



الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لهذا
وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا هُدَاؤُهُ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لهذا
وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا هُدَاؤُهُ

مَوْعِظَةُ مُلْكٍ لَاسِيْدَ الرُّضَى
وَعَلَمُ الْكَلَامِ وَرُوحُ الشَّيْبَانِ

تأليف

عالم الهدى السيد علي بن الحسين بن موسى بن...

الجزء الثالث

مَوْحِدٌ زَلَّاتِ السَّيِّدِ الرَّضَى
فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَرُوحِ الشَّيْبَانِ

تَأْلِيفُ

عَامِ الرَّهْدِيِّ السَّيِّدِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى رَحِمَهُ اللَّهُ
الْمُتَوَفَّى (٤٣٦) هـ

الجزء الثالث

لَعَلَّكَ

الْمَرْكُزِ الْإِسْلَامِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالتَّحْقِيقِ

بِمُنَاسَبَةِ ذِكْرِ الْفَتَاةِ السَّيِّدَةِ الرَّضَى رَحِمَهُ اللَّهُ

١٤٠ - علي بن أبي طالب عليه السلام:

إمامته عليه السلام:

جوابات المسائل الطرابلسية (خ):

[ص ١٧٦] دليل آخر: ومما يدل على ذلك أن الشيعة الإمامية كلها تروي خلفاً عن سلف أن النبي ﷺ نصَّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة بعده، واستخلفه له بألفاظ مختلفة كقوله: «هو خليفتي بعدي»، و«إمامكم بعدي»، وسلّموا عليه بإمرة المؤمنين، إلى غير ذلك من الألفاظ الصريحة المنقولة، وقد بلغ هؤلاء الناقلون من الكثرة والانتشار في البلاد إلى حدٍّ لا يجوز معه اتفاق الكذب منهم ولا التواطؤ عليه، بل لا يجوز ذلك على فرقة من فرقهم وطائفة من طوائفهم، وإذا لم يجوز أن يكون خبرهم كذباً فلا بدّ من كونه صدقاً. وقد بيّنا في كتابنا الشافي أيضاً الجواب عن المطاعن في هذه الدلالة واستوفيناها.

* * *

الشافى في الإمامة (ج ٢):

[ص ٢٠٦] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: ربّما سلكوا في الإمام مسلّك من يدّعي أنّه لا يصحّ للإمامة سواه، ويزعم أن الإمامة إذا لم يصحّ أن تكون إلّا بنصّ فيجب أن يكون النصّ عليه حاصلاً وإن لم يُنقل، ولهم / [ص ٢٠٧] في ذلك طرق، ومّا أن يقولوا: إذا كان الإمام لا بدّ من أن يكون معصوماً، ولم يثبت في الصحابة من يُعلّم عصمته غيره، فيجب أن يكون هو الإمام، وربّما قالوا: إذا ثبت أن الإمام لا يكون إلّا الأفضل، وثبت فيه عليه السلام أنّه الأفضل، فكأنّ النصّ على إمامته منقول وإن لم يُنقل، وربّما قالوا: إذا صحّ في غيره أنّه لا يصلح للإمامة لوجوه من القدر يذكرونها في أبي بكر وغيره، فيجب أن يكون الإمام عليّاً وأن يكون هناك نصّ وإن لم يُنقل...).

يقال له: قد أوردت دليل التعلّق بالعصمة على غير

وجهه، وربّته على وجه لا يدلّ معه على ما جعلناه دليلاً عليه، ولو جعلت بدلاً من قولك: ولم يثبت في الصحابة من يُعلّم عصمته غيره أنّه لم يكن فيمن ادّعت له الإمامة بعد الرسول ﷺ إلّا من تقطع الأمّة على ارتفاع العصمة عنه غيره عليه السلام لصحّ الكلام.

ونحن نرتّب هذا الدليل على وجهه، ثمّ نبين ما وليه من الأدلة التي ذكرها.

أمّا الدليل الأوّل فمبنيّ على أصلين: أحدهما أنّ الإمام لا يكون إلّا معصوماً كعصمة الأنبياء، والأصل الثاني أنّ الحقّ لا يجوز خروجه عن جميع الأمّة.

فأمّا الأصل الأوّل فقد تقدّمت الأدلة عليه، ومضى الكلام فيها مستقصى. / [ص ٢٠٨] والأصل الثاني لا خلاف بيننا وبين صاحب الكتاب فيه، وإن كنّا مختلفين في علّته، لأنّنا نوجب أنّ الحقّ لا يخرج من جملتهم من حيث ثبت أن بينهم معصوماً لا يجوز أن يخلو منه زمان من الأزمنة، وصاحب الكتاب يوجب مثل ما أوجبنا بغير علّتنا، وقد تقدّمت الأدلة على أنّ الإمام لا يخلو الزمان منه، وأنّه لا يكون إلّا معصوماً، فقد صار الأصل الثاني أيضاً مدلولاً عليه ولحق بالأوّل، وإذا ثبت الأصلان اللذان ذكرناهما ووجدنا الأمّة في الإمامة بعد الرسول ﷺ على ثلاثة أقوال ليس وراءها رابع:

أحدها: قول من ذهب إلى أنّ الإمام بعده أمير المؤمنين عليه السلام بنصّه ﷺ بالإمامة، وهو قول الشيعة على اختلافها.

والآخر: قول من ذهب إلى أنّ أبا بكر هو الإمام بعده على اختلاف مذاهبهم في اعتقاد النصّ عليه أو الاختيار، وهو قول أكثر مخالفينا في الإمامة من المعتزلة وأصحاب الحديث والمرجئة ومن وافقهم.

والثالث: قول العباسية الذين ذهبوا إلى أنّ العباس هو الإمام بعد الرسول ﷺ على شذوذهم وانقراضهم، وقلة عددهم في الأصل، ووجدنا قول من أثبت إمامة أبي بكر وقول من أثبت / [ص ٢٠٩] إمامة

وعُزِّلَ أيضاً عن الجيش المبعوث لفتح خيبر بعد أن بان قبح أثره فيه، وأورد الرسول ﷺ عقيب عزله من القول ما لا شك في خروجه مخرج التهجين والتوبيخ، حتّى أن كثيراً من أصحابنا ذهبوا إلى أن ما تضمنه قوله ﷺ في تلك الحال في الوصف لأمير المؤمنين عليه السلام محبته لله ورسوله ومحبة الله ورسوله له تدلّ على انتفائه عمّن عُزِّلَ عن الولاية، ويذكرون أشياء كثيرة في هذا الجيش هي مذكورة في الكتب مشهورة يستخرجون من جميعها كون الرجل ممّن لا يصلح للإمامة، وسيأتي الكلام فيها مشروحاً عند انتهائنا إلى الكلام في إمامة أبي بكر بمشيئة الله وعونه.

قال صاحب الكتاب: (وأما ادّعاؤهم أن الإمام لا يكون إلّا معصوماً، فقد قلنا فيه بما وجب، فلا يمكنهم جعل ذلك أصلاً في هذا الباب، على أن طريق العلم بأن أمير المؤمنين عليه السلام معصوم ثبوت / [[ص ٢١١]] النصّ على عينه، لأنّ الذي يدلّ من جهة العقل على ذلك إن دلّ إنّما هو عصمة الحجّة من غير تعيين، وإذا صحّ ذلك فمتى قالوا: إنّ منصوص عليه لكونه معصوماً بالنصّ [وإنّما يحصل معصوماً بالنصّ] فقد علّقوا النصّ عليه بالعصمة، والعصمة بالنصّ، وهذا يوجب أن كلّ واحد منهما لا يدخل في أن يكون معلوماً، [فكيف التعلّق بما هذا حاله؟]. فأما قولهم: إنّ الأفضل، ففيمن يخالفهم من يقول: إنّ الأفضل أبو بكر، فكيف يمكن إثبات النصّ بذلك؟ وفيمن يخالفهم من لا يُسلم أن الأحقّ بالإمامة الأفضل بل يُجوزُ إمامة المفضول على كلّ وجه، أو يُجوزُ إمامة المفضول إذا كان في الفاضل علّة تقعده، أو كان هناك عذر، وفيهم من يقول: يجوزُ إمامة من غيره مثله في الفضل...).

يقال له: أمّا ما أحلت عليه من كلامك في العصمة فقد تقدّم نقضه وبيان فساده، ودلّلنا على وجوب كون الإمام معصوماً بما استحكمناه واستقصيناه، ولو كان طريق العلم بأن أمير المؤمنين عليه السلام معلوم ثبوت النصّ عليه ولا طريق إليه غيره حسب ما ظننت لا يلزمنا شيء ممّا أوردته، لأنك بنيت على ما لا نعتمده فقلت: (ومتى قالوا: إنّ منصوص عليه لكونه معصوماً وإنّما يحصل معصوماً بالنصّ وجب كذا وكذا)، وهذا ممّا لم نقله ولا نقوله، والذي اعتمدناه في كونه عليه السلام منصوصاً عليه فقد

العبّاس باطلين لإجماع الأمة على أن صاحبيهما لم يكونا معصومين بالعصمة التي عنيناها، وإذا لم يكونا معصومين وثبت بالعقل أن الإمام لا يكون إلّا معصوماً بطلت دعوى من ادّعى إمامتهما، وإذا بطل هذان القولان ثبت قول الشيعة وأنه حقّ، لأنّه لو لحق بهما في البطلان لكان الحقّ خارجاً من الأمة، فقد ثبت بهذا الترتيب أن الإمام بعد الرسول ﷺ أمير المؤمنين عليه السلام بنصّه ﷺ بالإمامة، لأنّ كلّ من قال: إنّ صلوات الله عليه الإمام بعد الرسول ﷺ بلا فصل لم يثبت الإمامة له عليه السلام إلّا بالنصّ.

وليس لأحد أن يقول: كيف يدعون الإجماع على ارتفاع العصمة عن أبي بكر وفي الناس من يذهب إلى عصمته، لأنّا لم ننّف بالإجماع العصمة التي يمكن أن يدّعيها بعض الناس، لأنهم وإن قالوا فيه وفي غيره إنّ معصوم بالإيمان، أو بما يرجع إلى هذا المعنى، فليس فيهم من يثبت له العصمة التي نوجبها للأنبياء عليهم السلام، ولا اعتبار بقول من حمل نفسه على ما يخالف المعلوم من المذاهب المستقرّة.

فأمّا دليل التعلّق بالأفضل فهو على النحو الذي ذكره صاحب الكتاب، لأنّه إذا دلّ الدليل على أن الإمام لا يكون إلّا الأفضل، وثبت أنّه عليه السلام الأفضل، وجبت إمامته.

وقد يستدلّ أيضاً على إمامته عليه السلام بما يقارب هذا الوجه، وهو أن يقال: قد ثبت بالأدلة القاطعة أن الإمام لا يكون إلّا أعلم الأمة بجميع الدين دقيقه وجليه، حتّى لا يشدّ عنه شيء من علومه، وقد ثبت بالإجماع أن أبا بكر والعبّاس وهما اللذان ادّعى مخالفاً الشيعة إمامتهما بعد الرسول ﷺ لم يكونا بهذه الصفة، بل كانا فاقدين لكثير من / [[ص ٢١٠]] علوم الدين، وذلك ظاهر من حالهما، فبطلت إمامتهما وثبتت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّه لا قول لأحد من الأمة بعد الأقوال الثلاثة التي ذكرناها.

فأمّا طريقة الطعن في أن غيره لا يصلح للإمامة فواضحة، وقد اعتمدها شيوخنا عليه السلام قديماً، وربّما ذكروا فيما يُخرج أبا بكر من الصلاح للإمامة ارتفاع العصمة عنه، وإخلاله بكثير من علوم الدين، وهو الأقوى وإن رجع إلى ما تقدّم، وربّما ذكروا أنّه أحرّ عن الولايات وقدّم عليه غيره، وأنّه عُزِّلَ عن أداء سورة براءة بعد أن توجّه بها،

ثم قال: (وقد بين شيخنا أبو علي أن هذه الأخبار لم تثبت من وجه يوجب العلم، فلا يصح الاعتماد عليها في إثبات النص، وبين أن ادعاءهم فيها أو في بعضها أنها ثابتة بالتواتر لا يصح، لأن للتواتر شرائط ليست حاصلة فيها [أو في بعضها أنها ثابتة فيه]، ولا يمكنهم إثبات ذلك بأن يقولوا: إن الشيعة قد طبقت البلاد عصراً بعد عصر وحالاً بعد حال، فروايتها تجب أن تبلغ حد التواتر، لأن الخبر لا يصير داخلياً في جملة التواتر بهذه الطريقة دون أن يُبين حصول النقل فيه على شرط التواتر).

قال: (وبين - يعني أبا علي - أن لمن خالفهم أن يدعوا مثل ذلك في النص على أبي بكر، لأن أصحاب الحديث فيهم كثرة، وبين أن ادعاء النص لا يمكن إثباته إلا حديثاً، فأما في الأعصار القديمة فذلك متعذر، وبين أن ادعاءهم أنه قد كان لأمر المؤمنين عليه السلام شيعة ومتعصبون يدعون له النص كأبي ذر وعمار والمقداد وسلمان إلى غيرهم لا يمكن إثباته، وإنما يمكن أن يثبت انقطاعهم إليه، وقولهم بفضله، وبأنه حقيق بالإمامة، وبأنه قد / [ص ٩١] كان يجب أن لا يعدل عنه وعن رأيه إلى ما يجري هذا المجرى، فأما ادعاء غير ذلك فبعيد، لأن النص غير مذكور عنهم على الوجه الذي يدعون، وبين أنهم إن رضوا لأنفسهم في إثبات النص أن يعتمدوا على مثل هذه الأخبار، فالمروي من الأخبار الدالة على أنه عليه السلام لم يستخلف أظهر من ذلك، لأنه قد روي عن أبي وائل والحكم، عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قيل له: ألا توصي؟ قال: «ما أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله فأوصي، ولكن إن أراد الله بالناس خيراً فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم»، وروى صعصعة بن صوحان أن ابن ملجم لعنه الله لما ضربه عليه السلام دخلنا إليه فقلنا: يا أمير المؤمنين، استخلف علينا، قال: «لا، فإننا دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وآله حين ثقل، فقلنا: يا رسول الله، استخلف علينا، فقال: لا، إني أخاف أن تتفرقوا عنه كما تفرقت بنو إسرائيل عن هارون، ولكن إن يعلم الله في قلوبكم خيراً اختار لكم»، والمروي عن العباس أنه خاطب أمير المؤمنين عليه السلام في مرض النبي صلى الله عليه وآله أن يسأله عن القائم بالأمر بعده، وأنه امتنع من ذلك خوفاً أن يصرفه عن أهل بيته، فلا يعود

تقدم، وجملة أن الدليل إذا دلنا على أن الإمام في الجملة لا بد من عصمته، وأجمعت الأمة على ارتفاع العصمة ممن ادّعت إمامته بعد / [ص ٢١٢] الرسول صلى الله عليه وآله سوى أمير المؤمنين عليه السلام فقد وجب بطلان إمامة من عداه وثبتت إمامته عليه السلام، فكيف يجوز أن نقول: إنه منصوص عليه لكونه معصوماً، وقد ثبتت العصمة عندنا لمن ليس بإمام؟

فإن قيل: فكيف السبيل إلى العلم بعصمته عليه السلام من هذا الاستخراج وعلى هذه الطريقة، وأنتم تعلمون أنه ليس كل من قال بأنه المنصوص عليه بعد الرسول يذهب إلى عصمته، لأن من ذهب من الزيدية إلى النص يثبت به ويخالف في العصمة؟

قلنا: إذا ثبت أنه عليه السلام المنصوص عليه بالإمامة، وكان العقل دالاً على أن الإمام لا يكون إلا معصوماً وجب عصمته.

فأما التعلق بمنازعة من نازعنا في كونه عليه السلام الأفضل فغير نافع، لأننا لم نعتمد ذلك، على أنه لا خلاف فيه، وليس كل ما وقع فيه خلاف يجب أن يبطل الاعتماد عليه، وإذا دلنا على أنه الأفضل سقط خلاف المخالف، وسندل عليه عند الكلام في التفضيل.

وأما الدليل على أن المفضل لا يجوز أن يكون إماماً فقد تقدم فيما مضى من الكتاب.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٣):

[ص ٨٩] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: وربما تعلّقوا بأخبارهم / [ص ٩٠] يدعونها في هذا الباب، منها ما طريقه الآحاد، ومنها ما لا يمكن إثباته على شرط الآحاد أيضاً، نحو ما يدعون من أنه عليه السلام تقدم إلى الصحابة بأن يُسلموا على علي بإمرة المؤمنين، ونحو ما يروون من قوله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام: «إنه سيّد المسلمين، وإمام المتّقين، وقائد الغر المحجلّين»، وقوله لعلي عليه السلام: «هذا وليّ كلّ مؤمن ومؤمنة من بعدي»، وأنه قال: «إن علياً منّي وأنا منه، وهو وليّ كلّ مؤمن ومؤمنة»، إلى غير ذلك مما يتعلّقون به في الإمامة، أو في أنه الأفضل، أو في باب العصمة).

إليهم أبداً، ظاهر، فلم صاروا بأن يتعلّقوا بتلك / [[ص ٩٢]] الأخبار بأوليّ من يخالفهم بأن يتعلّق بهذه الأخبار [في أنّه ﷺ لم يستخلف؟].

قال: (وأحد ما يعارضون به ما روي عنه في استخلاف أبي بكر، فقد روي عن أنس أن رسول الله ﷺ أمره عند إقبال أبي بكر أن يشره بالجنة وبالخلافة بعده، وأن يشر عمر بالجنة وبالخلافة بعد أبي بكر، وروي عن جبير بن مطعم أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فكلّمته في شيء من أمرها، فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله، أرايت إن رجعت فلم أجذك، تعني الموت، قال ﷺ: «إن لم تجدني فائتي أبا بكر»، وروى أبو مالك الأشجعي، عن أبي عريض وكان رجلاً من أهل خيبر، وكان يعطيه النبي ﷺ في كلّ سنة مائة راحلة تمرّاً، فأعطاه سنة وقال: إني أخاف أن لا أعطى بعدك، فقال ﷺ: «تُعطاها»، قال فمررت بعلي عليه السلام فأخبرته، فقال: فارجع إليه فقل: يا رسول الله، من يعطينها بعدك؟ فرجعت فقلت، فقال عليه السلام: «أبو بكر»، وقد روي عن الشعبي، عن بني المصطلق أنهم بعثوا رجلاً إلى النبي ﷺ فقالوا له: سله من يلي صدقاتنا من بعده، فانطلق فلقي علياً عليه السلام وسأله فقال: «لا أدري، انطلق إلى رسول الله ﷺ فاسأله، ثم ائتني»، فسأله فقال: «أبو بكر»، / [[ص ٩٣]] فرجع إلى علي عليه السلام فأخبره، ثم كذلك حتّى ذكر عمر بعده. وفي حديث سفينة مولى رسول الله ﷺ: «إن الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، وأنّه ﷺ ذكر أبا بكر وعمر وعثمان بالخلافة، وقد روى أن أبا بكر قال: يا رسول الله، رأيت كأنّ عليّ بردّ حبرة، وكأنّ فيه رقمين، فقال ﷺ: «تلي الخلافة بعدي سنتين إن صدقت رؤياك»، وقال: وقد روي أنّه قال ﷺ في أبي بكر وعمر: «هذان سيّدا كهول أهل الجنة»، والمراد بذلك أنّهما سيّدا من يدخل الجنة من كهول الدنيا، كما قال ﷺ في الحسن والحسين عليهما السلام: أنّهما سيّدا شباب أهل الجنة، يعني سيّدا من يدخل الجنة من شباب الدنيا. وروي أنّه قال ﷺ في أبي بكر: «أدعوا لي أخي وصاحبي، صدّقني حيث كذّبتني الناس»، وقال: «اقتدوا باللذين بعدي أبي بكر وعمر»، وروى جعفر بن محمد، عن أبيه أن رجلاً من

قريش جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: سمعتك تقول في الخطبة آنفاً: «اللهم أصلحنا بما أصلحت به الخلفاء الراشدين»، فمن هم؟ قال: «حبيبي وعمّاي أبو بكر وعمر، إماما الهدى، وشيخا الإسلام، ورجلا قريش، والمقتدى بهما بعد رسول الله ﷺ»، من اقتدى بهما عصم، / [[ص ٩٤]] ومن اتّبع آثارهما هدي إلى صراط مستقيم. وروى أبو جحيفة ومحمد بن علي وعبد خير وسويد بن غفلة وأبو حكيمة وغيرهم، وقد قيل: إنهم أربعة عشر رجلاً: إن علياً عليه السلام قال في خطبة: «خير هذه الأئمة بعد نبيّها أبو بكر وعمر»، وفي بعض الأخبار: «ولو أشاء أن أسمي الثالث لفعلت»، وفي بعض الأخبار أنّه عليه السلام خطب بذلك بعد ما أنهي إليه أن رجلاً تناول أبا بكر وعمر بالشتيمة، فدعا به وتقدّم لعقوبته بعد أن شهدوا عليه بذلك. [وروى جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام، قال: «لمّا استخلف أبو بكر جاء أبو سفيان فاستأذن عليّ علي عليه السلام وقال: أبسط يدك أبايعك، فوالله لأملأها عليّ أبي فصيل خيلاً ورجلاً، فانزوى عنه عليه السلام فقال: / [[ص ٩٥]] ويحك يا أبا سفيان، هذه من دواهيك، وقد اجتمع الناس على أبي بكر، ما زلت تبغي للإسلام العوج في الجاهلية والإسلام، والله ما ضرّ الإسلام ذلك شيئاً حتّى ما زلت صاحب فتنة»].

وروى جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله، قال: لمّا غُسل عمر وكُفّن دخل علي عليه السلام فقال: «ما على الأرض أحد أحبّ إليّ أن ألقى الله بصحيفته من هذا المسجى بين أظهركم»، وروي مثل ذلك عن ابن عباس وابن عمر، وقال ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، ولو كنت متّخذاً خليلاً لا تتخذت أبا بكر خليلاً»، إلى غير ذلك ممّا يطول ذكره.

قال: (فإذا كانت هذه الأخبار وغيرها ممّا يطول ذكرها منقولة ظاهرة فلم صرتم بأن تستدلّوا بما ذكرتموه على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وفضله بأوليّ من خالفكم وادّعى النصّ لأبي بكر والفضل له ونبّه بذلك على أن الواجب فيما هذا حاله العدول عن أخبار الأحاد إلى طريقة العلم؟ وإنّا نذكر هذه الأخبار لتبيّن لهم الفضل، وأنهم

فأما قوله: (إنَّ الخبر لا يصير داخلاً في التواتر بأن يقولوا: إنَّ الشيعة طبقت البلاد عصاراً بعد عصر، فروايتها يجب أن تبلغ حدَّ التواتر دون أن تُبيِّن حصول النقل على شروط التواتر)، فليت شعراً بأي شيء يُعلم التواتر؟ أهو أكثر من أن نجد كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ والتعارف ينقلون ويدعون أنَّهم نقلوا خبراً ما عمن هو بمثل صفتهم، ونعلم أنَّ أولهم في الصفة كآخرهم إلى سائر الشروط التي تقدَّم ذكرها ودللتنا على ثبوتها في نقل الشيعة؟ ومتى شكَّ شكاً فيما ذكرنا فليتعاط الإشارة إلى خبر متواتر حتَّى نعلمه أنَّ خبر الشيعة يوازنه إن لم يزد عليه، ولولا أنَّنا حكمنا هذا فيما تقدَّم وبسطناه وفرغنا منه لما اقتصرنا فيه على هذه الجملة، وقد بيَّنا أيضاً أنَّه ليس من شرط صحَّة التواتر حصول العلم الضروري، فليس له أن يجعل الدلالة على أنَّ هذه الأخبار غير متواترة فقد العلم الضروري بمخبرها، وكلَّ هذا قد تقدَّم.

/ [[ص ٩٨]] فأما معارضته ما تذهب إليه من النصِّ بما يدعي من النصِّ على أبي بكر، فقد مضى فيه أيضاً ما لا يحتاج إلى تكراره، وبيَّنا بطلان هذه الدعوى، وأنها لا تعادل مذهب الشيعة في النصِّ على أمير المؤمنين عليه السلام ولا تقاربه، ولا يجوز أن يُذكر في مقابلته، وذكرنا في ذلك وجوهاً تزيل الشبهة في هذا الباب، وبيَّنا أيضاً فيما مضى من الكتاب أنَّ للشيعة سلفاً فيهم صفة الحجَّة كما أنَّها ثابتة في الخلف، وأنَّ النصِّ ليس ممَّا حدث ادِّعاؤه بعد أن لم يكن يُدعى، فبطل قول من قد ظنَّ خلاف ذلك.

فأما خطبه وجمعه من الأخبار التي أوردها على سبيل المعارضة لأخبارنا كالذي رواه في أنَّه عليه السلام يستخلف، أو أنَّه استخلف أبا بكر وأشار إلى إمامته، فأول ما نقوله في ذلك: إنَّ المعارضة متى لم يُوفَّ حقُّها من الماثلة والموازنة ظهرت عصبية مدَّعيها، وقد علم كلُّ أحد ضرورة الفصل بين الأخبار التي أوردها معارضاً بها وبين الأخبار التي حكى اعتمادنا عليها، لأنَّ أخبارنا أولاً ممَّا يشاركنا في نقل جميعها أو أكثرها خصومنا، وقد صحَّحها روايتهم، وأوردوها في كتبهم ومصنَّفاتهم مورد الصحيح، والأخبار التي ادَّعاهم لم تُنقل إلَّا من جهة واحدة، وجميع شيعة أمير المؤمنين عليه السلام على اختلاف مذاهبيهم يدفعها

أهل الإمامة، لأنَّه لا يرجع في ذلك إلى ما طريقه القطع، فأما الاعتماد على ذلك في باب النصِّ فبعيد).

قال: (على أنَّ هذه الأخبار لا تقتضي النصِّ، بل هي مختلفة، لأنَّ قوله عليه السلام: «إمام المتقين»، أراد به في التقوى والصلاح، ولو أراد به الإمامة لم يكن إماماً بأن يكون للمتقين بأولى من أن يكون إماماً للفاسقين، وعلى هذا الوجه خبرٌ صحيحٌ عن الصالحين أنَّهم سألوا الله سبحانه في الدعاء: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ﴾ / [[ص ٩٦]] إماماً ﴿٧٤﴾ [الفرقان: ٧٤]، وإنَّما أرادوا أن يبلغوا في الصلاح والتقوى المبلغ الذي يتأسَّى بهم)، قال: (ولو كان المراد الإمامة لكان إماماً في الوقت، لأنَّه عليه السلام أثبتته كذلك في الحال، فأما «سيد المسلمين، وقائد الغر المحجلين» فلا شبهة في أنَّه لا يدلُّ على الإمامة، وقد بيَّنا أنَّ وصف عليٍّ بأنَّه «وليَّ كلِّ مؤمن» لا يدلُّ على الإمامة، فأما قوله عليه السلام: «إِنَّ عَلِيّاً مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ»، فإنَّما يدلُّ على الاختصاص والقرب، ولا مدخل له في الإمامة، فأما ادِّعاؤهم أنَّه عليه السلام تقدَّم بأن يُسلم عليه بإمرة المؤمنين فمِمَّا لا أصل له، ولو ثبت لدلَّ على أنَّه الإمام في الحال لا في الثاني على ما تقدَّم القول فيه...).

يقال له: قد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ الخبر الذي يتضمَّن الأمر بالتسليم على أمير المؤمنين عليه السلام بإمرة المؤمنين تتواتر الشيعة بنقله، وأنَّه أحد ألفاظ النصِّ الجليِّ الذي دلَّلنا على حصول شرائط التواتر فيه، وقوله عليه السلام: «إِنَّهُ سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ، وَإِمَامُ الْمُتَّقِينَ، وَقَائِدُ الْغُرِّ الْمُحَجَّلِينَ»، وقوله فيه: «هَذَا وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ بَعْدِي»، جارٍ مجرى الخبر الأوَّل / [[ص ٩٧]] في اقتضاء النصِّ، وتواتر الشيعة بنقله، وإن كانت هذه الأخبار مع أنَّ الشيعة بنقلها قد نقلها أكثر رواة العامة من طرق مختلفة وصحَّحوها، ولم نجد أحداً من رواة العامة ولا علماءهم طعن فيها ولا دفعها، وإن كان خبر التسليم بإمرة المؤمنين يُقلَّ في روايتهم، ولا يجري في التظاهر بينهم مجرى باقي الأخبار التي ذكرناها، وإن كان الكلُّ من طريق العامة لا يبلغ التواتر، بل يجري مجرى الأحاد، ولا معتبر بادِّعاء أبي عليٍّ أنَّ للتواتر شروطاً لم تحصل في هذه الأخبار، لأنَّنا قد بيَّنا فيما تقدَّم من هذا الكتاب أنَّ الشروط المطلوبة في التواتر حاصلة في ذلك.

وينكرها، ويكذب روايتها، فضلاً عن أن ينقلها ولا شيء منها، إلّا ومتى فتشت عن ناقله وأصله وجدته صادراً عن متعصب مشهور بالانحراف عن أهل البيت عليه السلام، والإعراض عنهم، فليس مع ذلك شياعها وتظاهرها في خصوم الشيعة كشياح الأخبار التي اعتمدنا عليها في رواية الشيعة، ونقل الجميع لها، ورضي الكلّ بها، فكيف يجوز أن يجعل هذه الأخبار مع ما / [[ص ٩٩]] وصفناه في مقابلة أخبارنا لولا العصبيّة التي لا تليق بالعلماء؟ وهذه جملة تُسقط المعارضة بهذه الأخبار من أصلها.

ثمّ نرجع إلى التفصيل فنقول: قد دللنا على ثبوت النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بأخبار مجمع على صحّتها متفق عليها، وإن كان الاختلاف واقعاً في تأويلها، وبينّا أنّها تفيد النصّ عليه عليه السلام بغير احتمال ولا إشكال، كقوله عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى»، و«من كنت مولاه فعلي مولاه»، إلى غير ذلك ممّا دللنا على أنّ القرآن يشهد به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]، فلا بدّ من أن نطرح كلّ خبر نافٍ ما دلّت عليه هذه الأدلّة القاطعة إن كان غير محتمل للتأويل، ونحمله بالتأويل على ما يوافقها ويطبّقها إذا ساغ ذلك فيه، كما يُفعل في كلّ ما دلّت الأدلّة القاطعة عليه وورد سمع ينافيه، ويقتضي خلافه، وهذه الجملة تُسقط كلّ خبر يُروى في أنّه عليه السلام لم يستخلف. على أنّ الخبر الذي رواه عن أمير المؤمنين لمّا قيل له: ألاّ توصي؟ فقال: «ما أوصى رسول الله ﷺ فأوصي، ولكن إن أراد الله تعالى بالناس خيراً فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم»، فمتضمّن لما يكاد يُعلم بطلانه ضرورة، لأنّ فيه التصريح القويّ بفضل أبي بكر عليه، وأنّه خير منه، والظاهر من أحوال أمير المؤمنين والمشهور من أقواله وأفعاله جملةً وتفصيلاً يقتضي أنّه كان يُقدّم نفسه على أبي بكر وغيره من الصحابة، وأنّه كان لا يعترف لأحدهم بالتقدّم عليه، ومن تصفّح الأخبار والسير، ولم تمل به العصبيّة والهوى، يعلم هذا من حاله على وجه لا يدخل فيه شكّ، ولا اعتبار بمن دفع هذا ممّن يُفضّل عليه، لأنّه بين أمرين: إمّا أن يكون عامياً أو مقلّداً لم يتصفّح / [[ص ١٠٠]] الأخبار والسير، وما روي من أقواله وأفعاله، ولم

يختلط بأهل النقل فلا يعلم ذلك، أو يكون متأملاً متصفّحاً إلّا أنّ العصبيّة قد استولت عليه، والهوى قد ملكه واسترقّه، فهو يدفع ذلك عناداً، وإلّا فالشبهة مع الانصاف زائلة في هذا الموضع. على أنّه لا يجوز أن يقول هذا من قال رسول الله ﷺ فيه باتّفاق: «اللّهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر»، فجاء عليه السلام من بين الجماعة فأكل معه، ولا من يقول النبي ﷺ لابنته فاطمة عليها السلام: «إنّ الله ﷻ أطلع على أهل الأرض إطلاعة فاختار منها رجلين جعل أحدهما أباك والآخر بعلك»، وقال عليه السلام فيه: «علي سيّد العرب» و«خير أمّتي»، و«خير من أخلف بعدي»، و«علي خير البشر من أبيّ فقد كفر»، ولا يجوز أن يقول هذا من تظاهر الخبر عنه بقوله صلوات الله عليه وقد جرى بينه وبين عثمان كلام فقال له: أبو بكر وعمر / [[ص ١٠١]] خير منك، فقال: «أنا خير منك ومنهما، عبت الله قبلهما وعبدته بعدهما»، ومن قال: «نحن أهل بيت لا يُقاس بنا أحد»، وروي عن عائشة في قصّة الخوارج لمّا سأله مسروق فقال لها: بالله يا أمّه، لا يمنعك ما بينك وبين علي أن تقولي ما سمعت من رسول الله ﷺ فيه وفيهم، فقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هم شرّ الخلق والخليقة، يقتلهم خيرُ الخلق والخليقة»، إلى غير ذلك من أقواله عليه السلام فيه التي لو ذكرناها أجمع لاحتجنا إلى مثل جميع كتابنا إن لم يزد على ذلك، وكلّ هذه الأخبار التي ذكرناها فهي مشهورة معروفة، قد رواها الخاصّة والعامة، بخلاف ما ادّعا ممّا يتفرّد به بعض الأمّة ويدفعه باقيةا.

فأمّا الخبر الذي رواه عن العباس عليه السلام من أنّه قال لأمر المؤمنين عليه السلام: لو سألت النبي ﷺ عن القائم بالأمر بعده، فقد تقدّم في كتابنا الكلام عليه، وبينّا أنّه لو كان صحيحاً لم يدلّ على بطلان النصّ، فلا وجه لإعادة ما قلناه فيه.

وبعد، فبإزاء هذين الخبرين الشاذين اللذين رواهما في أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يوص كما لم يوص رسول الله ﷺ، الأخبار التي ترويه الشيعة من جهات عدّة وطرق مختلفة المتضمّنة لأنّه عليه السلام وصّى إلى الحسن ابنه، وأشار إليه واستخلفه، وأرشد إلى طاعته من بعده، وهي أكثر من أن نعدّها ونوردها.

بكر أن هذا الاستخلاف لو كان حقاً لكان أبو بكر به أعرف وله أذكر، فقد كان يجب لئلا أنكر طلحة عليه نصّه على عمر وإشارته إلى بالإمامة حتّى قال له: ما تقول لرّبك إذا سئلت وقد وليت علينا فظاً غليظاً؟ فقال: أقول: يا ربّ، وليت عليهم خير أهلِكَ، أن يقول بدلاً من ذلك: أقول: وليت عليهم من نصّ عليه الرسول ﷺ واستخلفه واختاره وقال فيه: بشّروه بالجنة والخلافة، وقال فيه كذا وكذا ممّا روي وادّعي أنّه نصّ بالخلافة وإشارة إلى الإمامة، فلمّا لم يكن ذلك علمنا أنّه لا أصل لما يُدّعى في هذا الباب، على أنّ الخبر الذي يتضمّن البشارة بالجنة والخلافة يرويه أنس بن مالك، ومذهب أنس بن مالك في الإعراض عن أمير المؤمنين عليه السلام والانحراف عن جهته معروف، وهو الذي كتم فضيلته وردّه في يوم الطائر عن الدخول إلى النبيّ ﷺ، والقصة في ذلك مشهورة، وبدون هذا يتهم روايته، ويسقط عدالته.

/ [[ص ١٠٤]] فأما الخبر الذي رواه عن جبير بن مطعم في المرأة التي أتت رسول الله ﷺ فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: رأيت إن رجعت فلم أجذك، فقال: «إن لم تجدني فاتي أبا بكر»، فإنّه قد دُسّ فيه من عند نفسه شيئاً لو لم نرده لم يكن في ظاهره دلالة، لأنّه فسّر قولها فلم أجذك بأن قال: يعني الموت، وهذا غير معلوم من الخبر، ولا مستفاد من لفظه، وقد يجوز أن يكون ﷺ أمرها بأنّها متى لم تجده في الموضع الذي كان فيه أن تلقى أبا بكر لتصيب منه حاجتها، أو لأنّه كان تقدّم إليه في معناها بما تحتاج إليه، ويكون ذلك في حال الحياة لا حال الموت، فمن أين يدّعي الاستخلاف بعد الوفاة؟

والخبر الذي يلي هذا الخبر يجري في خلوه ظاهره من شبهة في الاستخلاف مجرى الأوّل، لأنّ قوله للذي كان يعطيه التمر في كلّ سنة: «إنّ أبا بكر يعطيكه» لا يدلّ على استخلافه، وإنّما يدلّ على وقوع العطية كما خبر، فأما أن تكون العطية صدرت عن ولاية مستحقة أو إمامة منصوب عليها، فليس في الخبر، وليس يدلّ هذا الخبر على أكثر من الإخبار بغيب لا بدّ أن يقع، وقد خبر النبيّ ﷺ عن حوادث كثيرة مستقبلية على وجوه لا يدلّ على أنّ الذي خبر عن وقوعه ممّا لفاعله أن يفعله، وأنّه من حيث خبر

فمنها ما رواه أبو الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام أنّ أمير المؤمنين لمّا أن حضره الذي حضره قال لابنه الحسن عليه السلام: «أدن / [[ص ١٠٢]] منّي حتّى أسرّ إليك ما أسرّ إليّ رسول الله ﷺ، وأثمنك على ما أئتمني عليه».

وروى حماد بن عيسى، عن عمر بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أوصي أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام، وأشهد على وصيّته الحسين ومحمداً عليهما وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثمّ دفع إليه الكتب والسلاح»، في خبر طويل يتضمّن الأمر بالوصية في واحد بعد واحد إلى أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي عليه السلام. وأخبار وصية أمير المؤمنين عليه السلام إلى ابنه الحسن عليه السلام واستخلافه له ظاهرة مشهورة بين الشيعة، وأقلّ أحوالها وأخفض مراتبها أن يعارض ما رواه ويخلص ما استدللنا به.

فأمّا ما حكاه من معارضة أبي علي لنا بما يروى من الأخبار في استخلاف أبي بكر، وذكره من ذلك شيئاً بعد شيء، فقد تقدّم من كلامنا في إفساد النصّ على أبي بكر واستخلاف الرسول ﷺ له ما يُبطل كلّ شيء يُدّعى في هذا الباب على سبيل الجملة والتفصيل، لأنّنا قد بينّا أنّه لو كان هناك نصّ عليه لوجب أن يحتجّ به على الأنصار في السقيفة عند نزاعهم له في الأمر، ولا يعدل عن الاحتجاج بذلك إلى روايته: «إنّ الأئمة من قريش»، وشرحنا ذلك وأوضحناه وأزلنا كلّ شبهة تعرض فيه، وإنّه لو كان أيضاً منصوباً عليه لم يجز أن يشير إلى أبي عبيدة وعمر في يوم السقيفة ويقول: بايعوا أيّ الرجلين شئتم، ولا أن يستقبل المسلمين الذين لم يثبت إمامته بعقدهم ومن جهتهم، ولا أن يقول: وددت أنّي كنت سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو فكنا لا ننازعه أهله، ولما جاز أن يقول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة، ولا أن يقول: إن استخلف فقد استخلف من هو خير منّي يعني أبا بكر، وإن أترك فقد ترك / [[ص ١٠٣]] من هو خير منّي يعني رسول الله ﷺ، وشرحنا هذه الوجوه أتمّ شرح، وذكرنا غيرها، وكلّ ذلك يُبطل المعارضة بالنصّ على أبي بكر.

ومّا يفيد كلّ خبر رواه متضمّناً للإشارة إلى استخلاف الرسول ﷺ لعمر مضافاً إلى استخلاف أبي

فأمّا الخبر الذي يتضمّن أنّهما سيّدا كهول أهل الجنّة، فمن تأمّل أصل هذا الخبر بعين انصاف علم أنّه موضوع في أيام بني أميّة معارضة لما روي من قوله ﷺ في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنّهما سيّدا شباب أهل الجنّة، وأبوهما خير منهما»، وهذا الخبر الذي ادّعوه يروونه عن عبيد الله بن عمر، وحال عبيد الله بن عمر في الانحراف عن أهل البيت معروفة، وهو أيضاً كالجارّ إلى نفسه، على أنّه لا يخلو من أن يريد بقوله: «سيّدا كهول أهل الجنّة» أنّهما سيّدا الكهول في الجنّة، أو يريد أنّهما سيّدا من يدخل الجنّة من كهول الدنيا، / [[ص ١٠٧]] فإن كان الأوّل فذلك باطل، لأنّ رسول الله ﷺ قد وقفنا وأجمعت الأمّة على أنّ أهل الجنّة جرد مرد، وأن لا يدخلها كهول، وإن كان الثاني فذلك دافع ومناقض للحديث المجمع على روايته من قوله ﷺ في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنّهما سيّدا شباب أهل الجنّة، وأبوهما خير منهما»، لأنّ هذا الخبر يقتضي أنّهما سيّدا كلّ من يدخل الجنّة إذا كان لا يدخلها إلّا شباب، وأبو بكر وعمر وكلّ كهول في الدنيا داخلون في جملة من يكونان عليهما السلام سيّديه، والخبر الذي روه يقتضي أنّ أبا بكر وعمر سيّداهما من حيث كانا سيّدي الكهول في الدنيا، وهما من جملة من كان كهلاً في الدنيا.

فإن قيل: لم يرد بقوله: «سيّدا شباب أهل الجنّة» ما ظننتم، وإنّما أراد أنّهما سيّدا من يدخل الجنّة من شباب الدنيا كما قلنا في قوله: «سيّدا كهول أهل الجنّة».

قلنا: المناقضة بين الخبرين بعد ثابتة، لأنّه إذا أراد أنّهما سيّدا كلّ شباب في الدنيا من أهل الجنّة فقد عمّ بذلك جميع من كان في الدنيا من أهل الجنّة من الشباب والكهول والشيوخ، لأنّ الكلّ كانوا شباباً فقد تناولهم القول، وإذا قال في غيرهما: إنّهما سيّدا الكهول فقد جعلهما بهذا القول سيّدين لمن جعلهما بالقول الأوّل سيّديهما، لأنّ أبا بكر وعمر إذا كانا شايّين فقد دخلا فيمن يسودهما الحسن والحسين عليهما السلام إذا بلغا سنّاً من التكهيل، فقد دخلا فيمن يسودهما أبو بكر وعمر بالخبر الذي روه، وإذا كانت هذه صورة الخبرين وجب العمل على الظاهر في الرواية المنقولة المتفق عليها عنه عليه السلام وإطراح الآخر، وذلك موجب لفضل الحسن / [[ص ١٠٨]] والحسين وأبيهما عليهما السلام على جميع الخلق. فإن قيل: إنّما أراد بقوله: «سيّدا كهول أهل الجنّة»،

عن كونه حسن خارج عن باب القبح، وهذا مثل إخباره لعائشة بأنّها تقاتل أمير المؤمنين وتنبحها كلاب الحوآب، وإخباره عن الخوارج وقتالهم له / [[ص ١٠٥]] عليه السلام، وغير ذلك ممّا يطول ذكره.

والخبر الذي ذكره عقيب الخبرين اللذين تكلمنا عليهما يجري مجراهما في هذه القضية، لأنّه ليس في إخباره بأنّ فلاناً أو فلاناً يلي صدقاتهم بعده ما يدلّ على استحقاق هذه الولاية، لأنّهم لم يسألوه من يوّلّ صدقاتنا بعدك، أو من يستحقّ هذه الولاية، وإنّما قالوا: من يلي الصدقات؟ فقال: فلان، وقد يلي الشيء من يستحقّه ومن لا يستحقّه، فلا دلالة في الخبر.

فأمّا حديث سفينة، فالذي يُبطله ويُبطل الأخبار التي ذكرناها آنفاً وتكلمنا عليها وكلّ خبر يُدعى في النصّ على أبي بكر وعمر على سبيل التفصيل، ما تقدّم من كلامنا وأدّلتنا على فساد النصّ عليهما على سبيل الجملة، ويُبطل هذا الخبر زائداً على ذلك أنّا وجدنا سنّي خلافة هؤلاء الأربعة تزيد على ثلاثين سنة شهوراً، لأنّ النبي ﷺ قبض لاثني عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأوّل سنة عشر، وقبض أمير المؤمنين / [[ص ١٠٦]] لتسع ليالٍ بقيت من شهر رمضان سنة أربعين، فهاهنا زيادة على ثلاثين سنة بينة، ولا يجوز أن يدخل مثل ذلك فيما يخبر به ﷺ، لأنّ وجود الزيادة كوجود النقصان في إخراج الخبر من أن يكون صدقاً، على أنّ توزيع السنين لم يسند سفينة إلى الرسول ﷺ وإنّما هو شيء من جهته، وما لم يسند لا يُلتفت إليه، ولا حجة فيه، ويمكن على هذا إن كان الخبر صحيحاً أن يكون المراد به استمرار الخلافة بعدي بخليفة واحد يكون مدّة ثلاثين سنة، وهكذا كان، فإنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان وحده الخليفة في هذه المدّة عندنا، وقد دللنا على ذلك، فمن أين لهم أنّ الخلافة في هذه المدّة كانت لجماعة؟ وليس لهم أن يتعلّقوا بما يوجد في الخبر من توزيع السنين على الخلفاء، لأنّ ذلك معلوم أنّ سفينة لم يسنده، وأنّه من قبله.

فأمّا خبر الرقمين والرؤيا، فالكلام عليه كالكلام على سائر ما تقدّم من الأخبار، وليس في أخباره أنّه يلي الخلافة دلالة على الاستحقاق، ولا على حسن الولاية على ما تقدّم.

من كان في الحال كذلك دون من يأتي من بعد، فكأنه قال: هما سيّداهما كهول أهل الجنة في وقتها وزمانها، وكذلك القول في الخبر الآخر الذي رويتموه، فلا تعارض بين الخبرين على هذا.

قلنا: لو كان معنى الخبر الذي رويتموه ما ذكرتموه لم يكن فيه كثير فضيلة، ولا ساغ أن يدعى به فضل الرجلين على سائر الصحابة، وأن يستدل به على فضلها على أمير المؤمنين وعلى غيره ممن لم يكن كهلاً في حال تكهّلها، على أنه إذا حمل الخبر على هذا الضرب من التخصيص ساغ أيضاً لغيرهم حمله على ما هو أخص من ذلك، ويجعله متناولاً لكهول قبيلة من القبائل أو جماعة من الجماعات، كما جعلوه متناولاً للكهول في حال من الأحوال دون غيرها، وهذا يخرجهم من معنى الفضيلة جملةً، على أنهم قد رووا عن النبي ﷺ ما يخالف فائدة هذا الخبر ويناقضها، لأنهم رووا عن النبي ﷺ أنه قال: «بنو عبد المطلب سادة أهل الجنة: أنا، وعلي وجعفر ابنا أبي طالب، وحزّة بن عبد المطلب، والحسن والحسين، والمهدي»، ولا شبهة في أن هذا الخبر يعارض في الفائدة الخبر الذي ذكره، وإذا كان العمل بالمتفق عليه أولى وجب العمل بهذا وإطراح خبرهم.

/ [[ص ١٠٩]] وبعد، ففي ضمن هذا الخبر ما يدل على فساده، لأن في الخبر أن أمير المؤمنين عليه السلام كان عند الرسول ﷺ إذ أقبل أبو بكر وعمر فقال: «يا علي، هذان سيّداهما كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين، لا تخبرهما بذلك يا علي»، وما رأينا النبي ﷺ قطّ أمر بكتان فضل أحد من أصحابه، ولا نهى عن إذاعة ما تشرف وتفضّل به أصحابه، وقد روي من فضائل هؤلاء القوم ما هو أعلى وأظهر من فضيلة هذا الخبر من غير أن يأمر ﷺ أحداً بكتانه، بل أمر بإذاعته ونشره، كروايتهم أن أبا بكر استأذن على رسول الله ﷺ فقال: «أئذن له وبشره بالجنة»، واستأذن عمر، فقال: «أئذن له وبشره بالجنة»، واستأذن عثمان، فقال: «أئذن له وبشره بالجنة»، فما بال هذه الفضيلة من بين سائر الفضائل تكتّم وتطوى عنها؟!؟

فأمّا ما روي عنه من قوله: «أدعوا لي أخي وصاحبي»، فالذي يُطلّهُ المتظاهر من قول أمير المؤمنين عليه السلام في مقام بعد آخر: «أنا عبد الله وأخو رسوله، لا يقولها بعدي إلا كذاب مفترى»، وإنّ أحداً لم / [[ص ١١٠]] يقل له: وأبو بكر أيضاً أخو رسول الله ﷺ، ولأنّ المشهور المعروف هو مؤاخاته لأمر المؤمنين عليه السلام بنفسه، ومؤاخاة أبي بكر لعمر.

فأمّا روايتهم: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، فقد تقدّم في كتابنا هذا الكلام عليه مستقصى عند اعتراضه بهذا الخبر ما يستدل به من خبر الغدير على النصّ، وأشبعتنا الكلام فيه، فلا طائل في إعادته.

فأمّا الخبر الذي يروونه عن جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه أن أمير المؤمنين عليه السلام قال ما حكاها، فمن العجائب أن يروى مثل ذلك من مثل هذا الطريق الذي ما عهد منه قطّ إلا ما يصاد هذه الرواية، وليس يجوز أن يقول ذلك من كان يتظلم تظلماً ظاهراً في مقام بعد آخر، وتصرّيح بعد تلويح، ويقول فيما قد رواه ثقات الرواة، ولم يرد من خاص الطرق دون عامّها: «اللهم إني أستعديك على قريش، فإنهم ظلموني الحجر والمدر»، ويقول: «لم أزل مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ»، ويقول فيما رواه زيد بن علي بن الحسين، قال: كان علي عليه السلام يقول: «بايع الناس أبا بكر وأنا أولى بهم منّي بميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، وألزقت كلكلي بالأرض، ثم إن أبا بكر هلك واستخلف عمر، وقد والله علم أيّ أولى بالناس منّي بميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، ثم إن عمر هلك وجعلها شورى، وجعلني فيها في سادس ستّة كسهم الجدة، فقال: أقتلوا الأقل، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، وألزقت كلكلي بالأرض حتّى ما وجدت إلا القتال أو / [[ص ١١١]] الكفر بالله»، وهذا باب تغني فيه الإشارة، فإنّا لو شئنا أن نذكر ما يروى في هذا الباب عنه عليه السلام وعن جعفر بن محمد وأبيه اللذين أسندا إليهما الخبر الذي رواه عنهما عليه السلام وعن جماعة أهل البيت لأوردنا من ذلك ما لا يضبط كثرة، وكنا لا نذكر إلا ما يرويه الثقات المشهورون بصحة هؤلاء القوم، والانقطاع إليهم، والأخذ عنهم، بخلاف الخبر الذي ادّعاه، لأنّه متى فتش عن أصله وناقله لم يوجد إلا منحرفاً متعصباً غير مشهور

فلان وفلان، ولهذا نظائر في الكتاب والاستعمال، قال الله تعالى: ﴿وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ [طه: ٩٧]، ولم يكن إلهه على الحقيقة، بل كان كذلك في اعتقاده، وقال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، أي أنت كذلك عند نفسك وبين قومك، ويقول أحدنا: فلان بقیة هذه الأمة، وزيد شاعر هذا العصر، وهو لا يريد إلا أنه كذلك في اعتقاد أهل العصر دون أن يكون على الحقيقة بهذه الصفة.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه وإن جاز فالظاهر بخلافه، والكلام على ظاهره إلى أن يقوم دليل.

قلنا: لو كان الأمر في الظاهر على ما ادّعيتم لوجب العدول عنه، للأدلة القاهرة الموجبة لفضله عليه السلام على جميع الأمة، على أنه قد روي ما يقتضي العدول بهذا القول عن ظاهره، وأنه خارج مخرج / [ص ١١٤] التعريض، فروى عون بن أبي جحيفة، قال: سمعت علياً عليه السلام يقول: «إذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ فلئن أحر من السماء فتخطفني الطير أحب إلي من أن أقول: قال رسول الله ﷺ ولم يقل، وإذا حدثتكم عن نفسي فلئن محارب مكابد، إن الله قضى على لسان نبيكم: إن الحرب خدعة، ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، ولو شئت لسميت الثالث»، وهذا الكلام يدل على أنه على سبيل التعريض، وقد يحتاج صلوات الله عليه إلى التعريض فيحسن منه بعد أن تكون الأدلة المؤمنة من اللبس واشتباه الشبهة بالحجة متقدمة، ومعلوم أن جمهور أصحابه وجلهم كانوا ممن يعتقد إمامة من تقدم عليه عليه السلام، وفيهم من يفضلهم على جميع الأمة.

وقد قيل: إن معاوية بث الرجال في الشام يجربون عنه عليه السلام بأنه يتبرأ من المتقدمين عليه، وأنه شرك في دم عثمان لينفر الناس عنه، ويصرف وجوه أكثر أصحابه عن نصرته، فلا يُنكر أن يكون قال ذلك إطفاء لهذه النائرة، ومراده بالقول ما تقدم مما لا يخالف الحق.

وقال أيضاً بعض أصحابنا: مما يدل على فساد هذا الخبر ما يتضمّنه / [ص ١١٥] لفظه من الخلل، لأن قوله: «ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها» يقتضي دخول النبي ﷺ في الكلام الأول وتحت لفظ (الأمة)، لأن

بالصحة لمن رواه عنه من أهل البيت عليه السلام، ومن أراد استقصاء النظر في ذلك فعليه بالكتب المصنّفات فيه، فإنه يجد فيها ما يشفي الغليل وينقع الصدأ، ومن البديع أن يقول في مثل ما روي من قوله عليه السلام: «علي ولي كل مؤمن بعدي»، وإنه سيّد المسلمين، وإمام المتّقين: «إنه لا يعرف، ويرميه بالشذوذ، وقد روي من طرق العامة والخاصة، وورد من جهات مختلفة، ثم يورد في معارضته مثل هذه الأخبار.

فأما ما روي عنه صلوات الله عليه من قوله: «ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، ولو شئت أن أسمى الثالث لفعلت»، فقد تقدّم الكلام عليه على سبيل الجملة، وأفسدنا ما رواه عنه صلوات الله عليه من قوله: «إن أراد الله بالناس خيراً فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم» بما يفسد به هذا الخبر وكل ما جرى / [ص ١١٢] مجراه، على أن هذا الخبر قد روي على خلاف هذا الوجه، وأوردت له مقدّمة أسقطت عنه ليتم الاحتجاج به، وذلك أن معاذ بن الحرث الأفيطس حدّث عن جعفر بن عبد الرحمن البلخي _ وكان عثمانياً يُفضّل عثمان على أمير المؤمنين عليه السلام _، قال: أخبرنا أبو خباب الكلبي _ وكان أيضاً عثمانياً _، عن الشعبي _ ورأيه في الانحراف عن أهل البيت عليه السلام معروف _، قال: سمعت وهب بن أبي جحيفة وعمر بن شربيل وسويد بن غفلة وعبد الرحمن الهمداني وأبا جعفر الأشجعي كلّهم يقولون: سمعنا علياً عليه السلام على المنبر / [ص ١١٣] يقول: «ما هذا الكذب الذي يقولون، ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر»، فإذا كانت هذه المقدّمة قد رواها من روى الخبر ممن ذكرناه مع انحرافه وعصبيته فلا يلتفت إلى قول من يسقطها، فالمقدّمة إذا ذكرت لم يكن في الخبر احتجاج لهم، بل يكون فيه حجة عليهم من حيث ينقل الحكم الذي ظنّوه إلى ضده.

وقد قال قوم من أصحابنا: لو كان هذا الخبر صحيحاً لجاز أن يُحمل على أنه عليه السلام أراد به ذم الجماعة، أي خاطبها بذلك، والإزراء على اعتقادها، فكأنه قال: ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها في اعتقادها وعلى ما تذهب إليه

في هذا الباب لكلّ مشير لاسيّما إذا كان متّهماً منافقاً، غير نقى السريرة، فليس في ردّه عليه السلام على أبي سفيان ما رآه من إظهار البيعة والمحاربة أكثر ممّا ذكرناه من أنّ الرأي كان عنده في خلافه.

وليس لأحد أن يقول: لولا استحقاق متولّي الأمر له لما جاز أن ينهى أمير المؤمنين عن الإجلاب عليه، والمحاربة له، ولا أن يمتنع من مبايعة أبي سفيان له بالإمامة، لأنّا قد بينّا أنّ ذلك أجمع لا يدلّ على استحقاق الأمر، وأنّ المصلحة إذا اقتضت / [[ص ١١٧]] الإمساك وجب وإن لم يكن هناك استحقاق من التلبّس بالأمر، وأنّ هذا إن جُعِلَ دلالة في هذا الموضع لزم أن يكون الإمساك عن الظلمة والمتغلّبين على أمور المسلمين من بني أميّة وغيرهم دلالة على استحقاقهم لما كان في أيديهم، ونحن نعلم أنّ الحسن عليه السلام لو أشار عليه مشير بعد صلح معاوية بمحاربتة وبمخارجته لعصاه وخالفه، بل قد عصى جماعة أشاروا عليه بخلاف ما رآه من الإمساك والتسليم، وبين لهم أنّ الدين والرأي يقتضيان ما فعله عليه السلام.

فأمّا ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام من التمني لأن يلقى الله بصحيفة عمر، فهذا لا يقوله من فضّله النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الخلق بالأقوال والأفعال المجمع عليها، الظاهرة في الرواية، وقد تقدّم طرف منها، ولا يصدر عمّن كان يُصرّح بتفضيل نفسه على جميع الأمّة بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يقدر أن يُصرّح بذلك أيضاً، وقد تقدّم الكلام على نظائر هذا الخبر. على أنّ قوله: «وددت أن ألقى الله بصحيفة هذا المسجّي»، أو «ما على الأرض أحد أحبّ إليّ من أن ألقى الله بصحيفته من هذا المسجّي» لا يجوز أن يكون محمولاً على ظاهره، لأنّ الصحيفة إنّما يشار بها إلى صحيفة الأعمال، وأعمال زيد لا يجوز أن يكون بعينها لعمرو، وتمنّي ذلك ممّا لا يصحّ على مثله عليه السلام، فلا بدّ من أن يقال: إنّهُ أراد بمثل صحيفته، وبنظير أعماله، وإذا جاز أن يضمروا شيئاً في صريح اللفظ جاز لخصومهم أن يضمروا خلافه، ويجعلوا بدلاً من إضمار المثل الخلاف، وإذا تكافأت الدعويان لم يكن في ظاهر الخبر حجة لهم. على أنّ في متقدّمي أصحابنا من قال: إنّنا تمنّينا أن يلقى الله

(الأمّة) مضافة إليه، فكيف يكون منها؟ وهذا يقتضي أنّه من أمّة نفسه.

وقد دفع أيضاً أصحابنا احتجاج من احتجّ بهذا الخبر في التفضيل بأن قالوا: قد يتكلّم المتكلّم بما جرى هذا المجرى وهو خارج من جملة كلامه وغير داخل فيه، واستشهدوا بما روي عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: «لا ينبغي لأحد أن يقول إنّني خير من يونس بن متى» مع قوله: «أنا سيّد الأولين والآخرين»، ومع قوله: «أنا سيّد ولد آدم»، وإجماع الأمّة على أنّه أفضل الأنبياء، فلو لا أنّه خارج من قوله: «لا ينبغي لأحد» لكان القول منه فاسداً، وكذلك روي عنه عليه السلام أنّه قال: «أبو سفيان بن الحارث خير أهلي»، وقال: «ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذر»، وهو عليه السلام خارج من ذلك، وقد يحلف الرجل أيضاً ألا يدخل داره أحداً من الناس، وهو خارج من يمينه، وإذا كان عليه السلام خارجاً من الخبر من حيث كان المخاطب به لم يدلّ على التفضيل عليه.

/ [[ص ١١٦]] ومن ظريف الأمور أن يستشهد القوم بهذا الخبر على التفضيل وهم يروون أنّ أبا بكر قال: (وليتكم ولست بخيركم)، فصرّح باللفظ الخاصّ بأنّه ليس بالأفضل، ثمّ يتأوّلون ذلك على أنّه خرج مخرج التخاشع والتخاضع، فالأستعملوا هذا الضرب من التأويل فيما يدّعون من قوله: «ألا إنّ خير هذه الأمّة؟ ولكنّ الانصاف عندهم مفقود.

فأمّا ما رواه عن جعفر بن محمد عليه السلام من قول أمير المؤمنين علي عليه السلام لأبي سفيان عند استخلاف أبي بكر، وقد قال له: أبسط يدك أباعك، فوالله لأملأّها على أبي فضيل خيلاً ورجلاً: «إنّ هذا من دواهيك، وما زلت تبغي للإسلام العوج في الجاهلية والإسلام»، فهو خبر متّى صحّ لم يكن فيه دلالة على أكثر من تهمة أمير المؤمنين لأبي سفيان وقطعه على خبث باطنه، وقلة دينه، وبعده عن النصّح فيما يشير به، ولا حجة فيه ولا دلالة على إمامة أبي بكر، ولا تفضيله، لأنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يعدل عن محارجة القوم والتصريح بادّعاء النصّ والمجازبة عليه إلّا لما اقتضته الحال من حفظ أصل الدين، ولعلمه بأنّ المخاصمة والمغالبة فيه تؤدّيان إلى فساد لا يتلافى، فلا بدّ من مخالفته

معنى الاقتداء المخصوص، وليس العدول عن بعض الظواهر لدلالة تقتضي العدول عن كل ظاهر بغير دلالة.

فأما قوله: (ويجب أن يكون إماماً في الوقت) فقد تقدم الكلام على هذا المعنى في جملة كلامنا في خبر الغدير، واستقصينا القول فيه.

فأما قوله: «وسيد المسلمين» فإن معنى السيادة يرجع إلى معنى الإمامة والرئاسة، وكذلك قوله: «وقائد الغر المحجلين»، لأن القائد للقوم هو الرئيس المطاع فيهم، لاسيما إذا كان ذلك عقيب قوله: «إمام المتقين»، ولا شبهة في أن معنى هذه الألفاظ يتقارب، ويُفهم منها ما ذكرناه.

فأما قوله عليه السلام: «إنه ولي كل مؤمن ومؤمنة من بعدي»، فقد بينا عند الكلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥] الكلام في اقتضاء هذه اللفظة لمعنى الإمامة، وشرحناه واستقصيناه، فسقط ادّعاؤه أنها لا تفيد الإمامة.

فأما قوله عليه السلام: «إنه مني وأنا منه»، فإنه يدل على الاختصاص والتفضيل والقرب على ما ذكره، ولا يدل بلفظه على الإمامة، لكن يدل عليها من الوجه الذي ذكرناه وبيننا كل قول / [ص ١٢٠] أو فعل يقتضي التفضيل به يدل عليه بضرب من الترتيب قد تقدم، فلم يبق مع ما أوردناه شبهة في جميع الفصل الذي حكيناه عنه، والمئة لله.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[ص ٤٣٧] فصل: في الدلالة على وقوع النص

بإمامة علي أمير المؤمنين عليه السلام:

من قوي ما أعتمد عليه في ذلك: أننا قد دللنا على أن الإمام لا بد من كونه مقطوعاً على عصمته، فإذا اختلف الناس في الإمام بعد النبي عليه السلام، فمنهم من أثبت الإمامة لأمر المؤمنين عليه السلام بالنص، ومنهم من أثبت إلى أبي بكر على اختلاف فيه، فطائفة تُثبتها له بالنص وأخرى _ وهو الجلل والجمهور _ تُثبتها بالاختيار، والفرقة الثالثة [في الأصل] تُثبت الإمامة في العباس عليه السلام، إمّا بالنص أو بالإرث.

واجتمعت الأمة على أن العباس وأبا بكر غير

بصحيافته لخاصمه بما فيها، ويحاكمه بما تضمنته، وقالوا أيضاً في / [ص ١١٨] ذلك وجهاً غير هذا معروفاً، وكل ذلك يُسقط تعلّقهم بالخبر.

فأما ما رواه عن النبي عليه السلام من قوله: «لو كنت متخذاً خليلاً»، فقد تقدّم الكلام عليه فيما مضى من الكتاب، فلا وجه لإعادته، وقد تقدّم أيضاً في أول هذا الفصل الكلام على أن جميع ما رواه من الأخبار لا يعارض في الثبوت والصحة أخبارنا، وأن لأخبارنا في باب الحجّة المنزّية الظاهرة، والرجحان القوي.

فأما قوله عن أبي علي: (وعلى أن هذه الأخبار لا تقتضي النص بل هي محتملة، لأن قوله عليه السلام: «إمام المتقين» أراد به في التقوى، ولو أراد به الإمامة لم يكن بأن يكون إماماً للمتقين بأولي من أن يكون إماماً للفاسقين)، فتأويل باطل، لأن حمل ذلك على أنه إمام في شيء دون شيء تخصيص، ومذهبه الأخذ بالعموم إلا أن يقوم دليل، على أننا قد بينا فيما مضى أن معنى الإمامة وحقيقة هذه اللفظة والصفة تتضمن الاقتداء بمن كان إماماً من حيث قال وفعل، فإذا ثبت أنه إمام لبعض الأمة في بعض الأمور فلا بد من أن يكون مقتدى به في ذلك الأمر على الوجه الذي ذكرناه، وذلك يقتضي عصمته، وإذا ثبتت عصمته وجبت إمامته، لأن كل من أثبت له العصمة وقطع عليها أوجب له الإمامة بعد الرسول عليه السلام بلا فصل.

فأما تخصيص المتقين باللفظ دون الفاسقين فلا يمتنع وإن كان إماماً للكل، كما قال تعالى: ﴿الْم ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١ و ٢] وإن كان هدى للكل، فإن حمل ذلك على أن المتقين لما انتفعوا بهدايته ولم ينتفع بها الفاسقون جاز هذا القول، وكان لنا أن نقول مثل ذلك في / [ص ١١٩] قوله: «إمام المتقين»، ولا وجه يُذكر في اختصاص لفظ الآية مع عموم معناها إلا وهو قائم في الخبر.

فأما دعاء الصالحين بأن يجعلهم الله للمتقين إماماً، فقد يجوز أن يُحمل على أنهم دعوا بأن يكونوا أئمة يُقتدى بهم الاقتداء الحقيقي الذي بيناه، فهذا غير ممتنع، ولو صرنا إلى ما يريد من أنهم دعوا بخلاف ذلك لكننا إن صرنا إليه بدلالة وإن كانت حقيقة الإمامة تتضمن ما قدمناه من

ضعف، أو دُكرَ الاحتجاج به بعد أن لم يكن مذكوراً لظهر ذلك بمقتضى العادة وعُرفَ ولما خفي مع المخالطة والملاسة، والتبّع الشديد من الأعداء لعثراتهم وهفواتهم، كما عرفت بحكم العادات كلّ مقالة حديث وديانة نشأت وسبب حدوث ذلك، والسبب في إظهاره من / [[ص ٤٦٤]] رجال أهل تلك المقالة، حتّى عيّن عليهم بأسمائهم وصفاتهم. وكلّ هذا مفقود في نقل الشيعة للنصّ.

وما يدّعيه مخالفوهم من أن الاحتجاج بالنصّ الجليّ أوّل من أنشأه وأحدث الاحتجاج به ابن الروندي [لأنّه ظنّ تظنّ وتمنّ بغير برهان]، وقد وجدنا الاحتجاج بهذا الضرب من النصّ في كتب الشيعة المتقدّمة بزمان طويل لابن الروندي كابن ميثم وغيره من شيوخهم.

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٠١]] مسألة: قال السيّد المرتضى عليه السلام: وإذا تقرّر وجوب العصمة فالإمام بعد رسول الله ﷺ بلا فصل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لإجماع الأمة على القطع على نفي هذه الصفة في غيره ممّن ادّعى أو ادّعت له الإمامة في تلك الحال.

/ [[ص ٢٠٢]] شرح ذلك: اختلف الناس في الإمام بعد النبي ﷺ بلا فصل على ثلاثة أقوال:

فقال قال بإمامة أبي بكر، ثم اختلفوا فمنهم من أثبت إمامته بالنصّ، وهم الشذّاذ القليلون ولا يُعتدّ بأقوالهم، ومنهم من أثبت إمامته بالاختيار، وهو الجمهور الأكثر.

وقال قائل بإمامة العباس، فمنهم من قال بإمامته وراثته، و/ [[ص ٢٠٣]] منهم من قال بإمامته بالنصّ، وهم أيضاً الشذّاذ.

وقال قائل بإمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام، وكلّهم يقولون: إنّ إمامته ثبت بالنصّ عليه من رسول الله ﷺ.

والذي يدلّ على ثبوت إمامته عليه السلام: أنّا قد دلّلنا على أن الإمام يجب أن يكون مقطوعاً على عصمته، ولا خلاف بين من قال بإمامة أبي بكر والعبّاس في أنّهما لم يكونا مقطوعاً على عصمتهما، وإذا لم يكونا مقطوعاً على عصمتهما فقد بطلت إمامتهما، وإذا بطلت وجب ثبوت إمامة أمير

مقطوع على عصمتهما، فخرجا من هذا الإجماع عن ثبوت الإمامة لهما، فلم يبقَ إلّا أن يكون الإمام بعده بلا فصل أمير المؤمنين علي عليه السلام، لأنّه لو كان غيره لخرج الحقّ عن الأمة بأسرها، فإنّه لا أحد من الأمة يذهب إلى أنّ الإمامة بعده بلا فصل من ما ذكرناه.

دليل آخر: وأقوى من هذه الطريقة أن يقال: قد ثبت وجوب عصمة الإمام، وكلّ من أوجب عصمة الإمام من الأمة، يقطع على أنّ الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يغير فصل أمير المؤمنين عليه السلام، فالقول بأنّ الإمام غيره مع أنّ العصمة واجبة في الإمام ليس بقول لأحد من الأمة.

[[ص ٤٦٢]] دليل آخر على النصّ:

والذي يدلّ على ذلك ما تنقله الشيعة وتتواتر به خلفاً عن سلف: من / [[ص ٤٦٣]] أنّ النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله نصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالإمامة، واستخلفه على الأمة وقال تارة: «هذا خليفتي من بعدي»، وأخرى: «سلّموا عليه بإمرة المؤمنين»، وما جرى مجرى ذلك من ألفاظ النصّ الصريح الذي يُسمّيه [الشيعة] جليّاً.

وقد علمنا أنّ الشروط التي ذكرناها في الخبر الصدق حاصلة فيهم، بل في أهل بلد واحد من بلدانهم، فإنّهم قد بلغوا في الكثرة إلى [حدّ] لا يجوز معه أن يتفق منهم الكذب عن مخبر واحد، ولا أن يتواطأ على الكذب عنه، لأنّ كثرتهم تحيل ذلك، ولأنّهم لو تواطؤوا مع بعد الديار بالمكاتبات والمراسلات لظهر ذلك وعُرفَ وما خفي، لاسيّما مع تبّع أعدائهم لهم، وتنفيرهم عن أحوالهم وطلبهم لمعايهم.

وأما دخول الشبهة واللبس، فمأمون فيما خبروا عنه، ومعلوم ارتفاع الشبهة عمّا خبروا عنه، لأنّهم خبروا عن أمر يُدرّك [و] مسموع، وإنّما يدخل الشبهة فيما طريقه الاستدلال، وهم عارفون بالقائل بعينه والقول فيه بعينه، ومميّزون لهما. وكلّ أسباب دخول الشبهة زائلة.

والذي يدلّ على أنّ سلف الشيعة في نقل هذا النصّ كخلفهم: أنّ نقل هذا الخبر لوجدت بعد فقد، وقوي بعد

لأعواض كثيرة، فمن أين لكم أنه أراد كثرة الثواب؟ وذلك أن أحداً من الأمة ما حمل الخبر على هذا الوجه، وما منع منه لإجماع باطل.

ويُبطل ذلك أيضاً أن أمير المؤمنين عليه السلام ذكر هذا الخبر يوم الشورى مستدلاً به على فضله وتقدمه في جملة ما عدده من فضائله، وما اعترض عليه من القوم معترض بهذا التأويل، فلولا أنهم فهموا ما يمنع منه لوجب اعتراضهم به.

وليس لأحد أيضاً أن يقول: الخبر إنما يدل على أنه أحب الخلق إليه في الحال، فمن أين أنه كذلك بعد الرسول عليه السلام، وحال الفاضل قد يختلف في الأوقات؟

وذلك أن الإجماع يمنع مما اعترض به، لأن أحداً من الأمة لا يذهب إلى أنه عليه السلام أفضل في حال دون حال، وهذا الخبر _ وإن روي من طرق مختلفة وأسانيد كثيرة _ فالأمة متفقة على تقبله، وإنما اختلفوا في تأويله، وما فيهم من أنكره ودفعه.

وأوضح ما دل به على صحته مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام أهل الشورى بهذا الخبر في جملة فضائله، فما كان فيهم إلا مقرر غير منكر، والعلم بذكره عليه السلام هذا الخبر في الشورى كالعلم بالشورى نفسها، فلا اعتراض لشك فيه.

فأما ما عدا خبر الطائر من الأخبار الدالة على الفضل الذي اشترك في فضلها الخاصي والعامي، والولي والعدو، فكثيرة لا تحصى كثرة. مثل ما روي من قوله عليه السلام في ذي الندية: «يقتله خير الخلق» / [[ص ٤٩٣]] والخليفة، وقوله عليه السلام لفاطمة صلوات الله عليها: «إن الله تعالى أطلع إلى أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذه نبياً، ثم أطلع ثانية فاختار منهم بعلك».

وفي خبر آخر عن أبي رافع أنه عليه السلام قال لفاطمة: «أما ترضين أن زوجك خير أمي؟».

وروت عائشة فقالت: كنت عند النبي عليه السلام إذ أقبل علي عليه السلام فقال: «هذا سيد العرب»، فقالت: فقلت: بأبي أنت وأمي ألسنت بسيد العرب؟ قال عليه السلام: «أنا سيد العالمين، وهذا سيد العرب».

وعن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله: «إن أخي ووزيري وخليفتي في أهلي وخير من أترك بعدي يقتضي ديني وينجز مواعيدي علي بن أبي طالب».

المؤمنين علي عليه السلام، لأنه لو لم يثبت ذلك أدّى إلى خروج الحق عن أمة محمد عليه السلام، وأنهم أجمعوا على أنه باطل. وذلك لا يجوز عندنا ولا عند من خالفنا على حال.

أفضليته عليه السلام:

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٩٠]] فصل: في أن أمير المؤمنين عليه الصلاة

والسلام أفضل الناس وخيرهم بعد رسول الله عليه السلام:

اعلم أن هذا الجنس من الكلام إنما قل في كتب أصحابنا لأنهم قد / [[ص ٤٩١]] جاوزوه وتعدوه طبقات ودرجات، فلا يكادون يتشاغلون به ويفنون زمانهم بالكلام فيه.

والذي يدل على أوضح الوجوه وأقواها على أنه عليه السلام قد ثبت بما دللنا عليه إمامته عليه السلام بالنص عليه، وقد دللنا على أن الإمام لا بد أن يكون أفضل الأمة وأوفرهم ثواباً. وهذا كافٍ في وجوب فضله عليه السلام.

وأيضاً فقد اجتمعت الشيعة الإمامية _ وإجماعها حجة _ على أنه صلوات الله عليه أفضل الأمة بعد النبي عليه السلام.

وأيضاً فإن الأمة بين رجلين: فذهب إلى أنه الإمام بعد الرسول عليه السلام بلا فصل، وذهب إلى أن الإمام غيره. وكل من ذهب إلى أنه عليه السلام الإمام في كل حال قطع على أنه الأفضل، فالقول بأنه الإمام في ذلك الزمان وليس بالأفضل خارج عن الإجماع.

وأيضاً فإن خبر تبوك يدل على ذلك، لأنه عليه السلام جعل جميع منازل هارون من موسى عليه السلام إلا ما خصه العرف وأخرجه الاستثناء، ومعلوم أن من منازل هارون من موسى صلوات الله عليهما أنه كان أفضل من أمته وخيرهم وأعلاهم قدراً.

ومما يمكن أن يستدل به على الفضل خبر الطائر، ووجه دلالة أن المحبة إذا أضيفت إلى الله تعالى فلا وجه لها إلا ما يرجع إلى الدين وكثرة الثواب، فالأحب إلى الله منهم هو الأفضل.

وليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يريد [بلفظ (أحب)] إلى إرادة المنافع الكثيرة، كأنه تعالى عرضه بالتكليف الشاق بمنافع يريد على ما عرّض غيره / [[ص ٤٩٢]] له، وكذلك عرّضه صلوات الله عليه وآله

/ [[ص ٩٨]]

باتوا وبات على الفراش ملفعاً

فيرون أن محمداً لم يذهب

إنما أراد بها أشار إليه بميت أمير المؤمنين عليه السلام على فراش النبي ﷺ، حين أراد الهجرة إلى المدينة، وأن المشركين هموا به وتواعدوا على قصد مبيته والإيقاع به، فكره ﷺ أن يخلي فراشه على مراعاة القوم له، فيعلمون بخروجه فيتبعون أثره. فثبت علي عليه السلام في فراشه، فلما راعاه المشركون رأوا فيه شخصاً ثانياً، فلم يفتنوا بمسيره عليه السلام.

وصفته ليست بأقل من استسلام إسماعيل عليه السلام لأبيه حين رأى أن يذبحه. وهو أعظم، لأن إسماعيل استسلم إلى أب حذب مشفق مأمون، وما جرت العادة بإتلاف الآباء للأبناء. وأمير المؤمنين استسلم بمبيته على فراش النبي ﷺ إلى أعداء حنقين مبغضين غير مأمونين، لاسيما وقد فوّتهم بمبيته في الفراش غرضهم وحرّمهم مقصودهم، وهم على من فعل ذلك أحق، كلّ ذلك في طاعة الله ورسوله.

والروعة: الخوف.

والترقب: الانتظار. ويقول: ومضى خير البرية هارباً من شرّها بروعة خائف مترقب.

والتلفّع: التلفّف. واللفاع: ما تغطّيت به من ثوب واستترت به.

(٥٩)

حتّى إذا طلع الشميط كأنّه

في الليل صفحة خدّ أدهم مغرب

الشميط: الصبح. وسُمّي بذلك لاختلاط الضوء بالظلمة، وكذلك الذئب / [[ص ٩٩]] الشميط الذي فيه سواد وبياض. ورجل أشمط: بيّن الشمط، وامرأة شمطاء. وشماطيط الخيل: جماعات في تفرقة.

وصفحة الخدّ: جانبه. وإنّا أراد صفحة من خدّ فرس أدهم، فاقصر على ذكر الصفة عن الموصوف.

والفرس المغرب: وهو الذي ابيضّت أشفار عينيه.

(٦٠)

ثاروا لأخذ أخي الفراش فصادفت

غير الذي طلبت أكفّ الخيب

قوله: (ثاروا لأخذ أخي الفراش) لأنهم أرادوا أخذ

وروى سلمان الفارسي أنّه ﷺ قال: «خير من أترك بعدي علي بن أبي طالب عليه السلام».

وروى ابن مسعود عليه السلام عن النبي ﷺ أنّه قال: «علي خير البشر فمن أبى فقد كفر».

/ [[ص ٩٤]] إلا أنّه يمكن في جميع هذه الأخبار وما أشبهها - فهو كثير لا يُحصى - أنّها أخبار آحاد لا توجب علماً وإن كان قد رواها الثقات، ولا توجب القطع على الفضل الذي هو المطلوب. وذلك أنّها وإن لم توجب القطع فهي مقتضية للفضل في الظاهر، وعلى غالب الظنّ.

ولا يعارضها ما يروى من تفضيل أبي بكر، لأنّ تلك الأخبار انفرد بنقلها طائفة ويدفعها وينكرها من سواهم، وهذه الأخبار التي ذكرناها متّفق على نقلها مفقود دفعها.

ومّا يمكن أن يُحتجّ به حديث المؤاخاة، فالخبر بها ظاهر معلوم، بخلاف ما تقدّم ذكره. وإذا كان النبي ﷺ قد آخى بينه وبين نفسه فذلك أنّه يقتضي أنّه يليه في الفضل، كما أنّه لمّا آخى بين أبي بكر وعمر وفلان وفلان دلّ على ما ذكرناه.

ولا يلزم على هذا مؤاخاته ﷺ بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين سهل بن حنيف مع تفاوت الفضل بينهما، وذلك أنّ هذه المؤاخاة لم تكن على سبيل التفضيل والتقديم، وإنّا آخى ﷺ بين كلّ واحد من المهاجرين وبين كلّ واحد من الأنصار للمواساة والمعونة، لأنّ القوم قدموا إلى المدينة مقلّين وهم على غاية الحاجة والفاقة، والمؤاخاة الثانية لم تكن على هذا الوجه بل لما ذكرناه.

المبيت على الفراش:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٤) / (شرح القصيدة المذهّبة):

[[ص ٩٧]] (٥٥ - ٥٨)

وسرى بمكّة حين بات مبيته

ومضى بروعة خائف مترقب

خير البرية هارباً من شرّها

بالليل مكتتماً ولم يستصحب

[إلا سوى رجلاً مخافة أنّه

خشي الإذاعة منه عند المهرب]

لَمَّا أمر بنصب أمير المؤمنين عليه السلام إماماً قد علم أنه قادر على ذلك أم لا؟

فإن كان يعلم أنه قادر ولم [ظ: فلم لم] يفعل في ذلك ما يلزم محوشيء عندنا من هذه الحال، وإن كان يعلم أنه يعجز عما كلفه القيام به، فقد كلفه ما لا قدرة له عليه وحمله ما لا يتحمله وحتمه ما لا يتمكن منه ولا يطيقه، فتعالى الله عن كل قبيح علواً كبيراً.

وهذه النصوص عليه عليه السلام ألا دل على نفسه والإقدام مقاماً واحداً يذكّرهم النص عليه، بل روي أنه بايع أبا بكر، فقلتم: مكرهاً، وقلنا: طائعاً، فهاتوا فصلاً كشهرة هذه البيعة ووضوحها، وإلا فقد أتيتم لنا فصلاً لسنا نتيين لكم / [[ص ٢٤٤]] عليه علة.

والحاصل الآن في أيدينا إيجابه لبيعة وإقراره بها وإجابته إليها وصحة وقوعها وليس ما أجمعتم عليه معنا كما فيها خالفتموننا، فتولوا وأنصفوا واعلموا أننا [لا] نقبل منكم إلا ما شاكل في الشهرة أمر البيعة.

الجواب _ وبالله التوفيق _ قال الشريف المرتضى علم الهدى (قدس الله روحه): اعلم أننا قد بينا في الكتاب (الشافي) في الكلام، وفي كتابنا المعروف بـ (الذخيرة) في باب الإمامة منه الكلام في إظهار أمير المؤمنين عليه السلام مبايعة أبي بكر، وكفه عن منازعته. ولا بد من ذكر جملة هاهنا يستغنى بها.

فنقول في ابتداء ما ذكر في هذه المسألة: من أن الله تعالى نص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، وتقسيم حاله في القدرة على القيام بها والعجز عنها أن الله تعالى ما كلفه القيام من الإمامة إلا بما يطيقه ويستطيعه وتفضل قدرته عليه ويزيد أضعافاً، غير أن الفاعل وإن كان قادراً فلا بد من وقوع الفعل [وإن كان قادراً] عليه على ما أوجهه الله واقتضاه الفعل.

والسبب في أنه لا يدبر أمر الأمة ولم يتصرف فيهم كما أوجهه الله تعالى عليه، أنهم منعه من ذلك، لأنهم عقدوا الإمامة لغيره ونقلوها في سواه، وادّعوا أنهم قد أجمعوا على إمامة غيره، وأن من خالفه وعصاه وتأخر عن بيعته مارق ولعصى الدين شارق، وهذا منع كما تراه له عليه السلام من أن يفعل ما / [[ص ٢٤٥]] كلفه قوى فلا لزوم على تكليفه تعالى من التصرف فيها.

محمد ﷺ، وهم يظنونهم نائماً في الفراش، فصادفوا علياً عليه السلام، فهموا بقتله، فثار إليهم فصار بهم بالسيف ونجا منهم ولم يقدرُوا عليه.

وقوله: (أخو الفراش) كناية عن صاحب الفراش. وهذه قصة مشهورة وقد ذكرتها الرواة.

سبقه عليه السلام إلى الإسلام:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢١]] لا شبهة في أن أمير المؤمنين عليه السلام هو السابق إلى اتباع النبي ﷺ والإيمان به، والأمر في ذلك بين أهل النقل متعارف، وإنما ادّعى قوم من أهل النصب والعناد أن إسلامه وإن كان سابقاً فإنما كان على سبيل التلقين دون المعرفة واليقين لصغر سنّه عليه السلام، وفضلوا لأجل ذلك إيمان أبي بكر وإن كان متأخراً.

وقد أجابت الشيعة عن هذه الشبهة، وبينوا أن الأمر في سنّه عليه السلام كان بخلاف ما ظنّه الأعداء، وأنه كان في تلك الحال ممن يتناولوه التكليف، ويصح منه المعارف، وبينوا ذلك بالرجوع إلى تاريخ وفاته / [[ص ٢٢]] ومبلغ سنّه عندنا، وأن اعتبار ذلك يشهد بأن سنّه لم تكن في ابتداء الدعوة صغيرة بحيث لا يصح معها المعرفة، وأوضحوا ذلك بتمدحه عليه السلام في مقام بعد مقام، ومقال بعد مقال، وافتخاره بأنه أسبق الناس إسلاماً، وإيراده ذلك بألفاظ مختلفة، كقوله عليه السلام: «اللهم إني لا أعرف عبداً عبدك من هذه الأمة قبلي غير نبيها ﷺ»، وقوله عليه السلام: «أنا أول من صلى»، وقوله لَمَّا شاجره عثمان، وقال له: أبو بكر وعمر خير منك، فقال: «أنا خير منك ومنهما، عبادت الله قبلهما وعبدته بعدهما»، وقول النبي ﷺ لفاطمة: «زوّجتك أقدمهم سلماً وأوسعهم علماً»، إلى غير هذا مما يدل على إيمانه، وأنه إيمان العارفين، ولولا ذلك لا تمدح به ولا افتخر ولا افتخر له.

بيعته عليه السلام لأبي بكر:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (مسألة في علة مبايعة

أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر):

/ [[ص ٢٤٣]] مسألة: [علة مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام أبا

بكر]:

وسألوا أيضاً فقالوا: ليس يخلو أن يكون الله تعالى

وإذا ثبت أنه الإمام فلا بد من أن يكون كارهاً لعقد الإمامة لغيره، وأن يكون ما فعله من إظهار البيعة إنشأ هو للتقية والضرورة، فإن شك مخالفتنا في النص دللناهم عليه وأوضحنا لهم، فإن الكلام سبب والنص أوضح من الكلام نفسه.

والسبب في إمساكه فلا شبهة في أن ذلك كله بغير الرضا والتسليم، وإذا لم يسلمونا النص كان كلامهم في سبب البيعة وعلّة الإمساك لغواً وعشاً، لأن من ليس بمنصوص عليه ولا حظ له في الإمامة لا يقال: لم لا يغالب عليها ويحارب، ولا يتعجب من مبايعته وموافقته. على أن إظهار أمير المؤمنين عليه السلام بيعته المتقدمين عليه وإمساكه عن مجاهدتهم وكفّه عن مكاشفتهم، كان مثل فعل الحسن عليه السلام مع معاوية وبيعة الأئمة بأسرها وفيهم الصالحون والخيرون الفاضلون لمعاوية وابنه يزيد من بعده، وجميع من ولي الأمر من بني مروان، ومخاطبتهم [ظ: مخاطبتهم] / [[ص ٢٤٧]] لهم بإمرة المؤمنين. فينبغي أن يستدل بذلك على استحقاتهم للإمامة، وكونهم فيها على الحق والصواب.

فإذا قلنا: كلنا [ظ: في كلها] كانت هناك غلبة وقهر واستيلاء، ولم تكن القلوب راضية بما أظهرنا من ذلك، قالت الشيعة الإمامية مثل ذلك في بيعة أمير المؤمنين عليه السلام للقوم، وجواب الإمامية لمن يقول لهم في البيعة والرضا والتسليم، وذلك هو الظاهر اللائح.

ومن ادّعى شيئاً في الباطن يخالف ذلك عليه الدلالة هو جواب المعتزلة، ومن نفى إمامة هؤلاء الفساق عن هذا الاعتراض إذا اعترض به في إمامة معاوية ويزيد ابنه وبني مروان، وهيهات أن يجدوا فصلاً لما بين الأمرين ما أظلت ساء أرضاً [ظ: الساء الأرض] وخالف الطول العرض. وإنما يُحمّل على قلة الفكر، فيما ذكرناه والعصبية والهوى، نعوذ بالله من ذلك.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٢٣٠]] فأما الوجه الثاني الذي وعدنا بذكره وشرحه، وهو المتضمن لتسليم ما يدّعون من أن الخلاف ارتفع وانقطع، غير أنه لم يكن ارتفاعه عن رضا وإجماع،

والذي منعه عليه من أن يقوم مقاماً يذكرهم فيه حقّه هو ما ذكرنا بعضه وأشرنا إلى جميعه، فكيف يطمع في رجوع القوم بالتذكير والتبصير، وهو عليه السلام قد شاهدتهم خالفوا الرسول جهاراً وعياناً، وعدلوا عمّن نصّ عليه وأصرّ بالإمامة إليه.

هذا مع قرب العهد الذي لا يقع في مثله نسيان ممّن لم يطع ربّه تعالى وخالف نبيّه ﷺ، كيف يطمع طامع في إجابته ويرجو رجوعه وطاعته على نفسه طاعته. وإنما أظهر بحكم الضرورة أنه قد رضي بأن كفّ عن المنازعة والمجازبة بعد أن كان أظهر السخط والكراهية هو وجماعة بني هاشم وجماعة من المهاجرين والأنصار، وتأخروا عن البيعة، وجرت في ذلك من المراسلات والمراجعات والمعاتبات والتهويلات والتهديدات ما هو مسطور في كتب العامة فضلاً عن الخاصة، فأوجبت الحال الكفّ عن إظهار المنازعة والإمساك عن المخالفة، حتّى لا ينتشر الحبل ويتفرّق الشمل.

فإن كان المخالف يدّعي غير هذا الذي ذكرناه، فهو دعوى عارية من برهان ما ذكرناه، فلا حجّة في القدر المعروف، لأن إظهار الرضا عند الأسباب التي جرت لا يدلّ على رضا القلوب وتسليم الصدور.

وأما الترجيح علينا بأننا نسلم البيعة الظاهرة، ونُدّعي أموراً باطنة من الإكراه والسخط.

/ [[ص ٢٤٦]] فغير صحيح، لأنّ سخط أمير المؤمنين عليه السلام وتأخّره عن البيعة وإظهار الغضب لمّا عُقد الأمر لغيره هو المعلوم ضرورة والذي لا خلاف بين العقلاء فيه، ثم كفّ بعد ذلك عن إظهار المنازعة والمجازبة، وإن كان عليه السلام في خلواته وبين أصحابه وثقاته يتألم ويتظلم ويقول أقوالاً مروية.

فمن ادّعى من مخالفينا بعد إجماعهم معنا على أنه عليه السلام كان ساخطاً كارهاً أنه رضي بقلبه وسلم في سرّه، فعليه الدلالة، لأنّه قد ادّعى بالظاهر خلافه.

والذي يعتمد عليه في أنه عليه السلام كان ساخطاً كارهاً بقلبه وإن كان ممسكاً، أنه قد ثبت أن النبي ﷺ نصّ عليه بالإمامة في مقام بعد مقام ومقال بعد مقال، وبما رواه المخالف والموافق، كخبر الغدير وقصة تبوك ومما هو ظاهر في الرواية الخاصة وإن كان قليلاً في العامة خبر يوم الدار.

أن يقطعوا معه علياً أن مذهب سعد في طلب الإمامة لنفسه باطل، وأنهم إنما عولوا في صحة الخبر المروي في هذا الباب على الإجماع وتسليم الأمة، ولا إجماع مع خلاف سعد وذويه، ولا نعمل إلا على أن سعداً كان مبطلاً في طلب الإمامة لنفسه على غاية ما يقترح، فلم لا يعتد بخلافه وهو خالف في أمرين: أحدهما أنه اعتقد أن الإمامة تجوز للأنصار، / [[ص ٢٣٢]] والأمر الآخر أنه لم يرخص بإمامة أبي بكر ولا بايعه، وهذان خلافان ليس كونه مبطلاً في أحدهما يقتضي أن يكون مبطلاً في الآخر، وليس أحدهما مبنياً على صاحبه فيكون في إبطال الأصل إبطال الفرع، لأن من ذهب إلى أن الإمامة تجوز في غير قریش لا يمنع من جوازها لقریش، فكيف تجعل امتناعه من بيعة قریش مبنياً على أصله في أن الإمامة تجوز في غير قریش؟

فأما قوله: (إن سعداً وحده لا يكون محققاً، ولا يمكن أن يقال: إن خروجه مما عليه الأمة يؤثر في الإجماع) فعجيب، لأننا لا نعلم من أي وجه استبعد أن يكون سعد وحده محققاً من بين سائر الأمة، وهل سعد في ذلك إلا كغيره ممن يجوز أن يخالف جمهور الأمة؟ فلا يعتد بالقول إجماعاً لموضع خلافه.

فأما قوله: (إن الخلاف الواحد والاثنين لا يعتبر به من حيث لا يجوز أن يكون سبيلاً للمؤمنين، وقول الجماعة يصح ذلك فيه)، فأول ما فيه أنه قد كان لسعد من ولده من يجوز أن يتناوله الكنايات عن الجماعات، لأن أقل من يتناوله الكناية ثلاثة فصاعداً.

وبعد، فإن أمير المؤمنين إذا كان اسماً مستغرقاً لجميع من يستحق هذا الاسم فمعلوم أنه يكون مجازاً متى عبر به عن بعضهم، والواحد والاثنان إذا خرجا من جملة المؤمنين لم يكن هذا الاسم متناولاً للباقيين على الحقيقة وكان مجازاً فيهم، وإذا جاز لصاحب الكتاب أن يجريه مجازاً على بعض المؤمنين جاز لغيره أن يجريه مجازاً على الواحد والاثنين.

فأما قوله في سعد: (هذا إن صح أنه بقي على الخلاف، لأنه لا يمتنع / [[ص ٢٣٣]] أن لا يبايع وهو راضٍ) فشك منه في الضرورات، لأن خلاف سعد وسخطه ومقامه على ذلك معلناً له مظهراً معلوماً ضرورياً،

فنحن نذكره في الفصل الذي يلي هذا الكلام، لأن الذي نحكيه من كلام صاحب الكتاب يقتضي ذلك، ومن تأمل جملة ما أورده علم دخول الكلام على ما أورده صاحب الكتاب في الفصل الذي حكيناه فيها، فإنها مزيلة لما تضمنته من شبهة.

فأما دعواه أن الأمر انتهى إلى أنه لم يكن في الزمان إلا راضٍ بإمامته أو كافٍ عن النكير، فقد بيننا أن الأمر بخلاف ذلك، وأن الخلاف وقع في الأصل ظاهراً ثم استمر ولم ينقطع، وإن لم يكن استمراره في الظهور بحسب ابتدائه.

فأما قوله: (إن كل من يدعى عليه الخلاف فإنه ثبت عنه قولاً وفعلاً الرضا والبيعة)، فقد بيننا وسبين أن الأمر بخلافه، وأن الذي عمدته عليه من الكف عن النزاع والإمسك عن النكير ليس بدلالة على الرضا، لأنه وقع عن أسباب ملجئة، وكذلك سائر ما يدعي من ولاية من تولّى من / [[ص ٢٣١]] قبل القوم ممن يدعى أنه كان مقيماً على خلافهم ومنكراً لأمرهم.

فأما بناؤه العقد الأول على الثاني، وأنه لما ظهر في الثاني من الرضى والانقياد لطول الأيام وتماديها ما لم يظهر في الأول جاز أن يجعل أصلاً له، فالكلام على العقد الأول الذي ذكرناه مستمر في الثاني بعينه، لأن خلاف من حكينا خلافه وروينا عنه ما روينا هو خلاف في العقدين جميعاً، ثم لو سلمنا ارتفاع الخلاف على ما اقترح لكان ذلك لا يدل على الرضا إذا بيننا ما أحوج إليه وألجأ إلى استعماله.

فأما كلامه في سعد بن عباد وتشككه في موته، وهل كان متقدماً أو متأخراً فمما لا يحتاج إليه، لأن الخلاف لم يكن من سعد وحده فينعتد الإجماع بعد موته، وخلاف غير سعد في هذا الباب هو المعول عليه ممن بقي واستمر خلافه، على أن سعداً لما مات لم يمت ولده ولا أقاربه، ومعلوم أن هؤلاء امتنعوا من البيعة كما امتنع سعد.

وأما قوله: (إن سعداً لا يعتد به من حيث طلب الإمامة لنفسه، وكان مبطلاً في ذلك واستمر على هذه الطريقة، فلا اعتبار بخلافه) فليس بشيء يعول على مثله، لأننا قد بيننا فيما تقدم أن الذي عول عليه صاحب الكتاب وأصحابه في دفع الأنصار عن الأمر لم يثبت ثبوتاً يقتضي

فأئى وجهٍ للتشكك والتلوم فيه حتّى يقال: إن صحّ فكذا وكذا؟ وهذه جملة كافية تأتي على ما حكيناه من كلامه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: كيف ادّعيتم الإجماع [على بيعة أبي بكر] وقد تأخّر عن ذلك أمير المؤمنين عليه السلام وخالد بن سعيد بن العاص، وظهر الخلاف عن سلمان [وعن الزبير، وظهر عن أبي ذر وحذيفة والمقداد وعمّار الانحراف عن ذلك]؟).

ثمّ قال: (قيل له: لا أحد ممّن ذكرته إلّا وقد بايع ورضي وظهر ذلك عنه، فقد حصل الإجماع مستقرّاً، لأنّنا لا ننكر في الابتداء وقع التأخّر والتباطؤ من بعضهم عن بيعته، وقال شيخنا أبو هاشم: روي أنّه عليه السلام تأخّر عن بيعة أبي بكر أربعين صباحاً، وقال قوم: ستّة أشهر، والأقرب أنّه تأخّر لاستيحاشه منهم من حيث استبدؤا بالأمر ولم يتربّصوا بإبرام العقد حضوره، وإنّما تأخّر أياماً يسيرة، ولعلّه كان أربعين يوماً، ولم يكن أبو بكر يلتبس منه المبادرة فيكون مخالفاً عليه، وكيف يكون مخالفاً وهو الذي أشار عليه بقتال أهل الردّة، وكان ذلك في أوّل أيامه، وأنكر على أبي سفيان قوله: أراضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيم، أمّدد يدك أبايعك فلا ملأئها على فلان خيلاً ورجلاً، بأن قال: «أمسك عليك فطالما غششت الإسلام»؟ ولو كان ينكر إمامة أبي بكر لم يخف أن يظهر ذلك كما أظهره أبو سفيان، وكان ذلك من أبي سفيان حدثان وقوع البيعة، وقال له العباس لمّا توفي رسول الله ﷺ: أمّدد يدك أبايعك وآتيك / [[ص ٢٣٤]] بهذا الشيخ من قریش _ يعني أبا سفيان _ فيقال: إنّ عمّ رسول الله بايع ابن عمّه، فلا يختلف عليك من قریش أحد، والناس تبع لقریش. فامتناعه مع تصلّبه في دينه يدلّ على أنّه لم يدّع الحقّ لنفسه وإلّا فقد كان يجد أنصاراً كالعبّاس والزبير وأبي سفيان وخالد بن سعيد وسائر من ذكرهم الإماميّة، ولا يجب أن يكون تأخّره دلالة على فقد الرضا، بل كان راضياً ببيعته من حيث كان منفذاً للأُمور، فلا ينكر ولا يجب بعد وقوع العقد الصحيح إلّا الرضا بإمامته والمعاوضة له عند الحاجة، وقد كان ذلك حاصلًا من أمير المؤمنين عليه السلام، وإن كان تأخراً لاشتغاله برسول الله ﷺ وقد كان بينه وبين

العبّاس شبيه بالوحشة، وإن لم يكن كلّ واحد منهما إلّا موالياً لصاحبه فكذلك القول في تأخّره واستيحاشه من حيث استبدؤا بالأمر دونه، ولا يدلّ على أنّه لم يكن راضياً، ولذلك لمّا طلب منه الحضور والمعاوضة حضر لا محالة، وعلى هذا الوجه يحمل تأخّر غيره عن بيعة أبي بكر، وإنّما يطعن ذلك في إمامته لو ظهر منهم النكير وخلاف الرضا والتشدّد عليهم في الحضور للبيعة فامتنعوا من غير عذر).

ثمّ حكى عن أبي علي أنّ مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام بعد ذلك ظهرت وانتشرت، وأجمع أهل النقل عليها، وإنّما اختلفوا في مدّة تأخّره عن البيعة.

ثمّ قال: (فإن قيل: إنّ قد روي أنّه بايع مكرهاً أو كارهاً أو خوفاً أو هُدًى حتّى بايع، فلا يصحّ ما ذكرتموه).

/ [[ص ٢٣٥]] قيل له: كما ثبت أنّه حضر وبايع فقد صحّ أنّه لم يجر هناك إكراه، والأحوال التي كان عليها مع أبي بكر من المعاونة والمعاوضة، وما ثبت عنه من الأخبار في مدحه وتقديمه يمنع من ذلك، وإنّما يتعلّق بهذه الرواية بعض الإماميّة من غير أن يمكنه إسنادها إلى حجة صحيحة أو طريق معروف، ومثل ذلك إن قيل أدّى إلى فساد الكلام في الأخبار وبين صحّة ما ذكرناه أنّ الخلاف في إمامة أبي بكر وعمر لو كان ثابتاً لظهر كما ظهر الخلاف في آخر أيام عثمان وفي أيام أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا يُبين أنّ تصويب إمامة أبي بكر وعمر لا خلاف فيها على الحدّ الذي ذكرناه، على أنّا قد بينّا أنّا لا نجعل ذلك إجماعاً من حيث البيعة، لأنّ أمير المؤمنين عليه السلام لو لم يبايع لكان تركه للنكير يدلّ على صحّة الإجماع، لأنّه لو كان مبطلاً في الإمامة لكان غاصباً لذلك الموضع ومقدماً على الباطل في كلّ ما يحكم به، فإن كان الحقّ في ذلك لأمر المؤمنين عليه السلام صار الذي يلزمه في إنكار ذلك قولاً وفعلاً أكدّ ممّا يلزم غيره، من حيث أزيل عن حقّه وعن المقام الذي جعل له، فكان يجب أن يكون نكيره فعلاً وقولاً بحيث تزول فيه الشبهة، ويظهر كظهور البيعة لأبي بكر، وقد عرفنا خلاف ذلك، بل كان يجب أن يتكرّر منه النكير حالاً بعد حال، وأن لا يقتصر على نكير مقدّم، وكان يجب أن لا يظهر له معاوضة ولا معاونة لما فيه من إيهام كونه محقّقاً وذلك لا يحلّ في الدين، وكان يجب إن لم يزد نكيره وإظهاره الخلاف على

ولم صار بأن يقال: إنّه كان يتّقي فيُعْظَمُ أبا بكر وعمر بأولى من أن يُحْمَلَ تقديمه لأمير المؤمنين عليه السلام على مثل ذلك؟ وهذا يُخْرِجُ كون مدحه وذمّه من أن يكون دلالة، وما أوجب ذلك يوجب خروج أفعاله وأقواله من أن تكون دلالة، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ أمير المؤمنين إنّما ظهر منه مدح أبي بكر وعمر ومعاضدتهما على طريق التقيّة ولا سبب هنا يوجب ذلك؟ ولو أمكن أن يُدْعَى في ابتداء البيعة التقيّة ما كان يمكن في سائر الأحوال، وهالاً ظهرت التقيّة منه يوم الجمل وصفين مع عظيم ما رُفِعَ إليه؟ والمتعالم من حاله عليه السلام أنّه كان يتشدّد في مواضع رخص، على أنّ المتعالم من حال أبي بكر أنّه لم يكن من القوّة في نفسه وأعوانه بحيث يخاف منه، فقد كان يجب أن يظهر منه عليه السلام الإنكار فعلاً وقولاً بحيث يشتهر، لاسيّما على قولهم: إنّّه حجة [فيما يأتي ويذكر]...).

يقال له: من أين قلت: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام يبايع / [[ص ٢٣٨]] ويكفّ عن النكير إلّا عن رضا؟ فما نراك عوّلت إلّا على دعوى، وتشبّثت بأشياء لا شبهة في مثلها، ونحن نبيّن ما فيها على التفصيل.

فإن قال: لو لم يرَضَ لم يكفّ عن النكير ولأقام على الخلاف.

قيل له: ولم زعمت ذلك؟ وهل هذا إلّا مجرد الدعوى؟ وإنّا كان يصحّ هذا الكلام لو كان لا وجه لترك النكير والكفّ عنه إلّا الرضا دون غيره، فأما إذا كان ترك النكير قد يقع ويكون الداعي إليه غير الرضا كما قد يدعو إليه الرضا فليس لأحد أن يجعل فقهه دليل الرضا، لأنّ النكير قد يرتفع لأُمُور منها التقيّة والخوف على النفس وما جرى مجراها، ومنها العلم أو الظنّ بأنّه يعقب من المنكر ما هو أعظم من المنكر الذي يُراد إنكاره، ومنها الاستغناء عنه بنكير قد تقدّم وأُمُور ظهرت ترفع اللبس والإيهام في الرضا بمثله، ومنها أن يكون للرضا، فإذا كان ترك النكير منقسماً لم يكن لأحد أن يخصّه بوجه واحد، وإنّا يكون ترك النكير دالّاً على الرضا في الموضع الذي لا يكون له وجه سوى الرضا، فمن أين لصاحب الكتاب وأهل مقالته أنّه لا وجه لترك النكير هاهنا إلّا الرضا؟

ما ظهر من الحسين عليه السلام وغيره في أيام بني أميّة لا ينقص من ذلك، فقد علّم أنّهم لمّا / [[ص ٢٣٦]] طلبوا بالبيعة له كيف امتنعوا منها وتهاربوا وأظهروا الخلاف والنكير، ولم يكن فزعه من أبي بكر إلّا دون فزعهم من يزيد اللعين)، وكرّر بعد ذلك أنّ سبب استيحاشه الاستبداد بالرأي عليه، وضرب لذلك مثلاً بالمرأة التي لها إخوة وفيهم كبير مقدّم في الرأي، فإنّ الصغير متى زوّجها لا بدّ من أن يستوحش الكبير وإن كان العقد صحيحاً، وذكر في تأخّره اشتغاله بالرسول ﷺ وتجهيزه، ثمّ بأمر فاطمة عليها السلام، ثمّ ذكر أنّ من حضر السقيفة لعقد الإمامة وترك الرسول ﷺ قبل أن يفرغ من أمره إنّما ساغ له ذلك خوفاً من الفتنة، فبادر إلى ما يخاف فوته، وعوّل في أمر الرسول ﷺ على من اشتغل به، ثمّ ذكر عرض العباس وأبي سفيان على أمير المؤمنين عليه السلام البيعة، وأنّ ذلك دليل على أنّ النصّ لا أصل له، وأنّ المطلوب في تلك الحال هو عقد الإمامة بالاختيار، ثمّ حكى عن أبي علي أنّه قال: (إن جاز للمخالف أن يعوّل على أخبار الأحاد في أنّه عليه السلام بايع كارهاً تحت السيف [والخوف إلى سائر ما يروى في هذا الباب]، ليجوزنّ لنا أن نحتجّ بأخبار ظاهرة تدلّ على أنّه عليه السلام كان يقول بإمامة أبي بكر وتقديمه ومدحه)، ثمّ ذكر أخباراً كثيرة قد تقدّم ذكر لها في هذا الكتاب وكلامنا عليها مشروحاً، نحو ما روي من قوله عليه السلام: «ألا إنّ خير هذه الأمّة بعد نبيّها فلان وفلان»، و«وددت أن ألقى الله ﷻ بصحيفة هذا المسجّي»، وما جرى مجرى ذلك من أخبار قد تقدّم ذكرها والكلام عليها، ثمّ ذكر بعد ذلك من شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام وقوّته ما / [[ص ٢٣٧]] ادّعى أنّه لا يجوز من مثله التقيّة، وأنّه عليه السلام كان بعيداً عن التقيّة لمّا انتهت الإمامة إليه.

ثمّ قال: (واعلم أنّ التقيّة متى لم يكن لها سبب لم يصحّ ادّعاؤها، وسببها معلوم وهو الخوف الشديد وظهور أمارات ذلك، وقد بيّنا من قبل في باب الإكراه الحال في ذلك، وبيّنا أنّ في كثير من الأوقات إظهار الحقّ هو أولى، يُبيّن ما ذكرناه أنّه مع فقد السبب لو جاز ادّعاء التقيّة لم يأمن في أكثر ما ظهر من الرسول ﷺ قولاً وفعلاً أنّه كان على طريق التقيّة، وفي ذلك إبطال معرفة كثير من الشرائع،

فإن قال: ليس الرضا أكثر من ترك النكير، فمتى علمنا ارتفاع النكير علمنا الرضا.
قلنا: هذا مما قد بينا فساده، وبيننا أن ترك النكير منقسم إلى الرضا وغيره.

وبعد، فما الفرق بينك وبين من قال: وليس السخط أكثر من ارتفاع الرضا، فمتى لم أعلم الرضا أو أتخققه قطعت على السخط، فيجب على من ادعى أن أمير المؤمنين عليه السلام كان راضياً أن ينقل ما يوجب كونه كذلك، ولا يعتمد في أنه كان راضياً على أن يكسره ارتفاع، فإن لقل أن يقول مقابلاً لذلك ما ذكرناه، ونجعل دليل كونه ساخطاً ارتفاع رضاه.

/ [[ص ٢٣٩]] فإن قال: ليس يجب علينا أن ننقل فيما يدل على رضاه أكثر من بيعته وترك نكيره، لأن الظاهر من ذلك يقتضي ما ذكرناه، وعلى من ادعى أنه كان مبطناً بخلاف الرضا أن يدل على ذلك، فإنه خلاف الظاهر.

قيل له: ليس الأمر على ما قدرته، لأن سخط أمير المؤمنين عليه السلام هو الأصل، لأنه لا خلاف بين الأمة في أنه عليه السلام سخط الأمر وأباه ونازع فيه وتأخر عن البيعة، ثم إنه لا خلاف في أنه في المستقبل بايع وترك النكير، فنقلناه عن أحد الأصوليين اللذين كان عليهما من الامتناع عن البيعة وإظهار الخلاف أمر معلوم، ولم نقلنا عن الأصل الآخر الذي هو السخط والكراهة شيء، فيجب على من ادعى تغير الحال أن يدل على تغيرها ويذكر أمراً معلوماً يقتضي ذلك ولا يرجع ذلك علينا فيلزمنا أن ندل نحن على ما ذكرناه، لأننا على ما بيناه آنفاً متمسكون بالأصل المعلوم، وإنما تجب الدلالة على من ادعى تغير الحال، وليس له أن يجعل البيعة وترك النكير دلالة الرضا، لأننا قد بينا أن ذلك ينقسم، ولا يتنقل من المعلوم المتحقق بأمر محتمل.

فإن قال: هذه الطريقة التي سلكتوها توجب الشك في كل إجماع، وتمنع من أن يقطع على رضا أحد بشيء من الأشياء، لأننا إننا نعلم الرضا في كل موضع نشبه فيه بمثل هذه الطريقة وما هو أضعف منها.

قيل له: إن كان لا طريق إلى معرفة الإجماع ورضا الناس بالأمر إلا ما ادعيت فلا طريق إليه، لكن الطريق إلى ذلك واضحة، وهو أن / [[ص ٢٤٠]] يُعلم أن النكير لم

يرتفع إلا للرضا، وأنه لا وجه هناك سواه، وهذا قد يُعلم ضرورة من شاهد الحال، وقد يعلم من غاب عنها بالنقل وغيره حتى لا يرتاب بأن الرضا هو الداعي إلى ترك النكير، ألا ترى أننا نعلم كلنا علماً لا يعترضه شك أن بيعة عمر وأبي عبيدة وسالم لأبي بكر كانت عن رضا وموافقة ومتابعة في الظاهر والباطن، وأنه لا وجه لما أظهره من البيعة والموافقة إلا الرضا، ولا نعلم ذلك في أمير المؤمنين عليه السلام ومن يجري مجراه؟ فلو كان الطريق واحداً لعلمنا الأمرين على سواء، وهذا أحد ما يمكن أن يُعتمد في هذا الموضع، فيقال: لو كان أمير المؤمنين عليه السلام راضياً وظاهره كباطنه في الكف عن النكير لوجب أن يُعلم ذلك من حاله كما علمناه من حال عمر وأبي عبيدة، فلما لم يكن ذلك معلوماً دل على اختلاف الحال فيه، وكيف يشكل على منصف أن بيعة أمير المؤمنين عليه السلام لم تكن عن رضا والأخبار متظاهرة بين كل من روى السير بما يقتضي ذلك؟ حتى أن من تأمل ما روي في هذا الباب لم يبق عليه شيء في أنه عليه السلام ألجئ على البيعة وصار إليهما بعد المدافعة والمجازاة لأمر اقتضت ذلك ليس من جملتهما الرضا.

وقد روى أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري - وحاله في الثقة عند العامة والبعد عن مقاربة الشيعة والضبط لما يرويه معروف -، قال: حدثني بكر بن الهيثم، قال: حدثنا عبد الرزاق، عن معمر، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، قال: بعث أبو بكر عمر بن الخطاب إلى علي عليه السلام حين قعد عن بيعته وقال: ائني به بأعنف العنف، فلما أتاه جرى بينهما كلام، فقال له علي عليه السلام: «أحلب حلباً لك شطره، / [[ص ٢٤١]] والله ما حرصك على إمارته اليوم إلا ليؤمرك غداً، وما تنفس على أبي بكر هذا الأمر لكننا أنكرنا ترككم مشاورتنا، وقلنا: إن لنا حقاً لا تجهلونه»، ثم أتى فبايعه. وهذا الخبر يتضمن ما جرت عليه الحال، وما يقوله الشيعة بعينه، وقد أنطق الله تعالى به روايتهم.

وقد روى البلاذري، عن المدائني، عن مسلمة بن محارب، عن سليمان التيمي، عن أبي عون أن أبا بكر أرسل إلى علي عليه السلام يريد على البيعة فلم يبايع، فجاء عمر ومعه قيس، فلقيته فاطمة عليها السلام على الباب فقالت: «يا ابن

أبيه، عن صالح بن أبي الأسود، عن عقبه بن سنان، عن الزهري، قال: ما بايع علي عليه السلام إلا بعد ستة أشهر، وما اجتري عليه إلا بعد موت فاطمة عليها السلام.

وروى الثقفى، قال: حدّثني محمد بن علي، عن عاصم بن عامر / [[ص ٢٤٣]] البجلي، عن نوح بن درّاج، عن محمد بن إسحاق، عن سفیان بن فروة، عن أبيه، قال: جاء بريدة حتّى ركز رايته في وسط أسلم، ثمّ قال: لا أباع حتّى يبايع علي، فقال علي عليه السلام: «يا بريدة، أدخل فيما دخل فيه الناس، فإنّ اجتماعهم أحبُّ إليّ من اختلافهم اليوم».

وروى إبراهيم، قال: حدّثني محمد بن أبي عمير، قال: حدّثنا محمد بن إسحاق، عن موسى بن عبد الله بن الحسن أنّ علياً عليه السلام قال لهم: «بايعوا فإنّ هؤلاء خيرّوني أن يأخذوا ما ليس لهم أو أقاتلهم وأفرّق أمر المسلمين».

وروى إبراهيم، عن يحيى بن الحسن ابن الفرات، عن ميسر بن حمّاد، عن موسى بن عبد الله بن الحسن، قال: أبت أسلم أن تبايع وقالوا: ما كنّا نبايع حتّى يبايع بريدة، لقول النبي ﷺ لبريدة: «علي وليكم من بعدي»، فقال علي عليه السلام: «يا هؤلاء، إنّ هؤلاء / [[ص ٢٤٤]] خيرّوني أن يظلموني حقّي وأبايعهم أو ارتدّت الناس حتّى بلغت الردّة أحداً، فاخترت أن أظلم حقّي وإن فعلوا ما فعلوا».

وروى إبراهيم، عن يحيى بن الحسن، عن عاصم بن عامر، عن نوح بن درّاج، عن داود بن يزيد الأودي، عن أبيه، عن عدي بن حاتم، قال: ما رحمت أحداً رحمتي عليّاً حين أتى به ملبياً، فقليل له: بايع، قال: «فإن لم أفعل؟»، قالوا: إذاً نقتلك، قال: «إذاً تقتلون عبد الله وأخا رسوله»، ثمّ بايع كذا _ وضمّ يده اليمنى _.

وروى إبراهيم بن عثمان بن أبي شيبة، عن خالد بن مخلد البجلي، عن داود بن يزيد الأودي، عن أبيه، عن عدي بن حاتم، قال: إنّني لجالس عند أبي بكر إذ جرى بعلي عليه السلام، فقال له أبو بكر: بايع، فقال له علي عليه السلام: «فإن لم أفعل؟»، فقال: أضرب الذي فيه عيناك، فرفع رأسه إلى السماء ثمّ قال: «اللهم اشهد»، ثمّ مدّ يده.

وقد روي هذا المعنى من طرق مختلفة، وبألفاظ

الخطاب، أتراك محرراً عليّ بابي»، قال: نعم، وذلك أقوى فيما جاء به أبوك، وجاء علي عليه السلام فبايع. وهذا الخبر قد روته الشيعة من طرق كثيرة، وإنّا الطريف أن نرويه برواية لشيوخ محدّثي العامّة، ولكنهم كانوا يروون ما سمعوا بالسلامة، وربّما تنبّهوا على ما في بعض ما يروونه عليهم فكفّوا عنه، وأيّ اختيار لمن يُحرّق عليه بابه حتّى يبايع؟

وقد روى إبراهيم بن سعيد الثقفى، قال: حدّثنا أحمد بن عمرو البجلي، قال: حدّثنا أحمد بن حبيب العامري، عن همران بن أعين، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، قال: «والله ما بايع علي عليه السلام حتّى رأى الدخان قد دخل عليه بيته».

وروى المدائني عن عبد الله بن جعفر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لم ارتدّت العرب مشى عثمان إلى علي عليه السلام فقال: يا ابن عمّ، / [[ص ٢٤٢]] إنّهُ لا يخرج أحد إلى قتال هؤلاء وأنّت لم تبايع، ولم يزل به حتّى مشى إلى أبي بكر، فسّر المسلمون بذلك، وجدّ الناس في قتالهم».

وروى البلاذري، عن المدائني، عن أبي جري، عن معمر، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، قالت: لم يبايع علي أبا بكر حتّى ماتت فاطمة بعد ستة أشهر، فلمّا ماتت ضرع إلى صلح أبي بكر، فأرسل إليه أن يأتيه، فقال عمر: لا تأته وحدك، قال: وماذا يصنعون بي؟ فأتاه أبو بكر فقال له عليه السلام: «والله ما نفسنا عليك ما ساق الله إليك من فضل وخير، ولكنّا كنّا نظنّ أنّ لنا في هذا الأمر نصيباً استبدّ به علينا»، فقال أبو بكر: والله لقراية رسول الله ﷺ أحبُّ إليّ من قرابتي، فلم يزل عليه السلام يذكر حقّه وقرابته حتّى بكى أبو بكر فقال: ميعادك العشية، فلمّا صلّى أبو بكر الظهر خطب وذكر علياً عليه السلام وبيعه، فقال علي: «إنّي لم يحبسنني عن بيعة أبي بكر ألا أكون عارفاً بحقّه، ولكنّا كنّا نرى أنّ لنا في هذا الأمر نصيباً استبدّ به علينا»، ثمّ بايع أبا بكر، فقال المسلمون: أصبت وأحسنّت. ومن تأمل هذا الخبر وما جرى مجراه علم كيف وقعت الحال في البيعة، وما الداعي إليها، ولو كانت الحال سليمة والنّيّات صافية، والتهمة مرتفعة، لما منع عمر أبا بكر أن يصير إلى أمير المؤمنين عليه السلام وحده.

وروى إبراهيم الثقفى، عن محمد بن أبي عمير، عن

متقاربة المعنى وإن / [[ص ٢٤٥]] اختلفت ألفاظها، وإنه عليه السلام كان يقول في ذلك اليوم لَمَّا أُكْرِهَ عَلَى الْبَيْعَةِ وحذر من التقاعد عنها: «يَا ابْنُ أُمِّ إِنْ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْني وَكَادُوا يَقْتُلُونِي فَلَا تُشْمِثْ بِي الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» [الأعراف: ١٥٠]، ويُردّد ذلك ويُكرّره.

وذكر أكثر ما روي في هذا المعنى يطول فضلاً عن ذكر جميعه، وفيما أشرنا إليه كفاية ودلالة على أن البيعة لم تكن عن رضئ واختيار.

فإن قيل: كلّما رويتموه في هذا المعنى أخبار آحاد لا يوجب علماً.

قلنا: كلّ خبر ممّا ذكرناه وإن كان من طريق الآحاد فإنّ معناه الذي تضمّنه متواتر، والمعوّل على المعنى دون اللفظ، ومن استقرى الأخبار وجد معنى إكراهه على البيعة، فإنّه دخل فيها مستدفعاً للشرّ وخوفاً من نفور الناس وتفرّق الكلمة، وقد وردت به أخبار كثيرة من طرق مختلفة تخرج عن حدّ الآحاد إلى التواتر.

وبعد، فأدون منزلة هذه الأخبار إذا كانت آحاد أن تقتضي الظنّ وتمنع من القطع على أنّه لم يكن هناك خوف ولا إكراه، وإذا كنّا لا نعلم أن البيعة وقعت عن رضا واختيار مع التجويز لأن يكون هناك أسباب إكراه فأولى أن لا نقطع على الرضا والاختيار مع الظنّ لأسباب الإكراه والخوف.

فإن قيل: التقيّة لا تكون إلّا عن خوف شديد فلا بدّ له من أسباب وأمارات تظهر، فمتى [لم] تظهر أسبابه لم يسغ تجويزه، فإذا كان غير جائز فلا تقيّة.

/ [[ص ٢٤٦]] قلنا: فأى أسباب وأمارات هي أظهر ممّا ذكرنا وروينا؟ هذا إن أردتم بالظهور أن ينقله جميع الناس ويعلموه ولا يرتابوا به، فذلك اقتراح منكم لا ترجعون فيه إلى حجة، ولنا أن نقول لكم: من أين أوجبتم ذلك؟ وما المانع من أن ينقل أسباب التقيّة قوم ويعرض عن نقلها آخرون لأغراض لهم وصوارف تصرفهم عن النقل؟ ولا خفاء بما هو في هذه الدعوى وأمثالها. على أن الأمر في ظهور أسباب التقيّة أوضح من أن يحتاج إلى رواية خبر ونقل لفظ مخصوص، لأنكم تعلمون أن أمير المؤمنين عليه السلام تأخّر عن البيعة تأخراً علماً وارْتَفَعَ الخلاف فيه، ثمّ

بايع بعد زمان مترخّ عن البيعة، وإن اختلف في مدّته، ولم يكن بيعته وإمساكه عن النكير الذي كان وقع منه إلّا بعد أن استقرّ الأمر لمن عُقِدَ له، وبايعه الأنصار والمهاجرون، وأجمع عليه في الظاهر المسلمون، وشاع بينهم أن بيعته قد انعقدت بالإجماع والاتّفاق، وأنّ من خالف عليه كان شاقاً لعصا المسلمين، مبدعاً في الدين، رادّاً على الله وعلى رسوله، وبهذا بعينه احتجّوا على من قعد عن البيعة وتأخّر عنها، فأى سبب للخوف أظهر ممّا ذكرناه؟ وكيف يُراد سبب له ولا شيء يُذكر في هذا الباب إلّا وهو أضعف ممّا أشرنا إليه؟ وكيف يمكن أمير المؤمنين عليه السلام الخلاف على من بايعه جميع المسلمين، وأظهروا الرضا به، والسكون إليه، وأنّ مخالفه مبدع خارج عن الملّة؟ وإنّا يصحّ أن يقال: إنّ الخوف لا بدّ له من أسباب تظهر، وإنّ نفيه واجب عند ارتفاع أسبابه، لو كان أمير المؤمنين عليه السلام بايع في ابتداء الأمر مبتدئاً بالبيعة طالباً لها، رغباً فيها من غير تقاعد، ومن غير أن تأخذه الألسن باللوم والعدل، فيقول واحد: حسدت الرجل، ويقول الآخر: أردت الفرقة ووقوع الاختلاف بين المسلمين، ويقول آخر: متى أقمت على هذا لم يُقاتل أحد من أهل الرّدّة، وطمع المرتدّون في المسلمين، ومن غير أن يتلوّم أو يتربّص حتّى يجتمع / [[ص ٢٤٧]] المفرقون ويدخل الخارجون ولا يبقى إلّا راضٍ أو متظاهر بالرضا، فأماً والأمر جرى على خلاف ذلك فالظاهر الذي لا إشكال فيه أنّه عليه السلام بايع مستدفعاً للشرّ وفارّاً من الفتنة، وبعد أن لم يبقَ عنده بقيّة ولا عذر في المحاجزة والمدافعة، وهذا إذا عولنا في إمساكه عن النكير على الخوف المقتضي للتقيّة، وقد يجوز أن يكون سبب إمساكه عن النكير غير الخوف، إمّا منفرداً وإمّا مضموماً إليه، وذلك أنّه لا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة أن المنكر إنّما يجب إنكاره بشروط، منها أن لا يغلب على ظنّه أنّه يؤدّي إلى منكر أعظم منه، وأنّه متى غلب في الظنّ ما ذكرناه لم يجز إنكاره، ولعلّ هذه كانت حال أمير المؤمنين عليه السلام في ترك النكير، والشيعية لا تقتصر في هذا الباب على التجويز، بل تروي روايات كثيرة أن النبي ﷺ عهد إلى أمير المؤمنين عليه السلام بذلك وأخبره أن القوم يدفعونه عن

وعظه وتذكيره أولى وأحرى، ولا شبهة على عاقل في أن النص إن كان حقاً على ما نقوله ودفع ذلك الدفع فإن النكير هناك لا ينجع ولا ينفع، وإنه مؤد إلى غاية مكروهه فاعليه.

ومما يعارضون به فيما يدعى من الإجماع على إمامة أبي بكر الإجماع على إمامة معاوية، فإن الحسن بعد تسليم الأمر إليه كان والناس بأسرهم مظهرين للرضا بإمامته وتنفيذ أحكامه، وكافين من النكير عليه، حتى سمي ذلك العام عام الجماعة، وكلما يدعى هاهنا من إنكار باطن وخوف وتقية يمكن أن يدعى بعينه فيما تقدم.

ومما يعارضون به أيضاً الإجماع على قتل عثمان وخلعه، فإن الناس كانوا بين قاتل أو / [ص ٢٤٩] خاذل أو كاف عن النكير، وهذه أمارات للرضا عندهم. ونحن نستقصي الجواب عما يرد على هاتين المعارضتين عندما نحكيه من كلام صاحب الكتاب مستقبلاً، وهذه الجملة التي أوردناها تأتي على ما حكيناها من كلامه في هذا الفصل متى تؤملت، لكننا لا ندع الإشارة إلى ما ذكره على طريق التفصيل والتنبيه عليه.

أمّا قوله: (إننا لا ننكر أنه عليه السلام تأخر وتباطأ عن البيعة، وأن قوماً قالوا: أربعين يوماً، وآخرين قالوا: ستة أشهر)، وقوله: (إنه تأخر لاستيحاشه من استبدادهم بالأمر دون مشاورته ومطالعتة، أو اشتغاله بتجهيز الرسول ﷺ أو بأمر فاطمة عليها السلام) فتعليل منه باطل، لأن مشاورته عليه السلام عند مخالفتنا لا تجب عليهم، وعقد الإمامة يتم بمن عقدها، ولا يفتقر في صحته وتامه إلى حضوره، وما يدعونه من خوف الفتنة فهو عليه السلام كان أعلم به وأخوف له، فكيف يتأخر عما يجب عليه من أجل أنهم لم يفعلوا ما لا يجب عليهم؟ وكيف يستوحش ممن عدل عن مشاورته وهي عندهم غير واجبة في حال السلم والأمن، وإنما عدل تحرزاً من الفتنة والفرقة؟ وهل هذا منهم إلا سوء ثناء على أمير المؤمنين عليه السلام ونسبته إلى ما يتنزه قدره ودينه عنه؟

فأمّا الاشتغال بالنبي ﷺ فإنه كان ساعة من نهار والتأخر كان شهوراً والمقلل قال: أياماً، وتلك الساعة كان يمكن أيضاً فيها إظهار الرضا والمراسلة به بدلاً من إظهار السخط والخلاف.

الأمر ويغلبونه عليه، وأنه متى نازعهم فيه أدى ذلك إلى الردة ورجوع الحرب جذعة، وأمره بالإغضاء والإمساك إلى أن يتمكن من القيام بالأمر، والتجوز في هذا الباب لما ذكرناه كاف.

وإن قيل: هذا يؤدى إلى أن يجوز في كل من ترك إنكار منكر هذا الوجه بعينه، فلا ندّمه على ترك نكيره، ولا نقطع على رضاه به.

قلنا: لا شك في أن من رأيناه كافاً عن نكير منكر، ونحن نجوز أن يكون إننا كف عن نكيره لظنه أن يعقب ما هو أعظم منه، فإننا لا ندّمه ولا نرميه أيضاً بالرضا به، وإننا نفعل ذلك عند علمنا بارتفاع سائر الأعداء وحصول شرائط جميع إنكار المنكر، وما نعلم بيننا وبينهم خلافاً في هذا الذي ذكرناه على الجملة، وإننا يقع التناسي للأصول إذا بلغ الكلام إلى الإمامة. وليس لأحد أن يقول: إن غلبة الظن بأن إنكاره / [ص ٢٤٨] بعض المنكر يؤدى إلى ما هو أعظم منه لا بدّ فيه من أمارات تظهر وتُنقل، وفي فقد علمنا بذلك دلالة على أنه لم يكن، وذلك أن الأمارات إننا يجب أن تكون ظاهرة لمن شاهد الحال وغلب في ظنه ما ذكرناه دون من لم يكن هذه حاله، ونحن خارجون عن ذلك، والأمارات الظاهرة في تلك الحال لمن غلب في ظنه ما يقتضيه ليست ممّا يُنقل ويُروى، وإننا يُعرف بشاهد الحال، وربما ظهرت أيضاً لبعض الحاضرين دون بعض.

على أن هذا الكلام إننا نتكلّفه متى لم نبين كلامنا على صحة النص على أمير المؤمنين، ومتى بنينا الكلام في أسباب ترك النكير على ما قدمناه من صحة النص ظهر الأمر ظهوراً يدفع الشبهة، لأنه إذا كان هو عليه السلام المنصوص عليه بالإمامة، والمشار إليه بينهم بالخلافة، ثم رأهم بعد وفاة الرسول ﷺ تنازعوا الأمر بينهم تنازع من لم يسمعوا فيه نصّاً، ولا أعطوا فيه عهداً، ثم صاروا إلى إحدى الجهتين بطريقة الاختيار، وصمّموا على أن ذلك هو الواجب الذي لا معدل عنه ولا حقّ سواه، علم عليه السلام أن ذلك مؤسس من نزوعهم ورجوعهم، وخيف من ناحيتهم، وأنهم إذا استجازوا أطراح عهد الرسول ﷺ وإيقاع الشبهة فيه، فهم بأن يطرحوا إنكار غيره، ويعرضوا عن

وأما فاطمة عليها السلام فإنها توفيت بعد أشهر، فكيف يشتغل بوفاتها عن البيعة في المدة المتقدمة مع تراخيها؟ وعندهم أيضاً أنه تأخر عن البيعة أياماً يسيرة، وأكثرهم يقول: أربعين يوماً، فكيف يشغل ما يكون / [[ص ٢٥٠]] بعد أشهر عما كان قبلها؟

فأما ضربه المثل بالمرأة التي لها إخوة، واستيحاش كبيرهم من أن يعقد عليها صغيرهم، فأول ما فيه أن الكبير متى كان ديناً خائفاً من الله كان استيحاشه وثقل ما جرى على طبعه لا يجوز أن يبلغ به إلى إظهار الكراهة للعقد والخلاف فيه وإيهام أنه غير ممضى ولا صواب، وكل هذا جرى من أمير المؤمنين عليه السلام، فكيف يضاف إليه مع المعلوم من خشونة أمير المؤمنين في الدين وغضبه له كراهية للواجب والاستيحاش من الحق والغضب مما يورد إليه تحزراً من الفتنة وتلافياً للفرقة؟

ومن أدل دليل على أن كفه عليه السلام عن النكير وإظهار الرضا لم يكن اختياراً وإشاراً، بل كان لبعض ما ذكرناه أنه لا وجه لمبايعته بعد الإباء إلا ما ذكرناه بعينه، فإن إباء المتقدم لا يخلو من وجوه: إما أن يكون لما ادّعاه صاحب الكتاب من اشتغاله بالنبي ﷺ وابنته، واستيحاشه من ترك مشاورته، وقد أبطنا ذلك بما لا زيادة عليه، أو لأنه كان ناظراً في الأمر ومريباً في صحة العقد إما بأن يكون ناظراً في صلاح العقود له الإمامة أو في تكامل شروط عقد إمامته ووقوعه على وجه الصحة، وكل ذلك لا يجوز أن يكون خافياً على أمير المؤمنين عليه السلام ولا ملتبساً، بل كان به أعلم وإليه أسبق، ولو جاز أن يخفى على مثله وقتاً ووقتاً لما جاز أن يستمر الأوقات وتتراخي المدد في خفائه، وكيف يشكل عليه صلاح أبي بكر للإمامة وعندهم أن ذلك كان معلوماً ضرورة لكل أحد؟ وكذلك عندهم صفات العاقدين وعددهم وشروط العقد الصحيح مما نص النبي ﷺ وأعلم الجماعة به على سبيل التفصيل، فلم يبق شيء يرتئي فيه أمير المؤمنين عليه السلام وينظر في إصابته النظر الطويل، فلم يبق وجه يُحمل عليه إباؤه وامتناعه من البيعة في الأول إلا ما نذكره من أنها / [[ص ٢٥١]] وقعت في غير حقها ولغير مستحقها، وذلك يقتضي أن رجوعه إليها لم يكن إلا لضرب من التدبير.

فأما استدلاله على رضاه بما ادّعاه من إظهار المعاونة والمعاوضة، وأنه أشار عليه بقتال أهل الردّة، فإنه ادّعاء معاونة ومعاوضة على سبيل الجملة لا عرفها، ولو ذكر تفصيله لتكلمنا عليه، فإن أشار بذلك إلى ما كان يمدّم به من الفتيا في الأحكام، فذلك واجب عليه في كل حال ولكل مستفت، فلا يدل إظهار الحق والتنبيه على الصواب في الأحكام لا على معاونة ولا معاوضة، وإن أشار إلى ما كان منه عليه السلام في وقت من الأوقات من الدفع عن المدينة فذلك أيضاً واجب على كل مسلم، وكيف لا يدفع عن حريمه وحريم المسلمين؟ فأى دلالة في ذلك على ما يرجع إلى الإمامة؟

فأما المشورة عليه بقتال أهل الردّة، فما علمنا أنها كانت منه، وقد كان يجب عليه أن يصحح ذلك، ثم لو كانت لم تدل على ما ظنّه، لأن قتالهم واجب على المسلمين كافة، والمشورة به صحيحة.

فأما تعلّقه بإنكار أمير المؤمنين على أبي سفيان، فقد تقدّم في كلامنا أن / [[ص ٢٥٢]] ذلك إنما يدل على تهمة لأبي سفيان، وعلمه بأن غرضه بذلك الكلام لم يكن النصح له، فأى تعلق له بذلك؟

وأما امتناعه عما بذله له العباس من البيعة، فلائنه كان يعرف الباطن وكلام العباس كان على الظاهر، وليس يمتنع أن يغلب في ظنّه ما لا يغلب في ظن العباس، فلا يكون في امتناعه دلالة على صواب ما جرى من العقد، وإنما يكون دلالة على أن ما بذله العباس لم يكن عنده صواباً.

فأما قوله: (ولو كان منكرًا لإمامة أبي بكر لم يخف أن يظهر ذلك كما أظهره أبو سفيان) فطريف، لأن الوقت الذي أظهر أبو سفيان الخلاف فيه لم يكن أحد فيه يخاف من الخلاف، لأنه كان في ابتداء الأمر وقبل استمرار العقد، وقد كان في تلك الحال جماعة مظهرين للخلاف. وإنما قلنا: إنه عليه السلام خاف من الخلاف في المستقبل وبعد إطباق الكل، ولم يكن في تلك الحال أبو سفيان ولا غيره مظهرًا للخلاف.

فأما قوله: (إنه لو ادّعى الحق لنفسه لوجد أنصاراً كالعبّاس والزبير وأبي سفيان وخالد بن سعيد) فظاهر

ولا أفتاهم في الأحكام مبتدئاً أو مستفتىً فيها، ولقال للعبّاس عليه السلام _ وقد قال له: أدخل بنا إلى رسول الله ﷺ قبيل وفاته حتّى نسأله عن هذا الأمر فيمن هو يعني الخلافة، فإن [كان] فينا عرفناه، وإن كان في غيرنا وصّى بنا: «كيف نقول ذلك والأمر فيّ والنصّ عليّ؟». ولو كان النصّ حقاً لعرفه العبّاس ولم يقل من ذلك ما قال. وكيف صاهر عمر بن الخطّاب عليّ بنته وعندكم أنّ دفع النصّ كفر لا يجوز معه المناكحة؟ وكيف أقرّ أحكام القوم لمّا أفضى الأمر إليه، وزالت التقيّة عنه التي تدعون أنّها منعتهم من إظهارها في أيام الأوّل؟ وكيف لم يرد فديك إلى جهتها وعليّ مستحقّها، وقد تمكن من ذلك؟ ومجموع ما ذكرناه وتفصيله يدلّ على أنّ النصّ لم يكن.

قلنا: إن أردتم بما وصفتموه إليه عليه السلام من البيعة الرضا بالقلب والتسليم، فعندنا كلّ ذلك لم يكُ قط. وإن أردتم الصفقة باليد وإظهار الرضا / [[ص ٤٧٥]] فقد كان ذلك بعد مطل شديد وتلؤّم طويل، ثمّ وقع لإيجاب الديانة والسياسة له.

وسنّشع الكلام على هذا الفصل عند الكلام على إمامة أبي بكر والردّ على من ادّعى وقوع الإجماع عليها.

وأما بيعة من كان بعد أبي بكر فالسبب في إظهارها هو السبب في الأوّل، والإمساك عن المنازعة في الأمر والمحاربة عليه فسيبه واضح، لأنّه صلوات الله عليه إذا رأى إقدام القوم على مخالفة الرسول ﷺ في نصبه بالإمامة وتعيينه على مستحقّها، وعدولهم عن وصيّيه [وقضيّته] عدول جاحد لهما دافع لوقوعهما، فأبى طمع يبقّى في عودهم إلى الحقّ بوعظ أو تذكير، وهل يبقّى بعد ذلك إلّا اليأس الصرف من رجوعهم عن أمرهم، والخوف الشديد من مبايحتهم بينهم؟

وليس لأحد أن يقول: كلّ هذه الأسباب مدّعاة غير معلومة. وذلك أنّ هذه الأسباب معلومة لا محالة ظاهرة غير مجحودة، وإنّما الخلاف في كونها أسباباً لما ذكرناه.

ألا ترى أنّ عقدهم الإمامة بالاختيار لمن عقدها له، وإعراضهم عن ذكر النصّ في تصريح أو تلويح هو المعلوم؟ وإذا فرضنا كون النصّ على أمير المؤمنين صلوات

البطلان، لأنّه لا نصرة فيمن ذكر ولا في أضعافهم على من عقد العقد لأبي بكر وانقاد له ورضي بإمامته، والأمر في هذا أظهر من أن يخفى.

فأمّا قوله: (إنّه وإن تأخّر من البيعة فقد كان راضياً من حيث ترك النكير، وإنّه إنّما تأخّر عن البيعة لأنّه لم يطالب بها ولم يشدّد فيها عليه) فكلام في غير موضعه، لأنّ الاعتبار في باب الإمامة إنّما هو بالرضا والتسليم دون الصفقة باليد، ألا ترى أنّ من نأى عن محلّ الإمام وبلده يُعدّ مبايعاً له من حيث رضي وسلّم وانقاد وإن لم يصفق بيده؟ وإنّما يُراد الصفقة لتكون أمانة على الرضا، فإذا ظهر ما هو أدلّ منها لم يُعتبر بها ولم يحتجّ إليها، / [[ص ٢٥٣]] فما وقع من الاتفاق على تأخّر أمير المؤمنين عليه السلام عن البيعة يجب أن يكون محمولاً على التأخّر عن إظهار الرضا والتسليم دون الصفقة باليد، ولو كان راضياً بالأمر ومسلماً للعقد لم يُعتبر بصفقته ولا عوتب على تأخّره ولا قيل في ذلك ما قيل ولا جرى ما جرى، على أنّا قد بيّنا أنّ ترك النكير لا يدلّ على الرضا والإجماع إلّا بعد شرائط لم تحصل في تركه عليه السلام النكير.

* * *

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٢٢٢]] [في بيعة علي عليه السلام للمتأمرين]:

فأمّا البيعة، فإن أريد بها الرضا والتسليم، فلم يبايع أمير المؤمنين عليه السلام القوم بهذا التفسير على وجه من الوجوه، ومن ادّعى ذلك كانت عليه الدلالة، فإنّه لا يجدها. وإن أريد بالبيعة الصفقة وإظهار الرضا، فذلك ممّا وقع منه عليه السلام، لكن بعد مطل شديد، وتقاعد طويل، علمها الخاصّ والعام.

وإنّما دعاه إلى الصفقة وإظهار التسليم ما ذكرناه من الأمور التي بعضها يدعو إلى مثل ذلك.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٧٤]] فإن قيل: لو كان النصّ حقاً لما بايع

أمير المؤمنين صلوات الله عليه أبا بكر ومن كان بعده بالإمامة، ولا أمسك عن طلب حقّه ومنازعة القوم فيه، ولا دخل في الشورى، ولا أخذ عطاءه من تحت أيديهم،

ما ذكرناه من الروايات عنه عليه السلام وعن شيعته وخاصته
عليه السلام التي ذكر جميعها يطول وهي موجودة في الكتب.

وليس لهم أن يقولوا: إن هذه الروايات غير
معروفة، وإنما ينفرد بأدعائها الشيعة، لأننا قد بينا أن الخبر
عن الحسين عليه السلام يجري مجراها، وكان غرضنا إسقاط
قولهم: كيف نُقِلَ كذا ولم يُنقل كذا؟ وليس لهم أيضاً أن
يقولوا: جميع ما رويتموه ليس فيه / [[ص ١٤٩]] تصريح
من أمير المؤمنين عليه السلام بالنص، وقد يمكن أن يكون تظلمه
مصرفاً إلى ما كان يعتقده عليه السلام من أنه أحق بالأمير وأولى
بالتقدم فيه، وقد كان يعتقد أيضاً فيه ذلك جماعة، لأن
ظاهر الأقوال المروية يقتضي خلاف هذا التأويل الفاسد،
لأن الظلم لا يطلقه أحد من أهل اللغة لاسيما مثل أمير
المؤمنين عليه السلام إلا في غضب الحقوق الواجبة، فإذا انضاف
إلى ذلك التصريح بذكر منع الإرث والحق على جهة
الاستعداد لم يبق شبهة في فساد تأويل المخالف.

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٢٢١]] فأما الكلام في الوجه الأول فبين،
لأن الخلاف ظهر في أول الأمر ظهوراً لا يمكن دفعه من
أمير المؤمنين عليه السلام والعباس عليه السلام وجماعة بني هاشم، ثم
من الزبير حتى روي أنه خرج شاهراً سيفه واستلب من
يده فضرب به الصفا، ثم من سلمان وخالد بن سعيد بن
العاص وأبي سفيان، فكل هؤلاء قد ظهر من خلافهم
وكلامهم ما شهرته تغني عن ذكره، وخلاف سعد وولده
وأهله أيضاً معروف، وكل هذا كان ظاهراً في / [[ص
٢٢٢]] ابتداء الأمر. ثم إن الخلاف من بعض ما ذكرناه
بقي واستمر وإن لم يكن ظاهراً منه في المستقبل على حد
ظهوره في الماضي، إلا أنه منقول معروف، فمن أين
لصاحب الكتاب أن الخلاف انقطع، وأن الإجماع وقع في
حال من الأحوال؟ فما نراه عول في ذلك إلا على الدعوى.

فإن قال: أمّا الخلاف في الابتداء فقد عرفته
وأقررت به، وما تدعونه من استمراره باطل، لأنه غير
منقول ولا معروف، فعلى من يدعي استمرار الخلاف أن
يبيّن ذلك فإنّي أنكره.

قيل له: لا معتبر بإنكارك ما تذكره في هذا الباب،

الله عليه حقاً، لأن السائل لا يسأل فيقول: كيف لم يطالب
بحقه إلا وقد فرض وسلم أن الإمامة حق له؟ ومن كانت
الإمامة حقاً له - وقد جرى في خلاف الرسول ﷺ فيها
ما جرى مما لا يمكن دفعه ولا تغطيته - كيف يتمكن مع
بعض ما عدّناه فضلاً عن كله من خطاب عليها أو منازعة
فيها؟

/ [[ص ٤٧٦]] وهبوا أن الأمر في سبب الإمساك
عن المجاهرة لم يكن ما ذكرناه، ما المحيل المانع من أن
يكون صلوات الله عليه ظهر له من أمارات الحال ما
اقتضى غلبة الظن بأن الديانة والسياسة توجبان الإمساك
عن التنكير وأنه يُعقَّب فساداً في الدين وضرراً فيه لا
يتلافى؟

[[ص ٤٨٨]] فأما البيعة منه عليه السلام فأبي دلالة فيها
على الرضا؟ وإنما وقعت بعد مطل منه عليه السلام عنها، ودفاع،
وتأخر، وتلوم. وبعد أن عوتب وهُدِّد وقيل له - على ما
جاءت الروايات العامة والخاصة - حسدت ابن عمك،
ونفست عليه. وحُدِّر من وقوع الفتنة بين المسلمين، وهذه
المعاني موجودة في نقل الشيعة أكثر من الحجر والمدر، وقد
ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم،
وقد ذكرنا في كتاب الشافي من ذلك ما وجب ذكره.

فوقوع البيعة إذا كان منقسماً في الأصل إلى رضا
وغيره، فبعد هذه الأمور التي عدّناها والأحوال التي
أشرنا إليها يخرج من حد الانقسام، ويخلص لغير الرضا.

ومن تأمل الأخبار المروية في هذا الباب، وما سيره
أهل السير من قصص هذه الأحوال، انغرس في قلبه من
العلم إذا كان منصفاً ما لا يزول بالتشكيك والتعليل.

تظلمه والمطالبة بحقه:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٤٨]] تظلم أمير المؤمنين والتظلم له كقول
عليه السلام: «اللهم إني أستعديك على قريش فإنهم ظلموني حقّي
ومنعوني إرثي»، وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «اللهم إني
أستعديك على قريش فإنهم ظلموني الحجر والمدر»، وقوله
عليه السلام: «لم أزل مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ»، إلى غير

مظلوم، فقال علي عليه السلام: «ويحك وأنا مظلوم، ظلمتُ عدد المدد والوبر».

وروى أبو نعيم الفضل بن دكين، عن عمر بن أبي مسلم، قال: كنا / [[ص ٢٢٤]] جلوساً عند جعفر بن عمرو بن حريث فقال: حدّثني والذي أن علياً عليه السلام لم يقم مرّة على المنبر إلّا وقال في آخر كلامه قبل أن ينزل: «ما زلت مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ».

وروى إبراهيم، قال: أخبرنا عبّاد، قال: حدّثنا علي بن هاشم، قال: حدّثنا أبو الجحاف، عن معاوية بن ثعلبة، قال: جاء رجل إلى أبي ذر رحمة الله عليه وهو جالس في المسجد الأعظم وعلي عليه السلام يُصليّ أمامه، فقال: يا أبا ذر، ألا تُحدّثني بأحبّ الناس إليك؟ فوالله لقد علمت أن أحبّهم إليك أحبّهم إلى رسول الله ﷺ، فقال: أجل، والذي نفسي بيده إن أحبّهم إليّ لأحبّهم إلى رسول الله ﷺ، وهو هذا الشيخ المظلوم المضطهد حقّه.

وقد روي من طرق كثيرة أنّه عليه السلام كان يقول: «أنا أوّل من يجثو للخصومة بين يدي الله يوم القيامة»، وقوله عليه السلام: «يا عجباً بينا هو يستقبلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته» مشهور.

وروى إبراهيم، قال: حدّثني عثمان بن سعيد، قال: حدّثنا علي بن عباس، عن أبي الجحاف، عن معاوية بن ثعلبة أنّه قال: ألا أُحدّثك حديثاً لو يختلط؟ قلت: بلى، قال: مرض أبو ذر مرضاً شديداً فأوصى إلى علي عليه السلام، فقال له بعض من يدخل عليه: لو أوصيت إلى أمير المؤمنين كان أحمل من وصيتك إلى علي عليه السلام، فقال: «قد والله أوصيت إلى أمير المؤمنين حقّاً، أمير المؤمنين».

وروى عبد الله بن جبلة الكناني، عن ذريح المحاربي، عن أبي حمزة الثمالي، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليه السلام أن بريدة كان غائباً بالشام، فقدم وقد بايع الناس أبا بكر، فأتاه في مجلسه فقال: يا أبا بكر، هل / [[ص ٢٢٥]] نسيت تسليمنا على علي عليه السلام بإمرة المؤمنين واجبة من الله ورسوله؟ قال: يا بريدة، إنك غبت وشهدنا، وإن الله يحدث الأمر بعد الأمر، ولم يكن الله ليجمع لأهل هذا البيت النبوة والخلافة والمملك. وقد روى خطاب بريدة لأبي بكر بهذا المعنى في ألفاظ مختلفة من طرق كثيرة.

لأنك بين أمرين: إمّا أن تكون منكراً لكونه مروياً في الجملة وتدعي أن أحداً لم يرو استمرار الخلاف على وجه من الوجوه، أو تعترف بأنّ قوماً روه غير ثقات عندك، وأنّه لم يظهر ظهور الخلاف الأوّل، ولم ينقله كلّ من نقل ذلك، فإن أردت ما ذكرناه ثانياً فقد سبقناك إلى الاعتراف به، لأنّا لم ندع في الاستمرار ما حصل في الابتداء من الظهور، ولا ندفع أنّك لا تؤثّق أيضاً كلّ من روى ذلك إلّا أن أقلّ ما في هذا الباب أن يمنعك هذا من القطع على أن النكير زال وارتفع، والرضا حصل وثبت، وإن أردت ما ذكرناه أولاً فهو يجري مجرى دفع المشاهدة، لأنّ وجود هذا في الرواية أظهر من أن يُدفع، ولم يزل أمير المؤمنين عليه السلام متظلماً متألماً منذ قبض الرسول ﷺ إلى أن توفاه الله إلى جنته، ولم يزل أهله وشيعته يتظلمون من دفعه عن حقّه، وكان ذلك منه عليه السلام ومنهم يخفى ويظهر ويتربّب في الخفاء والظهور ترتّب الأوقات في شدّتها وسهولتها، فكان عليه السلام يظهر من كلامه في هذا الباب في أيام أبي بكر ما لم يكن ظاهراً في أيام عمر، ثمّ قوي كلامه عليه السلام وصرّح بكثير ممّا في نفسه في أيام عثمان، ثمّ ازداد قوّة في أيام تسليم الأمر إليه، ومن عني بقراءة الآثار علم أن الأمر جرى على ما ذكرناه.

/ [[ص ٢٢٣]] وقد روى أبو إسحاق إبراهيم بن سعيد الثقفي، قال: أخبرنا عثمان بن أبي شيبة العبّسي، قال: حدّثنا خالد المدائني، قال: حدّثنا أبو عوانة، عن خالد الحذاء، عن عبد الرحمن بن أبي بكر، قال: سمعت علياً عليه السلام على المنبر يقول: «قبض رسول الله وما في الناس أحد بهذا الأمر أولى مني».

وروى إبراهيم بن سعيد الثقفي، قال: أخبرنا عثمان ابن أبي شيبة وأبو نعيم الفضل بن دكين، قال: أخبرنا قطر بن خليفة، عن جعفر بن عمرو بن حريث، عن أبيه، قال: سمعت علياً عليه السلام يقول: «ما زلت مظلوماً منذ قبض الله نبيّه ﷺ إلى يوم الناس هذا».

وروى إبراهيم، قال: أخبرنا يحيى بن عبد الحميد الحماري وعبّاد بن يعقوب الأسدي، قال: حدّثنا عمر بن ثابت، عن سلمة بن كهيل، عن المسيب بن نجبة، قال: بينما علي عليه السلام يخطب وأعرابي يقول: وا مظلمتاه، فقال عليه السلام: «أذن»، فدنا فقال: «لقد ظلمتُ عدد المدر والوبر»، وفي حديث قال: جاء أعرابي يتخطّى فنادى: يا أمير المؤمنين

بذلك على سبب قتاله لطلحة والزبير ومعاوية وكفّه عن من تقدّم، لأنّه لمّا وجد الأعوان والأنصار لزمه الأمر وتعيّن عليه فرض القتال والدفاع حتّى لا يجد إلّا القتال والخلاف لله، وفي الحال الأولى كان معذوراً لفقد الأعوان والنصارى.

/ [[ص ٢٢٧]] وقد روى جميع أهل السير أنّ أمير المؤمنين والعبّاس لمّا تنازعا في الميراث وتخاصما إلى عمر قال عمر: من يعذرني من هذين ولي أبو بكر؟ فقالا: عتق وظلم، والله يعلم أنّه كان برّاً تقيّاً، ثمّ وليت فقالا: عتق وظلم، وهذا الكلام من أوضح دليل على أنّ تظلمه عليه السلام من القوم كان ظاهراً لهم، وغير خافٍ عليهم، وإنّما كانوا يجاملونه ويجاملهم.

وروى الواقدي في كتاب الجمل بإسناده أنّ أمير المؤمنين عليه السلام حين بويع خطب فحمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: «حقّ وباطل، ولكلّ أهل، لئن أمر الباطل لقدياً فعل، ولئن قلّ الحقّ لرُبّما ولعلّ، ولقلّ ما أدبر شيء فأقبل، وإني لأخشى أن تكونوا في فترة وما علينا إلّا الاجتهاد، وقد كانت أمور مضت ملتم فيها ميلة كانت عليكم، ما كنتم عندي فيها بمحمودين، أمّا والله إنّي لو أشاء لقلت، عفا الله عمّا سلف، سبق الرجال، وقام الثالث كالغراب همته بطنه، يا ويله لو قُصّ جناحه، وقُطِعَ رأسه لكان خيراً له»، في كلام طويل بعد هذا، وقد روى هذه الخطبة غير الواقدي من طرق مختلفة.

/ [[ص ٢٢٨]] وقوله عليه السلام: (لقد تقمّصها ابن أبي قحافة، وإنّه ليعلم أنّ محليّ منها محلّ القطب من الرحي) معروف، والذي ذكرناه قليل من كثير، ولو تقصّينا جميع ما روي في هذا الباب عنه عليه السلام وعن أهله وولده وشيعته لم يتسع له حجم جميع كتابنا، وفي بعض ما ذكرناه أوضح دلالة على أنّ الخلاف لم يزل وأنّه كان مستمراً، وأنّ الرضا لم يقع في حال من الأحوال.

فإن قيل: هذه أخبار آحاد لا توجب علماً، ولا يُرجع بمثلها عن المعلوم، والمعلوم أنّ الخلاف لم يظهر على حدّ ظهوره في الأوّل، ولم يروها أيضاً إلّا متعصّب غير موثوق بأمانته.

قلنا: أمّا هذه الأخبار وإن كانت على التفصيل

وقد روي أيضاً من طرق مختلفة وبألفاظ متقاربة المعاني خطاب سلمان الفارسي عليه السلام للقوم وإنكاره ما فعلوه، وقوله: (أصبتُم وأخطأتُم، أصبتُم سنّة الأوّلين، وأخطأتُم أهل بيت نبيّكم)، وقوله: (ما أدري أنسيتم أم تناسيتُم أم جهلتُم أم تجاهلتُم)، وقوله: (والله لو أعلم أنّي أعزّ لله ديناً وأمنع لله ضيماً، لضربت بسيفي قدماً قدماً)، ولم نذكر أسانيد هذه الأخبار وطرقها وألفاظها لطول ذلك، ومن أراد أخذه من مظانّه، وهذا الخلاف من سلمان وبريدة لا ينفع فيه أن يقال: رضي سلمان بعده وتولّى الولايات، وأمسك بريدة وسلم وبائع، لأنّ تصرّحهما بسبب الخلاف يقتضي أنّ الرضا لا يقع منهما أبداً، وأنّهما وإن كانا كافين في المستقبل عن الإنكار لفقد النصار والخوف على النفس فإنّ قلوبهم منكرة ولكن ليس لمضطرّ اختيار.

وروى إبراهيم الثقفي، عن يحيى بن عبد الحميد الحماني، عن عمرو بن حريث، عن حبيب بن أبي ثابت، عن ثعلبة بن يزيد الحماني، عن علي عليه السلام، قال: سمعته يقول: «كان فيما عهد إليّ النبي ﷺ الأمّي أنّ الأمّة ستغدرك من بعدي».

وروى إبراهيم، عن إسماعيل بن عمرو البجلي، قال: حدّثنا هشام بن بشير الواسطي، عن إسماعيل بن سالم الأسدي، عن أبي إدريس الأزدي، عن / [[ص ٢٢٦]] علي عليه السلام، قال: «لئن أحرّ من السماء إلى الأرض فتخطفني الطير أحبّ إليّ من أن أقول: سمعت رسول الله ﷺ ولم أسمع، قال لي: يا علي، ستغدرك الأمّة بعدي».

وروى زيد بن علي بن الحسين عليه السلام، قال: كان علي عليه السلام يقول: «بائع الناس والله أبا بكر وأنا أولى بهم منّي بقميصي هذا، فكظمت غيظي وانتظرت أمري وألزقت كلكلي بالأرض، ثمّ إنّ أبا بكر هلك واستخلف عمر، وقد والله علم أنّي أولى بالناس منّي بقميصي هذا، فكظمت غيظي وانتظرت أمري، ثمّ إنّ عمر هلك وجعلها شوريّ وجعلني فيها سادس ستّة كسهم الجدة، فقال: أقتلوا الأقلّ، فكظمت غيظي وانتظرت أمري وألزقت كلكلي بالأرض حتّى ما وجدت إلّا القتال أو الكفر بالله»، وقوله عليه السلام: «حتّى ما وجدت إلّا القتال أو الكفر بالله» منبهاً

قلنا: قد شرطت شرطاً كان ينبغي أن تراعيه وتوجدناه فيما اختلفنا فيه، لأنك قلت: إن كل أمر لو كان لوجب ظهوره متى لم يظهر يجب القطع على انتفائه، وهذا صحيح، وبه تبطل معارضة القرآن على ما ذكرت، لأن الأمر في أنها لو كانت لوجب ظهورها واضح، وعليه بيتني الكلام، وليس هذا موجوداً في النكير على أصحاب الاختيار، لأنك لا تقدر على أن تدل أن نكيرهم يجب ظهوره لو كان، وأن الداعي إليه داع إلى إظهاره، بل الأمر بخلاف ذلك، لأن الإنكار على مالك الحل والعقد، / [[ص ٢٣٠]] والأمر والنهي، والنفع والضرر الذي قد مال إليه أكثر المسلمين ورضي بإمامته أكثر الأنصار والمهاجرين يجب طيئه وستره ولا يجب إذاعته ونشره، والدواعي كلها متوفرة إلى إخفائه وترك إعلانه، فأين هذا من المعارضة؟ ولو جوزنا في المعارضة أو غيرها من الأمور أن يكون ولا تدعو الدواعي إلى إظهاره، بل إلى طيئه وستره لم نقطع على انتفائه من حيث لم يظهر للكل وينقله الجميع، ولكننا متى وجدنا أيسر رواية في ذلك نمنع لأجلها من القطع على انتفاء ذلك الأمر وعلى أنه لم يكن، وسنُشيع الكلام في السبب المانع من إظهار الخلاف وإعلان النكير، ونتقصاه فيما يأتي من هذا الباب بمشيئة الله تعالى.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٨٥]] فأما الطريقة الأولى فواضحة، وذلك أن الخلاف في ابتداء العقد لأبي بكر كان ظاهراً معلوماً ضرورة من أمير المؤمنين عليه السلام والعباس رضي الله / [[ص ٤٨٦]] عنه وجماعة من بني هاشم ومن الزبير - حتى روي أنه شهر سيفه - وسلمان وخالد بن سعيد وأبي سفيان ثم من سعد [بن] عبادة وولده وجماعة من أهله.

فمن ادعى أن الخلاف انقطع ولم يستمر لا يعدو إحدى منزلتين: إما أن يريد أن الخلاف من جميع ما ذكرناه انقطع ظاهراً ومستوراً، أو في المأ والخلوة، وبين الصديق والعدو، أو يقول: إن ظهوره وشياعه انقطعاً. فإن أراد الثاني فلا خلاف بيننا فيه، وإن أراد الأول فعليه الدلالة فإننا نخالفه.

فإن قيل: الدلالة على من ادعى الاستمرار.

أخبار آحاد فمعناها قد رواه عدد كثير وجم غفير، فصار المعنى متواتراً به، وإن كان اللفظ والتفصيل يرجع إلى الآحاد، ولا نعمل إلا على اقتراحكم في أنها آحاد، أليس يجب أن تكون مانعة من القطع على ارتفاع النكير، وادعاء العلم بأن الخلاف قد زال وارتفع، لأنه لا يمكن مع هذه الأخبار وهي توجب الظن إن لم توجب العلم أن يدعى العلم بزوال الخلاف.

فأما قول السائل: إنا لا نرجع بها عن المعلوم، فأني معلوم هاهنا رجعنا بهذه الأخبار عنه؟ فإن ذكر الإجماع أو زوال الخلاف فكل ذلك لا يثبت إلا مع فقد ما هو أضعف من هذه الأخبار، وزوال الخلاف لا يكون معلوماً مع وجودنا رواية واردة، وإنما يتوصل إلى الرضا والإجماع بالكف عن النكير وزوال الخلاف، وإذا كان الخلاف والنكير مرويين من جهة ضعيفة أو قوينة كيف يقطع على ارتفاعها وزوالها؟

/ [[ص ٢٢٩]] فأما القدح في رواية ما ذكرناه من الأخبار، فأول ما فيه أن أكثر ما رويناه هاهنا وارد من طرق العامة، ومسند إلى من لا يتهمونه ولا يجرحونه، ومن تأمل ذلك علمه، ثم ليس يُقنع في جرح الرواة بمحض الدعوى دون أن يُشار إلى أمور معروفة، وأسباب ظاهرة، وإذا روى الخبر من ظاهره العدالة والتدين لم يقدح فيه ما جرى هذا المجرى من القدح.

فإن قيل: هذا يؤدي إلى الشك في ارتفاع كل خلاف.

قلنا: إن كان الطريق فيما تشيرون إليه يجري مجرى ما يتكلم عليه في هذا الباب فلا سبيل إلى القطع على انتفائه، وكيف يقطع على انتفاء أمر وهو مروي منقول؟ وإنما يقطع على ذلك في الموضع الذي لا يوجد فيه نقل الخلاف ولا رواية النكير.

فإن قيل: الشيء إذا كان ممّا يجب ظهوره إذا كان فإننا نستدل بانتفاء ظهوره على انتفائه ولا نحتاج إلى أكثر من ذلك، ولهذا نقول: لو كان القرآن عورض لوجب أن تظهر معارضته على حد ظهور القرآن، فإذا لم نجد لها ظاهرة قطعنا على انتفائها، ولو روى لنا راوٍ من طرق الآحاد أن معارضته وقعت لم يُلْتَفَت إلى روايته، وهذه سبيل ما يدعونه من النكير الذي لم يثبت ولم يظهر.

قلنا: بل الدلالة على من ادّعى الانقطاع.

فإذا قيل: الأصل أن لا نزاع.

قلنا: بل الأصل هاهنا وقوع النزاع والخلاف ظاهراً أو باطناً، فمن ادّعى ارتفاعهما في الظاهر [والباطن فعليه الدلالة على ارتفاعهما في الباطن فقد علم ارتفاعهما في الظاهر]، فإذا قيل: لو استمر الخلاف لنقل كما نقل وقوعه في الابتداء.

قلنا: من الظلم أن توجبوا نقل ما يقع ظاهراً، وقد نقل استمرار الخلاف، وورد في ذلك روايات الشيعة ما لا يحصى كثرة، وقد ذكرنا طرفاً منه في كتابنا الشافي، وورد أيضاً من طرق العامة في ذلك ما ذكرناه في كتابنا المشار إليه كثيراً، وبيناً أن أمير المؤمنين عليه السلام ما زال منذ قبض رسول الله ﷺ وإلى أن قبض هو عليه السلام يتظلم ويتألم ويتظلم له شيعته ومحبه، ويقول: إني مغصوب وملوي عن حقي بألفاظ مختلفة.

وترتيب أحواله في ذلك ترتب الأزمان في شدتها وليتها، وكان كلامه عليه السلام في أيام أبي بكر في هذا المعنى أظهر من كلامه في أيام عمر، ثم زاد / [[ص ٤٨٧]] تصريحه بكثير مما في نفسه عليه السلام في أيام عثمان، وزاد كل ذلك وتضاعف في أيام ولايته عليه السلام، حتى أنه لم يكذب ليحلي خطبة له عليه السلام من تعريض أو تصريح بهذا المعنى.

فإذا قيل: هذه أخبار موضوعة مقدوح فيها متهم رواتها، وهي مع كل خبر [خبر] واحد. وأمّا القدح في رواتها، فالظاهر العدالة، ومن قدح في رواية فعليه بيان جهة قدحه. وأقل ما يوجب به هذه الأخبار أن يمنع من القطع على ارتفاع النكير على كل وجه وسبب يقتضي الشك والتوقف.

وأمّا الكلام على الطريقة الثانية فواضح أيضاً، لأن الإمساك عن النكير والكف عن المنازعة لا يدل عندنا وعند المحصلين من خصومنا على الرضا، لأن الكف عن النكير تنقسم دواعيه إلى أقسام كثيرة: أحدها الرضا، ومنها التقية والخوف على النفس وما يجري مجراها، ومنها العلم والظن بأن النكير يقتضي وقوع منكر هو أعظم مما يُراد أن يدفع به، ومنها الاستغناء عنه بنكير تقدم وأحوال ظهرت ترفع الإبهام لوقوع الرضا به. وإذا كانت أسباب الكف عن النكير كثيرة، فمن أين قصرها على الرضا دون غيره؟

فإذا قيل: ليس الرضا أكثر من ترك النكير.

قلنا: قد بينا أنه منقسم.

وبعد، فلنا أن نقول: وليس السخط أكثر من ارتفاع الرضا، فمتى لم أعلم الرضا أو نتيقنه قطعت على السخط. على أن سخط أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الموضع هو الأصل، لأنه لا خلاف بيننا في سخطه عليه السلام [تأخراً] وإبائه له ومنازعته فيه وتأخره عن البيعة، ثم لا خلاف في أنه عليه السلام مستقبلاً أظهر البيعة، ولم يبق على / [[ص ٤٨٧]] ما كان عليه من إظهار الخلاف. فانقلنا عن [أحد] الأصليين [الذين] كان عليهما، وهو الامتناع من البيعة وإظهار الخلاف، ولم ينقلنا عن الأصل الآخر الذي هو السخط ناقل، فيجب على من ادّعى تغير الحال أن يدل على ما ادّعاه بأمر معلوم.

ولا يرجع علينا بالدلالة، لأننا متمسكون بالأصل المعلوم، وإنما تجب الدلالة على من ادّعى الرجوع عن الأصل.

فأمّا البيعة منه عليه السلام فأبى دلالة فيها على الرضا؟ وإنما وقعت بعد مطل منه عليه السلام عنها، ودفاع، وتأخر، وتلوم. وبعد أن عوتب وهُذِّد وقيل له _ على ما جاءت الروايات العامة والخاصة _ حسدت ابن عمك، ونفست عليه. وحُذِّر من وقوع الفتنة بين المسلمين، وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة أكثر من الحجر والمدر، وقد ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم، وقد ذكرنا في كتاب الشافي من ذلك ما وجب ذكره.

فوقوع البيعة إذا كان منقسماً في الأصل إلى رضا وغيره، فبعد هذه الأمور التي عدّناها والأحوال التي أشرنا إليها يخرج من حد الانقسام، ويخلص لغير الرضا.

ومن تأمل الأخبار المروية في هذا الباب، وما سبره أهل السير من قصص هذه الأحوال، انغرس في قلبه من العلم إذا كان منصفاً ما لا يزول بالشك والتعليل.

فإذا قيل: فما السبب في كفه عن النكير وإظهار للبيعة إن لم يكن عن رضا منه عليه السلام؟

قلنا: إذا كان النص بالإمامة من الرسول ﷺ واقعاً عليه عليه السلام على ما دللنا عليه، فسبب كفه عن النزاع ودخوله في البيعة / [[ص ٤٨٩]] واجب، لأن من أطرح

القطع على ارتفاع النكير على كل وجه وسبب يقتضي الشك والتوقف.

* * *

خلافته الظاهرية:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣١١]] فصل: في تبّع كلامه في إثبات إمامة

أمير المؤمنين صلوات الله عليه:

اعلم أنا وإن كنا نقول بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام على استقبال وفاة رسول الله ﷺ وإلى حين وفاته هو علينا، فعندنا أن من لم يسلك في إمامته طريقتنا ولم يعتمد أدلتنا فإن إمامته لا تثبت له، وصاحب الكتاب إنما اعتمد في هذا الفصل على أن من بايعه واحد برضا أربعة على الصفات التي ذكرها كان إماماً وإن لم تجتمع الأمة على الرضا به، وهذه الطريقة مما قد بينا فسادها فيما تقدم، فيجب فساد ما فرّعه عليها، وليس يمكنه أن يدعي الإجماع على إمامته، وإنما الخلاف في ذلك ظاهر، وإذا كان ما ذكره من الطريقة ليس بصحيح والإجماع غير ثابت فلم يبق في يد من نفى النص عن أمير المؤمنين عليه السلام من إمامته شيء.

ثم ذكر في هذا الفصل عن أبي جعفر الإسكافي عليه السلام من شرح ما وقعت عليه البيعة، وأن طلحة والزبير بايعا طائعين / [[ص ٣١٢]] راغبين، فالرواية بخلافه، فإن الواقدي روى في كتاب الجمل من طرق مختلفة أن أمير المؤمنين عليه السلام لما قُتل عثمان خرج إلى موضع يقال له: بئر سكن وطلحة والزبير معه لا يشكّان الأمر شورى، فقام الأشتر مالك بن الحارث النخعي فطرح عليه خميصة وقال: هل تنتظرون من أحد؟ وأخذ السيف، ثم قال: يا علي، أبسط يدك، فبسط يده فبايعه، ثم قال: قوموا فبايعوا، قم يا طلحة، قم يا زبير، والله لا ينكل منك أحد إلا ضربت عنقه تحت قرطه، فقاما وبايعا.

وفي بعض الروايات عن عبد الله بن الطفيل أن طلحة قام ليبيع وأنا أنظر إليه يجرّ رجله، فكان أول من بايع، ثم انصرف هو والزبير يقولان: (إنما بايعناه واللج على رقابنا، فأما الأيدي فقد بايعت، وأما القلوب فلم تباع).

وروى الواقدي بإسناده عن المنذر بن جهم، قال:

من القوم نصّ الرسول ﷺ وعمل بخلافه ونبذ عهده وحلّ عقده، يُخاف جانبه ويُرهّب إقدامه، ولا يؤمن بوادره، ويونس من رجوعه بوعظه وتذكير، وتنبهه وتنصير. ولا شبهة في هذا الوجه إذا بُني على النص.

ويمكن إذا أعرضنا عن ذكر النص أن يكون السبب في انقطاع نزاعه ما ظهر من اجتماع الكلمة على من اختير، وقهرهم الأنصار الذين نازعوه في الأمر ودخول الشبهة على جلّ الناس وجمهورهم. وهذه أمور تحسم من المخالفة، وتوجب إظهار الموافقة.

ويمكن أيضاً أن يكون غلب في ظنه عليه السلام أن مقامه على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تتلافى ولا تتدارك، ولا خلاف بيننا وبين مخالفينا في مسألة الإمام في أنه إذا عرف في إنكار المنكر أن إنكاره يؤدي إلى فعل ما هو أفحش منه وأقبح سقط وجوب إنكاره.

فإذا قيل لنا: هذا يوجب التشكك في رضا كل راضٍ بأمر من الأمور؟

قلنا: متى لم نفرغ في الرضا إلا إلى مجرد ارتفاع النكير؟ فإننا لا نقطع على حصول الرضا، وإنما نقطع عنه عند الكف عن النكير إذا علمنا أنه لا وجه للكف عن النكير ولا عذر إلى حصول الرضا.

* * *

[[ص ٤٨٦]] بينا أن أمير المؤمنين عليه السلام ما زال منذ قبض رسول الله ﷺ وإلى أن قبض هو عليه السلام يتظلم ويتألم ويتظلم له شيعته ومحّبوه، ويقول: إني مغصوب وملوي عن حقي بألفاظ مختلفة.

وترتيب أحواله في ذلك ترتب الأزمان في شدتها ولينتها، وكان كلامه عليه السلام في أيام أبي بكر في هذا المعنى أظهر من كلامه في أيام عمر، ثم زاد / [[ص ٤٨٧]] تصريحه بكثير مما في نفسه عليه السلام في أيام عثمان، وزاد كل ذلك وتضاعف في أيام ولايته عليه السلام، حتّى أنه لم يكذب ليحلي خطبة له عليه السلام من تعريض أو تصريح بهذا المعنى.

فإذا قيل: هذه أخبار موضوعة مقدوح فيها متهم رواتها، وهي مع كان كل خبر [خبر] واحد. وأما القدح في رواتها، فالظاهر العدالة، ومن قدح في رواية فعله بيان جهة قدحه. وأقل ما يوجب هذه الأخبار أن يمنع من

سألت عبد الله بن تغلبة: كيف كانتبيعة علي عليه السلام؟ قال: رأيتبيعة رأسها الأشتر يقول: من لم يبايع ضربت عنقه وحكيم بن جبلة وذووهما، فما ظنك بها؟! ثم قال: أشهد لرأيت الناس يُجْرُونَ إلى بيعته / [[ص ٣١٣]] فيعشرون، فيؤتى بهم فيضربون ويعنّفون، فبايع من بايع، وانفلت من انفلت.

وروى الواقدي بإسناده عن سعيد بن المسيّب أنّه قال: لقيت سعيد بن زيد فقلت: بايعت؟ فقال: ما أصنع إن لم أفعل قتلني الأشتر.

وقد روي من طرق مختلفة أنّ ابن عمر لمّا طولب بالبيعة لأمر المؤمنين عليه السلام قال: لا والله لا أباع حتّى تجتمع الأمّة، فأفرج عنه. ولو كان الأمر على ما يراه المخالفون، لوجب أن يقول له: أليس الإجماع معتبراً في عقد الإمامة ولا اعتبرتموه في عقد إمامة أحد ممّن تقدّمني فتعبرونه في العقد وفي بعض من عقدي كفاية، وفي عدوله عن أن يقول ذلك لابن عمر ونظرائه وتهاونه بهم وتمكينه من تهديد طلحة والزبير وحملهما على البيعة دلالة على أنّه عليه السلام لم يعتبر في صحّة إمامته بالبيعة، وإنّما كانت ثابتة بالنصّ المتقدّم.

/ [[ص ٣١٤]] فأما قول صاحب الكتاب في هذا الفصل: (إنّ تحلّف ابن عمرو وسعد ومحمّد بن مسلمة عن البيعة لم يكن على سبيل الخلاف، وإنّما كرهوا قتال المسلمين، ولم يشدّد أمير المؤمنين صلوات الله عليه عليهم، بل تركهم) فليس بصحيح، لأنّ المروي المعروف أنّ بعضهم اعتذر بحديث القتال، وبعضهم التمس أن تكون البيعة بالإجماع، ويكون الاختيار بعد الشورى وإجالة الرأي، وليس الامتناع من المقاتلة بموجب أن يمتنعوا من البيعة، وقد كان يجب أن يبايعوه ولا يمتنعوا من الدخول فيما وجب عليهم عند صاحب الكتاب الدخول فيه، فإذا التمس منهم القتال اعتذروا وامتنعوا، وإن كانت البيعة تشتمل على القتال وغيره فقد كان يجب أن يبايعوا ويستثنوا القتال، وفي ترك أمير المؤمنين عليه السلام حملهم على الواجب في هذا الباب وإظهار التهاون بهم وقلة الفكر فيهم دلالة على ما قدّمناه من أنّ بيعته لم تنعقد بالاختيار.

فأما تعاطي صاحب الكتاب في هذا الفصل إبطال

قول من ادّعى في ثبوت الإمامة مراعاة الإجماع، فلو صحّ لم يكن نافعاً له، لأنّه إذا بطل بما ذكره مراعاة الإجماع، وبطل بما ذكرناه مراعاة العدد المخصوص الذي بيّنه، فيجب أن يكون ذلك دليلاً على فساد الاختيار، وعلماً على أنّ الإمامة لا تثبت إلّا بالنصّ، فكيف وما ذكره غير صحيح؟! ويمكن من راعى الإجماع في الإمامة أن يطعن في قوله: إنّ لو كان لا يثبت عقد الإمامة إلّا بالإجماع لا يتمّ أبداً، لأنّ الناس يختلفون في المذاهب وبعضهم يكفر بعضاً ويؤسّقه، ولا يرضى كلّ فريق بما يختاره الآخر بأن يقول: الإجماع المعتبر هو إجماع أهل الحقّ والمؤمنين، ولا اعتبار بالكفر ولا بالفساق إذا كانوا ليسوا / [[ص ٣١٥]] مؤمنين، فمن أجمع أهل الإيمان عليه كان إماماً، ولم يلتفت إلى خلاف غيره، بل الواجب على غيرهم أن يرجعوا إلى الحقّ في باب الاعتقاد، كما يجب عليهم أن يُسلّموا إلى أهله، ومن امتنع من ذلك كان عاصياً، وعلى قريب من هذا الكلام اعتمد صاحب الكتاب فيما مضى عند نصرته لصحّة الاختيار، وردّه الكلام على الطاعن منه بذكر الاختلاف بين الأمّة، وأنّ بعضهم لا يرضى بما فعله بعض.

وأما قوله: (إنّ نصب الإمام واجب على أهل المدينة التي مات فيها وهم بوجوب ذلك أولى، لأنّه لا يجوز أن يجب ذلك عليهم على وجه لا يتمّ، ولو لم يتمّ إلّا بالإجماع لكان قد لزمهم على وجه لا يتمّ) فليس بشيء، وذلك أنّ من خالف في هذا الباب لا يُسلّم له أنّ نصب الإمام يتعيّن وجوبه على أهل المدينة التي مات فيها، ولا يجعلهم بذلك أولى من غيرهم، ثمّ لو سلّم هذا لم يمتنع أن يجب عليهم ما يقف في صحّته وتمامه على إمضاء غيرهم ورضاه، وليس ذلك بتكليف لما لا يطاق على ما ظنّه، لأنّه إنّما يلزمهم أن يختاروا ويتفقوا على واحد بعينه، لتسكن النفوس إلى ارتياد الإمام والعدول عن باب الإهمال، ثمّ استقرار إمامته وثبوتها يعتبر فيه رضا جميع المؤمنين، فما في هذا من المنكر.

فأما قوله: (بأنّ هذا يقتضي أن يكون تقديم البيعة من القوم كعدمه في أنّ الاختيار قائم، ولو كان كذلك لم يصحّ دخوله في فروض الكفايات، لأنّ الفائدة في ذلك أنّ قيام فريق به يسقط عن الباقيين) فليس بصحيح، لأنّ تقدّم

المؤمنين عليه السلام وخلافه فيها بأزمان طويلة، وكثير منه إنَّما فعله لَمَّا صار الأمر إليه ولم يبقَ له مخالف، وليس ظهور الفسق في حال من الأحوال بمؤثِّر فيما تقدَّمها، فهب أنَّه كان فاسقاً بقتال أمير المؤمنين عليه السلام وبسائر ما عدَّده ممَّا استأنف فعله من أين يجب أن يكون خلافه قبل هذا الحال غير معتدِّ به!؟

وأما الثاني ممَّا ذكره من الطعون فيه فغير مسلم له ولا معترف له بوقوعه، وما يقوم في دعوى ذلك مع دفع / [[ص ٣١٨]] خصوصاً إلاً مقام من يُسمِّيه بالرفض فيما يدَّعونه على أبي بكر وعمر وعثمان ويدفعهم هو عنه، ومن هذا الذي يُسلم له أن كثيراً من الصحابة شكَّوا في إسلامه!؟ وقد كان يجب ألا يُرسل هذا القول إرسالاً حتَّى كأنَّه لا خلاف فيه وهو يعلم أن من دونه خرط القتاد وحرَّ الحلاقيم.

وأما ما يروى عنه من الجبر فشاذ ضعيف، وكان صاحب الكتاب ومن رافقه فيه بين أمرين: بين دفع لما لا يحتمل التأويل والتخريج، وبين تأويل المحتمل، فألاً فعل ذلك فيما يروون عن معاوية لولا قلة الانصاف!؟

فأمَّا بعثه الأصنام إلى بلد الروم فما كنا نظنَّ أن مثل صاحب الكتاب يُصحِّحه ويحتجُّ به، لأنَّ هذا وأمثاله لا يكاد يحتجُّ به إلا من هو معترف بالترفض معرق فيه، ولا يزال من سمع الأخبار بهذا وأمثاله من المعتزلة وغيرهم يتضحكون ويستهزئون ويقولون: كيف يُظنُّ بمعاوية تجهيز الأصنام!؟ وهو وإن شككنا في دينه، فليس نشكُّ في عقله وجودة تحصيله، فكيف يستجيز ذلك الفعل من يتسمَّى بإمرة المؤمنين وخلافة رسول ربِّ العالمين!؟ ويجعلون هذا في حيز الممتنع المستبعد، ومن قبيل ما يورده من لا يتأمَّل موارد الأمور ومصادرها، فإن كان قد نشط صاحب الكتاب للتصديق لما جرى هذا المجرى، فقد فتح للخصوم طريقاً لا يملك سدّها، وما يلزمونه إيَّاه في مقابلة ذلك معروف.

فأمَّا جعله قتال المسلمين كفراً فكيف نسي ذلك في أصحاب الجمل!؟ وما فعل معاوية من قتال المسلمين إلا كفعلهم، والخبر الذي / [[ص ٣١٩]] رواه عام لا استثناء فيه. فأمَّا إدخاله معاوية في النفاق بقوله: «لا يجبك إلا

البيعة وإن كان رضا الجميع معتبراً له معنى أو فيه / [[ص ٣١٦]] فائدة، لأنَّ الرضا من الجماعة يقتضي صحَّة ذلك العقد المتقدِّم ولا يحتاج معه إلى استيناف عقد جديد، وهذا يقتضي أن وجوده بخلاف عدمه، فأما التعلُّق بأنَّه من فروض الكفايات فيمكن أن يقال: إنَّه منها بهذا الشرط، لأنَّ عقد النفر للإمامة من رضَى الجميع يكون ماضياً، ولا يحتاج كل واحد إلى أن يعقد بنفسه. وبعد، فإن كان معنى فروض الكفاية هو ما فسَّروه فلمن خالفه أن يقول له: ليس له عقد الإمامة من فروض الكفايات.

فأمَّا قوله: (لو وجب اعتبار الإجماع لكان موت بعض من يدخل في الإجماع في حال البيعة يقدر في تمامها وصحَّتْها وإن اتَّفَق الباقيون عليها) فواضح البطلان، لأنَّ الإجماع إذا كان الاعتبار منه بأهل العصر لم يكن موت من دخل فيه مخلاً بالإجماع، ولا مخرجاً لاتِّفاق الباقيين من أن يكون إجماعاً، وهذا المعنى لو قدح في اعتبار الإجماع في باب الإمامة لقدح في اعتباره في كلِّ موضع.

ثمَّ وجدنا صاحب الكتاب في هذا الفصل لَمَّا حكى اعتراض من اعترض بخلاف معاوية ومن كان معه في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام اعتمد على سبِّ معاوية ورجحه بالكفر والفسق جملة بغير تفصيل، وأنَّه مبغض للحسن والحسين عليه السلام، وأنَّ الرسول قال: «من أبغضهما أبغضته، ومن أبغضته أبغضه الله»، وبأنَّه كان يبغض أمير المؤمنين عليه السلام، وقد شهد النبي ﷺ بأنَّ بغضه نفاق، وذكر ما / [[ص ٣١٧]] فعله بحجر وأصحابه، واستلحاق زياد، وتفويض الأمر إلى يزيد، وتحكيمه على أموال المسلمين، ووضعها في غير مواضعها، وأنَّه كان يستهزئ بالدين في كثير من أحواله، وأنَّ كثيراً من الصحابة شكَّوا في إسلامه، وأنَّه بعث أصناماً إلى بلاد الروم، [وروي عنه القول بالجبر]، وأنَّ النبي ﷺ قال: «سباب المؤمن فسوق، وقتله كفر»، وأنَّ معاوية داخل في ذلك لا محالة، وكلُّ هذا ليس بشيء يعتَمَد عليه في هذا الموضع، ولا يغني عن صاحب الكتاب شيئاً فيما قصده، لأنَّ أكثر ما ذكره ممَّا طعن به عليه إنَّما ظهر منه بعد هذا الوقت الذي تكلمنا عليه، لأنَّه إنَّما استلحق زياداً، وحكَّم يزيد في أموال المسلمين، وقاتل أمير المؤمنين عليه السلام، إلى غير ذلك ممَّا عدَّده بعد حال البيعة لأمر

وَأَدَّعَيْتَ أَنَّهُ بِهِ تَثْبُتُ الْإِمَامَةُ وَلَوْ خَالَفَ سَائِرُ النَّاسِ فَقَدْ مَضَىٰ مُسْتَقْصَىٰ.

* * *

التعامل مع الخلفاء:

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٥٤]] فَأَمَّا دُخُولُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الشُّورَىٰ فَقَدْ ذَكَرَ أَصْحَابُنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيهِ وَجُوهًا:

/ [[ص ١٥٥]] أَحَدُهَا: أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا دَخَلَهَا لِيَتَمَكَّنَ مِنْ إِيرَادِ النُّصُوصِ عَلَيْهِ وَالِاحْتِجَاجِ بِفَضَائِلِهِ وَسَوَابِقِهِ وَمَا يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ أَحَقُّ بِالْأَمْرِ وَأَوْلَىٰ، وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَدْخُلْهَا لَمْ يَجْزِ مِنْهُ أَنْ يَتَدَيَّ بِالِاحْتِجَاجِ، وَلَيْسَ هُنَاكَ مَقَامُ احْتِجَاجٍ وَبَحْثٍ، فَجَعَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ دُخُولَهُ ذَرِيعَةً إِلَى التَّنْبِيهِ عَلَى الْحَقِّ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ، عَلَى مَا وَرَدَتْ بِهِ الرَّوَايَةُ، فَإِنَّهَا وَرَدَتْ بِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَدَّدَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ جَمِيعَ فُضَائِلِهِ وَمُنَاقِبِهِ أَوْ ذَكَرَهَا.

ومنها: أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَوَّزَ أَنْ يُسَلِّمَ الْقَوْمَ الْأَمْرَ لَهُ، وَيَذْعَنُوا لِمَا يُوْرِدُهُ مِنَ الْحُجَجِ عَلَيْهِمْ بِحَقِّهِ، فَجَعَلَ الدُّخُولَ فِي الشُّورَىٰ تَوْصِيلاً إِلَى مُسْتَحَقِّهِ، وَسَبِيلاً إِلَى التَّمَكُّنِ مِنَ الْأَمْرِ وَالْقِيَامِ فِيهِ بِحُدُودِ اللَّهِ، وَلِلْإِنْسَانِ أَنْ يَتَوَصَّلَ إِلَى حَقِّهِ وَيَتَسَبَّبَ إِلَيْهِ بِكُلِّ أَمْرٍ لَا يَكُونُ قَبِيحًا.

ومنها: أَنَّ السَّبَبَ فِي دُخُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ التَّقِيَّةَ وَالِاسْتِصْلَاحَ، لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا دُعِيَ إِلَى الدُّخُولِ فِي الشُّورَىٰ أَشْفَقَ مَنْ أَنْ يَمْتَنَعَ فَيَتَسَبَّبَ مِنْهُ الْاِمْتِنَاعُ إِلَى الْمَظَاهِرَةِ وَالْمُكَاشَفَةِ، وَإِلَى أَنْ تَأْخُرَ مِنَ الدُّخُولِ فِي الشُّورَىٰ إِنَّهَا كَانَتْ لِعَقْدَانِهِ أَنَّهُ صَاحِبُ الْأَمْرِ دُونَ مَنْ صُمِّمَ إِلَيْهِ، فَحَمَلَهُ عَلَى الدُّخُولِ مَا حَمَلَهُ فِي الْاِبْتِدَاءِ عَلَى إِظْهَارِ الرِّضَا وَالتَّسْلِيمِ.

* * *

[[ص ١٥٦]] فَأَمَّا تَعَلُّقُهُ بِالْمُعَاضِدَةِ وَالِانْتِهَاءِ إِلَى رَأْيِ الْقَوْمِ فَمَا نَعْرِفُ مُعَاضِدَةً وَقَعَتْ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَشَارُ إِلَيْهَا تَقْتَضِي مَا يَدَّعِيهِ الْمُخَالِفُونَ، وَالظَّاهِرُ الْمَعْلُومُ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَتَوَلَّ لَهُمْ وَلَايَةً قَطُّ، وَلَا شَارَكَهُمْ فِي وَلَايَتِهِمْ عَلَىٰ جِهَةِ الْمُعَاوَنَةِ، وَأَكْثَرَ مَا وَقَعَ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا يَجْعَلُهُ الْمُخَالِفُونَ شَبْهَةً دَفَعَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْمَدِينَةِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ، وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ حُجَّةٌ وَلَا شَبْهَةٌ، لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا ذَبَّ عَنْ نَفْسِهِ وَأَهْلِهِ وَحَرَمِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَهَذَا يَجْرِي عِنْدَهُ مَجْرَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ

مُؤْمِنٍ، وَلَا يَبْغِضُكَ إِلَّا مُنَافِقٌ»، فَمَنْ أَيْنَ لَهُ أَنْ مُعَاوِيَةَ كَانَ يَبْغِضُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟! فَإِنْ قَالَ: مِنْ حَيْثُ حَارِبُهُ.

قلنا: فَقَدْ حَارِبَهُ عِنْدَكَ مَنْ لَمْ يَكُنْ مُبْغِضًا لَهُ وَلَا تَسْمِيَهُ مُنَافِقًا كَطَلْحَةَ وَالزَّبِيرَ وَعَائِشَةَ.

فَإِنْ قَالَ: لَسْتُ أَعُوْلُ فِي أَنَّهُ مُبْغِضٌ لَهُ عَلَىٰ فِعْلٍ بَعِيْنِهِ لِأَنِّي أَعْلَمُ ضَرُورَةَ.

قِيلَ لَهُ: عِلْمُ الضَّرُورَةِ لَا يَخْتَصُّ بِكَ مَعَ مُسَاوَاةِ غَيْرِكَ لَكَ فِي طَرِيقِهِ، فَمَا بِالِالسَّفِيَانِيَّةِ وَجَمِيعِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لَا يَشْرُكُونَكَ فِي هَذَا الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ، وَقَدْ سَمِعُوا الْأَخْبَارَ كَسَمَاعِكَ وَأَكْثَرَ؟! وَمَا الْفَصْلُ بَيْنَكَ وَبَيْنَ مَنْ ادَّعَىٰ فِي أَهْلِ الْجَمَلِ وَغَيْرِهِمُ الْعِلْمَ الضَّرُورِيِّ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَبْغِضُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟! وَلَمْ يَحْفَلْ بِخِلَافِكَ فِي ذَلِكَ، كَمَا لَمْ تَحْفَلْ أَنْتَ بِخِلَافٍ مِنْ ذِكْرِنَاهُ.

وَأَمَّا دَعْوَاهُ بِأَنَّهُ كَانَ يَبْغِضُ الْحَسْنَ وَالْحُسَيْنَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، فَالْكَلَامُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ كَالْكَلَامِ فِيْمَا ذَكَرَهُ مِنْ بَغْضِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالَّذِي ظَهَرَ مِنْ بَعْضِ عَائِشَةَ خَاصَّةً لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَالِفًا وَآتِفًا فِي أَيَّامِ الرَّسُولِ ﷺ وَبَعْدَ وَفَاتِهِ، وَمَا رَوَىٰ عَنْهَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَالتَّصْرِيحِ وَالتَّلْوِيحِ، هُوَ الَّذِي لَا يُمْكِنُ أَحَدًا دَفْعُهُ، وَلَعَلَّنَا أَنْ نَذْكُرَ طَرَفًا مِنْ ذَلِكَ عِنْدَ الْكَلَامِ فِيْمَا ادَّعَاهُ مِنْ تَوْبَتِهَا.

وبعد، فلم يكن معاوية وحده مخالفاً له في العقد، بل كان جميع أهل الشام ومن انضوى إليهم ممن خرج عن المدينة، فهب له معاوية كان / [[ص ٣٢٠]] كافراً وفاسقاً ولا يُعتدُّ بخلافه، ما تقول في خلاف من عداه ممن لا يمكنك أن ترميه بذلك؟

فإن قال: من عداه أيضاً فاسق ببيعته لمعاوية، ومشايعته على قتال المسلمين.

قيل له: إننا كلامنا عليهم قبل البيعة لمعاوية، وقبل أن يجاربوا المسلمين.

فإن قال: لا أعتدُّ بخلافهم لأنَّ فيمن عقد له كفاية من حيث زاد عددهم على العدد المطلوب في عقد الإمامة.

قيل له: كلامنا الآن معك في غير هذا المعنى، لأنَّك ادَّعيت في خلال كلامك الإجماع، وهذا كلام على دعوى الإجماع، فأما فساد قولك في اعتبار العدد الذي عيّنته

يُمْتَنَعُ أَنْ يَغْلِبَ فِي ظَنِّهِ مَا لَا يَغْلِبُ فِي ظَنِّ الْعَبَّاسِ، فَلَا يَكُونُ فِي امْتِنَاعِهِ دَلَالَةٌ عَلَى صَوَابِ مَا جَرَى مِنَ الْعَقْدِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ مَا بَذَلَهُ الْعَبَّاسُ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ صَوَابًا.

فَأَمَّا قَوْلُهُ: (وَلَوْ كَانَ مُنْكَرًا لِإِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ لَمْ يَخَفْ أَنْ يُظْهِرَ ذَلِكَ كَمَا أَظْهَرَهُ أَبُو سَفْيَانَ) فَطَرِيفٌ، لِأَنَّ الْوَقْتَ الَّذِي أَظْهَرَ أَبُو سَفْيَانَ الْخِلَافَ فِيهِ لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ فِيهِ يَخَافُ مِنَ الْخِلَافِ، لِأَنَّهُ كَانَ فِي ابْتِدَاءِ الْأَمْرِ وَقَبْلَ اسْتِمْرَارِ الْعَقْدِ، وَقَدْ كَانَ فِي تِلْكَ الْحَالِ جَمَاعَةٌ مَظْهَرِينَ لِلْخِلَافِ. وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَافَ مِنَ الْخِلَافِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَبَعْدَ إِطْبَاقِ الْكُلِّ، وَلَمْ يَكُنْ فِي تِلْكَ الْحَالِ أَبُو سَفْيَانَ وَلَا غَيْرُهُ مَظْهَرًا لِلْخِلَافِ.

* * *

[[ص ٢٧١]] فَأَمَّا الْحَنْفِيَّةُ فَلَمْ تَكُنْ سَبِيَّةً عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَلَمْ يَسْتَبَحْهَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالسَّبَا، لِأَنَّهَا بِالْإِسْلَامِ قَدْ صَارَتْ حُرَّةً مَالِكَةً أَمْرَهَا، فَأَخْرَجَهَا مِنْ يَدِ مَنْ اسْتَرْقَاهَا ثُمَّ عَقَدَ عَلَيْهَا عَقْدَ النِّكَاحِ، فَمَنْ أَيْنَ أَنَّهُ اسْتَبَاحَهَا بِالسَّبَا دُونَ عَقْدِ النِّكَاحِ؟ وَفِي أَصْحَابِنَا مَنْ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ الظَّالِمِينَ مَتَى غَلَبُوا عَلَى الدَّارِ وَقَهَرُوا وَلَمْ يَتِمَّكَنِ الْمُؤْمِنُ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ أَحْكَامِهِمْ جَازَ لَهُ أَنْ يَطَأَ سَبِيهِمْ وَيَجْرِيَ أَحْكَامُهُمْ مَعَ الْغَلْبَةِ وَالْقَهْرِ مَجْرَى أَحْكَامِ الْمُحَقِّقِينَ فِيهِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ فِيهِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْحَاكِمِ مُعَاقِبًا أَثَمًا.

فَأَمَّا إِقَامَةُ الْحُدُودِ، فَهِيَ نَعْرِفُ فِي ذَلِكَ إِلَّا أَنَّ عِثْمَانَ أَرَادَ أَنْ يَدْرَأَ الْحَدَّ عَنْ أَخِيهِ وَكَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَاضِرًا، وَغَلَبَ فِي ظَنِّهِ التَّمَكُّنُ مِنْ إِقَامَةِ الْحَدِّ فَأَمَرَ بِهِ، وَهَذَا تَمَّا يَجِبُ مَعَ التَّمَكُّنِ، وَهُوَ فِي بَابِ الْإِنْكَارِ عَلَيْهِمْ أَدْخَلَ.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢١٣]] وَأَمَّا قَوْلُ صَاحِبِ الْكِتَابِ: (إِنْ دَخَلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الشُّورَى / [[ص ٢١٤]] دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ لَا نَصَّ عَلَيْهِ بِالْإِمَامَةِ، وَلَوْ كَانَ عَلَيْهِ نَصٌّ لَصَرَّحَ بِهِ فِي تِلْكَ الْحَالِ، وَكَانَ ذِكْرُهُ أَوَّلَى مِنْ ذِكْرِ الْفَضَائِلِ وَالْمَنَاقِبِ)، فَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ فِي هَذَا مُسْتَقْصًى، وَبَيْنَا الْمَانِعَ مِنْ تَصْرِيحِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي تِلْكَ الْحَالِ وَغَيْرِهَا بِالنَّصِّ، وَذَكَرْنَا أَيْضًا عَلَّةَ دَخُولِهِ فِي الشُّورَى، وَلَوْ لَمْ يَدْخُلْ فِيهَا إِلَّا لِيَحْتَجَّ بِهَا احْتِجَّ بِهِ مِنْ مَقَامَاتِهِ وَفَضَائِلِهِ وَذَرَائِعِهِ وَوَسَائِلِهِ إِلَى الْإِمَامَةِ،

وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ الَّذِي لَا بَدَّ مِنْ إِقَامَتِهِ مَعَ التَّمَكُّنِ، وَلَوْ كَانَ قَصْدُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَا فَعَلَهُ / [[ص ١٥٧]] الْمَعَاضِدَةُ وَالْمَعَاوَنَةُ لَكَانَ الْوَاجِبُ أَنْ يَنْفِذَ فِي بَعُوثِهِمْ، وَيُخْرِجَ فِي جِيُوشِهِمْ، وَيُحْمِي عَنْ سَائِرِ بِلَدَانِهِمْ عَلَى سَبِيلِ الْمَعَاضِدَةِ، فَإِذَا لَمْ نَجِدْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَعَلَ ذَلِكَ عَلَمًا أَنَّ الْوَجْهَ فِي حَرْبِهِ عَنِ الْمَدِينَةِ مَا ذَكَرْنَاهُ.

فَأَمَّا تَنْبِيْهُهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ لَهُمْ عَلَى الْأَحْكَامِ فِيمَا كَانُوا يَسْتَفْتُونَهُ فِيهِ فَلَا شَبْهَةَ أَيْضًا فِيهِ، لِأَنَّ الْمَأْخُوذَ عَلَيْهِ أَنْ يَفْتِيَ بِالْحَقِّ عَلَى كُلِّ وَجْهِ، وَلِكُلِّ أَحَدٍ، وَبَنِيَّهِ عَلَيْهِ مَعَ التَّمَكُّنِ، فَلَمْ يَكُنْ يَسْعَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَشَاهِدَ حَكَمًا لِلَّهِ تَعَالَى قَدْ عَدَلَ بِهِ عَنِ الْحَقِّ يَتِمَّكَنُ مِنْ تَغْيِيرِهِ وَالْكَلامِ فِيهِ، فَلَا يَذْكَرُ مَا عِنْدَهُ فِي أَمْرِهِ.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٢٥١]] فَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُ عَلَى رِضَاهُ بِمَا ادَّعَاهُ مِنْ إِظْهَارِ الْمَعَاضِدَةِ وَالْمَعَاضِدَةِ، وَأَنَّهُ أَشَارَ عَلَيْهِ بِقِتَالِ أَهْلِ الرَّدَّةِ، فَإِنَّهُ ادَّعَاءُ مَعَاضِدَةٍ وَمَعَاضِدَةٍ عَلَى سَبِيلِ الْجُمْلَةِ لَا نَعْرِفُهَا، وَلَوْ ذَكَرَ تَفْصِيلَهُ لَتَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ، فَإِنْ أَشَارَ بِذَلِكَ إِلَى مَا كَانَ يَمْدِّهِمْ بِهِ مِنَ الْفِتْيَا فِي الْأَحْكَامِ، فَذَلِكَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ فِي كُلِّ حَالٍ وَلِكُلِّ مُسْتَفْتٍ، فَلَا يَدُلُّ إِظْهَارُ الْحَقِّ وَالتَّنبِيْهُ عَلَى الصَّوَابِ فِي الْأَحْكَامِ لَا عَلَى مَعَاضِدَةٍ وَلَا مَعَاضِدَةٍ، وَإِنْ أَشَارَ إِلَى مَا كَانَ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ مِنَ الدَّفْعِ عَنِ الْمَدِينَةِ فَذَلِكَ أَيْضًا وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، وَكَيْفَ لَا يَدْفَعُ عَنْ حَرِيمِهِ وَحَرِيمِ الْمُسْلِمِينَ؟ فَأَيُّ دَلَالَةٍ فِي ذَلِكَ عَلَى مَا يَرْجِعُ إِلَى الْإِمَامَةِ؟

فَأَمَّا الْمَشُورَةُ عَلَيْهِ بِقِتَالِ أَهْلِ الرَّدَّةِ، فَهِيَ عَلَمًا أَنَّهَا كَانَتْ مِنْهُ، وَقَدْ كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُصَحِّحَ ذَلِكَ، ثُمَّ لَوْ كَانَتْ لَمْ تَدُلَّ عَلَى مَا ظَنَّهُ، لِأَنَّ قِتَالَهُمْ وَاجِبٌ عَلَى الْمُسْلِمِينَ كَافَّةً، وَالْمَشُورَةُ بِهِ صَحِيحَةٌ.

فَأَمَّا تَعَلُّقُهُ بِإِنْكَارِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى أَبِي سَفْيَانَ، فَقَدْ تَقَدَّمَ فِي كَلَامِنَا أَنَّ / [[ص ٢٥٢]] ذَلِكَ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى تَهْمَتِهِ لِأَبِي سَفْيَانَ، وَعِلْمُهُ بِأَنَّ غَرَضَهُ بِذَلِكَ الْكَلَامِ لَمْ يَكُنِ النَّصْحَ لَهُ، فَأَيُّ تَعَلُّقٍ لَهُ بِذَلِكَ؟

وَأَمَّا امْتِنَاعُهُ عَمَّا بَذَلَهُ لَهُ الْعَبَّاسُ مِنَ الْبَيْعَةِ، فَلَأَنَّهُ كَانَ يَعْرِفُ الْبَاطِنَ وَكَلَامَ الْعَبَّاسِ كَانَ عَلَى الظَّاهِرِ، وَلَيْسَ

ضربين: صلاة مقتد، [وصلاة] مؤتم بإمامه / [ص ٢٢٣]] على الحقيقة، وصلاة مظهر للاقتداء والائتمام وإن كان لا ينويها، فإن ادّعي [علي] أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أنّه صلى نواياً للاقتداء، فيجب أن يدلّوا على ذلك، فإنّا لا نسلّمه ولا هو الظاهر الذي لا يمكن النزاع فيه.

وإن ادّعوا صلاة مظهر للاقتداء فذلك مسلم لهم [لأنّه الظاهر]، إلّا أنّه غير نافع فيما يقصدونه، ولا يدلّ على خلاف ما نذهب إليه في أمره عليه السلام، فلم يبقَ إلّا أن يقال: فما العلة في إظهار الاقتداء بمن لا يجوز الاقتداء به؟ فالعلة في ذلك غلبة القوم على الأمر وتمكّنهم من الحل والعقد، لأنّ الامتناع من إظهار الاقتداء [بهم] مجاهرة ومنازمة، وقد قلنا [فيما] يؤدّي ذلك إليه في ما فيه كفاية.

[في أخذه عليه السلام أعطيتهم]:

فأمّا أخذه الأعطية، فما أخذ عليه السلام إلّا حقّه، ولا سؤال على من أخذ ما يستحقّه، اللهم إلّا أن يقال: إنّ ذلك المال لم يكن وديعة له عليه السلام في أيديهم، ولا ديناً في ذمهم، فيتعيّن حقّه ويأخذه كيف شاء وأتى شاء، لكن ذلك المال إنّما يكون حقّاً له إذا كان الجابي لذلك المال والمستفيد له ممّن قد سوّغت الشريعة جبايته وغنيمته، إن كان من غنيمة. والغاصب ليس له أن يغنم، ولا أن يتصرّف بالتصرّف المخصوص الذي يفيد المال.

[والجواب] عن ذلك أنّنا نقول: إنّ تصرّف الغاصب لأمر الأئمة إذا كان عن قهر وغلبة، وسوّغت الحال للأئمة الإمساك عن النكير خوفاً وتقيّةً يجري في الشرع مجرى تصرّف المحقّ في باب جواز أخذ الأموال التي تقيء على يده، ونكاح السبي وما شاكل ذلك. وإن كان هو لذلك الفعل موزوراً معاقباً، وهذا بعينه عليه نصّ من أئمتنا عليهم السلام لَمَّا سُئِلُوا عن النكاح في دولة الظالمين والتصرّف في الأموال.

[ص ٢٢٤]] [في نكاح السبي]:

فأمّا ما ذكرنا في السؤال من نكاح السبي فقد قلنا في هذا الباب ما فيه كفاية لو اقتصرنا عليه، لكننا نزيد [في] الأمر وضوحاً، بأن نقول: ليس المشار بذلك فيه إلّا إلى الحنفية أمّ محمد بن أبي حمزة، وقد [كنّا] ذكرنا في كتابنا [المعروف بـ] الشافي أنّه عليه السلام لم يستبجها بالسبي، بل نكحها ومهرها،

وبالأخبار الدالة عند تأملها على النصّ والإشارة بالإمامة إليه، لكان غرضاً صحيحاً، وداعياً قوياً، وكيف لا يدخل في الشورى وعندهم أنّ واضعها قد أحسن النظر للمسلمين، وفعل ما لم يسبق إليه من التحرّز للدين؟! فأوّل ما كان يقال له _ لو امتنع منها _: إنّك

مصرّح بالطعن على واضعها، وعلى جماعة المسلمين بالرضا بها، وليس طعنك إلّا لأنك ترى أنّ الأمر لك، وإنك أحقّ به، فيعود الأمر إلى ما كان عليه يخافه من تفرّق الأئمة، ووقوع الفتنة، وتشتت الكلمة. وفي أصحابنا القائلين بالنصّ من يقول: إنّّه عليه السلام إنّما دخل في الشورى لتجويزه أن ينال الأمر منها، وعليه أن يتوصّل إلى ما يلزمه القيام به من كلّ وجه يظنّ أنّه توصل إليه.

وقول صاحب الكتاب: (إنّ التقيّة لا يمكن أن يُتعلّق بها، لأنّ الأمر لم يكن استقرّ لواحد) طريف، لأنّ الأمر وإن لم يكن في تلك الحال مستقرّاً لأحدٍ فمعلوم أنّ الإظهار لما يطعن في المتقدمين من ولاة الأمر لا / [ص ٢١٥]] يتمكّن منه، ولا يُرضى به، وكذلك الخروج ممّا يتفق أكثرهم عليه ويرضى جهودهم به، لا يقرّون أحداً عليه، بل يعدّونه شذوذاً عن الجماعة، وخلافاً على الأئمة.

تنزيه الأنبياء:

[ص ٢٢٢]] [في حضوره عليه السلام مجالسهم]:

وأمّا حضور مجالسهم فما كان عليه الصلاة والسلام ممّن يتعمّدها ويقصدها، وإنّما [كان] يكثّر الجلوس في مسجد رسول الله ﷺ فيقع الاجتماع مع القوم هناك، وذلك ليس بمجلس لهم مخصوص.

وبعد، فلو تعمّد [حضور] مجالسهم لينهى عن بعض ما يجري فيها من منكر، فإنّ القوم قد كانوا يرجعون إليه في كثير من الأمور لجاز، ولكان للحضور وجه صحيح له بالدين علاقة قويّة.

فأمّا الدخول في آرائهم، فلم يكن عليه السلام ممّن يدخل فيها إلّا مرشداً لهم، ومنبهاً على بعض ما شدّ عنهم، والدخول بهذا الشرط واجب.

[في الصلاة عليه السلام خلفهم]:

وأمّا الصلاة خلفهم، فقد علمنا أنّ الصلاة على

الأميرين بأن قلنا: إن كان السؤال عمّا في العقل فلا فرق بين الأمرين، وإن كان عمّا في الشرع فالإجماع يحظر أن تنكح اليهود على كلّ حال. وما أجمعوا على حظر نكاح من ظاهره الإسلام وهو على نوع من القبيح لكفر به، إذا اضطررنا إلى ذلك وأكرهنا عليه.

فإذا قالوا: فما الفرق بين كفر اليهودي وكفر من ذكرتم؟ قلنا لهم: وأي فرق بين كفر اليهودية في جواز نكاحها عندكم وكفر الوثنية؟

فأمّا الدخول في الشورى، فقد بينّا في كتابنا المقدم ذكره الكلام فيه مستقصى، و[من] جلته أنّه عليه السلام لولا الشورى لم يكن ليتمكّن من الاحتجاج على القوم بفضائله ومناقبه، والأخبار الدالة على النصّ بالإمامة عليه، وبما ذكرناه من الأمور التي تدلّ على أنّ / [ص ٢٢٦] أسبابه إلى الإمامة أقوى من أسبابهم، وطرقه إلى تناولها أقرب من طرقهم. ومن كان يصغي لولا الشورى إلى كلامه المستوفى في هذا المعنى؟ وأي حال لولاهما لكانت يقتضي ذكر ما ذكره من المقامات والفضائل؟ ولو لم يكن في الشورى من الغرض إلّا هذا وحده لكان كافياً مغنياً.

وبعد، فإنّ المدخل له في الشورى هو الحامل له على إظهار البيعة للرجلين، والرضا بإمامتهما وإمضاء عقودهما، فكيف يخالف في الشورى ويخرج منها وهي عقد من عقود من لم يزل عليه ممضياً في الظاهر لعقوده حافظاً لعهوده، وأوّل ما كان يقال له: إنك إنّما لا تدخل في الشورى لاعتقادك أنّ الإمامة إليك، وأنّ اختيار الأئمة للإمام بعد الرسول ﷺ باطل، وفي هذا ما فيه. والامتناع من الدخول يعود إليه، ويُحمّل عليه.

وقد قال قوم من أصحابنا: إنّّه عليه السلام إنّما دخل فيها تجويز أن ينال الأمر منها. ومعلوم أنّ كلّ سبب ظنّ معه، وجوّز الوصول إلى الأمر الذي قد تعيّن عليه القيام به يلزمه عليه السلام التوصل به الهجرة له. وهذه الجملة كافية في الجواب عن جميع ما تضمّنه السؤال.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[ص ٤٧٦] وأمّا الدخول في الشورى فلم يكن أيضاً عن اختيار، بل ألجئ عليه الصلاة والسلام إلى

وقد وردت الرواية من طريق العامة فضلاً عن طريق الخاصة بهذا بعينه، فإنّ البلاذري روى في كتابه المعروف بتاريخ الأشراف، عن علي بن المغيرة بن الأثرم، وعبّاس بن هشام الكلبي، عن هشام، عن خراش بن إسماعيل العجلي، قال: أغارت بنو أسد على بني حنيفة فسبوا خولة بنت جعفر وقدموا بها المدينة في أوّل خلافة أبي بكر، فباعوها من علي عليه السلام، وبلغ الخبر قومها فقدموا المدينة على علي عليه السلام فعرفوها وأخبروه بموضعها منهم، فأعتقها ومهرها وتزوّجها، فولدت له محمداً وكنّاه أبا القاسم. قال: وهذا هو الثبت لا الخبر الأوّل _ يعني بذلك خبراً رواه عن المدايني _ [أنّه] قال: بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام إلى اليمن، فأصاب خولة في بني زبيد وقد ارتدوا مع عمرو بن معديكرب، وصارت في سهمه، وذلك على عهد رسول الله ﷺ، فقال له رسول الله ﷺ: «إن ولدت منك غلاماً فسمّه باسمي وكنّه بكنتي»، فولدت له عليه السلام بعد موت فاطمة صلوات الله وسلامه عليها فسمّاه محمداً وكنّاه أبا القاسم. وهذا الخبر إذا كان صحيحاً لم يبق سؤال في باب الحنفية.

فأمّا إنكاحه عليه السلام إيّاهم، فقد ذكرنا في كتابنا الشافي، الجواب عن هذا الباب مشروحاً، / [ص ٢٢٥] وبينّا أنّه عليه السلام ما أجاب عمر إلى إنكاح بنته عليه السلام إلّا بعد توعد وتهدّد، ومراجعة ومنازعة، بعد كلام طويل مأثور، أشفق معه من شؤون الحال وظهور ما لا يزال يخفيه منها، وأنّ العبّاس رحمة الله عليه لمّا رأى [أنّ] الأمر يفضي إلى الوحشة ووقوع الفرقة سأله عليه السلام ردّ أمرها إليه ففعل، فزوّجها منه. وما يجري على هذا الوجه معلوم معروف أنّه على غير اختيار ولا إيثار.

وبينّا في الكتاب الذي ذكرناه أنّه لا يمتنع أن يبيح الشرع أن ينكح بالإكراه من لا يجوز مناكحته مع الاختيار، لاسيّما إذا كان المنكح مظهرّاً للإسلام والتمسك بسائر الشريعة. وبينّا أنّ العقل لا يمنع من مناكحة الكفار على سائر أنواع كفرهم، وإنّما المرجع فيما يحلّ من ذلك أو يحرم إلى الشريعة. وفعل أمير المؤمنين عليه السلام أقوى حجّة في أحكام الشرع، وبينّا الجواب عن الزامهم لنا، فلو أكره على إنكاح اليهود والنصارى لكان يجوز ذلك. وفرّقنا بين

على أنه عليه السلام لم يُحْكَمْهَا إِلَّا على أن يحكمها بكتاب الله
وسنة نبيه عليه السلام، ولو فعلا ذلك لأقرا إمامته وخالفنا من
نازعه فيها، لكنه اتفق من الاتفاق السيئ في ذلك ما هو
مشهور، فلم يخلص له عليه السلام الأمر في حال من الأحوال
على إثارة واختياره فيعمل بها هو عليه من الحق.

وهذه الجملة التي ذكرناها لها شرح طويل لا يحتمل
هذا الموضوع، وقد بسطنا في المواضع التي تقدم ذكرها.

* * *

سكوته عليه السلام عن حقه:

الشافى في الإمامة (ج ٢):

[ص ١١٢] وليس لهم أن يقولوا: مثل هذا لازم
لكم من قبل أن أمير المؤمنين عليه السلام مع أنه منصوص عليه
عندكم لم يحضر السقيفة ولا احتج بالنص عليه على من
رام دفعه في ذلك الموطن، ولا في غيره من المواطن
كالشورى وغيرها، لأن الفرق بين قولنا وقولهم في هذا
الموضع ظاهر واضح من قبل أن أمير المؤمنين عليه السلام أولاً لم
يحضر السقيفة، ولا اجتمع مع القوم، ولا جرى بينه
وبينهم في الإمامة خصام ولا حجاج وأبو بكر حضر
وخاصم ونازع واحتج واستشهد، وعذر أمير المؤمنين
عليه السلام إذا قيل: فما باله لم يحضر ويحاج القوم وينازعهم؟
ظاهر لائح، لأنه عليه السلام رأى من إقدام القوم على الأمر
وطراحهم للعهد فيه وعزمهم على الاستبداد به مع البدار
منهم إليه، والانتهاز له ما آيسه من الانتفاع / [ص
١١٣] بالحجة وقوي في نفسه صلوات الله عليه ما تعقبه
المحاجة لهم من الضرر في الدين والدنيا. هذا إلى ما كان
متشاعلاً به من أمر رسول الله ﷺ، وأنه عليه السلام لم يفرغ من
بعض ما وجب عليه من تجهيزه ونقله إلى حفرته، حتى
اتصل به تمام الأمر ووقوع العقد، وانتظام أمر البيعة،
وليس هذا ولا بعضه في أبي بكر، لأنه لم يشغله عن الحضور
والمنازعة شاغل، ولا حال بينه وبين الاحتجاج حائل، ولا
كانت عليه من القوم تقيّة، لأنه كان في حيز المهاجرين
الذين لهم القدم والتقدم، وفيهم الأعلام، ثم انحاز إليه
أكثر الأنصار، وكل أسباب الخوف والاحتشام عنه زائلة
لاسيما وعند جماعة مخالفينا أن القوم الحاضرين بالسقيفة
إنما حضروا للبحث والفتيش والكشف عمّن يستحق

الدخول فيها، ولو امتنع منها لنسب إلى اعتقاده أن الأمر
فيه وله ويُعد ذلك منه مجاهرة ومظاهرة، وعدنا في ذلك إلى
ما لا يؤمن إلى الفساد الديني والدنيوي.

وفي أصحابنا من ذكر في سبب دخوله عليه السلام في
الشورى مع ما ذكرناه سبباً آخر، وهو تجويزه عليه السلام أن يقع
الاختيار عليه، وتُسند الإمامة إليه، فيقوم بالحقوق
الواجب عليه القيام بها.

وقالوا أيضاً: لو لم يدخل في الشورى لما تمكّن من إظهار
فضائله ومناقبه وذرائعه إلى الإمامة ووسائله إلى الرئاسة، وأنه
أحق بها منهم، ولا ذكر من الأخبار ما يدل على النص عليه
بالإمامة، والإشارة إليه بالخلافة كخبر الغدير وتبوك.

فأما أخذ العطاء من أيديهم فما أخذه إلا من حقه،
ولا لوم على من فعل ذلك.

وأما إظهاره في أخذه أنهم مستحقون للولاية فيه، فما
إظهار ذلك إلا كإظهار غيره من الأفعال والأقوال التي تدل على
أن القوم أيهم يستحقون لمقامهم الذي قاموا فيه، وسبب ذلك كله
التقية والاستصلاح والخوف من مضار دينية.

/ [ص ٤٧٧] فأما فتياه صلوات الله عليه في
الأحكام مبتدئاً أو مستفتى فما يلزمه، لأن عليه إظهار الحق
والفتوى بالواجب إذا لم يخف ضرراً ولا فساداً، ولا سؤال
في إظهار الحق، وإنما السؤال في إبطاله وترك إظهاره.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[ص ٢١٧] وأما إقراره لأحكام القوم وترك
إظهاره لمخالفتهم فيما يذهب إليه من الفتاوى، إنما فعل
ذلك أيضاً لمثل ما قلناه. وقد قال عليه السلام ذلك في كتاب
القضاء حين سأله: بما نقضي يا أمير المؤمنين؟ فقال:
«أقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة، أو
أموت كما مات أصحابي» يعني الذين تقدّموه من أصحابه
عليه السلام. فبين / [ص ٢١٨] أنه عليه السلام إنما أقرهم على تلك
الأحكام خوفاً من الخلاف وانتشار الخيل.

وأما تحكيم الحكمين فلم يُحْكَمْ عليه السلام مختاراً، وإنما
أجاب إليه لما ألزمه جل أصحابه وجمهور عسكره، فقالوا
له: إن لم تجب إلى ذلك قتلناك وأحقناك بابن عفان. فخاف
عليه السلام فأجابهم إلى ما التسموه.

ما جرى من خلاف الرسول ﷺ في عقد الإمامة لا بدّ أن يكون خائفاً من إظهار الحقّ والموافقة عليه، لأنّ من صمّم على مخالفة نبيّه وإطراح عهده لا ينجح فيه وعظ، ولا ينفع معه إذكار. وإنّما ذلك من مكلفه ضارّ له غير نافع لأحد.

قال: وفي هذه كفاية، فما جواب من قال: بأيّ حجة فرّقتم بينه وبين هارون عليه السلام في حصول الخوف له وارتفاعه عن ذلك؟ وبأيّ دليل نفيتم ذلك عن هارون عليه السلام؟ والله ﷻ يحكي عنه أنّه قال لأخيه موسى: ﴿ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي﴾ [الأعراف: ١٥٠].

/ [[ص ٣٤٥]] وأيّ شاهد على خوف هارون عليه السلام أكد من هذا، ومع ذلك فلم يهمل ما تقدّم ذكره لما رأى ما أنكره واعتمد الإنكار بالقول، لتعذر الإنكار عليه بالفعل.

قال: ولو قال ما قلموه من أنّه عليه السلام علم أنّ الوعظ والزجر والإنكار لا ينجح، لما رأى من التصميم على مخالفة النبي ﷺ والإطراح لعهد، فكان ذلك مقيماً لعذره في الإمساك عنه مستمراً، لوجب بمثله أن يكون هارون عليه السلام قد أمسك أيضاً، لما رأى من التصميم على المخالفة، والإطراح للعهد، والإشراك بالله سبحانه، والعبادة لمن دود [ظ: لمن دونه]، والخلاف في هذا إن لم يزد على الخلاف في جحد الناس، فما يقصر عنه بل الأولى به.

والظاهر الزيادة عليه وإن كان المعنى واحداً، لأنّ من جحد الإمامة فقد عصى الرسول ﷺ وجحدته ومن أمره بالنصّ عليها، فينبغي أن لا يقصر الخوف منهم من خوف أمير المؤمنين عليه السلام عن هؤلاء.

بل لو قال قائل: إنّ كشفه للأمر بالقول على مقتضى قولكم إنّ كثيراً منهم بالشبهة كان يؤذن لائحة بالنجاح لم يبعد، لأنّ الشبهة إذا انكشف [ظ: انكشفت] عن هذه الطائفة وجب له نصرتهم ومعونتهم، كما تحمّلوا المشاق في حياة النبيّ فيها هو أعظم مشقة من ذلك.

ولو قال: إنّ خوف أمير المؤمنين عليه السلام كان أقلّ من خوف هارون على مقتضى قولكم: إنّ النبيّ ﷺ أخبره أنّه لن يموت حتّى يقتل الناكثين والقاسطين والمارقين لم يبعد.

فقولوا ممّا عندكم فيه لتعلمه إن شاء الله تعالى.

/ [[ص ٣٤٦]] الجواب: اعلم أنّنا قد ذكرنا فيما سلف من كتبنا أنّ المانع لأمير المؤمنين عليه السلام من المنازعة في

الإمامة ليعقدوها له، ولم يكن حضورهم لما تدّعيه الشيعة من إزالة الأمر عن مستحقّيه، والعدول به عن وجهه، فأبى عذر لمن لم يذكر من حاله في الانصاف وطلب الحقّ هذه بعهد الرسول ﷺ ونصّه عليه، وهذا أوضح من أن يحتاج إلى زيادة في كشفه.

فأمّا المانع لأمير المؤمنين عليه السلام من الاحتجاج بالنصّ في الشورى فهو المانع الأوّل مع أنّه في تلك الحال قد ازداد شدةً واستحكاماً، لأنّ من حضر الشورى من القوم كان معتقداً لإمامة المتقدمين، وبطلان النصّ على غيرهما، وأنّ حضورهم إنّما كان للعقد من جهة الاختيار، فكيف يصحّ أن يحتجّ على مثل هؤلاء بالنصّ الذي لا شبهة في أنّ الاحتجاج به تظليم للمتقدمين وتضليل لكلّ من دان بإقامتهما، وامتلح حدودهما، وليس بنا حاجة إلى ذكر ما كان عليه صلوات الله عليه في ذلك لظهوره.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطرابلسيات الثانية):

[[ص ٣٤٣]] المسألة التاسعة: [علّة قعود علي عليه السلام عن

المنازعة لأمر الخلافة]:

قال (حرس الله مدّته) عقيب جوابه عن قول من أوجب أن يفعل أمير / [[ص ٣٤٤]] المؤمنين عليه السلام عند العدول عنه، مثل فعل هارون عليه السلام لمّا ضلّ قوم موسى عليه السلام، بعبادة العجل، إذ كان من رسول الله ﷺ بمنزلته من موسى عليه السلام، وإلا نقص عن مثل ما نعلمه من الوعظ والزجر والإنكار، حسب ما حكاه الله سبحانه عنه في قوله: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِيَ﴾ [طه: ٩٠].

وأنّه لو فعل ذلك لوجب على الله سبحانه أن يجعله مستفيضاً متعديراً إخفاؤه وكتنائه، لقطع العذر به، كما فعل فيما قال هارون عليه السلام، وأنّ انتفاء ذلك دليل على بطلان ما يذهب إليه أنّ هارون عليه السلام إنّما وعظ وأنكر وزجر لما لم يكن عليه من ذلك خوف على نفس ولا دين.

فمن أين لكم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان غير خائف

من ذكره ذلك؟

وما أنكرتم أن يكون المعلوم ضرورةً أنّه عليه السلام مع

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (مسألة في علة امتناع علي عليه السلام عن محاربة الغاصبين لحقه بعد الرسول ﷺ):

[[ص ٣١٧]] قال الشريف الأجل المرتضى عليه السلام: إن سأل سائل فقال: إذا كان شيو خكم يعتمدون قديماً وحديثاً في علة امتناع أمير المؤمنين عليه السلام من محاربته بعد الرسول ﷺ القوم الخارجين عن طاعته الغاصبين لرتبته النازلين بغير حق في منزلته. فإنه عليه السلام علم أنه لو شرع في ذلك لارتد الناس مع قرب عهدهم بالكفر، وأنه عليه السلام إنما كظم وصبر حذراً من الفساد الأعظم.

وعلى هذه الطريقة سؤال صعب، وهو أن يقال: كيف يجوز أن يكون إمامته وفرض طاعته من المصالح الدينية التي لا عوض عنها، ويتعلق بها بعينها الفساد والردة، لأنه عليه السلام إذا كان الغرض في إمامته أن يتصرف في الأمر ويدبر أمورهم، وكان لا سبيل له إلى ذلك إلا بما هو مفسدة لهم وموءدة إلى / [[ص ٣١٨]] ردتهم، فقد تعلق الاستفساد بإمامته، وخرجت من أن تكون واجبة إلى أن تكون قبيحة.

وبعد فأى ردة كان يخاف منها جميع من خالف النص عندكم مرتد بدفعهم له؟ فكأنه خاف مما هو واقع حاصل.

الجواب: اعلم أنه لا صعوبة في الجواب عن هذا السؤال لمن تأمل الأمر، لأن الله تعالى إذا علم أن المصلحة الدينية بعد وفاة الرسول ﷺ في إمامته وفرض طاعته، وقد فعل ذلك النبي ﷺ بأمره تعالى.

وإذا كانت المصلحة في تدبيره لأمر الأمة، إنما يتم بتمكينهم له من النظر والتدبير والأمر والنهي والحل والعقد، وجب أن يأمرهم بتمكينه ويوجب عليهم التولية بينه وبين تدبيره، وقد فعل ذلك على أوجه الوجوه، فخالقوا وعصوا وأتبعوا الهوى المردى، وعدلوا عن الحق المنجي.

فقامت له جل ثناؤه بذلك الحجة عليهم، لأنه أزاح علتهم فيما به تتم مصالحتهم، وفعل ما يتم به ذلك من مقدوره، وهو النص والدلالة والحجة والأمر بالتمكين وإيجاب التولية، ونفي ما هو في مقدورهم من التمكين والتولية للذين لا يتم التصرف إلا بهما، فهم الملمومون

الأمر لمن استبد به عليه ووعظه له وتصريحه بالظلمة منه، يمكن أن يكون وجوهاً:

أولها: أن رسول الله ﷺ أعلمه أن الأمة ستغدر به بعده، وتحول بينه وبين حقه، وأمره بالصبر والاحتساب والكف والمواذعة، لما علمه عليه السلام من المصلحة الدينية في ذلك، ففعل عليه السلام من الكف والإمساك ما أمر به. وهذا الوجه لا يمكن ادعاؤه في هارون عليه السلام، فلذلك تكلم وذكر ووعظ.

وثانيها: أنه عليه السلام أشفق من ارتداد القوم، وإظهار خروجهم عن الإسلام، لفرط الحمية والعصية. وهذا فساد ديني لا يجوز المتعرض، لما يكون سبباً فيه ودائماً [ظ: دائماً] إليه. وليس ذلك في هارون عليه السلام، لأنه يمكن أن يقال: إنه ما علم أن في خطابه للقوم وإنكاره مفسدة دينية.

وثالثها: أنه عليه السلام خاف على نفسه وأهله وشيعته، وظهرت له أمارات الخوف التي يجب معها الكف عن المجاهدة والمناظرة. ولم ينته هارون في خوفه إن كان خاف إلى هذه الحال.

وما حكي في الكتاب عنه عليه السلام من قوله: ﴿إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي﴾ [الأعراف: ١٥٠]، لا يدل على أنه انتهى في الخوف إلى تلك المنزلة، فللخوف مراتب متفاوتة.

/ [[ص ٣٤٧]] ويجوز أن يكون هارون عليه السلام آمنه الله تعالى من القتل بالوحي، فإنه كان نبياً يوحى إليه، فأقدم على ذلك القول.

وأما الجمع بين أمير المؤمنين عليه السلام وهارون في العلم بتصميم القوم على الخلاف وإطراح العهد، فكيف لم يستويا في الوعظ والزجر؟

فالجواب عنه: أنهما وإن استويا في العلم بالتصميم، فغير ممتنع أن يكون مع أمير المؤمنين عليه السلام يأس من الرجوع منهم إلى الحق، لم يكن مع هارون عليه السلام مثله، وخوف على نفس الناكثين والقاسطين والمارقين وإن أمن من الموت له في نفسه عليه السلام، فهو غير مؤمن له من وقوع ذلك بأهله وشيعته، وغير مؤمن أيضاً من الذل والاهتضام، وهما شر من القتل وأثقل على النفوس.

فالجواب: أنه تمكّن من ذلك لوجود الأعوان والأنصار والمشايعين والمتابعين، ولم يحصل في أول الأمر شيء من ذلك.

والجواب الآخر: أنه لم يعلم أن جهادهم يؤدّي إلى استفساد وعلم في الحال الأولى أن المحاربة تؤدّي إلى ذلك. فأمّا ظاهر ما مضى في أن الردّة حاصلة في كلّ دافع، فمن أي شيء خاف في المجاهدة؟

فالجواب: أنه خاف ارتداد من لم يكن مرتدّاً قبل الحرب من المستضعفين، والنافي البصيرة في الدين، الذين ما كانوا ارتدّوا قبل المحاربة، وتدخل عليهم الشبهات فيها حتّى يرجعوا عن الحقّ إلى الباطل.

وقد دخلت الشبهة على كثير من الضعفاء في قتله عليه السلام لأهل الجمل وصفين، وشكّكهم ذلك في أحواله، وليست منزلة من خالف من أهل الجمل وصفين في النفوس ومكانهم من الصدور مكان من خالف في النصّ وعمل بخلافه بعد وفاة الرسول ﷺ، وإلاّ فمن الجائز القوي أن تدخل بمحاربتهم الشبهات.

ووجه آخر: وهو أن الكفر قد يتفاضل، فيكون بعضه أعظم من بعض، إمّا لأنّ العقاب عليه أغلظ الوجوه ولا يظهر لنا، أو لوقوعه على وجه يطمع في إسلامه وأهل أعدائهما ووقع النصّ عليه في الأصل، وإن كان كفراً وارْتداداً / [[ص ٣٢١]] عند الشيعة الإمامية، وأعظم منه وأفحش وأشدّ إطماعاً في الإسلام وأهله أن يخلع منه، ويفسد الإسلام، وينزع شعاره، ويظهر التكذيب بالنبيّ وبما جاء به من الشرائع، وتجنب ما اقتضى قوّة الكفر وتعاضله على الجملة.

ويمكن جواب آخر وهو أن يقال: كما أن وقوع الكفر عند فعل من الأفعال مع الشرائط المراجعة يكون مفسدة، كذلك وقوع زيادة عليه من ضروب الكفر، ومن بعض الأفعال لا يجوز أن يفعل به ما يعلم أنه يفعل عنده ضرباً آخر من الكفر، فمن كفر بدفع النصّ والعمل بخلافه، يجوز أن يكفر بأن يظهر الطعن في النبوة والشرائع والتوحيد والعدل، فالمنع ممّا يقع عنده زيادة الكفر في الوجوب، كالمنع ممّا يقع عنده شيء من الكفر.

وليس لأحد أن يقول: هذا الجواب لا يليق

المعاتبون على فوت مصلحتهم، وهو تعالى المشكور على فعله بهم.

وليس يجوز أن يكرههم ويُلجأهم إلى التمكين، لأنّ ذلك يُبطل التكليف، ويُسقط استحقاق الثواب، والمجزي بالتكليف إليه.

/ [[ص ٣١٩]] وأمّا المحاربة: فإن كان الغرض في تكليفها أن يرجع القوم عن الباطل إلى جهة الحقّ، فقد يجوز أو يُعلم أو يُغلب في الظنّ في أحوالهم أنه بذلك لا يرجعون، فلا طائل إذن فيها.

وإن كان الغرض في المحاربة ما يجب في جهاد الباغي على الإمام الخارج عليه العادل عن طاعته، فإنّ ذلك كلّهُ إنّما يجب مع التمكين والقدرة والأنصار والأعوان، ولم يكن شيء من ذلك في تلك الأحوال.

وهذا كافٍ في سقوط فرض المحاربة، إلّا أنّنا نريد أن تصرّحوا بأنّ العلّة في الكفّ عن المحاربة الخوف من ارتداد القوم، فيجب أن نعدل عن الجواب بغيره من أنه غير متمكّن من ذلك انعقد [ظ: لفقد] الناصر وما جرى مجرى ذلك.

فنقول: إذا كانت المحاربة إنّما يتكلّف لوجوب الجهاد الباغي الشاقّ للعصى، فقد يجوز أن نعلم أنّها تؤدّي إلى فساد في الدين من ردّة عنه أو ما أشبهها، فيقبح استعمالها، لأنّها مفسدة، وليس ذلك بموجب أن يكون نفس الإمامة هي المفسدة، أو تدبير الإمام أمور الأمّة وتعريفه لهم، لأنّ المفسدة هاهنا منفصلة عن الإمامة نفسها، وإن عرضت في المجاهدة لمن خالف الإمام الذي هو مصلحة الأمّة أمّا تدبير الإمام يتمّ، وذلك لا يتمّ إلّا بالنصّ عليه، وإيجاب فرض طاعته، والاستفساد الذي ذكرناه غير راجع إلى شيء من ذلك، بل هو راجع إلى المحاربة من بغى على الإمام وخالف طاعته وإمامته، وذلك منفصل عن نفس الإمامة.

وقد بيّنا الجهاد المارق عن الدين ومحاربة الباغي عن الإمامة، إنّما يجب إذا لم يعرض فيها استفساد يُسقط وجوبها بل قبحت، ولا شيء من الواجبات إلّا ومتى / [[ص ٣٢٠]] عرض فيها وجه قبح سقط وجوبها وبل ذا تقرّرت.

وقيل لنا من بعد: فكيف حارب أهل الجمل وصفين لما بغوا عليه ومرقوا عن طاعته؟

وأظهر السخط لما جرى والنكير له والعتاب عليه، وأنه أحقُّ بالأمر الذي عُقِدَ لغيره، ثم قطع النزاع وأمسك بحكم التقيّة ولم يخلُ في طول أيام أبي بكر وعمر من كلام يلقيه إلى خواصّه يسمعه منه ثقاته يتضمّن تألماً وتظلماً، وقد نقل ذلك من كلامه عليه السلام الوليّ والعدوّ، ثم قوى هذا الجنس منه عليه السلام في أيام عثمان وزاد وظهر وعلن في أيام ولايته حتّى كان يقول: «ما زلت مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ»، و«اللهم إني استعيز بك على قريش فلائهم منعوني الحجر والمدر»، وما كان يخطب خطبة إلا يُعرّض فيها، بل يُصرّح بشيء من هذا الجنب، وكتب الأخبار بذلك مملوءة من طلبه فيها وجده. وهذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد فهي تمنع على كلّ حال من القطع والبتات بأنّه عليه السلام يدع الأمر ولم يشر إلى استحقاقه.

ثم يُقَلِّب هذا السؤال على المعارض به فيقال للمعتزلة: لو كن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام أحقُّ بالإمامة من معاوية لما سلّم الأمر إليه ولما خلع نفسه منه، ولو جب أن ينازع في الأمر ويجاذب عليه، وأقلُّ الأحوال أن يُصرّح بأنّ الأمر له وفيه وأنّه مغلوب عليه، وكذلك كان يجب أن يفعل معتقد الحقّ وأهل العلم في أيام ولاية يزيد بن معاوية ومن بعده من بني أميّة، ولا يتركوا أن ينكروا بأقوالهم تلك العقود الفاسدة والولايات الباطلة، وأي شيء قالوه في ذلك قيل لهم مثله فيما سألوها عنه.

* * *

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٢١٥]] [حول نصّ النبي ﷺ على خلافة علي عليه السلام وعدم منازعته للمتأمرين]:

مسألة: إن قال قائل: إذا كان [من] مذهبكم يا معشر القائلين بالنصّ أنّ النبي ﷺ نصّ على علي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة بعده، وفوّض إليه أمر أمّته، فما باله لم ينازع المتأمرين [من] بعد النبي ﷺ في الأمر الذي وُكِّلَ إليه وعوّل في تدبيره عليه؟ أوليس هذا منه إغفالاً لواجب لا يسوغ إغفاله؟

فإن قلت: إنّه لم يتمكّن من ذلك، فهلاً أعذر وأبلى واجتهد؟ فإنّه إذا لم يصل إلى مراده بعد الإعذار والاجتهاد كان معذوراً.

بمذاهب الإماميّة، لأنّهم يذهبون إلى أنّ دافع النصّ والكافر به لا طاعة معه ولا معرفة بالله تعالى وأنبيائه وشرائعه، بل هو في حكم الدافع لذلك والجاهل به، فليس يزداد بالمحاربة عند المجاهدة إلا ما كان حاصلاً قبلها.

وذلك أنّا إذا صفحنا عن تلخيص هذا الموضوع والمناقشة عليه فيه وتحقيقه، جاز لنا أن نقول: من جملة ضروب الكفر محاربة الإمام ومدافعة وممانعته.

وما كانوا بهذا الضرب كافرين بدفع النصّ ولا مستحقّين لعذاب المحاربة والمدافعة، فإذا خرج بهم إلى الحرب فحاربوا ومانعوا، كفروا بذلك واستحقّوا به العذاب بعد أن لم يكونوا عليه في الأوّل، ولذلك إن نطقوا وأظهروا وأعلنوا جحد الإمامة والشرعية وطعنوا فيها طعنًا مسموعاً متحقّقاً، فكُلّ ذلك كفر ما كانوا عليه ولا مستحقّ عقابه.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ):

[[ص ١٨١]] إنّ المانع لأمر المؤمنين صلوات الله عليه من التصرّف في الإمامة التي جُعِلَتْ له وفيه بعد الرسول ﷺ هو المانع بعينه من المذاكرة به والتصريح بوقوعه، لأنّه عليه السلام لما غلب على الأمر وحيل بينه وبينه، وأوجبت التقيّة والخوف على الدين وأهله الكفّ عن المنازعة والمحاربة، فلا بدّ من الإعراض عن ذكر النصّ وأدعائه، لأنّ الموجب لكلّ ذلك واحد، وقد بيّنا في مواضع عدّة من كتبنا أنّ هذا السؤال الذي لا يزال خصومنا يدلّون به ويُشَقِّقونه من أضعف سؤال وأوضحه سقوطاً، لأنّ النصّ إذا كان حقّاً على ما نذهب إليه وعلى ما يفرضه التأمل عن هذا السؤال في سؤاله فلا بدّ البتّة من جميع ما جرى، لأنّه لا بدّ أن يقول هذا السائل: إذا كان النصّ حقّاً على ما تدّعون فما بال المنصوص عليه لم ينازع في الأمر أو يُدكّر به ويحتجّ على من عمل بخلافه بوقوعه؟ لأنّه متى لم يقل ذلك فكأنّه يقول: ما بال أمير المؤمنين عليه السلام لم ينازع ويطالب من الأمّة الإمامة بما لم يكن إليه ولا نصّ به عليه، وإذا وجب هذا الفرض والتقدير فلا بدّ مع ما جرى من العدول عن العمل بموجب النصّ والاعتماد لضدّه وخلافه من الإمساك عن المنازعة والمحاربة والمغالبة والتغاضي ... / [[ص ١٨٢]] مع ابتداء الأمر عن البيعة،

وإذا ثبت أن أمير المؤمنين عليه السلام إمام فقد ثبت بالدليل العقلي أنه معصوم عن الخطأ والزلل، فلا بد من حمل جميع أفعاله على جهات الحسن ونفي القبيح عن كل واحد منها. وما كان له منها ظاهر يقتضي الذنب علمنا في الجملة أنه على غير ظاهره، فإن عرفنا وجهه / [[ص ٢١٧]] على التفصيل ذكرناه، وإلا كفانا في تكليفنا أن نعلم أن الظاهر معدول عنه، وأنه لا بد من وجه فيه يطابق ما تقتضيه الأدلة.

وهذه الجملة كافية في جميع المشتبهة من أفعال الأئمة عليهم السلام وأقوالهم، ونحن نزيد عليها فنقول: إن الله تعالى لم يكلف انكار المنكر سواء اختص بالمنكر أو تعداه إلى غيره، [ولا يتعداه] إلا بشروط معروفة، أقواها التمكن، وأن لا يغلب في ظن المنكر أن إنكاره يؤدي إلى وقوع ضرر به لا يحتمل مثله، وأن لا يخاف في إنكاره من وقوع ما هو أفحش منه وأقبح من المنكر.

وهذه شروط قد دلت الأدلة عليها، ووافقنا المخالفون لنا في الإمامة فيها، وإذا كان ما ذكرناه مراعي في وجوب إنكار المنكر، فمن أين أن أمير المؤمنين عليه السلام كان متمكناً من المنازعة في حقه والمحاربة؟ وما المنكر من أن يكون عليه السلام خائفاً متى نازع وحارب من ضرر عظيم يلحقه في نفسه وولده وشيعته؟ ثم ما المنكر من أن يكون خائفاً من الإنكار من ارتداد القوم عن الدين، وخروجهم عن الإسلام، وبزهدهم شعار الشريعة، فرأى أن الإغضاء اصلح في الدين من حيث كان يجزئ الإنكار ضرراً فيه لا يتلافى؟

فإن قيل: فما يمنع من أن يكون إنكار المنكر مشروطاً بما ذكرتم، إلا أنه لا بد لارتفاع التمكن وخوف الضرر عن الدين والنفس من أمارات لائحة ظاهرة يعرفها كل أحد، ولم يكن هناك شيء من أمارات الخوف وعلامات وقوع الفساد في الدين. وعلى هذا فليس تنفعكم الجملة التي ذكرتموها، لأن التفصيل لا يطابقها.

قلنا: أول ما نقوله: إن الأمارات التي يغلب معها الظن بأن إنكار المنكر يؤدي إلى الضرر، إنما يعرفها من شهد الحال وحضرها وأثرت في ظنه، وليست مما يجب أن يعلمها الغائبون عن تلك المشاهد ومن أتى بعد تلك الحال بالسنيين المتطاولة. وليس من حيث / [[ص ٢١٨]] لم تظهر

أوليس هو عليه السلام الذي حارب أهل البصرة وفيهم زوجة رسول الله ﷺ، وطلحة والزبير، ومكانها من الصحبة والاختصاص والتقدم مكانها، ولم يحشمه ظواهر هذه الأحوال من كشف القناع في حريهم حتى أتى على نفوس أكثر أهل العسكر.

وهو المحارب لأهل صفين مرة بعد أخرى مع تحاذل أصحابه وتواكل أنصاره، وإنه عليه السلام كان في أكثر مقاماته تلك وموقفه لا يغلب في ظنه الظفر، ولا يرجو لضعف من معه النصر، وكان عليه السلام مع ذلك كله مصمماً ماضياً قدماً لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد وهب نفسه وماله وولده لخالقه تعالى، ورضي بأن يكون دون الحق إماماً جريحاً أو قتيلاً، فكيف لم يظهر منه / [[ص ٢١٦]] بعض هذه الأمور مع من تقدم والحال عندكم واحدة؟ بل لو قلنا: إنها كانت أغلظ وأفحش لأصبنا لأنها كانت مفتاح الشر، وأساس الخلاف، وسبب التبديل والتغيير؟

وبعد، فكيف لم يقنع بالكف عن التفكير والعدول عن المكاشفة والمجاهرة حتى بايع القوم وحضر مجالسهم، ودخل في رأيهم، وصلى مقتدياً بهم، وأخذ عطيتهم، ونكح [من] سبيهم وأنكحهم، ودخل في الشورى التي هي عندكم مبنية على غير تقوى، فما الجواب عن جميع ذلك أذكروه؟ فإن الأمر فيه مشتبه والخطب ملتبس.

الجواب: قلنا [له]: أمّا الكلام على ما تضمنه هذا السؤال فهو مما يخص الكلام في الإمامة، وقد استقصيناه في كتابنا المعروف بالشافى في الإمامة، وبسطنا القول [فيه] في هذه الأبواب ونظائرهما بسطاً يزيل الشبهة ويوضح الحجة، لكننا لا نخلي هذا الكتاب من حيث تعلق غرضه بهذه المواضع من إشارة إلى طريقة الكلام فيها.

فنقول: قد بينا في صدر هذا الكتاب أن الأئمة عليهم السلام معصومون من كبائر الذنوب وصغائرها، واعتمدنا في ذلك على دليل عقلي لا يدخله احتمال ولا تأويل بشيء، فمتى ورد عن أحدهم عليه السلام فعل له ظاهر الذنب، وجب أن نصرفه عن ظاهره ونحمله على ما يطابق موجب الدليل العقلي فيهم، كما فعلنا مثل ذلك في متشابه القرآن المقتضي ظاهره ما لا يجوز على الله تعالى، وما لا يجوز على نبي من أنبيائه عليهم السلام.

فيه، ولا يسمع على الإمامة نصّاً، لأنّ المهاجرين قالوا: نحن أحقُّ بالأمر، لأنّ الرسول منّا ولكيت وكيت. وقال الأنصار: نحن آويناه ونصرناه، فمنّا أمير ومنكم أمير. هذا، والنصُّ لا يُذكر فيما بينهم. ومعلوم أنّ الزمان لم يبعد فيتناصوه، ومثله لا يُتناسى، فلم يبقَ إلّا أنّهم عملوا على التصميم ووطّنوا نفوسهم على التجليح، وأنّهم لم يستيجزوا الإقدام على خلاف الرسول ﷺ في أجلّ أوامره وأوثق عهوده، والتظاهر بالعدول عمّا أكّده وعقده، إلّا لداع قوي وأمر عظيم يُخاف فيه من عظيم الضرر، ويُتوقَّع منه شديد الفتنة.

فأيّ طمع يبقى في نزوعهم بوعظ وتذكير؟ وكيف يطمع في قبول وعظه والرجوع إلى تبصيره وإرشاده من رآهم لم يتعظوا بوعظ يُخْرِجهم من الضلالة ويُقْذِهم من الجهالة؟

وكيف لا يتّهمهم على نفسه ودينه من رأى فعلهم بسيدهم وسيد الناس أجمعين فيما عهده وأراده وقصده؟ وهل يتمكّن عاقل بعد هذا أن يقول: أيّ أمارة للخوف ظهرت؟ اللهمّ إلّا أن يقولوا: إنّ القوم ما خالفوا نصّاً ولا نبذوا عهداً، وإنّ كلّ ذلك تقول منكم عليهم لا حجة فيه، ودعوى لا برهان عليها، فتسقط حينئذٍ المسألة من أصلها، ويصير تقديرها إذا كان أمير المؤمنين عليه السلام غير منصوص عليه بالإمامة ولا مغلوب على الخلافة، فكيف لم يطالب بها ولم ينزع فيها؟ ومعلوم أنّه لا مسألة في أنّ من لم يطالب بما ليس له، ولم يُجْعَل إليه، وإنّما المسألة في أنّ لم يطالب بما جُعِلَ إليه؟ وإذا فرضنا أنّ ذلك إليه، جاء منه كلّ الذي ذكرناه.

/ [[ص ٢٢٠]] ثمّ يقال لهم: إذا سلّمتم أنّ وجوب إنكار المنكر مشروط بما ذكرناه من الشروط، فلمّ أنكرتم أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام إنّما أحجم عن المجاهدة بالإنكار، لأنّ شروط إنكار المنكر لم تتكامل، إمّا لأنّه كان خائفاً على نفسه أو على من يجري مجرى نفسه، أو مشفقاً من وقوع ضرر في الدين هو أعظم ممّا أنكره. وما المانع من أن يكون الأمر جرى على ذلك؟ فإن قالوا: إنّ أمارات الخوف لم تظهر. قلنا: وأيّ أمارة للخوف هي أقوى من الإقدام على

لنا تلك الأمارات ولم نحط بها علماً، يجب القطع على من شهد تلك الحال لم تكن ظاهرة له، فإنّا نعلم أنّ للمشاهد وحضوره مزية في هذا الباب لا يمكن دفعها، والعادات تقتضي بأنّ الحال [على] ما ذكرناه.

فإنّا نجد كثيراً ممّن يحضر مجالس الظلمة من الملوك يمتنع من إنكار بعض ما يجري بحضرتهم من المناكير، وربّما أنكر ما يجري مجراه في الظاهر، فإذا سُئِلَ عن سبب إغضائه وكفّه ذكر أنّه خاف لأمانة ظهرت له، ولا يلزمه أن تكون تلك الأمانة ظاهرة لكلّ أحد، حتّى يطالب بأن يشاركه في الظنّ والخوف كلّ من عرفه، بل ربّما كان معه في ذلك المقام من لا يغلب على ظنه مثل ما غلب على ظنه من حيث اختصّ بالأمانة دونه.

ثمّ قد ذكرنا في كتابنا في الإمامة من أسباب الخوف وأمارات الضرر التي تناصرت بها الروايات، ووردت من الجهات المختلفة ما فيه مقنع للمتأمل، وأنّه عليه السلام غولط في الأمر وسوبق إليه وانتهزت غرته، واغتُبت الحال التي كان فيها متشاغلاً بتجهيز النبي ﷺ، وسعى القوم إلى سقيفة بني ساعدة، وجرى لهم فيها مع الأنصار ما جرى، وتمّ لهم عليه كما اتّفق من بشير بن سعد ما تمّ وظهر، وإنّما توجه لهم من قهرهم الأنصار ما توجه أنّ الإجماع قد انعقد على البيعة، وأنّ الرضا وقع من جميع الأمّة، وروسل أمير المؤمنين عليه السلام ومن تأخّر معه من بني هاشم وغيرهم مراسلة من يلزمهم بيعة قد تمّت ووجبت لا خيار فيها لأحد، ولا رأي في التوقّف عنها لذي رأي، ثمّ تهدّده على التأخّر، فتارةً يقال له: لا تقم مقام من يُظنّ فيه الحسد لابن عمّه، إلى ما شاكل ذلك من الأقوال والأفعال التي تقتضي التكفّل والثبّت، وتدّل على التصميم والتميم. وهذه أمارات، بل دلالات تدلّ على أنّ الضرر في مخالفة القوم شديد.

/ [[ص ٢١٩]] وبعد، فإنّ الذي نذهب إليه من سبب التقيّة والخوف ممّا لا بدّ منه، إذا فرضوا أنّ مذهبنا في النصّ صحيح، لأنّه إذا كان النبي ﷺ قد نصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة في مقام بعد مقام، وبكلام لا يحتمل التأويل، ثمّ رأى المنصوص عليه أكثر الأمّة بعد الوفاة بلا فصل، أقبلوا يتنازعون الأمر تنازع من لم يُعهد إليه بشيء

والظفر بمثلهم، لأنَّ الشبهة في فعلهم وبغيهم كانت زائلة عن جميع الأمثال وذوي البصائر، ولم يشتبه أمرهم إلا على أغنام وطغام ولا اعتبار بهم ولا فكر في نصرة مثلهم. فتعيَّن الغرض في قتالهم [ومحاربتهم] ومجاهدتهم للأسباب التي ذكرناها.

وليس هذا ولا شيء منه موجوداً فيمن تقدّم، بل الأمر فيه بالعكس ممّا ذكرناه، لأنَّ الجمهور والعدد الجَمُّ الكثير، كانوا على موالاتهم وتعظيمهم وتفضيلهم وتصويبهم في أقوالهم وأفعالهم، فبعض للشبهة، وبعض للانحراف عن أمير المؤمنين عليه السلام والمحبة لخروج الأمر عنه، وبعض لطلب الدنيا وحطامها ونيل الرئاسات فيها. فمن جمع بين الحالتين وسوّى بين الوقتين كمن جمع بين المتضادّين. وكيف يقال هذا ويُطلَب منه عليه السلام من الإنكار على من تقدّم مثل ما وقع منه عليه السلام متأخراً في صفين والجمال، وكلّ من حارب معه عليه السلام في هذه الحروب، إلاّ القليل كانوا قائلين بإمامة المتقدّمين عليه عليه السلام ومنهم من يعتقد تفضيلهم على سائر الأمّة، فكيف يستنصر ويتقوّى في إظهار الإنكار على من تقدّم بقوم هذه صفتهم؟ وأين الإنكار على معاوية وطلحة وفلان وفلان من الإنكار على أبي بكر وعمر وعثمان لولا الغفلة والعصبيّة؟ ولو أنّه عليه السلام لم يرج في حرب الجمل وصفين وسائر حروبه ظفراً، أو / [[ص ٢٢٢]] خاف من ضرر في الدين عظيم هو أعظم ممّا ينكره، لما كان إلاّ ممسكاً ومحجماً كسنته فيمن تقدّم.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٨٧]] وأمّا الكلام على الطريقة الثانية فواضح أيضاً، لأنَّ الإمساك عن النكير والكفّ عن المنازعة لا يدلُّ عندنا وعند المحصّلين من خصومنا على الرضا، لأنَّ الكفّ عن النكير تنقسم دواعيه إلى أقسام كثيرة: أحدها الرضا، ومنها التقيّة والخوف على النفس وما يجري مجراها، ومنها العلم والظنّ بأنَّ النكير يقتضي وقوع منكر هو أعظم ممّا يُراد أن يُدفع به، ومنها الاستغناء عنه بنكير تقدّم وأحوال ظهرت ترفع الإبهام لوقوع الرضا به. وإذا كانت أسباب الكفّ عن النكير كثيرة، فمن أين قصرها على الرضا دون غيره؟

خلاف رسول الله ﷺ في أوثق عهوده وأقوى عقود، والاستبداد بأمر لا حظّ لهم فيه. وهذه الحال تخرج من أن يكون أمارة في ارتفاع الحشمة من القبيح إلى أن يكون دلالة، وإنّما يسوغ أن يقال: لا أمارة هناك تقتضي الخوف وتدعو إلى سوء الظنّ إذا فرضنا أنَّ القوم [إذا] كانوا على أحوال السلامة متضافرين متناصرين متمسكين بأوامر الرسول ﷺ، جارين على سنته وطريقته، فلا يكون لسوء الظنّ عليهم مجال ولا لخوف من جهتهم طريق.

فأمّا إذا فرضنا أنّهم دفعوا النصّ الظاهر وخالفوه وعملوا بخلاف مقتضاه، فالأمر حيثنّ منعكس منقلب، وحسن الظنّ لا وجه له، وسوء الظنّ هو الواجب اللازم. فلا ينبغي للمخالفين لنا في هذه المسألة أن يجمعوا بين المتضادات، ويفرضوا أنَّ القوم دفعوا النصّ وخالفوا موجب، وهم مع ذلك على أحوال السلامة المعهودة منهم التي تقتضي من الظنونّ بهم أحسنها وأجملها.

على أنّنا لا نسلم أنّه عليه السلام لم يقع منه إنكار على وجه من الوجوه، فإنَّ الرواية متظافرة بأنّه عليه السلام لم يزل يتظلم ويتألم ويشكو أنّه مظلوم ومقهور في مقام بعد مقام، وخطاب بعد خطاب.

وقد ذكرنا تفصيل هذه الجملة في كتابنا الشافي في الإمامة وأوردنا طرفاً ممّا روي في هذا الباب، وبينّا أنَّ كلامه عليه السلام في هذا المعنى يترتّب في الأحوال بحسب ترتّبها في الشدّة / [[ص ٢٢١]] واللين، فكان المسموع من كلامه عليه السلام في أيام أبي بكر لاسيّما في صدرها، وعند ابتداء البيعة [له] ما لم يكن مسموعاً في أيام عمر، ثمّ صرح عليه السلام وبين وقوى تعريضه في أيام عثمان، ثمّ انتهت الحال في أيام تسليم الأمر إليه إلى أنّه عليه السلام ما كان يخطب خطبة ولا يقف موقفاً إلاّ ويتكلّم فيه بالألفاظ المختلفة والوجوه المتباينة، حتّى اشترك في معرفة ما في نفسه الوليّ والعدوّ والقريب والبعيد. وفي بعض ما كان عليه السلام بيديه ويعيده إعدار وإفراغ للوسع، وقيام بما يجب على مثله ممّن قلّ تمكّنه وضعف ناصره.

فأمّا محاربة أهل البصرة، ثمّ أهل صفين، فلا يجري مجرى التظاهر بالإنكار على المتقدّمين عليه عليه السلام، لأنّه وجد على هؤلاء أعواناً وأنصاراً أكثر عددهم ويرجي النصر

فإذا قيل: ليس الرضا أكثر من ترك النكير.

قلنا: قد بينا أنه منقسم.

وبعد، فلنا أن نقول: وليس السخط أكثر من ارتفاع

الرضا، فمتى لم أعلم الرضا أو نتيقنه قطعت على السخط.

على أن سخط أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الموضع هو الأصل، لأنه لا خلاف بيننا في سخطه عليه السلام [تأخراً] وإبائه له ومنازعتة فيه وتأخره عن البيعة، ثم لا خلاف في أنه عليه السلام مستقبلاً أظهر البيعة، ولم يقم على / [[ص ٤٨٨]] ما كان عليه من إظهار الخلاف. فانتقلنا عن [أحد] الأصليين [الذين] كان عليهما، وهو الامتناع من البيعة وإظهار الخلاف، ولم ينقلنا عن الأصل الآخر الذي هو السخط ناقل، فيجب على من ادعى تغير الحال أن يدل على ما ادعاه بأمر معلوم.

ولا يرجع علينا بالدلالة، لأننا متمسكون بالأصل المعلوم، وإنما تجب الدلالة على من ادعى الرجوع عن الأصل.

فأما البيعة منه عليه السلام فأى دلالة فيها على الرضا؟ وإنما وقعت بعد مطلق منه عليه السلام عنها، ودفاع، وتأخر، وتلوم. وبعد أن عوتب وهذد وقيل له _ على ما جاءت الروايات العامية والخاصية _ : حسدت ابن عمك، ونفست عليه. وحذّر من وقوع الفتنة بين المسلمين، وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة أكثر من الحجر والمدر، وقد ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم، وقد ذكرنا في كتاب الشافي من ذلك ما وجب ذكره.

فوقوع البيعة إذا كان منقسماً في الأصل إلى رضا وغيره، فبعد هذه الأمور التي عدّناها والأحوال التي أشرنا إليها يخرج من حد الانقسام، ويخلص لغير الرضا.

ومن تأمل الأخبار المروية في هذا الباب، وما سببه أهل السير من قصص هذه الأحوال، انغرس في قلبه من العلم إذا كان منصفاً ما لا يزول بالتشكيك والتعليل.

فإذا قيل: فما السبب في كفه عن النكير وإظهار للبيعة إن لم يكن عن رضا منه عليه السلام؟

قلنا: إذا كان النص بالإمامة من الرسول ﷺ واقعاً عليه عليه السلام ما دللنا عليه، فسبب كفه عن النزاع ودخوله في البيعة / [[ص ٤٨٩]] واجب، لأن من أ طرح

من القوم نص الرسول ﷺ وعمل بخلافه ونبذ عهده وحلّ عقده، يُخاف جانبه ويُرهَب إقدامه، ولا يُؤمّن بوادره، ويونس من رجوعه بوعظه وتذكير، وتنبيه وتنصير. ولا شبهة في هذا الوجه إذا بُني على النص.

ويمكن إذا عرضنا عن ذكر النص أن يكون السبب في انقطاع نزاعه ما ظهر من اجتماع الكلمة على من اختير، وقهرهم الأنصار الذين نازعوه في الأمر ودخول الشبهة على جلّ الناس وجهورهم. وهذه أمور تحسم من المخالفة، وتوجب إظهار الموافقة.

ويمكن أيضاً أن يكون غلب في ظنه عليه السلام أن مقامه على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تتلافى ولا تتدارك، ولا خلاف بيننا وبين مخالفينا في مسألة الإمام في أنه إذا عرف في إنكار المنكر أن إنكاره يؤدي إلى فعل ما هو أفحش منه وأقبح سقط وجوب إنكاره.

فإذا قيل لنا: هذا يوجب التشكك في رضا كلّ راضٍ بأمر من الأمور؟

قلنا: متى لم نفرغ في الرضا إلا إلى مجرد ارتفاع النكير؟ فإننا لا نقطع على حصول الرضا، وإنما نقطع عنه عند الكف عن النكير إذا علمنا أنه لا وجه للكف عن النكير ولا عذر إلى حصول الرضا.

ألا ترى أننا نعلم بغير شك أن بيعة عمر وأبي عبيدة بن الجراح وسالم مولى حذيفة لأبي بكر كانت عن رضا وسلامة باطن، لما علمنا ما قدّمنا ذكره من أنه لا وجه له إلا الرضا، فلو كان أمير المؤمنين عليه السلام بكفه عن النكير ثم بيعته راضياً بتلك الإمامة لوجب أن نعلم من حاله عليه السلام ما علمنا من [حال] ذكرناه، فإذا لم يكن ذلك معلوماً منه عليه السلام وجب القطع / [[ص ٤٩٠]] على سخطه والشك في الرضا.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢١٤]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمه الله: وإنما عدل عليه السلام عن المطالبة والمنازعة وأظهر التسليم والانقياد للخوف والتقية والإشفاق من فساد في الدين لا يمكن تلافيه.

وهذا بعينه سبب دخوله في الشورى، وتحكيم الحكّامين، وإقرار كثير من الأحكام التي كان يذهب إلى خلافها.

شرح ذلك: إذا ثبتت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بما

/ [[ص ٢١٧]] فَبَيَّنَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا قَاتَلَ بِحُضُورِ
الناصر ولزوم الحجة له، وعدل عن الأولين لفقد الأنصار.
ومن نظر في شرح الحال وما جرى هناك لم يخفَ عليه أن
الأمر على ما قلناه.

وإذا ثبت هذه الجملة ثبت ما قلناه من وجه العذر
في ترك المطالبة، وهو بعينه عذره في دخوله في بين الشورى.
وقد قيل أيضاً: إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا دَخَلَ فِي الشُّورَى
لتجويزه أن يصل الأمر إليه من تلك الجهة، ومن استحقَّ
أمراً من الأمور، له أن يتوصَّلَ إليه من كلِّ جهة من
الجهات.

وقد قيل أيضاً: إِنَّهُ إِنَّمَا دَخَلَ فِي الشُّورَى لِيُورِدَ مِنْ
فضائله ومناقبه ما أورده يوم الدار، وهي مشهورة لم يمكنه
إيرادها إلا في هذا الموضع، وقصد بذلك إقامة الحجة على
الحاضرين بها.

* * *

علمه عليه السلام:

الشافي في الإمامة (ج ١):

[[ص ١٧٦]] فَأَمَّا الرَّجُوعُ مِنْ اجْتِهَادٍ إِلَى غَيْرِهِ فَغَيْرُ
مَعْلُومٍ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَكْثَرُ مَا يَدَّعِيهِ الْمُخَالَفُونَ مِنْ ذَلِكَ مَا رَوَى مِنْ
قَوْلِ عُبَيْدَةَ السَّلْمَانِيِّ وَقَدْ سَأَلَهُ عَنْ بَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ فَقَالَ: «كَانَ
رَأْيِي وَرَأْيُ عُمَرَ أَنْ لَا يَبْعَنَ، وَرَأْيِي الْآنَ أَنْ يَبْعَنَ...»، إِلَى آخِرِ
الْخَبَرِ. وَهَذَا خَبَرٌ وَاحِدٌ وَقَدْ رَدَّهُ أَكْثَرُ النَّاسِ، وَطَعَنُوا فِي طَرِيقِهِ،
وَلَوْ صَحَّ لَمْ يَكُنْ مُصَحِّحاً لِلْاجْتِهَادِ الَّذِي يَدَّعِيهِ الْمُخَالَفُونَ، لِأَنَّهُ
يُمْكِنُ عَلَى مَذْهَبِنَا فِي حَسَنِ التَّقْيُّنِ بَلْ عَلَى وَجُوبِهَا فِي بَعْضِ
الْأَحْوَالِ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَظْهَرَ مُوَافَقَةَ عُمَرَ لِمَا عَلِمَهُ فِي ذَلِكَ مِنْ
الاسْتِصْلَاحِ، وَلَمَّا زَالَ مَا أَوْجَبَ إِظْهَارَ الْمَوَافَقَةِ أَظْهَرَ الْمُخَالَفَةَ.

وليس لأحد أن يقول: فقد كان يجب أن لا يخالف
عمر في شيء من مذاهبه، وقد رأينا [أنه] خالفه في كثير
منها، لأنه لا يمتنع أن يكون الخلاف في بعض المذاهب
يثمر من العداوة والفساد ما لا يثمره غيره وإن / [[ص
١٧٧]] كان في الظاهر كحاله حاله، وهذه أمور تدلُّ عليها
الأحوال فيكون لبعضها مزية على بعض عند من شاهد
الحال، وإن كانت عند غيره ممن لم يشهدها متساوية.

على أننا لو عدلنا عن هذا الجواب _ وإن كان ظاهر
الصحة، وبين الاستمرار _ لم يكن فيما يدَّعي من الخبر

دَلَّلَنَا عَلَيْهِ مِنَ الْأَدَلَّةِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُتَشَكَّكَ فِيهَا بِأُمُورٍ فِيهَا
شَبْهَةٌ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لَهَا وَجْهٌ يَطَابِقُ مَا ثَبَتَ مِنَ الْإِمَامَةِ
وإن احْتُمِلَ أَنْ يَكُونَ مُخَالَفًا لَهَا، كَمَا يُفَعَّلُ ذَلِكَ فِي حِكْمَةِ
اللَّهِ تَعَالَى إِيْلَامِ الْأَطْفَالِ وَالبَهَائِمِ وَالْآيَاتِ الْمُتَشَابِهَةِ
وَتَكْلِيفِ مَنْ عَلَّمَ اللَّهُ أَنَّهُ يَكْفُرُ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

مَّا يُسْتَلُّ فِي هَذَا الْبَابِ أَنْ يَقَالَ: هَلَّا طَالِبَ أَمِيرُ
الْمُؤْمِنِينَ بِحَقِّهِ؟ لِأَنَّهُ لَوْ طَالِبَهُ لِسَارِعَ إِلَيْهِ وَأَجَابَهُ كَثِيرٌ مِنَ
الصَّحَابَةِ، فَلَمَّا لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ وَلَمْ يُظْهِرِ الْخِلَافَ فِيمَا فَعَلُوهُ مِنْ
اخْتِيَارِ الْإِمَامِ، دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ / [[ص ٢١٥]] لَمْ يَكُنْ
إِمَامًا وَأَنَّهُ كَانَ مَصُوبًا لَهُمْ.

فالجواب عن ذلك: أَنَّهُ كَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا عَدَلَ عَنْ الْمَطَالِبَةِ
وَالدَّعَاءِ إِلَى نَفْسِهِ خَوْفًا عَلَى نَفْسِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَعَلَى الدِّينِ.

وذلك أَنَّهُ رَأَى مِنْ إِقْدَامِ الْقَوْمِ عَلَى طَلَبِ الْأَمْرِ
وَتَحَاذُلِهِمْ لَهُ، وَأَنَّ الْأَنْصَارَ كَانَتْ تَدْعُو إِلَى نَفْسِهَا
وَالْمُهَاجِرِينَ يَدْفَعُونَهُمْ عَنْهُ، وَيَجْرِي بَيْنَهُمْ مِنَ الْحَرَصِ
وَالْمُدَافَعَةِ وَالْمَنَازَعَةِ وَالْمَانَعَةِ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ لَا يَخْفَى، وَقَدْ
رَوَاهُ أَهْلُ السَّيْرِ وَالنَّقْلِ. وَمَعَ ذَلِكَ لَيْسَ فِيهِمْ أَحَدٌ يَذْكُرُ
النَّصَّ وَلَا مَنْصُوصًا عَلَيْهِ وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِهِ، أَيَّاسُهُ ذَلِكَ مِنْ
الْمَطَالِبَةِ وَالِدَّعَاءِ إِلَى نَفْسِهِ.

هذا إذا قلنا: إِنَّهُ عَمِلَ عَلَى مَا ظَهَرَ مِنَ الْأَمَارَاتِ
الْلائِحَةِ فِي الْحَالِ / [[ص ٢١٦]] كَانَ ذَلِكَ قَوِيًّا، وَإِنْ قُلْنَا
عَلَى مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ قَدْ
عَهْدَ إِلَيْهِ بِأَنَّ الْقَوْمَ يَدْفَعُونَهُ عَنْ مَقَامِهِ وَلَا يَنْفَعُهُ دَعَاؤُهُ إِلَى
نَفْسِهِ وَأَنَّهُ مَتَى فَعَلَ ذَلِكَ أَدَّى إِلَى قَتْلِهِ وَقَتْلِ أَصْحَابِهِ
وَارْتِدَادِ أَكْثَرِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، أُسْقِطْنَا عَنْ هَذَا السُّؤَالَ.

وقد صرَّحَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِذَلِكَ فِي كَثِيرٍ مِنْ
خُطْبِهِ وَكَلِمَاتِهِ، مِثْلَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَوْ لَا قُرْبَ عَهْدِ النَّاسِ
بِالْكُفْرِ لَجَاهَدْتُهُمْ».

وقال أيضاً في فقد أنصاره في الأوَّل لَمَّا وَجَدَ
الْأَنْصَارَ فِي قِتَالِ مَنْ قَاتَلَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَصَفَيْنَ: «لَوْ لَا
حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللَّهُ
عَلَى أَوْلِيَائِهِ أَلَّا يَقَارَوْا عَلَى كُظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغْبِ مَظْلُومٍ،
لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلَهَا،
وَلَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ عِنْدِي أَهْوَنَ مِنْ عَفْطَةِ عَنَز...»،
وذلك في كلام له طويل.

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 أفضاها لا يجوز أن يغرب عنه علم شيء من القضايا والأحكام.

والظاهر المعلوم خلاف ما ادّعاه صاحب الكتاب أنه لا اختلاف بين أهل النقل في رجوع من تولى الأمر بعد النبي ﷺ في معضلات الأحكام ومشتبهات الأمور إليه، وأنهم كانوا يستضيئون برأيه، ويستمدّون من علمه. وقول عمر: (لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو حسن). وقوله: (لولا علي لهلك عمر)، معروف.

فكيف يسوغ لصاحب الكتاب أن يعكس الأمر ويقلبه، ويجعل ما هو ظاهر من الافتقار إليه _ صلوات الله عليه _ والرجوع إلى فتاويه وأحكامه رجوعاً منه إلى غيره؟ وهذه مكابرة لا تحفى على أحد. / [[ص ٢٠٤]] فأما الرجوع من رأي إلى آخر فقد بينّا 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، والتنقل في الآراء لبينّا كيف القول فيه. وأما تركه عليه السلام الإنكار على من لا يتبع قوله فقد بينّا أن النكير على ضروب، وأنه عليه السلام كان يستعمل مع مخالفه في الأحكام ما يجب استعماله في مثلها من المناظرة والدعاء.

وليس يجب أن يجري كلّ خلاف مجرى الخلاف في اتباع قول الرسول ﷺ، إن أريد بالخلاف _ أيضاً _ الواقع على طريق الشك في نبوته، وإن أريد 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 كلّ من خالفه عليه السلام في الأحكام هذه صورته في أنه رادّ لقول النبي ﷺ من حيث لا يعلم.

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٣٤]] قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: أليس قد ثبت أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يرجع في تعرّف

دلالة على صحّة الاجتهاد، لأنه لا يُنكر أن يرجع من قول إلى قول بدليل قاطع، وإنّما كان في الخبر متعلّق لو ثبت أنه لا يمكن أن يرجع من قول إلى 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 وقت حتّى يرجع إليه في وقت آخر، فإنّما ذكرناه لأن 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.

[[ص ٢٠١]] قال صاحب الكتاب: (على أن المتعلّم 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 ادّعاء ما ذكره من أن الشريعة لا تصير محفوظة إلا بالإمام، والمتعلّم من حاله أنه كان يُجوز لغيره مخالفته في الفتاوى والأحكام، وكان لا ينكر على من لا يتبع قوله كما ينكر على من لا يتبع قول الرسول ﷺ...).

يقال له: ما رأينا أعجب من إقدامك على ادّعاء رجوع أمير المؤمنين عليه السلام إلى غيره في معرفة الشرائع مع ظهور بطلان هذه الدعوى لكلّ عاقل سمع الأخبار، وأكثر ما يدُلّ 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 عليه الوليّ والعدوّ من قول النبي ﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها».

/ [[ص ٢٠٢]] وقوله عليه السلام: «أفضاكم علي».

وقوله عليه السلام: «علي مع الحقّ والحقّ مع علي يدور حيث 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 اهْدِ قلبه، وثبت لسانه، فما شككت في قضاء بين اثنين».

وليس يجوز أن يكون أفضى الأمة، ومن الحقّ معه في كلّ

المؤمنين عليه السلام لم يكن محققاً فيما ادّعاه، ولا يدلُّ صبره تحت القضية وإظهاره الرضا بها على الرجوع عن اعتقاده الأول، لأنَّه لا شبهة في أنَّ أحدنا يلتزم من حكم الحاكم عليه ما لا يعتقد، ولا يدين الله بصحَّته، ولم يرجع أمير المؤمنين عليه السلام إلى عمر على سبيل الاستفادة والتعلُّم، بل على طريقة الحكومة، فمن أين يظنُّ أنَّه صلوات الله عليه لم يكن عالماً بالحكم في تلك الحال الحادثة؟ والظاهر من مذهبه عليه السلام أنَّ عصبه المرأة المعتقة من قبل أبيها أحقُّ بالولاء والميراث من ولدها ذكوراً كانوا أو إناثاً، وقد روي أنَّه مذهب عثمان أيضاً.

فأمَّا ما رواه من الخبر في الاستحلاف فأبعد من أن يكون شبهة فيما نحن فيه ممَّا تقدَّم، لأنَّ استحلافه لمن يُخبره عن النبي ﷺ بالأخبار في الأحكام لا يدلُّ على أنَّه غير عالم بها، بل جائز أن يكون سبب استحلافه ليعلم عليه السلام وليغلب على ظنِّه أنَّ الخبر صادق عن النبي ﷺ فيما رواه، وإن كان الحكم بعينه مستقرّاً عنده، وقد يمكن الشكُّ في الخبر المروي وصدق رواية مع العلم بصحَّة الحكم الذي تضمَّنَه الخبر، لأنَّ الحكم وإن كان على ما تضمَّنَه الخبر فجائز أن يكون المخبر لم يسمع ذلك الحكم من النبي ﷺ، وليس المعرفة / [[ص ٣٨]] بالحكم تابعة لتصديق الراوي في الخبر، على أنَّه ليس في الخبر تاريخ وبيان الوقت الذي كان يستحلف عليه السلام المخبرين فيه، وإذا لم يكن فيه بيان الوقت أمكن أن يكون استحلافه إنَّما وقع في أيام الرسول ﷺ، وفي تلك الحال لم يكن محيطاً بجميع الأحكام على ما تقدَّم، وليس بمنكر أن يُحدِّث عن النبي ﷺ في حياته، لأنَّ ذلك متعارف بين الصحابة وغير مستنكر.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان عليه السلام عالماً بالحكم فأبى فائدة في أن يعلم أو يغلب على ظنِّه صدق الراوي، وهو إذا صدق لم يزد معرفته؟ لأنَّه وإن لم يزد معرفته بنفس الحكم، وأنَّه من دين الرسول فإنَّه يعرف أو يغلب في ظنِّه أنَّ الرسول ﷺ نصَّ عليه في مقام لم يكن يعلم بنصِّه عليه السلام فيه، ويجري ذلك مجرى تكرار الأدلَّة وتأكدها، لأنَّه غير ممتنع أن ننظر في دليل بعد تقدُّم العلم لنا بمدلوله من جهة دلالة أخرى، وأن ننظر في الخبر هل هو صحيح أو فاسد وإن تقدَّم لنا العلم بمخبره من جهة أخرى.

الأحكام إلى غيره، نحو ما ثبت عنه في المذي، ونحو ما ثبت عنه من رجوعه في موالي صفية عند / [[ص ٣٥]] اختصامه مع الزبير - وقوله: «نحن نعقلهم ونرثهم»، وقول الزبير: أنا أرثهم - إلى عمر، لأنَّه قال: إنَّ النبي ﷺ قال: «إنَّ الميراث للابن والعقل على العصبه»، وثبت عنه أنَّه كان يرجع في السنن التي لم يسمعها إلى خبر غيره، نحو قوله: «كنت إذا سمعت من النبي ﷺ 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 وكلَّ ذلك يُبطل تعلُّقهم بما ذكره...).

يقال له: قد جمعت بين أشياء ما كتَّنا نظنُّ أنَّ مثلك يجعلها شبهة في هذا الموضع.

أمَّا خبر المذي ورجوع أمير المؤمنين عليه السلام في الحكم إلى مراسلة النبي ﷺ بالمقداد على ما ثبتت به الرواية، فلا شبهة في أنَّه ليس بقادح فيما ذهبنا إليه من كونه عالماً بجميع الأحكام، لأنَّنا لا نوجب ذلك في الإمام من لدن خلقه وكمال عقله، وإنَّما نوجب في الحال التي يكون فيها إماماً، وسؤال أمير المؤمنين عليه السلام في المذي إنَّما 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 ثمَّ عرفه، وبين غيره من الأحكام التي استفادها من جهة النبي ﷺ، وعلمها بعد أن لم يكن عالماً بها، فالإقتصار على ذكر المذي وحكم سائر الدين حكمه ليس له معنى.

فأمَّا القول في موالي صفية فأكثر ما وردت به الرواية أنَّه نازع الزبير في ميراثهم، واختصما إلى عمر في استحقاق الميراث، ففضي بينهما بما هو مذكور، والاختصام في الشيء لا يدلُّ على فقد علم المخاصم، وكذلك / [[ص ٣٧]] الترافع إلى الحكام لا يدلُّ أيضاً على ارتفاع العلم بحكم ما وقع الترافع فيه، وقد تخاصم الحكام وترافع إلى حكمهم من هو أعلم منهم بالحكم، وليس يدلُّ أيضاً قضاء عمر بينهما بما قضى به على أنَّ أمير

باب أحكام الدين التي يجب معرفتها فطريف، وقد يجوز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام سمع من النبي ﷺ في باب الدفن مثل ما سمع أبو بكر، وكان عازماً على العمل به، حتى روى أبو بكر ما رواه، فعمل بما كان يعلمه لا من طريق أبي بكر، وظنَّ الناس أنَّ العمل لأجله، ولم يكن ذلك كذلك، ويجوز أن يكون رسول الله ﷺ خبرَ وصيِّه في موضع دفنه ولم يُعيَّن له موضعاً بعينه، فلما روى أبو بكر ما روى رأى موافقته، فليس في هذا دلالة على أنَّه عليه السلام استفاد حكماً لم يكن عنده.

فأما موالى صفة فقد تقدَّم قولنا في شأنهم، وبطلان ما ظنَّه صاحب الكتاب في قصَّتهم، [وليس سكوته حيث سكت عند عمر رجوعاً عما أفتى به، ولكنَّه كسكوته عن كثير من الحقِّ تقيَّةً ومداواةً للقوم].

وأما قوله عليه السلام: «سلوني قبل أن تفقدوني»، وقوله: «إنَّ هاهنا لعلماً جماً»، إلى غير ذلك، فإنَّه لا يدلُّ على عظم المحلِّ في العلم فقط على ما ظنَّه صاحب الكتاب، بل هو قول واثق بنفسه، آمن من أن يُسئل عما لا يعلمه، وكيف يجوز أن يقول مثله على رؤس الأشهاد، وظهور المنابر: «سلوني قبل أن تفقدوني» وهو يعلم أنَّ كثيراً من الأحكام في الدين يعزب عنه؟ وأين كان أعداؤه والمتهزون لفرصته وزلَّته عن سؤاله عن مشكل المسائل وغوامض الأحكام؟ والأمر في هذا ظاهر.

فأما استبعاد أبي علي لما روي عنه عليه السلام: «لو نيت لي / [[ص ١٧٩]] الوسادة» للوجه الذي ظنَّه، فمن بعيد الاستبعاد، لأنَّه لم يفتن لغرضه عليه السلام، وإنَّما أراد كنت أقاضيهم إلى كتبهم الدالة على البشارة بنبينا ﷺ وصحة شرعه، فأكون حاكماً _ حينئذٍ _ عليهم بما تقتضيه كتبهم من هذه الشريعة وأحكام هذا القرآن، وهذا من أحسن الأغراض وجليلها وعظيمها في العلم.

[[ص ١٩٤]] فأما الدعوى على أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه ينتقل في الأحكام، ورجع من مذهب إلى آخر، فإنَّها غير صحيحة ولا تُسلمه، [ونحن ننازعه في ذلك كلَّ النزاع، ونذهب إلى دفعه أشدَّ الدفاع، وهو لا ينازعنا في تلوّن صاحبه في الأحكام، فلا يشبهه الأمران]، وأظهر ما روي

فأما التعلُّق بقوله: «وحدَّثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، ففي غير الوجه الذي كلامنا الآن فيه، فيمكن أن يقال فيه: إنَّ تصديقه له من حيث سمع ما سمعه على الوجه الذي سمعه عليه، وليس لأحد أن يقول: كيف يجوز أن يُحدِّثه بما قد اشتركا في سماعه؟ لأنَّ ذلك جائز بأن يكون أبو بكر نسي مشاركته له في السماع أو لم يكن عالماً في الأصل بسماعه عليه السلام له جملةً، فقد يمكن أن يسمع الحاضرون في مجلس واحد خبراً ولا يكون كلُّ واحد عالماً بمشاركة الآخر له في سماعه، إمَّا بأن يكون بعيداً منه، أو في غير جهة مقابلة له، أو لغير ما ذكرناه من الأسباب، وهي / [[ص ٣٩]] كثيرة، على أنَّ هذا الخبر الذي حكاه عندنا باطل لا يرجع في نقله إلَّا 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، وإنَّما لم نُقدِّم ما عندنا في بطلان الخبر وسقوطه وبدأن بتأويله وتخريجه على ما يصحُّ لأنَّ طريق دفعه معلوم وإلَّا ظهر في إقامة الحجَّة، وحسم الشبهة ما فعلناه من التأويل الذي أوضحناه أنَّ الخبر لو كان صحيحاً لم يكن منافياً لمذهبنا.

فأما ما ادَّعاه على أمير المؤمنين عليه السلام من الاجتهاد والرجوع من رأي إلى رأي، فقد تقدَّم فساده فيما مضى من الكلام، وبيَّنا أنَّ الذي تعلَّق به عليه السلام من توهم رجوعه عن رأي إلى رأي لا يقتضي ما توهمه، فلا حاجة بنا إلى إعادته.

الشافعي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٧٧]] فأما ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من خبر الاستحلاف في الأخبار، فقد بيَّنا في صدر هذا الكتاب الكلام عليه، ودلَّلنا على أنَّه غير مقتضى لذهاب بعض الأخبار عليه من حيث يجوز أن يكون استحلافه ليرهب المخبر ويُخوِّفه من الكذب على النبي ﷺ، لأنَّ العلم بصحة الحكم الذي يتضمَّنه الخبر لا يقتضي صدق المخبر، وذكرنا أيضاً أنَّه لا تاريخ لهذا الخبر، ويمكن أن يكون استحلافه عليه السلام في الأخبار إنَّما كان في حياة الرسول ﷺ، وفي تلك الحال لم يكن محيطاً بجميع الأحكام.

/ [[ص ١٧٨]] فأما حديث الدفن وإدخاله في

قيل لكم: أوّل ما في هذا مع ما فيه من النزاع الشديد، أنّ العصمة عندكم من الإمام لا توجب استكمال المعصوم العلوم في أوّل أحوالها، وذلك لأنّكم توجبونها للمعصوم كونه إماماً قبل كونه كذلك ولا تغنونه بها عن الحاجة إلى إمام زمانه، فكتبكم بذلك مملوءة.

ثمّ إنّ تأويلكم هذا إذا نحوتم التطبيق بينه وبين مذهبكم، يدلّ على أنّه عليه السلام هو لو سُئل في الحال التي نطق فيها بهذا الكلام على رؤوس الأشهاد / [[ص ٣٩٣]] عن الذي تذهبون إليه من ضلال المتقدّمين عليه وكفرهم في باطن الحال، لم يتمكّن من الإجابة عنه وإظهار الأدلّة عليه.

وقد رويتم عنه عليه السلام رواية حملتموها على وجه التقيّة منه، والإخبار على طريق الإشارة منه، وأنّه عليه السلام كان غير متمكّن من الحكم بجميع ما يراه من الأحكام، وهي قوله عليه السلام لقضاته: «أقضوا بما كنتم تقضون، حتّى يكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي»، وأنّه أشار إلى الذين مضوا على طاعته دون غيرهم من الخلفاء.

ثمّ قال: وإن قلتم: إنّّه عليه السلام أراد به أن ينصب بعدي من يجري مجراه مصيبي [ظ: في منصبي]، فيتعيّن عليه الإجابة عن جميع السّؤال لتعيّنها علىّ كان ذلك بطل [ظ: باطلاً] أيضاً، لأنّ الحسن عليه السلام قد نصّب بعده، وبويع كما بويع له، فقد كان يجب أن يكون تعليقه عدم الفائدة على مقتضى قولكم هذا ينفي تمكّن الحسن عليه السلام لا يقصد عينه عليه السلام.

وبعد: فعليكم في هذا المقال سؤال من وجه آخر يقدر في العصمة التي توجبونها له عليه السلام، وهو أنّنا: نعلم بحكم العقول السليمة من الهوى والسهو الداخِل على صاحبها أنّه لا يسوغ لمن يعلم أنّه غير متمكّن من الإجابة عن جميع ما يُسأل عنه أن يُعطي ذلك من نفسه بهذا المقال على رؤوس الأشهاد إلّا بسهو يعترضه أو هوى يلحقه، يهون عليه التغيرير بنفسه.

فكلّ هذا يدلّ على بطلان ما تذهبون إليه من وجود واحد معصوم كامل في العلوم في كلّ زمان، ويسفر عن أنّكم لا تتمسّكون في ذلك إلّا بشبه لظنون أنّها مستمرة في العقول، وهي باطلة بما ذكره الآن يطول، ونضع الاعتماد الآن / [[ص ٣٩٤]] في إبطالها على ما اقتضاه هذا الصريح الصحيح من المعقول المنقول.

في ذلك خبر أمّهات الأولاد، وقد سلف من كلامنا في هذا الكتاب ما فيه كفاية، وقلنا: إنّ مذهبّه عليه السلام في بيعهنّ كان واحداً غير مختلف، وإن كان قد وافق عمر في بعض الأحوال لضرب من الرأي.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[[ص ٣٩١]] المسألة الثامنة: [بيان قوله عليه السلام: سلوني قبل أن تفقدوني]:

ما جواب من قال: لو سلّم لكم أنّ القول الذي أفصح به أمير المؤمنين عليه السلام على رؤوس الأشهاد، وهو «سلوني قبل أن تفقدوني»، يدلّ بظاهره وفحواه على أنّه عليه السلام مشتمل على جميع علوم الدين، وأنّه غير مخلّ بشيء منها.

وفرض ذلك من طريق النظر دون ما يذهب إليه خصوصكم، من أنّ مراده عليه السلام كان الإخبار عن تقدّم قدمه فيه ووفور حظّه منه، لكان ظاهر هذا المقال يدلّ على أنّه لا يوجد بعد فقد عينه عليه السلام من الزمان من ينوب منابه، ويسدّ مسدّه في الإجابة عن جميع السّؤال.

إذ لو كان عالماً بوجود من يجري مجراه عليه السلام إذ ذاك لما حذر من / [[ص ٣٩٢]] ترك سؤاله هذا التحذير والأخصّ على سكت التغيرير بتركه والتفريط ولا جعل فقدّه علّة بعدم من ينوب منابه، ودليل عليه.

وفي ذلك دليل على أنّ الذي فرضت لكم صحّته وسلّم لكم تسليم تفريط إذ لو كان حقّاً لما يناقص [ظ: يناقض]، لأنّكم توجبون واحداً هذه صفته في كلّ زمان.

وإذا دلّ ظاهر قوله الذي حكيناها الآن على خلوّ الزمان بعده ممّن يجري مجراه، سواء كان مشتملاً على جميع علوم الدين، أو موفور الحظّ منها، انتقض أصلكم وبان فساد. ودلّ القول على أنّ مراده عليه السلام كان الإخبار بما ذهبنا إليه من وفور حظّه من العلم لا الإحاطة به. ثمّ سار [ظ: سأل] نفسه:

فإن قال فإن قلتم: إنّنا ننصرف عمّا يقتضيه ظاهر هذا اللفظ بالأدلّة المعقولة القاطعة على وجود معصوم في كلّ زمان إلى أنّه عليه السلام أراد نفي تمكّن من ينوب منابه، لا نفيه وعدم المصلحة له في الإجابة لأمر يرجع إلى العباد ولا عدمه، وذلك مطابق ما نذهب إليه ولا ينافيه.

وهذا الذي ذكرناه يغني عما تمحل ذكره في المسألة،
ثم بين فساده.

* * *

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٢٢٦]] [في عدم افتائه عليه السلام بمذاهبه في أيام
المتأمرين]:

مسألة: فإن قيل: إذا كنتم تروون عنه عليه السلام
وتدعون عليه في أحكام الشريعة مذاهب كثيرة لا يعرفها
الفقهاء له مذهباً، وقد كان عليه السلام عندكم يشاهد الأمر
يجري بخلافها، فهلاً أفتى بمذاهبه ونبه عليها وأرشد
إليها. وليس لكم أن تقولوا: إنه عليه السلام استعمل النقيّة كما
استعملها فيما تقدّم، لأنّه عليه السلام قد خالفهم في مذاهب
استبدّها وتفرد بالقول فيها، مثل قطع السارق من
الأصابع، وبيع أمّهات الأولاد، ومسائل في الحدود، وغير
ذلك ممّا [هو] مذهبه عليه السلام فيه إلى الآن معروف. فكيف
أفتى في بعض وأمن في آخر؟ وحكم الجميع واحد / [[ص
٢٢٧]] في أنّه خلاف في أحكام شرعية لا يتعلّق بإمامة،
ولا تصحيح نصّ، ولا ابطال اختيار؟

الجواب: قلنا: لم يُظهر أمير المؤمنين عليه السلام في أحكام
الشريعة خلافاً للقوم إلّا بحيث كان له موافق وإن قلّ
عدده، أو بحيث علم أنّ الخلاف لا يؤول إلى فساد، ولا
يقتضي إلى مجاهرة ولا مظاهرة. وهذه حال يعلمها
الحاضر بالمشاهدة، أو يغلب على ظنّه فيها ما لا يعلمه
الغائب [عنها] ولا يظنّه، واستعمال القياس فيما يؤدّي إلى
الوحشة بين الناس ونفار بعضهم من بعض لا يسوغ، لأنّنا
قد نجد كثيراً من الناس يستوحش من أن يخالفوا في
مذهب من المذاهب غاية الاستيحاش، وإن لم يستوحشوا
من الخلاف فيما هو أعظم منه وأجلّ موقعاً، ويغضبهم في
هذا الباب الصغير ولا يغضبهم الكبير.

وهذا إنّما يكون لعادات جرت وأسباب
استحكمت، ولا اعتقادهم أنّ بعض الأمور وإن صغر في
ظاهره، فإنّه يؤدّي إلى العظائم والكبائر، أو لاعتقادهم أنّ
الخلاف في بعض الأشياء وإن كان في ظاهر الأمر كالاخلاف
في غيره، لا يقع إلّا مع معادٍ منافس.

وإذا كان الأمر على ما ذكرناه لم يُنكر أن يكون أمير

الجواب: اعلم أنّ قول أمير المؤمنين عليه السلام قال: «سلوني
قبل أن تفقدوني، فإنّ بين جنبي علماً جمّاً لو وجدت له حملة»، يدلّ
على اشتماله على علوم الدين دقيقتها وجليلها، وعلى كلّ ما يجوز
أن يسأل عنه سائل، ويسترشد إليه جاهل.

لأنّ معنى هذا الخبر لو كان هو الدلالة على قوّة
حظّه من العلم، ووفور نصيبه منه، لكان متعرّضاً هذا
القول المطلق لأنّ يُسئل عما لا يعلمه وينخجل. وهذا تقرير
[ظ: تغيير] وركوب خطر، يحلّ عليه السلام عنه، وهو من هذا
[ظ: ومن هذا] الذي تقدّم من ذوي اللبابة. على أن يقول
وهو متقدّم القدم في المعلومات وليس بمحيطة بها: «سلوني
قبل أن تفقدوني»، يدلّ على التحذير من فوت النفع
بأجوبته مع فقده عليه السلام.

وأنّ مفهوم الكلام يقتضي أنّه عليه السلام لا سادّ مسادّه
[ظ: مسدّه] ولا قائم في العلم مقامه لأنّه لو كان يليه من
هو في العلم مساو له، لكان لا معنى للتحذير.

وتأويل هذا الخبر الذي يرفع الشبهة فيه أنّ الإمام
في كلّ زمان إنّما يجب بحكم إمامته أن يكون عالماً بجميع
علوم الدين، حتّى لا يشذّ منه شاذّ. وليس يجب بحكم
الإمامة أن يكون عالماً بالغائبات والكائنات من ماضيات
ومستقبلات، وإذا خصّ الله تعالى الإمام بشيء من هذه
العلوم، فعلى سبيل الكرامة والتفضيل والتعظيم.

/ [[ص ٣٩٥]] وقد بينّا في مسألة منفردة أمليناها قديماً
واستقصيناها، أنّه غير واجب في الإمام أن يكون عالماً بالسرائر
والضمائر وكلّ المعلومات، على ما ذهب إليه بعض أصحابنا.

وأوضحنا أنّ هذا المذهب الحبيب [ظ: العجيب] يقتضي
كون الإمام عالماً لنفسه حتّى يصحّ أن يعلم ما لا يتناهى من
المعلومات، لأنّ العالم بعلم _ والعلم لا يتعلّق على التفصيل إلّا
بمعلوم واحد _ لا يجوز أن يعلم إلّا معلومات متناهية العدد.

وإذا صحّت هذه الجملة، لم يمتنع أن يكون أمير
المؤمنين عليه السلام أكمل علوماً من كلّ إمام بعده، وإن كان من
ناب منابه منهم عليه السلام كاملاً لجميع علوم الدين والشريعة
التي تقتضيها شروط الإمامة، وإنّما زادت علومه عليه السلام على
علومهم في أمور خارجة عن ذلك، كالغائبات والماضيات
وأسرار السماوات، فخوّف عليه السلام من فوت هذه المزية في
العلوم بفقده.

الجواب عن سؤال من يسأل عن السبب في امتناعه عليه السلام من ردّ فدك إلى [يد] مستحقّها لمّا أفضي التصرف في الإمامة إليه عليه السلام.

* * *

[ص ٢٣٩] [في قوله عليه السلام: «ما حدّثني أحد عن الرسول ﷺ إلّا استحلفته»]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما روي عنه عليه الصلاة والسلام [من] أنّه قال: «كنت إذا حدّثني أحد عن رسول الله ﷺ بحديث استحلفته بالله أنّه سمعه من رسول الله ﷺ فإن حلف صدّقته، وإلّا فلا، وحدّثني أبو بكر وصدقني»، أو ليس هذا الخبر ممّا طعن به النظام، وقال: لا يخلو المحدث عنده من أن يكون ثقة أو متّهماً. فإن كان ثقة فما معنى الاستحلاف؟ وإن كان متّهماً فكيف يتحقّق قول المتّهم بيمينه؟ وإذا جاز أن يُحدّث عن رسول الله ﷺ بالباطل جاز أن يحلف [على ذلك] بالباطل.

الجواب: قلنا: هذا خبر ضعيف مدفوع مطعون على إسناده، لأنّ عثمان بن المغيرة رواه عن علي بن ربيعة الوالبي، عن أسماء بن الحكم الفزاري، قال: سمعت عليّاً عليه السلام يقول كذا وكذا، وأسماء بن الحكم [هذا] مجهول عند أهل الرواية لا يعرفونه، ولا روي عنه شيء من الأحاديث غير هذا الخبر الواحد.

وقد روي أيضاً من طريق سعد بن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أخيه، عن جدّه / [ص ٢٤٠] [أبي سعيد رواه هشام بن عمار والزيبر بن بكّار، عن سعد بن سعيد [بن أبي سعيد، عن أخيه عبد الله بن سعيد]، عن جدّه، عن أمير المؤمنين عليه السلام].

وقال الزبير عن سعد بن سعيد: إنّ ما روي أخبث منه. وقال أبو عبد الرحمن الشيباني: عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري متروك الحديث.

وقال يحيى بن معين: إنّّه ضعيف [الحديث]. ورووه من طريق أبي المغيرة المخزومي، عن ابن نافع، عن سليمان بن يزيد، عن المقبري. وأبو مغيرة المخزومي مجهول لا يعرفه أكثر أهل الحديث.

وروه من طريق عطا بن مسلم، عن عبارة، عن حُرّز، [عن أبي هريرة]، عن أمير المؤمنين عليه السلام، [قالوا:

المؤمنين عليه السلام إنّما لم يُظهر جميع مذاهبه التي خالف فيها القوم إظهاراً واحداً، لأنّه عليه السلام علم أو غلب في ظنّه أنّ إظهار ذلك يؤدّي إلى الضرر في الدين إلى ما لا يؤدّي إليه إظهار ما أظهره، وهذا واضح لمن تدبّره.

وقد دخل في جملة ما ذكرناه الجواب عن قولهم: لم لم يُغيّر الأحكام ويُظهر مذاهبه، وما كان مخبواً في نفسه عند إفضاء الأمر إليه وحصول الخلافة في يديه، فإنّه لا تقيّة على من هو أمير المؤمنين وإمام جميع المسلمين؟ لأنّنا قد بينّا أنّ الأمر ما أفضي إليه عليه السلام إلّا بالاسم دون المعنى، وقد كان عليه السلام معارِضاً منازِعاً مغصّصاً طول أيام ولايته إلى أن قبضه الله تعالى إلى جنّته.

/ [ص ٢٢٨] وكيف يأمن في ولايته الخلاف على المتقدّمين عليه عليه السلام وجلّ من تابعه وجمهورهم شيعة أعدائه عليه السلام، ومن يرى أنّهم مضوا على عدل الأمور وأفضلها، وأنّ غاية من يأتي بعدهم أن يتبع آثارهم ويقتفي طرائقهم؟

وما العجب من ترك أمير المؤمنين عليه السلام ما ترك من إظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفه فيها، وإنّما العجب من إظهار شيء من ذلك مع ما كان عليه من شرّ الفتنة وخوف الفرقة، وقد كان عليه السلام يجهر في كلّ مقام يقوم به بما هو عليه من فقد التمكن، وتقاعد الأنصار، وتخاذل الأعوان، بما [لو] أنّا ذكرنا قليله طال به الشرح.

وهو عليه السلام القائل: «والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، حتّى ينطق كلّ كتاب من هذه الكتب ويقول: يا ربّ، إنّ عليّاً قد قضى بقضائك».

وهو القائل عليه السلام وقد استأذنه قضاياه فقالوا: بسم نقضي يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: «اقضوا بما كنتم تقضون حتّى يكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي» يعني عليه السلام من تقدّم موته من أصحابه والمخلصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على أحوال التقيّة والتمسك باطنياً بما أوجب الله جلّ اسمه عليهم التمسك به.

وهذا واضح فيما قصدناه، وقد تضمّن كلامنا هذا

الشيء الذي يُخبر به عن رسول الله ﷺ؟ وأنه كان يستفيدة من المخبر، ولولا ذلك لما كان لاستحلافه معنى؟ وهذا يوجب أنه عليه السلام كان غير محيط بعلم الشريعة على ما تذهبون إليه.

قلنا: قد بينّا الجواب عن هذه الشبهة في كتابنا الملقّب بالشافي في الإمامة، وذكرنا أنه عليه السلام وإن كان عالماً بصحة ما أخبره به المخبر، وأنه من الشرع، فقد يجوز أن يكون المخبر له به ما سمعه من الرسول ﷺ، وإن كان من شرعه، ويكون كاذباً في ادّعائه السماع، فكان يستحلفه لهذه العلة.

/ [[ص ٢٤٢]] وقلنا أيضاً: لا يمتنع أن يكون ذلك إننا كان منه عليه السلام في حياة الرسول ﷺ وفي تلك الأحوال لم يكن محيطاً بجميع الأحكام، بل كان يستفيدة حالاً بعد حال.

فإن قيل: كيف خصّ أبا بكر في هذا الباب بما لم يخصّ به غيره؟

قلنا: يُحتمل أن يكون أبو بكر حدّثه بما علم أنه سمعه من الرسول ﷺ وحضر تلقّيه له من جهته ﷺ، فلم يحتج إلى استحلافه لهذا الوجه.

* * *

/ [[ص ٢٤٨]] [في الأحكام المدّعى مخالفة علي عليه السلام فيها لمن سواه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما عابه النظام به عليه السلام من الأحكام التي ادّعى أنه خالف فيها جميع الأمة، مثل: بيع أمّهات الأولاد، وقطع يد السارق من أصول الأصابع، ودفع / [[ص ٢٤٩]] السارق إلى الشهود، وجلد الوليد بن عقبة أربعين سوطاً في خلافة عثمان، وجهره بتسمية الرجال في القنوت، وقبوله شهادة الصبيان بعضهم على بعض، والله تعالى يقول: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وأخذه عليه السلام نصف دية الرجل من أولياء المرأة، وأخذه نصف دية العين من المقتص من الأعور، وتحليفه رجلاً يُصلي العيدين بالضعفاء في المسجد الأعظم، وأنه عليه السلام أحرق رجلاً أتى غلاماً في دُبره، وأكثر ما أوجب على من فعل هذا الفعل الرجم، وأنه أوتي بال من مهور البغايا فقال عليه السلام: «ارفعوه حتّى يجيء عطاء غني وباهلة».

مُحرز لم يسمع من أمير المؤمنين عليه السلام بل لم يره، وعُمارة وهو عُمارة بن جُوَيْن وهو أبو هارون العبدي، وقيل: إنّه متروك الحديث.

ومّا يُنبئ عن ضعف هذا الحديث واختلاله أنّ من المعروف الظاهر أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يرو عن أحد قطّ حرفاً غير النبي ﷺ. وأكثر ما يدّعى عليه من ذلك هذا الخبر الذي نحن في الكلام عليه. وقوله: «ما حدّثني أحد عن رسول الله ﷺ إلّا استحلفته»، يقتضي ظاهره أنّه قد سمع أخباراً عنه ﷺ من جماعة من الصحابة، والمعلوم خلاف ذلك.

وأما تعجّب النظام من الاستحلاف ففي غير موضعه، لأننا نعلم أنّ في عرض اليمين تهيّأ لمن عرضت عليه وتذكيراً بالله تعالى وتخويفاً من عقابه، سواء كان من تعرّض / [[ص ٢٤١]] [عليه ثقة أو ظنيّاً، لأنّ بذل اليمين] والإقدام عليها يزيدنا في الثقة بصيرة، وربّما قوى ذلك حال الظنين، لبعد الإقدام على اليمين الفاجرة، ولهذا نجد كثيراً من الجاحدين للحقوق متى عرضت عليهم اليمين امتنعوا منها، وأقروا بها بعد الجحود واللجاج. ولهذا استظهر في الشريعة باليمين على المدّعى عليه، وفي القاذف زوجته بالتلفّظ بالعنان. ولو أنّ ملحداً أراد الطعن على الشريعة، واستعمل من الشبهة ما استعمله النظام، فقال: أيّ معنى لليمين في الدعاوى، والمستحلف إن كان ثقة فلا معنى لاستحلافه، وإن كان ظنيّاً متّهماً فهو بأن يقدم على اليمين أولى. وكذلك في القاذف زوجته. لما كان له جواب إلّا ما أجبنا به النظام، وقد ذكرناه.

[وقد] حكى عن الزبير بن بكار في هذا الخبر تأويل قريب، وهو أنّه قال: كان أبو بكر وعمر إذا جاءهما حديث عن رسول الله ﷺ لا يعرفانه لا يقبلانه حتّى يأتي مع الذي ذكره آخر، فيقوم مقام الشاهدين. قال فأقام أمير المؤمنين عليه السلام اليمين مع دعوى المحدث مقام الشاهد مع اليمين في الحقوق، كما أقام الرواية في طلب شاهدين عليهما مقام باقي الحقوق.

فإن قيل: أوليس هذا الحديث إذا سلّمته وأخذتم في تأويله يقتضي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ما كان يعلم

الكتاب وظاهره، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (٢٩) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٣٠) فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (٣١) [المعارج: ٢٩ - ٣١]، ولا شبهة في أن أم الولد يطؤها سيدها بملك اليمين، لأنها ليست زوجة، ولا هو عادٍ في وطنها إلى ما لا يحل، وإذا كانت مملوكة مستترقة بطل ما يدعونه من أن ولدها أعتقها، ويبيّن ذلك أيضاً أنه لا خلاف في أن لسيدها أن يعتقها.

/ [[ص ٢٥١]] ولو كان الولد قد أعتقها لما صحّ ذلك، لأنّ عتق المعتق محال. وهذه الجملة توضّح عن بطلان ما يروونه من أن ولدها [قد] أعتقها.

ثمّ يقال لهم: أليس هذا الخبر لم يقتض أن لها جميع أحكام المعتقات؟ لأنّه لو اقتضى ذلك لما جاز أن يعتقها السيد، ولا أن يطأها إلا بعقد، وإنّما اقتضى بعض أحكام المعتقات، فلا بدّ من مزيل، فيقال لهم: فما أنكرتم من أن [يكون] مخالفاً لكم يمكنه أن يستعمله أيضاً على سبيل التخصيص كما استعملتموه، فنقول: إنّه لو أراد بيعها لم يحز إلا في دين، وعند ضرورة، وعند موت الولد، فكأنّها يجري مجرى المعتقات فيما لا يجوز بيعها فيه، وإن لم يحز من كلّ وجه كما أجريتموها مجراهاً في وجه دون آخر.

فأمّا قطع السارق من [أصول] الأصابع فهو الحقّ الواضح الجلي، لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، واسم اليد يقع على جملة هذا العضو إلى المنكب، ويقع عليه أيضاً إلى المرافق، وإلى الزند، وإلى الأشجاع، كلّ ذلك على سبيل الحقيقة.

ولهذا يقول أحدهم: (أدخلت يدي في الماء إلى أصول الأصابع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب)، فيجعل كلّ ذلك غاية. وقال الله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُتُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٧٩]، ومعلوم أن الكتابة [تكون] بالأصابع، ولو برى أحداً قلماً فعقرت السكين أصابعه لقيط: قطع يده، وعقرها، ونحو ذلك. وقال الله تعالى في قصّة يوسف عليه السلام: ﴿فَلَمَّا رَأَيْتُهُ أَكْبَرْتُهُ وَقَطَّعْتَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف: ٣١]، ومعلوم أنّهنّ ما قطعنّ أكفهنّ إلى الزند، [بل] على ما ذكرناه. وإذا / [[ص ٢٥٢]] كان الأمر على ما ذكرناه لم يحز أن يُحمّل اليد على كلّ ما

فقال النّظام: لِمَ خُصَّ بهذا غنيّاً وباهلة؟ فان كانوا مؤمنين فمن عداهم من المؤمنين كهم في جواز تناول هذا المال، وإن كانوا غير مؤمنين فكيف يأخذون العطاء مع المؤمنين؟ قال: وذلك المال وإن كان من مهور البغايا أو بيع لحوم الخنازير بعد أن تملكه الكفار ثمّ يفتحه الله على المؤمنين فهو حلال طيب للمؤمنين.

الجواب: إنّنا قد بينّا قبل هذا الموضع أنّه لا يُعترض على أمير المؤمنين عليه السلام في أحكام الشريعة ويُطمع منه في عشرة أو زلة إلا معاند لا يعرف قدره، ومن شهد له النبيّ ﷺ بأنّه أفضى الأُمّة، وأنّ الحقّ معه [يدور] كيف ما دار، وضرب بيده على صدره وقال: «اللهم اهد قلبه وثبت لسانه» لمّا بعثه إلى اليمن حتّى قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فما شككت في قضاء بين اثنين». وقال النبيّ فيه: «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأت» / [[ص ٢٥٠]] الباب، لا يجوز أن يُعترض أحكامه عليه السلام، ولا يُظنّ بها إلا الصّحة والساداد.

وأعجب من هذا كلّ الطعن على هذه الأحكام وأشباهاها بأنّها خلاف الإجماع، وأيّ إجماع _ ليت شعري _ يستقرّ وأمير المؤمنين عليه السلام خارج منه؟ ولا أحد من الصحابة الذين لهم في الأحكام مذاهب وفتاوى [وقيام] إلا وقد تفرّد بشيء لم يكن له عليه موافق، وما عدّد مذهبه خروجاً عن الإجماع، ولولا التّطويل لذكرنا شرح هذه الجملة، ومعرفتها وظهورها يغنيان عن تكلف ذلك، ولو كان للطعن على أمير المؤمنين عليه السلام في هذه الأحكام مجال، وله وجه، لكان أعداؤه من بني أُميّة والمتقرّبين إليهم من شيعتهم بذلك أخبر، وإليه أسبق، وكانوا يعيونه عليه ويدخلونه في جملة مثالبهم ومعائبهم التي تحلّوها [له]، ولما تركوا ذلك حتّى يستدركه النّظام بعد السنين الطويلة، وفي إضرابهم عن ذلك دليل على أنّه لا مطعن بذلك ولا معاب.

وبعد، فكلّ شيء فعله أمير المؤمنين عليه السلام من هذه الأحكام وكان له مذهباً، ففعله عليه السلام له واعتقاده إيّاه هو الحجّة فيه، وأكبر البرهان على صحّته، لقيام الأدلّة على أنّه عليه السلام لا يزل ولا يغلط [ولا يحتاج] إلى بيان وجوه زائدة على ما ذكرناه إلا على سبيل الاستظهار والتقرير على الخصوص، وتسهيل طريق الحجّة [عليهم].

فأمّا [بيع] أمّهات الأولاد فلم يسر فيهنّ إلا بنصّ

وهذا قول جماعة من الفقهاء المتأخرين كالثوري وأبي حنيفة وأصحابه.

وروي مالك بن أنس، عن هشام بن عروة أن عبد الله بن الزبير كان يقضي بشهادة الصبيان فيما بينهم من الجراح. وروي عن هشام بن عروة أنه قال: سمعت أبي يقول: يجوز شهادة الصبيان بعضهم على بعض، يؤخذ بأول قولهم.

وروي عن مالك بن أنس أنه قال: المجمع عليه عندنا _ يعني أهل المدينة _ أن شهادة الصبيان تجوز فيما بينهم من الجراح، ولا تجوز على غيرهم إذا كان ذلك قبل أن يتفرقوا ويحيثوا ويعلموا، فإن تفرقوا فلا شهادة لهم إلا أن يكونوا قد أشهدوا عدولاً على شهادتهم / [ص ٢٥٤] قبل أن يتفرقوا، ويوشك أن يكون الوجه [في] الأخذ بأوائل أقوالهم، لأن من عادة الصبي وسجيته إذا أخبر بالبديهة أن يذكر الحق الذي عينه، ولا يتعمّل لتحريفه. وليس جميع الشهادات تراعى فيها العدالة.

وجماعة من العلماء قد أجازوا شهادة أهل الذمة في الوصية في السفر إذا لم يوجد مسلم، وتأولوا لذلك قول الله ﷻ: ﴿اثنان ذوا عدلٍ منكم أو آخران من غيركم﴾ [المائدة: ١٠٦]، وقد أجازوا أيضاً شهادة النساء وحدهن فيما لا يجوز أن تنظر إليه الرجال، وقبلوا شهادة القابلة. وإنما أردنا بذكر قبول شهادة النساء، أن قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] مخصوص غير عام في جميع الشهادات. ألا ترى أن ذلك غير مانع من قبول اليمين مع شهادة الواحد؟

وبعد فليس قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ بمقتضى غير الأمر بالشهادة على هذا الوجه، وليس بمانع [من] قبول شهادة غير العدلين ولا تعلق له بأحكام قبول الشهادات.

فأمّا أخذ نصف الدية من أولياء المرأة إذا أرادوا قتل الرجل بها فهو الصحيح الواضح الذي لا يجوز خلافه، لأن دية الرجل عشرة آلاف درهم ودية المرأة نصفها، فإذا أراد أولياء المرأة قتل الرجل، فعلياً يقتلون نفساً ديتهما الضعف من دية مقتولهم، فلا بدّ إذا اختاروا ذلك من ردّ الفضل بين القيمتين، ولهذا لو أراد أخذ الدية لم يأخذوا أكثر من خمسة آلاف درهم.

تناولته هذه اللفظة حتّى تُقَطَّعَ من الكتف على مذهب الخوارج، لأنّ هذا باطل عند جميع الفقهاء، ووجب أن نحمله على أدنى ما تناوله، وهو [من] أصول الأشاجع، والقطع من الأصابع أولى بالحكمة وأرفق بالمقطع، لأنّه إذا قُطِعَ من الزند فاته من المنافع أكثر ممّا يفوته [إذا قُطِعَ] من الأشاجع.

وقد روي أنّ علي بن أصمغ سرق عيبة لصفوان، فأُتي به [إلى] أمير المؤمنين عليه السلام فقطعه من أشاجعه، فقيل له: يا أمير المؤمنين، أفلا [قطعته] من الرسغ؟ فقال عليه السلام: «فعلى أي شيء يتوكأ، وبأي شيء يستنجي؟». ومهما شككنا فإننا لا نشك في أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان أعلم باللغة العربية من النظام وجميع الفقهاء والذين خالفوه في القطع، وأقرب إلى فهم ما نطق به القرآن، وأنّ قوله عليه السلام حجة في العربية وقدوة، وقد سمع الآية، وعرف اللغة التي نزل بها القرآن، فلم يذهب إلى ما ذهب إليه إلا عن خبرة ويقين.

وأما دفع السارق إلى الشهود، فلا أدري من أي وجه كان عيباً؟ وهل دفعه إليهم ليقطعوه إلا كدفعه إلى غيرهم ممّن يتولّى ذلك منه؟ وفي هذا فضل استظهار عليهم وتهيب لهم من أن يكذبوا فيعظم عليهم تولّي ذلك [منه] ومباشرته بنفوسهم، وهذا نهاية الحزم والاحتياط في الدين.

وأما جلد الوليد بن عقبة أربعين سوطاً فإنّ المروي أنّه عليه السلام جلده بنسعة لها رأسان فكان الحدّ ثمانين كاملة، وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَحُذِّ بِيَدِكَ ضِعْفاً فَاصْرَبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ [ص: ٤٤].

/ [ص ٢٥٣] وأما الجهر بتسمية الرجال في القنوت فقد سبقه عليه السلام إلى ذلك رسول الله ﷺ وتظاهرت الرواية بأنّه ﷺ كان يقنت في صلاة الصبح ويلعن قوماً من أعدائه بأسمائهم، فمن عاب ذلك أو طعن به فقد طعن على [أصل] الإسلام، وقدح في الرسول ﷺ.

وأما قبول شهادة الصبيان فالاحتياط للدين يقتضيه، ولم ينفرد أمير المؤمنين عليه السلام بذلك، بل [قد] قال بقوله _ بعينه أو قريباً منه _ جماعة من الصحابة والتابعين.

وروي عن عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان في شهادة الصبي يشهد بعد كبره، والعبد بعد عتقه، والنصراني بعد إسلامه أنّها جائزة.

قَتَلَ فَقُتِلَ، ورجل زنى بعد أن أحصن، ورجل ارتدَّ بعد إسلام، ورجل عمل عمل قوم لوط؟

فلا شبهة على ما ترى في قتل اللوطي، ولا ريب في وجوب ذلك عليه. وكيف يُتَّهم بحيف في حدِّ يقيم من يتحرَّى فيما يخصه [هذا] التحريُّ المشهور؟ فيقول عليه السلام لَمَّا ضرب به / [[ص ٢٥٧]] اللعين ابن ملجم: «أحسنوا أسره، فإن عشت فأنا وليّ دمي، وإن متَّ فضربة بضربة، ولا تُثَلِّثوا بالرجل فإنَّ رسول الله ﷺ نهى عن المثلة ولو بالكلب العقور». فمن ينهى عن التمثيل بقاتله مع الغيظ الذي يجده الإنسان على ظالمه، وميله إلى الاشتفاء والانتقام، كيف يُمثَّل بمن لا تره بينه وبينه ولا حسيكة له في قلبه؟ وهذا ما لا يظنُّ به عليه السلام إلا مؤوف العقل.

فأمَّا حبسه عليه السلام المال المكتسب من مهوور البغايا على غني وباهلة، فله إن كان صحيحاً وجه واضح، وهو أنَّ ذلك المال دنيّ الأصل، خسيس السبب، ومثله ما يتنزّه عنه ذو الأقدار من جلّة المؤمنين ووجوه المسلمين وإن كان حلالاً طلقاً، فليس كل حلال يتساوى الناس في التصرف فيه، فإنَّ من المكاسب والمهن والحرف ما يحلُّ ويطيب ويتنزّه ذوو المروءات والأقدار عنها.

وقد فعل النبي ﷺ نظير ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام، فإنَّه روي عنه أنَّه ﷺ نهى عن كسب الحجام، فلمَّا روجع فيه أمر المراجع له أن يطعمه رقيقه، ويعلفه ناضحه.

وإنما قصد ﷺ إلى الوجه الذي ذكرناه من التنزيه، وإن كان ذلك الكسب حلالاً طلقاً. وهاتان القبيلتان معروفتان بالدناءة ولؤم الأصل، مطعون عليهما في ديانتهم أيضاً، فخصَّهما بالكسب اللئيم وعوض من له في ذلك المال سهم من الجلَّة، والوجوه من غير / [[ص ٢٥٨]] ذلك المال. وكلّ هذا واضح لمن تدبَّره.

* * *

خطبة بنت أبي جهل:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٢٥٨]] [في كذب الخبر بأنَّه عليه السلام خطب بنت أبي

جهل]:

مسألة: فإن قيل: أليس قد روي أنَّ أمير المؤمنين

عليه السلام خطب بنت أبي جهل بن هشام في حياة الرسول ﷺ

وهكذا القول في أخذ نصف الدية من المقتص من الأعر، لأنَّ دية عين الأعور عشرة / [[ص ٢٥٥]] آلاف [درهم] ودية إحدى عيني الصحيح خمسة آلاف [درهم]. فلا بدَّ من الرجوع بالفضل على ما ذكرناه.

وما أدري من أيّ وجه تطرَّق العيب في تخليفه عليه السلام من يُصَلِّي العيدين بالضعفاء في المسجد الأعظم، وذلك من رأفته عليه السلام بالضعفاء ورفقه بهم، وتوصّله إلى أن يحظوا بفضل هذه الصلاة من غير تحمُّل مشقَّة الخروج إلى المصلّى؟ فأمَّا ما حكاه من إحراقه اللوطي، فالمعروف أنَّه عليه السلام ألقى على الفاعل والمفعول به لَمَّا رآهما الجدار، ولو صحَّ الإحراق لم ينكر أن [لا] يكون ذلك [إلا] الشيء عرفه من الرسول ﷺ.

وقد روى فهد بن سليمان، عن القاسم بن أمية العدوي، عن عمر بن أبي حفص مولى الزبير، عن شريك، عن إبراهيم بن عبد الأعلى، عن سويد بن غفلة، أنَّ أبا بكر أتى برجل يُنكح فأمر به فُضِرَت عنقه، ثم أمر به فأُحرق.

ولعلَّ أمير المؤمنين عليه السلام أحرقه بالنار بعد القتل بالسيف كما فعل أبو بكر، وليس ما روي من الإحراق بما نعت من أن يكون القتل متقدماً له.

وقد روي قتل التلوطين من طرق مختلفة عن الرسول ﷺ، وكذلك روي رجهما.

روى داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «اقتلوا الفاعل والمفعول به».

وروي عبد العزيز، عن ابن جريح، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ [أنَّه قال / [[ص ٢٥٦]] فيمن يوجد يعمل عمل قوم لوط] مثل ذلك.

وعن عمر بن أبي عمير، عن عكرمة، عن ابن عباس أنَّ رسول الله ﷺ قال فيمن يوجد يعمل بعمل قوم لوط مثل ذلك.

وروى أبو هريرة، عن النبي ﷺ [أنَّه] قال: «الذي يعمل عمل قوم لوط ارجموا الأعلى والأسفل، ارجموا جميعاً».

وسئل ابن عباس: ما حدُّ اللوطي؟ [فقال]: يُنظر [إلى] أرفع بناء في القرية فيرمى به منكساً، ثم يتبع بالحجارة.

وروي أنَّ عثمان أشرف على الناس يوم الدار، فقال: ألم تعلموا أنَّه لا يحلُّ دم امرئ مسلم إلا أربعة: رجل

ما أنكحناه لنحظر عليه ما أباحه الله [له]، والمأمون أولى بالامتعاض من غيرة بنته، وحاله أجمل للمنع من هذا الباب والإنكار له.

فوالله إن الطعن على النبي ﷺ بما تضمنه هذا الخبر الخبيث أعظم من الطعن على أمير المؤمنين عليه السلام، وما صنع هذا الخبر إلا ملحد قاصد للطعن عليهما، أو ناصب معاند لا يبالي أن يشفي غيظه بما يرجع على أصوله بالقدح والمهدم، على أنه لا خلاف بين أهل النقل أن الله تعالى هو الذي اختار أمير المؤمنين عليه السلام لنكاح سيّدة النساء صلوات الله وسلامه عليهما، / [[ص ٢٦٠]] وأن النبي ﷺ ردّها عنها جلة أصحابه وقد خطبوها، وقال ﷺ: «إني لم أزوج فاطمة علياً عليه السلام حتّى زوجها الله إياه [في سمائه]»، ونحن نعلم أن الله سبحانه لا يختار لها من بين الخلائق من غيرها ويؤذيها ويغتمها، فإن ذلك من أدلّ دليل على كذب الراوي لهذا الخبر.

وبعد، فإن الشيء إنما يُحمّل على نظائره ويُلحق بأمثاله، وقد علم كلّ من سمع الأخبار أنه لم يُعهد من أمير المؤمنين عليه السلام خلاف على الرسول، ولا كان قطّ بحيث يكره على اختلاف الأحوال وتقلب الأزمان وطول الصحبة، ولا عاتبه عليه السلام على شيء من أفعاله، مع أن أحداً من أصحابه لم يخل من عتاب على هفوة، ونكير لأجل زلة، فكيف خرق بهذا الفعل عادته، وفارق سجيته وسنته، لولا تحرّص الأعداء [وتعدّيمهم]؟

وبعد، فأين كان أعداؤه عليه السلام من بني أميّة وشيعتهم عن هذه الفرصة المنتهزة؟ وكيف لم يجعلوها عنواناً لما يتخرّصونه من العيوب والقروء؟ وكيف تمحلوا الكذب، وعدلوا عن الحق؟ وفي علمنا بأن أحداً من الأعداء متقدّماً لم يذكر ذلك دليل على أنه باطل موضوع.

* * *

تقيّته عليه السلام:

الشافى في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٢٥٥]] فأما قوله: (إنّه كان بعيداً عن التقيّة لِمَا انتهت الخلافة إليه)، فلعمري أن كثيراً من التقيّة زال عنه في أيام إمامته بزوال أسبابها، وبقي كثير من التقيّة لبقاء أسبابها، وبهذا لم ينقض جميع أحكام من تقدّم، ولا فسخ

حتّى بلغ ذلك فاطمة عليها السلام وشكته إلى النبي ﷺ فقام على المنبر قائلاً: «إنّ عليّاً آذاني، يخطب بنت أبي جهل بن هشام ليجمع بينها وبين ابنتي فاطمة، ولن يستقيم الجمع بين بنت وليّ الله وبين بنت عدوّه. أمّا علمتم - معشر الناس - أن من آذى فاطمة فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله تعالى»، فما الوجه في ذلك؟

الجواب: قلنا: هذا خبر باطل موضوع غير معروف، ولا ثابت عند أهل النقل، وإنّما ذكره الكرايسي طاعنا به [على] أمير المؤمنين عليه السلام، ومعارضاً بذكره لبعض ما يذكره شيعته من الأخبار في أعدائه، وهيهات أن يشبه الحقّ بالباطل، ولو لم يكن في ضعفه إلا رواية الكرايسي له واعتماده عليه، وهو من العداوة لأهل البيت عليه السلام، والمناصبه لهم، والإزراء على فضائلهم ومآثرهم على ما هو مشهور، لكفى، على أن هذا الخبر قد تضمن ما يشهد ببطلانه ويقتضي على كذبه من حيث ادّعى فيه أن النبي ﷺ ذمّ هذا الفعل وخطب بإنكاره على المنابر.

ومعلوم أن أمير المؤمنين عليه السلام لو كان فعل ذلك - على ما حكى - لما كان فاعلاً لمحظور / [[ص ٢٥٩]] في الشريعة، لأنّ نكاح الأربع حلال على لسان نبينا محمد ﷺ [مباح]. والمباح لا ينكره الرسول ﷺ ويُصرّح بذمه، وبأنّه متأذّب به، وقد رفعه الله تعالى عن هذه المنزلة وأعلاه عن كلّ منقصة ومذمّة.

ولو كان عليه السلام نافراً من الجمع بين بنته وبين غيرها بالطباع التي تنفر من الحسن والقبيح لما جاز أن ينكره بلسانه، ثمّ ما جاز أن يبالغ في الإنكار ويعلن به على المنابر وفوق رؤوس الأشهاد، ولو بلغ من إيلاّمه لقلبه كلّ مبلغ.

وما هو اختصّ [به] عليه السلام من الحلم والكظم، و[ما] وصفه الله بأنّه من جميل الاخلاق وكريم الآداب ينافي ذلك ويحيله ويمنع [من] إضافته إليه وتصديقه عليه. وأكثر ما يفعله [مثله] عليه السلام في هذا الأمر إذا ثقل على قلبه أن يعاتب عليه سرّاً، ويتكلّم في العدول عنه خفياً، على وجه جميل، وبقول لطيف.

وهذا المأمون الذي لا قياس بينه وبين الرسول ﷺ، وقد أنكح أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام بنته ونقلها معه إلى مدينة الرسول ﷺ لِمَا ورد كتابها عليه تذكر أنّه قد تزوّج عليها أو تسرّى، يقول مجيباً لها ومنكراً عليها: إنّنا

فأما قوله: (ولو أمكن أن يُدعى في ابتداء البيعة التقيّة ما كان يمكن في سائر الأحوال، وهلاً ظهرت التقيّة منه يوم الجمل وصفين) فظاهر الفساد، لأنّ الأمر بالعكس ممّا قاله، إنّ ابتداء الأمر في البيعة كان أحقّ منه في استقراء الأحوال، ومعلوم أنّ الحال بعد الابتداء اشتدّت وتفرّعت وقويت وتشعبت، فكيف يدعى أنّ الابتداء كان أحقّ من الاستمرار؟ اللهمّ إلّا أن يعني بذلك الأيام التي سلّم فيها الأمر إليه عليه / [[ص ٢٥٧]] السلام، فهذه الأيام أيضاً تجري مجرى الأوّل في حصول أسباب التقيّة، لأنّ أكثر من بايعه بالإمامة كانوا شيعة المتقدّمين عليه، ومن يعتقد إمامتهم، والأحوال متقاربة، وإن كان عليه السلام في هذه الأيام كثيراً ما كان ينفث ببعض ما في صدره، ويوح ببعض ما كان يكتمه.

فأمّا ذكر الجمل وصفين في هذا الموضع فمن بعيد الكلام، وإنّما لم يسغ له التقيّة في صفين والجمل لوجود الألوف الكثيرة من الأنصار والأعوان المستبصرين الذين يثق بمناصحتهم ونصرتهم، وليس شيء من هذا فيما تقدّم.

فأما قوله: (إنّ المتعالم من حال أبي بكر أنّه لم يكن من القوّة في نفسه وأعوانه بحيث يخاف منه)، فقول من لا يتصفح كلامه، وأي قوّة تريد على من اجتمع عليه أكثر المسلمين، وانقادوا له من الأوّلين والآخرين، وسمّوه خليفة الرسول ﷺ، وأنزلوه منزله، وأطاعوه طاعته، وهذا القول ممّا نربأ بصاحب الكتاب عنه، وهذه جملة كافية.

[[ص ٢٦٩]] إنّنا قد بينّا فيما مضى من كلامنا أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان منذ قبض الله نبيّه في حال تقيّة ومداراة ومدافعة، لاستيلاء من استبدّ بالأمر عليه، ولمّا اتّفق من الأمور التي بيناها مجملّة ومفصّلة، فلمّا قُتل عثمان وأُفضي الأمر إليه لم يفض إليه من الوجه الذي استحقّه، لأنّهم إنّما عقدوا له الإمامة بالاختيار الذي ليس بطريق إلى الإمامة، وبنى أكثرهم هذا الاختيار في صحّته والتوصّل إلى الإمامة به على اختيار من تقدّم، فكره أمير المؤمنين عليه السلام أن يبرأ من الأمر ويقيم على ترك الدخول فيه فيخرج، لأنّه إذا تمكّن من التصرف فيما جُعِلَ إليه بطريق من الطرق وعلى

عقدهم، وأين أنصاره وأعوانه في الكثرة والتظاهر والتوازر في أيام إمامته من أنصاره فيما تقدّم؟ ولا إشكال على منصفٍ في الفرق بين الأمرين.

فأما قوله: (إنّ التقيّة لا بدّ فيها من سبب ظاهر)، فقد قلنا في ذلك ما فيه كفاية.

فأما قوله: (إنّ في كثير من الأوقات إظهار الحقّ أولى)، فهب أنّ الأمر على ذلك، لعلّ الوقت الذي تكلم عليه من الأوقات التي لا يكون الإظهار فيها أولى.

فأما قوله: (لو جاز مع فقد السبب ادّعاء التقيّة لم تؤمن في أكثر ما ظهر من الرسول ﷺ أن يكون على سبيل التقيّة) فباطل، لأنّنا قد بينّا أنّ السبب في الموضع الذي ادّعى فقدّه فيه لم يكن مفقوداً، ثمّ إنّ الرسول ﷺ إنّما لم تجز التقيّة عليه لأنّ الشريعة لا تُعرف إلّا من قبله، ولا يوصل إليها إلّا من جهته، فمتى جازت / [[ص ٢٥٦]] التقيّة عليه لم يكن لنا إلى العلم بالشرع طريق، وليس العلم بأنّ الإمام منصوب عليه موقوفاً على قوله ولا يُعلم إلّا من جهته حتّى تكون تقيّته في ذلك رافعة لطريق العلم، فبان الفرق بين الأمرين. على أنّ صاحب الكتاب يُجيز على كلّ من عدا الرسول ﷺ من المؤمنين التقيّة، ولا يلزمه على ذلك أن يُجيز التقيّة على الرسول ﷺ، فكيف يلزم خصومه الجمع بين الأمرين؟

فأما قوله: (ولم صار بأن يقال: إنّ كان يتقي فيعظم أبا بكر وعمر بأولى من أن يُحمّل تقديمه لأمر المؤمنين على مثل ذلك)، فكلام كأنّه لا يليق بما نحن فيه، لأنّنا إنّما نتكلّم في تقيّة أمير المؤمنين عليه السلام وكفّه عن منازعة من غلبه على الأمر، ولم نكن في تقيّة النبي ﷺ، ومن قال له في هذا الموضع: إنّ النبي ﷺ كان يتقي فيعظم أبا بكر وعمر؟ وأي مدخل لذلك هاهنا؟ على أنّ الكثير من أصحابنا لا يقولون: إنّ تعظيمه لأبي بكر وعمر كان على وجه التقيّة، بل كان على ما يقتضيه الحال من ظاهرهما، ومن قال بذلك يمكن أن يفصل بين الأمرين بالدليل، فيقول: لو تركتُ والظاهر من تعظيم الجماعة لسوّيت بين الكلّ، لكنّه لمّا دلّ الدليل في بعضهم على ما يقتضي خلاف ذلك التعظيم نسبته إلى غير ظاهره، وما لم يصرف عنه الدليل كان باقياً على حاله.

الضرورة في استباحة ما لا يجوز استباحته لولاها، كما قد يؤثر في استباحة الميتة وغيرها.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٧٨]] وأمّا إقراره عليه السلام أحكام القوم لِمَا صار الأمر إليه، فالسبب فيه واضح، وهو استمرار التقيّة في الأيام المتقدمة باقٍ ما زال ولا حال، وإنّما أفضت الخلافة إليه بالاسم دون المعنى، وإنّما اختاره وبايعه من كان يرى أكثرهم وجمهورهم والغالب عليهم صحّة إمامة من تقدّم، وأمّا إمامته صلوات الله عليه كإقامتهم في انعقادها بالاختيار، ومن هذه صورته في أصل إمامته كيف يتمكّن من إظهار خلاف في الأحكام على القوم على وجه يقدح في إمامتهم؟

وإنّما تقبّل عليه السلام الأمر الذي هو له على الحقيقة وفيه ليتمكّن بالدخول فيه من إقامة بعض الحقوق التي كان لا يتمكّن من إقامتها، وليقوم بما وجب عليه ممّا كان ممنوعاً من القيام به.

* * *

مباحث عامّة:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيات):

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

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

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

وكذلك إذا كان من أهل العداوة، فإنّه يعلمه بما عليه من الضرر بعداوتها والعدول عنها.

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

* * *

وجه من الوجوه فعليه أن يتصرّف ويقيم بما أوجب الله أن يقيمه، وكره أن يُعرّفهم أنّ إمامته لم تثبت باختيارهم، وأنّه المنصوص عليه من ابتداء الأمر فيقولون له: صرّحت بدمّ السلف وطعنت في الأئمّة الثلاثة، وكلّ سبب ذكرنا أنّه كان يمنعه من الموافقة على ما ذكرناه سالفاً فهو يمنعه علىؤكد الأحوال آنفاً، ولو لم يكن في تصرّجه عليه السلام بذلك عند دعائهم له إلى الأمر إلّا أنّه كان سبباً لخلافهم عليه وترك تسليم الأمر إليه فلا يتمكّن ممّا لاح له التمكن منه، فالتقيّة لم تفارقه، ولم يجد منها في حال من الأحوال بُدّاً، وكيف تُتبع أحكام القوم والعائدون له الإمامة والمسلمون إليه الأمر كانوا أولياءهم وشيعتهم وممن يرى إمامتهم، وأنّ إمامته عليه السلام فرع على إمامتهم، / [[ص ٢٧٠]] وأنّ الطريق إليها من جهتهم عرفوه وهدايتهم سلكوه؟

وممّا يُبين صحّة ما ذكرناه ما روي عنه عليه السلام من قوله في أيام ولايته: «والله لو نسي لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقائهم، حتّى يزهر كلّ كتاب ويقول: يا ربّ، إنّ عليّاً قضى بقضائك»، وقوله عليه السلام لقضاته وقد سألوه: بماذا نحكم؟ فقال عليه السلام: «احكموا بما كنتم تحكمون حتّى يكون الناس على جماعة أو أموت كما مات أصحابي»، يعني عليه السلام بذلك من تقدّمت وفاته من شيعته كأبي ذر وغيره، وقد بيّن أمير المؤمنين عليه السلام جملة ما ذكرناه في كلامه المشهور حيث يقول: «والله لولا حضور الناصر، ولزوم الحجّة، وما أخذ الله على أولياء العهد ألاّ يقرّوا على كطّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلاً على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أوّلها، ولوجدتم دنياكم عندي أهون من عفطة عنز»، وإنّما أراد: إنّ كنت استعمل في آخر الأمر من التخليّ منه والاعتزال ما استعملته في أوّله.

فإن قيل: فإذا كان عليه السلام لم يُغيّر أحكامهم للتقيّة، فيجب أن تكون ممضاة جارية مجرى الصحيح في وقوع التملّك بها وغيره من الأحكام.

قلنا: لا شكّ في أنّها إذا لم يُغيّر بسبب موجب للإمضاء فإنّ أحكامها / [[ص ٢٧١]] جارية على من حكم بها عليه وواقعة موقع الصحيح، وقد يجوز أن يؤثر

وقد روي أن عمر بن الخطاب قام في تلك الحال إلى النبي ﷺ وقال: أأنت نبي الله؟ فقال له: «بلى». فقال: أولسنا بالمسلمين؟ فقال عليه السلام: «بلى». فقال: فلم تُعطي هذه الدنية من نفسك؟ فقال: «ليست بدنية، إنها خير لك». فقال: أفلمست قد وعدتنا بدخول مكة؟ فما بالنا لا ندخلها؟ فقال عليه السلام له: «أوعدتك بدخولها العام». فقال عمر: لا. فقال عليه السلام: «فتدخلها».

ويروى عن عمر أنه قال: ما شككت منذ أسلمت إلا يوم صالح رسول الله ﷺ أهل مكة، فإنني قلت له: كذا وكذا. وساق الحديث.

فأمّا ما مضى في أثناء المسألة من أنه كان يجب مع الشك أن يستفهم، فقد فعل عليه السلام ما يقوم مقام الاستفهام من التوقف، حتى ينكشف الأمر.

وقد بان بتوقفه الأمر واتّضح، وهو عليه السلام ما كان قطّ شاكاً في أن الرسول لا يوجب قبيحاً ولا يأمر بمفسدة، وإنما لما تعلق ما ظهر من صورة الأمر بفعل تنفر منه النفوس وتحيّد عنه الطباع، جوّز عليه السلام ألا يكون ذلك القول أمراً فتلاه بتوقفه، وذلك منه عليه السلام غاية الحكمة ونهاية الاحتياط للدين.

الشافى في الإمامة (ج ١):

[ص ٩٣] ونحن نحكي لفظه بعينه، قال: (كان واصل بن عطاء يجعل علياً وطلحة والزبير بمنزلة المتلاعنين يتولّى كلّ واحد منهم على حاله، ولا يتولّاها مجتمعين، وكذلك قوله: في إجازة شهادتهم مجتمعين / [ص ٩٤] ومتفرّقين، وكان عمرو بن عبيد لا يميز شهادتهما مجتمعين ولا متفرّقين، وكان يُفصل بين الولاية والشهادة، وكان يقول: قد أتولّى من لا أقبل شهادته، وقد وجدت المسلمين يتولّون كلّ مستور من أهل القبلة، ولو شهد رجل من عرضهم على عثمان وأبي بكر أو عمر بن الخطاب سأل الحاكم عنه السؤال الشافى، فأنا أتهم كلّ واحد منها بسفك تلك الدماء، وقد أجمعوا على أن المتهم بالدماء غير جائز الشهادة).

هذه ألفاظه حرفاً بحرف في كتابه المعروف بـ (فضائل المعتزلة)، ولا حكاية أصح وأولى بالقبول من

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطرابلسيات الثالثة):

[ص ٤٤١] المسألة الثالثة والعشرون: [امتناع أمير

المؤمنين عليه السلام عن محو البسملة في معاهدة النبي ﷺ]:

ما جواب من قدح في عصمة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بما جاء مستفيضاً في امتناعه على النبي ﷺ من محو (بسم الله الرحمن الرحيم) من المكاتب العام المعاصات بسهيل بن عمرو، حتى أعاد النبي ﷺ وترك يده عند محوها.

/ [ص ٤٤٢] فقال: ليس يخلو من أن يكون قد علم أن النبي ﷺ لا يأمر إلا بما فيه مصلحة، ويقتضيه الحكمة والبيّنات [ظ: السياسات]، وأن أفعاله عن الله سبحانه وبأمره أو لم يعلم. فإن كان يعلم ذلك، فلم خالف مع ما علم؟ وإن كان لم يعلمه، فقد جهل ما يدل عليه العقول من عصمة الأنبياء من الخطأ، وجوّز المفسدة فيما أمر به النبي ﷺ لهذا إن لم يكن قطع بها.

وهل يجوز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام توقّف عن قبول الأمر لتجويزه أن يكون أمر النبي ﷺ معتبراً له ومختبراً، مع ما في ذلك لكون النبي ﷺ عالماً بإيمانه قطعاً، وهو خلاف مذهبكم، ومع ما فيه من قبح الأمر على طريق الاختبار بما لا مصلحة في فعله على حال.

فإن قلتم: إنّه جوّز أن يكون النبي ﷺ قد أضمر محذوفاً يخرج الأمر به من كونه قبيحاً.

قيل لكم: فقد كان يجب أن يستفهمه ذلك ويستعلمه منه، ويقول: فما أمرتني قطعاً من غير شرط أضمرته أو لا. فقولوا ما عندكم في ذلك.

الجواب: إن النبي ﷺ لما أمر أمير المؤمنين بمحو اسمه المضاف إلى الرسالة، وإثباته خالياً عن هذه الإضافة، على ما اقترحه سهيل بن عمرو، الذي كانت الهدنة معه نفر من ذلك واستكبره واستعظمه، وجوّز أن يكون النبي ﷺ إنما قال أفعل ذلك مرضياً لسهيل، وإن كان لا يؤثره ولا يريد فعله، بل يؤثره التوقّف عنه. فتوقّف حتى يظهر من النبي ﷺ ما يدل على أنّه لذلك مؤثر، وأنّه أمر في الحقيقة محو ما كتب، فصبر أمير المؤمنين / [ص ٤٤٣] عليه السلام على ذلك على مضض شديد.

وقد يثقل على الطباع ما فيه مصلحة من العبادات، كالصوم في الحرّ، والغسل بالماء في الزمهرير.

حكاية الجاحظ عن هذين الرجلين وهما شيخا نحلته، ورئيسا مقالته.

وقد ذكر أيضاً هذه الحكاية البلخي في (كتاب المقالات)، / [[ص ٩٥]] وأسندها إلى الجاحظ، وقال عند انتهائها: (وبعض أصحابنا يدفع ذلك عن عمرو بن عبيد، ويقول: إنَّ عمرًا لم يكن بالذي يخلف واصلًا، ويرغب عن مقالته)، فكأنَّه صحَّح عليها المذهب الأوَّل الذي هو اعتقاد (أنَّهما كالمُتلاعنين، وأنَّ شهادتهما تُقبَل إذا كانا متفرِّقين، ولا تُقبَل إذا كانا مجتمعين)، ولم يكن عنده في دفع المذهب الثاني أكثر من حكايته عن بعض أصحابه بتنزيه عمرو عن مخالفة واصل، وهذا إنكار ضعيف، والمنكر له للعلَّة التي حكاها كالمقرَّب به، بل أقبح منه حالاً.

* * *

[[ص ٢٠١]] قال صاحب الكتاب: (علیُّ أنَّ المتعالم من حال أمير المؤمنين عليه السلام _ وهو الإمام الأوَّل _ أنَّه كان قد يرجع في معرفة بعض الشرائع إلى غيره من الصحابة، وقد كان يرجع من رأي إلى رأي، فكيف يمكن ادِّعاء ما ذكره من أنَّ الشريعة لا تصير محفوظة إلَّا بالإمام، والمتعالم من حاله أنَّه كان يُجَوِّز لغيره مخالفته في الفتاوى والأحكام، وكان لا ينكر علیُّ من لا يتَّبَع قوله كما ينكر علیُّ من لا يتَّبَع قول الرسول ﷺ ...).

يقال له: ما رأينا أعجب من إقدامك علی ادِّعاء رجوع أمير المؤمنين عليه السلام إلى غيره في معرفة الشرائع مع ظهور بطلان هذه الدعوى لكلِّ عاقل سمع الأخبار، وأكثر ما يدلُّ علی بطلانها أنَّك 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 عليه الوليُّ والعدوُّ من قول النبي ﷺ: «أنا مدينة العلم وعلي بابها».

/ [[ص ٢٠٢]] وقوله ﷺ: «أفضاكم علي».

وقوله ﷺ: «علي مع الحقِّ والحق مع علي يدور حيثما دار».

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «بعثني رسول الله إلى اليمن، فقلت: أتبعثني وأنا شاب لا علم لي بكثير من

الأحكام؟ ف ضرب بيده علی صدری وقال: اللهم اهد قلبه، وثبَّت لسانه، فما شككت في قضاء بين اثنين».

وليس يجوز أن يكون أفضى الأئمة، ومن الحق معه في كلِّ حال، ومن هو باب العلم والحكمة يرجع إلى غيره في الأحكام، وليس يرجع / [[ص ٢٠٣]] في الأحكام إلى غيره إلَّا من ذهب عنه بعضها، وافتقر إلى معرفة غيره فيها، ومن هذا حكمه لا يجوز أن يكون أفضى الأئمة، لأنَّ أقضاها لا يجوز أن يغرب عنه علم شيء من القضايا والأحكام.

والظاهر المعلوم خلاف ما ادَّعاه صاحب الكتاب أنَّه لا اختلاف بين أهل النقل في رجوع من تولى الأمر بعد النبي ﷺ في معضلات الأحكام ومشتبهات الأمور إليه، وأنَّهم كانوا يستضيئون برأيه، ويستمدون من علمه.

وقول عمر: (لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو حسن).

وقوله: (لولا علي هلك عمر)، معروف.

فكيف يسوغ لصاحب الكتاب أن يعكس الأمر وقلبه، 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 بيَّنَّا أنَّه باطل، وأنَّ أكثر ما يُتعلَّق به خبر عبيدة السلماني وقد قلنا ما عندنا فيه.

ولو ذكر صاحب الكتاب شيئاً يمكن أن يكون شبهة في الرجوع عن المذهب، والتنقل في الآراء لبينَّا كيف القول فيه.

وأما تركه عليه السلام الإنكار علی من لا يتَّبَع قوله فقد بيَّنَّا أنَّ النكير علی ضروب، وأنَّه عليه السلام كان يستعمل مع مخالفه في الأحكام ما يجب استعماله في مثلها من المناظرة والدعاء.

وليس يجب أن يجري كلِّ خلاف مجرى الخلاف في اتِّباع قول الرسول ﷺ، إن أُريد بالخلاف _ أيضاً _ الواقع علی طريق الشكِّ في نبوته، وإن أُريد ما يقع من الخلاف علی 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.

فأمّا المانع لأمر المؤمنين عليه السلام من الاحتجاج بالنصّ في الشورى فهو المانع الأول مع أنّه في تلك الحال قد ازداد شدّة واستحكاماً، لأنّ من حضر الشورى من القوم كان معتقداً لإمامة المتقدمين، وبطلان النصّ على غيرهما، وأنّ حضورهم إنّما كان للعقد من جهة الاختيار، فكيف يصحّ أن يحتجّ على مثل هؤلاء بالنصّ الذي لا شبهة في أنّ الاحتجاج به تظليم للمتقدمين وتضليل لكلّ من دان بإقامتهما، وامثل حدودهما، وليس بنا حاجة إلى ذكر ما كان عليه صلوات الله عليه في ذلك لظهوره.

* * *

[[ص ١٤٩]] فإن قيل: فما الوجه في قول العباس عليه السلام لأمر المؤمنين عليه السلام: (أمدد يدك أبايعك)؟ أوليس ظاهر القول يقتضي بطلان النصّ؟ لأنّ المنصوص عليه لا يحتاج إلى البيعة.

قيل: عن هذا جوابان:

أحدهما: أن العباس عليه السلام لما بلغه فعل أهل السقيفة وقصدهم الأمر من جهة الاختيار أراد أن يحتجّ عليهم بمثل حجّتهم، فسأل أمير المؤمنين عليه السلام بسط يده للبيعة ليبايعه فيكون آخذاً للحجّة من جميع جهاتها، ومضيّعاً لعذرهم فيما صنعوه من حيث كانت حالهم لا تعدو أمرين: إمّا أن يرجعوا إلى الحقّ ويسلموا الأمر إلى من عقده له الرسول ﷺ فيكون الأولى والأوجب، أو يتمسكوا بالاختيار ويحتجّوا به فيكون ما فعله العباس عليه السلام من البيعة في مقابلته.

والجواب الآخر: أن البيعة لا تنافي النصّ ولا تدلّ على بطلانه، لأنّه غير ممتنع أن تقع البيعة مع تقدّم النصّ ويكون الغرض في إيقاعها القيام بالنصرة والذبّ عن الأمر، ودفع من نازع فيه، ولو كان الأمر على ما ظنّوه من دلالة البيعة على صحّة الاختيار لوجب أن يكون مبايعة النبيّ / [[ص ١٥٠]] الأنصار ليلة العقبة ومبايعة المهاجرين والأنصار بيعة الرضوان عند الشجرة دلالة على ثبوت نبوّته وفرض طاعته من جهة الاختيار، ولساغ لقائل أن يقول: ما الحاجة إلى البيعة مع تقدّم النبوة، ووجوب فرض الطاعة، ولوجب أيضاً أن يكون نصّ أبي بكر على عمر بالخلافة يغنيه عن البيعة، وقد رأينا مع نصّ أبي بكر عليه حمل الناس على بيعته، ودعاهم إليها فبايعوه، ولم يمنع

بل عندنا أنّ كلّ من خالفه عليه السلام في الأحكام هذه صورته في أنّه راّد لقول النبيّ ﷺ من حيث لا يعلم.

* * *

الشافى في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١١٢]] وليس لهم أن يقولوا: مثل هذا لازم لكم من قبل أن أمير المؤمنين عليه السلام مع أنّه منصوص عليه عندهم لم يحضر السقيفة ولا احتجّ بالنصّ عليه على من رام دفعه في ذلك الموطن، ولا في غيره من المواطن كالشورى وغيرها، لأنّ الفرق بين قولنا وقولهم في هذا الموضع ظاهر واضح من قبل أن أمير المؤمنين عليه السلام أولاً لم يحضر السقيفة، ولا اجتمع مع القوم، ولا جرى بينه وبينهم في الإمامة خصام ولا حجاج وأبو بكر حضر وخاصم ونازع واحتجّ واستشهد، وعذر أمير المؤمنين عليه السلام إذا قيل: فما باله لم يحضر ويحاج القوم وينازعهم؟ ظاهر لائح، لأنّه عليه السلام رأى من إقدام القوم على الأمر وإطراحهم للعهد فيه وعزمهم على الاستبداد به مع البدار منهم إليه، والانتهاز له ما آيسه من الانتفاع / [[ص ١١٣]] بالحجّة وقوي في نفسه صلوات الله عليه ما تعقبه الحاجة لهم من الضرر في الدين والدنيا. هذا إلى ما كان متشاعلاً به من أمر رسول الله ﷺ، وأنّه عليه السلام لم يفرغ من بعض ما وجب عليه من تجهيزه ونقله إلى حفرتة، حتّى اتّصل به تمام الأمر ووقوع العقد، وانتظام أمر البيعة، وليس هذا ولا بعضه في أبي بكر، لأنّه لم يشغله عن الحضور والمنازعة شاغل، ولا حال بينه وبين الاحتجاج حائل، ولا كانت عليه من القوم تقيّة، لأنّه كان في حيّز المهاجرين الذين لهم القدم والتقدّم، وفيهم الأعلام، ثمّ انحاز إليه أكثر الأنصار، وكلّ أسباب الخوف والاحتشام عنه زائلة لاسيّما وعند جماعة مخالفينا أنّ القوم الحاضرين بالسقيفة إنّما حضروا للبحث والتفتيش والكشف عمّن يستحقّ الإمامة ليعقدوها له، ولم يكن حضورهم لما تدّعيه الشيعة من إزالة الأمر عن مستحقّيه، والعدول به عن وجهه، فأبى عذر لمن لم يذكر من حاله في الانصاف وطلب الحقّ هذه بعهد الرسول ﷺ ونصّه عليه، وهذا أوضح من أن يحتاج إلى زيادة في كشفه.

تقدّم النصّ من البيعة، فسقط بجميع ما ذكرناه ما توهموه...

[[ص ١٥١]] قال صاحب الكتاب حكايةً عن أبي هاشم: (وكيف جاز أن يقول له العباس ورسول الله ﷺ عليل: سلّه عن هذا الأمر فإن كان لنا بيته، وإن كان لغيرنا وصّى بنا، مع هذا البيان المتقدّم؟...).

[[ص ١٥٢]] يقال له: أمّا سؤال العباس ﷺ عن بيان الأمر من / [[ص ١٥٣]] بعده، فهو خبر واحد غير مقطوع عليه، ومذهبنا في أخبار الآحاد التي لا تكون متضمّنة لما يعترض على الأدلّة والأخبار المتواترة المقطوع عليها معروف، فكيف بما يعترض ما ذكرناه من أخبار الآحاد؟ فمن جعل هذا الخبر المروي عن العباس دافعاً لما تذهب إليه الشيعة من النصّ الذي قد دلّلنا على صحّته، وبيّنا استفاضة الرواية به فقد أبعد، على أن الخبر إذا سلّمناه وصحّت الرواية به غير دافع للنصّ، ولا منافٍ له، لأنّ سؤاله ﷺ يحتمل أن يكون عن حصول الأمر لهم وثبوته في أيديهم، لا عن استحقاقه ووجوبه، يجري ذلك مجرى رجل نحل بعض أقاربه نحلاً وأفرده بعطيّة بعد وفاته، ثمّ حضرته الوفاة فقد يجوز لصاحبه النحلة أن يقول له: أترى ما نحلّتيه وأفردتني به يحصل لي من بعدك، ويصير إلى يدي أم يحال بيني وبينه ويمنع من وصوله إليّ ورثك، ولا يكون هذا السؤال دليلاً على شكّه في الاستحقاق، بل يكون دالاً على شكّه في حصول الشيء الموهوب له إلى قبضته، والذي يُبيّن صحّة تأويلنا وبطلان ما توهموه قول النبي ﷺ في جواب العباس على ما وردت به الرواية: «إنكم المهجورون»، وفي رواية أخرى: «إنكم المظلومون».

الشافعي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٩٨]] فأما خطبه وجمعه من الأخبار التي أوردها على سبيل المعارضة لأخبارنا كالذي رواه في أنّه ﷺ لم يستخلف، أو أنّه استخلف أبا بكر وأشار إلى إمامته، فأول ما نقوله في ذلك: إنّ المعارضة متى لم يُوفّق حقّها من الماثلة والموازنة ظهرت عصبيّة مدّعياها، وقد علم كلّ أحد ضرورة الفصل بين الأخبار التي أوردها معارضاً بها وبين الأخبار التي حكى اعتمادنا عليها، لأنّ أخبارنا

أولاً ممّا يشاركنا في نقل جميعها أو أكثرها خصوصاً، وقد صحّحها روايتهم، وأوردوها في كتبهم ومصنّفاتهم مورد الصحيح، والأخبار التي ادّعاها لم تُنقل إلّا من جهة واحدة، وجميع شيعة أمير المؤمنين عليه السلام على اختلاف مذاهبهم يدفعها وينكرها، ويكذب روايتها، فضلاً عن أن ينقلها ولا شيء منها، إلّا ومتى فتشت عن ناقله وأصله وجدته صادراً عن متعصّب مشهور بالانحراف عن أهل البيت عليه السلام، والإعراض عنهم، فليس مع ذلك شياعها وتظاهرها في خصوم الشيعة كشياع الأخبار التي اعتمدنا عليها في رواية الشيعة، ونقل الجميع لها، ورضى الكلّ بها، فكيف يجوز أن يجعل هذه الأخبار مع ما / [[ص ٩٩]] وصفناه في مقابلة أخبارنا لولا العصبيّة التي لا تليق بالعلماء؟ وهذه جملة تُسقط المعارضة بهذه الأخبار من أصلها.

ثمّ نرجع إلى التفصيل فنقول: قد دلّلنا على ثبوت النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بأخبار مجمع على صحّتها متّفق عليها، وإن كان الاختلاف واقعاً في تأويلها، وبيّنا أنّها تفيد النصّ عليه عليه السلام بغير احتمال ولا إشكال، كقوله ﷺ: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى»، و«من كنت مولاه فعلي مولاه»، إلى غير ذلك ممّا دلّلنا على أنّ القرآن يشهد به، كقوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» [المائدة: ٥٥]، فلا بدّ من أن نطرح كلّ خبر نافٍ ما دلّت عليه هذه الأدلّة القاطعة إن كان غير محتمل للتأويل، ونحمله بالتأويل على ما يوافقها ويطبّقها إذا ساغ ذلك فيه، كما يُفعل في كلّ ما دلّت الأدلّة القاطعة عليه وورد سمع ينافيه، ويقتضي خلافه، وهذه الجملة تُسقط كلّ خبر يُروى في أنّه عليه السلام لم يستخلف. على أن الخبر الذي رواه عن أمير المؤمنين لما قيل له: ألا توصي؟ فقال: «ما أوصى رسول الله ﷺ فأوصي، ولكن إن أراد الله تعالى بالناس خيراً فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيّهم على خيرهم»، فمتضمّن لما يكاد يُعلم بطلانه ضرورة، لأنّ فيه التصريح القويّ بفضل أبي بكر عليه، وأنّه خير منه، والظاهر من أحوال أمير المؤمنين والمشهور من أقواله وأفعاله جملة وتفصيلاً يقتضي أنّه كان يُقدّم نفسه على أبي

وبعد، فبإزاء هذين الخبرين الشاذين اللذين رواهما في أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يوص كما لم يوص رسول الله ﷺ، الأخبار التي ترويها الشيعة من جهات عدّة وطرق مختلفة المتضمنة لأنّه عليه السلام وصّى إلى الحسن ابنه، وأشار إليه واستخلفه، وأرشد إلى طاعته من بعده، وهي أكثر من أن نعدّها ونوردها.

فمنها ما رواه أبو الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام أن أمير المؤمنين لمّا أن حضره الذي حضره قال لابنه الحسن عليه السلام: «أدن / [[ص ١٠٢]] منّي حتّى أسرّ إليك ما أسرّ إليّ رسول الله ﷺ، وأتّمنك على ما اتّمنني عليه».

وروى حماد بن عيسى، عن عمر بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أوصى أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام، وأشهد على وصيّته الحسين ومحمّداً عليهما وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثمّ دفع إليه الكتب والسلاح»، في خبر طويل يتضمّن الأمر بالوصيّة في واحد بعد واحد إلى أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن علي عليه السلام. وأخبار وصيّة أمير المؤمنين عليه السلام إلى ابنه الحسن عليه السلام واستخلافه له ظاهرة مشهورة بين الشيعة، وأقلّ أحوالها وأخفّ مراتبها أن يعارض ما رواه ويخلص ما استدللنا به.

* * *

[[ص ٢٥٣]] فأما قوله: (وكان يجب إن لم يزد نكيره وإظهار الخلاف على ما ظهر من الحسين عليه السلام وغيره في أيام بني أميّة ألا ينقص من ذلك، فقد علّم أنّهم لمّا طولبوا بالبيعة كيف امتنعوا وتهاربوا وأظهروا الخلاف والنكير، ولم يكن فزعه من أبي بكر إلا دون فزعهم من يزيد)، وتقويته ذلك بأنّ نكيره كان يجب أن يكون أقوى من نكير غيره من حيث أزيل عن حقّه، فبعيد من الصواب، لأنّنا قد بيّنا الأسباب المانعة من النكير، وأوضحنا ذلك وشرحناه، وليس الخوف في تلك الحال كالخوف من يزيد وبني أميّة، وكيف يكون الخوف من مظهر للفسق والخلاعة والمجانة متهمّك لا مسكّة معه ولا شبهة في أن إمامته ملك وغلبة، وأنّه لا شرط من شرائط الإمامة فيه كالخوف من مقدّم معظّم جميل الظاهر، يرى أكثر الأمّة أن الإمامة دونه، وأنّها أدنى منازلها؟ وما الجامع

بكر وغيره من الصحابة، وأنّه كان لا يعترف لأحدهم بالتقدّم عليه، ومن تصفّح الأخبار والسير، ولم تمل به العصبية والهوى، يعلم هذا من حاله على وجه لا يدخل فيه شك، ولا اعتبار بمن دفع هذا ممّن يُفضّل عليه، لأنّه بين أمرين: إمّا أن يكون عاميّاً أو مقلّداً لم يتصفّح / [[ص ١٠٠]] الأخبار والسير، وما روي من أقواله وأفعاله، ولم يختلط بأهل النقل فلا يعلم ذلك، أو يكون متأمّلاً متصفّحاً إلا أن العصبية قد استولت عليه، والهوى قد ملكه واسترقّه، فهو يدفع ذلك عناداً، وإلا فالشبهة مع الانصاف زائلة في هذا الموضع. على أنّه لا يجوز أن يقول هذا من قال رسول الله ﷺ فيه باتّفاق: «اللهم اتّني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر»، فجاء عليه السلام من بين الجماعة فأكل معه، ولا من يقول النبي ﷺ لابنته فاطمة عليها السلام: «إنّ الله ﷻ أطلع على أهل الأرض إطلاعة فاختار منها رجلين جعل أحدهما أباك والآخر بعلك»، وقال عليه السلام فيه: «علي سيّد العرب» و«خير أمتي»، و«خير من أخلف بعدي»، و«علي خير البشر من أبى فقد كفر»، ولا يجوز أن يقول هذا من تظاهر الخبر عنه بقوله صلوات الله عليه وقد جرى بينه وبين عثمان كلام فقال له: أبو بكر وعمر / [[ص ١٠١]] خير منك، فقال: «أنا خير منك ومنهما، عبدت الله قبلهما وعبدته بعدهما»، ومن قال: «نحن أهل بيت لا يُقاس بنا أحد»، وروي عن عائشة في قصّة الخوارج لمّا سألتها مسروق فقال لها: بالله يا أمّه، لا يمنعك ما بينك وبين علي أن تقولي ما سمعت من رسول الله ﷺ فيه وفيهم، فقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هم شرّ الخلق والخلقة، يقتلهم خير الخلق والخلقة»، إلى غير ذلك من أقواله عليه السلام في التي لو ذكرناها أجمع لاحتجنا إلى مثل جميع كتابنا إن لم يزد على ذلك، وكلّ هذه الأخبار التي ذكرناها فهي مشهورة معروفة، قد رواها الخاصّة والعامة، بخلاف ما ادّعاه ممّا يتفرّد به بعض الأمّة ويدفعه باقيها.

فأما الخبر الذي رواه عن العباس عليه السلام من أنّه قال لأمر المؤمنين عليه السلام: لو سألت النبي ﷺ عن القائم بالأمر بعده، فقد تقدّم في كتابنا الكلام عليه، وبيّنا أنّه لو كان صحيحاً لم يدلّ على بطلان النصّ، فلا وجه لإعادة ما قلناه فيه.

بين الأمرين كالجمع بين الضدين. على أن القوم الذين امتنعوا من بيعة يزيد قد عُرِفَ ما جرى عليهم من القتل والمكروه، فأما الحسين عليه السلام فإنه أظهر الخلاف لِمَا وجد بعض الأعوان عليه، وطمع في معاونة من خذله وقعد عنه، ثم حاله آلت مع اجتهاده واجتهاد من اجتهد في نصرته إلى ما آلت إليه.

/ [[ص ٢٥٤]] فأما تعلّقه بعرض العباس وأبي سفيان عليه البيعة، وأن ذلك دليل على أن النص لا أصل له، وأن طريق الإمامة الاختيار، فقد قدّمنا الكلام فيما مضى من هذا الكتاب عليه، وبيننا أن ذلك لا ينافي النص من وجهين: أحدهما أن البيعة لا تدل على أن النص لم يتقدّم وثبت به الإمامة، بل يكون الغرض منها القيام بالنص التكفل بالذب، ولهذا المعنى بايع النبي ﷺ الأنصار ليلة العقبة، وبايع المهاجرون والأنصار تحت الشجرة، وعلى هذا الوجه بايع الناس عمر بن الخطاب بالخلافة بعد أبي بكر وإن كان نصّه قد تقدّم عليه، والوجه الآخر أن القوم لِمَا أن شرعوا في الإمامة من جهة الاختيار، وأوهموا أنه الطريق إلى الإمامة أراد العباس أن يحتجّ عليهم بمثل حجّتهم، ويسلك في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام مسلكهم على سبيل الاستظهار عليهم والإزالة لشبههم، وكذلك أبو سفيان، وليس في بذل البيعة دلالة على انتفاء النص.

فأما ما طوّل بذكره من الأخبار التي ذكرها في هذا الموضع المتضمنة للتفضيل والتعظيم والمدح، فقد تقدّم فيما مضى كلامنا عليها عند احتجاجه بها في مقابلة ما اعتمدناه من الرواية المتضمنة أمره عليه السلام للناس بالتسليم على أمير المؤمنين عليه السلام بإمرة المؤمنين، وقوله: «هذا وليّ كلّ مؤمن بعدي»، وتكلّمنا في هذه الأخبار بوجوه من الكلام، وبيننا ما فيها مشروحات بما لا طائل في إعادته، وإيراده مثل هذه الأخبار التي يُعَلَم أنها واردة من جهة ومدفوعة من أخرى يقتضينا أن نورد في مقابلتها ما يجري هذا المجرى ممّا يروونه ويدفعونه من الأخبار المتضمنة للطعن واللوم، والتصريح والتلويع، لكننا لا نفعل ذلك تنزهاً عنه، وتعويلاً في الحجّة على غيره، ومن أراد أن يعارض أخبارهم هذه بما ذكرناه من الأخبار كان له في ذلك متّسع.

على أن جميع ما ذكره من الأخبار لو صحّ / [[ص ٢٥٥]] لم يكن فيه حجة، لأنه يجوز أن يكون خرجت نكبة التقيّة ويُحْمَل الأحوال عليها، لأنّ التقيّة جائزة عندنا فيما جرى هذا المجرى.

فأما وصفه لأمر المؤمنين عليه السلام بالشجاعة والقوّة، وأنّ التقيّة لا تجوز على مثله، فهو على ما ذكر من الشجاعة وأفضل، إلا أن شجاعته لا تبلغ أن يغلب جميع الخلائق، ويحارب سائر الناس، وهو مع الشجاعة والقوّة بشر يقوى ويضعف، ويخاف ويأمن، والتقيّة جائزة على البشر الذين يضعفون عن دفع المكروه عنهم.

فأما قوله: (إنّه كان بعيداً عن التقيّة لِمَا انتهت الخلافة إليه)، فلعمري أن كثيراً من التقيّة زال عنه في أيام إمامته بزوال أسبابها، وبقي كثير من التقيّة لبقاء أسبابها، وبهذا لم ينقض جميع أحكام من تقدّم، ولا فسخ عقدهم، وأين أنصاره وأعوانه في الكثرة والتظاهر والتوازر في أيام إمامته من أنصاره فيما تقدّم؟ ولا إشكال على منصف في الفرق بين الأمرين.

فأما قوله: (إنّ التقيّة لا بدّ فيها من سبب ظاهر)، فقد قلنا في ذلك ما فيه كفاية.

فأما قوله: (إنّ في كثير من الأوقات إظهار الحقّ أولى)، فهب أن الأمر على ذلك، لعلّ الوقت الذي تكلم عليه من الأوقات التي لا يكون الإظهار فيها أولى.

فأما قوله: (لو جاز مع فقد السبب ادّعاء التقيّة لم تؤمن في أكثر ما ظهر من الرسول ﷺ أن يكون على سبيل التقيّة) فباطل، لأننا قد بينّا أن السبب في الموضع الذي ادّعى فقدّه فيه لم يكن مفقوداً، ثم إنّ الرسول ﷺ إنّما لم تجز التقيّة عليه لأنّ الشريعة لا تُعرَف إلا من قبله، ولا يوصل إليها إلا من جهته، فمتى جازت / [[ص ٢٥٦]] التقيّة عليه لم يكن لنا إلى العلم بالشرع طريق، وليس العلم بأنّ الإمام منصوب عليه موقوفاً على قوله ولا يُعَلَم إلا من جهته حتّى تكون تقيّة في ذلك رافعة لطريق العلم، فبان الفرق بين الأمرين. على أن صاحب الكتاب يُجيز على كلّ من عدا الرسول ﷺ من المؤمنين التقيّة، ولا يلزمه على ذلك أن يُجيز التقيّة على الرسول ﷺ، فكيف يلزم خصومه الجمع بين الأمرين؟

يُتَصَفَّحُ كلامه، وأَيُّ قُوَّةٍ تَزِيدُ عَلِيَّ مِنْ اجْتِمَاعِ عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْمُسْلِمِينَ، وَانْقَادُوا لَهُ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وَسَمَّوْهُ خَلِيفَةَ الرَّسُولِ ﷺ، وَأَنْزَلُوهُ مَنْزِلَتَهُ، وَأَطَاعُوهُ طَاعَتَهُ، وَهَذَا الْقَوْلُ مِمَّا نَرِيأُ بِصَاحِبِ الْكِتَابِ عَنْهُ، وَهَذِهِ جُمْلَةٌ كَافِيَةٌ.

ثُمَّ قَالَ صَاحِبُ الْكِتَابِ: (فَأَمَّا خَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ فَإِنَّهُ بَايَعَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٍ عِنْدَ أَهْلِ النُّقْلِ، وَأَمَّا سُلَيْمَانُ فَإِنَّمَا رَوَى عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: كَرْدِيدٌ وَنَكَرْدِيدٌ، وَحَكِي عَنْ أَبِي عَلِيٍّ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَقْطُوعٍ بِهِ، وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَخَاطَبَهُمُ بِالْفَارَسِيَّةِ وَهُمْ عَرَبٌ، وَكَيْفَ فَهَمُّوا ذَلِكَ مِنْهُ وَرَوَوْهُ؟ وَأَنَّ / [ص ٢٥٨] هَذَا يَقْتَضِي أَنَّ الرَّاويَ الَّذِي رَوَاهُ كَانَ يَفْهَمُ بِالْفَارَسِيَّةِ، وَأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْإِحَاد...)، وَذَكَرَ تَوَلِيَّتَهُ لِعَمْرِ الْمَدَائِنِ، وَأَنَّ الْفِعْلَ أَكَّدَ مِنَ الْقَوْلِ فِي دَلَالَتِهِ، وَحَكَى عَنْ أَبِي هَاشِمٍ أَنَّ قَوْلَهُ: كَرْدِيدٌ يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ الْإِمَامَةِ وَثُبُوتِهَا، وَإِنَّمَا أَرَادَ بِقَوْلِهِ: وَنَكَرْدِيدٌ: إِنَّكُمْ إِنْ أَصَبْتُمْ الْحَقَّ فَقَدْ أَخْطَأْتُمُ الْمَعْدَنَ، لِأَنَّ عَادَةَ الْفَرَسِ فِي الْمَلِكِ أَنْ لَا يَزِيلُونَهُ عَنِ الْبَيْتِ وَالْأَقْرَبُ فَلِأَقْرَبٍ، وَحَكَى عَنْ أَبِي وَعَنْ أَبِي ذَرٍّ أَخْبَاراً تَدُلُّ عَلَى مَدْحِهِ وَتَقْرِيطِهِ لَهُ، وَأَنَّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُصَوَّبٌ لَهُ، وَذَكَرَ تَوَلَّى عَمَّارٌ مِنْ قَبْلِ عَمْرِ الْكُوفَةَ، وَأَنَّ لَهُ شِعْراً فِي مَدْحِ أَبِي بَكْرٍ، وَأَنَّ الْمَقْدَادَ مَا تَخَلَّفَ عَنْ بَعُوْثِ أَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ وَالْإِنْقِيَادَ لَهَا وَإِظْهَارَ تَصَوُّبِهَا، وَأَنَّ سَبِيلَهُ فِي ذَلِكَ سَبِيلُ صَهْبٍ وَسَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حَذِيفَةَ، وَكُلُّ ذَلِكَ يَحْكِيهِ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ، وَحَكَى عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: (إِذَا قَبِلَ الْمُخَالَفَ الْخَبَرَ الْمَرْوِيَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي أَبِي ذَرٍّ وَهُوَ قَوْلُهُ: «مَا أَقَلَّتْ الْغُبَرَاءُ وَلَا أَظَلَّتْ الْخَضِرَاءُ عَلَى ذِي لَهْجَةٍ أَصْدَقُ مِنْ أَبِي ذَرٍّ»، فَهَلَّا قَبِلُوا مَا رَوَى عَنْهُ مِنْ قَوْلِهِ: «اقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ»، وَ«إِنَّهُمَا سَيِّدَا كَهُولِ أَهْلِ الْجَنَّةِ»، وَمَا رَوَى مِنْ تَبَشِيرِهِ إِيَّاهُمَا بِالْجَنَّةِ وَبِالْخِلَافَةِ بَعْدَهُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ؟).

ثُمَّ قَالَ: (وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ لَمْ نَذْكُرْهَا وَإِنْ كَانَ أَكْثَرُهَا أَخْبَارَ أَحَادٍ اعْتِدَاداً عَلَيْهَا، بَلِ الْمَعْتَمَدُ عَلَى مَا قَدَّمَاهُ مِنَ الْإِجْمَاعِ الظَّاهِرِ، وَإِنَّمَا دَفَعْنَا بِذَلِكَ مَا ادَّعَوْهُ مِنَ الْأَخْبَارِ الَّتِي لَا أَصْلَ لَهَا، وَمَنْعْنَاهُمْ أَنْ يَتَوَصَّلُوا بِهَا إِلَى إِثْبَاتِ الْخِلَافَةِ، وَأَرَيْنَاهُمْ أَنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ أَشْهَرُ وَأَثْبَتُ)، ثُمَّ عَارَضَ نَفْسَهُ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى مُعَاوِيَةَ، وَأَجَابَ عَنْ ذَلِكَ بِأَنَّ

فَأَمَّا قَوْلُهُ: (وَلَمْ يَصَرَّ بِأَنْ يَقَالَ: إِنَّهُ كَانَ يَتَّقِي فَيُعْظَمُ أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ بِأَوَّلِيٍّ مِنْ أَنْ يُحْمَلَ تَقْدِيمُهُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ)، فَكَلَامٌ كَأَنَّهُ لَا يَلِيقُ بِمَا نَحْنُ فِيهِ، لِأَنَّا إِنَّمَا نَتَكَلَّمُ فِي تَقِيَّةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَفَّهِ عَنْ مَنَازَعَةِ مَنْ غَالِبَهُ عَلَى الْأَمْرِ، وَلَمْ نَكُنْ فِي تَقِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، وَمَنْ قَالَ لَهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَّقِي فَيُعْظَمُ أَبُو بَكْرٍ وَعَمْرٌ؟ وَأَيُّ مَدْخَلٍ لَذَلِكَ هَاهُنَا؟ عَلَى أَنَّ الْكَثِيرَ مِنْ أَصْحَابِنَا لَا يَقُولُونَ: إِنَّ تَعْظِيمَهُ لِأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ كَانَ عَلَى وَجْهِ التَّقِيَّةِ، بَلِ كَانَ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ الْحَالُ مِنْ ظَاهِرِهَا، وَمَنْ قَالَ بِذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يُفْصَلَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ بِالْدَلِيلِ، فَيَقُولُ: لَوْ تَرَكْتُ وَالظَّاهِرَ مِنْ تَعْظِيمِ الْجَمَاعَةِ لَسَوَّيْتُ بَيْنَ الْكُلِّ، لَكِنَّهُ لَمَّا دَلَّ الدَّلِيلُ فِي بَعْضِهِمْ عَلَى مَا يَقْتَضِي خِلَافَ ذَلِكَ التَّعْظِيمِ نَسَبْتَهُ إِلَى غَيْرِ ظَاهِرِهِ، وَمَا لَمْ يَصْرِفْ عَنْهُ الدَّلِيلُ كَانَ بَاقِياً عَلَى حَالِهِ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ: (وَلَوْ أُمْكِنَ أَنْ يُدَّعَى فِي ابْتِدَاءِ الْبَيْعَةِ التَّقِيَّةِ مَا كَانَ يُمْكِنُ فِي سَائِرِ الْأَحْوَالِ، وَهَلَّا ظَهَرَتْ التَّقِيَّةُ مِنْهُ يَوْمَ الْجَمَلِ وَصَفَيْنَ) فَظَاهِرُ الْفَسَادِ، لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْعَكْسِ مِمَّا قَالَهُ، إِنَّ ابْتِدَاءَ الْأَمْرِ فِي الْبَيْعَةِ كَانَ أَحَقُّ مِنْهُ فِي اسْتِقْرَاءِ الْأَحْوَالِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْحَالَ بَعْدَ الْإِبْتِدَاءِ اشْتَدَّتْ وَتَفَرَّعَتْ وَقَوِيَتْ وَتَشَعَّبَتْ، فَكَيْفَ يَدَّعَى أَنَّ الْإِبْتِدَاءَ كَانَ أَحَقُّ مِنَ الْإِسْتِمْرَارِ؟ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَعْنِي بِذَلِكَ الْأَيَّامَ الَّتِي سَلَّمَ فِيهَا الْأَمْرُ إِلَيْهِ عَلَيْهِ / [ص ٢٥٧] السَّلَامُ، فَهَذِهِ الْأَيَّامُ أَيْضاً تَجْرِي مَجْرَى الْأَوَّلِ فِي حَصُولِ أَسْبَابِ التَّقِيَّةِ، لِأَنَّ أَكْثَرَ مَنْ بَايَعَهُ بِالْإِمَامَةِ كَانُوا شِيعَةَ الْمُتَقَدِّمِينَ عَلَيْهِ، وَمَنْ يَعْتَقِدُ إِمَامَتَهُمْ، وَالْأَحْوَالُ مُتَقَارِبَةٌ، وَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ كَثِيراً مَا كَانَ يَنْفُثُ بِبَعْضِ مَا فِي صَدْرِهِ، وَيَبُوحُ بِبَعْضِ مَا كَانَ يَكْتُمُهُ.

فَأَمَّا ذِكْرَ الْجَمَلِ وَصَفَيْنَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَمِنْ بَعِيدِ الْكَلَامِ، وَإِنَّمَا لَمْ يَسْغَ لَهُ التَّقِيَّةُ فِي صَفَيْنَ وَالْجَمَلِ لَوْجُودِ الْأُلُوفِ الْكَثِيرَةِ مِنَ الْأَنْصَارِ وَالْأَعْوَانِ الْمُسْتَبْصِرِينَ الَّذِينَ يَثِقُ بِمَنَاصِحَتِهِمْ وَنَصَرَتِهِمْ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ هَذَا فِيمَا تَقَدَّمَ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ: (إِنَّ الْمُتَعَالَمَ مِنْ حَالِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْقُوَّةِ فِي نَفْسِهِ وَأَعْوَانِهِ بِحَيْثُ يَخَافُ مِنْهُ)، فَقَوْلٌ مِنْ لَا

يستقل بنفسه، ولا بدَّ في تمامه من الرحي، فنَبَّه بذلك على أَنَّهُ أَحَقُّ وإن كان قد تَقَمَّصَهَا، قال: (وقد كانت العادة في ذلك الزمان أن يُسمَّى أحدهم صاحبه ويكنَّيه ويضيفه إلى أبيه، حتَّى كانوا رَبَّما قالوا لرسول الله ﷺ: يا مُحَمَّد، فليس في ذلك استخفاف، ولا دلالة على الوضع، وبإزاء هذه الأخبار المروية ما رويناه من الأخبار [التي هي أشهر] في تعظيمه لها، ويعضدها الأخبار المروية عن الرسول في فضلها).

ثم قال: (وأحد ما قَوَّى به شيوخنا ما ذكرناه [من الإجماع] لو كان أمير المؤمنين عليه السلام مخالفاً [لأنَّه أَحَقُّ بالأمر] على ما يقولون، لوجب لَمَّا انتهى الأمر إليه أن ينفي أحكام القوم، وينقض ما يجب أن / [[ص ٢٦١]] يُنْقَضَ منها، لأنَّهم على هذا القول كانوا خوارج يتصرَّفون في الحدود والأحكام على وجه محرَّم عليهم، وبطلان ذلك يُبَيِّن أَنَّهُ كان راضياً بإمامتهم...).

يقال له: أمَّا بيعة خالد بن سعيد وغيره ممَّن كان أظهر الخلاف في الأصل فلا شبهة فيها، إلَّا أَنَّهُ بقي عليك أن تُبَيِّنَ أَنَّ ذلك كان عن رضی واختيار، فقد بيَّنا في ذلك ما فيه كفاية ومقنع، وإذا كان أمير المؤمنين عليه السلام مع عظم قدره وعلو منزلته قد أَلْجَأَته الحال إلى البيعة فأولى أن يلجئ غيره ممَّن لا يدانيه في أحواله.

فأمَّا قول أبي علي: (إنَّ الذي روي عن سلمان من قوله: (كرديد ونكرديد) ليس بمقطوع به)، فإن كان خبر السقيفة وشرح ما جرى فيها من الأقوال والأفعال مقطوعاً به فقول سلمان مقطوع به، بل لأنَّ كلَّ من روى السقيفة رواه، وليس هذا ممَّا يختصُّ الشيعة بنقله فيتَّهمهم فيه.

فأمَّا قوله: (فكيف يخاطبهم وهم عرب بالفارسية؟)، فقد بيَّنا فيما تقدَّم أَنَّهُ صرَّحَ بمعنى ذلك بالعربية، وقال: أصبتم وأخطأتم، وفسَّرَ أيضاً هذا الكلام وصرَّحَ بمعناه، وقد يجوز أن يجمع في إنكاره بين الفارسية والعربية ليفهم إنكاره أهل اللغتين معاً، فلم يخاطب على هذا العرب بالفارسية.

فأمَّا قوله: (كيف روه واستدلَّاه؟ على أنَّ راويه واحد من حيث لا / [[ص ٢٦٢]] يجوز يرويه إلَّا من فهم الفارسية) فطريف، لأنَّ الشيء قد يرويه من لا يعرف معناه.

حكى عن أبي علي: (على أنَّ معاوية لم يصلح للإمامة لأُمور تقدَّمت نوجب فيها البراءة والفسق، نحو استلحاق زياد، وقتل حجر وغيره، وشقَّ العصا / [[ص ٢٥٩]] في أيام أمير المؤمنين عليه السلام، ومقاتلته له، إلى غير ذلك ممَّا لا يُحصى كثرة، ولا يصلح وحاله هذه أن يُدَّعى الإجماع على إمامته، لأنَّ الإجماع في ذلك إنَّما يدلُّ على ثبوت ما يصحُّ، وقد بيَّنا أنَّ الإمامة لا تصحُّ فيه، فيجب أن يُعلَمَ أنَّ الإجماع لم يقع في الحقيقة، ولو ثبت _ والحال ما ذكرناه _ الإجماع لوجب حمله على أَنَّهُ كان على سبيل القهر كما كان يقع من الملوك ذلك في ممالكهم، فكيف وقد صحَّ واشتهر الخلاف في ذلك؟ بل ربَّما أظهرُوا هذا الجنس بحضرته فلا ينكره، وقد كان الحسن والحسين عليهما السلام ومحمد بن علي وابن عباس وإخوته وغيرهم من قريش يُظهِرون ذمَّه والوقعة فيه، فكيف يُدَّعى الإجماع في ذلك مع علمنا ضرورةً من حال من ذكرناه أَنَّهُ كان لا يقول بإمامته ولا يدين بها؟ بل لو قيل: إِنَّهُ يُعلَمُ بالأُمور الظاهرة أَنَّهُ كان لا يدين بإمامة نفسه، وكذلك خُلِّص أصحابه، لكان يقرب، وإن لم يُعلَم ذلك بالاضطرار فالأمارات الدالة على ذلك ظاهرة، فكيف يُدَّعى مثل ذلك في أبي بكر والحال ما قدَّمناه؟...)، وعارض نفسه بالإجماع على قتل عثمان، وأجاب بأن قال: (كيف يجوز أن يُدَّعى الإجماع في ذلك وقد حصل هناك أمران يمنعان فيمن لم ينكر القول بأنَّه ينكر ذلك لاعتقاده أَنَّهُ حقٌّ: أحدهما أَنَّهُ كان هناك غلبة، والثاني ما كان من منع عثمان من القتال، وكيف يقال ذلك وقد ثبت بالنقل ما كان من أمير المؤمنين عليه السلام من الإنكار حتَّى بعث بالحسن والحسين عليهما السلام وقنبر على ما روي في ذلك؟ وكيف يُدَّعى في ذلك الإجماع وعثمان نفسه مع شيعته وأقاربه خارجون...)، وحكى عن أبي علي أَنَّهُ قال: إن / [[ص ٢٦٠]] قدح في الإجماع على خلافه هذه الأُمور فالإجماع لا يصحُّ إثباته، لأنَّه إجماع أظهر ممَّا ذكرناه، وهذا يُبطل كون الإجماع دلالة، وتأمَّل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله عليه السلام: «لقد تَقَمَّصَهَا ابن أبي قحافة وقد علم أيُّ منها مكان القطب من الرحي» بأن قال: إن ثبت ذلك فالمراد أَنَّهُ أهل لها وَأَنَّهُ أصلح منه، يُبَيِّن ذلك أَنَّ القطب من الرحي لا

فأمّا الجواب عن المعارضة بإمامة معاوية والاتّفاق عليها بأنّه لا يصلح للإمامة لكذا وكذا ممّا عدّدناه، فإنّما ذلك تعليل منه للنقض، لأنّه إذا كان لا يصلح للإمامة وقد وجدنا في الاتّفاق عليه والكفّ عن منازعته ومخالفته ما وجدناه فيمن تقدّم فيجب إمّا أن يكون إماماً أو أن تكون هذه الطريقة ليست مرضية في تصحيح الإجماع، وكلّ شيء يُبيّن أنّه لأجله لا يصلح للإمامة يؤكّد الإلزام ويؤيّد.

وقوله: (إنّ الإجماع إنّما يدلّ على ثبوت ما يصحّ) صحيح، إلّا أنّه كان يجب أن يُبيّن أنّ الإجماع لم يقع هاهنا، باعتبار يقتضي أنّ شروطه لم تتكامل، ولا يرجع في أنّه لم يقع مع تكامل شروطه وأسبابه إلى أنّ المجمع عليه لا يصلح للإمامة، لأنّ ذلك كالمناقضة.

فأمّا ادّعاؤه الغلبة والقهر، فما يقوله المخالف له في الإمامة في إمامة معاوية ما قاله هو لنا فيما تقدّم من أنّ القهر والغلبة لا بدّ لهما من أسباب تظهر وتُنقل وتُعلم، فلو كان هناك غلبة لعلمها الناس كلّهم على سواء، فإن ادّعى شيئاً ممّا نُقل في هذا المعنى لم يلتفت إليه مخالفه وقال له: لو كان ذلك صحيحاً لُنقل إلى وعلمته كما علمته، وقابله في هذا الموضع بمثل ما قابلنا / [[ص ٢٦٤]] صاحب الكتاب في إمامة من تقدّم، حذو النعل بالنعل، ولهذا يقول من يُنسب إلى السُنّة منهم: إنّ إبطال إمامة معاوية والوقعة فيه طريق مهيع لأهل الرفض إلى القدح في إمامة من تقدّمه، وقولهم: إنّ معاوية كالحلقة للباب، يريدون بذلك أنّ قرع الحلقة طريق إلى الولوج، وسبيل للدخول.

فأمّا ادّعاؤه من اشتهاه الخلاف من الحسن والحسين عليه السلام وفلان وفلان، وأنّهم كانوا يُظهرون ذمّه والوقعة فيه، فيقال له: من أين علمت هذا الذي ادّعيته؟ بالضرورة على ما لوحت أو بالاستدلال؟ فإن قال: بالضرورة، قلنا: وما بال علم الضرورة لا يحصل لمخالفك ويحصل لك دونهم وهم أكثر عدداً منك وأنس بالأخبار ونقل الآثار؟ ولئن جاز لك أن تدّعي على مخالفك في هذا الباب دفع الضرورة مع علمك بكثرة عددهم وتدين أكثرهم ليجوزنّ للشيعّة التي تخالفك في إمامة من تقدّم أن تدّعي الضرورة عليك في العلم بإنكار أمير المؤمنين عليه السلام وأهله وشيعته ظاهراً وباطناً على المتقدّمين

فأمّا استدلاله بقوله: (كرديد) على أنّ الإمامة قد ثبتت وصحّت فباطل، لأنّه أراد بقوله: (كرديد) فعلتم، وبقوله: (نكرديد) لم تفعلوا، والمعنى: إنكم عقدتم لمن لا يصلح للأمر ولا يستحقّه، وعدلتم عن المستحقّ، وهذه عادة الناس في إنكار ما يجري على غير وجهه، لأنّهم يقولون: فعل فلان ولم يفعل، والمراد ما ذكرناه، وقد صرّح سلمان على ما روي بمعنى قوله: (أصبتُم الحقّ وأخطأتم أهل بيت نبيّكم)، فقد فسّر بالعربية معنى كلامه بالفارسية.

فأمّا حمله لكلامه على أنّ المراد به: (أصبتُم الحقّ وأخطأتم المعدن، لأنّ عادة الفرس أن لا تزيل عن أهل البيت الملك)، فالذي يُبطله تفسير سلمان لكلام نفسه، فهو أعرف بمعناه. على أنّ سلمان كان اتقى الله وأعرف به من أن يريد من المسلمين أن يسلكوا سنن الأكاسرة والجبابرة، ويعدلوا عمّا شرّعه لهم نبيّهم ﷺ.

وأمّا توليه لعمر المدائن فمحمول على التقيّة، وما اقتضاه إظهار البيعة والرضا يقتضيه، وليس لأحد أن يقول: وأي تقيّة في الولايات، لأنّه غير ممتنع أن يعرض عليه ليمتنحه بها، ويغلب في ظنّه أنّ من عدل عنها وأباها نُسب إلى الخلاف واعتقدت فيه العداوة ولم يأمن المكروه، وهذه حال توجب عليه أن يتولّى ما عرّض عليه، فالتقيّة تبيح مثل ذلك وأكثر منه، وكذلك الكلام في تولّي عمّار الكوفة، ونفوذ المقداد في بعوث القوّة.

فأمّا ما رواه عن أبي ذر التعظيم والتقريظ للقوم، وظنّه أنّ ذلك يعارض ما نقله عنه وعن أمثاله من الخلاف فظاهر البطلان، لأنّه لا يمنع إذا صحّ ما رواه عنه أن يكون محمولاً على التقيّة، لأنّ الحال التي مُنوا بها / [[ص ٢٦٣]] ودُفعوا إليها كانت تقتضي أمثال ما قلناه، وما رويناه عنهم من الأخبار التي تتضمّن الخلاف والنكير لا يصدر إلّا عن نيّة واعتقاد، فلا يعارض شيئاً ممّا روه لما ذكرناه.

فأمّا الفرق بين الخبر المروي عن الرسول ﷺ في أبي ذر وبين ما روي من قوله: «اقتدوا باللذين من بعدي» وغيره فظاهر، لأنّ خبر أبي ذر يرويه الخاصّة والعامة، وينقله الشيعي والناصي، ولم يرده أحد من الأئمّة ولا طعن فيه ولا قدح في تأويله ولا ناقله، وليس شيء من هذا موجوداً في الأخبار التي عارض بها.

عليه، وأنه كان يتظلم ويتألم من سلب حقه والدفع له عن مقامه، وهيهات أن يقع بين الأمرين فصل. فإن قال: أعلم ذلك بالاستدلال، قلنا: أذكر أي طريق شئت في تصحيح ما ادّعيته من إنكار من سمّيته ووصفته حتّى بُيّن بمثله صحّة ما رويناه في الإنكار على من تقدّم، فإنك لا تروي في ذلك إلّا أخباراً نقلتها أنت ومن وافقك، ويدفعها مخالفك ويدّعي أنّها من رواية أهل الرضا ودسّيس من قصده الطعن في السلف، ويقول فيمن يروي هذه الأخبار ويقبلها أكثر مما تقول أنت وأصحابك فيمن يروي ما ذكرناه من الأخبار. / [[ص ٢٦٥]] على أن الظاهر الذي لا يمكن أن يُدفع أن القوم الذين سمّاهم وزعم أنّهم كانوا يواجهونه بالخلاف والإنكار إنّما كانوا يفتخرون عليه في النسب وما جرى مجراه، وكانت تجري بين القوم مفاضلة ومفاخرة لا ذكر للإمامة فيها، وما كان ذلك إلّا بتعرّض من معاوية له، وأنه كان رجلاً عريضاً يريد أن يُحدّث عنه بالحلم، وكان دائماً يتحكّك بمن يعلم أنّه لا يتحمّله حتّى يرد منه من الكلام ما يغضّي عليه ويعرض عنه فيكون ذلك داعياً إلى وصفه بالحلم، وما كان في جميع من ذكره ممّن كان قابله بغليظ الكلام وشديده إلّا من يخاطبه بإمرة المؤمنين في الحال، ويأخذ عطاءه ويتعرّض لجوائزه ونوافله، فأبى إنكار كان مع ما ذكرناه؟

فأمّا ما اعتمده في جواب معارضة من عارضه بالإجماع على قتل عثمان من ذكر، فليس الغلبة بأكثر من استيلاء الجمع الكثير تُخشى سطوتهم وتُخاف بادرهم، وهذه كانت حال من عقد الإمامة لأبي بكر، لأن أكثر الأمّة تولّوها ومال إليها، واعتقد أنّه السّنة وما يخالفها البدعة، فأبى غلبة هي أوضح ممّا ذكرناه؟ وكيف يدّعي الغلبة في قتل عثمان وعندهم أن الذين تولّوا قتله وباشروا حربه نفر من أهل مصر التف بهم قوم أوباش من أهل المدينة ممّن يريد الفتنة ويكره الجماعة، وأن أكابر المسلمين ووجوه الأنصار والمهاجرين _ وهم أكثر أهل المدينة وعليهم مدار أمرها وبهم يتمّ الحلّ والعقد فيها _ كانوا لذلك كارهين وعلى من أتاه منكرين؟ فأبى غلبة تكون من القليل على الكثير والصغير على الكبير لولا أن أصحابنا يدفعون

الكلام في الإمامة بما سنح وعرض من غير فكر / [[ص ٢٦٦]] في عواقبه ونتائجه؟

فأمّا تعلقه بمنع عثمان من القتال فعجيب، وأيّ علّة في منع عثمان لمن قعد عن نصرته وخلّى بينه وبين الباغي عليه والنهي عن المنكر واجب وإن منع منه من يجري ذلك المنكر عليه؟ وكيف يمتنع من القتال لأجل منع عثمان منه من كان معه في الدار من أقاربه وعبيده وهم له أطوع وأن يتتهوا إلى أمره أولى؟ وكيف لم يطعه في النهي عن المنكر والصبر على إيقاع الفتنة إلّا ما المهاجرون والأنصار دون أهله وعبيده؟

فأمّا ذكره إنكار أمير المؤمنين عليه السلام لذلك وبعثه الحسن والحسين عليهما السلام للنصرة والمعاونة، فالذي هو معروف أن أمير المؤمنين عليه السلام كان ينكر قتله ويبرأ من ذلك في أقوال محفوظة معروفة، لأن قتله منكر لا شك فيه، ولم يكن ممّن تولّاه أن يقدم عليه.

فأمّا حصره، ومطالبته بخلع نفسه، وتسليم من كان سبب الفتنة ممّن كان في جهته، فما يُحفظ عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك إنكار، بل الظاهر أنّه كان بذلك راضياً وخلافه ساخطاً، وكيف لا يكون كذلك وهو الذي قام بأمره في الدفعة الأولى وتوسّطه حتّى جرى الأمر على إرادته بعد أن كاد أن يخرج الأمر إلى ما خرج إليه في المرّة الثانية، وضمن لخصومه عنه الاعتاب والجميل، فكان ذلك سبباً لتهمته عليه السلام ومشافهته أنّه لا يتهم سواه، فمضى عليه السلام من فوره وجلس في بيته وأغلق بابه.

فأمّا بعث الحسن والحسين عليهما السلام ففي ذلك نظر، ولو كان مسلماً لا خلاف فيه لكان إنّما بعثهما للمنع من الانتهاء بالرجل إلى القتل، ولأنّهم كانوا حصروه ومنعوه الطعام والشراب وفي داره حرم وأطفال، ومن لا تعلق له بهذا الأمر، وهذا منكر يجب على مثل أمير المؤمنين عليه السلام / [[ص ٢٦٧]] السلام رفعه، فلو كان أمير المؤمنين عليه السلام وطلحة والزبير وفلان وفلان كارهين لما جرى لما وقع شيء منه، ولكانوا يمنعون من جميعه باليد واللسان والسيف.

فأمّا قوله: (وكيف يدّعي الإجماع وعثمان نفسه مع شيعته وأقاربه خارجون منه؟) فطريف، لأنّه إن لم يكن في هذا الإجماع إلّا خروجه عنه فبإزائه خروج سعد بن عباد

وأهله وولده من الإجماع على إمامة أبي بكر ممن قال صاحب الكتاب: إني لا أعتدُ بخروجه إذا كان في مقابلته جميع الأمة.

فأما الذين كانوا مع عثمان في الدار فلم يكن معه من أهله إلا ظاهر الفسق، عدوًّا لله تعالى كمروان وذويه ممن لا يُعتبر خروجه عن الإجماع لارتفاع الشبهة في أمره، أو عبيد أدناس طغام لا يُفرّقون بين الحق والباطل، ولا يكون خلاف مثلهم قادحاً في الإجماع، وإذا بلغنا في هذا الباب إلى أن لا نجد منكراً من جميع الأمة إلا عبيد عثمان والنفر من أقاربه الذين حضروا في الدار فقد سهلت القصة ولم يبق فيها شبهة.

فأما قوله عن أبي علي: (إنّ هذا طريق إلى إبطال الإجماع في كل موضع)، فقد بيّنا أن الأمر على خلاف ما ظنّه، وأنّ الإجماع يثبت ويصحُّ بطرق صحيحة ليست موجودة فيما ادّعوه، ولا طائل في إعادة ما مضى.

فأما تأويله ما روي عنه عليه السلام في قوله: «والله لقد تقمّصها ابن أبي قحافة» على أن المراد بذلك أنّه أهل لها، واضح منه للقيام بها، فأول ما فيه أن هذا التأويل على بعده لا يمكنه في غير هذا اللفظ من الألفاظ المروية عنه عليه السلام وهي كثيرة، وقد ذكرنا منها طرفاً. ثم هو مع ذلك فاسد، لأنّ من كان أهلاً للأمر وموضعاً له لا يُطلق من الألفاظ ما هو موضع للاستحقاق المخصوص أو التفرد بالأمر والتمييز، لأنّ قول القائل: / [[ص ٢٦٨]] أنا مكان القطب من الرحى يقتضي ما فيه أن غيره لا يقوم فيه مقامه كما أن غير القطب لا يقوم مقام القطب، ولا يفهم من هذا الكلام أنّه أهل له وموضع، ولا هو مثال من يريد الإخبار عن المعنى الذي ذكرناه.

فأما قوله: (إنّ القطب لا يستقل بنفسه ولا بدّ في تمامه من الرحى)، فأول ما فيه أنّه تأوّل في اللغة، وتحمل الألفاظ ما لم تُوضّع له، لأنّ عرف أهل اللغة جاء باستعمال لفظ (القطب) في الموضع الذي ذكرناه، وعند إرادة أحدهم أن يُخبر عن نهاية الاستحقاق والتفرد بالأمر الذي لا يقع فيه مشاركة، فتأوّل مع المعرفة بمرادهم في هذه اللفظة لا معنى له. على أنّ القطب أشدّ استقلالاً بنفسه من باقي الرحى، لأنّه يمكن أن يتحرّك ويدور من غير أن يتّصل به

شيء، وباقي الرحى لا يمكن ذلك فيه على سبيل الدور إلا بقطب.

فأما الإضافة إلى كنية أبيه فمما لا نعتبره في الخبر، وعلى كلّ حال فليس ذلك صنع من يريد التعظيم والتبجيل، وقد كانت لأبي بكر عندهم من الألقاب الجميلة ما يُقصد إليه من يريد تعظيمه، وقوله: (إنّ رسول الله ﷺ ينادى باسمه)، فمعاذ الله، ما كان ينادي باسمه إلا شكاً فيه أو جاهل من طغام الأعراب الذين لا يعرفون ما يجب عليهم في هذا الباب، وقوله: (من عادة العرب أن يُسمّي أحدهم صاحبه ويضيفه إلى أبيه من غير إرادة سوء) فلا شكّ في أنّ هذه عادة القوم فيمن لا يكون له من الألقاب أفخمها وأعظمها كالصديق وخليفة رسول الله، وما نجدهم يعدلون عن ذكر الإنسان بلقبه العظيم الذي يدلّ على محلّه ومرتبته إلى إضافته إلى اسم أبيه إلا ومقصدهم بذلك خلاف التعظيم والمدح.

فأما قوله: (إنّه كان يجب لِمّا انتهى إليه الأمر أن يتّبع أحكام القوم / [[ص ٢٦٩]] فينقض ما يجب أن يُنقض منها)، فهو من عمدهم التي يعتمدونها، وربّما أضافوا إليها أنّه نكح سبيهم، فإنّ الحنفية كانت سيّئة، وأنّه أقام الحدّ بين أيديهم، وزوّج ابنته من فاطمة بعضهم، ويقولون: كلّ ذلك دالٌّ على الولاية وخلاف العداوة، فكيف يستبيح من الحنفية ما استباحه بسبي من لا تجوز طاعته؟ وكيف يُزوّج مرتدّاً ابنته؟

* * *

الشافى في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٣٥]] وقال حاكياً عن أبي علي: (وكيف يتصوّر عاقل مع عظم حال الإسلام عند موت الرسول ﷺ أن يكون الجميع ينقادون لأبي بكر ولا ينكرون إمامته، وقد نصّ رسول الله نصّاً ظاهراً على واحدٍ بعينه، فلا يتّخذ أحد إماماً ولا يذكرون ذلك، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون للرسول ﷺ ولد نصّ عليه ولم يُذكر ذلك...

[[ص ٤٩]] فأما قوله: (كيف ينقادون لمن نصّ عليه ﷺ على غيره)، فقد مضى في هذا من الكلام ما لا طائل في إعادته.

وقوله: (لو جاز ذلك لجاز أن يكون للرسول ﷺ ولد نصّ عليه ولم يُذكر ذلك)، فقد مضى في هذا الجنس

ذلك القطع على مطابقة ما ظهر من المحتمل لما ثبت بالدليل، وصرف ما له ظاهر عن ظاهره، والعدول به إلى موافقة مدلول الدلالة التي لا يختلف مدلولها ولا يتطرق عليها التأويل.

/ [[ص ٢٣٠]] وهذا فعلنا فيما ورد من أي القرآن [التي] تخالف بظاهرها الأدلة العقلية مما يتعلّق به الملحدون أو المجبرة أو المشبهة، وهذه جملة قد كرّرنا ذكرها في كتابنا هذا لجلالة موقعها من الحجّة، ولو اقتصرنا في حلّ هذه الشبهة عليها لكانت مغنية كافية، كما أنّها كذلك فيما ذكرناه من الأصول. لكننا نزيد وضوحاً في تفصيلها ولا تقتصر عليها، كما لم نفعل ذلك فيما صدرنا به هذا الكتاب من الكلام في تنزيه الأنبياء عليه السلام عن المعاصي.

فنقول: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام ما حكم مختاراً، بل أحوج إلى التحكيم وألجئ إليه، لأن أصحابه عليه السلام كانوا من التخاذل والتقاعد والتواكل إلّا القليل منهم على ما هو معروف مشهور، ولمّا طالت الحرب، وكثر القتل، وجلّ الخطب ملّوا ذلك وطلبوا مخرجاً من مقارعة السيوف، واتفق من رفع أهل الشام المصاحف والتماسهم الرجوع إليها، وإظهارهم الرضا بما فيها ما اتفق، بالخيلة التي نصبها عدوّ الله عمرو بن العاص، والمكيدة التي كاد بها لمّا أحسّ بالبور، وعلوّ كلمة أهل الحق، وأنّ معاوية وجنده مأخوذون قد علتهم السيوف، ودنت منهم الختوف، فعند ذلك وجد هؤلاء الأغنام طريقاً إلى الفرار، وسبيلاً إلى وقوف أمر المناجزة. ولعلّ منهم من دخلت عليه الشبهة لبعده عن الحق وغلط فهمه، وظنّ أنّ الذي دعى إليه أهل الشام من التحكيم وكفّ الحرب على سبيل البحث عن الحق والاستسلام للحجّة، لا على وجه المكيدة والخديعة، فطالبوه عليه السلام بكفّ الحرب والرضا بما بذله القوم، فامتنع عليه السلام من ذلك امتناع عالم بالمكيدة، ظاهر على الخيلة، وصرّح لهم بأنّ ذلك مكر وخداع، فأبوا وجّوا، فأشفق عليه السلام في الامتناع عليهم والخلاف لهم وهم جم عسكره وجمهور أصحابه من فتنة صمّاء هي أقرب إليه من حرب عدوّه، ولم يأمن أن يتعدّى ما بينه وبينهم إلى أن يسلموه إلى عدوّه أو يسفكوا دمه، فأجاب إلى التحكيم على مضض، وردّ من كان قد أخذ بخناق معاوية وقارب تناوله وأشرف على التمكن منه، حتّى أنّهم قالوا للأشتر رحمه الله تعالى _

من الكلام الكثير، على أنّنا نقول له: إنّما تكون المعارضة بولد لم يُذكر ولم يُنقل النصّ عليه، في مقابلة من قال بنصّ لم يذكره ذاكر، ولم ينقله ناقل، وهذا ما لم نقل به نحن ولا أحد، وإنّما يكون عروضاً لنصّ مذكور معروف تذهب إليه طائفة من الأمّة منتشرة في البلاد، والقول بنصّ على ولد له بهذه الصورة يجري مجراها ومعلوم فقد ذلك.

ثمّ يقال له: إذا جرى عندك القول بالنصّ الذي تذهب إليه مجرى النصّ على الولد، فلم كان أحد الأمرين معلوماً نفه لكلّ عاقل ضرورةً والآخر تختلف فيه العقلاء، وتصنّف فيه الكتب، وتتحلّ له الأدلّة؟ وهذا يدلّ على افتراق الأمرين وبعد ما بينهما.

* * *

تنزيه الأنبياء:

/ [[ص ٢٢٩]] [في مسألة التحكيم]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في تحكيمه عليه السلام أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص؟ وما العذر في أن حكم في الدين الرجال، وهذا يدلّ على شكّه في إمامته وحاجته إلى علمه بصحّة طريقته؟

ثمّ ما الوجه في تحكيمه فاسقين عنده عدوين له؟ أو ليس قد تعرّض بذلك أن يخلعا إمامته ويُشكّكا [الناس] فيه، وقد مكّنهما من ذلك بأن حكمهما، وكانا غير متمكّنين منه ولا أقوالهما حجّة في مثله؟

ثمّ ما العذر في تأخير جهاد المارقة الفسقة وتأجيله ذلك مع إمكانه واستظهاره وحضور ناصره؟

ثمّ ما الوجه في محو اسمه من الكتاب بالإمامة وتنظيره لمعاوية في ذكر نفسه بمجرّد الاسم المضاف إلى الأب كما فعل ذلك به، وأنتم تعلمون أنّ هذه الأمور ضلّت الخوارج مع شدّة تحشّنها في الدين وتمسّكها بعلائقه ووثائقه؟

الجواب: قلنا: كلّ أمر ثبت بدليل قاطع غير محتمل فليس يجوز أن نرجع عنه ونُشكّك فيه لأجل أمر محتمل، وقد ثبتت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وعصمته وطهارته من الخطايا، وبراءته من الذنوب والعيوب بأدلة عقلية وسمعية، فليس يجوز أن نرجع عن ذلك أجمع، ولا عن شيء منه، لما وقع من التحكيم [المحتمل] للصواب بظاهره، وقبل النظر فيه كاحتماله للخطأ ولو كان ظاهره أقرب إلى الخطأ وأدنى إلى مخالفة الصواب، بل الواجب في

خَلِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ واختياره ما أجاب إلى التحكيم أصلاً، ولا رفع السيف عن أعناق القوم، لكنَّه أجاب إليه ملجأً كما أجاب إلى ما اختاروه بعينه كذلك.

وقد صرَّح عليه السلام بذلك في كلامه حيث يقول: «لقد أمسيت أميراً وأصبحت مأموراً، وكنت أمس ناهياً وأصبحت اليوم منهياً».

وكيف يكون التحكيم منه عليه السلام دالاً على الشك، وهو عليه السلام نهى عنه، وغير راضٍ به، ومصرَّح بما فيه من الخديعة؟ وإنَّما يدلُّ على شك من حمله عليه وقاده إليه، وإنَّما يقال: إنَّ التحكيم يدلُّ على الشك إذا كنَّا لا نعرف سببه والحامل عليه، أو كان لا وجه له إلا ما يقتضي الشك. فأما إذا كنَّا قد عرفنا ما اقتضاه وأدخل فيه، وعلمنا أنَّه عليه السلام ما أجاب عليه إلا لدفع الضرر العظيم، ولأنَّ نزول الشبهة عن قلب من ظنَّ به عليه السلام أنَّه لا يرضى بالكتاب، ولا يجيب إلى تحكيمه، فلا وجه لما ذكروه. وقد أجاب عليه السلام عن هذه الشبهة بعينها في مناظرتهم لما قالوا له: أشككت؟ فقال عليه السلام: «أنا أولى بأن لا أشك في ديني أم النبي ﷺ؟» أو ما قال الله تعالى لرسوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [١٩] القصص: [٤٩].

وأما قول السائل: فإنَّه عليه السلام تعرَّض لخلع إمامته ومكَّن الفاسقين من أن يحكما عليه بالباطل، فمعاذ الله أن يكون كذلك، لأنَّنا قد بيَّنا أنَّه عليه السلام إنَّما حكمهما بشرط لو وفيا به وعملا عليه، لأقرا إمامته وأوجبا طاعته، لكنَّهما عدلا عنه فبطل حكمهما، فما مكَّنهما من خلع / [ص ٢٣٣] إمامته، ولا تعرَّض منها لذلك. ونحن نعلم أنَّ من قلَّد حاكماً أو وليَّ أميراً ليحكم بالحق ويعمل بالواجب فعدل عملاً شرط عليه وخالفه، لا يسوغ القول بأنَّ من ولَّاه عرَّضه لباطل ومكَّنه من العدول عن الواجب، ولم يلحقه شيء من اللوم بذلك، بل كان اللوم عائداً على من خالف ما شرط عليه.

فأما تأخير جهاد الظالمين وتأجيل ما يأتي من استئصالهم، فقد بيَّنا العذر فيه، وأنَّ أصحابه عليه السلام تخاذلوا وتواكلوا واختلفوا، وأنَّ الحرب بلا أنصار وبغير أعوان لا يمكن، والمتعرَّض لها مغرَّر بنفسه وأصحابه.

وقد امتنع من أن يكفَّ عن القتال وقد أحسَّ بالظفر وأيقن بالنصر: «أحبَّ» / [ص ٢٣١] أنَّك ظفرت هاهنا وأمير المؤمنين عليه السلام بمكانه قد سلَّم إلى عدوه، وتفرَّق أصحابه عنه؟

وقال لهم أمير المؤمنين عليه السلام عند رفعهم المصاحف: «أتقوا الله وامضوا على حَقِّكم، فإنَّ القوم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، وأنا أعرف بهم منكم، قد صحبتهم أطفالاً ورجالاً، فكانوا شرَّ أطفال وشرَّ رجال، إنَّهم والله ما رفعوا المصاحف ليعملوا بها، وإنَّما رفعوها خديعةً ودهاءً ومكيدهً».

فأجاب عليه السلام إلى التحكيم دفعاً للشرِّ القوي بالشرِّ الضعيف، وتلافياً للضرر الأعظم بتحمُّل [الضرر] الأيسر، وأراد أن يُحكِّم من جهته عبد الله بن العباس رحمة الله عليه، فأبوا عليه ولجَّوا كما لجَّوا في أصل التحكيم، وقالوا: لا بدَّ من يماي مع مضري.

فقال عليه السلام: «فضمُّوا الأشر وهو يماي إلى عمرو». فقال الأشعث بن قيس: الأشر هو الذي طرحنا فيما نحن فيه.

واختاروا أبا موسى [الأشعري] مقترحين له عليه السلام ملزمين له تحكيمه، فحكمهما بشرط أن يحكما بكتاب الله تعالى ولا يتجاوزاه، وأنَّهما متى تعدياه فلا حكم لهما [إلا السيف].

هذا غاية التحرُّز ونهاية التحفُّظ، لأنَّنا نعلم أنَّهما لو حكما بما في كتاب الله لأصابا الحقَّ، وعلمنا أنَّ أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أولى بالأمر، وأنَّه لا حظَّ لمعاوية وذويه في شيء منه. ولمَّا عدلا إلى طلب الدنيا ومكر أحدهما بصاحبه ونبذا الكتاب وحكمه [وراء ظهورهما]، خرجا من التحكيم، وبطل قولهما وحكمهما، وهذا بعينه موجود في كلام أمير المؤمنين عليه السلام لِمَّا ناظر الخوارج واحتجَّوا عليه في التحكيم. وكلَّ ما ذكرناه في هذا / [ص ٢٣٢] الفصل من ذكر الأعذار في التحكيم والوجوه المحسَّنة له مأخوذة من كلامه عليه السلام.

وقد روي ذلك عنه عليه السلام مفصلاً مشروحاً. فأما تحكيمهما مع علمه عليه السلام بنفسقهما فلا سؤال فيه، إذ كنَّا قد بيَّنا أنَّ الإكراه وقع على أصل الاختيار وفرعه، وأنَّه عليه السلام أُلجئ إليه جملة ثمَّ إلى تفصيله، ولو

فأما عدوله عن التسمية بأمر المؤمنين واقتصاره على التسمية المجردة، فضرورة الحال دعت إليها. وقد سبق إلى مثل ذلك سيّد الأولين والآخرين رسول الله ﷺ في عام الحديبية، وقصّته مع سهل بن عمرو، وأنذره بأنّه: «ستدعى إلى مثل ذلك وتجب على مضض»، فكان كما أنذر وخبر رسول الله ﷺ. واللوم بلا إشكال زائل عما اقتدى فيه بالرسول ﷺ.

وهذه جملة تفصيلها يطول، وفيها لمن أنصف من نفسه بلاغ وكفاية.

[في أن علياً لم يندم على التحكيم]:

مسألة: فإن قيل: فإذا كان عليه السلام من أمر التحكيم على ثقة ويقين فلم يروى عنه عليه السلام أنّه كان يقول بعد التحكيم في مقام بعد آخر:

لقد عثرت عثرة لا تنجبر

سوف أكيس بعدها وأستمر

وأجمع الرأي الشيت المتشتر

[من الرجز]

/ [[ص ٢٣٤]] أوليس هذا إذعاناً بأن التحكيم

جرى على خلاف الصواب؟

الجواب: قلنا: قد علم كلّ عاقل قد سمع الأخبار ضرورة أن أمير المؤمنين عليه السلام وأهله وخلصاء شيعته وأصحابه كانوا من أشدّ الناس إظهاراً لوقوع التحكيم من الصواب والسداد موقعه، وأنّ الذي دعي إليه حسن، والتدبير أوجه، وأنّه عليه السلام ما اعترف قطّ بخطأ فيه، ولا أغضى عن الاحتجاج على من شكّ فيه وضعفه، كيف والخوارج إنّما ضلّت عنه وعصته وخرجت عليه، لأجل أنّها أرادت على الاعتراف بالزلل في التحكيم فامتنع كلّ امتناع، وأبى أشدّ إباء، وقد كانوا يقنعون منه ويعاودون طاعته ونصرتهم بدون هذا الذي أضافوه إليه عليه السلام من الإقرار بالخطأ، مثل أن يقول عليه السلام: لو لم أحكم لكان خير، فهو دون الإقرار بالخطأ وإظهار الندم. وكيف يمتنع من شيء ويعترف بأكثر منه، ويغصب من جزء ويجيب إلى كلّ؟! هذا ممّا لا يظنّ به أحد ممّن يعرفه حقّ معرفته.

وهذا الخبر شاذّ ضعيف، فإمّا أن يكون باطلاً موضوعاً، أو يكون الغرض فيه غير ما ظنّه القوم من

الاعتراف بالخطأ في التحكيم. فقد روي عنه عليه السلام معنى هذا الخبر وتفسير مراده [منه]، ونُقِلَ من طرق معروفة موجودة في كتب أهل السير، أنّه عليه السلام لمّا سُئِلَ عن مراده بهذا الكلام، قال: «كتب إليّ محمّد بن أبي بكر بأن أكتب له كتاباً في القضاء يعمل عليه، فكتبت له ذلك وأنفذته إليه، فاعترضه معاوية فأخذه [منه]»، فأسف عليه السلام على ظفر عدوّه بذلك، وأشفق من أن يعمل بما فيه من الأحكام، وتوهّم ضعفة أصحابه أن ذلك من علمه ومن عنده، فتقوى الشبهة به عليهم. وهذا وجه صحيح يقتضي التأسّف والتندّم، وليس في الخبر المتضمّن للشعر ما يقتضي أن تندّمه كان على التحكيم دون غيره، فإذا جاءت رواية بتفسير ذلك عنه عليه السلام، كان الأخذ بها أولى.

/ [[ص ٢٣٥]] [في أن قتله للخوارج كان بعهد من

رسول الله ﷺ]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما فعله أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام عند حربه للخوارج يوم النهروان من رفعه رأسه إلى السماء ناظراً إليها تارة وإلى الأرض أخرى، وقوله عليه السلام: «والله ما كذبت ولا كُذِّبت»، فلمّا قتلهم وفرغ من الحرب، قال له ابنه الحسن عليه السلام: «يا أمير المؤمنين، أكان رسول الله ﷺ تقدّم إليك في هؤلاء بشيء؟»، قال: «لا، ولكن أمرني رسول الله ﷺ بكلّ حقّ، ومن الحقّ أن أقاتل المارقين والناكثين والقاسطين»، أوليس قد تعلّق بهذا النظام في كتابه المعروف بالنكت. وقال: هذا توهيم منه عليه السلام لأصحابه أن رسول الله ﷺ قد تقدّم إليه في أن الخوارج سيخالفوه ويقاثلهم، إذ يقول: «والله ما كذبت ولا كُذِّبت»؟

الجواب: إنّنا لا ندري كيف ذهب على النظام كذب هذه الرواية، يعني المتضمّنة لقوله عليه السلام أنّه لم يتقدّم الرسول ﷺ إليه في ذلك بشيء، إن كان النظام رواها ونقلها؟! أم كيف استجاز أن يضيفها إليه عليه السلام إن كان تحرّصها؟! وكيف ظنّ أن مثل ذلك يخفى على أحد مع ظهور الحال وتواتر الروايات عنه عليه السلام بالإنذار لقتال أهل النهروان وكيفيته، والإشعار بقتل المخدج ذي الثدية؟! وإنّما كان عليه السلام ينظر إلى السماء ثمّ إلى الأرض ويقول: «ما كذبت ولا كُذِّبت» استبطاءً لوجود المخدج، لأنّه عليه السلام عند

بن العاص، فإنه كتب إليّ يُخبرني أنه قتله بالإسكندرية، إلا أنه لا يمنعني ما في نفسي أن أقول ما سمعت من رسول الله ﷺ فيه، سمعته يقول: «يقتلهم خير أمّتي [من] بعدي».

وروي فضالة بن أبي فضيلة وهو ممن كان شهد مع رسول الله ﷺ بدرًا، قال: اشتكى أمير المؤمنين عليه السلام بينبع شكاة ثقل منها، فخرج أبي يعوده، فخرجت معه، فلمّا دخل عليه قال [له]: ألا تخرج إلى المدينة؟ فإن أصابك أجلك شهدك أصحابك وصلّوا عليك، وإنك هاهنا بين ظهري أعراب جهينة. فقال عليه السلام: «إني لا أموت من مرضي هذا، لأنّه فيما عهده إليّ رسول الله ﷺ أي لا أموت حتّى أوّمر وأقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، وحتّى تخضب هذه من هذا _ وأشار عليه السلام إلى لحيته ورأسه _».

وذكر المروي في هذا الباب بطول، والأمر في إخباره عليه السلام بقصّة الخوارج وقتاله عليه السلام لهم وإنذاره بذلك ظاهر جدًّا.

/ [[ص ٢٣٨]] [بيان أن عليًّا عليه السلام قد يعرض في كلامه خدعة الحرب]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما روي عنه عليه السلام من قوله: «إذا حدّثكم عن رسول الله ﷺ بحديث فهو كما حدّثكم، فوالله لأن آخر من السماء أحبّ إليّ من أن أكذب على رسول الله ﷺ، وإذا سمعتموني أحدّث فيما بيني وبينكم، فإنما الحرب خدعة»، أوليس هذا ممّا نفاه النظام أيضاً، وقال: [إنّه لو] لم يُحدّثهم عن رسول الله ﷺ بالمعاريض لما اعتذر من ذلك، وذكر أن هذا يجري مجرى التدليس في الحديث.

الجواب: [قلنا]: إن أمير المؤمنين عليه السلام لفرط احتياطه في الدين، وتحشّنه فيه، وعلمه بأنّ المخبر ربّما دعت الضرورة إلى ترك التصريح واستعمال التعريض، أراد أن يميّز للسامعين بين الأمرين، ويفصل لهم بين ما لا يدخل فيه التعريض من كلامه ممّا باطنه كظاهره، وبين ما يجوز أن يعرض فيه للضرورة، وهذا نهاية الحكمة منه عليه السلام وإزالة اللبس والشبهة، وتحريّ البيان والإيضاح بالصدّ ممّا توهمه النظام من دخوله في باب التدليس في الحديث، لأنّ المدلس يقصد إلى الإبهام، ويعدل عن البيان والإيضاح طلباً لتمام غرضه. وهو عليه السلام يميّز بين كلامه، وفرّق بين أنواعه، حتّى لا تدخل الشبهة فيه على أحد.

قتل القوم أمر بطلبه في جملة القتلى، فلمّا طال الأمر في وجوده وأشفق عليه من وقوع شبهة من ضعفه أصحابه فيما كان يُخبر به وينذر من وجوده فقلق عليه لذلك واشتدّ همّه وكرّر قوله: «ما كذبت ولا كُذبت»، إلى أن أتاح الله وجوده والظفر به بين القتلى على الهيئة التي كان عليه السلام ذكرها، فلمّا [أن] أحضروه إياه كبر عليه السلام واستبشر بزوال الشبهة في صحّة خبره.

وقد روي من طرق مختلفة وجهات كثيرة عنه عليه السلام الإنذار بقتال الخوارج وقتل المخدج على صفته التي وجد عليها، وأنّه عليه السلام كان يقول لأصحابه: إنهم لا يعبرون النهر / [[ص ٢٣٦]] حتّى يُصرّعوا دونه، وأنّه لا يُقتل من أصحابه إلاّ دون العشرة، ولا يبقى من الخوارج إلاّ دون العشرة، حتّى أن رجلاً من أصحابه قال له: يا أمير المؤمنين، ذهب القوم وقطعوا النهر. فقال عليه السلام: «لا والله ما قطعوه ولا يقطعونه حتّى يُقتلوا دونه عهداً من الله ورسوله»، فكيف يستشعر عاقل أن ذلك [كان] من غير علم ولا اطلاع من الرسول ﷺ على وقوعه وكونه؟

وقد روي عن ابن أبي عبيدة اليماني لمّا سمعه عليه السلام يُخبر عن النبي ﷺ بقتال الخوارج قبل ذلك بمدة طويلة وقتل المخدج، شكّ فيه لضعف بصيرته فقال له: «أنت سمعت من رسول الله ﷺ ذلك؟»، فقال: إي _ وربّ الكعبة _ مرّات.

وقد روي أمر الخوارج وقتال أمير المؤمنين عليه السلام لهم وإنذار الرسول ﷺ بذلك جماعة من الصحابة، لولا أن في ذكر ذلك خروجاً عن غرض الكتاب لذكرناه، حتّى أن عائشة روت ذلك فيما رفعه عامر عن مسروق قال: دخلت على عائشة، فقالت: من قتل الخوارج؟ قلت: قتلهم علي بن أبي طالب عليه السلام، فسكتت، فقلت لها: يا أمّه، أسألك بحقّ الله وحقّ نبيّه وحقّي، فإنّي لك ولد إن كنت سمعت من رسول الله ﷺ يقول فيهم شيئاً لما أخبرتيه. / [[ص ٢٣٧]] قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هم شرّ الخلق والخليقة يقتلهم خير الخلق والخليقة، وأقربهم عند الله وسيلة».

وعن مسروق أيضاً عن عائشة أنّها قالت: من قتل ذا الثدية؟ قلت: علي بن أبي طالب. قالت: لعن الله عمرو

وجه شيء فعله عليه السلام أن يعود على نفسه باللوم ويقر عليها بالعجز والنقص، ويعلم أن ذلك موافق للصواب والسداد، وإن جهل وجهه وضل عن علته.

وهذه جملة يغني التمسك بها عن كثير من التفصيل، واستعمال كثير من التأويل.

وأمر المؤمنين عليه السلام لم يقاتل أهل القبلة إلا بعهد من رسول الله ﷺ، وقد صرح عليه السلام بذلك في كثير من كلامه الذي قد مضى حكاية بعضه، ولم يسر فيهم إلا بما عهده إليه من السيرة. وليس بمنكر أن تختلف أحكام المحاربين فيكون منهم من يقتل ويغنم. ومنهم من يقتل ولا يغنم، لأن أحكام الكفار في الأصل مختلفة، ومقاتلو أمير المؤمنين عليه السلام عندنا كفار لقتالهم له. وإذا كان في الكفار من يقر على كفره وتؤخذ الجزية منه، ومنهم من لا يقر على كفره ولا يقعد عن محاربتهم، إلى غير ذلك مما اختلفوا فيه من / [[ص ٢٤٤]] الأحكام جاز أيضاً أن يكون فيهم من يغنم ومن لا يغنم، لأن الشرع لا ينكر فيه هذا الضرب من الاختلاف.

وقد روي أن مرتداً على عهد أبي بكر يُعرف بـ (علانة) ارتد، فلم يعرض أبو بكر لماله. وقالت امرأته: إن يكن علانة ارتد فإننا لم نرتد.

وروي مثل ذلك في مرتد قُتل في أيام عمر بن الخطاب، فلم يعرض لماله.

وروي أن أمير المؤمنين عليه السلام قتل مستوراً العجلي ولم يعرض لميراثه.

فالقتل ووجوبه ليس بأمانة على تناول المال واستباحته، على أن الذي رواه النظام من القصة محرف معدول عن الصواب، والذي تظاهرت به الروايات ونقله أهل السير في هذا الباب من طرق مختلفة، أن أمير المؤمنين عليه السلام لما خطب بالبصرة وأجاب عن مسائل شتى سُئل عنها، وأخبر بملاحم وأشياء تكون بالبصرة، قام إليه عمار بن ياسر رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين، إن الناس يكثرون في أمر الفيء، ويقولون: من قاتلنا فهو وماله وولده فيء لنا. وقام رجل من بكر بن وائل يُقال له: عباد بن قيس، فقال [له]: يا أمير المؤمنين، والله ما قسمت بالسوية، ولا عدلت في الرعية.

وأعجب من هذا كله قوله: إنه لو لم يُحدث عن رسول الله ﷺ بالمعاريض لما اعتذر من ذلك، لأنه عليه السلام ما اعتذر كما ظنّه، وإنما نفى أن يكون التعريض مما يدخل [قوله و] روايته / [[ص ٢٣٩]] عن رسول الله ﷺ. كما أنه ربما دخل ما يُخبر به عن نفسه قصداً للإيضاح، ونفي الشبهة. وليس كل من نفى عن نفسه شيئاً وأخبر عن براءته منه فقد فعله. وقوله عليه السلام: «لأن آخر من الساء» يدل على أنه ما فعل ذلك ولا يفعله، وإنما نفاه حتى [لا] يلتبس على أحد خبره عن نفسه، وما يجوز فيه مما يرويه و[ما] يسنده إلى رسول الله ﷺ.

* * *

[[ص ٢٤٢]] [في حكمه عليه السلام بعد غنيمة المال والذرية]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما ذكره النظام في كتابه المعروف بـ (النكت) من قوله: العجب مما حكم به علي بن أبي طالب في حرب أصحاب الجمل، لأنه عليه السلام قتل المقاتلة ولم يغنم، فقال له قوم من أصحابه: إن كان قتلهم حلالاً فغنيمتهم حلال، وإن كان قتلهم حراماً فغنيمتهم حرام، فكيف قتلت ولم تسب؟ فقال عليه السلام: «فأيكم يأخذ عائشة في سهمه؟»، فقال قوم: إن عائشة تصان لرسول الله ﷺ، فنحن لا نغنمها ونغنم من ليس سبيله من رسول الله ﷺ سبيلها. قال: فلم يجبهم إلى شيء من ذلك. فقال له عبد الله بن وهب الراسبي: أليس قد جاز أن يُقتل كل من حارب مع عائشة ولا تُقتل عائشة؟ قال: «بلى»، قد جاز ذلك وأحلّه الله ﷻ. فقال [له] عبد الله بن وهب [الراسبي]: فلم جاز أن نغنم غير عائشة ممن حاربنا وتكون / [[ص ٢٤٣]] غنيمة عائشة غير حلال لنا فيما تدفعنا عن حقنا؟ فأمسك عليه السلام عن جوابه، [وكان] هذا أول شيء حقدته الشراة على علي عليه السلام؟

الجواب: قلنا: ليس يشنع أمير المؤمنين عليه السلام ويعترضه في الأحكام إلا من قد أعمى الله قلبه وأضلّه عن رشده، لأنه عليه السلام المعصوم الموفق المسدد على ما دلت عليه الأدلة الواضحة. ثم لو لم يكن كذلك وكان على ما يعتقده المخالفون، أليس هو الذي شهد له الرسول ﷺ بأنه عليه السلام أفضى الأمة وأعرفها بأحكام الشريعة؟ وهو الذي شهد ﷺ له بأن الحق معه يدور كيف ما دار؟ فينبغي لمن جهل

فقال عليه السلام: «ولم [ذلك] ويحك؟».

قال: لأنك قسّمت ما في العسكر وتركت الأموال والنساء والذرية.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يا أيها الناس، من كانت به جراحة فليداوها بالسمن».

فقال عباد [بن قيس]: جئنا نطلب غنائمنا فجاءنا بالترهات.

فقال عليه السلام: «إن كنت كاذباً فلا أمتك الله حتى يدركك غلام ثقيف».

فقال رجل: يا أمير المؤمنين، ومن غلام ثقيف؟

/ [[ص ٢٤٥]] فقال: «رجل لا يدع الله حرمة إلا انتهكها».

فقال [له] الرجل: أيموت أو يقتل؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «بل يقصمه قاصم الجبارين يخترق سرّته لكثرة ما يحدث من بطنه. يا أخا بكر، أنت امرؤ ضعيف الرأي، أما علمت أننا لا نأخذ الصغير بذنب الكبير، وأن الأموال كانت بينهم قبل الفرقة، يقسم ما حواه عسكرهم، وما كان في دورهم فهو ميراث لذريتهم، فإن عدا علينا أحد أخذناه بذنبه، وإن كف عنا لم نحمل عليه ذنب غيره. يا أخا بكر، والله لقد حكمت فيهم بحكم رسول الله ﷺ في أهل مكّة، قسم ما حواه العسكر، ولم يعرض لما سوى ذلك. وإنّا اقتفيت أثره حذو النعل بالنعل. يا أخا بكر، أما علمت أن دار الحرب محل ما فيها، ودار الهجرة محرّم ما فيها إلا بحق، مهلاً مهلاً رحمكم الله، فإن أنتم أنكرتم ذلك عليّ، فأيكم يأخذ أمه عيشة بسهمه؟»، قالوا: يا أمير المؤمنين، أصبّت وأخطأنا، وعلمت وجهلنا، أصاب الله بك الرشاد والسداد.

فأمّا قول النّظام: [[إنّ] هذا أوّل ما حقّده الشّراة (عليه) فباطل، لأنّ الشّراة ما شكّوا قطّ فيه عليه السلام ولا ارتابوا بشيء من أفعاله قبل التحكيم الذي منه دخلت الشبهة عليهم، وكيف يكون ذلك وهم الناصرون له بصفين، والمجاهدون بين يديه، والسافكون دماءهم تحت رايته؟ وحرب صفين كانت بعد الجمل بمدة طويلة، فكيف يُدعى أن الشكّ منهم في أمره كان ابتداءه في [حرب] الجمل لولا ضعف البصائر؟

/ [[ص ٢٤٦]] [في أن الزبير لم يلحق بعلي عليه السلام وهو لم يقتل قاتله]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما ذكره النّظام من أن ابن جرموز لمّا أتى أمير المؤمنين عليه السلام برأس الزبير وقد قتله بوادي السباع، قال [له] أمير المؤمنين عليه السلام: «والله ما كان ابن صفية بجبان، ولا لئيم، لكن الحين ومصارع السوء». فقال ابن جرموز: الجائزة يا أمير المؤمنين. فقال عليه السلام: «[ما] سمعت النبي ﷺ يقول: بشر قاتل ابن صفية بالنار».

فخرج ابن جرموز وهو يقول:

أتيتُ عليّاً برأس الزبير

وكنّت أرجي به الزلفة

فبشّر بالنار قبل العيان

فبئس البشارة والتحفة

فقلتُ له إن قتل الزبير

لولا رضاك من الكلفة

فإن ترصّ ذاك فمنك الرضا

وإلا فـدونك لي حلفة

وربّ المحلّين والمحرمين

وربّ الجماعة والألفة

لسيّان عندي قتل الزبير

وشرطة عنز بذى الجحفة

[من المتقارب]

قال النّظام: وقد كان يجب على علي عليه السلام أن يقيده بالزبير، وكان يجب على الزبير إذبان [له] أنه على خطأ أن يلحق يعلي عليه السلام فيجاهد معه.

الجواب: [قلنا]: إنّه لا شبهة في أن الواجب على الزبير أن يعدل إلى أمير المؤمنين عليه السلام وينحاز إليه ويبذل نصرته لاسيّما إن كان رجوعه على طريق التوبة والإنابة. ومن أظهر ما أظهره من المباينة والمحاربة إذا تاب وتبيّن خطأه يجب عليه أن يُظهر ضدّ ما كان أظهره لاسيّما وأمير المؤمنين عليه السلام في تلك الحال مصاف لعدوّه ومحتاج إلى نصرة من هو دون الزبير / [[ص ٢٤٧]] في الشجاعة والنجدة، وليس هذا موضع استقصاء ما يتّصل بهذا المعنى وقد ذكرناه في كتابنا الشافي المقدّم ذكره.

تعقبت بما يُفسده غير نافعة لهذا القاتل، وأنه سيأتي من فعله في المستقبل ما يستحق به النار، فلا تظنّوا به لما اتفق على يده من هذه الطاعة خيراً. وهذا يجري مجرى أن يكون لأحدنا صاحب خصيص به، خفيف في طاعته، مشهور بنصيحته، فيقول هذا المصحوب بعد برهة من الزمان لمن يريد إطرافه وتعجبه: أوليس صاحبي فلان الذي كانت له من الحقوق كذا وكذا، وبلغ من الاختصاص بي إلى منزلة كذا قتلته، وأبحت حريمه، وسلبت ماله؟ وإن كان ذلك إنما استحقه بما تجدد منه في المستقبل، وإنما عرف بالحسن من أعماله على سبيل التعجب، وهذا واضح.

* * *

للمزيد راجع:

﴿ الآيات والروايات الدالة على النص. ﴾

* * *

١٤١ - علي بن موسى الرضا عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٢٧٥]] [في وجه قبول الرضا عليه السلام لولاية العهد]:

مسألة: إن قيل: كيف تولّى علي بن موسى الرضا عليه السلام العهد للمؤمن، وتلك جهة لا يستحق الإمامة منها، أوليس هذا إيهاماً فيما يتعلّق بالدين؟

الجواب: قلنا: قد مضى من الكلام في سبب دخول أمير المؤمنين عليه السلام في الشورى ما هو أصل [في] هذا الباب، وجملة: إنَّ ذا الحق له أن يتوصّل إليه من كلّ جهة، و[بكل] سبب، لاسيّما إذا كان يتعلّق بذلك الحقّ تكليف عليه، فإنّه يصير واجباً عليه التوصل والتمخّل، والتصرّف في الإمامة ممّا يستحقّه الرضا صلوات الله عليه وآله بالنص من آبائه [عليه]، فإذا دُفِعَ عن ذلك وجُعِلَ إليه من وجه آخر أن يتصرّف [فيه]، وجب عليه أن يجيب إلى ذلك الوجه ليصل منه إلى حقّه.

وليس في هذا إيهام، لأن الأدلّة الدالة على استحقاقه عليه السلام الإمامة بنفسه تمنع من دخول الشبهة بذلك، ولو كان فيه بعض الإيهام لحسنه دفعت الضرورة إليه، كما حملته / [[ص ٢٧٦]] وآبائه عليه السلام على إظهار متابعة الظالمين والقول بإمامتهم، ولعلّه عليه السلام أجاب إلى ولاية العهد للتقية والخوف، وأنه لم يؤثر الامتناع على من

فأمّا أمير المؤمنين عليه السلام، فإنما عدل [عن] أن يقيّد ابن جرموز [بالزبير] لأحد أمرين: إن كان ابن جرموز قتله غدرًا وبعد أن آمنه، أو قتله بعد أن ولى مدبراً، وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام أمر أصحابه أن لا يتبعوا مدبراً ولا يجهزوا على جريح، فلمّا قتل ابن جرموز [الزبير] مدبراً كان بذلك عاصياً مخالفاً لأمر إمامه عليه السلام، فالسبب في أنّه لم يقيّده به أنّ أولياء الدم الذين هم أولاد الزبير لم يطالبوا بذلك، ولا حكموا فيه، وكان كبيرهم والمنظور إليه منهم عبد الله محارباً لأمير المؤمنين عليه السلام، مجاهرًا له بالعداوة والمشاقة فقد أبطل بذلك حقّه، لأنّه لو أراد أن يطالب [به] لرجع عن الحرب وبايع وسلّم، ثمّ طالب بعد ذلك فانصف له منه.

وإن كان الامر الآخر وهو أن يكون ابن جرموز ما قتل الزبير إلّا مبارزةً من غير غدر ولا أمان تقدّم على ما ذهب إليه قوم، فلا يستحقّ بذلك قوداً ولا مسألة هاهنا في القود.

فإن قيل: فعلى هذا الوجه ما معنى بشارته بالنار؟ قلنا: المعنى فيها الخبر عن عاقبة أمره، لأنّ الثواب والعقاب إنّما يحصلان على عواقب الأعمال وخواتيمها، وابن جرموز هذا خرج مع أهل النهروان على أمير المؤمنين عليه السلام، فقتل هناك، فكان بذلك الخروج من أهل النار لا بقتل الزبير.

فإن قيل: فأيّ فائدة لإضافة البشارة بالنار إلى قتل الزبير وقتله طاعة وقربة، وإنّما يجب أن تضاف البشارة بالنار إلى ما يستحقّ به النار؟

قلنا: عن هذا جوابان:

/ [[ص ٢٤٨]] أحدهما: أنّه عليه السلام أراد التعريف والتنبيه، وإنّما يُعرّف الإنسان بالمشهور من أفعاله، والظاهر من أوصافه، وابن جرموز كان غافلاً خاملاً، وكان فعله بالزبير من أشهر ما يُعرّف به مثله، وهذا وجه [في] التعريف صحيح.

والجواب الثاني: أنّ قتل الزبير إذا كان باستحقاق على وجه الصواب من أعظم الطاعات وأكبر القربات، ومن جرى على يده يظنّ به الفوز بالجنة، فأراد عليه السلام يُعلم الناس أنّ هذه الطاعة العظيمة التي يكثّر ثوابها إذا

وكان شديد النصب والانحراف عن أهل البيت أيضاً، ظنياً في نفسه وأمانته.

وروي أنه كان يمرُّ على أصحاب الحسين بن علي عليه السلام وهم جرحى فيجهز عليهم، فلما عوتب على ذلك قال: إنما أريد أن أريحهم، وفيهم من حكى رواية الخبر بالنصب، وجعل أبا بكر وعمر على هذه الرواية مناديين مأمورين بالاعتداء بالكتاب والعتر، وجعل قوله: «اللذين من بعدي» كناية عن الكتاب والعتر، واستشهد على صحة تأويله بأمره عليه السلام في غير هذا الخبر بالتمسك بهما والرجوع إليهما في قوله: «إني خلّفت فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأتّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض».

وأبطل من سلك هذه الطريقة في تأويل الخبر اعتراض الخصوم بلفظ (اقتدوا)، وأنه خطاب للجميع لا يسوغ توجّهه إلى الاثنين، بأن قال: ليس يُنكر أن يكون (اقتدوا باللذين) متوجّهاً إلى جميع الأمّة، وقوله: «من بعدي أبا بكر وعمر» نداء لهما على سبيل التخصيص لهما، لتأكيد الحجّة عليهما، وشرح هذه الجملة موجودة في مواضع من الكتب، وإن كان مخالفون يدفعون ورود الرواية بالنصب أشدّ دفع، / [[ص ٣٠٩]] ويدّعون أنه ممّا خرج على سبيل التأويل من غير رجوع إلى رواية.

وممّا يمكن أن يُعتمد في إبطال خبر الاقتداء أنه لو كان موجّباً للنصّ على الوجه الذي عارض به أبو هاشم لاحتجّ به أبو بكر لنفسه في السقيفة، ولما جاز أن يعدل إلى روايته (أنّ الأمّة من قريش)، ولا خفاء على أحد في أنّ الاحتجاج بخبر الاقتداء أقطع للشغب وأخصّ بالحجّة وأشبه بالحال، لاسيّما والتقّيّة والخوف عنه زائلان، ووجوه الاحتجاج له معرضة، وجميع ما يدّعيه الشيعة بالنصّ الذي تذهب إليه عن الرجل متّفية، ولوجب أيضاً أن يحتجّ به أبو بكر على طلحة لمّا نازعه فيما رواه من النصّ على عمر، وأظهر الإنكار لفعله، فكان احتجاجه في تلك الحال بالخبر المقتضي لنصّ رسول الله ﷺ على عمر ودعائه الناس إلى الاقتداء به والاتباع له أولى، وألزم من قوله: (أقول: يا ربّ وُلّيت عليهم خير أهلِكَ)، وأيضاً لو كان هذا الخبر صحيحاً لكان حاضراً مخالفة الرجلين وموجباً لموافقتهم في

ألزمه ذلك، وحمله عليه، فيفضي الأمر إلى المباينة والمجاهرة، والحال لا يقتضيها، وهذا بيّن.

* * *

١٤٢ - عمر بن الخطاب:

خلافته:

الشافعي في الإمامة (ج ٤):

/ [[ص ١٧١]] فصل: في تتبّع كلامه في إمامة عمر بن

الخطاب:

اعلم أنّ جميع ما قدّمناه من الكلام في إمامة أبي بكر كافٍ في إمامة عمر وعثمان معاً، لأنّ إمامتهما مبنية على إمامة أبي بكر وصحة اختياره، لأنّ طريقهم إلى إمامة عمر من وجهين: أحدهما بنصّ أبي بكر، والآخر رضا الجماعة الذين تنعقد الإمامة عندهم به، والوجه الأوّل مبنّي على صحة إمامة أبي بكر حتّى يكون عهده وعقده مؤثّرين، فما أبطل إمامة أبي بكر مبطل لهذا الوجه. والوجه الثاني مبنّي على أنّ العقد لواحد بخمسة به بصير إماماً، وذلك أيضاً مبنّي على صحة الاختيار وصحة إمامة أبي بكر، وأنّ إمامته انعقدت على هذا الوجه، وقد تكلمنا على إبطال كلّ ذلك، فبطل ما هو مبنّي عليه. وإمامة عثمان أيضاً مبنية على الوجه الأخير، فما أفسده يُفسدها، ولم يحل صاحب الكتاب من كلامه على أنّ عمر يصلح للإمامة إلّا على ما ذكره في أبي بكر من الآيات والأخبار وغيرها، وقد تكلمنا في ذلك بما فيه كفاية، فلا معنى لتتبّع ما أورده في هذا الفصل بأكثر من هذه الجملة الكافية.

* * *

الفضائل المزعومة:

١ _ الاقتداء بالشيخين:

الشافعي في الإمامة: (ج ٢):

[[ص ٣٠٧]] وأفسدوا حديث الاقتداء، بأنّ ذكروا أنّ الأمر بالاقتداء بالرجلين يستحيل، لأنّهما مختلفان في كثير من أحكامهما وأفعالهما، والاقتداء بالمختلفين والاتباع لهما متعذّر غير ممكن، ولأنّ مقتضى عصمتهم، والمنع من جواز الخطأ عليهما، وليس هذا بقول لأحد فيهما، وطعنوا في / [[ص ٣٠٨]] رواية الخبر بأنّ راويه عبد الملك بن عمير، وهو من شيع بني أميّة، وممّن تولّى القضاء لهم،

ومتقبّل، فالمنكر لا تأويل له، والمتقبّل يحملها على النصّ ويدفع سائر التأويلات، لأنّ هذا القول يدلّ على غفلة شديدة من قائله أو مغالطة، وكيف يكون ادّعاؤه صحيحاً ونحن نعلم أنّ كلّ من أثبت إمامة أبي بكر من طريق الاختيار وهم أضعاف من أثبتها من طريق النصّ ينقلون هذه الأخبار من غير أن يعتقدوا فيها دلالة على نصّ عليه.

* * *

٢ _ سيّداه كهول الجنّة:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[ص ١٠٦] فأما الخبر الذي يتضمّن أنّهما سيّداه كهول أهل الجنّة، فمن تأمل أصل هذا الخبر بعين انصاف علم أنّه موضوع في أيام بني أميّة معارضة لما روي من قوله عليه السلام في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنّهما سيّداه شباب أهل الجنّة، وأبوهما خير منهما»، وهذا الخبر الذي ادّعوه يروونه عن عبيد الله بن عمر، وحال عبيد الله بن عمر في الانحراف عن أهل البيت معروفة، وهو أيضاً كالجارّ إلى نفسه، على أنّه لا يخلو من أن يريد بقوله: «سيّداه كهول أهل الجنّة» أنّهما سيّداه الكهول في الجنّة، أو يريد أنّهما سيّداه من يدخل الجنّة من كهول الدنيا، [ص ١٠٧] فإن كان الأوّل فذلك باطل، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد وقفنا وأجمعت الأمّة على أنّ أهل الجنّة جرد مرد، وأن لا يدخلها كهول، وإن كان الثاني فذلك دافع ومناقض للحديث المجمع على روايته من قوله عليه السلام في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنّهما سيّداه شباب أهل الجنّة، وأبوهما خير منهما»، لأنّ هذا الخبر يقتضي أنّهما سيّداه كلّ من يدخل الجنّة إذا كان لا يدخلها إلّا شباب، وأبو بكر وعمر وكلّ كهول في الدنيا داخلون في جملة من يكونان عليهما السلام سيّديه، والخبر الذي روه يقتضي أنّ أبا بكر وعمر سيّداهما من حيث كانا سيّدي الكهول في الدنيا، وهما من جملة من كان كهلاً في الدنيا.

فإن قيل: لم يرد بقوله: «سيّداه شباب أهل الجنّة» ما ظننتم، وإنّا أراد أنّهما سيّداه من يدخل الجنّة من شباب الدنيا كما قلنا في قوله: «سيّداه كهول أهل الجنّة».

قلنا: المناقضة بين الخبرين بعد ثابته، لأنّه إذا أراد أنّهما سيّداه كلّ شباب في الدنيا من أهل الجنّة فقد عمّ بذلك جميع من كان في الدنيا من أهل الجنّة من الشباب والكهول

جميع أقوالها وأفعالها، وقد رأينا كثيراً من الصحابة قد خالفها في كثير من أحكامها وذهبوا إلى غير ما يذهبون إليه، وقد أظهرنا ذلك، فيجب أن يكونوا بذلك عصاة مخالفين لنصّ الرسول صلى الله عليه وآله، وقد كان يجب أيضاً أن ينبّه الرجلان من يخالفهما على مقتضى هذا الخبر، ويذكر أنّهم بأنّ خلافهما محذور ممنوع منه، على أنّ ذلك لو اقتضى النصّ بالإمامة على ما ظنّوا لوجب أن يكون ما روه عنه عليه السلام من قوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» موجباً لإمامة الكلّ، وإذا لم / [ص ٣١٠] يكن هذا الخبر موجباً للإمامة فكذلك الآخر، وقد روه أيضاً عنه عليه السلام أنّه قال: «اهتدوا بهدي عمّار، وتمسّكوا بعهد ابن أمّ عبد»، ولم يكن في شيء من ذلك نصّ بإمامة ولا فرض طاعة، فكيف يظنّ هذا في خبر الاقتداء وحكم الجميع واحد في مقتضى ظاهر اللفظ؟

وبعد، فلو تجاوزنا عن هذا كلّه، وسلّمنا رواية الأخبار وصحّتها، لم يكن في شيء منها تصريح بنصّ ولا تلويح إليه. أمّا خبر الخلّة وما يدّعونه من قوله عليه السلام: «اتركوا لي أخي وصاحبي»، فلا شبهة على عاقل في بعدهما عن الدلالة على النصّ.

فأما خبر الاقتداء فهو كالمجمل، لأنّه لم يبيّن في أيّ شيء يقتدى بهما، ولا على أيّ وجه، ولفظة (بعدي) مجملة ليس فيها دلالة على أنّ المراد بعد وفاتي دون بعد حال أخرى من أحوالي، ولهذا قال بعض أصحابنا: إنّ سبب هذا الخبر أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان سالكاً بعض الطريق، وكان أبو بكر وعمر متأخّرين عنه جائئين على عقبه، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله / [ص ٣١١] عليه وآله لبعض من سأله عن الطريق الذي يسلكه في أتباعه واللاحق به: «اقتدوا باللذين من بعدي»، وعنى بسلك الطريق دون غيره، وهذا القول وإن كان غير مقطوع به فلفظ الخبر محتمله كاحتماله لغيره، وأين الدلالة على النصّ والتسوية بينه وبين أخبارنا، ونحن حيث ذهبنا في خبر الغدير وغيره إلى النصّ لم تقتصر على محض الدعوى، بل كشفنا عن وجه الدلالة، واستقصينا ما يورد من الشبه، وقد كان يجب على من عارضنا بهذه الأخبار وادّعاء إيجابها للنصّ أن يفعل مثل ما فعلناه أو قريباً منه.

وليس لأحد أن يتطرّق إلى إبطال ما ذكرناه من التأويلات بأن يدّعي أنّ الناس في هذه الأخبار بين منكر

النبي ﷺ قطّ أمر بكتان فضل أحد من أصحابه، ولا نهى عن إذاعة ما تشرف وتفضل به أصحابه، وقد روي من فضائل هؤلاء القوم ما هو أعلى وأظهر من فضيلة هذا الخبر من غير أن يأمر ﷺ أحداً بكتانه، بل أمر بإذاعته ونشره، كروايتهم أن أبا بكر استأذن على رسول الله ﷺ فقال: «أذن له وبشره بالجنة»، واستأذن عمر، فقال: «أذن له وبشره بالجنة»، واستأذن عثمان، فقال: «أذن له وبشره بالجنة»، فما بال هذه الفضيلة من بين سائر الفضائل تُكتم وتطوى عنهما؟! *

٣ _ الحق ينطق على لسانه:

الشافى في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٢٩]] وأما ما رواه من قوله: «إنَّ الحقَّ ينطق على لسان عمر»، فهو مقتضى إن كان صحيحاً عصمة عمر، والقطع على أن أقواله كلها حجة، وليس هذا مذهب أحد في عمر، لأنه لا خلاف في أنه ليس بمعصوم، وأنَّ خلافه سائغ، وكيف يكون الحقُّ ناطقاً على لسان من يرجع في الأحكام من قول إلى قول، ويشهد على نفسه بالخطأ، ويخالف في / [[ص ١٣٠]] الشيء ثم يعود إلى قول من خالفه فيوافقه عليه ويقول: «لولا علي لهلك عمر»، و«لولا معاذ لهلك عمر»؟ وكيف لم يحتج بهذا الخبر هو لنفسه في بعض المقامات التي احتاج إلى الاحتجاج فيها؟ وكيف لم يقل أبو بكر لطلحة لما قال له: ما تقول لربك إذ وليت علينا فظاً غليظاً؟ أقول له: وليت من شهد الرسول ﷺ بأنَّ الحقَّ ينطق على لسانه؟

وليس لأحد أن يدعى في الامتناع من الاحتجاج بذلك سبباً مانعاً كما ندعيه في ترك أمير المؤمنين عليه السلام الاحتجاج بذلك بالنص، لأننا قد بينا فيما تقدم أن لتركه عليه السلام ذلك سبباً ظاهراً، وهو تأمر القوم عليه، وانسباط أيديهم، وأنَّ الخوف والتقية واجباً ممن له السلطان، ولا تقية على عمر وأبي بكر من أحد، لأنَّ السلطان كان فيهما ولهما، والتقية منهما لا عليهما. على أن هذا الخبر لو كان صحيحاً في سنده ومعناه لوجب على من ادعى أنه يوجب الإمامة أن يبين كيفية إيجابه لذلك، ولا يقتصر على الدعوى المحضة، وعلى أن يقول: إذا جاز أن يدعى في كذا

والشيوخ، لأنَّ الكل كانوا شباباً فقد تناولهم القول، وإذا قال في غيرهما: إنهما سيّدا كهول فقد جعلهما بهذا القول سيّدين لمن جعلهما بالقول الأوّل سيّديهما، لأنَّ أبا بكر وعمر إذا كانا شابّين فقد دخلا فيمن يسودهما الحسن والحسين عليه السلام إذا بلغا سنّاً من التكهيل، فقد دخلا فيمن يسودهما أبو بكر وعمر بالخبر الذي روه، وإذا كانت هذه صورة الخبرين وجب العمل على الظاهر في الرواية المنقولة المتفق عليها عنه عليه السلام وإطراح الآخر، وذلك موجب لفضل الحسن / [[ص ١٠٨]] والحسين وأبيهما عليه السلام على جميع الخلق.

فإن قيل: إننا أراد بقوله: «سيّدا كهول أهل الجنة»، من كان في الحال كذلك دون من يأتي من بعد، فكأنه قال: هما سيّدا كهول أهل الجنة في وقتها وزمانها، وكذلك القول في الخبر الآخر الذي رويتموه، فلا تعارض بين الخبرين على هذا.

قلنا: لو كان معنى الخبر الذي رويتموه ما ذكرتموه لم يكن فيه كثير فضيلة، ولا ساغ أن يدعى به فضل الرجلين على سائر الصحابة، وأن يستدل به على فضلهما على أمير المؤمنين وعلى غيره ممن لم يكن كهلاً في حال تكهلهما، على أنه إذا حمل الخبر على هذا الضرب من التخصيص ساغ أيضاً لغيرهم حمله على ما هو أخص من ذلك، ويجعله متناولاً لكهول قبيلة من القبائل أو جماعة من الجماعات، كما جعلوه متناولاً للكهول في حال من الأحوال دون غيرها، وهذا يخرجهم من معنى الفضيلة جملةً، على أنهم قد رووا عن النبي ﷺ ما يخالف فائدة هذا الخبر ويناقضها، لأنهم رووا عن النبي ﷺ أنه قال: «بنو عبد المطلب سادة أهل الجنة: أنا، وعلي وجعفر ابنا أبي طالب، وحزرة بن عبد المطلب، والحسن والحسين، والمهدي»، ولا شبهة في أن هذا الخبر يعارض في الفائدة الخبر الذي ذكروه، وإذا كان العمل بالمتفق عليه أولى وجب العمل بهذا وإطراح خبرهم.

/ [[ص ١٠٩]] وبعد، ففي ضمن هذا الخبر ما يدل على فساده، لأنَّ في الخبر أن أمير المؤمنين عليه السلام كان عند الرسول ﷺ إذ أقبل أبو بكر وعمر فقال: «يا علي، هذان سيّدا كهول أهل الجنة من الأوّلين والآخرين إلّا النبيين والمرسلين، لا تخبرهما بذلك يا علي»، وما رأينا

وكذا أنه يوجب الإمامة جاز في هذا الخبر، لأننا لم ادعينا في الأخبار التي ذكرناها ذلك لم تقتصر على محض الدعوى، بل بينا كيفية دلالة ما تعلّقنا به على الإمامة، وقد كان يجب عليه إذا عارضنا بأخباره أن يفعل مثل ذلك.

* * *

المؤاخذات:

١ _ إنكار وفاة النبي ﷺ :

الشافعي في الإمامة (ج ٤):

/ [[ص ١٧٣]] فصل: في تتبع كلامه وجوابه عن

المطاعن على عمر:

قال صاحب الكتاب: (أحد ما طعن به عليه، قوهم: إنه بلغ من قلّة علمه أنه لم يعلم أن الموت يجوز على النبي ﷺ، وأنه أسوة الأنبياء في ذلك، حتّى قال ذلك اليوم: والله ما مات محمد ولا يموت حتّى يقطع أيدي رجال وأرجلهم، فلمّا تلا عليه أبو بكر قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَلَا يَأْتِيَنَّكَ آيَاتٌ مِنْ رَبِّكَ فَتُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ [آل عمران: ١٤٤]... قال: أيقنت بوفاته، وكأني لم أسمع هذه الآية، فلو كان يحفظ القرآن أو يُفكّر فيه لما قال ذلك، وهذا يدلّ على بعده من حفظ القرآن، ومن هذا حاله لا يجوز أن يكون إماماً).

ثمّ قال: (وهذا لا يصحّ، وذلك لأنّه روي عنه أنّه قال: كيف / [[ص ١٧٤]] يموت وقد قال الله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقال: ﴿وَلِيُبَيِّدَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: ٥٥]، ولذلك نفى موته ﷺ، لأنّه حمل الآية على أنّها خبر عن ذلك في حال حياته، حتّى قال أبو بكر: إنّ الله قد وعده بذلك وسيفعله، وتلا عليه ما تلا، فأيقن عند ذلك بموته، وإنّما ظنّ أنّ موته يتأخّر عن ذلك الوقت، لا أنّه منع من موته).

ثمّ قال: (فإن قيل: فلم قال لأبي بكر عند قراءة الآية: كأني لم أسمعها، ووصف نفسه بأنّه أيقن بالوفاة؟!)، وأجاب بأن قال: (لأنّ كان الوجه في ظنّه ما أزال أبو بكر فيه الشبهة جاز أن يتيقّن).

ثمّ سأل نفسه عن سبب يقينه فيما لا يُعلم إلّا بالمشاهدة، وأجاب (بأنّ قرينة الحال عند سماع الخبر أفادته

اليقين، ولو لم يكن في ذلك إلّا خبر أبي بكر وادّعاؤه لذلك والناس مجتمعون لحصل اليقين، وقوله: كأني لم أقرأ هذه الآية ولم أسمعها تنبيه عن ذهابه عن الاستدلال بها، لا أنّه على الحقيقة لم يقرأها ولم يسمعها، ولا يجب فيمن ذهب عن بعض أحكام الكتاب أن يكون لا يعرف القرآن، لأنّ ذلك لو دلّ لوجب أن لا يحفظ القرآن إلّا من يعرف جميع أحكامه).

ثمّ ذكر (أنّ حفظ جميع القرآن غير واجب، ولا يقدح الإخلال به في الفضل)، وحكى عن أبي علي (أنّ أمير المؤمنين ﷺ لم يحيط علمه / [[ص ١٧٥]] بجميع الأحكام، ولم يمنع ذلك من فضله)، واستدلّ بما روي حديثاً من قوله: «كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعتني الله به ما شاء أن ينفعني، وإذا حدّثني غيره أحلفته، فإن حلف لي صدّفته، وحدّثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، وذكر أنّه ﷺ لم يعرف أيّ موضع يُدفن رسول الله ﷺ فيه حتّى رجع إلى ما رواه أبو بكر، وذكر قصّة الزبير في موالى صفيّة، وأنّ أمير المؤمنين ﷺ أراد أن يأخذ ميراثهم كما أنّ عليه أن يحمل عقابهم حتّى أخبره عمر بخلاف ذلك من أنّ الميراث للأب والعقل على العصبه).

ثمّ سأل نفسه فقال: (كيف يجوز ما ذكرتموه على أمير المؤمنين ﷺ مع قوله: «سلوني قبل أن تفقدوني»، وقوله: «إنّ هاهنا علماً جمّاً» يومي إلى قلبه، وقوله: «لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل القرآن بقرآنهم»، وقوله: «كنت إذا سألت أُجبت وإذا سكّتُ ابتديت»؟)، وأجاب عن ذلك بـ (أنّ هذا إنّما يدلّ على عظم المحلّ في العلم من غير أن يدلّ على الإحاطة بالجميع)، وحكى عن أبي علي استبعاده ما روي من قوله: «لو ثنيت لي الوسادة...» إلى آخر الخبر، قال: (لأنّه لا يجوز أن يصف نفسه بأنّه يحكم بما لا يجوز، ومعلوم أنّه ﷺ لا يحكم بين الجميع إلّا بالقرآن، / [[ص ١٧٦]] ثنيت له الوسادة أو لم تكن، وذلك يدلّ على أنّ هذا الخبر موضوع).

يقال له: ليس يخلو خلاف عمر في وفاة رسول الله ﷺ من أن يكون على سبيل الإنكار لموته على كلّ

٢ _ رجم الحبل والمجنونة:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٧٩]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم

أخرى: وأحد ما طعنوا به على عمر أنه أمر برجم حامل حتى نبهه معاذ، وقال له: إن يكن لك سبيل عليها فلا سبيل لك على ما في بطنها، فرجع عن حكمه، وقال: لولا معاذ لهلك عمر، قالوا: ومن يجهل هذا القدر لا يجوز أن يصير إماماً، لأنه يجري مجرى أصول الشرع، بل العقل يدل على ذلك، لأن الرجم عقوبة، ولا يجوز أن يعاقب من لا يستحق).

ثم قال: (وهذا غير لازم، لأنه ليس في الخبر أنه أمر برجمها مع علمه بأنها حامل، لأنه ليس ممن يخفى عليه هذا القدر، وهو أن الحامل لا تُرجم حتى تضع، وإنما ثبت عنده زناها فأمر برجمها على الظاهر، وإنما قال ما قال في معاذ لأنه نبهه على أنها حامل).

ثم قال: (فإن قيل: إذا لم تكن منه معصية فكيف يهلك لولا معاذ؟!)، وأجاب عن ذلك بـ (أنه لم يرد: هلك من جهة العذاب، وإنما أراد: أنه كان يجري بقوله قتل من لا يستحق القتل، كما يقال للرجل: هلك من الفقر إذ افتقر، وصار الفقر سبباً لهلاكه، ويجوز أن يريد بذلك تقصيره في / [[ص ١٨٠]] تعرّف حالها، لأن ذلك لا يمتنع أن يكون خطيئة وإن صغرت...).

يقال له: ما تأولت به في الخبر من التأويل البعيد، لأنه لو كان الخبر على ما ظننته لم يكن تنبيه معاذ له على هذا الوجه، بل كان يجب أن يُنبّه بأن يقول له: هي حامل، ولا يقول له: إن كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على ما في بطنها، لأن هذا القول من عنده أنه أمر برجمها مع العلم بأنها حامل، وأقل ما يجب لو كان الأمر على ما ظنه صاحب الكتاب أن يقول لمعاذ: ما ذهب عليّ أن الحامل لا تُرجم، وإنما أمرت برجمها لفقد علمي بحملها، فكان ينفي بهذا القول عن نفسه الشبهة، وفي إمساكه عنه مع شدة الحاجة إليه دليل على صحة قولنا، وقد كان يجب أيضاً أن يسأل عن الحمل، لأنه أحد الموانع من الرجم، فإذا علم ارتفاعه أمر بالرجم، وصاحب الكتاب قد اعترف بأن ترك المسألة عن ذلك تقصير وخطيئة، وادّعى أنها صغيرة، ومن أين له

حال، والاعتقاد بأن الموت لا يجوز عليه على كل وجه، أو يكون منكراً لموته في تلك الحال، من حيث لم يظهر دينه على الدين كله، وما أشبه ذلك مما قال صاحب الكتاب: (إنها كانت شبهة في تأخر موته عن تلك الحال)، فإن كان الوجه الأول فهو ممّا لا يجوز خلاف العقلاء في مثله، والعلم بجواز الموت على سائر البشر لا يشك فيه عاقل، والعلم من دينه ﷺ بأنه سيموت كما مات من قبله ضروري، وليس يحتاج في مثل هذا إلى الآيات التي تلاها أبو بكر، من قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ وما أشبهها. وإن كان خلافه على الوجه الثاني فأول ما فيه أن هذا الخلاف لا يليق بما احتج به أبو بكر من قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾، لأنه لم ينكر على هذا جواز الموت، وإنما خالف في تقدّمه، وقد كان يجب أن يقول له: وأي حجة في هذه الآيات على من جاوز عليه ﷺ الموت في المستقبل، وأنكره في هذه الحال؟! وبعد، فكيف دخلت الشبهة البعيدة على عمر من بين سائر الخلق؟! ومن أين زعم أنه لا يموت حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم؟! وكيف حمل معنى قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ وقوله: / [[ص ١٧٧]] ﴿وَلَيَبْذُلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ على أن ذلك لا يكون في المستقبل بعد الوفاة؟! وكيف لم يخطر هذا لعمر وحده، ومعلوم أن ضعف الشبهة إنما يكون من ضعف الفكرة وقلة التأمل والبصيرة؟! وكيف لم يوقن بموته لما رأى ما عليه أهل الإسلام من اعتقاد موته، وما ركبهم من الحزن والكآبة لفقده؟! وهلاً دفع بهذا اليقين ذلك التأويل البعيد، فلم يحتاج إلى موقف ومعرّف؟! وقد كان يجب _ إن كانت هذه شبهة _ أن يقول في حال مرض الرسول ﷺ وقد رأى من جزع أهله وأصحابه وخوفهم عليه الوفاة حتى يقول أسامة بن زيد معذراً من تأخره عن الخروج في الجيش الذي كان رسول الله ﷺ يُكرّر ويُردّد الأمر حينئذ بتنفيذه: لم أكن لأسأل عنك الركب _ ما هذا الجزع والهلع وقد أمنكم الله بكذا وكذا من وجه كذا، وليس هذا من أحكام الكتاب التي يُعذر من لا يعرفها على ما ظنه صاحب الكتاب.

ذلك ولا دليل يدلُّ عنده في غير الأنبياء ﷺ أَنْ معصيةً عنده صغيرة؟!؟

فأما إقراره بالهلاك لولا تنبيه معاذ فهو يقتضي التعظيم والتفخيم لشأن الفعل، ولا يليق ذلك إلا بالتقصير الواقع، إما في الأمر برجمها مع العلم بأنها حامل، أو ترك البحث عن ذلك والمسألة عنه، وأيُّ لوم عليه في أنه كان يجري بقوله قتل من لا يستحقُّ القتل إذا لم يكن عن تفريط منه ولا تقصير؟!؟

قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: وأحد ما طعنوا به في ذلك خبر المجنونة التي أمر برجمها، فنبهه أمير المؤمنين عليه السلام، / [ص ١٨١]] وقال: «إن القلم مرفوع عن المجنون حتَّى يفيق»، فقال: (لولا علي لهلك عمر)، وذلك يدلُّ على أنه لم يعرف الظاهر من الشريعة).

ثم قال: (وهذا غير لازم، لأنه ليس في الخبر أنه عرف جنونها، فيجوز أن يكون الذي نبه عليه جنونها دون الحكم، لأنه كان يعلم أن في حال الجنون لا يقام الحد، وإنما قال: (لولا علي لهلك عمر) لا من جهة المعصية والإثم، لكن من جهة أن حكمه لو نفذ لعظم غمّه، ويقال في شدة الغم: إنه هلاك، كما يقال في الفقر وغيره: هلاك، وذلك مبالغة منه لما كان يلحقه من الغم الذي زال بهذا التنبيه، على أن هذا الوجه ممَّا لا يمتنع في الشريعة أن يكون صحيحاً، وأن يقال: إذا كانت مستحقةً للحدِّ فإقامته عليها تصحُّ، وإن لم يكن لها عقل، لأنه لا يخرج الحدَّ من أن يكون واقعاً موقعه، ويكون قوله عليه السلام: «رُفِعَ القلم عن ثلاث» يُراد بذلك زوال التكليف عنهم دون زوال إجراء الحكم عليهم، ومن هذا حاله لا يمتنع أن يكون مشتبهاً فيرجع فيه إلى غيره، فلا يكون الخطأ فيه ممَّا يعظم فيمنع من صحّة الإمامة...).

يقال له: الكلام في هذا يقرب من الخبر الذي تقدّمه، لأنه لو كان أمر برجم المجنونة من غير علم بجنونها لما قال له أمير المؤمنين عليه السلام: «أما علمت أن القلم مرفوع عن المجنون حتَّى يفيق؟!»، بل كان يقول له بدلاً من ذلك: هي مجنونة، ولكان أيضاً لَمَّا سمع من التنبيه له على ما يقتضي / [ص ١٨٢]] الاعتقاد فيه أنه أمر برجمها مع العلم بجنونها يقول متبرئاً عن الشبهة: ما علمت بجنونها،

ولست ممن يذهب عليه أن المجنون لا يُرجم، واستعظامه لما أمر به وقوله: (لولا علي لهلك عمر) يدلُّ على أنه كان تأثّم وتحرج بوقوع الأمر بالرجم، وأنه ممَّا لا يجوز ولا يحلُّ له أن يأمر به، وإلا فلا معنى لهذا الكلام.

أمّا ذكره الغمّ، فأَيُّ غمٍّ كان يلحقه إذا فعل ما له أن يفعله ولم يكن منه تقصير ولا تفريط؟! لأنه إذا كان جنونها لم يعلم به، وكانت المسألة عن حالها والبحث لا يجبان عليه، فأَيُّ وجه لتألّله وتوجّع واستعظامه لما فعله؟! وهل هذا إلا كرجم المشهود عليه بالزنا في أنه لو ظهر للإمام بعد ذلك براءة ساحتها لم يجب أن يندم على فعله ويستعظمه، لأنه وقع صواباً مستحقاً؟!؟

فأما قوله: (كان لا يمتنع في العقل أن يقام على المجنون الحدّ)، وتأوّلوه الخبر المروي بما يقتضي زوال التكليف دون الأحكام، فإن أراد أنه لا يمتنع في العقل أن يقام على المجنون ما هو من جنس الحدّ بغير استخفاف ولا إهانة فذلك صحيح، كما يقام على التائب، وأما الحدّ في الحقيقة فهو الذي يضامه الاستخفاف والإهانة فلا يقام إلا على المكلفين ومستحقّي العقاب، وبالجنون قد زال التكليف فزال استحقاق العقاب الذي يتبعه الحدّ.

/ [ص ١٨٣]] وقوله: (لا يمتنع أن يرجع فيما هذا حاله من المشتبه إلى غيره)، فليس هذا من المشتبه الغامض، بل يجب أن يعرفه العوامّ فضلاً عن العلماء، على أننا قد بيّنا أن الإمام لا يجوز أن يرجع إلى غيره في جلي ولا مشتبه من أحكام الدين.

وقوله: (إن الخطأ في ذلك لا يعظم فيمنع من صحّة الإمامة)، فقد بيّنا أنه اقترح بغير حجة، لأنه إذا اعترف بالخطأ فلا سبيل إلى القطع على أنه صغير.

٣ _ المغالات في المهور:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[ص ١٨٣]] قال صاحب الكتاب _ بعد أن ذكر الطعن بمفارقة جيش أسامة وأحال على ما تقدّم ممَّا قد تكلمنا عليه وبيّنا ما فيه ممَّا لا حاجة بنا إلى إعادته _ : (شبهة أخرى لهم)، قال: (وأحد ما طعنوا به حديث أبي العجفاء، وأنه منه من مغالاة الصداق في النساء اقتداءً بما كان من النبي ﷺ في صداق فاطمة عليها السلام، حتّى قامت

فأما التجسس فهو محظور بالقرآن والسنة، وليس للإمام أن يجتهد فيما يؤدي إلى مخالفة الكتاب والسنة، وقد كان يجب إن كان هذا عذراً صحيحاً أن يعتذر به إلى من خطأه في وجهه، وقال له: إنك أخطأت السنة من وجوه، فإنه بمعاذير نفسه أعلم من صاحب الكتاب، وتلك الحال تدعو إلى الاحتجاج وإقامة العذر، وكل هذا تلزيق وتلفيق.

* * *

٤ _ التصرف في بيت المال: الشافي في الإمامة (ج ٤):

[ص ١٨٥] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: وأحد ما طعنوا به ونقموا عليه أنه كان [يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى] كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم في كل سنة، وبأنه حرم أهل البيت خمسهم الذي يجري مجرى الواصل إليهم من قبل رسول الله ﷺ، وأنه كان عليه ثمانون ألف درهم من بيت المال على سبيل القرض)، وأجاب عن ذلك (بأن) / [ص ١٨٦] دفعه إلى الأزواج من حيث ظن أن هنَّ حقاً في بيت المال، وللإمام أن يدفع ذلك على قدر ما يراه، وهذا الفعل ممَّا قد فعله من قبله ومن بعده، ولو كان منكراً لما استمرَّ عليه أمير المؤمنين عليه السلام، وقد ثبت استمراره عليه، ولو كان ذلك طعناً لوجب إذا كان يدفع إلى الحسن والحسين عليهما السلام وعبد الله بن جعفر وغيرهم من بيت المال أن يكون في حكم الخائن، وكل ذلك يُطيل ما قالوه، لأن بيت المال إنما يُراد لوضع الأموال في حقها، ثم الاجتهاد إلى المتوَّلي للأمر في القلة والكثرة. فأما أمر الخمس فمن باب الاجتهاد، وقد اختلف الناس فيه، فمنهم من جعله حقاً لذوي القربى وسهلاً مفرداً لهم على ما يقتضيه ظاهر الآية، ومنهم من جعله حقاً لهم من جهة الفقر وأجراهم مجرى غيرهم، وإن كانوا قد خصَّصوا بالذكر كما أجرى الأيتام وإن خصَّصوا بالذكر مجرى غيرهم في أنهم يستحقون بالفقر، والكلام في ذلك يطول، فلم يخرج بما حكم به عن طريق الاجتهاد، ومن قدح في ذلك فإنما يقدر في الاجتهاد الذي هو طريقة جميع الصحابة على ما قدَّمناه من قبل. فأما اقتراضه من بيت المال فإن صحَّ فهو غير محظور، بل ربَّما كان أحوط إذا

المرأة ونهته بقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً﴾ [النساء: ٢٠] على جواز ذلك، فقال: (كل الناس أفقه من عمر)، وبما روي أنه تسوَّر على قوم ووجدهم على منكر، فقالوا له: إنك أخطأت من جهات: تجسست وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا﴾ [ص ١٨٤] تجسَّسوا [الحجرات: ١٢]، ودخلت بغير إذن، ولم تُسلم، وأجاب عن ذلك بأن قال: (علمنا بتقدُّم عمر في العلم، وفضله فيه ضروري، فلا يجوز أن يُقدَّح فيه بأخبار آحاد غير مشهورة، وإنما أراد في المهور أن المستحبَّ الاقتداء برسول الله ﷺ، وأن المغالة فيها ليس بمكرمة، ثم عند التنبيه علم أن ذلك مبني على طيب النفس، فقال ما قال على جهة التواضع، لأن من أظهر الاستفادة من غيره وإن قلَّ علمه فقد تعاطى الخضوع، ونَبَّه على أن طريقته أخذ الفائدة أينما وجدها، وصير نفسه قدوة في ذلك وأُسوة، وذلك يحسن من الفضلاء. فأما حديث التجسس فإن فعله فقد كان له ذلك، لأن للإمام أن يجتهد في إزالة المنكر بهذا الجنس من الفعل، وإنما لحقه على ما يروى في الخبر الخجل لأنه لم يصادف الأمر على ما أُلقي إليه في إقدامهم على المنكر...).

يقال له: أمَّا تعويلك على العلم الضروري بكونه من أهل العلم والاجتهاد فذلك لا ينفعك إذا صحَّ، لأنه قد يذهب على من هو بهذه الصفة كثير من الأحكام حتى يُنبَّه عليها أو يجتهد فيها، وليس العلم الضروري ثابتاً بأنه عالم بجميع أحكام الدين فيكون قاضياً على هذه الأخبار.

/ [ص ١٨٥] فأما تأوله الحديث وحمله إياه على الاستحباب، فهو دفع للعيان، لأن المروي أنه منع من ذلك وحظره حتى قالت له المرأة ما قالت، ولو كان راغباً عن المغالة وغير حاضر لها لما كان في الآية حجة عليه، ولا كان لكلام المرأة موقع، ولا كان يعترف لها بأنها أفقه منه، بل كان الواجب أن يردَّ عليها ويُؤيِّنها ويُعرفها أنه ما حظر ذلك، وإنما تكون الآية حجة عليه لو كان حاضراً مانعاً.

فأما التواضع فلا يقتضي إظهار القبيح، وتصويب الخطأ، ولو كان الأمر على ما توهمه صاحب الكتاب لكان هو المصيب والمرأة مخطئة، فكيف يتواضع بكلام يؤهم أنه المخطئ وهي المصيبة؟!

نبيّه ﷺ وأكرمنا أن يطعمنا أو ساخ ما في أيدي الناس»، وروى يزيد بن هرمز، قال: كتب نجدة إلى ابن عباس يسأله عن الخمس لمن هو؟ قال: فكتب إليه: كتبت تسألني عن الخمس لمن هو، وإنّا كنّا نزعّم أنّه لنا فأبى قومنا علينا بذلك فصبرنا عليه، والكلام في هذا الباب يطول، ولا حاجة بنا إلى تقصّيه هاهنا.

وأما الاجتهاد الذي عوّل عليه وجعله عذراً في إخراج الخمس عن أهله قد أبطلناه.

فأما الاقتراض من بيت المال فهو ممّا يدعو إلى الريبة والتهمة، ومن كان من التشدد والتحفظ والتعفف على الحدّ الذي ذكره فكيف تطيب نفسه بالاقتراض من بيت المال وفيه حقوق وربّما مسّت الحاجة إلى الإخراج فيها؟! وأيُّ حاجة لمن كان متقللاً خشناً جشِب المأكّل خشن الملبس يتبلّغ بالقوت إلى اقتراض الأموال؟!؟

فأما حكايته عن الفقهاء أنّ الاحتياط أن يجعل أموال الأيتام في ذمّة الغني المأمون، فذلك إذا صحّ لم يكن نافعاً، لأنّ عمر لم يكن غنياً، ولو كان غنياً لما اقترض، وقد خرج اقتراضه عن أن يكون من باب الاحتياط، وإنّا شرط الفقهاء مع الإمامة الغنى لئلاّ تمسّ الحاجة إليه فلا يمكن ارتجاعه، ولهذا قلنا: إنّ اقتراضه لحاجته إلى المال لم يكن / [[ص ١٨٩]] صواباً وحسن نظراً للمسلمين، وفي هذه الجملة كفاية.

* * *

٥ _ تعطيل الحدود:

الشافعي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٨٩]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وأحد ما نقيموا عليه قولهم: إنّهُ عطّل حدّ الله تعالى في المغيرة بن شعبة لَمّا شهدوا عليه بالزنا، ولَقّن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة اتّباعاً لهواه، فلمّا فعل ذلك عاد إلى الشهود فحدّهم وضرّهم، فتجنّب أن يفضح المغيرة وهو واحد وفضح الثلاثة، مع تعطيله لحكم الله تعالى ووضعه الحدّ في غير موضعه)، وأجاب عن ذلك (أنّه لم يُعطّل الحدّ إلّا من حيث لم تكمل الشهادة، وإرادة الرابع لأن يشهد لا تُكمل البيّنة وإنّا تُكمل الشهادة)، وذكر (أنّ قوله: أرى وجه رجل لا يفضح الله به رجلاً من المسلمين

كان على ثقة من ردّه بمعرفة الوجه الذي يمكنه منه الردّ، وقد ذكر الفقهاء ذلك، وقال أكثرهم: إنّ الاحتياط في مال الأيتام وغيرهم أن يجعل في ذمّة الغني المأمون لبعده عن الخطر، ولا فرق بين أن يقرض الغير أو يقترض، ومن بلغ من أمره أن يطعن على عمر بمثل هذه الأخبار مع ما يُعلّم من سيرته وتشدّده في ذات الله واحتياطه فيما يتصل بملك الله وتنزيهه / [[ص ١٨٧]] عنه حتّى فعل بالصبي الذي أكل من تمر الصدقة واحدة ما فعل به وحتّى كان يرفع نفسه عن الأمر الخطير ويتشدّد على كلّ أحد حتّى على ولده فقد أبعد في القول والمطاعن...).

يقال له: أمّا تفضيل الأزواج فإنّه لا يجوز، لأنّه لا سبب فيهنّ يقتضي ذلك، وإنّا يُفضّل الإمام في العطاء ذي الأسباب المقتضية لذلك مثل الجهاد وغيره من الأمور العامّة نفعها للمسلمين، وقوله: (إنّ لهنّ حقّاً في بيت المال) صحيح، إلّا أنّهُ لا يقتضي تفضيلهنّ على غيرهنّ، وما عيب بدفع حقّهنّ وإنّا عيب بالزيادة عليه، وما نعلم أنّ أمير المؤمنين عليه السلام استمرّ على ذلك، وإن كان صحيحاً كما ادّعى فالمسبّب الداعي إلى الاستمرار على جميع الأحكام.

فأمّا تعلّقه بدفع أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن والحسين عليهما السلام وغيرها من بيت المال فعجيب، لأنّه لم يُفضّل هؤلاء في العطية فيشبه ما ذكرناه في الأزواج، وإنّا أعطاهم حقوقهم وسوّى بينهم وبين غيرهم.

فأمّا الخمس فهو للرسول ﷺ ولأقربائه على ما نطق به القرآن، وإنّا عنى تعالى بقوله: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِذَا رَأَوْا سَبِيلًا﴾ [الأنفال: ٤١] من كان من آل الرسول ﷺ خاصّة لأمر كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها هاهنا، وقد روى سليم بن / [[ص ١٨٨]] قيس الهلالي، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «نحن والله الذين عنى الله بذي القربى الذين قرّنه الله بنفسه وبنبيّه ﷺ فقال: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ما أفاء الله على رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ» [الحشر: ٦ و ٧]، وكلّ هؤلاء ممّا خاصّة، لم يجعل لنا سهماً في الصدقة، أكرم الله تعالى بها

لما شهد القوم قبله وهم لا يعلمون حال زياد، هل حاله في ذلك الحكم كحالهم، لكنه مجمع بالشهادة لِمَا رأى كراهية متولي الأمر لِكُلِّها، وتصريحه بأنّه لا يريد أن يعمل بموجبها، ومن العجائب أن يطلب الحيلة في دفع الحدّ عن واحد وهو لا يندفع إلّا بانصرافه إلى ثلاثة، فلو كان درء الحدّ والاحتياط في دفعه من السنن المتبعة فدرؤه عن ثلاثة أولى من درئه عن واحد.

/ [[ص ١٩١]] وقوله: (إنّ دفع الحدّ عن المغيرة ممكن ودفعه عن ثلاثة وقد شهدوا غير ممكن) طريف، لأنّه لو لم يُلقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة لاندفع عن الثلاثة الحدّ، فكيف لا تكون الحيلة ممكنة فيما ذكره؟ بل لو أمسك عن الاحتياط في الجملة لما لحق الثلاثة حدّ.

وقوله: (إنّ المغيرة يتصوّر بصورة زانٍ لو تكاملت الشهادة، وفي هذا من الفضيحة ما ليس في حدّ الثلاثة) غير صحيح، لأنّ الحكم في الأمرين واحد، لأنّ الثلاثة إذا ما حدّوا يظنّ بهم الكذب وإن جوّزوا أن يكونوا صادقين، والمغيرة لو كملت الشهادة عليه بالزنا لظنّ ذلك به مع التجويز لأن يكون الشهود كذبة، وليس في أحد الأمرين إلّا ما في الآخر.

وما روي عنه عليه السلام من أنّه أتى بسارق فقال له: «لا تقر» إن كان صحيحاً لا يشبه ما نحن فيه، لأنّه ليس في دفع الحدّ عن السارق إيقاع غيره في المكروه، وقصّة المغيرة تخالف هذا لما ذكرناه.

فأمّا قوله عليه السلام: «هلاً قبل أن يأتيني به؟» فلا يشبه كلّ ما نحن فيه، لأنّه بيّن أنّ ذلك القول كان يُسقط الحدّ لو تقدّم، وليس فيه تلقين يوجب إسقاط الحدّ. فأمّا ما حكاه عن أبي علي من أنّ القذف من الثلاثة كان قد تقدّم، / [[ص ١٩٢]] وأنّهم لو لم يعيدوا الشهادة لكان يحدهم لا محالة، فغير معروف، والظاهر المروي خلافة، وهو أنّ حدّهم عند نكول زياد عن الشهادة، وأنّ ذلك كان السبب في إيقاع الحدّ بهم.

وما تأوّل عليه قوله: (لقد خفت أن يرميني الله بحجارة من السماء) لا يليق بظاهر الكلام، لأنّه يقتضي التندّم والتأسّف على تفريط وقع، ولم يخاف أن يرمى بالحجارة وهو لم يدرء الحدّ عن مستحقّ له؟ ولو أراد الردع

يجري في أنّه سائغ صحيح مجرى ما روي عنه عليه السلام من أنّه أتى بسارق فقال له: «لا تفر»، وقال لصفوان بن أميّة لِمَا أنه بالسارق وأمر بقطعه فقال: «هي له» يعني ما سرق، «هلاً قبل أن تأتيني به؟»، فلا يمتنع من عمر أن يجيب إلّا تكمل الشهادة، ويُنَبِّه الشاهد على أن لا يشهد، وذكر (أنّ له أن يجلد الثلاثة من حيث صاروا قذفة، وأنّه ليس حالهم وقد شهدوا كحال من لم تكمل الشهادة عليه، لأنّ الحيلة في إزالة الحدّ عنه ولمّا تكاملت الشهادة ممكنة بتنبّيه وتلقين، ولا حيلة فيما قد وقع من الشهادة، فلذلك حدّهم)، قال: (وليس في إقامة الحدّ عليهم من الفضيحة ما في تكامل الشهادة على المغيرة، لأنّه يتصوّر بأنّه زانٍ، ويحكم بذلك، وليس كذلك حال الشهود، لأنّهم لا يتصوّرون بذلك وإن وجب في الحكم أن يجعلوا في حكم القذفة)، وحكى عن أبي علي أنّ الثلاثة كان القذف قد تقدّم منهم للمغيرة بالبصرة / [[ص ١٩٠]]، واشتهر لِمَا خرج للصلاة بهم، لأنّهم صاحوا به من نواحي المسجد بأننا نشهد بأنك زانٍ، فلو لم يعيدوا الشهادة لكان يحدهم لا محالة، فلم يمكن في إزالة الحدّ عنهم ما أمكن في المغيرة، وحكى عن أبي علي في جواب اعتراضه على نفسه بما روي عن عمر أنّه كان إذ رآه يقول: (لقد خفت أن يرميني الله تعالى بحجارة من السماء) أنّ هذا الخبر غير صحيح، ولو كان حقّاً لكان تأويله التخويف وإظهاره قوّة الظنّ بصدق القوم لما شهدوا عليه، ليكون ردعاً له، وذكر أنّه غير ممتنع أن يجب أن لا يفضح لما كان متولياً للبصرة من قبله، ثمّ أجاب عن سؤال من سأله عن امتناع زياد من الشهادة، (وهل يقتضي الفسق أم لا؟) بأن قال: (لا يُعلم أنّه كان يتمّ الشهادة، ولو علمنا ذلك لكان من حيث ثبت في الشرع أنّ له السكوت لا يكون طعناً، ولو كان ذلك طعناً وقد ظهر أمره لأمر المؤمنين لما ولّاه فارس ولما ائتمنه على أموال الناس وعلى دماءهم).

يقال له: إنّما نُسبَ عمر إلى تعطيل الحدّ من حيث كان في حكم الثابت، وإنّما بتلقينه لم تكمل الشهادة، لأنّ زياداً ما حضر إلّا ليشهد بما شهد به أصحابه، وقد صرح بذلك كما صرّحوا قبل حضورهم، ولو لم يكن هذا هكذا

أُمّهات الأولاد، ومقاسمة الجدّ مع الإخوة، ومسألة الحرام. قال: (وإنّما الكلام في أصل القياس والاجتهاد، فإذا ثبت خرج من أن يكون ذلك طعنًا، وقد ثبت أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يولي من يرى خلافه كابن عباس وشريح، ولا يمنع زيد وابن مسعود من الفتيا مع الاختلاف بينه وبينهما. فأما ما روي في السبعين قضية فالمراد به في مسائل الجدّ لأنّ مسألة واحدة لا يوجد فيها سبعون قضية مختلفة، وليس في ذلك عيب بل يدلّ على سعة علمه)، قال: (وقد صحّ في زمان الرسول ﷺ مثل ذلك، لأنّه لمّا شاور في أمر الأشرار أبا بكر أشار أن لا يقتلهم، / [[ص ١٩٤]] وأشار عمر بقتلهم، فمدحهما جميعاً، فما الذي يمنع من كون القولين صواباً من المجتهدين، ومن الواحد في الحالين؟! وبعد، فقد ثبت أن اجتهاد الحسن عليه السلام في طلب الإمامة كان بخلاف اجتهاد الحسين عليه السلام، لأنّه سلّم الأمر وتمكّنه أكثر من تمكّن الحسين عليه السلام، ولم يمنع ذلك من كونها مصيبين...).

يقال له: لا شكّ أن التلوّن في الأحكام، والرجوع من قضاء إلى قضاء، إنّما يكون عيباً وطعنًا إذا بطل الاجتهاد الذي تذهبون إليه، فأما لو ثبت لم يكن ذلك عيباً.

فأما الدعوى على أمير المؤمنين عليه السلام أنّه ينتقل في الأحكام، ورجع من مذهب إلى آخر، فإنّها غير صحيحة ولا تُسلّمه، [ونحن ننازعه في ذلك كلّ النزاع، ونذهب إلى دفعه أشدّ الدفاع، وهو لا ينازعنا في تلوّن صاحبه في الأحكام، فلا يشتهب الأمران]، وأظهر ما روي في ذلك خبر أُمّهات الأولاد، وقد سلف من كلامنا في هذا الكتاب ما فيه كفاية، وقلنا: إنّ مذهب عليه السلام في بيعه كان واحداً غير مختلف، وإن كان قد وافق عمر في بعض الأحوال لضرب من الرأي.

فأما توليته لمن يرى خلاف رأيه، فليس ذلك لتسويغه الاجتهاد الذي تذهبون إليه، بل لما بيّناه من قبل أنّه عليه السلام كان غير متمكّن من اختياره، وأنّه كان يجري أكثر الأمور مجراها المتقدم للسياسة والتدبير، وهذا السبب في أنّه لم يمنع من مخالفه من الفتيا.

/ [[ص ١٩٥]] فأما قوله: (إنّ السبعين قضية لم تكن في مسألة واحدة وإنّا كانت في مسائل من الجدّ) فكلّا

والتخويف للمغيرة لأتّى بكلام يليق بذلك، ولا يقتضي إضافة التفريط إلى نفسه، وكونه والياً من قبله لا يقتضي أن يدراً عنه الحدّ ويعدل به إلى غيره.

وأما قوله: (إنّا ما كنّا نعلم أنّ زياداً كان يتّم الشهادة)، فقد بيّنا أنّ ذلك كان معلوماً بالظاهر، ومن قرأ ما روي في هذه القصّة علم بلا شكّ أنّ حال زياد كحال الثلاثة في أنّه إنّما حضر ليشهد، وإنّا عدل عنها لكلام عمر.

وقوله: (إنّ الشرع يبيحه السكوت) ليس بصحيح، لأنّ الشرع قد حظر كتمان الشهادة.

فأما استدلاله على أنّ زياد لم يفسق بالإمساك عن الشهادة، واستدلّ بتولية أمير المؤمنين له فارس فليس بشيء يُعتمد، لأنّه لا يمتنع أن يكون قد تاب بعد ذلك، وأظهر توبته لأمر المؤمنين عليهم السلام، فجاز أن يولّيه.

وكان بعض أصحابنا يقول في قصّة المغيرة شيئاً طيباً، وإن كان معتمداً في باب الحجّة، كان يقول: إنّ زياد إنّما امتنع من التصريح بالشهادة المطلوبة في الزنا، وقد شهد أنّه شاهده بين شعبها الأربع، وسمع نفساً عالياً، فقد صحّ على المغيرة بشهادة الأربع وجلسه منها مجلس الفاحشة، إلى غير ذلك من مقدّمات الزنا وأسبابه، فألاً ضمّ إلى جلد الثلاثة تعزير هذا الذي قد صحّ عنده بشهادة الأربع ما صحّ من الفاحشة من تعريك أذن أو ما يجري مجراه من خفيف التعزير ويسيره، وهل في العدول عن ذلك حتّى كفّ / [[ص ١٩٣]] عن لومه وتوبيخه والاستخفاف به إلّا ما ذكره من السبب الذي يشهد الحال به؟

* * *

٦ - التلوّن في الأحكام:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٩٣]] قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وأحد ما تقوموا عليه أنّه كان يتلوّن في الأحكام حتّى روي عنه أنّه قضى في الجدّ بسبعين قضية، وروي مائة قضية، وأنّه كان يُفضّل في القسمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع، وأنّه قال في الأحكام من جهة الرأي والحدس والظنّ).

وأجاب عن ذلك بأنّ مسائل الاجتهاد يجوز فيها الاختلاف والرجوع من رأي إلى رأي بحسب الأمارات وغالب الظنّ، وادّعى أنّ هذه طريقة أمير المؤمنين عليه السلام في

خلاف ما تواتر من حاله)، وقد حكى عن أبي علي أن ذلك بمنزلة أن يقول: أنا أعاقب من صلى إلى بيت المقدس، وإن كان قد صلى إلى بيت المقدس في حياة رسول الله ﷺ، واعتمد في تصويبه على كف الصحابة عن النكير عليه، وادّعى أن أمير المؤمنين أنكر على ابن عباس ﷺ إحلال المتعة، وأنه روى عن النبي ﷺ تحريمها، قال: (فأما متعة الحجّ فإنما أراد ما كانوا يفعلون من فسخ الحجّ، لأنه كان يحصل لهم عنده التمتع، لم يرد بذلك التمتع الذي يجري مجرى تقديم العمرة وإضافة الحجّ إليها بعد ذلك، لأنه جائز لم يقع فيه فسخ).

يقال له: ظاهر الخبر المروي عن عمر في المتعتين يُبطل هذا التأويل، لأنه قال: (متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما)، وأضاف النهي إلى نفسه، ولو كان الرسول / [[ص ١٩٧]] نهى عنهما لأضاف النهي إليه، ولكان أوكد وأولى، وكان يقول: فنهى عنهما أو نسخها وأنا من بعده أنهى عنهما وأعاقب عليهما.

وليس يشبه ذلك ما ذكره من الصلاة إلى بيت المقدس، لأن نسخ الصلاة إلى بيت المقدس معلوم ضرورة من دينه ﷺ، وليس كذلك المتعة. على أنه لو قال: إن الصلاة إلى بيت المقدس كانت في أيام النبي ﷺ جائزة وأنا الآن أنهى عنهما لكان ذلك قولاً قبيحاً، يجري مجرى ما استقبحناه من القول الأول، وليس هذا القول منه رداً على الرسول ﷺ، لأنه لا يمتنع أن يكون استحسّن حظرها في أيامه لوجه لم يكن فيها تقدّم، واعتقد أن الإباحة في أيام الرسول ﷺ كان لها شرط لم يوجد في أيامه، وقد روي عنه أنه صرح بهذا المعنى، فقال: إنّما أحلّ الله المتعة للناس على عهد رسول الله ﷺ والنساء يومئذ قليل، وكذلك روي عنه في متعة الحجّ أنه قال: قد علمتم أن رسول الله ﷺ قد فعلها وأصحابه، ولكن كرهت أن يظنوا بهنّ معرسين تحت الأراك، ثم يرجعوا بالحجّ تقطر رؤسهم.

فأما اعتماده على الكفّ عن النكير، فقد تقدّم أنه ليس بحجّة إلا على شرائط شرحتها وأوضحناها ولا معنى لإعادتها، على أنه قد روي عن عمر أنه قال بعد نهيه عن المتعة: ولا أقدر على أحد تزوّج متعة إلا عذّبته بالحجارة، ولو كنت تقدّمت فيها لرجمت، وما وجدنا أحداً

الأميرين واحد فيما قصدناه، لأن حكم الله تعالى لا يختلف في المسألة الواحدة والمسائل.

فأما أمر الأسارى فإن صحّ فإنّه لا يشبه أحكام الدين المبنية على العلم واليقين، لأنّه لا سبيل لأبي بكر وعمر إلى المشورة في أمر الأسارى إلا من طريق الظنّ والحسبان، وأحكام الدين معلومة وإلى العلم بها سبيل.

فأما ادّعاؤه من أن الاجتهاد من الحسن ﷺ بخلاف اجتهاد الحسين ﷺ فليس على ما ظنّه، لأن ذلك لم يكن عن اجتهاد وظنّ، بل كان عن علم ويقين، فمن أين له أنّهما عملا على الظنّ؟! فما نراه اعتمد على حجّة، ومن أين له أن تمكّن الحسن ﷺ كان أكثر من تمكّن الحسين ﷺ؟! على أن هذا لو كان على ما قاله لم يحسن من هذا التسليم ومن ذاك القتال، لأنّ المقاتل كان مغرراً ملقياً بيديه إلى التهلكة، والمسلم مضيئاً للأمر مفترطاً، وإذا كان عند صاحب الكتاب التسليم والقتال إنّما كانا أصابها عن ظنّ وأمارات، فليس يجوز أن يغلب الظنّ بأنّ الرأي في القتال مع ارتفاع أمارات التمكنّ، ولا يغلب في الظنّ المسألة مع أمارات القوّة والتمكنّ، وهذا بيّن لمن تدبّره بعين بصيرة.

٧ - تحريم المتعتين:

الشافعي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٩٥]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: وأحد ما طعنوا به ونقموا عليه، قوله: (متعّتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما)، قالوا: وهذا اللفظ قبيح لو صحّ المعنى، / [[ص ١٩٦]] فكيف إذا فسد، لأنّه ليس ممّن يُشرّع فيقول هذا القول، ولأنّه يوهّم مساواة الرسول ﷺ في الأمر والنهي، [ولأنّه أوهم] أن أتباعه أولى من أتباع الرسول ﷺ)، قال: (وهذا غير لازم، لأنّه إنّما عنى بقوله: أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، كراهية لذلك وتشدّده فيه من حيث نهى رسول الله ﷺ بعد أن كانتا في أيامه، منبّها بذلك على حصول النسخ فيهما وتغيّر الحكم، لأنّا نعلم أنّه كان متّبعا للرسول ومتديّنا بالإسلام، فلا يجوز أن يُحمّل قوله على

أنكر عليه هذا القول، لأن المتمتع عندهم لا يستحق الرجم، ولم يدل ترك النكير على صوابه.

فأما ادّعاؤه أن أمير المؤمنين عليه السلام أنكر على ابن عباس إحلالها، فالأمر بخلافه وعكسه، فقد روي عنه عليه السلام بطرق كثيرة / [[ص ١٩٨]] أنه كان يفتي بها وينكر على من حرّمها ونهى عنها، وروي عن عمر بن سعد الهمداني، عن حبيش بن المعتمر، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «لولا ما سبق من ابن الخطاب في المتعة ما زنى إلا شقي»، وروى أبو بصير قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام يقول: «سمعت علي بن الحسين يروي عن جدّه أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لولا ما سبقني به ابن الخطاب ما زنى إلا شقي»، وقد أفتى بالمتعة جماعة من الصحابة والتابعين كعبد الله بن عباس وعبد الله ابن مسعود وجابر بن عبد الله الأنصاري وسلمة بن الأكوع وأبي سعيد الخدري وسعيد بن جبير وابن جريج ومجاهد وغير من ذكرنا ممن يطول ذكره.

/ [[ص ١٩٩]] فأما سادة أهل البيت وعلمائهم فأمرهم واضح في الفتيا بها كعلي بن الحسين زين العابدين، وأبي جعفر الباقر، وأبي عبد الله الصادق، وأبي الحسن موسى الكاظم، وعلي بن موسى الرضا عليه السلام.

وما ذكرنا من فتيا من أشرنا إليه من الصحابة بها يدل على بطلان ما ذكره صاحب الكتاب من ارتفاع النكير لتحريمها، لأن مقامهم على الفتيا بها نكرة.

فأما متعة الحج فقد فعلها النبي ﷺ، والناس أجمع من بعده، والفقهاء في أعصارنا هذه لا يرونها خطأ بل صواباً.

فأما قول صاحب الكتاب: (إنّ عمر إنّما أنكر فسخ الحج) فباطل، لأن ذلك أولاً لا يُسمّى متعة، ولأنّ ذلك ما فعل في أيام النبي ﷺ، ولا فعله أحد من المسلمين بعده، وإنّما هو من سنن الجاهلية، فكيف يقول: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ؟! وكيف يغلظ ويشدّد فيما لم يفعل ولا يفعل؟! وهذا الكلام أضعف من أن يحتاج إلى الإكثار فيه.

* * *

٨ _ الشورى:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٩٩]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم

أخرى)، ثم ذكر الطعن بقصة الشورى، وأنه خرج بها عن الاختيار والنص معاً، وذمّ كلّ واحد بأن ذكر فيه طعناً، ثمّ أهله للخلافة بعد أن طعن فيه، وأنه جعل الأمر إلى ستّة، ثمّ إلى أربعة، ثمّ إلى واحد، وقد وصفه بالضعف والقصور، وقال: إن اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه، وإن صاروا ثلاثة وثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن، لعلمه بأنّ عليّاً وعثمان لا يجتمعان، وأنّ عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالأمر عن ختنه وابن عمّه، وأمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعة فوق ثلاثة / [[ص ٢٠٠]] أيّام، وأنه أمر بقتل من يخالف الأربعة منهم، والذين ليس فيهم عبد الرحمن، فأجاب عن ذلك: (بأنّ الأمور الظاهرة لا يجوز أن يُعترض عليها بأخبار آحاد غير صحيحة، والأمر في الشورى ظاهر وأنّ الجماعة دخلت فيها بالرضى، وكانوا يجتمعون ويتشاورون على وجه يدلّ على الرضى)، فلا فرق بين من قال في أحدهم: إنّ دخل فيها إلا بالرضى، وبين من قال ذلك في جميعهم، ولذلك جعلنا دخول أمير المؤمنين عليه السلام في الشورى أحد ما نعتد عليه في أن لا نصّ يدلّ على أنّه المختصّ بالإمامة)، وأطنب في أنّه كان يجب أن يُصرّح بالنصّ على نفسه، ولا يحتاج إلى ذكر فضائله ومناقبه، لأنّ الحال حال مناظرة، ولم يكن الأمر مستقراً لواحد، ولا يمكن أن يُعلّق بالتقيّة، قال: (والمتعالم من حاله أنّه لو امتنع من الدخول في الشورى أصلاً لم يلحقه الخوف فضلاً عن غيره)، وذكر (أنّ دلالة الفعل أقوى من دلالة القول من حيث كان الاحتمال فيه أقل)، وذكر (أنّ عبد الرحمن أخذ الميثاق على الجماعة بالرضا بمن يختاره)، قال: (ولا يجب القدح في الأفعال بالظنون، بل يجب حملها على ظاهر الصحة دون الاحتمال، كما يجب مثله في الألفاظ، ويجب إذا تقدّمت للفاعل حالة تقتضي حسن الظنّ به أن يُحمّل فعله على ما يطابقها)، قال: (وقد علمنا أنّ حال عمر وما كان عليه من النصيحة للمسلمين يمنع من صرف أمره في الشورى إلى الأغراض التي يظنّها القوم، فلا يصحّ أن يقولوا: كان مراده بالشورى بأن يجعل الأمر إلى الفرقة التي فيها عبد الرحمن عند الخلاف أن يتمّ الأمر لعثمان، وينصرف عن

/ [[ص ٢٠١]] علي، لأنه لو كان هذا مراده لم يكن هناك ما يمنعه عن النصّ على عثمان، كما لم يمنع ذلك أبا بكر، لأنّ أمره إن لم يكن أقوى من أمر أبي بكر لم ينقص عنه، قال: (وليس ذلك بدعة [ولا خلاف سنة]، لأنه إذا جاز في غير الإمام إذا اختار [الإمام] أن يفعل ذلك، بأن ينظر في أمثال القوم فيعلم أنّهم عشرة، ثمّ ينظر في العشرة فيعلم أنّ الأمثال خمسة، ثمّ ينظر في واحد منهم، فما الذي يمنع من مثله في الإمام، وهو في هذا الباب أقوى اختياراً؟ لأنّ له أن يختار واحداً بعينه، وذكر (أنّه إنّما حصر الأمر في الجماعة الذين انتهى إليهم الفضل، وجعله شورى بينهم)، ثمّ بيّن أنّ الانتقال من الستّة إلى الأربعة، ومن الأربعة إلى الثلاثة لا يكون مناقضاً، لأنّ الأحوال مختلفة، وليست الحال واحدة، ولو كانت أيضاً واحدة لكان كالرجوع، لأنّ للإمام أن يرجع في مثل ذلك، لأنّه في حكم الوصيّة، قال: (وقولهم: إنّّه كان يعلم أنّ عليّاً وعثمان لا يجتمعان، وأنّ عبد الرحمن يميل إلى عثمان، فلذلك قال ما قال، وقد بيّنا أنّ ذلك ظنّ منه، والظاهر من الفعل خلافه، وقولهم: إنّّه كان يعلم ذلك [قلّة دين، لأنّ الأمور المستقبلية لا تُعلم، وإنّما يحصل فيها أمارات]، وقال: (والأمارات توجب أنّه لم يكن فيهم حرص شديد على الإمامة [على وجه يقع فيه الاختلاف]، بل الغالب من حالهم طلب الاتفاق والاتلاف والاسترواح إلى قيام الغير بذلك، وإنّما جعل عمر الأمر إلى عبد الرحمن عند الاختلاف لعلمه بزهده في الأمر، وأنّه لأجل ذلك أقرب إلى أن يتثبت، لأنّ الراغب عن الشيء يحصل له من التثبت ما لا يحصل للراغب فيه، ومن كانت هذه حاله كان القوم إلى الرضا به أقرب)، وحكى عن أبي علي / [[ص ٢٠٢]] (أنّ المخادعة إنّما تُظنّ بمن قصده في الأمور طريق الفساد، وعمر بريء من ذلك)، قال: (والضعف الذي وصف به عبد الرحمن إنّما أراد به الضعف عن القيام بالإمامة لا ضعف الرأي، ولذلك ردّ الاختيار والرأي إليه)، وحكى عن أبي علي أنّه ضعّف ما روي من أمره بضرب أعناق القوم إذ تأخّروا عن البيعة، وإن ذلك لو صحّ لأنكره القوم، ولم يدخلوا في الشورى بهذا الشرط، ثمّ تأوّلّه إذا سلّم صحّته على أنّهم

إن تأخّروا عن البيعة على سبيل شقّ العصا وطلب الأمر من غير وجهه، وقال: (لا يمتنع أن يقول ذلك على طريق التهديد، وإن بعد عنده أن يقدموا عليه، كما قال تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]...).

يقال له: قد بيّنا فيما تقدّم طرفاً من الكلام في الشورى، وذكرنا أنّ الذي ربّبه فيها من ترتيب العدد واتّفاقه واختلافه يدلّ على بطلان مذهب أصحاب الاختيار في عدد العاقلين للإمامة، وأنّه يتمّ بعقد واحد لغيره برضى أربعة، وأنّه لا يتمّ بدون ذلك، وقصّة الشورى تُصرّح بخلاف هذا الاعتبار، فهذا من وجوه المطاعن في قصّة الشورى من جملتها أنّه وصف كلّ واحد منهم بوصف زعم أنّه يمنع من الإمامة، ثمّ جعل الأمر فيمن له هذه الأوصاف.

وروى محمد بن سعد، عن الواقدي، عن محمد بن عبد الله الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، قال: قال عمر: لا أدري ما أصنع بأمة محمد ﷺ، وذلك قبل أن يُطعن، فقلت: ولم تهتم وأنت تجد من تستخلفه عليهم؟ قال: أصحابكم؟ يعني عليّاً، قلت: نعم، والله هو لها أهل في قرابته من رسول الله / [[ص ٢٠٣]] ﷺ وصهره وسابقتة وبلائه، فقال عمر: إنّ فيه بطالة وفكاهة، قلت: فأين أنت عن طلحة؟ قال: فأين الزهو والنخوة، قلت: عبد الرحمن، قال: هو رجل صالح على ضعف فيه، قلت: فسعد، قال: ذاك صاحب مقنب وقتال لا يقوم بقرية لو حُمّل أمرها، قلت: فالزبير، قال: وعقّة لقيس مؤمن الرضى، كافر الغضب، شحيح، وإنّ هذا الأمر لا يصلح له إلّا القويّ في غير عنف، رفيق في غير ضعف، جواد في غير سرف، قلت: أين أنت وعثمان؟ قال: لو وليها حمل بني أبي معيط على رقاب الناس، ولو فعلها لقتلوه.

وقد روي من غير هذا الطريق أنّ عمر قال لأصحاب الشورى: رَوْحُوا إِلَيَّ، فلما نظر إليهم قال: قد جائني كلّ واحد منهم يهزّ عقيرته يرجو أن يكون خليفة، أمّا أنت يا طلحة أفلمست القائل: إن قُبِضَ النبي ﷺ لننكحنّ أزواجه من بعده فما جعل الله محمّداً بأحقّ بنات أعمامنا منّا؟ فأنزل الله فيك: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا

/ [[ص ٢٠٤]] رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا» [الأحزاب: ٥٣]، وَأَمَّا أَنْتَ يَا زَبِيرُ، فَوَاللَّهِ مَا لَانَ قَلْبُكَ يَوْمًا وَلَا لَيْلَةً، وَمَا زَلْتَ جَلْفًا جَافِيًا، وَأَمَّا أَنْتَ يَا عَثْمَانَ فَوَاللَّهِ لِرَوْثَةِ أَهْلِكَ خَيْرٌ مِنْكَ، وَأَمَّا أَنْتَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ فَإِنَّكَ رَجُلٌ مَا تَحِبُّ قَوْمَكَ جَمِيعًا، وَأَمَّا أَنْتَ يَا سَعْدَ فَأَنْتَ رَجُلٌ عَصْبِي، وَأَمَّا أَنْتَ يَا عَلِيَّ فَوَاللَّهِ لَوْ وَرَّزَنَ إِيْمَانُكَ بِإِيْمَانِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَرَجَحَ، فَقَامَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوَلِّيًا، فَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ إِنِّي لِأَعْلَمُ مَكَانَ رَجُلٍ لَوْ وَلَّيْتُمُوهَا إِيَّاهُ لَحَمَلَكُمْ عَلَى الْمَحْجَةِ الْبَيْضَاءِ، قَالُوا: مَنْ هُوَ؟ قَالَ: هَذَا الْمُوَلَّى مِنْ بَيْنِكُمْ، قَالُوا: فَمَا يَمْنَعُكَ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: لَيْسَ إِلَيَّ ذَلِكَ سَبِيلٌ.

وفي خبر آخر رواه البلاذري في تاريخه: أَنَّ عُمَرَ لَمَّا خَرَجَ أَهْلَ الشُّوْرَى مِنْ عِنْدِهِ قَالَ: إِنْ وَلَّوْهَا الْأَجْلَحَ سَلَكَ بِهِمُ الطَّرِيقَ، قَالَ ابْنُ عُمَرَ: فَمَا يَمْنَعُكَ مِنْهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالَ: أَكْرَهُ أَنْ أَتَحْمَلَهَا حَيًّا وَمَيِّتًا.

فوصف كل واحد من القوم كما ترى بوصف قبيح يمنع من الإمامة، ثم جعلها في جملتهم حتى كأن تلك الأوصاف تزول في حال الاجتماع، ونحن نعلم أن الذي ذكره كان مانعاً من الإمامة في كل واحد على الانفراد، فهو مانع مع الاجتماع، مع أنه وصف علياً عليه السلام بوصف لا يليق به، ولا ادّعاء عدو قط عليه، وهو معروف بضده من الركائفة والبعد عن المزاح والفكاهة، وهذا معلوم ضرورة لمن سمع أخباره عليه السلام، وكيف يظن به ذلك وقد روي عن ابن عباس أنه قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا أطرق هبنا أن / [[ص ٢٠٥]] نبتدئه بالكلام، وهذا لا يكون إلا ومن شدة التزمّت والتوقّر، وما يخالف الدعابة والفكاهة.

ومما تضمّنته الشورى من المطاعن، أنه قال: لا أَتَحْمَلُهَا حَيًّا وَمَيِّتًا، وهذا كان علة عدوله عن النصّ على واحد بعينه، وهو قول متلمّس متخلّص لا يفتات على الناس في آرائهم، ثم نقض هذا بأن نصّ على ستة من بين العالم كله، ثم رتب العدد ترتيباً مخصوصاً يؤل إلى أن اختيار عبد الرحمن هو المقدّم، وأي شيء يكون التحمّل أكثر من هذا؟! وأي فرق بين أن يتحمّلها بأن ينصّ على واحد بعينه، وبين أن يتحمّلها بما فعله من الحصر والترتيب؟! ومن جملة المطاعن أنه أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن

البيعة أكثر من ثلاثة أيام، ومعلوم أن بذلك لا يستحقّون القتل، لأنهم إذا كانوا إنمّا كُلفوا أن يجتهدوا آراءهم في اختيار الإمام، فربما طال زمان الاجتهاد وربما قصر بحسب ما يعرض فيه من العوارض، فأَيُّ معنى للأمر بالقتل؟ ثم أمر بقتل من يخالف الأربعة، وما يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن، وكل ذلك ممّا لا يُستحقّ به القتل.

وأما تضعيف أبي علي لذكر القتل، فليس بحجّة، مع أن جميع من روى قصّة الشورى روى ذلك، وقد ذكر ذلك الطبري في تاريخه وغيره.

فأمّا تأوله الأمر بالقتل على أن المراد به إذا تأخّر على طريق شقّ / [[ص ٢٠٦]] العصا وطلب الأمر من غير وجهه، فبعيد من الصواب، لأنه ليس في ظاهر الخبر ذلك، ولأنهم إذا شقّوا العصا وطلبوا الأمر من غير وجهه من أول يوم، وجب أن يمتنعوا ويقتاتلوا، فأَيُّ معنى لضرب الأيام الثلاثة إطلاقاً؟

فأمّا تعلّقه بالتهديد فكيف يجوز أن يتهدّد الإنسان على فعل بما لا يستحقّه، وإن علم أنّه لا يعزم عليه؟! فأمّا قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] فيخالف ما ذكر، لأنّ الشرك يُستحقّ به إحباط الأعمال، وليس يُستحقّ بالتأخّر عن البيعة القتل.

فأمّا ادّعاء صاحب الكتاب أن الجماعة دخلوا في الشورى على سبيل الرضى، وأنّ عبد الرحمن أخذ عليهم العهد أن يرضوا بما يفعله، فمن قرأ قصّة الشورى على وجهها، وعدل عمّا تُسوّله النفس من بناء الأخبار على المذاهب، علم أن الأمر بخلاف ما ذكره.

وقد روى الطبري في تاريخه، عن أشياخه من طرق مختلفة، أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لما خرج من عند عمر بعد خطابه للجماعة بما تقدّم ذكره لقوم كانوا معه من بني هاشم: «إِنْ طَمَعَ فِيكُمْ قَوْمُكُمْ لَمْ تُؤْمَرُوا أَبَدًا»، وتلقاه العباس بن عبد المطلب، فقال عليه السلام: «يَا عَمَّ، عُدِلْتَ عَنَّا»، قال: وما علمك؟ قال: «قرن بي عثمان، وقال: كونوا مع الأكثر، وإن رضى رجلان رجلاً ورجلان رجلاً فكونوا مع الذين فيهم» / [[ص ٢٠٧]] عبد الرحمن بن عوف، فسعد لا يخالف ابن عمّه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفان، فيوليها عبد الرحمن عثمان، أو يوليها عثمان عبد

لهم حقاً في الأمر أو لا حق لهم فيه، إلى ما يسمعه مستأنفاً، وليس في هذا الخبر الذي ذكرناه ما في ذلك الخبر.

وروى العباس بن هشام الكلبي، عن أبيه، عن أبي مخنف في إسناده أن أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه شكاً إلى العباس رضوان الله عليه ما سمع من قول عمر: كونوا مع الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن، / [[ص ٢٠٩]] وقال: «والله لقد ذهب الأمر منّا»، فقال العباس: فكيف قلت ذاك يا ابن أخي؟ قال: «إن سعداً لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن نظير عثمان وصهره، فأحدهما يختار لصاحبه لا محالة، وإن كان الزبير وطلحة معي لن ينفعاني إذا كان ابن عوف في الثلاثة الآخرين».

وقال ابن الكلبي: عبد الرحمن زوج أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وأمها أروى بنت كريز، وأروى أم عثمان، فلذلك قال: صهره.

وفي رواية الطبري أن عبد الرحمن بن عوف دعا علياً عليه السلام فقال: عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الخلفيتين بعده، فقال: «أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي».

وفي خبر آخر عن أبي الطفيل أن عبد الرحمن قال لعلي عليه السلام: هلم يدك خذها بما فيها على أن تسير فينا بسيرة أبي بكر وعمر، فقال علي عليه السلام: «أخذها بما فيها على أن أسير فيكم بكتاب الله وسنة رسول الله وجهدي»، فترك يده وقال: هلم يدك يا عثمان أن تأخذها بما فيها على أن تسير فينا بسيرة أبي بكر وعمر، قال: نعم، قال: هي لك يا عثمان.

وفي رواية الطبري أنه قال لعثمان مثل قوله لعلي عليه السلام، / [[ص ٢١٠]] فقال: نعم، فبايعه، فقال علي عليه السلام: «ختونة حنت دهرًا»، وفي خبر آخر: «نفعت الختونة يا ابن عوف، ليس هذا أول ما تظاهرت علينا فيه فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون» [يوسف: ١٨]، والله ما وليت عثمان إلا ليرد الأمر إليك، والله كل يوم هو في شأن».

وفي غير رواية الطبري أن عبد الرحمن قال له: قد قلت ذلك لعمر، فقال علي عليه السلام: «أولم يكن ذلك كما ظننت».

وروى الطبري أن عبد الرحمن قال: يا علي، لا تجعل على نفسك سبيلاً، فإني نظرت وشاورت الناس، فإذا هم

الرحمن، فلو كان الآخرون معي لم ينفعاني، بله إني لا أرجو إلا أحدهما»، فقال له العباس: لم أدفعك في شيء إلا رجعت إلي متأخراً، أشرت إليك عند وفاة رسول الله ﷺ أن تسأله فيمن هذا الأمر فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر فأبيت، وأشرت عليك حين سمك عمر في الشورى ألا تدخل معهم فأبيت، فاحفظ عني واحدة، فكل ما عرض عليك القوم فقل: لا، إلا أن يولوك، واحذر هؤلاء الرهط، فإنهم لا يرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم به لنا غيرنا [وغيرهم]، وأيم الله لا تناله إلا بشر لا ينفع معه خير، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «أما والله لأن بقي عمر لأذكرنه ما فعل وأتى، ولئن مات ليتداولنها بينهم، ولئن فعلوا لتجدنني حيث يكرهون»، ثم تمثّل:

حلفت برّب الراقصات عشيةً

غدون خفافاً يتدردن المحصبا

ليحتلبن رهط ابن يعمر قارباً

نجيعاً بنو الشداخ ورداً مُصلباً

/ [[ص ٢٠٨]] فالتفت فرأى أبا طلحة الأنصاري

تركه مكانه، فقال أبو طلحة: لا ترع أبا حسن.

فإن قيل: أي معنى لقول العباس: إني دعوتك إلى أن تسأل رسول الله ﷺ فيمن هذا الأمر من قبل وفاته، أليس هذا مبطلاً لما تدعونه من النص؟

قلنا: قد مضى الكلام على هذا المعنى فيما مضى من الكتاب، ويَبَيَّن أنه لا يمتنع أن يريد العباس عليه السلام سؤاله عمّن يصل الأمر إليه، وينتقل إلى يديه، لأنه قد يستحقّه من لا يصل إليه، [وقد يصل إلى من لا يستحقّه]، وليس يمتنع أن يريد: إنّا كنّا نسأله ﷺ قبل الموت ليتجدّد ويتأكّد، ويكون لقرب العهد أبعد من أن يُطرح.

فإن قيل: أليس قد أنكرتم على صاحب الكتاب هذا التأويل بعينه فيما استعمله فيما روي عن أبي بكر من قوله: ليتني كنت سألت رسول الله ﷺ هل للأنصار في هذا الأمر حق؟

قلنا: إننا أنكرناه في ذلك الخبر لأنه لا يليق به من حيث قال: فكنا لا ننازعه أهله، وهذا قول من لا علم له بأنه ليس للأنصار حق في الإمامة، ومن كان يرجع في أن

لا يعدلون بعثمان، فخرج علي عليه السلام وهو يقول: «سيلغ الكتاب أجله».

وفي رواية الطبري أن الناس لما بايعوا عثمان تلكاً علي عليه السلام، فقال عثمان: «فَمَنْ نَكَتْ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتُهُ أَجْرًا عَظِيمًا»... [الفتح: ١٠]، فرجع عليه السلام حتى بايعه وهو يقول: «خدعة وأبي خدعة».

وروى البلاذري في كتابه عن الكلبي، عن أبيه، عن أبي مخنف في إسناد له: أن أمير المؤمنين عليه السلام لما بايع عبد الرحمن عثمان كان قائماً فقعده، فقال له عبد الرحمن: بايع وإلا أضرب عنقك، ولم يكن مع أحد يومئذ سيف غيره، فيقال: إن علياً عليه السلام خرج مغضباً فلحقه أصحاب الشورى، فقالوا له: بايع، وإلا جاهدناك فأقبل معهم يمشي / [ص ٢١١] حتى بايع عثمان.

فأبى رضاً هاهنا وأبى إجماعاً؟! وكيف يكون مختاراً من يهدد بالقتل والجهاد؟! وهذا المعنى يعني حديث التهديد بضرب العنق لو روته الشيعة لتضاحك المخالفون منه، ولتغامزوا وقالوا: وهذا من جملة ما يدعونه من المحال، ويروونه من الأحاديث، وقد أنطق الله به رواتهم، وأجراه على أفواه ثقاتهم.

وقد تكلم المقداد في ذلك اليوم بكلام طويل فنجد فيه ما فعلوه من بيعة عثمان، وعدولهم بالأمر عن أمير المؤمنين عليه السلام، إلى أن قال له عبد الرحمن: يا مقداد، أتق الله، فلاني خائف عليك الفتنة، ثم جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أتقاتل فنقاتل؟ فقال عليه السلام: «فبمن نقاتل؟»، وتكلم أيضاً عمار فيما رواه أبو مخنف فقال: يا معشر قريش، أين تصرفون هذا الأمر من أهل بيت نبيكم؟ تحولونه هاهنا مرة وهاهنا مرة، أما والله ما أنا بآمن أن ينزعه الله منكم فيضعه في غيركم كما نزعموه من أهله ووضعتموه في غير أهله، فقال له هشام بن الوليد: يا ابن سمية، لقد عدوت طورك، وما عرفت قدرك، وما أنت وما رأته قريش لأنفسها وإمارتها، فتنح عنها، وتكلمت قريش بأجمعها وصاحت بعمار وانتهرته، فقال: الحمد لله ما زال أعوان الحق قليلاً.

وروى أبو مخنف أن عماراً رضي الله عنه قال في ذلك اليوم:

يا ناعي الإسلام قم فأنعه

قد مات عرف وأتى منكراً

/ [ص ٢١٢] أما والله لو أن لي أعواناً لقاتلتهم، وقال لأمر المؤمنين عليه السلام: لئن قاتلتهم بواحد لأكونن ثانياً، فقال عليه السلام: «والله ما أجد عليهم أعواناً، ولا أحب أن أعرضكم لما لا تطيقون».

وروى أبو مخنف، عن عبد الرحمن بن جندب، عن أبيه، قال: دخلت على أمير المؤمنين عليه السلام وكنت حاضراً بالمدينة، فإذا هو واجم كئيب، فقلت: ما أصاب قوم صرفوا هذا الأمر عنكم، فقال: «صبر جميل»، فقلت: سبحان الله إنك لصبور، قال: «فأصنع ماذا؟»، قلت: تقوم في الناس وتدعوهم إلى نفسك، إنك أولى بالنبي ﷺ بالعمل والسابقة، وتسألهم النصر على هؤلاء المتظاهرين عليك، فإن أجابك عشرة من مائة شددت بالعشرة على المائة، وإن دانوا لك كان لك ما أحببت، وإن أبوا قاتلتهم، فإن ظهرت عليهم فهو سلطان الله الذي أتاه نبيه ﷺ وكنت أولى به منهم، إذ ذهبوا بذلك فردّه الله إليك، وإن قُتلت في طلبه قُتلت شهيداً، وكنت أولى بالعدر عند الله في الدنيا والآخرة، فقال: «أوتراه كان تابعي من كل مائة عشرة؟»، فقلت له: أرجو ذلك، قال: «لكن لا أرجو، ولا والله من المائة اثنين، وسأخبرك من أين ذلك، إن الناس إنما ينظرون إلى قريش فيقولون: هم قوم محمد ﷺ وقبيلته، وإن قريشاً تنظر فينا ويقولون: إن لهم بالنبوة فضلاً على سائر قريش، وإنهم أولياء هذا الأمر من دون قريش والناس، إنهم إن ولّوه لم يخرج هذا السلطان منهم إلى أحد أبداً، ومتى كان في غيرهم تداولتموه بينكم، فلا والله لا تدفع هذا السلطان قريش طائفة إلينا أبداً»، فقلت: أفلا أرجع إلى المصر فأخبر الناس بمقاتلك هذه، وأدعو الناس إليك؟ فقال: «يا جندب، ليس هذا زمان ذاك»، فرجعت فكلما ذكرت للناس شيئاً من فضل علي عليه السلام زبروني وقهروني حتى رُفِعَ ذلك من أمري إلى الوليد بن عقبة، فبعث / [ص ٢١٣] إليّ فحبسني.

وهذه الجملة التي أوردناها قليل من كثير في أن الخلاف كان واقعاً، والرضا كان مرتفعاً، والأمر إنما تم بالحيلة والمكر والخداع، وأول شيء مكر به عبد الرحمن أنه

فأول ما كان يقال له _ لو امتنع منها _ : إنَّكَ مصرَّح بالطعن على واضعها، وعلى جماعة المسلمين بالرضا بها، وليس طعنك إلا لأنَّكَ ترى أنَّ الأمر لك، وإنَّكَ أحقُّ به، فيعود الأمر إلى ما كان عليه يخافه من تفرُّق الأُمَّة، ووقوع الفتنة، وتشتت الكلمة. وفي أصحابنا القائلين بالنص من يقول: إنَّه عليه السلام إنَّما دخل في الشورى لتجويزه أن ينال الأمر منها، وعليه أن يتوصَّل إلى ما يلزمه القيام به من كلِّ وجه يظنُّ أنَّه توصل إليه.

وقول صاحب الكتاب: (إنَّ التقيَّة لا يمكن أن يُتعلَّق بها، لأنَّ الأمر لم يكن استقرَّ لواحد) طريف، لأنَّ الأمر وإن لم يكن في تلك الحال مستقرًّا لأحدٍ فمعلوم أنَّ الإظهار لما يطعن في المتقدمين من ولاية الأمر لا / [ص ٢١٥] يتمكَّن منه، ولا يُرضى به، وكذلك الخروج ممَّا يتفق أكثرهم عليه ويرضى جهودهم به، لا يقرُّون أحداً عليه، بل يعدُّونه شذوذاً عن الجماعة، وخلافاً على الأُمَّة.

فأمَّا قوله: (إنَّ الأفعال لا يُقدَّح فيها بالظنون، بل يجب أن تُحمَّل على ظاهر الصِّحة، وإنَّ الفاعل إذا تقدَّمت له حالة تقتضي حسن الظنِّ به يجب أن يُحمَّل فعله على ما يطابقها)، فإنَّما متى سلَّمنا له هذه المقدِّمة لم يتمَّ قصده فيها، لأنَّ الفعل إذا كان له ظاهر وجب أن يُحمَّل على ظاهره إلاً بدليل يعدل بنا عن ظاهره، كما يجب مثله في الألفاظ، وقد بيَّنا أنَّ ظاهر الشورى وما جرى فيها يقتضي ما ذكرناه، للآمارات اللائحة الوجوه الظاهرة، فما عدلنا عن ظاهر إلى محتمل، بل المخالف هو الذي يسومنا أن نعدل عن الظاهر.

فأمَّا الفاعل وما تقدَّم له من الأحوال فمتى تقدَّم للفاعل حالة تقتضي أن يظنَّ به الخير من غير علم ولا يقين، فلا بدَّ من أن يُؤثَّر فيها، ويقدح أن يرى له حالة أخرى تقتضي ظنَّ القبيح به، لدلالة ظاهرها على ذلك، وليس لنا أن نقضي بالأولى على الثانية وهما جميعاً مظنونتان، لأنَّ ذلك بمنزلة أن يقول قائل: اقصوا بالثانية على الأولى، وليس كذلك إذا تقدَّمت للفاعل حالة تقتضي العلم بالخير منه، ثمَّ تليها حالة تقتضي ظنَّ القبيح به، لأنَّا حينئذٍ نقضي بالعلم على الظنِّ، وتُبطل حكمه لمكان العلم، وإذا صحَّت هذه الجملة فما تقدَّمت لمن ذكر حالة تقتضي العلم بالخير، وإنَّما تقدَّم ما يقتضي

ابتداءً فأخرج نفسه من الأمر لئتمكَّن من صرفه إلى من يريد، وليقال: إنَّه لولا إيثار الحقِّ، وزهده في الولاية لما أخرج نفسه، ثمَّ عرض على أمير المؤمنين عليه السلام ما يعلم أنَّه لا يجيب إليه، ولا تلزمه الإجابة إليه من السيرة فيهم بسيرة الرجلين، وعلم أنَّه لا يتمكَّن من أن يقول: إنَّ سيرتهما لا تلزمني، لأنَّا يُنسب إلى الطعن عليهما، وكيف يلزَم سيرتهما وكلُّ واحد منهما لم يسر بسيرة صاحبه، بل اختلفا وتباينا في كثير من الأحكام؟ هذا بعد أن قال لأهل الشورى: وثقوا لي من أنفسكم بأنكم ترضون باختياري إذا خرجت نفسي، فأجابوه على ما رواه أبو مخنف بإسناده إلى ما عرض عليهم إلاً أمير المؤمنين عليه السلام فإنَّه قال: «أنظر»، لعلمه بما يجزُّ هذا المكر، حتَّى أتاهم أبو طلحة فأخبره عبد الرحمن بما عرض، وبإجابة القوم إياه إلاً علياً عليه السلام، فأقبل أبو طلحة على علي عليه السلام فقال: يا أبا الحسن، إنَّ أبا محمَّد ثقة لك وللمسلمين، فما بالك تخالفه وقد عدل بالأمر عن نفسه، فلن يتحمَّل المأثم لغيره؟ فأحلف علي عليه السلام عبد الرحمن أن لا يميل إلى هوى، وأن يؤثِّر الحقَّ، ويجهد للأُمَّة، ولا يحامي ذا قرابة، فحلف له، وهذا غاية ما تمكَّن منه أمير المؤمنين عليه السلام في الحال، لأنَّ عبد الرحمن لمَّا أخرج نفسه من الأمر ظنَّت به الجماعة الخير، وفوضوا إليه الاختيار، فلم يقدر أمير المؤمنين عليه السلام أن يخالفهم، وينقض ما اجتمعوا عليه، فكان أكثر ما تمكَّن منه أن أحلفه وصرَّح بما يخاف من جهته من الميل إلى الهوى وإيثار القرابة، غير أنَّ ذلك كلُّه لم يُغن شيئاً.

وأمَّا قول صاحب الكتاب: (إنَّ دخوله عليه السلام في الشورى / [ص ٢١٤] دلالة على أنَّه لا نصَّ عليه بالإمامة، ولو كان عليه نصٌّ لصرَّح به في تلك الحال، وكان ذكره أولى من ذكر الفضائل والمناقب)، فقد تقدَّم الكلام في هذا مستقصى، وبيَّنا المانع من تصريحه عليه السلام في تلك الحال وغيرها بالنصِّ، وذكرنا أيضاً علَّة دخوله في الشورى، ولو لم يدخل فيها إلاً لاحتجَّ بما احتجَّ به من مقاماته وفضائله وذرائعه ووسائله إلى الإمامة، وبالأخبار الدالة عند تأملها على النصِّ والإشارة بالإمامة إليه، لكان غرضاً صحيحاً، وداعياً قوياً، وكيف لا يدخل في الشورى وعندهم أنَّ واضعها قد أحسن النظر للمسلمين، وفعل ما لم يسبق إليه من التحرُّز للدين!؟

لأنَّ الضعف عن الإمامة مانع منها كما أنَّ الفسق كذلك، وهذا الكلام يأتي على جميع ما ذكره في الفصل.

* * *

٩ _ البدعة في الدين:

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢١٧]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: وربَّما قالوا: إنَّه أبداع في الدين ما لا يجوز كالتراييح، وما عمله في الخراج الذي وضعه على السواد، وفي ترتيب الجزية، وكلَّ ذلك مخالف للقرآن والسُّنة، لأنَّه تعالى جعل الغنيمة للغانمين، والخمس منها لأهل الخمس، فخالف القرآن وكذلك السُّنة تنطبق في الجزية أنَّ على كلِّ حالم ديناراً فخالف ذلك، والسُّنة أنَّ الجماعة لا تكون إلَّا في المكتوبات فخالف السُّنة).

وأجاب عن ذلك: (إنَّ قيام شهر رمضان قد روي عن النبي ﷺ أنَّه عمله ثمَّ تركه، وإذا علِم أنَّ الترك ليس بنسخ صار سُنَّة يجوز أن يُعمل بها، وإذا كان ما لأجله ترك ﷺ من التنبية بذلك على أنَّه ليس بفرض ومن تخفيف التعبد ليس بقائم في فعل عمر لم يمتنع أن يدوم عليه، وإذا كان فيه الدعاء إلى الصلاة والتشدد في حفظ القرآن فما الذي يمنع أن يُعمل به [على وجهه أنَّه مسنون؟!]).

/ [[ص ٢١٨]] قال: (فأمَّا أمر الخراج فأصله السُّنة لأنَّ النبي ﷺ بيَّن أنَّ لمن يتولَّى الأمر ضرباً من الاختيار في الغنيمة، وكذلك فضَّل بين الأموال والرجال، فجعل الاختيار في الرجال إلى الإمام في القتل والاسترقاق والمفاداة، وفضَّل بينه وبين المال، وإن كان الجميع غنيمة)، وذكر أنَّ الغنيمة لم تضاف إلى الغانمين على سبيل الملك، وإنَّما المراد أنَّ لهم في ذلك من الاختصاص والحق ما ليس لغيرهم، فإذا عرض ما يقتضي تقديم أمر آخر جاز للإمام أن يفعل، ورأى عمر في أرض السواد الاحتياط للإسلام أن يُقرَّ في أيديهم على الخراج الذي وضعه، [لما فيه من الأحوال المؤدية للقوَّة بفعله]، وأنَّ في الناس من يقول: فعل ذلك برضا الغانمين، وبأنَّ عوَّض [بعضهم]، واستدلَّ على صحَّة فعله بالإجماع من الأُمَّة، وبأنَّه لمَّا أفضى الأمر إلى أمير المؤمنين تركه [على جملته، ولو كان ذلك منكراً لغيره كما غير في أيامه الأمور المنكرة]، وذكر في

حسن الظنِّ، فليس لنا أن لا نسيء الظنَّ عند ظهور أمارات سوء الظنِّ، لأنَّ كلَّ ذلك مظنون غير معلوم.

وقوله: (ولو أراد ذلك ما منعه من أن ينصَّ على عثمان مانع، كما لم يمنع ذلك أبا بكر من النصِّ عليه) ليس بشيء، لأنَّه فعل ما يقوم / [[ص ٢١٦]] مقام النصِّ على من أراد إيصاله إليه، وصرفه عمَّن أراد أن يصرفه عنه من غير شناعة للتصريح، وحتى لا يقال ما قيل في أبي بكر، ويراجع في نصِّه كما روجع أبو بكر، ولم يتعسف أبعد الطريقين وغرضه يتم من أقربهما.

فأمَّا بيان صاحب الكتاب: (إنَّ الانتقال من السُّنة إلى الأربعة في الشورى، ومن الأربعة إلى الثلاثة، لا يكون تناقضاً)، فهو ردُّ على من زعم أنَّ ذلك تناقض، فليس من هذا الوجه طعنًا، بل قد بيَّنا وجوه المطاعن ففصلناها.

فأمَّا قوله: (إنَّ الأمور المستقبلية لا تُعلم وإنَّما تحصل فيها أماراة) ردًّا على من قال: إنَّ عمر كان يعلم أنَّ علياً ﷺ وعثمان لا يجتمعان، وأنَّ عبد الرحمن يميل إلى عثمان، فكلام في غير موضعه، لأنَّ المراد بذلك الظنَّ لا العلم، وإنَّ عبَّر عن الظنِّ بالعلم فعلى طريقة في الاستعمال معروفة، لا يتناكرها المتكلمون.

ولعلَّ صاحب الكتاب قد استعمل في العلم موضع الظنِّ فيما لا يحصى كثرة من كتابه هذا وغيره.

وقد بيَّنا فيما ذكرناه من رواية الكلبي عن أبي مخنف أنَّ أمير المؤمنين ﷺ أوَّل من سبق إلى هذا المعنى في قوله للعبَّاس شاكياً إليه: «ذهب والله الأمر منَّا، لأنَّ سعداً لا يخالف ابن عمِّه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان، فأحدهما مختار لصاحبه لا محالة، وإن كان الزبير وطلحة معي فلن أنتفع بذلك إذا كان ابن عوف في الثلاثة الآخرين».

فأمَّا قوله: (إنَّ عبد الرحمن كان زاهداً في الأمر، والزاهد أقرب إلى الثبوت)، فقد بيَّنا وجه إظهار الزهد فيه، وأنَّه جعله الذريعة إلى مراده.

/ [[ص ٢١٧]] فأمَّا قوله: (إنَّ الضعف الذي وصفه به إنَّما أراد به الضعف عن القيام بالإمامة لا ضعف الرأي)، فهب أنَّ الأمر كذلك، أليس قد جعله أحد من يجوز أن يُختار للإمامة ويُفَوَّض إليه مع أنَّه ضعيف عنها؟ وهذا بمنزلة أن يصفه بالفسق ثمَّ يدخله في جملة القوم،

فإن ادَّعى أنَّ الرسول ﷺ صَلاًها جماعةً في أيَّامه، فإنَّها مكابرة ما أقدم عليها أحد، ولو كان كذلك ما قال عمر: إنَّها بدعة، وإن أراد غير ذلك فهو ما لا ينفعه، لأنَّ الذي أنكرناه غيره.

والذي ذكره من أنَّ فيه التشدُّد في حفظ القرآن والمحافظة على الصلاة ليس بشيء، لأنَّ الله تعالى ورسوله ﷺ بذلك أعلم، ولو كان كما قاله لكانا يستنان هذه الصلاة ويأمران بها، وليس لنا أن نبُدع في الدين بما يُظنُّ أنَّ فيه مصلحة، لأنَّه لا خلاف في أنَّ ذلك لا يسوغ ولا يحل.

فأمَّا أمر الخراج فهو خلاف لنصِّ القرآن، لأنَّ الله تعالى جعل الغنيمة في وجوه مخصوصة، فمن خالفها فقد أبدع، وليس للإمام ولا لغيره أن يجتهد فيخالف النصَّ، فبطل قوله: (إنَّه رأى من الاحتياط للإسلام أن تقرَّ في أيديهم على الخراج)، لأنَّ خلاف النصَّ لا يكون من الاحتياط، والله ورسوله أعلم بالاحتياط منه، ولو كان أرضى الغانمين عن ذلك أو عوّضهم بيّنة على ما ادَّعاه صاحب الكتاب، لوجب أن يظهر ذلك ويُعلَّم، وما عرفنا من ذلك شيئاً، ولا نقله الناقلون، وما ادَّعاه من الإجماع فمعوّله فيه على ترك النكير الذي قد تقدّم الكلام عليه وتكرّر، وكذلك تقدّم الكلام في وجه إقرار أمير المؤمنين ﷺ ما أقرّه من أحكام القوم وادّعاؤه أنَّ خبر الجزية غير معلوم، ولا مقطوع به، فهب أنَّ ذلك سلّم على ما فيه، أليس من مذهبه أن أخبار الأحاد في الشريعة يُعمل بها وإن لم تكن معلومة؟! فألاً عمل عمر بالخبر الذي روي في هذا الباب، وعدل عن اجتهاده الذي أداه إلى مخالفة النص؟!

/ [[ص ٢٢١]] فأمَّا ما عارض به من مذهب الخوارج، فمن المعارضة البعيدة، لأنَّ الخوارج لم تنقم على أمير المؤمنين ﷺ إلّا ما هو معلوم وقوعه، وإنَّما اشتبه عليهم صفته، وهل يدخل في باب القبح أو الحسن، وعلينا أن نبين لهم زوال القبح عن ذلك، وأنَّه حسن صواب، وما نعرف أحداً منهم يطعن بما يخالف ما ذكرناه.

فأمَّا تقسيمه الشُّبه إلى بعيد وقريب، وخفي البطلان وظاهره، فما وجدناه عوّل في هذا التمييز بين الأمرين إلّا على استبعاده، وادّعائه أنَّ ذلك ظاهر البطلان، ومثل هذا لا يكون حجةً، وقد كان يجب أن يُبيّن من أيّ وجه كان خبر خالد

الجزية أنَّ طريقها الاجتهاد، وأنَّ الخبر المروي في هذا الباب ليس بمقطوع به، ولا معناه معلوم، ذكر أنَّه تكلم على ما فيه من المطاعن، وعلى المشهور منها دون ما يُعلَّم أنَّه لا أصل له، وحكى عن أبي علي أنَّه لو جاز أن يعوّل في الطعن على مثل ذلك لم يسلم أحد من الطعن، وعارض بالخوارج وطعنهم على أمير المؤمنين ﷺ، ثمَّ نبّه على ما ترك ممَّا ادَّعى أنَّ الأمر في بطلانه ظاهر نحو ما روي عن أبي بكر وكلامه في الصلاة وقوله: لا يفعلنَّ خالد ما أمره، وما روي من أنَّ عمر قال لأبي بكر يوم الغدير: إنَّ محمداً لمفتون بابن عمّه، [ولو قدر أن يجعله نبياً لفعل]، وحديث ما عزم عليه من إحراق بيت فاطمة عليها / [[ص ٢١٩]] السلام، [ونحو ما روه عن عمر قال: ثلاثة أشياء كانت على عهد رسول الله أنا أنهى عنها، وزادوا على ذلك: وحى على خير العمل، في الأذان]...

يقال له: أمّا التراويح فلا شبهة أنَّها بدعة، وقد روي عن النبي ﷺ أنَّه قال: «يا أيّها الناس، إنَّ الصلاة باليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة، وصلاة الضحى بدعة، ألا فلا تجتمعوا ليلاً في شهر رمضان في النافلة، ولا تصلّوا صلاة الضحى، فإنَّ قليلاً في سنة خير من كثير في بدعة، ألا وإنَّ كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة سبيلها في النار».

وقد روي أنَّ عمر خرج في شهر رمضان ليلاً فرأى المصاييح في المساجد، فقال: وما هذا؟ ف قيل له: إنَّ الناس قد اجتمعوا للصلاة التطوّع، فقال: بدعة، ونعمت البدعة، فاعترف كما ترى بأنَّها بدعة، وقد شهد الرسول ﷺ بأنَّ كلّ بدعة ضلالة.

وقد روي أنَّ أمير المؤمنين ﷺ لما اجتمعوا إليه بالكوفة فسألوه أن ينصب لهم إماماً يُصلّي بهم نافلة شهر رمضان زجرهم، وعرفهم أنَّ ذلك خلاف السنة فتركوه، واجتمعوا لأنفسهم، وقدموا بعضهم، فبعث إليهم الحسن ﷺ فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة، فلمّا رأوه تبادروا الأبواب وصاحوا: وا عمراه.

فأمَّا ادّعاؤه أنَّ قيام شهر / [[ص ٢٢٠]] رمضان كان في أيّام الرسول ﷺ ثمَّ تركه، فمغالطة منه، لأنَّنا لا ننكر قيام شهر رمضان بالنوافل على سبيل الانفراد، وإنَّما أنكرنا الاجتماع على ذلك.

بن الوليد وما شاكله من السخف والبطلان بحيث لا يجوز أن يتكلم عليه، وما الذي بعد هذا وقرب ما تكلم عليه، فإنه ما اعتمد في ذلك إلا على ما لا حجة فيه ولا شبهة. فأما خبر الإحراق فقد مضى ما فيه كفاية فيما تقدم، فلا معنى لإعادته.

* * *

١٤٣ - العوض:

↪ الأعواض.

* * *

١٤٤ - عيسى عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ١٧٣]] [تنزيه عيسى عليه السلام عن ادعائه الألوهية]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١١٦]، وليس يخلو من أن يكون عيسى عليه السلام ممن قال ذلك، أو يجوز أن يقوله. وهذا خلاف ما تذهبون [إليه] في الأنبياء عليهم السلام. أو يكون ممن لم يقل ذلك ولا يجوز أن يقوله فلا معنى لاستفهامه [تعالى منه] وتقديره؟ ثم أي معنى في قوله: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، وهذه اللفظة لا تكاد تستعمل في الله تعالى؟

الجواب: [قلنا]: إن قوله تعالى: ﴿أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ ليس باستفهام على الحقيقة وإن كان خارجا مخرج الاستفهام، والمراد به تقرير من ادعى ذلك عليه من النصارى وتوبيخهم [وتأنيبهم] وتكذيبهم، وهذا يجري مجرى قول أحدنا لغيره: (أفعلت كذا وكذا؟)، وهو يعلم أنه لم يفعله، ويكون مراده تقرير من ادعى ذلك عليه، وليقع الإنكار والجحود ممن خوطب بذلك فيؤكث من ادعاه عليه.

وفيه وجه آخر: وهو أنه تعالى أراد بهذا القول تعريف عيسى عليه السلام أن قوما قد اعتقدوا فيه / [[ص ١٧٤]] وفي أمه أنهما إلهان، لأنه ممكن أن يكون عيسى عليه السلام لم يعرف ذلك [إلا] في تلك الحال. ونظيره في التعارف أن يرسل الرجل رسولا إلى قوم فيبلغ الرسول رسالته ويفارق القوم فيخالفونه بعده ويبدلون ما

أتى به وهو لا يعلم، ويعلم [المرسل] المرسل له ذلك، فإذا أحب أن يعلمه مخالفة القوم له جاز أن يقول [له]: (أأنت أمرتهم بكذا وكذا؟) على سبيل الإخبار [له] بما صنعوا.

[بيان معنى النفس في اللغة]:

فأما قوله عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، فإن لفظة النفس تنقسم [في اللغة] إلى معانٍ مختلفة:

فالنفس نفس الإنسان وغيره من الحيوان، وهي التي إذا فقدتها خرج عن كونه حيا، ومنه قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

والنفس أيضاً ذات الشيء الذي يُخبر عنه كقولهم: (فعل ذلك فلان نفسه)، إذا تولى فعله، و(أعطى كذا وكذا بنفسه).

والنفس أيضاً: الأنفة، كقولهم: (ليس لفلان نفس)، أي لا أنفة له.

والنفس أيضاً: الإرادة، يقولون: (نفس فلان في كذا [وكذا])، أي إرادته.

قال الشاعر:

فنفسي نفس قالت ائت ابن بجدل

تجد فرجاً من كل غمى تهاها
[ونفس تقول اجهد نجاك لا تكن

كخاضبة لم يغن شيئاً خضاها
(من الطويل)]

ومنه أن رجلاً قال للحسن: يا أبا سعيد، لم أحجج قط [إلا ولي نفسان]، فنفس تقول لي: أحجج، ونفس تقول لي: تزوج!

/ [[ص ١٧٥]] فقال الحسن: إنما النفس واحدة، ولكن هم تقول [لك]: أحجج، وهم تقول [لك]: تزوج، وأمره بالحج.

وقال الممزق العبدى:

ألا من لعين قد نأها حميها

وأرقها بعد المنام همومها
[فبانث له نفسان شتى همومها]

فنفس تُعزّيها ونفس تلومها
(من الطويل)]

والنفس أيضاً: العين التي تُصيب الإنسان، يقال: (أصاب فلاناً نفس)، أي عين.

وكيف يجوز هذا المعنى مع علمه ﷺ بأنه تعالى لا يغفر للكفار؟

الجواب: قلنا: المعنى بهذا الكلام تفويض الأمر إلى مالكه وتسليمه إلى مدبره، والتبرؤ / [[ص ١٧٧]] من أن يكون إليه شيء من أمور قومه. وعلى هذا يقول أحدنا إذا أراد أن يتبرأ من تدبير أمر من الأمور، ويسلم منه، ويفوض أمره إلى غيره، [يقول]: (هذا الأمر لا مدخل لي فيه، فإن شئت أن تفعله، وإن شئت أن تتركه)، مع علمه وقطعه على أن أحد الأمرين لا بد أن يكون منه. وإننا حسن منه ذلك لما أخرج كلامه مخرج التفويض والتسليم.

وقد روي عن الحسن أنه قال: معنى الآية: إن تعدّهم في إقامتهم على كفرهم، وإن تغفر لهم فبتوبة كانت منهم، فكأنه اشترط التوبة وإن لم يكن الشرط ظاهراً في الكلام. فإن قيل: فلم لم يقل: وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم، فهو أليق في الكلام ومعناه من العزيز الحكيم؟

قلنا: هذا سؤال من لم يعرف معنى الآية، لأن الكلام لم يخرج مخرج مسألة غفران، فيليق بما ذكر في السؤال، وإنها وردت على معنى تسليم الأمر إلى مالكه. فلو قيل: فإنك أنت الغفور الرحيم، لأوهم الدعاء لهم بالمغفرة، ولم يقصد [ذلك] بالكلام. على أن قوله: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [في المعنى] وأشدّ استيفاءً من [له] من الغفور الرحيم، وذلك أن الغفران والرحمة قد يكونان حكمةً وصواباً، ويكونان بخلاف ذلك، فهما بالإطلاق لا يدلان على الحكمة والحسن. والوصف بالعزيز الحكيم يشتمل على معنى الغفران والرحمة، وإذا كانا صوابين، ويزيد عليهما باستيفاء معاني كثيرة، لأن العزيز هو المنيع القادر الذي لا يذل ولا يضايم، وهذا المعنى لا يفهم من الغفور الرحيم البتة. وأمّا الحكيم فهو الذي يضع الأشياء مواضعها ويصيب بها أغراضها، ولا يفعل إلا الحسن الجميل، فالمغفرة والرحمة إذا اقتضتهما الحكمة دخلتا في قوله: ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، وزاد معنى هذا اللفظ عليهما من حيث اقتضاء وصفه بالحكمة في سائر أفعاله، وإننا طعن بهذا الكلام من الملحدّين من لا معرفة له بمعاني الكلام، وإلا فبين ما تضمنه القرآن من اللفظ وبين ما ذكره فرق ظاهر في البلاغة، واستيفاء المعاني والاشتغال عليها.

وروي أن رسول الله ﷺ كان يرقى فيقول: «بسم الله أرقيك، والله يشفيك من كلّ داء هو فيك، من عين عائن، ونفس نافس، وحسد حاسد».

وقال ابن الأعرابي: النفوس التي تصيب الناس بالنفس. وذكر رجلاً فقال: كان والله حسوداً نفوساً كذوباً.

وقال عبيد الله بن قيس في الرقيات:

يتقي أهلها النفوس عليها

فعلى نحرها الرقى والتميم

[من الخفيف]

والنفس أيضاً من الدباغ مقدار الدبغة، تقول:

(أعطني نفساً من الدباغ)، أي: قدر ما أدبغ به مرة.

/ [[ص ١٧٦]] والنفس أيضاً: الغيب، يقول

القائل: (إني لا أعلم نفس فلان)، أي غيبه. وهذا هو تأويل قوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، أي: تعلم غيبي وما عندي، ولا أعلم غيبك وما عندك.

وقيل: إن النفس أيضاً: العقوبة، من قولهم:

(أحذر نفسي)، أي عقوبي.

وبعض المفسرين حمل قوله تعالى: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ

اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨] على هذا المعنى، كأنه قال: يحذركم الله عقوبته. روي ذلك عن ابن عباس والحسن. وآخرون قالوا: معنى الآية: ويحذركم الله إياه.

فإن قيل: فما وجه تسمية الغيب بأنه نفس؟

قلنا: لا يمتنع أن يكون الوجه في ذلك أن نفس الإنسان

لما كانت خفية الموضع [الذي يودعه سرّها]، أنزل ما يكتمه ويجهد في سره منزلتها، فقليل فيه: (إنه نفس) مبالغة في وصفه بالكتمان والخفاء، وإنما حسن أن يقول مخبراً عن نبيه ﷺ: ﴿وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ من حيث تقدّم قوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ ليزدوج الكلام، فلهذا لا يحسن ابتداء أن يقول: أنا لا أعلم ما في نفس الله تعالى، و[إن] حسن على الوجه الأول. ولهذا نظائر في الكلام مشهورة.

[حول تفويضه الأمر لله تعالى]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى حاكياً عن

عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَا تُهْمُ عَلَيْكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨].

حرف الغين

١٤٥ - الغلاة:

الشافعي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٣٧]] فأما من جعل للإمام ما هو صفة الإله فخارج عن هذه الجملة، لأن الكلام في الإمامة هو الواقع بين من أوجب على الله تعالى نصب الإمام / [[ص ٣٨]] في كل زمان وبين من لم يوجب، فمن قال: إن الله تعالى هو الإمام فقد خرج عن هذا الباب جملة.

فأما قوله: (فجملة أمرهم أنهم لما غلوا في الإمامة وانتهوا بها إلى ما ليس لها من القدر ذهبوا في الخطأ كل مذهب...)، إلى قوله: (والأصل فيهم الإلحاد لكنهم تسرّوا 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 فليظفر في كتب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة فإنه يُشرف منها على ما يجد به على الخصوم فضلاً كثيراً لو أمسكوا معه عن تعيير خصومهم لكان أستر لهم، وأعود عليهم، وقل ما يسلك هذه الطريقة ذو الفضل والتحصيل.

/ [[ص ٣٩]] فأما قوله: في الطبقة الثانية من الغلاة عنده: (وإنهم نزلوا عن هذه الطبقة لكنهم انتهوا بالإمام إلى صفة النبوة وربّما زادوا وربّما نقصوا، وهم الذين يوجبون الحاجة إلى الإمام من حيث لا يتم التكليف ولا حال المكلفين إلّا به، وبمعرفة ما هو منهم).

فظنّ بعيد، لأن من أوجب الحاجة إلى الإمام من حيث لا يتم التكليف إلّا به لم يجعله نبياً، ولا بلغ به إلى صفة النبوة، وليس من حيث شارك الإمام النبي في الحاجة

إليه من هذا الوجه يكون نبياً، 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.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١١٧]] فأما قوله: (إن هذه الرواية كروايتهم أن علي بن أبي طالب عليه السلام هو إسرائيل، وأن الحسن هو الميكائيل...) إلى آخر كلامه، فمما كنا نظن أن مثل صاحب الكتاب يتنزه عن ذكره والتشاغل بالاحتجاج به، لأننا لا نعرف عاقلاً يحتج عليه وله، ولا يذهب إلى ما حكاها، ومن ينتسب إلى التشيع رجلاً: مقتصد وغال، فالمقتصد معلوم نراهته عن مثل هذا القول، والغالي لم يرض إلّا بالالهية والربوبية، ومن قصّر منهم ذهب إلى النبوة، فهذه الحكاية خارجة عن مذهب المقتصد والغالي، قد كان يجب لهما أودعها كتابه محتجاً بها أن يذكر قائلها، والذاهب إليها بعينها، والراوي لها باسمه، والكتاب الذي نقلها منه إن كان من كتاب.

وبعد، فلو كانت هذه الحكاية صحيحة، وقد ذهب إليها ذاهب لكان من جملة مذاهب الغلاة الذين نبرأ إلى الله تعالى منهم، ولا نعدّهم شيعة ولا مسلمين، فكيف تجري هذه الرواية مجرى ما حكاها عنا؟

* * *

حرف الفاء

١٤٦ - فاطمة عليها السلام:

عصمتها عليها السلام:

الشافعي في الإمامة (ج ٤):

[ص ٩٥] قلنا: أمّا الذي يدلُّ على عصمتها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقد بينّا فيما سلف من هذا الكتاب أنّ هذه الآية تتناول جماعة منهم فاطمة عليها السلام [بما تواترت الأخبار في ذلك]، وأنها تدلُّ على عصمة من تناولته وطهارته، وأنّ الإرادة هاهنا دلالة على وقوع الفعل المراد، ولا طائل في إعادته.

ويدلُّ أيضاً على عصمتها قوله عليها السلام: «فاطمة بضعة مني، فمن آذى فاطمة فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله ﷻ»، وهذا يدلُّ على عصمتها، لأنها لو كانت ممّن يقارف الذنوب لم يكن من يؤذيها مؤذياً له على كلّ حال، بل كان فعل المستحقّ من ذمّها وإقامة الحدّ [عليها] _ إن كان الفعل يقتضيه _ سارّاً له ومطيعاً.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[ص ٤٧٩] ومّا يدلُّ أيضاً على صدقها صلوات الله عليها في دعواها قيام الدلالة على عصمتها، ويدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقد روى أهل النقل بغير خلاف بينهم أنّ النبيّ ﷺ جلّ علماً وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم بكساء وقال ﷺ: «اللّهم إنّ هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، فنزلت الآية وكان ذلك في بيت أمّ سلمة رضي الله عنها، فقالت له ﷺ: أأنت من أهل بيتك؟ فقال ﷺ: «لا، إنّك على خير».

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

والمعنى الأول باطل، لأنّ لفظة (إنّما) تفيد الاختصاص ونفي الحكم عمّن عدا من تعلّقت به، وقد بينّا ذلك في قوله جلّ وعلا: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥]، ولا اختصاص لأهل البيت صلوات الله عليهم بهذه الإرادة بل هي عامّة لكلّ مكلف، فثبت أنّها إرادة وقع مرادها.

فإن قيل لنا: فليس المعصومون من جميع المكلفين هم من نزلت هذه الآية فيهم، فقد بطل الاختصاص، فلا يجوز أن نحملها على ما لا اختصاص فيه / [ص ٤٨٠] البتّة، والخلق فيه متساوون، وإذا حملناها على العصمة وقوع مراد الإرادة حصل الاختصاص والتميز ممّن ليس بهذه الصفة، وإن شاركهم مشارك فيه فتركنا الظاهر له جاز ذلك، لأنّ الاختصاص حاصل على كلّ حال، وعلى الوجه الآخر يبطل كلّ اختصاص.

وأيضاً فإنّ النبيّ ﷺ ما سأل الله تعالى إلّا أن يُطهّرهم ويُذهب عنهم الرجس، ولم يسأل أن يريد ذلك وإن لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لدعوته ومتضمّنة لإجابته، فيجب أن يكون معناها ما بيّناه.

ولو لم تفهم أمّ سلمة رضي الله عنها اقتضى الحال التشريف والتعظيم لم تتوصّل إلى دخولها في جملة أهل البيت عليهم السلام، وإذا كان لا تشريف ولا مدحة في الإرادة المحضة، وجب أن يكون الفعل المراد واقعاً.

وهذا الاعتبار نعلم أنّ الآية لم تتناول الأزواج وممّن لم يقع على عصمته، لأنها إذا اقتضت العصمة خرج منها من ليس بمقطوع على عصمته، وإذا كانت صلوات الله عليها معلومة الصدق لم تحتج إلى بيّنة فيما تدّعيه، لأنّ البيّنة إنّما تثمر غلبة الظنّ بصدق المدّعي، ومع العلم يسقط اعتبار الظنّ، ولهذا جاز أن يحكم الحاكم بعلمه بغير شهادة، لأنّ علمه أقوى من الشهادة، ولهذا كان الإقرار أقوى من البيّنة من حيث كان الظنّ أقوى من الإقرار، فإذا قدّمنا الإقرار على الشهادة لقوّة الظنّ، فالأولى أن تُقدّم العلم على

الهجوم على دارها عليها السلام:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ٢٤٠]] وقد روى أبو الحسن أحمد بن يحيى

بن جابر البلاذري _ وحاله في الثقة عند العامة والبعد عن مقاربة الشيعة والضبط لما يرويه معروف _ ، قال: حَدَّثَنِي بكر بن الهيثم، قال: حَدَّثَنَا عبد الرزاق، عن معمر، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، قال: بعث أبو بكر عمر بن الخطاب إلى علي عليه السلام حين قعد عن بيعته وقال: اتَّني به بأعنف العنف، فلَمَّا أتاه جرى بينهما كلام، فقال له علي عليه السلام: «احلب حلباً لك شطره، / [[ص ٢٤١]] والله ما حرصك على إمارته اليوم إلا ليؤمرك غداً، وما تنفس على أبي بكر هذا الأمر لكننا أنكرنا ترككم مشاورتنا، وقلنا: إن لنا حقاً لا تجهلونه»، ثم أتى فبايعه. وهذا الخبر يتضمَّن ما جرت عليه الحال، وما يقوله الشيعة بعينه، وقد أنطق الله تعالى به رواتهم.

وقد روى البلاذري، عن المدائني، عن مسلمة بن محارب، عن سليمان التيمي، عن أبي عون أن أبا بكر أرسل إلى علي عليه السلام يريد به على البيعة فلم يبايع، فجاء عمر ومعه قيس، فلقيته فاطمة عليها السلام على الباب فقالت: «يا ابن الخطاب، أترأك محرقاً عليّ بابي»، قال: نعم، وذلك أقوى فيما جاء به أبوك، وجاء علي عليه السلام فبايع. وهذا الخبر قد روته الشيعة من طرق كثيرة، وإنَّما الطريف أن نرويه برواية لشيخ محدثي العامة، ولكنهم كانوا يروون ما سمعوا بالسلامة، ورَبَّما تنبَّهوا على ما في بعض ما يروونه عليهم فكفَّوا عنه، وأيُّ اختيار لمن يُحرق عليه بابه حتَّى يبايع؟

وقد روى إبراهيم بن سعيد الثقفي، قال: حَدَّثَنَا أحمد بن عمرو البجلي، قال: حَدَّثَنَا أحمد بن حبيب العامري، عن همران بن أعين، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام، قال: (والله ما بايع علي عليه السلام حتَّى رأى الدخان قد دخل عليه بيته).

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١١٠]] قال صاحب الكتاب: (ومن جملة ما

ذكروه [من الطعن] ادَّعَوْهم أن فاطمة عليها السلام لغضبها على أبي بكر وعمر وصَّت أن لا يُصلَّيَا عليها، وأن تُدفن سرّاً

الجميع، ولم نحتج مع الإقرار إلى شهادة، لأنَّ حكم الضعيف يسقط مع القوي، فلذلك لا يحتاج مع العلم إلى بيِّنة غاية أمرها أن توجب الظنَّ.

فضلها عليها السلام:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (أجوبة مسائل

متفرقة):

[[ص ١٤٧]] مسألة: (في تفضيل فاطمة عليها السلام):

وسألوا أيضاً عن السيِّدة فاطمة عليها السلام فقالوا: ما

وجه هذا الفضل المتفاوت على سائر بنات النبي ﷺ؟

وما يوجب ذلك وجوباً بصحيحة النظر، وألاً

سَلَّمتم لغيرها منهجي مثل يرائها [كذا] صلى الله عليها.

الجواب: اعلم أن الفضل في الدين إنَّما هو كثرة

الثواب المستحق على وجه التعظيم والتبجيل، والثواب إنَّما

يستحق على الله تعالى بالطاعات وفعل الخيرات والقربات.

وإنَّما يكثُر باستحقاقه بأحد الوجهين، إمَّا

بالاستكثار من فعل الطاعات، أو بأن تقع الطاعة على وجه

من الإخلاص والخضوع لله تعالى، والقربة إليه يستحق بها

لأجل ذلك الثواب الكثير، ولهذا كان ثواب النبي ﷺ

على كل طاعة بصلاة أو صيام يفعلها أكثر من ثواب كل

فاعل منها لمثل / [[ص ١٤٨]] تلك الطاعة.

وإذا كانت هذه الجملة متمهِّدة في الأصول، فما

المنكر من أن تكون سيِّدة النساء فاطمة عليها السلام قد انتهت من

الاستكثار من فعل الطاعات، ثمَّ من وقوعها على أفضل

الوجوه الموجبة لكثرة الثواب وتضاعفه إلى الحدِّ الذي

فاقت وفضلت على النساء كلَّهن.

ولو قال لنا قائل: وما الفضل الذي بان به محمد

ﷺ من سائر الخلق أجمعين من نبيٍّ وغيره، هل كان

جوابنا له إلا مثل ما تقدَّم من جوابنا؟

فوجوه زيادة الفضل لا تُحصى ولا تُحصَر، ولم يبقَ

إلا أن يدلَّ على أنَّها عليها السلام أفضل النساء كلَّهن.

والمعتمد في الدلالة على ذلك إجماع الشيعة الإمامية، فإنَّهم

مجمعون بلا خلاف فيها على أنَّها عليها السلام أفضل النساء، كما أنَّ بعلمها

أفضل الرجال بعد رسول الله ﷺ.

أغضبها فقد أغضبني» أولى من أن يقال: من أغضب أبا بكر وعمر فقد نافق وفارق الدين، لأنه روي عنه عليه السلام أنه قال: «حبُّ أبي بكر وعمر إيمان وبغضهما نفاق»؟ ومن يورد مثل هذه فقصد الطعن في الإسلام، وأن يوهم الناس أن أصحاب النبي نافقوا مع مشاهدة الأعلام ليضعفوا دلالة العلم في النفوس....).

قال: (فأمّا ما ذكره من حديث عمر في باب الإحراق، فلو صحَّ لم يكن طعنًا على عمر، لأنَّ له أن يهدد من امتنع عن المبايعه إرادةً للخلاف على المسلمين، لكنّه غير ثابت، لأنَّ أمير المؤمنين قد بايع، وكذلك الزبير والمقداد والجماعة، وقد بينا القول في ذلك فيما تقدّم، وأنَّ التمسك بما تواتر به الخبر من بيعتهم أولى من هذه الروايات الشاذّة).

/ [[ص ١١٣]] ثم كرّر حاكياً عن أبي علي أن أمير المؤمنين عليه السلام إنما تأخّر عن البيعة من أجل استبادهم بالرأي عليه، وأنهم لم يشاوروه، وأنه بعد ذلك بايع ورضي، وإن كان في مدّة تأخره عن البيعة مسلماً راضياً. يقال له: أمّا قولك: (إنّا لا نُصدّق ذلك ولا نُجوّزه)، فإنك لم تُسند إنكارك إلى حجة أو شبهة فتكلّم عليها، والدفع لما يروى بغير حجة لا يلتفت إليه.

فأمّا ما ادّعت من أن أبا بكر هو الذي صلّى على فاطمة عليها السلام وكبّر أربعاً وأن كثيراً من الفقهاء يستدلّون به في التكبير على الميت، فهو شيء ما سُمع إلّا منك، وإن كنت تلقّيته عن غيرك فممن يجري مجراك في العصبية، وإلّا فالروايات المشهورة وكتب الآثار والسير خالية من ذلك، ولم يخلف أهل النقل في أن أمير المؤمنين عليه السلام هو الذي صلّى على فاطمة عليها السلام، إلّا رواية شاذة نادرة وردت بأنّ العباس عليه السلام صلّى عليها.

وروى الواقدي بإسناده عن عكرمة، قال: سألت ابن عباس: متى دفنتم فاطمة؟ قال: دفناها بليل بعد هدأة، قال: قلت: فمن صلّى عليها؟ قال: علي عليه السلام.

/ [[ص ١١٤]] [وروى الطبري، عن الحرث بن أبي أسامة، عن المدائني، عن أبي زكريا العجلاني أن فاطمة عليها السلام عمّل لها نعش قبل وفاتها، فنظرت إليه وقالت: «ستتموني ستركم الله»، قال أبو جعفر محمد بن جرير:

منهما، فدُفنت ليلاً، وادّعوا برواية روهها عن جعفر بن محمد عليه السلام وغيره أن عمر ضرب فاطمة عليها السلام بالسوط، وضرب الزبير بالسيف، وذكروا أن عمر قصد منزلها وعلي والزبير والمقداد وجماعة ممّن تخلّف عن بيعة أبي بكر مجتمعون هناك، فقال لها: ما أحد بعد أبيك أحبُّ إلينا منك، وأيم الله لنن اجتماع هؤلاء النفر عندك لنحرقنّ عليهم، فمنعت القوم من الاجتماع).

ثم قال: (الجواب عن ذلك: أنّا لا نُصدّق ذلك ولا نُجوّزه. فأمّا أمر الصلاة فقد روي أن أبا بكر هو الذي صلّى على فاطمة / [[ص ١١١]] عليها السلام وكبّر أربعاً، وهذا أحد ما استدلل به كثير من الفقهاء في التكبير على الميت، ولا يصحُّ أنّها دُفنت ليلاً، وإن صحَّ ذلك فقد دُفن رسول الله ﷺ ليلاً، وعمر دفن ابنه ليلاً، وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يدفنون بالنهار ويدفنون بالليل، فما في هذا ممّا يُطعن به، بل الأقرب في النساء أن دفنهنّ ليلاً أستر وأولى بالسنة).

ثم حكى عن أبي علي تكذيب ما روي من الضرب بالسوط، قال: (وهذا المروي عن جعفر بن محمد من ضرب عمر لا أصل له، بل المروي من جعفر بن محمد عليه السلام أنه كان يتولّى أبا بكر وعمر، ويأتي القبر فيسلم عليهما مع تسليمه على رسول الله ﷺ، روى ذلك عباد بن صهيب وشعبة بن الحجاج ومهدي بن هلال والدراوردي وغيرهم، وقد روي عن أبيه وعن علي بن الحسين مثل ذلك، فكيف يصحُّ ما ادّعوه؟ وهل هذه الرواية إلّا كروايتهم [عن جعفر في أخبار لهم] أن علي بن أبي طالب هو إسرافيل، والحسن ميكائيل، والحسين جبرائيل، وفاطمة ملك الموت، وأمنة أمّ النبي ليلة القدر، فإن صدّقوا ذلك صدّقوا هذا أيضاً، / [[ص ١١٢]] قيل لهم: فعمر بن الخطّاب كيف يقدر على ضرب ملك الموت؟ وإن قالوا: لا نُصدّق ذلك، فقد جوّزوا ردّ هذه الروايات، وصحَّ أنه لا يجوز التعويل على هذا الجنس، وإنّا يتعلّق بذلك من غرضه الإلحاد كالورّاق وابن الراوندي، فلا يتألّون مهما يوردون ليقع التنفير به، لأنّ غرضهم القدح في الإسلام).

وحكى عن أبي علي أنه قال: (لم صار غضبها لو ثبت كأنّه غضب رسول الله ﷺ من حيث قال: «فمن

والثابت في ذلك أنها زينب لا فاطمة عليها السلام دُفِنَتْ ليلاً ولم يحضرها إلا العباس وعلي عليهما السلام والمقداد والزبير.

وروى القاضي أبو بكر أحمد بن كامل بإسناده في تاريخه عن الزهري، قال: حَدَّثَنِي عروة بن الزبير أَنَّ عائشة أَخْبَرَتْهُ أَنَّ فاطمة بنت رسول الله صلوات الله عليه وعليها عاشت بعد رسول الله ﷺ ستَّة أشهر، فلمَّا توفيت دفنها علي عليه السلام ليلاً، وصلى عليها علي بن أبي طالب، وذكر في كتابه هذا أَنَّ أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام دفنوها ليلاً وغيبوا قبرها.

وروى سفيان بن عيينة، عن عمرو، عن الحسن بن محمد أَنَّ فاطمة عليها السلام دُفِنَتْ ليلاً.

وروى عبد الله بن أبي شيبه، عن يحيى بن سعيد العطار، عن معمر، عن الزهري، مثل ذلك.

وقال البلاذري في تاريخه: إِنَّ فاطمة عليها السلام لم تُرَ مبيتة بعد وفاة رسول الله، ولم يعلم أبو بكر وعمر بموتها.

والأمر في هذا واضح، وأظهر من أن تُطَبَّ في الاستشهاد عليه، ونذكر الروايات فيه.

فأمَّا قوله: (ولا يصحُّ أنها دُفِنَتْ ليلاً، وإن صحَّ فقد دُفِنَ فلان وفلان ليلاً)، فقد بيَّنا أَنَّ دفنها ليلاً في الصحَّة كالشمس الطالعة، وأنَّ منكر ذلك كدافع المشاهدات، ولم يُجْعَل دفنها بمجردَهُ هو الحجَّة فيقال: فقد / [[ص ١١٥]] دُفِنَ فلان وفلان ليلاً، بل مع الاحتجاج بذلك على ما وردت به الروايات المستفيضة الظاهرة التي هي كالتواتر أنها أوصت بأن تُدفن ليلاً حتَّى لا يُصلي عليها الرجال، وصرَّحت بذلك وعهدت فيه عهداً، بعد أن كانا استأذنا عليها في مرضها ليعوداها فأبت أن تأذن لهما، فلمَّا طال عليها المدافعة رغبا إلى أمير المؤمنين عليه السلام في أن يستأذنا لهما وجعلها حاجة إليه، فكلمها أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك وألحَّ عليها فأذنت لهما في الدخول ثمَّ أعرضت عنهما عند دخولهما ولم تُكلمهما، فلمَّا خرجا قالت لأمر المؤمنين عليهم السلام: «أليس قد صنعت ما أردت؟»، قال: «نعم»، قالت: «فهل أنت صانع ما أمرك؟»، قال: «نعم»، قالت: «فإني أنشدك الله أن لا يُصلياً على جنازتي، ولا يقوموا على قبري». وروي أَنَّهُ عليه السلام عمى على قبرها، ورش أربعين قبراً

في البقيع ولم يرش على قبرها حتَّى لا يهتديا إليه، وإنما عاتبه على ترك إعلامهما بشأنها وإحضارهما الصلاة عليها، فمن هاهنا احتججنا بالدفن ليلاً، ولو كان ليس غير الدفن بالليل من غير ما تقدَّم عليه وتأخَّر عنه لم يكن فيه حجَّة.

فأمَّا حكايته عن أبي علي إنكاره ما روي من ضربها، وأدعاهُ أَنَّ جعفر بن محمد عليهما السلام كان يتولَّاهما وكان أبوه وجده كذلك، فأوَّل ما فيه أن إنكار أبي علي لما وردت به الرواية من غير حجَّة لا يُعتدُّ به، وكيف لا ينكر أبو علي هذه الرواية وعنده أَنَّ القوم لم يجلسوا من الإمامة إلا مجلسهم، ولا تناولوا إلا بعض حقهم، وأنهم كانوا على كتب عظيم / [[ص ١١٦]] من التوفيق والتأييد والتحري للدين، ولو أخرج من قلبه هذه الاعتقادات المبتدأة لعرف أمثال هذه الرواية، أو الشكَّ على أقلِّ أحواله في صحَّتها وفسادها، وقد كنَّا نظنُّ أنَّ مخالفينا في الإمامة يقتعون فيما يدَّعونهُ على أبي عبد الله جعفر بن محمد وأبيه وجده عليهم السلام بأن لا يقولوا في القوم السوء ويكفوا عن الملامة فيهم، وإضافة المعاييب إليهم، ففي هذا لو سلَّم لهم مقنع وبلاغ، وما كنَّا نظنُّ أَنَّهُم يحملون أنفسهم على مثل ما ادَّعاه أبو علي، ومذاهب الناس إنَّما تُؤخذ من خواصهم وأوليائهم، ومن ليس بمتهم عليهم، ولا يُتلقَى من أعدائهم والمنحرفين عنهم، وقد علمنا وعلم كلُّ أحد أنَّ المختصين بهؤلاء السادة قد رويوا عنهم ضدَّ ما ادَّعاه أبو علي وإضافه إلى شعبة بن الحجاج وفلان وفلان، وقولهم فيهما: إنَّهما أوَّل من ظلمنا حقنا، وحلَّ الناس على رقابنا، وقولهم: إنَّهما أصفيا بإنائنا واضطجعا بسييلنا وجلسا مجلساً نحن أحقُّ به منهما، مشهور معروف، إلى غير ذلك من فنون التظلم، وضروب الشكاية فيما لو أوردناه واستقصيناه لاحتاج إلى مثل حجم كتابنا، ومن أراد أن يعتبر ما روي عن أهل البيت في هذا المعنى فليُنظر في كتاب المعرفة لأبي إسحاق إبراهيم بن سعيد الثقفي، فإنَّه قد ذكر عن رجل من أهل البيت عليه السلام بالأسانيد البيَّنة ما لا زيادة عليه.

وبعد، فأَيُّ حجَّة في رواية شعبة وأمثاله ما حكاه، وهو ممَّا يجوز أن يخرج مخرج الثقيَّة التي قدَّما جوازها على سادتنا عليهم السلام؟ فكيف / [[ص ١١٧]] يعارض ذلك أخبارنا التي لا يجوز أن

تصدر إلّا عن الاعتقادات الصحيحة والمذاهب التي يدان الله تعالى بها؟

فأمّا قوله: (إنّ هذه الرواية كروايتهم أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام هو إسرائيلي، وأنّ الحسن هو الميكائيل...) إلى آخر كلامه، فمما كنّا نظنّ أنّ مثل صاحب الكتاب يتنرّز عنه ذكره والتشاغل بالاحتجاج به، لأنّنا لا نعرف عاقلاً يحتجّ عليه وله، ولا يذهب إلى ما حكاه، ومن يتنسب إلى التشييع رجلاً: مقتصد وغال، فالمقتصد معلوم نزاهته عن مثل هذا القول، والغالي لم يرصّ إلّا بالالهية والربوبية، ومن قصّر منهم ذهب إلى النبوة، فهذه الحكاية خارجة عن مذهب المقتصد والغالي، قد كان يجب لهما أودعها كتابه محتجاً بها أن يذكر قائلها، والمذاهب إليها بعينها، والراوي لها باسمه، والكتاب الذي نقلها منه إن كان من كتاب.

وبعد، فلو كانت هذه الحكاية صحيحة، وقد ذهب إليها ذاهب لكان من جملة مذاهب الغلاة الذين نبرأ إلى الله تعالى منهم، ولا نُعدّهم شيعة ولا مسلمين، فكيف تجري هذه الرواية مجرى ما حكاه عنّا؟

ثمّ يقال له: ألسنت تعلم أنّ هذا المذهب يذهب إليه أصحاب الحلول، والعقل دالٌّ على بطلان قولهم؟ فهل العقل دالٌّ على استحالة ما روي من ضرب فاطمة عليها السلام؟ فإن قال: هما سيّان، قيل له: فبيّن استحالة ذلك في العقل كما بيّنت استحالة الحلول، وقد ثبت مرادك، ومعلوم عجزك عن ذلك.

/ [[ص ١١٨]] وإن قال: العقل لا يحيل ما رويتموه، وإنّما يُعلم فساده من جهة أخرى.

قيل له: فلمّ جمعت بين الروایتين وشبّهت بين الأمرين وهما مختلفان متباينان؟

وبعد، فكما غلا قوم في أمير المؤمنين عليه السلام هذا الضرب من الغلو، فقد غلا آخرون فيه بالعكس من هذا الغلو، فذهبوا إلى ما تقشعرّ من ذكره الجلود، وكذلك قد غلا قوم ممّن لا يرتضي صاحب الكتاب طريقتَه في أبي بكر وعمر وعثمان، وأخرجهم غلوهم إلى التفضيل لهم على سائر الملائكة، ورووا روايات معروفة تجري في الشناعة مجرى ما ذكره عن أصحاب الحلول، فلو عارضه معارض فقال له: ما روايتكم في علي ما تروونه إلّا كرواية من روى

كيت وكيت وذكر ما ترويه الشراة، وتدين به الخوارج، وما روايتكم في أبي بكر وعمر وعثمان ما تروونه من التفضيل والتعظيم إلّا كمن روى كذا وكذا، وذكر طرفاً ممّا يروونه الغلاة ما كان يكون جوابه؟ وعلى أيّ شيء يكون معتمده؟! فإنّنه لا تنفصل عن ذلك إلّا بمثل ما انفصلنا عنه.

فأمّا حكايتَه عن أبي علي معارضته لمن ذهب إلى أنّ غضب فاطمة عليها السلام كغضب رسول الله ﷺ بما رواه من (أنّ حبّ أبي بكر وعمر إيمان وبغضهما نفاق) فمن بعيد المعارضة، لأنّنا إنّما احتججنا بالخبر الذي حكيناه من حيث كان مجمّعاً عليه غير مطعون عليه لا محالة ولا يختلف فيه، والخبر الذي رواه غير مجمع عليه، وإنّما يرويه قوم ويدفعه آخرون ويقسمون على بطلانه، وكيف يعارض الأمران؟ وكيف يقابل المعلوم والمجمع عليه المتفق على تصديقه ما هو مدفوع مكذوب؟

فأمّا قوله: (إنّ من يورد مثل ذلك إنّما قصده تضعيف دلالة / [[ص ١١٩]] العلم، والمعجز في النفوس، من حيث أضاف النفاق إلى من شاهدها) فتشنيع في غير موضعه، واستناد إلى ما لا يجدي نفعاً، لأنّ نفاق من شاهد الأعلام لا يُضعّفها، ولا يُوهن دليلها، ولا يقدح في كونها حجّة، لأنّ الأعلام ليست ملجئة إلى العلم، ولا موجبة لحصوله على كلّ حال، وإنّما تثمر العلم لمن أنعم النظر فيها من الوجه الذي تدلّ منه، فمن عدل عن ذلك لسوء اختياره لا يكون عدوله مؤثراً في دلالتها، فكم قد عدل من العقلاء وذوي الأحلام الراجحة والألباب الصحيحة عن تأمّل هذه الأعلام، وأصابه الحقّ منها، ولم يكن ذلك عندنا وعند صاحب الكتاب قادحاً في دلالة الأعلام، على أنّ هذا القول يوجب عليه أن ينفي النفاق والشكّ عن كلّ من صحب النبيّ وعاصره وشاهد أعلامه، كعمرو بن العاص وأبي سفيان وفلان وفلان ممّن قد اشتهر نفاقهم، وظهر شكّهم في الدين وارتياهم، وإن كانت إضافة النفاق إلى هؤلاء لا تقدح في دلالة الأعلام فكذلك القول في غيرهم.

فأمّا قوله: (إنّ حديث الإحراق ما صحّ، ولو صحّ لم يكن طعنًا، لأنّ له أن يُهدّد من امتنع من المبايعَة إرادة

منعه فاطمة عليها السلام من أن يسلم إليها فذك على جهة النحلة، وأن يقبل فيها دعواها لأجل عصمتها عليها السلام، وأن المعصوم المقطوع على صدقه لا يحتاج إلى بينة، فمن أين / [ص ١٤٢] أبا بكر كان يعلم عصمتها عليها السلام؟

فإن قلتم: إن لم يكن عالماً بذلك، فكان يجب عليه أن يعلمه، فإذا فرط فيه مع قيام الدلالة عليه كان ملوماً. قيل لكم: ومن أين يجب عليه أن يعلمه، ولو كان إليه طريق وعليه دليل، فليس كل شيء إلى العلم به طريق وجب علينا أن نعلمه؟

الجواب: فأما أبو بكر فليس له على الحقيقة الحكم على فاطمة عليها السلام ولا لها، ويجب أن يعلم عصمتها ليعلم وجوب الحكم بما تدعيه، والأحكام إلى الإمام الذي هو غيره، فصار المنع منه لها من فذك بغير حق على كل حال.

لا سيما وأبو بكر يعلم أن إمام ذلك الزمان هو بعلمها، وما فسخ لها من [خ ل: في] المطالبة إليه بذك إلا وهي مستحقة، ومعرفة إمامته واجبة لا محالة بلا شبهة.

فإذا قيل: لو قدرنا أنه الإمام والحاكم بين المسلمين، أوجب عليه أن يعلم عصمة فاطمة عليها السلام أم لا يجب عليه؟ فإن جؤزتم أن لا يجب عليه العلم بالعصمة، فقد عدّرتوه بهذا التقدير والفرص من منعها في فذك، وإن أوجبتم العلم بالعصمة، فبينوا من أي وجه يجب عليه ذلك؟

قلنا: إذا قدرنا المسألة هذا التقدير الذي هو بخلاف الحال التي جرت عليها، فالجواب: أن أبا بكر إذا كان له أن يحكم لفاطمة عليها السلام وعليها، بأن قدرنا صحة إمامته وكان الله تعالى قد دل على عصمتها (صلوات الله عليها) فيجب عليه أن يعلم هذه الحال منها، حتى إذا ادّعت أمراً وجب تسليمه إليها للعلم بصدقها، [ص ١٤٣] ومعلوم أنها ادّعت فذكاً.

ولأي بكر طريق إلى العلم بصدقها في دعواها، بأن ينظر في الدليل الذي نصّه الله تعالى على عصمتها، فيجب أن ينظر فيه ليعلم صدقها ويجب التسليم إليها، لأنه لا خلاف في أن الخصم إذا ادّعى بينة عند الحاكم، فيجب على الحاكم أن ينظر في بينته، ليغلب في ظنه ثبوت الحق له به.

ومعلوم أن الظن لا حكم له مع إمكان العلم، وإذا تمكّن الحاكم من أن يعلم صدق المدّعي، وجب أن ينظر في

للخلاف على المسلمين)، فقد بينّا أن خبر الإحراق قد رواه غير الشيعة ممن لا يُتهم على القوم، وأن دفع الروايات بغير حجة أكثر من نفس المذاهب المختلف فيها لا يجدي شيئاً، والذي اعتذر به من حديث الإحراق إذا صحّ طريف، وأي عذر لمن أراد أن يُحرق على أمير المؤمنين وفاطمة عليهما السلام منزلهما؟ وهل يكون في مثل ذلك علة يُصغى إليها أو تُسمع؟ وإنما يكون مخالفاً على المسلمين وخارقاً / [ص ١٢٠] لإجماعهم إذا كان الإجماع قد تقرّر وثبت، وإنما يصحّ لهم الإجماع متى كان أمير المؤمنين عليه السلام ومن قعد عن البيعة ممن انحاز إلى بيت فاطمة عليها السلام داخلاً فيه وغير خارج عنه، وأي إجماع يصحّ مع خلاف أمير المؤمنين عليه السلام وحده فضلاً عن أن يتابعه على ذلك غيره، وهذه زلة من صاحب الكتاب وممن حكى احتجاجه.

وبعد، فلا فرق بين أن يُهدد بالإحراق للعلّة التي ذكرها وبين ضرب فاطمة عليها السلام لمثل هذه العلّة، فإن إحراق المنازل أعظم من ضربه بالسوط، وما يحسن الكبير ممن أراد الخلاف على المسلمين أولى بأن يحسن الصغير، فلا وجه لامتناع صاحب الكتاب من ضربة السوط، وتكذيب ناقلها، وعنده مثل هذا الاعتذار.

فأما ادّعاؤه أن أمير المؤمنين عليه السلام قد بايع بعد ذلك ورضي وكذلك الجماعة التي أظهرت الخلاف، وأن امتناعه عليه السلام من البيعة إنما كان لأجل أن القوم لم يشاوروه، فقد مضى الكلام في ذلك فيما سلف من هذا الكتاب مستوفى، ولا حاجة بنا إلى إعادته.

* * *

للمزيد راجع:

➔ آية التطهير.

➔ آية المباهلة.

➔ فذك.

* * *

١٤٧ - فذك:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (أجوبة مسائل

متفرقة):

[ص ١٤١] مسألة: (في فذك):

إن سأل سائل فقال: إذا كنتم تُخطّون أبا بكر في

ينصبون هذه الكلمة ولم يقصدوا إلى معنى النفي، لظهور التناقض والتنافي بين أولها وآخرها.

* * *

الشافى فى الإمامة (ج ٤):

[[ص ٥٧]] ابتداء صاحب الكتاب فى هذا الفصل بذكر ميراث النبىؐ ، ورتب فى ذلك كلاماً لا نرتضيه، ونحن بعد نبين الترتيب فيه وكيفية التعلق به، ثم أجاب عن ذلك بأن قال فى الخبر الذى احتج به أبو بكر، يعنى قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»: (لم يقتصر على روايته حتى استشهد عليه عمر وعثمان وطلحة والزبير وسعداً وعبد الرحمن فشهدوا به، فكان لا يحل لأبي بكر وقد صار الأمر إليه أن يقسم التركة ميراثاً وقد خبر الرسول ﷺ بأنه صدقة وليس بميراث، وأقل ما فى هذا الباب أن يكون الخبر من أخبار الأحاد فلو أن شاهدين شهدا فى التركة أن فيها حقاً أليس كان يجب أن يصرفه عن الإرث؟ فعلمه بما قال / [[ص ٥٨]] الرسول ﷺ مع شهادة غيره أقوى من ذلك، ولسنا نجعله مدعياً، لأنه لم يدع ذلك لنفسه وإنما بين أنه ليس بميراث وأنه صدقة، ولا يمتنع تخصيص القرآن بذلك كما يخص فى العبد والقاتل وغيرهما، وليس ذلك بنقص للأنبياء بل هو إجلال لهم يرفع الله به قدرهم عن أن يؤرثوا المال، وصار ذلك من أوكد الدواعى إلى أن لا يتشاغلوا بجمعها، لأن الدواعى القوية إلى ذلك تركه على الأولاد والأهلين. ولما سمعت فاطمة ؑ ذلك من أبي بكر كفت عن الطلب بما ثبت من الأخبار الصحيحة، فلا يمتنع أن تكون غير عارفة بذلك فطلبت الإرث، فلما روى لها ما روى كفت فأصاب أولاً وأصاب ثانياً. وليس لأحد أن يقول: كيف يجوز أن يبين النبىؐ ذلك للقوم ولا حق لهم فى الإرث، ويدع أن يبين ذلك لمن له حق فى الإرث مع أن التكليف يتصل به، وذلك لأن التكليف فى ذلك يتعلق بالإمام، فإذا بين له جاز أن لا يبين لغيره، ويصير البيان له بياناً لغيره وإن لم تسمع من الرسول ﷺ ، لأن هذا الجنس من البيان يجب أن يكون بحسب المصلحة).

ثم حكى عن أبي علي أنه قال: (أعلمون كذب أبي

ذلك ليعلم بحسب علمه، كما وجب عليه النظر فيما يؤدى [خ ل: يؤدى إليه] إلى غلبة الظن من بيانه، وإذا لم يفعل فقد فرط.

فإذا قيل: المدعى [ظ: للمدعى] عند الحاكم النظر فى بيته التى أسند إليها المدعى ويمينها، وطالب الحكم بالنظر فيها، وفاطمة ؑ ما طالبت أبا بكر بالنظر فيما يجري مجرى البيته لها من دليل عصمتها، فكيف يجب عليه النظر فى ذلك؟

قلنا: إذا كنا نقدراً حالاً لم يكن، والحال الجارية على ما ذكرنا يقتضى وجوب التسليم لما ادعته وترك المعارضة فيه، فإذا قدرنا حالاً أخرى لم يتفق قدرنا ما يليق بها.

فقلنا: ادعت فاطمة ؑ فذكاً عند حاكم له أن يحكم بين المسلمين، ولم يكن لها بيته تقتضى غلبة الظن من شهادة وجب عليها أن ينه الحاكم على أن جهة وجوب تسليم الحق إليها وهو دليل عصمتها، وتشير أيضاً إلى الدليل بيته حتى يكون بين النظر إليه ووقوع العلم له ووجوب التسليم وبين لزوم / [[ص ١٤٤]] التقصير إياه. وهذا واضح لمن تأمله.

* * *

[[ص ١٤٦]] [حول خبر: نحن معاشر الأنبياء لا نورث

ما تركناه صدقة]:

وسمع منه ﷺ يقول: من أعجب الأشياء أنهم _ يعنى الناصبة _ يعولون فى صحة الإجماع، وكونه حجة فى الشريعة، على خبر واحد لا يثبت له سند ولم يبين.

وإذا طولوا بتصححه عولوا فى ذلك الإجماع وأنه حجة، فهل هذا إلا تعويل على الريح؟! وليس الدليل بالمدلول والمدلول بالدليل، وتصحيح كل واحد منهما بصاحبه.

يعنى بالخبر روايتهم عن رسول الله ﷺ أنه قال: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة».

وكان ﷺ ينكر ما كان يذكره بعض الإمامية فى منع الاحتجاج / [[ص ١٤٧]] بهذا الخبر، وأنه إنما قال: (ما تركناه صدقة) بنصب (ما)، فلا يرتضى هذه الطريقة، لأن من نقل هذه الكلمة إنما نقلها موقوفة غير معربة.

ثم إن النصب ينافى هذا الخبر وواضعيه أنهم لا

حياتهم لا يُورثون، فريك من القول، لأن إجماع الصحابة بخلافه، لأن أحداً لم يتأوله على هذا الوجه، لأنه لا يكون في ذلك تخصيص للأنبياء ولا مزية لهم، ولأن قوله: «ما تركناه صدقة» جملة من الكلام مستقلة بنفسها، ولا وجه إذا لم يكن ذلك فيها أن يجعل من تمام الكلام الأول، فكأنه ﷺ مع بيانه أنهم لا يُورثون بين جهة المال الذي خلفوه، لأنه كان يجوز أن لا يكون ميراثاً ويُصرف إلى وجه آخر.

/ [[ص ٦١]] فأما خبر السيف والبغلة والعمامة وغير ذلك فقد قال أبو علي: إنه لم يثبت أن أبا بكر دفع ذلك إلى أمير المؤمنين ﷺ على جهة الإرث، وكيف يجوز ذلك مع الخبر الذي رواه؟ وكيف يجوز لو كان وارثاً أن يخصه بذلك ولا يرث له مع العم؟ لأنه عصبه، فإن كان وصل إلى فاطمة ﷺ فقد كان ينبغي أن يكون العباس شريكاً في ذلك وأزواج النبي ﷺ، ولوجب أن يكون ذلك ظاهراً مشهوراً يُعرف أنهم أخذوا نصيبهم من غير ذلك أو بدله، ولا يجب إذا لم يدفع أبو بكر إليه على جهة الإرث أن لا يحصل في يده، لأنه قد يجوز أن يكون النبي ﷺ نحله، ويجوز أيضاً أن يكون أبو بكر رأى الصلاح في ذلك أن يكون بيده لما فيه من تقوية الدين وتصدق ببذله بعد التقويم، لأن للإمام أن يفعل ذلك).

وحكى عن أبي علي في البردة والقضيب (أنه لا يمتنع أن يكون جعله عدة في سبيل الله وتقوية على المشركين فتداولته الأئمة لما فيه من التقوية، ورأى أن ذلك أولى من أن يتصدق به إن ثبت أنه ﷺ لم يكن قد نحله غيره في حياته).

ثم عارض نفسه بطلب أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم / [[ص ٦٢]] عليه وآله الميراث، وتنازع أمير المؤمنين ﷺ والعباس فيه بعد موت فاطمة ﷺ، وأجاب عن ذلك بأن قال: (يجوز أن يكونوا لم يعرفوا رواية أبي بكر وغيره للخبر. وقد روي أن عائشة لما عرفت خبر أسكن، وقد بينا أنه لا يمتنع في مثل ذلك أن يخفى على من يستحق الإرث ويعرفه من يتقصد الأمر كما تعرف العلماء والحكام من أحكام الموارث ما لا يعلمه أرباب الإرث، وقد بينا أن رواية أبي بكر مع الجماعة أقوى من شاهدين لو شهدا على التركة بدين، وهو أقوى من رواية سلمان وابن

بكر في هذه الرواية أم تجوزون كذبه وصدقه؟)، قال: (قد علم أنه لا / [[ص ٥٩]] شيء يعلم به قطعاً كذبه، فلا بد من تجويز كونه صادقاً، وإذا صح ذلك قيل لهم: فهل كان يحل له مخالفة رسول الله ﷺ؟ فإن قالوا: لو كان صدقاً لظهر واشتهر. قيل لهم: إن ذلك من باب العمل، فلا يمتنع أن يتفرد بروايته جماعة يسيرة مثل الواحد والاثنان مثل ساير الأحكام ومثل الشهادات. فإن قالوا: نعلم أنه لا يصح لقوله تعالى في كتابه: ﴿وَوَرَّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ [النمل: ١٦]، قيل لهم: ومن أين أنه ورثه الأموال مع تجويز أن يكون المراد: ورثه العلم والحكمة؟ فإن قالوا: إطلاق الميراث لا يكون إلا في الأموال. قيل لهم: إن كتاب الله يبطل قولكم لأنه قال: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، والكتاب ليس بمال، ويقال في اللغة: ما ورث الآباء الأبناء شيئاً أفضل من أدب حسن، وقالوا: (العلماء ورثة الأنبياء)، وإنما ورثوا منهم العلم دون المال. على أن في آخر الآية ما يدل على ما قلناه، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل: ١٦]، فبأنه على أن الذي ورث هو هذا العلم وهذا الفضل، وإلا لم يكن لهذا القول تعلق بالأول. / [[ص ٦٠]] فإن قالوا: فقد قال تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۖ يَرِثْنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٥ و ٦]، وذلك يُبطل الخبر. قيل لهم: ليس في ذلك بيان المال أيضاً، وفي الآية ما يدل على أن المراد النبوة والعلم، لأن زكريا خاف على العلم أن يُندرس.

وأما قوله: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ [مريم: ٥] يدل على ذلك، لأن الأنبياء لا تحرص على الأموال حرصاً يتعلق خوفها بها، وإنما أراد خوفه على العلم أن يضيع، فسأل الله تعالى ولياً يقوم الدين مقامه. وقوله: ﴿وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦] يدل على أن المراد العلم والحكمة، لأنه لا يرث أموال آل يعقوب في الحقيقة وإنما يرث ذلك غيره، فأما من يقول: المراد في «إننا معاشر الأنبياء لا نُورث ما تركناه صدقة» لا يدل على أننا لا نُورث الأموال، فكأنه أراد أن ما جعلوه صدقة في حال

مسعود، ولو رويًا ذلك عند القوم كان يجب أن يُقبل منها).

قال: (ومتى تعلّقوا بعموم القرآن أريناهم جواز التخصيص بهذا الخبر، كما أن عموم القرآن يقتضي كون الصدقات للفقراء، وقد ثبت أن آل محمد صلوات الله عليهم لا يحلّ لهم الصدقة...).

يقال له: نحن نبيّن أولاً ما يدلّ على أنّه ﷺ يُورث المال، وتُرتب الكلام في ذلك الترتيب الصحيح، ثمّ نعطف على ما أورده وتكلّم عليه.

والذي يدلّ على ما ذكرناه قوله تعالى مخبراً عن زكريا ﷺ: / [[ص ٦٣]] ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ [مريم: ٥ و٦]، فخبّر أنّه خاف من بني عمّه، لأنّ الموالي هاهنا هم بنو العمّ بلا شبهة، وإنّما خافهم أن يرثوا ماله فينفقوه في الفساد، لأنّه كان يعرف ذلك من خلافتهم وطرائقهم، فسأل ربّه ولداً يكون أحقّ بميراثه منهم.

والذي يدلّ على أنّ المراد بالميراث المذكور في الآية ميراث المال دون العلم والنبوة على ما يقولون أنّ لفظة (الميراث) في اللغة والشريعة جميعاً لا يُعهد إطلاقها إلّا على ما يحقّ، وأنّ يتنقل على الحقيقة من المورث إلى الوراث، كالأموال وما في معناها، ولا يُستعمل في غير المال إلّا تجاوزاً واتّساعاً، ولهذا لا يُفهم من قول القائل: لا وارث لفلان إلّا فلان، وفلان يرث مع فلان، بالظاهر والإطلاق إلّا ميراث الأموال والأعراض دون العلوم وغيرها، وليس لنا أن نعدل عن ظاهر الكلام وحقيقته إلى مجازه بغير دلالة، وأيضاً فإنّه تعالى خبر عن نبيّه صلوات الله عليه أنّه اشترط في وارثه أن يكون رضيعاً، ومتى لم يُحمّل الميراث في الآية على المال دون العلم والنبوة لم يكن للاشتراط معنى، وكان لغواً عبثاً، لأنّه إذا كان إنّما سأل من يقوم مقامه ويرث مكانه فقد دخل الرضا وما هو أعظم من الرضا في جملة كلامه وسؤاله، فلا معنى لاشتراطه، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول: اللهم ابعث إلينا نبياً واجعله عاقلاً ومكلفاً؟ فإذا ثبتت هذه الجملة صحّ أن زكريا موروث ماله، وصحّ أيضاً بصحّتها أنّ نبينا ﷺ ممّن يُورث المال، لأنّ الإجماع واقع

على أنّ حال نبينا ﷺ لا يخالف حال الأنبياء المتقدّمين في / [[ص ٦٤]] ميراث المال، فمن مثبت للأمرين ونافٍ للأمرين.

ومّا يقوّي ما قدّمناه أنّ زكريا خاف بني عمّه فطلب وارثاً لأجل خوفه، ولا يليق خوفه منهم إلّا بالمال دون النبوة والعلم، لأنّه ﷺ كان أعلم بالله تعالى من أن يخاف أن يبعث نبياً من ليس بأهل للنبوة، وأن يورث علمه وحكمه من ليس أهلاً لها، ولأنّه إنّما بعث لإذاعة العلم ونشره في الناس، فلا يجوز أن يخاف من الأمر الذي هو الغرض في بعثته.

فإن قيل: فهذا يرجع عليكم في الخوف من وراثته المال، لأنّ ذلك غاية الضنّ والبخل.

قلنا: معاذ الله أن يستوي الحال، لأنّ المال قد يصحّ أن يرزقه الله تعالى المؤمن والكافر، والعدوّ والوليّ، ولا يصحّ ذلك في النبوة وعلومها، وليس من الضنّ أن يأسيّ على بني عمّه وهم من أهل الفساد أن يظفروا به فينفقوه على المعاصي، ويصرفوه في غير جوهه المحبوبة، بل ذلك هو غاية الحكمة وحسن التدبير في الدين، لأنّ الدين يحظر تقوية الفساق وإمدادهم بما يعينهم على طرائقهم المذمومة، وما يُعدّ ذلك شحاً ولا بخلاً إلّا من لا تأمل له.

فإن قيل: فألاً جاز أن يكون خاف من بني عمّه أن يرثوا علمه وهم من أهل الفساد على ما ادّعيتم فيستفسدوا به الناس ويموّهونه عليهم؟

قلنا: لا يخلو هذا العلم الذي أشرتم إليه من أن يكون هو كتب علمه وصحف حكمته، لأنّ ذلك قد يُسمّى علماً على طريق المجاز، أو أن / [[ص ٦٥]] يكون هو العلم الذي يحلّ القلوب، فإن كان الأوّل فهو يرجع إلى معنى المال، ويصحّ أنّ الأنبياء ﷺ يُورثون أموالهم وما في معناها، وإن كان الثاني لم يخل هذا العلم من أن يكون هو العلم الذي بعث النبيّ صلوات الله عليه بنشره وأدائه، أو أن يكون علماً مخصوصاً لا يتعلّق بالشريعة، ولا يجب اطلاع جميع الأمّة عليه، كعلم العواقب وما يجري في المستقبل من الأوقات وما جرى مجرى ذلك، والقسم الأوّل لا يجوز على النبيّ ﷺ أن يخاف من وصوله إلى بني عمّه وهم من جملة أمته الذين بعث إلى أن يطلّعهم على

ذلك ويؤدّيه إليهم، وكأنّه على هذا الوجه يخاف ممّا هو الغرض في بعثته. والقسم الثاني فاسد أيضاً، لأنّ هذا العلم المخصوص إنّما يستفاد من جهته ويوقف عليه باطلاً وإعلامه، وليس هو ممّا يجب نشره في جميع الناس، فقد كان يجب إذا خاف من إلقائه إلى بعض الناس فساداً أن لا يلقيه إليه، فإنّ ذلك في يده ولا يحتاج إلى أكثر من ذلك.

ومما يدلّ على أنّ الأنبياء ﷺ يؤرّثون قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ [النمل: ١٦]، والظاهر من إطلاق لفظ (الميراث) يقتضي الأموال وما في معناها على ما دلّلنا عليه من قبل.

ويدلّ أيضاً على ذلك قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ...﴾ الآية [النساء: ١١]، وقد أجمعت الأمة على عموم هذه اللفظة إلّا من أخرج الدليل، فيجب أن يتمسك بعمومها لمكان هذه الدلالة، ولا يخرج عن حكمها إلّا من أخرج دليلاً قاطعاً.

فأمّا تعلق / [[ص ٦٦]] صاحب الكتاب بالخبر الذي رواه أبو بكر وأدّعه وأنّه استشهد عمر وعثمان وفلاناً وفلاناً، فأول ما فيه أنّ الذي أدّعه من الاستشهاد غير معروف، والذي روي أنّ عمر استشهد هؤلاء نفر لّمّا نازع أمير المؤمنين ع في الميراث، فشهدوا بالخبر المتضمّن لنفي الميراث، وإنّما معول مخالفينا في صحّة الخبر الذي رواه أبو بكر عند مطالبة فاطمة ع بالميراث على إمساك الأمة عن النكير عليه والردّ لقضيّته. ولو سلّمنا استشهاد من ذكر على الخبر لم يكن فيه حجة، لأنّ الخبر على كلّ حال لا يخرج من أن يكون غير موجب للعلم، وهو في حكم أخبار الآحاد، وليس يجوز أن يرجع عن ظاهر القرآن بما يجري هذا المجرى، لأنّ المعلوم لا يخصّ إلّا بمعلوم، وإذا كانت دلالة الظاهر معلومة لم يجوز أن يرجع عنها بأمر مظنون، وهذا الكلام مبني على أنّ التخصيص للكتاب والسنة المقطوع بها بأخبار الآحاد، وهو المذهب الصحيح، وقد أشرنا إلى ما يمكن أن يعتمد في الدلالة عليه من أنّ الظن لا يقابل العلم ولا يرجع عن المعلوم بالظن.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ / [[ص ٦٧]] التخصيص بالأخبار الآحاد مستند أيضاً إلى علم وإن كان الطريق مظنوناً، ويشيرون إلى ما يدّعون من الدلالة على وجوب

العمل بخبر الواحد في الشريعة وأنّه حجة، لأنّ ذلك مبني من قولهم على ما لا نسلمه، وقد دلّ الدليل على فساده من صحّة العمل بخبر الواحد، والكلام في أنّ خبر الواحد يقبل في الشريعة أو لا يقبل لا يليق بكتابنا هذا، والكلام فيه معروف. على أنّه لو سلّم لهم أنّ خبر الواحد يعمل به في الشريعة لاحتاجوا إلى دليل مستأنف على أنّه يقبل في تخصيص القرآن، لأنّ ما دلّ على العمل به في الجملة لا يتناول هذا الموضع كما لا يتناول جواز النسخ به.

وهذا يسقط قول صاحب الكتاب: (إنّ شاهدين لو شهدا أنّ في التركة حقّاً لكان يجب أن يصرف عن الإرث)، وذلك أنّ الشهادة وإن كانت مظنونة فالعمل بها استند إلى علم، لأنّ الشريعة قد قرّرت العمل بالشهادة ولم تقرّر العمل بخبر الواحد، وليس له أن يقيس خبر الواحد على الشهادة من حيث اجتماعها في غلبة الظنّ، لأنّنا لم نعمل على الشهادة من حيث غلبة الظنّ دون ما ذكرناه من تقرير الشريعة العمل بها، ألا ترى أنّا قد نظنّ صدق الفاسق والمرأة والصبي وكثير ممّن يجوز صدقه ولا يجوز العمل بقوله، فبان أنّ المعول في هذا على المصلحة التي نستفيدها على / [[ص ٦٨]] طريق الجملة من دليل الشرع، وأبو بكر في حكم المدّعي لنفسه والجار إليها بخلاف ما ظنّه صاحب الكتاب، وكذلك من شهد له إن كانت شهادة قد وجّدت، وذلك أنّ أبا بكر وسائر المسلمين سوى أهل بيت الرسول صلوات الله عليهم يحلّ لهم الصدقة، ويجوز أن يصيبوا منها، وهذه تهمة في الحكم والشهادة. وليس له أن يقول: فهذا يقتضي أن لا يقبل شهادة شاهدين في تركة بأنّ فيها صدقة لمثل ما ذكرتم، وذلك لأنّ الشاهدين إذا شهدا بالصدقة فحظهما منها كحظّ صاحب الميراث، بل سائر المسلمين، وليس كذلك حال تركة الرسول ﷺ، لأنّ كونها صدقة يُجرّمها على ورثته ويبيحها لسائر المسلمين.

فأمّا قوله: (نخصّ القرآن بذلك كما خصّصنا في العبد والقاتل) فليس بشيء، لأنّ من ذكّر إنّما خصّصناها بدليل مقطوع عليه معلوم، وليس هذا في الخبر الذي أدّعه.

فأمّا قوله: (وليس ذلك بنقص للأنبياء ﷺ بل هو إجلال لهم)، فمن الذي قال له: إنّ نقص؟ وكما أنّه لا

نقص فيه فلا إجلال فيه ولا فضيلة، لأن الداعي وإن كان قد يقوى إلى جمع المال ليُخْلَفَ على الورثة فقد يقويه أيضاً إرادة صرفه في وجوه الخير والبر، وكلا الأمرين يكون داعياً إلى تحصيل المال، بل الداعي الذي ذكرناه أقوى فيما يتعلّق بالدين.

فأما قوله: (إن فاطمة عليها السلام لما سمعت ذلك كفت عن / [[ص ٦٩]] الطلب فأصابت أولاً وأصابت آخراً)، فلعمري إنها كفت عن الطلب الذي هو المنازعة والمشاحة، لكنها انصرفت مغضبة متظلمة متألّمة، والأمر في غضبها وسخطها أظهر من أن يخفى على منصف، فقد روى أكثر الرواة الذين لا يهتمون بتشييع ولا عصبية فيه من كلامها عليها السلام في تلك الحال وبعد انصرافها عن مقام المنازعة والمطالبة ما يدل على ما ذكرناه من سخطها وغضبها، ونحن نذكر من ذلك ما يُستدل به على صحة قولنا:

أخبرنا أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، قال: [حدثني محمد بن أحمد الكاتب]، حدثنا أحمد بن عبيد بن ناصح النحوي، قال: حدثنا الزيادي، قال: حدثنا الشريقي بن القطامي، عن محمد بن إسحاق، / [[ص ٧٠]] قال: حدثنا صالح بن كيسان، عن عروة، عن عائشة. قال المرزباني: وحدثنا أبو بكر أحمد بن محمد المكي، قال: حدثنا أبو العينا محمد بن القاسم السيمامي، قال: حدثنا ابن عائشة، قال: لما قبض رسول الله ﷺ أقبلت فاطمة عليها السلام في لمة من حفدتها إلى أبي بكر، وفي الرواية الأولى: قالت عائشة: لما سمعت فاطمة عليها السلام / [[ص ٧١]] إجماع أبي بكر على منعها فذلك لاثت خمارها على رأسها، واشتملت بجلبابها، وأقبلت في لمة من حفدتها، ثم اجتمعت الروايتان من هاهنا ونساء قومها، تطأ ذيوها، ما تحرم مشيتها مشية رسول الله ﷺ، حتى دخلت على أبي بكر وهو في حشد من المهاجرين والأنصار وغيرهم، فنيطت دونها ملاءة، ثم أتت أنة أجھش القوم لها بالبكاء وارتج المجلس، ثم أمهلت هنيئة حتى إذا سكن نشيج القوم وهدأت فورتهم افتتحت كلامها بالحمد لله ﷻ والثناء عليه والصلاة على رسوله ﷺ، ثم قالت: / [[ص ٧٢]] «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا

عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٨﴾ [التوبة: ١٢٨]، فإن تعزوه تجدوه أبي دون آبائكم، وأخا ابن عمي دون رجالكم، فبلغ الرسالة صادعاً بالندارة، مائلاً عن سنن المشركين، ضارباً ثبجهم، يدعو إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة، آخذاً بأكظام المشركين، يهشم الأصنام ويفلق الهام، حتى انهزم الجمع وولوا الدبر، وحتى تفرى الليل عن صبحه، وأسفر الحق عن محضه، ونطق زعيم الدين، وخرست شقاشق الشياطين، وتمت كلمة الإخلاص، وكنتم على شفا حفرة من النار، نهزة الطامع، ومذقة الشارب، وقبسة العجلان، وموطأ الأقدام، تشربون الطرق، / [[ص ٧٣]] وتقتاتون القد، أذلة خاسئين، يتخطفكم الناس من حولكم، حتى أنقذكم الله ﷻ برسوله ﷺ بعد اللتيا والتي، وبعد أن مني بسهم الرجال، وذوبان العرب، ومردة أهل النفاق، «كُلُّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ» [المائدة: ٦٤]، ونجم قرن للشيطان أو فغرت للمشركون فاعرة قذف أخاه في لهواتها، فلا ينكفى حتى يطأ صماخها بأخصه ويطنفئ عادية لهبها، أو قالت: ويحمد لهبتها بحدّه مكدوداً في ذات الله وأنتم في رفاهية فكهون آمنون وادعون»، إلى هاهنا انتهى خبر أبي العيناء، عن ابن عائشة. وزاد عروة بن / [[ص ٧٤]] الزبير، عن عائشة: «حتى إذا اختار الله لنبيه دار أنبيائه ظهرت حسيكة النفاق، وسمل جلباب الدين، ونطق كاظم الغاوين، ونبغ خامل الأفكين، وهدر فنيق المبطلين، فخطر في عرصاتكم، وأطلع الشيطان رأسه صارخاً بكم، فدعاكم فألفاكم لدعوته مستجيبن، وللغرة ملاحظين، ثم استنهضكم فوجدكم خفافاً، وأحمشكم فألفاكم غضاباً، فوسمتم غير إبلكم، ووردتم غير شربكم، هذا والعهد قريب، والكلم رحيب، والجرح لم يندمل، إنما زعمتم ذلك خوف الفتنة، «لَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» [التوبة: ٤٩].

فهيهات منكم وأنى بكم وأنى تؤفكون وكتاب الله بين / [[ص ٧٥]] أظهركم، زواجه بيئة، وشواهد لا تحصى، وأوامره واضحة، أرغبة عنه تريدون، أم بغيره تحكمون؟ «بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» [الكهف: ٥٠]،

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

ثم لم تلبثوا إلا ريث أن تسكن نفرتها تُسرون حسوا في ارتغاء، ونصبر منكم على مثل حز المدي، وأنتم الآن تزعمون ألا إرث لنا، ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، يا ابن أبي قحافة، أترث أباك ولا أرث أبي؟ (لقد جئت شيئاً فرياً)، فدونكها مخطومة مرحولة تلقاك يوم حشر، فنعم الحكم الله، والزعيم محمد، والموعود القيامة، وعند الساعة يخسر المبطلون، و﴿لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٦٧]، ثم انكفأت إلى قبر أبيها فقالت:

قد كان بعدك أنباء وهنيئة

لو كنت شاهدا لم تكن الخطب

إننا فقدناك فقد الأرض وابلهما

واختل قومك فاشهدهم ولا تغب

/ [ص ٧٦] وروى جرهمي بن أبي العلام مع هذين

البيتين بيتاً ثالثاً، وهو:

فليت قبلك كان الموت صادفنا

لما قضيت وحالت دونك الكتب

قال: فحمد الله أبو بكر وصلى على محمد وآله وقال:

يا خير النساء، وابنة خير الأنبياء، والله ما عدوت رأي رسول الله ﷺ، ولا عملت إلا بإذنه، وإن الرائد لا يكذب أهله، وإنني أشهد الله وكفى بالله شهيداً، إنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إننا معاشر الأنبياء لا نُورث ذهاباً ولا فضةً، ولا داراً ولا عقاراً، وإننا نُورث الكتاب والحكمة، والعلم والنبوة».

قال: فلما وصل الأمر إلى علي بن أبي طالب عليه السلام

كُلِّمَ في ردِّ فذك، فقال: «إنني لأستحي من الله أن أرد شيئاً منع منه أبو بكر وأمضاه عمر».

وأخبرنا أبو عبد الله المرزباني، قال: حدثني علي بن

هارون، قال: أخبرني عبد الله بن أحمد بن أبي طاهر، عن

أبيه، قال: ذكرت لأبي الحسين زيد بن [علي بن الحسين بن

زيد بن] علي بن الحسين بن زيد بن علي كلام فاطمة عليها السلام

عند منع أبي بكر إياها فذك، وقلت له: إن هؤلاء يزعمون

أنه مصنوع وأنه كلام أبي العيناء، لأن الكلام منسوق البلاغة، فقال لي: رأيت مشائخ آل أبي طالب يروونه عن آبائهم، ويُعلِّمونه أولادهم، وقد حدثني به أبي عن جدِّي يبلغ به فاطمة عليها / [ص ٧٧] السلام على هذه الحكاية، ورواه مشائخ الشيعة وتدارسوه بينهم قبل أن يُولد جدُّ أبي العينا وقد حدث الحسين بن علوان، عن عطية العوفي أنه سمع عبد الله بن الحسن ذكر عن أبيه هذا.

ثم قال أبو الحسين: وكيف يُنكر من هذا كلام فاطمة عليها السلام وهم يروون من كلام عائشة عند موت أبيها ما هو أعجب من كلام فاطمة عليها السلام فيحققونه، لولا عداوتهم لنا أهل البيت؟

ثم ذكر الحديث بطوله على نسقه، وزاد في الأبيات بعد البيت الأولين:

ضاقت عليّ بلادي بعدما رحبت

وسيم سبطاك خسفاً فيه لي نصب

فليت قبلك كان الموت صادفنا

قوم تمنّوا فأعطوا كلّما طلبوا

تجهمتنا رجالاً واستخفّ بنا

مذ غبت عنا وكلّ الإرث قد غصبوا

قال: فما رأيت يوماً كان أكثر باكياً وباكيةً من ذلك اليوم.

/ [ص ٧٨] وقد روي هذا الكلام على هذا الوجه من طرق مختلفة ووجوه كثيرة، فمن أرادها أخذها من مواضعها، فقط طوّلنا بذكرنا ما ذكرناه منها لحاجة مسّت إليه، فكيف يُدعى أنّها كفت راضية، وأمسكت قانعة، لولا البهت وقلة الحياء؟

فأمّا قوله: (إنّه يجوز أن يُبين أنّه لا حقّ في ميراثه لورثته لغير الورثة، ولا يمتنع أن يرد من جهة الأحاد، لأنّه من باب العمل)، فكلّ هذا بناء منه على أصوله الفاسدة في أنّ خبر الواحد حجّة في الشرع، وأنّ العمل به واجب، ودون صحّة ذلك خرط القتاد.

وإنّا يجوز أن يُبين من جهة دون جهة إذا تساويا في الحجّة ووقوع العلم، فأمّا مع تباينها فلا يجوز التخيير فيهما، وإذا كان ورثة النبي ﷺ متعبدین بأن لا يرثوه فلا بدّ من إزاحة علّتهم في هذه العبادة بأن يوقفهم على الحكم

بعينه، ويشافهم به، أو بأن يُلقيه إلى من تقوم الحجة عليهم بنقله، وكل ذلك لم يكن.

فأما قوله: (تُجوزون صدقه في الرواية أم لا تُجوزون ذلك)، فالجواب أننا لا نُجوزُه، لأن كتاب الله أصدق منه، وهو يدفع روايته ويُبطلها.

فأما اعتراضه على قولنا: إن إطلاق الميراث لا يكون إلا في الأموال بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، وقولهم: (ما ورثت الأبناء من الآباء شيئاً أفضل من أدب حسن)، وقولهم: (العلماء ورثة الأنبياء) فعجيب، لأن كل ما ذُكر مقيد غير مطلق، وإنما قلنا: إن مطلق لفظ الميراث من غير قرينة ولا تقييد يفيد بظاهره ميراث الأموال، / [٧٩] فبعد ما ذكره وعارض به لا يخفى على متأمل.

فأما استدلاله على أن سليمان ورث داود علمه دون ماله بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْثِنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل: ١٦]، وإنما المراد أنه ورث العلم والفضل، وإلا لم يكن لهذا القول تعلق بالأول، فليس بشيء يُعَوَّل عليه، لأنه لا يمتنع أن يريد أنه ورث المال بالظاهر والعلم بهذا المعنى من الاستدلال، فليس يجب إذ دللتنا الدلالة في بعض الألفاظ على معنى المجاز أن تقتصر بها عليه، بل يجب أن نحملها على الحقيقة التي هي الأصل إذا لم يمنع من ذلك مانع. على أنه لا يمتنع أن يريد ميراث المال خاصة، ثم يقول: إنما مع ذلك علّمنا منطق الطير، ويشير بالفضل المبين إلى العلم والمال جميعاً، فله بالأمرين جميعاً فضل على من لم يكن عليهما، وقوله: ﴿وَأَوْثِنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يحتمل المال كما يحتمل العلم، فليس بخالص ما ظنه.

فأما قوله في قصة زكريا: (إنه خاف على العلم أن يندرس، لأن الأنبياء لا تحرص على الأموال، وإنما خاف أن يضيع العلم، فسأل الله تعالى ولياً يقوم بالدين مقامه)، فقد بينا أن الأنبياء عليهم السلام وإن كانوا لا يحرصون على الأموال ولا يخلون بها، فإنهم يجتهدون في منع المفسدين من الاستعانة بها على الفساد، ولا يُعَدُّ ذلك حرصاً ولا بخلاً، بل فضلاً ودينياً، وليس يجوز من زكريا أن يخاف على العلم أن

يندرس ويضيع، لأنه يعلم أن حكمة الله تعالى تقتضي حفظ العلم الذي هو / [ص ٨٠] الحجة على العباد، وبه تنزاح علّتهم في مصالحهم، فكيف يخاف ما لا يخاف من مثله؟

فإن قيل: فهبوا أن الأمر على ما ذكرتم من أن زكريا كان يأمن على العلم أن يندرس، أليس لا بد أن يكون مجوراً لأن يحفظه الله تعالى بمن هو من أهله وأقاربه كما يجوز أن يحفظه بغريب أجنبي؟ فما أنكرتم أن يكون خوفه من بني عمه أن لا يتعلموا العلم ولا يقوموا فيه مقامه؟ فسأل الله تعالى ولداً يجمع فيه هذه العلوم حتى لا يخرج العلم عن بيته، ويتعدى إلى غير قومه، فيلحقه بذلك وصمة.

قلنا: أمّا إذا رُتّب السؤال هذا الترتيب فالجواب عنه ما أجابنا به صاحب الكتاب، وهو أن الخوف الذي أشاروا إليه ليس من ضرر ديني، وإنما هو من ضرر دنيوي، والأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا لتحمل المضار الدنيوية، ومنازلهم في الثواب إنما زادت على كل المنازل لهذا الوجه، ومن كانت حاله هذه الحال فالظاهر من خوفه إذا لم يعلم وجهه بعينه أن يكون محملاً على مضار الدين، لأنها هي جهة خوفهم، والغرض في بعثتهم تحمّل ما سواها من المضار، فإذا قال النبي ﷺ: (أنا خائف) ولم يعلم جهة خوفه على التفصيل، يجب أن يُصَرَفَ خوفه بالظاهر إلى مضار الدين دون الدنيا، لأن أحوالهم وبعثهم تقتضي ذلك، فإذا كنا لو اعتدنا من بعضنا الزهد في الدنيا وأسبابها، والتعفف عن منافعها، والرغبة في الآخرة، والتفرد بالعمل لها، لكننا نحمل ما يظهر لنا من خوفه الذي لا يعلم وجهه بعينه على ما هو أشبه وأليق بحاله، ونضيفه إلى الآخرة دون الدنيا، وإذا كان هذا واجباً فيمن ذكرناه فهو في الأنبياء عليهم السلام أوجب.

فأما قوله متعلقاً في أن الميراث محمول على العلم بقوله: ﴿وَيَرِثُ﴾ / [ص ٨١] مِنْ آلِ يَعْقُوبَ [مريم: ٥ و٦]: (لأنه لا يرث أموال يعقوب في الحقيقة، وإنما يرث ذلك غيره) فبعد من الصواب، لأن ولد زكريا يرث بالقربة من آل يعقوب أموالهم، على أنه لم يقل: يرث آل يعقوب، بل قال: يرث من آل يعقوب، منبهاً بذلك على أنه يرث من كان أحق بميراثه بالقربة.

وقوله: (يجوز أن يكون [النبي ﷺ] نحله إياه فتركه أبو بكر) في يده لما فيه من تقوية الدين وتصدق بدله، فكل ما ذكره جائر إلا أنه قد كان يجب أن يظهر أسباب النحلة والشهادة بها والحجة عليها، ولم يظهر من ذلك شيء فنعرفه.

ومن العجائب أن تدعي فاطمة عليها السلام فذك نحلة، وتستشهد على قولها أمير المؤمنين عليها السلام وغيره، فلا يصغي إليها وإلى قولها، ويترك السيف والبلغلة والعمامة في يد أمير المؤمنين عليها السلام على سبيل النحلة بغير بيّنة ظهرت، ولا شهادة قامت. على أنه كان يجب على أبي بكر أن يبين ذلك، ويذكر وجهه بعينه أي شيء كان لِمَا نازع العباس / [ص ٨٣]] فيه، فلا وقت لذكر الوجه في ذلك أولى من هذا الوقت، والقول في البردة والقضيب إن كان نحلة أو على الوجه الآخر يجري مجرى ما ذكرناه من وجوب الظهور والاستشهاد، ولسنا نرى أصحابنا أي المعتزلة يطالبون خصومهم في هذه المواضع بما يطالبونا بمثله إذا ادّعينا وجوهاً وأسباباً وعللاً مجوّزة، لأنهم لا يقنعون منّا بما يجوز ويمكن، بل يوجبون فيما ندّعيه الظهور والاستشهاد، وإذا كان هذا عليهم نسوه أو تناسوه.

فأمّا قوله: (إن أزواج النبي ﷺ إنما طلبن الميراث لأنهن لم يعرفن رواية أبي بكر للخبر، وكذلك إنما نازع العباس أمير المؤمنين عليها السلام بعد موت فاطمة عليها السلام في الميراث لهذا الوجه)، فمن أقبح ما يقال في هذا الباب وأبعده من الصواب، وكيف لا يعرف أمير المؤمنين عليها السلام رواية أبي بكر وبها دُفِعت زوجته عن الميراث؟ وهل مثل ذلك المقام الذي قامته، وما رواه أبو بكر في دفعها يخفى على من هو في أقاصي البلاد فضلاً عن من هو في المدينة حاضر شاهد يُعنى / [ص ٨٤]] بالأخبار ويراعونها؟ إن هذا الخروج في المكابرة عن الحد، وكيف يخفى على الأزواج ذلك حتّى يطلبنه مرّة بعد أخرى، ويكون عثمان المترسل لهم والمطالب عنهن، وعثمان على زعمهم أحد من شهد أن النبي ﷺ لا يُورث؟ وقد سمعن على كلّ حال أن بنت النبي ﷺ لم تورث ماله، ولا بد أن يكن قد سألن عن السبب في دفعها فذكر لهن الخبر، فكيف يقال: إنهن لم

فأمّا طعنه على من تأوّل الخبر بأنّه عليه السلام لا يُورث ما تركه للصدقة بقوله: (إنّ أحداً من الصحابة لم يتأوّله على هذا الوجه)، فهذا التأويل الذي ذكرناه أحد ما قاله أصحابنا في هذا الخبر، فمن أين له إجماع الصحابة على خلافه، وأنّ أحداً لم يتأوّله على هذا الوجه؟

فإن قال: (لو كان ذلك لظهر وانتشر، ولوقف أبو بكر عليه) فقد مضى من الكلام فيما يمنع من الموافقة على هذا المعنى ما فيه كفاية.

وقوله: (إنّه لا يكون في ذلك تخصيص للأنبياء ولا مزية) ليس بصحيح، وقد قيل في الجواب عن هذا: إنّّه ﷺ يجوز أن يريد أنّ ما تُنوى فيه الصدقة وتفرّده لها من غير أن تخرجه عن أيدينا لا يناله ورثتنا، وهذا تخصيص لهم ومزية ظاهرة.

فأمّا قوله: (إنّ قوله: «ما تركناه صدقة» جملة من الكلام مستقلة، فلا وجه لأن يُجعل من تمام الكلام الأوّل)، فكلام في غير موضعه، لأنّها إنّما تكون مستقلة بنفسها إذا كانت لفظة (ما) مبتدأ مرفوعة ولم تكن منصوبة بوقوع الفعل عليها، وكانت لفظة (صدقة) أيضاً مرفوعة غير منصوبة، وفي هذا وقع النزاع، فكيف يدّعي أنّها جملة مستقلة بنفسها ونحن نخالف في الإعراب الذي لا يصح استقلالها بنفسها إلا مع تغييره؟

وأقوى ما ذكره ما نقوله: إنّ الرواية جاءت في لفظة (الصدقة) بالرفع، وعلى ما تأوّلتموه لا / [ص ٨٢]] يكون إلا منصوبة. والجواب عن ذلك أنّنا لا نسلم الرواية بالرفع، ولم تجر عادة الرواة بضبط ما جرى هذا المجرى من الإعراب، والاشتباه يقع في مثله، فمن حقّق منهم وصرّح أنّ الرواية بالرفع يجوز أن يكون اشتبه عليه فظنّها مرفوعة وهي منصوبة.

فأمّا حكايته عن أبي علي أنّ أبا بكر لم يدفع إلى أمير المؤمنين عليه السلام السيف والبلغلة والعمامة على سبيل الإرث، وقوله: (وكيف يجوز ذلك مع الخبر الذي رواه؟ وكيف خصّصه بذلك دون العم الذي هو العصبه؟)، فما نراه زاد على التعجب، ومما عجب منه عجبنا، ولم يثبت عصمة أبي بكر فننفي عن أفعاله التناقض.

يعرفنه؟ والإكثار في هذا الموضع يوهم أنه موضع شبهة وليس كذلك.

فإن قيل: إذا كان أبو بكر قد حكم بخطأ في دفع فاطمة عليها السلام عن الميراث، واحتجّ بخبر لا حجة فيه، فما بال الأمة أقرته على هذا الحكم ولم تنكر عليه؟ وفي رضاها وإساکها دليل على صوابه.

قلنا: قد مضى أن ترك النكير لا يكون دليل الرضا إلا في الموضع الذي لا يكون له وجه سوى الرضا، وبيننا في الكلام على إمامة أبي بكر هذا الموضع بياناً شافياً، وقد أجاب أبو عثمان الجاحظ في كتاب (العباسية) عن هذا السؤال جواباً جيّد المعنى واللفظ، نحن نذكره على وجهه لنقابل بينه وبين كلامه في (العثمانية) وغيرها.

قال: (وقد زعم ناس أن الدليل على صدق خبرهما يعني أبا بكر وعمر في منع الميراث وبراءة ساحتها ترك أصحاب رسول الله ﷺ النكير عليهما).

ثم قال: (فيقال لهم: لئن كان ترك النكير دليلاً على صدقها ليكون ترك النكير على المتظلمين منها، والمحتجّين عليها، والمطالبين لها، دليلاً على صدق دعواهم، واستحسان مقالتهم، ولاسيما وقد / [[ص ٨٥]] طالت المحاجّات، وكثرت المراجعة والملاحاة، وظهرت الشكّية، واشتدّت الموجدة، وقد بلغ ذلك من فاطمة عليها السلام حتّى أنّها أوصت أن لا يُصليّ عليها أبو بكر، ولقد كانت قالت له حين أتته طالبة بحقّها، ومحتجّة برهطها: «من يرثك يا أبا بكر إن متّ؟»، قال: أهلي وولدي، قالت: «فما بالناس لا نرث النبي ﷺ؟»، فلمّا منعها ميراثها، وبخسها حقّها، واعتلّ عليها، وجلح في أمرها، وعينت التهضم، وآيسست من النزوع، ووجدت مسّ الضعف، وقلة الناصر، قالت: «والله لأدعون الله عليك»، قال: والله لأدعون الله لك، قالت: «والله لا أكلمك أبداً»، قال: والله لا أهجرُك أبداً، فإن يكن ترك النكير منهم على أبي بكر دليلاً على صواب منعه، إن كان في ترك النكير على فاطمة عليها السلام دليلاً على الصواب طلبها، وأدنى ما كان يجب عليهم في ذلك تعريفها ما جهلت، وتذكيرها ما نسيت، وصرفها عن الخطأ، ورفع قدرها على البذاء، وأن تقول هجراً وتجوّراً عادلاً أو تقطع واصلاً، فإذا لم نجد لهم أنكروا على

الخصمين جميعاً فقد تكافأت الأمور، واستوت الأسباب، والرجوع إلى أصل حكم الله في المواريث أولى بنا وبكم، وأوجب علينا وعليكم).

ثم قال: (فإن قالوا: كيف نظنّ بأبي بكر ظلمها، والتعدّي عليها، وكلّما ازدادت فاطمة عليها السلام عليه غلظة ازداد لها ليناً ورقّة، حيث تقول: «والله لا أكلمك / [[ص ٨٦]] أبداً»، فيقول: والله لا أهجرُك أبداً، ثم تقول: «والله لأدعون الله عليك»، فيقول: والله لأدعون الله لك؟ ثمّ يحتمل هذا الكلام الغليظ والقول الشديد في دار الخلافة، وبحضرة قريش والصحابه، مع حاجة الخلافة إلى البهاء والرفعة، وما يجب لها من التنزيه والهيبه، ثمّ لم يمنعه ذلك أن قال متعذراً أو متقرباً كلام المعظم لحقّها، المكبر لمقامها، والصائن لوجهها، والمتحنّن عليها: ما أحد أعزّ عليّ منك فقراً، ولا أحبّ إليّ منك غنى، ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّا معشر الأنبياء لا نُورث ما تركنا فهو صدقة».

قيل لهم: ليس ذلك بدليل على البراءة من الظلم، والسلامة من العمد، وقد يبلغ من مكر الظالم، ودهاء الماكر، إذا كان أديباً، وللخصومة معتاداً، أن يُظهر كلام المظلوم، وذلة المنتصف، وحذب الوامق، ومقة المحقّ، وكيف جعلتم ترك النكير حجة قاطعة، ودلالة واضحة، وقد زعمتم أن عمر قال على منبره: (متعان كانتا على عهد رسول الله ﷺ متعة النساء ومتعة الحجّ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما)، فما وجدتم أحداً أنكر قوله، ولا استشنع مخرج نهيه، ولا خطأه في معناه، ولا تعجّب منه، ولا استفهمه؟ وكيف تقضون في معناه بترك النكير وقد شهد عمر يوم السقيفة وبعد ذلك أن النبي ﷺ قال: «الأئمة من قريش؟» ثمّ قال في شكاته: (لو كان سالم حيّاً، ما يخالجنى فيه شكّ) / [[ص ٨٧]] حيث أظهر الشكّ في استحقاق كلّ واحد من السّنة الذين جعلهم شوري، وسالم عبد لامرأة من الأنصار وهي أعتقته، وحازت ميراثه، ثمّ لم ينكر ذلك من قوله منكر، ولا قابل إنسان بين خبريه، ولا تعجّب منه، وإنّما يكون ترك النكير على من لا رغبة له ولا رهبة عنده، دليلاً على صدق قوله، وصواب عمله، فأما

ثم قال: (والعجب أننا وجدنا جميع من خالفنا في الميراث على اختلافهم في التشبيه والقدر والوعيد يرد كل صنف منهم من أحاديث مخالف فيه وخصومه ما هو أقرب إسناداً، وأصح رجلاً، وأحسن اتصالاً، حتى إذا صاروا إلى القول في ميراث النبي ﷺ نسخوا الكتاب وخصّوا الخبر العام بما لا يداني بعض ما روه، وأكذبوا ناقله، وذلك أن كل إنسان منهم إنما يجري إلى هواه ويصدق ما وافق رضاه)، مضى ما أردنا حكايته من كلام الجاحظ.

فإن قيل: ليس ما عارض به الجاحظ من الاستدلال بترك النكير، وقوله: كما لم ينكروا على أبي بكر فلم ينكروا أيضاً على فاطمة عليها السلام ولا على غيرها من المطالبين بالميراث كالأزواج وغيرهن معارضة صحيحة، وذلك أن نكير أبي بكر لذلك ودفعه والاحتجاج عليه يكفيهم ويغنيهم عن تكلف نكير آخر، ولم ينكر على أبي بكر ما رواه منكر فيستغنوا بإنكاره.

قلنا: أول ما يُطيل هذا السؤال أن أبا بكر لم ينكر عليها ما أقامت عليه بعد احتجاجها بالخبر من التظلم والتألم والتعنيف والتبكيت، وقولها _ على ما روي _ : لأدعون الله عليك، ولا كلمتك أبداً، وما جرى هذا المجرى، فقد كان يجب أن ينكره غيره، فمن المنكر الغضب على المنصف. / [ص ٩٠] وبعد، فإن كان إنكار أبي بكر مقنعاً أو مغنياً عن إنكار غيره من المسلمين فإنكار فاطمة عليها السلام حكمة، ومقامها على التظلم منه يغني عن نكير غيرها، وهذا واضح لمن أنصف من نفسه.

قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: وأحد ما طعنوا به وعظموا القول فيه أمر فذك، قالوا: قد روي عن أبي سعيد الخدري أنه قال: لما نزلت: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ [الإسراء: ٢٦]، أعطى رسول الله ﷺ فاطمة عليها السلام فذك، ثم فعل عمر بن عبد العزيز مثل ذلك وردّه على ولدها، قالوا: ولا شك أن أبا بكر أغضبها، إن لم يصح كل الذي روي في هذا الباب، وقد كان الأجهل أن يمنعه التكرم مما ارتكبوا فضلاً عن الدين، ثم ذكروا أنها استشهدت أمير المؤمنين عليه السلام وأم أيمن فلم تقبل شهادتهما، هذا مع تركه أزواج النبي ﷺ في حجرهن ولم يجعلها صدقة، وصدقهن في أن ذلك لهن ولم يصدقها).

ترك النكير على من يملك الضعة والرفعة، والأمر والنهي، والقتل والاستحياء، والحبس والإطلاق، فليس بحجة تقى ولا دلالة تضي).

قال: (وقال آخرون: بل الدليل على صدق قولهما، وصواب عملهما، إمساك الصحابة عن خلعهما، والخروج عليهما، وهم الذين وثبوا على عثمان في أيسر من جحد التنزيل، ورد المنصوص، ولو كانا كما يقولون وما يصفون ما كان سبيل الأمة فيهما إلا كسبيلهم فيه وعثمان كان أعز نفراً، وأشرف رهطاً، وأكثر عدداً وثروة، وأقوى عدة).

قلنا: إنهما لم يجحدا التنزيل، ولم ينكرا المنصوص، ولكنهما بعد إقرارهما بحكم الميراث وما عليه الظاهر من الشريعة ادّعيا رواية، وتحذثا بحديث لم يكن بمحال كونه، ولا يمتنع في حجج العقول مجيئه، وشهد لهما عليه من علته مثل علتهما فيه، ولعل بعضهم كان يرى التصديق للرجل إذا كان عدلاً في رهطه، مأموناً في ظاهره، ولم يكن قبل ذلك عرفه بفجرة / [ص ٨٨] ولا جرت عليه غدره، فيكون تصديقه له على جهة حسن الظن، وتعديل الشاهد، ولأنه لم يكن كثير منهم يعرف حقائق الحجج، والذي يقطع بشهادته على الغيب وكان ذلك شبهة على أكثرهم، فلذلك قلّ النكير، وتواكل الناس، واشتبه الأمر، فصار لا يُتخلص إلى معرفة حق ذلك من باطله إلا العالم المتقدم، والمؤيد المسترشد، ولأنه لم يكن لعثمان في صدور العوام، وفي قلوب السفلة والطغام ما كان لهما من الهيبة والمحبة، ولأنها كانا أقل استئثاراً بالفيء، وأقل تفكهاً بمال الله منه، ومن شأن الناس إهمال السلطان ما وفر عليهم أموالهم، ولم يستأثر بخراجهم، ولم يُعطّل ثغورهم، ولأن الذي صنع أبو بكر من منع العترة حظها والعمومة ميراثها، قد كان موافقاً لجلّة قريش وكبراء العرب، ولأن عثمان أيضاً كان مضعوفاً في نفسه، مستخفاً بقدره، لا يمنع ضيماً، ولا يجمع عدواً، ولقد وثب ناس على عثمان بالشتم والقذف والتشنيع والنكير لأمر لو أتى عمر أضعافها وبلغ أقصاها لما اجترأوا على اغتيابه، فضلاً من مبادأته، والإغراء به ومواجهته، كما أغلظ عينة بن حصن له فقال له: أما إنه لو كان عمر لقمعك ومنعك، فقال عينة: عمر كان / [ص ٨٩] خيراً لي منك وهبني فائقاني).

ثم قال: (الجواب عن ذلك أن أكثر ما يروون في هذا الباب غير صحيح، ولسنا ننكر صحة ما روي من ادّعاءها فذك، فأما أنه كان في يدها غير مسلم، بل لو كانت في يدها لكان الظاهر أنه لها، فإذا كان في جملة التركة فالظاهر أنه ميراث، وإذا كان كذلك فغير جائز لأبي بكر قبول دعواها، لأنه لا خلاف أن العمل على الدعوى لا يجوز، وإنما يعمل / [[ص ٩١]] على ذلك متى علم صحته بمشاهدة أو ما يجري مجراها، أو حصل بينة أو إقرار)، ثم ذكر (أن البيّنة لا بد منها، وأن أمير المؤمنين عليه السلام لمّا خاصمه اليهودي حاكمه، وأن أم سلمة التي يطبق على فضلها لو ادّعت تحلاً لما قبلت دعواها).

ثم قال: (لو كان أمير المؤمنين عليه السلام هو الإمام بعده ولم يعلم صحة هذه الدعوى ما الذي كان يجب أن يعمل؟ فإن قلتم: يقبل الدعوى فالشرع بخلاف ذلك، وإن قلتم: يلتمس بينة فهو الذي فعله أبو بكر)، ثم تشاغل بالكلام على من تعلّق بأن أبا بكر قضى دين رسول الله ﷺ، وذلك ممّا لا حجة فيه ولا تعلّق لنا به، ثم قال: (وأما قوله: رجل مع رجل وامرأة مع امرأة، فهو الذي يوجب الدين، ولم يثبت أن الشاهد في ذلك كان أمير المؤمنين عليه السلام، بل الرواية المنقولة أنه شهد لها عليّاً مولى رسول الله مع أم أيمن، وليس لأحد أن يقول: فلما إذا ادّعت ذلك ولا بينة معها؟ لأنه لا يمتنع أن تجوز أن يحكم أبو بكر بالشاهد واليمين، وتجوز عند شهادة من شهد لها أن يتذكر غيره فيشهد، وهذا هو الواجب على ملتزم الحق، فلا / [[ص ٩٢]] عتب عليها في ذلك، ولا على أبي بكر في التماس البيّنة، وإن لم يحكم لما لم يتم ولم يكن لها هناك خصم، لأن التركة صدقة على ما ذكرنا، فكان لا يمكن أن يعول في ذلك على يمين أو نكول، فلم يكن الأمر إلا ما فعله.

وقد أنكر أبو علي ما قاله السائل من أنها لمّا أرادت فذك ورّدت في دعوى النحلة ادّعته إرثاً، وقال: كان طلب الإرث قبل ذلك، فلمّا سمعت منه الخبر كفّت ثم ادّعت النحلة.

فأما فعل عمر بن عبد العزيز فلم يثبت أنه ردّه على سبيل النحلة، بل عمل في ذلك ما فعله عمر بن الخطاب

بأن أقرّه في يد أمير المؤمنين عليه السلام ليصرف غلاتها في الموضع الذي كان يجعلها رسول الله ﷺ فيه، فقام بذلك مدة، ثم ردّها إلى عمر في آخر سنّيه، وكذلك فعل عمر بن عبد العزيز، ولو ثبت أنه فعل بخلاف ما فعله السلف لكان هو المحجوج بقولهم وفعلهم، وأحد ما يقوّي ما ذكرناه أن الأمر لمّا انتهى إلى أمير المؤمنين عليه السلام ترك فذك على ما كانت ولم يجعلها ميراثاً لولد فاطمة عليها السلام، وهذا يبيّن أن الشاهد كان غيره، لأنه لو كان هو الشاهد لكان الأقرب أن يحكم بعلمه، على أن الناس اختلفوا في الهبة إذا لم تُقبض، فعند بعضهم تُستحق بالتسليم، وعند بعضهم يصير وجوده كعدمه، فلا يمتنع من هذا الوجه أيضاً أن يمتنع / [[ص ٩٣]] أمير المؤمنين عليه السلام من ردّها، وإن صحّ عقد لهبته، وهذا هو الظاهر، لأن التسليم لو كان وقع لظهر أنه كان في يدها، فكان ذلك كافياً في الاستحقاق.

فأما حجر أزواج النبي ﷺ فإنما تركت في أيديهنّ لأنها كانت لهنّ، ونصّ الكتاب يشهد بذلك، وهو قوله: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وروي في الأخبار أن النبي ﷺ قسّم ما كان له من الحجر على نسائه وبناته، وتبيّن صحة ذلك أنه لو كان ميراثاً أو صدقة لكان أمير المؤمنين عليه السلام لمّا أفضى الأمر إليه لغيره. وليس لأحد أن يقول: إنّما لم يُغيّر ذلك لأن الملك قد صار إليه فتبرّع به، وذلك أن الذي يحصل له ليس إلا ربع ميراث فاطمة عليها السلام، وهو الثمن من ميراث رسول الله ﷺ، فقد كان يجب أن يتصف لأولاد العباس وأولاد فاطمة عليها السلام منهنّ في باب الحجر، ويأخذ هذا الحقّ منهنّ، فتركه ذلك يدلّ على صحة ما قلناه، وليس يمكنهم بعد ذلك إلا التعلّق بالتقيّة التي هي مفزعهم عند لزوم الكلام، ولو علموا ما عليهم في ذلك لاشتدّ هربهم منه، لأنه إن جاز للأئمة التقيّة وحالهم في العصمة ما يقولون ليجوزن ذلك من رسول الله ﷺ، وتجوز ذلك فيه يوجب ألا يوثق بنصّه على أمير المؤمنين عليه السلام لتجوز التقيّة، ومتى قالوا: يُعلم بالمعجز إمامته فقد أبطلوا كون النصّ طريقاً للإمامة، والكلام مع ذلك لازم لهم بأن يقولوا: جوزوا مع / [[ص ٩٤]] ظهور المعجز أن يدّعي الإمامة تقيّةً، وأن يفعل سائر

ما يفعله تقيّة، وكيف يُوثّق مع ذلك بما يُنقل عن الرسول ﷺ وعن الأئمة؟ وهالاً جاز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام نبياً بعد الرسول ﷺ وترك ادّعاء ذلك تقيّة وخوفاً، فإنّ الشبهة في ذلك أوكد من النصّ، لأنّ التعصّب للنبي ﷺ في النبوة أعظم من التعصّب لأبي بكر وغيره في الإمامة. فإنّ عوّلوا في ذلك على علم الاضطراب عندهم أنّ الضرورة في النصّ على الإمامة قائمة، وإن فزعوا في ذلك إلى الإجماع، فمن قولهم: إنّه لا يُوثّق به، ويلزمهم في الإجماع أن يجوز أن يقع على طريق التقيّة، لأنّه لا يكون أوكد من قول الرسول ﷺ وقول الإمام عندهم. وبعد، فقد ذكّر الخلاف في ذلك كما ذكّر الخلاف في أنّه إله، فلا يصحّ على شروطهم أن يتعلّقوا بذلك...).

يقال له: نحن نبتدئ فندلّ على أنّ فاطمة عليها السلام ادّعت من نحلة فذكّر إلّا ما كانت مصيبة فيه، وأنّ مانعها ومطالبها بالبيّنة متعنّت عادل عن الصواب، لأنّها لا تحتاج إلى شهادة ولا بيّنة، ثمّ نعطف على ما ذكرناه على التفصيل فتكلّم عليه.

أمّا الذي يدلّ على ما ذكرناه أنّها كانت عليّاً معصومة من / [[ص ٩٥]] الغلط، مأموناً منها فعل القبيح، ومن هذه صفته لا يحتاج فيما يدّعيه إلى شهادة ولا بيّنة.

فإن قيل: دلّوا على الأمرين.

قلنا: أمّا الذي يدلّ على عصمتها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقد بيّنا فيما سلف من هذا الكتاب أنّ هذه الآية تتناول جماعة منهم فاطمة عليها السلام بما تواترت الأخبار في ذلك، وأنّها تدلّ على عصمة من تناولته وطهارته، وأنّ الإرادة هاهنا دلالة على وقوع الفعل المراد، ولا طائل في إعادته.

ويدلّ أيضاً على عصمتها قوله عليه السلام: «فاطمة بضعة منّي، فمن آذى فاطمة فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله ﷻ»، وهذا يدلّ على عصمتها، لأنّها لو كانت ممّن يقارف الذنوب لم يكن من يؤذيها مؤذياً له على كلّ حال، بل كان فعل المستحقّ من ذمّها وإقامة الحدّ [عليها] _ إن كان الفعل يقتضيه _ ساراً له ومطيعاً.

على أنّنا لا نحتاج فيما نريد أن نبنيه على هذا الكلام

إلى القطع على عصمتها، بل يكفي في هذا الموضع العلم بصدقها فيما ادّعته، وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين، لأنّ أحداً لا يشكّ أنّها عليها السلام لم تدّع ما ادّعته كاذبة، وليس بعد أن لا تكون كاذبة إلّا أن تكون صادقة، وإنّا اختلفوا في أنّه هل يجب مع العلم بصدقها تسليم / [[ص ٩٦]] ما ادّعته بغير بيّنة أم لا يجب ذلك؟ والذي يدلّ على الفصل الثاني أنّ البيّنة إنّما تُراد ليغلب في الظنّ صدق المدّعي، ألا ترى أنّ العدالة معتبرة في الشهادة لما كانت مؤثّرة في غلبة الظنّ لما ذكرناه؟ ولهذا جاز أن يحكم الحاكم بعلمه من غير شهادة، لأنّ علمه أقوى من الشهادة، ولهذا كان الإقرار أقوى من البيّنة من حيث كان أبلغ في تأثير غلبة الظنّ، وإذا قدّم الإقرار على الشهادة لقوّة الظنّ عنده فأولى أن يُقدّم العلم على الجميع، وإذا لم يُحتجّ مع الإقرار إلى شهادة لسقوط حكم الضعيف مع القوي فلا يُحتاج أيضاً مع العلم إلى ما يُؤثّر الظنّ من البيّنات والشهادات.

والذي يدلّ أيضاً على صحّة ما ذكرناه أنّه لا خلاف بين أهل النقل في أنّ أعرابياً نازع النبي ﷺ في ناقة فقال ﷺ: «هذه لي وقد خرجت إليك من ثمنها»، فقال الأعرابي: من يشهد لك بهذا؟ فقام خزيمة بن ثابت فقال: أنا أشهد بذلك، فقال النبي ﷺ: «من أين علمت؟» أحضرت ابتياعي لها؟»، فقال: لا، ولكن علمت ذلك من حيث علمت أنّك رسول الله، فقال النبي ﷺ: «قد أجزت شهادتك وجعلتها شهادتين»، فسُمّي خزيمة بذلك ذا الشهادتين، وهذه القصّة مشبهة لقصّة فاطمة عليها السلام، لأنّ خزيمة بن ثابت اكتفى في العلم بأنّ الناقة له عليه السلام، وشهد بذلك من حيث علم أنّه رسول الله ﷺ، ولا يقول إلّا حقّاً، وأمضى النبي ﷺ ذلك على هذا الوجه، فلم يدفعه عن الشهادة من حيث لم يحضر ابتياعه، فقد كان يجب على من علم أنّ فاطمة عليها السلام / [[ص ٩٧]] السلام لا تقول إلّا حقّاً ألاّ يستظهر عليها بطلب شهادة أو بيّنة.

هذا وقد روي أنّ أبا بكر لمّا شهد لها أمير المؤمنين عليه السلام كتب بتسليم فذكّر إليها، فاعترض عمر قضيتّه فخرق ما كتبه، روى إبراهيم بن محمّد الثقفي، عن إبراهيم بن ميمون، قال: حدّثنا عيسى بن عبد الله بن محمّد بن عمر بن

فيقال له: أمّا علم مشاهدة فلم يكن هناك، وأمّا بيّنته فقد كانت على الحقيقة، لأنّ شهادة أمير المؤمنين عليه السلام من أكبر البيّنات وأعدلها، ولكن على مذهبك أنّه لم يكن هناك بيّنة، فمن أين زعمت أنّه لم يكن هناك علم؟ وإن كان لم يكن عن مشاهدة فقد أدخلت ذلك في جملة الأقسام.

فإن قال: لأنّ قولها بمجرّد لا يكون جهة للعلم.

قيل له: ولم قلت ذلك؟ أو ليس قد دللنا على أنّها كانت معصومة، وأنّ الخطأ مأمون عليها؟ ثمّ لو لم يكن كذلك لكان قولها في تلك القضية معلوماً صحّته على كلّ حال، لأنّها لو لم تكن مصيبة لكانت مبطلّة عاصية فيما ادّعته، إذ الشبهة لا تدخل في مثل ذلك، وقد أجمعت الأمّة على أنّها عليه السلام لم يظهر منها بعد الرسول صلى الله عليه وآله معصية بلا شكّ وارتباب، بل أجمعوا على أنّها لم تدّع إلاّ الصحيح وإن اختلفوا، فمن قائل يقول: مانعها مخطئ، وآخر يقول: هو أيضاً مصيب لفقد البيّنة وإن علّم صدقها.

فأمّا قوله: (إنّه عليه السلام لو حاكم غيره لطولّب بالبيّنة)، فقد تقدّم في هذا ما يكفي، وقصّة خزيمة بن ثابت، وقبول شهادته تُبطل هذا / [[ص ١٠٠]] الكلام.

وأمّا قوله: (إنّ أمير المؤمنين عليه السلام حاكم يهودياً على الوجه الواجب في سائر الناس) فقد روي ذلك، إلاّ أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يفعل ذلك وهو واجب عليه وإنّها تبرّع به، واستظهر بإقامة الحجّة فيه، وقد أخطأ من طالبه بيّنة كائنات من كان.

فأمّا اعتراضه بأنّ سَلَمَة، فلم يثبت من عصمتها ما ثبت من عصمة فاطمة عليها السلام، فلذلك احتاجت في دعواها إلى بيّنة. فأمّا إنكاره وادّعاؤه أنّ الشاهد في ذلك لم يثبت أنّه أمير المؤمنين عليه السلام، فلم يزد في ذلك على مجرد الدعوى والإنكار، والأخبار مستفيضة بأنّه شهد لها، فدفع ذلك باقتراح ولا يغني شيئاً.

وقوله: (إنّ الشاهد لها مولى لرسول الله صلى الله عليه وآله) هو المنكر الذي ليس بمعروف.

وأمّا قوله: (إنّها عليه السلام جوّزت أن يحكم أبو بكر بالشاهد واليمين) فطريف مع قوله فيما بعد: (إنّ التركة صدقة ولا خصم فيها ولا يدخل اليمين في مثلها)، أفترى أنّ فاطمة عليها السلام لم تكن تعلم من الشريعة هذا المقدار الذي

علي بن أبي طالب، عن أبيه، عن جدّه، عن جدّ أبيه علي عليه السلام، قال: جاءت فاطمة عليها السلام إلى أبي بكر وقالت: «إنّ أبي أعطاني فذكاً، وعلي يشهد لي، وأمّ أيمن»، قال: ما كنت لتقولي إلاّ الحقّ، نعم قد أعطيتكِ إيّاها، ودعا بصحيفة من آدم فكتب لها فيها، فخرجت فلقيت عمر، فقال: من أين جئت يا فاطمة؟ قالت: من عند أبي بكر، أخبرته أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أعطاني فذك، وعلي يشهد وأمّ / [[ص ٩٨]] أيمن، فأعطانيها وكتبها لي، فأخذ عمر منها الكتاب، ثمّ رجع إلى أبي بكر، فقال: أعطيت فاطمة فذك وكتبت بها لها؟ قال: نعم، قال عمر: علي يجرّ إلى نفسه، وأمّ أيمن امرأة، وبصق في الصحيفة ومحاها.

وقد روي هذا المعنى من وجوه مختلفة، من أراد الوقوف عليها واستقصاءها أخذها من مواضعها. وليس لهم أن يقولوا: إنّها أخبار آحاد، لأنّها وإن كانت كذلك فأقلّ أحوالها أن توجب الظنّ، وتمنع من القطع على خلاف معناها.

وليس لهم أن يقولوا: كيف يُسلّم إليها فذك وهو يروي عن الرسول صلى الله عليه وآله أنّ ما خلفه صدقة؟ وذلك أنّه لا تنافي بين الأمرين، لأنّه إنّما سلّمها على ما وردت به الرواية على سبيل النحل، فلمّا وقعت المطالبة بالميراث روى الخبر في معنى الميراث، فلا اختلاف بين الأمرين.

فأمّا إنكار صاحب الكتاب كون فذك في يدها عليه السلام فما رأيناه اعتمد في إنكار ذلك على حجّة، بل قال: (لو كان ذلك في يدها لكان الظاهر أنّها لها)، والأمر على ما قال، فمن أين أنّها لم تخرج عن يدها على وجه يقتضي الظاهر خلافة، وقد روي من طرق مختلفة من غير طريق أبي سعيد الذي ذكره صاحب الكتاب أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ [الإسراء: ٢٦] دعا النبي صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام فأعطاه فذك، وإذا كان ذلك مروياً فلا معنى لدفعه بغير حجّة.

/ [[ص ٩٩]] وقوله: (لا خلاف أنّ العمل على الدعوى لا يجوز) صحيح، وقد بيّنا أنّ قولها عليه السلام إذا كان معلوماً صحّته وجب العمل به، وبيّنا أنّه معلوم صحّته وأمّا قوله: (إنّها يُعمل على ذلك متى علّم صحّته بمشاهدة أو ما يجري مجراها أو حصلت بيّنة أو إقرار)،

ووضوح الأمر، ومع ذلك فإنه أنكر من فعل عمر بن عبد العزيز ما هو معروف مشهور بلا خلاف بين أهل النقل فيه.

وقد روى محمد بن زكريا الغلابي، عن شيوخه، عن أبي المقدام هشام بن زياد مولى آل عثمان، قال: لَمَّا وُلِّيَ عمر بن عبد العزيز فردَّ فذك عليّ ولد فاطمة عليها السلام وكتب إلى واليه عليّ المدينة أبي بكر بن عمر / [[ص ١٠٣]] بن حزم يأمره بذلك، فكتب إليه: إن فاطمة عليها السلام قد وُلِدَتْ في آل عثمان وآل فلان وآل فلان، فكتب إليه: أمّا بعد، فإنّي لو كنت كتبت إليك أمرك أن تذبح شاة لسألتني: جمّاء أو قرناء، أو كتبت إليك أن تذبح بقرة لسألتني: ما لونها، فإذا ورد عليك كتابي هذا فاقسمها بين ولد فاطمة من علي، والسلام.

قال أبو المقدام: فنقمت بنو أميّة ذلك على عمر بن عبد العزيز وعاتبوه فيه، وقالوا له: هجنت فعل الشيخين، وخرج إليه عمرو بن عبس في جماعة من أهل الكوفة، فلمّا عاتبوه على فعله، قال: إنكم جهلتم وعلمت، ونسيتم وذكرت، إن أبا بكر محمد بن عمرو بن حزم حدّثني، عن أبيه، عن جدّه أنّ رسول الله ﷺ قال: «فاطمة بضعة منّي، يُسَخِّطُنِي مَا يُسَخِّطُهَا، وَيُرْضِيْنِي مَا يُرْضِيْهَا»، وإن فذك كانت صافية على عهد أبي بكر وعمر، ثم صار أمرها إلى مروان، فوهبها لأبي عبد العزيز، فورثها أنا وإخواني، فسألتهم أن يبيعوني حصّتهم منها، فمنهم من / [[ص ١٠٤]] باعني، ومنهم من وهب لي، حتّى استجمعتهما، فرأيت أن أردّها على ولد فاطمة عليها السلام، فقالوا: إن أبيّت إلّا هذا فأمسك الأصل، وأقسم الغلّة، ففعل.

فأمّا ما ذكره من ترك أمير المؤمنين عليه السلام فذك لمّا أفضي الأمر إليه، واستدلّاه بذلك على أنّه لم يكن الشاهد فيها، فالوجه في تركه عليه السلام ردّ فذك هو الوجه في إقراره أحكام القوم، وكفّه عن نقضها وتغييرها، وقد بيّناه في هذا الكتاب مجملًا ومفصّلًا، وذكرنا أنّه عليه السلام كان في انتهاء الأمر إليه في بقيّة من التقيّة قويّة.

فأمّا استدلاله على أنّ حجر أزواج النبي ﷺ كانت لهنّ بقوله ﷺ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، فمن عجيب الاستدلال، لأنّ هذه الإضافة لا

نَبّه صاحب الكتاب عليه؟! ولو لم تعلمه أمّا كان أمير المؤمنين عليه السلام وهو أعلم الناس بالشرعية يوقفها!؟

وقوله: (إنّها جوّزت عند شهادة من شهد لها أن يتذكّر غيرهم فليشهد) باطل، لأنّ مثلها لا يتعرّض للظنّة والتهمة ويعرض قوله للردّ، وقد كان يجب أن تعلم من يشهد لها ممّن لا يشهد حتّى تكون دعواها على / [[ص ١٠١]] الوجه الذي يجب معه القبول والإمضاء، ومن هو دونها في الرتبة والجلالة والصيانة من أفناء الناس لا يتعرّض لمثل هذه الخطّة ويتورّطها للتجويز الذي لا أصل له ولا أماره عليه.

فأمّا إنكار أبي عليّ لأن يكون ادّعاء النحل قبل ادّعاء الميراث وعكسه الأمر فيه، فأوّل ما فيه أنّا لا نعرف له غرضاً صحيحاً في إنكار ذلك، لأنّ كون أحد الأمرين قبل الآخر لا يُصَحِّح له مذهباً، ولا يُفَسِّد على مخالفه مذهباً.

ثم إنّ الأمر في أنّ الكلام في النحل كان المتقدّم ظاهراً، والروايات كلّها به واردة، وكيف يجوز أن يتدبّر بالميراث فيما تدعيه بعينه نَحْلاً؟ أوليس هذا يوجب أن يكون قد طالبت بحقّها من وجه لا تستحقّه منه مع الاختيار؟! وكيف يجوز ذلك والميراث يشركها فيه غيرها والنحل تنفرد به؟ ولا ينقلب مثل ذلك علينا من حيث طالبت بالميراث بعد النحل، لأنّها في الابتداء طالبت بالنحل وهو الوجه الذي تستحقّ منه فذك، فلمّا دُفِعَتْ عنه طالبت ضرورةً بالميراث، لأنّ للمدفع عن حقّه أن يتوصّل إلى تناوله بكلّ وجه وسبب، وهذا بخلاف ما قاله أبو عليّ، لأنّه أضاف إليها عليها السلام ادّعاء الحقّ من وجه لا تستحقّه منه وهي مختارة.

فأمّا إنكاره أن يكون عمر بن عبد العزيز ردّ فذك على وجه النحل، ثم ادّعاؤه أنّه فعل في ذلك مثل ما فعله عمر بن الخطّاب من إقرارها في يد أمير المؤمنين عليه السلام ليصرف غلّاتها في جهاتها، فأوّل ما فيه أنّا لا نحتجّ عليه بفعل عمر بن عبد العزيز على أيّ وجه وقع، لأنّ فعله ليس / [[ص ١٠٢]] بحجّة، ولو أردنا الاحتجاج بهذا الجنس من الحجج لذكرنا فعل المأمون، فإنّه ردّ فذك بعد أن جلس مجلساً مشهوراً حكم فيه بين خصمين نصّبهما أحدهما لفاطمة عليها السلام والآخر لأبي بكر، وردّها بعد قيام الحجّة

تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ
الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقد روى
أهل النقل بغير خلاف بينهم أن النبي ﷺ جَلَلَّ عَلَيْهِ
وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم بكساء وقال
ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي فَأَذْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَ
طَهِّرْهُمْ تَطْهِيراً»، فنزلت الآية وكان ذلك في بيت أم سلمة
ﷺ، فقالت له ﷺ: أَلَسْتَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ؟ فقال ﷺ: «لا، إِنَّكَ عَلَى خَيْرٍ».

وليس يخلو الإرادة المذكورة في الآية من أن تكون
إرادة محضة لم يتبعها الفعل، أو تكون إرادة وقع الفعل
عندها، وقطع انتفاء الرجس والقبايح بعد نزولها.
والمعنى الأول باطل، لأن لفظة (إنما) تفيد
الاختصاص ونفي الحكم عمّن عدا من تعلّقت به، وقد
بيّنّا ذلك في قوله جَلَّ وعلا: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾
[المائدة: ٥٥]، ولا اختصاص لأهل البيت صلوات الله
عليهم بهذه الإرادة بل هي عامّة لكلّ مكلف، فثبت أنّها
إرادة وقع مرادها.

فإن قيل لنا: فليس المعصومون من جميع المكلفين
هم من نزلت هذه الآية فيهم، فقد بطل الاختصاص، فلا
يجوز أن نحملها على ما لا اختصاص فيه / [[ص ٤٨٠]]
البتّة، والخلق فيه متساوون، وإذا حملناها على العصمة
وقوع مراد الإرادة حصل الاختصاص والتميز ممّن ليس
بهذه الصفة، وإن شاركهم مشارك فيه فتركنا الظاهر له جاز
ذلك، لأنّ الاختصاص حاصل على كلّ حال، وعلى الوجه
الآخر يبطل كلّ اختصاص.

وأيضاً فإنّ النبي ﷺ ما سأل الله تعالى إلّا أن
يُطَهِّرَهُمْ وَيُذْهِبَ عَنْهُمْ الرِّجْسَ، ولم يسأل أن يريد ذلك
وإن لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لدعوته ومتضمّنة لإجابته،
فيجب أن يكون معناها ما بيّناه.

ولو لم تفهم أم سلمة ﷺ اقتضى الحال التشريف
والتعظيم لم تتوصّل إلى دخولها في جملة أهل البيت ﷺ،
وإذا كان لا تشريف ولا مدحة في الإرادة المحضة، وجب
أن يكون الفعل المراد واقعاً.

وبهذا الاعتبار نعلم أنّ الآية لم تتناول الأزواج وممّن
لم يقع على عصمته، لأنّها إذا اقتضت العصمة خرج منها

تقتضي الملك، بل العادة جارية فيه بأنّها تُستعمل من جهة
السكنى، ولهذا يقال: هذا بيت فلان ومسكنه ولا يُراد
بذلك الملك، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُمْ مِنْ
بُيُوتِهِمْ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾
[الطلاق: ١]، ولا شبهة في أنّه تعالى أراد منازل الأزواج
التي يسكنون فيها زوجاتهم، ولم يرد بهذا الإضافة الملك.

فأمّا ما رواه من أنّ رسول الله ﷺ قَسَمَ حَجْرَهُ
على بناته ونسائه، فمن أين له إذا كان هذا الخبر صحيحاً أنّ
هذه القسمة على جهة التملك دون الإسكان والإنزال؟
ولو كان قد ملكهنّ ذلك لوجب أن يكون ظاهراً مشهوراً.
فأمّا الوجه في ترك أمير المؤمنين عليه السلام صار
الأمر إليه في يده / [[ص ١٠٥]] منازعة الأزواج في هذه
الحجر، فهو ما تقدّم وتكرّر.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٧٨]] فأمّا المانع من ردّ فذك هو جملة ما
ذكرناه، وإن كان في ردّها من المجاهرة والمظاهرة والشهادة
بالتظليم ما ليس في غيرها، وإذا كان الكلام في علّة امتناعه
صلوات الله عليه من ردّ فذك إلى جهتها فرعاً على أنّه جرى
فيها ما يخالف الواجب، فلا بدّ من بيان جملة مقنعة تليق
بغرض هذا الكتاب، وإن كنّا قد استوفينا ذلك في كتابنا
الشافى، فنقول:

إنّ النبي ﷺ نحل فاطمة صلوات الله عليها فذك
وملكها إياها وجعلها في يدها، فهي مستحقّة لها من هذا
الوجه دون الإرث، وأنّها لما دُوْفِعَتْ عن النحلة طالبت بها
من جهة الميراث. والمدفوع من حقّه [له] أن يتوصّل إلى
وصوله إليه من كلّ جهة.

/ [[ص ٤٧٩]] والذي يدلّ على استحقاقها ﷺ
لفذك من جهة النحلة: أنّها ادّعت ذلك بغير شكّ، وقد
اجتمعت الأئمة على أنّها صلوات الله عليها ما كذبت في هذه
الدعوى، ومن ليس بكاذب لا بدّ من أن يكون صادقاً،
وإنّا اختلفوا في هل يجب مع العلم بصدقها تسليم ما ادّعته
بغير بيّنة أو لا يجب ذلك؟

ومّا يدلّ أيضاً على صدقها صلوات الله عليها في
دعواها قيام الدلالة على عصمتها، ويدلّ على ذلك قوله

وقول بعض المخالفين: إنَّها صلوات الله عليها جَوَزَتْ عند شهادة من شهد لها أن تتذكَّر غيره فيشهد ظاهر البطلان، لأنَّ من أحلَّه الله تعالى محلَّها من / [[ص ٤٨٢]] الجلالة والصيانة والنزاهة لا يتعرَّض للتهمة والظنَّة بين المألَّ لتجويزه وقوع أمر لا أمانة عليه، وكما تُجَوِّز أن يقع فالأغلب أن لا يقع، وأمير المؤمنين صلوات الله عليه لو جاز هذا عليها _ وليس بجائر _ كان يجب أن يمنعها ويصَّرها، ولو لم تكن فذك منحولة لكانت موروثه لاستحققتها صلوات الله عليها بعد حقِّ الأزواج بظاهر قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وهذا عموم مقطوع به لا يُحْصُ إلَّا بما يوجب العلم ويجري مجراه في اليقين.

والخبر الذي رواه أبو بكر عن النبي ﷺ من قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نُورَّث ما تركناه صدقة»، هو موقوف على رواية أبي بكر، وما ادَّعى من استشهاد عليه بفلان وفلان غير معروف، ولو ثبت لم يُجرَّجه من أن يكون غير موجب للعلم ولا مقطوع على صحَّته، فلا يُرجع به عن ظاهر قوله تعالى مخبراً عن زكريا عليه السلام: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ [مريم: ٥].

ولا يجوز أن يريد بلفظ (الميراث) في الآية ميراث النبوة والعلم والمقام، لأنَّ لفظ (الميراث) في الشرع إنَّما يفيد إطلاقه ما ينتقل في الحقيقة عن الموروث إلى الوارث كالأموال وما جرى مجراها، ولا يستعمل فيما لا يجوز الانتقال عليه إلَّا تشبيهاً أو اتساعاً. ولا عدول لنا عن ظاهر الكلام وحقيقته إلى مجازه من غير دليل.

وأيضاً فإنَّه اشترط عليه في وارثه أن يكون رضيعاً، وهذا الشرط لا / [[ص ٤٨٣]] يليق إلَّا بالمال، ولا يليق بالنبوة والعلم والمقام.

وأيضاً فإنَّه خبر أنَّه [كان] خائفاً من بني عمِّه وطلب وارثاً ليزول عنه الخوف، ولا يليق ذلك إلَّا بالمال، لأنَّه يجوز أن يخاف أن يظفروا به فينفقوه في الفساد فطلب وارثاً رضيعاً. واشترط أن يكون رضيعاً ليزول هذا الخوف عنه. ومحال أن يخاف بني عمِّه أن يرثوه نبوته ومقامه وعلمه، لأنَّ هذا خوف [في] غير محلِّه وموضعه.

من ليس بمقطوع على عصمته، وإذا كانت صلوات الله عليها معلومة الصدق لم تحتج إلى بيِّنة فيما تدَّعيه، لأنَّ البيِّنة إنَّما تثمر غلبة الظنِّ بصدق المدَّعي، ومع العلم يسقط اعتبار الظنِّ، ولهذا جاز أن يحكم الحاكم بعلمه بغير شهادة، لأنَّ علمه أقوى من الشهادة، ولهذا كان الإقرار أقوى من البيِّنة من حيث كان الظنُّ أقوى من الإقرار، فإذا قدَّما الإقرار على الشهادة لقوَّة الظنِّ، فالأولى أن تُقدِّم العلم على الجميع، ولم نحتج مع الإقرار إلى شهادة، لأنَّ حكم الضعيف يسقط مع القوي، فلذلك لا يحتاج مع العلم إلى بيِّنة غاية أمرها أن توجب الظنَّ.

ألا ترون أنَّ الأعرابي لمَّا نازع النبي ﷺ في الناقة، وطلب الأعرابي من يشهد له ﷺ بها، فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد / [[ص ٤٨١]] بذلك، فقال له النبي ﷺ: «من أين علمت؟ أحضرت ابتياعي لها؟»، فقال: لا، ولكن علمت ذلك من حيث علمت أنَّك رسول الله. فقال ﷺ: «قد أجزت شهادتك وجعلتها شهادتين»، فسُمِّي خزيمة ذو الشهادتين لذلك؟ فأقام النبي ﷺ كما ترى العلم بالصدق مقام الشهادة، وأمضى الحكم بذلك.

وقد روي أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام شهد لها صلوات الله عليها، وإن كان المخالفون يدفعون ذلك والرواية مستفيضة.

ومن قوي ما نعتد عليه أنَّها صلوات الله عليها طالبت لا محالة، فلا تخلو صلوات الله عليها من أن تكون اعتقدت أنَّ تسليم ما ادَّعت إليها واجب أو لا يجب ذلك، فإن كان الثاني فهي صلوات الله عليها أجلُّ قدرًا من أن تطلب ما تعلم أنَّه يجب منعها منه، وبعلمها أفقه وأعلم من أن يُعرَّضها لذلك، وإن كان القسم الأوَّل فهو الصحيح ومن دفعها فهو مبطل.

وليس يمكن أن يقال: إنَّها صلوات الله عليها اعتقدت لشبهة دخلت وجوب تسليم ما ادَّعته وإن لم يكن واجب على الحقيقة، لأنَّ هذا ممَّا يدخل في مثل شبهة، وكلُّ أحد يعلم أنَّ مجرد الدعوى من غير علم مقترن بها ولا بيِّنة لا توجب تسليم ما تناولته، ولو كان هذا ممَّا يدخل فيه شبهة لما دخلت على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وهو أفقه الخلق وأعلمهم، ولا يجوز أن تكون صلوات الله عليها برزت للطلب إلَّا عن إذنه وبعد مشاورته.

١٤٩ - الفطرة:

الأمالي (ج ٤):

[[ص ٢]] [تأويل خبر]: إن سأل سائل عن معنى ما رواه أبو هريرة، عن النبي ﷺ من قوله: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه وينصرانه».

الجواب: أمّا أبو عبيد القاسم بن سلام فإنه قال في تأويل هذا الخبر: سألت محمد بن الحسن عن تفسيره فقال: كان هذا في أول الإسلام قبل أن تنزل الفرائض، ويؤمن المسلمون بالجهاد.

قال أبو عبيد: كأنه يذهب إلى أنه لو كان يؤكّد على الفطرة، ثمّ مات قبل أن ينصّره أبواه ويهوداه ما ورثاه، وكذلك لو مات قبله ما ورثها، لأنّه مسلم وهما كافران، وما كان أيضاً يجوز أن يُسبى، فلمّا نزلت الفرائض وجرت السنن بخلاف ذلك علّم أنّه يؤكّد على دين أبيه.

قال أبو عبيد: وأمّا عبد الله بن المبارك فإنه قال: هذا بمنزلة الحديث الآخر الذي يتضمّن أنّه عليه الصلاة والسلام سُئِلَ عن أطفال المشركين فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين». يذهب إلى أنّهم يؤكّدون على ما يصيرون من إسلام أو كفر، فمن كان في علمه أنّه يصير مسلماً فإنّه يؤكّد على الفطرة، ومن كان في علمه أنّه يموت كافراً وُلِدَ على ذلك.

قال أبو عبيد: ومما يشبه هذا الحديث حديثه الآخر أنّه قال: «يقول الله ﷻ: إني خلقت عبادي جميعاً فاجتالتهم الشياطين عن دينهم، وجعلت ما أحللت لهم حراماً». قال أبو عبيدة: يريد بذلك النحائر والسوائب وغير ذلك لما أحلّه الله تعالى فجعلوه حراماً.

وأما ابن قتيبة فإنه قال _ وقد حكى ما ذكرناه عن أبي عبيد _: لست أرى ما حكاه أبو عبيد عن عبد الله بن المبارك ومحمد بن الحسن مقتعاً لمن أراد أن يعرف معنى الحديث، لأنّهما لم يزيدا على أن ردّا على من قال به من أهل القدر، وتفسير محمد بن الحسن يدلّ على أن الحديث منسوخ، والمنسوخ لا يكون في الأخبار وإنّا يكون في الأمر والنهي. قال: ولا يجوز أن يُراد به على تأويل ابن المبارك بعض المولودين دون بعض، لأنّ مخرجه مخرج العموم.

/ [[ص ٣]] قال: ولا أرى معنى الحديث إلّا ما

وقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ [النمل: ١٦] يدلّ أيضاً ظاهره على ما قلناه، وحمل ذلك على ميراث العلم والنبوة يبطل بما قدّمنا ذكره.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٢٣]] وأمّا القائلون بإمامة عبد الله بن جعفر _ وهم الذين يُسمّون / [[ص ٢٢٤]] الفطحيّة _ فإنّ قولهم بنفي القطع على عصمته وكونه منصوباً عليه. ولأنّه كان يذهب إلى القول بالارجاء المذموم، وقد روي عن أبيه أنّه كان ينفية في كثير من الأحكام.

* * *

١٤٨ - الفسق:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٣]] ٦٦ _ حدّ الفسق هو عبارة عن كلّ معصية لله تعالى، ولا تختصّ بذلك كبائر من صغائر. وهو في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء، إلّا أنّهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج عن الشيء من حسن إلى قبيح. حدّ آخر للفسق: كلّ ما خرج به من طاعة الله إلى مخالفته.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٣٣]] فصل: في الإكفار والتفسيق:

اعلم أنّ الفسق عندنا عبارة عن كلّ معصية لله تعالى، ولا يخصّ بذلك / [[ص ٥٣٤]] كبائر من صغائر، لأنّ معاصي الله تعالى عندنا كبائر، وإنّا نقول على بعض الأحوال: كبيرة وصغيرة بالإضافات. وإذا ما أضفنا ما يستحقّ به كبير العقاب إلى المعاصي إلى ما يستحقّ به قليله، قلنا: هذا أكبر من ذلك، فإذا أضفنا ذلك القليل العقاب إلى ما عقاب ذلك الأوّل أكثر من عقابه، قلنا: هذا أصغر. فقد يجتمع في القبح الواحد أن يكون صغيراً كبيراً بإضافتين مختلفتين.

والفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء، إلّا أنّهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج من حسن إلى قبيح، ولا يقولون فيمن خرج من قبيح إلى حسن: أنّه فسق بالإطلاق.

* * *

الذي خلق الخلق له، وقوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، المراد به: أَنَّ مَا خُلِقَ العباد له من العبادة والطاعة ليس مِمَّا يَتَغَيَّرُ ويختلف حتَّى يَخْلُقَ تعالى قوماً للطاعة وآخرين للمعصية. ويجوز أن يريد بذلك الأمر، وإن كان ظاهره الخبر، فكأنَّه تعالى قال: ولا تُبدِّلوا ما خلقكم الله له من الدين والطاعة بأن تعصوا وتخالفوا.

والوجه الآخر في تأويل قوله عليه الصلاة والسلام الفطرة أن يكون المراد بها الخلقة، وتكون لفظة (على) على ظاهرها لم يرد به غيرها، ويكون المعنى: كُلُّ مولود يُؤَلِّدُ على الخلقة الدالة على وحدانيته تعالى وعبادته والإيمان به، لأنَّه ﷺ قد صَوَّرَ الخلق وخلقهم على وجه يقتضي النظر فيه معرفته والإيمان به، وإن لم ينظروا ولم يعرفوا، فكأنَّه قال: كُلُّ مخلوق ومولود فهو يَدُلُّ بخلقته وصورته على عبادة الله تعالى، وإن عدل بعضهم فصار يهودياً أو نصرانياً. وهذا الوجه يحتمله أيضاً قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وإذا ثبت ما ذكرناه في معنى الفطرة فقوله عليه الصلاة والسلام: «حتَّى يكون أبواه يهودانه ويُنصرانه» يحتمل وجهين:

أحدهما: أن من كان يهودياً أو نصرانياً مَن خلقته لعبادتي وديني، فإنما جعله كذلك أبواه ومن جراً مجراهما مَن يوقع له الشبهة ويُقلِّده الضلال عن الدين. وإنما خصَّ عليه الصلاة والسلام الأبوين لأنَّ الأولاد في الأكثر ينشؤون على مذهب آبائهم، ويألفون أديانهم ونحلهم، ويكون الغرض بالكلام تنزيه الله عن الضلالة للعباد وكفرهم، وأنَّه إنَّما خلقهم للإيمان فصَدَّهم عنه آبائهم ومن يجري مجراهم.

والوجه الآخر: أن يكون معنى يهودانه ويُنصرانه، أي يلحقانه بأحكامهما، لأنَّ أطفال أهل الذمَّة قد ألحق الشرع أحكامهم بأحكامهم، فكأنَّه قال عليه الصلاة والسلام: لا تتوهَّموا من حيث لحقت أحكام اليهود والنصارى أطفالهم أنَّهم خُلِقُوا لدينهم، بل لم يُخلَقوا إلَّا للإيمان والدين الصحيح، لكن آبائهم هم الذين أدخلوهم في أحكامهم. وعبرَ عليه الصلاة والسلام عن إدخالهم في أحكامهم بقولهم: «يُهودانه ويُنصرانه»، وهذا واضح.

فأمَّا جواب أبي عبيد الذي حكاه عن محمد بن

ذهب إليه حماد بن سلمة فإنَّه قال فيه: هذا عندنا حيث أُخِذَ العهد عليهم في أصلاب آبائهم. يريد حين مسح الله تعالى ظهر آدم فأخرج منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذرِّ، وأشهدهم على أنفسهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فأراد عليه الصلاة والسلام أن كلِّ مولود يُؤَلِّدُ في العالم على ذلك العهد، وعلى ذلك الإقرار الأوَّل، وهو الفطرة.

[قال الشريف المرتضى] ﷺ: وهذا كلُّه خبط وتخليط، وبعد عن الجواب الصحيح، والصحيح في تأويله أن قوله عليه الصلاة والسلام: «يؤَلِّدُ على الفطرة» يحتمل أمرين:

أحدهما: أن تكون الفطرة هاهنا الدين، وتكون على بمعنى اللام، فكأنَّه عليه الصلاة والسلام قال: كُلُّ مولود يُؤَلِّدُ للدين ومن أجل الدين، لأنَّ الله تعالى لم يخلق من يبلغ مبلغ المكلفين إلَّا ليعبده فيتفنع بعبادته، ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. والدليل على أنَّ (على) تقوم مقام اللام ما حكاه ابن السكيت عن أبي زيد عن العرب أنَّهم يقولون: صِفْ عليَّ كذا وكذا حتَّى أعرفه، بمعنى: صف لي. ويقولون: ما أغيطك على يريدون، ما أغيطك لي. والعرب تقيم بعض الصفات مقام بعض فيقولون: سقط الرجل لوجهه، يريدون: على وجهه. وقال الطرماح:

كَأَنَّ مُحَوَّاهَا عَلَى ثَفَنَاتِهَا

مَعْرَسَ خَمْسٍ وَقَعَتْ لِلْجَنَاجِنِ

وقال عنتره:

شَرِبْتُ بِمَاءِ الدَّحْرَضِينَ فَأَصْبَحْتُ

زُورَاءَ تَنْفَرٍ عَنْ حِيَاضِ الدَّيْلَمِ

معناه: شربت الناقة من ماء الدحرضين، وهما

ماءان، يقال لأحدهما: وشيع، والآخر: دحرض، فغلب الأشهر وهو الدحرض، وإنَّما ساغ أن يريد عليه الصلاة والسلام بالفطرة التي هي الخلقة / [[ص ٤]] في اللغة الدين من حيث كان هو المقصود بها، وقد يجري على الشيء اسم ماله به هذا الضرب من التعلُّق والاختصاص، وعلى هذا يُتَأَوَّلُ قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي...﴾ الآية، أراد: دين الله

والخصوص، وكيف يُنبّه على فساد من هذه الجهة وقد اختار في تأويل الخبر ما يجري في الفساد والاختلال مجرى تأويل ابن المبارك؟

فأمّا النسخ في الأخبار فجائز إذا تضمّنت معنى الأمر والنهي، ويكون ما دلّ على جواز النسخ في الأمر دالاً على جواز ذلك فيها، وهذا مثل أن يقول عليه الصلاة والسلام الصلاة: واجبة عليكم، ثمّ يقول بعد زمان: ليست بواجبة، فيُستدلّ بالثاني على نسخ الحكم الأوّل، كما لو قال عليه الصلاة والسلام: صلّوا، ثمّ قال: لا تصلّوا، كان النهي الثاني ناسخاً للأوّل.

فأمّا الجواب الذي ذكره ابن قتيبة فقد بيّنّا فساده فيما تقدّم من الأمالي عند تأويلنا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وأفسدنا قول من اعتقد أنّه مسح ظهر آدم ﷺ، واستخرج منه الذرية وأشهداها على نفوسها، وأخذ إقرارها بمعرفته، بوجوه من الكلام، ولا طائل في إعادة ذلك.

الحسن فإنّنا إذا تمكّنا من حمل الخبر على وجه نسلم / [ص ٥] معه من النسخ لم نحتج إلى غيره، وإنّما توهم النسخ لاعتقاده أنّ خلقهم على الفطرة يمنع من إلحاقهم بحكم آبائهم، وذلك غير ممتنع.

وأمّا الجواب الذي حكاه عن ابن المبارك ففاسد، لأنّ الله تعالى لا يجوز أن يخلق أحداً للكفر، فكيف يخلقه له وهو يأمره بالإيمان، ويريده منه، ويعاقبه ويدّمّه على خلافه؟

فأمّا ما روي عنه عليه الصلاة والسلام وقد سُئِلَ عن أطفال المشركين فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»، فإنّه يحتمل أن يكون عليه الصلاة والسلام سُئِلَ عمّن لم يبلغ من أطفال المشركين كيف صورته؟ وإلى أيّ شيء تنتهي عاقبته؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «الله أعلم بما كانوا يعملون»، فأراد أنّ ذلك مستور عنّي. ولو كانت المسألة عمّن اخترّم طفلاً، لم يجز أن يكون الجواب ذلك.

وأمّا ابن قتيبة فإنّه ردّ على أبي عبيد من غير وجه يقتضي الردّ، واعترض جواب ابن المبارك باعتبار العموم

حرف القاف

١٥٠ - القرآن:

نزول القرآن:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطرابلسيات الثالثة):

[ص ٤٠١] المسألة الحادية عشر: [كيفية نزول القرآن]:

ما القول عنده فيما ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه عليه السلام من أن القرآن نزل جملة واحدة على النبي عليه السلام إلى أن يعلم به جملة واحدة، وانصرف على قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً...﴾ الآية [الفرقان: ٣٢]، إلى أن العلم به جملة واحدة، انتفى على الذين حكى / [ص ٤٠٢] الله سبحانه عنهم هذا لا عنه عليه السلام بقول الله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وذلك على مقتضى ثبوت هذه الصفة للعموم المستغرق يدل على ما ذهب إليه، إذ ظاهره أقوى من الظاهر المتقدم. ولو تكافأ في الظاهر، لوجب تجويز ما ذهب إليه، إلا أن يصرف عنه دليل قاطع يحكم على الآيتين جميعاً، وليس للعقل في ذلك مجال، فلا بد من سمع لا يدخله الاحتمال.

ويلزم تجويز ما ذهب إليه أيضاً على مقتضى ثبوت هذه الصورة مشتركة بين العموم والخصوص على سواء.

وقد جاءت روايات إن لم يوجب القطع بهذا الجائز أوجبت ترجيحه ونحوها يقتضي أن الله سبحانه أنزل القرآن على نبيه عليه السلام جملة واحدة، ثم كان جبرئيل عليه السلام يأتيه عن الله سبحانه، بأن يظهر في كل زمان ما يقتضيه الحوادث والعبادات المشروعة فيه، وأشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: ١١٤].

فإن يكن القطع بذلك صحيحاً على ما ذهب إليه أبو جعفر عليه السلام أنعم بذكره وتصرفه، وإن يكن عنده باطلاً تطوّل بالإبانة عن بطلانه وكذب روايته، وإن كان

الترجيح له أولى ذكره، وإن كان الصحيح عنده تكافؤ الجائزين نظره إن شاء الله تعالى.

الجواب: أمّا إنزال القرآن على النبي عليه السلام في وقت واحد أو في أوقات مختلفة، فلا طريق إلى العلم به إلا السمع، لأنّ البيانات العقلية لا تدلّ عليه ولا تقتضيه. وإذا كان الغرض بإنزال القرآن أن يكون علماً للنبي عليه السلام ومعجزاً لنبوته وحجّة في صدقه، فلا حجّة في هذا الغرض بين أن ينزل مجتمعاً أو متفرّقاً.

وما تضمّن من الأحكام الشرعية فقد يجوز أن تكون مترتبة في أزمان مختلفة، فيكون الاطلاع عليها والإشعار بها مترتبين في الأوقات بترتيب العبادات.

وكما أن ذلك جائز، فجائز أيضاً أن يُنزل الله تعالى جملة واحدة على النبي عليه السلام، وإن كانت العبادات التي فيه ترتّب وتخصّ بأوقات مستقبلية وحاضرة.

والذي ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه عليه السلام من القطع على أنه أنزل جملة واحدة، وإن كان عليه السلام متعبداً بإظهاره وأدائه متفرّقاً في الأوقات. إن كان معتمداً في ذلك على الأخبار المروية التي رواها فتلك أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً، وبأزائها أخبار كثيرة أشهر منها وأكثر، تقتضي أنه أنزل متفرّقاً، وإنّ بعضه نزل بمكة وبعضه بالمدينة، ولهذا تُسبب بعض القرآن إلى أنه مكّي وبعضه مدني.

وأنه عليه السلام كان يتوقّف عند حدوث حوادث كالأظهار وغيره على نزول ما ينزل إليه من القرآن، ويقول عليه السلام: «ما أنزل إليّ في هذا شيء».

ولو كان القرآن أنزل جملة واحدة لما جرى ذلك، ولكان حكم الظهار وغيره ممّا يتوقّف فيه معلوماً له، ومثل هذه الأمور الظاهرة المنتشرة لا يرجع عنها بأخبار الآحاد خاصّة.

/ [ص ٤٠٤] فأما القرآن نفسه فدلّ على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً

وأحد الوجهين المذكورين فيها: أنه كان ﷺ إذا نزل عليه الملك بشيء من القرآن قرأه مع الملك المؤدّي له إليه قبل أن يستتمّ الأداء حرصاً منه ﷺ على حفظه وضبطه، فأمر ﷺ بالتثبّت حتّى ينتهي غاية الأداء، لتعلّق الكلام ببعضه ببعض.

والوجه الثاني: أنه ﷺ نُهي أن يبلغ شيئاً من القرآن قبل أن يوحى إليه بمعناه وتأويله وتفسيره.

والوجه الذي انفردنا به: أنه ﷺ نُهي عن أن يستدعي من القرآن ما لم يوحَ إليه به، لأنّ ما فيه مصلحة منه لا بدّ من إنزاله وإن لم يستدع، لأنّه تعالى لا يدّخر المصالح عنهم وما لا مصلحة فيه لا ينزله على كلّ حال، فلا معنى للاستدعاء ولا تعلّق للآية بالموضع الذي وقع فيه.

* * *

التحدّي بالقرآن:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[ص ٤٣٦] المسألة الحادية والعشرون: [تحدّي القرآن بقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾]:

قال لي قائل وقد أسى: إذا كنتم معشر المسلمين تظنون الآن من نفوسكم أنّ من أتاكم بمثل سورة من سور القرآن صغيرة كانت أو كبيرة، كانت الحجّة له لا عليه.

فها أنا أورد لكم مثل سورة ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، على وجهين: أحدهما: (لقد أتيناك المفخر، فتهجّد به واشهر، واصبر فعدوك الأصغر).

والآخر: (لقد أنذرناك المحشر، وشددنا أزرك بحذر، فاصبر على الطاعة توجر).

فقلت له: الأوّل كلام أبدل بكلام في معناه، فقال: وما الذي تخرجه عن المعارضة وإن كان كذلك، مع أنّ الثاني على غير هذه الصفة، وقد صحّت فيه الفصاحة والنظم اللذان وقع التحديّ بهما. ثمّ ذكر: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١]، وادّعى أنّها لبعيدة من الفصاحة.

وسيدنا (فسح الله في مدّته) لينعم بما عنده في ذلك، وبإيضاح خروج ذلك عن المعارضة، هذا إن كان قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، يوجب تحييرهم طوال السور وقصارها.

واحدة، ولو كان أنزل جملة واحدة لقليل في جوابهم: قد أنزل على ما اقترحتهم، ولا يكون الجواب ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: ٣٢].

وفسّر المفسّرون كلّهم ذلك بأن قالوا: المعنى إنّنا أنزلناه كذلك أي متفرّقاً يتمهّل على أسماعه، ويتدرّج إلى تلقّيه.

والترتيل أيضاً إنّما هو ورود الشيء في أثر الشيء، وصرف ذلك إلى العلم به غير صحيح، لأنّ الظاهر خلافه.

ولم يقل القوم: لولا أعلمنا بنزوله جملة واحدة، بل قالوا: لولا أنزل إليك جملة واحدة، وجوابهم إذا كان أنزل كذلك أن يقال: قد كان الذي طلبتموه، ولا يحتاج لإنزاله متفرّقاً بما ورد بنزوله في تمام الآية.

فأمّا قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فليأتها يدلّ على أنّ جنس القرآن نزل في هذا الشهر، ولا يدلّ على نزول الجميع فيه.

ألا ترى أنّ القائل يقول: كنت أقرأ اليوم القرآن، وسمعت فلاناً يقرأ القرآن، فلا يريد جميع القرآن على العموم، وإنّما يريد الجنس.

ونظائره في اللغة لا تحصي، ألا ترى أنّ العرب يقول: هذه أيام أكل فيها اللحم، وهذه أيام أكل فيها الثريد، وهو لا يعني جميع اللحم وأكل الثريد على العموم، بل يريد الجنس والنوع.

/ [ص ٤٠٥] وقد استقصيت هذه النكتة في مواضع كثيرة من كلامي.

فأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ [طه: ١١٤]، فلا ندري من أيّ وجه دلّ على أنّه أنزل جملة واحدة، وقد كان أنّه ﷺ يبيّن وجه دلالته على ذلك. وهذه الآية بأن تدلّ على أنّه ما أنزل جملة واحدة أولى، لأنّه تعالى قال: ﴿قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾، وهذا يقتضي أنّ في القرآن متظراً ما قضى الوحي به وقوع منه، فإنّ نزول ذلك على أنّ المراد به قبل أن يوحى إليك بأدائه، فهو خلاف الظاهر.

وقد كنّا سألنا إملاءً تأويل هذه الآية قديماً، فأملينا فيها مسألة مستوفاة، وذكرنا عن أهل التفسير فيها وجهين، وضممنا إليهما وجهاً ثالثاً تفردنا به.

والهجنة فيه بادية فصيحاً ولا بليغاً، بل ولا صحيحاً مستقيماً.

فأما (الكوثر) فقد قيل: إنه نهر في الجنة. وقيل: إن الكوثر النهر بلغة أهل السماوة. وقيل: إن الكوثر إنما أراد به الكثير، فكأنه تعالى قال: إنا أعطيناك الخير الكثير. وهو أعجب التأويلين إليّ، وأدخل في أن يكون الكلام في غاية الفصاحة، فإن العبارة عن الكثير بالكوثر من قوي الفصاحة.

وقوله: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ أن استقبل القبلة في نحرك، وهو أجود التأويلات في هذه اللفظة من أفصح الكلام وأبلغه وأشدّه اختصاراً، والعرب تقول: هذه منازل تتناحر، أي تتقابل. وقال بعضهم: أبا حكم هل أنت عمّ مجالد

وسيد أهل الأبطح المتناحر فأما قوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ فمن أعجب الكلام بلاغة واختصاراً وفصاحة، وكم بين الشاني والعدو في الفصاحة وحسن العبارة. وقيل: إن الأبر هو الذي لا نسل له ولا ذكر له من الولد، وأنه عنى بذلك العاص بن وائل السهمي. وقيل: إن الأبر هاهنا هو المنقطع الحجة والأمل والخير، وهو أحب إليّ وأشبه بالفصاحة.

/ [[ص ٤٣٩]] فهذه السورة على قصرها كما تراها في غاية البلاغة إذا انتقدت وركية تنبع كل فصاحة إذا اختبرت. ومن لم يقدر على هذا الاختيار والاعتبار، فيكفيه في نفي المعارضة والقدرة عليها ما قدّمناه من الدليل على سبيل الجملة.

فأما قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾، فداخل فيه الطوال والقصار من غير تعيين على سورة يقع الاختبار عليها منه ﷺ من غير تفرقة بين القصار والطوال.

ولا خلاف بين المسلمين في ذلك، لأن التحدي أولاً وقع بجميع القرآن في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، ثم وقع الاختصار على سورة واحدة فقال تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ولم يفرّق بين طويلة وقصيرة. والهاء في قوله: ﴿مِثْلِهِ﴾ راجعة إلى القرآن لا إليه ﷺ بلا شك والأمر به [ظ: ولا مريّة].

/ [[ص ٤٣٧]] وهل يجوز أن يكون القول بقيد سورة يختارها هو عليه، أو يكون هذا القول قبل نزول القصار، أو يكون الهاء راجعة في هذا المكان عليه ﷺ، وهو لأن مثله من [ظ: ممن] لم يستفد من المخلوقين العلم والخط لا يأتي بذلك ولا أولاً، بالإجابة عن هذه الشبهة، فلما يرد من عنده المزية القويّة الراجحة، لا أعدمه الله تعالى التوفيق وقع [ظ: وقمع] به كل ضالّ وزنديق.

الجواب: اعلم أن الذي يعلم أن هذا الذي حكى في المسألة من الكلام المسجوع ليس بمعارضة للقرآن، وأن معارضته لا تتأتى في أنف الزمان، كما لا تتأتى في سالفه. أن من المعلوم ضرورة أن الذين تحدّوا بالقرآن من فصحاء العرب وبلغائهم وخطبائهم وشعرائهم كانوا على المتأخرة لو كانت متأتية غير ممنوعة أقدر وبها أبصر وأخبر.

فلما وجدناهم مع التصريح والتعجيز وتحمل الضرر الشديدة في مفارقة الأديان والأوطان والربانيات والعبادات فقدوا [ظ: قعدوا] عن المعارضة ونكلوا عن المقابلة علمنا أن من يأتي بعدهم عنها أعجز ومنها أبعد.

وإن كل شيء تكلفه بعض الملحدّين في هذه الأزمان القريبة وادّعوا أنه معارضة ليس بواقع، لأن ما يقدر عليه أهل زماننا هذا من كلام فصيح ذلك السلف، عليه أقدر و[ما] أعجز عنه ذلك السلف، فمن يأتي بعدهم أولى بالعجز.

وهذا دليل في نفي المعارضة، وما يحتاج معه إلى تصفّح المعارضات / [[ص ٤٣٨]] وتأملها وبيان قصور منزلتها عن منزلة القرآن.

فأما هذا الكلام المسطور المحكي في المسألة كلام لا فصاحة له ولا بلاغة فيه، ولا يتضمّن معنى دقيقاً ولا جليلاً، فكيف يعارض به ويقابل ما هو في غاية الفصاحة والكلفة والتحمل فيه ظاهر.

وأين قوله: (لقد أتيناك المفخر) من قوله: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]؟ وأين قوله: (فتهجد لله واشهر) من قوله: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]؟ وأين قوله: (فاصبر فعدوك الأصغر) من قوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ٣]؟ ومن له أدنى علم بفصاحة وبلاغة لا يعدّ هذا الذي تكلف وأمارات الكلفة

استجاب] من الفصحاء والفضلاء، وما جرت العادة أن يستجيب مثل هؤلاء إلا بحجة أو شبهة. وفي تصديقهم دعوته بلا حجة ولا شبهة خرق للعادة، كما أن في إمساك أعدائه عن مطالبته بحجة فيما ادّعاه من النبوة خرق للعادة.

وإذا ثبت بما ذكرناه أنه لا بدّ من تعلّقه فيما ادّعاه من النبوة بأمر يدّعي الإبانة به والتمييز، فلا يمكن أن يشار إليه في ذلك إلا وحال القرآن أظهر منه وأوضح.

على أنه لا شيء من معجزاته ﷺ سوى القرآن إلا وقد تقدّمه ادّعاؤه للنبوة، والزام الخلق الدخول تحت شرائعه، فلا يجوز أن يكون ما تأخّر عن الدعوى هذا التأخّر هو الحجة فيها، والقرآن يتقدّم ذلك كله.

/ [[ص ٣٦٦]] ومن المعتمد في وقوع التحدي أن القرآن قد ثبت صحّة نقله والعلم بأن آيات التحدي والتفريع والبعث على المعارضة من جملة ضروري على ما بيّناه، وآيات التحدي صريحة في المطالبة بالمعارضة فلا غاية وراؤها في باب التحدي.

ولمن لعله أن يُفرّق بين العلم الضروري الحاصل بجملة القرآن وبين تفصيله أن يقول: آيات التحدي إن كانت من جملة ما كان يُقرأ في أيام النبي ﷺ فهو المراد والكفاية بالتحدي واقعة بها، وإن كانت ممّا أُضيف إلى القرآن حادثاً فذلك باطل، لأنّه لو جرى ذلك ما خفي على أعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم، ولكانوا يوافقون على حدوث هذه الآيات، لأنّ أسلافهم ما عرفوها ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا وعلمهم بالظاهر من أحوالنا، ويجري ذلك مجرى دعوى معجزة لنبيّنا ﷺ ما ادّعاها أحد من المسلمين في سالف الزمان في أنّ أعداء الدين لا يجوز أن تمسّكوا عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى.

فصل: في أنّ القرآن لم يُعارض:

اعلم أنّ كلّ أمر لو وقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به، فوجب إذا لم يُنقل القطع على انتفائه. ولهذا يجب القطع على أنّه لم يكن مع النبي ﷺ نبيّ آخر يدّعي النبوة لنفسه.

وبمثل هذه الطريقة نعلم انتفاء ما لم نعلمه من البلدان التي لو كانت لا تُصلّ أخبارها بنا، وكذلك ضروب الحوادث.

وإنما قلنا: إنّ ظهور المعارضة لو كانت واجباً لأنّ

فأمّا سورة الكافرين وادّعائه [ظ: وادّعاء] من جهل في حالها أنّها بعيدة من الفصاحة والذي يكذب هذه الدعوى على خلّوها من الفصاحة ولقالوا له: كيف يعدّ زيادة فصاحة قراءتك على فصاحتنا، وهذه السورة خالية من الفصاحة، فقد وافقوا على ما هو دون ذلك، وهم للفصاحة أنقد وبمواضعها أعلم. وإنّا يجهل فصاحة هذه السورة من لم يعرف، فظنّ أنّ تكرار الألفاظ فيها غير فائدة مجدّدة، والأمر بخلاف ذلك.

وقد بيّنا في كتابنا المعروف بـ (غرر الفرائد) أنّ هذه السورة وإن تكرّرت فيها الألفاظ، فكّل لفظ منها تحته معنى مجدّد، وأنّ المتكرّر ليس هو على وجه التأكيد الذي ظنّه الأغبياء، وبيّنا فوائد كلّ متكرّر من ألفاظها، ومن فهم ما قلناه فيها علم أنّها في سماء الفصاحة والرجاحة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٦٤]] فصل: في الدلالة على وقوع التحدي

بالقرآن:

اعلم أنّه إذا فهم معنى قولنا: إنّّه ﷺ تحدّى بالقرآن، زال الخلاف من العقلاء فيه. لأنّا لا نريد بالتحدي أكثر من أنّه ﷺ كان / [[ص ٣٦٥]] يدّعي أنّه تعالى خصّه بالقرآن وأبانه به، وأنّ جبرئيل عليه السلام يهبط به، وما في ذلك إلا ما هو معلوم ضرورة لا يتمكّن أحد من دفعه. وهذا [هو] غاية التحدي في المعنى والبعث على إظهار معارضته له فيه إن قدر عليها.

ومّا يدلّ أيضاً عليه في ثبوت التحدي: أنّه ﷺ بغير شبهة دعا الناس كلّهم إلى نبوّته والعمل بشريعته، وخلع ما كانوا عليه من الأديان، ولا بدّ فيمن ادّعى إلى مثل هذه الحال بل إلى ما هو دونها كثيراً من إظهار أمر يحتجّ به إمّا حجة أو شبهة، ولو عُريت دعواه ﷺ من أمر يحتجّ به لأسرع القوم إلى مطالبته بما يقتضي تصديقه، ولقالوا له: من أين نعلم أنّك صادق في الرسالة ولم تدّع برهاناً ولا علماً، لاسيّما مع شدّة عداوتهم وعزّة نفوسهم وثقل وطأته عليهم، فإذا لم يكن منهم شيء من ذلك دلّ على أنّه يحتجّ بالقرآن مضيف الإبانة إليه.

ولو لم يكن محتجّاً بشيء كيف استجاب له [من

واسعة [الكفر]. فكان يجب ظهور المعارضة في هذه البلاد، وفي علمنا فقد ذلك دليل على وجوب القطع على أن المعارضة لم تكن.

وأيضاً فإنّ الخوف في الإسلام لو منع من نقل المعارضة لمنع من نقل السبّ والهجاء والافتراء، وقد علمنا أن كلّ ذلك قد نُقِلَ ولم يمنع مانع منه.

وأيضاً فإنّ التشكّك في وقوع المعارضة والاعتذار في خفائها بالتقيّة من كثرة أهل الإسلام يقتضي أن تُجوز كون جماعة في زمانه ﷺ يدعون النبوة لنفوسهم ظهر على أيديهم من المعجزات أكثر ممّا ظهر على يده ﷺ، وكلّ واحد منهم دعا إلى نسخ شرعه ﷺ. وإنّما لم يتصل ذلك بنا للخوف الذي ذكره في نقل المعارضة.

وليس يلزم الإماميّة القائلين بالنصّ الجليّ على أمير المؤمنين عليه السلام _ وإن كان السبب في خفائه وعدم انتشاره في جميع الأمّة الخوف من أعدائه وكتان أكثر الأمّة له _ أن يُجوزوا وقوع المعارضة وخفائها لمثل ذلك.

والفرق بين الأمرين واضح، لأنّ النصّ وإن كتبه قوم فقد نقله آخرون، / [[ص ٣٦٩]] وإن كانوا أقلّ منهم عدداً، وإن لم يشعر مخالفو الإماميّة بنقله فقد شاعت في الإماميّة روايته وإن كانوا في بعض الأحوال غير متظاهرين بها. فإن جرت المعارضة مجراه فيجب أن نجد نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجّة، ولا يكون الخوف موجباً لانقطاع نقلها، كما لم يكن الخوف في النصّ قاطعاً لنقله.

على أنّا ندعي العلم الضروري بأنّ المعارضة لم تقع، ولم لا يمكن مخالفو النصّ أن يدعي العلم الضروري بأنّ النصّ لم يقع.

فإن قيل: فيم تدفعون وقوع معارضة لم يتفق أن يعلمها إلا واحد أو اثنان من الصحابة، وأنّ من علم ذلك قتل هذا المعارض، فانكتم المعارضة ولم يظهر؟

قلنا: المعارضة إذا كانت غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين المشهورين من الذين كانوا يتمكّنون من إظهار المعارضة لو قدروا عليها وفعلوها، وما كان يتمّ عليهم ما ذكّر من القتل وطّي ما عارضوا به فقد ذلك كافٍ في الدلالة على صحّة النبوة، لأنهم إمّا أن يكونوا مصروفين عن المعارضة على ما يقوله أصحاب الصرفة

جميع ما يقتضي نقل / [[ص ٣٦٧]] القرآن من قوّة الدواعي وشدّة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة والمعارضة تزيد عليه، لأنّها كانت حينئذٍ هي الحجّة والقرآن شبهة، ونقل الحجّة أولى من نقل الشبهة.

وكيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والداعي إلى فعلها يدعو إلى ظهورها، لأنّ داعيهم إلى فعلها إنّما هو التخلص ممّا ألزموه من خلع العبادات والديانات والرئاسات التي ألفوها ونشأوا عليها، والاستبدال بذلك كلّ ما لم يعرفوه ولم يألّفوه بالإظهار لما يتمّ أغراضهم. وكيف لم يُنقل المعارضة لو كانت فقد نقلوا كلام مسيلمة مع ركائته وبعده عن الشبهة، فكيف لا يُنقل ما فيه حجّة [أو شبهة] قويّة؟

وليس لأحد أن يدعي: أنّ الدواعي وإن توفرت إلى نقل المعارضة فهناك موانع من نقلها، وهو الخوف من أنصار النبي ﷺ ومتبّعي شرعه وهم كثيرون مهيبون يُخاف من مثلهم.

وذلك أنّ الخوف لا يقتضي انقطاع النقل على كلّ وجه، وإنّما يمنع من المظاهرة، ولهذا لم ينقطع نقل فضائل أمير المؤمنين عليه السلام بالخوف من بني أميّة، بل منع الخوف من التظاهر بها، فكان يجب أن ينقل أعداء الإسلام المعارضة لو كانت مكتوماً فيما بينهم.

وأيضاً فإنّ الكثرة في الإسلام كانت بعد الهجرة، فكان يجب نقل المعارضة قبل ذلك في مدّة مقامه ﷺ بمكّة، وإذا نُقِلَت وانتشرت في الآفاق لم يكن قوّة الإسلام من بعد ذلك موجبة لاندفائها وخفائها.

/ [[ص ٣٦٨]] اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المعارضة لم تقع في تلك المدّة وإنّما وقعت بعد الهجرة، وفي ارتفاع المعارضة طول المقام بمكّة _ وهو ثلاث عشرة سنة _ كفاية في إعجاز القرآن وقيام الحجّة به وثبوت خرق العادة فيه أو بما يُنقل به.

وأيضاً فإنّ قوّة الإسلام وإن افتتحت بالمدينة، فقد كانت في تلك الأحوال لأهل الشرك والكفر ممالك واسعة وبلاد عريضة، والغالب على أكثر البلاد ومعظمها في تلك الأحوال الكفار، ومملكة الفرس كانت ثابتة لم تزل، وكذلك ممالك الروم وإلى هذه الغاية ما خلا العالم من بلاد

وخطبهم المنشورة ما يثقل بل يزيد على بلاغة القرآن وفصاحته، وأن ما يستأنفوه من المعارضة لا يزيد على ما تقدم، وجروا في ذلك مجرى من تحدى غيره وقوعه بالعجز عن / [[ص ٣٧١]] المشي والحركة في حال هو فيها ماشٍ متصرف.

السادس: أن قالوا: جؤزوا أن يكون المتمكنون من المعارضة جماعة قليلة العدد، وأنها واطأته على إظهار المعجز لتشاركه فيما يتم من رياسته.

والجواب عما ذكرناه أولاً: أننا لا نحتاج إلى تعاطي استدلال على قوة دواعي القوم إلى المعارضة، لأن ذلك معلوم ضرورة لكل من سمع أخبارهم. وكيف لا يكون ذلك معلوماً وقد طالبهم ﷺ وهم ذوو الحمية والعصية والأنفة، وبالامتناع من الذلة بالرجوع عن دياناتهم والنزول عن رياستهم، وأن يصيروا أتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، وأمرهم بالبراءة من آبائهم وأبنائهم، وجهاد كل من خالف دينه من حميم ونسيب، وعلموا أن بالمعارضة يزول ذلك كله ويطل ويضمحل؟ فأى داع هو أقوى من داعي المعارضة؟ وكيف لا يكونون مدعوين إليها ومبعوثين عليها، وقد خرجوا اهتماماً بما دهمهم إلى ضروب من تحمّل المشاق بالمحاربة والمغالبة، وبذلك الأموال، وتحمل الأثقال، وتنظم الهجاء، واستعمال السب والقذف، وكل ذلك لا يغني ولا فيه طائل. فلولا أن المعارضة متعذرة لبادروا إليها، فهي أسهل وأمثل وأقطع للمادة من كل شيء تكلّفوه.

والجواب عن ثانيها: أن الشبهة إنما يجوز دخولها فيما يُشبه ويُلبس على العقلاء، فأما ما هو ظاهر لكل عاقل فما جرت العادة بأن يدخل فيه شبهة. وفعل المتحدّي ما تحدّي به لا يدخل على عاقل شبهة في أنه واجب بل ملجأ إليه إذا حصلت القدرة عليه، وما لا يدخل الشبهة على الصبيان والعوام فيه، لأن أحدهم لو دعا غيره إلى رمي غرض أو طفر جدول لبادر إلى فعله / [[ص ٣٧٢]] لو كان قادراً عليه، ولا يجوز أن يدخل عليه شبهة فيعدل عن الفعل مع القدرة. وما لا تدخل الشبهة فيه على ما ذكرناه كيف تدخل على الحكماء الرجحان على أن للعرب عادة في تحدّي

أو يكونوا إن لم يعارضوا لخرق فصاحة القرآن لعاداتهم، وأيّ الأمرين كان فلا بد من العلم بتساوي الخلق فيه، وأن أحداً غير ما ذكرناه غير متمكن من المعارضة، وذلك مانع من التجويز الذي قدروه في السؤال في أن جهة انتفاء المعارضة هي التعذر.

اعلم أن ارتفاع الفعل من فاعله مع علمنا من توفر دواعيه إليه، وقوة بواعثه عليه دليل على تعذره، وهذه الطريقة قطعنا على أن الألوان والجواهر وما جرى مجراها من الأجناس غير مقدورة لنا، وإذا انضاف إلى ارتفاع الفعل مع قوة الدواعي علمنا [بارتفاع الموانع قضينا بأن الفعل غير مقدور / [[ص ٣٧٠]] لمن تعذر عليه، وإذا تعذرت هذه الجملة وعلمنا أن العرب تحدوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوة الدواعي وشدة الحاجة إلى المعارضة علمنا أنها متعذرة عليهم، فإذا انضاف إلى العدول عن المعارضة تكلف الأمور الشاقة كالحرب وما يجري مجراها مما لا حاجة لهم فيه _ ولو بلغوا إلى كل غاية منهم _ قوي علمنا بتعذر المعارضة عليهم.

وقد طعن المخالفون فيما ذكرناه بطعون رجوعها إلى أصل واحد، وهو توفر دواعي المعارضة وتلفيق صوارف عنها إن طالبوا بالدلالة على أن دواعيهم إليها كانت قوية وموجبة لأن يفعلوها لا محالة إن كانوا قادرين عليها:

الأول: أن قالوا: جؤزنا دخول الشبهة عليهم في المعارضة وأن تركها أولى من فعلها من غير تعيين لوجه هذه الشبهة.

والثاني: قولهم: لعلمهم اعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة، لأنها مريحة ومنجية والمعارضة ليست كذلك.

والثالث: أن يكونوا خافوا أن يعارضوا فيقع خلاف فيما يعارضون به، وهل هو في موقعه أو غير موقعه، ويتردد خوض ونزاع يقوى معه الشوكة وتكثر معه العدة وينتهي الأمر إلى الحرب، فقدموا إلى ما لا بد [من] المصير إليه.

الرابع: أن الماثلة التي دعوا إلى الإتيان بها أشكل عليهم المراد بها، وهل أريد بها الماثلة في الفصاحة أو في النظم أو فيهما أو في غيرهما؟ فعدلوا إلى الحرب لهذا الاشتباه.

الخامس: أنهم عولوا على أن في أشعارهم المنظومة

خافوا التباس ذلك، لأنهم كانوا عند من لا يشتبه ذلك عليه _ وهم الأكثر _ معذورين خارجين، فما دُعوا إليه فإنَّ العاقل لا يختار ما معه عند جميع العقلاء مغلوباً محجوجاً لخوفه من أن يشتبه ما يأتي به على بعضهم، فكأنهم خافوا ظنَّ العجز من بعض الناس ففعلوا ما يوجب العلم بعجزهم عند جميع الناس.

على أنه لو اعتذر عاقل تُحَدِّي بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر لكان عند جميع العقلاء ملوماً. والجواب عن خامسها: أن المثل الذي دُعوا إليه لا يجوز أن يشتبه عليهم المراد به، وقد جرت عادتهم أن يتحدَّى بعضهم بعضاً، ولو اشتبه ذلك عليهم لاستفهموه مع تطاول الأيام.

وبعد، فإنَّ القرآن إذا لم يكن دالاً على النبوة فليس بمتعذر مماثلته ومعارضته من جميع الوجوه، فألاً فعلوا ذلك ما يقدرون عليه؟

والجواب عن سادسها: أن هذه الشبهة لا يصحُّ أن يسأل عنها من ذهب إلى أن الله تعالى صرف عن المعارضة، وأنَّ التحدي على التحقيق إنما هو بالصرقة، وإنما سأل عنها من ذهب إلى أن العادة انحرفت بفصاحة القرآن.

فإذا قيل: إنما عولوا في أنهم غير مصروفين عن المعارضة على ما تقدَّم من كلامهم الفصيح في شعر وغيره. / [[ص ٣٧٤]] قلنا: لا معول على ذلك، لأنَّ التحدي وقع بأنَّ الله تعالى يصرفهم مستقبلاً عن المعارضة، فلو كان موجوداً في كلامهم الموجود المتقدم ما يماثله في الفصاحة لكان مؤكداً لحجته لصرفهم عما هو ممكن مقدور، كما لو ادَّعى أن دليل نبوته امتناع حركتهم في وقت مخصوص لم يكن فيما تقدَّم من حركاتهم حجة في دفع.

وبعد، فإنَّ العقلاء إنما يعرضون عن معارضته من تحداهم بأمر للوجه الذي ادَّعوه إذا كانت الشبهات مرتفعة والأمور ظاهر غير ملتبس، وأمنوا من أن يُعقب الإعراض عنها فساداً أو اغتراراً من جمع عظيم، وقد كان يجب لِمَّا رأوا عاقبة إطراحهم المعارضة وما صاروا إليه من التعب أن يستأنفوها ويعلموا خطأهم من الكف عنها.

ومن لا يعارض احتقاراً لشأنه وتعوياً على ظهور

بعضهم عن بعض، وما كانوا يفزعون عند التحدي إلا إلى المعارضة دون غيرها من ضروب الأفعال؟ فلو صحَّ دخول الشبهة على غيرهم في هذا الباب لم يحز دخولها عليهم للعادة التي بيَّناها.

والجواب عن ثالثها: أن القوم لا يجوز أن يعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة، لأنَّه ﷺ ما ادَّعى الإبانة منهم بالغلبة والقهر، وأنهم لا يتمكنون من قتاله، وفزعوا إلى الحرب التي هي أبلغ في هذا الباب. وإنما تحداهم وادَّعى البينة منهم بأنَّ معارضة القرآن الذي أظهره يتعدَّر عليهم، فلا شبهة في أن المعارضة أولى من الحرب لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم فيه على خطر ولا خطر في معارضته؟

ولو بدأوا بها أمام الحرب لكانوا بين أحد حسنين: إما أن يتفرَّق جمع عدوهم فيستريحوا منه من أقرب الطرق وأخصرها، أو أن يقيم قوم عناداً أو خلافاً بعد سماع المعارضة على التمسك بنصرته، فيستعملوا حينئذ الحرب في موضعها وعند أوائها، وعقيب الإعذار، وإقام الحجّة. ولو كانوا جمعوا بين المعارضة والحرب، فإنَّ الحرب لا يمنع من المعارضة التي هي كلام مسموع وقول منقول، لأخذوا الصواب من طرفيه.

على أنهم لمَّا جربوا الحرب مراراً كثيرة ولم يبلغوا بها غرضاً، كان يجب أن يرجعوا إلى المعارضة لزوال الشبهة الصارفة عنها.

على أن الحرب إنما وقعت بعد الهجرة وبعد مضي ثلاثة عشر سنة، فما علّة امتناعهم من المعارضة طول المدة المتقدِّمة للحرب؟ وكيف خلوا في تلك الأحوال من المعارضة والحرب معاً؟

والجواب عن رابعها: أن التحدي إذا ثبت أنه إنما كان بأن يأتوا بما / [[ص ٣٧٣]] يقارب القرآن، ويشتبه به بالفصاحة، لأنَّ المماثلة على التحقيق لا تضبط، وما جرت العادة بأن يتحدَّى بعضهم بعضاً في أشعارهم وخطبهم إلا كذلك، فكيف يخافون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما يعارضون به، وذلك إذا وقع فهو المطلوب المبتغى، لأنهم ما دُعوا إلا إليه؟

وبعد، فقد كان يجب أن يعارضوا على كلِّ حال وإن

في العادة بأن يقال: إنَّه كان ﷺ أفصحهم فتأتى له ما لم يتأت لهم، أو تعمَّل زماناً طويلاً ولم يتمكَّنوا مع قصر الزمان عن معارضته، أو منعه المعارضة بالحروب وشغلهم بها، أو أنَّهم لم يفعلوها خوفاً من أصحابه وقوَّة أمره. وإذا بطلت هذه الوجوه فلم يبقَ إلَّا أنَّ التعذُّر كان غير معهود.

/ [[ص ٣٧٦]] والجواب عن الأوَّل: أنَّنا قد بيَّنا المطلوب في المعارضة ما قارب في الفصاحة، والأفصح يقاربه في كلامه وفصاحته من هو دون طبقته. بهذا جرت العادات. فإذا لم يماثلوا ولم يقاربوا فقد انتقضت العادة، وإذا كان المذهب الصحيح الذي يُستدلُّ على صحَّته بمشيئة الله تعالى هو مذهب الصرفة، فلئنا وقع التحدي بأن يأتوا من الكلام بما هو في تمكَّنهم منه وقدرتهم عليه معلوم من حالهم، وأنَّه كان متأتياً غير متعذِّر بمجرى عادتهم، فإذا لم يفعلوا فلائهم صُرفوا.

وأيضاً فإنَّ الأفصح إنَّما يُمتنع مساواته في جميع كلامه أو أكثره، وليس ممتنع مساواته في الجزء منه على من كان دون طبقته. بهذا جرت العادات، ولهذا ساوى أهل الطبقات المتأخِّرة لأهل الطبقة الأولى من الشعراء في البيت والأبيات، وربَّما زادوا عليهم في القليل. وإذا كان التحدي وقع بسورة قصيرة بعرض القرآن وكونه أفصح لا يمتنع من مساواته بمجرى العادة في هذا القدر اليسير.

وأيضاً فلو كان هكذا لكان العرب به أعلم وإليه أهدي، فكان يجب أن يوافقوه عليه، ويزول بموافقته حجَّته، ويقولوا له: لا حجَّة في امتناع معارضتك كما لا حجَّة في تقدُّم فاضل على مفضول.

ولا يجوز أن تلحقهم أنفة بالاعتراف له بالفضل بالفصاحة، لأنَّ هذا الاعتراف وتخلُّصهم من غاية الضرر ونهاية الذلِّ، فلا أنفة فيه، وإنَّما الأنفة فيما يؤدِّي إليه تركه.

وأيضاً فليس يظهر من كلامه ﷺ فصاحة تزيد على فصاحة غيره من القوم، ولو كان أفصحهم وكان القرآن من كلامه وتعذَّرت / [[ص ٣٧٧]] معارضته لهذه العلة لظهرت المزيَّة في كلامه على كلِّ حال بفصاحته.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّه تعمَّد فلم يُظهر فصاحته. لعلمنا ضرورةً بأنَّه ﷺ في أحوال كثيرة قصد إلى إيراد

القدرة على المعارضة، لا تُنصب له الحروب وتُجهز إليه الجيوش، ولا يُعارض بما لا شبهة في مثله، ولا تُبدل البذول لمن يهجو ويقذفه، لأنَّ ذلك كله يدلُّ على قوَّة الاهتمام والإطراح، والتهاون ضدَّ ذلك.

والجواب عن سابعها: أنَّنا لو قدرنا وقوع ما فرضوه على بعده لوجب على من لم يواطئه من الفصحاء أن يعارضوا بما يقدرون عليه، فإنَّنا وإن فرضنا أنَّهم أدون فصاحة ممَّن واطأه، فليس يجوز بمجرى العادة أن يكون التفاضل بينهم وبين من هو أفصح منهم ينتهي إلى ارتفاع المقارنة والمدانة بين كلام الجماعة، والإتيان بما يقارب في هذا الوجه كافٍ في الحجَّة.

على أنَّ التأمل يُبطل هذه الشبهة، لأنَّ الفصحاء والبلغاء ووجوه الشعراء كانوا منحرفين عنه ﷺ، ومن طبقة أعدائه كان الأعشى، وهو في الطبقة الأولى، ومن أشبهه ممَّن مات على كفره وخروجه عن الإسلام، وكعب بن زهير أسلم في آخر الأمر، وهو معدود في الطبقة الثانية، وكان من / [[ص ٣٧٥]] أشدَّ الناس عداوة للإسلام، وليد بن ربيعة والنابعة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة أسلما بعد زمان طويل، وما رأيناها خطيباً في الإسلام برتبة ولا منزلة توهم مواطاة وقعت معها.

ومن قوي ما يقال في حلِّ هذه الشبهة: إنَّ حال المتقدمين في كلِّ صناعة لا يجوز أن يخفى على أهل تلك الصناعة، ولا بدَّ من أن يعرفوهم بأعيانهم، فكان يجب لِمَّا طولبوا بإيراد الكلام الفصيح أن يفزعوا إلى من يعلمون تقدِّمه فيهم، فإذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطاة، فوافقوا عليها وبكتوا بها وأسقطوا الحجَّة عن نفوسهم بذكرها، وما رأيناها تعرَّضوا لذلك.

وبعد، فإنَّ تطرُّق هذه الشبهة يقتضي أن لا يُقطَّع على تقدُّم أحد في صناعة ولا على أنَّه أفضل أهل زمانه فيها، لأنَّ غاية ما يقتضي ذلك أن يتحدَّى أهل الزمان فلا يعارضوه، وإذا جَوَّزنا المواطاة ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا أنَّه ثابت.

فصل: في أنَّ تعذُّر المعارضة كان على وجه خارق

للعادة:

اعلم أنَّه إنَّما يمكن أن يدعى دخول تعذُّر المعارضة

أفصح كلام وأبلغه، ومع ذلك فلم يكن كلامه في هذه الأحوال متميّزاً من كلام غيره.

وأما الجواب عن الثاني من قولهم: إنّه تعمّل القرآن زماناً طويلاً. فهو الوجوه الأربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الأولى.

ومّا يُبطل التعلّق بالتعمّل _ مضافاً إلى ما تقدّم _ أنّه كان ينبغي أن يتعمّلوا فيعارضوا مع امتداد الزمان وتطاول الأوقات، فقد كانت لهم فسحة وعليهم مهلة.

وأما عن ثالث ما قدحوا به: فهو أنّ المعارضة كلام والحرب لا يمتنع من الكلام، وقد كانوا ينشدون الشعر ويرتجلونه في حال الحروب، فليست الحرب مانعة من المعارضة. ومع هذا فإنّ الحرب لم تكن متّصلة وقد كانت تُترك أحياناً، فألاً وقعت المعارضة في حال الإمساك عن الحرب؟

وأيضاً فلم يكن جميع الأعداء من العرب محاربين، فألاً عارض من لم يحارب؟

وأيضاً فإنّ مدّة مقامه ﷺ بمكة لم يكن محارباً، فقد كان يجب أن تقع المعارضة في أحواله مدّة مقامه بمكة. ولو كان الأمر على ما ذكروه أيضاً لواقف القوم عليه، ولقالوا: طلبت منا معارضة شغلنا عنها بالحرب، فلا حجة لك في امتناع معارضتنا.

والجواب عن رابع ما تعلّقوا به قد مضى، لما بينّا أنّ المعارضة ما وقعت لمنع الخوف من الأنصار والأتباع من نقلها وإظهارها، وبينّا في إفساد أن تكون وقعت ولم تظهر للخوف ما هو بعينه مبطل، لكون الخوف مانعاً من فعلها، وكلّ خوف ما منع من قود الجيوش إلى حربيه، وجمع الجموع في مقام بعد / [[ص ٣٧٨]] آخر، وما منع أيضاً من الهجاء والافتراء أو المعارضة بأخبار رستم واسفنديار، لا يجوز أن يكون مانعاً عند عاقل من فعل المعارضة.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٧٥]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمه الله: فإذا وقع التصديق فلا بدّ من دلالة على الصدق وإلا كان قبيحاً، وقد دلّ الله تعالى على صدق نبيّه محمد ﷺ بالقرآن، لأنّ ظهوره من جهته ﷺ معلوم ضرورة،

وتحدّيه العرب والعجم بمعارضته معلوم أيضاً بقريب من الضرورة، وارتفاع معارضته معلوم أيضاً بقريب من الضرورة، وأنّ ذلك للتعدّد معلوم بأدنى نظر، لأنّه لولا كان التعدّد لعورض، ولولا أنّ التعدّد خرق العادة لوقّف على أنّه لا دلالة في تعدّد معارضته.

فإنّما أن يكون القرآن من فعله تعالى على سبيل التصديق له ﷺ فيكون هو العَلَمُ المعجز، أو يكون صرف القوم عن معارضته، فيكون الصرف هو العَلَمُ الدالّ على نبوّته ﷺ.

وقد بينّا في كتاب (الصرفة) الصحيح من ذلك وبسطناه.

شرح ذلك: قد بينّا أنّ المعجز إذا جمع الشرائط التي ذكرناها لا بدّ من أن يكون دالّاً على الصدق ومفعولاً لأجله، وأنّه لا يجوز أن يُفعل لغير ذلك، لأنّ ذلك وجه القبيح. وضررنا لذلك الأمثال بما يُغني عن إعادته.

فأمّا الذي يدلّ على نبوّة رسول الله محمد ﷺ / [[ص ١٧٦]] فهو القرآن الموجود المعلوم ضرورة ظهوره من جهته، فإنّه لم يظهر من جهة غيره. والاستدلال به مبنيّ على أشياء:

منها: أنّه ﷺ ظهر على يده القرآن، وقد بينّا أن ذلك معلوم بالضرورة.

ومنها: أنّه ﷺ تحدّى العرب بذلك، وذلك أيضاً معلوم علماً لا يتخلّجنا فيه الشكّ والشبهة، ولأنّه أيضاً معلوم أنّه جعل هذا القرآن علماً على صدقه، وأنّه ممّا خصّه الله به وأبانه من سائر خلقه. ولسنا نريد بالتحديّ أكثر من هذا.

وقد نطق القرآن في أي كثيرة تتضمن التحديّ، مثل قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، ومثله قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وفي موضع آخر: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وفي موضع آخر: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤]، وهذه آيات صريحة في التحديّ.

ومنها: أنّهم لم يعارضوه. والعلم بذلك قريب من

وإذا ثبتت الأمور التي ذكرناها دلّ على أن القرآن معجز خارق للعادة ودلّ على صدقه عليه السلام والصلاة.

* * *

خلق القرآن:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الطبرية):

/ [[ص ١٥٢]] المسألة الخامسة: [القرآن محدث غير مخلوق]:

وسأل (أحسن الله توفيقه) عن القرآن هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟

الجواب _ وبالله التوفيق _ : إنَّ القرآن محدث لا محالة، وأمارات الحدث في الكلام آيين وأظهر منها في الأجسام وكثير من الأعراس، لأنَّ الكلام يُعلم تجدده بالإدراك، ونقيضه بفقد الإدراك، والمتجدد لا يكون إلَّا محدثًا، والنقيض لا يكون قديمًا، وما ليس بقديم وهو موجود محدث، فكيف لا يكون القرآن محدثًا؟ وله أوَّل وآخر رابعًا جزء جزء ... أمارات الحدث، وهو موصوف بأنَّه منزل ومحكم، ولا يليق بهذه الأوصاف القديم، وقد وصفه الله تعالى بأنَّه عربي، وأضافه إلى العربية، ومعلوم أنَّ العرب ... أوَّل فيما أُضيف إليها لا بدَّ أن يكون محدثًا إذا دلّ.

/ [[ص ١٥٣]] وقد وصف الله تعالى القرآن بأنَّه محدث مصرحاً غير ملوَّح، ولا يجوز أن يصفه بغير ما يستحقُّه من الأوصاف.

فأمَّا الوصف للقرآن بأنَّه مخلوق، فالواجب الامتناع منه والعدل عن إطلاقه، لأنَّ اللغة العربية تقتضي فيما وُصف من الكلام بأنَّه مخلوق أو مختلق أنَّه مكذوب مضاف إلى غير فاعله، ولهذا قال الله ﷻ: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ [ص: ٧]، ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧].

ولا فرق بين قول العربي لغيره: كذبت، وبين قوله: خلقت كلامك واختلقته، ولهذا يقولون: قصيدة مخلوقة إذا أُضيفت إلى غير قائلها وفاعلها. وهذا تعارف ظاهر في هذه اللفظة يمنع من إطلاق لفظة (الخلق) على القرآن. وقد ورد عن أئمَّتنا عليه السلام في هذا المعنى أخبار كثيرة تمنع من وصف القرآن بأنَّه مخلوق، وأنَّهم عليه السلام قالوا: «لا خالق ولا مخلوق».

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في قصَّة التحكيم: «إنني ما حكمت مخلوقاً، وإنما حكمت كتاب الله ﷻ».

الضرورة، لأنَّهم لو عارضوه لوجب أن يُعلم كما عُلِّم القرآن، لأنَّ الدواعي متوفِّرة إلى نقل ذلك.

ولأنَّه لو عورض لكانت المعارضة هي الحجَّة والقرآن شبهة، / [[ص ١٧٧]] فكان نقل ما هو الحجَّة أوَّل من نقل ما هو الشبهة، وقد علمنا أنَّه لم يُنقل ولو كان لنقلوه.

على أنَّهم قد نقلوا من كلام مسيلمة الكذاب وأسود العنسي وطيحة الأسدي ما هو معروف ممَّا لا يشبه القرآن ولا يقارنه، بل كلُّ / [[ص ١٧٨]] من يسمعه يعلم أنَّه ليس منه في قبيل ولا دبير.

ومنها: أن نُبَيِّن أنَّهم إنَّما لم يعارضوه للتعذُّر لا غير. والذي يدلُّ على ذلك أنَّه قد علمنا أنَّهم قد اجتهدوا في إبطال أمر رسول الله ﷺ وإطفاء نوره بكلِّ ما قدروا عليه، فلمَّا أعييتهم الحيلة عدلوا إلى قتاله وبذلوا نفوسهم وأموالهم دونه. ونحن نعلم أنَّهم لو كانوا قادرين على معارضته لعارضوه، لأنَّ الكلام كان سهلاً عليهم غير متعذُّر من جهتهم، وقد كانوا يفتخرون بذلك في نظمهم ونثرهم، ولما عدلوا إلى ما هو أشقُّ على النفوس من بذل النفوس والأموال، لأنَّ العاقل لا يختار في بلوغ أغراضه ما هو شاقُّ على نفسه على ما هو سهل عليه.

فكيف وهم يعدلون إلى ما هو شاقُّ من قتاله ومعاداته ولم يبلغوا أيضاً أغراضهم في تكذيبه وإطفاء نوره، لأنَّ جميع ذلك لم يدلَّ على كذبه، لو عارضوه لدلَّ على كذبه وحصلت لهم أغراضهم.

فلمَّا لم يفعلوا ذلك مع كمال عقولهم ورجحان آرائهم وفرط / [[ص ١٧٩]] فصاحتهم، دلَّ على أنَّهم لم يعارضوه للتعذُّر.

ومنها: أنَّ التعذُّر بلغ إلى حدِّ خرق العادة. والذي يدلُّ على ذلك أنَّه لو لم يكن خارقاً للعادة لوافقوه على ذلك وقالوا له: فلمَّا إذا تعذَّر علينا معارضتك دلَّ على صدقك؟ وهلاً جرى هذا مجرى تعذُّر الشعر على المفحم والخطابة على الألكن، وإن كان كلُّ ذلك لا يخرق العادة؟

فلمَّا لم يقولوا له هذا القول ولم يوافقوا عليه، دلَّ على أنَّهم علموا أنَّه خارق لعاداتهم. ولأجل هذا نسبوه إلى السحر ولم ينسبوه لا إلى الشعر ولا إلى الكهانة ولا إلى غير ذلك.

ويشبه أن يكون الوجه في منع أئمتنا عليهم السلام من وصف القرآن بأنه مخلوق ما ذكرناه وإن لم يُصرّحوا عليهم السلام به.

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيات):

/ [[ص ٣٠١]] مسألة سابعة وخمسون: [القرآن منزل غير مخلوق]:

القرآن منزل أو مخلوق؟

الجواب: القرآن كلام الله تعالى أنزله وأحدثه تصديقاً للنبي ﷺ، فهو مفعول.

ولا يقال: إنه مخلوق، لأن هذه اللفظة إذا أُطلقت على الكلام أوهمت أنه مكذوب، ولهذا يقولون: هذا كلام مخلوق، فقال الله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾ [ص: ٧]، يريد الكذب لا محالة.

الملخص في أصول الدين:

[[ص ٤٤٢]] فصل: في وصف القرآن بأنه مخلوق:

اعلم أن الصحيح في فائدة وصف الشيء بأنه مخلوق، أنه حدث من فاعله مقدراً، وهو مذهب أبي علي، وكان أبو هاشم يذهب إلى أن هذا الوصف مشتق من الخلق وهو التقدير، وعنده أن التقدير والخلق جميعاً هما الإرادة، وأن الخالق قد يكون خالقاً لفعل غيره، وقد يشترك الإتيان في تقدير الشيء، فيكونان عنده خالقين له. وكل هذا لا يليق بالمذهب الذي قدمناه.

وامتنع أبو هاشم من وصف المعدوم بأنه مخلوق، وإن كان مراداً، لأنه جعل الإرادة إذا تعلقت بالموجود سُميت خلقاً، وإذا تعلقت بالمعدوم لا تستحق هذه التسمية، كما نقوله / [[ص ٤٤٣]] في العزم: إن الإرادة لا تُسمى عزمًا إلا متى كان مرادها معدوماً، ومع وجود المراد لا تُسمى بذلك.

وقد ذهب أحد شيوخ أصحاب أبي هاشم إلى أن الخلق التقدير، والتقدير هو الفكر والنظر في حال الأمر المقدور، ووافق أبو هاشم على أن المخلوق مشتق من الخلق.

قال: ولو عرّف الشرع لم أصف الله تعالى بأنه خالق لشيء من أفعاله، لأن المعنى الذي يقتضيه اللغة في

هذه اللفظة لا يجوز عليه.

والذي يدل على صحة المذهب الذي اخترناه: أننا وجدنا أهل اللغة متى وجدوا [وا] الفعل مقدراً، وصفوه بأنه مخلوق، ولهذا وصفوا الإنسان والسموات والأرض بذلك، ومتى لم يقع مقدراً لم يصفوه بذلك، كأفعال الساهي والنائم، وكل هذا من غير أن يخطر ببال الواضعين بذلك إرادة ولا فكر أو لا روية، كما أنهم يصفون من فعل المحكم من الفعل بأنه عالم، من غير أن يخطر ببالهم علم به كان عالماً، وكما أننا نمتنع من كون الوصف بأنه عالم مشتقاً من العلم، وإن كان العالم منّا لا يكون كذلك إلا مع وجود العلم، فكذلك يجب أن يمتنع من مثل ذلك في المخلوق، وإن كان الخالق لا بد أن يكون قاصداً ومريداً، وبعض المريدين قد يكون مفكراً.

واعتّل أبو هاشم لقوله بأن الشاعر في قوله:

ولأنت تغري ما خلقت، وبعـ

ض القوم يخلق ثم لا تغري

أنتبه خالقاً ونفى كونه قاطعاً، فوجب أن يكون الخلق غير الغري الذي هو القطع، وأن الخلق هو قصده إلى القطع، فلذلك مدح في صدر البيت من يفعل ما يعزم عليه، زارياً على من يعزم ولا يفعل.

وهذا الذي احتج به لا حجة فيه، لأن قولهم: (خلقت الأديم) أي خلقت تخطيطه والرسوم التي تفعل فيه، ليدل على ما يصنع منه من الآلات، وقد يفعل ذلك ولا يكون قاطعاً له، فخلق الأديم على قولنا وقوله غير قطعه وفريه، وإنما يصح ذلك ما ذكره، لو لم يكن هناك فعل واقع بحسب الحاجة الداعية سوى القطع، ثم نفى كونه قاطعاً مع إثباته خالقاً، فأما والأمر على ما ذكرناه فلا شبهة فيها ذكره.

/ [[ص ٤٤٤]] والذي يُبين صحة ما اعتمدناه أنهم لا يُسمون من فكر في قطع الأديم وأراد قطعه، وهو غائب عنه أو حاضر من غير أن يئسه ويمدده ويرسم عليه الخطوط والرسوم خالقاً، فإذا فعل ما ذكرناه سمي خالقاً. ألا ترى إلى قول الشاعر:

ولا يئط بأيدي الخالقين ولا

أيدي الخوالق إلا جيد الأدم

وهذه الأخبار وإن أمكن أن يقال في كل خبر منها بعينه: إنه خبر واحد، فلجملتها قوة وتأثير مما يقتضي قوة الظن، وإن لم يفضي إلى العلم واليقين، لجواز أن نعلمه في هذا الموضع، مضافاً إلى ما ذكرناه من العرف في استعمال هذه اللفظة.

فإن قيل: فيقولون: إن لفظة (مخلوق) و(مخلوق) مما وُضِعَ في الأصل لإفادة التقدير فيما ليس بكلام، وفي الكلام كونه كذباً أو مما وُضِعَ للتقدير في كل شيء، ثم اختص بالاستعمال والعرف بما ليس بكلام وتغيرت فائدته.

قلنا: كل واحد من الأمرين جائز عندنا، وليس ندري أي الوجهين هو الواقع، والغرض أن يصح هذه اللفظة، [بأن] لا يستعمل في الكلام مطلقاً على ما يستعمل في غيره، وأنها في الكلام يفيد معنى مخصوصاً، وهو الذي ذكرناه، وهل الوضع اقتضى ذلك أو العرف غيره، مما لا يُعلم ولا يجب أن يُعلم! *

جمع القرآن:

جوابات المسائل الطرابلسية (خ):

[ص ٢١١] فإن قيل: أفتقولون: إن القرآن كان على عهد النبي ﷺ مسوراً مجموعاً هذا الجمع مؤلفاً هذا التأليف الذي نشاهده أم حدث ذلك بعده؟

قلنا: الصحيح الذي لا شبهة فيه على من سمع الأخبار وخالط أهل العلم بالقرآن أن القرآن مجموع على هذه الهيئة والصفة في أيام النبي ﷺ، وكيف يخفى على ذي تحصيل وقد علمنا ضرورة بالأخبار المتواترة أن القرآن كان يُدرّس ويُحفظ جميعه في تلك الأيام، وقد عيّن على جماعة من الصحابة كانوا يحفظونه كله، وقد عرّض على النبي ﷺ درساً وتلاوة جماعة من أصحابه كابن مسعود وغيره وختموه عليه عدة ختمات وحفظوا من كلامه ﷺ في مواضع من القرآن إذا انتهوا إليها في القراءة ما حفظوا، وكانوا يتهجّدون بالقرآن ويقومون به في الليل والنهار ويذاكر بعضهم بعضاً بما جرى منه في هذا الباب؟ وهذا كله لولا أنه مسور مجموع محفوظ لا يتصور ولا يُتخيل. وقد رووا أن النبي ﷺ كان يأمر عند نزول كل آية بإثباتها

وإنما يأت بأيديهم إذا باشروه ومددوه، ورسموا عليه الرسوم، وقوله: (خلقت الأديم) مجاز، وفيه حذف والمراد خلقت تقديره.

وإذا صحّت الجملة التي قدّمناها، فقد كان القياس يقتضي - لولا ضرب من التعارف وسببته - أن يُسمّى القرآن، وكل كلام وقع مقدراً مقصوداً به إلى وجه من وجوه الحكمة، بأنه مخلوق، ولكنهم تعارفوا لفظة (الخلق) و(الاختلاق) في الكلام إذا كان كذباً مضافاً إلى غير قائله، ولهذا يقولون فيمن كذب أنه: (خلق، واختلق، وخرق واخترع وافتعل)، كل ذلك بمعنى ذلك واحد، وفي التنزيل: ﴿وَحَرِّقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، ويقولون في القصيدة: إنها مخلوقة متى أُضيفت إلى غير قائلها، لأنّ إضافتها إلى غير قائلها كذب، وإن كانت هي في نفسها تتضمن الصدق، لأنهم راعوا في هذه اللفظة - إذا استعملوها في الكلام - معنى الكذب.

وقد نصّ صاحب كتاب العين وصاحب الجوهرة في كتابيهما على ما يشهد بما ذكرناه في معنى هذه اللفظة.

وقال الله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، و﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ [ص: ٧]، و﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، وهذه الجملة تمنع من إجراء لفظ (الخلق) على القرآن، لئلا يوهّم أنه كذب، أو مضاف إلى غير قائله.

ومما يوضح عن صحّة ما قلناه، أنه لا يمكن أحد أن يحكي عن ناطق باللغة العربية في شعر أو نثر أنه استعمل لفظة (مخلوق) في الكلام، إلا على معنى الكذب أو الإضافة إلى غير قائله، وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام لما أنكر الخوارج التحكيم، أنه قال لهم: / [[ص ٤٤٥]] «أما والله ما حكمت مخلوقاً، ولكنني حكمت كتاب الله تعالى».

وقد علمنا أنه عليه السلام لم يُثبت الحدث، ولا أن فاعله فعله مقدراً، لكنه منع من إطلاق هذه اللفظة عليه للمعنى الذي ذكرناه.

وقد روي عن جماعة من الأئمة من آل الرسول ﷺ في هذا المعنى ما يشهد بما ذكرناه، ويمنع من إطلاق هذه الجملة في القرآن.

ليسا على الصحيح عند الله تعالى من نظامه، واستشهد على ذلك بقول الله تعالى الذي يشهد به على أهل الكتاب المتقدمين بالتحريف لهما والنقص منهما، ويقول النبي ﷺ: «لتسلكن سنن الذين من قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة حتى لو أن أحدهم دخل في جحر ضب لدخلتموه»، وبما ورد عن الأئمة عليهم السلام من الأخبار في هذا المعنى فهل ذلك دليل مستمر يشهد بصحة اعتقاده أو غيره الصحيح دونه أو الاعتقاد فاسد بالجملة؟ فإن يكن ذلك دليلاً صحيحاً أحرز المثوبة بالتأكيد لمعانيه والإرشاد إليه والزيادة فيه، وإن كان باطلاً دل على بطلانه بواضح بيانه وذكر ما يجب الاعتقاد عليه، وتطول بتأول قوله ﷺ: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» [الحجر: ٩]، وقوله تعالى: «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» [فصلت: ٤٢]، على ما يطابق ما يورده في معناه، وإن يكن الاعتقاد لما تقدم ذكره مستحيلاً والأدلة المقدم شرحها غير مستمرة أعرب عن استحالة ذلك وفساده ووجوب الرجوع عن اعتقاده إن شاء الله تعالى.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنه لا بد من بيان أمرين في هذه المسألة:

/ [ص ٢٠١] أحدهما أن هذا القرآن الموجود بين الدفتين كلام الله تعالى الذي نزل به جبرئيل عليه السلام، والأمر الآخر أنه جميع ما أنزله الله تعالى من القرآن لم يلحقه نقص ولا ثلم، وأنه لا زيادة في هذا القرآن على هذا الموجود المتلوه.

فأمّا الدليل على الفصل الأول فهو النقل المتواتر المتظاهر، لأن نقل القرآن يشترك فيه العامي والخاصي والملي والذمي والعالم والجاهل، وقد نقل الخلق كلهم النقل الموجب للعلم المثمر لليقين المزيل للشك والريب أن هذا القرآن الموجود في المصحف هو الذي كان يُقرأ على عهد الرسول ﷺ ويُتلى في المحاريب ويتدارسه الحفاظ ويُفزع إليه في الحوادث والأحكام، كما نقلوا هجرة الرسول ﷺ وحروبه وغزواته ووفاته وأحواله الظاهرة وسيرته المعلومة، وكما نقل الناقلون كتب المصنفين ودواوين الشعر أو خطب الخطباء ورجز الرّجّاز والبلدان العظيمة والحوادث المشهورة، فالتشكك في القرآن كالتشكك في

فيما يليق بها من السور ويقول عليه السلام: «أثبتوها في موضع كذا»، وكان له عليه السلام كتاب معروفون يكتبون القرآن ويثبتونه، وإنّا قلّ تدوين القرآن وتخليده بطون الصحف في أيامه عليه السلام لأنه ﷺ كان يحث أصحابه على حفظ القرآن وتلقّنه، فكانوا يتبارزون في ذلك ويتنافسون فيه ويعولون عليه.

فإن قيل: فإذا كان الأمر على ما ذكرتموه فأئني شيء فعل عثمان ولم يقم عليه ما أتاه في معنى المصاحف؟ وقد روي الكل أن أبا بكر أيضاً جمع القرآن وكان يستشهد عليه، فلو كان مجموعة مفروغاً منه لما احتيج إلى فعل أبي بكر ولا عثمان.

قلنا: أمّا عثمان فما جمع من القرآن ما كان مفروقاً مبدداً ونظم منه ما كان شتيتاً على ما يعتقده من لا فطنة له، وكيف يكون / [ص ٢١٢] ذلك وقد بينّا أن القرآن كان منظوماً مؤلفاً مسوراً على عهد رسول الله ﷺ؟ وإنّا جمع عثمان الناس على قراءة زيد، فأنكر الناس عليه تضيق ما أباحه الله تعالى وإخراجهم من التخيير في القراءات والحروف إلى التعيين، وجرى بينه وبين ابن مسعود في ذلك ما جرى، وأنكروا أيضاً إحراق المصاحف، وقالوا: إن ذلك يقتضي الاستهانة بحقها.

ومن اعتذر لعثمان بقوله: إنه خاف انتشار الأمر في حروف القرآن، وخاف الزيادة والنقصان لأمارات لاحت له، فجمع الناس على حرف واحد لما ظنّه من المصلحة، وأنه أيضاً حرّق المصاحف استخفافاً بها لكن تحصيئاً لها. وقد تكلمنا على ذلك واستوفيناها في كتابنا (الشافي في الإمامة).

فأمّا أبو بكر فإنه أمر الناس بتدوين القرآن والزيادة في تخليده المصحف، لأن المعول كان على الحفظ في أيام النبي ﷺ وخاف من قلة الحفاظ انثلامهم، فحث على الزيادة في تدوين القرآن وإثباته في الصحف زيادة في تحصيله والاحتياط عليه.

تحريف القرآن:

جوابات المسائل الطرابلسية (خ):

[ص ٢٠٠] المسألة العاشرة: ما القول في من اعتقد أن القرآن ليس على كماله وتمامه، وأن ترتيبه وتأليفه

للنبي ﷺ غير من سَطَرَ وُذِكِرَ، وهذه الطريقة يُعَلِّمُ أَنَّ القرآن لم يُعَارَضْ بما هو أفصح منه ثم كُتِمَ ذلك وطوي لبعض الأغراض. وبنظير هذا كله نعلم أنه لا زيادة في كل كتاب مصنّف وشعر مدوّن على ما ضُبطَ وتداول، وأنه لم يكن في زمن جرير والفرزدق شاعراً اشعر منهما وأعلى طبقةً وأظهر مزيةً كُتِمَ أمره وطوي شعره حسداً له ومنافسةً ثم استمرّ ذلك.

وما الأمان لولا الطريقة التي ذكرناها من أن يكون كتاب سيبويه على أضعاف حجمه فعمد بعض حاسديه وأعدائه إلى أحسنه وأجمعه لمذاهب الغريبة فنقصه وحذفه وصادف ذلك قوّة منه وبسطة فاستمرّ له؟ وكذلك القول في كتب الفقه والعلوم والآداب، وهذا من قائله ومرتكبيه دخول في مذهب السمنية دافعي الأخبار والذين يذهبون إلى أن الحقّ موقوف على ما شوهده وعوين دون غيره.

وللقرآن المزيّة الظاهرة والرتبة الراجحة على جميع ما عدّدناه من كتب العلماء ودواوين الشعراء، لأنّ الداعي إلى نقل القرآن وضبطه وكماله وتمامه ديني شرعي تُرجى فيه الجنّة ويُخاف النار، وليس كذلك الدواعي إلى نقل العلوم والآداب والأشعار، لأنّ الأغراض فيها دنيوية ونقلها على حقائقها يرجع إلى العادات ومجاريها. والقرآن يشارك هذه الأمور في دواعيها والبواعث على نقلها ويفرد عنها / [[ص ٢٠٣]] بالدواعي الدينية القويّة.

والأصل في الطريقة التي سلكتها العلم بالمدرّكات، لأنّ أحدنا يعلم ما يُدرّكه إذا تكاملت شرائطه، ويعلم نفي ما لا يُدرّكه ويقطع على انتفائه، فالطريق إلى العلم بالمدرّك هو أن يكون من قبيل ما لو حضر لوجب إدراكه، فمتى حضر أدركناه وعلمناه إذا تكاملت الشرائط، ومتى لم ندرك ما هذه صفته قطعنا على نفيه وأنه ليس بحاضر لنا، ويجعل انتفاء الإدراك له والعلم به طريقاً إلى انتفاء حضوره إذا كان ممّا لو حضر لأدرك وعُلم. وكذلك القول فيما طريقه الأخبار أن كلّ شيء لو وقع لوجب نقله والعلم به.

فإن قيل: الفرق بين ما ذهبنا إليه في نقصان القرآن وبين ما ألزمتونا من معارضة القرآن وتجويز بلدان ووقائع وحوادث وملوك زائدة على ما عُرف ونُقِلَ أنّا نعلم

جميع ما عدّدناه، بل للقرآن على ذلك كلّ المزيّة الظاهرة، لأنّ العناية به أقوى والدواعي إلى ضبطه وحفظه أكثر، لأنّه يتضمّن الأحكام الشرعية التي يُفزع في كلّ حال إليها ويُعوّل فيها على ظواهره وألفاظه، ولأنّه معجزة باقية وحجّة على النبوة مستمرة حتّى أنّ علماء المتكلمين لمّا كابروا وجاحدوا النبوة في إعجاز القرآن أو التحدي به قالوا لهم: نحن نعرض لكم عمّا مضى ونتحدّى في هذه الأزمنة به لأنّه باقٍ مستمرّ، فإذا علمنا عجز كلّ فصيح بليغ على تناول الأيام على معاصرتة قطعنا على ثبوت الحجّة في النبوة. وليس يوجد هذا ولا بعضه فيما تظاهر نقله من الحوادث والوقائع والبلدان والكتب المصنّفة والأشعار المرسفة.

وإذا كان الضبط لذلك أجمع لا خفاء فيه والشكّ فيه مرتفع فأولى أن يكون ذلك في القرآن مع مزاياه الظاهرة.

فإن قيل: ألا استدللتم على هذا الفصل بإجماع الأئمة عليه، لأنّها لا تختلف في أنّ هذا الموجود في المصحف كلام الله وأنّها يختلفون فيما زاد عليه.

قلنا: الأصل في الدلالة ما ذكرناه وبَيَّنَّاه، ولو عوّلنا على الإجماع أيضاً فيه لجاز، لأنّ من خالف من أصحابنا خاصّة في تغيير / [[ص ٢٠٢]] كلمات من هذا الموجود وتبديلها وتحريفها عمّا أنزلت عليه شاذّ لا يُعوّل على خلاف مثله، لكنّا إذا عوّلنا في هذا الفصل على هذه الطريقة وزيقنا خلاف من خالف فيها وشدّد عليها جاز أن يُعوّل في الفصل الثاني وهو نفي النقصان وأنه لا زيادة على هذا الموجود على هذه الطريقة ولا يجعل خلاف من خالف في ذلك من نقله الحديث من أصحابنا مؤثراً في هذا الإجماع كما لم يجعله مؤثراً في الفصل الأوّل.

وأما الدلالة على الفصل الثاني فهو: أنّا نعلم أنّ كلّ حادث وقع ظاهراً فاشياً فلا بدّ من نقله النقل الذي يوجب العلم ويثلج الصدر ويقطع العذر، فإذا فقدنا نقله على هذا الوجه الذي ذكرناه والعلم به وجب القطع على انتفائه، ولهذا نقطع على أنّه لا بدّ بين واسط وبغداد أكبر منهما، ولا غزاة ولا حرب للنبي ﷺ إلّا ما نُقِلَ وعُرفَ ولا حادثة عظيمة إلّا وقد روي ودوّن ولا خليفة

العلم بنفي البلدان والحوادث والوقائع الزائدة على ما علمناه وجوز شكهم في ذلك وبين من نفى عنهم العلم بالمدرّكات.

وقد كان ينبغي على هذه الطريقة الفاسدة أن يكون من شك في وجود إمام معصوم في كل زمان بعد أن كان عالماً به ومن شك في صحة النبوة بعد علم بها أن يشك في بلدان زائدة وحوادث وملوك غير ما عرفناه كما يشك عند شكه في النبوة في الشرائع وكل متعلق بها ومبني عليها، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: كيف تقدّمون على أن تدّعوا أن المنقوص من القرآن لم يُنقل وقد نقلت الشيعة من طرقها ألفاظاً كثيرة رويها أنّها كانت من جملة القرآن، ونقل رواية العامة أيضاً شيئاً كثيراً من هذه الألفاظ ممّا ليس بثابت في المصحف ولا موجود في جملته؟

قلنا: أوّل ما نقوله في هذا السؤال: إنّ الشيعة لا تدّعي أن كلّ ما نُقص من القرآن وحُذِف قد وردت الأخبار به، بل يذهبون إلى أنّ الذي تضمّنت الأخبار المنقولة ذكره من هذه الألفاظ قليل من كثير وجزء من كلّ، وقد صرّحوا بأنّ في السور القصار ما كان كسورة البقرة طويلاً، وأنّه نُقص منه حتّى انتهى إلى هذه القلّة، ومن كان هذا مذهبه لا ينفصل بهذا الانفصال، وكلامنا متوجّه عليه ولازم له.

ثمّ لو سلّمنا أن جميع ما نُقص من القرآن قد نُقلت ألفاظه في أخبارهم معلوم أنّ هذه أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تثليج صدرّاً ولا تقطع عذراً ولا تعمل إلّا على أنّها بريّة من ضعف الطرق وتهمة الناقلين وتخليط المخبرين، وليست كذلك عند التصفّح والتأمّل. وأحسن أحوالها أن توجب الظن البعيد عن العلم اليقيني / [[ص ٢٠٥]] وقد بيّنّا أنّ كلّ أمرٍ وجب نقله إذا وقع انتشاره وحصول العلم به يجب نفيه إذا لم يُنقل على هذا الوجه، ولا فرق في وجوب القطع على نفيه بين ألا يُنقل أصلاً وبين أن يوجد نقله في الآحاد. ألا ترى أنّ معارضة القرآن وهي من الباب الذي إذا وقع وجب ظهوره ونقله على وجه الظهور والانتشار لا فرق في وجوب نفيها لها بين ألا ينقلها ناقل ويذكرها ذاك وبين أن ينقلها الواحد والاثنان، لأنّ ما يجب نقله على وجه

ضرورة في كلّ ذلك أنّه لم يكن ونقطع عليه، وأنتم لا تعلمون ولا تتمكّنون من ادّعاء مثل ذلك في نقصان القرآن لثبوت الخلاف فيه.

قلنا: الطريق إلى العلم بنفي جميع ما ذكرناه هو أنّه لو كان لوجب نقله وظهوره على وجه يوجب العلم، فإذا لم يكن ذلك علمنا نفيه، وهذه الطريقة قد أفسدتموها على أنفسكم لتجوزكم أن يُكتم من القرآن ما كان ظاهراً، فلا نجده في النقل المفضي إلى العلم، ومن أفسد طريق علم بشيء مخصوص لا يجوز أن يكون عالماً به، وهذا كما نقول لمن خالفنا في الرويّة: إذا جوّزت حضور جمّ كثيف من غير أن تُدرّكه، وكان صحيح البصر مع ارتفاع الموانع كلّها فأجز أن يكون بين يديك فيل يرقص وأنهار جارية وجبال راسية وأنت لا تراها، لأنّ الله تعالى لم يفعل لك الإدراك.

فإذا قال لنا: أعلم ضرورة أنّه ليس بين يدي جبل ولا فيل، فهذا العلم أمّن ممّا ذكرتموه.

قلنا: طريق العلم إلى نفي المدرّكات قد أفسدته على نفسك، لأنّني إنّما أعلم أنّه لا مدرّك بحضرتي إذا كنت عالماً بأنّه لو كان حاضراً لأدرّكته، وإذا جوّزت أن يحضر فلا أدركه مع ارتفاع الموانع سدّدت الطريق إلى العلم بانفتائه، ولهذا لا يعلم الضيرر بأنّه لا جسم بحضرته، لأنّه لا يجوز أن يكون بين يديه، لأنّه يعلم متى كان أدركه وعلمه فلا يسلم لك العلم بنفي البلدان والحوادث ومعارضة القرآن مع إفساد الطريق إلى العلم بانتفاء ذلك.

فإن قالوا: نحن نعتمد في نفي ذلك كلّ على الإجماع الذي قد دلّ الدليل عندنا على / [[ص ٢٠٤]] أنّ الحجّة فيه.

قلنا: وهذا أطرف وأعجب، لأنّه لو كان الطريق إلى العلم بنفي ما ذكرناه الإجماع لوجب في من لا يعرف حجّة الإجماع من الخلق أجمعين ألا يعلم ما ذكرناه ويشكّوا فيه ويُجوزوا جميع ما عدّدناه، لأنّ حجّة الإجماع عند الإماميّة إنّما تستند إلى وجود إمام معصوم في كلّ زمان، وعند مخالفهم أنّ دليل الإجماع القرآن أو السُنّة، والملحدة والبراهمة وكلّ مخالف في الشريعة ينفي طريق حجّة الإجماع، ويعلم نفي جميع ما عدّدناه كما يعلم نفي ما لا يُدرّكه من الأجسام الكثاف، فلو كان هذا معلّقاً بالإجماع لارتفع العلم عمّن لا يُصحّح الإجماع ولا يراه حجّة.

ولا فرق بين من نفى عمّن خالف في حجّة الإجماع

والأعجمي منشور في الآفاق وبين كلّ ملأ من الناس يُقرأ في الصلوات ويُتلى في المساجد ويحفظه الحفّاظ يُلقّنه الملقّنون دائماً دائماً بلا فتور ولا انقطاع ولا إخلال ولا إباب، فكيف يجري نقل ذلك مجرى نقل خبر سمعته جماعة مخصوصة من النبي ﷺ في مقام واحد بغير تكرّر ولا تردّد؟ وكيف يجوز أن يجري أحد الأمرين فيما فيه من جحد وتناس وإعراض وإنكار مجرى الآخر؟

على أن نقل النصّ الجليّ على طريقة أبي جعفر ﷺ قد قطع العذر وأثلج الصدر وأوجب العلم وأزال الشكّ لتواتر الشيعة الإماميّة به، وخبر بعضها يوجب العلم عن كلّها، وهذا غير موجود في نقصان القرآن ومعارضة البلدان الزائدة والحوادث المدّعاة.

فأمّا من لم يسلك طريقة أبي جعفر ﷺ من أصحابنا وقال: إنّ النصّ الجليّ وقع بمحض من جميع من سمع وشوفه بخبر الغدير، وإنّما له أن يقول: هذا النصّ الذي تفرّدت الشيعة به وتواترت بنقله قد رواه كثير من رواة العائمة من طريق الأحاد، وإنّما خالفوا في تأويله، وليس يمتنع أن يعرض عن نقله معرضون لبعض الأغراض المعروفة، فلا يخرج عمّا حكمنا به في العادات وأقسام الضرورات، لأنّه لمّا كتمه قوم وأعرضوا عن نقله قام به آخرون فنقلوه وتواتروا به ونشروه على وجه يوجب العلم ويزيل الريب، وليس هذا ولا بعضه موجوداً فيما بيننا من نقصان القرآن ومعارضته وسائر ما عدّدناه من الحوادث والبلدان وغيرها.

وقد بينّا أن الكتان والإعراض قد يتمّ فيما لا يتكرّر ولا يتردّد وإنّما يحدث دفعة واحدة ولا يتمّ مثل ذلك في المتردّد المتكرّر، وهو أيضاً فرق بين واضح.

فإن قيل: قد أبطلتم من نقصان القرآن ما هو إجماع للشيعة الإماميّة، لأنّهم مجمعون على هذا المذهب وغير مختلفين فيه، ومن مذهبكم أن الإجماع لا يكون إلّا على الحقّ.

قلنا: معاذ الله أن تجمع علماء الشيعة الإماميّة على ما قد عُرِفَ / [[ص ٢٠٧]] بالأدلة الواضحة بطلانه، وما صرّح به أصحابنا بالقول بنقصان القرآن إلّا قوم من أصحاب الحديث الذين لا يفقهون ما يقولون ولا يعلمون

مخصوص وكيفية معيّنة لا فرق بين أن تُنقل على وجه يخالف تلك الكيفية وبين أن لا يُنقل جملةً.

ولصحة هذه الطريقة لا يُلتفت إلى نقل الأحاد لبلدان ووقائع وحوادث زائدة على ما عرفناه وعهدناه، لأنّ هذا الباب الذي إذا وقع وجب تظاهر النقل به وتداول الكلّ له، ولا يجوز أن يقف على الأحاد، فإذا فقدنا هذه الطريقة فيه قطعنا على انتفائه وصار نقل الأحاد فيه كأنّه لم يكن.

فإن قيل: هذا كلام من قد نشط لنقض أصوله في الإمامة والاستناد إلى أصول المعتزلة، لأنّهم يُعولون في دفع النصّ الجليّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه وسلامه الذي تنفرد الشيعة الإماميّة بنقله على مثل هذه الطريقة بعينها، فيقولون: لو كان النبي ﷺ قد نصّ على أمير المؤمنين صلّى الله عليه وسلّم بالإمامة والخلافة بعده بلا فصل مصرّحاً غير معرض وأظهر ذلك وأعلنه، لوجب أن تنقله الأمة بأسرها ولا يختصّ بالإماميّة دون غيره. ويقولون: لا فرق بين مدّعي هذا النصّ وصورته هذه وبين مدّعي معارضة القرآن وبلدان زائدة على البلدان، ويكيلون بالصاع الذي كلمت لنا به في هذه الشناعات والنكيرات.

قلنا: ما نشطنا لنقض أصولنا ولا للانسلاخ عن مذاهبنا، وإنّما لم نفهموا عنّا ما النصّ الجليّ الصريح الذي تنفرد الإماميّة خاصّة به، فقد عُرِفَ أن أبا جعفر بن قبة الرازي ﷺ كان يذهب فيه إلى أن النبي ﷺ لم يقله بمشهد من جميع كلّ من سمع منه خبر الغدير وخبر تبوك، وأنّه ﷺ قال: غير ممتنع أن يكون ﷺ نصّ بهذا الضرب من النصّ بين يدي جماعة من أصحابه يصحّ نقلها ويجب العلم بخبرها وإن كانت طائفة من الأمة منكرة لهذا النصّ والعدول عن روايته وإن كان البعض الآخر منها قد رواه ونقله لهذا الاختصاص / [[ص ٢٠٦]] الذي ذكره، لأنّه لم يجر في الأصل مجرى تلك الأخبار الظاهرة الفاشية كخبر الغدير وتبوك.

وعلى هذه الطريقة التي اختارها أبو جعفر ﷺ معلوم ضرورة الفرق بين النصّ الجليّ وبين نقل القرآن، لأنّ النصّ اختصّ بأدائه وسماحه قوم بأعيانهم والقرآن مؤدّى إلى الخلق محجوج به الكبير والصغير والفصيح

والتحريف المدَّعيان.

فإن قيل: وَلِمَ أنكرتم أن يكون ما حُذِفَ وطوي من القرآن إِنَّمَا حُذِفَ في ابتداء الأمر وفي أيام النبي ﷺ ثم استمر الأمر عليه؟ فلا يجب أن يتم في هذا المصحف المجموع ما تم فيما تقدَّم.

قلنا: هذا أعجب من كل شيء مضى، لأنَّ القرآن إِنَّمَا أنزله الله تعالى على نبيِّه ﷺ للإبلاغ والأداء والبيان، فليس يخلو من أن يكون هو ﷺ _ وحوشي من ذلك _ الكاتم لبعض المعرَّض عن أداء جميعه أو يكون ﷺ أدَّى ذلك وبلغه غير أن قوماً من الأعداء كتموا ذلك في حياته وبدَّلوه في أيامه، فلا يجوز أن يكون ﷺ ما بلغ جميع القرآن وصدع بأدائه وهو مأمور بالأداء والإبلاغ، لأنَّ ذلك لا يجوز عليه ﷺ، ولأنَّه ينقض الغرض في بعثته، ولا يجوز زائداً على ذلك وإن كان لم يمض في الأقسام أن يكون تعالى أنزله إليه لا ليبلغ الجميع ويؤدِّيه بل ليؤدِّي بعضاً ويكتم بعضاً، لأنَّ هذا الوجه يقتضي كون ما أنزل ممَّا نهي عن أدائه وإبلاغه عبثاً لا فائدة فيه، لأنَّ القرآن إِنَّمَا أنزل للأداء والإبلاغ، فأَيُّ فائدة في إنزاله والأمر بطيِّه؟

وهذا الوجه والوجه الذي قبله يقتضيان ألا يكون لعثمان ولا لغيره ممَّن يضاف إليه نقص القرآن ذنب في نقصه، لأنَّه ما نقص شيئاً ولا حذف موجوداً وإِنَّمَا النبي ﷺ لم يُبلغ إلا هذا الموجود، إمَّا لأنَّه ﷺ كُلف ذلك فقصر أو لم يُكَلَّف جملة ذلك، وفي هذا من التجاهل ما فيه.

وإن كان الأمر على الوجه الأخير وهو أنَّ النبي ﷺ بيَّن وبلغ جميع القرآن وإِنَّمَا بعض أعداء أهل البيت ﷺ كتم في تلك الحال ألفاظاً وحرف مواضع لأغراض له، فهذا الوجه أيضاً ظاهر الفساد، لأنَّ هذا كيف يتم في أيام النبي ﷺ ومع حضوره وعرض القرآن عليه وتداوله وتناوله؟ وإنَّ كثيراً من أصحابه ختموا عليه القرآن دفعات في أوقات مختلفة، فأَيُّ كتمان يتم مع هذه العناية واستمرار هذه الرعاية والكلالة؟ وهل يعتقد ذلك ويخطر بباله إلا من لا تحصيل له؟ وعلى هذا المذهب أيضاً لا ينبغي أن يضاف التحريف إلى عثمان ولا يجعل / [ص ٢٠٩] من معاييه ومثاله، وإني لأطيل التعجب ممَّن يعتقد من أصحابنا أن الله تعالى أنزل في هذا القرآن تصريحاً بدم رجال بأعيانهم

إلى ما يذهبون، وإِنَّمَا دأبهم تقليد الحديث والتسليم لما في الرواية من حق وباطل وغث وسمين من غير تفكُّر ولا تدبُّر، ومن هذه صفته لا يُعَدُّ في خلاف ولا إجماع، وأَمَّا علماء أصحابنا ومتكلِّمو فرقنا ونظار أهل مذهبنا كأبي جعفر بن قبة وأبي الأخوص وبني نوبخت ومن تقدَّم عليهم وتأخَّر عن زمانهم رضي الله عن جماعتهم فما نعرف لهم قولاً صريحاً في نقصان القرآن بنفي ولا إثبات، فكيف يدَّعي مدَّع أنَّ الإمامية مجمعة على القول بنقصانه والعلماء الذين هم العمدة في الإجماع لا نعرف مذاهبهم في الباب؟

ثمَّ يقال لمن ذهب إلى هذا المذهب الفاسد: إذا جَوَّزَت أن يكون النبي ﷺ قد أدَّى جميع القرآن إلى جميع الأُمَّة وبلغهم إيَّاه كما أوجب عليه، وأُثبت وتُلي وحِفِظَ وقُري كذلك، واستُمع وتُعَلِّمَ عليه وتُلَقِّي وسار إلى البلدان والأمصار واستمرت الحال على ذلك إلى أن قبضَ النبي ﷺ، وفي أيام أبي بكر وعمر وصدور من أيام عثمان إلى أن تعرَّض لتغيير المصاحف وتمزيقها وحذف ما زاد على الموجود في هذا المصحف، فتمَّ له هذا وصار المعروف ما دوَّنه والمنكر ما أطرَّحه ونسي ما عدا هذا الموجود، فألَّا أجزت أن يكون ما جمعه عثمان قد حُذِفَ منه أيضاً بعد عثمان حذف كثيرة وأطرحت منه مواضع مختلفة، وأنَّ قوماً من أعداء أهل البيت والمنافسين لهم في فضائلهم استدرَكوا على عثمان فأطرحوا سوراً وآيات كانت تتضمن مدح من لا يؤثرون مدحه وتعظيم من لا يُجِبُّون تعظيمه وذم من لا يريدون ذمَّه، فإن وقعت الإجابة إلى التزام هذا السؤال لزم مثل ذلك في كل كتاب مصنَّف وشعر مدوَّن وأدب مسطور وكلام مذكور حتَّى ترتفع الثقة بجميع مخبر الأخبار ويلحق بالسمنية، وإن لم يميزوا ذلك طولبوا بالفرق بينه وبين ما أجازوه، فإنَّهم لن يجدوه.

فإن فرَّقوا بين الأمرين بأنَّ القرآن الذي جمعه عثمان قد تطاول الزمان بتلاوته وتداوله على هذا الوجه فلا يمكن فيه التبدُّل ولا يستمرُّ فيه التحريف.

قلنا: والقرآن المنزَّل على النبي ﷺ / [ص ٢٠٨] أيضاً قد كان متلوّاً متدارساً متناقلاً متداولاً في ابتداء نزوله بمكة وإلى شطر أيام عثمان، فلا يتمُّ التبدُّل

وأَسَائِهِمْ وَأَنسَائِهِمْ مِنْ غَيْرِ كُنَايَةٍ وَلَا تَعْرِضُ كَمَا يَقُولُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ [الفرقان: ٢٧] ونظائره.

وكيف تقبل عقولهم ويتمثل في أوهامهم أن قوماً قد بلغوا الغاية القصوى في الاختصاص بالنبِيِّ ﷺ والقرب منه والتماس به والاشتغال عليه، وأنه ﷺ كان على ظاهر الأمر يُعَظِّمُهُمْ وَيَجْبِلُهُمْ وَيُوقِّرُهُمْ بِالْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وفي مقال بعد مقال حتَّى صار هذا التوقير والترحيب والتفخيم والتعظيم سبباً لا اعتقاد قوم فضلهم على أمير المؤمنين ﷺ أو مساواتهم له، ولا هذا لا يكون إلا والاختصاص به ﷺ شديد، والأمر الدال على فضلهم وكيد، فكيف يطابق هذا أن تنزل الآيات المحكمات بذمهم وتوبيخهم وتهجينهم والنداء عليهم بأثمهم بغاة عصاة منافقون مداهنون مدغلون مبطلون، ثم يؤمر النبي ﷺ بتلاوة ذلك عليهم وهو المأمور بمقاربتهم ومشاورتهم؟ وهل هذه الأقوال ممَّا تجتمع في قلب عاقل ولَبَّ محصِّل؟

إِلَّا أَنْ يَقُولُوا: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ النَّبِيَّ ﷺ بِأداء القرآن على وجه التصريح بالمدح والذم، وإنما أذاه على الوجه الذي نسمعه الآن عليه، فهذا يقتضي نفي التحريف ونقص القرآن عن كلِّ أحدٍ من عثمان وغيره، وإذا كان النبي ﷺ هو الذي أذاه في موضع التصريح وأجمل في موضع التفصيل فهو الذي حرَّف وبدَّل، وحوشي من ذلك ﷺ، والذي أمره بذلك سفه وعبث تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً.

وقد كان لمن ذهب إلى هذا المذهب الخبيث أن يتوصَّل إلى ذم من يريد ذمه بالأدلة الدالة على ذلك التي لا تفضي إلى نقض الأصول وهدم الإسلام والشك في المعلومات، فله في ذلك سبغ طويل ونعوذ بالله من سوء التوفيق.

وقد كان قديماً يلزم من ذهب إلى نقصان القرآن أن يقال له: جَوِّزْ أَنْ يَكُونَ فِيهَا نَقْصٌ مِنْهُ فَرَايِضٌ وَأَحْكَامٌ وَشَرَائِعٌ، وَكَانُوا يَنْفَصِلُونَ مِنْ هَذَا الْإِلْزَامِ بِأَنْ يَقُولُوا: لَوْ وَقَعَ هَذَا لَكَانَ إِمَامُ الزَّمَانِ يُبَيِّنُهُ وَيُوضِّحُ عَنْهُ، لِأَنَّ التَّكْلِيفَ إِذَا كَانَ يَقْتَضِي عُمُومَ نَصَبِ الْأَدَلَّةِ لِلْمُكَلَّفِينَ مَتَى كُتِمَ مِنْ

القرآن ما يتضمَّن فريضةً وعبادةً لم يكن / [[ص ٢١٠]] للمكلفين في المستقبل طريق إلى معرفة ما يلزمهم من التكليف، وهذا تكليف لما لا يطاق. ويعوَّلون على هذه الطريقة في الفصل بين العبادات والأحكام وبين ما يتضمَّن مدح رجال أو ذمهم.

وهذا الجواب لا ينجي من لزوم السؤال إذا رُتِبَ على ما نذكره، وهو أن يقال: مَا حُذِفَ وَنُقِصَ مِنَ الْقُرْآنِ قَدْ كُنَّا مَتَعَبِّدِينَ بِتَلَاوَتِهِ وَبِالْقُرْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي قِرَائَتِهِ وَحِفْظِهِ وَدَرَسِهِ، وَكَانَ وَاجِباً عَلَيْنَا أَنْ نَقْرَأَهُ فِي صَلَوَاتِنَا وَإِنْ كَانَ وَاجِباً عَلَى طَرِيقِ التَّوَسُّعِ، لِأَنَّهُ وَاجِبٌ لَهُ أَبْدَالٌ مُوجُودَةٌ مُقَدَّرَةٌ عَلَيْهَا، فَلَا بَدَّ لَهُمْ مِنَ الْاعْتِرَافِ بِكُلِّ ذَلِكَ. فحِينَئِذٍ يُقَالُ لَهُمْ: فَقَدْ أَفْضَى الْأَمْرُ إِلَى مَنَعَ الْمُكَلَّفِ الْعِلْمَ بِمَا هُوَ دَاخِلٌ فِي تَكْلِيفِهِ وَمَشْرُوعٌ لَهُ، وَمِنْ جُمْلَةِ أَلْطَافِهِ إِمَّا عَلَى طَرِيقِ النَّدْبِ أَوْ عَلَى طَرِيقِ الْوَجُوبِ الْمَوْسَّعِ، وَإِذَا جَازَ أَنْ يَنْطَوِيَ عَلَى الْمُكَلَّفِ مَعَ ثَبَاتِ التَّكْلِيفِ عَلَيْهِ بَعْضُ مَصَالِحِهِ فِي تَكْلِيفِهِ جَازَ مِثْلُ ذَلِكَ فِي الْجَمِيعِ.

فإن قيل: أَتَقْطَعُونَ عَلَى صِحَّةِ نَقْلِ الْقُرْآنِ وَالْعِلْمِ بِهِ عَلَى جَمْلَتِهِ وَتَفْصِيلِهِ أَوْ تَفْصِلُونَ بَيْنَ الْجُمْلَةِ وَالتَّفْصِيلِ؟

فإن قلتم: بِالْأَوَّلِ لَزِمَكُمْ أَنْ يَكُونَ حُرُوفُ الْقُرْآنِ وَتَفْصِيلُ أَجْزَائِهِ فِي الْعِلْمِ بِهِ وَالْقَطْعِ عَلَيْهِ كَالْجُمْلَةِ، وَهَذَا مَرَكَّبٌ صَعْبٌ، وَمَتَى اتَّفَقَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ عِلْمُ الْجُمْلَةِ وَالتَّفْصِيلِ، وَإِنْ قَلْتُمْ بِالْآخِرِ لَزِمَكُمْ أَنْ تُجَوِّزُوا الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ فِي الْحُرُوفِ الْيَسِيرَةِ وَالْأَجْزَاءِ الْقَلِيلَةِ. وَكَيْفَ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ وَنَحْنُ نَعْلَمُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ كَثِيراً مِنْ كُتُبِ الْمُصَنِّفِينَ وَدَوَائِينِ الشُّعْرَاءِ حَتَّى يَشْعُرَ أَهْلُ الْعِلْمِ بِذَلِكَ بِلَفْظَةِ تَرْدَادٍ وَتَنْقُصٍ وَتَقَدُّمٍ أَوْ تَأَخُّرٍ؟ وَإِذَا تَمَّ ذَلِكَ وَانْتِظَمَ فِيهَا لَيْسَ بِمُعْجَزٍ لِنَبِيِّ وَلَا حُجَّةٌ فِي الشَّرْعِ وَلَا هُوَ أَصْلٌ فِي جَمِيعِ الْعِبَادَاتِ وَالْأَحْكَامِ، فَكَيْفَ ضَبَطُوا قِرَائَتَهُ وَإِعْرَابَهُ وَحُرُوفَهُ حَتَّى عَرَفُوا الْإِجْمَاعَ فِي ذَلِكَ، وَالْخِلَافَ وَحَتَّى لَوْ تَحَدَّوْا بِحَرْفٍ أَوْ إِعْرَابٍ فِي الْقُرْآنِ لَمْ يَسْبِقْ إِلَيْهِ وَلَمْ يَقْرَأْ بِهِ أَحَدٌ لِسَارِعُوا إِلَى أَنَّهُ مَدْفُوعٌ غَيْرٌ مَعْرُوفٌ، فَضَبَطَ الْقُرْآنَ وَحِفْظَهُ وَذَمَّهُ عَنْ تَحْرِيفٍ وَتَبْدِيلٍ وَزِيَادَةٍ وَنَقْصَانٍ قَدْ زَادَ عَلَى كُلِّ مُضْبُوطٍ مُحْفُوظٍ مِنْ عِلْمٍ وَأَدَبٍ.

فأمَّا العجب من تساوي الجملة والتفصيل في القطع والعلم فليس ذلك بعجب لأهل العلم بنقل كتاب

قلنا: أمّا عثمان فما جمع من القرآن ما كان مفترقاً مبدداً ونظم منه ما كان شتيتاً على ما يعتقده من لا فطنة له، وكيف يكون / [[ص ٢١٢]] ذلك وقد بينّا أن القرآن كان منظوماً مؤلفاً مسوراً على عهد رسول الله ﷺ؟ وإنّما جمع عثمان الناس على قراءة زيد، فأنكر الناس عليه تضيق ما أباحه الله تعالى وإخراجهم من التخيير في القراءات والحروف إلى التعيين، وجرى بينه وبين ابن مسعود في ذلك ما جرى، وأنكروا أيضاً إحراق المصاحف، وقالوا: إنّ ذلك يقتضي الاستهانة بحقّها.

ومن اعتذر لعثمان بقوله: إنّّه خاف انتشار الأمر في حروف القرآن، وخاف الزيادة والنقصان لأمارات لاحته، فجمع الناس على حرف واحد لما ظنّه من المصلحة، وأنّه أيضاً حرّق المصاحف استخفافاً بها لكن تحصيلاً لها. وقد تكلمنا على ذلك واستوفينا في كتابنا (الشافي في الإمامة).

فأمّا أبو بكر فإنّه أمر الناس بتدوين القرآن والزيادة في تخليده المصحف، لأنّ المعلول كان على الحفظ في أيام النبي ﷺ وخاف من قلة الحفاظ انشلائهم، فحثّ على الزيادة في تدوين القرآن وإثباته في المصحف زيادة في تحصيله والاحتياط عليه.

فإن قيل: كيف تدعون أن القرآن كان مضبوطاً محفوظاً معلوم الجملة والتفصيل وهذا ابن مسعود وهو من سادة أهل القرآن والأئمة فيه يخالف في المعوذتين ويزعم أنّها ليستا من القرآن، وهذا أبي يدعي في كلام القنوت أنّه من القرآن؟

قلنا: لا تعترض الأمور الضعيفة على القويّة ولا المظنونة على المعلومة ولا ترجع عمّا دلّت الأدلة العقلية عليه وألجأت الطرق الضرورية إليه بأخبار شاذة نادرة، فأمّا ابن مسعود فإنّا نجلّه ونرفع محلّه عن مثل هذا الذي حكي عنه ورواه آحاد غير محصّلين ولا متقدين لما يكونه ويروونه. على أن أحداً ما حكى عن ابن مسعود أنّه نفى كون المعوذتين منزلتين على النبي ﷺ وفي جملة ما هبط به جبرئيل ﷺ، وإنّما اشتبه على الأمر وإن كان ما روى حقّاً في إثباتها في جملة المصحف وظنّ أنّها أنزلت للتعوذ خاصّة.

فأمّا الكلام القنوت وما روي من أن أبي بن كعب

سيبويه يعلمون جملته كما يعلمون تفصيله، / [[ص ٢١١]] وكذلك كتاب المزني في الفقه ودواوين جماعة من الشعراء يُعلّم على هذا الوجه حتّى لا يغادر التفصيل الجملة وإن كان ذلك غير موجود في كلّ المعلومات، لأنّ العلم بوقعة بدر لا يساوي جملتها لتفصيلها لأنّا لا نعلم قطعاً وبتاتاً ما جرى فيها من عدد القتلى وما جرى من ذلك على حدّ علمنا بالجملة، وشرح هذا الباب وتفصيله فيه طول، وفيما ذكرناه كفاية.

فإن قيل: أفقولون: إنّ القرآن كان على عهد النبي ﷺ مسوراً مجموعاً هذا الجمع مؤلفاً هذا التأليف الذي نشاهده أم حدث ذلك بعده؟

قلنا: الصحيح الذي لا شبهة فيه على من سمع الأخبار وخالط أهل العلم بالقرآن أن القرآن مجموع على هذه الهياة والصفة في أيام النبي ﷺ، وكيف يخفى على ذي تحصيل وقد علمنا ضرورة بالأخبار المتواترة أن القرآن كان يُدرّس ويُحفظ جميعه في تلك الأيام، وقد عيّن على جماعة من الصحابة كانوا يحفظونه كلّهم، وقد عرّض على النبي ﷺ درساً وتلاوة جماعة من أصحابه كابن مسعود وغيره وختموه عليه عدّة ختمات وحفظوا من كلامه ﷺ في مواضع من القرآن إذا انتهوا إليها في القراءة ما حفظوا، وكانوا يتهجّجون بالقرآن ويقومون به في الليل والنهار ويذاكر بعضهم بعضاً بما جرى منه في هذا الباب؟ وهذا كلّه لولا أنّه مسور مجموع محفوظ لا يُتصوّر ولا يُتخيّل. وقد روي أنّ النبي ﷺ كان يأمر عند نزول كلّ آية بإثباتها فيما يليق بها من السور ويقول ﷺ: «أثبتوها في موضع كذا»، وكان له ﷺ كتاب معروفون يكتبون القرآن ويثبتونه، وإنّا قلّ تدوين القرآن وتخليده بطون المصحف في أيامه ﷺ لأنّه ﷺ كان يحثّ أصحابه على حفظ القرآن وتلقّنه، فكانوا يتبارزون في ذلك ويتنافسون فيه ويعولون عليه.

فإن قيل: فإذا كان الأمر على ما ذكرتموه فأبى شيء فعل عثمان ولم يقم عليه ما أتاه في معنى المصاحف؟ وقد روي الكل أن أبا بكر أيضاً جمع القرآن وكان يستشهد عليه، فلو كان مجموعة مفروغاً منه لما احتيج إلى فعل أبي بكر ولا عثمان.

فليس هذا بمنكر في القرآن، وقد يجوز نسخ التلاوة دون الحكم لأن النسخ إذا كان تابعاً للمصلحة لم ينكر كل ذلك. وبمثل هذه الطريقة نجيب المعارض بما روي أن من جملة القرآن: (ولو أن لابن آدم واديين من ذهب لا بتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب)، فنقول: إذا عدلنا عن تسخيف هذه الرواية وتضعيفها لمنافاتها للأدلة القاطعة والحجج / [ص ٢١٤] الواضحة تأولنا ذلك على أنه مما نُسخَت تلاوته وبقي حكمه.

وقد روي أن ذلك من كلام النبي ﷺ إضافة إلى نفسه لا إلى القرآن، فروى عطاء أنه سمع ابن عباس يقول: قال رسول الله ﷺ: «لو أن لابن آدم واديين من ذهب لا بتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب»، وفي رواية أخرى عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «لو أن لابن آدم واديين من ذهب لأحب أن يكون له آخر، ولن يملأ فاه ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب»، وكم في الحديث المروي من متروك منبوذ مطروح مهجور لمخالفته للعقول، وكم فيه من أخبار جبر وتشبيه وتجويز لله تعالى ورمي له جلّت عظمتة بما لا يليق به، فما التعويل على أخبار الآحاد وفيها كل جهالة وضلالة وكفر وتعطيل.

وقد تأول أيضاً قوم ما روي أن سورة الأحزاب كانت مائتي آية ونيفاً وسبعين آية إذا لم يقتصر على إطار هذه الرواية وإبطالها لمنافاتها للأدلة الواضحة بأن قالوا: ليس يمتنع أن يكون ما زاد على الموجود من هذه السورة مما نُسخَت تلاوته أيضاً، ولولا أن الأمر على هذا كيف كان يتذاكر الصحابة بذلك وقلوبهم طيبة وطباعهم ساكنة ودموعهم راقية مع شدة تحفظهم للدين وعنايتهم به واعتناقهم له، وأن القرآن حجة الله ﷻ الكبرى على العباد ومعجزة الرسول ﷺ الباقية الحاضرة على وجه الدهر، ولا مرجع لهم في الأحكام والعبادات والشرائع إلا إليها، ومن الذي أمنهم من أن يكون فيما ذهب من السورة وغيرها أحكام وعبادات ومصالح وأطاف توفت بفوت تلاوتها وضياع ما ذهب منها؟ وهل هذا منهم إلا

ذهب إلى أنه من القرآن وأنه أثبت في مصحفه، فهذا أيضاً مما نستبعد في أبي بن كعب، ونستضعف الرواية فيه، ولا نرجع عن المعلوم المقطوع عليه بمثل هذه الأخبار الضعيفة السخيفة. وقد قيل: إن أبي بن كعب لما سمع النبي ﷺ يُكرّر / [ص ٢١٣] هذه الألفاظ في القنوت ولا يتجاوزها غيرها، ولا يمتنع أيضاً أن تكون في جملة المنزل عليه وإن لم تكن من قبيل القرآن ألحقها في مصحفه تحصناً لها وحفظاً لألفاظها لا على أنها من جملة القرآن وعلى سبيل الامتزاج به، فقد يلحق الإنسان بأوائل المصاحف وأواخرها الأدعية وما يريد حفظه والتقرب إلى الله تعالى بالمناجاة به.

فإن قيل: فما تقولون فيما روي عن عمر من آية الرجم وأنها كانت في كتاب الله تعالى تُقرأ وأنه لولا خوفه أن يقال: زاد في كتاب الله لألحقها به؟

قلنا: وهذا أيضاً من باب الاعتراض على المعلوم بما لا يبلغ حدّ المظنون ضعفاً وركاكه، والمشهور مما روي عن عمر في حديث الرجم غير هذا، وما لا يوجب أن القرآن نقص منه شيء، وقد روي عنه ما يُسند إلى سعيد بن المسيّب أنه قال على المنبر: عسى أن يكون بعدي أقوام يكذبون بالرجم ويقولون: لا نجده في كتاب الله، فلولا آتي أكره أن أزيد في كتاب الله تعالى ما ليس منه لكتبت أنه حق قد رجم رسول الله ﷺ ورجم أبو بكر ورجعت. وروي فيما يُسند إلى ابن عباس عن عمر أنه قال: لقد هممت أن أكتب في ناحية المصحف: شهد عمر وعبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ رجم ورجمنا.

وقد جاء هذا المعنى بالألفاظ مختلفة من طرق كثيرة، وهذه الألفاظ لا تقتضي ما ادّعوه من نقصان القرآن، وأن آية الرجم كانت فيه فحذفت، ولسنا ننكر أن يكون روي عن عمر ما ادّعي من أنه كان يقرأ آية الرجم إلا أن الروايات مختلفة كما ترى والتمسك بالظاهر المعلوم المستفيض أولى.

وقد تأول قوم ما روي عنه من أنه كان يقرأ آية الرجم، وفي بعض الأخبار: (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، بأن قالوا: إن صحّ ذلك عن عمر فجائز أن تكون آية الرجم مما نُسخَت تلاوتها وبقي حكمها،

الصحيحة ما جمعه الحفظ ولا كان فيما يتلونه ويقرؤونه في محاريبهم وتراويجهم. فهذه المكابرة الظاهرة، لأن ختمات القرآن معروفة وقراءته من أوله إلى آخره ليلاً ونهاراً معهودة، فكيف يُدعى أن ما أكلته الشاة ما كان يحفظه أحد ولا يجمعه بشر لولا قلة الفكر فيما يُطلق به اللسان.

وقد تأول قوم ما روي في قتل اليمامة وأنه ذهب بذهابهم شيء كثير من القرآن على أن المراد به تحسينهم لتلاوته وترجيهم وحسن النطق به والعبارة عنه، فالناس في ذلك مختلفون اختلافاً شديداً، فكان المراد أنه ذهب بذهابهم تحسين تلاوة القرآن وترتيبها / [[ص ٢١٦]] وتجويدها. وقد يقول أحدنا في من كان يقوم بأمر في تلاوة أو معرفة تأويل أو تقويم وتهذيب: إنه مات كذا بموت فلان وذهب بذهابه وفقد بفقده.

فإن قيل: فما تقولون في قوله تعالى: ﴿وإن خفتُمْ ألا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى فَاذْكُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، وأن هذا كلام لا يتعلق بعبه بعبض، وأنه لا يليق بعبه بعبض، وأنه قد روي أنه كان بين هذين الكلامين كلام حُذِفَ وأُطرح؟

قلنا: هذا انتقال من ادعاء نقصان القرآن إلى الطعن في هذا الوجود منه والقبح في تأليفه وصحة نظمه، ويوضح الأمر في أن هذا الطعن من دسيس الملحدين والشاكين في النبوة أن هذا يرفع الثقة بهذا القرآن الموجود وبما تضمنه من الفوائد والأحكام ويخرجه أيضاً عن حدّ البلاغة والفصاحة، لأن تأليفه ونظمه على هذا المذهب الخبيث قد أفسد وغير أو بُدِّل، فأى إعجاز يبقى فيه؟ وأي احتجاج يثبت به؟ وهذا يقبح فيما أجمع المسلمون عليه من أنه يجوز لعلماء المسلمين أن يحتجوا على من دفع إعجاز القرآن وشك في أحواله المتقدمة بأن يتحدثوا الآن بالقرآن الموجود مثبجاً مبدلاً قد أحييت معانيه، وعُلّق في التلاوة بعبه بعبض من غير وجه تعلّق صحيح فقد أبطلت هذه الطريقة المعتمد عليها المرجوع إليها، ولو جهلنا وجه تعلّق هذا الكلام بعبه بعبض على التفصيل لم يضرنا ذلك، لأننا إذا علمنا صحة نقل القرآن على تأليفه هذا ونظمه وأنه من كلام الحكيم الذي لا يجوز أن ينزله مختل المعاني فاسد المباني علمنا على سبيل الجملة أن لكل شيء منه وجهاً في الصحة

غاية الإضاعة والإهمال وسوء الأثر في الدين؟ وقد كان ينبغي لمن اعترف بأن في القرآن ما ذهب وفُقد ولم يُعرف أن يجلس للعرض أسفاً وغماً ويموت كمداً وحزناً ويدأب ليله ونهاره في طلب هذا الضائع وإثارة ذلك الفات، وهذا لا يتم على العقلاء فيما لا يقارب عنايتهم به عنايتهم بالقرآن وتمسكهم به وإدامتهم على درسه وحفظه وزمه وضبطه.

فأمّا ما يُضحك الشكلي ويلقى على العجب من لا عهد له به فهو ما يروونه ويستحسنون التفوه به من أن عثمان وعبد الرحمن وضعاً صحيفةً ليكتبا / [[ص ٢١٥]] فيها القرآن فكتبوا الكثير فيها فأتت شاة فأكلتها وذهب ما كان فيها لفقد من كان يحفظه. ومما يحكونه أيضاً من أنه قُتل باليمامة قوم كثير كانوا يقرؤون شيئاً من القرآن كثيراً لا يقرؤوه غيرهم فذهب من القرآن ما كان عندهم. ومثل هذا الفن من الاحتجاج أذل وأقل من أن يُشغل بدفعه ونقضه، فإنه مدفوع منقوض بالعقول السليمة والفطر الصحيحة، ولو قيل لمن له أدنى عقل وتحصيل: أجز مثل هذا الذي روي في الصحيفة وفي قتل اليمامة في كتاب مصنف مشهور وشعر الطائيين على أضعاف ما يوجد الآن عليه غير أنه قُتل قوم أو ماتوا فذهب بذهابهم ما كانوا يحفظونه ولا يعرفه غيرهم لنفر عقله من ذلك ولدفعه بصور الدفع ولحكم على من يسلكه في ذلك بأنه معاند مجاهد، فما لا يميزه العقلاء في شعر شاعر وتصنيف مصنف والعناية بكل ذلك ضعيفة والدواعي إلى زمه وضبطه قليلة كيف يميزه في القرآن والعنايات به قوية والهمم إلى حراسته مصروفة؟ فكيف يجوز أن يشته على محصل مثل هذا ومعلوم مشهور أن القرآن انتشر حفظه والقائمون بتلاوته وقراءته للناس وتضاعف عددهم في زمان أبي بكر وعمر من صلاة التراويح في شهر رمضان، وأن القرآن كان يُحتم في المساجد ويُتلى من أوله إلى آخره؟ فهؤلاء الحفاظ الذين كانوا يختمون القرآن في المساجد كيف أنسوا ما أكلته الشاة في تلك الصحيفة المكتوبة وخرج عن قلوبهم وطار عن أفهامهم؟

اللهم إلا أن يقال: إن الذي أكلته الشاة في

والحكمة وإن لم يعثر عليه كل ناظر ومدبر كما يقوله العلماء في جميع متشابه القرآن.

وبعد، فإن كان متبّع القرآن وطالبو زلاته والمتوصلون إلى القدر فيه بكل غث وسمين عن هذه الشبهة، وكيف لم يثروها ويتعلّقوا بها في معائب القرآن التي سطرت وذكّرت؟

فإن قلتم: هذا ما جرى في أيام الرسول ﷺ فيخرجه أعداء الدين من البلغاء الفصحاء هناك.

قلنا: وما أشرنا إلى ذلك الزمان / [[ص ٢١٧]] وإنما أشرنا إلى ما يلي زمان هذا التحريف والتبديل المدّعين وإلى وقتنا هذا، فأين الملحدون والشاكّون وشياطين أهل الذمّة ومن لا شغل له إلاّ تتبّع القرآن والقدر فيه عن هذا الاعتراض لولا أنّه سخيّف ضعيف لا يتمسّك به من له فطنة.

وقد بيّن علماء أهل التأويل الوجه في تعلّق هذا الكلام بعضه ببعض، وذكروا وجوهاً منها أن المراد بالآية أن قوماً من قريش كانوا يربّون الأيتام، فربّما رغب أحدهم في أن يتزوّج باليتيمة التي تكون في حجره وهو وليّها رغبة في جمال أو مال أو يطمع في أن ينكحها بدون صداقتها، فنهى الله تعالى عن نكاحهنّ إلاّ بعد توفير صداقهنّ، فأمر أن ينكحوا ما سواهنّ من النساء. وفسر هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧].

ومنها أن أحدهم كان يسرف في إنفاق ماله في التزويج فيحمله ذلك على الاستمداد من مال من في حجره من اليتامى فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ يريد في حفظ مالهم، وأشفقتم أن تجوروا في ذلك بالإنفاق في التزويج الذي ليس فيه عدد ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ أو العدول إلى الاستمتاع بملك اليمين. ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ يعني ألا تجوروا وتخرجوا عن الحدّ الواجب.

ومنها أن قوماً من العرب كانوا يشفقون في حفظ

مال الأيتام والإنفاق عليهم بالعدل من خلل يجري منهم في ذلك أو زلل، فأنزل الله تعالى: إذا خفتم من هذه الحال وأشفقتم من تجاوز الواجب فيها فخافوا وأشفقوا أيضاً من نكاح النساء بغير عدد محصور، فإن ذلك يجري في القبح والتحريم مجرى ما أشفقتم منه، فاتركوا الأمرين واقتصروا في نكاح النساء على العدد المباح.

ومنها أن القوم كانوا ربّما رغبوا في نكاح اليتامى الذين يربّوهنّ ويلون عليهنّ، فكانوا يستحبّون الجمع بين النساء الكثيرات ويشفقون من نكاح من يلون عليهنّ من اليتامى خوفاً من العجز عن / [[ص ٢١٨]] حقوقهنّ، فأنزل الله تعالى: إذا خفتم ألا تعدلوا في نكاح اليتامى والجمع بين الزوجات الكثيرات فانكحوا عدداً مخصّصاً من هؤلاء الأيتام ومن غيرهنّ لتسلموا من هذه الخيفة، فيكون قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ على عمومته في الأيتام وغيرهنّ. ومنهم من جعله خاصاً وأفرد اليتامى به كأنه تعالى قال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ نساءهنّ، وكلّ هذا جائز.

فإن قيل: قد ادّعى قوم في سورة العنكبوت اختلافاً في النظم واختلافاً، فقالوا: إن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام قوله لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿١٦﴾ إثمًا تعبّدون من دون الله أو ثناءً وتخلّقون إفاكاً إن الذين تعبّدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً فابتنعوا عند الله الرزق واعبّدوه واشكروا له إليه ترجعون﴾ ﴿١٧﴾، قالوا: ثمّ أتى عقيل هذا الكلام: ﴿وَإِنْ تُكَذَّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ ﴿١٨﴾ أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثمّ يعيده إن ذلك على الله يسير﴾ ﴿١٩﴾ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثمّ الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كلّ شيء قدير﴾ ﴿٢٠﴾ يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تُقْلَبُونَ ﴿٢١﴾ وما أنتم بمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَٰئِكَ يَكْفُرُونَ بِرَحْمَتِي وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٣﴾، ثمّ أتبع ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ

فَأَنجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٤﴾
[العنكبوت: ١٦ _ ٢٤]، قالوا: وهذا لا يليق بهذا الموضع،
وإنما يليق بأن يكون تالياً لكلام إبراهيم عليه السلام، لأنّه جواب
قوله وخطابه لأُمَّته.

قلنا: وهذا أيضاً من سؤال الملحدّين والشاكّين في
القرآن الموجود وصحّة نظمه واستقامة تأليفه، وهو خارج
عن باب الكلام في نقصان القرآن. والجواب عنه: أنّ
الكلام الفصيح في نظم ونثر قد يخرج المتكلّم به من قصّة
إلى غيرها ومن حكاية إلى أخرى ومن كناية إلى مواجهة،
وقد يعترض بين الكلامين ما لا تعلّق له بهما ولا يدخل في
معناها ويعدّون كلّ ذلك فصاحةً وتصرفاً في البلاغة
وتمكّناً لازمة الكلام يعطفونه كيف شاؤوا ويقودونه إلى
حيث شاؤوا، فما المانع من أن يعترض بين كلام إبراهيم
/ [ص ٢١٩] عليه السلام وبين حكاية قومه ذلك الكلام الذي
هو مؤكّد للمعنى وممهّد له وغير خارج عن معنى كلام
إبراهيم عليه السلام، وهل يذهب ذلك إلّا على غير متأمّل؟

ووجه آخر وهو: أنّه غير ممتنع أن يكون الكلام كلّ
إلى قوله: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ﴾ حكاية عن إبراهيم
عليه السلام ومن جملة خطابه لقومه، فليس في ذلك الكلام ما
يُنْبئ عن أن لا يكون كلاماً له ومن جملة خطابه لقومه،
فعلى هذا الوجه ما اعترض بين كلام إبراهيم عليه السلام وحكاية
جواب قومه غريب منها ولا أجنب منها.

فإن قيل: أفليس قد اشتبه على قوم قوله تعالى في
سورة النساء: ﴿وَلَا تَهْنُؤُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا
تَأْلُمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلُمُونَ كَمَا تَأْلُمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا
يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ [النساء: ١٠٤]،
فذهبوا إلى أنّ تمام ذلك ومما يجب أن يكون متصلاً به
لاشتمال له على معناه في سورة آل عمران وهو قوله تعالى:
﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ [آل
عمران: ١٤٠]؟

قلنا: وهذا أيضاً في معنى ما تقدّم، ومن الشبه
الركيكة والطعون السخيفة، ومن أيّ وجه يجب أن يكون
ما تماثل معناه أو تقارب من آيات القرآن في موضع واحد
حتّى تكون متتالية متوالية؟ وما المانع من أن يُذكر المعنى
الواحد ويُحكى في مواضع مختلفة وسور متغايرة؟ وهذه

الطريقة الفاسدة تقتضي أن يكون جميع ما شرحه الله تعالى
وقصّبه ممّا جرى لموسى عليه السلام مع فرعون والسحرة في
موضع واحد حتّى يتلو بعضه بعضاً، وكذلك ما حكاه الله
عن إبليس من امتناعه من السجود لآدم عليه السلام، وقد علمنا
أنّ ذلك مبدّد في القرآن مردّد في سور مختلفة وإن كانت
المعاني واحدة والقصّة متغايرة، وهذا بله من المقول عليه
والمعتقد له.

فإن قيل: فلم تقدّم في هذا القرآن المجموع الناسخ
على المنسوخ والمكي على المدني والترتيب الصحيح يخالف
ذلك؟

قلنا: أمّا ترتيب القرآن وتقديم بعضه على بعض
فقد بيّن أنّ النبي ﷺ هو الذي تولّاه وتكفّل به وأمر بما
تقرّر فيه، وأنّه كان يُتلى عليه ﷺ على ترتيبه هذا ونظمه،
وليس ينكر أن يكون الله تعالى علم من المصلحة أن يُقدّم
بعض الناسخ على المنسوخ وكذلك في المكي والمدني، لأنّ
التقديم والتأخير في التلاوة والجمع يتبع المصلحة، فأمر
النبي ﷺ بترتيبه على هذا الوجه، وليس في تقديم الناسخ
/ [ص ٢٢٠] على المنسوخ ما يوجب اشتباه ذلك الأمر
في أنّه ناسخ وذلك منسوخ، لأنّ بالدليل يُعلم كون الناسخ
ناسخاً والمنسوخ منسوخاً لا يتقدّم ولا يتأخّر، وإذا جاز أن
تتعلّق المصلحة بهذا الترتيب فما العجب منه؟

وبعد فكيف يظنّ ذهاب الذي ذكره على من ألف
القرآن إن كان مؤلفه غير النبي ﷺ؟ أو ما كان يهتدي إلى
تقديم المكي على المدني وهو يعلم أنّه قبله في الزمان
والمنسوخ على الناسخ وهو يعلم أنّه قبله ومتقدّم له؟ وأي
فائدة له في التعرّض للمدّمة والعيب في ترتيب لا يخفى
عليه وجه الصواب فيه لولا أنّ الأمر على ما ذكرناه؟

فأمّا ما روي عن ابن مسعود رحمة الله عليه من أنّه
كان يقرأ: (وكفى الله المؤمنين القتال بعلي)، فإنّه إن صحّ
يجوز أن يكون محمولاً على أنّه كان يتلفّظ بذلك في خلال
تلاوته ومن تلقاء نفسه على سبيل التأويل والتفسير، ولم
يقُل ذلك على أنّه قرآن منزل.

فأمّا ما روي من طرق أهل البيت عليه السلام من قولهم:
«لو قرئ القرآن كما أنزل لأفئتمونا فيه مسمّين كما سُمّي
من كان قبلنا»، وفي رواية أخرى: «لو قرئ القرآن كما أنزل

وصدقه بأن ذلك الكلام من كلامه تعالى، فيقع العلم
ويزول الريب، كما فعل نبينا ﷺ في القرآن.

وأما الطريق إلى معرفة خطاب الرسول والإمام
عليهما فقد تكون المشافهة لمن يشاهدهما ويعلم ضرورة
إضافة الخطاب إليها، ومن نأى عنهما فطريقه إلى هذه
المعرفة الخبر المتواتر الذي يفضي إلى العلم.

وها هنا طريق أخرى تجري في وقوع العلم مجرى
التواتر والمشافهة، وهو أن يُعلم عند عدم تمييز عين الإمام
وانفراد شخصه إجماع جماعة على بعض الأقوال يشق بأن
قوله داخل في جملة أقوالهم.

فإن قيل: هذا القسم أيضاً لا يخرج عن المشافهة
والتواتر، لأن إمام العصر إذا كان موجوداً فإمّا أن يُعرف
مذهبه وأقواله مشافهةً وسامعاً منه أو بالتواتر عنه.

قلنا: الأمر على ما تضمنه السؤال، غير أن الرسول أو
الإمام إذا كان متميّزاً متميّناً علّمت مذهبهم وأقوالهم بالمشافهة له
وبالتواتر عنه، وإذا كان مستتراً غير متميّز العين وإن كان مقطوعاً
على وجوده واختلاطه بنا علّمت أقوالهم بإجماع الطائفة التي تقطع
على أن قوله في جملة أقوالهم وإن كان العلم بذلك من أحواله لا
يعدها، أمّا المشافهة والتواتر وإنما تختلف الحالان بالتمييز والتعيين
في حال وفقدتهما في أخرى.

[ص ٢٣١] فأما تعلّق من نفى النقصان بقوله
تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]،
فليس بكافٍ ولا شافٍ لأنّه لفظه مجمل، ولقائل أن
يقول: إنّهُ محفوظ عن القدح فيه بما يثلم حجّته ويوهن
دلّالته، وإذا سلّم أنّ الحفظ المراد به هو المنع من الإضاعة
جاز أن يقولوا: إنّهُ محفوظ عند إمام الزمان، فلم يتطرّق
عليه الضياع، ولو قيل للمتعلّق بذلك: أليس يمكن بعض
الملحدّين أن يُمزّق المصحف ويُحرّقه؟ فإذا اعترف بذلك
قيل له: فألا كان محفوظاً على ظاهر الآية من هذا الفعل لا
يقتضي إضاعة القرآن، لأنّه موجود في صدور الرجال
وفي بطون غير ما حُرّق من المصحف، قيل له: وكذا ما
نقص من القرآن موجود عند الإمام وشيعته وبين ثقاته،
فلم تتم الإضاعة على كلّ حال، وهذا بين لمن تأمّل.

لوجِد فيه أسماء سبعين رجلاً من قريش ملعونين بأسمائهم
وأسماء آبائهم وأسماء أمّهاتهم»، وفي رواية أخرى: «أما
والله لو قرئ القرآن كما أنزل لما اختلف فيه اثنان»، فمعنى
ذلك أنّه لو فهم مراد الله تعالى به وما قصده بإنزاله لكان
كذا وكذا ممّا ذكّر، وقد يقول أحدنا فيمن لا يعرف تأويل
القرآن ولا يهتدي إلى أغراضه: أنت ما قرأت القرآن ولا
تلوته، وإن كان حذق الناس بتلاوته، ولهذا لم يسم أحد
حفاظ القرآن مع الجهل بمعانيه بأنهم أهل القرآن، وجعلوا
المستحقّ لهذه السمة من يعرف تأويله وفائدته، ولا شك في
أنّ المعرفة بتأويل القرآن على حقيقته ومعرفة المراد به بعينه
يزيل الخلاف ويقطع التنازع ويعرف من مستحقّ المدح من
مستحقّ الذمّ وأعداء الدين من أوليائه وإن لم يكن ذلك
صريحاً، فإنّ من أراد شيئاً بخطابه وعزّاه ونحّاه بكلامه
فكأنّه صرّح به وسماه وعيّنه.

فإن قيل: فما قولكم فيما روي عنه ﷺ من قوله
لأصحابه: «لتسلكن سنن الذين من قبلكم حذو النعل
بالنعل والقذّة بالقذّة حتّى لو أن أحدهم دخل جحر ضبّ
لدخلتموه»، قيل: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال:
«فمن إذا؟»، وقد ثبت أنّ اليهود والنصارى خطابه ﷺ
/[ص ٢٢١] وقف على الدليل الدالّ على إضافته إليه،
وقد يُعلم في بعض الخطاب أنّه كلامه تعالى بوجوه، منها:
أن يختصّ بصفة لا تكون إلّا لكلامه تعالى، مثل أن يختصّ
بفصاحة وبلاغة خارجين عن العادة فنعلم أنّه من مقدور
غير البشر كما يذهب إليه من جعل إعجاز القرآن من جهة
الفصاحة الخارق للعادة، وقد اعتمد قوم في إضافة كلامه
إليه تعالى على أن يحدث على وجه لا يتمكّن البشر من
إحداثه عليه كسماعه من شجرة أو ما يجري مجراها.

وهذا ليس بمعتمد لأنّ سماع الكلام من الشجرة يدلّ على
أنّه ليس من فعل البشر، من أين أنّه ليس من فعل جنّي أو ملك
سلل فنا الشجرة وخلالها وسمع ذلك من كلامه؟ وهذا القدح
أيضاً يمكن أن يُعترض به في الفصاحة، اللهمّ إلّا أن يتقدّم لنا
العلم بأنّ فصاحة الجنّ والملائكة لا تزيد على فصاحة البشر
فيكون ذلك الوجه دليلاً على أنّه من كلام الله تعالى.

والوجه المعتمد في إضافة الخطاب إلى الله تعالى أن
يشهد الرسول المؤيّد بالمعجز المقطوع على صحّة نبوّته

الشافعي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٢٨٦]] فأما القول بأن في القرآن زيادة كُتِبَتْ ولم تُنْقَل فلم يتعدّ 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 تضمّنّه مصحفنا والحال فيما روي من ذلك ظاهرة، وليس المعقول فيما جرى مجرى النقل على من ليس من أهله ممن يدفع باقتراح كلّ ما ثلم اعتقاداً له أو خالف مذهباً يذهب إليه، وليس يلزم لأجل هذا التجويز ما لا يزال يقوله لنا مخالفونا من إلزامهم التجويز، لأن يكون في جملة ما لم / [[ص ٢٨٧]] يتصل بنا من القرآن فرائض وسنن وأحكام، لأنّا من ذلك بالوجه الذي ذكرناه وعولنا عليه بالثقة بوصول جميع الشرع إلينا، وليس الملحد المشكّك في الدين ممن لم يجعل الأُمّة 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 الدين 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 مهيعاً إلى الشكّ في الدين، وارتفاع الثقة بالشرعية، إن لم يؤقّقه الله تعالى لإصابة الحقّ، ويُلهمه ما ذهبنا إليه من أنّ الحافظ للشرع والحجّة فيه هو المعصوم الخارج عن صفات الأُمّة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٦١]] فإن قيل: كيف يكون أحد الأمرين كالآخر والإماميّة تدّعي تغييراً في القرآن ونقصاناً، وكذلك حشوية أصحاب الحديث؟

قلنا: قد بينّا صحّة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيات، وأنّه غير / [[ص ٣٦٢]] منقوص ولا مبدّل ولا مغير، وأنّ العلم بأنّ هذا القرآن الذي في أيدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله ﷺ كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المصنّفة المشهورة، والأشعار المدوّنة.

وذكرنا أنّ العناية اشتدّت بالقرآن والدواعي توفّرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حدّ لم يبلغه في نقل الحوادث والوقائع والكتب المصنّفة، لأنّ القرآن معجز النبوة، وأصل العلم بالشرعية والأحكام الدينية. وكلّ شيء دعا إلى نقل جميع ما تقدّم حاصل فيه، ويستبدّ بدواعي إلى النقل ليست في الحوادث وما أشبهها، وأنّ علماء المتكلّمين بلغوا في ضبطه وحمايته، وإن عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتّى فرّقوا بين ما روي وعُرف، وبين ما لم يُذكر ولم يُسطر. فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد؟

وقد كنّا ذكرنا في جواب المسائل المتقدّم ذكرها عند الكلام في صحّة نقل القرآن: أنّ العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه كالعلم بجملته، وأنّه يجري في ذلك مجرى ما علّم ضرورةً من الكتب المصنّفة ككتاب سيبويه والمزني، فإنّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها، حتّى لو أنّ مُدخلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميّز وعلم أنّه ملحق به وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني.

ومعلوم أنّ العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وفي الناس من فرق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن، والذي ذكرناه أولى.

/ [[ص ٣٦٣]] وقد بيّنا في الموضع الذي أشرنا إليه أنّ القرآن كان على عهد النبي ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، ودلّلنا على صحّة ذلك بأنّه كان يُدرّس ويُحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتّى عيّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنّه كان يُعرض على النبي ﷺ، وأنّ الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبي ﷺ عدّة ختمات. وكلّ ما ذكرناه يقتضي عند أدنى تأمل أنّه كان مجموعاً مرتّباً غير منشور ولا مبثوث.

وذكرنا أيضاً أنّ من يخالف هذا الباب من الإماميّة والحشوية لا يُعتدّ بخلافهم، وأنّه مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صحّتها لا يُرجع إلى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه.

الناظر عدم الفرق الواجب حصوله بين المعجز والممكن. وذلك يقتضي تعذر حصول العلم بالنبوة على من ليس من أهل المعرفة، ولم يفرّق ما بين صحيح الكلام وركيكة. وفي هذا سقوط تكليف النبوة على أكثر الخلق والأعاجم وغيرهم ممّن لا بصيرة له بالفصاحة.

أو القول بوجوب تقديم معرفة العربية، وذلك ممّا يتعذر في أكثر المكلفين ويتعذر في آخرين، مع ما فيه من إيجاب معرفة العربية ووقوف تكليف النبوة طول زمان مهلة المعرفة بها.

ولا يمكن أن يقال: خرق العادة وتعذر المعارضة كان هؤلاء المعلم بالنبوة.

لأنّا قد بينّا ما لا خلاف فيه، من أن خرق العادة غير كافٍ في الإعجاز، حتّى يكون واقعاً على وجه لا يصحّ دخوله تحت مقدور محدث، وهذا الحكم / [[ص ٣٢٤]] لا يحصل مع القول بالصرفه إلا بعد المعرفة بالعربية، وذلك يقتضي فساد ما بينا القول به.

وكذلك إن قيل لنا أيضاً: إذا كان العلم بمراد الله تعالى ومراد رسوله والقائمين في الأئمة مقامه (صلوات الله عليه وعليهم) لا يُعلم إلا بعد العلم بالعربية التي خوطبنا بها، فيجب على كلّ مكلف العلم بها [ظ: و] أن يكون عالماً بالعربية، وذلك يقتضي وجوبها مستدامة لكلّ مكلف للشريعة على النظر فيها.

الجواب _ وبالله التوفيق _ : اعلم أن هذه الشبهة لم يخطر إلا ببال من تصفّح كتبني، وقرأ كلامي في نصرة القول بالصرفه، واعتمادي في نصرتها على أن أحداً لا يفرّق بالضرورة، من غير استدلال بين مواضع من القرآن، وبين أفصح كلام للعرب في الفصاحة.

فإن كان يفرّق ما بين أفصح كلامهم وأدونه بفرقة ظاهرة، ومحال أن يفرّق بين المتقاربين من لا يفرّق بين المتباعدين، فتركيب هذه الشبهة من مفهوم هذا الكلام.

وليس يمكن أن يقول في هذا الموضع ما لا يزال أن يقال: من أن الناظر إذا علم أن القرآن قد تحدّى به، ولم يقع المعارضة له، لتعذرهما عليهم الذي لا يجوز أن يكون معتاداً.

فليس بعد ذلك إلا أن يكون القرآن خرق العادة

والزمن من قال ذلك أيضاً: أن لا يُقطّع على أن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفّان، وأن لا يأمن أن يكون بعضه أو [كله] قد وقع فيه تغيير وتبديل عمّا سطره عثمان وجمعه بعده، لأنّه إذا جاز فيما أدّاه النبي ﷺ نيفاً وعشرين سنة، وتداوله الناس ونشروه أن يتمّ فيه لعثمان النقص والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمان نفسه، وهذا حدّ لا يبلغ إليه محصل.

وقلنا: إن ادّعى مدّع أن النقصان والحذف إنّما وقع في ابتداء الأمر وفي أيام النبي ﷺ فهذا جهل ظاهر، لأنّ القرآن إنّما أنزله إليه ليؤدّيه ويبلّغه إلى أمّته، ومن المحال أن ينزل منه ما لا يؤمر بأدائه، لأنّ ذلك عبث.

ولا يجوز أن يؤمر بأداء الكلّ فيؤدّي البعض. ولأنّه لو كان الأمر على / [[ص ٣٦٤]] هذا لكان نقصان القرآن مضافاً إلى النبي ﷺ دون عثمان بن عفّان وغيره.

ولا يجوز أن يكون ﷺ قد أدّى الجميع فنقص منه قوم في حياته مواضع لأغراض يختصّهم، لأنّ هذا لا يتمّ في أيام النبي ﷺ مع عرض القرآن عليه في كلّ وقتٍ ودراسته، وأنّ جماعة من الصحابة ختموا عليه القرآن دفعات. فكيف خفي عليه ما نقص منه وكتّم، وهو على مرور الأوقات معروض عليه.

ولأنّ هذا الوجه يقتضي أيضاً أن عثمان ما نقص شيئاً فيضاف إليه. ومن أراد استقصاء هذه المسألة رجع إلى الموضع الذي ذكرنا.

* * *

إعجاز القرآن:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٢) / (جوابات المسائل الرسية الأولى):

[[ص ٣٢٣]] المسألة الثالثة: [معرفة وجه إعجاز

القرآن]:

إذا كان صدق مدّعي النبوة لا يثبت إلا بالمعجز الخارق للعادة على وجه لا يتقدّر معه إضافته إلى محدث بحسنه أو صفته المخصوصة، ليعلم الناظر اختصاصه بالقديم تعالى الذي لا يجوز منه تصديق الكذب.

وكنتم تقولون: إنّ وجه الإعجاز في القرآن هو الصرفه المفتقر به [ظ: بها] إلى العلم بالفصاحة، ليعلم

بفصاحته، أو صرف القوم عن معارضته، وأيّ الأمرين كان فقد صحت النبوة، فلا فقر بنا إلى معرفة الوجه على سبيل التفصيل.

وذلك أنّ هذه الطريقة غير مستمرة، على ما بينا في كتابنا في نصرة الصرفة / [[ص ٣٢٥]] عليه، لأنّ تعدّد المعارضة يمكن أن يكون لفرط فصاحة القرآن وخرق عادتنا بفصاحته، إلّا أنّ لناظر يجوز [ظ: تجويز] أن يكون هذا القرآن من فعل جنّ ألقاه إلى من ظهر عليه يخرق به عادتنا، لأنّا لا نحيط علماً بمبلغ من دين [ظ: ديدن] الجنّ في الفصاحة.

وإذا جوّزنا ذلك لم يثبت كونه معجزاً بهذا الضرب من الاستدلال، دون أن يُعلم أنّ الذي خرق به عادتنا حكم لا يجوز أن يصدّق الكذب.

ولهذا قلنا: إنّ سؤال الجنّ عنه، إلّا على مذهب القائلين بالصرفة، لأنّ من يذهب يعلم أنّ جهة تعدّد المقدّمة على العرب إنّما هي للصرف عنها، لفرط الفصاحة، والصرف عن العلوم التي يساق معها الكلام الفصيح لا يصحّ إلّا من الله تعالى دون كلّ قادر محدث.

والجواب عن هذه الشبهة: أنّه إن كان هذا القول قادحاً في مذهب الصرفة، فهو قادح في مذهب خصومهم القائلين بأنّ جهة إعجاز القرآن فرط فصاحته.

لأنّهم يقال لهم: وإذا كان الطريق إلى العلم بأنّ فصاحة القرآن خارقة للعادة، وهو عدم معارضته، فلو عورض القرآن بما لا يشبه فصاحته كمعارضة مسيلمة، من أين كان يعلم العجم والعوامّ وكلّ من لا يعرف العربية ومراتب الفصاحة، أنّ هذه المعارضة غير واقعة موقعها. وهو لا يعلم أنّه علم معجز إلّا بعد أن يعلم أنّه لم يعارض معارض مؤثّرة، فأيّ شيء قالوه في ذلك قلنا لهم في مثله في نصرة القول بالصرفة.

والجواب عن الشبهة بعد المعارضة: أنّ من ليس من أهل العلم بالفصاحة ومراتبها من أعجمي أو عامّي، متمكّن من العلم بفصل فصيح من الكلام على / [[ص ٣٢٦]] غيره، ومرتبة في الفصاحة بالرجوع إلى أهل الصناعة والسؤال لهم، فيعلم من ذلك ما تدعوه الحاجة إلى علمه، وإن لم يحتج إلى أن يكون هو في نفسه من أهل هذه الصناعة.

ألا ترى أنّ العجمي والعامّي اللذين لا يعرفان شيئاً من الفصاحة، يصحّ أن يعلم أنّ امرأ القيس أفصح ممّن عداه من الشعراء، وأنّ بعض الكلام الفصيح أفضل من بعض، حتّى لا يدخل عليه في ذلك شبهة بالخبر ممّن يعرف ذلك. وكذلك من لا يعرف ممّا النساجة أو الصياغة، يصحّ أن يعلم في ثوب أنّه أفضل من غيره أو في علق مصوغ.

وإذا كانت جهة العلم ثابتة للأعجمي كما أنّها ثابتة للعربي، جاز أن يعلم بالرجوع إلى أهل الصناعة، أنّ الفرق بين أفصح كلام العرب وبين بعض قصار المفضل [ظ: المفضل] في الفصاحة، غير ظاهر ظهور الفرق بين فصاحة شعر الجاهلية والمحدثين.

فحينئذ يعلم أنّ جهة إعجازه هي الصرفة لا فرط فصاحته، لأنّه قد علم تعدّد المعارضة لائحة، وإذا لم يكن [ظ: لم يمكن] معارضته لفرط الفصاحة فليس إلّا الصرف.

والقول في أحكام خطاب العربية يجري مجرى ما ذكرناه، في أنّ للأعجمي أن يعلمه من أهله وإن لم يكن هو في نفسه عالماً بالعربية. ومن هذا الذي يشكّ في أنّ من كُلف معرفة مراد الله تعالى بخطابه، ومراد الرسول ﷺ بكلامه، لا بدّ من أن يكون له طريق إلى معرفة ذلك؟

فإن كان من أهل العربية والعلم بموضوعات أهله، فهو يرجع إلى علمه / [[ص ٣٢٧]] ونفسه، فالعلم [ظ: في العلم] بالمراد من الخطاب. وإن كان ليس من أهل العربية، فلا بدّ من الرجوع إلى أهلها فيما يحتاج إلى علمه حتّى يتمّ له العلم بالمراد من الخطاب.

وعلى هذا الوجه الذي أشرنا إليه يعلم الأعاجم مراد الله تعالى بخطاب القرآن ومراد العرب بخطابهم لهم وجوازهم [ظ: وجوابهم]. ويعلم أيضاً العربي مراد العجمي في خطابه له. وهذه جملة كافية.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ):

[[ص ١٩٠]] المسألة السابعة:

ما القول في الخبر الوارد عن الرضا ﷺ في إجابته ابن السكّيت وقد سأله عن سبب اختلاف دلائل الانبياء ﷺ، فقال ﷺ: «إنّ الله تعالى بعث موسى ﷺ في زمان

كان الأغلب فيه على أهله السحر والشعبدة والحيل، فاتاهم من عند الله بما أبطل به كيدهم وحيلهم وسحرهم، وبرز به على كافتهم، وكذلك بُعث عيسى عليه السلام في زمان كان الأغلب فيه على أهل الفلسفة والطب، فاتاهم من عند الله تعالى من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص والزمن بما أبطل به طبهم وبرز به على كافتهم، وبعث الله محمداً ﷺ في زمان كان الأغلب فيه على أهل الخطب والشعر والسجع وأنواع الفصاحة، فاتاهم من عند الله تعالى من القرآن بما زاد بهم عليهم وبرز به على / [[ص ١٩١]] كافتهم، وأعجزهم عن الإتيان بمثله. وهذا القول الثابت في الخبر المذكور معناه وإن اختلف لفظه يوجب أن حكم القرآن في خرقه لعادة الفصحاء ومفارقته لبلاغتهم حكم ما تقدّم من معجزات موسى وعيسى عليهما ومفارقتهما وخرقهما لعادة أممهما وأهل عصرهما، فليذكر ما عنده فيه مطابقاً لما يذهب إليه من الصرفة.

الجواب وبالله التوفيق: أقل ما نقوله في هذه المسألة: إن أخبار الآحاد غير معول عليها، ولا هي معتمدة في أصول ولا فروع، لأنّها لا توجب علماً فتسكن النفس إلى مضمونها، ولا قامت دلالة على أن الله تعالى تعبّد بالعمل بها وإن كانت لا توجب العلم، فقد كان ذلك جائزاً عندنا وإن كان الكثير من أصحابنا يحيلون ورود العبادة بالعمل على أخبار الآحاد. وخبر الرضا عليه السلام من حيث أخبار الآحاد، لأنّه لا يوجب العلم والقطع، فلا معتبر بمثله.

على أن من جوّز العمل في الشريعة بأخبار الآحاد يمنع من العمل بها في أصول الدين، وكيفية إعجاز القرآن ودلالته من أصول الدين، فكيف يُرجع فيها إلى أخبار الآحاد في أنّها إذا وردت بما ينافي الأدلة العقلية أطرح وتُردّ؟ وصحّة القول بمذهب الصرفة عليه أدلة عقلية، فكيف يُعترض على ذلك بخبر واحد؟

وبعد فليس في هذا الخبر على ما به ما ينافي مذهب الصرفة ولا يُعترض عليه، لأن العرب الذين كان القدوة في الفصاحة والبلاغة إذا تُحدّثوا بهذا القرآن وقُرعوا به بأنهم لا يأتون بمثله وهم الذين يظهر لهم أنهم مصروفون عن معارضته، لأنهم إذا تأملوا فصاحته وبلاغته ووجدوا ما يتمكّن منه في عادتهم من الكلام الفصيح يقارب ذلك

مقاربة يُخرجه من كونه خارقاً للعادة، ووجدوا من نفوسهم مع قوّة الدواعي وشدة البواعث تعذّر المعارضة، علّم أن الله تعالى خرق عادتهم بأن صرفهم عن المعارضة التي كانت لولا الصرف متأتية، فوجه إعجاز القرآن على هذا المذهب العرف أعرف به وإليه أسبق لتمييزهم بين ما يقدرّون عليه من الكلام الفصيح وبين ما لا يقدرّون عليه، والقوم يعرفون ذلك من نفوسهم ضرورةً ومن سواهم يعلمه من طريق الاستدلال، فقد صار اختصاصهم بالتحدي والتعجيز دون غيرهم هو الوجه لأنهم أهل هذه الصناعة وأرباب البلاغة / [[ص ١٩٢]] وجرى القرآن في دلالته على صدق الرسول ﷺ من حيث لم يتأت للعرب معارضته مجرى معجزات موسى وعيسى عليهما، وجرى الاحتجاج على العرب بما هو من جنس فصاحتهم وبلاغتهم مجرى الاحتجاج على السحرة والأطباء بما هو من جنس صناعتهم، وإن كان المعجز هناك نفس قلب العصا حيّة وإبراء الأكمه والأبرص، ونفس هذا المعجز الحقيقي هو الصرف عن المعارضة، إلّا أننا لا نعلم أهذا الصرف الذي هو العلم المعجز على الحقيقة إلّا بالتحدي بالقرآن وتعذّر معارضته على العرب على ما أوضحناه.

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٧٨]] فصل: في جهة دلالة القرآن على النبوة:

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن وجه دلالة القرآن على النبوة أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وسلبهم العلم الذي به يتمكّنون من مماثلة في نظمه وفصاحته، ولولا هذا الصرف لعارضوا.

وإلى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بالموضح عن جهة إعجاز القرآن. وقد حكى عن أبي إسحاق النظام القول بالصرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها.

وقال قوم: إن القرآن اختصّ بمزية في الفصاحة خرق العادات، وتجاوزت كلّ غاية أجرى الله تعالى العادة أن ينتهي الفصحاء إليها. وإن اختصاص الله تعالى له ﷺ إظهاره على يده مع خرقه العادة بفصاحة يدل على نبوته، لأن القرآن إن كان من فعله تعالى فهو دليل نبوته

ويرتفع الالتباس علينا مع التفاوت ولا يرتفع مع التفاوت.

والتعلل منهم: بأن الفرق بين القرآن وأفصح كلام العرب إنما يتجلى لمتقدمي الفصحاء الذين تحدوا به باطل، لأنه لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت الشديد لوقف عليه ما هو دونه، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأما من لعله ينكر العلم بالفرق بين أشعار الجاهلية والمحدثين، فإننا نقول له: ما تنكر أن يخفى ما ادّعت أنك لا تعلمه على العوام ومن لا دربة له بشيء من الفصاحة كالأعاجم وغيرهم، وإنما اعتبرنا بمن يظهر له أحد الأمرين ويخفى عيه الآخر، وبين ما ظهر له الفرق فيه دون ما التبس عليه أمره، وهم كثير.

فإن قيل: بينوا كيفية مذهبكم في الصرفة.

قلنا: الذي نذهب إليه أن الله تعالى صرف العرب عن أن يأتوا من الكلام بما يساوي أو يضاهي القرآن في فصاحته وطريقته ونظمه، بأن سلب كل من رام المعارضة العلوم التي يتأتى ذلك بها، فإن العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله تعالى فينا بمجرى العادة.

وهذه الجملة إنما ينكشف بأن يدل على أن التحدي وقع بالفصاحة بالطريقة في النظم، وأنهم لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا فاعلين ما دُعوا إليه، وأن يدل على اختصاص القرآن بطريقة في النظم مخالفة لنظم كل كلامهم، وعلى أن القوم لو لم يصرفوا لعارضوا.

والذي يدل على الأول: أنه ﷺ أطلق التحدي وأرسله، فيجب أن يكون إنما أطلق تعويلاً على عادة القوم في تحدي بعضهم بعضاً، / [[ص ٣٨١]] فإنها جرت باعتبار الفصاحة وطريقة النظم، ولهذا ما كان يتحدى الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب، وأنهم ما كانوا يرتضون في معارضة الشعر بمثله إلا بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة قافيته، ولو شك القوم في مراده بالتحدي لاستفهموه. وما رأيناهم فعلوا، لأنهم فهموا أنه ﷺ جرى فيه على عاداتهم.

ومما يبين أن التحدي وقع بالنظم مضافاً إلى الفصاحة: أننا قد بينا مقارنة كثير من القرآن لأفصح كلام العرب في الفصاحة، ولهذا خفي الفرق علينا من ذلك،

ومعجزها، وإن فعل النبي ﷺ فلم يتمكن من فعله مع خرقه للعادة بفصاحته، إلا لأن الله تعالى فعل فيه علوماً بالفصاحة لم يجربه العادة بأن الله تعالى يفعلها. فدلالة القرآن على هذا الوجه مستندة إلى خرق العادة بهذه العلوم. وإذا علمنا بقوله ﷺ إن القرآن من فعل ربّه تعالى لا فعله، قطعنا على الوجه الأول.

وإلى هذا المذهب كان يذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ومن / [[ص ٣٧٩]] وافقهما. وكان أبو القاسم يذهب إلى أن تأليف القرآن ونظمه غير مقدور من العباد، واستحالة ذلك منهم كاستحالة إحداث الأجسام.

وقال قوم: إنه كان معجزاً لا اختصاصه بنظم مخالف للمعهود. وأسند قوم إعجازه إلى ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب، وآخرون ذهبوا إلى أن وجه ذلك زوال التناقض عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله.

ونحن نبطل هذه المذاهب سوى القول بالصرفة، ونوجه كلامنا إلى مذهب القائلين بوجه الإعجاز من جهة الفصاحة، فإن الكلام معهم أوسع ومذهبهم أقوى شبهة.

والذي يدل على ما اخترناه من صرف القوم عن المعارضة وأنهم لم تقع لهذا الوجه لا لأن فصاحة القرآن خرقت العادة: أنه لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته لوجب أن يكون بينه وبين كل كلام يضاف إليه التفاوت الشديد والشاق البعيد كما يكون بين ما هو معتاد وما هو خارق للعادة، فكان لا يشبه فصل ما بينه وبين ما يضم إليه من أفصح كلام العرب على ما لا يشبه عليه الفصل بين الكلامين الفصيحين بينهما من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره.

وقد علمنا أن أحدنا يفصل بلا روية ولا فكرة بين شعر الطبقة الأولى من الشعراء وبين شعر المحدثين، ولا يحتاج في هذا الفصل إلى الرجوع إلى ذوي الغيات في علم الفصاحة. ومعلوم أنه ليس بين كلام فاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم القدر الذي بين المعتاد والخارق للعادة.

وإذا ثبت ذلك وكنا لا نفرق بين بعض قصار سور المفصل وبين أفصح شعر العرب وأبرع كلامها، ولا يظهر لنا تفاوت ما بين الكلامين الظهور / [[ص ٣٨٠]] الذي قد بينا، فما بالناس نميز الفصل القليل ولا نميز الكثير،

بأنك تقول: إنَّ العرب بل كلُّ ناطق قادرون على فعل مثل القرآن في فصاحته وجميع صفاته. بطلت شناعته واحتاج من تفصيل قوله إلى مثل ما احتجنا إليه.

ومن ذهب إلى [أنَّ] القرآن موجود في السماء قبل النبوة، لا يمكنه أن يجعل القرآن هو العلم المعجز القائم مقام التصديق، لأنَّ العلم على صدق الدعوى لا يجوز أن يتقدَّمها بل لا بدَّ من حدوثه مطابقاً لها.

فإذا قيل: نزول جبرئيل عليه السلام إلى النبي ﷺ به جعله في حكم الحادث وإن كان متقدِّم الوجود.

قلنا: يجب على هذا القول أن يكون هبوط الملك به هو العلم الدالُّ على / [[ص ٣٨٣]] النبوة، لأنَّه الحادث عندها دون ما تقدَّم وجوده.

فإن قيل: إذا كان الصرف هو المعجز فالواجب أن يخفى الحالة فيه على فصحاء العرب، لأنَّهم إذا كان يتأتَّى منهم قبل التحدي ما تعذَّر بعده، وعند روم المعارضة فالحال في أنَّهم مُنَعُوا منها جليَّة ظاهرة، فلا يبقى لهم بعد هذا ريب في النبوة ولا شكَّ فيها، فكيف لم ينقادوا وأقاموا على دياناتهم وتكذيبهم.

قلنا: لا يبعد أن يعلموا تعذَّر ما كان متأتِّياً، ويجوز أن ينسبوه إلى الاتفاق، أو إلى أنَّه سحرهم، فقد كانوا يرمونه بالسحر، وكانوا يعتقدون [أنَّ] للسحر تأثيراً في أمثال هذه الأمور، ومذاهبهم في السحر وتصديقهم لتأثيراته معروفة، وكذلك الكهانة.

ولو تحلَّصوا من ذلك كلِّه ونسبوا المنع إلى الله تعالى جاز أن يدخل عليهم شبهة في أنَّه فعل للتصديق، ويعتقدوا أنَّه ما فعله تصديقاً، بل لمحنة العباد كما يعتقد كثير من المبطلين، أو فعل للجدِّ والدولة، فكأنَّنا نُحصي وجود دخول الشبهات عليهم في هذا الباب حتَّى نذكرها، وإنَّما ذكرنا ما سنع منها.

وإذا قلنا السؤال على السائل عنه فقلنا: إذا كانت العرب علماء لخرق فصاحة القرآن لعاداتهم، وأنَّ أفصح كلامهم لا يقاربه، وأيُّ شبهة بقيت عليهم في أنَّه من يفعل الله تعالى صدق نبيِّه ﷺ ؟

فإذا قالوا: قد يتطرَّق عليهم في هذا العلم شبهات كثيرة، لأنَّهم يجب أن يعلموا أنَّ الله تعالى هو الخارق لهذه

وإن كان غير خافٍ علينا الفرق فيما ليس بينهما هذا التفاوت الشديد. فلولا أنَّ النظم معتبر لعارضوا بفصيح شعرهم وبلغ كلامهم.

فأمَّا الذي يدلُّ على أنَّهم لولا الصرف [لعارضوا]: أنا قد بيَّنا في فصاحة كلامهم ما فيه كفاية، والنظم لا يصحُّ فيه التزايد والتفاضل. ولهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد أحدهما فيه على صاحبه، وإن زادت فصاحته على فصاحة صاحبه.

وإذا لم يدخل في النظم تفاضل فلم يبقَ إلَّا أن يكون الفضل في السبق إليه، وهذا يقتضي أن يكون السابق ابتداءً إلى نظم الشعر قد أتى بمعجز، وأن يكون كلُّ من سبق إلى عروض من أعاريضه ووزن من أوزانه كذلك. ومعلوم خلافه.

وليس يجوز أن يتعدَّر نظم مخصوص بمجرى العادة على من يتمكن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك إلى زيادة علوم، كما قلناه في الفصاحة. ولهذا كان كلُّ من يقدر من الشعراء على أن يقول في الوزن الذي هو الطويل قدر على البسيط وغيره، ولو لم يكن إلَّا على الاحتذاء وإن خلا كلامه من فصاحة. / [[ص ٣٨٢]] وهذا الكلام قد فرَّغناه واستوفيناه في كتابنا في جهة إعجاز القرآن.

فإن قيل: هذا المذهب يقتضي أنَّ القرآن ليس بمعجز على الحقيقة، وأنَّ الصرف عن معارضته هو المعجز. وهذا خلاف الإجماع.

قلنا: لا يجوز ادِّعاء الإجماع في مسألة فيها خلاف بين العلماء المتكلِّمين، ولفظة (معجز) وإن كان لها معنى معروف في اللغة بالمراد بالمعنى في عرفنا ما له حظُّ في دلالة صدق من اختصَّ به، والقرآن على مذهب أهل الصرفة بهذه الصفة، فيجوز أن يُوصَفَ بأنَّه معجز.

وإنَّما تنكر العامَّة وأصحاب الجمل القول بأنَّ القرآن ليس بمعجز إذا أُريدَ به أنَّه لا يدلُّ على النبوة وأنَّ البشر يقدرون على مثله. فأمَّا كونه معجزاً بمعنى أنَّه في نفسه خارق للعادة دون ما هو مسند إليه ودالُّ عليه من الصرف عن معارضته، فمِمَّا لا يعرفه من يُراد الشناعة عندهم، والكلام في تحقيق ذلك وقف على المتكلِّمين.

وإذا شُنع على من ذهب إلى خرق العادة بفصاحته

العادة بفصاحة القرآن وأن وجه خرقه لها تصديق الدعوة للنبوة، وفي هذا من الاعتراض ما لا يُحصى.

قلنا: أجبوا نفوسكم عن سؤالكم بمثل هذا فهو كافٍ.

فإن قيل: إن كان الصرف هو المعجز فألاً جعل القرآن من أرك كلامه / [[ص ٣٨٤]] وأبعده من الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته أبهر؟

قلنا: لا بد من مراعاة المصلحة في هذا الباب، فربما ما كان ما هو أظهر دلالةً وأقوى في باب الحجّة من غيره وأصلح منه في باب الدين، فما المنكر من أن يكون إنزال القرآن على هذه الرتبة من الفصاحة أصلح في باب الدين، وإن كان لو قللت فصاحته مع الصرف عنه لكان الأمر فيه أظهر وأبهر.

ونقلب هذا السؤال على السائل عنه، فيقال له: الله تعالى قادر على ما هو أفصح من القرآن عندنا كلنا، فألاً فعل ذلك الأفصح ليظهر مباينة القرآن لكل فصيح من كلام العرب، وتزول الشبهة عن كل أحد في أن القرآن يساوى ويُقارب؟ فلا بد من ذكر المصلحة التي ذكرناها.

فإن ارتكب بعض من لا يُحصّل أمره أن القرآن قد بلغ أقصى ما في المقدور من الفصاحة، فلا يوصف تعالى بالقدرة على ما هو أفصح منه.

قلنا: هذا غلط فاحش، لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح إليها غير محصاة ولا متناهية. ثم لو انحصرت على ما ادّعي لتوجّه الكلام، لأن الله تعالى قادر بغير شبهة على أن يسلب العرب في أصل العادة العلوم التي يتمكنون بها من الفصاحة التي نراها في كلامهم وأشعارهم لا يمكنهم من هذه الغاية التي هم الآن عليها، فيظهر حينئذ مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهوراً تزول معه الشبهات ويجب معه التسليم. فألاً فعل ذلك إن كان الغرض ما هو أظهر وأبهر؟ وألاً أحيى الله تعالى عنه دعوته الأموات أو أكثرهم وأمات الأحياء أو أكثرهم؟ وألاً أحيى عبد المطلب ﷺ، ونقل جبال مكة عن أماكنها كما اقترح القوم عليه؟ فذلك كله أظهر وأبهر.

فإن قيل: إذا لم يكن القرآن خارقاً للعادة بفصاحته كيف شهد له بالفصاحة متقدّموا العرب فيها كالوليد بن

مغيرة وغيره؟ وكيف انقاد له ﷺ وأجاب دعوته كبار الشعراء، كالنابغة الجعدي، وليد بن / [[ص ٣٨٥]] ربيعة، وكعب بن زهير. ويقال: إن الأعشى الكبير توجّه ليدخل في الإسلام فغاظه أبو جهل بن هشام وقال: إنّه يُجرّم عليك الأطيبين الخمر والزنا، وصدّه عن التوجّه؟ وكيف يجيب هؤلاء الفصحاء إلا بعد أن بهرتهم فصاحة القرآن وأعجزتهم؟

قلنا: ما شهد الفصحاء من فصاحة القرآن وعظم بلاغته إلا بصحيح، وما أنكر أصحاب الصرفه علو مرتبة القرآن في الفصاحة، قالوا: ليس بين فصاحة _ وإن علت على كل كلام فصيح _ قدر ما بين المعجز والممكن، والخارق للعادة والمعتاد، فليس في طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته رد على أصحاب الصرفه.

وأما دخول فصحاء الشعراء في الدعوة فإنما يجب أن يكون ذلك الأمر قهرهم وبهرهم، وأي شيء أبلغ في هذا الباب من تعذّر المعارضة عليهم إذا راموها مع تسهّل الكلام الفصيح عليهم إذا لم يعارضوا؟ فإن قيل: كيف لم يصرف مسيلمة عمّا أتى به من المعارضة؟

قلنا: لا شيء أبلغ في دلالة القرآن على النبوة من تمكين مسيلمة من معارضته السخيفة، لأنّه لو لم يكن غيره من الفصحاء الذين يقارب كلامهم ويشكل حالهم مصروفاً لعارض كما عارض مسيلمة، فتمكين مسيلمة من معارضته دليل واضح على ما نقوله في الصرفه.

وقد بينا في كتابنا في جهة إعجاز القرآن أن من لم يقل في جهته ما اخترناه من الصرفه يلزمه سؤالان لا جواب عنهما إلا لمن ذهب إلى الصرفه:

السؤال الأول: أن يقال: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجنّ ألقاه إلى مدّعي النبوة، وخرق به عادتنا، وقصد بنا إلى الإضلال لنا والتلبيس علينا؟ وليس يمكن أن يُدعى الإحاطة بمبلغ فصاحة الجنّ وأنّها لا يجوز أن يتجاوز عن فصاحة العرب. ومع هذا التجويز لا يحصل الثقة بأن الله تعالى هو المؤيد بالقرآن لرسوله ﷺ.

/ [[ص ٣٨٦]] وقد يمكن إيراد معنى هذا السؤال على وجه آخر، فيقال: إن محمداً ﷺ لم يدّع في القرآن أنّه

أصحاب الخيل والمخاريق من لولاهم لما ضلَّ ولبقي على الدين الصحيح لقلنا، وهذه الطريقة يختارها أبو علي الجبائي، وزعم أنَّه إنَّما ضلَّ بدعاء إبليس لعنه الله ووسواسه، من لولا دعاؤه لعلم الله تعالى أنَّه كان لا يضلَّ.

ولأبي هاشم جواب آخر في استفساد إبليس، وهو أن يقول: إنَّ حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد، ولولاه لما وقع من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين. فإذا علم الله سبحانه أنَّ من امتنع من القبيح وفعل الواجب عليه مع غواية إبليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع من القبيح أعظم وأكبر، لأنَّ المشقة عليه أكثر، ويجري مجرى زيادة الشهوة وإن وقع عندها من القبيح ما لولا تقوُّيها لما وقع، ويُجري هذا كَلِّه مجرى التمكين الخارج عن باب الاستفساد.

وعلى هذا المذهب لا يمتنع أن يقال في سؤال الجنِّ مثله، وأنَّ ثواب من لم يتسرَّع إلى تصديق من ظهر على يده ما يجوز أن يكون من فعل الله تعالى أكبر وأعظم والمشقة عليه في هذا التكليف أغلظ والمحنة أكد، فلحق ذلك بالتمكين وخرج من أن يكون استفساداً، فلا يجب منعه تعالى منه.

/ [[ص ٣٨٨]] ومما اعتمدوا أيضاً في جواب مسألة الجنِّ قالوا: إنَّه لا فرق في خرق العادة بالقرآن ودلالته على الإعجاز، وبين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل بعض الملائكة، لأنَّه إنَّما دلَّ إذا كانت من فعله تعالى لخرق العادة لا لأنَّه من فعله تعالى، فيجب أن يدلَّ، وإن كان من فعل الملك للاشتراك في خرق العادة.

والجواب عن ذلك: إنَّ خرق العادة غير كافٍ إذا جَوَّزنا أن يخرقها غير الله تعالى ممَّن يجوز أن يفعل القبيح ويصدق الكذاب، وإنَّما دلَّ خرق العادة من فعله تعالى لأنَّنا نأمن فيه وقوعه على وجه يقبح، وإذا كنَّا نُجَوِّز على الملائكة قبل العلم بصحَّة النبوة أن يفعلوا القبيح، فلا يجوز أن يُجرى تصديقهم لمن يُصدِّقوه وأنَّ خرق العادة مجرى ما يفعله الله تعالى من ذلك. وأيُّ فرق بين ما نُجَوِّز فيه من أن يكون من فعلنا، وبين ما نُجَوِّز فيه أن يكون من فعل جنِّي أو ملك [في ارتفاع دلالته على النبوة؟ وهل كان ما يجوز أن يكون من فعلنا غير دالٍّ على النبوة إلا من حيث جاز أن

كلامه، وإنَّما ذكر أنَّ ملكاً هبط به إليه، وقد يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً على ربِّه، وأن يكون القرآن الذي نزل به من كلامه لا من كلام خالقه، فإنَّ عادة الملائكة في الفصاحة ممَّا لا نعرفه، وعصمة الملائكة قبل العلم بصحَّة القرآن والنبوة لا يمكن معرفتها، فالسؤال متوجِّه على ما ترويه.

وقد حكينا في كتابنا المشار إليه طرقاً كثيرة لمخالفينا سلكوها في دفع هذا السؤال، وبيننا فسادها بما بسطناه وانتهينا فيه إلى أبعاد الغايات، ونحن نذكرها هنا ما لا بدَّ من ذكره ممَّا اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجنِّ أن قالوا: إنَّ هذا استفساد للمتكلِّمين وحكمته تعالى يقتضي المنع من الاستفساد.

وهذا غير صحيح، لأنَّ الذي يمنعه أن يفعل الله تعالى الاستفساد، فأما أن يمنع منه فليس بواجب، لأنَّ هذا يوجب أن يمنع الله تعالى كلَّ ذي شبهة من شبهته، وأن لا يُمكن المتعبدين المنخرقين من شيء دخلت منه شبهة على أحد.

وقد علمنا أنَّ المنع من الشبهات وفعل القبائح في دار التكليف غير واجب، وليس يجب إذا كان تعالى لا يستفسد أن يمنع من الاستفساد، كما لا يجب إذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه في دار التكليف.

ومن اشتبه عليه الموضع الذي ذكرناه فإنَّما أتى من قبل نفسه وتقصيره، لأنَّه كان يجب أن لا يُصدَّق إلا من علم أنَّ الله تعالى صدَّقه [بذلك].

ثمَّ يقال للمعلِّق بهذا: أليس قد ضلَّ بزرادشت وماني والحلاج ومن جرى / [[ص ٣٨٧]] مجراهم من المنخرقين والملتسمين جماعة وفسدت بهم أديانهم؟ فألاً منعهم الله تعالى من هذا الاستفساد إن كان المنع منه واجباً؟

فإن [قيل]: كلُّ من فسد وضلَّ عند مخاريق هؤلاء الذين ذُكروا كان في معلوم الله تعالى أنَّه سيضلَّ ويُفسد وإن لم يدع هؤلاء إلى باطلهم.

قلنا: فما أنكرت أن يكون كلُّ من أضلَّ بما ألقته الجنِّ من هذا الكلام الفصيح قد علم الله تعالى أنَّه كان يُضلُّ لو لم تلقه. على أنَّنا لو شئنا أن نقول لقلنا: إنَّنا عالمون ضرورةً بأنَّه قد ضلَّ بالحلاج وماني ومن أشبههما من

إليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقربه من الحجر المقناطيس، وإذا جَوَزْنَا ذلك لم يكن في ظهور إحياء / [[ص ٣٩٠]] الميّت على يد مدّعي النبوة دليل على صدقه، لأننا لا نأمن أن يكون الجنّي نقل إلينا ذلك الجسم الذي أجرى الله تعالى عادة الجنّ أن يُحيي الموتى عنده. وهذا طعن في جميع المعجزات.

قلنا: إحياء الله تعالى الميّت عند تقريب هذا الجسم بيننا وفي عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب، وهذا لا يجوز عليه تعالى. وليس إذا أجرى الله تعالى عادة الجنّ بأن يُحيي ميّتا عند تقريب جسم إليه من حيث لا نعلم ذلك ولا نعرفه جاز أن يفعل في عادتنا، لأنّه إذا فعله في عاداتهم فلا وجه للقبح، وإذا نقض عادتنا فهو صدق الكذاب. وليس هذا يجري مجرى نقل الكلام، لأنّ الجنّي إذا نقل إلينا كلاماً ما جرت عادتنا بمثل فصاحته، فبنفس نقله قد خرق عادتنا، وليس [الله تعالى] في ذلك فعل يخرق عادتنا. وإذا نقل الجسم المشار إليه فبنفس نقله الجسم لم يخرق عادتنا، وإنّما الخارق لها من إحياء الميّت عند تقريب الجسم منه. والفرق بين الأمرين غير خافٍ على المتأمل.

فإن قيل: سؤال الجنّ يطرق أن يجوز فيمن ظهر على يده إحياء ميّت أن لا يكون صادقاً، بل يكون الجنّي أحضر من بُعد حيّاً وأبعد هذا الميّت، لأنّ خفاء رؤيته وسعة حيلته يتمّ نعمها قبل ذلك، وأنّ مدّعي النبوة ادّعى معجزاً له نقل جبل أو اقتلاع مدينة، ووقع ذلك. جَوَزْنَا أن يكون الجنّ تولّوه وفعلوه، ولو أنّ المدّعي تولّى ذلك بجوارحه جاز في الجنّي أن يتحمّل عنه ذلك النقل ولا يحصل عليه شيء من تكلف ذلك النقل. وهذا قدح في جميع المعجزات أو الرجوع إلى أنّ الله تعالى يمنع من الاستفساد وأنتم لا ترتضون بذلك.

/ [[ص ٣٩١]] قلنا: معلوم أنّ أجسام الملائكة والجنّ لطيفة رقيقة متخلخلة، ولهذا لا نراهم بعيننا إلّا بعد أن يُكَيّفُوا، ومن كان متخلخل البنية لا يجوز أن تحلّه قُدْر كثيرة، لحاجة القُدْر في كثرتها إلى الصلابة وزيادة البنية، ولهذه العلّة لا يجوز أن [تحلّ] النملة من القُدْر ما يحلّ الفيل. فلا يجوز على هذا الأصل أن يتمكّن ملك ولا جنّي

نفعل القبيح ونصدّق الكذاب؟ وهذا بعينه قائم فيما نُجَوِّز فيه أن يكون من فعل جنّي أو ملك، وأنّ خرق العادة إذا جَوَزْنَا أن يخرقها من لا يؤمن منه فعل القبيح.

وغير كافٍ في الدلالة على هذا الأصل الذي قرّرناه تحرّك الشمس في غير جهة حركتها، لما كان ذلك معجزاً أو دالّاً على صدق من يدّعيه، علماً لتجويزنا أن يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملائكة. إلّا أن يتقدّم ذلك دليل مقطوع به على أنّ الملائكة لا تُعصي ولا تستفسد. وهذا ممّا اعتمده صاحب الكتاب المعروف بالمغني ونقضناه عليه في كتابنا الموسوم بالموضح عن جهة إعجاز القرآن.

/ [[ص ٣٨٩]] ولا أدري كيف اشتبه على المحصّلين هذا الموضع، لأنّه لا خلاف في أنّ حركة الشمس لو جَوَزْنَا تغييرها بفعل بعض البشر الذين نُجَوِّز عليهم فعل القبيح لما أثبتنا هذا التغيير معجزاً، فأبى فرق بين البشر والملائكة مع تجويز القبيح من الجميع؟

وممّا اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجنّ: أنّ هذا الطعن وإن قدح في إعجاز القرآن قدح في سائر المعجزات.

والجواب عن ذلك: أنّ المعجزات على ضربين: ضرب يُوصف القديم تعالى بالقدرة عليه نحو إحياء الميّت، وإبراء الأكمه والأبرص، واختراع الأجسام. وهذا الوجه لا يمكن الاعتراض فيه بالجنّ والملائكة لخروجه عن مقدور كلّ محدث.

والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور البشر. وهذا الوجه إنّما يدلّ إذا علّم أنّ القدر الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكّن أحد من المحدثين منه، وإذا لا يُعلّم هذا فلا دليل فيه.

فإذا قيل: وما الطريق إلى العلم بأنّه ليس في إمكان جميع المحدثين؟

قلنا: غير ممتنع أن يُخبرنا الله تعالى على لسان رسول يؤيّده بمعجزة، ويختصّ تعالى بالقدرة عليها، ويُعلّمنا أنّ عادة الجنّ أو الملائكة مساوية لعادتنا، وإنّما يتعدّر علينا ما يتعدّر عليهم، فمتى ظهر أمر يخرق عادتنا علمنا أنّ ذلك معجز لعلمنا بمشاركة الملائكة والجنّ لنا.

فإذا قيل: ما تُنكرون من أن يكون الله تعالى أجرى عادة الجنّ أن يُحيي الميّت عند أدنى جسم له صفة مخصوصة

كان من فعل الجنّ لوافقت العرب النبي ﷺ على ذلك، ولقالت له: ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على نبوتك، لأنّه جائز أن يكون الجنّ ألقته إليك.

وهذا من ضعيف التعلّل، لأنّه ليس بواجب أن تعرف العرب هذا القدح ولا تهتدي إلى هذه الشبهة. وكم أورد المبطلون في القرآن من الشبهات التي لم تخطر للعرب ببال، ولا رأينا أحداً من المتكلمين والمحضّلين جعل جواب هذه الشبهة أنّها لو كانت صحيحة لواقف عليها العرب، وإنّما تُحيل على العرب وتوجب أن يواقفوا عليه فيما يختصّ بالفصاحة، وما يجوز فيها من التقدّم والتأخّر وجهات التفاضل، وما أشبه ذلك ممّا المرجع فيه إليهم والمعوّل عليهم. فأمّا في الشبهات التي لا يخطر مثلها ببالهم ولا يهتدون إلى البحث عنها، فلا معنى للحوالة عليهم بها.

ويقال لمن تعلّق بهذه الطريقة: خبرنا لو وافقت العرب على ذلك وأدّعت في القرآن أنّه من فعل الجنّ، أكان ذلك دالّاً على أنّه من فعل الجنّ على / [[ص ٣٩٣]] الحقيقة؟ فإن قال: نعم، قيل له: كيف؟ وكيف يدلّ على ذلك؟ وأي تأثير لدعواهم في تحقيق هذا الأمر؟ وإن قال: لا يدلّ، قيل له: كيف لم تدلّ الموافقة على أنّه من فعلهم، ودلّ تركها على أنّه ليس من فعلهم؟ وأي تأثير للترك ليس هو للفعل؟

على أنّهم إذا جعلوا ترك الموافقة دليلاً على أمان العرب من أن يكون القرآن من فعل الجنّ، فإنّنا نقول لهم: ما الذي أمنت العرب من أن يكون القرآن من فعل الجنّ، حتّى أمسكت لأجله عن الموافقة؟ أشيروا إليه بعينه حتّى نعلمه، وتكون الحجّة به قائمة إن كان صحيحاً، فإنّ هذا ممّا لا يحسن الحوالة به على العرب، وحال المتكلمين فيه أقوى وهم إليه أهدي.

فإن قيل: بينوا الآن كيف لا يلزم سؤال الجنّ من قال بالصرقة؟

قلنا: إذا كان الصحيح في جهة إعجاز القرآن أن الله تعالى سلب كلّ من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكّن منها، وعلمنا أن أحداً من المحدثين لا يقدر أن يفعل في قلب غيره شيئاً من العلوم ولا من أضدادها، فلا فرق في هذا التعدّر بين ملك وجنّي وبشر، لأنّ وجه التعدّر هو

من حمل جبل ولا قلع مدينة إلّا بعد أن يُكثّف الله تعالى بنيته ويُعظّم جثّته، وإذا حصل هذه الصفة رأته كلّ عين سليمة وميّزته.

فإذا ادّعى النبوة من جعل معجزه إقلاع مدينة أو نقل جبل فوق ما ادّعه من غير أن يُشاهد جسماً كثيفاً أعان عليه أو تولّاه، يبطل التجويز لأن يكون من فعل جنّي أو ملك، وخلص فعلاً لله تعالى.

ولا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجنّ والبشر، لأنّ مدّعي الإعجاز بحمل جبل ثقیل لا ينهض بحمله أحد ممّا منفرداً لا بدّ في الاعتبار عليه من أن يمنعه من الاستعانة بغيره، ويسدّ باب كلّ حيلة يتمّ معها الاستعانة بالغير، فالجنّي في هذا الباب كالإنسي إذا كنّا قد بيّنا أنّه لا بدّ من أن يكون كثيفاً مدرّكاً.

فأمّا إبدال ميّت بحيٍّ أو إحضار جسم من بعيد، فليس يجوز أن يتمكّن منه أيضاً إلّا من له قُدْر تحتاج إلى بنية كثيفة يتناولها الرؤية.

وأكثر ما يمكن أن يقال: جوّزوا أن يكون الحيّ الذي أبدله الجنّي بميّت من أصغر الحيوان جثّة كالذرة والبعوضة.

والجواب عن ذلك: أن أقلّ الأحوال أن يكون حامل هذا الحيوان مكافئاً له في القُدْر، ويجب تساويهما في الجثّة والكثافة، فيجب رؤيته ولا يخفى حاله.

/ [[ص ٣٩٢]] وبعد، فإن فرضنا أن رؤية هذا الحامل غير واجبة، فلا بدّ من أن يكون ما يحمله وينقله مرئياً متميّزاً، وإلّا لم يفرق بين حضوره وغيبته. وما هذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله، ولا بدّ من أن يدركوه ويفطنوا بحاله ويتنبّهوا على وجه الجملة فيه.

ويلحق هذا الوجه بالأوّل في مساواة الجنّ والبشر في الاعتبار عليهم والامتحان، ولهذا نجد كثيراً من المشعّبين وأصحاب الحقّة يستترون جسماً ويظهرون آخر، ويبدّلون ميّتاً بحيٍّ وصغيراً بكبيره. وإذا اعتبر عليهم المحضّلون ظهوراً على مظانّ حيلهم ووجوهها، ولا بدّ في مدّعي النبوة من أن يؤمّن فيه ما جوّزناه في المشعّبين، وليس يحصل الأمران إلّا بصادق البحث وقويّ الامتحان.

وممّا أجاب به القوم عن سؤال الجنّ: أن القرآن لو

أَنَّا قادرون بقُدْر، فكلٌّ من شاركننا في القدر فلا بدَّ من أن يتعذَّر عليه ذلك. وهذا يقتضي أن الصرف لا يقدر عليه إلاَّ الله تعالى، ولا يدخل في مقدور أحد من المحدثين، فسؤال الجنِّ ساقط عمَّن قال بالصرفه ومتوجَّه إلى مخالفهم.

وأما السؤال الثاني الذي وعدنا بذكره _ وقلنا: إنَّه لازم لمن لم يقل بالصرفه وغير لازم لمن ذهب إليها _ فهو أن يقال: إذا سُلِّمَ لكم تعذر معارضة القرآن على كلِّ بشر وجنيٍّ وملك، وكلٌّ قادر من المحدثين، وسُلِّمَ أيضاً أنَّه من فعله تعالى على غاية اقتراحهم، ما المنكر من أن يكون أنزل هذا الكتاب على نبيٍّ من الأنبياء غير من ظهر من جهته تغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته، وادَّعى الإعجاز به؟

/ [[ص ٣٩٤]] ولسنا نعرف للقوم جواباً سديداً عن هذا السؤال، لأنَّهم إذا ذكروا الاستفساد وغيره ممَّا حكيناه عنهم في جواب سؤال الجنِّ، فقد تكلمنا بما فيه كفاية، وإذا قالوا: إنَّ العلم الضروري حاصل بأنَّه لم يسمع من غيره، أو قالوا: نعلم ضرورة أنَّ المظهر له لم يأخذه من غيره. قلنا: أمَّا العلم بأنَّه لم يأخذ من أحد ظهر على يده وعُرفت أخباره وانتشرت، فتأبَّت لا محالة. وهو على خلاف ما تضمَّنَّه السؤال، لأنَّه تضمَّنَّ أنَّه أخذه ممَّن لم يظهر له حال، ولا وقف له على خبر سواه، وكذلك العلم بأنَّه لم يأخذه من غيره لا بدَّ من أن يكون مشروطاً بما ذكرناه، وكيف يدَّعى إطلاقاً أنَّه لم يأخذه من غيره، وهو يذكر أنَّ الملك نزل به عليه، فيجب أن يقولوا: إنَّه لم يؤخِّذ من أحد من البشر، وإذا فرضنا أنَّ المأخوذ منه ذلك من البشر لم يطَّلَع على حاله سواه لحق البشر في هذا بالملك.

وقد ذكروا في هذا السؤال: أنَّ تجويز ذلك يؤدِّي إلى تجويز مثله في سائر المعجزات، قالوا: فإذا قيل لنا: إنَّ باقي المعجزات يُعلَّم حادثه في الحال على وجه يوجب الاختصاص، قلنا: أليس المستدلُّ قبل أن ينظر فيعلم حدوثها في الحال يُجَوِّز ما ذكرتموه؟ وتجويزه ذلك منفر له عن النظر فيها.

فالجواب عن هذا الوجه الضعيف: أنَّ تجويز المستدلِّ الناظر في المعجزات أن تكون غير حادثة ولا مختصَّة، لا يقتضي التنفير عن النظر فيها، وكيف يكون

ذلك ويحسن أنَّ كلَّ ناظر في علم من أعلام الأنبياء ﷺ يجوز قبل نظره فيه أن يكون مخرقه وشعبذة ولم يقتض ذلك تنفيره عن النظر فيه، بل واجب نظره لثبوت الخوف وعدم الأمان من أن يكون المدَّعي صادقاً.

فكذلك حكم الناظر في الإعلام مع تجويزه أن يكون غير حادثة ولا / [[ص ٣٩٥]] مختصَّة، ولا يجب أن يكون منفرّاً عن النظر، لأنَّ الخوف الموجب للنظر ثابت ما زال.

وممَّا يمكن أن يتعلَّقوا به: أنَّ القرآن لو كان مأخوذاً من نبيٍّ خصَّه الله تعالى به لم يخلَّ حاله من وجهين: إمَّا أن يكون قد أدَّى الرسالة، وظهر أمره وانتشر خبره، أو لم يؤدِّها، وفي الوجه الأوَّل استحالة أن يخفى خبره وينطوي حال من قتله وغلبه على كتابه، لاسيَّما مع البحث الشديد والتفسير الطويل، وإن كان على الوجه الثاني وجب على الله تعالى أن يمنع من قتله وإلاَّ انتقض الغرض في بعثته.

والجواب عن ذلك: أنَّه غير ممتنع أن يكون ذلك النبيُّ مبعوثاً إلى الذي قتله وأخذ الكتاب من يده، فليس بمنكر بعثة نبيٍّ إلى واحد، ونفرض أيضاً أنَّه أوقع به القتل بعد أداء الرسالة حتَّى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله.

فأمَّا جواب أهل الصرفه عن هذا السؤال فواضح لا إشكال فيه، لأنَّا قد بيَّنا أنَّ سبب تعذُّر المعارضة على العرب هو سلبهم في الحال العلوم بالفصاحة التي يتمكَّنون بها من المعارضة، فلو كان مظهر القرآن غير مصدِّق بهذا الكتاب وهو ناقل له عن نبيٍّ صدِّق به _ كما تضمَّنَّه السؤال _ لم يحسن صرف من رام المعارضة، لأنَّ ذلك غاية التصديق والشهادة بنبوته، لأنَّه ما ادَّعى ﷺ علماً له على نبوته سوى الصرف عن معارضته، فإذا وقع ذلك كان مطابقاً لدعواه وتصديقاً لها.

وقد كنَّا ذكرنا في كتابنا الموضح عن إعجاز القرآن جواباً سديداً عن هذا السؤال يمكن أن نجيب من ذهب في القرآن إلى خرق العادة بفصاحته، وإن كنَّا ما قرأناه لهم في كتاب، ولا سمعناه في مناظرة ولا مذاكرة، وإنَّما أخرجناه فكرة، وهو أنَّ القرآن عند التأمل له يدلُّ على أنَّ نبينا ﷺ هو / [[ص ٣٩٦]] المختصَّ به والمظهر على يده

دون غيره. مِمَّا تَضَمَّنَهُ الْقُرْآنُ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي قِصَّةِ الْمَجَادِلَةِ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ١ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّنْ نِّسَائِهِمْ ٢﴾، إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٤﴾ [المجادلة: ١ - ٤]، وجاءت الرواية المستفيضة بأنَّ جملة زوجة أوس بن الصامت، وقيل: خولة بنت ثعلبة ظاهر منها زوجها، وقال لها: أنت عليّ كظهر أمي. وكان هذا اللفظ ممَّا يُطْلَقُ بِهِ الْجَاهِلِيَّةُ زَوْجَاتِهِمْ، فَأَتَتْ الْمَرْأَةَ النَّبِيَّ ﷺ فَشَكَتَ حَالَهَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى كَفَّارَةَ الظَّهَارِ.

ومن ذلك قوله مخبراً عَمَّنْ انْهَزَمَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فِي يَوْمٍ أُحْدِ عَنْهُ وَوَلِيَ عَنْ نَصْرَتِهِ: ﴿إِذْ تُضْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣]. والرواية واردة في هذه القِصَّةِ بِمَا يَطَابِقُ التَّنْزِيلَ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ٥﴾ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ [التوبة: ٢٥ و ٢٦]، وجاءت الأخبار بأنَّ بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لم نُغْلِبْ مِنْ قَلَّةٍ، وَهُوَ الَّذِي عُنِيَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾. وروى أَنَّ النَّاسَ جَمِيعاً تَفَرَّقُوا عَنْهُ وَأَسْلَمُوهُ، وَلَمْ يَثْبِتْ مَعَهُ غَيْرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلَبِ وَنَفَرٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِماً قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ١١﴾ [الجمعة: ١١]. وجاءت الأخبار / [ص ٣٩٧] بأنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ إِذَا قَبِلَتْ إِبِلٌ لَدَحِيَّةَ الْكَلْبِيِّ وَعَلَيْهَا تِجَارَةٌ لَهُ وَمَعَهَا مِنْ يَضْرِبُ بِالطَّبْلِ، فَتَفَرَّقَ النَّاسُ عَنْهُ ﷺ إِلَى الْإِبِلِ لِيَنْظُرُوا إِلَيْهَا، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا عِدَّةٌ قَلِيلَةٌ، فَتَزَلَّتْ الْآيَةُ الْمَذْكُورَةُ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ٨﴾ [المنافقون: ٨]، وجاءت الرواية بأنَّ قَائِلَ مَا حَكَى فِي الْآيَةِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي

بن سلول.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرِضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ٣﴾ [التحریم: ٣]. ونزلت هذه الآية في قِصَّةِ مَشْهُورَةٍ، وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَسْرَ إِلَى أَحَدِ زَوْجَاتِهِ سَرّاً، فَأَسْرَتْ عَلَيْهِ صَاحِبَةٌ لَهَا مِنَ الْأَزْوَاجِ أَيْضاً، وَاطَّلَعَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى فَعْلِهَا فَعَاتَبَ الْمَظْهَرَةَ لِلسَّرِّ، فَأَجَابَتْ بِمَا هُوَ مَذْكُورٌ فِي الْآيَةِ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾، إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٥﴾ [التوبة: ٤٠]. وقد وردت الرواية بخروج النَّبِيِّ ﷺ خَائِفاً مِنْ قَرِيشَ وَاسْتِتَارَهُ فِي الْغَارِ وَأَبُو بَكْرٍ مَعَهُ، وَنَبِيَّهُ لَهُ عَمَّا ظَهَرَ مِنْهُ مِنَ الْجَزَعِ وَالْخَوْفِ عَلَى مَا يَطَابِقُ مِنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ / [ص ٣٩٨] عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطْراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطْراً وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً ٣٧﴾ [الأحزاب: ٣٧]. وعلى ما جاء به القرآن جرت الحال بين النَّبِيِّ ﷺ وبين زيد بن حارثة لما حضره مطلقاً لزوجته.

ولما ذكرناه من الآيات نظائر كثيرة وردت مطابقة لقصاص حادثة، فدلَّ على اختصاص النَّبِيِّ ﷺ بهذا القرآن وأَنَّهُ مَنْزِلٌ لَهُ وَمِنْ أَجَلِهِ، كَمَا سَأَلْتَهُمْ لَهُ ﷺ عَنْ الرُّوحِ، حَتَّى نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا نَزَلَ فِي ذَلِكَ. وَكَقَوْلِهِمْ: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً ٩٠ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيراً ٩١ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسَافاً أَوْ تَأْتِيَ بَالِلِهِ وَالْمَلَائِكَةُ قَبِيلاً ٩٢﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٢]. وظاهر القرآن مطابق لما التمسوه وطلبوه منه ﷺ.

لم تخل هذه الأخبار المطابقة القصص، والوقائع، والأفعال، والأقوال، والسرِّيات، والجوابات، وقد جرى

تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ [المنافقون: ٨]، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا﴾؟ فكلّ القصص إذا تُؤمِّلَت عُلِمَ أنَّها شاهدة بنبوة نبينا ﷺ وصدقه.

وليس لأحد أن يقول: فلعلَّ هذه الآيات المقصودة ليست من جملة الكتاب المعجز فيه، وإنَّما ألحقت به وأضيفت إليه. وذلك أنَّ الذي يُؤمِّن من هذا الطعن: أنَّنا قد علمنا أنَّ كلَّ آية أو آيات اختصَّت بما ذكرناه من القصص والحوادث تزيد على مقدار سورة قصيرة، وهي التي وقع التحدي بها وتعدَّرت معارضتها، فلو تأتَّى للمحق أن يلحق بالقرآن مثل هذه الآيات لكان ذلك من العرب الذين تحدَّوا به أشدُّ تأتياً وأقرب تسهلاً.

وهذا جواب كافٍ إن اعتمده من ذهب إلى خرق العادة بفصاحته، ويعود إلى مذاهب من ذهب في إعجاز القرآن خلاف الصرفة ممَّا حكينا مذهبه. أمَّا مذهب من يقول: إنَّه خرق العادة بفصاحته. فقد مضى الكلام الطويل في إبطال مذهبه.

وأمَّا مذهب البلخي فباطل، لأنَّه قال: إنَّ نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد كاستحالة إحداث الأجسام، وإبراء الأكمه والأبرص. وإذا كان القرآن لا نظم له على الحقيقة ولا تأليف وإنَّما يستعار فيه هذا اللفظ من حيث حدث بعضه في أثر بعض تشبيهاً بتأليف الجواهر، فكيف يصحُّ أن يقال: تأليف القرآن مستحيل؟

وأمَّا الحروف فهي كلّها في مقدورنا، والكلام يتركَّب من حروف المعجم التي يقدر عليها كلّ قادر على الكلام. وألفاظ القرآن غير خارجة من / [ص ٤٠١] حروف المعجم التي يقدر عليها كلّ متكلم.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ مرادي بالنظم والتأليف هو الترتيب والفصاحة اللذان وقع القرآن عليهما من غير إشارة إلى تأليف كتاليف الأجسام، وأن يكون تعدُّره كتعدُّر الشعر على المفحَّم والفصاحة على الألكن، وإن كانا قادرين على أجناس الحروف.

وذلك أنَّه إذا أردنا ما ذكره فسَّره فقد عبَّر عنه بغير عبارته، لأنَّ الشعر لا يُتعدَّر على المفحَّم والفصاحة على الألكن، لأنَّ جنسيهما غير مقدور لهما، وإنَّما يُتعدَّر ذلك

لذلك فيما تقدَّم، بل جرى في هذه الأوقات التي وردت الأخبار بوقوعها فيها، ويكون الأخبار وإن كانت بلفظ الماضي إخباراً عمَّن يحدث في المستقبل. فذلك جائز على مذهب أهل اللسان.

والقسم الأوَّل يبطل من وجهين:

أحدهما: أنَّ ذلك لو جرى فيما مضى لوجب أن يعلمه كلّ عاقل سمع الأخبار، لأنَّ وجوب استفاضته وانتشاره يقتضي عموم العلم، وكيف لا نعلم حال نبِّي كثر أعوانه وكان منهم مهاجرون وأنصار ومخلصون ومنافقون، / [ص ٣٩٩] وحارب في وقعة بعد وقعة أخرى، وحارب واستفتي في الأحكام، واقرحت عليه الآيات والمعجزات، وكان أعداء النبي ﷺ يواقفون على هذه الحال، ويسارعون إلى الاحتجاج بها.

وإنَّما استحقَّ هذا السؤال تكلف الجواب عنه، لما تضمَّن أن الكتاب أخذ ممَّن لا يُعرَف له خبر ولا وقف له على أثر ولا بُعث إلَّا إلى الذي أخذ الكتاب منه، وإذا ورد مورد آخر يقتضي الظهور والانتشار فالعلم الضروري يُبطله.

وأمَّا الوجه الثاني في إبطال القسم الأوَّل: أنَّ العادات تقتضي باستحالته أن يتَّفَق بنظائر وأمثال لتلك القصص التي حكيناها حتَّى لا نخالفها في شيء، ولا يغادر منها شيء شيئاً، واستحالة ذلك كاستحالة أن يوافق شاعر شاعراً على سبيل الموارد في جميع شعره وفي قصيدة طويلة.

ومن تأمَّل هذا حقَّ تأمَّله علم أنَّ اتِّفاق نظير لبعض هذه القصص محال، فكيف أن يتَّفَق مثل جميعها.

وأمَّا القسم الثاني _ وهو أن يكون هذه الأخبار إنَّما هي عمَّا يحدث مستقبلاً في الأوقات التي حدثت _ والذي يُبطله، إذا تجاوزنا عن المضايقة في أنَّ لفظ الماضي لا يكون للمستقبل: أنَّنا إذا تأمَّلنا وجدنا جميع الأخبار التي تلونهاها دالة على تعظيم من ظهرت خبراتها على يديه وتصدق دعوته ونبوَّته. ألا ترى إلى توبيخه تعالى للمولين على النبي ﷺ في يوم أُحد وحنين، وشهادته بالرسالة في قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾، وفي قوله / [ص ٤٠٠]

التحدّي فيها إلّا بالسبق إليها، وأنّ السبق لا بدّ فيه من وقوع المشاركة بمجرى العادة، وأنّ كلّ نظم من النظم لا يعجز أحد عن احتذائه ومساواته، وإن كان بكلام قبيح خالٍ من فصاحة. ومضى من هذا ما فيه كفاية.

وأما من ذهب في جهة إعجاز القرآن إلى ما تضمّنه الإخبار عن الغيوب، وهذا بلا شكّ وجه من وجوه إعجاز جملة القرآن، وضروب من آياته، والأدلة على أنّه من الله تعالى، وليس بوجه الذي قصّد بالتحدي وجعل العلم المعجز.

والذي يُبطل هذا: أنّ كثيراً من القرآن خالٍ من خبر غيب، والتحدّي وقع بسورة غير معيّنة. وأيضاً فإنّ الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين: / [[٤٠٣]] خبر عن ماضٍ، وخبر عن مستقبل. فالأوّل الإخبار عن أحوال الأمم السالفة، والثاني مثل قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿الْم ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝﴾ [الروم: ١ - ٣]، وأمثال ذلك من الأخبار التي وقعت مخبراتها موافقة للإخبار عنها.

فأما القسم الأوّل: فهو خبر عن أمور كائنة ومشهورة شائعة، وذلك لا يُسمّى خبراً عن غيب، وليس في ذلك إلّا ما يمكن المخالف أن يدّعي أنّه مأخوذ من الكتب أو من أفواه الرجال.

فإذا قيل: لو كان ذلك لظهر وانتشر، قيل: يمكن أن يقع على وجه من الخفاء لا يظهر.

ثمّ أكثر ما يدّعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظنّ، فأما العلم اليقيني المقطوع به فلا يجب حصوله.

والقسم الثاني: إنّما يكون دالّاً إذا وقع عن مخبر مطابق للخبر وقبل أن يقع ذلك لا فرق في الخبر بين أن يكون صدقاً أو كذباً، ومن المعلوم أنّ الحجّة بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع مخبرات هذه الأخبار.

وأما من ذهب في إعجازه إلى زوال الاختلاف عنه والتناقض مع طوله، وادّعى أنّ ذلك ممّا لم يجر به العادة في كلام طويل بمثله. والذي يُبطل قوله: أنّه لا شبهة في أنّ ذلك من فضائل القرآن ومن آياته الظاهرة، لكنّه لا ينتهي

منهما لفقد العلم [بكيفية تقديم الحروف وتأخيرها كما يتعدّد الكتابة على الأمّي لفقد العلم] لا لفقد القدرة. فقد لحق مذهب أبي القاسم بالمذهب الأوّل الذي أبطلناه، وإن كان أخطأ في العبارة عنه.

ووجدت له في كتابه الموسوم بعيون المسائل والجوابات ما يدلّ على أنّه أراد غير ما دلّ لفظه الذي حكيناه عليه، لأنّه قال: واحتجّ من ذهب إلى أنّ نظم القرآن ليس بمعجز عنه إلّا أنّ الله تعالى أعجز عنه، وأنّه لو لم يُعجز عنه لكان مقدوراً عليه: بأنّه حروف جعل بعضها إلى جنب بعض، فإذا قدر الإنسان على أن يقول (الحمد) فهو قادر على أن يقول: (الحمد لله)، ثمّ كذلك كلّ حرف. ثمّ قال بلخي: يقال له: وكذلك قول الشاعر:

يُعْشَوْنَ حَتَّى مَا تُهَرُّ كَلَاهِمُ

لا يسألون عن السواد المُقْبِل
إنّما هو حروف لا يمتنع على أحد من أهل اللغة أن يأتي بالحرف منها بعد الحرف، فقد [كان] يجب أن يكون كلّ من قدر على الحروف لا يمتنع عليه الشعر.

وهذا الكلام يدلّ منه على أنّ تعدّد معارضة القرآن هي جهة تعدّد الشعر / [[ص ٤٠٢]] على المفحّم، والشعر لا يُتعدّد من المفحّم لأنّه مستحيل منه ولا لفقد قدرته عليه، وإنّما يُتعدّد لفقد علمه بكيفية نظمه وترتيبه، فإن ارتكب أنّ الشعر مستحيل من المفحّم وهو قادر عليه فحش خطأؤه، وقيل له: قد يعود المفحّم شاعراً، ولو كان الشعر يستحيل منه لما جاز أن يقدر في حال من الأحوال عليه، وقد بيّنا أنّ الشعر ليس بأكثر من حروف تقدّم بعضها على بعض، وجنس الحروف مقدور لكلّ قادر على الكلام من مفحّم وغيره، فكيف يكون ذلك مستحيلاً، وإنّما أوجب تعدّد الشعر على المفحّم فقد العلم بغير شبهة.

أما من ذهب الذاهب في جهة إعجاز القرآن إلى النظم، فربّما فسّر الذاهب إلى هذا المذهب قوله بما يرجع إلى الفصاحة والمعاني دون نفس النظم المخصوص، ومن فسّر بما يرجع إلى الفصاحة كان قوله داخلياً فيما تقدّم فساد.

وإن صرّح بأنّه أراد الطريقة والأسلوب فقد بيّنا أنّ طريقة النظم لا يقع فيها ترايد ولا تفاضل ولا يصحّ

التحدّي وبعده هذا الفرق العظيم، وأحلتهم بمعرفته على غيركم أو ادّعيتموها لأنفسكم، طرّقتهم على دليلكم الذي قدّمتموه ما يهدمه؛ لأنّه معقود بهذا المعنى ومبنيّ عليه. وإن كانت دواعيهم التي صُرِفَت عن المعارضة، فذلك فاسدٌ من وجوه:

أحدها: أنّا نعلم _ نحن وكلُّ أحد _ توفرّ دواعي القوم إلى المعارضة وشدة حرصهم وكلّبتهم عليها. ولو كانت دواعيهم إلى المعارضة مصروفة لما علّم ما ذكرناه منهم.

ومنها: أنّ الدواعي إلى المعارضة ليست أكثر من علمهم بتمكّنهم منها، وما يعود بها من النفع، ويندفع من الضرر. وكلُّ هذا يعلمه القوم ضرورةً، بل العلم به ممّا يُعدُّ من كمال العقل؛ فليس يصرفهم عن هذه الدواعي إلّا ما أخرجهم من كمال عقولهم وأحقه بأهل النقص والجنون، ولم يكن القوم كذلك.

ومنها: أنّ ما صرف عن المعارضة لا بُدَّ أن يكون صارفاً عمّا في معناها، وعمّا يكون الدواعي إليه داعياً إليها. وقد علمنا أنّهم لم ينصرفوا عن السبِّ والهجاء وعن المعارضة، ممّا لا يشتبه على عاقل جهل من عارض بمثله وسخفه، / [[ص ٣٥]] كالقصص بأخبار رستم واسفنديار.

والصارف عن المعارضة صارف عن هذا؛ لأنّ ما يصرف عن المعارضة إنّما يرى أنّه لا غناء في فعلها، ولا طائل في تكلفها. وأنّ الحظّ في الإضراب عنها والعدول إلى المناجزة بالحرب. وهذا لا محالة يصرف عن جميع ما عدّناه.

ومتى لم تعنوا بالصرفة أحد هذه الأقسام التي فصلناها، فمذهبتكم غير مفهوم، وأنتم إلى أن تُفهمونا غرضكم فيه أحوج منكم إلى أن تدلّونا على صحّته.

قيل له: أوّل ما نحتاج إليه في جوابك أن نُعلمك كنه مذهبنا في التحديّ بالقرآن. وعندنا أنّ التحديّ وقع بالإتيان بمثله في فصاحته وطريقته في النظم، ولم يكن بأحد الأمرين على ما تذهب _ أنت وأصحابك _ إليه، فلو وقعت المعارضة بشعر أو برجز موزون أو بمتشور من الكلام ليس له طريقة القرآن في النظم، لم تكن واقعة موقعها.

إلى أن يُدعى أنّه وجه إعجازه وأنّ العادة انخرقت به، لأنّ الناس يتفاوتون في زوال الاختلاف والتناقض عن كلامهم، وليس يمتنع أن يزول عن الكلام ذلك كلّ مع التيقّظ الشديد والتحفظ التام. فمن أين لمُدعى ذلك / [[ص ٤٠٤]] أنّ العادة لم تجر بمثله؟

فأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فإنّما هو جهة لعلمنا بالقرآن لو كان من عند غيره لكان فيه اختلاف، وإنّا ردّدنا على من قال: إنّّي أعلم ذلك [بذلك] قبل العلم بصحّة القرآن، وجعله وجه إعجازه.

* * *

الموضح عن جهة إعجاز القرآن:

/ [[ص ٣٣]] [في بيان مذهب الصرفة]:

...، وكذلك لو كانوا منعوا بما يرفع التمكن من الكلام، ممّا يختصّ الآلة والبنية. وليس هذا مذهبكم فنطلب في ردّه.

وإن كانوا سلبوا العلوم فليس يخلون من أن يكونوا سلبوها عند ظهور القرآن والتحديّ به؛ وقد كانت من قبل حاصلة لهم، أو يكونوا لم يزالوا فاقدين لها.

فإن أردتم الثاني، فهو مؤكّد لقولنا، بل هو نصّ مذهبنا؛ لأنّ القرآن يكون حينئذٍ خارقاً للعادة بفصاحته، من حيث لم يُمكن أحد من الفصحاء _ في ماضٍ ولا مستقبل _ من العلوم التي يقع معها مثله.

وإن أردتم الأوّل، فقد كان يجب أن يقع لنا ولغيرنا الفرق بين كلام العرب وأشعارها قبل زمان التحديّ وبعده زمانه، ونجد بينهما تفاوتاً، وليس نجد ذلك.

ويجب أيضاً: أن يكون ما ذكرتموه من اللبس الواقع على من ضمّ شيئاً من / [[ص ٣٤]] القرآن إلى فصيح كلام العرب، إنّما هو في كلامهم قبل زمان التحديّ، فأمّا فيما وقع منهم بعده فالأمر ظاهر، والفرق واضح. وهذا ممّا يعلمون ضرورةً خلافه؛ لأنّنا لا نجد من الفرق بين ما نضمّه إلى القرآن من كلام العرب وأشعارها قبل التحديّ إلّا ما نجده بينه وبين كلامهم بعد ظهور القرآن ووقوع التحديّ به.

وهذا متى لم تُسلّموه، وزعمتم أنّ بين كلامهم قبل

طوالاً وقصاراً، لأنه وقع بسورة غير معيّنة، وأقصر السور ما كان ثلاث آيات، فلا بدّ أن تكون العرب _ على المذهب الذي يُردُّ على القائلين به _ غير متمكّنين من مساواته أو مقاربته في مقدار ثلاث آيات. ولهذا عندهم لم يروموا المعارضة ولم يتعاطوها.

ونحن نعلم أنّ نسبة ثلاث الآيات التي لم يتمكّنوا من مساواته ومقاربته فيها إلى جملة القرآن أقلّ وأنقص بأضعاف مضاعفة من نسبة ما يتمكّن الطائيّان من مساواة امرئ القيس أو مقاربته فيه، سواء أضفت ذلك إلى كلّ قصيدة من شعر امرئ القيس أو أضفته إلى جملة شعره، بل كان ما يتمكّن العرب من مقاربة القرآن فيه _ إذا أضفناه إلى ما يتمكّن المحدثون من مقاربة المتقدمين فيه _ لا نسبة له إلى القرآن. وليس هذا إلاّ لأنّ التباعد بين القرآن وبين ممكن فصحاء العرب قد جاوز كلّ عادة، وخرج عن كلّ حدّ. وأنّه لم يفضل كلام فصيح فيما مضى ولا فيما يأتي [ص ٣٨] كلاماً هو دونه في الرتبة هذا الفضل ولا حصل بينهما هذا القدر، وإن كان أحدهما من الفصاحة في الذروة العليا، والآخر في المنزلة السفلى.

هذا إذا فرضنا بطلان الصرفة، ونسبنا تعدّد المعارضة على العرب إلى فرط فصاحة القرآن، فكيف يمكن مع ما كشفناه أن يدعى أنّ ما بين القرآن وبين كلام فصحاء العرب من البعد في الفصاحة دون ما بين شعر الطائيين وشعر امرئ القيس؟!

وما أوردناه من الاعتبار يوجب أن يكون بينهما أكثر ممّا بين شعر المتقدمين والمحدثين بأضعاف كثيرة. وأنّ ذلك لو لم يكن على ما قلنا، وكان على ما توهمه الخصم، لوقعت المعارضة لا محالة. كما أنّ امرأ القيس لو تحدّى أحد الطائيين بيت من عرض شعره لسارع إلى معارضته ولم يتخلّف عنها. وهذا ممّا لا إشكال في مثله.

وبعد، فإنّ من يدعى أنّ خرق العادة بالقرآن إنّما كان من جهة فصاحته دون غيرها، لا يُقدّم على أن يقول: إنّ بين شيء من الكلام الفصيح وإن تقدّم، وبين غيره من الفصيح وإن تأخّر، من البعد أكثر ممّا بين القرآن وفصيح كلام العرب؛ لأنّه كالمنافي لأصله، والمنافر لقوله.

وإذا استحسن ارتكابه مستحسن، معتصماً به ممّا

والصرفه على هذا إنّما كانت بأن يسلب الله تعالى كلّ من رام المعارضة وفكر / [ص ٣٦] في تكلفها في الحال العلوم التي يتأتّى معها مثل فصاحة القرآن وطريقته في النظم.

وإذا لم يقصد المعارضة، وجرى على شاكلته في نظم الشعر، ووصف الخطب، والتصرّف في ضروب الكلام، خُلّي بينه وبين علومه، ولم يُخلّل بينه وبين معرفته. ولهذا لا نصيب في شيء من كلام العرب _ منشوره ومنظومه _ ما يقارب القرآن في فصاحته، مع اختصاصه في النظم بمثل طريقته.

وهذا الجواب لا يصحّ الأمر فيه إلاّ بأن ندلّ على أنّ التحديّ وقع بالفصاحة مع الطريقة في النظم، وعلى أنّ القرآن مختصّ بطريقة في النظم مفارقة لسائر نظوم الكلام، وعلى أنّ القوم لو لم يُصرفوا على الوجه الذي ذكرناه لوقعت منهم المعارضة بما يساوي أو يقارب الوجه الذي ذكرناه، [و] لم يمكن أن يدعى أنّ شعر الطائيين ومن جرى مجراهما من المحدثين _ إذا قدرنا ارتفاع من بينهما من ذوي الطبقات؛ لأنّ التقارب والتساوي فيما ذكرنا أنّهم يتساوون فيه _ يريد أن يكون خارقاً للعادة وإن كان بائناً متقدماً.

على أنّ الدعوى في فصاحة القرآن _ أنّها وإن خرقت عادة العرب وبانت من فصاحتهم فليس بينها وبين فصيح كلامهم من التباعد ما بين شعر امرئ القيس / [ص ٣٧] وشعر الطائيين _ ظاهرة التناقض؛ لأنّا قد علمنا أنّ الطائيين قد يقاربان ويساويان امرأ القيس من القصيدة في البيتين والثلاثة وإن تعدّد عليها المساواة فيما جاوز هذا الحدّ. ونسبة ما يمكن أن تقع المساواة منهما فيه إلى جملة القصيدة نسبة محصّلة؛ لعلّها أن تكون العُشر وما يقاربه؛ لأنّ القصيدة المتوسطة في الطول والقصر من أشعارهم ليس تتجاوز من ثلاثين إلى أربعين بيتاً. وإذا أضفنا ذلك _ على هذا الاعتبار _ إلى جملة شعرهما وشعره، وجدنا أيضاً ما يمكن أن يساويه فيه من جملة شعرهما هذا المبلغ الذي ذكرناه بل أكثر منه، لأجل كثرة شعرهما وزيادته على شعر امرئ القيس.

وقد ثبت أنّ التحديّ للعرب استقرّ آخرّاً على مقدار ثلاث آيات قصار من عرض ستّة آلاف آية وكذا

تقدّم من إلزامنا، كان ما أوردناه مبطلاً لقوله ومكذباً لظنه.
وهذا واضح بحمد الله.

فإن قال: ما الذي تريدون بقولكم: إنهم صُرفوا عن المعارضة؟ أتريدون أنهم أعجزوا عنها، أم سلبوا العلوم التي لا تتأتى إلا بها، أم شغلوا عنها، وصُرفت همهم ودواعيهم عن تعاطيها؟

فإن أردتم العجز فهو واضح الفساد؛ لأنّ العجز لا يختصّ بكلام دون كلام. / [[ص ٣٩]] ولو كانوا أعجزوا عن الكلام المساوي للقرآن في الفصاحة، لم يتأتّ منهم شيء من الكلام في الفصاحة، ويأثّل في طريقة النظم، ونحن نفعل ذلك.

[قيل له]: أمّا ما يدلّ على أنّ التحديّ كان بالفصاحة والنظم معاً أنّنا رأينا النبي ﷺ أرسل التحديّ إرسالاً، وأطلقه إطلاقاً من غير تخصيص يحصره، أو استثناء يقصره؛ فقال ﷺ مخبراً عن ربّه تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: ١٣].

فترك القوم استفهامه عن مراده بالتحديّ وغرضه فيه، وهل أراد مثله في الفصاحة دون النظم، أو فيهما معاً، أو في غيرهما؟ ففعل من قد سبق الفهم إلى قلبه وزال الريب عنه؛ لأنهم لو ارتابوا لسألوا، ولو شكّوا لاستفهموا. ولم يجز ذلك على هذا إلا والتحديّ واقع بحسب عهدهم وعاداتهم. وقد علمنا أنّ عاداتهم جارية في التحديّ باعتبار طريقة النظم مع الفصاحة، ولهذا لا يتحدّى الشاعر الخطيب الذي لا يتمكّن من الخطابة. وإنما يتحدّى الشاعر الشاعر والخطيب الخطيب. ووجدنا أكثرهم لا يقنع بأن يعارض القصيدة من الشعر بقصيدة منه حتّى يجعلها من جنس عروضها، كأنّها إن كانت من الطويل جعلها من الطويل، وإن كانت من البسيط جعلها من البسيط. ثمّ لا يرضيه ذلك حتّى يساوي بينهما في القافية، ثمّ في حركة القافية.

وعلى هذا المذهب يجري التناقض بين الشعر،

كمناقضة / [[ص ٤٠]] جرير للفرزدق، وجرير للأخطل، وغير هؤلاء ممّن لم نذكره، وهو معروف. وإذا كانت هذه عاداتهم، فإنّنا أحيلوا في التحديّ عليها.

فإن قال: عادة العرب وإن جرت في التحديّ بما ذكرتموه، فإنّه ليس يمتنع صحّة التحديّ بالفصاحة دون طريقة النظم، ولا سيّما والفصاحة هي التي يصحّ فيها التفاضل والتباين. وهي أولى بصحّة التحديّ من النظم الذي لا يقع فيه التفاضل.

وإذا كان ذلك كذلك غير ممتنع فما أنكرتم أن يكون النبي ﷺ تحدّاهم بالفصاحة دون النظم، فأفهمهم قصده فلهذا لم يستفهموه؟!

قيل له: ليس يمنع أن يقع التحديّ بالفصاحة دون النظم ممّن بيّن غرضه / [[ص ٤١]] وأظهر مغزاه، وإنّما منعنا في التحديّ بالقرآن من حيث أطلق التحديّ به، وعري ممّا يخصّه بوجه دون وجه، فحملناه على ما عهده القوم وألفوه في التحديّ. ولو كان النبي ﷺ قد أفهمهم تخصيص التحديّ كما ادّعت - بقول مسموع لوجب أن يُنقل إلينا لفظه، والمقام الذي قامه الرسول ﷺ فيه، وليس نجد في ذلك نقلاً.

وكذلك لو كان اضطرّهم إلى قصده بمخارج الكلام، أو بما يجري مجرى مخارجه من الإشارات وغيرها، من غير لفظ مسموع، لوجب اتّصال ذلك أيضاً بنا وحصول علمه لنا؛ لأنّ ما يدعو إلى نقل الألفاظ المسموعة يدعو إلى نقل ما يتّصل بها من مقاصد ومخارج، لا سيّما فيما تمسّ الحاجة إليه. ألا ترى أنّ النبي ﷺ لمّا نفى النبوة بعد نبوته بقوله ﷺ: «لا نبيّ بعدي»، ثمّ أفهم السامعين مراده من / [[ص ٤٢]] هذا القول، وأنّه عنى به: لا نبيّ من البشر كلّهم، وأراد بالبعد عموم سائر الأوقات المستقبلية، قريبتها وبعيدها، اتّصل ذلك بنا على حدّ اتّصال اللفظ، حتّى شركنا سامعيه في معرفة الفرض، وكنا في العلم به كأحدهم. وفي ارتفاع كلّ ذلك من النقل، دليل على صحّة قولنا.

على أنّ التحديّ لو كان مقصوراً على الفصاحة دون النظم لوقعت المعارضة من القوم ببعض فصيح شعرهم أو بليغ كلامهم، لأنّنا قد دلّلنا على أنّ خفاء الفرق علينا بين

وضروب الكلام التي سبق إليها، ثم حصلت المساواة من بعد؛ لأننا قد بينّا أن النظم ممّا لا يصحّ حصول المزيّة فيه ولا التفاضل. وليس ممّا يُحتاج فيه إلى كثرة العلوم كما يُحتاج إليها في الفصاحة، بل العلم ببعض أوزان الشعر يمكن / [[ص ٤٤]] معه التصرّف في سائر أوزانه، وكذلك القول في منشور الكلام.

ولولا أن الأمر على هذا لم نُكر أن يكون في الشعراء من يختصّ بالقول في البسيط دون غيره من الأعراب، من حيث قصر علمه عليه، ومنع سائر الشعراء منه، فلو اجتهد أن يقول بيتاً من غير البسيط لتعذّر عليه، ولو اجتهد جميع الشعراء في أن يقولوا بيتاً منه لعجزوا عنه. وأن يكون فيهم من يختصّ بالقول في الطويل على هذا الوجه، وهذا ممّا يُعلم فساد. وهو دلالة على أن النظم لا اختصاص في بعضها، وأنّها ممّا يجب الاشتراك فيه.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون التصرّف في الأوزان يحتاج إلى زيادة العلوم، وأن لا يكون العلم ببعضها علماً بسائرها على ما ذكرتم، وأن المساواة التي وصفتوها بين الشعراء في ضروب الأوزان، إنّما وجبت من حيث أجرى الله العادة بأن يفعل لكلّ من علم وزناً من أوزان الشعر، العلم بسائر الأوزان؛ فليس يمتنع على هذا أن يفعل الله تعالى كلاماً له نظم لم يخصّ أحداً من الخلق بالعلم به، ويجعله علماً لبعض أنبيائه؛ فلا يتمكّن أحد من البشر من مساواته فيه، من حيث فقدوا العلم بطريقة نظمه، وإن تمكّنوا من مساواة سائر ما يقع السبق إليه من الشعر والخطب.

وكيف نُكر ذلك وقد رأينا كثيراً من الشعراء المتصرّفين في ضروب الشعر لا يهتدون لنظم الخطب، وكثيراً من الخطباء لا يقدرّون على الشعر؛ فما الذي يمنع / [[ص ٤٥]] من تعذّر نظم القرآن على العرب، كما تعذّر على خطيبهم الشعر، وعلى شاعرهم الخطابة، وهذا يغني عن صرّفتكم؟

قيل له: الحمد لله الذي جعل مذاهب المختلفين في وجه الإعجاز. وإن تفرّعت وتنوّعت. فالقرآن غير خارج بينها من أن يكون معجزاً للبريّة، وعلماً على النبوة.

بعض قصار سور القرآن وفصيح كلام العرب، يدلّ على التقارب المزيل للإعجاز. والعرب بهذا أعلم وله أنقد، فكان يجب أن يعارضوا. وإذا لم يفعلوا، فلائهم فهموا من التحديّ الفصاحة وطريقة النظم، ولم يجتمعا لهم.

فأمّا اختصاص القرآن بنظم مخالف لسائر ضروب الكلام فأوضح من أن يتكلّف الدلالة عليه. وكلّ سامع للشعر الموزون والكلام المنشور يعلم أن القرآن ليس من نمطهما، ولا يمكن إضافته إليهما. والدلالة إنّما تُقصد بحيث يتطرّق الشبهة، فأما في مثل هذا فلا.

وأما الذي يدلّ على أنّهم لو لم يُصرفوا لعارضوا في الفصاحة والنظم جميعاً، فقد تقدّم في القول في الفصاحة ما يكفي.

وأما النظم: فهو ما لا يصحّ التفاضل فيه والتزايد في معناه، ولهذا ترى / [[ص ٤٣]] الشاعرين يشتركان في النظم الواحد، وكلام أحدهما فصيح شريف، والآخر ركيك سخيف، وكذلك الخطيبين.

وإنما كان هذا؛ لأنّه لا يصحّ المزيّة في النظم حتّى يكون لأحد الشاعرين والخطيبين فضل في المعنى _ الذي به كان الشعر شعراً، والخطابة خطابة _ على الآخر، كما يصحّ ذلك في الفصاحة، وجزالة الألفاظ، وكثرة المعاني والفوائد.

وإذا صحّ هذا، فلم يبقَ إلّا أن يقال: إنَّ السبق إلى النظم هو المعتبر. وذلك غير صحيح؛ لأنّه يوجب أن يكون السابق إلى قول الشعر في ابتداء الظهور قد أتى بمعجز، بل يجب أن يكون السبق إلى كلّ عروض من أعارضه، ووزن من أوزانه يقتضي ذلك. وهذا يؤدّي إلى أن أكثر الخلق أصحاب معجزات!

فإن قال: كيف يكون السبق إلى الشعر من المعجزات، وهو ممّا تقع فيه المساواة من المسبوق للسابق، حتّى لا يزيد أحدهما على الآخر فيه، والمعجز ما تعذّر مثله على غير من اختصّ به؟ وما أنكرتم أن يكون نظم القرآن معجزاً من حيث لم تقع فيه مساواة؟

قيل له: هذا الذي يدلّ على أن السبق إلى نوع من النظم لا يكون معجزاً على وجه؛ لأنّه ممّا لا بدّ من وقوع المساواة فيه والمماثلة، كما وقعت في غيره من أوزان الشعر

ووصله. فالمساواة في النظم حاصلة، ولكنها في إصابة المعنى وجزالة اللفظ متعذرة. وعلى هذا أكثر شعر الصيمري، وشعر أبي العبر؛ فإن في أشعار هؤلاء / [ص ٤٧] وغيرهم ممن سلك مسلكهم، الكثير مما له وزن الشعر وعروضه، ولا معنى تحته يفهم.

وهذا الطريق لو سلك على هذا الوجه في كل نظم لما تعذر، وهو يكشف عن صحة ما اعتمدناه.

فأما تعذر الشعر على الخطباء والخطابة على الشعراء، فليس يُنكر أن يكون في الناس من لا ذوق له، ولا معرفة بالوزن، ولا يتأتى منه الشعر. وكذلك ربما كان فيهم من ألف الموزون من الكلام، ومرن عليه، فلا يهتدي لنظم الخطب والرسائل.

وكما وجدنا ذلك فقد وجدنا من جمع بين الطريقتين وبرز في المذهبين، وهم كثير. وليس كل من لم يقل الشعر فهو متعذر عليه، بل ربما أعرض عنه؛ لأنه لا داعي له إليه، ولا حاجة له فيه. أو لأنه مما لا يجبه ويستحليه. أو لأنه قد عرّف بغيره واشتهر بسواه. أو لأن الجيد منه النادر لا يتفق له؛ فقد قيل لبعضهم: لم لا تقول الشعر؟ فقال: ما يأتي جيده وأبى رديه.

ولعل كثيرا ممن لا يقول الشعر ولا يعرف به لو دعته إلى الحاجات، وبعثتهم عليه الرويات، لأتوا منه بما يستحسن ويستطرف.

وقد قال بعض الشعراء:

ما لقينا من جود فضل بن يحيى

جعل الناس كلهم شعراء
وكل الدواعي والبواعث، إذا أضفتها إلى دواعي العرب إلى المعارضة، رأيتها / [ص ٤٨] تقل وتصغر. وأين الرغبة في المال، ومباهاة النظراء، والتقدم عند الأمراء، من الضر بفرق الأوطان التي فيها نشأوا، وهجر الأديان التي عليها ولدوا؟! وأين فوت المال من فوت العز، وحرمان الوجاهة عند بعض الناس، من حرمان الرئاسة على جميع الناس؟! وكل ذلك أصاب العرب ونزل بهم، وفي بعض ما يُظفر بكل نظم، ويهدي إلى كل قول.

على أننا قد بينا أن نظم مثل بعض سور القرآن لا يتعذر على من احتذاه ممن لا فصاحة له، ولا تصرف له في

وجعل ما يتردد بينهم فيه من المسائل والجوابات _ وإن قدحت في صحة بعض مذاهبهم في تفصيل الإعجاز _ فإنها غير قادحة في أصل الإعجاز وجملة الدلالة؛ لأنه لا فرق بين أن يكون خارقاً للعادة بفصاحته دون طريقة نظمه، أو بنظمه دون فصاحته، أو يكون متضمناً للإخبار عن الغيوب، أو بأن يكون الله تعالى صرف عنه العرب وسلبهم العلم به؛ في أنه على الوجوه كلها معجز دال على النبوة وصدق الدعوة، وإن اختلف وجه دلالة بحسب اختلاف الطرق.

وهذا من فضائل القرآن الشريفة ومراتبه المنيفة، التي ليست لغيره من معجزات الأنبياء ﷺ؛ لأنه لا شيء من معجزاتهم إلا وجهة دلالة واحدة. وما قدح في تلك الجهة أخرجه من الإعجاز. ولو ألحق هذا ملحق بوجوه إعجاز القرآن لم يكن مخطئاً، ولكان قد ذهب مذهباً.

ثم نعود إلى الجواب عن السؤال، فنقول: إننا لو أحلنا في هذا الباب كله _ نعني في أن النظم لا بد من وقوع المساواة فيه، وأنه لا يصح أن يفرد بنوع منه من لا يشركه فيه غيره _ على موافقة الفريق الذي كلامنا الآن معهم، وهم المذاهبون في خرق العادة به إلى الفصاحة، لكننا قد وفينا حجاجهم حقاً؛ لأنهم معترفون معنا بأن النظم ليس بمعجز، ودلالتنا في دفعه واحدة، لكننا لا تقتصر على ذلك، ونورد ما يكون حجاجاً للكل، وبرهاناً على الجميع.

/ [ص ٤٦] [الدليل على أن نظم القرآن ليس

بمعجز]:

والذي يدل على أن نظم القرآن ليس بمعجز بنفسه: أننا نعلم أن كل قادر على الكلام العربي، ومتمكن من تقديم بعضه على بعض وتأخير بعضه عن بعض، لا يعجز أن يحتذي نظم سور القرآن بكلام لا فصاحة له، بل لا فائدة فيه ولا معنى تحته، فإن ذلك لا يضر ولا يخل بالمساواة في طريقة النظم. وقد رأينا كثيراً من السخفاء والمجان يعارضون _ على طريق العبث والمجون _ الشعراء المتقدمين والخطباء المجودين، فيوردون مثل القصيدة والخطبة في الوزن والطريقة، بكلام سخي المعنى ركيك اللفظ، بل ربما لم يكن له معنى مفهوم. وقد فعل ذلك أبو العنيس الصيمري بالبحثري بين يدي المتوكل، فأجازه

يكون بين فصاحتهم في أشعارهم وكلامهم وبينها في نظم القرآن فصل قريب قد جرت بمثله العادة، فكانت المعارضة حينئذٍ تقع لا محالة؛ لأنهم دُعُوا إلى مقاربتة لا مماثلته.

وإنما يكون هذا السؤال نافعا للخصم، لو كان التفاضل الذي ذكره بين شعر الشعراء ينتهي إلى أن يكون الفاضل فصيحاً، والمفضول لا حظ له في الفصاحة؛ فيُحْمَلُ تعذُّرُ معارضة القرآن على ذلك.

فأما والأمر على ما بيَّناه فأكثر ما فيه أن يكون بين كلام العرب، إذا لم يحتدوا نظم القرآن وبينه إذا احتذوه، مثل ما بين كلام أحد الشعراء في بعض الأوزان التي يُجَوِّدُ فيها، وكلامه في غيره من الأوزان؛ فكما أن من ساوى هذا الشاعر في رتبة / [[ص ٥٠]] الفصاحة وجوّد في الوزن الذي يُقَصِّرُ هذا فيه لا يكون كلامه في هذا الوزن معجزاً للمقصر فيه ولا مانعاً له من معارضته لو طالبه بمقاربتة، فكذلك القول في القرآن.

وليس يمكن أحداً أن يدّعي: أن العادة إن كانت جرت بين المتفاضل من الكلام بما ذكرناه فإن الله تعالى خرق هذه العادة في القرآن؛ لأنّه لا طريق يُرجى منه خرق العادة في هذا الموضع إلاّ الصّرف الذي بيَّناه. وإلاّ ما ذا يخرق العادة، والقوم متمكّنون من مثل فصاحته ونظمه، ولا مانع من المعارضة، والدواعي متوفرة إليها؟! وهذا كلّهُ يوجب وقوع المعارضة، لولا ما ذكرناه من الصّرف الذي به انخرقت العادة.

وإنما يسوغ ادّعاء خرق العادة بغير الصّرف لمن جعل فصاحة القرآن متفاوتة لسائر كلام العرب؛ حتّى أن أحداً منهم لا يتمكّن من مساواتها أو مقاربتها، من حيث لم يَخْصُوا بالعلوم التي تحتاج المعارضة إليها، أو قال في النظم مثل ذلك. وهذا قد مضى ما فيه.

على أنّه لو كان ما ظنّه السائل صحيحاً لواقف القوم عليه النبي ﷺ، ولقالوا له: أمّا فصاحتنا في شعرنا وكلامنا فهي مساوية أو مقاربة لما جئت به وطريقته في النظم؛ فنحن قادرون عليها. وإن شككت فجرّبنا، إلاّ أنّه ليس يتهيأ لنا كلام يساوي ما أتيت به في الفصاحة والنظم جميعاً، حسب ما التمسنا. كما لا يتهيأ لبعض الشعراء

أوزان الكلام؛ فأجدر أن يتأتّى للعرب، لو لم يُصَدُّوا ولم يُصَرَّفوا.

فإن قال: فهبوا أن التحدي وقع بالإتيان بمثل القرآن في الفصاحة والنظم معاً حسب ما ذكرتم، وأن في كلامهم الفصيح ما يقارب بعضه مقاربةً تزيل خرق العادة بفصاحته، وأن النظم كانوا يتمكّنون منه على سبيل الاحتذاء، كما يتمكّن منه من تعاطاه منّا بغير كلام فصيح، لم أنكرتم أن يكون إنّا تعذّر عليهم ضمّ أحد الأمرين إلى الآخر، حتّى يوردوا فصاحتهم وألفاظهم الجزلة، ومعانيهم الحسنة التي يستعملونها في شعرهم ونثرهم، في مثل هذا النظم، كما قد يكون بعض الشعراء في بعض أوزان الشعر وأعاريضه أفصح في غيره من الأوزان، وكلامه فيه أجزل، ومعانيه أوقع، وإن كان قادراً على التصرف في سائر الأوزان؟ وكما يكون من جمع بين النظم والخطابة، كلامه في أحدهما أفصح، ومنزلته أعلى، مع تمكّنه من الأمرين؟! وإذا كان هذا ممّا جرت العادة بمثله، فما الحاجة إلى الصّرف؟

/ [[ص ٤٩]] قيل له: إذا سلّم أن القوم كانوا قادرين على الفصاحة والنظم وعالمين بها، فليس يقعد بهم عن المعارضة قاعد؛ لأنّ المعارضة لا تحتاج إلى أكثر من التمكن من الفصاحة وطريقة النظم. وإنّا يتعذّر معارضة الكلام الفصيح المنظوم ضرباً من النظم على من لا يتمكّن من مثل فصاحته، أو من لا يتمكّن من احتذاء طريقة نظمه. ومن تمكّن منها فليس يتعذّر عليه.

فأمّا تجويد بعض الشعراء في بعض الأوزان، وعلوّ كلامهم في بعض الأعاريض، فما لا يُنكر، إلاّ أنّه ليس يكون بين كلامهم فيما جَوِّدُوا فيه وبينه فيما قَصَّروا فيه، تفاوت عظيم وتباعد شديد. والتفاوت بين الكلامين في الفصاحة حاصل، وإن تقدّم أحدهما على الآخر فيها. وكذلك القول فيمن جمع بين الشعر والخطابة، وجوّد في أحدهما.

ولولا أن الأمر على هذا لم تُنكر أن يلحق شعر أحد الشعراء في بعض الأعاريض بالطبقة العليا، ويكون شعره في باقي الأوزان في الطبقة السفلى. وهذا ممّا لا يشتبه بطلانه، فلو كانت حال العرب حال هؤلاء لوجب أن

وبعد، فقد قال الله تعالى 'مخبراً عنهم': ﴿وَقَالُوا لَنْ

كأحد الدلائل الدالة على ضروب المدلولات. وليس من حدّ الدلالة أن تكون ذاتاً موجودةً، أو فعلاً حادثاً على الحقيقة، بل الدلالة ما أمكن أن يُستدلّ بها على ما هي دلالة عليه.

وإن كان قد ألحق قوم بهذا الحدّ: أن يكون لفاعلها أن يستدلّ بها ولها، ما يستدلّ بعدم الغرض على حدوثه، وتعدّر الفعل على أن من تعدّر عليه ليس بقادر. / [[ص ٥٥]] وتعدّره عليه حكماً على أنه ليس بعالم. وإن لم يكن ما استدللنا به من ذلك ذوات قائمة واقعة لا حادثاً. وإذا صحّ هذا فالمعجز إنّما يدلّ على صدق الرسول إذا حصل على وجه لم تجر به العادة.

ولا فرق بين أن يكون فعلاً لم تجر العادة بوجوده على وجه مخصوص، وبين أن يكون عدم فعل لم تجر العادة بانتفائه على وجه مخصوص؛ لأنّ الله تعالى إذا كان قد أجرى العادة بأن يفعل في كلّ حالٍ للفصحاء العلم بالفصاحة كما يفعل لهم بسائر الضرورات من الصنائع وغيرها، فلا بدّ أن يكون منعه لهم في بعض الأحوال هذا العلم الذي تقتضي العادة استمرار تجدّده دالاً على النبوة، إذا وافق هذا المنع دعوة مدّعٍ للرسالة.

ويحتجّ بأنّ الله تعالى يمنع من ذلك لأجله، وعلى وجه التصديق له، كما أنّه لمّا أجرى العادة بأن لا يُمكن الفصحاء إلّا من قدر من العلوم يقع لأجلها منهم قدر من الفصاحة معلوم، كان تمكينه لبعض عباده من العلوم التي يقع بها ما يتجاوز المبلغ الذي جرت به العادة تجاوزاً كثيراً دالاً على النبوة، إذا وقع عقيب الدعوى والاحتجاج.

وكذلك لمّا كانت العادة جارية بطلوع الشمس من المشرق. ولا فرق في الدلالة على النبوة بين إطلاعها من المغرب إذا ادّعى ذلك بعض الرسل، وبين أن لا يُطلعها جملةً، إذا ادّعى الرسول أن الله تعالى لا يُطلعها تصديقاً له، وعلمنا أن المتولّي لإطلاعها وتسييرها هو الله تعالى.

ولو كان أيضاً ما يراه بعض المتكلّمين من أن العلم الحاصل عند الأخبار المتواترة، ضروريٌّ من فعل الله تعالى، وأنّه أجرى العادة بأن يفعلها للعقلاء عند / [[ص ٥٦]] سماع الأخبار صحيحاً، يجري مجرى ما ذكرناه؛ حتّى لو

ولو فسد المحلّ وخرج من صحّة حلول العلم بالفصاحة فيه، لانتفت عنه سائر العلوم؛ فكان يجب أن يكون كلّ من قصد المعارضة، مختلس العقل، فاقدًا لجميع علومه، لاحقاً بالمجانين والبهائم! بل يجب على هذا أن يكون أنقص من المجانين والبهائم؛ لأنّ في هؤلاء علوماً ببعض الأشياء. وهذا يُخرج من أن يكون عالماً بكلّ شيء. وما أظنكم تبلغون إلى ادّعاء كلّ هذا!

قيل له: الصحيح عندنا أن العلوم لا يجوز عليها البقاء، وأنّ العالم إنّما يستمرّ كونه عالماً ويدوم لتجدّد علوم تحدث في كلّ حالٍ. وإنّما يصرف الله تعالى عن المعارضة بأن لا يجدوا العلم بالفصاحة في تلك الحال، فيتعدّر ما كان مع حصول العلم متأتياً. وهذا يأتي على ما تضمّنه سؤالك.

على أن العلم لو كان باقياً - كما ادّعت - لصحّ أن ينتفي عن العالم بضدّ من أضداده سوى الجهل، كالظنّ والسهو والشكّ والنسيان، وليس شيء من هذه / [[ص ٥٤]] قبيحاً فنزّه الله عن فعله. وكلّ واحد منها ينفي العلم، كما ينفيه الجهل والسهو والشكّ والنسيان؛ وإن كان في إثباتها معاني خلاف وكلام ربّنا التبس.

قال: ليس في الظنّ معنى، والصحيح أنّه جنس مضادّ للاعتقاد، لعلمنا باستحالة كون أحدنا ظانّاً للشيء وعالمّاً به في حالٍ واحدٍ، كما يستحيل كونه عالماً به وجاهلاً؛ فما دلّ على أنّ الجهل ضدّ العلم هو دالّ على أنّ الظنّ ضدّ له أيضاً. ولأنّ أحدنا يُميّز بين كونه معتقداً للشيء وظانّاً له، ويُفرّق بين حاله في ذلك. ولولا أنّه مضادّ للاعتقاد لم يقع هذا الفرق والتمييز، فقد سقط السؤال على كلّ حالٍ.

فإن قال: إذا كان الصحيح عندكم استحالة البقاء على العلوم، وأنّ العرب إنّما صُرفوا عن المعارضة بأن لم يُفعل لهم العلم بها في الحال؛ فأنيّ معجز هاهنا؟ وأين ما يُوصف بأنّه دلالة على صدق الرسول ﷺ؟ والصرفة على هذا ليست أكثر من عدم العلوم بالفصاحة التي لم تكن موجودة ثمّ عُدّت، بل عدمها مستمرّ. والموجود إنّما كان أمثاله؛ فكيف تُوصف بأنّها المعجز، والمعجز ما وقع موقع قول القائل للمدّعي عليه: صدقت. وليس يقع هذا الموقع إلّا ما كان فعلاً واقعاً أيضاً على وجه مخصوص؟!

قيل له: المعجز - في دلالة على صدق الرسول -

احتجّ محتجّ بأنّ الله تعالى لا يفعل لأكثر العقلاء العلم بمخبر الأخبار المتواترة، مع تكرّرها على أسماعهم وكمال عقولهم، ووقع ذلك حسب ما ادّعى، لكان دليلاً على صدقه.

وهكذا القول في جميع ما جرت به العادات؛ لا فرق في الدلالة على النبوة بين ثبوت ما جرت بانتفائه وبين انتفاء ما جرت بثبوته؛ لأنّه إنّما دلّ من حيث كان خارقاً للعادة فمن أيّ الجهتين خرّقها هو دالّ.

ومّا يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنّ دلالة المعجزات على النبوات محمولة على تصديق أحدنا لغيره فيما يدّعيه عليه، إمّا بقول يدلّ على التصديق، أو بفعل ما يقوم مقامه. وقد علمنا أنّ أحدنا لو ادّعى عليه بعض أصحابه دعوى ما والتمس تصديقه فيها، فقال له: إن كنت صادقاً عليك فحرّك يدك في جهة مخصوصة، أو ضعها على رأسك، أو طالبه بغير ذلك ممّا يعلم أنّه لم يفعله مستمراً على عادة له، لكان إذا فعله دالاً على صدقه، ويجري فعله مجرى قوله: صدقت. وكذلك لو طالبه بدلاً ممّا ذكرناه بأن يمتنع من فعل قد جرت عادته باستمراره عليه فامتنع منه، لقام مقام التصديق بالقول.

وإذا لم يختلف الحال في تصديق أحدنا لغيره على الوجهين جميعاً، لم يختلف أيضاً في تصديق الرسل بالمعجزات على كلا الوجهين.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون عدم طلوع الشمس على الوجه الذي ذكرتموه _ ليس بمعجز ولا دلالة، وأن تكون الدلالة هناك _ في الحقيقة _ سكون الشمس في الموضع الذي سكنت فيه، ولم تحرك منه للطلوع على مجرى العادة. وليس مثل هذا معكم في منع العرب عن المعارضة؟!

قيل له: هذا في نهاية البعد، ومن أين للمستدلّ على النبوة أنّ الشمس إذا غابت عن بلدة فلا بدّ من أن تكون باقية، تقطع الأماكن حتّى تنتهي إلى أفق / [[ص ٥٧]] المشرق ببلدة؟

وهب أنّ هذا حقّ بالدلالة عليه، ليس جهل المستدلّ على النبوة في ذلك أو شكّه فيه بمخرج له من صحّة الاستدلال _ بتأخر الشمس عن الطلوع _ على النبوة إذا

وقع على الوجه الذي كان ذكرناه.

ولو كان المعجز ما ذكرته لكان من فقد العلم به لا يتمكّن من الاستدلال على صدق الرسول، وإن عُدِمَ طلوع الشمس على الوجه الذي ادّعاه واحتجّ به، وقد علمنا خلاف ذلك.

وبعد، فلو كان المعجز هو سكون الشمس في بعض المواضع الغائبة عن أبصارنا لوجب أن يكون ذلك معجزاً، وإن أطلع الله تعالى شمساً غيرها على هيئتها وجميع أوصافها من المشرق. ونحن نعلم أنّه لو فعل ذلك لم يكن سكونها في الموضع الذي سكنت فيه معجزاً، ولا ممّا يدلّ على النبوة.

فإن قال: إنّما لم يكن سكونها _ والحال على ما قدّرتّموه _ معجزاً ولا دليلاً، من حيث كان المستدلّ يُجوّز أن تكون هي الطالعة عليه لا مثلها. وإذا جوّز ذلك لم يُعلم صدق الخبر بأنّها لا تطلع.

ولو كان له سبيل إلى العلم بأنّ الشمس التي جرت العادة بطلوعها قد سكنت في بعض المواضع الغائبة عنه _ وإن طلع مثلها عليه _ لأمكنه الاستدلال على صدق المدّعي.

قيل له: كان سكون الشمس في الموضع الغائب إنّما يكون دلالة على النبوة إذا لم تطلع شمس أخرى مكانها. وإذا جاز هذا أمكن أن يقال في مقابلته: والمعجز أيضاً للنبي ﷺ هو العلوم التي يفعلها الله تعالى في العرب بالمدرّكات والصناعات وغيرها من العلوم الضرورية، منفردة عن العلم بالفصاحة وطريقة النظم؛ إذا راموا المعارضة فتعذّرت عليهم؛ لأنّه كان تعالى قد أجرى العادة / [[ص ٥٨]] بأن يُجدّد لهم في كلّ حال العلم بما ذكرناه، وبالفصاحة والتصرّف في ضروب الكلام، ثمّ منهم _ عند تعاطي المعارضة _ العلم بالفصاحة، وجدّد لهم ما سواها، كانت هذه العلوم الواقعة _ منفصلة عن العلوم بالفصاحة، وقد جرت العادة بتجدّد الجميع على حدّ سواء _ هي المعجز، ويكون وقوعها. على الحدّ الذي ذكرناه، كالوجه في صحّة دلالتها على النبوة، إذا لم تطلع شمس أخرى.

على أنّ المعجز لو وُجدَ بشرائطه كلّها _ من غير

وجودها كان واجباً لا محالة، [حسب] مقتضى العادة؛ فإذا خرق الله تعالى العادة في أن يُوجدها واستمرَّ انتفاؤها، جرى مجرى ما طرأ عليه الانتفاء من الوجه الذي ذكرناه. وهذا بين لا إشكال فيه.

على أنَّا قد نستدلُّ بجواز عدم العرض على حدوثه، وإن لم يحصل العدم ويتجدد. وليس كونه ممَّا يجوز أن يُعدم متجدداً على وجهه، وهذا يُبين أن الشرط الذي ذُكر ليس بمستمرٍّ في جميع الدلائل.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون الاشتراط في الدلالة أن تكون حادثةً هو في أصول الأدلة؛ لأن مرجع جميع الأدلة إلى الأفعال التي لا بد أن تكون حادثة؟! وأن يكون ما ذكرتموه من الاستدلال على حدوث العرض بعدمه، وتعدُّر الفعل / [[ص ٦٠]] على من تعدُّر عليه ليس بقادر _ يرجع جميعه إلى دلالة الفعل، غير أنه دالٌّ عليه بواسطة؛ لأن عدم العرض أو جواز عدمه، لا يُعلم إلا بالفعل الذي هو تحريك الشيء بعد تسكينه، أو تسكينه بعد تحريكه. وكذلك تعدُّر الفعل على زيد، يدلُّ على أنه ليس بقادر، من حيث عُلِمَ بالفعل أن الفاعل من حيث صحَّ منه يجب أن يكون قادراً، فقد عادت أصول الأدلة كلها إلى الأفعال.

قيل له: هذا إذا صحَّ لم يُؤثر في طريقتنا؛ لأننا نتمكن من ردِّ الدلالة في الموضع الذي ذكرناه أيضاً، إلى الفعل على هذا الوجه. فنقول: إذا اتَّفقت العلوم بالفصاحة عند القصد إلى المعارضة، وقد كانت _ لولا النبوة _ واقعةً لا محالة على العادة، فقد عادت دلالة ذلك إلى الفعل أيضاً؛ لأن فعل العلوم لو لم يكن واجباً بالعادة لما دلَّ انتفاؤها على شيء، فالمرجع إذاً الفعل في الدلالة، كما خرج ذلك في تعدُّر الفعل وغيره.

فإن قيل: خبرونا عن التحديّ بالإتيان بمثل القرآن، ما المراد به؟ لأنكم ليس تذهبون إلى أن العادة انخرقت بفصاحته كما نذهب، فيكون المثل الملتبس ما أخرجته من أن يكون خارقاً للعادة وأحقه بالعناد. ويتساوى فيه المائل في الحقيقة والمقارب.

وهب أن طريقة النظم قصِّدت أيضاً بالتحديّ _ على حسب ما اقتضته عاداتهم في تحديّ بعضهم بعضاً _ لا بد أن تكون الفصاحة مقصودةً، وهي الأصل في التحدي.

دعوة مدَّع ولا احتجاج محتجّ _ لم يكن دالاً على النبوة. وكذلك لو وقع عند ارتفاع التكليف وانتقاض العادات لم يكن دالاً، فصار وقوعه _ مع بقاء العادات _ موافقاً لدعوى مدَّع له ومحتجّ به، كالوجه في صحة دلالة على النبوة، فلا يمتنع أيضاً أن يُجدد العلوم التي ذكرناها _ من غير أن تتجدد معها العلوم بالفصاحة على مجرى العادة _ دلالة على النبوة. ولو تجدد الجميع لم يكن دلالة؛ لأنَّ خرق العادة _ الذي هو المراعى في دلالة النبوة _ حاصل لا محالة.

وهذا الكلام إنَّما أوردناه في مقابلة السائل على سبيل الاستظهار في الحجّة وإقامتها من كلِّ وجه، وإلا فما قدّمناه من أنه لا فرق في الدلالة على النبوة بين ثبوت ما تقتضي العادة انتفاءه وبين انتفاء ما يقتضي ثبوته، يُغني عن غيره.

فإن قال: أليس قد شرط بعض المتكلمين في الدلالة أن تكون حادثةً على وجه مخصوص، فكيف يكون المعجز عدم العلوم بالفصاحة مع ذلك؟

قيل له: هذا ينكسر بما قدّمناه من دلالة عدم الغرض على حدوثه، وتعدُّر الفعل على [أن] من تعدُّر عليه ليس بقادر، إلى غير ذلك ممَّا ذكرناه.

اللهم إلا أن يكون من شرط ذلك لم يرد الحدث الحقيقي الذي هو الخروج / [[ص ٥٩]] من العدم إلى الوجود، بل أراد ما يُعقل من معنى الحدث والتجدد؛ فيكون ما تكلمنا عليه غير خارج عن شرطه، لأننا نعقل من تجدد انتفاء العلوم بالفصاحة _ على من قصد المعارضة _ ما لولا تصديق الرسول ﷺ لم يكن.

فإن قال: أيُّ تجدد يُفعل في الموضع الذي ادَّعيتموه؟! والعلوم التي انتفت عمّن رام المعارضة لم تكن موجودةً ثمَّ عُدِمَتْ، بل انتفاؤها مستمرٌّ غير متجدد. وليس كذلك عدم العرض الذي يُستدلُّ به على حدوثه، لأننا نعلم عدمه بعد وجوده متجدد في الحقيقة.

قيل له: هذه العلوم وإن لم تكن انتفت بعد أن وُجدت على الحقيقة، فهي من حيث اقتضت العادة وجودها _ لولا تصديق الرسول ﷺ _ في حكم الوجود، وإن لم يُوجد؛ فجرى انتفاؤها في تجدد مجرى ما وُجد على الحقيقة ثمَّ عُدِمَ. وإنما قلنا: (في حكم الوجود)، لأننا نعلم أن

معارضته، أو غير ذلك ممَّا قد جرت العادات بمثله، ولا اختصاص لأحد فيه _ فقد كان يجب أن يوافقوا النبي ﷺ، ويقولوا له: ليس في قصورنا عن معارضتك دليل على نبوتك وصدقك فيما ادَّعيتَه من صرف الله تعالى لنا عن المعارضة؛ لأنَّك إنَّما دعوتنا إلى ماثلتك فيما أتيت به. وقد يتعدَّر ماثلة الفاضل عمَّن لم يكن في طبقته، لمجرى العادة من غير صرف. وإذا كنت إنَّما تدَّعي النبوة لا الفضيلة المعتادة التي يدَّعيها بعضنا على بعض فلا حجة فيما أظهرته. وما رأيانهم فعلوا ذلك ولا احتجوا به.

وبعد، فقد كان لهم أن يقولوا له في الأصل: إن كان التحدي وقع بالماثلة _ سواء قدرُوا على ماثلته أو نكلوا عنها _ فدعَاؤك لنا إلى الماثلة طريق الشغب و باب العبث؛ لأنَّ العلم بأنَّ الكلامين متماثلان على التحديد ممَّا لا يضبطه البشر، ولا يقف عليه إلا علام الغيوب جلَّ وعزَّ، فلو استفرغنا كلَّ وسع في معارضتك، لكان لك أن تقول: ليس هذا مماثلًا لما جئتُ به، وقد بقي عليكم ما لم تساووا فيه!

فقد دلَّ ما ذكرناه على أنَّ الذي دُعوا إلى فعله والمعارضة به هو المقارب الذي يظهر تمكُّنهم منه. ولو كانوا دُعوا إلى المماثل أيضاً لم يُخلَّ ذلك بصحة طريقتنا من الوجه المتقدم.

وقد بيَّنا قبل هذا أنَّ العرب وإن لم يكونوا نظَّارين ولا متكلمين، فقد كان يجب أن يوافقوا على مثل ما ذكرناه، من حيث علموا في الجملة أنَّ النبي لا بدَّ أن يبين بما ليس بمعتاد.

/ [[ص ٦٣]] وليس لأحد أن يقول: إنَّهم شكَّوا في لفظ (التحدي)، وهل المراد به الماثلة أو المقاربة؟ لأنَّنا قد دلَّلنا فيما مضى على أنَّهم لو شكَّوا في ذلك لاستفهموا عنه، سيَّما مع تمادي زمان التحدي وتطاوله وتكرُّر التقرير على أسماعهم، وقد بلغوا من إعنائهم للنبي ﷺ وتبَّعه في أقواله وأفعاله ما كان أيسر منه سؤاله عن مراده بالتحدي الذي هو أكد حججه وأظهر دلائله.

وبعد، فقد كان يجب مع الشك أن يعارضوا ما يقدرُون عليه؛ فإن وقع موقعه فقد أنجحوا. وإن قال لهم: أردت بالمثل كذا ولم أرد كذا، عملوا على ما يوجب الفهم،

والدعاء إلى الإتيان بالمثل _ إذا لم تصحَّ طريقتنا _ محتمل، فقد يجوز على هذا أن يكونوا ظنَّوا أنَّهم دُعوا إلى مماثلته في الفصاحة على الحقيقة لا مقاربتَه، فتعدَّر عليهم المعارضة لا للصرفة بل لعلَّو منزلته في الفصاحة عليهم، وتقدَّم كلامه لكلامهم.

/ [[ص ٦١]] قيل له: المثل في الفصاحة _ الذي دُعوا إلى الإتيان به _ هو ما كان المعلوم من حالهم تمكُّنهم منه وقدرتهم عليه، وهو المقارب والمداني لا المماثل على التحقيق الذي ربَّما أشكل كيف حالهم في التمكن منه، فالذي يكشف عن ذلك أنَّه: ليس يخلو القرآن في الأصل من أن تكون العادة انخرقت بفصاحته، ويكون التحدي بإتيان مثله مصروفاً إلى ما أدخله في المعتاد، وأخرجه من انخراق العادة به. أو أن يكون معتاداً، والتحدي وقع بالصرف عن معارضته. ويكون دعاؤهم إلى فعل مثله ليمتنعوا، فتتكشف الحال في الصرفة.

فإن كان الأوَّل فقد دلَّلنا فيما تقدَّم على أنَّ العادة لم تنخرق به، وأنَّ خفاء الفرق بين بعض ما وقع به القرب منه، وبين فصيح كلام العرب يدلُّ على التماثل والتقارب المخرج له من أن يكون خارقاً للعادة، وأشبعنا القول في ذلك. وإن كان الأمر جرى على الوجه الثاني فهو الذي نصرناه.

وليس يخلو المثل الذي دُعوا إلى الإتيان به بعد هذا من أن يكون هو الذي قد علِمَ من حالهم أنَّهم متمكِّنون منه، وأنَّه الغالب على كلامهم والظاهر على ألسنتهم، فذاك المقارب لا المماثل على التحقيق؛ لأنَّ المماثل ممَّا لا يظهر تمكُّنهم منه هذا الظهور. ولو كانوا إلى ذلك دُعوا لوجب أن يعارضوا. وإذا لم يفعلوا _ مع توفر الدواعي _ فلائهم صُرفوا. ويكون ما دُعوا إلى فعله هو المماثل على الحقيقة.

فإن كانوا دُعوا إلى ذلك لم يخلَّ حالهم فيه من أمرين: إمَّا أن يكونوا قادرين عليه ومتمكِّنين منه، أو غير متمكِّنين.

ولو قدرُوا وتمكَّنوا، لوجب أن يفعلوا. وإن كانوا غير متمكِّنين _ لا لأنَّهم صُرفوا عن ذلك وأُفقِدوا العلم به في الحال، بل بقصورهم عن نظمه في الفصاحة، / [[ص ٦٢]] أو لأنَّه تعمَّل له زماناً طويلاً، وطالبهم بتعجيل

يُفَضِّل الفرزدق. وآخرون يُفَضِّلون الأخطل على الجميع، ويقولون: إِنَّه أَشَدُّهم أَسْرَ شعراً، وأشبههم بمذهب الجاهلية، ولكلٍّ فيما ذهب إليه قول واحتجاج.

ومن تأمل أقوال الناس في هذه المعاني حقَّ تأملها علم أنَّها كالتكافئة المتقابلة، وأنَّه لا مذهب منها إلَّا وله مخرج وفيه تأوُّل، وأنَّ الحقَّ المحض لو التمسَّ في خلالها لتعدَّر وجوده.

وقد علمنا أنَّ هؤلاء وإن اختلفوا فيما حكيناه، فلا اختلاف بينهم في أنَّ كلام الجماعة يقارب بعضه بعضاً. وكلُّ من فضَّل أحدهم على غيره يُقَرُّ بأنَّ كلام المفضول مقارب لكلام الفاضل. وليس هذا ممَّا تدخل الشبهة فيه دخولها في الأوَّل، ولا ممَّا يصحُّ أن يُعتقَد فيه المذاهب المختلفة؛ فقد عاد الأمر إلى أنَّه لو كان ﷺ تحدَّاهم بأن يأتوا بمثل ما أتى به على هذا الوجه لكان متحدِّياً بما لا سبيل إلى علمه، ومطالباً لهم بما لو أحضروه لم يخرجوا عن التبعة.

وقد مضى أنَّهم لو كانوا فهموا ذلك من التحدي لما صبروا تحته، ولا أمسكوا عن الموافقة عليه؛ فقد دلَّ ما ذكرناه على أنَّ التحدي إنَّما كان بإيراد ما هو ظاهر في كلامهم، ومعلوم من حالهم.

وبعد، فلو كان التماثل الذي عناه السائل ممَّا لا يعترض فيه شكُّ، وكان أمره واضحاً جلياً _ وليس كذلك في الحقيقة _ لم يقدر الاعتراض بالتحدي به في إعجاز القرآن على مذهبه؛ لأنَّا قد بينَّا قبل هذا الموضع أنَّهم لو تحدُّوا بذلك / [[ص ٦٥]] وتمكَّنوا منه لعارضوا، ولو لم يتمكَّنوا لوجه من الوجوه المعتادة لوقفوا وتنبَّهوا على سقوط الحجَّة عنهم؛ فكلامنا مستقيم من كلِّ وجه.

فإن قال: كيف يكون تماثل الكلامين وتفضيل أحدهما على الآخر غير مضبوطين، والأقوال فيهما متكافئة حسبها ادَّعيت. وقد رأينا الشعراء وغيرهم من أهل الصنائع يتحدَّي بعضه بعضاً، ويستفرغون الوسع فيما يُظهرونه من صنائعهم؟ وإنَّما غرضهم في ذلك أن يُفضَّلوا على نظرائهم، ويُجعلوا في طبقات صنعتهم، ويُشهد لهم بالتقدُّم، ويُسلم إليهم الحذق. ولو كان ما قصدوا إليه من ذلك لا ينضبط والخلاف فيه لا ينقطع، لما أتعبوا نفوسهم وأبدانهم فيما لا وصول إليه.

وعذرهم عند الناس فيما أوردوه احتمال القول الذي خوطبوا به وأشباهه.

ونحن نعلم أنَّ الاستفهام مع الشكِّ، أو المعارضة بالممكن إلى أن يصحَّ الأمر وينكشف المراد أشبه بالعقلاء من العدول إلى السيف الذي لا يعدل إليه إلَّا ضيق الحالة، وتوجَّه الحجَّة!

فإن قال: فاعملوا على أنَّ الماثلة على التحديد _ حتَّى لا يغادر أحد الكلامين الآخر في شيء _ لا يعلمها إلَّا علَّام الغيوب تعالى عمَّا ذكرتم، ولا يصحُّ التحدي بها، لم أنكرتم أن تكون الماثلة الملتزمة منهم هي التي يطبَّق بها العلماء بين الشاعرين والبليغين، والكاتين والصانعين وإن لم يعلموا أنَّ فعل كلِّ واحدٍ مماثل لفعل الآخر من جميع أطرافه وحدوده؟

قيل له: قد بينَّا أنَّ التحدي لا يجوز أن يكون واقعاً بأمر لا يُعلم تعدُّره أو تسهُّله. وأنَّه لا بدَّ أن يكون ما دُعوا إلى فعله ممَّا يرتفع الشكُّ في أمره ويزول الإشكال عنه.

ودلَّلنا على ذلك بأنَّهم لو طوَّلوا بما يُشكِّك ويلتبس، ولا تظهر براءة ذمَّتهم / [[ص ٦٤]] عند الإتيان به، لواقفوا على أنَّهم قد أعتتوا وكُلفوا ما لم يُطيقوا.

والماثلة التي ذكرتها بين الشاعرين وغيرهما، وإن لم تكن على التحديد والتحقيق، بل لأجل اشتباه الكلامين وشدة تقاربهما، ووصفا بأنَّهما مثلان؛ فالإشكال الذي ذكرناه في ذلك أيضاً حاصل، والخلاف ثابت. ولهذا ما اختلف الناس في تطبيق الشعراء وتنزيلهم وتفضيل بعضهم على بعض، قديماً وحديثاً. واختلفت في ذلك مذاهبهم، وتضادَّت أقوالهم، وجرى في هذا المعنى من التنازع ما لم يستقرَّ إلى الآن، فمن ذاك أنَّ أكثر المطبِّقين جعلوا الأعشى في الطبقة الأولى رابعاً، وقوم منهم جعلوا طرفة الرابع، وآخرون جعلوه الخامس.

واختلفوا أيضاً في تفضيلهم؛ فمنهم من فضَّل امرأ القيس على الجماعة، ومنهم من فضَّل زهيراً، ومنهم من فضَّل النابغة. وقد فضَّل قوم الأعشى / [[ص ٦٥]] على أهل طبقة؛ لكثرة فنون شعره.

فأمَّا جرير والفرزدق فالاختلاف في تفضيلهما أيضاً مشهور؛ فبعض العلماء والرواة يُفضِّل جريراً، وبعض آخر

قيل له: هذا سؤال من قد عدل عن الحجاج إلى الشناعة، واستنفر من يستبشع الألفاظ من غير معرفة معانيها من العامة والمقلّدين. وقلّ ما يفعل ذلك إلا عند انقطاع الحجّة ونفاد الحيلة. وما أولى أهل العلم والمتحرّمين به، بتنكّب هذه السجّية وتجنّبها! ونحن نكشف عمّا في هذا الكلام.

أمّا (المعجز) في أصل اللغة ووضعها، فهو: أن يكون من جعل غيره عاجزاً، كما أن (المقدّر) _ الذي هو في وزنه _ من جعل غيره قادراً، و(المكرم) من جعله كريماً وفعل له كرامة.

/ [[ص ٦٨]] فإن كانوا قد استعملوا لفظة (مقدّر) فيمن مكّن غيره من الأسباب والآلات من غير أن يفعل له قدرةً في الحقيقة، فكذلك استعملوا لفظة (معجز) فيمن فعل ما يقدر معه [على] الفعل، من سلب آليّة وما جرى مجراها وإن لم يكن فعل عاجزاً، غير أن التعارف والاصطلاح قد ينقل هذه اللفظة _ أعني لفظة (معجز) _ عن أصل وضعها، وجعلوها مستعملة فيما تعدّر على العباد مثله، سواء كان التعدّر لأنّهم غير قادرين على جنسه، أو لأنّهم غير متمكّنين من فعل مثله في صفته.

وكذلك كان نقل الجبال عن أماكنها، ومنع الأفلاك من حركاتها معجزاً، كما كان إحياء الموتى، وإعادة جوارح العمى والزّمنى معجزاً، وإن كان جنس الأوّل مقدوراً لهم، وجنس الثاني غير مقدور.

وإذا صحّ هذا لم يمتنع القول بأنّ القرآن معجز، من حيث كان وجود مثله في فصاحته وطريقة نظمه متعدّراً على الخلق، لا اعتبار بما له تعدّر؛ فإنّ ذلك وإن كان مردوداً عندنا إلى الصرف، فالتعدّر حاصل. كما لم يختلف ما تعدّر فعل جنسه، وما تعدّر فعل مثله في بعض صفاته في الوصف بالإعجاز، وإن كان سبب التعدّر مختلفاً.

فإن قال: الأمر وإن كان في لفظة (معجز) أو أصلها وما انتقلت إليه، على ما ذكرتموه؛ فإنّ المعجز من شرطه _ في الاصطلاح _ أن يكون خارقاً للعادة، وإلا لم يكمل له الوصف بأنّه معجز. وليس القرآن عندكم خارقاً للعادة، اللهمّ إلا أن تحملوا نفوسكم على ادّعاء ذلك، وتأوّلوا أنّ مثله في الفصاحة والنظم لمّا لم يقع يجب أن يكون خارقاً

قيل له: إنّما تحجّس من ذكرت من الشعراء وأهل الصنائع ما تحجّسوه من التحديّ والمباهاة والمفاخرة؛ لأنّ غايتهم القصوى التي يجرون إليها أن يغلب في الظنون فضلهم، ويعتقد أكثر العلماء _ أو طائفة منهم على الجملة _ تقدّمهم. وهذا حاصل لهم وإن كان أمر بعضهم فيه أظهر فيه من بعض.

وليس في الدنيا عاقل من الشعراء ولا من غيرهم، يريد أن يقطع الناس بفضل على عديله ويطبّقه مع نظيره، من جهة العلم اليقين. بل أحسن أحوالهم وأكبر آمالهم أن يُظنّ ذلك فيهم، ويكون حالهم به أشبه وأليق؛ لأنّه لا مجال للعلم في هذا، وإنّا يُعمل فيه على الظنّ وغالبه. وليس هذا من دلائل النبوّة في شيء؛ لأنّها مبنية على العلم دون الظنّ.

وإنّا يُعلم صدق النبي ﷺ في الخبر بأنّهم لا يعارضونه ويدلّ على أنّهم مصروفون بأن نعلم يقيناً أنّ المعارضة لم تقع من أحد منهم، وأنّ من تعاطى من القوم _ ما ادّعى أنّه معارضة _ متعاطٍ لما لم يُدع إليه، ويتكلّف ما لا حجّة فيه.

/ [[ص ٦٧]] ومتى لم نعلم ذلك ونقطع على صحّته، لم تستقم الدلالة على النبوّة، وهذا ممّا لا يقوم غالب الظنّ فيه مقام العلم، كما قام مقامه في تطبيق الشاعر وتفضيله على أهل طبّقه. إلا أنّ التطبيق والمفاضلة بين الفاضلين _ وإن كانا مظهرين _ فالتقارب بين الجماعة معلوم غير مظنون. ولهذا لا نرى أحداً من أهل القرية تشاكل عليه مقارنة كلام المفضول للفاضل؛ وإن علت طبقة أحدهما على صاحبه.

ولا يصحّ اعتراض الشكّ في أنّ كلّ واحد من الكلامين مستبدّ بحظّ من الفصاحة، وإن زاد في أحدهما ونقص في الآخر، حتّى يقع في ذلك الخلاف والتنازع، ويُعتدّ فيه المذاهب، ويُصنّف فيه الكتب، كما جرى كلّ ما ذكرناه في التطبيق والمفاضلة بين النظيرين.

فقد وضح أنّ التحديّ لم يقع إلاّ بأمر يصحّ العلم به والقطع عليه، دون ما يغلب في الظنّ، ولا يؤمّن ثبوت الخلاف فيه.

فإن قال: فيجب على مذهبكم هذا أن يكون القرآن في الحقيقة غير معجز، وأن يكون المعجز هو الصرف عن معارضته!

وإن أردت القسم الثاني: فهو قولنا، وما يأبى ما رسمناه إذا قيدناه هذا التقييد، وفسرناه بهذا التفسير.

وقد زالت الشناعة على كل حال؛ لأن القوم الذين قصدت إلى تقبيح مذهبنا في نفوسهم، إنما يُنكرون أن يكون القرآن غير معجز، ويُشنعون من يضاف مثل ذلك إليه. على تأويل أن يكون مما يتمكن البشر من مساواته ومعارضته، أو يكون لا حظ له في الدلالة على النبوة، ونحن بريئون من ذلك ومن قائله.

فأما ما بعد هذا من التفصيل فموقوف على المتكلمين وغيرهم، لا ما تتخيله، فضلاً عن أن تُبطله ولا تُصححه!

فإن قال: الشناعة باقية؛ لأن المسلمين بأسرهم يُنكرون قول من نفى كون القرآن علماً للنبي ﷺ، كما تُنكرون ما ذكرتموه وتبرأتم منه من نفى دلالة جملة، والقول بأنه ممكن غير متعذر.

/ [[ص ٧١]] قيل له: من هؤلاء المسلمون الذين يُنكرون ما ادّعيته؟

فإن قال: هم النظَّارون والمتكلمون.

قيل له: معاذ الله أن يُنكر هؤلاء إلا ما أقاموا البرهان على بطلانه وقطعوا العذر في فساده؛ فإن كانوا منكرين لذلك _ حسب ما ادّعت _ فهات حجَّتهم في دفعه، لنُسلم لها بعد الوقوف على صحتها. وما نراك إلا أن تسلك طريق الاحتجاج.

وإن قال: هم الفقهاء، وأصحاب الحديث، والعامة، ومن جرى مجراهم.

قيل له: وكيف يُنكر هؤلاء ما لا يفهمونه؟! ولعله لم يخطر قط لأحدهم ببال. والإنكار للشيء والتصحيح له إنما يكون بعد المعرفة به والتبيين لمعناه. فإن أنكر هذا _ ممن ذكرته _ منكر؛ فلائنه يستغربه ويستبدع الخوض فيه، لا لأنه يعتقد كفرًا وضلالاً، كما ينكر أكثر الفقهاء وجميع العامة ذكر الجوهر والعرض والحدوث والقِدَم، وإن كان كثير منهم يتسرّع إلى الحكم في كل ما لا يعرفه ويألفه بأنه كفر وضلال!

إلا أننا ما نظن أنك تُقاضينا إلى أمثال هؤلاء وتحاجنا بإنكارهم، فإننا لو رجعنا إليهم أو صغينا إلى

للعادة. وهذا من التأويل البعيد؛ لأن فصاحته عندكم معتادة فلا كلام فيها، وطريقته في النظم _ وإن لم تُعهد _ فهي كالمعهودة من حيث كان / [[ص ٦٩]] الناس قبل التحدي والصرف متمكنين من السبق إليها، وغير ممنوعين منها.

وكل شيء وقع التمكن منه فهو في حكم المعتاد المعهود وإن لم يُوجد، فكيف يصح الجواب مع ما ذكرناه؟

قيل له: إذا أجبناك إلى جميع ما اقترحت في سؤالك فقد أسقطنا شناعتك التي قصدتها؛ لأن أكثر ما في كلامك أن يكون القرآن على مذهبنا غير خارق للعادة من حيث فصاحته ونظمه. وأن يكون خرق العادة راجعاً إلى الصرف عن معارضته. والعامة وأصحاب الجمل لا يعرفون ما المراد بهذا اللفظ، أعني: (خرق العادة)، ولا يعهدون استعماله، فكيف يستشنعون بعض المذاهب فيه؟ وإنما يُنكر أمثال هؤلاء ما قد عرفوه وألفوه، إذا قيل فيه بخلاف قولهم.

فإن ساجتتنا في هذا الموضع ومنعنا من إطلاق لفظة (معجز) على القرآن، مع قولنا: إنه غير خارق للعادة من حيث شرطت في (المعجز) أن يكون خارقاً للعادة، جاز أن نستفسرك في أول الكلام، فنقول لك: ما تريد بقولك: فيجب أن يكون القرآن غير معجز؟

أتريد: يجب أن يكون الخلق _ أو بعضهم _ متمكنين من معارضته ومساواته، أو يكون مما يُستدل به على نبوة النبي ﷺ وصدق دعوته؟

أم تريد أنه يجب أن لا يكون خارقاً للعادة بفصاحته ونظمه، ولا علماً على النبوة بنفسه، لكن قصور الفصحاء عنه يدل على الصرف الذي هو العلم في الحقيقة؟

وإن أردت الأول: فقد ظلمت؛ لأننا قد دللنا على أن معارضة القرآن متعذرة على سائر الخلق، وأن ذلك مما قد انحسرت عنه الأطماع، وانقطعت / [[ص ٧٠]] فيه الآمال.

ودللنا أيضاً على أن التحدي بالقرآن وقعود العرب عن المعارضة يدلان على تعذرها عليهم، وأن التعذر لا بد أن يكون منسوباً إلى صرفهم عن المعارضة؛ فلا استدلال به من هذا الوجه على النبوة صحيح مستقيم.

أقوالهم لخرجنا عن الدين والعقل معاً، وحصلنا على محض العناد والتجاهل!

وبعد، فمتى قيل لمنكر هذا من الفقهاء والعامة _ ما نريد بقولنا: (إنَّ القرآن ليس بعلم) إخراجاً من الدلالة على النبوة، ولا أنَّ معارضته يمكن أحداً من البشر / [[ص ٧٢]] أن يأتي بها، وإنَّما أردنا كذا وكذا _ رجع عن إنكاره، وعلم أنَّ الذي نقوله بعد ذلك فيه ليس ممَّا يهتدي أمثاله إلى تصحيحه أو إبطاله، وأنَّ غيره أقوم به منه. اللهمَّ إلا أن يكون مستحكم الجهل قليل الفطنة، فهذا من لا ينجع فيه تفهيم ولا تعليم، ولا اعتبار بأمثاله حسب ما قدَّمناه.

فإن قال: ما عنيُّ إلا العلماء النظَّارين؛ فإنَّهم بأسرهم يعترفون بأنَّ القرآن علَّم على النبوة، ويُنكرون قول من أبى ذلك.

وأما التماسكم ذكر حجَّتهم في ذلك فحجَّتهم هي الإجماع الذي هو أكبر الحجج. والفقهاء المقتضرون على الفقه، وأصحاب الحديث والعامة، وإن لم يُعرَف في ذلك أقوالهم متجرّدة، فهم تابعون للعلماء والمتكلِّمين.

ولو ذهبنا إلى اعتبار أقوال العوامِّ ومن جرى مجراهم في الإجماع طال علينا، ولم نتمكَّن _ نحن ولا أنتم _ من تصحيح دلالة الإجماع في باب واحد!

قيل له: كيف يسوغ لك ادِّعاء إجماع أهل النظر، والنظام وجميع من وافقه، وعباد بن سليمان، وهشام بن عمرو الفوطيَّ وأصحابهما / [[ص ٧٣]] خارجون عنه؟

فأما النظام فمذهبه في ذلك معروف. وأما هشام وعباد، فكانا يذهبان إلى أنَّ الأعراض لا تدلُّ على شيء؛ فالقرآن _ على مذهبهما _ لا يصحُّ أن يكون دالاً على النبوة ولا غيرها. وقد صار هشام وعباد إلى الموضع المستشنع الذي رمت أيها السائل أن تنحله أصحاب الصرفة. وإذا خرج هؤلاء عن الجملة لم يُعدَّ القول إجماعاً من المتكلِّمين.

وبعد، فلو لم يخرج من ذكرنا لم يكن إجماعاً أيضاً؛ لأنَّ المتكلِّمين ليس هم الأمة بأسرها. وإذا كنَّا قد بيَّنا أنَّ من عدا المتكلِّمين لا يعرف هذا، وربَّما لم يفهمه، وأنَّ فيهم من إذا سمع الخفض في هذا القرآن _ علم أو ليس يعلم _ استبدع أيَّ قول قيل في ذلك، واعتقد أنَّ من قوَّة الدين

وصحَّة العزيمة فيه الإضراب عن تكلف أمثال هذه الأقوال. وفيهم من إذا فهمه رضي بعض المذاهب فيه، وسخط بعضاً. فكان من ليس بمتكلم من سائر المسلمين لا قول له في هذا الباب، ولا اتباع ولا رضى.

وإنَّما لم تحصل أقوال العامة وأصحاب الجُمَل في مسائل الإجماع كما حصلنا أقوال الخاصَّة وآراءها، لعلمنا بتسليمهم ذلك للخاصَّة، واتباعهم فيه؛ فيكون هذا الاتِّباع والانقياد قائماً مقام القول الموافق لأقوالهم. وليس هذه حالهم فيما سأل عنه السائل. وكلُّ إجماع لم يكن هكذا، فهو غير صحيح.

ومن صار إلى ادِّعاء الإجماع في مسائل الكلام اللطيفة التي تخفى عن كثير من العقول كمسألتنا هذه، فعجزه ظاهر.

/ [[ص ٧٤]] ثمَّ يقال له: أنت أيها السائل وأصحابك، تقولون: إنَّ القرآن ليس بمعجز، ولا علَّم على النبوة؛ لأنَّه موجود قبل مولد النبي ﷺ في السماء. وإنَّما المعجز عندكم بنزول جبرئيل عليه السلام به إلى النبي ﷺ، فالتشنيع الذي ذكرته لازم لمذهبك.

فإن قال: نحن وإن قلنا: إنَّ القرآن لم يكن علماً ومعجزاً قبل إنزاله واختصاص النبي ﷺ، فإنَّنا نصفه بعد النزول والاختصاص بأنَّه علم ومعجز.

قيل له: قد علمنا ذلك من قولك: إنَّ الذين أردت التشنيع علينا عندهم لا يرضون القول بأنَّ القرآن لم يكن علماً ومعجزاً، ثمَّ صار كذلك. وهو موجود في الحالين، وعندهم أنَّ في ذلك تصغيراً من شأنه وخطأ عن قدره.

فإن قلت: إنَّني إذا فهمتهم المراد بهذا القول كان المعجز يجب أن يكون ناقضاً للعادة، ومن شرطه كذا وكذا. ولمَّا كان القرآن موجوداً في السماء لم تنتقض به عادة، ولم يحصل له شروط الأعلام والآيات، وأنَّه إنَّما صار كذلك بعد النزول؛ أزلت الشناعة.

قيل لك: ونحن أيضاً إذا أوقفناهم على الفرض في قولنا، وكشفناه الكشف الذي قدَّمناه، زال ما خامر قلوبهم من أنَّ ذلك كالطعن في دلالة القرآن، وأنسوا به. وربَّما اعتقده منهم من فهمه.

ويقال له: على أيِّ وجه يصحُّ قولكم: إنَّ القرآن لم

على تجدد حدوثه؟! وإنما يصح أن يكون نزول جبرئيل ﷺ علماً له عند النبي ﷺ، نستدل به على صدقه فيما يؤدبه عن ربه تعالى، فأما أن يكون علماً للنبي ﷺ في تكليفنا العلم بنبوته - وهو مما لا نقف عليه - فلا يصح!

قيل له: لنا سبيل إلى الوقوف عليه؛ لأن النبي ﷺ إذا تحدى بالقرآن فصحاء العرب فلم يعارضوه، وصرفت أنت وأهل مذهبك تعذر المعارضة إلى خروج القرآن عن العادة في الفصاحة، لم تخل الحال عند الناظر المستدل على النبوة من وجوه:

إما أن يكون الله تعالى ابتداء حدوث القرآن على يده وخصه به؛ فيكون المعجز حيثئذ نفس القرآن. أو يكون أحدثه قبل نبوته، وأمر بعض الملائكة بإنزاله إليه، ليتحدى به البشر فيكون المعجز نزول الملك به لا نفس القرآن الذي تقدم حدوثه.

أو يكون خصه بعلوم تأتي معها فعل القرآن، فيكون المعجز هو العلوم التي أبين بها من غيره.

فالمرجع في القطع على أحد هذه الوجوه إليه ﷺ؛ لأن العلم بصدقه حاصل بتعذر المعارضة. وهي لا تتعذر إلا لأحد هذه الوجوه التي كل واحد منها يدل على صدقه ﷺ.

وإذا تقدم العلم بصدقه معرفة المعجز بعينه، قطع عليه بخبره. وقد خبر ﷺ بأن القرآن نزل به جبرئيل ﷺ، وإن كان حادثاً قبل الرسالة، فيجب عليك وعلى أهل مذهبك القول بأن القرآن ليس بعلم في الحقيقة ولا معجز! وهذا بعيد / [[ص ٧٧]] الشناعة إليك.

ثم يقال له: عرف العامة ما تقوله أنت وأصحابك، بل أكثر محصلي المتكلمين، من أن جميع الخلق قادرون على مثل القرآن، وغير عاجزين عنه. واسمع قولهم في ذلك، فإنه أشنع عندهم وأفحش من كل شيء!

فإن قال: هذا لا أطلقه؛ لأنه يؤهم أنهم يتمكنون من فعل مثله، وأنه يتأتى منهم متى راموه.

قيل له: قد أصبت في هذا الاحتراز والتقيد، إلا أن المعنى مفهوم، وإن لم تطلق اللفظ، ونحن أيضاً لا نطلق أن القرآن ليس بمعجز ولا علم؛ لأنه يؤهم أن معارضته ممكنة غير متعذرة، وأنه لا دلالة فيه على النبوة، فلا نسمن ذلك. واقنع منا بما أفنعت به من طالبك بأن القرآن...

يكن علماً معجزاً قبل نزول جبرئيل ﷺ به، ثم صار كذلك؟! والمعجز - في الحقيقة - هو الحادث عند دعوى النبوة ليكون متعلقاً بها تعلق التصديق، ولهذا لا يكون ما حدث قبل نبوة النبي ﷺ - بالمدد الطويلة، أو تأخر عنها - علماً له ولا معجزاً، فكيف يكون / [[ص ٧٥]] القرآن على هذا معجزاً، ووجوده متقدم للنبوة؟!!

فإن قال: القرآن وإن تقدم وجوده فإنما يصير معجزاً لنزول جبرئيل ﷺ به، واختصاصه بالنبي ﷺ على وجه لم تجر العادة بمثله؛ فتحل في هذا الباب، وإن كان محكياً منقولاً على المبتدأ للحدث. كما أن القديم تعالى لو خلق حيواناً في جبل أصم، وجعل بعض الأنبياء علمه ظهور ذلك الحيوان من الجبل، فصعد الله تعالى الجبل وأظهر الحيوان، لكان ذلك معجزاً، وإن كان خلق الحيوان متقدماً. ولم يكن بين ظهوره على هذا الوجه وبين ابتداء خلقه في الحال فرق في باب الإعجاز؛ فكذلك القول في القرآن.

قيل له: إذا كان نزول جبرئيل ﷺ بالقرآن لم يجعله مبتدأ الحدث، لأنه وإن كان حادثاً عند الحكاية من قبل أن البقاء لا يصح عليه، فليس بمبتدأ الحدث. والحكاية له قائمة مقام نفس المحكي، حتى لو أنه مما يبقى لم يسمع إلا كما سمعت بحكايته، فيجب أن لا يكون هو العلم في الحقيقة؛ لأنه لم يبتدأ حدوثه عند الدعوى فيتعلق بها.

ويجب على هذا المذهب أن يكون العلم المعجز هو نزول جبرئيل ﷺ به؛ لأن ذلك متجدد مبتدأ الحدث. وليس الأمر في صدع الجبل عن الحيوان المتقدم خلقه كما وقع لك؛ لأن المعجز في ذلك يجب أن يكون صدع الجبل؛ لأنه الحادث عند الدعوى، والمتعلق بها تعلق التصديق. فأما خلق الحيوان إذا كان معلوماً تقدمه، فلا يجوز أن يكون هو المعجز.

وفي نزول جبرئيل ﷺ بالقرآن، وهل يصح أن يكون معجزاً أو لا يصح؟ وهل يكون العجز من فعل غير الله تعالى، كما تكون من فعله؟ كلام ستره مستقصى فيما بعد، بمشيئة الله تعالى. وإنما أوردنا هذا الكلام هاهنا لأن مذهب الخصوم يقتضيه.

/ [[ص ٧٦]] فإن قال: كيف يكون نزول جبرئيل ﷺ بالقرآن علماً لنا على النبوة، وهو مما لا نعلمه ولا نقف

لأنَّه لا يجوز أن تعلموا أنتم ذلك ويخفى عليهم! فإذا علموه، فأحدهم إذا رام المعارضة فلم / [[ص ٧٩]] يتأتَّى له الكلام الفصيح الذي يعهده من نفسه، حتَّى إذا عدل عنها عدل إلى طبعه وجرى على عادته، لا بدَّ أن يقف على سبب تلبُّسه، والوجه الذي منه وهي، ويعلم أن ذلك هو تعاطي المعارضة، لاسيَّما إذا جرَّب نفسه مرَّةً بعد أخرى فوجد التعذُّر مستمراً عند القصد إلى المعارضة، والتسهُّل حاصلًا عند الانصراف عنها، فحينئذٍ لا يعارضه شكٌّ في ذلك، ولا يخالجه ريبٌ.

وإذا وجب هذا فأَيُّ شكٍّ يبقَى لهم في النبوة؟ وهل يعدل عنها منهم _ وحالهم هذه _ إلَّا معاند مكابر لنفسه وعقله؟! وقد علمنا أن من انحرف عن النبي ﷺ من العرب الفصحاء لم يكونوا بهذه الصفة، بل قد كان منهم من يتدبَّر بمذهبه، ويتقرَّب إلى الله تعالى بعبادته.

والأظهر من حالهم [أنَّ] عدولهم عن تصديقه إنَّما كان لتمكُّن الشبه من قلوبهم، ولتقصيرهم في النظر المفضي مستعمله إلى الحقِّ. وهذا يكشف عن فساد ما ادَّعيتهموه.

قيل له: العرب وإن كانوا لا بدَّ أن يعرفوا مبلغ ما يتمكَّنون منه من الكلام / [[ص ٨٠]] الفصيح ومراتبه، فليس يجب _ إذا امتنع عليهم عند القصد إلى المعارضة ما كان متأيِّباً ثمَّ عاد إلى التأتَّى والتسهُّل مع العدل عنها _ أن تعلموا أن سبب ذلك هو القصد إلى المعارضة. وإن علموا ذلك فليس يجب أن يعلموا أن المنع عنها من قِبَل الله تعالى، فإذا علموه فلا يجب أن يعلموا أن الله فعله تصديقاً للمدَّعي للنبوة؛ لأنَّهم قد يجوز أن ينسبوا ما يجدونه من التعذُّر ثمَّ التسهُّل إلى الاتفاق، أو إلى غيره من الأسباب.

فإذا عرفوا أنَّه من أجل المعارضة جاز أن ينسبوه إلى السحر، فقد كان القوم _ إلَّا قليلاً منهم _ يُصدِّقون به ويعتقدون فيه أنَّه يُبغض الحبيب، ويُحبُّ البغيض، ويُسهِّل الصعب، ويُصعِّب السهل. ولهم في ذلك وفي الكهانة مذاهب معروفة وأخبار مأثورة، وقد رموا النبي ﷺ بشيء من ذلك، ونطق به القرآن، فأكذبهم الله تعالى فيه، كما أكذبهم في غيره من ضروب القرف والتخرُّص.

فإذا وصلوا إلى أنَّه من فعل الله تعالى وزالت الشبهة

ثمَّ يقال لهم: ألسنت أنت وأصحابك كنتم تحيزون _ لولا إخبار الرسول ﷺ بأنَّ القرآن من كلام ربِّه تعالى _ أن يكون فعلاً للنبي ﷺ؟ فإذا قال: نعم.

قيل له: فلو لم يُعلِّم ذلك من جهة النبي ﷺ، وبقي الجواز على حاله، ما الذي كان يكون المعجز في الحقيقة؟

فإن قال: القرآن هو المعجز على كلِّ حال، ولا فرق بين أن يكون من فعل الله تعالى، وبين أن يكون من فعل النبي ﷺ.

قيل له: فكيف يصحُّ كونه علماً للنبي ﷺ ومعجزاً، وهو من فعله؟ والعلَم / [[ص ٧٨]] هو الواقع موقع التصديق، والتصديق يجب أن يقع ممَّن تعلَّقت الدعوى به، وهو الله تعالى. وإذا كان من فعل النبي ﷺ، كان هو المصدِّق نفسه، وهذا ظاهر الفساد.

فإن قال: إذا قدرنا ارتفاع حصول العلم لنا من دين النبي ﷺ بأنَّ القرآن من كلام الله تعالى، جَوَّزنا أن يكون القرآن هو المعجز، بأن يكون الله تعالى تولَّى فعله. وجَوَّزنا أن يكون من فعل النبي ﷺ، ويكون المعجز إذ ذاك العلوم التي خُصَّ بها، فتأتَّى معها فعل القرآن.

قيل له: أفكان تجويزكم أن يكون القرآن غير معجز، وأن يكون المعجز في الحقيقة غيره _ مع علمكم بصدق الرسول ﷺ من جهة القرآن _ يُدْخِلُكم في شناعة؟! فإذا قال: لا.

قيل: فعلى أيِّ وجهٍ ألزمتهم أصحاب الصرفة الشناعة، وما قالوا أكثر من هذا الذي اعترفتم بأنَّه لا شناعة فيه؟!.

فإن قال: لو جرى الأمر على ما قدَّمتموه، لما حصل الإجماع على أن القرآن علَمٌ معجز. ولهذا لم يكن في القول بذلك شناعة. وإنَّما ألزمتهم أصحاب الصرفة الشناعة الآن، بعد حصول الإجماع.

قيل له: ولا الآن حصل إجماع ذلك، كما ظننت، وقد مضى في ادِّعاء الإجماع ما لا طائل في إعادته.

فإن قال: إذا كان فصحاء العرب _ على مذهبكم _ قادرين على ما يباثل القرآن في الفصاحة والنظم. أو على ما إن لم يباثل في الفصاحة قاربه مقاربةً تُخرِّجه من أن يكون خارقاً للعادة، فقد كانوا لا محالة عالمين بذلك من أنفسهم؛

وارتفعت في أمره كلُّ شبهةٍ، وزال كلُّ ريبٍ. وفي إنزال الله تعالى له على غاية الفصاحة دليل على بطلان مذهبكم، وصحة قولنا.

قيل له: هذا من ضعيف الأسئلة؛ لأنَّ الأمر وإن كان لو جرى على ما قدرته، لكانت الحجَّة أظهر والشبهة أبعد؛ فليس يجب القطع على أنَّ المصلحة تابعة لذلك! وغير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنَّ في إنزال القرآن على هذا الوجه من الفصاحة المصلحة واللطف للمكلفين ما ليس حاصلًا عنده لو قلَّل من فصاحته وليِّن من ألفاظه، فيُنزله على هذا الوجه. ولو علم أنَّ المصلحة في خلاف ذلك لفعل ما فيه المصلحة، وهذا كافٍ في جوابك.

ثمَّ يقال للسائل: أمَّا يقدر القديم تعالى على كلام أفصح من القرآن؟
/ [[ص ٨٣]] فإن قال: لا، لأنَّ فصاحة القرآن هي نهاية ما يمكن في اللغة العربية.

قيل له: ومن أين لك هذا؟ وما الدليل على أنَّه لا نهاية بعدها؟
فإن رام أن يذكر دليلاً على ذلك لم يجد. وكلُّ من له أدنى معرفة وإنصاف يعلم تعدُّ الدليل في هذا الموضع.
وإن قال: القديم تعالى يقدر على ما هو أفصح من القرآن.

قيل: فألاً فعل ذلك؟! فإننا نعلم أنَّه لو فعله لظهرت الحجَّة وتأكَّدت، وزالت الشبهة وانحسرت، ولم يكن للريب طريق على أحدٍ في أنَّ القرآن غير مساوٍ لكلام العرب ولا مقارب، وأنَّه خارق لعاداتهم، خارج عن عهدهم.

فإن قال: قد يجوز أن يعلم تعالى أنَّه لا مصلحة في ذلك، وأنَّ المصلحة فيما فعله. ولو علم في خلافه المصلحة لفعله.

قيل له: فبمثل هذا أجبنك.
على أنَّنا لو سلَّمنا للسائل ما يدَّعيه من أنَّ فصاحة القرآن قد بلغت النهاية، وأنَّ القديم تعالى لا يُوصَف بالقدرة على ما هو أفصح منه، لكان الكلام متوجَّهاً أيضاً، لأنَّه ليس يمتنع أن يسلب الله تعالى الخلق في الأصل، العلوم التي يتمكَّنون بها من الفصاحة التي نجدناها ظاهرة

في أنَّه من فعل غيره، جاز أن يعتقدوا أنَّه لم يكن للتصديق، بل للجدِّ والدولة والمحنة للعباد؛ فأكثر الناس يرى أنَّ الله تعالى إذا أراد إدالة بعض عباده، والإشادة بذكره، والرفع لقدره، سخر له القلوب، ودلَّ له الرقاب، وقبض الجوارح ليتمَّ أمره، وينتظم حاله. ولا فرق في هذا بين الضالَّ والمهتدي، والصادق والكاذب. والله تعالى أن يمتحن عباده على رأيهم بكلِّ ذلك.

والشبه التي تعترض في كلِّ قسم من الأقسام التي ذكرناها كثيرة جداً. وقد استقصي الجواب عنه المتكلِّمون في كتبهم، وإنَّما أشرنا بما ذكرناه منها إلى ما / [[ص ٨١]] هو أشبه بأن يقع للعرب، وأقرب إلى أفهامهم وعقولهم.
وإذا كان العلم بأنَّ القرآن معجز وعلم على النبوة لا يخلص إلَّا بعد العلم بما ذكرناه _ وفيه من النظر اللطيف ما فيه _، فكيف يلزم أن يعرف العرب ذلك ببادي أفكارهم، وأوائل نظرهم؟!

ثمَّ يقال للسائل: إذا كان العرب عندك قد علموا مزية القرآن في الفصاحة على سائر الكلام، وعرفوا أيضاً أنَّ هذه المزية خارجة عن العادة، وأنَّها لم تقع بين شيء من الكلام؛ فقد استقرَّ إذا عندهم أنَّ النبي ﷺ مخصوص من بينهم بما لم تجر العادة به، فكيف لم يؤمن جميعهم مع هذا، وينقد سائرهم، سيِّماً ولم يكن القوم معاندين، ولا في حدِّ من يُظهر خلاف ما يُبطن؟!

فإن قال: ليس يكفي في ذلك العلم بمزية القرآن وخروجه عن العادة؛ لأنَّهم يحتاجون إلى أن يعلموا أنَّ الله تعالى هو الخارق للعادة، وأنَّه إنَّما خرقها تصديقاً للمدَّعي للنبوة. وفي هذا نظر طويل يقصر عنه أكثرهم.

قيل له: الأمر على ما ذكرت، وهذا بعينه جوابك عن سؤالك، فتأمَّلْه!

فإن قال: لو كان إعجاز القرآن وقيام الحجَّة به من قبَل الصرفة عنه لا لمزيته في الفصاحة لوجب أن يُجعل في أدون طبقات الفصاحة، بل كان الأولى / [[ص ٨٢]] أن يُسلِّبها جملةً، ويُجعل كلاماً ركيكاً متقارباً؛ لأنَّه مع الصرف عن معارضته، كلَّما بعد عن الفصاحة وقرب ممَّا يتمكَّن من مماثلته فيه المتقدِّم والمتأخَّر والفصيح [وغير الفصيح] لكانت حاله في الإعجاز أظهر، والحجَّة به أكد،

وكيف يكون الأمر على ما ذهبتم إليه، وقد انقاد للنبي ﷺ جلّة الشعراء وأمرأؤهم، كليد بن ربيعة، والنابعة الجعدي، وكعب بن / [[ص ٨٦]] زهير؟! وقد كان الأعشى _ أحد الأربعة الذين جعلهم العلماء أوّل الطبقات _ وفد إلى مكة، وعمل على قصد النبي ﷺ، والإيمان به، وإنشاده القصيدة التي قالها فيه، وأولها: (ألم تغتمض عينك ليلة أرمدا).

فعاقه من ذلك ما هو معروف؛ وذلك أنّه لما أتى مكة، نزل على عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، فسمع بخبره أبو جهل بن هشام، فأتاه في فتية من قريش، / [[ص ٨٧]] وأهدى إليه هدايا، ثمّ سأله: ما الذي جاء به؟ فقال: جئت إلى محمّد لأنظر ما يقول، وإلى ما يدعو. فقال أبو جهل: إنّه يُحرّم عليك الأتبيين: الخمر والزنا! قال: كبرت وما لي في الزنا من حاجة! قال: إنّه يُحرّم عليك الخمر! قال: فما الذي يُحلّ؟ فجعلوا يُخبرونه بأسوأ الأقاويل. ثمّ قال له: أنشدنا ما قلت فيه. فأنشدهم، حتّى أتى على آخرها، فقالوا له: إنك إن أنشدته لم يقبله منك! فلم يزالوا به حتّى يصدّوه، حتّى قال: إني منصرف عنه عامي هذا، ومتلوّم ما يكون. فانصرف إلى اليمامة، فلم يلبث إلّا يسيراً حتّى مات.

وليس يدّعي هؤلاء _ ومنزلتهم في الفصاحة والعقل منزلتهم _ أنّهم يتمكّنون من مساواته في حجّته، ويقدرّون على إظهار مثل معجزته، ولو لم يُبهرهم أمره، ويُعجزهم ما ظهر على يده لما فارقوا أديانهم، وأعطوا بأيديهم!

/ [[ص ٨٨]] قيل له: إنّنا تكون الشهادة بفضل القرآن في الفصاحة وعلو مرتبته فيها رداً على من نفى فصاحته جملةً، أو من لم يعترف بأنّه منها في الذروة العليا والغاية القصوى، وليس هذا مذهب أصحاب الصرفة.

وإنّما أنكر القوم _ مع الاعتراف له بهذا الفضل والتقدّم في الفصاحة _ أن يكون بينه وبين فصيح كلام العرب ما بين المعجز والممكن، والمعتاد والخارق للعادة. وليس يحتاج _ ولا كلّ من له حظٌّ من العلم بالفصاحة وإن قلَّ _ في المعرفة بفضل القرآن وعلو مرتبته في الفصاحة إلى شهادة الوليد بن المغيرة وأضرابه، وإن كان قد يظهر لهم من فضله ما لا يظهر لنا؛ لتقدّمهم في العلم

في كلامهم وأشعارهم، ولا يُمكنهم منها. وإن مكّنهم / [[ص ٨٤]] فمن الشيء النزر اللطيف الذي لا يُعتدّ بمثله، وينسب فاعله فصحاؤنا العيّ والبعد عن مذهب الفصاحة؛ فتظهر إذن مزيّة القرآن وخروجه عن العادة ظهوراً يرفع الشكّ، ويوجب اليقين. وليس هذا ممّا لا يمكن أن يُوصف الله تعالى بالقدرة عليه، كما أمكن ادّعاء ذلك في الأوّل.

ثمّ يقال له: خبرنا، لو أشر الله تعالى عند دعوة النبي ﷺ، جميع الأموات أو أكثرهم، أو أمات أكثر الأحياء أو سائرهم، وأهبط الملائكة إلى الأرض تنادي بتصديقه وتحاطب البشر بنبوّته. بل لو فعل جلّ وعزّ ما اقترح على نبيّه عليه وآله السّلام من إحياء عبد المطلب، ونقل جبال مكة من أماكنها، إلى غير ذلك من ضروب ما استدعوه واقترحوه، أمّا كان ذلك أثبت للحجّة وأنفى للشبهة؟! فلا بدّ من: نعم، وإلّا عدّ مكابراً.

فيقال له: فكيف لم يفعل ذلك أو بعضه؟

فإن قال: لأنّه تعالى علم المصلحة في خلافه! أو قال: لأنّه لو فعل ذلك لكان الخلق كالملجئين إلى تصديق الرسول ﷺ، وخرجوا من أن يستحقّوا بذلك الثواب الذي أجرى بالتكليف إليه!

قيل له: هذا صحيح، وهو جوابنا لك.

فإن قال: لو كان فصاحة القرآن غير خارجة عن العادة، وكان إعجازه من قبّل الصرف عنه _ على ما ذهبتم إليه _ لم يشهد الفصحاء المبرّزون بفضلته وتقدّمه في / [[ص ٨٥]] الفصاحة، ولا قال الوليد بن المغيرة وقد اجتمعت إليه قريش وسألته عن القرآن، فقال: قد سمعت الخطب والشعر وكلام الكهنة، وليس هذا منه في شيء. ثمّ فكّر ونظر، وعبس وبسر وقال: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ۖ﴾ [الدّثر: ٢٤]! فاعترف بفضيلته، وأقرّ بمزيّته.

وقوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ۖ﴾ يشهد بذلك؛ لأنّه لمّا فرط استحسانه كلّ، وأعجب به، وأحسّ من نفسه بالقصور عن مثله، نسبّه إلى أنّه سحر، كما يقال فيما يُستحسن ويُستبدع من الكلام الحسن والصنائع الغريبة: هذا هو السحر! وقد قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمًا، وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا».

بالفصاحة، إِلَّا أَنَّهُمْ لَوْ كَتَمُوا مَا عَرَفُوهُ مِنْ أَمْرِهِ وَلَمْ يَشْهَدُوا بِهِ، لَمْ يُخَلِّ ذَلِكَ بِالْمَعْرِفَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا.

فَأَمَّا قَوْلُ الْوَلِيدِ بْنِ الْمَغِيرَةِ: (قَدْ سَمِعْتُ الْخُطْبَ وَالشَّعْرَ وَكَلَامَ الْكُهْنَةِ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْهُ فِي شَيْءٍ)، فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَصْرُوفًا إِلَى أَنَّهُ مَبَايِنٌ لِمَا سَمِعَ فِي طَرِيقَةِ النِّظَمِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَعْهَدْ بِشَيْءٍ مِنَ الْكَلَامِ مِثْلَ نِظْمِ الْقُرْآنِ.

وقوله: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ [١٨٩ ص] المعارضة إذا وجد [في] نفسه من تعذر / [١٨٩ ص] المعارضة إذا رامها، مع تمكّنه من التصرّف في الكلام الفصيح، وقدرته على ضروبه؛ لِأَنَّهُ لَمَّا تَعَذَّرَ عَلَيْهِ مَا كَانَ مِثْلَهُ عَلَى الْعَادَةِ مُمْكِنًا مُتَأْتِيًا، ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ سُحِرَ! وَيَكُونُ قَوْلُهُ: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ [١٩٠ ص]، إشارة إلى حاله وامتناع ما امتنع عليه، لا إلى القرآن.

وهذا أشبه بالقصة ممّا تأوّل السائل، وإن كان جواب ما ذكرناه واحتمال القول له يكفي في الجواب.

وَأَمَّا دُخُولُ الشُّعْرَاءِ الَّذِينَ ذَكَرَهُمْ فِي الدِّينِ، وَتَصَدِيقُهُمْ لِلرَّسُولِ ﷺ، فَإِنَّمَا يَقْتَضِي أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَقَعْ مِنْهُمْ - مَعَ إِبَائِهِمْ وَعِزَّةِ نَفْسِهِمْ - إِلَّا لَآيَةٍ ظَهَرَتْ، وَحُجَّةٌ عُرِفَتْ. وَأَيُّ آيَةٍ أَظْهَرَ أَوْ حُجَّةً أَكْبَرَ مِنْ وَجْدَانِهِمْ مَا يَتَسَهَّلُ عَلَيْهِمْ مِنَ التَّصَرُّفِ فِي ضُرُوبِ الْفَصَاحَةِ وَالنِّظْمِ - إِذَا لَمْ يَقْصِدُوا الْمَعَارِضَةَ - مُتَعَذِّرًا إِذَا قَصَدُوهَا، وَمُتَمَتِّعًا إِذَا تَعَاطَوْهَا! وَهَذَا أَبْهَرُ لَهُمْ، وَأَعْظَمُ فِي نَفْسِهِمْ، وَأَحَقُّ بِإِجَابِ الْإِنْقِيَادِ وَالتَّسْلِيمِ مِمَّا يَظُنُّهُ السَّائِلُ وَأَهْلُ مَذْهَبِهِ!

وإن قال: إذا كان الخلق عندكم مصروفين عن معارضة القرآن، فكيف تمكّن مسيلمة منها؟ وكلامه وإن لم يكن مشبهاً للقرآن في الفصاحة ولا قريباً فهو مبطل لدعواكم أن الصرف عامة لجميع الناس.

/ [٩٠ ص] قيل له: تمكين مسيلمة الكذاب ممّا ادّعى أَنَّهُ مَعَارِضَةٌ مِنْ أَدَلِّ دَلِيلٍ عَلَى صِحَّةِ مَذْهَبِنَا فِي الصَّرْفَةِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُمَكِّنْ مِنَ الْمَعَارِضَةِ إِلَّا مَنْ لَا يَشْتَبِهَ عَلَى عَاقِلٍ - فَضْلًا عَلَى فَصِيحٍ - بَعْدَ مَا أَتَى بِهِ عَنِ الْفَصَاحَةِ، وَشَهَادَتِهِ بِجَهْلِهِ أَوْ اضْطِرَابِ عَقْلِهِ.

وإنما مُنِعَ مِنَ الْمَعَارِضَةِ عِنْدَنَا مِنَ الْفَصَحَاءِ مَنْ يَقَارِبُ كَلَامَهُ، وَتُشَكِّلُ حَالَهُ. وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَكَانَتْ [حَالُ] الْفَصَحَاءِ بِأَسْرِهِمْ، فِي التَّخْلِيَةِ

بينهم وبين المعارضة، حال مسيلمة وأمثاله؛ لوجب أن يقع منهم أو من بعضهم المعارضة، إمّا بما يقارب أو بما يدعى فيه المقاربة المبطلّة للإعجاز. وأنت تجد هذا المعنى مستوفى في الدليل التالي لهذا الكلام، بمشيئة الله تعالى.

ثمّ يقال له: ألسنت تعترف بأنّ معارضة القرآن لم تقع من أحدٍ؟ وعلى هذا يبنى جماعتنا دلالة إعجاز القرآن على اختلاف طرقهم. فإذا قال: نعم.

قيل له: فكيف تقول في معارضة مسيلمة: لا اعتراض بمثلها؟! وإنّا تبغي وقوع المعارضة المؤثرة، وهي الماثلة أو المقاربة على وجهٍ يوجب اللبس والإشكال! قيل له: وعن هذه المعارضة المؤثرة صرف الله تعالى الخلق، فقد زال الطعن بمسيلمة.

فإن قال: فأجيزوا على هذا المذهب أن يكون في كلام العرب ما هو أفصح من القرآن!

/ [٩١ ص] قيل له: هذا لو أجزناه لم يقدر في إعجازه من الوجه الذي ذكرناه، بل كان أدخل له في الإعجاز، غير أنّا قد علمنا بالامتحان والاستقراء أَنَّهُ لَيْسَ فِي عَالِي فَصِيحِ الْعَرَبِ مَا يَتَجَاوَزُ فَصَاحَةَ الْقُرْآنِ، بَلْ لَمْ نَجِدْ فِي جَمِيعِ كَلَامِهِمْ مَا يَسَاوِي كَثِيرًا مِنَ الْقُرْآنِ، مِمَّا يَظْهَرُ الْفَصَاحَةُ فِيهِ خِلَافَ ظُهُورِهَا فِي غَيْرِهِ. وَهَذَا مَوْقُوفٌ عَلَى السَّرِّ وَالِاخْتِبَارِ. وَكُلُّ مَنْ كَانَ فِي مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ أَقْوَى كَانَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَعْرَفَ.

/ [٩٣ ص] [في صرف الله تعالى العرب عن المعارضة]: وممّا يدلُّ على أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى صَرَفَ فَصَحَاءَ الْعَرَبِ عَنْ مَعَارِضَةِ الْقُرْآنِ، وَحَالِ بَيْنِهِمْ وَبَيْنَ تَعَاطِيِ مُقَابَلَتِهِ: أَنَّ الْأَمْرَ لَوْ كَانَ بِخِلَافِ ذَلِكَ - وَكَانَ تَعَذَّرُ الْمَعَارِضَةُ الْمُبْتَغَاةُ وَالْعُدُولُ عَنْهَا لَعَلِمَهُمْ بِفَضْلِهِ عَلَى سَائِرِ كَلَامِهِمْ فِي الْفَصَاحَةِ وَتَجَاوُزِهِ لَهُ فِي الْجِزَالَةِ - لَوْ جَبَّ أَنْ تَقَعَ مِنْهُمْ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ لِأَنَّ الْعَرَبَ الَّذِينَ خَوَّطَبُوا بِالتَّحْدِيِّ وَالتَّقْرِيعِ، وَوَجَّهُوا بِالتَّعْنِيفِ كَانُوا مَتَى أَضَافُوا فَصَاحَةَ الْقُرْآنِ إِلَى فَصَاحَتِهِمْ وَقَاسُوا كَلَامَهُ بِكَلَامِهِمْ عَلِمُوا أَنَّ الْمَزِيَّةَ بَيْنَهُمَا إِنَّمَا تَظْهَرُ لَهُمْ دُونَ غَيْرِهِمْ مِمَّنْ نَقَصَ عَنْ طَبَقَتِهِمْ وَنَزَلَ عَنْ دَرَجَتِهِمْ، وَدُونَ النَّاسِ جَمِيعًا مِمَّنْ لَا يَعْرِفُ الْفَصَاحَةَ وَلَا يَأْنِسُ بِالْعَرَبِيَّةِ.

وجدناهم لم يرفعوا عن السبِّ والهجاء، ولم يستحيوا من القذف والافتراء. وليس في ذلك ما يكون حجّةً ولا شبهةً، بل هو كاشف عن شدة حنقهم، وقوّة عداوتهم، وأنّ الحيرة قد بلغت بهم إلى استحسان القبيح الذي كانت نفوسهم تأباه وتعافه، وطباعهم تشناه وتنفر منه! وأخرجهم ضيق الخناق وقصر الباع إلى أن أحضر أحدهم أخبار رستم واسفنديار، وجعل يقصُّ بها، ويوهم الناس أنّه قد عارض، وأنّ المطلوب بالتحدي هو القصص والأخبار!

/ [[ص ٩٦]] وليس يبلغ بهم الأمر إلى هذا وهم متمكّنون ممّا يوقع الشبهة، ويضعف أمر الدعوة، فيعدلوا عنه مختارين، وأحلامهم وإن وفرت، وعقولهم وإن كملت، وأدعي أنّها تمنع أمثالهم من الإقدام على المباحة، والتظاهر بالمكابرة، وأدعاء ما تشهد أنفسهم بطلانه، وتؤمن قلوبهم بفساده؛ فإنّ الحال التي دُفِعوا إليها حال تيسر العسير، وتصغرُ الكبير. ومن أشرف على الهوان بعد العزّة والقصور بعد القدرة خفّ حلمه، وعزب علمه، وركب ما كان لا يرتكبه، وأقدم على ما كان لا يُقدّم عليه.

وليس يمكن أحداً أن يدّعي أنّ ذلك ممّا لم يهتد إليه العرب، وأنّه لو اتّفق خطوره ببالهم لفعلوه، غير أنّه لم يتّفق؛ لأنّهم كانوا من الفطنة واللبابة على ما لا يخفى عليهم معه أنفذ الكيدين، وأطف الحيلتين، فضلاً عن أن يذهبوا عن الحيلة وهي بادية، يعدلوا عن المكيدة وهي غير خافية.

هذا، مع صدق الحاجة وقوّتها، وضيق الحال وشدّتها، والحاجة تفتق الحيلة، وتبدي المكنون، وتظهر المصون.

وهب لم يفطنوا لذلك بالبديهة وقبل الفكرة، كيف لم يقعوا عليه مع التغلغل، ويظفروا به مع التوصل؟! وكيف لم يتّفق لهم مع فرط الذكاء وجودة الآراء، من الكيد إلاّ أضعفه، ومن القول إلاّ أسخفه؟! وهذا من قبيح الغفلة التي يتنزّه القوم عنها، ووصفهم الله تعالى بخلافها.

وليس يرد مثل هذا الاعتراض من موافق في إعجاز القرآن، وإنّما يصير إليه من خالفنا في الملة، إذا بهرته الحجّة وأعجزته الحيلة، فيرمي العرب بالبله والغفلة، ويقول: لعلّهم لم يعلموا أنّ المعارضة أنجع وأنفع، وطريق الحجّة

وكان ما عليه ذوو المعرفة بفصيح الكلام من أهل زماننا _ من خفاء الفرق عليهم بين مواضع من القرآن وبين فقر العرب البديعة وكلمهم العربية _ سابقاً عندهم، متقرّراً في نفوسهم، فأبى شيءٌ قعد بهم عن أن يعمدوا إلى بعض أشعارهم الفصيحة وألفاظهم المشورة البليغة فيقابلوه به، ويدّعوا أنّه مماثل لفصاحته وزائد عليها، لاسيّما وخصمنا في هذه الطريقة يدّعي أنّ التحدي وقع / [[ص ٩٤]] بالفصاحة دون النظم وغيره من المعاني المدّعاة في هذا الموضع؟!!

فسواء حصلت المعارضة بمنظوم الكلام أو بمتشوره، فمن هذا الذي كان يكون الحكم في هذه الدعوى، وجماعة الفصحاء أو جمهورهم كانوا حرب النبي ﷺ ومن أهل الخلاف لدعوته والصدود عن محجّته؛ لاسيّما في بدو الأمر وأوّلّه، وقبل أوّان استقرار الحجّة وظهور الدعوة وكثرة عدد الموافقين، وتظافر الأنصار والمهاجرين؟

ولا تعمل إلاّ على هذه الدعوى، (لو حصلت لردّها) بالتكذيب من كان في حرب النبي ﷺ من الفصحاء، أمّا كان اللبس يحصل، والشبهة تقع لكلّ (من لم يساوها، ولا في المعرفة) من المستجيبين للدعوة والمنحرفين عنها من العرب، ثم لطوائف الناس جميعاً، كالفرس والروم والترك، ومن مائلهم ممّن لا حظّ له في العربية؟

وعند تقابل الدعاوى في وقوع المعارضة موقعها، وتعارض الأقوال في الإصابة بها مكانها، تتأكد الشبهة، وتعظم المحنة، ويرتفع الطريق إلى إصابة الحق؛ لأنّ الناظر إذا رأى جُلّ الفصحاء وأكثرهم يدّعي وقوع المكافاة والمائلة، وقوماً منهم يُنكر ذلك ويدفعه _ كان أحسن أحواله أن يشكّ في القولين، ويُجوّز [على] كلّ واحدٍ منهما الصدق والكذب؛ فأبى شيءٌ يبقّى من / [[ص ٩٥]] المعجز بعد هذا؟! والإعجاز لا يتمّ إلاّ بالقطع على تعدّد المعارضة على القوم، وقصورهم عن المائلة أو المقاربة.

والتعدّد لا يُعلم إلاّ بعد حصول العلم بأنّ المعارضة لم تقع مع توفّر الدواعي وقوّة الأسباب؛ فكانت حينئذٍ لا تقع الاستجابة من عاقل، ولا المؤازرة من متدينّ.

وليس يحجز العرب عمّا ذكرناه ورع ولا حياء؛ لأنّا

/ [[ص ٩٧]] أوصوب وأقرب؛ لأنهم لم يكونوا أصحاب نظر وفكر! وإنما كانت الفصاحة صنعتهم، والبلاغة طريقتهم، فعدلوا إلى الحرب التي هي أشفى للقوم، وأحسم للطمع.

وهذا الاعتراض إذا ورد علينا، كانت كلمة جماعتنا واحدة في رده، وقلنا في جوابه: إنَّ العرب وإن لم يكونوا نظَّارين، فلم يكونوا غفلة مجانين، وفي العقول كلها - وافرها وناقصها - أنَّ مساواة المتحدِّي في فعله ومعارضته بمثله، أبلغ في الاحتجاج عليه من كلِّ فعل، وأقوى في فلِّ غربه من كلِّ قول.

وليس يجوز أن تذهب العرب الألباء، عمَّا لا يذهب عنه العائمة الأغبياء! والحرب غير مانعة من المعارضة، ولا صارفة عن المقاتلة. وقد كانوا يستعملون في حروبهم من الارتجاز ما لو جعلوا مكانه معارضة القرآن كان أنفع لهم، وأجدى عليهم. مع أنَّه قد تقدَّم قبل أوان الحرب من الزمان ما يتَّسع بعضه للمعارضة، إن كانت الحرب شغلت عنها، واقتطعت دونها.

وهذا بعينه كافٍ في جواب من يعدّ كفهم عن المعارضة بما يقارب ويقع به اللبس على غيرهم؛ لأنهم لم يفتنوا لذلك ولم يتنبهوا عليه، ولأنَّ الحرب كانت عندهم أولى وأحرى.

على أنَّهم لو قدَّموا المعارضة أمام الحرب، وجعلوها مكان الهجاء والسبِّ، لم يجتمع بإزائهم من يحتاجون إلى محاربتهم ويجهدون في مغالبتهم، ولا استغنوا بها عن جميع ما تكلفوه من التعب، أو أكثره.

وفي إطباق الكلِّ على الإمساك عن المعارضة أكبر دليل على أنَّهم عنها مصروفون، وعن تعاطيها مقتطعون.

/ [[ص ٩٨]] وإنما لم نذكر جميع ما يمكن الاعتراض به في هذا الدليل، مثل قولهم: فلعلَّ العدول عن المعارضة، إنَّما كان لاستصغارهم أمره، واستبعادهم تمام مثله، وأنَّ الأمر لَمَّا استفحل وانتظم وتكاثر الأعوان والأصحاب، علموا أنَّ المعارضة لا تغني، وأنَّ الحرب أنجز، فصاروا إليها. أو لأنهم علموا زيادة كلامهم على كلامه، في معنى الفصاحة، وفضله في الجزالة، وأنَّ بينهما من ذلك ما لا يكاد يخفى على أحدٍ من الفصحاء. ورأوا من

إقدامه على تحديهم وتقريرهم ما رأوا معه أنَّ الحزم في الإمساك عنه والعدول عن مقابلته، كما يفعل أهل التحصيل [مع] من تحدَّاهم وقرَّعهم بما لا يشتبه على أحدٍ فضلهم فيه وتقدّمهم له؛ لولا أنَّهم أشفقوا من أن يعارضوه فيحصل الخلاف والتجاذب في المساواة بالمعارضة أو المقاربة، ويتردَّد في ذلك الكلام، ويمتدُّ الزمان، فتقوى شوكتهم وتكثر عدَّتته، فخرجوا إلى الحرب لقطع المادَّة، أو لأنهم علموا أنَّ المعارضة إنَّما تُكسِّن من علم فيها المماثلة أو المقاربة، وهم العدد اليسير، إذا أنصفوا أيضاً من نفوسهم، ولم يتَّبِعوا أهواءهم.

فأمَّا طوائف المتَّبِعِينَ وعامَّة المستجيبين الذين بهم النصره وفيهم الكثيرة، ممَّن لا يعلم المفاضلة بين الفصاحتين؛ فإنَّ المعارضة لا تكفُّهم ولا يرفعون بمثلها رأساً؛ لأنهم لم يستجيبوا بالحجَّة، فثبَّتَّهم الشبهة. وإنما انقادوا بالتقليد وحسن الظنِّ، أو لبعض أغراض الدنيا. ومثل هؤلاء لا يفزع فيهم إلَّا إلى السيف؛ لأنَّ هذه الاعتراضات وما مائلها متى صحَّت، قدحت في أن ترك القوم للمعارضة المؤثِّرة، إنَّما كان للتعدُّر.

وإنَّما وجَّهنا دليلنا هذا إلى من يعترف معنا بأنَّ هذه المعارضة لم تقع، وأنَّها لم / [[ص ٩٩]] تقع للتعدُّر دون شيء من هذه الأعدار المدَّعاة. وكان ما قصدنا به إلى التعدُّر إنَّما هو للصرفة لا لفرط الفصاحة، فليس يجوز أن تتعلَّق بشيء من ذلك وتجعله عذراً في ترك المعارضة التي ألزمتنا وقوعها من يخالف في الصرفة، ويوافق في جملة إعجاز القرآن، لأنَّه راجع عليه وعائد إليه.

والجواب عن هذه الشبهة مستقصى في الكتب، وقد مضى في أثناء كلامنا في هذا الدليل ما إن حُصِّل أمكن أن تسقط به جميع هذه الشبهات ونظائرها.

فإن قال قائل: إنَّ العرب كانوا يعلمون ضرورة فرق ما بين فصيح كلامهم وفصاحة القرآن، فكيف تدَّعون مع ذلك - في شيء من كلامهم - أنَّه مساواة، والجمع الكثير من العقلاء لا يجوز عليهم ادِّعاء ما يضطرونَّ إلى بطلانه، وإنكار ما يضطرونَّ إلى صحَّته؟!

ولو جاز على الجماعات مثل هذا لم تُنكر أن يسأل إنسان بمدينة السلام عن الجسر، ويسترشد إليه، فيُخبره

/ [[ص ١٠١]] على أنه لو قدرنا أن بين الجماعة التي وصفنا حالها وكثرتها نبياً أو رجلاً صالحاً يتفقون على ولايته وتعظيمه، ويتدينون بدفع المكاره عنه، وأن بعض الظالمين جمعهم وسألهم عن مكانه، وغلب في ظنونهم أنهم إن دلّوه على موضعه قتله، لعلمنا أنهم لا بد أن ينكروا معرفة مكانه، ويمتنعوا من الإرشاد إليه؛ وإن قوي في نفوسهم أن النبي أو الصالح لا ينجو من يد هذا الظالم، وأنه لا ينتهي عن البحث عنه والتنقيب عن مكانه إلا بأن يُخبروه بأنه قد خرج عن بلدهم وبعد عنهم، لم يمتنع أيضاً أن يُخبره الجماعة بذلك.

فقد جاز على الجماعة الكثيرة أن تدّعي في الشيء الواحد ما يُعلم خلافه، وتكتم الشيء الواحد الذي يقف على مكانه.

فأمّا التشنيع بكتمان الجسر فإنما يبعد كتمان مثله؛ لأنه لا داعي يدعو إليه، ولشهرة مكان الجسر أيضاً، وأنه ممّا يظهر عليه بأهون سعي وأيسر أمر، ولكثرة عدد المخبرين عنه والعارفين به. وما يكون الكتمان نافياً لخبره وماحياً لأثره ليس كذلك.

ولكن ليس ينكر أن يكون لأهل البلد في أحد جانبيه ذخائر جمّة وودائع وتجارات كثيرة وبضائع، ويقصدهم من الجانب الآخر بعض الجائرين؛ فيسألهم عن مكان الجسر ليعبر عليه، فيحوز أموالهم. وهم يعلمون أن سؤاله لذلك لا لغيره، وأنه لا يجد خبراً عن الجسر سواهم، وليس ممن يطول مقامه بينهم فيقف على مكانه بنفسه أو ببعض أصحابه، فلا بد أن يتلقّوه جميعهم بالجحود والإنكار، سواء أفرد كل واحد منهم بالسؤال أو ضمّه إلى غيره. بل هؤلاء وحالهم هذه ملجئون إلى الكتمان وترك الاعتراف.

/ [[ص ١٠٢]] وإذا جاز هذا على الجماعات الكثيرة على وجه من الوجوه، فقد بطل ما اعترض به السائل وزالت شناعته.

وبعد، فقد قال القوم للنبي ﷺ: لو نشاء لقلنا مثل هذا؛ وهم يعلمون من أنفسهم ضرورة خلاف ذلك، ويعلمون أيضاً أن كل سامع لهذا الكلام من الفصحاء يعلم كذبهم فيه، ولم يمنعهـم وهم كثير العلم الضروري

جميع أهلها أو جمهورهم بأنه في خلاف جهته، أو يجحدونه وجود الجسر جملة! وإذا استحال هذا فالأول مثله.

قيل له: هذه الدعوى على الناس التي ذكرتها، من المتكلمين، وجعلوها أسأ وعماداً، وهي مع ذلك غير صحيحة، ولا خافية الفساد.

وليس يمتنع أن يجتمع العقلاء الكثيرون على إنكار ما يعلمونه ضرورة، والإخبار بما يعلمون خلافه ضرورة، إذا اجتلبوا بذلك نفعاً، أو دفعوا به ضرراً. لأننا / [[ص ١٠٠]] نعلم أن بعض السلاطين الظلمة لو بحث عن أموال رعيته، وأراد معرفة أحوالهم، ليغلبهم عليها ويسلبهم، فاستدعى أهل بلدة وفيهم الكثرة التي تمنع من التواطؤ، ثم سأل كل واحد منهم على انفراد عن حاله فطالبه بماله، لكذبه فيه، ولما صدقه عنه، ولا تمتنع من دلالة عليه وإرشاده إليه. وهو يعلم مكانه ويقف على مبلغه، ولكان شح القوم بالمال وإشفاقهم عليه يقوم مقام التواطؤ والاتفاق.

إلا أنه ليس يجوز قياساً على ذلك أن يُخبروا بخبر واحد له صيغة واحدة، من غير مواطأة؛ لأن العادة تُفرّق بين الأمرين لكذبه، وتوجب حاجة أحدهما إلى المواطأة، واستغناء الآخر عنها.

وفي هذا كلام كثير قد أحكمه أصحابنا الإمامية في مواضع، وفرّقوا بين الكتمان والإخبار، وما يحتاج من ذلك إلى تواطؤ وما لا يحتاج، فلذلك اقتصرنا على هذه الجملة، وهي كافية.

وليس لأحد أن يقول: إننا جاز ما ذكرتموه في الجماعة التي يسألها السلطان عن أموالها، فتكتمها، أو تدّعي فيها ما يُعلم خلافه؛ لأن كل واحد منهم يُخبر عن ماله، فإذا كذب في الخبر عنه فإنما كذب في غير ما كذب الآخر فيه. ومخبرات أخبارهم مختلفة، وإذا اختلفت جاز هذا فيها، وفارقت الإخبار عن الشيء الواحد وكتمانه.

وذلك أن هذا الاستدراك لا يُغني في دفع كلامنا؛ لأنه كان يجب أيضاً أن يدّعي كل واحد من الفصحاء في بعض الكلام أنه معارضة للقرآن، ويكون ما يدّعي الواحد منهم أنه معارضة غير الذي ادّعى الآخر ذلك فيه. ولا يمنع كثرتهم من هذه الدعوى؛ لأنهم لم يُخبروا عن شيء واحد.

فصاحتهم وخروجه عن عادتهم، كانت في ذلك الوقت كثيرة، يستحيل في مثلها التواطؤ؛ لأتعبناك أو أعجزناك؛ لأنَّ الفصحاء وإن علمنا وفورهم في أزمان التحدي وظهورهم، فليس كلُّ من جاد في الفصاحة طبعه، وعلت منزلته، وتصرف في النثر والنظم، يجب أن يعلم ما ذكرناه؛ لأنَّا نرى في زماننا وفيما تقدّمه، من هذه صفته، وهو لا يُفرّق بين مواضع من القرآن، وفصيح كلام العرب في الفصاحة. وما لا يزال يقال في مثل هذا من أنَّ أولئك كانوا على الفصاحة مطبوعين ومن عادتهم لها مكتسبين، لا يغني شيئاً.

/ [[ص ١٠٤]] لأنَّ القوم وإن كانوا مطبوعين على الفصاحة، فقد كانوا يتفاضلون فيها تفاضلاً شديداً؛ فليس يُنكر أن ينتهي بهم التفاضل إلى أن يكون الفاضل منهم هو الذي يعلم مزية فصاحة القرآن وفضيلته، والمفضول لا يعلم ذلك وإن كان مطبوعاً. وكما اختلفوا في المنزلة والطبقة مع اتفاقهم في الطبع، وكذلك يفترون في هذه المعرفة وإن اتفقوا في الطبع.

فإن قال: فلعلَّ أُميّة بن خلف لم يرد بقوله: (لو نشاء لقلنا مثل هذا) الماثلة في الفصاحة، وإنَّما أراد مثله في بعض الوجوه التي يتمكّن فيها من مساواته، وهذا يُسقط الاحتجاج بقوله.

قيل له: كيف يريد ذلك وهو يعلم ضرورةً _ وكلُّ من سمع التحدي أو اتّصل به خبره _ الفرض فيه، وأنَّهم دعوا إلى الإتيان بمثل القرآن في الفصاحة، أو في النظم والفصاحة معاً، حسب ما نصرناه؟

وهذا القول إنَّما وقع منه عند التقرّيع بالقرآن والمطالبة بفعل مثله، فليس يكون إلّا مطابقاً لمعنى التحدي.

ولئن جاز أن يورد ذلك على سبيل التمويه والتليس _ فيُطلق هذا اللفظ الذي ظاهره يدلُّ على ادّعاء التمكّن من الإتيان بمثله في الوجه الذي وقع التحدي به _ ولا يريد هذا بل يضمّر شيئاً آخر، ما اقتضاه التحدي أيضاً أن يدّعي هو أو غيره من العرب _ في بعض الكلام الفصيح _ أنَّه معارضة للقرآن؛ وإن لم يكن مماثلاً في الحقيقة ولا مقارباً. ويُضمّر أنَّ ما ادّعى ذلك فيه مثل

من ادّعاء خلافه، فكذلك [لم] يمنعهم علمهم بفضل فصاحة القرآن على فصاحتهم من أن يدّعوا في بعض كلامهم أنَّه مماثل له. بل إذا جاز عليهم الأوّل _ وليس ممّا يدخل به شبهة على أحد _ كان الثاني أولى بالجواز وأحرى، وهو ممّا يوقع كلّ شبهة ويوجب كلّ شك. وهذا بيّن لناظر.

فإن قال: هذا القول _ وهو: لو نشاء لقلنا مثل هذا _ إنَّما قاله أُميّة بن خلف الجمحي، والواحد يجوز عليه الإخبار بما يضطرُّ إلى خلافه، إذا فرط غضبه وقويت عصبية. وليس كذلك الجماعات الكثيرة، وكلامنا إنَّما هو على جميع الفصحاء الذين لا يجوز هذا عليهم!

قيل له: إن كان قائل هذا هو أُميّة بن خلف الجمحي _ حسب ما ذكرت _ فما رأينا أحداً من الفصحاء كذّبه ولا بكّته، وقد سمعوا كلامه واتّصل بهم! والإمساك في مثل هذا الموضع وإظهار الرضا يقوم مقام المشاركة في الدعوى والتصديق لها، فألاً وقعت المعارضة أيضاً من أحدهم لقوّة الغضب / [[ص ١٠٣]] والعصبية؟ فإنَّ جميع الفصحاء حينئذٍ كانوا يُمسكون عن تكذيبه والردّ عليه، ويظهرون الرضا بفعله والتصديق لقوله، كما أمسكوا عن أُميّة بن خلف وهم مضطّرون إلى تكذيبه وبهته.

وبعد، فلم يلزم أن تقع المعارضة من سائر الفصحاء حسب ما ظننت، وإنَّما ألزمت وقوعها في الجملة.

وخصوصاً _ إن أحالوا على الجمع الكثير الذين لا يجوز عليهم التلاقي والتواطؤ والإخبار بما يضطّرون إلى بطلانه _ فهم يميزون ذلك على النفر والجماعة التي يصحُّ في مثلها التواطؤ، فكيف لم تقع المعارضة من عدّة هذه صفتهم؟

فإن عاد السائل إلى أن يقول: لو عارض مثل هؤلاء بما لا يماثل في الحقيقة، لما وافقهم الباقون من الفصحاء، ولا أمسكوا عن تكذيبهم!

قلنا لهم: فقد أظهروا موافقة أُميّة بن خلف الجمحي وأمسكوا عن تكذيبه، اللهمَّ إلّا أن تريد ما كان يُمسك عنهم من كان في جهة النبي ﷺ، فهذا ما قدّمنا فيه التماثل.

على أنَّا لو طالبناك أيها السائل _ بالدلالة على أنَّ عدّة الفصحاء الذين يعلمون فضل فصاحة القرآن على

تعالى لم يجر العادة بفعل العلوم التي يُتمكّن بها من مثله،
قولاً كافياً. وأوردنا على أنفسنا من الزيادات والمسائل ما لا
نشكُّ في / [[ص ١٠٦]] أنه لم يخطر لأحدٍ من أهل هذا
المذهب ببالٍ.

والحقُّ _ بحمد الله _ لا يزداد على البحث وشدة
الفحص إلا قوّة ووضوحاً، والباطل لا يلبث أن ينهتك
ستره، ويظهر أمره.

ونحن الآن راّدون على المذاهب الأخر التي
حكيناها، ليخلص القول بالصرفة، وتكمل في صحته
الحجة، ومن الله تعالى نستمدّ المعونة وحسن التوفيق.

/ [[ص ١٠٧]] [مذهب جماعة المعتزلة]:

[إعجاز القرآن في نظمه]:

أمّا المذهب الذي حكاه أبو القاسم البلخي عن
جماعة المعتزلة، وقوّاه ونصره من أنّ نظم القرآن وتأليفه
يستحيلان من العباد، كاستحالة إحداث الأجسام، وإبراء
الأكمه والأبرص. ولولا ذلك لجاز أن يلحق هذا القول
بالمذهب الأول، وإن كان لم يُصرّح به؛ لأنّ من بدأنا
بذكرهم لا يمتنعون من القول بأنّ القرآن غير مقدور
للعباد، على التأويل الصحيح. وهم أيضاً يدفعون أن يكون
هناك منع، أو عجز عن المعارضة _ حسب ما حكى أبو
القاسم _ غير أنّ التأكيد بالمقال الذي ذكره يمنع من ذلك.

والذي يُبطل هذا المذهب: أنّ القرآن لا نظم له ولا
تأليف على الحقيقة، وإنّا / [[ص ١٠٨]] تستعار هذه
اللفظة في الكلام من حيث حدث بعضه في إثر بعض،
فشبه لذلك بتأليف الجواهر.

وإذا لم يكن في الكلام معنى زائد على ذوات
الحروف، فكيف يصحّ أن تتعلّق به قدرة أو عجز، حتّى
يقال: إنّ تأليف القرآن يستحيل من العباد كاستحالة كذا
وكذا؟

فأمّا الحروف فهي _ أجمع _ في مقدورنا، ومن قدر
على بعض أجناسها فلا بدّ أن يكون قادراً على سائرها.

والكلام كلّ _ فصيح وأعجميّ _ يتركّب من
حروف المعجم التي يقدر على جميعها كلّ قادر على الكلام.
وإذا كانت ألفاظ القرآن غير خارجة عن حروف المعجم
التي نقدر عليها، لم يصحّ قول من جعله مستحيلاً منّا

للقرآن من بعض الوجوه التي يساوي القرآن فيها غيره من
الكلام، ممّا لم يتوجّه التحدي والتفريع به.

وقد فعل قريباً من هذا النضر بن الحارث؛ فإنّه
ادّعى معارضة القرآن بأخبار رستم واسفنديار، وأوهم أنّ
التحدي وقع بالقصص والإخبار عن الأمم السالفة
والقرون الغابرة، ولم يمنعه علمه _ بأنّ الذي أتى به ليس
بمعارضة عند أحدٍ من / [[ص ١٠٥]] الفصحاء _ من
الإقدام على دعواه.

وإذا جاز أن يعارض النضر بن الحارث بما ليس
بمعارضة للقرآن عند أحدٍ من العقلاء _ فصيحاً كان أو
أعجميّاً _ من حيث لم يطابق ما أتى به من معنى التحدي
المعلوم ضرورة، جاز أيضاً أن يعارض غيره من القوم
ببعض الشعر الفصيح أو الكلام البليغ، ويدّعي فيه الماثلة
في الوجه المقصود بالتحدي، ويكون هذا المعارض أعذر
عند الناس من النضر بن الحارث، وأمره أقرب إلى اللبس
والاشتباه؛ لأنّ بهته وكذبه لا يظهر إلا لأهل الطبقة العليا
في الفصاحة أو لجماعتهم، حسب ما يقتضيه خصومنا.

والنضر بن الحارث كذبه ظاهر لكلّ من عرف
الغرض بالتحدي بالقرآن، وهم العرب والعجم جميعاً.
وهذا يؤكّد القول بالصرفة ويوضحه.

فإن قال: كيف لم يُصرّف النضر بن الحارث عمّا
ادّاعاه من المعارضة، وصرّف غيره من الفصحاء؟

قيل له: هذا ممّا قد تقدّم الجواب عنه، عند
الاعتراض بمسيلة.

وإنما صرّف عندنا عن المعارضة من يحصل
بمعارضته بعض الشبهة. ولهذا لم يُمكن أحد من الفصحاء
من معارضته، ممّا له مع طريقته في النظم أدنى فصاحة، من
حيث جاز أن يقع عند ذلك الشبهة لمن لا قوّة له في العلم
بالفصاحة.

فأمّا من لا شبهة على أحدٍ بمعارضته ولا شكّ
لعاقِلٍ في أمره، فليس في صرفه فائدة، بل تمكينه من فعله
برهان على أنّ غيره مصروف عن المعارضة، إذ لو كانت
حاله في التخلية كحالة لساواه في الإتيان بالمعارضة.

وقد قلنا في الردّ على من ذهب في إعجاز القرآن إلى
خرق العادة بفصاحته، ونسب تعدّد المعارضة إلى أنّ الله

حيث لم يكن قادراً على حروفه، أو على إحداثها متقدّمةً أو متأخرة حتّى يقع شعراً، وإنّما تعذّر ذلك عليه من حيث فقد العلم بكيفيّة تقديم الحروف وتأخيرها، وضمّها وتفريقها.

فإن كان المعنى الذي ذكرناه وفصلناه هو الذي عناه أبو القاسم البلخيّ وذهب إليه، فهو مخالف للفظ حكايته، وملحق له بالمذهب الذي ردّدناه عليه.

وقد وجدت له في كتابه الموسوم بـ (عيون المسائل والجوابات)، كلاماً في هذا الباب، يدلّ على أنّه أراد شيئاً فأساء العبارة عنه، لأنّه قال: (واحتجّ الذين ذهبوا إلى [أنّ] نظمه _ يعني القرآن _ ليس بمعجز، إلّا أنّ الله تعالى أعجز عنه _ فإنّه لو لم يُعجز عنه لكان مقدوراً عليه _ بأنّه حروف قد جعل بعضها إلى جنب بعض. وإذا كان الإنسان قادراً على أن يقول: الله، ثمّ كذلك القول في كلّ حرف. وإذا كان هذا هكذا فالجميع مقدور عليه، لولا أنّ الله تعالى أعجز عنه). ثمّ قال: (قيل لهم: أوّل ما في هذا أنّ الأمر لو كان على ما ذهبت إليه لكان الواجب أن يسخف نظمه، ويجعله أدون ما يجوز في مثله، ليكون العجز عنه أعظم في الأعجوبة، وأبلغ في الحجّة).

ثمّ يقال لهم: وكذلك قول الشاعر:

يغشون حتّى ما تهزّ كلاهم

لا يسألون عن السواد المقبل

إنّما هو حروف، لا يمتنع على أحد من أهل اللغة أن يأتي بالحرف بعد الحرف منها؛ فقد يجب أن يكون كلّ من قدر على ذلك، فقد يجوز أن يقدر على مثل هذا الشعر وأن لا يمتنع عليه.

فإن مرّوا على هذا وضح باطلهم، وإن اعتلّوا بشيء كان مثله فيما تعلّقوا به).

/ [[ص ١١٢]] وقد حكيّا كلامه على وجهه وبألفاظه، وهو دالّ على أنّ تعذّر مثل القرآن على العرب يجري مجرى تعذّر الشعر الفصيح على المفحم. والشعر الفصيح ليس يتعذّر على المفحم، لأنّه مستحيل منه نظمه وترتيبه، حسب ما ذكرناه.

فإن كان ما يقال في تعذّر الشعر كقوله هو في تعذّر

كاستحالة الأجسام وغيرها من الأجناس التي لا يقدر المحدثون عليها!

فإن قال قائل: ما أنكرتم أنّ المراد بقول من جعل النظم مستحيلاً منّا، غير ما ظننتموه من أنّ هناك معنى غير الحروف، حسب ما يجب في تأليف الجواهر، وأن يكون المراد بذلك وقوعه على هذا الترتيب.

وهذا الوجه من الفصاحة هو المستحيل منّا، من غير إشارة إلى نظم في الحقيقة _ هو غيره _ أو تأليف، ولذلك تعذّر الشعر على المفحم، والفصاحة / [[ص ١٠٩]] على الألف، وإن كانا قادرين على جميع أجناس الحروف.

ولو كان ما ذكرتموه _ من أنّ الحروف إذا كانت مقدورة لكلّ أحد ولم يُرجع بالكلام إلّا إليها، فيجب أن يكون جميع ضروبه مقدورة _ صحيحاً لوجب أن لا يتعذّر الشعر على ناطق، ولا الكلام الفصيح على متكلم، وقد علمنا خلاف ذلك.

قيل له: إذا كان المراد بالنظم والتأليف ما ذكرته ونشرته فهو صحيح غير مدفوع، والذي أنكرناه غيره.

وقد قلنا في كلامنا: إنّ النظم يُستعمل في الكلام، ويُراد به توالي حروفه.

وقد يقال: إنّ نظم الشعر مخالف لنظم [النثر] بمعنى أنّ حدوث كلمات كلّ واحدٍ منهما _ في التقدّم والتأخّر والترتيب _ يخالف الآخر، إلّا أنّ ذلك لا يوجب كون نظم القرآن على هذا التفسير مستحيلاً من العباد وغير مقدور لهم؛ لأنّ من يقدر على الحروف هو قادر على تقديم إحداثها وتأخيرها، وضمّ بعضها إلى بعض وتفريقه.

وإنّما يتعذّر ذلك على من يتعذّر عليه لفقد العلم بكيفيّة تقديم بعض الحروف على بعض الوجوه التي إذا حدثت عليها كان الكلام شعراً أو خطابةً، أو غير ذلك.

/ [[ص ١١٠]] يُبيّن ما ذكرناه أنّ الأمّي يقدر على الكتابة؛ لأنّ الكتابة ليست أكثر من حركات يده واعتماداتها بالآلة، وهو قادر على سائر أجناس الحركات والاعتمادات، وإنّما يتعذّر عليه الكتابة لفقد العلم.

وتعذّر الشعر على المفحم والفصاحة على الألف، من هذا الباب أيضاً؛ لأنّ الشعر لم يتعذّر على المفحم من

وبعد، فهذا القول يؤدي إلى أن جميع الصنائع والأفعال الواقعة على الوجوه المختلفة غير مقدورة لمن تعدّرت عليه. ولو صحّ ذلك لارتفع الدليل على إثبات العالم عالماً؛ لأننا إنمّا نستدلّ على إثبات العالم عالماً للكتابة وما شاكلها من الأفعال المحكيّة عن بعض الفاعلين دون بعض مع اشتراك مع تعدّرت عليه ومن / [[ص ١١٤]] تأتي منه في سائر الأوصاف التي أحدها كونها قادرين على الفعل، فلو كان من تعدّرت عليه الفعل على بعض الوجوه غير قادر عليه، نسبنا تعدّره إلى ارتفاع القدرة. وتأتيه إلى حصولها لم يفتقر إلى العلم أصلاً، ولا كان لنا في إثباته سبيل. وفي هذا نقض لأصول التوحيد والعدل، على سائر المذاهب وجميع الطرق.

وأما قوله: لو كان الأمر على ما ذهبتم إليه لكان الواجب أن يسخّف نظمه؛ فقد سألنا أنفسنا عن هذا فيما تقدّم على أكد الوجوه وأبلغها، واستقصينا الجواب عنه.

ثم قال أبو القاسم، بعد الكلام الذي حكيناه عنه: (ويقال لهم: إننا لسنا ننكر أن يكون الله تعالى صرف العرب عن المعارضة بلطف من ألطافه، وإلاّ فإنّه لم يكن بعجيب أن يُقدّم جماعة على أن يأتوا بكلام يقدرّون عليه، ثم يدّعون أنّه مثل القرآن في نظمه. فأما القدرة على مثل القرآن في الحقيقة فالقول فيه ما قلنا).

وهذا اعتراف منه بالصرفه على بعض الوجوه، وإذعان شطر مذهب القائلين بها. ولو قال في الجميع قولاً واحداً، وجعل تعدّرت المعارضة على الوجهين جميعاً للصرفه لاستراح من التلزيق الذي لا يثبت على نظر ولا فحص!

وأما من ذهب في إعجاز القرآن إلى اختصاصه بنظم مخالف للمعهود فقد تقدّم كلامنا عليهم عند اعتراضنا بمذهبهم على أنفسنا، وبينّا أن التحديّ لو وقع بطريقة النظم فقط لوقعت المعارضة من حيث كان النظم لا يصحّ في معناه التزايد والتفاضل. ولا وجه يصحّ التحديّ به إلاّ السبق إليه، ودلّنا على أن السبق إلى ما يجب وقوع المشاركة فيه لا تأثير له، ومثّلنا ذلك بالسبق إلى قول الشعر في / [[ص ١١٥]] الابتداء، وإلى كلّ عروض من أعاريضه، وأنّه ممّا لا يصحّ ادّعاء الإعجاز به، لأنّ المساواة فيه ممكنة.

القرآن فيجب بأن يُصرّح بأن القرآن إنّما تعدّرت لفقد العلم بمثل فصاحته ونظمه، كما صرّح القوم الذين رددنا عليهم، ولا يُعبّر عن ذلك بعبارة تدلّ على خلافه. اللهمّ إلاّ أن يكون يعتقد أيضاً أنّ الشعر مستحيل من المفهم، وهو غير قادر عليه. ويظنّ أنّه يجاب عن اعتراضه بتعدّرت الشعر بمثل هذا؛ فذاك أسوأ لحاله، وأشدّ لتخليطه! فكيف يكون الشعر مستحيلاً من المفهم، وقد يعود المفهم شاعراً، بعد أن كان مفهماً. ولو كان ذلك مستحيلاً لما صحّ أن يقدر عليه في حال، كما لا يصحّ أن يقدر على الجواهر والألوان في حال.

ولو كان الشعر غير مستحيل من المفهم، لكنّه غير مقدور له لم ينفعه ذلك أيضاً في تصحيح كلامه؛ لأنّه لم يرض في القرآن بأن يقول: إنّهُ غير مقدور، بل زعم أنّه يستحيل كاستحالة إحداث الأجسام منّا، فكيف يحمل تعدّرت الشعر على تعدّرت القرآن ويدّعي أنّ ما يُعْتَلُّ به في أحد الأمرين يُعْتَلُّ بمثله في الآخر، وأحدهما مستحيل، والآخر جائز وإن كان غير مقدور؟!

ولو قيل له في جواب اعتراضه: الشعر إنّما يتعدّرت على المفهم _ لا من جهة أنّه يستحيل منه _ بل لأنّه غير قادر عليه الآن، وجائز أن يُقدّره الله تعالى عليه في المستقبل، أليس ما كان يتمكّن من المقابلة بمثل ذلك في القرآن؟!

على أنّا قد بيّنا قبل حكاية كلامه أنّ المفهم قادر على الشعر، وأنّ الشعر ليس / [[ص ١١٣]] بأكثر من حروف يتقدّم بعضها ويتأخّر بعض. والمفهم قادر على جميع ذلك، وإنّما يتعدّرت عليه الشعر لفقد العلم بتقديم هذه الحروف وتأخيرها وضمّها وتفريقها، كما يتعدّرت على الأمّي الكتابة لذلك، لا لأنّه ليس بقادر على الحركات والاعتمادات.

وممّا يكشف عمّا ذكرناه [أنّ] الشعر لو كان يتعدّرت على المفهم، لأنّه [غير] قادر عليه، لم يتأتّ منه على سبيل الحكاية. وفي تأتيه منه _ إذا كان حاكياً _ دليل على أنّه قادر. وإنّما تعدّرت ابتداءه له لفقد العلم؛ لأنّ ما يتعدّرت لارتفاع القدرة عليه لا يقع على وجه من الوجوه، ما دامت مرتفعة، ألا ترى أنّ من حلّ إحدى يديه عجز عن الحركة، لا يقع منه تحريك هذه اليد ابتداءً ولا احتذاءً؟!

ودلّلنا على أن طريقة القرآن في النظم لا يتعدّر احتذاؤها ولو بالكلام الذي لا فصاحة له ولا فائدة فيه. وأنّه ولو بان من نظوم كلامهم المعهود، فظمه كالمعهود من حيث تمكّن من مساواته. واستقصينا ذلك استقصاءً شديداً، ولا طائل في إعادة ما مضى.

ومما يُبطل هذا المذهب _ وإن كان ظاهر البطلان _ ما قدّمناه ودلّلنا على صحّته من أن التحديّ وقع بحسب عرف القوم وعاداتهم من حيث أُطلق اللفظ به وأحيلوا في معرفة الفرض على ما تقرّر في عاداتهم.

وقد علمنا أنّه لا عهد لهم ولا عادة بأن يتحدّى بعضهم بعضاً بطريقة نظم الكلام دون فصاحته ومعانيه، وأنّ الفصاحة هي المقدّمة عندهم في التحديّ، والنظم تابع لها.

وما نظنّ أن مميّزاً يخفى عليه أن معارضة القرآن لو وقعت بالكلام الذي لا فصاحة له ولا فائدة لدخل في معنى الهذيان، ولو كان له مع ذلك طريقة القرآن في النظم لكانت غير مؤثّرة ولا واقعة الموقع المبتغى، وأنّ المطلوب بالتحديّ لم يكن هذا المعنى، وأنّ الفصاحة إن لم تكن هي المقصودة بالتحديّ دون غيرها، فلا بدّ من أن تكون مقصودة مع غيرها.

/ [[ص ١١٦]] وهذا المذهب إنّما يكون منفصلاً ممّا تقدّم من المذهبين إذا عنى الذاهبون إليه بنظم القرآن طريقته في النظم التي بان بها من الشعر المنظوم وضروب الكلام المنشور. كما نقول: إنّ نظم الشعر مفارق لنظم الخطب، ونظم الخطب مخالف لنظم الرسائل، ولا نعني بذلك الفصاحة، ولا ما يتعلّق بالمعاني.

فأمّا إن هم عنوا بذلك الفصاحة، أو ما يرجع إلى معنى الفصاحة، بطل تمييز مذهبهم ممّا حكيناه ولحق بالمذهب الأوّل إن ذهبوا إلى أن تعدّره لفقد العلم لا لفقد القدرة، وبالمذهب الثاني إن ذهبوا إلى استحالته على كلّ وجه، على حدّ ما حكاه البلخيّ عن نفسه وأصحابه.

[إعجاز القرآن في إخباره عن الغيوب]:

وأما من جعل وجه إعجازه اختصاصهم بالإخبار عن الغيوب، فإنّ قولهم يصحّ إذا ذهبوا إلى أن ذلك أحد وجوه جملة إعجاز القرآن، وضرب من ضروب دلائله على النبوة؛ لأنّا لا ندفع هذا ولا ننكره، وهو من وجوه

دلائل القرآن المذكورة، وجهات إعجازه الصحيحة.

فأمّا إن أرادوا اختصاصه بالإخبار عن الغيوب هو الوجه الذي كان منه معجزاً أو دالّاً، وأنّه لا يدلّ من غيره على النبوة، وأنّ التحديّ به وقع دون ما عداه؛ فذلك يبطل من وجوه:

/ [[ص ١١٧]] أوّلها: أنّه يوجب أن في سور القرآن ما ليس بمعجز ولا يُتحدّى به؛ لأنّ كثيراً من السور غير متضمّن للإخبار عن الغيوب. وقد علمنا أنّ التحديّ وقع بسورة من عرضه غير معيّنة، وأنّه لم يتوجّه إلى ما يختصّ من السور بالإخبار عن الغيب دون غيرها.

وثانيها: أن التحديّ لو وقع بذلك لكان خارجاً عن عرفهم، وواقعاً على خلاف عاداتهم. وقد بيّنا فيما مضى أن التحديّ لم يكن إلّا بما ألفوه وجرت عاداتهم في تحديّ بعضهم بعضاً به.

وثالثها: أن أخبار القرآن على ضربين: منها ما هو خبر عن ماض، كالأخبار عن الأمم السالفة، والأنبياء المتقدّمين. ومنها ما هو خبر عن مستقبل كقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله: ﴿الْم ١ غَلِبَتِ الرُّومُ ٢﴾ [الروم: ١ - ٣]، وما أشبه ذلك من الإخبار عن الاستقبال التي وقعت، غير أنّها وقع الخبر عنها.

/ [[ص ١١٨]] فأمّا القسم الثاني: وهو الخبر عن المستقبل، فإنّه إنّما يكون دالّاً عند وقوع مخبره موافقاً للخبر. وقبل وقوعه لا فرق فيه بين الصدق والكذب، اللهم إلّا أن تقع ممّن قد دلّت دلالة غير ذلك الخبر على صدقه. فيعلم صحّة الخبر بتلك الدلالة المتقدّمة لا بنفسه.

ومعلوم أن الحجّة بالقرآن كانت لازمة لمن تحدّى به قبل وقوع مخبرات أخباره المستقبلية، وأنّ النبيّ ﷺ كان يطالب القوم بالإقرار به ويدعوهم إلى التسليم. ولم يفعل ذلك إلّا وهم يتمكّنون من الاستدلال على صدقه، وغير مفتقرين في العلم إلى حضور زمانٍ متراخ. وهذا يُبطل أن تكون جهة إعجازه ممّا يتضمّن من الإخبار عن الحوادث المستقبلية.

والتمييز؛ لأن أكثر ما يعملونه من ذلك الجملة التي يرجعون فيها إلى العادة، نحو علمهم بورود الحرّ والبرد في إبانها، وطلوع الثمار والزروع في أوقاتها.

والعلم بهذه الجملة لا يُثمر العلم بالتفصيل الذي أوردناه؛ لأننا نحيط علماً بأنّ أحداً من الناس لا يمكنه أن يُخبر عن قوّة الحرّ والبرد في أيّام بعينها، وتناقصه في أيّام بعينها. وحال الأيّام في العادة واحدة أو متقاربة في أنّها لا تقضي بخلاف بعضها لبعض في شدّة الحرّ ونقصانه، فيقع مخبره وفقاً لخبره.

وكذلك لا يجوز أن يُخبر بعضنا بأنّ بعض ثمار السنة المستقبلية سيفسد ويبطل، وبعضها يزكو ويكثر على سبيل التفصيل، ويكون حال ما خبر بصلاحه كحال ما خبر بفساده في الحاجة إلى ما قد جرت العادة بصلاحه عليه من الحرّ والبرد والهواء والركود، فيقع خبره صدقاً.

وليس يجوز أن تكون صناعة النجوم تكسب مثل هذا العلم؛ لأنّ الاستفادة بهذه الصناعة من أحكام الحوادث المستقبلية هو ما يجري مجرى الجمل دون التفصيل. ولهذا تجد أهلها يصيبون في ذلك في الأكثر، وربّما أخطأوا، كإخبارهم / [[ص ١٢١]] عن زيادة الحرّ والبرد ونقصانها، ووفور الأمطار والأنداء أو قلّتها. وكلّ هذا على طريق الجملة.

فأمّا ما يصيبون فيه ولا يكادون أن يُخطئوا فيما يجري مجرى التفصيل، فهو أيضاً مضبوط محصور قد عرف الناس طريقه ووجهه، وأنّه الحساب الذي يدّهم على كسوف القمر في وقتٍ معيّن وبرج محدود، وطلوع الكوكب أو غروبه في زمان بعينه.

ولو كانت غيره من الأحكام التي تدّعونها تجري _ في أنّ الحساب طريق إلىها ودالٌّ عليها _ مجراه لوجب أن توجد فيه الإصابة، ويُفقد الخطأ، كما وجدناه في الخبر عن كسوف الكواكب وغروبها، أو تكثر الإصابة ويقلّ الخطأ. وقد وجدنا الأمر فيما يحكمون عليه وينذرون به بالضدّ من هذا؛ لأنّ الإصابة فيه هي القليلة والخطأ هو الكثير، وأنّ [ما] يقع من إصابتهم فيها الأقرب ممّا يقع من المخمّن والمرجّم الذي لا يرجع في قوله إلى أصل، ولا ينظر في دليل.

فأمّا القسم الأوّل: وهو الإخبار عن الماضي، فليس في أخبار القرآن عن الماضيات إلّا ما هو خبر عن أمر ظاهر شائع قد اشترك أهل الأخبار في معرفته، أو عرفه كثير منهم. وكلّ ذلك ممّا يُنكر المخالف أن يدّعي أنّه مأخوذ من الكتب، ومتلقّن من أفواه الرجال.

وما يقوله قوم من المتكلّمين في هذا الموضع _ من أنّ ذلك لو أُخذ من الكتب / [[ص ١١٩]] والرجال لظهر وانتشر، ولعرف الملّقن له، والموقف عليه، وزمان طلبه، والاختلاف إلى أهله، لاسيّما مع البحث والتنقيب والتفتيش، وإنّ العادات بهذا جارية _ ممّا لا يجوز أن يكلّ الله تعالى من ألزمه العلم بالنبوة إليه، ويُعوّل به عليه؛ لأنّ أكثر ما فيه أن يكون ما ذكره أشبه وأولى، وليس يكون دليلاً على النبوة إلّا ما أوجب اليقين المحض، ورفع كلّ شكّ وتجويز. ومتى لم يكن هذا لم ينقطع عذر المكلف به.

على أنّ الخبر عن الظاهر من الأمور الماضية لا يُوصف بأنّه خبر عن غيب، وإنّما يُوصف بذلك الإخبار عن الحوادث المستقبلية التي قد جرت العادة بأنّ البشر لا يحيطون علماً بها، ولا طريق لهم إلى معرفتها بالنظر في النجوم وما جرى مجراها. وإن علموها فعلى طريق الجملة، ويُردّ الخبر عنها على سبيل التفصيل.

وقد يكون الإخبار عمّا مضى إخباراً عن غيوب، إذا كانت واردة بما قد علّم خفاؤه، وفقد الاطلاع عليه، نحو الخبر عمّا أضمره الإنسان في قلبه، وعرض عليه من فعله، ولم يُفشه إلى غيره، أو ممّا فعله متفرداً به ومستسراً بفعله.

وليس في أخبار القرآن ما يجري هذا المجرى، وإن كان في أخباره ﷺ الخارجة عن القرآن ما يلحق بما ذكرناه، فهو غير مخلّ بكلامنا؛ لأنّنا إنّما نتكلّم فيما تضمّنّه القرآن من الأخبار. وإذا لم يكن ذلك فيها صحّ ما أوردناه، ووضح / [[ص ١٢٠]] فساد قول من ذهب في إعجاز القرآن وقيام الحجّة به في الحال إلى الأخبار التي تضمّنّها.

فإن قال: قد قلتم في صدر هذا الكلام: إنّ الإخبار عن الغيوب أحد وجوه إعجاز القرآن، فعلى أيّ وجه يصحّ ذلك؟

قيل له: قد علمنا مبلغ ما يعرفه الناس بتجارهم وعاداتهم من أحكام الحوادث المستقبلية، وأنّ ذلك لم يبلغ إلى أن يُخبروا عن تفصيل ما يحدث على سبيل التحديد

أنَّه ليس في سائر العلوم الضرورية المعتادة علم بما يحدث على سبيل التفصيل. ولو كان مكتسباً لكان واقعاً عن النظر في دليل، ولا دليل يدلُّ على ما يتجدد من أفعال الناس وما يختارونه ويجتنبونه مفصلاً.

وإذا صحَّت هذه الجملة فالإخبار عن الغيوب لا يخرج عن وجهين: إمَّا أن يكون من فعل الله تعالى، نحو ما تلوناه من أخبار القرآن، ومن فعل النبي ﷺ نحو ما قصصناه من أخباره الخارجة عن القرآن.

/ [[ص ١٢٤]] فإذا كانت من فعل الله تعالى لم تدلَّ على اختصاصه بالعلم الخارق للعادة الذي ذكرناه، فقلنا: إنَّ من أجله تمكَّن من الصدق عمَّا يُحدث، بل يكون المعجز في هذا الموضع هو إنزال الخبر إليه وإطلاعه قبل أحد من البشر عليه، فقد حصل خرق العادة به لا محالة في هذا الوجه. وإذا كان من فعله ﷺ فهو دالٌّ على العلم الذي أشرنا إليه، والمعجز هاهنا هو العلم؛ لأنَّه الذي خرق العادة.

والذي أنكرناه في صدر الكلام أن يكون الوجه الذي منه لزم العلم بصدق النبي ﷺ في الابتداء هو تضمُّن القرآن للإخبار عن الغيوب، أو أن تكون جهة إعجازه مقصورةً على ذلك دون غيره.

فأمَّا إذا قيل بأنَّ هذه الجهة من إحدى جهات الإعجاز، ورُتَّب الاستدلال بهذا الترتيب الذي ذكرناه؛ فذاك الصحيح الذي لا يمكن دفاعه.

[إعجاز القرآن في نفي الاختلاف عنه:]

وأمَّا من ذهب إلى إعجازه من حيث زال عنه الاختلاف والتناقض، واعتلَّ لقوله بأنَّ العادة لم تجر بأنَّ يسلم الكلام الطويل _ مع سرد القصص فيه والأخبار _ من ذلك، وأنَّ في سلامة القرآن منه دلالة على أنَّه من فعل الله تعالى.

والصحيح الذي لا إشكال فيه أنَّ سلامة القرآن _ مع تطاوله، وتكرُّر القصص / [[ص ١٢٥]] فيه وضرب الأمثال _ من الاختلاف أو التناقض يدلُّ على فضيلة عظيمة ورتبة جليَّة ومزية على المعهود من الكلام ظاهرة؛ فأمَّا أن ينتهي إلى الإعجاز وخرق العادة، فبعيد ولا برهان لمُدَّعيه عليه؛ لأنَّا قد وجدنا الناس يتفاوتون في السلامة من

وإذا صحَّ ما ذكرناه، وورد القرآن بإخبار عن حوادث مستقبله مفصَّلة ووقعت مخبراتها بحسب الأخبار، فيجب أن تكون دلالة أو معجزة؛ لخروجها عن العادة وعمَّا يتمكَّن البشر منه ويصلون إليه.

فمنها: قوله تعالى في انهزام المشركين ببدر: ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥].

وقوله تعالى: ﴿الْمُ ١ غَلَبَتِ الرُّومُ ٢﴾ في أدنى الأرض وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ٣﴾ [الروم: ١ - ٣].

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ / [[ص ١٢٢]] آمِنِينَ مُخْلَقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ١﴾ [الصف: ٩].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٠].

وقوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٦﴾ [الجمعة: ٦ و ٧].

فأمَّا إخباره ﷺ عن الغيوب الخارجة عن القرآن، فكثيرة جداً، نحو قوله لأمر المؤمنين ﷺ: «تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين».

وإنذاره له ﷺ بقتل ذي النديَّة، المخدج اليد.

وقوله ﷺ لعِمَارَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ: «تقتلك الفئة الباغية».

/ [[ص ١٢٣]] وقوله ﷺ لسُرَاقَةَ: «كأنِّي بك وقد لبست سوارى كسرى».

وما ذكرناه من هذه الأخبار قليل من كثير، وفي استقصاء ذكرها خروج عن الغرض، وهي معروفة. وجميع ما تلوناه من أخبار القرآن وقصصناه من أخباره ﷺ الخارجة عن القرآن وقعت مخبراتها وفقاً لها.

ومعلوم أنَّ مثل هذه الأخبار لا تقع عن ظنٍّ وترجيح؛ لأنَّ الظنَّ لا يمكن معه الصدق في مثل هذه الأخبار على سبيل التفصيل، ولا بدَّ أن تكون دالَّة على علم المخبر بها.

وليس يجوز أن يكون العلم بذلك معتاداً؛ لأنَّ العلوم المعتادة لا تخرج عن قسمين: الضرورة، والاكتساب. وقد علمنا

ولو لم يُصِرَفِ الله تعالى العرب عن معارضة القرآن لبطل الإعجاز عندنا، ولم يخرج القرآن من أن يكون على الصفات التي ذكروها من صحّة المعاني، وموافقة العقل.

وكذلك لو سلبه الله تعالى القدر من الفصاحة التي بان بها من الفصيح المعتاد _ عند من ذهب إلى ذلك فيه _ لوجب فيه جميع ما ذكروه من الصفات، ولاستحال خروجه عنها.

وهذا يكشف عن أن هذه المعاني إنّما وجبت فيه، من حيث كان كلاماً / [[ص ١٢٧]] للحكيم، وأنّه لا تأثير لها في الإعجاز؛ لوجودها مع زواله.

على أن جميع ما ذكروه من صحّة المعاني وملاءمة العقل، حاصل في كلامه ﷺ، وواجب في أخباره، وإن لم يجب فيها الإعجاز.

/ [[ص ١٢٩]] [مذهب القائلين إن إعجاز القرآن كونه قديماً]:

فأمّا المعتقدون بقدم القرآن، والجاعلو وجه إعجازه كونه قديماً، أو عبارة عن الكلام القديم وحكاية له، فإن الأدلة التي نصبها الله تعالى على حدث القرآن تقضي ببطلان قولهم، وهي مذكورة في غير موضع.

وكيف يكون القرآن قديماً، وهو حروف وأصوات تُكتب وتُتلى وتُسمع، [و]جائز عليه التجزّي والانقسام، ذو أول وآخر؟! وكل هذه الصفات ممّا لا يجوز على القديم، ولا يختص بها إلّا المحدث.

على أن القرآن من الكلام المفيد، والكلام لا يفيد إلّا بأن يحدث بعضه في إثر بعض، ويتقدّم بعضه على بعض؛ لأن قول القائل: (دار) لو لم يتقدّم الدال على الألف، والألف على الراء، لم يكن بأن يُسمع (داراً) بأولى من أن يُسمع (راداً).

وهذا يُبيّن أن الكلام إذا وُجدت حروفه كلّها معاً، ولم يكن لبعضها على بعض تقدّم في الوجوه لم يكن مفيداً.

وبعد، فإن القديم تعالى متكلم بالقرآن، وهذه الإضافة تقتضي أنّه فاعل له؛ لأن الكلام إنّما يضاف إلى المتكلم ممّا من حيث فعله.

/ [[ص ١٣٠]] يُبيّن ذلك أنّه لو أُضيف على غير هذا الوجه لم يخل من وجوه:

هذه الأمور المذكورة تفاوتاً شديداً؛ ففيهم من يكثر في كلامه الاختلال والاضطراب ويغلب عليه، وفيهم من يتحفّظ فقلّ ذلك في كلامه.

فليس بمنكر أن يزيد بعضهم في التحفّظ والتصفّح لما يورده، فلا يُعثر منه على تناقض.

وليس يمكن أحداً أن يدّعي أن التحفّظ وإن اشتدّ، والعناية وإن قويت، فإن المناقضة والاختلاف غير زائل؛ فإنّه متى ادّعى هذا تعدّر عليه إيراد شبهة تعضد دعواه، فضلاً عن برهان.

ولو قيل لمن سلك هذه الطريقة: أرنا أولاً _ قبل أن ننظر فيما يمكن من الكلام المستأنف، أو لا يمكن _ أن جميع ما تنوّق فيه الحكماء من كلامهم، وروّوا فيه من أمثالهم قد لحق جميعه التناقض والاختلاف، حتّى أنّه لو لم يسلم شيء منه من ذلك لظهر بطلان قوله من قرب.

فإن قيل: أليس من البعيد أن يسلم الكلام الطويل بما ذكرناه؟

قيل: لسنا نشكّ في بُعد ذلك، وإنّما كلامنا على القطع على تعدّره وإلحاقه بما يخرق العادات؛ فأمّا بعده فقد سبق إقرارنا به.

فإن قالوا: فقد قال الله ﷻ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهذا نصّ صريح لصحّة ما ذهبنا إليه.

/ [[ص ١٢٦]] قيل لهم: إنّما علمنا بهذا القول أنّه لو كان من عند غيره لوجد فيه اختلاف كثير، وقد تقدّم لنا العلم بكونه صدقاً ودليلاً، من طريق ليس هو اعتبار زوال الاختلاف والتناقض عنه. وكلامنا إنّما هو على من جعل وجه إعجازه وكونه دليلاً زوال الاختلاف عنه، وظن أنّه: (يركن من استدراك)، وكذلك من جهة العادة واعتبارها. فليس القطع إذاً _ على ما ذكروه من طريق السمع _ بقادح في طريقنا.

والكلام على من جعل إعجازه صحّة معانيه واستمرارها على النظر وموافقتها للعقل، يقرب من الكلام على من اعتبر زوال الاختلاف والمناقضة؛ لأنّ كلّ ذلك إنّما يدلّ على الفضيلة وعلو المنزلة، ويشهد بأنّ فاعله حكيم عليم. والإعجاز وخرق العادة غير هذا.

فإن قالوا: جميع ما ذكرتموه مبنيٌّ على أن الكلام هو الأصوات والحروف المسموعة. وليس الكلام في الحقيقة ما تظنون، بل هو معنى في النفس لا يجوز عليه شيء مما جاز على الأصوات التي ذكرتموها من الانقسام والتجزّي، وهذا المسموع عبارة عنه وحكاية له.

قيل لهم: ليس يجب أن نتكلّم في قِدم شيء أو حدوثه ونحن لا نعقله ولا نثبتّه؛ لأنّ الكلام في الصفات فرع على إثبات الذوات. وما يقولونه في الكلام غير معقول عندنا ولا سبيل إلى إثباته، فلا معنى للتشاكل معكم بالخوض في قِدمه وحدثه. والواجب أن تُطالبوا بإثبات ما تدّعونهُ أولاً، فإنّه يتعدّر عليكم.

على أن من أثبت الكلام معنى في النفس _ ولم يُشِر إلى بعض المعاني المعقولة من أفعال القلوب، كالقصد والاعتقاد وما يجري مجراها _ لم يجد فرقاً بينه وبين من ادّعى مثل ذلك في جميع أجناس الأعراض، حتّى يقول: إنّ الصوت في الحقيقة ليس هو المسموع بل هو معنى في النفس يدلُّ هذا عليه. وكذلك اللون / [[ص ١٣٢]] وسائر الأجناس.

ولو قيل أيضاً لهؤلاء _: إنّ المعنى الذي يدّعونهُ في النفس ليس هو الكلام في الحقيقة، بل الكلام معنى غيره. والمعنى الذي يشيرون إليه دالٌّ عليه ومنبئٌ عنه، ثمّ يجب ذلك عليهم في معنى بعد آخر _ لم يجدوا فصلاً!

ولتقصي هذه الجمل التي أوردناها موضع هو أليق بها من كتابنا هذا، وإنّا نبهنا بما ذكرناه على طريق الكلام _ وإن كان المقصد غيره _ كراهة أن يخلو كلامنا من برهان على فساد ما تعلّق به القوم.

على أنّنا لو تجاوزنا لهم عن الكلام في قِدم القرآن وحدوثه لم يصحّ أن يكون معجزاً على طريقتهم هذه، وبطلت فائدة التّحدّي به، لأنّ المتحدّي لا يصحّ تحدّيه إلّا بما هو مقدور متأتّ، إمّا منه أو من المؤيّد له بالعلم، فكأنّه يقول: تعاطوا فعل كذا وكذا ممّا ظهر على يدي، فإنّ تعدّر عليكم فاعلموا أنّي صادق، إمّا من حيث حصّني الله تعالى بما معه تأتّى منّي ما تعدّر عليكم، أو من حيث أظهر على يدي ذلك الفعل بعينه وأيّدي به.

ومتى كان الأمر الذي دعاهم إلى فعله مستحيلاً

إمّا أن يقال: إنّ كلام له، وإنّه متكلّم به من حيث أوجب كونه على صفة معقولة وحسب ما نقول في العلم وما جرى مجراه، أو لأنّه حلّه، أو حلّ بعضه؛ أو لأنّه قائم به.

والكلام ليس ممّا يوجب صفة للمتكلّم؛ لأنّه لو أوجب ذلك لاستحال _ لو خُلِقَ له لسانان _ أن يُوجد فيهما حرفان متضادّان؛ لأنّه من حيث كان متكلّماً بهما يجب أن يكون على صفتين متضادّتين، كما يستحيل وجود علم وجهل بشيء مخصوص في جزئين من قلبه، من حيث كان ذلك يوجب كونه على حالين متضادّتين.

وقد علمنا صحّة وجود الكلام بالآيتين لو خُلِقَتَا، وجواز كونه متكلّماً إنّما يُوجد فيهما، وإن امتنع ذلك في العلم والجهل وما جرى مجراهما ممّا يوجب الأحوال للحي. فصحّ أن الكلام ممّا لا يوجب صفة للمتكلّم، وبطل القسم الأوّل الذي ذكرناه.

وليس يجوز أن يكون متكلّماً به لأنّه حلّه أو حلّ بعضه؛ لأنّ ذلك يوجب كون اللسان متكلّماً، والصدى مخبراً وأمرّاً وناهياً. ويوجب أيضاً إبطال كون المتكلّم متكلّماً وسقوط هذه الإضافة أصلاً؛ لأنّ الكلام ليس بحرفٍ واحدٍ، وإنّما تجتمع الحروف فتصير كلاماً، ومحلّ كلّ حرفٍ غير محلّ الآخر؛ لحاجة الحرف إلى أبنية مختلفة، فيجب على هذا أن يكون قولنا: (قام زيد) ليس بكلامٍ لمتكلّم في الحقيقة؛ لأنّ المتكلّم ما حلّه الكلام. وهذه الجملة ليس يصحّ اختصاصها بمحلّ واحدٍ، فتخرج من أن تكون كلاماً لمتكلّم.

/ [[ص ١٣١]] فأما القول بأنّه: (متكلّم بالكلام لأنّه قائم به)، فلفظ مجمل قصد إلى المعلق به عند ضيق الكلام. وحاجته إلى التفسير والتفصيل كحاجة ما تقدّم.

وليس يصحّ أن يُراد بهذه اللفظة _ أعني قولهم: قائم به _ إلّا بعض ما ذكرناه وأفسدنا [ه] من الحلول وإيجاب الصفة، وإلّا فالوجوه التي تُستعمل فيها، من القيام الذي هو الانتصاب، أو الثبات والبقاء، أو غير ذلك ممّا لا يجوز على الكلام أصلاً.

وكذلك إن قيل: إنّ المتكلّم إنّما كان متكلّماً لأنّ له كلاماً، وقعت المطالبة بتفسير هذه اللفظة، والكشف عن الغرض بها، فإنّه لا يمكن أن يُذكر فيها إلّا بعض ما أوردناه وتكلّمنا عليه.

بجميع ما يتبدى أحداً حكايته، من كلام أو شعر، فليس لك من هذا إلا ما عليك؛ لكنت المقابلة واقعةً موقعها.

وإنما صحَّ لنا ولغيرنا _ ممن يرغب عن طريقة هؤلاء _ الفصل بين حكاية / [[ص ١٣٤]] القرآن ممن حفظه وتلاه وبين المعارضة التي يُدعى القوم إليها؛ لأنَّ التحدي عندنا وقع بالابتداء مثله في فصاحته، مع طريقة نظمه لا بحكايته، فالتالي له وإن كان حاكياً فليس بمعارض عندنا. ويجب أن يكون معارضاً عند من ادعى أنَّ التحدي وقع بالحكاية.

فإن قالوا: فنحن أيضاً نقول: إنَّ التحدي وقع بأن يُحكى في فصاحته لا في ألفاظه ومعانيه، فلا يجب أن يكون التالي له معارضاً!

قيل لهم: هذا رجوع من طريقتكم، ودخول في مذهب الفرقة الأولى التي قد مضى الكلام عليها مستقصى.

وإذا صرتم إلى هذا، فأَيُّ معنى لقولكم: إنَّ التحدي به إنَّما كان من حيث كان حكايةً للكلام القديم؟

ولا فرق في ما ذكرتموه الآن _ بين أن يكون حكايةً لكلام قديم، أو لكلام محدث _ في أنَّ التحدي به من جهة الفصاحة يصحُّ على ما يقع التحدي بالشعر وغيره، وإن لم يكن قديماً، ولا حكايةً لكلام قديم.

قد وفينا _ أرشدك الله _ بما شرطنا من الردِّ على جميع من خالف القول بالصرفه، واعتمدنا من بسط الكلام في مواضع، واختصاره في آخر ما اقتضته مواقعه، بعد أن لم نُخلِّ به ولم نورد مستغنى عنه.

وما ذكرناه، إذا ضُبط وأُتقن استدرك ضابطه من جملة _ إمَّا تصريحاً أو تلويحاً _ الجواب عن أكثر ما يستأنف المخالفون إيراده من الاعتراضات والشبهات.

/ [[ص ١٣٥]] ونحن نتلو ذلك بذكر ما يلزم من عدل عن مذهب الصرفه، من أسئلة المخالفين في النبوة التي لا تتوجَّه على القائلين بالصرفه، ليكون ما نذكره أدعى إلى القول بها، وأحثُّ على اعتقادها. ثمَّ نتبع ما ذكره صاحب الكتاب المعروف بـ (المغني) من الكلام في هذا المعنى، فنحكيه بألفاظه، وتبيين عمَّا فيه من فساد واضطراب، بعون الله تعالى ومشيئته.

/ [[ص ١٣٧]] فصل: [في بيان ما يلزم مخالفتي الصرفه]:
قد سأل مخالفاً الصرفه، فقالوا: إذا كنتم إنَّما

متعدراً على كلِّ قادرٍ، لم يصحَّ التحدي به ولا الاحتجاج بتعدُّره؛ لأنَّهم لو قالوا له: قد دعوتنا إلى ما لا تقدر أنت ولا المؤيد لك على فعل مثله، فأين موضع حجَّتكَ علينا؟ ولم صرت بأن تدعي الإبانة والتخصيص بتعدُّره علينا أولى بأن ندعي نحن عليك مثل ذلك من حيث تعدُّر عليك، بل على كلِّ قادرٍ؟! وإذا لم يكن بين هذه الدعاوى فرق بطل الاحتجاج بما ذكره.

وبعد، فلا فرق بين التحدي بالقرآن إذا كان قديماً _ على ما يدعون _ وبين التحدي بذات القديم تعالى. وإذا فسد التحدي بذلك، من حيث استحالة تعلُّق القدرة به، فلاؤل مثله.

/ [[ص ١٣٣]] فإن قالوا: التحدي إنَّما كان بحكاية الكلام القديم، دون ذاته.

قيل لهم: ليس يخلو التحدي من أن يكون واقعاً بأن يحكوه بلفظه ومعناه معاً، أو بأن يحكوه بمعناه دون لفظه، أو بلفظه دون معناه.

وقد علمنا أنَّ كلَّ من قال: (القرآن)، فقد حكاها بلفظه ومعناه، وأنَّ القوم الذين شوفهوا بالتحدي به قد كانوا يتمكّنون من ذلك ويفعلونه.

وحكاية معناه دون لفظه متأثية من كلِّ من عقل المعاني وفهمها، فصيحاً كان أو أكن، عريباً كان أو أعجمياً.

ومن أتى في الحكاية باللفظ والمعنى معاً فهو حاكٍ للفظ لا محالة، وإن ضمَّ إليه المعنى؛ ففسدت الوجوه الثلاثة. وليس يمكن في القسمة غيرها؛ لأنَّ ما خرج عنها ليس بحكاية.

فإن قالوا: إنَّما تحدَّاهم بالابتداء للحكاية على الوجه الذي وردت منه، فمن حكاها بعد السماع منه لا يكون معارضاً؛ لأنَّه غير مبتدئها؟

قيل لهم: هذا رجوع إلى التحدي بالمستحيل الذي لا يدخل تحت قدرة قادر؛ لأنَّ الابتداء لا يتكرَّر كالاحتذاء، فإذا طالبهم بأن يتبدَّوا، فحكاية ما قد ابتداء هو حكايته؛ فقد كلَّفهم المحال الذي لا يُوصَف [به] القديم تعالى، وهو أقدر القادرين عليه.

ولو قالوا له: وأنت أيضاً لا تقدر على الابتداء

وليس الأمر في الاستفساد والتضليل هو أن يُلطف في القبيح، أو يسلب المكلفين الطريق إلى الفرق بين الحجّة والشبهة، والدلالة وما ليس بدلالة.

فأمّا المنع من الشبهات وفعل القبائح، فغير واجب عليه تعالى في دار المحنة والتكليف، من حيث كان في المنع عن ذلك دفع لهما.

وليس يجب _ إذا كان تعالى لا يفعل الشبهات _ أن يمنع منها ويحول بين فاعلها وبينها، كما لا يجب إذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه.

والاستفساد في هذا الموضع منسوب إلى من أظهر ما ليس بمعجز على يد من ليس برسول، ولا يجوز نسبه إلى الله تعالى.

/ [[ص ١٤٠]] ومن انفسد به واشتبّه عليه أمره، فمن قبل تقصيره أتي؛ لأنّه لو شاء أن ينظر لعلم الفرق بين المعجز في الحقيقة وغيره؛ فإنّ ما يُجوّز العقل وقوعه ممّن يجوز أن يفعل القبيح، لا يصحّ إلحاقه بالمعجزات.

ونحن ننقض هذا المعنى عند مناقضتنا لصاحب الكتاب الملقّب بـ (المغني)، فلذلك أخرنا بسط الكلام فيه هاهنا.

طريقة أخرى: قد أُجيب عنه، بأن قيل: إنّ المراعى في دلالة المعجز على النبوة خرق العادة، وظهور ما لو لم يكن المدّعي صادقاً لم يظهر. وقد علمنا أنّ في ظهور القرآن _ على الوجه الذي ظهر عليه _ خرقاً للعادة، وأنّه لا فرق في كونه خارقاً لها بين أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل بعض ملائكته. وإنّما دلّ إذا كان من فعله تعالى من الوجه الذي ذكرناه _ وهو خرق العادة _ فيجب أن يدلّ وإن كان من فعل الملك؛ لاتّفاقها في وجه الدلالة. وبطل أن يكون التجويز الذي ذكر قادحاً في إعجازه.

وهذا في نهاية الضعف؛ لأنّ الفعل الذي يكون معجزاً ودالاً على صدق من ظهر عليه لا بدّ فيه من شرائط:

/ [[ص ١٤١]] أحدها: أن يكون خارقاً للعادة.

ثمّ أن يكون من فعل الله تعالى.

ثمّ يكون واقعاً موقع التصديق للمدّعي، قائماً مقام القول له: إنّك صادق.

تعتمدون في إعجاز القرآن أنّ الله تعالى هو المؤيّد به لرسول الله ﷺ، تصديقاً له على خرقه لعادة الفصحاء من حيث قعدوا عن معارضته ونكلوا عن مقابلته، فاعملوا على أنّ خروجهم عن العادة في الفصاحة مسلّم لكم على ما اقترحتموه، من أين لكم أنّ الذي خرق به عادتنا، وألقاه إلى من ظهر عليه هو الله تعالى؟!!

وما أنكرتم أن يكون المظهر ذلك على يديه بعض الجنّ الذين قد اعترفتم بوجودهم، ويكون قصده به الإضلال لنا والتلبيس؛ لأنّكم لا تحيطون علماً بمبلغ فصاحتهم، وهل انتهوا من الفصاحة إلى حدّ يجاوز ما نهدهم أم لا؟ بل كلّ ذلك مجوّز غير مقطوع على شيء منه؟!!

وإذا كان ما ذكرناه جائزاً غير ممتنع بطل قطعكم على أنّه من قبل الله تعالى!

/ [[ص ١٣٨]] وقد سُئل عن هذا السؤال على وجه آخر أكد من الذي ذكرناه، قيل: إذا كان من ظهر القرآن على يديه لم يدّعه لنفسه، ولا قال: إنّّه من كلامه، بل ذكر أنّ ملكاً ألقاه إليه وادّعى أنّه رسول الله ﷺ، وأنتم _ قبل أن يصحّ إعجاز القرآن ووجه دلالته على النبوة _ تُجوّزون على الملائكة فعل القبيح؛ لأنّكم إنّما ترجعون في عصمتها إلى الكتاب. ولا علم لكم أيضاً بمقدار فصاحة الملائكة ونهاية ما يقدرّون عليه من الكلام، فكيف يصحّ قطعكم على أنّه من عند الله تعالى، مع ما ذكرناه؟ ومن أين لكم أنّ الملك الذي أتى به صادق في دعواه أنّه رسول الله، ولعلّه من كلامه، وإن فارق كلام البشر؟!!

وقد قام هذا السؤال بالقوم وقعد، وذهب بهم كلّ مذهب، وتعاطوا في الجواب عنه طُرُقاً، كلّها غير صحيحة ولا مستمرة.

ونحن نذكر ما أجابوا به، وما يمكن أن يجاب به ممّا لم يذكروه، وتكلّم بما عندنا فيه.

/ [[ص ١٣٩]] ممّا أُجيب به عنه، أن قالوا: قد ثبت أنّ القديم تعالى حكيم لا يجوز عليه استفساد خلقه ولا التلبيس على عباده، فلو مكّن الجنّ أو الملائكة ممّا ذكرتموه، لكان نهاية الاستفساد والتضليل للمكلفين. وفي ثبوت حكمته دلالة على أنّه يمنع ما طعنتم به، ولا يُمكن منه.

فأمّا العلم بأنّه من فعله أو أنّه لم يأخذه من غيره، فليس معلوماً، بل / [[ص ١٤٣]] المعلوم لنا خلافه؛ لأنّه ﷺ قد نفى أن يكون من كلامه، وخبرنا بأنّه لقنه من ملك، هو رسول الله.

وفي هذا تأكيد الشبهة على طريقة خصومنا؛ لأنّ للمخالف أن يقول: اعملوا على أيّ سلّمت أنّه ليس من كلامه، من أين لكم أنّ الملك الذي ألقاه إليه وأدّعى أنّه رسول الله صادق؟ ولعلّه لم يأت عن أمر الله ولا برسالته، فيعود الأمر إلى السؤال الذي ذكرناه في صدر هذا الفصل، ويحتاج في الجواب عنه إلى غير ما ذكرناه.

طريقة أخرى: وربّما أجاب بعضهم بأن يقول: إنّما ثبت وجود الجنّ بعد ثبوت نبوة نبيّنا ﷺ؛ لأنّا من جهته علمنا وجودهم، فكيف يصحّ القدح في النبوة بما لا يصحّ إلّا بعد صحّتها؟

وهذا في غاية الركاكة؛ لأنّ السؤال الذي أوردناه لا يفتقر في لزومه إلى القطع على وجود الجنّ وإثبات كونهم، بل لو سلّم أنّ جهة العلم بوجود الجنّ هي قول نبيّنا ﷺ، وما وردت به شريعتنا لكان الكلام لازماً؛ لأنّ العقل لا بدّ أن يكون مجوّزاً لأن يكون لله تعالى خلق هم جنّ، ولولا أنّ ذلك جائز في العقل لما صحّ ورود الشرع به؛ لأنّ الشرع لا يرد بإثبات ما يحيله العقل. وإذا جاز ذلك في العقل لزم الكلام.

وقال المخالف: إذا جاز في عقولكم أن يكون لله تعالى خلق غائبون عن أبصاركم، لا تبلغكم أخبارهم، ولا تحيطون علماً بمبلغ قواهم وعلومهم _ كما / [[ص ١٤٤]] تدعون الإحاطة بذلك في الإنس _ فلعلّ بعضهم صنع هذا الكتاب وأظهره على يد من ظهر من جهته!

وبعد، فإنّ القطع على وجود الجنّ ليس موقوفاً على شريعتنا كما ظنّوه، بل هو موجود في شريعة اليهود والنصارى والمجوس والمناويّة. وجميع طوائف الثنويّة تعتقد أيضاً وجودهم، فشهرة ذلك _ فيمن ذكرناه _ تغني عن إقامة دلالة عليه.

وفي الجملة، فإنّ من كان يثبت الجنّ _ من طوائف الناس _ قبل شريعتنا، أكثر ممّن كان ينفيهم، فكيف يدّعي أنّ إثباتهم موقوف على شريعتنا، لولا الغفلة؟!

فليس خرق العادة وحده هو الاعتبار؛ لأنّ الإخلال بما ذكرناه من الشروط _ مع ثبوت خرق العادة _ كالإخلال بخرق العادة دون ما ذكرناه؟

ومعلوم أنّ المستدلّ متى لم يقطع على أنّ الله تعالى هو المصدّق له، فلا بدّ أن يكون مجوّزاً وقوع التصديق من بعض من يجوز منه فعل القبيح، ولا يؤمن من جهته تصديق الكذاب، ومع التجويز لذلك لا يحسن منه تصديق المدّعي، فضلاً عن أن يجب عليه.

ولم يدلّ الفعل الواقع من جهته تعالى على النبوة، إذا كان خارقاً للعادة من حيث خرقها فقط، على ما توهموه في الجواب، بل بأن تكامل له الشرطان جميعاً.

وقولهم: لا فرق في باب خرق العادة _ بين أن يكون من فعل الله تعالى أو من / [[ص ١٤٢]] فعل الملك _ صحيح، غير أنّ الفرق وإن لم يكن بينهما من هاهنا فهو حاصل بينهما في الدلالة على الصدق التي هي مقصدنا.

فأمّا قولهم في أوّل الكلام: إنّ المراعى خرق العادة، وظهور ما لولا صدق المدّعي لم يظهر؛ فهو المطلوب، ولكن لا سبيل إليه مع (تجويز أن يقع) التصديق ممّن لا يؤمن منه فعل القبيح؛ لأنّ مع التجويز لا نأمن أن يكون المدّعي غير صادق، وإن ظهر الفعل المخصوص على يده.

وإنما نأمن ذلك ونقطع على أنّ ظهوره يدلّ على الصدق وأنّه لولا صدقه لم يظهر، إذا علمناه من فعل الحكيم الذي لا يقع منه القبايح، جلّ وتعالى علواً كبيراً.

ونحن نزيد في استقصاء الكلام على هذا الموضوع فيما بعد، فقد تعلّق به صاحب الكتاب الذي قدّمنا ذكره، ووعدنا بتتبّعه.

طريقة أخرى: وقد أُجيب عنه: بأنّ العلم حاصل لكلّ عاقل بأنّ النبيّ ﷺ هو الآتي بهذا القرآن والمظهر له، على حدّ حصول العلم بوجوده ﷺ، ودعائه إلى الله تعالى، وتحديه العرب بالإتيان بمثل ما أتى به.

وإذا كان ما اعترض به من سؤال الجنّ يوجب رفع العلم الذي ذكرناه، وجب اطراحه.

وليس هذا بشيء؛ لأنّ الذي وقع العلم به وارتفع الشكّ فيه هو أنّ القرآن لم يُسمّع إلّا من النبيّ ﷺ، ولم يظهر لنا إلّا من جهته.

أحدهما: أَنَّ مؤمني الجنَّ لا بدَّ أن يتمكَّنوا من الفصاحة التي يتمكَّن كفَّارهم / [[ص ١٤٦]] منها، حتَّى لا يزيدوا في ذلك عليهم.

والآخر: (أَنَّ المؤمنين لم يخلَّوا) بالواجب عليهم.

فكلُّ واحدٍ من الأمرين لا سبيل لك إلى إثباته.

أمَّا الوجه الآخر: فقد بيَّنا ما فيه، وقلنا: إِنَّ الإيمان لا يمنع من مواجهة المعاصي، فكذلك هو غير مانع من الإخلال بالواجب؛ لأنَّ الإخلال بالواجب ضرب من المعاصي.

وأما الأوَّل: فليس يمتنع أن يختصَّ العلم بالفصاحة بالجيل الذين هم كافرون؛ لأنَّ العلم بالمهن والصنائع قد يخصُّ قبلاً دون قبيل وجيلاً دون جيل، وليس يجب في ذلك الشمول والعموم. ألا ترى أنَّ العلم بالفصاحة قد اختصَّ به العرب دون العجم، ثمَّ قبائل من العرب دون قبائل، ثمَّ سكَّان ديار مخصوصة دون غيرها، وضروب من الصنائع كثيرة قد اختصَّ بعلمها قوم، حتَّى لم يتعدَّهم، لو شئنا عدَّناها؟

وإذا جاز هذا، فما المانع من أن تكون الفصاحة _ أو هذا الضرب منها _ إنَّما اختصَّ به طوائف من الجنِّ كافرون، ولم يتفق أن يكون في جملتهم مؤمن؟! وجواز ذلك كافٍ فيما أوردناه؛ فقد صحَّ ضعف التعلُّق بهذه الطريقة من كلِّ وجه.

ومما قيل في الجواب عنه: إنَّه لو كان من فعل الجنِّ أو في مقدورهم لوجب مع تحديهم به وتقريعهم بالعجز عنه أن يأنفوا، فيُظهروا أمثالا على سبيل المعارضة.

ولو جاز أن يمسكوا عن المعارضة، وإظهار ما يدلُّ على أنَّه من فعلهم / [[ص ١٤٧]] ومنقول من عندهم لجاز مثل ذلك في العرب؛ فكنا لا نأمن أن يكون أكثر العرب قادرين على المعارضة متمكِّنين منها، وإن كانت لم تقع منهم.

فلما فسد ذلك في العرب _ من حيث علمنا أنَّ التحدي لا بدَّ أن يبعثهم على إظهار ما عندهم، بل وعلى تطلُّب ما ليس عندهم _ وجب مثله في الجنِّ لو كانت قادرة على مثل القرآن؛ لعموم التحدي للكلِّ وتوجُّهه إلى الجميع، لاسيَّما والقرآن مصحِّح لدعوة من نهى عن اتباع الشياطين والاغترار بهم، وأمرنا بالاستعاذة منهم والبراءة من أفعالهم.

طريقة أخرى: ومما قيل في الجواب عمَّا أوردناه: إنَّ

القرآن لو كان من فعل الجنِّ لم يخلُ من أن يكون من فعل عقلائهم، أو من فعل ذوي النقص منهم؛ فإن كان من جهة ناقصيهم ومن ليس بكامل العقل منهم، فيجب أن يظهر فيه الاختلال والتفاوت؛ لوجوب ظهور ذلك في أفعال ذوي النقص.

وإن كان من فعل العقلاء لم يخلُ أن يكون فعله المؤمنون منهم، أو الكفار الفاسقون.

وليس يجوز أن يكون فعلاً للمؤمنين، والمقصود به التلبس على المكلفين والإضلال لهم، وإدخال الشبه عليهم.

ولو كان من فعل كفَّارهم لوجب أن يعارضه المؤمنون، ويتولَّوا إظهار مثله على يد من يزيل عن الناس الشبهة به، وذلك من أكبر قُرْهِم إلى الله تعالى.

وإذا فسدت كلُّ هذه الأقسام بطل أن يكون من صنع الجنِّ على وجه.

/ [[ص ١٤٥]] فيقال لمن تعلَّق بهذا: ليس يجب لو كان من فعل الناقص عن كمال العقل أن يظهر فيه الاضطراب والتفاوت كما ظننت؛ لأنَّ الحدق بأكثر الصنائع لا يفتقر إلى كمال العقل ووفوره، وإنَّما يحتاج في الصنعة المخصوصة إلى العلم بها، فليس يضرُّها _ مع وجود العلم بها _ فقد العلوم التي هي العقل، ولهذا نجد كثيراً من أهل الحدق بالصنائع والتقدُّم فيها بلُها [غير] عقلاء، ويُقطع في أكثرهم على خروجه من جملة المكلفين، وبعده عن كمال العقل!

فمن أين لك أنَّ فقد التفاوت والاختلال يدلُّ على أنَّه ليس من فعل خارج عن الكمال؟ ثمَّ من أين أن المؤمنين من الجنِّ لا يقع منهم استفساد لنا وتلبس علينا، ونحن نعلم أن الإيمان لا يمنع من المعاصي والفسوق؟

و أكثر ما في هذا الفعل أن يكون معصيةً لله تعالى، والإيمان غير مانع من ذلك، سواء [من] قبل مذهب أصحاب الاحباط، أو مذهب من نفاه؛ لأنَّه على المذهبين معاً جائز أن يعصي المؤمن. وإنَّما الخلاف في زوال ثواب إيمانه بالمعصية، أو ثبوته معها.

ثمَّ من أين أنَّ كفَّار الجنِّ لو كانوا صنعوه لوجب أن يعارضه المؤمنون؟! وهذا إنَّما يُثبت لك بعد ثبوت أمرين:

والحازم العاقل لا يعدل عن أقوى الحجّتين وأوضح الطريقتين، إلى الأضعف / [[ص ١٤٩]] الأغمض، والجميع معرض له.

وإذا كنّا قد أحطنا علماً بأنّ ذلك ما لم يحتجّ به العرب، ولم يتفوّهوا بشيء منه، قطعنا على أنّه لم يكن.

وهذا أضعف من كثير ممّا تقدّم؛ لأنّه يوجب أن تكون العرب عارفةً بكلّ شبهة يمكن إيرادها في إعجاز القرآن، حتّى لا يخطر ببال أحد من المتكلّمين شيء في هذا المعنى إلّا وقد سبق خطوره لهم. وقد علمنا أنّ ذلك ليس بواجب.

[و] لو كان مثل هذا الاحتجاج صحيحاً لوجب أن يُستعمل في الجواب عن كلّ شبهة يوردها المخالفون في القرآن، فيقال في كلّ ما يرد من ذلك: لو كانت هذه الشبهة قادحة في إعجاز القرآن ومؤثّرة في صحّة دلالاته على النبوة، لوجب [أن] تواقف العرب النبيّ ﷺ على معناها، وتحاجّه بها، وتجعل علمنا بفقد موافقتهم على ذلك دليلاً على بطلان التعلّق به. فيؤول الأمر إلى أنّ الجواب عن جميع شبه المخالفين في القرآن واحد لا يحتاج إلى أكثر منه، ويصير جميع ما تكلفه المتكلّمون _ من الأجوبة والطرق، وما خصّوا به كلّ شبهة من القدح _ عيباً وفضلاً وعدولاً عن الطريق الواضح إلى الوعر الشاسع.

وانّما يحتجّ بمثل هذه الطريقة من يحتجّ بها فيما يُعَلِّم أنّ العرب به أبصر ممّا، وأهدى إلى استخراجها من جميعنا، بشروط الفصاحة ومراتبها، ومبلغ ما جرت به / [[ص ١٥٠]] العادات فيها، وكيفيّة التفاضل في صناعتها.

فنقول: لو كانت فضيلة القرآن في الفصاحة على سائر كلام العرب كفضيلة بعض الشعراء على غيره، أو لو كانت مرتبته في الفصاحة ممّا قد جرت به العادة بالبلوغ إليها _ لكن باستعمال التكلّف الشديد والتعمّل الطويل _ لوجب أن تواقف العرب على ذلك وتبين عنه، وذلك إذا ادّعى من ذهب في إعجازه إلى النظم أنّ جهة إعجازه بنظم غير مسبوق إليه.

يمكن أن يقال له: لو كان ما ظننته صحيحاً لو قفت العرب على أنّ ذلك ليس بمعجز، من حيث كانوا يعلمون من أنفسهم أنّهم قد سبقوا إلى ضروب من النظم كثيرة،

وهذا كلام في غاية البعد عن الصواب؛ لأنّنا إنّما نوجب في العرب المسارعة إلى المعارضة لو كانوا قادرين عليها، من حيث علمنا توفّر دواعيهم إليها، وأنّهم قد قاربوا حدّ الإلجاء إلى فعلها. ووجه ذلك ظاهر؛ لأنّ النبيّ ﷺ حملهم على مفارقة أديانهم، وخلع آلهتهم، وتعطيل رياستهم وعبادتهم، وحرّم عليهم أكثر ما كانت جرت به عاداتهم من المأكّل والمشارب والمناكح ووجوه المتصرّفات، وألزمهم من العبادات والكلف ما يشقّ على نفوسهم، ويثقل على طباعهم. هذا، إلى تعجيزه لهم فيما كان إليه انتهاء فخرهم، وبه علوّ كلمتهم من الفصاحة التي كانت مقصورةً عليهم، ومسلّمةً إليهم. وليس هذا _ ولا شيء منه _ موجوداً في الجنّ، فيُحمّل حالهم على العرب!

وأما التحديّ والتقريع فإنّما يأنف منهما من أثر في حاله وحطّ من منزلته، فيبادر إلى المعارضة إشفاقاً من الضرر النازل به. فأما من لا يُشْفِق من تغيير حال فينا، وانخفاض مرتبة عندنا، وليس مخالطاً لنا فيحفل بدمنا أو مدحنا، فليس يجب فيه شيء ممّا أوجبه في غيره.

/ [[ص ١٤٨]] ولا ضرر أيضاً على الجنّ في النهي عن اتّباعهم، واستماع غرورهم. ولو سلّم في ذلك ضرراً، لكان ما يعود على الجنّ _ من الشرف وشفاء الغيظ، بإدخال الشبهة علينا، ونفوذ حيلتهم ومكيدتهم فينا _ يزيد عليه ويوفي، من حيث كان في طباعهم عداوة البشر والسعي في الإضرار بهم. والضرر اليسير قد يُتحمّل في مثل ما ذكرناه، وهذا كافٍ.

طريقة أخرى: وممّا ذكّر في جوابه: أنّ القرآن لو جاز أن يكون من فعل الجنّ وممّا يتمكّن من إلقائه إلينا وإظهاره على يد بعضنا لكانت العرب تواقف على ذلك النبيّ ﷺ، وتحتجّ به عليه، وتقول له: ما أتيتنا به واحتججت علينا بالعجز عنه ليس يجب أن يكون من فعل ربّك على جهة التصديق لك؛ لأنّ الجنّ جائز أن يقدرُوا عليه، فلا أمان لنا من أن يكون من فعلهم. وإنّما ألقوه إليك طلباً لإدخال الشبهة علينا، فلا نبوة لك بذلك، ولا فضيلة!

وليس يجوز أن يغفلوا عن الاحتجاج بمثل هذا _ لو كان جائزاً _ مع علمنا بتغافلهم في رفع أمره ﷺ إلى كلّ باطل، وطرحهم أنفسهم كلّ مطرح.

قيل له: وَلِمَ قلت ذلك؟ وكيف ظننت أن العرب لا بد أن تعرف كل شيء، ويخطر ببالها دقيق هذا الباب وجليله؟!

وهذا يوجب أن يكون جميع ما زاده المتكلمون على نفوسهم من الشبه في القرآن وأجابوا عنه، وكل ما استدركه بعضهم على بعض، وفرّعوه على مذاهبهم، / [[ص ١٥٢]] ومالأوا به الدروس، واستنفدوا فيه الأعمار، كان مستقراً عند العرب ومجموعاً علمه لهم. وليس يظن مثل هذا الأمر ذو العقل فضلاً عن أن يعتقده.

وكيف يُتوهم هذا، ونحن نعلم أن شبهة الجن إنما زادها متكلموا الإسلام على أنفسهم قريباً، ولقنها منهم المخالفون في الملة، واتخذوها شبهة وعمدة. وأنها لم توجد في كتب من تقدّم من المتكلمين وفي جملة ما زادوه على نفوسهم في القرآن، مع ما أنهم قد استقصوا ذلك بجهدهم، وبحسب مبلغ علمهم؟!

ولا سمعت أيضاً فيما تقدّم [من] أحد من المخالفين، مع تعلقهم بكل باطل وتوصلهم إلى كل ضعيف من الشبه. وما يغرب استدراكه على حذاق المتكلمين ووجوه النظارين، ثم على أهل الخلاف في الله وفيهم من له حذق بالنظر وخاطر قريبة فيه _ أولى وأحرى بأن يذهب على العرب، ولا يخطر لهم ببال، وليس النظر من صنعتهم، ولا استخراج ما جرى هذا المجرى في قولهم؟!

ثم يقال لهم: إذا جعلتم ترك العرب الموافقة على ما ذكرتموه دليلاً على أن القرآن ليس من فعل الجن، ولا وارداً من جهتهم، فخبّرنا عنهم لو واقفوا على ذلك وادّعوه لكانت موافقتهم دليلاً على أنه من فعل الجن!

فإن قالوا: نعم، قالوا ما يُرغب بالعقلاء عن مثله، وطولبوا بتأثير موافقتهم وتركها في الأمرين جميعاً، ووجه داليتها، فإنهم لا يجدون متعلقاً.

فإن قالوا: لا تدل دعواهم على أنه من فعل الجن، وموافقتهم على ذلك على أنه من فعلهم في الحقيقة.

قيل لهم: فكيف لم تدل الموافقة على هذا، ودل تركها على ما ادّعيتموه؟! / [[ص ١٥٣]] وأي تأثير لتركها ليس (هو لفعلها)؟

وأن حال بعض من سبق إلى بعض النظم لا يزيد على بعض في معنى سبق.

وكل هذا إنما أمكن الرجوع فيه إلى هذه الطريقة؛ لأنّه ممّا لا بد أن يقف عليه العرب، ولأنّ مرجع غيرهم في العلم به إليهم، فيجعل إمساحهم عن ذكره دليلاً على أنّه لم يكن، ويحيل عليهم بما لا بد أن يزيد حالهم فيه على حالنا، وبما إن خفي علينا فلا بد أن يكون ظاهراً لهم.

وليس كل الشبه تجري هذا المجرى، ألا ترى أننا إذا سُئلنا، فقيل: لعل القرآن وإن كان من فعل الله تعالى، فإنّه لا يدل على تصديق من ظهر على / [[ص ١٥١]] يديه؛ لأنّه غير ممتنع أن يكون الله تعالى فعله لا للتصديق، بل للمحنة وتغليظ البلوى، أو لوجه آخر من المصلحة.

أو قيل لنا على طريقتنا في الصرفة: اعملوا على أن الله تعالى صرف عن معارضة القرآن، من أين لكم أنّه فعل ذلك تصديقاً للرسول ﷺ؟

لم نفزع إلى أن نقول: الدليل على أنّه لم يرد إلا التصديق أنّه لو احتمل خلافه لواقفت العرب على ذلك، ولقالت كيت وكيت.

وكذلك لو سُئلنا، فقيل لنا: ما أنكرتم أن يكون القرآن غير معجز ولا دال على التصديق؛ لأنّه من جنس مقدور البشر. والمعجز لا يكون إلا بما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه. وبين أن يكون ممّا يقدر العباد على جنسه أن العرب لم تواقف عليه، ولم تحتج به، وأنّه لو كان بين الأمرين فرق في معنى الدلالة لوجب أن تقع منها الموافقة، بل كنّا نعدل في الجواب عن جميع هذه الشبه إلى ذكر ما يُبطلها، من غير أن نحيل بذلك على غيرنا، ولا يجري الكل مجرى واحد.

ثم يقال للمتعلّق بما حكيناه: أيجوز عندك أن يخطر لمن تأخر من المتكلمين أو لبعض مخالفي الملة، شبهة في القرآن لم تخطر للعرب؟

فإن قال: يجوز ذلك ولا يمتنع.

قيل له: فاعل هذه الشبهة لم تخطر للعرب، فلهذا لم يوافقوا عليها.

وإن قال: لا يجوز أن يخطر لأحد في هذا المعنى ما لم يخطر للعرب.

(الكتاب) / [[ص ١٥٥]] المنسوب إلى سيبويه في جمعه وترتيبه، ولا معرفة له بشيء منه.

فإذا كان الشك فيما ذكرناه يقرب من مذاهب السوفسطائية، وإن لم يكن بينه وبين ما أزمناه فرق، وجب فساد الاعتراض بذكر الجن.

فأول ما نقوله في الكلام على من تعلّق بهذه الطريقة: إن سائلها لم يجب عما سُئِلَ عنه، ولا انفعَل ممّا أزمه، وإنّا عارض بما ظنّ أنّه لا فصل بينه وبين ما أورد عليه.

ولو قيل له: أذكر ما يؤمن من الجميع، وأظهر له الشك في الكلّ لافتقر ضرورة إلى الجواب؛ اللهمّ إلا أن يقول: إنني أعلم ضرورة صحة إضافة هذه الأشعار والكتب إلى من أضيفت إليه، ولا يعترض شك في ذلك.

فيقال له حينئذٍ: أفتعلم أيضاً ضرورة أن القرآن ليس من فعل الجن، ولا يعترضك شك فيه؟

فإن قال: نعم، كفى مؤونة الاحتجاج، ووجب عليه أن يجعل ذكر العلم الضروري هو الجواب عما سُئِلَ عنه، فلا يتشاغل بغيره!

ولو كان هذا معلوماً ضرورة لما صحّ من العقلاء التنازع فيه، ولو جب أن يشتركوا في معرفته، وليس هم كذلك.

فإن قال: لست أعلم ما ذكرتموه في القرآن ضرورة، وإن كنت أعلم الأوّل.

قيل له: قد حججت نفسك، لأنّ خصمك يقول لك: الفرق بين الموضعين هو العلم الضروري الحاصل في أحدهما، وتعدّره في الآخر.

على أن المعارضة أيضاً موضوعة غير موضعها؛ لأنّ النبي ﷺ لم يقل قط: إن القرآن من فعله وإنّه المبتدئ به، بل ذكر ﷺ أن ملكاً أنزله عليه بأمر ربّه جلّت عظّمته على ما ذكرناه من قبل، ولا ادّعى أحد من تابعيه أيضاً له أنّه فعل القرآن.

وكيف يصحّ حمل ذلك على كتاب أو شعر ظهر من جهة رجل بعينه ادّعاه / [[ص ١٥٦]] لنفسه، وأنّه المتفرد بنظمه ورصفه، وسلّم إليه جميع الناس في دعواه، وأضافوا إليه ما أضافه إلى نفسه، ولم يُعثر في أمره على منازع ولا مخالف؟!!

فإن قالوا: لأنّه لو كان من فعل الجن لوجب أن يخطر ذلك ببال العرب، مع اجتهدهم في التماس الشبهات، [و] لو خطر لهم لوقفوا عليه. وإذا لم يفعلوا فلأنّ ذلك ممتنع عندهم.

وليس دعواهم أنّه من فعل الجن بهذه المنزلة؛ لأنّهم قد يجوز أن يكذبوا بادّعاء ذلك، ويحملهم القصور عن الحجّة وقلة الحيلة على البهت والمكابرة.

قيل لهم: هذا رجوع إلى أن العرب يجب أن تعرف كلّ شيء، وقد قلنا في ذلك ما فيه كفاية.

وبعد، فليس يمكنكم أن تقولوا: إنّ الجن لو كانت فعلت القرآن لوجب أن تعلم العرب بحالهم؛ لأنّه لا دليل لهم على مثل هذا، ولا طريق يوصلهم إلى العلم به.

وأكثر ما تدّعون أن تقولوا: إنّ العرب لا بدّ أن يخطر ببالها جواز كون مثل القرآن في مقدور الجن، وإذا خطر لها ذلك ولم يؤمنها من أن تكون فعلته وأظهرته شيء، لم يكن لها بدّ من الموافقة عليه! وهذا ممّا لا فرج لكم فيه، لأنّا نقول عنده: / [[ص ١٥٤]] فاذكروا ما الذي أمن العرب من أن يكون الجن فعلته _ مع تجويزها أن يكون مقدوراً _ حتّى عدلت من أجله عن الموافقة؟ وأشيروا إليه بعينه؛ فإنّ هذا ممّا لا يحسن أن يقع الحوالة به على العرب، فإنّ حالهم فيه إن لم ينقص عن حال النظّارين المتكلّمين، لم يزد! وما فينا إلا من يُجوّز أن يُخطئ العرب ومن هو أثبت معرفة من العرب في مثل هذا، ويعتقد فيه خلاف الحقّ. فيعود الكلام إلى أن الجواب عن السؤال يجب أن يُذكر بعينه، ليقع النظر فيه والتصفّح له، ويكون الحكم على صحّته أو فساده بحسب ما يوجهه النظر. وأنّ (الحوالة في وقوعه) على غائب لا تُغني شيئاً.

طريقة أخرى: ومّا يمكن أن يقال في السؤال الذي ذكرناه: إنّ تجويز كون القرآن من صنع الجن وما ألقته إلينا _ طلباً لإدخال الشبهة _ يؤدّي إلى الشك في إضافة الشعر إلى قائله والكتب إلى مصنّفها، وجميع الصنائع إلى صنّاعها! وكنا لا نأمن أن يكون الشعر المضاف إلى امرئ القيس ليس له، وإنّا هو من قول بعض الجنّ ألقاه إليه لبعض الأغراض، وأن يكون امرؤ القيس من أعجز الناس عن قول الشعر، وأبعدهم عن نظمه ورصفه! وكذلك

وإنما تكون هذه المعارضة مشبهة للمعارضات لو كان النبي ﷺ مضيفاً للكتاب إلى نفسه، وذاكراً أنه من فعله، فيسقط قول من نفاه عنه وشك في إضافته إليه بمثل ما ذكر.

فأمّا والأمر على ما ذكرناه لكان هذا المعارض يقول: إذا جاز أن يكون القرآن _ الذي لم يدعه من ظهر على يديه، ولا أضافه إلى نفسه _ فعلاً لغيره، فليجوز أن يكون ما ادّعه الشعراء والمصنّفون من شعرهم وكتبهم أضيف إليهم ولم يظهر إلا من جهتهم، فعلاً لغيرهم؟! وليس يخفى بعد هذه المعارضة على هذا الوجه.

وبعد، فمع التجويز لوجود الجنّ وتمكينهم من التصرف في ضروب العلوم والكلام، [و] عدم ما يؤمن من إتيانهم في ذلك إلى حدّ مقطوع عليه، لا بدّ من الشك في جميع ما ذكر. وكيف لا يُشكّ فيه والشعراء أنفسهم يدّعون أنّ لهم أصحاباً من الجنّ يلقون الشعر على ألسنتهم، ويخطرونه بقلوبهم؟!

وهذا حسان بن ثابت يقول:

ولي صاحب من بني الشيصان

فطوراً أقول، وطوراً هو!

وقصة الفرزدق في قصيدته الفائية مشهورة، وذلك أنّ الرواية جاءت بأنّه كان جالساً في مسجد المدينة، في جماعة فيهم كثير عزة، يتناشدون الأشعار، حتّى / [[ص ١٥٧]] طلع عليهم غلام، فقال: أيكم الفرزدق؟ فقال له بعض الحاضرين: أهكذا تقول لسيد العرب وشاعرها؟

فقال: لو كان كذلك لم أقل له هذا!

قال له الفرزدق: من أنت، لا أم لك؟!

قال: رجل من الأنصار من بني النجار، ثمّ أنا ابن أبي بكر بن حزم، بلغني أنّك تقول: إنّي أشعر العرب، وقد قال صاحبنا حسان شعراً، فأردت أن أعرضه عليك، وأؤجلك فيه سنة، فإن قلت مثله فأنت أشعر الناس، وإلا فأنت كذاب متحل! ثمّ أنشده:

لنا الجفّنات الغرّ يلمعن بالضحي

وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

إلى آخر القصيدة. وقال له: قد أجلتك فيه حولاً.

ثمّ انصرف الفرزدق مغضباً يسحب رداءه حتّى خرج من المسجد، فعجب الحاضرون ممّا جرى. فلمّا كان من الغد أتاهم الفرزدق وهم مجتمعون في مكانهم، فقال: ما فعل الأنصاري؟ فقالوا منه وشتموه، يريدون بذلك أن تطيب نفس الفرزدق. فقال: قاتله الله! ما رُميت بمثله، ولا سمعت بمثل شعره!

ثمّ قال لهم: إنّي فارقتكم بالأمس فأتيت منزلي، فأقبلت أصدّد وأصوب في كلّ فنّ من الشعر، وكأني مفحم لم أقل شعراً قطّ، حتّى إذا نادى المنادي الفجر / [[ص ١٥٨]] رحلت ناقتي، ثمّ أخذت بزمامها. فقدت بها حتّى أتيت ذباباً _ وهو جبل بالمدينة _ ثمّ ناديت بأعلى صوتي: أجيوا أحاكم أبا لبينى!

فجاش صدري كما يجيش الرجل فعقلت ناقتي، وتوسّدت ذراعها، فأقمت حتّى قلت مائة وأربع عشرة قافية! فبينما هو ينشدهم، إذا طلع الأنصاري حتّى انتهى إليهم، فقال: أمّا إنّي لم أتك لأعجلك عن الأجل الذي وقّته لك، ولكنّي أحببت ألا أراك إلا سألتك ما صنعت؟ فقال له الفرزدق: أجلس، ثمّ أنشده:

عزفت بأعشاش وما كنت تعرف

فأنكرت من حدراء ما كنت تعرف

و(أبو لبينى) الذي ناداه الفرزدق في هذه القصيدة هو الذي يقال: إنّه شيطان الفرزدق والمظاهر له على قول الشعر والمقلية إليه، كما قالوا: إنّ عمرّاً شيطان المخبل السعدي، وإنّ مسحلاً شيطان الأعشى. وأنشدوا في ذلك قول الأعشى:

دعوت خليلي مسحلاً ودعوا له

جهنّام جدعاً للهجين المذمّم

وهو الذي يعنيه بقوله في هذه القصيدة أيضاً:

حباني أخي الجنّي نفسي فداؤه

بأفيح جيّاش من الصوت خضرم

/ [[ص ١٥٩]] وأنشدوا أيضاً في هذا المعنى لأعشى بني

سليم:

وما كان جنّي الفرزدق بارعا

وما كان فيهم مثل خافي المخبل

وما في الخوافي مثل عمرو وشيخه

ولا بعد عمرو [شاعر] مثل مسحل

وأراد بقوله: (الخوافي) الجن، وواحدهم خافٍ،

سُموا بذلك لخفائهم.

وقد قيل أيضاً: إِنَّ الجنَّ قَتَلَتْ حَرْبَ بَنِ أُمَيَّةَ،
ومرداس بن أبي عامر السهمي، وأنَّ السبب في ذلك
إحراقها شجرة بقرية، وأنَّهما لَمَّا أَحْرَقَاهَا سَمَعَا هَاتِفًا
يقول:

وَيْلٌ لِّحَرْبٍ فَارِسَا قَدْ لَبَسُوا الْقَوَانِسا
لَتَقْتُلُنَا بِقَتْلِهِ جَحَاجِحًا عُنَابِسا
وهذا الخبر معروف. وكذلك سعد بن عباد، قيل:
إِنَّ الجنَّ قَتَلَتْهُ، / [[ص ١٦٠]] وقالت في ذلك:

قَدْ قَتَلْنَا سَيِّدَ الْخَزْ رَجَ سَعْدِ بْنِ عَبَادِهِ
وَرَمِينَاهُ بِسَهْمَيْهِ ————— مِنْ فَلَمْ نَخْطِئُ فَوَادِهِ
ونظائر ما ذكرناه كثيرة جداً، إن ذهبنا إلى تفصيلها
خرجنا عن غرضنا.

ومذاهب العرب في هذا الباب مشهورة، وما
يدعونه فيه معروف، ولا سبيل معه إلى القطع على أنَّ
قصيدة بعينها من قول من أضيفت إليه، وأنَّه السابق إلى
نظمها والمتفرد به من غير معين ولا ظهير، على ما يحتاج إلى
ذكر الجن، والتعلُّق بما تدَّعيه العرب في بابهم.

ونحن نعلم أنَّ مع نفيهم _ أو نفي تمكُّنهم من
إظهار الشعر وغيره على أيدي البشر _ لا يمكن القطع
على شيء ممَّا ذُكِرَ أيضاً؛ لأنَّ الشعر المضاف إلى الشاعر
نفسه يمكن أن لا يكون _ أو أكثره _ له، بأن أعانه عليه
معين لم يصفه إلى نفسه، وأضافه هذا وأدَّعاه، فروي عنه.

[أو] أن يكون قولاً لخامل، ظفر به من ادَّعاه
فأضافه إليه دون قائله في الحقيقة، ولبعد العهد في هذا
الباب تأثير قوي.

وممَّا يشهد بصحَّة ما ذكرناه أنَّنا قد وجدنا جماعة من
مجوَّدي الشعراء قد أغاروا على شعر غيرهم فانتحلوه، مع
منازعة قائله لهم ومجادبتهم عليه. ولم / [[ص ١٦١]]
يمنعهم ذلك من التصميم على الدعوى.

والفرزدق أحد المشتهرين بهذا الأمر، والرواية عنه
مستفيضة بأنَّه كان يصالت الشعراء على شعرهم فيغالهم

عليه، وكان يقول: (ضوالُّ الشعر أحبُّ إليَّ من ضوالِّ
الإبل، وخير السرقة ما لا يجب فيه القطع)، يعني سرقة
الشعر.

وإذا استحسن الشعراء هذا وأقدموا عليه فيما له
قائل حاضر ينازع فيه، فكيف بهم فيما قد انقطعت فيه
الخصومة وزالت الشنعة، إمَّا لدروس خبر قائله وانقطاع
أثره، أو لإمساكه، أو لغير هذا من الأسباب، وهي كثيرة.

وممَّا يؤيِّد كلامنا ما هو ظاهر من اختلاف الرواة
والعلماء بالشعر في قصائد وأبيات من قصائد كثيرة؛ ففيهم
من يروي القصيدة _ أو الأبيات منها _ لشاعر بعينه،
وآخرون يروونها لغيره، وأقوالهم في ذلك كالتكافؤ؛ لأنَّ
كلَّ منهم يُسند قوله إلى رواية.

وقد روي عن الرياشي أنَّه قال: يقال: إِنَّ كثيراً من شعر
امرئ القيس ليس له، وإنَّما هو لفتيان كانوا يكونون معه، مثل
عمرو بن قميئة وغيره، وزعم ابن سلام أنَّ القصيدة المنسوبة إلى
امرئ القيس التي أولها: / [[ص ١٦٢]] (حيَّ الحمول بجانب
الغزل) إنَّما رواها حماد، وهي لامرئ القيس بن عامر الكندي.
وقد قيل: إنَّها لابن الحُمير الباهلي.

وقد نفى عنه هذه القصيدة أيضاً المفضل الضبي
الرواية. وروي أنَّ أول بيت من اللامية المنسوبة إلى امرئ
القيس، وهو: (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل).

وقال قوم: هو وأبيات بعده من أول هذه القصيدة
لامرئ القيس بن حُمام _ وقيل جذام _، وإنَّما علقمت على
امرئ القيس بن حُمام.

وروي عن ابن الكلبي أنَّه كان ينفي عن امرئ القيس:
تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْإِثْمِ

ونام الخليلي ولم ترقِدِ
/ [[ص ١٦٣]] ويضيفها إلى عمرو بن معديكرب.
وكان الأصمعي ينفي عنه قصيدته:

لا وأبيك ابنة العامريِّ
لا يدَّعي القوم أنَّي أفرُّ
وروي عن أبي عبيدة في نفيها عنه مثل ذلك، وأنَّه
كان ينسبها إلى رجل من النمر بن قاسط، يقال له: ربيعة بن
جشم، ويروي أنَّ أولها:
أحار بن عمرو كأني خمر ويعدو على المرء ما يأتُر

العلم بصدقه من جهة قوله، ولا من قول من أضاف ذلك إليه مَن يجري مجراه في جواز الكذب عليه.

ولنا سبيل إلى اختبار حاله في المعرفة بالنحو والقدرة على قول الشعر بأن نسأله عن مسائل النحو المشكلة، فإذا رأيناه يتصرّف في الجواب عنها والحلّ لمشكلها قطعنا على علمه بالنحو.

وإذا أردنا امتحانه في الشعر اقترحنا عليه أوزاناً بعينها، ومعاني مخصوصة، فألزمناه أن ينظم ذلك بحضرتنا، فإذا فعل وأردنا الاستظهار كَرَرنا / [ص ١٦٦] اقترح أوزاناً ومعاني أخر تقطع على أن الشعر المأثور خالٍ ممّا يجمع من المعنى والوزن ما اقترحناه؛ فإذا فعل فلا سبيل إلى تهمة.

ولهذه الأمور من الأمارات الدالة على المتحل من الصادق ما يُعرف بمشاهدة الحال، ولا يمكن الإخبار عنه، فإنّ المتمكّن من قول الشعر، يظهر منه عند المباحثة والامتحان ما يُضطرُّ إلى صدقه. وكذلك المتحل يظهر منه ما يُضطرُّ إلى كذبه.

وفي هذا الباب لطائف يشهد بها الحس، ومن يلي باختباره وكانت له معرفة به ودُرْبَة، علم بصحة قولنا.

والشعر وغيره من الكلام يجريان مجرى الصنائع التي يظهر فيها الإنقان والإحكام في القطع على علم فاعلها أو الشكّ فيه؛ لأنّ أحداً لو أحضر غيره ثوباً منسوجاً حسن الصنعة متناسب الصورة، وادّعى أنّه صانعه وناسجه، لم يجب تصديقه. ولو أنّه نسج مثل ذلك الثوب بحضرته للزمه القطع على علمه بالنساجة وخبره بها.

ولو كان أيضاً المعتبر على هذا المدعى صحة قوله بعض أهل الحذق بالنساجة، حتّى يسأله عن لطائف تلك الصنعة وخصائصها _ وعلم بعلم النسّاج أنّه لا يُجيب فيه بالمرضي إلّا بصير بالصنعة _ فأجاب من كلّ ذلك بالصحيح لوجب القطع على بصيرته، ولاستغنى بهذا القدر من الامتحان عن تكليفه النساجة بحضرة ممتحنة.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الشعر وغيره من أجناس الكلام يخالف الصنائع في أحد الوجهين اللذين ذكرتموها؛ لأنّ الصنعة المبتدأة بحضرتنا نقطع على حدوثها / [ص ١٦٧] في الحال؛ لأنّ النقل لا يمكن فيها، والكلام ممكن

وروى أبو العباس المبرّد، عن الثوري أنّه قال: / [ص ١٦٤] سمعت أبا عبيدة يحلف بالله أنّ القصيدة المنسوبة إلى علقمة بن عبدة: (طحا بك قلبٌ في الحسان طروب) إنّها هي للمثقّب العبدي، قال: واسمه شاس بن بهار، وفيها يقول:

وفي كلّ قوم قد خطتُ بنعمةٍ

وحقّ لشاس من ندادك ذنوبٌ

يعني نفسه. فقال له النعمان: إي والله، وأذنبه!

ف قيل لأبي عبيدة: فمن ألقاها على علقمة وروى فيها كثيراً؟

قال: صير في أهل الكوفة الذي تُضرب عنده الأشعار، وتولّد منه الأخبار _ يعني حمّاداً _!

وغير أبي عبيدة يروي هذه القصيدة لعلقمة، ويقول: إنّ علقمة كان له أخ يقال له: شاس، أسرته غسان، وحصل في يد الحارث بن أبي شمر الغساني، وامتدح علقمة الحارث بن أبي شمر هذه القصيدة، وسأله إطلاق أخيه فأطلقه. وله معه خبر معروف.

والقول فيما نحنوناه واسع، وإنّا ذكرنا منه قليلاً من كثير. ومن أراد استقصاء واستيفاء طلبه من مظانّه، وفي الكتب المخصوصة به.

وكما أنّ الرواة اختلفوا في الشعر، فأضاف قوم بعضها إلى رجل، وخالف / [ص ١٦٥] آخرون فأضافوها إلى غيره. واختلافهم في كتاب العين المنسوب إلى الخليل والأغاني المنسوب إلى إسحاق، معروف.

غير أنّ الطريق الذي سلكناه لا يوجب علينا الشكّ في علم سيبويه بالنحو، وقدرة امرئ القيس وأمثاله على قول الشعر، وتجويز كون هذا جاهلاً بالنحو، وهذا مفحماً لا يستطيع نظم بيت من الشعر؛ لأنّا إنّما سلكناه في إضافة القصيدة بعينها إلى الشاعر، من حيث لم يكن لنا طريق يوصلنا إلى العلم بأنّه قائلها أكثر من قوله ودعواه.

وليس كذلك حال العلم بأنّ رجلاً بعينه يقدر على نظم الشعر ويعلم النحو؛ لأنّ الطريق إلى اختبار ذلك وامتحانه واضح لا ريب فيه، ألا ترى أنّ من أتانا بقصيدة منظومة أو كتاب مصنّف في النحو، يجوز فيما أتى به أن يكون من نظم غيره وإن ادّعاه لنفسه، ولا سبيل لنا إلى

توصلنا إلى صَحَّة قوله، فالواجب الشكُّ في حاله. ونهاية ما يصير إليه في أمره عند حسن الظنِّ به، وقوَّة أمارات صدقه، أن يغلب في الظنِّ أنَّه صادق.

فأمَّا العلم اليقين فلا سبيل إليه إلَّا بسلوك بعض ما قدَّمناه. ومن ليس بقويِّ البصيرة _ إذا غلب ظنُّه في هذه المواضع، واستبعد أن يكون الأمر بخلاف ظنِّه _ يعتقد أنَّه على علم يقين، ولو تنبَّه على بعض ما أوردناه لعرف أنَّه الحقُّ، وهذا واضح لمن نصح نفسه.

فإن قال قائل: قد بينتم لزوم الاعتراض بالجنِّ لمخالفكم، وكشفتكم عن بطلان أجوبتهم عنه، ولم يبقَ عليكم إلَّا أن تُبينوا أنَّه غير لازم على مذهبكم، ولا قادح في طريقتكم، ليتَّم ما أجرىتم إليه من الغرض.

قيل له: سقوط هذا السؤال عن مذهب الصرفة لا إشكال فيه، وذلك أنَّنا إذا كنَّا قد دلَّلنا على أنَّ تعذُّر المعارضة لم يكن لفرط الفصاحة، وإنَّما كان لأنَّ العلوم التي يتمكَّنون بها من المعارضة سلبوها في الحال، فلا معنى للاعتراض بالملائكة والجنِّ؛ لأنَّ الأدلة القاهرة قائمة على أنَّ أحداً من المحدثين لا يتمكَّن أن يفعل في قلب غيره شيئاً من العلوم ولا من أضدادها، بل لا يقدر أن يفعل فيه شيئاً من أفعال / [[ص ١٦٩]] القلوب جملةً.

ولا فرق في هذا التعذُّر بين ملك وجنِّي وبشر؛ لأنَّه إنَّما تعذَّر علينا لكوننا قادرين بقدر، فكلُّ من شاركنا فيما به قدرنا لا بدَّ أن يتعذَّر عليه ذلك.

وليس يقدر فيما ذكرناه ما يقوله البغداديون من أنَّ بعضنا يفعل في بعض العلوم. لأنَّ مذهبهم هذا وإن كان واضح البطلان، فإنَّهم إنَّما يقولون ذلك في العلوم التي يعتقدون أنَّ لها أسباباً مخصوصة توجبها، مثل العلوم بالمدركات. وليس للمعلوم بالفصاحة أسباب يشار إليها، يُدعى أنَّها توجبها. ولو ادَّعى ذلك أيضاً لم يمكن أن يُدعى أنَّ أضداد العلوم بالفصاحة أو غيرها من سائر العلوم، تقع موجبة عن أسباب من فعلنا. وهذا الموضع هو الذي يحتاج إليه.

فإذا صحَّت هذه الجملة صحَّ أنَّ السؤال غير متوجَّه إلينا؛ لأنَّنا اعتمدنا في المعجز على أمر لا يقدر عليه غير الله تعالى.

وقد كان بعض المعتزلة قال لي، وقد سمع منِّي

حفظه ونقله، فيجوز في كلِّ ما ادَّعى الابتداء به أن يكون منقولاً لا مبتدأ؛ لأنَّ الشعر _ وإن جاز فيه النقل والحفظ _ فمعلوم أنَّ الاعتبار قد ينتهي إلى ما يمتنع معه تجويز مثل ذلك؛ لأنَّ الشاعر أو الكاتب إذا طوَّلب بوصف حال مخصوصة أو حادثة بعينها مقطوع على أنَّها لم يتقدَّم مثلها على صنعتها وهيئتها، وألزم تسمية حاضريها، وذكر خصائصها، واستظهره عليه باقتراح وزن معيَّن وقافية مخصوصة، علِّم ابتداءه بما يأتي به، كما يُعلِّم ابتداء غيره.

والكتابة والنساجة [كذلك] وإن كان العلم أغمض طريقاً من الثاني، لأنَّه مستند إلى العادات وما يجوز أن يتفق فيها وما لا يتفق.

وبعد، فمعلوم عند أهل هذا الشأن أمر الاعتبار على الشاعر طريقاً يوصل إلى العلم بحقيقة أمره، وهل هو متمكَّن من نظم الشعر أم لا، ليس هو الرجوع إلى مجرد دعواه لنفسه.

وإذا صحَّت هذه الجملة التي أوردناها، وعلمنا بالنقل الشائع الذائع تصرُّف سيبويه وأمثاله المشهَّرين في علم النحو، وأنَّهم كانوا يشرحون غامض المسائل، ويوضحون مشكلها على البديهة وفي الحال من غير رجوع إلى كتاب أو غيره، وأنَّ خصومهم كانوا ربَّما أعتصمهم وامتنحوهم بمسائل غريبة مفقودة من الكتب، فتكون حالهم في الجواب بالصحيح عنها واحدة لا تختلف.

وهذه حال من تقدَّم في قول الشعر واشتهر به؛ لأنَّه لا أحد منهم إلَّا وقد امتحن واستظهر عليه، حتَّى عُرِف حقيقة أمره؛ إمَّا بامتحان مخصوص اتَّصل بنا، أو بأمر عرفناه على سبيل الجملة.

/ [[ص ١٦٨]] وقد كان كثير منهم يرتجل الشعر في المقامات والمحافل المخصوصة، ويصف في الوقت ما جرى فيها ممَّا لم يتقدَّم علمه به. وكذلك كانوا يصفون الحروب التي تجري بينهم، ويرتجلون في الحال بذكر ما جرى فيها، ويُعيِّرون بقتل من قُتل، وفرار من فرَّ، ونكول من نكل. وهذه الأمور إذا أضيف بعضها إلى بعض خرج منها ما أوردناه.

وفي الجملة: إنَّ كلَّ من ظهر منه الشعر وغيره ما لا يُرجع في إضافته إليه إلَّا إلى قوله، دون دلالة أو أمارة

وجه يخرق عادتنا، لحق ذلك بالمعجزات المتقدمة، ودلّ كدالاتها. فقد وضع بطلان ما ظننته علينا من فساد طريق المعجزات.

فقال: وَلَمْ أَنْكَرْتِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ أَجْرَى عَادَةَ الْجَنِّ بِأَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَيْنَهُمْ عِنْدَ إِدْنَاءِ جِسْمٍ لَهُ طَبِيعَةٌ مَخْصُوصَةٌ مِنْهُ، وَكَذَلِكَ فِي الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصِ، كَمَا أَجْرَى عَادَتَنَا _ عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ _ بِتَحَرُّكِ الْحَدِيدِ عِنْدَ قَرَبِ حَجَرِ الْمَقْنَطِيسِ مِنْهُ وَانْجِذَابِهِ إِلَيْهِ. وَكَمَا الْعَادَةُ بِمَا يَظْهَرُ مِنَ التَّأَثِّيرَاتِ عِنْدَ تَنَاوُلِ الْأَدْوِيَةِ، وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مُوجِبَةٍ لَهَا؟

وَإِذَا جَوَّزْنَا ذَلِكَ لَمْ يَجِبْ لَنَا تَصْدِيقٌ مِنْ ظَهَرٍ عَلَى يَدِهِ إِحْيَاءُ الْمَيِّتِ؛ لِأَنَّا لَا نَأْمَنُ أَنْ يَكُونَ الْجَنِّيُّ نَقَلَ إِلَيْهِ ذَلِكَ الْجِسْمَ الَّذِي قَدْ أَجْرَى اللَّهُ عَادَةَ الْجَنِّ بِأَنْ يُحْيِيَ عِنْدَهُ الْمَوْتَى وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ، فَتَأْتَى مِنْهُ لِأَجَلِهِ مَا تَعَذَّرَ عَلَيْنَا. وَلَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى الْمَنْعُ مِنْ ذَلِكَ، لِمِثْلِ مَا ذَكَرْتُمُوهُ فِي الْاِحْتِجَاجِ عَلَى خُصُومِكُمْ.

وَيَكُونُ هَذَا السُّؤَالُ مُسَاوِيًّا لِمَا سَأَلْتُمْ عَنْهُ مِنْ خَالَفِكُمْ لِمَا قَلْتُمْ لَهُمْ: فَلَعَلَّ عَادَةَ الْجَنِّ جَارِيَةٌ بِمِثْلِ فَصَاحَةِ الْقُرْآنِ، وَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ نَقَلَ هَذَا الْكَلَامَ إِلَى / [[ص ١٧٢]] مِنْ ظَهَرٍ عَلَى يَدِهِ؛ لِأَنَّ كَوْنَ عَادَتِهِمْ جَارِيَةً بِهِ، وَنَقْلَهُمْ لَهُ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِفْسَادِ مَقْدُورٌ، وَمَنْعُهُمْ مِنْهُ غَيْرُ وَاجِبٍ؛ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ تَرْجِعُوا إِلَى طَرِيقَتِنَا، أَوْ تَدْخُلُوا فِي جَهْلَةِ الْبَرَاهِمَةِ وَمَبْطِلِي النُّبُوتِ!

فَقُلْتُ لَهُ: بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فَرْقٌ وَاضِحٌ لَا يَخْفَى عَلَى مُتَأَمِّلٍ؛ لِأَنَّ إِجْرَاءَ عَادَةِ الْجَنِّ بِإِحْيَاءِ الْمَيِّتِ عِنْدَ تَقْرِيبِ بَعْضِ الْأَجْسَامِ مِنْهُ _ قِيَاسًا عَلَى حَجَرِ الْمَقْنَطِيسِ _ غَيْرُ مُنْكَرٍ، إِلَّا أَنَّ الْجَنِّيَّ إِذَا نَقَلَ ذَلِكَ الْجِسْمَ إِلَيْنَا، وَسَلَّمَهُ إِلَيْنَا بَعْضُنَا لَمْ يَحْسَنْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُحْيِيَ عِنْدَهُ الْمَيِّتَ، إِذَا احْتَجَّ بِهِ كَذَابٌ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى هُوَ الْخَارِقُ لِعَادَتِنَا عِنْدَ دَعْوَةِ الْكَذَّابِ بِمَا يَجْرِي مَجْرَى التَّصْدِيقِ لَهُ، وَذَلِكَ قَبِيحٌ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ ﷻ!

أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ أَرَادَ أَنْ يَخْرِقَ الْعَادَةَ عِنْدَ دَعْوَتِهِ لَمْ يَزِدْ عَلَى مَا فَعَلَهُ مِنْ إِحْيَاءِ الْمَيِّتِ بِحَسَبِ دَعْوَاهُ، وَلَا مَعْتَبَرٌ بِأَنَّ عَادَةَ الْجَنِّ جَارِيَةٌ بِهِ؛ لِأَنَّهُمَا إِنْ كَانَتْ جَرَتْ بِذَلِكَ فَعَلَى وَجْهِهِ لَا نَقْفَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ مَا تَجْرِي بِهِ عَادَاتُهُمْ _ أَوْ لَا تَجْرِي _ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي عَادَتِنَا، فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ إِحْيَاءُ الْمَيِّتِ فِيمَا بَيْنَنَا عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ خَارِقًا لِعَادَتِنَا؛ لِأَنَّهُمَا لَمْ تَجْرِ بِمِثْلِهِ.

الْكَلَامُ فِي مَسْأَلَةِ الْجَنِّ وَبَيَانُ لَزُومِهَا لِمَنْ عَدَلَ عَنِ الصَّرْفَةِ: هَذَا الَّذِي تَسْلُكُهُ يُبْطِلُ جَمِيعَ الْمَعْجَزَاتِ؛ لِأَنَّهُ لَا شَيْءَ مِنْهَا إِلَّا وَیُمْكِنُ أَنْ يُدَّعَى أَنَّ الْجَنِّ صَنَعْتَهُ، فَيَجِبُ أَنْ تَتْرَكَ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ لِلْبَرَاهِمَةِ، وَلَا تَعْتَمِدْهَا وَأَنْتِ تُصَحِّحُ الْمَعْجَزَاتِ!

فَقُلْتُ لَهُ: كَيْفَ تَظُنُّ مِثْلَ ذَلِكَ، وَالْمَعْجَزَاتُ عَلَى ضَرْبَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: يَخْتَصُّ الْقَدِيمُ تَعَالَى بِالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ، نَحْوُ إِحْيَاءِ الْمَيِّتِ، وَإِبْرَاءِ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصِ، وَخَلْقِ الْجِسْمِ، وَفَعْلِ الْقُدْرِ وَالْعُلُومِ الْمَخْصُوصَةِ.

وهذا الوجه ينقسم:

/ [[ص ١٧٠]] فمنه: مَا وَقُوعٌ قَلِيلُهُ كَافٍ فِي الدَّلَالَةِ كَوُقُوعٍ كَثِيرِهِ، نَحْوُ إِحْيَاءِ الْمَيِّتِ، وَإِبْرَاءِ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصِ؛ لِأَنَّ الْقَلِيلَ مِنْهُ وَالْكَثِيرَ لَمْ تَجْرِ بِهِ الْعَادَةُ.

ومنه: مَا يَدُلُّ إِذَا وَقَعَ مِنْهُ قَدْرٌ مَخْصُوصٌ _ كَالْقُدْرِ وَالْعُلُومِ _ أَوْ وَقَعَ مِنْهُ تَغْيِيرٌ سَبَبٌ مَا، الْعَادَةُ جَارِيَةٌ بِوُقُوعِهِ، لَا يُمْكِنُ أَنْ يُعْتَرَضَ فِيهِ بِالْجَنِّ، كَمَا لَا يُمْكِنُ بِالْإِنْسِ؛ لَخُرُوجِهِ عَنْ مَقْدُورِ الْجَمِيعِ.

وَالضَّرْبُ الثَّانِي مِنَ الْأَوَّلِينَ: هُوَ مَا دَخَلَ جَنْسَهُ تَحْتَ مَقْدُورِ الْعِبَادِ.

وهذا الوجه إنَّما يَدُلُّ عِنْدَنَا إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْقَدْرَ الْوَاقِعَ مِنْهُ وَالْوَجْهَ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ مِمَّا لَا يَتِمَّكَ أَحَدٌ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ مِنْهُ؛ فَمَتَى لَمْ يُعْلَمَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ دَالًّا، كَمَا أَنَّهُ مَتَى لَمْ يُعْلَمَ _ عِنْدَ خُصُومِنَا فِي الْوَجْهِ أَنَّ الْفِعْلَ مِمَّا لَا يَتِمَّكَ الْبَشَرُ مِنْهُ _ لَمْ يَدُلَّ، فَتُجْرِي نَحْنُ اعْتِبَارَ خُرُوجِهِ عَنْ إِمْكَانِ الْبَشَرِ.

وَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَقُولَ: وَكَيْفَ يُمَكِّنُهُمُ الْعِلْمُ بِأَنَّهُ

لَيْسَ فِي إِمْكَانِ جَمِيعِ الْمُحَدِّثِينَ، وَلَا سَبِيلَ لَكُمْ إِلَى ذَلِكَ؟!

وَهَذَا يَرُدُّكُمْ إِلَى أَنَّ الْوَجْهَ الَّذِي تَصْحُّ مِنْهُ الْمَعْجَزَاتُ وَاحِدٌ، وَهُوَ مَا يَخْتَصُّ الْقَدِيمُ تَعَالَى بِالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ.

/ [[ص ١٧١]] وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُنْكَرٍ أَنْ يُخْبِرَنَا اللَّهُ

تَعَالَى عَلَى لِسَانِ بَعْضِ رُسُلِهِ _ مِمَّنْ آيَّدَهُ بِبَعْضِ الْمَعْجَزَاتِ الَّتِي يَخْتَصُّ جَلٌّ وَعِزٌّ بِالْقُدْرَةِ عَلَيْهَا _ بِأَنَّ عَادَةَ الْمَلَائِكَةِ وَالْجَنِّ مُسَاوِيَةٌ لَنَا فِي كُلِّ الْأَفْعَالِ وَفِي بَعْضِهَا، وَأَنَّ مَا يَتَعَذَّرُ عَلَيْنَا مِنْ ذَلِكَ يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِمْ؛ فَمَتَى ظَهَرَ عَلَى يَدِ مَدَّعِي النُّبُوَّةِ _ بَعْدَ تَقَرُّرِ هَذَا عِنْدَنَا _ فَعَلَّ قَدْ تَقَدَّمَ عَلَمُنَا بِأَنَّ عَادَةَ الْمَلَائِكَةِ وَالْجَنِّ فِيهِ مُسَاوِيَةٌ لِعَادَتِنَا، وَتَعَذَّرَ عَلَيْنَا عَلَى

على ما هما عليه من الرقة واللطافة والتخلخل؛ لأن هذه الأفعال إذا وقعت ممن ليس بقادر لنفسه احتاجت إلى قدر كثيرة بحسبها، وزيادة القدر تحتاج إلى زيادة في البنية، وصلاية أيضاً مخصوصة، / [[ص ١٧٥]] ولهذا لا يجوز أن تحل النملة من القدر ما يحل الفيل، وإنما نجيز ذلك بأن يُزاد في بنيتها، ويُعظم من خلقها.

فالجنّي إذا تمكّن من حمل جبل أو مدينة، فلا بدّ أن تكثف بنيته، وتكبر جثته. وإذا حصل كذلك لم يخف على العيون السليمة رؤيته، ووجب أن يكون مشاهداً كما نشاهد سائر الأجسام الكثيفة.

وإذا اقتلع مدع للنبوة مدينة، أو ادّعى أنّه سينقلها، أو ينتقل من مكان إلى غيره، ووقع ما ادّعه من غير أن نشاهد جسماً كثيفاً تولاه أو أعان عليه، بطل أن يكون من فعل الجنّ.

ولا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجنّ والبشر؛ لأنّ أحدهما لو ادّعى الإعجاز بحمل جسم ثقيل لا يقدر على النهوض بمثله أحد منّا متفرداً، لم يكن بدّ في الاعتبار عليه من أن يمنعه من الاستعانة بغيره، ويزيل كلّ حيلة يمكن أن يستعان معها بالغير على وجه لا يظهر.

والجنّ في هذا الباب كالإنس؛ لأنّا إذا كنّا قد بينّا أنّه لا يتمكّن من هذه الأفعال إلّا بأن يكون كثيفاً مدرّكاً، فالطريق الذي به نعلم أنّ الاستعانة لم تقع بإنسي، به نعلم أنّها لم تقع بجنّي.

فأمّا إبدال الميت بحيّ وإحضار جسم من بعد، فليس يجوز أن يتولاه أيضاً إلّا من له قدر تحتاج إلى بنية كثيفة تقع الرؤية عليها.

/ [[ص ١٧٦]] وأكثر ما يمكن أن يقال هاهنا: جوّزوا أن يكون الجسم الذي ينقله لطيفاً، والحيّ الذي يحضره بدلاً من الميتة صغير الجثة كالذرة والبعوضة؛ فليس بواجب أن يكون إنساناً أو حيواناً عظيم الجثة.

وذلك ممّا لا يُجدي أيضاً في دفع كلامنا؛ لأنّ أقلّ أحواله أن يكون مكافئاً في القدر للذرة والبعوضة، حتّى يتمكّن من حمل أخفّ الحيوان وزناً. ولو كان كذلك لوجب أن يساويهما في الجثة والكثافة، ويعود الأمر إلى أن / [[ص ١٧٧]] رؤيته واجبة.

وحكم كلّ عادة مقصور على أهلها، ومختصّ بهم، فغير ممتنع أن يكون ما / [[ص ١٧٣]] هو خارق لعادة بعضهم غير خارق لعادة بعض.

وليس يشبه هذا ما سألتهم عنه في نقل القرآن؛ لأنّ الجنّي إذا كانت عادته جاريةً بمثل فصاحة القرآن ونقله إلى أحد البشر، فبنفس نقله قد خرق عادتنا، من غير أن يكون لله تعالى في ذلك فعل يخالف ما أجرى به عادتنا.

والجنّي إذا نقل إلينا الجسم المختصّ بطبيعة _ قد أجرى الله تعالى عادة الجنّ بإحياء الموتى عندها _ فبنفس نقله للجسم لم يخرق عادتنا، وإنّما الخارق لها من أحيى الميت عند تقريب ذلك الجسم منه، وفعل في عادتنا ما أجرى به عادة غيرنا.

فقد صار الفرق بين الموضعين هو الفرق بين أن يتولّى الله تعالى تصديق الكذاب، وبين أن لا يمنع من تصديقه، وليس يخفى بُعد ما بينهما.

فقال: هب أن الكلام مستقيم من هذا الوجه، كيف يمكن الثقة مع ما ذكرتموه في الجنّ بأن الميت بعينه عاد حيّاً، وأنّ الجسم الذي تدّعي أنّه مخترع في الحال كذلك، دون أن يكون منقولاً من موضع آخر؟ ونحن نعلم أنّ الجنّي مع خفاء / [[ص ١٧٤]] رؤيته، وسعة حيلته، يمكنه إحضار حيّ، وإبعاد ميت عند دعوة المتنبّي.

والقول في الجسم كمثله؛ لأنّه يتمكّن من إحضار أيّ جسم شاء في طرفة عين، بغير زمان متراخ.

وهذا أيضاً متأتّ في نقل الجبال واقتلاع المدن لو ادّعه مدّع؛ لأنّه إن أظهر تويّ ذلك بجوارحه أمكن الجنّي أن يتحمّل عنه النقل، ويكافئ ما في المحمول من الاعتمادات بأفعاله، فلا يحصل على المظهر لحمله شيء من الكلفة.

وإن لم يتولّه المدّعي بنفسه، بل ادّعى وقوعه وحصوله فقط، فالجنّي يكفيه بوقوعه على حسب دعواه، ويضيفه هو إلى ربّه.

فقد عادت الحال إلى الشكّ في المعجزات واستعمال جوابنا الذي أنكرتموه، وهو أنّ القديم تعالى يمنع الجنّي من مثل هذا إذا كان جاريّاً مجرى الاستفساد، وإلّا فما الجواب؟!!

فقلت له: أمّا اقتلاع المدن وحمل الجبال وما جرى مجراها، فليس يجوز أن يكون فعلاً للملك ولا للجنّي، وهما

إلى معنى السؤال المتقدم؛ لأنهما وإن كانا معاً طاعينين في الطريقة، فبينهما مزية ظاهرة؛ لأن سؤال من اعترض بالجنّ يقدح في كون القرآن من فعل الله ﷻ، وفي اختصاصه أيضاً به لمن ظهر على يده.

والسؤال الثاني يتضمّن القدح في الاختصاص حسب، مع تسليم كونه من فعله تعالى. ولسنا نعرف للقوم جواباً مستمراً عن هذا السؤال.

وقد كنّا أخرجنا جواباً عنه يستمرّ على أصولهم، نحن نذكره بعد أن ننبّه على فساد ما تعلّقوا به في دفعه، ثمّ نتلوّه بذكر الجواب الذي يختصّ به أصحاب الصرفة لينكشف لزوم السؤال لهم دوننا، حسب ما استعملناه في السؤال المتقدم. ونحن ذاكرون ما تعلّقوا به.

ربّما قالوا: إنّ القديم تعالى قد منع من ذلك، من حيث يؤدّي إلى الاستفساد، وأجروه مجرى أن يعلم الله تعالى أن بعض المموّهين ينقل القرآن إلى بلدٍ شاسع، لم يتّصل بأهله خبر النبي ﷺ ومعجزاته، فيدّعي به الإعجاز. وادّعوا في الأمرين أن الواجب على الله تعالى المنع منها.

/ [[ص ١٨٠]] وربّما قالوا: إنّ الذي يؤمن منه حصول العلم الضروري أنّ النبي ﷺ هو المظهر للقرآن بالإتيان به، وأنّه لم يُسمّع من جهة غيره.

وربّما تعلّقوا بأنّ الشكّ في ذلك تشكّك في إضافة الشعر إلى الشعراء، والكتب إلى المصنّفين.

وهذه الوجوه الثلاثة قد تقدّم الكلام عليها والنقض لها، على حدّ من البسط والشرح لا يُحوج إلى تكرار.

فأمّا قولهم: (إنّ العلم حاصل بأنّه لم يُسمّع من غيره)، فهو صحيح مسلّم.

وكذلك إن قالوا: (إنّا نعلم أنّ المظهر له لم يأخذه من غيره)، وأرادوا ممّن يقف على خبره، ويجب أن تتّصل بنا أحواله.

فأمّا على كلّ وجه، حتّى يدّعوا وقوع العلم بأنّه لم يوجد من أحدٍ _ ظهر على يده أم لم يظهر، عرفناه أم لم نعرفه، كان ممّن يجب أن تتّصل بنا أخباره أم لم يكن _ فهو المكابرة الظاهرة التي يعلمها كلّ من رجع إلى نفسه.

ولا بدّ أيضاً أن يكون هذا العلم مخصوصاً؛ لأنّهم

على أنّه إن لم يكن مرئياً فلا بدّ من أن يكون ما يُحضّره وينقله مرئياً متميّزاً من غيره، وإلاّ لم يكن فرق بين حضوره وغيبته. [و] ما كان بهذه المنزلة لا يصحّ ادّعاء الإعجاز والإبانة به.

وإذا كان ما ينقله مرئياً لم يخفَ على الحاضرين حاله، وجب أن يفتنوا به، ويُنْهَوا على الحيلة فيه.

ويلحق هذا الوجه أيضاً بالأوّل في مساواة الجنّ للبشر في الاعتبار عليهم والامتحان، ألا ترى أنّ كثيراً من المشعبدن وأصحاب الحقّة يتمكّنون على سبيل الحيلة من ستر جسم وإظهار غيره، وإبدال ميّت بحيّ، وصغير بكبير، وملوّن بملوّن يخالفه! وإذا اعتبر عليهم الحصفاء، وكشفوا عن مظانّ حيلهم ظهروا على أمرهم.

ولا بدّ في مدّعي النبوة من أن يؤمن في أمره ما جُوز في المشعبد، وليس يقع الأمان إلاّ بالامتحان الشديد والبحث الصحيح. وكما أنّا لا نُصدّق مدّعي النبوة / [[ص ١٧٨]] والإعجاز بإحياء الميت إلّا بعد أن نعلم أنّه لم يقع في أمره حيلة منه ولا من غيره من البشر، فكذلك لا نُصدّقه حتّى نعلم أنّ الحيلة _ فيما جاء به _ لم يقع من بشر، ولا ملك، ولا جنّي. وطريق الاعتبار واحد على ما ذكرناه. فلمّا سمع ما أوردته، أمسك مفكراً فيه، ومتدبّراً له.

سؤال عليهم آخر: وقد سأل المخالفون أيضاً، فقالوا: لو سلّم لكم جميع ما تدّعون في القرآن من تعذّر معارضته على البشر، فإنّ التعذّر إنّما كان لخروجه عن عادتهم، وأنّ حكم الملائكة والجنّ وكلّ قادرٍ من المحدثين في تعذّر المعارضة حكم البشر.

وسلّم أيضاً أنّ القرآن من فعل القديم تعالى _ وذلك نهاية أمركم _ لم يصحّ الإعجاز الذي تريدونه؛ لأنّه ليس بمنكر أن يكون الله تعالى أنزله على نبيٍّ من أنبيائه، فظفر به من ظهر من جهته، فغلبه عليه وقتله من حيث لم يُعلم حاله، وادّعى الإعجاز به.

/ [[ص ١٧٩]] وإنّما ينفعكم ثبوت كونه فعلاً لله تعالى مع خرق العادة، إذا أمكنكم أن تدلّوا على اختصاص من ظهر على يديه، وأنّه إنّما فعل تصديقاً له. ومع السؤال الذي أوردناه لا يمكن ذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ معنى هذا السؤال يرجع

وانتشاره، فإنما تقتضيه فيا وقع في أصله ظاهراً. والإلزام بخلاف ذلك؛ لأنهم إنما ألزموا أن يكون مأخوذاً ممن لم يظهر على يده، ولا سُمِعَ من جهته، ولا اطلع أحد غير آخذه على حاله، والعادة لا تقتضي ظهور مثل هذا، فمن ادَّعى اقتضاءها لظهوره _ وإن كان على ما مثله _ طوَلَب بالدلالة على صحّة قوله، ولن يجدها!

ومما تعلّقوا به أيضاً، أن قالوا: تجويز ما ألزمناه في القرآن يؤدّي إلى تجويز مثله في سائر معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم، ويقتضي الشك في وقوع جميعها على هذا الوجه.

قالوا: فإن قيل لنا: إن تلك المعجزات مبينة للقرآن من حيث علّمت حادثة في الحال، على وجه يوجب الاختصاص ويرفع الشك.

قلنا: أليس من قبل أن ينكر المستدل، فنعلم حدوثها في الوقت، ووقوع الاختصاص التام بها، يجوز فيها ما ذكرتموه؟

وإذا جُوز ذلك كان تجويزه منفراً له عن النظر فيها. فإن كان لو نظر لعلم ما أمن من وقوع التنفير عن النظر في أعلام سائر الأنبياء، يؤمن من حصول ما ألزمناه في القرآن.

وليس هذا بشيء؛ لأن تجويز المستدل الناظر في المعجزات _ قبل أن يعلم حدوثها، وثبوت الاختصاص بها _ أن تكون غير حادثة، ولا مقتضية / [[ص ١٨٣]] للاختصاص، لا يقتضي التنفير عن النظر فيها حسب ما ظنوه. وكيف نظن مثل ذلك ونحن نعلم أن الناظر في كل علم من أعلام الأنبياء ﷺ، يُجوز قبل نظره فيه أن يكون مخرقة وشعبذة، وغير موجب لتصديق من ظهر عليه؛ لأنّه لو لم يكن مجوّزاً لما ذكرناه لكان عالماً بأنّه علم معجز. ولو كان عالماً لم يصح أن ينظر فيه ليعلم أنّه معجز، (وتجويزه أن يكون غير معجز في الحقيقة).

فإن كان ظاهره الإعجاز لا يقتضي تنفيره عن النظر فيه، بل نظره فيه واجب، من جهة الخوف القائم، وعدم الأمان من أن يكون المدّعي صادقاً.

فكذلك حكم الناظر في الأعلام _ مع تجويزه أن تكون غير حادثة ولا مختصة _ لا يجب أن يكون تجويزه منفراً عن النظر؛ لأن الخوف الموجب للنظر والبحث قائم.

إن ادّعوه على العموم خرجوا عن الإسلام؛ لأننا قد بينّا أن المعلوم نزول الملك به، فيجب أن تقولوا على هذا: إننا نعلم أنّه لم يوجد من أحد من البشر ويجوز ذلك في غيرهم. [و] من حاسب نفسه وسبر ما عندها لم يجد فيها فرقاً فيما ادّعوا العلم به بين ملك وبشر، إذا فرضنا أن المأخوذ منه لا يجب أن يتصل بنا خبره.

/ [[ص ١٨٢]] وقد تعلّق بعضهم بأن المراعى هو خرق العادة، ولو كان القرآن مأخوذاً من الغير على الوجه الذي ذكرتم لم يخرج من حصول خرق العادة به، لاسيّما والعادة جارية بأن مثل ما ادّعيتموه لو وقع لظهر وانتشر. وإذا لم يظهر فليس ذلك إلا لأن الله تعالى شغل الناس عنه، وعدل بهم عن ذكره.

قالوا: فقد حصل ما نريده من خرق العادة على كل وجه.

وهذا بعيد جدّاً؛ لأنّ خرق العادة وإن كان حاصلاً في القرآن فلم يحصل لنا اختصاص من ظهر على يده به على وجه يوجب أن العادة إنّما خرقت من أجله، وعلى سبيل التصديق له.

وخرق العادة غير كافٍ إذا لم تعلم ما ذكرناه من الاختصاص، ألا ترى أن مدّعياً لو ادّعى النبوة وحصل علمه ببعض الحوادث البديعة التي قد تقادم وجودها، ولم تقع مختصة بدعوة أحد بعينه، أو جعل (معجزته إحدى) معجزات الأنبياء المتقدمين وادّعى أنّه المخصوص بالتصديق بذلك، لم نحفل بقوله، من حيث عدمنا فيما ادّعاه الاختصاص الذي لا بدّ منه، وإن كان خارقاً للعادة.

هذا إذا نسبنا خرق العادة إلى الله ﷻ من حيث نزل الكتاب. فإن نسبنا خرقها إلى من أظهره لنا، وسمّعناه من جهته، وجعلنا إنزاله إلى من أنزل إليه غير معتدّ به في باب خرق العادة، من حيث لم نقف عليه، واعتبرنا في عادتنا ما اطلعنا / [[ص ١٨٢]] عليه وأحطنا علماً به؛ فإن الكلام يكون أوضح، وسقوط الاحتجاج بما ذكروه أبين؛ لزوال أن يكون الاختصاص وخرق العادة جميعاً من قبل القديم تعالى.

فأمّا قولهم: إن مثل ذلك لو جرى لوجب ظهوره بالعادة، وإذا لم يظهر فلا أمر من قبل الله تعالى؛ فليس بصحيح؛ لأن العادة إن اقتضت ظهور أمثال ما ذكرناه

وقد جاءت الرواية بأن جميلة زوجة أوس بن الصامت (وقيل: خولة بنت ثعلبة) ظاهر منها زوجها، فقال: أنت عليّ كظهر أمي! وكانت هذه الكلمة مما يُطلق بها في الجاهلية، فأتت المرأة إلى رسول الله ﷺ، وشكت حالها، فقال عليه وآله السلام: «ما عندي في أمرك شيء!» فشكت إلى الله تعالى.

وروي أنها قالت للنبي ﷺ: إن لي صبية صغاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا، وإن ضممتهم إليّ جاعوا. فأنزل الله تعالى كفارة الظهار على ما نطق به القرآن.

/ [[ص ١٨٦]] ومن ذلك قوله مخبراً عن المنهزمين عن النبي ﷺ في يوم أحد: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣].

وقد وردت الرواية في هذه القصة مطابقة للتنزيل. وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمُ مُدْبِرِينَ ۖ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٢٥ و ٢٦].

وقد جاءت الأخبار بأن بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لن نُغلب اليوم من قلة! وهو الذي عني بقوله تعالى: ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾. وأن الناس جميعاً تفرّقوا عن النبي ﷺ، فأسلموه، ولم يثبت معه في الحال غير أمير المؤمنين عليّ، والعبّاس بن عبد المطلب رحمة الله عليه، ونفر من بني هاشم.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِماً قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ۝﴾ [الجمعة: ١١].

ووردت الرواية بأن النبي ﷺ كان يخطب على المنبر يوم الجمعة، إذ أقبلت إبل لحدية الكلبي، وعليها تجارة له، ومعها من يضرب بالطل، ففترّق الناس عن النبي ﷺ إلى الإبل لينظروا إليها، وبقي ﷺ في عدة قليلة، فنزل الآية المذكورة.

/ [[ص ١٨٧]] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝﴾ [المنافقون: ٨].

ومما يمكن أن يتعلّقوا به أن يقولوا: لو كان القرآن مأخوذاً من نبيّ خصّه الله به وأنزله عليه لم يخل حاله من وجهين: إمّا أن يكون قد أدّى الرسالة، وصدع بالدعوة، وظهر أمره، وانتشر خبره. أو يكون لم يؤدّها.

فإن كان الأوّل: استحال أن يخفى أمره، وتنطوي حال من قتله وغلبه على / [[ص ١٨٤]] كتابه، لاسيّما مع البحث الشديد والتتبّع التام.

وإذا كنّا _ مع ما ذكرناه من الفحص والبحث _ لا نقف على خبره من هذه صفته، وجب القضاء بطلانه.

وإن كان الثاني: فالواجب على الله تعالى أن يمنع من قتله ليقوم بأداء الرسالة؛ لأنّه إذا كان الغرض ببعثته تعريفنا مصالحنا، وتنبهنا على ما لا نقف عليه إلّا من جهته؛ فليس يجوز أن يُمكن الله تعالى من اقتطاعه عن ذلك، كما لا يجوز أن يقطع هو عنه، ولهذا يقال: إن النبي إذا علم أنّ عليه شيئاً من الرسالة لم يؤدّه بعد، فإنّه لا بدّ أن يكون قاطعاً على أنّه سيبقى إلى أن يؤدّيه، ويأمن القتل وغيره من القواطع عن الأداء.

وإذا فسد الوجهان جميعاً، بطل السؤال.

وهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنّه ليس بمنكر أن يكون ذلك النبي مبعوثاً إلى واحد من الناس، فإنّ جواز بعثة الرسل إلى آحاد الناس في العقول، كجواز بعثتهم إلى جماعتهم. وإذا جاز أن يكون مبعوثاً إلى الواحد، فما الذي تُنكر من أن يقتل هو والذي بُعث إليه معاً، ويُتزع الكتاب من يده بعد أدائه الرسالة وقيامه بتكليفها؟

أو يكون مبعوثاً إلى الذي قتله وأخذ الكتاب منه وحده، ونقدّر أنّه أوقع القتل به بعد أداء الرسالة، حتّى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله.

/ [[ص ١٨٥]] وأمّا الجواب الذي ابتدأناه ووعدنا بذكره واستمراره على أصول الجميع، فهو: أنّ القرآن نفسه يدلّ على أنّ نبينا ﷺ هو المختصّ به دون غيره، فمما تضمّنه _ ممّا يدلّ على ذلك _ قوله تعالى في قصّة المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۝ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝﴾ [المجادلة: ١ - ٤].

والقائل _ حكي في الآية، على ما أتت به الرواية _
عبد الله بن أبي بن سلول.

ومن ذلك قوله ﷺ: ﴿وَإِذْ أَسْرَ التَّيِّبِيُّ إِلَى بَعْضِ
أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ
بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ
هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ ﴿٣﴾﴾ [التحریم: ٣].

والقصة التي أنزلت هذه الآية فيها مشهورة؛ لأنَّ
النبي ﷺ أسرَّ إلى إحدى زوجاته سرًّا، فأظهرت عليه
صاحبة لها من الأزواج أيضًا، وفشا من جهتها، فأطلع الله
تعالى على فعلهما النبي ﷺ، فعاتب المبتدئة بإظهاره،
فأجابته بما هو مذكور في الآية. وشرح الحال معروف، وقد
أتت به الأخبار.

/ [ص ١٨٨] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا
تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي
اَثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ
مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ ...﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾ [التوبة: ٤٠].

وما وردت به الرواية من خروج النبي صلى الله
عليه وآله خائفًا من قريش واستتاره في الغار، وأبو بكر
معه، ونهيه له عما ظهر منه من الجزع والخوف مطابق لظاهر
القرآن.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ
عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ
وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ
أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَ لِلْكِ لَا
يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا
مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وعلى ما تضمنت الآية جرت الحال بين النبي ﷺ
وزيد بن حارثة.

فأما قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ
وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾، فتأويله الصحيح
أنَّ الله تعالى كان أوحى إلى نبيه ﷺ بأن يتزوج امرأة زيد،
وأعلمه أنَّه سيطلقها، وأراد تعالى بذلك نسخ ما كانت
الجاهلية عليه من حظر نكاح أزواج أَدْعِيَائِهِمْ على
نفوسهم.

/ [ص ١٨٩] و(الدعيُّ) هو الغلام الذي يُرِيَّبه
أحدهم ويكفل به، ويدعوه ولده، وإن لم يكن ولده في
الحقيقة.

فلما حضر زيد لطلاق زوجته أشفق رسول الله
ﷺ من أن يُحسَّن له طلاقها، أو يمسك عن وعظه، وأمره
بالتأني والتثبت _ مع ما عزم عليه من نكاح زوجته بعده،
فيرجف به المنافقون، وينسبوه إلى ما قد نَزَّهه الله تعالى عنه
وباعده منه _ فقال له: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾، وأخفى
في نفسه إرادته لطلاقها، من حيث تعلَّق عليه فرض
نكاحها، مراعاة لما ذكرناه.

وظاهر الآية يشهد بصحة هذا التأويل شهادة تزيل
الشك وترفع الريب، ولو لم يكن إلَّا قوله تعالى: ﴿لَا
يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا
مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾.

وإنما أحوجنا إلى ذكر تأويل الآية _ وإن لم يكن ممَّا
نحن فيه _ الخوف من أن يتعلَّق به نفس، فإن كثيرًا من
الناس قد اشتبه عليه تأويلها، ونسب إلى النبي ﷺ ما لا
يليق به.

ولما ذكرناه من الآيات المطابقة للحوادث الواقعة
والقصص الحادثة، نظائر يطول ذكرها في كثير من القرآن
إن لم يكن أكثره.

وأردنا اقتصاص أخبار النبي ﷺ في مغازيه
ووقائعه وفتوحه، وما لقي / [ص ١٩٠] من أعدائه
والمتظاهرين بحربه من الأقوال والأفعال المخصوصة، ثم
من المنافقين والمختلفين به ممَّن أظهر الولاية وأبطن
العداوة.

وندلُّ أيضاً بذكر ما كان الرسول يسأل عنه إمَّا
استرشاداً أو إعانتاً؛ كقصَّة المجادلة التي حكيناها،
وكمسألتهم له ﷺ عن الروح، وكقولهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ
حَتَّى تَفْجَرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً ﴿٩٠﴾﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ
مِنْ نَحِيلٍ وَعَنْبٍ فَتَفْجَرِ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ
تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا رَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ
وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾﴾ [الإسراء: ٩٠ _ ٩٢].

فلو كان القرآن مأخوذاً من نبيٍّ مخصوص به، ليس
هو من ظهر إلينا من جهته، لم يخلُ الحال في الأخبار الواردة

والوجه الثاني من إفساد القسم الأول: أن ما حكيناه من القصص والسير والحوادث والوقائع، لو كان جرى متقدماً لاستحال أن يتفق حدوث أمثاله وما هو على سائر صفاته؛ لأن استحالة ذلك في العادة معلوم لكل عاقل ضرورة، بل معلوم عند العقلاء أن حدوث مثل قصة واحدة تقدّمت في سائر صفاتها وخصائصها، حتّى لا تغادر شيئاً، مستحيل. ولهذا نحيل أن يتدبّر الإنسان قصيدة من الشعر أو كتاباً مصنّفاً، فيتفق لجماعة أو واحد موارده في جميع قصيدته أو كتابه حرفاً بحرف.

وإذا كنّا قد أحطنا علماً بحدوث مخبرات الأخبار _ التي أشرنا إليها _ على يد نبينا ﷺ، ومتعلّقة به وبزمانه، مطابقة للقرآن، فقطعنا على أن أمثالها وما هو مختصّ بجميع صفاتها لم يقع فيها مضى. وكان ذلك في النفوس أبعد من النوادر في القصائد والكتب.

وليس يخفى على من كان له حظّ من العقل أن مثل وقعة بدر وحنين _ في جميع أوصافها ومكانها، وفرار من فرّ عنهما، وثبات من ثبت، إلى غير ذلك / [[ص ١٩٣]] من أحوالها التي جرت _ لم يقع فيها مضى. وأنّه لم يكن على عهد نبينا ﷺ نبيّ جاءته المجادلة تستفتيه في الظهار، وسُئل عن الروح، وانفضاض أصحابه عنه في يوم الجمعة طلب اللّهُ، وأسرّ إلى زوجته حديثاً أفشته، والتسرّ في الغار مع بعض أصحابه، إلى سائر ما عدّدناه. ولا معنى للإسهاب فيما جرى هذا المجرى في الظهور والوضوح.

وأما القسم الثاني، وهو أن تكون هذه الأخبار إخباراً عمّا سيحدث في الوقت الذي حدث فيه، ولا تكون مخبراتها واقعة فيما تقدّم؛ ففاسد.

فإن عدلنا عن المضايقة في لفظ الأخبار، ودلالة جميعها على الماضي الواقع، وذلك أن جميع الأخبار التي تلونها دالة على تعظيم من ظهرت مخبراتها على يديه، وتصديقه ونبوته. ألا ترى إلى توبيخه تعالى للمولّين عن نبيّه ﷺ في يوم بدر وحنين، وتقريعه لهم من شهادته له بالرسالة، بقوله تعالى: ﴿وَالرُّسُولُ﴾ / [[ص ١٩٤]] يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ، وبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٢٦]، وهكذا قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ [المنافقون: ٨]، بعد حكايته عن

المطابقة للقصص والحوادث _ التي حكينا بعضها وأشرنا إلى جميعها _ من أمرين:

إمّا أن تكون مخبراتها واقعة فيما تقدّم، حتّى تكون مثل جميع القصص والوقائع والأفعال والأقوال المذكورة، قد جرى لذلك النبيّ.

أو يكون لم يجر ذلك فيما تقدّم، بل جرى في الأوقات التي علمناها، وورد الخبر بوقوعه فيها. وتكون الأخبار المذكورة _ وإن كانت بلفظ الماضي _ إخباراً عمّا يحدث في المستقبل.

/ [[ص ١٩٠]] والقسم الأول يفسد من وجهين:

أحدهما: أن بعض هذه السير والحوادث _ فضلاً عن جميعها _ لو وقع متقدماً، لوجب أن نعلمه نحن وكلّ عاقل سمع الأخبار وأحاط بأهلها علماً لا تعترض فيه الشكوك، ولكان الخبر بذلك منتشرّاً مستفيضاً كاستفاضة أمثاله.

وكيف لا يُعلم حال (نبيّ الله تعالى كثر أعوانه) وأصحابه، وكان منهم مهاجرون وأنصار، ومناصحوون ومنافقون. ونازل أعداءه ونازلوه، وحاربهم في مواطن أخر وحاربوه، وحاجّهم في مقامات معلومة وبأقوال مخصوصة وحاجّوه، واستفتي، وأنزلت به العضلات، واقتُرحت عليه الآيات والمعجزات، وأظهر دينه وشرعه على سائر الأديان والشرائع، حسب ما تضمّنه القرآن؟!

فأيّ طريق للشكّ على عاقل في خفاء مثل هذا، وكلّ الأسباب الموجبة للظهور والاستفاضة المتفرقة مجتمعة فيه وإن كان أعداء نبينا ﷺ عن الظهور على ما ادّعى، والمواقفة عليه والاحتجاج به وعهدهم به قريب، وهو واقع في / [[ص ١٩٢]] زمانهم وبلادهم، وبأعينهم وأسماعهم؟! وهذا ممّا لا يتوهّمه إلّا ناقص العقل، خالٍ من الفطنة!

وكلامنا إنّما وقع فيمن لم يظهر له على خبر ولا أثر، ولا علم له ولا وليّ ولا عدوّ، وفرض نزول الكتاب عليه في فلاة من الأرض لا أنيس فيها له ولا صاحب غير من قدّرنا أنّه قتله وأخذ الكتاب من يده.

فاستحقّ السؤال بهذا الترتيب والتقدير بعض الجواب، ولو كان متضمّناً لما ذكرناه آنفاً لم يستحقّ جواباً، لكان المتعلّق به مجنوناً.

عبد الله بن أبي المنافق قوله: «لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ»، وقوله: «وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا» [التحریم: ٣]؟

وجميع القصص إذا وجدتها شاهدة بما ذكرناه ودالة عليه، وأن الأمر على ما قلناه، كيف كان يحسن بيان حكم ما سألت عنه المجادلة من الظهار؟ وإنما سألت على دعوى الخصم من ليس يتبين عملاً لا يجب بيانه، بل لا يحسن.

ومن تأمل ما حكيناه وأمثاله من أخبار القرآن علم أن الذي تعلقت به هذه الأخبار معظم مصدق، مشهود له بالنبوة.

وإذا كنا قد دللنا بما تقدم على أنها لم تكن أخباراً عن غير نبينا ﷺ، ولا نازلة إلا في قصصه وحروبه والحوادث في أيامه؛ وجب أن يكون هو عليه وعلى آله السلام المختص بالتصديق والتعظيم دون غيره.

وليس لأحد أن يقول: فلعل ما ذكرته من الأخبار الواردة في القصص المعنية ليست من جملة الكتاب المعجز الذي أشرنا إليه، بل من فعل البشر، وإنما ألحقت / [ص ١٩٥] بالكتاب، وأضيفت إليه؛ لأن الذي يؤمن من ذلك علمنا بأن كل آية أو آيات اختصت بالقصص والحوادث المذكورة تزيد على مقدار أقصر سورة من القرآن كثيراً. ومن سبر ما قلناه عرف صحته.

وإذا كنا قد بينا أن التحدي وقع بسورة غير معينة، وأن المعارضة تعدت، فلا بد من القطع على أن مقدار أقصر سورة من سوره متعذر غير ممكن، فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما تلوناه من الآي أو ما اختص بقصة واحدة منه من ممكن لأحد من البشر؟! ولو تأتى ذلك من أحد لتأتى للعرب مع اجتهداهم وحرصهم!

فإن قيل: فاذكروا الجواب الذي يختص به أهل الصرفة، كما وعدتم.

قيل: أما الجواب عن السؤال على مذهب الصرفة، فواضح قريب؛ لأننا إذا كنا قد دللنا على أن تعذر المعارضة على العرب لم يكن لشيء مما يدعيه خصومنا، وإنما كان لأن الله تعالى سلبهم في الحال العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة، وأن هذه كانت حال كل من رام المعارضة

وقصدها، فقد سقط السؤال عنا؛ لأن النبي ﷺ لو لم يكن صادقاً، وكان ناقلاً للكتاب عن غيره كما ادعوا لم يحسن صرف من رام معارضته والرد عليه؛ لأن ذلك نهاية التصديق والشهادة بالنبوة، لأنه صلوات الله عليه وآله على مذهبننا إنما تحداهم بهذا الوجه دون غيره، فكأنه / [ص ١٩٦] على التقدير قال: الدلالة على نبوتي أن الله تعالى يصرفكم عن معارضتي متى رمتوها. فإذا صرفهم الله تعالى عن المعارضة فقد فعل ما التمس، وذلك غاية التصديق.

وإنما توجه هذا السؤال الذي ذكرناه، وصعب جوابه على طريقتهم، من حيث جعلوا المعجز أمراً لا يعلم حدوثه في الحال، ويمكن أن يكون منقولاً. فأما من جعل المعجز ما يقطع على حدوثه في الحال، وثبوت الاختصاص التام فيه، فلا يوجه السؤال عليه جملة.

/ [ص ١٩٧] فصل: في بليغ [ما] ذكره صاحب الكتاب المعروف بـ (المغني) مما يتعلق بالصرفة:

قال الشريف المرتضى رضوان الله عليه: قال صاحب هذا الكتاب في فصل وسمه بـ (بيان ما يجب أن يعلم من حال القرآن في الاختصاص ليصح الاستدلال به على صحة النبوة):

(اعلم أن الذي يجب أن يعلم في ذلك: ظهوره عند ادعاء النبوة من قبله، وجعله إياه دالة على نبوته. وكلا الوجهين منقول بالتواتر معلوم باضطرار، وما عدا ذلك مما يشته الحال فيه، قد يصح الاستدلال بالقرآن، وإن لم يعلم فلا وجه لذكره الآن، وإنما يجب فيما حل هذا المحل أن نتشاغل بحل الشبه فيه عند ورود المطاعن، وإن كان الاستدلال صحيحاً، وإن لم يخطر بالبال على ما ذكرناه في كثير من أصول الأدلة فليس لأحد أن يقول: يجب أن / [ص ١٩٨] يعلم أولاً أن هذا القرآن لم يظهر في السماء على ملك، أو في الأرض على نبي أو غيره، وخفي أمره ثم جعله ﷺ دالة على نبوته؛ لأن هذا الجنس من الشبه ما لم يخطر (بالبال) لم يجب التشاغل به.

ولا يمتنع على كل حال من العلم بأنه ﷺ قد اختص بالقرآن اختصاصه بالرسالة وبالدعوى، إلا ما قد عرفناه؛ لأنه إن أحدث في السماء على ملك، فالاختصاص

فأَمَّا ما يُلْحِقُه قوم بشروط المعجز من كونه واقعاً في حال التكليف، احترازاً من الطعن بما يُوجَد في ابتداء وضع العادات، وبما يُفَعَّل مع زوال التكليف عند / [[ص ٢٠٠]] أشرط الساعة، فهو كالمستغنى عنه، وإن كان لذكره على سبيل الإيضاح وإزالة الإيهام وجه؛ لأنَّ ما يقع في ابتداء العادات ليس يُنْقَضُ لعادة متقدِّمة، فخروجه عمّا شرطناه واضح.

وما يقع بعد زوال التكليف إنّما يحصل بعد ارتفاع حكم جميع العادات مستقراً، وفي الموضع الذي انتقضت فيه عادة ثبتت أخرى واستقرَّ حكمها، وهذا كلّه زائل بعد التكليف.

على أن نقض العادة لا يدلُّ على النبوة إلا مع تقدُّم الدعوى، حسب ما تضمَّنه الشرط الثالث. وما يقع في ابتداء الخلق وبعد زوال التكليف، لم يقع مطابقاً لدعوى تقدّمت، فلا يجب أن يكون دالاً، ولم يثبت فيه الشرط الذي مع ثبوته يكون انتقاض العادة دالاً.

والذي له قلنا: (إنَّ المعجز يجب أن يكون من فعله تعالى) أنّه متى لم يثبت ذلك لم نأمن أن يكون من فعل بعض من يجوز أن يفعل القبيح ويصدّق الكذاب، فيخرج من أن يكون دالاً.

ولأنَّ دعوى متحمّل الرسالة متعلّقة بالله تعالى، ومن جهته يُلْتَمَس التصديق والدلالة، فيجب أن يقع التصديق والإبانة ممّن تعلّقت الدعوى به والتمس التصديق من جهته. ألا ترى أن أحداً لو ادّعى على غيره أنّه رسوله ونخب عنه بما حمّله، والتمس منه أن يصدّقه، لم يجز أن يدلَّ على صدقه إلا ما وقع ممّن تعلّقت الدعوى به دون غيره من الناس؛ فكذلك القول في المعجز.

فأَمَّا الوجه في كونه ناقضاً للعادة، فهو: أنّه من لم يكن كذلك لم يُعْلَم أنّه مفعول لتصديق المدّعي، بل جُوز أن يكون واقعاً بمجرى العادة، ولا تعلّق له بالتصديق. ولأنَّ الفعل لو دلَّ _ مع كونه معتاداً _ على التصديق لم يكن بعض الأفعال المعتادة بذلك أولى من بعض، فكان يجب لو جعل مدّعي النبوة العلم على صدقه طلوع / [[ص ٢٠١]] الشمس من مطلعها، أو ورود بعض الثمار في إبانها، على الوجه الذي جرت به العادة أن يُعْلَم بذلك صدقه. وهذا ممّا لا شبهة في بطلانه.

لا يصحُّ إلا على هذا الوجه. ولا يجوز أن يُطْلَب في الاختصاص ما لا يمكن أكثر منه، وهذا كما نقوله في تعلّق الفعل بالفاعل؛ لأنّه لا يمكن فيه أكثر من وجوب وقوعه بحسب أحواله، فمتى طالب المطالب فيه بأزيد من هذا التعلّق فقد طلب المحال، لأنّا إن قلنا (فيه: إنّه) يجب كوجوب المعلول فيه عن العلّة إلى ما شاكلة، كان ذلك ناقضاً للفعل والفاعل بطريق إثباتها.

فكذلك القول في القرآن، لأنّا نعلم أنّه لو لم يحدث إلا عند ادّعاء النبوة، ما كان يكون له من الحكم إلا ما قد عرفناه، فإذا كان لو كان حادثاً لدلَّ على النبوة، فكذلك [متى] جُوز خلافه، فيجب أن لا يقدح في كونه دالاً، بل يجب إبطال التجويز بحصول طريقة الدلالة، كما أوجبنا على من قال: جُوزوا أنّ / [[ص ١٩٩]] الفعل من الله تعالى يقع بحسب مقاصد العبد، وأن لا يدلَّ على ما ذكرتموه من وجوب وقوعه بحسب مقاصده. على أنّه لو فعله ينبغي أن يبطل التجويز بطريق الدلالة؛ لأنَّ التجويز شكٌّ وإمكان، فكلاهما لا يقدح في الدليل. وكذلك القول فيما ذكرناه من حال القرآن).

الكلام عليه: فنقول وبالله التوفيق: إنّ الواجب، قبل مناقضته، بيان مقدّمة موجزة فيما يحتاج المعجز إليه من الشرائط، ليتكامل دلالته على صدق المدّعي:

وأحد شروط المعجز: أن يكون من فعل الله تعالى.

والثاني: أن يكون ناقضاً للعادة التي تختصُّ من ظهر

فيهم.

والثالث: أن يخصَّ الله تعالى به المدّعي النبوة على

وجه التصديق لدعواه.

وإن شئت أن تختصر هذه الجملة، فتقول: المعجز

هو: (ما فعله الله تعالى تصديقاً لمدّعي النبوة) فيشتمل كلامك على جميع ما تقدّم.

وإنما لم يدخل في جملة الشروط أن يكون ممّا يتعذّر على الخلق فعل مثله، إمّا في جنسه، أو في صفته المخصوصة؛ لأنَّ الشرط الأوّل الذي قدّمناه لا يمكن العلم بثبوته إلا بعد العلم بأنّه ممّا يتعذّر على الخلق فعل مثله؛ وإلا فلا سبيل إلى القطع على أنّه فعل الله تعالى، وتقديم الشرط الأوّل يغني عنه.

بين أن يحدث الله تعالى ما يمكن فيه الحكاية والنقل على يد الرسول وبحضرته، وبين أن يُحدثه ويأمر بعض ملائكته بإنزاله إليه واختصاصه به؛ لأنَّ على الوجهين جميعاً يرجع الاختصاص إلى القديم تعالى، غير أنَّه إذا أحدثه على يده كان المعجز نفس ذلك الفعل الحادث، وإذا أمر بنقله إليه كان العلم الواقع موقع التصديق هو أمره بنقله إليه.

ونحن نُؤخِّر استقصاء ما يحتمله هذا الكلام من الزيادات والتفريعات، لننتكلم عليه عند إيراد صاحب الكتاب له في مواضعه، لئلاً يقع منّا تكرار.

وإذا صحَّت هذه الجملة التي أوردناها بطل قول صاحب الكتاب: إنَّ الذي يجب أن يُعلم من الاختصاص ظهور القرآن من جهته وجعله إياه دلالة على نبوته، وأنَّ ما عدا ذلك _ مثل أن لا يكون ظهر على يد غيره في السماء أو في الأرض _ تصحُّ الدلالة من دونه، وإن كان يجب حلُّ الشبهة فيه، إذا أُورد على سبيل الطعن، من غير أن يكون تقديمه واجباً في الدلالة؛ لأنَّ القدر الذي ذكره ليس بكافٍ في / [[ص ٢٠٣]] الدلالة من وجهين:

أحدهما: أنَّ ظهوره _ وإن عُلِمَ من جهته، ثمَّ عُلِمَ أيضاً كونه ناقضاً للعادة ومتعذراً على البشر _ فغير ممتنع عند المستدل أن يكون من فعل من ليس ببشر من ملك أو جنِّي، ويكون ذلك الفاعل هو الذي خصَّ من ظهر على يديه؛ لأنَّ العقول لا دلالة فيها على مبلغ ما تنتهي إليه منزلة من عدا البشر في الفصاحة والبلاغة. وهي غير موجبة كون أحوالهم مساوية لأحوالنا فيها حتَّى يُقطع على أنَّ ما يتعذَّر علينا متعذَّر عليهم. وهذا يُبيِّن أنَّ الذي اقتصر على ذكره من الاختصاص ليس بمقتنع.

والوجه الثاني: أنَّه لو سلَّم _ مع الاختصاص الذي ذكره، ومع نقضه للعادة وتعذُّره على البشر _ كونه من فعل القديم تعالى، وخروجه من مقدور جميع المحدثين؛ لم تستقم أيضاً الدلالة دون أن يُعلم أنَّ القديم تعالى هو الذي خصَّ به، وفعله على يده تصديقاً له.

ومتى لم يُعلم ذلك فلا بدَّ من التجويز؛ لوقوع الاختصاص من جهة غيره ممَّن يجوز أن يفعل القبيح؛ لأنَّه ممَّا يمكن فيه النقل والحكاية، ومع التجويز لذلك لا تصحُّ الدلالة.

فأمَّا الوجه في إيجابنا اختصاصه بالمدَّعي للنبوة على وجه التصديق لدعواه فهو أنَّه متى لم يُعلم هذا، فلا بدَّ من التجويز لوقوعه لغير وجه التصديق، ومع التجويز لذلك لا يُعلم صدق المدَّعي. فإذا لا بدَّ من العلم بأنَّه لم يفعل إلَّا للتصديق، وأنَّه لو فعل لغيره لكان قبيحاً خارجاً عن الحكمة.

وإنَّما زدنا في هذا الشرط أن يخصَّ الله تعالى به المدَّعي للنبوة على وجه التصديق، ولم نشرط الاختصاص المطلق الذي يشرطه غيرنا في هذا الموضع؛ لأنَّ المعجزات على ضربين:

منها: ما لا يمكن فيه النقل والحكاية.

ومنها: ما يمكن ذلك فيه.

فالضرب الأوَّل: إذا عُلِمَ حدوثه مطابقاً لدعوى المدَّعي، على وجه لم تجر به العادة وأنَّه من فعل القديم تعالى تكاملت دلالته؛ لأنَّ حال حدوثه غير منفصلة من حال اختصاصه بالمدَّعي، ولأنَّه ممَّا لا يمكن أن يقال فيه: إنَّه حدث غير مطابق لدعواه ولا مختصَّ به، وجعله هو بالنقل والحكاية مختصّاً به.

وأمَّا الضرب الثاني: فلا يمكن أن يُعلم بوروده مطابقاً للدعوى أنَّه مفعول لتصديقها؛ وإن عُلِمَ في الجملة أنَّه من فعل الله تعالى وأنَّه خارق للعادة؛ لأنَّ حكايته إذا أمكنت جاز أن يكون الله تعالى فعله تصديقاً لغير من ظهر عليه.

وإن ورد مطابقاً لدعواه بنقله وحكايته، أو بنقل من يجري مجراه في ارتفاع الأمان من أن يفعل القبيح، فلا بدَّ في هذا الضرب من اشتراط وقوع / [[ص ٢٠٢]] الاختصاص، من جهة القديم تعالى؛ لأنَّه ووقوعه، ممَّن يجوز أن يفعل القبيح.

ولأنَّه لو جاز أن يدلَّ الاختصاص _ الذي لا نأمن أن يكون الله تعالى ما أَرادَه ولا فعل المعجز من أجله _ لجاز في الأصل أن يدلَّ على النبوة ما لا نثق بأنَّه من فعله تعالى.

فإذا كان ما ليس من فعله لا يدلُّ _ من حيث جاز وقوعه ممَّن يفعل القبيح، ويصدق الكذاب _ فكذلك ما لا يُعلم وقوع الاختصاص به من جهته تعالى لا يدلُّ لهذه العلة.

ولا فرق في حصول الاختصاص الدالَّ على النبوة

[[٢٠٥]] لا تستمرُّ إلَّا مع ثبوته، وأنَّ الذي اقتصر عليه غير كافٍ في الدلالة.

وإنَّ أراد أنَّه لا طريق يوصل إلى العلم، إنَّها هو أكثر من الاختصاص الذي ذكره، وإنَّ كان حصوله جائزاً، فسنبين فيما بعد أنَّ إلى ذلك طريقاً يمكن أن يُعَلِّم منه.

ولو لم يكن طريق يوصل إليه أيضاً _ على ما اقترح _ لم يجب أن يكون ما اقتصر عليه في الاختصاص دالًّا؛ لأنَّه إنَّ وجب ذلك كان بمنزلة من يقول: إذا لم يكن لي سبيل إلى العلم بالاختصاص _ الذي إذا ثبت وعُلِّم حصوله كان دالًّا على التصديق لا محالة _ جعلت ما أجد السبيل إلى الوقوف عليه من الاختصاص دالًّا، وإنَّ كان ممَّا إذا اعتبرَ لم تكن فيه دلالة.

فأمَّا تعلُّق الفعل بالفاعل: فإنَّما لم يطالب فيه بتعلُّق أزيد من المعلوم لنا؛ لأنَّ القدر الحاصل من التعلُّق كافٍ في الدلالة على ما نريده من كونه فعلاً له. ولو لم يكن ذلك كافياً لطالبنا بزيادة عليه. وإنَّما أبطلنا قول من يقول: جَوِّزُوا أن تقع أفعالكم من الله تعالى، بحسب قصودكم؛ لأنَّها لا يمكن أن تضاف إلى الله تعالى إلَّا بهذا الضرب من التعلُّق المعلوم حصوله معنا، وإذا كان تعلُّقها بنا متيقِّناً _ ولم يمكن أن يتعلَّق بغيرنا، لو كانت متعلِّقة به، إلَّا على هذا الوجه، واستحال أن تكون متعلِّقة بنا وبغيرنا معاً. لاستحالة فعل من فاعلين _ وجب القطع على أنَّها أفعال لنا، ونفي حصول علة بينها وبين غيرها.

فقد كان يجب على صاحب الكتاب، إذا أراد التسوية بين الأمرين أن يدلَّ على أنَّ الاختصاص الذي ذكره مقنع في الدلالة، وأنَّ إثبات ما يزيد عليه غير ممكن، ليلحق بتعلُّق الفعل بالفاعل. ولو فعل لم تكن عليه حجة، لكنَّه اقتصر على الدعوى / [[ص ٢٠٦]] في أنَّ الاختصاصين لا فرق بينهما، وقد بيَّنا أنَّ بينهما فرقاً واضحاً.

قال صاحب الكتاب: ((فإنَّ قال: فيأني أقدح بذلك في كونه معجزاً أصلاً.

فأقول: إذا كان لا ينفصل حاله _ وقد حدث من حاله، وقد كان من قبل حادثاً _ فيجب أن لا يكون دليلاً على النبوة، وأنَّ يكون الذي يدلُّ عليها ما يُعَلِّم في الحال أنَّه حادث، كإحياء الموتى وقلب العصا حيةً، دون الأمور التي يجوز فيها ما ذكرناه.

وهذا الوجه أخصُّ بالطعن على ما أورده هاهنا، لأنَّه ذكر ما يحتاج إلى علمه من اختصاص المعجز بالرسول، دون حال المعجز في نفسه ومن فعل أيِّ فاعل هو، وإنَّ كان قد صرَّح فيما يأتي بأنَّ مع تجويز كونه من فعل غير الله تعالى، قد يدلُّ على النبوة.

فقد وضح بما ذكرناه أنَّ ما ادَّعى أنَّه ليس بشرط في الدلالة وأنَّه إنَّما يجب / [[ص ٢٠٤]] بيان الوجه فيه _ عند إيراد على سبيل الطعن والشبهة _ لا بدَّ أن يكون شرطاً، بدلالة أنَّه متى ادَّعى [و] لم يتقدَّم العلم به للمستدلَّ، كان مجوِّزاً لما لا تصحُّ الدلالة مع تجويزه.

وليس له أن يقول: فكيف السبيل إلى العلم بالاختصاص الذي ذكرتموه، وأنَّ المعجز لم يظهر على غير مدَّعي النبوة، وذلك ممَّا لا سبيل إليه إذا كان المعجز ممَّا يمكن فيه النقل والحكاية؟ لأنَّا سنبين فيما نستقبله من الكلام الطريق إليه، ونوضِّح القول فيه، ونكشفه بمشيئة الله تعالى وعونه.

فأمَّا قوله: إنَّ ظهور القرآن على يد الرسول ﷺ، هو الاختصاص الذي لا يمكن غيره؛ لأنَّه إنَّ لم يكن حدث إلَّا في تلك الحال لم يصحَّ في الاختصاص غيره، وإنَّ كان قد حدث في السماء على ملك، فالاختصاص لا يصحُّ إلَّا على هذا الوجه. وحمله ذلك على تعلُّق الفعل بالفاعل، واقتصارنا عليه في الدلالة، من غير طلب لما هو لديه منه من التعلُّق... إلى آخر كلامه؛ فباطل بما أورده؛ لأنَّا قد بيَّنا أنَّ الاختصاص الذي اقتصر عليه غير كافٍ في الدلالة، وأنَّه متى عُلِّم أنَّ المظهر للمعجز على يد المدَّعي هو القديم تعالى، أو من أمره القديم تعالى بإظهاره استقامت دلالته.

وإنَّ فرق بين الاختصاصين يكون أظهر من كون أحدهما دالًّا على الأمر المطلوب، والآخر غير دالٍّ، ولا ممَّا يستحقُّ أن يكون دالًّا، فكيف يصحُّ ادَّعائه مع ما ذكرناه أنَّه لو لم يحدث إلَّا عند ادَّعاء النبوة لم يكن له من الحكم إلَّا ما له، وإنَّ كان حادثاً من قبل؟

وقوله: (إنَّ هذا الاختصاص هو الذي لا يمكن غيره) إنَّ أراد نفي صحَّة حصول اختصاص يزيد على ما ذكره، فيها أوردها يُفسده؛ لأنَّا قد بيَّنا اختصاصاً أزيد ممَّا اقتصر عليه، ودلَّلنا أيضاً على أنَّ دلالة المعجز / [[ص

ومتى لم نقل بهذه الطريقة لم يصح الاستدلال بالمعجزات. وهذا كما نقوله في دلالة المحدث على الفاعل أنه يعتبر فيه وقوعه بحسب أحواله، على وجه لولاه لم يقع؛ فمتى علمنا ذلك من حاله دل، وإن اختلف أحواله وأجناسه؛ فكذلك إذا علمنا من حال الأمر الظاهر على مدعي النبوة أنه حادث عند دعواه، على وجه لولاه ولولا صحة نبوته لما ظهر، فيجب أن يكون دالاً. واختلاف أحواله لا يؤثر في هذا الباب.

يُبين ذلك: أنه لو كان المعتبر بأن يتقدم العلم بحال ذلك الأمر الظاهر لوجب مثله / [[ص ٢٠٨]] في الشاهد؛ فكان يجب أن لا يدل ظهور الشعر والخطب ممن يختص بهما على تقدم في العلم، بأن يجوز أن ذلك قد كان حادثاً، وأن المختص به لم (يتدئ به)، بل أخذه عن غيره، وهذا يطرق باب الجهالات في دلالة الفعل على أحوال الفاعلين.

يُبين ذلك: أنه قد ثبت أن إحياء الموتى حادث لا محالة من قبله تعالى، وأن نقل الجبال وقلب المدن، إلى ما شاكلهما قد يجوز، بل نقطع على حدوثهما من قبل من ادعى النبوة. ولم يمنع ذلك من كونه دالاً، للوجه الذي ذكرناه، وهو أنه مما قد علم أنه لولا صدقه في ادعاء النبوة لما ظهر، وإن خالف حالهما حال إحياء الموتى.

وكذلك فلو جعل دليل نبوته أنه يمتنع على الناس القيام والقعود، أو يتفق من العالم تصديقه، والخضوع له عند أدنى وهلة، لكان ذلك يدل كدلالة إحياء الموتى من الوجه الذي بيناه.

وإن كانت الحال مختلفة، فبعض ذلك حادث من قبله تعالى وبعضه يكشف عن تغيير أحوال العقلاء في الدواعي، إلى غير ذلك.

فكذلك القول في ظهور القرآن: أنه يجب أن يكون دالاً، وإن لم يعلم المفكر أنه ابتداء، أو ابتداء في الحال؛ لأن حاله _ وهو كذلك _ كحاله وإن كان مبتدئاً في الوقت، كما أن حال نقله الجبال عن قدرته كحاله لو كان القديم تعالى (فعله).

الكلام عليه: يقال له: قد أطلت السؤال والجواب معاً بما لا محصول. واعتمدت على / [[ص ٢٠٩]] دعوى

وهذا كما قلتم: إن تعلّق الفعل بفاعله إنما يدل على حاجته إليه، وحدوثه من قبله، متى علم أنه حادث. فأما إذا لم يعلم ذلك لم يصح كونه دالاً.

وكذلك القول في المعجز، إنه لا بد من إثبات حادث عند دعواه من قبله تعالى محلّ محلّ التصديق؛ فإذا كان الأمر الذي يظهر يجوز أن لا يكون في حكم الحادث، فيجب أن لا يصح الاستدلال به؛ أولستم قد فصلتم بين دلالة القيام والقعود على حاجتهما إلى محدث، وبين حمرة موضع الضرب وخضرته بأن قلتم: إن ذلك حادث، فصح أن يدل؟

وهذا ليس بواضح، وإنما يظهر بعد كون، فلا يصح أن يدل، فيجب مثل ذلك في المعجز.

فإن قلتم: إن القرآن حادث في الحقيقة، في حال ظهوره على النبي ﷺ، فهو خارج من الباب الذي ظننتم.

قيل لكم: إنه _ وإن كان حادثاً _ فهو في حكم الباقي، كما أنه الآن (وإن كان / [[ص ٢٠٧]] حادثاً إذا تلاه التالي فهو في حكم الباقي، فإذا جاز) فيه أن يكون في حكم الباقي وفي حكم الحادث، فيجب أن تدلوا على أنه في حكم الحادث، لستم الاستدلال لكم به على النبوة.

وبعد، فإنكم تقولون في القرآن ما يمنع أن يكون حادثاً في حال ظهوره على الرسول ﷺ عندهم، لأنكم ترعمون أنه تعالى أحدثه جملة واحدة في السماء، وأن جبريل عليه السلام كان ينزله على النبي ﷺ بحسب الحاجة إليه، فكيف يصح أن تُقدروه تقدير الحادث، وأنتم تُصرّحون القول بأنه مما تقدم حدوثه، فإذا كان ذلك حاله عندهم فكيف يدل على نبوته ﷺ؟

ثم قال: قيل له: إن المعتبر في هذا الباب أن يظهر عند ادعائه النبوة ما لولا صحة نبوته لم يكن ليظهر، فمتى كان الأمر الذي يظهر عليه بهذا الصفة صح كونه دالاً على النبوة.

يُبين ذلك أن ما يظهر عند ادعائه فقد كان يجوز أن يظهر لولا صحة نبوته لا يجوز أن يكون دالاً؛ فإذا كان هذا طريق دلالة المعجزات، وهو قائم في القرآن كقيامه في إحياء الموتى وما شاكله، فيجب أن تكون دلالة الجميع لا تختلف، من حيث لم يختلف طريق دلالاته.

الموضع الذي تقدّم _ أنّه دالٌّ من غير حاجةٍ إلى النظر فيما أوجبنا النظر فيه، وحمل ذلك على دلالة الفعل على الفاعل _ أن يُبيّن فيما ادّعاه أنّه بهذه الصفة؛ فإنّا لم نقل في الفعل والفاعل ما ذكرناه إلا بدلالة أوجبت علينا القول به، ونحن نطلب بمثلها من ادّعى، في بعض الأشياء، مساواته لدلالة الفعل على فاعله؟ مع أنّا قد دلّلنا _ فيما تقدّم وتأخّر _ على أنّ الاقتصار على ما اقتصر عليه صاحب الكتاب غير كافٍ، وأنّه مخلٌّ بما لا بدّ في دلالة التصديق منه، ولا غنى بها عنه.

فأمّا قوله: (لو كان المعبر بأن يتقدّم العلم بحال ذلك الأمر الظاهر، لوجب أن لا يدلّ ظهور الشعر والخطب على علم من اختصّ بهما؛ لتجويزه أن يكون ذلك حادثاً من قبل، وأنّ المختصّ به أخذه عن غيره)، فقد بيّنا فيما تقدّم من هذا الكتاب كيفيّة القول في دلالة الشعر وما جرى مجراه من الكلام على علم فاعله، وما يُقَطَّع به على إضافته إلى من ظهر منه وما لا يُقَطَّع به، وفصلنا بينه وبين ظهور القرآن، واستوفينا غاية الاستيفاء.

على أنّا نقول له: كلّ شعر أو كلام ليس بشعر ظهر من بعضنا، وجوّزنا أن يكون نقله وحكاؤه، لفقد ما يقتضي أن يكون المبتدئ به والسابق إليه، من الدلائل والأمارات التي قد تقدّم ذكرنا لها فيما سلف من الكتاب؛ فإنّه لا يدلّ على أنّ من ظهر عليه عالم بكيفيّة صيغته وترتيبه. وأكثر ما يدلّ عليه من حاله أنّه عالم / [[ص ٢١١]] بحكايته؛ لأنّ الحكاية هي المعلوم حدوثها من جهته، وقد ضربنا لذلك مثلاً لا شبهة فيه، وهو: أن يُحضّر أحدنا ثوباً حسن الصنعة لم يشاهد قبله مثله، ويدّعي أنّه صانعه، ولا يرجع إلى إضافته له إليه إلا إلى دعواه.

فإذا كان من الواجب عند كلّ أحد الامتناع من تصديق هذا المدّعي وإضافة الثوب إلى صنّعه والاستدلال به على علمه، دون أن يعلم أنّه هو المبتدئ بصنّعه، وأنّه لم ينقله عن صنّعه. ولا يجري ذلك في باب الدلالة مجرى أن يصنع بحضرتنا ثوباً، فكذلك القول في الكلام؛ لأنّ النقل فيه يمكن كما يمكن في الثوب وأشباهه.

ثمّ يقال له: خبرنا عنك لو أحضرك محضّر قصيدة

لم تشاغل بالدلالة على صحّتها. وقدّمت أمام جوابك مقدّمةً صحيحةً، لكنّك لم تبين وجه موافقتها لما ادّعيته وعوّلت عليه، وظننت أنّ المقدّمة إذا كانت صحيحة مسلّمة فقد صحّ ما ربّته عليها ممّا لا تقتضي صحّتها صحّته! وهذا لا يخرج عن أن يكون غلطاً أو مغالطة؛ لأنّه لا شبهة فيما ذكرته من أنّ المعبر في هذا الباب _ بما يظهر عند ادّعاء النبوة ممّا يُعْلَم _ أنّه لولا صحّة نبوة المدّعي لم يظهر، لكن من أين لك فيما اقتصرت عليه وادّعيته أنّه كافٍ في الدلالة أنّه بهذه الصفة؟

أوليس قد بيّنا أنّ ظهور الأمر الذي يمكن فيه النقل والحكاية _ وإن كان خارجاً من العادة _ غير كافٍ في الدلالة على صدق من ظهر على يديه واختصّ به، من حيث كان جائزاً أن يكون هو الذي خصّ نفسه بظهوره ونقله عمّن خصّه الله تعالى به وجعله علماً على صدقه، أو نقله إليه غيره ممّن يجري مجراه في جواز فعل القبيح منه؟! وإنّا متى لم نأمن هذه الحال فلا سبيل إلى التصديق والقطع على صحّة الدعوى.

وقد كان يجب أن يكون توفّر كلّ مصرّوفاً إلى أنّ الكفاية واقعة بالقدر الذي اقتصرت عليه، وأنّه لولا صحّة نبوة المدّعي لم يكن، وإلا فلا منفعة فيما قدّمته؛ لأنّا نقول لك على سبيل الجملة: كلّ أمر ظهر على مدّعي النبوة _ على وجهٍ لولا صحّة نبوته لما ظهر على ذلك الوجه _ فهو دالٌّ على صحّة النبوة، ويبقى على من ادّعى في فعل معيّن _ على سبيل التفصيل _ أنّه دالٌّ، أن يُبيّن موافقته لتلك الجملة.

وقد بيّنا أيضاً الفرق بين دلالة إحياء الموتى وما جرى مجراه ممّا لا يمكن / [[ص ٢١٠]] فيه النقل، وبين القرآن وأمثاله؛ لأنّ النقل بحيث لم يكن فيه حصل لنا الأمان من الوجه الذي لأجل تجويز ما يأتي فيه النقل، لم يكن دالّاً، فسقط بذلك قول من سوّى بين الأمرين، وادّعى أنّ طريق دلالة الجميع لا يختلف.

فأمّا دلالة الفعل على الفاعل فغير مفتقرة إلى اعتبار جنس الفعل ونوعه والنظر في أحواله؛ لأنّ تعلّقه به واحتياجه في وقوعه إلى أحواله لا يختلفان، وإن اختلفت أجناس الأفعال وأحوالها. فالواجب على من ظنّ في

من الشعر، وادَّعى أَنَّهُ مؤلَّفُها ومبتدعها _ وهو مَن يجوز أن يكذب في خبره، ولم ترجع في علمه بالشعر إلَّا إلى ظهور القصيدة من جهته، دون أن يقع منه التصرُّف في أمثالها والقول في أوزانٍ ومعانيٍ تقترح عليه _ ما كنت تقطع على علمه بالشعر وصحَّة إضافة القصيدة إليه؟

فإن قال: (نعم، كنت أقطع بذلك)، قال قولاً مرغوباً عنه، ولزمه أن يقطع فيمن أحضره الثوب وسائر ما يمكن فيه النقل بمثل ذلك!

وقيل له: ومن أيِّ وجهٍ علمت صحَّة قول هذا المدَّعي، وأنت لا تأمن أن يكون كاذباً جاهلاً بقول الشعر وتأليفه، وإنَّما نقل تلك القصيدة عن غيره؟ وفساد ارتكاب ذلك أظهر من أن يخفى، فيُحوَج إلى الإطالة.

فإن قال: إذا لم يظهر منه إلَّا القدر الذي ذكرتموه، ولم يجوز أن أقطع على علمه بتأليف الشعر، ولا على أَنَّهُ صاحب القصيدة.

قيل له: أفليس إذا علمت ببعض ما قدَّمناه من الدلائل والأمارات، أنَّ تلك / [[ص ٢١٢]] القصيدة لم يُسبق إليها تقطع على علمه؛ فلا بدَّ من: بلى؟!

فيقال له: فقد صرت في باب إضافة الشعر إلى من ظهر عليه بغير حاله، وهل هو ممَّا سبق إليه أو ابتداءً من جهة من ظهر معه؟ وبطل تقديرك أنَّ ذلك غير محتاج إليه في باب الشعر. كما أَنَّهُ _ على ما ادَّعيتَه _ غير محتاج إليه في دلالة القرآن؛ لأنَّك قد صرَّحت بأنَّ القرآن دالٌّ مع تجويز الناظر أَنَّهُ منقول غير مبتدأ، وليس يمكنك أن تقول مثل هذا في دلالة الشعر وما أشبهه من الكلام.

على أَنَّا قد بيَّنا أنَّ تجويز الناظر في القرآن أن يكون مفعولاً _ قبل ادِّعاء من أظهر الرسالة، وأَنَّهُ انتقل إليه بغير الله تعالى، أو غير من أمره الله تعالى بنقله إليه _ يمنع من صحَّة الاستدلال به، فبطل ما ذكره على كلِّ حالٍ.

فأمَّا تسويته بين نقل الجبال وإحياء الموتى، واتِّفاق التصديق من جميع الخلق على وجهٍ غير معتادٍ في باب الدلالة وإن كان وجهها مختلفاً، وقوله: فكذلك ظهور القرآن يدلُّ، وإن لم يعلم المفكَّر أَنَّهُ ابتداءً في حالٍ، لأنَّ حاله وهو مبتدأ كحال لو كان غير مبتدأ في باب الدلالة؛ فلا شكَّ في أنَّ دلالة ما ذكره من نقل الجبال وإحياء الموتى

والاتِّفاق على التصديق غير مختلفة، وإن كانت هذه الأمور في أنفسها مختلفة. وإنَّما لم تختلف لأنَّ مرجع كلِّ ذلك إلى فعل الله تعالى، يُقطع على أَنَّهُ لم يفعله إلَّا للتصديق والإبانة؛ لأنَّ إحياء الموتى وإن كان فعله تعالى، وواقعاً موقع التصديق بغير واسطة؛ فكذلك نقل الجبال واجتماع العالم على التصديق؛ لأنَّ نقل الجبال يدلُّ _ إذا لم يكن من فعله تعالى _ على يد من ظهر عليه _ على اختصاص الفاعل بقدر لم تجر العادة بمثلها، واقعة من فعله تعالى على سبيل التصديق.

/ [[ص ٢١٣]] واجتماع الخلق على التصديق يدلُّ أيضاً على أمور فعلها جلَّ وعزَّ على خلاف العادة، اقتضت بإجماع الدواعي واتِّفاقها.

وجميع هذه الوجوه نأمن فيها أن يكون الاختصاص بالتصديق واقعاً ممَّن يجوز أن يُصدَّق كذاباً.

وليس كذلك الحال فيما يجري مجرى الكلام، إذا اعتبرنا وجه دلالة على النبوة؛ لأنَّما إذا لم نعلمه مبتدأً في الحال، ولم نعلم _ إن كان غير مبتدأ _ أنَّ نقله إلى من ظهر عليه _ إنَّما كان بالله تعالى، وبمن أمره الله تعالى بنقله _ يجوز أن يكون انتقاله وظهوره إنَّما كانا ممَّن يجوز أن يُصدَّق الكذاب، فلم يكن إلَّا من هذا الوجه، وفارق ما تقدَّم.

ولا فرق متى عُلمَ مبتدأً في الحال _ بين أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل من ظهر عليه _ بعد أن يكون غير معتاد؛ لأنَّه إن كان من فعله تعالى جرى مجرى إحياء الموتى في الدلالة بغير واسطة. وإن كان من فعل من ظهر عليه جرى مجرى نقل الجبال وقلب المدن _ إذا علمنا أنَّ الله تعالى لم يتولَّ فعلهما _ في الدلالة على أمور وقعت من فعله تعالى موقع التصديق، وهي العلوم التي يتمكَّن معها من فعل مثل ذلك الكلام.

وليس المعوَّل _ في الطعن على ما اعتمده في هذا الموضع _ على أنَّ القرآن إذا لم يُعلم مبتدأً في الحال وجُوز أن يكون حادثاً قبلها لم يدلَّ على النبوة حسب ما سأل عنه نفسه. بل المعوَّل على ما بيَّناه من أَنَّهُ إذا لم يُعلم حادثاً، ويجوز انتقاله ممَّن يجوز منه فعل القبيح لم يكن [دالاً]. وإلَّا فلو علمناه متقدِّم الحدوث، وأمَّا أن يكون انتقاله واختصاصه ممَّن ظهر عليه من جهة من يجوز منه القبيح، لكان دالاً.

وجه يفارق حاله حال الأمور المعتادة. فمن عرف هذه التفرقة فقد صحَّ استدلاله، وإن جَوَّز فيه ما ذكرناه).

الكلام عليه: يقال له: أمَّا الناظر في تعلُّق الفعل بالفاعل أنَّه قادر متى كان مجوِّزاً على الأعراض الانتقال فإنَّه لا سبيل له إلى العلم بأنَّ اختراع ذلك الفعل الذي علِّمَ ظهوره من الفاعل، إنَّما كان به.

والاستدلال _ مع هذا التجويز _ على أنَّه قادر على اختراعه وإحداث عينه، إنَّما يُعلِّم تعلُّق ظهوره به على الوجه الذي ظهر عليه.

ومتى علم في الأعراض أنَّها لا يصحُّ عليها الانتقال صحَّ أن يعلم ما ذكرناه من تعلُّق الحدوث به. ولم نجد صاحب الكتاب فصل هذا التفصيل، بل أطلق القول بأنَّ دلالة الفعل لا تختلف في الحالين.

فإن كان أراد أنَّ الدلالة على الإحداث والاختراع لا تختلف _ مع تجويز الانتقال وامتناعه _ فقد بيَّنا اختلافها. وإن أراد أنَّها لا تختلف من الوجه الآخر، فقد ذكرناه.

/ [[ص ٢١٦]] وقد تقدَّم الكلام في أنَّ الناظر في القرآن إذا جَوَّز انتقاله إلى من ظهر على يده ممَّن يجوز منه القبيح، لم يمكنه الاستدلال به. فبان الفرق بينه وبين دلالة الفعل على الفاعل.

فأمَّا الناظر في إحياء الموتى _ مع تجويزه على الحياة الانتقال والكمون والظهور _ فليس تخلو حاله من وجهين: إمَّا أن يكون _ مع تجويزه على الحياة الانتقال _ يُجَوِّز أن تنتقل بغير الله تعالى. أو يكون غير مجوِّز لذلك، بل معتقداً أنَّ انتقالها لا يكون إلَّا به تعالى.

فإن كان على الوجه الأوَّل: لم يصحَّ استدلاله على النبوة؛ لما ذكرناه من التجويز الذي لا نأمن معه أن يكون الانتقال وقع ممَّن يجوز أن يفعل القبيح.

وإن كان الناظر على الوجه الثاني: صحَّ استدلاله مع تجويز الانتقال؛ لأنَّ الانتقال في هذا الوجه يجري مجرى الحدوث والاختراع في أنَّه خارق للعادة، ومن فعل من نأمن منه فعل القبيح، فكيف يتوهم أنَّ الناظر في إحياء الموتى _ دلالتهم على صدق من ظهر عليه _ يمكنه الاستدلال به، مع تجويزه في الحياة أن تكون منتقلة بغير الله

ولعلنا أن نُفَصِّل فيما يأتي من الكتاب _ بعون الله _ الكلام في المعجز الواقع / [[ص ٢١٤]] موقع التصديق، وهل يجوز أن يتقدَّم ما هذه صفته الدعوى أم لا يجوز؟

وهل القُدْر الكثيرة التي يُتمكَّن بها من الأفعال الخارجة عن العادة _ إذا كانت هي المعجز والعلم الدالَّ على الصدق فيمن يختصُّ بها _ ويجوز أن يتقدَّم الدعوى، أم لا يجوز أن يتقدَّمها، ولا بدَّ من حدوثها في حال الدعوى؟ فإنَّ كلام صاحب الكتاب إلى هذه الغاية ليس يقتضي أكثر ممَّا ذكرناه.

قال صاحب الكتاب: (وعلى هذا الوجه قلنا: إنَّ المبتدئ بالاستدلال على تعلُّق الفعل بالفاعل، ودلالته على أنَّه قادر قد يصحَّ استدلاله متى علِّمَ تعلُّقه بأحواله، وإن لم يُفكِّر في أنَّ الأعراض يجوز عليها الانتقال، وإن كان متى عرضت له شبهة في ذلك يلزمه أن ينظر في حلِّها، لا لأنَّ أصل استدلاله لم يصحَّ، وإنَّما كان كذلك لأنَّه مع تجويز الانتقال، حال ما يظهر منه في أنَّه يقع بحسب أحواله عنده، كحالته متى لم يجز الانتقال عليه؛ فوجه الدلالة لا يتغيَّر بهذا التجويز، فلم يتغيَّر حاله في صحَّة الاستدلال. فكذلك القول فيما ذكرناه من دلالة القرآن على النبوة.

يبيِّن صحَّة ذلك: أنَّ الناظر في إحياء الموتى _ وإن لم يستدلَّ فيعلم أنَّ الحياة لا يجوز فيها الانتقال والظهور والكمون _ يمكنه أن يستدلَّ به على صحَّة النبوة، من حيث علِّم أنَّه لولا صحَّة النبوة لم يحدث ذلك بالعادة، (فيقارن حاله عنده حال الأمور المستمرة على العادة)، فهذه التفرقة يمكنه الاستدلال؛ فإذا كانت صحيحة، وإن لم يقع النظر في أنَّ حدوثه متجدَّد في الحقيقة، أو / [[ص ٢١٥]] حدوثه في هذه العين متجدَّد، بل كان ذلك كالمجوز عنده.

فكذلك القول في القرآن، أنَّه لا فرق بين أن يُعلم أنَّ ظهوره ابتداءً لم يتقدَّم من قبل، أو جَوَّز تقدُّمه، ثمَّ ظهوره الآن على وجهٍ لم تجر العادة بمثله، في أنَّ على الوجهين جميعاً قد علِّم التفرقة بينه وبين ما يحدث على طريقة العادة.

وهذا يكشف لك عن صحَّة ما قلناه من أنَّ المعتبر في هذا الباب أن يعلم المستدلَّ أنَّه ظاهر عند الدعوى، على

تعالى؟ وأن يكون ناقلها بعض من يجوز عليه تصديق الكذاب؟

وهل هذا إلا كقول من يقول: إن الناظر في إحياء الموتى يمكنه الاستدلال به على النبوة، مع تجويزه أن تكون الحياة داخلية تحت مقدور البشر، ومن جملة ما يمكنهم أن يفعلوه؟

فإذا كان ظهور الحياة _ مع هذا التجويز _ لا يدل، من حيث كنا لا نأمن إذا كانت الحياة مقدورة لهم من أن يقع من مصدق للكذاب! وكذلك حالها عند من جَوَّزَ عليها الانتقال بغير من ثقب بحكمته. وهذا أوضح من أن يخفى على متأمل.

فأما قوله: (إن المعتبر هو أن يعلم المستدل في القرآن وأمثاله أنه ظاهر عند / [[ص ٢١٧]] الدعوى، على وجه يفارق الأمور المعتادة. ومتى عرف هذه المعرفة صح استدلالة، وإن جَوَّزَ فيه ما ذكرناه).

فقد مضى الكلام في أن القدر الذي ذكره غير كافٍ في الدلالة، وأنه لا بد أن يأمن الناظر من أن يكون ذلك الأمن الذي ليس بمعتادٍ ظهر بفاعل يجوز عليه الاستفساد وفعل القبيح؛ لأن حكم الأمر المفارق للعادة _ في هذا الوجه _ حكم الداخل تحتها، من حيث جاز فيها جميعاً أن يقعا من غير حكيم، وعلى وجه لا يوجب التصديق.

ثم يقال له: من أي وجه لم يدل سائر الأفعال المعتادة منّا إذا ظهرت على بعض من يدعي النبوة؟ فلا بد من أن يُفزع إلى ما ذكرناه من أنها إذا كانت بهذه الصفة لم نأمن من أن تقع من مصدق أو كذاب.

فحينئذ يقال له: فإذا كانت هذه العلة موجودة من بعض ما يقع على خلاف العادة من الأفعال، فلا بد من القول بأنه غير دال، وإلا فالمنافضة ظاهرة.

ثم يقال له: أليس قد يصح أن يستدل المستدل، فيعلم أن القديم تعالى قادر على أجناس وأفعال كثيرة لا يقدر البشر عليها، وإن كان شاكاً في حكمته ويُجَوَّزُ أن يفعل القبيح؟ فلا بد من الاعتراف بذلك؛ لأن أحد العلمين غير متعلق بالآخر.

فيقال له: خبرنا عمن نظر في بعض ما يظهر على مدعي النبوة، فعرف أنه من فعل الله تعالى، ومما لا يتمكن

البشر منه، وأنه خارق للعادة: أيصح استدلاله به على النبوة، مع تجويزه على الله تعالى فعل القبيح، وتصديق الكذاب؟

فإذا قال: لا، قيل له: فقد بطل قولك: إن المعتبر في صحة الاستدلال هو بأن يظهر عند الدعوة أمر مفارق للعادة، وأن ما عدا ذلك من أحواله لا حاجة إلى العلم به.

/ [[ص ٢١٨]] وبعد، فإن الذي منع في هذا الموضع من صحة الاستدلال على النبوة، قائم في الموضع الذي اختلفنا فيه، إذا جَوَّزَ أن يكون ظهور ذلك الأمر وانتقاله ممن يجوز أن يفعل القبيح.

فإن قال: إذا سوّيت في الكلام الذي ذكرتموه بين المعتاد وغير المعتاد في أنه غير دال، فلم شرطتم في دلالة المعجز أن يكون خارقاً للعادة؟ وأي تأثير لكونه خارقاً لها؟

قيل له: إننا لم نجعل المعتاد مساوياً بغير المعتاد في كل موضع، وإلا أبطلنا الحاجة في دلالة المعجز إلى كونه خارقاً للعادة كما ظننت، وإنما سوّينا بينهما في امتناع الاستدلال على النبوة بهما في الموضع الذي يجوز في كل واحد منهما أن يكون واقعاً ممن يجوز أن يفعل القبيح، ويصدق الكذاب.

فأما تأثير كون الفعل خارقاً للعادة في غير هذا الموضع فواضح معلوم؛ لأن ما وقع من أفعال الله تعالى على مجرى العادة إنما لم يدل على النبوة من حيث جَوَّزَ الناظر أن يكون واقعاً لغير التصديق، وعلى مجرى العادة. وإذا كان غير معتاد زال هذا التجويز.

فإن قال: إنما قلت: المعتبر بأن يعلم الناظر في الأمر الظاهر أنه خارق للعادة، ويكتفي به في الاستدلال؛ لأنه يأمن أن يكون ظهوره وانتقاله ممن يجوز أن يستفسد ويفعل القبيح، من حيث يعلم أن القديم تعالى لا يمكن من ذلك، ويمنع منه من يرومه؛ فيصح استدلاله.

قيل له: فقد صرت إذاً إلى قولنا، وتركت ما أنكرناه عليك، لأننا لم نخالفك في الوجه الذي منه أُنْ أُنْ أن يقع من فاعل للقبيح، فيذكر فيه طريقاً دون طريق! وإننا أنكرنا إطلاقك أن العلم بما أوجبناه غير محتاج إليه ولا مفتقر في صحة الاستدلال إلى تقدمه، وأنه ليس يحتاج إلى أكثر من العلم بأن الفعل على خلاف العادة. وإذا / [[ص ٢١٩]] اعترفت بأنه لا بد من أن يأمن وقوعه من فاعل للقبيح، فقد تم ما أردناه.

وستكلم على فساد ما اعتمده _ من إيجاب المنع من ذلك على الله تعالى _ وتبين أنه لا وجه لوجوبه فيما بعد، بمشيئة الله تعالى.

قال صاحب الكتاب بعد كلام قد تقدّم منّا إبطال ما فيه من شبهة: (فإن قال: إنَّ المفكّر إذا جَوَّز ذلك، وأن تكون نُقِلَتْ ذلك) إلى الرسول ﷺ، على وجه لا يدلّ [على النبوة] بل إرادة للمفسدة، لأنّه يجوز أن يكون من فعل الملائكة، وأنّ عاداتهم جارية بهذا الحدّ من الفصاحة، وإن كانوا يعصون ويجوز منهم الاستفساد. فكيف يصحّ مع هذا التجويز أن يقولوا إنَّ الاستدلال به يصحّ؟

ثمّ قال: قيل له: قد بينّا أنّ ما هو عادة للملائكة قد يكون نقضاً للعادة فينا. وقد صحّ أيضاً أنّ نقل الملائكة الشيء إلى واحدٍ دون آخر، من باب نقض العادة من الوجهين، فلا يقدح ذلك في دلالة على النبوة، ولو كان ذلك يقدح في دلالة النبوة لوجب لو ادّعى النبوة وجعل الدلالة على نبوته طلوع الشمس من مغربها، بل حركة الأفلاك على خلاف عاداتها وحصل ذلك، ألا يمكن الاستدلال به على النبوة؛ لتجويز المفكّر أنّ ذلك من فعل بعض الملائكة؛ لأنّ العقل كما دلّ على أنّ مثل القرآن قد (يجوز أن) يقدر عليه الملك، / [[ص ٢٢٠]] فكذلك قد دلّ على أنّ ما ذكرناه في الشمس والفلك، قد يجوز أن يقدر عليه الملك؛ فإذا كان ذلك لا يقدح في دلالتها على النبوة من الوجه الذي ذكرناه، فكذلك في القرآن، فقد بطل ما سأله عنه).

الكلام عليه: يقال له: لا فرق بين ما ذكرته من حركة الشمس في خلاف جهتها، وحركة الأفلاك على غير عاداتها إذا جَوَّزنا، فرجع ذلك [بين] أن يكون من مقدور الملائكة وبين ما يظهر على مدّعي النبوة من الكلام الذي يجوز أن يكون من مقدورهم، في أنّ جميعه لا يدلّ على النبوة إلّا بعد العلم بأنّ الملائكة لم تعص في فعل ذلك، على سبيل الاستفساد؛ لأنّ العلة في كلّ واحدة.

وكيف ظننت أنّا نقول في حركة الأفلاك بخلاف ما قلناه في القرآن، حتّى اعتمدت وجعلت أصلاً فعل من لا خلاف عليه، ولا نزاع فيما قرّره؟

ولست تخلو فيما ادّعيته من دلالة حركة الأفلاك

على النبوة _ مع التجويز الذي ذكرناه _ من أن يسند إلى ضرورة أو إلى استدلال، وما نظنّك تدّعي في ذلك الاضطرار؛ لأنّك تعلم أنّ الفرق بين ما يدلّ على النبوة وما لا يدلّ لا يُعْلَم إلّا بدقيق النظر وشديد التعب، فلم يبق إلّا الاستدلال الذي كان يجب أن نذكر وجهه، لينتظم الوصفين معاً.

ثمّ يقال له: أيمكن الناظر أن يستدلّ بما ذكرته من حركة الأفلاك وطلوع الشمس، مع تجويزه وقوع ذلك من فعل البشر، وكونه من جملة مقدوراتهم؟ / [[ص ٢٢١]] فإذا قال: لا.

قيل له: وأيّ فرق بين البشر في هذا والملائكة إذا كان مجوّزاً _ قبل صحّة النبوة _ على الملائكة المعاصي وفعل القبيح كما يُجَوِّزهما على البشر؟! فإنّه لا يتمكّن من إيراد وجه يفسد به الاستدلال، إذا كان مجوّزاً لما ذكرناه في البشر إلّا وهو بعينه قائم ثابت في باب الملائكة.

فأمّا قوله في أوّل الفصل: (إنّ ما يجري به عادة الملائكة قد يكون ناقضاً لعادتنا، وأنّ نقل الملائكة الشيء إلى واحد دون آخر من باب نقض العادة) فصحيح، غير أنّه لا ينتفع به؛ لأنّا قد بينّا أنّ العلم بانتقاض العادة في هذا الموضع غير كافٍ مع التجويز، لما تقدّم في صحّة الاستدلال.

وإنّما يكون ما ذكره _ من أنّ عادة الملائكة لا تمنع أن تكون فينا نقضاً للعادة _ جواباً لمن قال: إنّ عادتنا لا تنتقض إلّا بما نعلم خروجه عن عادة كلّ أحد من الخلق، وهذا غير ما نحن فيه.

قال صاحب الكتاب بعد سؤال وجواب لا طائل فيهما: (فإن قال: إنّنا نقول _ فيما ذكرتموه في الشمس والفلك _: إنّّه يدلّ على النبوة؛ لأنّ الملك لو أراد أن يفعل على طريق الاستفساد لكان تعالى يمنع منه).

وأجاب بأن قال: فكذلك القول في القرآن. وذكر أنّ هذا فصل بعد نقض العلة، لأنّ الاعتلال إنّما كان بأنّ تجويز وقوعه ممّن ليس بحكيم يمنع من الاستدلال به).

/ [[ص ٢٢٢]] الكلام عليه: يقال: ما نسألك عن السؤال الذي أوردته على نفسك، ولا نعتلّ بما حكيتّه، ونحن نعلم شدّة حرصك على أن يعتلّ مخالفك بما ذكرته؛

لتنتهز الفرصة في مقابلته بمثله في الموضع الذي وقع الخلاف فيه!

ولا شيء أضعف وأظهر بطلاناً من التعلُّق بمنع الله تعالى في الموضعين جميعاً؛ لأنَّه إيجاب عليه تعالى ما لا وجه لوجوبه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: إن الباب في جميع ذلك واحد عندي، في أنَّه يجب ألا يدلَّ على النبوءات، وإنَّما يدلُّ عليها ما لا يجوز حدوثه إلاَّ منه تعالى).

قيل له: قد بيَّنا في باب مفرد أنَّ ما يدخل جنسه في مقدور العباد، إذا وقع على وجه لم تجر العادة بمثله، فحلَّ محلَّ ما لا يدخل جنسه تحت مقدورهم، إنَّما يدلُّ على النبوءة لخروجه في الحدوث عن طريق العادة؛ ولهذا الوجه لا يدلُّ حدوث الثمار وخلق الولد في الأرحام على النبوءات، ويدلُّ على ذلك إحياء الموتى.

فإذا صحَّ ذلك، ووجدت هذه الطريقة فيما يقدرُونَ عليه في الجنس _ إذا حدث على وجه مخصوص، نحو تغيُّر الأفلاك في حركاتها، والشمس والقمر في مطالعها، إلى غير ذلك _ فيجب أن يكون دالاً على النبوءات.

على أن هذا القول يوجب أن لا تُعتبر العادات إلاَّ فيما يختصُّ تعالى بالقدرة / [[ص ٢٢٣]] عليه، لأنَّ على ما سأل عنه، إذا صحَّ في هذه الأمور أن يحدث من الملائكة، وجوزَّ قبل السمع أن يفعلوا ذلك ويريدوا الفساد؛ فيجب أن يكون ذلك قدحاً في العادة، وكونها جارية على حدٍّ واحد من الحكيم.

ولو صحَّ ذلك لما علمنا العادات، فيما يختصُّ تعالى بالقدرة عليه أيضاً؛ لأنَّنا لا نرجع في كلِّ ذلك إلاَّ إلى طريقة واحدة.

الكلام عليه: يقال له: إنَّك بدأت بالسؤال الذي أوردته على نفسك ابتداءً صحيحاً، ثمَّ ختمته بما أفسدت به السؤال جملةً، وطرقت لنفسك كلاماً تشاغلته به عن الفرض المهم الذي يُدار الخلاف عليه.

وقد قلنا فيما تقدَّم: إنَّ حركة الفلك وطلوع الشمس _ مع التجويز الذي ذكرناه _ لا يدلَّان على النبوءة كما لا يدلُّ غيرهما، وأنَّ العلَّة في الجميع واحدة.

إلاَّ أنَّنا لم نقل ذلك من حيث لم يدلَّ على النبوءة عندنا

إلاَّ ما لا يجوز وقوع جنسه إلاَّ منه تعالى، حتَّى يكون جوابك لنا عنه: أنَّك ثبتَّ في فصل مفرد أنَّ ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد يجري مجرى ما لا يقدرُونَ على جنسه، في باب الدلالة إذا كان خارقاً.

وإنَّما أبطلنا دلالة ما ذكرته على النبوءة من الوجه الذي تقدَّم وتكرَّر، وهو أنَّنا لا نأمن أن يكون من فعل من يجوز أن يُصدَّق الكذاب، ولو أُمِّنا من ذلك لدلَّ عندنا، وإن كان جنسه مقدور العباد، فقد صحَّ أنَّ التشاغل وقع بما لم ترده، ولا يجدي نفعاً.

/ [[ص ٢٢٤]] وأمَّا اعتبار العادة فيما يختصُّ القديم تعالى بالقدر عليه فلا بدَّ منه؛ لأنَّ الاستدلال على النبوءة يفتقر إليه، حسب ما ذكرناه في ما تقدَّم. فأما ما يجوز دخوله تحت مقدور من لا نأمن أن يفعل القبيح، فإنَّ اعتبار العادة والاستدلال بخرقها، إنَّما يصحَّان متى أُمِّنا أن يكون وقع من مستفسد فاعل للقبيح؛ لأنَّنا متى أُمِّنا ذلك عاد الأمر _ في صحَّة الاستدلال _ إلى الوجه الذي دلَّ أنَّ أحد الأمرين تعلَّق بالآخر، حتَّى يقال: من فساد هذا فسد ذلك.

فإن قال: فكيف السبيل إلى العلم _ فيما يجوز دخوله تحت مقدور غير القديم جلَّ وعزَّ، ممَّن يجوز أن يفعل القبيح من ملك أو جنِّي _ أنَّه لم يقع إلاَّ منه تعالى، حتَّى يُستدلَّ به على النبوءة؟

وإذا كان لا سبيل إلى ذلك عاد الأمر إلى أنَّ الذي يدلُّ على النبوءات، هو ما يختصُّ القديم تعالى بالقدرة عليه؛ وبطل قولكم: إنَّ ما يشاركه في القدرة على جنسه قد يدلُّ أيضاً.

قيل له: قد يمكن ذلك بأن يُعلَّم من الأمر الظاهر كالقرآن مثلاً أنَّه متعذِّر على البشر، إذا تحدَّى به فصحاءهم ففعدوا عن معارضته، مع توفُّر الدواعي وقوَّة البواعث. ويُعلَّم أنَّ حكم من ليس بفصيح منهم حكم الفصحاء في التعذُّر لا محالة.

ويُعلَّم أنَّه ليس من فعل ملك ولا جنِّي، بأن يكون الله تعالى قد أعلمنا على يد بعض رسله؛ فمن أيده بمعجز خارج عن أجناس مقدورات جميع المحدثين، كفعل الحياة واللون واختراع الجسم، يبلغ ما ينتهي إليه الملائكة والجن في الفصاحة، وأنَّ عاداتهم فينا كعادتنا، والغايات التي

وإنما يجب في المعجز أن يكون في حكم الواقع من قبله تعالى، حتّى يصحّ أن يكون بمنزلة التصديق؛ وقد يكون كذلك بأن يحدث وبأن يُعلّق بأمر حادث من قبله، على بعض الوجوه.

ولو أن الواحد منّا قال لزيد: أنا رسول عمرو إليك، فطالبه بالدلالة، لكان إذا أقبل على عمرو فقال: إن كنت رسولك فصدّقني، (أو حرّك يدك) على رأسك، أو قل لعبيدك وأولادك _ الذين تعلم من حالهم أنّهم يصدرون فيما يفعلون عن رأيك ولا يخالفونك _ أن يُصدّقوني فيما ادّعت، فوقع ذلك منهم والحال ما ذكرناه، كوقوع التصديق من قبله، فكذلك القول فيه تعالى).

/ [[ص ٢٢٧]] الكلام عليه: يقال له: قد عرفناك أنّا نرتضي السؤال الذي كرّرت إيرادته على نفسك، ولا تعقل ما تضمّنه بوجه من الوجوه.

وقولك: (إنّ من لم يخطر ذلك بباله قد يمكنه الاستدلال)، ليس يخلو من أن تريد به: أنّ من لم يخطر بباله، هل القرآن متقدّم الحدث، أو حادث في الحال، أو المنزل له على الرسول بعض الملائكة، والله تعالى المتولّي لذلك، بعد أن يكون آمناً من أن يكون المنزل له _ من الملائكة، أو المحدث له منهم إذا كان مجوّزاً بحدوثه من جهتهم _ من عصي الله في إنزاله وإحداثه على سبيل الاستفساد؟ وتصديق من ليس بصادق، يمكنه الاستدلال به على النبوة، ولا يضرّه إلّا أن يكون عالماً بحصول بعض الأحوال التي ذكرناها.

أو تريد أنّ من لم يخطر بباله هذه الأمور، يكون متمكناً من الاستدلال به على النبوة، مع أنّه لا يأمن أن يكون المحدث له _ من الملائكة أو المنزل له _ قد عصي في إحداثه أو إنزاله، وصدّق به من لا يجب تصديقه.

أو مع تجويزه، أن يكون من ظهر على يده هو الناقل له إلى نفسه عمّن جعله الله تعالى علماً على صدقه.

فإن أردت الأوّل فهو صحيح لا شبهة فيه، والذي أنكرناه غيره.

وإن أردت الثاني فقد بيّنا بطلانه، ودلّلنا على أنّ الاستدلال لا يصحّ مع قيام هذا التجويز، وقلنا: إنّ لا فرق بين من قال ذلك وبين من قال: إنّ من لم يخطر بباله في

ينتھون إليها لا تجاوز غاياتنا؛ فحيثُ يصحّ الاستدلال به على النبوة، وإن كان جنسه مقدوراً لغير الله تعالى.

/ [[ص ٢٢٥]] قال صاحب الكتاب بعد أن أعاد السؤال الذي يتضمّن الاعتلال بأنّ الله تعالى يمنع من جميع ذلك، لما فيه من الاستفساد: (وأجاب عنه بأنّ هذا الوجه قائم في القرآن، فيجب لو كان من فعل غيره _ على طريق الاستفساد _ أن يمنع منه. وذكر أيضاً: أنّ من لم يخطر ذلك بباله، قد يمكنه الاستدلال.

فإن قال: فهل يجوز أن يدلّ ذلك على النبوة، إذا كان من فعل الملك على وجه؟

ثمّ قال: قيل له: لا يمتنع أن يدلّ على ذلك، حتّى لا يفرق الحال بين أن يكون من قبله [تعالى] وبين أن يكون من فعل الملك؛ وإنّا منعنا فيما تقدّم أن يكون من فعله على جهة الاستفساد، وأوجبنا أن يمنع القديم تعالى من ذلك.

فأمّا على غير هذا الوجه فلا يمتنع؛ لأنّه لا فرق بين أن يقلب تعالى عادة الملائكة في أن يُحدثوا خلافها، أو يُحدث فيهم خلاف ذلك، إذا ثبت أنّهم يطيعون ويستمرّون على ذلك؛ لأنّ عاداتهم على هذا الوجه كالعادة الثانية، من جهة الحكم؛ فإذا جرت عادة الملك في أن يُحرّك الفلك على طريقته؛ ثمّ انتقض ذلك علماً أحد أمرين: إمّا أنّه تعالى ألجأه وأحدث خلاف ما جرت به العادة في عليّته، أو غير دواعيه التي تتبعها العادات.

/ [[ص ٢٢٦]] وكذلك القول في القرآن إنّّه إذا أنزله الملك، وأوصله _ عند ادّعاء الرسول النبوة _ إليه، حتّى ظهر؛ فلا بدّ من أن يكون فيه نقض عادة (على أحد الوجهين اللذين ذكرناهما).

وعلى هذا الوجه قال شيوخنا: إنّ نزول الملك على الرسول معجز لذلك الملك الذي هو رسول إليه عن الله تعالى؛ وإن كان النزول من فعله لما كان عندهم يتضمّن من نقض العادة.

وما ذكرناه، فإن اتّفق مع ذلك أن ينزل على خلاف صورته فقد انضاف إليه معجز آخر؛ لأنّ العادة لم تجر بمثله.

وعلى هذا الوجه تُعدّ مشاهدته ﷺ لجبرئيل عليه السلام نقض عادة؛ لأنّها لم تجر بذلك، وكلّ ذلك يُصحّح (ما ذكرناه من قبل).

بعثة الرسول بزمان _ أن يدلّ على النبوة؟ أتقولون: إنَّه الدالّ على النبوة، أو إنزال الملك به، أو تمكّن الرسول ﷺ من إظهاره؟

فإن قلتم: إنَّ الذي يدلّ عليه هو نفس القرآن، فتقدّم حدوثه منه تعالى يمنع من ذلك.

وإن قلتم: إنَّه يدلّ من الوجهين الآخرين، أدّى إلى أن يكون الدالّ على نبوته فعل الملك، أو فعل الرسول، على وجه لا يتعلّق بفعله تعالى!

ثمّ قال: قيل له: إنَّ ظهور القرآن _ عند ادّعاء النبوة _ من قبله هو الدالّ، وهذا كما نقول: إنَّ الفعل هو الدالّ على حال الفاعل، لكنّه إنَّما يدلّ لتعلّقه به.

فكذلك القرآن (لا بدّ من أن يكون) له تعلّق به وبدعواه، ولا يكون كذلك إلّا بظهوره من قبله، أو من قبل الملك، أو كأن يحدث على حدّ الابتداء؛ وإن كان ذلك لا يُعلّم من حاله إلّا بعد الاستدلال به على نبوته، فيُعلّم من بعد أنّه تعالى أحدثه، ولم يكن من قبل حادثاً، أو أنّه عليه وآله السلام أحدثه بأن مكّن من علوم خارجة عن (العادة التي كانت للعرب).

وعلى كلّ حال، فتقدّم وجوده لا يمنع من صحّة كونه دالّاً، كما أنّ تقدّم الإقذار على نقل الجبال وقلب المدن لا يمنع عند ظهور ذلك من قبل المدّعي للنبوة، / [[ص ٢٣٠]] من كونه دالّاً، وإن كان قد تقدّم وجوده.

وهذا بيّن؛ لأنّه تعالى إذا فعل زيادة القدر لهذا الوجه، ثمّ ظهر بالفعل عند ادّعاء النبوة، فكأنّه فعله في الحال. فكذلك لا فرق بين أن يُقدّم إحداث القرآن، أو يُحدثه في حال ادّعائه النبوة في الوجه الذي ذكرناه، فكأنّ دلالته لا تتكامل إلّا (بظهوره عند ادّعاء النبوة، كما أنّ دلالة زيادة القدر لا تتكامل إلّا) بظهور الفعل.

ولا فرق بين أن يفعل تعالى عند الدعوة نفس الدلالة، وبين أن يُقدّمها لهذا الغرض وتتكامل في هذه الحال في أنّ دلالته لا تتغيّر.

فإن أراد مريد بعد ذلك أن يقول: إنَّ الذي يدلّ على النبوة القرآن من حيث ظهر على الرسول ﷺ، أو قال: يدلّ من حيث اختصّ بالعلم العظيم به، أو قال: يدلّ من حيث أنزله الملك.

الفعل الذي يظهر على مدّعي النبوة؛ هل هو من جملة مقدور البشر _ فيما يتمكّنون من فعله _ أم ليس كذلك يمكنه الاستدلال به على موته، وأنّ فقد / [[ص ٢٢٨]] هذا العلم لا يضّرّ باستدلاله؟

وكذلك من لم يخطر بباله: هل القديم تعالى غير محتاج، وهل يجوز أن يفعل القبيح أم لا يمكنه الاستدلال على النبوة، بما يُعلّم ظهوره من جهته على مدّعي النبوة، إذا علمه خارقاً للعادة؟

وليس يمكن أحداً أن يُفسد دلالة ما ذكرناه على النبوة بشيء إلّا وهو بعينه يُفسد الدلالة بما خولفنا فيه.

فأمّا قوله: (إنّه لا فرق بين أن يتغيّر العادة في حركة الفلك بفعل القديم تعالى، أو بفعل الملك في باب الدلالة على النبوة، بعد أن نعلم أنّ الملائكة لا يعصون ولا يستفسدون)، فصحيح غير منكر، ولا فرق بين أن يُعلّم من حالهم أنّهم لا يعصون ولا يستفسدون بما أوجبه _ من المنع الذي لا يجب عندنا _ أو بغيره؛ لأنّ الفرض وقوع الأمان من ذلك.

وهذا القول في إنزال الملك بالقرآن إلى الرسول، متى ثبت الأمان من الحال التي ذكرناها، يكون دالّاً على النبوة؛ وتكون عادة الملائكة _ إذا علمنا أنّهم لا يعصون _ كالعادة الثانية من جهة القديم تعالى، في أنّ خرقها يكون دالّاً.

والمثل الذي ضربه _ فيمن ادّعى منّا على غيره أنّه رسوله، وأنّه لا فرق بين أن يُصدّقه هو نفسه، أو يأمر بعض عبيده بتصديقه _ صحيح أيضاً، وإنَّما يكون هذا المثل مشبهاً لما أنكرناه لو صدّقه من عبيده وأولاده من لم يُعلّم أنّه أمره بتصديقه، ولا أمّنا منه أن يعصيه ويفعل خلاف مراده.

وكلام صاحب الكتاب الآن يخالف ما تقدّم؛ لأنّه لم يشترط فيما أطلقه أولاً _ من أنّه لا معتبر إلّا بوقوع الفعل على خلاف العادة _ أن يأمن أن يكون واقعاً أو منقولاً، بمستفسد عاص لله تعالى، ولو شرط ذلك لأراح نفسه وأراحنا من التعب.

/ [[ص ٢٢٩]] قال صاحب الكتاب: (فإن قال: كيف يصحّ في القرآن _ وقد تقدّم من الله تعالى حدوثه قبل

وحاكياً إذا فرضنا تقدّم حدوثه، وبين أن يكون هو المبتدئ بإحداثه في أن الأمرين إذا عادا فيه إلى فعله، لم يصحّ أن يكون هو المعجز على الحقيقة.

ولا يجوز أن يكون القرآن نفسه هو العلم الدالّ على النبوة إذا كان متقدّم الحدث؛ لأنّه إنّما يدلّ عليها إذا وقع موقع التصديق، والتصديق لا يصحّ إلا بعد تقدّم الدعوى التي يتعلّق بها؛ ولهذا يجعلون وقوع الدعوى وطلب التصديق وحصول الإجابة على الوجه المطلوب يجري مجرى المواضعة في الحال. ويقوم مجموع هذه الأمور في باب الدلالة - مقام تقدّم المواضعة، فكيف يصحّ مع ذلك أن يكون الأمر الواقع موضع التصديق متقدّماً للدعوى؟! وهو إنّما يكون تصديقاً، إذا وقع عقيب الدعوى، وإجابة للطلب.

أولستم أيضاً تفصلون بين ما يقع من انتقاض العادات بعد زوال التكليف، وبين ما يقع في حال التكليف، في باب الدلالة على النبوة، بأن تقولوا: إنّ الواقع في دار التكليف إنّما دلّ؛ لوقوعه مطابقاً للدعوى مدعٍ للرسالة، وليس ذلك فيما يقع عند قيام الساعة، وانقطاع التكليف؛ فليس يصحّ على حالٍ من الأحوال أن يتقدّم حدوث القرآن، ويكون هو بعينه القائم مقام التصديق.

وهكذا القول في تقدّم الإقدار على نقل الجبال وسائر الأفعال الخارقة للعادات؛ لأنّه لا يجوز أن يتقدّم ذلك دعوى النبوة، ويكون متعلّقاً بها تعلق التصديق، ولا الفعل الواقع بتلك القدر يصحّ أن يكون بهذه الصفة، لجميع ما تقدّم.

والجواب عن ذلك: أنّ القرآن إذا علمنا حدوثه في السماء قبل نبوة الرسول ﷺ، وأنّ الملك كان يُنزله عليه، فالمعجز في الحقيقة - الواقع موقع / [[ص ٢٣٣]] التصديق - هو أمر الله تعالى للملك بإنزاله إليه؛ لأنّ العادة لم تجر به، وهو من فعله تعالى.

وليس يجوز [أن يكون] المعجز في هذا الوجه القرآن نفسه، ولا إنزال الملك به، لما ذكرناه في السؤال.

ولو كان القرآن ممّا تقدّم حدوثه، وكان الله تعالى هو المخاطب به الرسول عليه وآله السلام والمتولّي لإنزاله عليه، كان إنزاله على هذا الوجه هو المعجز، وفارقت حاله حال إنزال الملك به.

فلا يخرج ذلك القرآن من أن يكون دليلاً، وإن جُوز في (وجه، لأنّه) واحد من هذه الوجوه.

الكلام عليه: يقال له: قد مضى الكلام على من ظنّ أنّ القرآن يكون دالّاً على النبوة، مع تجويز الناظر في وجه دلالة أن يكون انتقاله أو حدوثه، ممّن يجوز أن يفعل القبيح، ويصدّق الكذاب، وبقي أن تُبيّن كيفية دلالة القرآن، إذا علّم تقدّم حدوثه قبل بعثة الرسول، مع الأمان من أن يكون حدوثه أو انتقاله واختصاص المختصّ به / [[ص ٢٣١]] من فاعل يجوز عليه الاستفساد.

وهذه المسألة في القرآن - على الحقيقة - ساقطة عنّا وغير متوجّهة على مذهبنّا؛ لأنّ المعجز عندنا - القائم مقام التصديق - هو: الصرف عن معارضة القرآن، وذلك حادث ومتجدّد عقيب الدعوى.

ولا فرق في صحّة دلالة ما ذكرناه بين تقدّم حدوث القرآن وبين تأخره، إلّا أنّ الأمر في القرآن وإن كان على ما قلناه، فقد كان يجوز عندنا أن يكون خارقاً لعادتنا بفصاحته، ويكون تعدّد معارضته على الفصحاء من حيث لم تجر عاداتهم بمثله إلّا للصرف في الحال، ويصحّ ذلك على وجهين: إمّا بأن يكون أزيد ممّا هو عليه من الفصاحة، حتّى يظهر التفاوت بينه وبين كلّ كلام فصيح، أو بأن تكون منازل الفصحاء فيما يفعلونه من الفصاحة دون ما هي عليه الآن.

وإذا كان هذا التقدير عندنا صحيحاً لزمنا أن نُبيّن كيفية القول في دلالة، إذا كانت حاله هذه، وتقدّم حدوثه، وصار ما يمرّ من خصومنا على مذهبهم الثابت في القرآن من الجواب، يلزمنا على سبيل التقدير.

لقائل أن يقول في هذا الوجه: قد علمتم أنّ المعجز الدالّ على صدق النبيّ المدّعي للرسالة لا بدّ أن يكون من فعل الله تعالى - لأنّه هو الذي يجب أن يُصدّقه في دعواه عليه، ويفعل ما يجري مجرى قوله له: صدقت في ادّعائك رسالتي - فليس يجوز أن يكون إنزال الملك بالقرآن - إذا كان قد تقدّم حدوثه - هو العلم المعجز الواقع موقع التصديق. ولهذا الوجه لا يجوز أن يكون إظهار الرسول ﷺ له إلينا هو المعجز.

/ [[ص ٢٣٢]] ولا فرق بين أن يكون ناقلاً له

يعصي ويستفسد، ثم نقله هو إلى نفسه، أو نقله غيره إليه، فلا يصحُّ أن يستدلَّ به على النبوة، لأنكم قد ذكرتم أنه إنما يدلُّ على النبوة إذا كان حادثاً من قبلة تعالى، أو من قبل الرسول ﷺ، بأن يصدر عن علوم خارقة للعادة يحدثها [الله تعالى] فيه ﷺ، أو بأن يكون واقعاً من ملائكة، قد علّم من عادتهم أنهم لا يفعلون ما هو استفساد. فإذا كان كل ذلك منتفياً فيما ذكرناه، فيجب إذا جوزه ألا يصحُّ أن يستدلَّ به على النبوة.

/ [[ص ٢٣٥]] ثم قال: قيل له: لا يخلو من يسأل عن هذه المسألة من أن يكون مسلماً لنا أنه معجز ناقض للعادة، فإن سلّم ذلك فلا وجه لهذا الطعن للطعن. ثم قال: فإن قال: إني أسلم أنه معجز لنبي ما، ولست أسلم أنه معجز لما يصحُّ أن يستدلَّ به على نبوة محمد ﷺ، فلا فرق بين أن لا يثبت لكم ذلك _ مع ثبوت كونه معجزاً، أو مع بطلان كونه معجزاً _ في أن غرضكم لا يتم. قيل له: إذا صحَّ أنه معجز فلا بد أن يكون ظاهراً على رسول، فلا بد من أن يكون تعالى كما لا يجوز أن يظهره على كذاب، فكذلك لا يجوز أن يُمكن منه من يكذب في ادّعاء النبوة، لأن الاستفساد في الوجهين قائم، لأن ما لأجله لا يُظهره على كذاب هو أنه لا يتميز من الرسول الصادق في ظهور ذلك عليه، ولا بد من أن (يكون تعالى يُميّز) بينها.

فكذلك إذا أمكن منه المتنبي، فقد حصل مثل هذه الصفة، فيجب أن يقع من جهته تعالى المنع منه؛ لأن الدلالة قد دلت على أنه تعالى كما لا يفعل الاستفساد، فكذلك يمنع منه في التكليف، وأحد الأمرين كالآخر في هذا الباب).

ثم سأل نفسه عن الشبه التي يدخلها المكلف على نفسه وعلى غيره في الأدلة، وأنه إذا لم يجب على الله تعالى المنع منها، وإن لم يجز أن يفعلها فألا جاز مثله في باب المعجز؟

/ [[ص ٢٣٦]] وأجاب عن ذلك: بأنه تعالى قد مكّن من إزالة الشبه، بما نصب من الأدلة، ولو مكّن في المعجز ممّا سُئل عنه، لم يكن للمكلف طريق إلى غير تمييز المعجز ممّا ليس بمعجز، والحجّة من الشبهة.

الكلام عليه: يقال له: نحن نُسلم لك أن القرآن نفسه يصحُّ كونه معجزاً ودالاً على صدق من ظهر عليه،

وكذلك لو كان القرآن من فعل الرسول ﷺ بأن مكّنه الله تعالى من علوم لم تجر بها العادة، كان المعجز اختصاصه بتلك العلوم التي لم تجر بها العادة.

فليس يصحُّ على ما ذكرناه، أن يكون حدوث القرآن هو المعجز والدال على التصديق، إلا بأن نعلمه حادثاً من الله تعالى في حال ادّعاء النبوة؛ فكان المعجز _ على ما يحصل من كلامنا _ هو ما يفعله الله عقيب الدعوى، على وجه لم تجر به العادة، ليصحَّ أن يتعلّق بها التصديق.

وليس لأحد أن يقول: من أين تعلمون إذا كان الملك لا يُنزل القرآن إلا بأمر الله تعالى أن أمره بإنزاله إنما كان حادثاً عند ادّعاء الرسالة؟ ولعله أمره متقدماً بذلك، وإن فعله الملك بعد الدعوى.

فإن تقدّم الأمر فيما هذه سبيله لا يمتنع، وذلك أن أمره تعالى للملك بإنزاله القرآن، إذا كان القصد به تصديق الرسول ﷺ، دون غيره من الوجوه التي يجوز أن يفعل من أجلها _ لأنه لا يجوز أن يخصّه بأمر لم تجر به العادة إلا على سبيل التصديق له، وعلمنا أن تصديقه لا يصحُّ إلا بعد أن تتقدّم منه الدعوى ليقع التصديق مطابقتها، وليكون متعلّقاً بها _ فقد وجب القطع على أن أمره تعالى للملك بإنزاله لا بد أن يكون متجدداً عند تجدد الدعوى، وواقعاً عقيبها، ليتمّ الغرض المقصود.

/ [[ص ٢٣٤]] وهذا بعينه جوابنا لمن قال: ألا أجزتم أن يتقدّم تمكين الله للرسول ﷺ من فعل القرآن بفعل العلوم فيه زمان النبوة؟!

وما المانع أيضاً من أن يتقدّم الإقدار على نقل الجبال، وقلب المدن وما أشبههما؛ وإن وقع الفعل من المدّعي النبوة في الحال، ويكون القصد بذلك _ وإن تقدّم _ إلى التصديق؟! لأننا إذا كنّا قد بينّا أن ما هو مقصود به من التصديق لا يتم ولا يصحُّ إلا بعد أن تتقدّم الدعوى، وأن تقدّمها بغير التصديق لا يجوز، فقد صحَّ ما قلناه وبطل جميع ما ذكره صاحب الكتاب في الفصل.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: إذا جوّز في القرآن أن يكون منقولاً إليه على هذا الوجه عند استدلاله، فيجب أن يُجوّز أن يكون ظهر على بعض الناس، أو بعض من

وأَيُّ استفساد يرجع إلى الله تعالى؟ وإنَّما المستفسد لنا من أظهر ما لم يخصه الله تعالى به، وادَّعى من الاختصاص ما ليس بصادق فيه.

فأمَّا المنع من الاستفساد فلا يجب بأكثر من الأمر والنهي اللذين لا ينافيان التكليف، فمن ادَّعى فيها زائداً على ما ذكرناه وأوجهه على الله تعالى فقد أوجب على الله تعالى ما لا وجه لوجوبه.

/ [[ص ٢٣٨]] والفرق بين أن يُمكن من الاستفساد ولا يمنع منه المنع الذي يرتفع معه، وبين أن يفعله هو الفرق بين أن يُمكن من القبيح ولا يمنع منه، وبين أن يتولَّى فعله. ثمَّ يقال له: خبرنا أليس قد ضلَّ بما ظهر من ماني وزرادشت / [[ص ٢٣٩]] والحلاج ومن أشبههم من ذوي المخاريق والنواميس خلق كثير، واعتقدوا نبوتهم وصدقهم، وكذلك القول في إبليس ومن هلك بغوايته وضلَّ بوساوسه؟! فلا بدَّ من: نعم.

فيقال له: أوليس القديم تعالى قادراً على منع جميع هؤلاء من تلك الأفعال المضلَّة والحيلولة بينهم وبينها؟! فلا بدَّ من الاعتراف بذلك، لأنَّه تعالى قادر لا يعجزه شيء. فيقال له: فألاً منعه؟! وهل يلزم إذا لم يمنعهم جواز أن يفعل مثل تلك الأفعال القبيحة؟ ثمَّ هل يكون مستفسداً للمكلفين بتمكينهم منها؟

فإن قال: إنَّما لم يجب عليه تعالى أن يمنعهم، ولا كان مستفسداً لهم من حيث كان قد مكَّنهم من أن لا يفسدوا بشيء من ذلك، ولا يغتروا به بما نصبه من الأدلَّة وأظهر من الحجج؛ فالضالُّ منهم إنَّما دهى من قبل نفسه؛ لأنَّه لو أنعم النظر في تلك الأفعال لعلم أنَّها مخاريق وأباطيل، فإنَّ الله تعالى لم يتولَّها ولا أراد فعلها، وإنَّه إنَّما يريد من المكلف أن يُصدِّق من علم ظهور ما له صفة المعجز في التخصيص عليه.

قيل له: فهذا جوابك بعينه عمَّا ألزمته، فتأمَّلْه؛ لأنَّ الله تعالى قد مكَّن المكلف بالأدلَّة الواضحة من أن يُفرِّق بين من ظهر على يده ما لا يعلم أنَّ الله تعالى هو الذي خصَّه به، وبين من يعلم ذلك من حاله، وأوجب عليه تكذيب الأوَّل وتصديق / [[ص ٢٤٠]] الثاني، فمتى لم ينصح نفسه، وقصَّر في النظر، واشتبه عليه الأمر كان اللوم عليه، والله تعالى بريء من عهده.

لكن إنَّما نعلم ذلك فيه متى علمنا أنَّ الله تعالى هو الذي خصَّ به مدَّعي النبوة. وسنبيُّ فيما يأتي ما يصحُّ أن يكون الطريق إلى العلم بما ذكرناه.

فأمَّا التسوية بين إظهار المعجز على الكذاب، من حيث كان دلالة التصديق وقائماً مقامه؛ فإذا لم يجز أن يُصدِّق الكذاب قولاً _ لأنَّ تصديقه قبيح _ لم يجز أن يفعل ما يجري مجراه ويقوم مقامه، وليس في تمكين الكذاب منه دلالة على تصديقه.

على أنَّ هذا القول يقتضي أن يكون التمكين من الشيء يجري مجرى فعله، ويجب على من اعتمده أن يمنع من تمكين الله تعالى من فعل القبيح وسائر ضروب الشبهات، كما يمنع من أن يفعل ذلك. وإلاَّ فإن جاز أن يُمكن من القبيح والشبهات ولم يجز أن يفعلها، جاز أيضاً أن يُمكن الكذاب من تناول المعجز وادِّعاء النبوة به.

/ [[ص ٢٣٧]] وإن لم يجز أن يُظهره على كذاب، هو أنَّه لا يتميَّز من الرسول الصادق خطأ، لأنَّ العلَّة لو كانت ما ذكرناه لكان لمن خالف في أصل النبوات أن يقول: وأيُّ شيء في ارتفاع تمييز الصادق من الكذاب من طريق الدلالة، إذا لم يكن لذلك وجه في العقول، ولا عليه دلالة؟!

فدلُّوا أولاً على أنَّ المعجز دالٌّ على الصدق في بعض المواضع، ليصحَّ أن يمنعوا من ظهوره غير دالٍّ عليه، ويقولوا: إنَّه يقتضي التباس الصادق بالكاذب. والرجوع إلى ما ذكرناه في المنع من ظهور المعجز على الكذاب هو الصحيح.

على أنَّ ما ذكرناه لو كان صحيحاً نصّاً وواقعاً في المنع من إظهار المعجز على من ليس بصادق موقعه، لم يكن ما بناه عليه صحيحاً؛ لأنَّه ظنَّ أنَّ المعجز إذا مكَّن الله تعالى منه المتنبِّي، فقد ارتفع طريق التمييز بين الصادق والكاذب _ كما يكون مرتفعاً لو أظهره على يده _ ليس لأمر كما ظنَّه؛ لأنَّ الطريق إلى تمييز الصادق من الكاذب باقٍ مع تجويز ما ذكرناه، وهو بأن يظهر على يد المدَّعي ما يعلم أنَّ الله تعالى هو الذي خصَّه به، وأيَّده بإظهاره عليه.

وليس هذا استفساداً كما قال؛ لأنَّه تعالى قد مكَّننا من ألاَّ نفسد بما يجري هذا المجرى، ودلَّنَّا على أنَّه لا يحسن منّا تصديق من لم يُعلم أنَّه تعالى هو المصدِّق له.

أيضاً من ماني وزرادشت وغيرهما من مخاريقهم المضلة ونواميسهم المفسدة.

وأما على مذهب أبي علي فهو أيضاً صحيح مستمر؛ لأنَّ أبا علي يقول: إنَّما مكَّن الله تعالى إبليس من الغواية والدعاء إلى الفساد، ولم يمنعه من ذلك من حيث / [[ص ٢٤٢]] علم تعالى أنَّ كلَّ من انفسد بدعائه وإضلاله قد كان يفسد لولاهما. ويقول: لولا هذا لمنعه من أفعاله، ولم يُمكنه منها.

وعلى هذا، غير ممتنع أن يعلم تعالى أنَّ جميع من يضلُّ ويفسد عند تمكين المتنبي بما ذكرناه، قد كان لولا هذا التمكين يضلُّ أيضاً ويفسد، وأنَّه ليس يحصل مع تمكينه من الفساد والضلال إلَّا ما كان سيحصل لولاه.

فيصير جواب أبي علي _ عن غواية إبليس، وعن تمكين من ذكرناه من الكذبة المخترقين من أفعالهم _ هو جوابها بعينه لمن أوجب أن يمنع القديم تعالى ما أجزأه.

وهذه الطريقة التي سلكتها _ في إبطال قول من أوجب على القديم تعالى المنع ممَّا ذكرناه، لما ظنَّه من الاستفساد _ تُبطل أيضاً قول من أوجب عليه تعالى منع الملائكة أو الجنِّ من فعل ما تنخرق به عادتنا، على سبيل التصديق للكذاب، على ما مضى من كلام صاحب الكتاب المتقدم.

وتُبطل قول من أوجب منعه تعالى من أن ينقل هذا الكتاب ناقل إلى بعض البلدان البعيدة التي لم يتصل بأهلها دعوة نبينا ﷺ، ولم يسمعوا بأخباره، فيدعي به هناك النبوة، على ما اعتمده صاحب الكتاب فيما يأتي من كلامه؛ لأنَّ مرجع كلِّ ذلك إلى التعلُّق بالاستفساد الذي قد كشفنا ما فيه وأوضحناه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قال: ومن أين أنَّ ذلك لو وقع كان لا يتميز من الحجَّة؟ بل ما أنكرتم أنَّه إنَّما يكون حجَّة، إذا عُلِمَ أنَّه لم يحدث إلَّا عند دعواه، فمتى حصل له هذا العلم زال التجويز الذي ذكرناه، ويصحُّ أن يستدلَّ به.

/ [[ص ٢٤٣]] وليس كذلك إذا كانت الحال ما ذكرتم، لأنَّه مع تجويزه أن يكون قد أخذ من غيره، لا يحصل له العلم، فيُعَلَمُ أنَّه لم يتكامل (له شروط دلالة)، فينفصل عنده من الحجَّة، كانفصال سائر الأدلَّة من الشبه.

فإن قال: أرى كلامك هذا مخالفاً للأصول التي قرَّرها الشيوخ في باب الاستفساد، لأنَّهم أوجبوا منع القديم تعالى من الاستفساد، كما أوجبوا أن لا يفعله، ولم يُفرِّقوا بين الأمرين، ولم يجر عندهم مجرى غيره من ضروب القبائح، بل أجازوا فيما لم يكن استفساداً من القبيح إلَّا يمنع تعالى منه، وإن لم يجز أن يفعله فكيف ألحقتم أحد الأمرين بالآخر؟

قيل له: ليس الاستفساد _ أولاً _ هو: ما وقع عنده القبيح والفساد، لكنَّه ما وقع عنده الفساد من المكلف، ولولاه لاختار الصلاح من غير أن يكون تمكيناً من الأمرين، بل يكون المكلف متمكناً من الصلاح والفساد مع عدمه، كما هو متمكِّن منهما مع وجوده. وهذا ما لا خلاف بيننا فيه.

وقد علمت أن أبا هاشم يميز أن يقوِّي الله تعالى شهوة المكلف، فيصير فعل الواجب والامتناع من القبيح عليه شاقاً، ويستحقُّ من الثواب عليهما أكثر ممَّا كان يستحقُّه لو لم يكن بهذه الصفة، وإن كان في معلومه تعالى أنَّ المكلف عند زيادة الشهوة وقوَّتها يفعل [المعصية] ولا يختار الطاعة، وأنَّه لو ضعَّف شهوته / [[ص ٢٤١]] ولم يزد فيها، لا يقع منه المعصية، ويجعل هذا من باب التمكين، لا باب الاستفساد.

ويقول في غواية إبليس مثل ذلك، ويميز أن يفسد عندها من لولاهما لم يفسد، بعد أن يكون الحال على ما قدرناه في زيادة الشهوة وكثرة ما يستحقُّه على الامتناع من الثواب؛ وإن كان أبو علي يخالف في هذه الجملة، ويلحق هذين الأمرين بباب الاستفساد. وعلى مذهبهما جميعاً يصحُّ ما قدَّمناه من كلامنا.

أما على مذهب أبي هاشم الذي حكيناه فلا يمتنع أن يعلم الله تعالى أنَّ في تمكين المكلف المتنبي من تناول القرآن وادِّعاء النبوة زيادة مشقَّة على المكلفين في النظر وتمييز الصادق من الكاذب، يستحقُّون لأجلها من الثواب أكثر ممَّا كانوا يستحقُّونه مع فقدانها، فلا يجب أن يمنع تعالى منه؛ لأنَّه خارج من باب الاستفساد عنده، داخل في باب التمكين والتعريض لزيادة الثواب.

ويلحق هذا الوجه _ على مذهبه بتقوية الشهوة _ بتمكين إبليس من الغواية والإضلال، وتمكين من ذكرناه

ظهوره من جهته؛ لأننا قد سلمنا لك أنه يمكن أن يكون معجزاً على الوجه الذي يدعيه، فلا بد من أن تُبين ما يمكن أن يُعلم به اختصاصه بمن ظهر عليه، وإلا بطل تقدير كونه معجزاً على كل وجه.

وإن كنا لا نحتاج في نصرة مذهبنا إلى شيء من هذا؛ لرجوعنا في الدلالة على النبوة إلى ما يُعلم حدوثه في الحال، ولا يمكن فيه التقديم.

ويمكن أن يُعلم القرآن وأمثاله من الكلام [على] ما ذكرناه من وجهين:

أحدهما: أن يكون متضمناً من الأخبار لما يُعلم مطابقته لأحوال من ظهر عليه، وقصصه والحوادث في أيامه، فيُعلم أنه المختص به دون غيره.

/ [[ص ٢٤٥]] وقد شرحنا هذا الوجه فيما تقدّم من كتابنا وأوضحناه، وذكرنا من جملة ما في القرآن من الأخبار الدالة على اختصاص الرسول ﷺ به قطعة وافرة، وهذا طريق واضح لا يمكن دفعه.

والوجه الآخر: أن يُعلم من جهة بعض الأنبياء من قد علمنا نبوته بمعجز لا يمكن فيه النقل والحكاية؛ لأن الكتاب الذي ظهر لم يتقدّم حدوثه، فأنما أن يكون المختص به غير من ظهر عليه.

وليس لأحد أن يقول: إنكم إذا علمتم من جهة النبي الذي ذكرتموه أن ذلك لم يتقدّم حدوثه فقد علمتم نبوة من ظهر عليه، وصدقه بقوله، جرى أن يقول: هذا نبي صادق فاتبعوه؛ وذلك أن القدر الذي علمناه بقول النبي هو أن الكتاب لم يتقدّم حدوثه، وهذا غير كافٍ في الدلالة على صدق من ظهر عليه. بل لا بد من النظر في أحوال الكتاب؛ فإذا علمنا استيفاء لشرائط المعجز، علمنا صدقه.

وليس له أن يقول: أي فائدة في النظر في الكتاب الذي يُظهره، وأنتم إذا علمتم من جهة النبي الآخر أنه لم يتقدّم، أمكن أن تعلموا نبوة هذا المدعي وصدقه من جهته، ويصير النظر في الكتاب لا معنى له! لأنه يمكن أن تكون الفائدة فيه من حيث علم الله تعالى أن المكلفين بتصديق من ظهر عليه الكتاب من نظروا فيه وعلموا به صدقه، كانوا أقرب إلى اتباعه وقبول ما دعاهم إليه منهم لو علموا نبوته من جهة نبي آخر، أو بمعجز غير الكتاب على الحد الذي

ثم قال: قيل له: قد بينا أن علم المكلف بأنه حدث عند ادعاء النبوة، (على خلاف العادة)، يكفي في صحة الاستدلال.

وبيّن أن العلم الذي سأل عنه، لو كان شرطاً لكان لا يتم الاستدلال بإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، إلا بعد أن يعلم أن حدوث ذلك لا يجوز أن يكون بالانتقال.

فإذا لم يجب ذلك، وصح الاستدلال بها لمن لم يخطر (ذلك له) بالبال، فقد بطل كون هذا العلم شرطاً.

على أن هذا العلم لو كان شرطاً، لم يخل من أن يكون طريقه الاضطرار أو الاستدلال: فإن كان طريقه الاضطرار فيجب أن يكون له طريقة يُعلم عندها، ولا طريق يشار إليه يعلم عنده أن القرآن لم يظهر إلا على الرسول ﷺ عند ادعائه النبوة، وأنه لم يظهر على أحد من قبل.

وكذلك فلا يصح فيه الاستدلال؛ لأنه لا دليل يدل على أنه لم يظهر إلا عليه، كما يدل الفعل على أنه من قبل فاعله؛ لأن ذلك إنما يصح فيه لما كان فعله حادثاً من قبله، فعلم أنه لم يحدث إلا منه بالدليل الذي نذكره في هذا الباب.

والقرآن؛ فليس من فعله على الحد الذي يكون معجزاً، فكيف يمكن أن يُستدل / [[ص ٢٤٤]] به على أنه لم يظهر على غيره، مع أنه لا بد من القول بأنه حدث من قبل غيره؟ وإذا لم يصح حصول العلم من الوجهين، فكيف يصح أن يُجعل شرطاً، مع أن كونه شرطاً يبطل كونه معجزاً، وقد سلم السائل أنه معجز في الأصل؟.

الكلام عليه: يقال له: قد بينا بطلان ما ظننته من التباس الحجّة بالشبهة، وأوضحنا كيفية التمييز بينهما، مع تجويز ما ألزمنك أن تجوّزه.

وقد مضى الكلام أيضاً سالفاً في أن الذي اخترته واقتصرت عليه من وقوع الفعل على خلاف العادة غير كافٍ في الدلالة على النبوة واستقصيناه.

وكذلك الكلام في دلالة إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وميّزنا الوجه الذي تكون هذه الأفعال عليه دالة على النبوة، مع تجويز الانتقال على الحياة، من الوجه الذي لا يدل معه لأجل هذا التجويز. ولم يبق إلا أن تُبين الطريق إلى العلم بأن القرآن لم يظهر على غير من علمنا

يقوله في إظهار معجز دون معجز، وعلى وجه دون وجه، في وقتٍ دون وقتٍ، وكما نقول (في العبادة ينقض) الأفعال دون بعض.

/ [[ص ٢٤٦]] قال صاحب الكتاب بعد كلام لم نحتج إلى ذكره: (فإن قال: أفلستم قد جعلتم هذا العلم شرطاً، من حيث قلتم: إنه تعالى إذا لم يجوز أن يُمكن من الاستفساد فلا بد من أن يُعلم أن ذلك لم يظهر على غيره، فقد عدتم إلى أن هذا العلم شرط في الاستدلال؟

ثم قال: قيل له: إننا لا نجعل ذلك شرطاً، لكننا نجعله دافعاً للشبهة ومزيلاً لها إذا وردت على المكلف، كما قلنا: إن إحياء الموتى يصح الاستدلال به [على النبوة، ولم نجعل شرط الاستدلال به] العلم باستحالة الانتقال على الأعراض، وإن كان من خطر بباله، وصارت شبهة يمكنه إزالة ذلك بأن يعلم بالدليل الظاهر أن الانتقال لا يجوز عليها، فكذلك القول فيما قدّمناه.

وبعد، فلو جعلنا ذلك شرطاً لكننا قد جعلنا الشرط ما يصح وجوده للمكلف عند النظر في النبوات؛ لأنه قد علم أن القديم تعالى حكيم، وأنه يرسل الرسول للمصالح، وأنه لا بد من أن يُفرّق بين النبي والمنتبي، ويمنع ممّا يؤدي إلى أن لا فرق بينهما، فيعلم عند ذلك أن القرآن لا يظهر على من أخذه من غيره، وجعله دلالة نبوته، مع كونه كذاباً.

وليس كذلك ما جعلته شرطاً؛ لأنك أحلت على علم لا طريق لك إلى ثبوته من الوجه الذي ادّعيته [فسلم ما قلناه، وبطل ما ادّعيته].

على أنه لا بد من القول بما ذكرناه على كل حال، وإن لم نقل: إن ظهور القرآن على من هذا حاله يوجب التباس النبي بالمنتبي، وذلك لأنه [كما] يجب أن يمنع من إظهاره تعالى المعجزات على الصالحين، لما فيه من المفسدة على ما بيناه من قبل _ فيجب أن يمنع من أن يُمكن أحداً من ادّعاء معجزة لنفسه، على / [[ص ٢٤٧]] وجه يلتبس حاله بحال من يظهر نفس المعجز عليه؛ لأن هذا أدخل في المفسدة والتنفير).

الكلام عليه: يقال له: قد دللنا على أن الناظر في دلالة ما يجري مجرى الكلام _ الذي يتأتى فيه النقل

والحكاية _ على النبوة، لا بد من أن يكون آمناً من ظهور ذلك على غير من أتى به، وأن هذا العلم لا بد من كونه شرطاً في صحة الاستدلال؛ لأنه متى لم يحصل الثقة بأن الله تعالى هو الذي خصّه به جواز الناظر أن يكون اختصاصه على جهة الاستفساد من فاعل يجوز أن يفعل القبيح، وأجرينا ذلك مجرى العلم بأن الفعل الظاهر على مدّعي النبوة خارج عن مقدور البشر ومجرى العلم بأن القديم تعالى غني لا يجوز أن يختار فعل القبيح، في أنّهما يشترطان في صحة الاستدلال بما يظهر على النبوة، لا دافعان للشبهة عند خطورهما بالبال.

ولا فرق بين من دفع في العلم الأول _ الذي ذكرنا كونه شرطاً _ وأنزله منزلة ما يدفع الشبهة عند ورودها _ وإن كان فقده غير محلّ بصحة الاستدلال _ وبين من قال بمثل ذلك في العلمين الآخرين.

وقد مضى الكلام أيضاً في أن من جوّز على الحياة الانتقال بفعل غير الله تعالى لم يصح استدلاله بها على النبوة، كما لا يصح استدلاله لو كان مجوّزاً حدودها بغيره ﷺ؛ فلا معنى لتكراره _ بتكرار صاحب الكتاب _ التعلّق به مرّة / [[ص ٢٤٨]] بعد أخرى، فقد ذكرنا ما يمكن أن يكون طريقاً إلى العلم بما ذكرنا أنه شرط، وأنه ممّا يمكن المكلف إدراكه وإصابته، فسقط قوله: (إن الذي ذكره لو كان شرطاً لأمكن العلم به وأن الذي ذكرناه لا طريق إليه).

فأمّا منعه ممّا ألزمناه لما فيه من التنفير والمفسدة _ قياساً على المنع من ظهور المعجزات على الصالحين ومن ليس بنبي _ فقد بينّا فيما أمليناه من كتابنا (الشافي في الإمامة) جواز ظهور المعجزات على أيدي الأئمة والصالحين، ودلّلنا على أنه لا تنفير في ذلك ولا فساد.

على أننا لا نمنع ممّا اقتضاه ظاهر كلام الكتاب، لأنه قال: (فيجب أن يمنع من أن يُمكن أحداً من ادّعاء معجزة لنفسه، على وجه يلتبس بها حاله بحال من يظهر نفس المعجز عليه).

ونحن نمنع ممّا ذكره من كان بهذه الصفة من الالتباس؛ لأن المفهوم من الالتباس ما لا يمكن معه إصابة الحق، ولا القطع على الصواب.

وقد بينّا أن الذي جوّزناه لا يقتضي التباس المعجز

الصرقة فقد ذكرناها في صدر هذا الكتاب وشرحناها،
وبَيَّنَّا أَنَّ الله تعالى إِنَّمَا يصرف عن المعارضة بأن يُفقد من
رام تعاطيها في الحال العلم بالفصاحة، ولا يُمكن معه
المعارضة، وإن كان متى لم يقصدها لم يفقد هذه العلوم.

ودَلَّلْنَا على أَنَّ العلوم التي يمكن معها معارضة
القرآن _ بما يقاربه في الفصاحة ويُخرجه عن أن يكون
خارقاً لعادة العرب بالفصاحة _ قد كانت موجودة في
القوم، ومعتادة لهم.

فأمَّا إطلاق القول على القرآن بأنه معجز وليس
بمعجز، فقد مضى أيضاً ما فيه مشروحاً، وأوضحنا ما
يتعلَّق في هذا الباب بالمعنى وما يرجع إلى العبارة، وأنَّ
الشناعة المقصودة لا تلزم، وتتوجَّه على من قال: (إنَّ
القرآن ليس بمعجز)، يعني أنَّ البشر يتمكَّنون من
مساواته أو مقاربتة، وأنَّه لا حائل بينهم وبين ذلك. أو
بمعنى أنَّه لا حظَّ له في الدلالة على نبوة النبي ﷺ.

فأمَّا من نفى عنه ما ذكرناه، وقال: إنَّه ليس بمعجز
بنفسه ولا خارق للعادة بفصاحته، لكنَّه يدلُّ على ما هو
المعجز في الحقيقة، ويُسنَد إلى الأمر الخارق للعادة، فلا
شناعة عليه.

وليس يجب إذا كان المنع عن المعارضة هو العلم
على الحقيقة، ألا يقع التحدي بالقرآن، كما ظنَّ صاحب
الكتاب؛ لأنَّه لولا التحدي بالقرآن وقصور / [[ص
٢٥١]] العرب عن معارضته لما علمنا ذلك المنع، ولا كان
لنا إليه طريق. فكأنَّه ﷺ قال للعرب: هاتوا مثل هذا
القرآن، فإذا تعذَّر عليكم _ مع أنَّ فصاحته ممكنة لكم
ومعتادة منكم _ فاعلموا أنَّ الله تعالى قد صرفكم عن
معارضتي، ومنعكم منها، تصديقاً لي ودلالة على نبوتي.

فكان الأمر في المنع الذي ذكره لا ينكشف إلا
بالتحدي بالقرآن، فكيف تظنُّ أنَّ التحدي به مستغنى عنه،
إذا كان الأمر على ما ذهبنا إليه؟ أو لا ترى أنَّ الله تعالى لو
كان يُمكن الرسول ﷺ من فعل القرآن بأن فعل له علوماً
خارقة للعادة على مذهبه لكان المعجز في الحقيقة هو تلك
العلوم لا نفس القرآن، ومع ذلك فالتحدي بالقرآن لا بدَّ
منه؛ لأنَّ به ينكشف حال تلك العلوم، ومن جهته يتطرَّق
إلى إثباتها.

بما ليس بمعجز، ولا يرفع طريق التمييز بيننا. اللهمَّ إلا أن
يريد بلفظة (الالتباس) قوَّة الشبهة وشدَّة المشقة على
المكلَّف مع تمكُّنه من إصابة الحقِّ، وهذا إن أَراده يسقط
بجميع ما تقدَّم؛ لأنَّ القديم تعالى لا يجب عليه المنع من
الشبهات.

ثمَّ قال صاحب الكتاب في جملة فصل يتضمَّن:
(بيان صحَّة التحدي بالكلام الفصيح)، بعد أن بيَّن أنَّ
امتناع المعارضة لا يجوز أن يكون؛ لأنَّ الله تعالى فعل فيهم
منعاً عن الكلام:

/ [[ص ٢٤٩]] (فإن قال: امتنع عليهم ذلك بأن
أعدمهم الله تعالى العلوم التي معها يمكن الكلام الفصيح،
فصار ذلك ممتنعاً عليهم؛ لفقد العلم لا للوجوه التي
ذكرتموها.

ثمَّ قال: قيل له: ليس يخلو فيما ادَّعيتَه من وجهين:
إمَّا أن تقول: قد كان ذلك القدر من العلم حاصلًا
من قبل معتاداً، فمنعوا منه [عند] ظهور القرآن.

أو تقول: إنَّ المنع من ذلك مستمرٌّ غير متجدِّد،
وإنَّهم لم يُخصَّصوا، ولا من تقدَّمهم بهذا القدر من العلم.

فإن أردت [الوجه] الأوَّل فقد كان يجب أن يكون
قدر القرآن في الفصاحة قدر ما جرت به العادة من قبل،
وإنَّما منعوا من مثله في المستقبل.

ولو كان كذلك لم يكن المعجز هو القرآن؛ لكونه
مساوياً لكلامهم، ولتمكُّنهم من قبل من فعل مثله في قدر
الفصاحة. وإنَّما يكون المعجز ما حدث فيهم من المنع،
فكان التحدي يجب أن يقع بذلك المنع لا بالقرآن، حتَّى لو
لم يُنزل الله تعالى عليه القرآن ولم يُظهره أصلاً، وجعل دليل
نبوته امتناع الكلام عليهم على الوجه الذي اعتادوه لكان
وجه الإعجاز لا يختلف، وهذا ممَّا يُعلم بطلانه باضطرار؛
لأنَّه ﷺ تحدَّى بالقرآن، وجعله العمدة في هذا الباب.

على أنَّ ذلك لو صحَّ لم يقدح في صحَّة نبوته؛ لأنَّه
كان يكون بمنزلة أن يقول ﷺ: دلالة نبوتي أي أريد
المشي في جهة، فيتأتَّى لي العادة، وتريدون / [[ص ٢٥٠]]
المشي فيتعذَّر عليكم. فإذا وجدوا الأمر كذلك دلَّ على
نبوته، لكون هذا المنع على هذا الوجه ناقضاً للعادة).

الكلام عليه: يقال له: أمَّا صورة مذهبنا في

بالإتيان بمثله، لينكشف الأمر في المنع الذي هو العلم على صدقه.

ولو جعل دليل النبوة امتناع الكلام، أو الحركات، أو غيرهما من الأفعال، لكانت المطالبة تقع بتلك الأفعال.

فأما قوله: (وهذا مما يُعلم بطلانه باضطراب؛ لأنه عليه وآله السلام تحدّى بالقرآن وجعله العمدة). فإن أراد أن المعلوم بطلانه باضطراب أنه صلوات الله عليه وآله لم يتحدّ بالقرآن ولا طالب القوم بمثله بل عدل إلى سواه فيما طالبهم بفعله، فلا شك في بطلان ذلك. وهو إذا صحّ كان شاهداً لقولنا وغير منافٍ / [[ص ٢٥٣]] مذهبننا، على ما بيّناه.

وإن أراد _ فيما ادّعى العلم ببطلانه اضطراب _ شيئاً آخر غير ما ذكرناه، فقد كان يجب أن يُفصح به، وما نظّنه أراد غيره. وقوله: (بأنه عليه وآله السلام تحدّى بالقرآن وجعله العمدة) عقيب ذكر الاضطراب، يدلُّ على أنه أراد ذلك.

وكيف لا يجعله ﷺ العمدة في ذلك والمفزع في الحجّة، والأمر في نبوّته لا يكشف إلّا بالنظر فيه، والعلم بأن القوم طولبوا بالإتيان بمثله وبيعضه فلم يفعلوا. وأن امتناعهم من معارضته إنّما كان للتعدّر والقصور اللذين سببهما ما فعله الله تعالى فيهم من المنع وسلب العلوم.

فإن قال: المعلوم من حال النبي ﷺ خلاف ما يذكرونه ويذهبون إليه؛ لأنه عليه وآله السلام كان يجعل القرآن دليل نبوّته، والعلم على صدقه، ويذكر أن الله تعالى أبانه به، ومذهبكم يخالف جميع ما ذكرناه.

قيل له: أمّا المعلوم الذي لا إشكال فيه فهو أن النبي ﷺ كان يحتجّ بالقرآن، ويدعو في الاستدلال على نبوّته إليه، ويطلب العرب بفعل مثله، ويشهد قاطعاً متيقناً بأنهم لا يفعلون، ويجعل قصورهم دليل نبوّته.

فأمّا وجه الاحتجاج به، وهل هو لأن القرآن بنفسه المعجز، أم مستند إلى ما هو المعجز على الحقيقة ومتعلّق به، وكون قصور القوم عن المعارضة دليلاً على نبوّته، وهل ذلك لأن القرآن في نفسه خارق للعادة بفصاحته، أم لأنهم منعوا من المعارضة وصرفوا عنها، ممّا ليس بمعلوم من جهته عليه وآله السلام ولا من ظاهر حاله، وإنّا يعلمه الناظر بالدليل الذي ربّما خفي إدراكه على كثير من المتكلّمين.

ولم يكن لأحد أن يقول: إذا كانت تلك العلوم هي العلم المعجز الدالّ على التصديق فلا معنى للتحديّ بالقرآن، بل كان يجب أن يقع التحديّ بالعلوم المخصوصة!

وهكذا القول: لو كان تعالى قد مكّن رسوله ﷺ من قُدْر لم تجر بمثلها العادة، يتأتّى بها من ضروب الجمل ما لا يتّسع له البشر؛ لأنّ المعجز في هذه الحال هو القُدْر والتحديّ بالفعل الواقع عنها، وإظهاره والمطالبة بمثله ممّا لا بدّ منه.

ولا شكّ في أن الله تعالى لو لم يُنزّل القرآن أصلاً، وجعل دليل نبوّته امتناع الكلام على القوم، لكان دالّاً ومعجزاً على ما ذكر. إلّا أنّه ليس يجب _ إذا لم يفعل ذلك، وجعل دليل نبوّته امتناع معارضة القرآن عليهم _ ألا يقع التحديّ بالقرآن، والمطالبة بالإتيان بمثله!

وكأنّه يقول: إذا صحّ أن يقوم مقام القرآن غيره، وصحّ وقوع المنع منه / [[ص ٢٥٢]] على وجه الإعجاز، وجب أن لا يكون في ظهوره فائدة، ولا في التحديّ بالمنع من معارضته.

وهذا ممّا لا يخفى بطلانه على أحد؛ لأنه لا شيء من الأفعال يقع المنع منه على وجه الإعجاز إلّا ولو قام مقامه غيره لم يختلف وجه الدلالة، ولا يقتضي ذلك ألا يكون فيما وقع المنع منه من الأفعال فائدة.

على أن من ذهب في إعجاز القرآن إلى الفصاحة، يلزمه إذا كان الله تعالى قادراً على أن يُنزّل مكان هذا القرآن غيره ممّا يماثله في الفصاحة أو يزيد عليه فيها زيادةً كثيرةً، ونحن نعلم أنّه لو أنزل ما هو أفصح منه، لكان الأمر في إعجازه أظهر إلّا أن يكون في إنزال القرآن والتحديّ به فائدة.

فإن قال: من ذهب إلى ما ذكرناه _ أنّه وإن جاز أن يُنزّل غيره ويقوم في الدلالة مقامه، أو يكون أوضح أمراً منه _ فيجب إذا لم يفعل ذلك وأنزل هذا القرآن، أن يقع التحديّ به، لينكشف الأمر في إعجازه. ولو أنزل غيره لكان التحديّ يقع بذلك.

قيل له: وهكذا يجب _ إذا كان الله تعالى قد جعل دليل نبوّته رسوله عليه وآله السلام المنع من معارضة هذا القرآن دون غيره _ أن يقع التحديّ بالقرآن أو المطالبة

ونزول جبرئيل ﷺ وما أشبههما. وهذه جملة كافية تأتي على ما ذكره في الفصل.

ثم قال صاحب الكتاب في جملة فصل مترجم بذكر: (وجوه إعجاز القرآن وما يصح من ذلك وما لا يصح): (فإن قالوا: إنا نجعله معجزاً، لصفه تعالى إياهم عن المعارضة. فقد بينا من قبل: أنه لا يجوز أن يكونوا ممنوعين من الكلام بكذا... وأشار إلى ما ذكره.

ثم قال: وبيننا أن هذا الوجه لو صح لم يوجب كون القرآن معجزاً، وكان يجب أن يكون المعجز منعه من فعل مثله، كما أنه تعالى لو جعل دلالة نبوته ﷺ أن يتمكن من مشي، أو كلام، أو تحريك يد، في حال يتعذر / [ص ٢٥٦] على جمعهم مثله، لقد كان ذلك معجزاً، لكن المعجز كان منعه من ذلك؛ لأن الخارج عن العادة، دون تمكنه ﷺ مما فعله، لأن ذلك معتاد. ومن سلك هذا المسلك في القرآن، يلزمه ألا يجعل له مزية البتة.

على أن ذلك يبطل بنص القرآن؛ لأنه تعالى قال: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: ٨٨].

ولو كان الوجه الذي له تعذر عليهم المنع، لم يصح ذلك؛ لأنه لا يقال في الجماعة إذا امتنع عليها الشيء: إن بعضها يكون ظهيراً لبعض؛ لأن المعاونة والمظاهرة إنما تمكن مع القدرة، ولا تصح مع المنع والعجز).

الكلام عليه: يقال له: لسنا نذهب في الصرف إلى أنه المنع من الكلام، والذي نذهب إليه فيه قد ذكرناه وأوضحناه. ولولا أن كلامك هذا على من ذهب إلى أن القوم منعوا من الكلام يمكن أن يطعن به طاعن فيما نذهب إليه لتجاوزنا عنه، ولم نتشغل بالكلام عليه. وبطلانه واضح على كل وجه؛ لأننا قد بينا فيما مضى الكلام على من ألزم إطلاق القول بأن القرآن ليس بمعجز وشرحناه.

فأما إلزامنا أن لا يكون له مزية، إذا كان العلم المعجز في الحقيقة غيره فليس / [ص ٢٥٧] يخلو من إلزامنا نفسي مزيته من أن يريد نفيها في باب الدلالة، أو التحدي، أو الفصاحة.

/ [ص ٢٥٤] ولو كان ما ذكرناه ثابتاً معلوماً على حد العلم بما ذكرناه أولاً، لوجب أن يكون جهة كون القرآن معجزاً ودالاً على النبوة معلومة باضطرار، كما أن التحدي بالقرآن معلوم ذلك، فكان لا يصح أن يخالف من جهة دلالة مقرر بصدق النبي ﷺ وصحة نبوته، كما لا يصح أن يخالف فيما جرى مجراه.

على أننا ما نأبى القول بأن القرآن دليل نبوته عليه وآله السلام، والعلم على صدقه، ولا يتمتع من هذه الجملة. وإن أردنا بذلك أن الناظر في أحواله والمتأمل لها يفتضي به نظره إلى العلم بما هو الدليل والعلم على الحقيقة، فمن حيث كان وصلة إلى الدليل وطريقاً إليه ومتعلقاً به، جاز أن يصفه بصفته.

كما لا يتمتع الكل من وصف القرآن بأنه دليل وعلم، وإن كان من فعله عليه وآله السلام، من حيث كان مستنداً ومتعلقاً بما هو الدليل والعلم على الحقيقة من العلوم.

وكذلك الوصف لما يظهره الرسول ﷺ من حمل الجبال وقلب المدن، إذا كان واقعاً عن قدرة. ولا يُنكر وصفه بأنه دليل، على التفسير الذي ذكرناه.

وكما يصف أيضاً إخباره ﷺ عن الغيوب، وإنذاره الحوادث الكائنة في المستقبل بأنها أدلة له وأعلام، من حيث استندت إلى العلوم التي هي في الحقيقة واقعة موقع الإعلام.

وليس لأحد أن يقول: إنه عليه وآله السلام كان يجعل القرآن دليلاً وحجة دون وجه كذا على خلاف ما ذكرتم؛ لأننا قد بينا أن كيفية كونه دليلاً وحجة، فهل هو الدال بنفسه أم بغيره، بما لم يعلمه من دونه ﷺ اضطراراً؟ ولا يدعي العلم به / [ص ٢٥٥] من هذه الجهة إلا غبي أو معاند، وإننا يُعلم ذلك بالأدلة التي تُستخرج بها أمثاله.

فأما ما ذكره ﷺ أن الله تعالى أبانه بالقرآن، فغير مخالف لمذهبنا؛ لأننا نقول: إن الله تعالى أبانه عليه وآله السلام به، كما أبانه بنزول جبرئيل ﷺ، إلى غير هذا من ضروب الاختصاصات وفنون الكرامات.

غير أن هذه الإبانة لا يمكن أن نعلم بها في الأصل صحة نبوته، بل لا بد من أن يُعلم صحة النبوة قبلها بما ذكرناه من ثبوت المنع عن المعارضة؛ فإذا علمنا ذلك رجعنا إلى خبره ﷺ في حصول الإبانة والاختصاص

وكل هذه الوجوه قد تقدّم الكلام على أن القرآن _ وإن لم يكن هو العلم في الحقيقة _ فغير واجب نفى المزية عنه في شيء منها.

فأما الآية التي تلاها صاحب الكتاب فهي أبعد ما يُسأل عنه ويُقدح به؛ لأنه تعالى أراد أن يُخبرنا عن تعدّر معارضة القرآن على الخلق أجمعين، فنفي ذلك على أكد الوجوه.

ونحن نعلم أن مع التظاهر والتعاون ربّما تأتي ما يتعدّر، وأن الشيء إذا كان متعدّراً وغير متأتّ مع التوازر والتظاهر كان أبعد من التأتّي مع الانفراد، وكان نفى تأتيه أكد وأبلغ؛ فهذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.

وليس في الإخبار عن أن المعارضة لا تقع، وتأكيده نفى وقوعها _ بما جرت عادة أهل العربية بأن يؤكّدوا به بخطابهم _ دلالة على وجه التعدّر ما هو.

وأكثر ما نستفيد بالآية أن المعارضة لا تقع، وأنها متعدّرة على كلّ حال؛ فأما من أيّ وجه لم تقع، وهل تعدّرت لمنع عن الكلام، أم لفقد علوم، أو قُدر؟ فمما لا تدلّ عليه الآية.

وقوله: (إنّ المعاونة إنّما تُمكن مع القدرة، ولا تصحّ مع المنع) صحيح، لكن لخصمه أن يقول: إنّ الله تعالى لم يرد أن المعارضة لا تقع منهم وإن تظاهروا وتعاونوا على فعلها، وإنّما نفى وقوعها _ وإن تظاهروا وتعاونوا _ بما يقدرّون عليه من الأفعال في طلبها، والاحتيال لتماها؛ فالتظاهر لم يُعن به إلّا ما هو مقدور ممكن.

/ [[ص ٢٥٨]] ونحن نعلم أن القائل إذا قال: (لو تظاهر الخلق بأجمعهم أو تعاونوا على فعل جوهر أو سواد لما وقع منهم) يكون كلامه صحيحاً مفيداً لتعدّر وقوع ذلك على أبلغ الوجوه، ويجرى مجرى أن يقول في عشرة: إنّهم لو تظاهروا وتعاونوا على حمل جبل لما أمكنهم، وإن كان حمل الجبل مقدوراً لهم، وممكناً على جهة التفريق.

والأوّل غير ممكن ولا مقدور على وجه من الوجوه، وإنّما حسن القول الأوّل _ مع استعمال لفظ التعاون فيه _ للوجه الذي ذكرناه.

على أنّا قد بيّنا أن الله تعالى إنّما منعهم عن المعارضة

بأن أعدمهم في الحال العلوم بالفصاحة، فلن تخرج المعارضة من أن تكون مقدورة _ وإن كانت متعدّرة _ لفقد العلوم، فيجب أن يصحّ استعمال لفظ (التظاهر) غير مطابق لمذهبنا في تعدّر المعارضة، للزم صاحب الكتاب وجميع أهل مذهبه مثل ذلك؛ لأنّه يقول فيها من أجله لم تقع المعارضة مثل قولنا بعينه، وينسب تعدّرها إلى فقد العلوم بالفصاحة، كما ننسبه، وإن كان الفرق بيننا وبينه أنّا نقول: إنّ القوم أفقدوا العلوم في الحال، وهو يقول: إنّهم كانوا فاقدين لها في جميع الأحوال، مستقبليها ومستدبرها؛ لأنّ العادة لم تجر بحصول كلّ تلك العلوم لهم.

فإن قال: إنّني لم أوجّه كلامي في الفصل نحو مذهبكم، وإنّما خصصت به من قال: إنّ القوم مُنعوا عن الكلام جملةً.

قيل له: قد علمنا ما قصدته، وكلامنا الأوّل متناول لغرضك بعينه، وكلامنا الثاني إنّما أوردناه استظهاراً وبياناً.

ثمّ قال صاحب الكتاب بعد أن ذكر أن دواعي العرب إنّما انصرفت عن / [[ص ٢٥٩]] المعارضة، لعلمهم بأنّها غير ممكنة، من حيث باينت فصاحة القرآن جميع فصاحتهم، لا للصرف الذي يدّعيه من يقول: إنّ المعارضة كانت ممكنة، وإنّها لم تقع لأنّ دواعيهم صُرّفت:

(فإن قال: ومن أين أن الحال على ما ذكرتم؟

قيل له: لأمر: منها: ما نُقل عنهم من اعترافهم بمزية القرآن عند المذاكرات، على ما قدّمنا ذكره.

ومنها: أن آية التحدي تدلّ على تعدّر مثله: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.

ومنها: أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز (في الحقيقة، وأنّ صرف همهم عمّا جرت عادتهم بمثله هو المعجز)، ويوجب أن يدلّ القرآن، لو كان كلاماً متوسطاً في الفصاحة، حتّى يكون حاله في الإعجاز، وهو كذلك (مثل حاله) الآن، لأنّ الاعتبار صرف همهم ودواعيهم، فالركيك في ذلك والفصيح بمنزلة.

ومنها: أن الذي ذكره يقتضي خروجهم عن العقل (...).

ثمّ بيّن أن دواعيهم لا يجوز أن تنصرف مع كمال عقولهم.

وهذا بيّن من حال الجمع العظيم؛ لأنّهم ينظرون إلى المتقدّم منهم في الرتبة، ويقع من جهتهم التأسّي؛ فلمّا رأى أتباعهم الأكابر قد ضاق ذرعهم بالقرآن، وعدلوا عن المعارضة إلى الأمور الشاقّة، تبعوهم في هذه الطريقة؛ لعلمهم بأنّهم عن ذلك أشدّ عجزاً؛ فلذلك استمرّت أحوالهم على هذا الوجه، لا الصرفة التي ظنّها السائل.

ولولا أنّهم علموا أنّ القرآن في أعلى رتبة من الفصاحة الجامعة لشرف اللفظ وحسن المعنى حتّى بهرهم ذلك، لقد كان يجوز أن يختلفوا في سائر المعارضة، فيكون فيهم من يكفّ، وفيهم من يحاول، وفيهم من يأتي بما يزداد علمهم بعظم شأن القرآن عنده تأكيداً.

لكن الأمر في القرآن لمّا كان على ما ذكرناه، عدلوا عن المعارضة؛ لظهور حاله.

ولولا صحّة ذلك من هذا الوجه، لقد كان القول بالصرفة يقوى من حيث لم تجر العادة مع التنافس الشديد، وتباين الهمم، وامتداد الأوقات، بأن يقع / [[ص ٢٦٢]] الكفّ عن الأمر المطلوب الذي قويت الدواعي إلى فعله؛ فكان يصحّ أن يتعلّق بالصرفة، ويُرَاد بها انصرافهم عن المعارضة، وإن كانت غير مؤثّرة، دون المعارضة المؤثّرة، ولأنّ هذه المعارضة يُعلّم أنّها لا تحصل بما قدّمناه من الأدلّة. لكن ذلك يبعد؛ لأنّه متى جُوز في انصرافهم عنها أن يكون الوجه فيه الصرفة، لم نأمن أن تكون المعارضة الصحيحة أيضاً ممكنة، وإنّا عدلوا عنها للصرفة التي ذكرناها السائل. وهذا بيّن فيما أوردناه).

الكلام عليه: يقال له: قد بيّنا في الدليل الثاني _ الذي اعتمدناه في صحّة القول بالصرفة _ ما إذا تُؤمّل كان مبطلاً لما تعلّقت به في هذا الفصل؛ لأنّا ذكرنا أنّ العرب لو لم يُصرّفوا عن المعارضة على كلّ وجه يقع معه ضرب من الاشتباه والالتباس _ سواء كانت المعارضة مماثلة على الحقيقة أو مقارنة _ لوجب أن يعارضوا بما يدّعون أنّه مماثل، وإن لم يكن على التحقيق كذلك، وأنّهم كانوا بفعلهم هذا قد أوقعوا الشبهة لكلّ من لم يكن في غاية الفصاحة، ثم لا يُفرّق بين ما أتوا به وبين القرآن.

ونحن نعلم أنّ الخلق أجمعين _ إلا النفر اليسير منهم _ لا يُفرّقون بين ذلك، وإنّا يرجعون فيه إلى غيرهم.

الكلام عليه: يقال له: وهذا الفصل أيضاً _ وإن كانت وجهته إلى غير مذهبنا _ فنحن نتكلّم / [[ص ٢٦٠]] عليه؛ لإمكان التعلّق به علينا.

فنقول: وما في الاعتراف بمزيّة القرآن في الفصاحة ممّا يدلّ على أنّ جهة إعجازه هي الفصاحة، وأنّه خارق بها عادات العرب؟! وما المنكر أن يكون عالي الطبقة في الفصاحة، فيُشهد له بالزّيّة فيها، وإن كان امتناع معارضته إنّما هو الصرف؟!.

وقد بيّنا فيما مضى من كتابنا هذا أنّ الاعتراف بمزيّته في الفصاحة إنّما يكون رادّاً على من نفى فصاحته. فأما من اعترف بأنّه أفصح الكلام وأبلغه ولم يجعله خارقاً للعادة من حيث الفصاحة، فإنّه لا يلزمه شيء من ذلك.

على أنّا قد تكلّمنا على الألفاظ التي يُستدلّ بها على اعتراف القوم بفضل فصاحته، وذكرنا ما يمكن أن يقال فيها. وأمّا التعلّق بلفظ (التظاهر)، فقد مضى الكلام عليه وعلى التعلّق بإخراج القرآن من أن يكون معجزاً، وبيّنا أنّ دلالة من الوجه الذي ذكرناه، وإن لم يختلف بأن يكون كلاماً متوسّطاً في الفصاحة أو ركيكاً، بل ربّما تأكّدت، فغير منكر أن تكون المصلحة للمكلّفين تابعة لإنزاله على هذا الوجه من الفصاحة.

وذكرنا من لزوم مثل ذلك لمن خالفنا، وأنّه لا بدّ من أن يُفتقر فيه إلى مثل جوابنا، ما لا حاجة بنا إلى إعادته. فأما ردّه على من ذهب إلى صرف الدواعي بما ذكره فصحيح لازم، وقد بيّنا في صدر هذا الكتاب على الكلام بياناً شافياً.

/ [[ص ٢٦١]] ثمّ قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: لولا أنّ الذي لأجله عدلوا عن المعارضة الصرف الذي ذكرناه، كان لا يجب أن يجري أمرهم على حدّ واحد، مع أنّ فيهم المتقدّم الذي يُعلّم باضطراب تعذّر المعارضة عليه، وفيهم من لا يعلمها كذلك.

قيل لهم: قد بيّنا أنّ فيهم من جاء بمعارضة ركيكة، ومن لم يأت بها فلائّه علم من حالها ما وصفناه، أو كان في حكم العارف، أو تابعاً للعارف؛ فلذلك اتّفقوا على العدول عن المعارضة.

وإذا كان ذلك الغير الذي يُرجع إليه يدعي المساواة والمماثلة استحكمت الشبهة وانسدَّ الطريق إلى العلم بالإعجاز!

وبيَّنَّا أنَّهم قد استعملوا من ضروب المكائد وصنوف الحيل ما كان هذا الذي ذكرناه أوقع منه وأنفع فيما قصدوه؛ لأنَّهم لجأوا إلى أفعال كثيرة لا يدخل على عاقل شبهة في خروجها عن باب الحجَّة. وأنَّ الضرورة حملت عليها، والقصور / [[ص ٢٦٣]] دعا إلى فعلها؛ فكيف ذهبوا عن هذا الأمر الغريب الذي يُدخل الشبهة على أكثر الخلق، ويُشعرهم براءة عهدهم، وعلوَّ كلمتهم؟!

وليس تتوجَّه هذه الطريقة من حيث ظنَّ صاحب الكتاب؛ لأنَّه بنى السؤال على أنَّ المعارضة كان يجب وقوعها، فمن لم يعلم من جملة القوم تعذَّر المعارضة، وأنَّه لا يمتنع أن يختلف حالهم فيكون فيهم من يعلم تعذُّرها فلا يعارض، وفيهم من لا يعلم ذلك فيشتبه عليه الأمر فيعارض.

بل الطريق الذي سلكناه في لزوم الكلام أُولَى؛ لأنَّنا بيَّنَّا أنَّ القوم مع العلم بتعذُّر المعارضة المطلوبة عليهم كان يجب أن يعارضوا بما يقدرُون عليه، ويدَّعوا المساواة؛ وإن كان غير بعيد لزوم الكلام من الوجه الذي سأل نفسه عنه.

وليس قوله في جواز ذلك: (إنَّ من لم يكن عارفاً بتعذُّر المعارضة كان تابعاً للعارف) بشيء يُعتمد؛ لأنَّنا لم نجد من أتى بالمعارضة الركيكة اتَّبَعَ في الإمساك عنها من عدل عن المعارضة من العارفين المتقدمين، بل تعاطاها وإن كان هؤلاء لم يتعاطوها! فألاً وقع من بعض من يشتهيه عليه الأمر في إمكان المعارضة وتعذُّرها ما يظنُّ أنَّه بصفة المعارضة المطلوبة؟!

وكيف لم يخالف من عارض الطبقة التي لم تعارض من المبرِّزين المتقدمين إلَّا بإيراد معارضة، لا شبهة على عاقل فضلاً عن فصيح، في أنَّها غير واقعة موقعها، وأنَّها من أبعد الكلام عن الفصاحة والجزالة؟!

ونحن نعلم أنَّ بعض القوم لو أتى بكلام له حظٌّ من الفصاحة ورتبة من البلاغة وادَّعى به المعارضة لكانت الشبهة قويَّة والارتباب مستحكماً، فكيف خالفوا أكابرهم ومتقدِّمهم فيما لا يقع لهم [حيلة] فيه، ولا شبهة تدخل على عاقل / [[ص ٢٦٤]] بمثله، ولم يخالفوهم فيما

ذكرناه؟! وفيه من ارتفاع الشبهة ونفوذ الكيد ما أشرنا إليه؟!

وقد بيَّنَّا فيما مضى من الكتاب _ عند الاعتماد على هذه الطريقة _ أنَّه غير ممكن أن يكون ترك القوم لهذا الضرب من المعارضة إنَّما هو للخوف من تكذيب الفصحاء لهم، وتهجينهم لفعْلهم، وشهادتهم عليهم بالمكابرة.

فإن قلنا: إن كان الخوف من تكذيب من في جملة النبي ﷺ من الفصحاء، فهو غير مانع ممَّا ذكرناه من وقوع الشبهة وتنام الحيلة؛ لأنَّ أكثر ما في هذا الأمر أن يشهد من في جملة النبي ﷺ بأنَّ تلك المعارضة غير صحيحة ولا مؤثِّرة، ويشهد من بإزائهم من الفصحاء _ وهم أكثر منهم _ بضدِّ ذلك؛ فتقابل الأقوال وتكافأ، لاسيَّما عند من لم تكن الفصاحة صنعتَه، ولا بلغ فيها الرتبة التي يُفرِّق معها بين ضروب الكلام الفصيح وبين كلِّ ضرب منه [دون] منزلته. وهذا نهاية سؤل العرب، وغاية أملهم.

وإن كان الخوف ممَّن لم يكن في صحبة النبي ﷺ ولا على دينه فلا خوف من هؤلاء؛ لأنَّهم أحذق وأمكن (من أن يردُّوا) ما يوافق إرادتهم، ويضعف أمر عدوِّهم!

وذكرنا أيضاً: أنَّ ما اقتضى إمساكهم عمَّن عارض بأخبار الفرس، مع علمهم بعد ما أتى به عن المعارضة، وعدوْلهم عن تكذيب من قال: لو نشاء لقلنا مثل هذا، مع قطعهم على كذبه وبهته، يقتضي الإمساك عمَّن يعارض بكلام له حظٌّ من الفصاحة، ويدَّعي المماثلة. بل الإمساك عن هذا أُولَى؛ لما تقدَّم ذكره.

فأمَّا قوله: (ولولا صحَّة هذا الوجه لكان التعلُّق بالصرفه يقوى من وجه كذا، / [[ص ٢٦٥]] ويُراد بها انصرافهم عن المعارضة التي ليست مؤثِّرة، دون المؤثِّرة؛ لأنَّ هذه المعارضة يُعلم بما تقدَّم من الأدلَّة أنَّها لا تحصل). ثمَّ قوله بعد: (لكن ذلك يبعد؛ لأنَّه متى جُوز في أحد المعارضتين الصرفه، لم نأمن في الأخرى مثله)؛ فمن الكلام الطريف الظاهر التناقض؛ لأنَّه فرَّق أولاً بين المعارضتين _ المؤثِّرة وغير المؤثِّرة _ في صحَّة التعلُّق بالتى ليست بمؤثِّرة، لولا ما خرَّجه من الوجه الذي ذكره، ثمَّ

وإذا كان الظهور واجباً فواجب حصول العلم به وزوال الريب فيه، كما حصل العلم بجميع ما جرى مجراه من أحوال القوم وأفعالهم الظاهرة.

وكيف لا يكون ذلك معلوماً لنا، إذا فرضنا ظهوره من القوم ووقوع الخوض منهم فيه، وعناية سلفنا بنقل ما جرى مجراه من آيات النبي ﷺ وبراهينه ومعجزاته، أتم عناية وأوفرها.

ولا شيء أظهر وأكبر في باب الدلالة والآيات من اعتراف العرب بما يجدون أنفسهم عليه من المنع عن المعارضة. وفي ارتفاع العلم دلالة على أنه لم يقع هناك خوض فيه وتحديث به، وإذا لم يجر شيء من ذلك فلا صرفة.

/ [[ص ٢٦٧]] الجواب: يقال له: أمّا ما قدّمته من وجوب معرفة العرب بما هم عليه من تعذر المعارضة عليهم، على سبيل الجملة، فصحيح، وكذلك ما أتبعته به من علمهم بخروج ذلك عن عهدهم وعاداتهم.

فأمّا ما أوجبه من بعد من التحديث بذلك والتذاكر به ثم إظهاره وإعلانه، فغير واجب، بل الواجب خلافه؛ لأننا نعلم أن القوم قد بلغوا الغاية في عداوة النبي ﷺ وحسده، وتطلب ما شكك فيه ونفّر عنه، والعدول عن كلّ ما آنس به وقرب منه. وهم يعلمون أن التذاكر بما يجدون أنفسهم عليه من تعذر معارضته أقوى الأسباب في تصديقه ووجوب أتباعه؛ لأنّه ﷺ إنّما ادّعى الإبانة منهم والمزية عليهم بهذا القدر الذي يوجب أن يعترفوا به ويتذاكروه، فكيف يصح أن يقع منهم ما ظننته، وحالهم هذه؟!!

فكأنك أيها الملموم تقول: يجب أن تقع نهاية التصديق ممّن دواعيه متوافرة، وحيلته كلّها مصروفة إلى نهاية التكذيب!

على أنّه لو وقع من بعضهم ممّن لا يعرف عاقبة قوله، ولا تثبت في أفعاله، أو ممّن يطلب السلامة لقوي في نفسه انكتم خبره [ومتى صدر] ذكر لهذا المعنى، وحرص فيه لم يجب أن يكون ظاهراً شائعاً، بل لا عاقل من القوم يذكر مثل هذا عن نفسه، إلّا لمن هو عنده أولاً على نهاية الثقة والأمانة، ثم لا يذكره إلّا على أكد وجوه الاستسرار والخفاء، فمن أين يجب ظهوره والعلم به وهو إذا وقع كانت هذه حاله؟!!

سوّى بينهما من غير وجه يقتضي التسوية، وجعل تجويز الصرفة عن إحداها تجويزاً في الأخرى.

فكيف يصح ما ذكره من الطرق وضروب الاستدلالات التي تتناول - إذا صحّت - المعارضة التي ليست بمؤثرة، ولا يمكن أن يُعلم بها امتناع وقوعها، فكان المتعلّق بالصرفة من هذا الوجه يقول له: الذي يؤمن وقوع الصرفة عن المعارضة المطلوبة قدّمته، وأدّعت أنّه أدلة على امتناعها، وليس ذلك بمؤمن حصول الصرفة عن المعارضة الأخرى. فعلى أي وجه سوّيت بينهما، سيّما مع اعتقادك أن المؤثرة على الحقيقة غير ممكنة ولا متأتية، وعلى ذلك بنيت ما استدلت به على تعذرهما، والتي ليست بمؤثرة!

ولا يمكنك أن تقول: إنّها غير متأتية ولا ممكنة، وأكثر ما تدّعيه أنّها لا تقع لشيء تذكره، لا يقتضي خروجها من الإمكان، فقد صحّ بما ذكرناه اضطراب كلامه في الفصل. وهذا آخر ما احتجنا إلى تتبعه من كلامه.

مسألة تتعلّق بالصرفة:

إن سأل سائل فقال: كيف يصحّ مذهبكم في الصرفة، ومعلوم أن القوم الذين / [[ص ٢٦٦]] تدّعون أنّهم كانوا متى همّوا بالمعارضة وراموا فعلها، صرّفوا عنها وأفقدوا العلوم التي تتأتّى معها، لا بدّ من أن يكونوا عارفين بذلك من أحوال أنفسهم، ومميّزين بين أوقات المنع والتخلية.

وإذا كانت معرفتهم به واجبة، وكان أمراً خارقاً لعاداتهم مبيناً لسنتهم ومذاهبهم، فلا بدّ من أن يتذاكروه ويتفاوضوه، ويخوضوا فيه، ويعجبوا منه؛ لأنّ النفوس مولعة بذكر العجائب، ملهية بنشر الغرائب، بهذا قضت العادات، وعليه دلّت التجارب، وهو أصل في باب الأخبار ومعرفة الحوادث كثير، متى نقضه ناقض لزمه من الجهالات ما لا قبل له به.

وإذا كان الخوض فيما ذكرناه لا بدّ أن يقع بمجرى العادة فلا بدّ أن يكون ظاهراً فاشياً؛ لأنّ ظهور الشيء وبروزه إنّما يكونان بحسب موقعه من النفوس، وبقدر الاهتمام به؛ والاهتمام به يكون بقدر استغرابه واستطرافه. فإذا انضاف إلى الاستغراب والاستطراف ما يرجع إلى المنافع ودفع المضار، قويت دواعي الإعلان وتأكدت.

وإنما يجب العلم بالأمر التي تقع في الأصل ظاهرة وشائعة، ثم تتوفر / [[ص ٢٦٨]] الدواعي إلى نقلها، ويُحكم فيها جرى هذا المجرى بأنه لم يكن، متى لم يُنقل ويُعلم، فأما ما لا يجب ظهوره واستفاضة ويجوز وقوعه إن وقع مستسرّاً به، فليس يجب متى فقدنا نقله أو العلم به أن نحكم بنفيه. وهذه العلة ما علمنا أحوال الملوك الظاهرة والحوادث في أيامهم المستفيضة، ولم نعلم جميع أسرارهم، وما كتموه من أخبارهم، وألقوه إلى الواحد والاثنين من ثقاتهم. والقول فيما ذكرناه أوضح من أن يحتاج إلى شرط.

وليس لأحد أن يقول: هبكم لا توجبون التذاكر بذلك من جهة الاستطراف والاستغراب، ألا وجب أن يذكره بعضهم لبعض؛ ليعرف كل واحد منهم هل حال غيره في الامتناع والتعذر كحاله أم لا؟

وذلك أن التحدث به لو وجب من هذه الجهة، لم يكن إلا على الوجه الذي بيناه من الخفاء والكتمان؛ لأنّ ما دعا من المسألة عنه لا يدعو إلى إظهارها، بل دواعي سترها قائمة من حيث ذكرنا، فلا منفعة للسائل فيما ذكره إذا التزمناه، وكان ممّا لو وقع لم يظهر، ولم يجب أن يُعلم. على أنّ ما أوجبه من هذه الجهة لا يجب أيضاً؛ لأنّ سؤال بعضهم بعضاً إنّما يحسن متى استفيد به ما ليس بمعلوم. فأما إذا كان لا يفيد إلا ما يعلمه السائل فلا طائل في تكلفه.

فكل واحد من العرب يعلم من حال غيره من المنحرفين عن دعوة النبي ﷺ، المظاهرين له بالعداوة ما يقتضي أنّ المعارضة متى أمكنته فعلها وبادر إليها، وأنّه لم يمسك عنها ودواعيه متوفرة إليها إلا وحاله في التعذر مساوية لحاله، فأی فائدة في سؤاله وتعرّف ما عنده؟!

/ [[ص ٢٦٩]] مسألة أخرى: إن قال قائل - معترضا على ما اعتمدناه في دليلنا على صحة الصرفة، حيث قلنا: إنّ القرآن لو كان خارقاً للعادة بفصاحته لوجب أن يقع الفرق بين كلّ سورة منه وبين أفصح كلام العرب، لكل من وقع له الفرق بين أعلى كلامهم في الفصاحة وأدونه، ويكون الفرق بين القرآن وبين سائر الكلام، إذا كان خارقاً للعادة، من المزية والفرق أكثر ممّا بين كلّ كلامين جرت بهما العادة - لم أنكرتم أن يكون

ما أوجبتموه غير واجب؟ لأنّ الفرق بين أفصح كلام العرب وأدونه وبين شعر امرئ القيس - من هو في أعلى الطبقات - وشعر المقصّر من المحدثين، إنّما ظهر على الحدّ الذي ذكرتموه من حيث جمع بين ما لا فصاحة له - وإن كانت فيسيرة ضعيفة - إلى ما كثرت فصاحته وتناهت بلاغته، فوقع الفرق على أقوى وجه الظهور.

وليس هذا سبيل للقرآن وما يضم إليه من أفصح كلام العرب؛ لأنّ القرآن وإن بان من جميع ذلك وتقدّم في الفصاحة عليه بما يجاوز العادة ويخرقها، فإنّ الفرق لا يجب ظهوره في الأوّل؛ لأنّ ما يصحّ [نسبته] إلى القرآن قد استبدّ برتبة في الفصاحة قويّة ومنزلة فيها رفيعة، تقتضيان هذا اللبس والاشتباه. ألا ترون أنّ أكثر الناس يُفرّقون بين ثوب القصب الذي يساوي ديناراً، وبين ما يساوي عشرة دنانير، ولا يُفرّق بين الفصّ الزجاج الذي قيمته درهم وبين الفصّ الياقوت الذي قيمته دينار إذا زالت عنهما وجوه التمييزات والتدليسات.

وليس يُفرّق هؤلاء بين كلّ ثوبين وكلّ فصّين كانت بينهما هذه القيمة، بل ولا / [[ص ٢٧٠]] أضعافها؛ لأنّه قد يلتبس عليهم الفرق بين فصّ بعشرة دنانير والآخر بألف دينار، وكذلك في الثياب، حتّى يفتقر في العلم بما هذه حاله إلى ذوي الحذق والبصيرة.

وهذا يُبيّن أنّ اللبس لم يقع مع التفاوت والتباعد إلا من الوجه الذي ذكرنا، وأنّه لا يجب أن يظهر الفرق بين سائر الأشياء على نسبة واحدة، وفيه بطلان ما اعتمدتموه.

الجواب: يقال له: هذا الذي ظننته عكس العقول، وقلب موجباتها؛ لأنّ من المعلوم أنّ ظهور الفرق بين الشئيين تابع لمزية أحدهما على صاحبه، وكلّما كانت المزية أكثر كان الفرق أظهر، لولا هذا لجاز أن يُفرّق بين الكبير والصغير من الأجسام من لا يُفرّق بينهما، إذا كان الكبير أكبر ممّا هو عليه، والصغير أصغر ممّا هو عليه، على ما كنّا ذكرناه فيما تقدّم من بعض الكتاب.

والذي ذكرته في الثياب والفصوص غير مماثل - إذا صحّ - لما نحن فيه؛ لأنّه غير منكر أن يُفرّق بين الفصّين من لا يُفرّق بين غيرهما، وإن كانت القيمة في اللذين لم يُفرّق بينهما أكثر تفاوتاً منها في اللذين فرّق بينهما، وإنّما جاز ذلك

من حيث لم تكن زيادة القيمة في الجواهر تابعة لوجه واحد دون غيره، حتّى تزيد بزيادته، وتنقص بنقصانه، بل هي تابعة لوجوه كثيرة.

ولو كان الوجه الذي فرّق بين الفصّين بعينه هو الذي زاد وتضاعف في غيرهما لاستحال ألا يظهر لمن ظهر له ما نقص عنه.

يبيّن ما ذكرناه أنّ من فرّق بين الفصّ الياقوت وغيره، للونه أو لوائه مثلاً، لم يجوز أن يتضاعف ما من أجله فرّق، والفرق غير حاصل، وإن جاز أن تتزايد / [[ص ٢٧١]] وتتضاعف وجوه أخر تكثر لها القيمة وإن لم يظهر الفرق.

وليس يمكن أن يقال: فقولوا مثل هذا في القرآن، وأجيزوا أن يكون خفاء القرآن بينه وبين ما ذكرتموه إنّما هو لاستبداده بوجوه من الفصاحة ليست فيما ظهر لنا الفرق بينه وبين غيره؛ وذلك أنّ الكلام إنّما يكون أفصح من غيره على أحد وجهين: إمّا بأن يزيد عدد ما فيه من الألفاظ الفصيحة؛ أو بأن يكون نفس ألفاظه أفصح وأجزل من ألفاظ غيره.

فمتى وقع الفرق بين كلامين، أحدهما أفصح من الآخر فلا بدّ متى ضمّمنا إلى الأنقص فصاحة ما هو أفصح من الأوّل، يظهر لنا فصاحته. وكذلك متى ضمّمنا ما هو أفصح من الجميع، وعلى هذه النسبة أبداً.

ومتى اعتبرت هذه الطريقة في النثر والنظم وكلّ فصيح من الكلام، فوجدتها مستمرة غير منتقضة، فليس يمكن الإشارة في الفصاحة إلى وجوه مختلفة يجوز أن يظهر بعضها لمن يميّز بين الفصاحة ويخفى عنه البعض، مع زيادته وتفاوته، كما جاز مثله في القيمة؛ لأنّ ذلك لو كان صحيحاً لوجب أن لا يقع الفرق بين أظهر سور القرآن فصاحةً، وبين أنقص كلام العرب فصاحةً، كما لم يقع الفرق بين مواضع منه، وبين أفصح كلام العرب؛ لأنّ العلة في ارتفاع الفرق واحدة، وهي ما ادّعى من مخالفة الطريقة. ألا ترى أنّ من لم يظهر له الفرق بين الكتابة السريانية العربية _ من حيث لم يكن عارفاً بطريقة السريانية _ لم تختلف حاله في ارتفاع الفرق بين أن يجمع بين السريانية إلى أردأ خطوط العربية، وبين أن يجمع إلى / [[ص ٢٧٢]] أحسنها؟! ونحن عالمون في القرآن ضرورةً خلاف ذلك.

وبعد، فلو كان ما تضمّنه السؤال صحيحاً لكنّا لا نأمن أن يكون بين شعر امرئ القيس، وشعر من قاربه وكان في طبقتهم، مثل النابغة والأعشى ومن جرى مجراهما، من التعاقب في الفصاحة أكثر ممّا بين شعره وشعر أحد المحدثين، وتكون العلة في خفاء الفرق علينا _ مع ظهور الفرق بين شعره وأشعار المحدثين _ ما ذكره السائل وجعله علة في ارتفاع العلم بالقرآن وغيره.

وليس يؤمن ما ذكرناه إلا الطريقة التي سلكتها من أنّ الأمر لو كان على هذا لوجب أن يظهر الفرق بين شعر امرئ القيس والنابغة، إذا فرضنا التفاوت بينهما في الفصاحة، لكلّ من ظهر له [ما] بينه وبين شعر المحدث.

وليس لأحد أن يقول: قد كان الشكّ في ذلك جائزاً، لو علمنا بخلافه من مذاهب أهل البصيرة بالشعر ونقده، الذين لا يجوز عليهم أن يخفى ما يخفى علينا في هذا الباب؛ لأنّهم مطبقون على تقارب هذين الرجلين في الشعر، وأنّه لا تفاوت بين فصاحتهما.

وذلك أنّه يلزمه على هذا أن نكون _ لولا ما علمناه من حال هؤلاء ومذاهبهم في هذين الشاعرين _ مجوّزين بخلافه، وشاكّين في أنّ بين شعر امرئ القيس والنابغة من الفصاحة أكثر ممّا بين شعره وشعر المتنبي، مع ظهور الفرق بين شعره وشعر المتنبي لنا، واشتباه الأمر في شعره وشعر النابغة علينا، وهذا حدّ لا يبلغه متأمل لأمره.

على أنّ هاهنا وجهاً يزيل كلّ شبهة في هذا الباب، وهو: أنّ خفاء الفرق بين القرآن وأفصح كلام العرب علينا، لو كان سببه ما ادّعى من وفور حظّ ما يضّمّه إليه / [[ص ٢٧٣]] من الفصاحة والبلاغة، وأنّ ذلك هو النقيض للاشتباه _ وإن كان التفاوت في الفصاحة حاصلاً _ لوجب أن لا تظهر لنا فصاحة بعض القرآن على بعض؛ لأنّ بعضه أقرب إلى بعض في الفصاحة من كلّ كلام يُضمّ إليه.

وما لا تظهر فصاحته من جملة ظهورها في غيره أوفر حظّاً في الفصاحة على كلّ حالٍ من جميع الكلام، حتّى أنّه ينتهي عند خصومنا فرط فصاحته إلى خرق العادة. فصارت العلة التي ذكروها في تعدّد الفرق بين مواضع من القرآن وفصيح كلام العرب، تقتضي على أكّد الوجوه ارتفاع الفرق بين بعضه وبعض.

وإذا علمنا ضرورة ظهور بعض فصاحته على بعض بطل ما ظنه خصومنا، وصحَّ مذهبنا.

وهذا الوجه يُسقط أيضاً قول من جعل العلة في خفاء الفرق استبعاد القرآن بطريقة في الفصاحة مخالفة لسائر الطرق.

وإذا انتهينا إلى هذا الموضع من الكتاب فقد كان الواجب قطعه عليه، لاستيفائنا الكلام في جميع ما شرطناه وأجرينا بكتابتنا إليه، لكننا آثرنا الآن أن نضمَّ إليه فصلاً في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن، وأنه لم يُعارض، وأنَّ معارضته لم تقع لتعذرهما، وأنَّ تعذرهما كان على وجه يخالف العادة، ليكون ما أسسناه في صدر الكتاب من هذه الأمور - تعويلاً على ارتفاع الخلاف بيننا وبين من خالف في الصرفة - مدلولاً عليه ومبرهنًا على صحَّته، وليكون كتابنا هذا حجةً على مخالفي الملة، كما أنَّه حجة على الموافق فيها، وحتى لا يفتقر الناظر فيه والمعوّل عليه في / [[ص ٢٧٤]] دلالة القرآن على النبوة إلى غيره، ولا يحتاج أن يرجع إلى سواه.

وهذه الفصول، وإن وردت في الكتاب متأخرة - لأنَّ الغرض في ابتدائه لم يقتضِ إيرادها - فموقعها على الحقيقة متقدّم، وليس للتقديم والتأخير تأثير في هذا الباب، إذا كان ما يُحتاج إليه من المعاني بالحجج موجوداً مستوفى، ومذكوراً ومستقصى.

ونحن نستأنف القول فيها، مستعينين بالله تعالى، ومعتمدين على توفيقه وتسديده.

/ [[ص ٢٧٥]] فصل: في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن:

المعتمد في تحديهِ ﷺ بالقرآن حصول العلم لكل عاقل سمع الأخبار وخالط أهلها بذلك، على حدِّ حصوله بظهوره عليه وآله السلام بمكة، وأدعائه النبوة ودعائه الناس إلى نفسه، إلى أمثال ما ذكرناه من أحواله الظاهرة المعلومة.

ولا فرق بين من أنكر بعضها وأظهر الشك فيه وبين من أنكر جميعها؛ لأنَّ طريق العلم بالكل للعقلاء متفق غير مختلف.

والواجب أن نُعلم مرادنا بذكر التحدي الذي

ندّعي وقوع العلم به على هذا الوجه ولكل أحد؛ فإنَّ كثيراً ممن نفى العلم به وأظهر الشك فيه يُقدّر أننا نريد بالتحدي [معنى] خصوصاً، ولفظاً يتضمّن التكييت والتعجيز والمطالبة بفعل مثل القرآن مسموعاً.

وليس مرادنا ذلك، والذي نريده ونحيل على العقلاء في العلم به وارتفاع الشك فيه، ما هو معلوم من قصده والظاهر من حاله أنَّه عليه وآله السلام كان محتج بالقرآن ويدّعي من جهته الإبانة والمزية، وأنَّ الله تعالى خصّه به وأيده بإنزاله، ويتنظر نزول الوحي به، وهبوط جبرئيل عليه السلام بالشيء منه بعد الشيء. وهذا ممّا لا يمكن أحداً دفعه، ومن دفعه قام مقام الدافع لسائر ما عدّنا.

/ [[ص ٢٧٦]] وليس يُنكر وقوع التجاهل ودفع الضرورات من الواحد والاثنين، ولا اعتبار بمثل ذلك فيما يُعم العلم به وتزول الشكوك فيه.

وهب أن قوماً شكّوا في بعض ما ذكرناه - وإن كان لا طريق للشك عليه - ونحن نعلم أن أحداً لا يشك في أنَّه عليه السلام كان ينتظر نزول الوحي بالقرآن، ويدّعي أن جبرئيل عليه السلام يتولّى إنزاله عليه ومخاطبته به، وأنَّه كان يجعل ذلك مزيةً له وإبانةً.

وهذا غاية التحدي ونهاية ما يبعث على المساواة والمعارضة؛ لأنَّه عليه وآله السلام إذا ادّعى النبوة وألزم البشر الانقياد له ومفارقة ما هم عليه من دين وعادة ورياسة، ولم يظهر منه شيء يمكن أن يدّعي به الإبانة إلا انتظاره للوحي بالقرآن. والدواعي إذاً متوافرة إلى مساواته في الأمر الذي متى سوّي فيه لم يكن له مزية ولا في يده حجة ولا شبهة، فكان يجب أن يُظهر كل واحد منهم - من العرب - مثل ما أظهره ويدّعي مثل ما ادّعاه، ويفعل كلاماً بعد كلام يُظهر أن جبرئيل عليه السلام - أو غيره من الملائكة - أنزله إليه، ويتعمّد لانتظاره ووقت نزوله في الأوقات؛ فإنَّ مثل القرآن - إذا لم يكن معجزاً ولا ممنوعاً عن معارضته - ممكن لهم، وأدعاء نزول الملائكة به أدخل في باب التمكّن؛ لأنَّه ممكن لكل قادر على الكلام، وإن كان الأوّل يختص بالتمكّن منه الفصحاء.

وممّا يُبيّن أن الحال التي وصفناها تقوم مقام التحدي بالقول والتقريع باللفظ - بل ربّما زادت عليها -

التوراة كلام الله تعالى وأنه يُوحى بها إليّ، لكان يجب على من حاجّه وقصد إلى إبطال أمره أن يساويه فيما احتجّ به، ويُظهر كلاماً يدّعي فيه ما ادّعاه موسى عليه السلام في التوراة، ليبيّن للناس أنّه كغيره وأنّه لا مزيّة له.

وليس هكذا نبينا ﷺ؛ لأنّا نعلم ظهور شيء على يده، وادّعى به المزيّة والإبانة، واحتجّ به في جميع الأحوال، فجرى مجرى القرآن.

وليس لأحد أن يقول: فلعلّ تعويله في دلالة نبوّته إنّما كان على معجزاته التي ليست بقرآن، كانشقاق القمر، والميضة، وحنين الجذع، وما شاكل ذلك، فلا يثبت لكم معنى التحدي في القرآن من حيث ظهر عليه، إذا كان قد أغنى عنه في باب الحجّة؛ وذلك لأنّا قد بينّا أنّ المعلوم من قصيده ﷺ في إضافته إلى ربّه تعالى، وانتظار نزول الملك به طريقة الاحتجاج وادّعاء المزيّة، فحاله إذن كحال غيره من المعجزات؛ إن ثبت أنّها ظهرت وادّعى بها النبوة على حدّ ظهور القرآن.

فكيف وليس ذلك بثابت؛ لأنّه لا شيء من معجزاته _ سوى القرآن _ يُعلم ظهوره واحتجاجه وفزعه إليه على حدّ العلم بالقرآن؟! وإنا يرجع في إثبات هذه المعجزات إلى ضروب من الاستدلال والطرق التي يعترضها كثير الشبهات، ولا يُحتاج إلى شيء منها في القرآن.

وإنا يرجع في إثبات هذه المعجزات إلى ضروب من الاستدلال والطرق التي يعترضها كثير الشبهات، ولا يُحتاج إلى شيء منها في القرآن.

/ [[ص ٢٧٩]] على أنّه لا شيء من معجزاته ﷺ إلّا وقد تقدّم ادّعاءه للنبوة ومطالبته الخلق بالانقياد له والدخول تحت طاعته (وجوده وظهوره) سوى القرآن؛ فكيف يصحّ نفي جعله ﷺ دليل نبوته؟

ومما يُعتمد عليه في ثبوت التحدي بالقرآن: أنّا قد علمنا ادّعاءه عليه وآله السلام النبوة، وإلزامه الناس طاعته والدخول في ملّته. ولا بدّ لمن دعا إلى مثل هذه الحال _ بل إلى ما هو دونها _ من إظهار أمر ما يقوم مقام الحجّة والدلالة؛ لأنّ أحداً من الفضلاء لا يجوز أن يُقدّم على مثل هذه الدعوى من غير تعلّق بحجّة أو شبهة. حتّى أن جميع المتنبّين وضروب الممخرقين قد فزعوا، فيما ادّعوه ودعوا إليه، إلى تعلّق أشياء ادّعوا أنّها حجج وبراهين؛ فلو ساغ أن يُقدّم على ما ذكرناه عاقل مع بُعده، لم يجوز _ لمن ادّعى عليه

أنّ أحدنا لو نال رئاسة في الدنيا جليّة، ووصل إلى منزلة رفيعة، وأظهر أنّ له فضلاً على غيره وتقدّماً على سواه، وأنّ ما ناله يستحقّه بما هو عليه، وكان له مع ذلك أعداء ومنافسون يحسدونه، ويثقل عليهم تقدّمه ووصوله إلى ما وصل إليه، ويُحبّون أن ينتقض أمره، ويفسد حاله، ولم يظهر لهم من أحواله ممّا كان كالذريعة إلى تلك الرتبة وبلوغ تلك المنزلة، إلّا أمر من الأمور / [[ص ٢٧٧]] أو فعل من الأفعال لم يبن منهم إلّا به، وهم طامعون في مساواته فيما أظهره و[[فيها]] يُفسد أمره، ويحلّ عقده، ويُطيل نظام رئاسته؛ فإنّا نعلم أنّ ظهور هذه الحال في باب التحدي والبعث على المساواة في الأمر الذي تُطلب الرئاسة بسببه، أبلغ وأقوى من التحدي بالقول والتفريع باللفظ، حتّى يقطع متى لم يقع من هؤلاء الحساد والأعداء مثل هذا الفعل الذي ذكرناه، على قصورهم عنه وتعذّره عليهم، كما يُقطع على القصور والتعذّر متى وقع الطلب بالقول والتحدي باللفظ.

فإن قيل: كيف يصحّ أن يكون إضافته عليه وآله السلام الكتاب إلى ربّه وانتظاره نزول الملك به تحدياً، فطلباً من القوم المساواة فيه، وأنتم تعلمون أنّ موسى عليه السلام كان يدّعي في التوراة مثل ذلك، ولم يكن متحدياً بها، ولا هي معجز عند كلّ أحد؟

قلنا: إنّنا لم نجعل الإضافة وانتظار الوحي فقط هما المقتضيين للتحدي، بل لوقوعهما على وجه الاحتجاج وادّعاء التميّز والتخصّص. وهذا معلوم من قصيده ﷺ، وظاهر من حاله.

وموسى عليه السلام لم يدّع قطّ نزول التوراة على سبيل الاحتجاج على مخالفه والإبانة منهم، وإنّا كان يذكر ذلك لأصحابه وأتباعه ممّن عرف صدقه بغيرها من معجزاته.

على أنّ موسى عليه السلام لمّا ادّعى النبوة والإبانة أظهر ما جعله الله تعالى برهاناً لنبوّته وتحديّ الناس به، كانقلاب العصا وغيرها، ولم يقتصر على ادّعاء نزول التوراة عليه؛ فوجب أن يطلب بمساواته فيما تحديّ بفعله وصرّح بالاحتجاج به.

/ [[ص ٢٧٨]] ولو أنّه ادّعى النبوة والمزيّة ولم يُظهر شيئاً يدّعي به الإبانة والتخصيص أكثر من قوله: إنّ

الرئاسة، وطالبه بالطاعة والانقياد، وألزمه مفارقة دينه وعادته _ ألا يطالبه بحجة على قوله وبرهان على وجوب اتباعه.

فكيف يصح أن يدعى نبينا ﷺ _ من بين جماعة العرب _ النبوة والرئاسة، ويطلبهم بالانسلاخ من جميع ما ألفوه وعرفوه من العبادات والعادات والأفعال، من غير أن يظهر شيئاً يجعله كالحجة على صحة أمره وصدق قوله، ولا يكون فيهم من يطالبه بذلك، مع علمنا بتوفر دواعيهم وشدة حرصهم على تكذيبه وتوهين أمره، وأتهم قد تحملوا في طلب ذلك المشاق، وبذلوا فيه الأنفس / [[ص ٢٨٠]] والمهج، وتعلقوا بكل أباطيل وشبهه، وكان من جميع ما تكلفوه أن يطالبوه بحجة على قوله، ويواقفوه على أنه مطالب بها لو طول بمثله لم ينفصل!

وكيف جاز أيضاً من جماعة من عقلائهم وفضلائهم ومن لا يسب إلى عناد ولا يرمى بقلّة تدّين وتخرج، أن ينقادوا له ويتبعوه؟!

بل كيف جاز من جميع المستجيبين _ مع كثرتهم ووفور عدّتهم، وعلمنا بتدّين أكثرهم _ أن يتبعوه ويؤازروه ويصدقوه، وهو لم يظهر شيئاً يقتضي التصديق، إمّا بالحجة أو الشبهة؟!

وكل هذا لو جاز لكان فيه نقض العادة وخروج عن المعهود المألوف فيها، ولكان يقتضي الإعجاز والدلالة مثل ما يقتضيه التحدي بالقرآن، بل ما هو أظهر منه في باب الأعجوبة؛ فكان المدافع للتحدي بالقرآن لا يتمكن من دفعه الاعتراف بما يجري في الإعجاز مجراه ويزيد عليه.

وإذا وجب _ بجميع ما ذكرناه _ أن يكون عليه وآله السلام محتجاً بأمر ما، ومدّعياً به الإبانة والتميز، ولا شيء يدعى فيه ذلك إلا وحال القرآن أظهر، ولا طريق إلى إثباته عليه وآله السلام متحدّياً ومحتجاً بغيره إلا وهو على أوضح الوجوه، فقد صحّ التحدي بالقرآن، وصار ما دلّ على ثبوت التحدي بأمر من الأمور في الجملة يدلّ _ بالترتيب الذي رتبناه _ على ثبوت التحدي بالقرآن بعينه.

ومما اعتُمد في العلم بالتحدي: أن القرآن قد صحّ نقله بالتواتر الذي صحّ به أمثاله. وآيات التحدي المتضمنة

/ [[ص ٢٨١]] للتوبيخ والتعجيز في صحّته، من جملته. وقد كان القوم يسمعونها حالاً بعد حال، وفيها من التحريك والإزعاج ما هو معلوم. وهذه الآيات نزلت بمكة، والعلم بنزولها هناك مستفاد بالنقل الذي به علم نزولها في الجملة، فليس لأحد أن يشكّ في تقدّم نزولها، ويقول: لعلّها نزل في آخر الأمر!

على أنه لو ثبت تأخير نزولها لكان ما قصده من إثبات التحدي بالقرآن حاصلاً على كلّ حال، ولا فرق بين تقدّمه وتأخّره في الدلالة إذا علمنا أن المعارضة لو كانت ممكنة لوجب وقوعها.

وسنبيّن فيما يأتي بمشيئة الله تعالى أن اختلاف الأحوال، وزيادة عدد الأنصار وقلّتهم، وقوّة الأمر وضعفه، لا تأثير له في ذلك، وأن المعارضة لو أمكنت لوقعت على تصرف الحالات.

وربما طعن طاعنون في هذه الطريقة بأن يقولوا: من أين علمتم أن آيات التحدي من جملة القرآن الذي سمعه العرب وتلى عليهم؟ ولعلّها مضافة إلى الكتاب بعد تلك الأزمان.

وكيف يصح أن يجمعوا بين جملة القرآن _ وما جرى مجراه من الأقوال الظاهرة _ وبين تفصيل آياته وكلمه في وقوع العلم وزوال الريب؟ وأنتم تعلمون أن العلم بجملته مخالف العلم بتفصيله؛ لأن العلم الأوّل يشترك فيه جميع العقلاء المخالطين لأهل الأخبار من غير اختصاص، ولا يصح دخول الشبه عليه منهم. والثاني يدّعيه قوم من جملتهم، ولو شكّكوا فيه لشكّ أكثرهم، فيجب أن يصحّحوا أن حكم آيات التحدي حكم جملة القرآن، ليصحّ ما ادّعيتموه.

/ [[ص ٢٨٢]] والجواب عن هذا الطعن: أننا لا نشكّ في الفرق بين العلم بجملة القرآن وتفصيله، من الوجوه التي ذكرت، لأن العلم بجملته لا يشكّ في عمومه وزوال الشبه عنه، والعلم بتفصيله يجوز دخول الشبه فيه.

ولسنا نرتضي طريقة من سوى بين الأمرين وادّعى أن العلم بالتفصيل كالعلم بالجملة، وأن من دفع العلم بالحرف والكلمة والآية، في أنه دافع لما يعلمه ضرورة، كالدافع بجملة الكتاب.

غير أنه ليس إذا لم يقع العلم بالشيء ضرورةً _ إن جعل العلم بجملة القرآن من باب الضرورة، أو على وجه لا مجال للشك والشبه عليه _ وجب أن ينفي ويمنع من أن يكون إلى العلم به طريق.

والعلم بآيات التحدي وما جرى مجراها، من تفضيل القرآن، وإن لم يكن على حد العلم بجملته؛ فإلى العلم بها طريق واضح، وهو نقل جماعة المسلمين وتواترهم؛ لأنهم بأجمعهم ينقلون أن هذه الآيات مما كان يتلى على عهد الرسول عليه وآله السلام في جملة الكتاب. وقد علمنا أن شروط التواتر حاصلة فيهم، بل في كل فرقة من فرقهم؛ فيجب أن يعلم بخبرهم صحة نقل هذه الآيات، وبطلان قول من قدح في إثباتها.

على أن آيات التحدي ليس يخلو حالها من وجهين: إما أن تكون من جملة ما كان يقرأه الرسول ﷺ ويحتج به على القوم، أو لا تكون كذلك وتكون مضافة إلى الكتاب بعد أن لم تكن فيه. فإن كانت على الوجه الأول: فقد ثبت ما أوردناه من التحدي على أكد الوجوه.

/ [[ص ٢٨٣]] وإن كانت على الوجه الثاني: فقد كان يجب أن يكون التعلق بها في وقوع التحدي حادثاً مستقبلاً، ولو كان كذلك ما أمسك اليهود والنصارى وسائر الطوائف الخارجة عن دين الإسلام عن مواقف أهل الإسلام على ذلك؛ لأن إمساكهم لا يخلو أن يكون مع العلم بحالهم فيما أضافوه إلى كتابهم، أو مع عدم العلم به، ولأن ما فعلوه مما يجوز أن يخفى عليهم.

ولن يجوز أن يمسكوا مع العلم؛ لعلمنا بتوفر دواعيهم، وشدة تعلقهم وتوصلهم إلى كل أمر هجن الإسلام وأهله، وأدخل الشبه على معتقديه.

ولا يجوز أيضاً أن يكون ذلك مما خفي عليهم؛ لأنهم إذا كانوا من الاختلاط بأهل الإسلام على ما هو معروف، وعلمنا أن احتجاج المسلمين عليهم في النبوة متصل غير منقطع، سلفاً على سلف، وخلفاً على خلف، فلا بد متى ظهر منهم في باب التحدي والاحتجاج على صحة ما لم يعرفوه، ثم أضافوه إلى قولهم _ بعد أن لم يضيفوه إليه _ أن يعلموا بذلك من حالهم، ويواقفوه عليه، ويحتجوا عليهم به.

ألا ترى أن المسلمين _ بعد ما سبق لهم من الاحتجاج في المعجزات التي دل عليها الكتاب والتي لم يدل عليها ما سبق _ لو أضاف بعضهم إلى القرآن آية أو آيات تتضمن ذكر معجزة باهرة لم يقدم ذكرها والاحتجاج بها، ثم حاج بها مخالفي الملة _ لوجب أن يعلموا محاله، ويوافقوا على أن ما فعله مبتدع لم يتقدم وجوده؟

وإذا صح ما ذكرناه _ ولم يكن أحد من مخالفي الإسلام يدعي أن آيات التحدي مما حدث الاحتجاج بها، وأن يشير إلى زمان بعينه ذكرت فيه، ولم تكن مذكورة قبله، ولا أن أحداً وقف على ذلك ولا ادعاه _ فقد ثبت أنها من جملة الكتاب الذي أظهره الرسول ﷺ.

وقد اعتمد بعض المتكلمين في ثبوت التحدي بالقرآن على ما نقل من قول / [[ص ٢٨٤]] الوليد بن المغيرة في القرآن: (إني قد سمعت الشعر والخطب، وليس هذا منه في شيء)، ووصفه له بأنه سحر! وقول أمية بن خلف: (لو نشاء لقلنا مثل هذا). وإحضار بعضهم أخبار الفرس، وادعائه أنه معارض للقرآن.

قال: لأن التحدي لو لم يكن واقعاً به ومعلوماً من جهته، لم يكن لجميع ذلك معنى.

وليس هذا مما يصح الاعتماد عليه؛ لأن جميع ما ذكر ليس بمعلوم ولا مقطوع عليه، وإنما المرجع فيه إلى أخبار آحاد. وليس يصح أن يثبت التحدي من طريق الظن، بل لا بد فيه من العلم اليقين.

والكتاب _ وإن نطق ببعض هذه الأخبار _ فليس يصح الاعتماد عليه في صحتها؛ لأن الكتاب لا يكون حجةً ومقطوعاً على صحة أخباره إلا بعد صحة التحدي به، فكيف يصح أن يرجع في إثبات التحدي إلى ما لا يعلم إلا بعد ثبوته؟!

على أن قول أمية بن خلف: (لو نشاء لقلنا مثل هذا) لا يدل على أنه تحدي به وطولب بفعل مثله. وقد يقول الإنسان هذا مبتدئاً فيما لا يدعى إليه.

وكذلك تعجب الوليد منه ووصفه بأنه سحر لا يدل على أكثر من استغرابه له واستطرافه. فأما الاستدلال به على التحدي فبعيد، والمعتمد على ما تقدم.

/ [[ص ٢٨٥]] فصل: في أن القرآن لم يعارض:

الكلام في هذا الباب يقع في موضعين:

وهذه الأمور بعينها داعية إلى إظهار المعارضة وإعلانها؛ لأنَّ الغرض بها والاحتجاج بفعلها لا يتَّان إلاَّ مع الإظهار دون الإخفاء والكتمان، أو لا يرى الشاك فيما ذكرناه أنَّ غرض القوم في تكلف المعارضة لم يكن ليعلم الله تعالى أنَّهم قد عارضوا، بل ليعلم ذلك المحتجُّ عليهم والناس جميعاً، فيسقطوا عنهم ما ظنَّوه بهم من العجز والقصور، ويشهدوا بوضوح حجَّتهم، وعلوِّ كلمتهم، وتزول الشبهة في صدق من ادَّعى النبوة فيهم. وهذا كله لا يصحُّ إلاَّ مع إظهار الاحتجاج وإعلانه، وتكراره وترداده.

/ [[ص ٢٨٧]] وأمَّا العلم بأنَّ الحاجة إلى نقلها ماسَّة والدواعي متوفِّرة فهو أظهر من أن يُحتاج فيه إلى تكلف دلالة؛ لأنَّا نعلم علماً لا يخالفاً فيه شكُّ ولا يعترضنا ريب أنَّ مخالفتي الملة من اليهود والنصارى، والمجوس والبراهمة، وأصناف الملحدين، من الحرص على التشكيك في الإسلام وتطلُّب ما يوهنه ويوقع الشبهة فيه، على ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه، وأنَّهم يتدبَّرون ويذلون الأموال لمن أوقع فيه شبهةً وإن ضعفت، وعضه بعضهم وإن بعدت، حتَّى أخرجتهم هذه الأحوال إلى حفظ السبِّ والهجاء، وإن كان لا حُجَّة في شيء منها ولا شبهة، وإلى نقل كلام مسيلمة الركيك الدالَّ على ضعف عقله، ونقصان تمييزه، وما جرى مجراه، فكيف بهم لو ظفروا بمعارضة مشبهة وكلام مماثل؟!

وما يشكُّ عندنا عاقل عارف بأحوال الناس في أنَّ الدواعي إلى نقل ما ذكرناه تبلغ من القوَّة إلى حدِّ الإلجاء الذي لا مصرف عنه ولا معدل.

وأما الكلام في قرب العهد فواضح جدًّا؛ لأنَّ حكم المعارضة في القرب حكم القرآن وسائر ما علمنا وقوعه وظهوره في تلك الأزمان، فكيف يُؤثِّر بعد العهد في بعض هذه الأمور دون بعض، وحكم الكلِّ فيه متفق غير مختلف؟

فأمَّا الدلالة على أنَّ ما اختصَّ بهذه الشرائط فنقله واجب، وهي أنَّ الدواعي إلى النقل إذا كانت على ما وصفناه من القوَّة، ولا مانع عن النقل يُعقل فيوجب وقوعه؛ لأنَّ تجويز ارتفاعه ينقض ما علمناه من حصول الدواعي وقوَّتها. ويجري النقل في هذا الباب مجرى سائر الأفعال التي متى علمنا قوَّة الدواعي إليها وارتفاع الموانع

أحدهما: مع من يدَّعي أنَّ القرآن قد عورض بمعارضة محفوظة منقولة، ويومئ إلى كلام مسيلمة، أو ما جرى مجراه ممَّا سنذكره.

والموضع الآخر: مع من يقول: جوَّزوا وقوع المعارضة، وإن لم تكن محفوظة ولا معلومة، ويدَّعي أنَّ نقلها لو كانت واقعةً غير واجب، أو يدَّعي حصول موانع عن نقلها. والكلام على الوجه الثاني أهمُّ وأوسع، ونحن نُقدِّمه.

فنقول: إنَّ القرآن لو عورض لوجب نقل المعارضة والعلم بها؛ لأنَّ ظهورها في الأصل واجب، والحاجة إلى نقلها ماسَّة، والدواعي متوفِّرة، والعهد قريب.

وإنَّما يُجيز وقوع الشيء وإن لم يُنقل، اختلال هذه الشروط التي ذكرناها فيه، أو بعضها.

فأمَّا إذا تكاملت فلا بدَّ من النقل، ولهذا قال المتكلِّمون: إنَّ معارضة القرآن لو وقعت لجرت في النقل مجرى القرآن، بل زادت عليه؛ لأنَّ جميع ما يقتضي نقل / [[ص ٢٨٦]] القرآن من توفُّر الدواعي، وشدَّة الحاجة، وقرب العهد حاصل في المعارضة، وهي تزيد عليه من حيث لو وقعت لكانت هي الحجة في الحقيقة، وكان القرآن قائماً مقام الشبهة ونقل الحجة. وما به نزول الشبهة أولى في الدين، والدواعي إليه أقوى. وإذا صحَّت هذه الجملة ولم نجد نقلاً في المعارضة، وجب القطع على انتفاؤها، وكذب مدَّعيها.

فإن قيل: دلُّوا أولاً على تكامل الشروط التي ذكرتموها في المعارضة لو كانت ثابتة، وأنَّ ظهورها في الأصل واجب، والدواعي متوفِّرة إلى جميع ما عدَّدتموه، ثمَّ دلُّوا على أنَّ ما هذه حاله لا بدَّ من نقله، وأنَّه إذا لم يُنقل عُلِمَ انتفاؤه.

قلنا: أمَّا الذي يدلُّ على أنَّ المعارضة لو وقعت لكانت ظاهرةً فاشيةً، فهو أنَّ الذي يدعو إلى فعلها يدعو إلى إشاعتها وإعلانها؛ لأنَّ ما دعا إلى تعاطيها هو طلب التخلص ممَّا طلب الرسول عليه وآله السلام القوم به من مفارقة عاداتهم في الأديان والعبادات والرياسات، وأن يدفعوا بها نبوَّتة، ويدحضوا حجَّتة، ويصرفوا الوجوه عن اتِّباعه ونصرته.

ونحن نعلم أنه لم تكن حال مخالف في الإسلام في زمن من الأزمان مشاكلة لحال الشيعة في أزمان بني أمية وما أشبهها فيما يوجب التقيّة ويقتضي الخمول والخوف، ويمنع من التصرف على الاختيار.

وإذا كان غاية الخوف ونهاية ما يوجب التقيّة لم يمنعنا من النقل، فأولى أن لا يمنع من ذلك ما [لم] يبلغ هذه الغاية ولم يقار بها.

وثانيها: أن أهل الإسلام إننا كثروا وصاروا بحيث يخاف منهم بعد الهجرة. ومدّة مقامهم بمكة كانوا هم الخائفين المغمورين، والتقيّة فيهم لا منهم؛ فقد كان يجب أن تظهر المعارضة في هذه المدّة وتنتشر في الآفاق ويسير بها الركبان، ولا تكون قوّة الإسلام وأهله من بعد مؤثّرة في ظهورها، ونقلها وحصول العلم بها. وعلمنا بانتفائها في هذه الأحوال كافٍ في الدلالة على النبوة؛ لأنّه يقتضي تعذّرها على وجه لا يخالف العادة.

وثالثها: أنّا نعلم أن قوّة الإسلام إننا ابتدأت بالمدينة وبعد الهجرة، وقد كانت في تلك الحال ممالك أهل الشرك وبلاد الكفر غالبية على الأرض، مطبّقة / [[ص ٢٩٠]] للشرق والغرب، ولم تزل تتناقص وتضيق بقدر سعة الإسلام وانتشاره وغلبته على مكان بعد مكان. وقبض الرسول ﷺ وأكثر البلاد يغلب عليها الكفار، وكانت مملكة الفرس كحالها لم تنقرض، وكذلك ممالك الروم ومن جرى مجراهم. وإلى هذه الغاية لم يخلُ العالم من بلاد كفر واسعة، وممالك كثيرة لعلّها تقارب بلاد الإسلام، إن لم تزد عليها. فقد كان يجب أن تظهر المعارضة في هذه البلاد ويتّصل نقلها، وكان يجب _ إذا تقدّم ظهورها، ومنع من نقلها والتظاهر بذكرها غلبة الإسلام على بعض البلاد _ أن تظهر وتنقل في غير ذلك البلد من بلاد الكفر، وبحيث لا خوف ولا تقيّة.

ورابعها: أن الخوف والتقيّة لو منعنا من نقل المعارضة على ما ادّعي، لمنعنا من نقل الافتراء والهجاء وما تُعوطي من المعارضات التي لا تأثير لها؛ لأنّ قوّة الإسلام وأهله _ إن كانت مانعة من بعض ذلك وموجبة لانقطاع نقله _ فهي [غير] مانعة من نقل جميعه.

وخامسها: أن تجويز خفاء المعارضة وانقطاع نقلها،

عنها حكمنا بوجوب وقوعها، ومتى جوّزنا ارتفاعها نقض هذا التجويز ما فرضناه من قوّة الدواعي، وارتفاع الموانع.

/ [[ص ٢٨٨]] وبمثل هذه الطريقة يُعلم أنّه لم يكن في زمن النبي ﷺ نبيّ ظهر على يده من المعجزات والآيات أكثر وأبهر ممّا ظهر على نبيّنا عليه وآله السلام، وأنّه لم يظهر على يده قرآن آخر أظهر فصاحةً وأبين بلاغةً من هذا، وأنّه لم تنقلب على يده المدن، ولم يقيم الأموات من قبورهم ولم تصر السماء أرضاً، والأرض سماءً.

وهذه الطريقة أيضاً نسلّك في أنّه ليس بين بغداد والكوفة بلد أوسع وأكثر أهلاً من بغداد؛ وأنّه لم يكن بين ملكين عرفنا أحوالهما واتّصلت بنا آثارهما، ملك أعظم قدراً منهما وأكثر جنداً، لم يتّصل بنا خبره ولم يُنقل إلينا أحواله. ونظائر ما ذكرناه كثيرة.

ومتى لم تصحّ الطريقة التي سلّكناها في نفي المعارضة، لم يكن إلى نفي سائر ما ذكرناه طريق.

على أنّا قد بينّا أن المعارضة لو وقعت، لكانت مساوية للقرآن فيما اقتضى نقله وظهوره والعلم به، وليس يصحّ أن يتساوى شيان في المقتضي للحكم ولا يستويان في الحكم.

وإذا وجب نقل القرآن وظهوره وجب نقل كلّ ما جرى مجراه فيما المقتضي النقل والظهور.

فإن قيل: قد ادّعيتم أن الدواعي إلى النقل متوفرة والموانع مرتفعة، وقد مضى دليلكم على إثبات الدواعي، فمن أين حكمتم بارتفاع الموانع؟ ولم أنكرتم أن يكون الخوف من أنصار النبي ﷺ وأعوانه، وتظاهر المستجيبين لدعوته / [[ص ٢٨٩]] وتكاثرهم هو المانع من نقل المعارضة، والموجب لانكتمها واندفانها؟!

قلنا: هذا يسقط من وجوه:

أحدها: أن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل جملةً والعدول عنه على كلّ وجه. وإنما يمنع _ إن منع _ من التظاهر به، بهذا جرت العادات. ألا ترى أن الخوف من بني أمية في نقل فضائل أمير المؤمنين صلوات الله عليه وسلامه، ومناقبه وسوابقه، لمّا أن كان معلوماً ومنتهياً إلى أبعد الغايات لم يمنع من نقل الفضائل، ولا اقتضى انقطاع نقلها، وإنما منع من التظاهر بالنقل في بعض الأحوال.

دواعيه، فحصل الكتان من قوم والنقل من آخرين، وإن كانوا أقل عدداً منهم.

/ [[ص ٢٩٢]] وليس لقلة العدد من هذا الباب تأثير، إذا كان النقل فيما تقوم به الحجة والخوف والتقية، لئلا إن حصل من باب النص لم يؤثر في انقطاع نقله ويمنع من روايته، وإنما منع من التظاهر به في بعض الأحوال، والنقل ثابت مع ذلك غير منقطع.

فقد كان يجب - قياساً على ما جرى - أن يحصل نقل المعارضة ويتصل بمن ذكرنا وفور دواعيه وقوتها إلى النقل، ولا يكون كتان من كتها وعدل عن نقلها - لأجل الرئاسة أو غيرها من ضروب الدواعي - موجبا لانقطاع نقلها، من جهة من لم يحصل له مثل هذا الداعي، بل هو على ضده، ودواعيه كلها متوفرة إلى النقل والحفظ.

ولا يكون أيضاً الخوف مانعاً من نقلها، وموجباً لدروسها وانقطاعها، كما لم يكن موجباً مثل هذا في النص. وكان الملزم لنا ما ذكرناه.

والحائل للمعارضة على النص يقول: إذا جاز أن يعدل عن نقل النص من دعت الدواعي إلى كتانه من فرق الأمة، وينقله من جملتهم من دعت الدواعي إلى نقله، فألاً جاز أن تقع معارضة القرآن ويعدل عن نقلها من علمنا توفر دواعيه إلى النقل، ومن جوزنا أن يكون له داع إلى تركه، حتى يطبق الخلق على ترك النقل، مع علمنا بتوفر دواعي أكثرهم إليه؟

وهذا من أوضح المعارضات فساداً وأبعدها من الصواب، اللهم إلا أن يقول: إذا جاز في النص ما ذكرتموه، فألاً جاز مثله في المعارضة؟ (ومن قبل ذلك لم / [[ص ٢٩٣]] يمتنع منه فنقلناه).

ويجب منه أن يُجيز نقل المعارضة من كل من علمنا توفر دواعيه إلى نقلها من مخالفي الإسلام، الذين بنقل بعضهم تحجب الحجة وينقطع العذر. وإذا كنا غير واجدين له، قطعنا على انتفائها.

على أن لا نُسلم في نقل المعارضة من أسباب الانكسار والخفاء، مثل ما علمنا ثبوته من نقل النص؛ لأننا نعلم أن الدولة والسلطان، والعزة والكثرة، والبسطة والقدرة، وسائر أسباب التمكّن حاصلة في مخالفي النص

للوجه الذي ذُكر، يقتضي أن يجوز كون جماعة من الأنبياء في زمانه ﷺ ظهر على كل واحد منهم من الآثار والمعجزات ما يزيد على ما ظهر عليه، بل على ما ظهر على سائر الأنبياء المتقدمين من الذين اتصلت بنا أخبارهم [وكلهم دعا إلى نسخ شرعه وإبطال أمره، وجميعهم حاربه ونازله، وجرى بينهم وبينه من الوقائع والغارات أكثر مما جرى بينه وبين قريش، لكن خبرهم وتفصيل أحوالهم مما انكتم عنا ولم يتصل بنا، لمثل ما ذُكر من الخوف وغلبة الإسلام.

وكان لا يُنكر أيضاً أن يكون كل واحد من قريش قد عارضه بمعارضة أفصح / [[ص ٢٩١]] من القرآن، ولم يُنقل شيء من ذلك، للعلّة التي ادّعى المخالف أنّها منعت من نقل معارضة أحدهم. وما يلزم من هذا أكثر من أن يُذكر، والتنبيه على بعضه يُغني عن ذكر سائره.

ولا سبيل إلى الامتناع من شيء مما ذكرناه وإقامة الدلالة على بطلانه، إلا وهو بعينه طريق إلى العلم بانتفاء معارضة القرآن، ودليل على بطلانها.

فإن قيل: أليس النبي ﷺ قد نصّ عندكم على أمير المؤمنين ﷺ بالإمامة، وأعلن ذلك وأظهره، وإن كنا لا نجد الأمة تنقل هذا النص، ولا نعلمه كعلمها بأمثاله من الأمور الظاهرة، وإنما يدّعي نقله من بين جماعة الأمة فرقة قليلة العدد بالإضافة إلى جميع فرق الأمة، وترعمون أنتم أن العلّة في عدول الجمهور عن نقله وإطباقهم على كتانه انعقاد الرياسات، وطلب الولايات، ودخول الشبهات، والميل إلى الهوى والعصبية، إلى أمور كثيرة تذكرونها؟!

فإن السبب في خفاء النص، وقصوره في باب الظهور من سائر الأمور الظاهرة، كثرة دافعيه وغلبتهم، وقلة المقرّين وخمولهم، وأن ناقله لم يزل خائفاً (من نقل وقوعه مشفقاً) منه؛ فألاً جاز أن يكون القرآن قد عورض، وخفيت معارضته علينا ولم يُنقل بمثل سائر ما ذكرتموه من الغلبة والولايات والرياسات والخوف والتقية؟!

قلنا: قدرضينا بما نذهب إليه في النص مثلاً وعياراً؛ لأن النص لئلا إن وقع - فدعت قوماً الدواعي إلى قلبه وكتانه والعدول عن نقله وروايته، ودعت آخرين الدواعي إلى روايته ونقله - وقع من كل فريق ما تقتضيه

للمعارضة وما أشبهها؛ فإنَّ مخالفنا فيه لا يمكنه أن يدَّعي أنَّ العلم بانتفاء النصِّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه كالعلم بانتفاء بلدٍ بين واسط وبغداد على الصفة التي ذكرناها، أو كالعلم بانتفاء النصِّ بالإمامة على سلمان أو على أبي هريرة. وهذا بيِّن في الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: فإنَّ مخالفكم في النصِّ ربَّما ادَّعوا العلم بفقده، على الحدِّ الذي ذكرتموه!

قلنا: لو كان العلم بفقد النصِّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه يجري مجرى العلم بفقد النصِّ على أبي هريرة وانتفاء البلد الذي ذكرناه، لوجب أن لا يصحَّ من الجمع العظيم من العقلاء الاعتقاد له والتدين به، كما لا يصحُّ منهم ذلك في أمثاله. / [[ص ٢٩٥]] ولوجب أن تقبَّح مناظرة معتقديه، كما قبَّحت مناظرة من خالف في البلدان، واعتقد النصِّ على أبي هريرة. ولكان جميع ما تكلفه خصوم الشيعة _ من مناظرتهم في النصِّ، ووضع الكتب عليهم فيه _ خطأً وعبثاً!

ومن صار في الدعوى إلى هذه الحال هانت قصَّته، وخفَّتْ مئنته، وما يقابل به الشيعة من تجاسر على هذه الدعوى من خصومهم معروف.

فإن قيل: كيف يكون العلم بفقد معارضة القرآن جاريّاً مجرى العلم بفقد النبي الذي وصفتموه والبلد الذي ذكرتموه، وقد ناظر المتكلمون قديماً وحديثاً من ادَّعى المعارضة، ووضعوا الكتب عليه، وهم لا يفعلون ذلك مع من خالف في القرآن وما جرى مجراه؟

وإذا جاز أن يناظر هؤلاء _ وإن كانت حالهم حال من خالف في البلدان وغيرها _ جاز أيضاً أن يناظر المذهب إلى النصِّ على أمير المؤمنين عليه السلام، وإن كانت حاله حال مدَّعي النصِّ على أبي هريرة.

قلنا: لم يناظر المتكلمون قديماً ولا حديثاً من ادَّعى أنَّ القرآن قد عورض بمعارضة ظهرت وشاعت، وعلمها الموافق والمخالف، ومع هذا لم تنقل، كما أنَّهم لا يناظرون من ادَّعى نبياً معه ﷺ، وبلداً غير معروف. وأكثر ما يُستعمل في مثل هذا، التنبيه والتوقيف.

وما وجدنا أيضاً قوماً من العقلاء يذهبون إلى وجود هذه المعارضة، ويتدينون باعتقادها أو تجويزها، ولا

ودافعيه، منذ قبضَ الرسول ﷺ وإلى هذه الغاية، وأنَّ القائلين بالنصِّ والمعتقدين له في سائر هذه الأحوال مغمورون مقهورون، وإن اختلفت الحال بهم:

فتارة: تنتهي بهم التقيّة والخوف إلى جحود مذاهبهم والتظاهر بخلافها، حتَّى أن من عرف بمذهبه منهم إمَّا أن يكون مستتراً مندفعاً لا يوقف على خبره، أو مسفوكاً دمه، منتهكاً حرمة!

وتارة أخرى _ وهي أحسن أحوالهم ونهاية رجائهم _ يكونون غير خائفين على نفوسهم، ولا ملجئين إلى جحد مذاهبهم، غير أنَّ مخالفهم أعلى كلمةً، وأنفذ أمراً، وأشدُّ انبساطاً.

وهذه أحوالهم في سائر البلاد وضروب الممالك، فإنَّنا ما نعرف مملكة من الممالك، ودولة من الدول بذا العهد الذي ذكرناه، وإلى قريب من زماننا هذا كانت الشيعة مستوليةً عليها، وكان مخالفها مغموراً فيها، وبعض هذه الأمور يقتضي من الخفاء أكثر ممَّا عليه النصُّ.

وليس هذه حال مخالفني الإسلام؛ لأنَّا قد بينَّا أنَّهم في الأصل كانوا أكثر / [[ص ٢٩٤]] وأظهر، وأنَّ الإسلام لِمَا عَزَّ وقوي وكثر أهلُه، وأتَّسعت أقطاره، لم يخلُ كلُّ زمان من بلادٍ للكفر وأهلِه واسعةٍ، وممالك منيعة، وسلطان ظاهر، فكيف يسوَّى بين نقل المعارضة _ لو كان لها أصل _ وبين نقل النصِّ طي الخفاء والظهور، وحالهما من التباين على ما وصفناه؟!

وكيف يصحُّ أن يُسوَّى عاقل بين النصِّ والمعارضة، ويلزم أحدهما على الآخر؟ وقد بينَّا أنَّ العلم بأنَّ القرآن لم يعارض معارضة ظهرت وانتشرت على الحدِّ الذي أوجبه يجري مجرى العلم بأنَّه لم يظهر في زمانه ﷺ من كبير الآيات والمعجزات، وأنَّه لم يعارضه جميع العرب، وأنَّه لا بلد مشاكل بغداد بينها وبين واسط، إلى سائر ما عدَّدناه.

ونحن نعلم أنَّ أحداً من العقلاء المخالطين لأهل الأخبار لا يشكُّ في شيء من هذه الأمور، وحكم بعضها في حصول العلم بانتفائه حكم جميعها، وإن أراد المخالف أن يجعل هذا العلم ضرورياً فليعمل، فما مضايقة هاهنا في الفرق بين الضرورة والاكتساب.

ومعلوم أنَّ حكم النصِّ فيما ذكرناه مفارق

فربّما تعلقوا بكلام مسيلمة، وربّما ذكروا ما فعله
النضر بن الحارث من القصص بأخبار الفرس.

وربّما تعلقوا بما حكاه الله تعالى في كتابه عن أبي حذيفة بن
المغيرة من قوله: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ
يَنْبُوعاً ۖ﴾ [الإسراء: ٩٠] إلى آخر الحكاية عنه، ويقولون: إنّ
كلامه المحكيّ يساوي سورة قصيرة من القرآن!

وربّما عمدوا إلى بعض القرآن فغيّروا من خلاله
وأثنائه ألفاظاً، وأبدلوها بغيرها، وادّعوا أنّها معارضة،
كقولهم: (إنّا أعطيناك الجماهر، فصلّ لرّبك وبادر، إنّ
شائنك لكافر!) وجميع ما حكيناه ضعيف، وأنّه لا تدخل
على عاقل به شبهة.

أمّا ما ذكروه أولاً من التعلّق بكلام مسيلمة فجميع
العقلاء _ فضلاً عن الفصحاء _ يعلمون بعد ما حكى من
كلامه عن الفصاحة، بل عن السداد وصحّة المعاني، وأنّه لا
حظّ له من الفصاحة ولا نصيب من الاستقامة، حتّى أنّهم
ينسبون من يستحسن إظهار مثله عن نفسه إلى الغباء
والجنون، وقيمونه مقام من يُسخّر منه ويُهزأ به؛ فكيف
يُسوّي عاقل بين ما جرى هذا المجرى وبين أفصح الكلام
وأبلغه وأصحّه معاني وأكثره فوائد؟!

وقد كان غير مسيلمة من وجوه الفصحاء وأعيان
الشعراء، على الكلام الفصيح أقدر، وبه أبصر وأخبر؛ فلو
كانت معارضة القرآن ممكنة وغير ممنوعة لكان القوم إليها
أسبق، وبها أولى.

وأمّا ما ذكر [و]ه ثانياً من فعل النضر بن الحارث،
فتمويهه بما فعله غير خافٍ على أحد؛ لأنّ التحديّ إنّما كان
بأن يأتوا بمثله في فصاحته ونظمه، لا في طريقة [ص
٢٩٨] القصص والأخبار. وكيف يُظنّ ذلك والاقتصار
وقع في التحديّ على سورة من جملة الكتاب، وليس كلّ
سورة تتضمّن أخبار الأمم الماضية؟

ودعاؤه ﷺ أيضاً لهم إلى أن يأتوا بعشر سور
مفتريات يدلّ على أنّه لا اعتبار في التحديّ بما تضمّنه
القرآن من أخبار الأمم، وأنّه وقع بما لا فرق بين الافتراء
والصدق.

على أنّنا لم نجد أحداً من القوم احتجّ بفعل النضر
وحاجّ بمعارضته، ولا ذكره في شيء من الأحوال على

معتبر بالواحد والاثنين ممّن يجوز أن يُظهر خلاف ما يُبطن،
ويهون عليه التظاهر بالمكابرة والمباهة.

وإنّما ناظر المتكلّمون من جوّز وقوع مناظرة لم يطلّع
عليها إلّا الواحد / [ص ٢٩٦] والاثنان ومن جرى
مجراهما ممّن يجوز أن يكتهما ويطوي ذكرها لبعض
الأغراض.

أو من قال: جوّزوا أن تكون المعارضة قد حصلت
بعد قوّة الإسلام وأهله، ممّن لم يتمكّن من إظهارها خوفاً
وتقيّةً.

فأمّا معارضة اطلّع عليها جماعة الأولياء والأعداء،
ووقع الاحتجاج بها في المحافل والمناظرة عليها في المجمع،
فليست ممّا يُنكره عاقل أو يُجوّزه!

فإن قيل: ولم أنكرتم أن يكون أحد العرب قد
عارض القرآن، ولم يطلّع على خبره إلّا الواحد والاثنان من
أصحاب النبي ﷺ، وأهل العصبيّة له، وأنّ من علم
بذلك من حاله قتله وطوى معارضته، فلماذا لم تظهر؟!

قلنا: إذا كنّا قد علمنا بأنّ المعارضة لم تقع من وجوه
الفصحاء وجماعة الخطباء والشعراء الذين كانوا يتمكّنون
من إظهار المعارضة لو فعلوها، ولا تمّ عليهم فيها شيء ممّا
ذُكر، مع توفر الدواعي وشدة الحرص، فقد دلّ ذلك على
أنّهم مصروفون عن المعارضة، وأنّها متعذّرة عليهم على
وجه يخالف العادة، وأنّ الرسول ﷺ صادق فيما خبر به
عن ربّه من منعهم عن مساواته ومعارضته، تأييداً له
وتصديقاً لدعوته.

وتعلم حينئذ أن جميع الخلق في التعذّر والقصور
على هذه الصفة، وأنّ المنع لا بدّ أن يكون عامّاً شائعاً؛ لأنّ
ما يقتضي حصوله في موضع من المواضع يقتضي
عمومه، ولهذا نقول كثيراً: إنّ علمنا بقصور واحد من
العرب _ ممّن علمنا تمكّنه من الفصاحة وتصرفه فيها _
عن المعارضة، وأنّه رامها واجتهد فيها فلم يتأتّ له، كافٍ
في الدلالة على النبوة وصحّة المعجز، وإن لم نعلم أنّ حكم
غيره حكمه في التعذّر. والحقّ بحمد الله أوضح وأشهر من
أن يخفى على طالبيه من وجهه.

/ [ص ٢٩٧] فأمّا الكلام على من أشار إلى أشياء
بعينها، وادّعى أنّها معارضة للقرآن:

يقع منه، مع توفر دواعيه إليه. وعلى هذه الطريقة يُعتمد في أن الألوان وما جرى مجراها من الأجناس غير مقدورة لنا، وفي الفصل بين القادر ومن ليس بقادر، والعالم ومن ليس بعالم؛ لأن دواعي أحدها إذا قوي إلى جنس الفعل فلم يقع حكمنا بتعذره.

فإن كان تعذره مع ارتفاع سائر الموانع، حكمنا بأنه غير مقدور لمن تعذر عليه.

وإن كان هناك مانع، لم يدل التعذر على ارتفاع القدرة، بل جَوَّزنا أن يكون تعذره للمانع مع كونه مقدوراً.

وإن كان الذي تعذر هو وقوع الفعل على بعض الوجوه دون جنسه، نظرنا أيضاً، فإن تعذر مع كمال الآلات وارتفاع الموانع، حكمنا بأن تعذره لارتفاع العلم، وإلا جَوَّزنا أن يكون التعذر لبعض الموانع، أو لفقد بعض الآلات، مع كون من تعذر عليه عالماً، فمن قدح في هذه الطريقة لم يمكنه أن يعلم شيئاً مما ذكرناه.

وإذا صحَّت هذه الجملة، ووجدنا العرب الذين تحدُّوا بالقرآن لم يعارضوه _ مع توفر دواعيهم إلى المعارضة وكثرة بواعثهم عليها، ومع أنَّهم لم يعارضوا عدلوا / [ص ٣٠٢] إلى أمور يشقُّ فعلها، ويثقل تحمُّلها، كالحرب وما في معناها مما لا يصلون به، وإن تناهوا فيه، إلى غرضهم على الحقيقة _ وجب القطع على تعذر المعارضة، وصار عدولهم إلى الأمر الشاقَّ المتعب الذي لا يُوصل إلى المراد مع تركهم السهل (الذي لا كلفة فيه) وهو موصل إلى المراد) مورداً لدلالة التعذر، موضحاً لطريقها.

وإن كان انصرافهم عن المعارضة _ مع توفر الدواعي _ كافياً في العلم بتعذرها لو لم يتجشَّموا، مع الانصراف عنها فعلاً شاقاً، وجرى ذلك مجرى من له غرض يصل إليه بفعل لا كلفة عليه فيه ولا مشقة، فعدل عنه إلى تكلف ما يشقُّ ويُتعب ولا يُوصل إلى الغرض المطلوب، مع ارتفاع الشبهة عنه في الأمرين. ولا شك في أن من هذه حاله يجب القطع على أن ما به يصل إلى غرضه متعذر عليه.

واعلم أن جميع ما يورده المخالفون من الشبه في هذا الباب يرجع إلى أصل واحد وإن كثرت، وهو القدح في توفر الدواعي إلى المعارضة.

اختلافها. ولم يكن هذا إلا لعلمهم بتمويهه، وأنه لا حجة فيما صنعه ولا شبهة. وقد كان أيضاً نفر من فصحاء قريش وغير قريش _ ممن انتهت حاله إمّا إلى الانقياد والاستجابة والبصيرة، أو إلى القتل وتلف النفوس والأهل والمال _ على مثل ما فعله أقدر، فلو علموا فيه حجة أو شبهة لبادروا إليه.

وأما ما ذكره ثالثاً من الحكاية عن أبي حذيفة بن المغيرة، فإنما حكى الله تعالى معنى كلامه لفظه بعينه، وعلى هذا الوجه حكى تعالى في القرآن كثيراً من أقوال الأمم الماضية، وإن كنا نعلم أن لغاتهم مخالفة للغة العرب، وهكذا يحكي العربي عن الأعجمي، والفصيح عن الأكلن.

ولو كان ما تضمَّنه القرآن حكاية لفظه بعينه على ترتيبه ونظامه، لوجب أن يحتج به العرب، ويتنبهوا على حصول المعارضة، بل تناقض القرآن؛ لأنه كان يتضمَّن على هذه الدعوى، الشهادة بأن معارضة سورة ممن عارضة غير ممكنة، والشهادة بأنها قد بانت ممن وقعت الحكاية عنه. وما يدعي أحد من القرآن مثل هذه المعارضة.

/ [ص ٢٩٩] وأما ما ذكره رابعاً فهو نفس القرآن، وإنما غيِّرت منه كلمة بعد أخرى، فليس هكذا تكون المعارضة؛ لأن القول بذلك يؤدي إلى أن يكون جميع اللكن والمعجمين متمكِّنين في معارضة سائر الفصحاء والشعراء؛ لأننا نعلم أن هذا الضرب من المعارضة لا يتعذر عليهم.

وما تجري هذه المعارضة إلا مجرى من عمد إلى بعض القصائد غير قوافيها فقط، وترك باقي ألفاظها على حاله وادَّعى أنه قد عارضها، أو غير من كتاب مصنَّف فاتحته وخاتمته، فأورد جميعه على ترتيبه، ثم ادَّعى مثل ذلك!

على أننا قد بينا أن من تقدَّم من العرب الفصحاء الذين أهمَّهم هذا الأمر وكرَّتهم كانوا بهذه الأمور أقوم و أعرَف، ولم يتركوا التعرُّض لها إلا لعلمهم بأنه لا طائل فيها.

/ [ص ٣٠١] فصل: في أن معارضة القرآن لم تقع لتعذرها:

أكد ما يدلُّ على أن الفعل متعذر على الفاعل ألا

وليس تخرج هذه الشبهة أيضاً عما حصرناه من الأصل وقلنا: إن مرجع / [[ص ٣٠٤]] الشبهة في هذا الباب إليه؛ لأنَّ المعارض بها كأنَّه يقول: إنَّ القوم المتمكِّنين من المعارضة انصرفوا عنها للغرض الذي ذكره. فهو مخالف لطريقة ثبوت الدواعي، وإنَّما ذكرنا هذه لئلاَّ يظنَّ ظانُّ خلافة.

وإنَّما لم نذكر ما لا يزالون يتعلَّقون به من قولهم: لعَلَّه عَلَيْهِ السَّلَام تعمَّل للقرآن دهرًا طويلاً، فتأتى منه ما لم يتأتَّ منهم، أو لأنَّه كان أفصحهم.

ولم نذكر أيضاً ما يتعلَّقون به ويجعلونه كالمانع من فعل المعارضة، مثل قولهم: إنَّه بدأهم بالحرب، وشغلهم بها عن المعارضة، وقولهم: إنَّهم امتنعوا منها لخوفهم من أوليائه وأنصاره؛ لأنَّ هذا من قائله اعتراف بتعذُّر المعارضة، وهو الذي قصدناه بهذا الفصل.

وإن كان مع اعترافه بالتعذُّر قد ادَّعى دخوله فيما جرت العادة بمثله، وبطلان ذلك يأتي في فصل منفرد من بعد، بمشيئة الله تعالى. ونحن الآن نجيب عما أوردناه شيئاً فشيئاً.

أمَّا الجواب عما ذكرناه أولاً من المنازعة في حصول الدواعي إلى المعارضة وتوفرها: فواضح أنَّنا قد علمنا أنَّ رسول الله ﷺ استنزل العرب عن رياستهم وعاداتهم وعباداتهم، وأوجب عليهم كُلفاً تُتعب نفوسهم وأجسامهم، وحقوقاً تثلم أموالهم وأحوالهم، وطالبهم بأنَّ يقطع الرجل منهم في الدين نسبه ورحمه، بل يبرأ منهما ويجاهدهما ويتربَّص إيقاع غاية المكروه بهما، إلى غير ما ذكرناه ممَّا يُزعج يسيره النفوس، ويهيج الطباع، وتبلغ الدواعي في دفعه وطلب الخلاص منه إلى حدِّ الإلجاء.

هذا، لو لم يُصب هذه الأمور التي عدَّدناها من القوم فضل حميَّة وإباء، وعزٍّ / [[ص ٣٠٥]] جانب وأنف، وقلة احتمال للضيم، وامتناعاً من إعطاء المقادة؛ فكيف بها وقد وردت منهم على ما هو الغاية فيما وصفناه؟ لا شكَّ في أنَّها تبلغ في إثارتهم وبعثهم ما لا يبلغه في غيرهم، لما هم عليه من المزيَّة، وعندهم من فرط الحميَّة!

وإذا ثبت بما ذكرناه قوَّة دواعيهم إلى دفع أمره، وإبطال حجَّته، وحلِّ عقده _ وكان المؤثر في ذلك على الحقيقة هو المعارضة دون غيرها _ وجب أن تكون

وأنت متى تأملت ما يتعلَّقون به من الشبه وجدته لا يخرج عما ذكرناه؛ لأنَّهم ربَّما نازعوا في أصل ما ادَّعيناه من قوَّة الدواعي إلى المعارضة، وقالوا: من أين لكم أنَّ الأمر على ما ادَّعيتموه؟ وطالبوا بالدلالة عليه على سبيل الجملة.

وربَّما قالوا: جوَّزوا أن يدخل على القوم في ذلك شبهة من غير تعيين لها؛ فإنَّهم لم يكونوا من أهل الجدل والنظر، ولو كانوا أيضاً من أهلها كان دخول الشبهات عليهم ممكناً غير ممتنع، لأنَّه لا سبيل لكم إلى ادِّعاء معرفة ضروريَّة تعمُّ العقلاء بأنَّ المعارضة أولى من غيرها. وإذا كان المرجع إلى الاستدلال، جاز دخول الشبه فيه.

/ [[ص ٣٠٣]] وربَّما عيَّنوا الشبهة التي يدَّعون دخولها على القوم وأشاروا إليها، فقالوا: لعَلَّهم اعتقدوا أنَّ المعارضة لا تبلغ في قطع المادَّة وحسم الأمر مبلغ الحرب، فعدلوا إلى الحرب، لأنَّها سبب الراحة.

وربَّما قالوا: لا يمنع أن يكونوا عدلوا عن المعارضة ظناً منهم بأنَّ الخلاف يقع فيها، ويتنازع الناس أمرها، فيقول قوم: قد أُصيب بها موضعها، ويأبى ذلك آخرون، ويتردَّد فيها من الكلام والخوض ما تشتدُّ معه الشوكة، وتقوى العُدَّة، ويُفضي الأمر إلى الحرب، فقدموها.

وربَّما قالوا: لعلَّ المثل الذي دعاهم إلى الإتيان به أشكل عليهم، ولم يعلموا هل المراد به الماثلة في الفصاحة، أو في التكلُّم، أو فيهما، أو في الإخبار عن الغيوب؟ فعدلوا عن المعارضة لهذا الإشكال إلى الحرب.

وربَّما قالوا: جوَّزوا أن يكونوا تركوا المعارضة، لأنَّهم علموا فضل المأثور من كلامهم وأشعارهم على ما أتى به في الفصاحة والبلاغة، وظهور ذلك للفصحاء على وجه لا يقع فيه إشكال.

ورأوا أنَّ تكلف المعارضة _ مع ظهور الحال _ لا معنى له، كما يفعل الحصفاء بمن يتحدَّاهم ويُقرَّعهم بالعجز عن المشي والتصرُّف في حال مشيهم وتصرُّفهم؛ فإنَّهم لا يكادون يستعملون مع من هذه حاله شيئاً من الحاجة والمواقفة، بل يكون الإمساك عنه أحرى ما عومل به.

وربَّما قالوا: لعلَّ الذين كانوا يتمكَّنون من معارضته جماعة من جملة العرب واطَّاءه على إظهار المعجز، لتشاركه فيما يتمُّ له.

الدواعي إليها متوفرة، وصار ما دعاهم إلى دفع قوله ونسخ أمره يدعوهم إلى المعارضة بعينها.

يُبيّن ذلك: أنّه عليه وآله السلام لمّا ظهر فيهم ادّعى الإبانة منهم بالنبوة لا بالملك والدولة، وجعل حجّته على صدقه ووجوب اتّباعه، امتناع المعارضة عليهم؛ فلا محالة أنّ الداعي للقوم إلى ردّ حجّته وإبطال قوله هو بعينه داع إلى فعل المعارضة؛ لأنّه ^{عليه السلام} إنّما احتجّ بامتناعها وادّعى الإبانة من جهة تعذّرها، فلا شبهة في أنّها لو كانت ممكنة لما جاز العدول عنها.

على أنّه لا حاجة بنا إلى الاستدلال على توفر دواعي القوم إلى إبطال أمره وتفريق جمعه، لظهور ذلك وعلم العقلاء السامعين للأخبار به اضطراراً؛ لأنّه ظهر من القوم من الاجتهاد في محاربتة ومغالبتة، وركوب الأخطار، وتحمل الأثقال، والتغريب بالنفوس والأموال، إلى غير هذا من التغلغل إلى صنوف الحيل وضروب المكائيد، واستعمال ما لا تأثير له ولا شبهة في مثله، كالسبّ والهجاء، وإحضار أخبار الفرس، وادّعاء المعارضة بها، ما يضطرّ العقلاء إلى قوّة حرصهم على دفاع أمره، وأنّه لم يظهر منهم ما ظهر إلّا لفرط الاهتمام، وأنّ الأمر قد برّح بهم وأخرجهم، وأخذ بمخنقهم!

/ [[ص ٣٠٦]] وإذا كنّا قد بيّنا أنّ الداعي إلى كلّ هذه الأمور هو الداعي إلى المعارضة، بل ليس يصحّ أن يكون داعياً إلى شيء منها إلّا بعد عوز المعارضة وتعذّرها؛ لأنّ الغرض من المطلوب بها يقع دون غيرها؛ فقد تمّ ما أوردناه.

والجواب عمّا ذكرناه ثانياً: أنّ القوم وإن لم يكونوا من أهل النظر والجدل؛ فليس يجوز أن تدخل عليهم شبهة لا يجوز دخول مثلها على أحد من العقلاء، بل على من نقص عن مرتبة العقلاء من الصبيان؛ لأنّه لا أحد من الناس قرّع بفعل من الأفعال وادّعى عجزه عنه، إلّا وهو يفرّج إلى فعله إذا كان ممكناً.

ولا يجوز أن يشته ذلك عليه، حتّى يظنّ أنّ العدول إلى غير الفعل أولى، ولهذا نجد الصبيان متى تحدّى بعضهم بعضاً برمي غرض أو طفر نهر، فإنّ المتحدّى يبادر إلى فعل ما تحدّى به إذا كان ممكناً. ولا يصحّ أن يصرفه عنه صارف مع الإمكان.

وما يكون العلم به ضرورياً متقرّراً في كلّ العقول _ وافرها وناقصها _ لا يجوز أن يشكل على العرب _ مع وفور عقولهم وحلومهم، وإن لم يكونوا من أهل الجدل والنظر _ على أنّ القوم قد اختصموا في هذا الباب بما لا يسوغ معه دخول الشبهة عليهم فيه لو ساغ؛ فعولوا على غيره؛ لأنّ عاداتهم جارية بالتحديّ بالشعر والتعارض فيه، والتحاكم إلى الحكّام في تفضيل بعضه على بعض. ولم نجد أحداً منهم _ في سالف ولا آنف _ فزع عند تحدّي خصمه له بالقصيدة من الشعر، إلى سبّه وحربه! بل إلى معارضته بما يمكنه من الشعر. وهذه عادة القوم مستقرّة مستمرة، لم تتخرّم في وقت من الأوقات؛ فكيف عدلوا في باب القرآن عن عاداتهم وطريقتهم لولا أنّ معارضته متعذّرة وغير ممكنة؟!

/ [[ص ٣٠٧]] على أنّ الشبهة التي تدّعي دخولها على القوم لا تخلو من أن تكون في أنّهم متمكّنون من المعارضة، أو في أنّ حجّته عليه وآله السلام تسقط بفعلها. وليس يجوز أن يدخل عليهم في الأمرين شبهة؛ لأنّهم يعملون قدر ما في إمكانهم من الكلام الفصيح، ويُفرّقون بينه وبين ما ليس في وسعهم منه. ولو أشكل هذا على كلّ أحد لم يجز أن يُشكل عليهم، وهم الغاية والقدوة في هذه المعرفة.

ولو فرضنا أنّ الأمر اشتبه عليهم _ على بعده _ لوجب أن يُجربوا نفوسهم ويتعاطوا المعارضة، ليعلموا حقيقة حالهم، ولم يجز أن يعدلوا إلى غير ذلك ممّا لا تأثير له، مع طمعهم في تأتي المعارضة.

فأمّا الوجه الثاني: فبعيد من دخول الشبهة أيضاً فيه؛ لأنّهم لا يصحّ أن يشكّوا في أنّ بالمعارضة تسقط عنه الحجّة فتزول التبعة إلّا وهم شاكّون في كيفية التحديّ والاحتجاج.

وإذا كان لا شبهة على القوم في ذلك بما تقدّم بيانه _ ولأنّه عليه وآله السلام كان مصرّحاً بالاحتجاج بتعذّره المعارضة، وجاعلاً امتناعها دليل نبوته والعلم على صدقه _ فقد بطل قول من تعلّق بدخول الشبهة على القوم، من حيث بيّن أنّه لا وجه يصحّ أن تدخل منه. والجواب عمّا ذكرناه ثالثاً: أنّ اعتقادهم في المعارضة

أَنَّهُ لَا تَبْلُغُ مَبْلَغَ الْحَرْبِ، لَا يَخْلُو أَنْ يَكُونَ اعْتِقَادًا؛ لِأَنَّهَا لَا تَبْلُغُ مَبْلَغَهَا فِي سَقُوطِ الْحُجَّةِ وَحَصُولِ الْغَرَضِ الْمَطْلُوبِ، أَوْ فِي الرَّاحَةِ وَالِاسْتِصَالِ.

وَمَحَالٌ أَنْ يَعْتَقِدُوا الْأَوَّلَ؛ لِأَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَدْخُلُ فِيهِ شَبْهَةٌ، وَكَيْفَ / [[ص ٣٠٨]] يَصَحُّ دَخُولُهَا فِيهِ وَهُوَ عَلَيْهِ وَآلَهُ السَّلَامُ مُصَرِّحٌ بِأَنِّي إِنَّمَا بَنَيْتُ مِنْكُمْ بِامْتِنَاعِ مَعَارَضَتِي عَلَيْكُمْ، وَأَنْتُمْ مَتَى أَتَيْتُمْ بِمِثْلِ مَا جِئْتُ بِهِ فَلَا [حُجَّةَ] لِي عَلَيْكُمْ؟!

فَلَيْسَ يَصَحُّ أَنْ يُشَكَّكَهُمْ فِي أَنَّ بِالْمَعَارِضَةِ بِهِ دُونَ غَيْرِهَا تَثْبِيتُ حُجَّتِهِمْ، وَتَسْقُطُ دَعْوَاهُ إِلَّا مَا شَكَّكَهُمْ فِي الضَّرُورِيَّاتِ [و] أَخْرَجَهُمْ عَنْ كِمَالِ الْعُقُولِ.

وَإِنْ كَانُوا اعْتَقَدُوا الْقِسْمَ الثَّانِي فَهُوَ غَيْرُ مُؤَثِّرٍ فِيمَا يَرِيدُهُ، وَلَا مُقْتَضٍ لِلْانْصِرَافِ عَنِ الْمَعَارِضَةِ؛ لِأَنَّهُ عَالِمٌ لَا يَتَحَدَّثُ بِالْقَهْرِ وَالِدَوْلَةِ، وَلَمْ يَدَّعِ الْإِبَانَةَ مِنْهُمْ؛ فَلِأَنَّهُمْ لَا يَتِمَكَّنُونَ مَنْ قَاتَلَهُ أَوْ قَتَلَهُ وَأَقْتَلَ أَصْحَابَهُ، فَتَفَرَّغُوا إِلَى الْحَرْبِ الَّتِي هِيَ أَبْلَغُ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ، وَأَنَّ مَا تَحَدَّاهُمْ عَلَيْهِ وَآلَهُ السَّلَامُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ نَمَّا لَا يُؤَثِّرُ فِيهِ.

وَلَوْ انْتَهَوْا فِيهَا إِلَى غَايَةِ مَا فِي نَفْسِهِمْ مِنْ قَتْلِهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّلَامُ وَقَتْلِ أَصْحَابِهِ، وَاسْتِصَالِ أَنْصَارِهِ، لَمْ يَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى سَقُوطِ حُجَّتِهِ عَنْهُمْ، وَلَا شَكَّ الْعُقَلَاءُ فِي أَنََّّهُمْ هُمُ الْمُقْهُورُونَ بِالْحُجَّةِ، وَإِنْ قَهَرُوا بِالِدَوْلَةِ؛ لِأَنَّ الْمُحَقِّقَ جَائِزٌ أَنْ يُغْلِبَ، كَمَا أَنَّ الْمُبْطِلَ جَائِزٌ أَنْ يَغْلِبَ. وَالْعُقَلَاءُ لَا يَخْتَارُونَ لِأَنْفُسِهِمُ الدَّخُولَ فِيمَا يَكُونُ الْحُجَّةُ فِيهِ عَلَيْهِمْ مَعَ شَقَّتِهِ، وَيَعْدِلُونَ عَمَّا تَكُونُ الْحُجَّةُ فِيهِ لَهُمْ مَعَ سَهُولَتِهِ.

هَذَا، مَعَ أَنََّّهُمْ فِي اسْتِعْمَالِ الْحَرْبِ عَلَى خُطْبٍ؛ لِأَنََّّهُمْ غَيْرُ وَاثِقِينَ بِالظَّفَرِ الَّذِي قَدْ بَيَّنَّا إِذَا انْحَصَلَ لَمْ يَكُنْ فِيهِ حُجَّةٌ.

وَلَيْسَ هُمْ فِي اسْتِعْمَالِ الْمَعَارِضَةِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَطَرِ، مَعَ ثِقَتِهِمْ بِأَنَّ حُجَّتَهُمْ بِهَا تَثْبِتُ، وَدَعْوَى خَصْمِهِمْ عِنْدَهَا تَسْقُطُ.

عَلَى أَنََّّهُمْ لَوْ بَدَأُوا بِالْمَعَارِضَةِ قَبْلَ الْحَرْبِ لَكَانُوا بَيْنَ أَمْرَيْنِ:

/ [[ص ٣٠٩]] إِنَّمَا أَنْ يَتَفَرَّقَ جَمْعُ عَدُوِّهِمْ، وَتَزُولَ الشُّبْهَةُ فِي أَمْرِهِ، فَتَحْصَلَ الرَّاحَةُ مِنْ أَجْمَلِ الطَّرِيقِ وَأَقْرَبُهَا. أَوْ أَنْ يَقِيمَ قَوْمٌ مَعَهُ عَلَى الْعِنَادِ وَالْخِلَافِ، فَيَسْتَعْمَلُ حِينَئِذٍ الْحَرْبَ فِي مَوْضِعِهَا، وَبَعْدَ الْإِغْذَارِ وَإِقَامَةِ الْحُجَّةِ.

(وَلَوْ أَنََّّهُمْ لَمَّا لَمْ يَتَدَّبَّعُوا بِالْمَعَارِضَةِ، إِقَامَةَ الْحُجَّةِ بِالْحَرْبِ حَسْمَ الْمَادَّةِ) وَبَلُوغَ الْغَايَةِ، لَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى وَأَشْبَهَ بِاخْتِيَارِ الْعُقَلَاءِ، نَمَّا يَدَّعِيهِ مَخْلُفُونَا مِنْ إِعْرَاضِهِمْ عَنِ الْمَعَارِضَةِ جَمْلَةً مَعَ الْإِمْكَانِ.

وَبَعْدَ، فَقَدْ كَانَ يَجِبُ إِنْ كَانَ انْصِرَافُهُمْ عَنِ الْمَعَارِضَةِ إِلَى الْحَرْبِ لِلْوَجْهِ الَّذِي ذُكِرَ لَمَّا جَرَّبُوا الْحَرْبَ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى وَعَلِمُوا أَنَّهَا لَمْ تَفْضُضْ إِلَى مُرَادِهِمْ، وَأَنَّ أَمَالَهُمْ فِيهَا لَمْ تَنْجَحْ، بَلْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ لَا لَهُمْ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى الْمَعَارِضَةِ؛ لِأَنَّ الشَّبْهَةَ الصَّارِفَةَ عَنْهَا قَدْ زَالَتْ.

عَلَى أَنَّ الْحَرْبَ إِنَّمَا صَارُوا إِلَيْهَا بَعْدَ الْمُهْجَرَةِ، وَبَعْدَ مُضِيِّ ثَلَاثِ عَشْرَةِ سَنَةٍ؛ فَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ عَدُوْلُهُمْ عَنِ الْمَعَارِضَةِ إِلَى مَا قَالُوهُ فَأَلَّا فَعَلُوهَا فِي السَّنِينَ الْمُتَقَدِّمَةِ لِلْحَرْبِ؟! فَكَيْفَ عَدَلُوا عَنْهَا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَهُمْ لَمْ يَهْمُوا بَعْدَ بِالْحَرْبِ وَلَا خَرَجُوا إِلَيْهَا؟

فَيَقُولُ قَائِلٌ: إِنَّهُمْ آثَرُوهَا لَمَّا ادَّعَى مِنْ قِطْعِ الْمَادَّةِ.

وَكَيفَ أَمْسَكُوا فِي تِلْكَ الْأَحْوَالِ عَنِ الْمَعَارِضَةِ وَالْحَرْبِ مَعًا، وَعَدَلُوا إِلَى السَّفْهِ وَالْقَذْفِ وَالْمُهْجَاءِ وَالسَّبِّ وَمَا لَا تَدْخُلُ عَلَى عَاقِلٍ شَبْهَةٌ فِي أَنَّهُ لَا يُؤَثِّرُ عَلَى الْمَعَارِضَةِ مَعَ إِمْكَانِهَا؟

وَبَعْدَ، فَكَيْفَ ارْتَكَبَ الْقَوْمُ فِي بَابِ الْقُرْآنِ خَاصَّةً مَا لَمْ تَجْرِ عَادَتُهُمْ بِارْتِكَابِهِ، / [[ص ٣١٠]] بَلْ مَا لَمْ تَجْرِ عَادَةُ الْعُقَلَاءِ وَلَا الصَّبِيَّانِ بِمِثْلِهِ؟!

لَأَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ جَمِيعَ مَنْ يُتَحَدَّى وَيُقَرَّعُ بِالْعَجْزِ عَنْ بَعْضِ الْأُمُورِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَفْزَعَ فِي الْمَخْرَجِ مِنْهُ إِلَّا إِلَى فَعْلِهِ، إِذَا كَانَ مُمْكِنًا، وَأَنَّ عَدُولَهُ عَنْهُ مَعَ ارْتِفَاعِ الْمَوَانِعِ دَلِيلٌ عَلَى تَعَدُّرِهِ وَقُصُورِهِ عَنْهُ. وَأَشْرْنَا إِلَى عَادَاتِ جَمِيعِ النَّاسِ فِي هَذَا الْبَابِ، وَإِنْ كُنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ لِلْعَرَبِ فِي ذَلِكَ فَضْلَ مَزِيَّةٍ، لَا اخْتِصَاصَهُمْ بِعَادَةِ التَّحَدِّيِّ بِالشَّعْرِ وَمَا جَرَى مُجْرَاهُ وَالتَّفَاخُرُ فِيهِ، وَأَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ لَمْ يَعْدِلْ عَنْهُ عِنْدَ تَقْرِيعِ نَظِيرٍ لَهُ، وَتَحَدِّيِّهِ بِقَصِيدَةٍ مِنَ الشَّعْرِ إِلَى حَرْبِهِ وَقِتَالِهِ، وَلَا فَعَلَ ذَلِكَ وَاعْتَذَرَ مِنْهُ بِمِثْلِ مَا اعْتَذَرَ بِهِ فِي تَرْكِ مَعَارِضَةِ الْقُرْآنِ.

وَالْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرْنَاهُ رَابِعًا: أَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ التَّحَدِّيَّ وَقَعَ بِفَعْلٍ مَا يَقَارِبُ الْقُرْآنَ وَيَدَانِيهِ، لَا بِمَا يَهَائِلُهُ عَلَى التَّحْقِيقِ، وَلَا شَيْءٌ أَدُلُّ عَلَى مُقَارَبَةِ مَا يَأْتُونَ بِهِ الْقُرْآنَ وَأَشْبَاهَهُ مِنْ وَقُوعِ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْفَصَاحَةِ

إنَّما يصحُّ أن ترد على مذهب من يرى أنَّ العادة انخرقت بفصاحة القرآن، وأنَّ جهة إعجازه هي الفصاحة؛ فأما على مذهبنا في الصرفة فلا وجه للتعلُّق بها؛ لأنَّ الأمر لو كان على ما قالوه من زيادة المأثور من كلام العرب وشعرها على القرآن في الفصاحة / [[ص ٣١٢]] ووضوح العلم بالتفاوت بينهما _ وليس كذلك على الحقيقة _ لما أخلَّ بصحة مذهبنا في الأعجاز؛ لأنَّ التحدي عندنا إنَّما وقع بالصرف عن أن يتسابقوا معارضةً له، تشابهه في الفصاحة وطريقة النظم، وذلك لَمَّا لم يكن فلا معتبر بما تقدَّم من كلامهم، لو وُجد فيه ما يزيد على القرآن في الفصاحة أو يساويه.

ألا ترى أنَّه ﷺ لو جعل دليل نبوته امتناع الحركة عليهم في وقت مخصوص لم يكن ما تقدَّم من حركاتهم وتصرفهم على اختيارهم حجة عليه؟!

على أنَّ الأمر في القرآن بخلاف ما ظنَّوه؛ لأنَّ جميع الفصحاء وكلَّ من له أدنى علم بهذا الشأن يعلم علوَّ مرتبة القرآن في الفصاحة، وأنَّه أفصح الكلام وأبلغه.

وإنَّما يقع الشكُّ ويحتاج إلى الاستدلال في أن هذه المبينة هل انتهت إلى خرق العادة أم لا؟

وهم إن لم يُفرِّقوا بين مواضع منه وبين فصيح كلام العرب _ على ما تقدَّم ذكره _ فليس ذلك بنافع في هذه الشبهة؛ لأنَّهم يعلمون فضل أكثره وجمهوره على كلِّ كلام، ويظهر لهم منه ما يُحيرهم.

وما لم تظهر فصاحته لهم من جملته هذا الظهور، لم ينته عندهم إلى حدٍّ يُطرح معه قول المحتجِّ به، ويقول فيه على حصول العلم وزوال الشكِّ. ومثل هذه الشبهة لا يتشاغل بها محضِّل.

على أنَّ العقلاء إنَّما يستحسنون الإعراض عمَّن يتحدَّاهم بما يكون الأمر فيه ظاهراً معلوماً متى آمنوا اعتراض الشكوك والشبهات في تلك الحال، وقطعوا على أنَّها لا تُعقب فساداً، ولا يحصل لها شيء من التأثير. فأما إذا انتهت الحال إلى / [[ص ٣١٣]] بعض ما انتهت إليه حال الرسول ﷺ، من القوة والظهور، وكثرة المستجيبين، وتظاهر الأعوان والأنصار، والتمكُّن من الأعداء، وبلوغ المراد فيهم؛ فإنَّ أحداً من العقلاء لا يعدُّ الإمساك عن الاحتجاج والمعارضة هاهنا حزماً، بل غاية الجهل ونهاية

فيه؛ لأنَّ مثل ذلك لا يكون في البعيد المتفاوت؛ فلو أتوا بما يختلف الناس فيه هذا الضرب من الاختلاف، كانوا قد فعلوا ما وجب عليهم، لأنَّه لم يتحدَّهم إلَّا بهذا بعينه، على ما تقدَّم ببياننا له.

على أنَّ ما ذكره لا يصحُّ أن يكون مانعاً من فعل المعارضة؛ لأنَّ أكثر ما في الأمر أن يكونوا إذا عارضوا اشتبه على قوم فاعتقدوا أنَّهم لم يخرجوا عمَّا وجب عليهم إذ أظهروا اعتقاد ذلك، عناداً وعصبيَّة، وإن كان من عداهم من الناس جميعاً يعتقد خروجهم من الواجب، ووقوع معارضتهم موقعها.

والعقل لا يختار أن يكون عند جميع العقلاء ملوماً محجوجاً مشهوداً عليه / [[ص ٣١١]] بالعجز والقصور؛ خوفاً من أن يشتبه على بعضهم أمره؛ لأنَّ ما خافوه من بعضهم _ من ظنَّ العجز بهم على طريق _ قد لحقهم من جميعهم بالحجة؛ فكأنَّهم خافوا أمراً يجوز أن يقع وألا يقع، ففعلوا ما يقطعون معه على وقوعه بعينه، وزيادة عليه.

وبعد، فقد بيَّنا أنَّ عدول من يتحدَّى بفعل من الأفعال عنه دليل على تعذُّره عليه، وأنَّه لا يعذره عند أحد من العقلاء أن يقول: إنَّما تركت الإتيان بما دُعيت إليه خوفاً من أن يشتبه الأمر فيه، ويظنُّ بعض الناس أنَّني ما خرجت من الواجب.

والجواب عمَّا ذكرناه خامساً: أنَّه قد بيَّنا في صدر هذا الكتاب أنَّ المثل الذي دعاهم النبي ﷺ إلى الإتيان به لا بدَّ أن يكون مفهوماً عندهم، وأنَّ الشكَّ لو اعترضهم فيه لاستفهموه، لاسيَّما مع تطاول زمان التحدي وتماديته.

وذكرنا أنَّ القوم قد استعملوا من ضروب الإعانات وصنوف الاقتراحات، ما كان أيسر منه وأولى أن يستفهموه عن كيفية ما دعاهم إلى فعله، وأنَّهم لم يعدلوا عن الاستفهام إلَّا بحصول العلم، كما أنَّهم لم يعدلوا عن المعارضة إلَّا للتعذُّر.

على أنَّ القرآن إذا لم يكن معجزاً ولا ممنوعاً من معارضته، فمماثلته من جميع وجوهه ممكنة غير متعذِّرة، فقد كان يجب لو شكَّوا أن يعارضوا بما يقدرُون عليه؛ فإنَّه ليس يصحُّ إذا فرضنا ارتفاع الإعجاز أن نقيس مراده بالمثل بشيء يخرج عن إمكانهم.

والجواب عمَّا ذكرناه سادساً: أنَّ هذه الشبهة أولاً،

العجز؛ فقد كان يجب أن يكونوا كفّوا عن المعارضة ابتداءً، للعلّة التي ذكرت أن يسابقتها عند بلوغ الأمر المبلغ الذي ذكرناه.

وبعد، فإنّ من يطرح قوله ويُعرض عن محاجّته ومواقفته _ اعتقاداً لظهور أمره، وأنّ الشبهة لا تعترض في مثله _ لا يحارب ولا يغالب، ولا تُعمل الأفكار في نصب المكائد له وإيقاع الحيل عليه، ولا يعارض بما لا شبهة في مثله، ولا يقال له: لو شئنا [لقلنا] مثل قولك فـ ﴿أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾ [يونس: ١٥]، ولا تُقترح عليه الآيات، ولا تُبدّل الأموال لمن يهجوّه ويقذفه؛ لأنّ كلّ شيء من هذه الأمور يدلّ على غاية الاهتمام، ونهاية الحرص.

وكيف يعتقد عاقل أنّ ترك المعارضة كان على سبيل الاطراح وقلة الاكتراث، كما يُستعمل مع الأغبياء والمجان، ومن لا تأثير لفعله وقوله؟!

والجواب عمّا ذكرناه سابقاً: أنّا لو سلّمنا جواز ما ظنّوه من مواطاة جماعة له على إظهار المعجز، وفرضنا أيضاً أنّ هذه الجماعة كانت أفصح العرب، لم يكن ذلك بنافع لخصومنا في ردّ استدلالنا بالقرآن؛ لأنّ غير هذه الجماعة ممّن لم يواطئ قد كان يجب أن يعارض بما يقدر عليه ويتمكّن منه؛ فإنّ هذه الجماعة _ وإن فرضنا أنّها أفصح _ فليس يجوز أن يبعد كلامها من كلام من كان دونها في الفصاحة البعد التام، حتّى لا يكون فيه ما يقاربه ويشابهه. بهذا جرت العادات في التفاضل في جميع الصنائع، وقد بينّا أنّ إتيانهم بما يقارب ويداني كافٍ في إقامة الحجّة؛ / [[ص ٣١٤]] لأنّهم بذلك تُحدّثوا وإليه دُعوا.

على أنّ من تأمّل الأمر حقّ تأمّله وجده بخلاف ما ظنّوه؛ لأنّ وجوه الشعراء وأعيان الفصحاء كانوا من غير جملة النبيّ ﷺ، ومن غير رهطه، وإن اختلف الحال بهم؛ فمنهم من مات على كفره وانحرافه، كالأعشى وهو في الطبقة الأولى، وغيره ممّن لم نذكره.

ومنهم من دخل في الإسلام بعد أن كان على نهاية العداوة والخلاف على النبيّ ﷺ، والسعي عليه، والقدح في أمره، ككعب بن زهير _ وهو في الطبقة الثانية _ ومن جرى مجراه؛ فإنّ كعباً أسلم بعد أن كان أشدّ الناس عداوة للرسول عليه وآله السلام، حتّى أباح ﷺ دمه وتوعّده.

ومنهم من كان إسلامه واتباعه بعد زمانٍ، وبعد أن كان الخلاف منه معلوماً وإن لم ينته إلى حال كعب، ثمّ إنّهُ لمّا دخل في الإسلام لم يحظ فيه من المنزلة والاختصاص والمشاركة بما يظنّ معه المواطاة، كلبيد بن ربيعة، والنابغة الجعدي، وهما في الطبقة الثالثة، ومن ماثلها.

ولو ذكرنا أعيان شعراء قريش وغير قريش من الأوس والخزرج وغيرهم من المجوّدِين في ذلك العصر وفصحاءهم وخطباءهم، ومن مات منهم على شركه وكفره، ومن أظهر الإسلام بعد العداوة الشديدة والخلاف القوي لأطلنا، ومن أراد معرفة ذلك أخذه من مواضعه.

وبعد، فإنّ المتقدّمين في صنعة من الصنائع أو علم من العلوم، لا يجوز أن يخفى حالهم على أهل ذلك الشأن؛ فقد كان يجب إذا كان الفضل في الفصاحة _ / [[ص ٣١٥]] منتهياً إلى جماعة بعينها _ أن تكون معروفة عند الفصحاء، وكان يجب أن يفزعوا إليهم في فعل المعارضة ويطالبوهم بها، فمتى امتنعوا عليهم ودافعوا بفعالها، علموا أنّهم مواطئون موافقون، ولم يُمسكوا عن موافقتهم ومواقفته ﷺ على ذلك وإعلامه أنّه لا حجة عليهم فيما أظهره، لاسيّما إذا انضاف إلى هذا أن يظهر اختصاص هذه الجماعة به وانتفاعهم بأيّامه ومشاركتهم في أمره؛ لأنّ الغرض بإظهار المعجز إذا كان ما ذكرناه فهو إذا وقع لا بدّ أن يظهر، ولا يصحّ أن ينكتم.

على أنّ تجويز ما ذكره يقتضي دفع طريق العلم بأنّ أحداً من الناس بان في زمنٍ من الأزمان من أهل عصره في علم من العلوم، أو صنعة من الصنائع؛ لأنّنا لا نأمن على هذا القرآن أن يكون في عصر كلّ فاضل علمنا فضله واشتهرت عندنا حاله، جماعة يزيّدون عليه في الفضل، واطأهم على إظهار المعجز عن حاله، والإمساك عن إظهار مثل ما أظهره، لبعض المنافع!

وليس يؤمّن من تجويز ما ذكرناه إلّا ما يؤمّن من الأوّل، ويُبطل قول المتعلّق به.

/ [[ص ٣١٧]] فصل: في أنّ تعذّر المعارضة كان مخالفاً للعادة:

إذا ثبت بما قدّمناه تعذّرها فليس يمكن أن يُدعى دخول التعذّر فيما جرت العادة بمثله، إلّا بأحد الوجوه

الفصاحة _ فإنه لا بدَّ أن يكون في كلام من تأخر عنهم ما يساوي كلامهم بل ربّما زاد عليه، ولهذا نجد كثيراً من المحدثين يساوون [شعراء] الجاهلية ويأثّلونهم في مواضع كثيرة من كلامهم _ وإن كان المتقدمون يفضلونهم في جملة كلامهم وعمومه _ فقد كان إذا كان التحدي وقع بسورة من عريضه، وإن قصرت، أن يعارض ولا يمنع التقدم في الفصاحة من معارضته.

وثالثها: أن هذا لو كان جائزاً لكان القوم الذين تحدّوا بالقرآن فعجزوا عن معارضته، إليه أهدى وبه أعلم؛ فكان يجب أن يواقفوه على ذلك ويحتجّوا به، / [[ص ٣١٩]] ويقولوا له: وما في تعذر معارضتك ممّا يدلُّ على نبوتك، وأنت إنما أمكنك الإتيان بما تعذر علينا لفرط فصاحتك لا لمكان نبوتك، وما تقدّمك في هذا الباب إلا كتقدّم فلان وفلان في كذا وكذا من لا حجة في تقدّمه، ولا نبوة له، ولا عادة انخرقت على يده! وفي إمساحهم عن هذا _ مع أن مثله لا يذهب عليهم _ دليل على أن الأمر بخلافه.

ليس لهم أن يقولوا: إنما لم يُقرّوا له بالفصاحة والتقدّم فيها للألفة التي كانت طريقتهم وعاداتهم؛ لأنهم إنما يأنفون من الاعتراف بمثل ذلك في الموضع الذي يقتضي الاعتراف به نقصاً يلحقهم، وضرراً يدخل عليهم، وشهادة لخصمهم بما يُعظم أمره ويُؤوّه باسمه.

وليس هذه حال الاعتراف بما ذكرناه في القرآن؛ لأنهم إذا اعترفوا بذلك ووافقوا عليه، كان فيه تكذيب للمحتجّ عليهم، وصرف الوجوه عنه، وإزالة الشبهة في أمره، والخلاص ممّا ألزمهم الدخول فيه.

فأي نقصٍ وضررٍ يدخل بهذا الاعتراف؟ وهل النقص الشديد والضرر الحقيقي إلا في الإمساك عن الموافقة والصبر على المذلة؟

ولو كان يلحقهم بالاعتراف بعض العار لكان ما يُثمره هذا الاعتراف من وجوه المنافع ويصرفه من ضروب المضارّ وصنوف الصغار، يوفي عليه ويلجئ إلى المبادرة إلى فعله.

/ [[ص ٣٢٠]] ورابعها: أنّا قد علمنا أن حال كلامه ﷺ كحال كلام غيره إذا أضفناهما إلى القرآن،

التي ذكرناها، مثل قولهم: إنّه كان أفصحهم، أو تعمّل للقرآن فتأتى منه ما تعذر عليهم. أو منعهم عن المعارضة بالحروب. أو امتنعوا منها خوفاً من أصحابه ونصاره، من حيث كانت قوّة الدولة، واجتماع الكلمة يحسمان ويمنعان من استيفاء الحجج، والتصرّف فيها عن الاختيار.

وهذا الوجه الأخير خاصّة يمكن أن يُجعل قدحاً في ثبوت الدواعي إلى المعارضة، من حيث كانت هذه الأمور المذكورة _ إذا صحّت _ غيرت أحوال الدواعي، فلحق بالفصل المتقدّم، وإن كان لحوقه بهذا الفصل من حيث أمكن أن يُجعل ما ذُكر كالمانع من المعارضة.

فإذا أبطلنا هذه الوجوه لم يكن وراءها إلا أن التعذر كان على وجه يخالف العادة، وحيث يعود الأمر إلى الأقسام التي ذكرناها في صدر هذا الكتاب وأبطالناها، عدا القول بالصرفة منها، ونحن نتكلّم على ما أوردناه من الوجوه:

/ [[ص ٣١٨]] أمّا تعلّقهم بأنّه ﷺ كان أفصحهم، فيسقط من وجوه:

أولها: أن كونه أفصحهم لا يمنع من أن يقارب كلامهم كلامه مقارنة قد جرت بمثلها العادة؛ لأنّه ليس يصحّ في العادة أن يتقدّم أحد في شيء من الصنائع حتّى لا يقاربه فيها غيره، بل لا بدّ _ وإن انتفت المساواة _ من المقاربة. وقد مضى أنّه تحدّاهم بأن يأتيوا بما يقاربه لا بما يماثله على التحقيق؛ فقد كان يجب أن يعارضوا وإن كان أفصحهم.

على أنّا قد بيّنا أن التحدي وقع بالقرآن [من جهة] المعارضة؛ فيعلم أنّهم عنها مصروفون، وأنّه إنّما طال بهم بأن يفعلوا من الكلام ما كان المعلوم من حالهم تمكّنهم منه وأنّه الغالب على كلامهم دون ما تُشكّل الحال فيه، وذلك يُسقط التعلّق بكونه أفصحهم؛ لأنّه لم يُطالبهم إلا بما يعهدون ويعرفون من الفصاحة على طريقتنا.

وثانيها: أن الأفصح وإن امتنعت مساواته من جميع كلامه؛ فإنّ مساواته في البعض غير ممتنعة، بهذا جرت العادات.

ألا ترى أن من كان في الطبقة الأولى من الشعراء _ وإن كانوا قد بانوا من سائر أهل الطبقات وتقدّموا في

وأيضاً: فإنَّ الحرب لم تكن دائمةً متصلةً، بل قد كانوا يُغبونها أحياناً، ويعاودونها أحياناً؛ فقد كان يجب _ إن كانت الحرب هي المانعة من المعارضة _ أن يأتوا في أوقات الإغباب وعند وضع الحرب أوزارها.

وأيضاً: فإنَّه عليه وآله السلام لم يكن محارباً لجميع أعدائه من العرب في حال واحدة، وإنَّما كان يقوم بالحرب منهم قوم ويقعد آخرون، فكيف لم يعارضه من لم يكن محارباً إذا كانت الحرب شغلت المحاربين؟

وأيضاً: فإنَّ المدة التي أقام فيها رسول الله ﷺ بمكة لم يكن في شيء منها محارباً، وإنَّما كانت الحروب بعد الهجرة، فألاً عارضوا في تلك الأحوال، إن كانت المعارضة ممكنة؟

وأيضاً: فلو كانت الحرب منعت من المعارضة مع إمكانها، لوجب أن يُواقف القوم النبي ﷺ على ذلك، ويقولوا له: كيف تُعارضك وقد منعتنا بحربك عن معارضتك؟ ولا حجة لك في امتناع معارضتك علينا إذا كنت قد شغلتنا عنها / [[ص ٣٢٢]] واقتطعتنا عن فعلها!

وأما التعلُّق بأنَّهم لم يعارضوا خوفاً من أوليائه وقوة دولته، فأضعف من كلِّ ما تقدَّم.

والجواب عنه: أنَّ خوفاً لم يمنع من نصب الحروب وزحف الجيوش في مقام بعد مقام، ومرة بعد أخرى، ولم يمنع أيضاً من الهجاء والقذف.

وادَّعاء المعارضة بأخبار الفرس لا يجوز أن يكون عند عاقل مانعاً من فعل المعارضة.

على أنَّه قد بينا فيما مضى أنَّ النبي ﷺ كان مدة مقامه بمكة هو الخائف، وأنَّ أصحابه ونُصاره في تلك الأحوال كانوا قليلين مغمورين مهتضمين، وأنَّ قوة الإسلام وأهله كان ابتداءها بالمدينة.

ولم يخلُ الكفار أيضاً في أحوال القوة والغلبة والتمكُّن _ وإلى الآن _ من بلادٍ واسعةٍ، وممالكٍ كثيرةٍ، لا تقيَّة على أهلها من الإسلام وأهله. فقد كان يجب أن يعارضوا في أوَّل الأمر كيف شاؤوا، وفي أحوال القوة والتمكُّن في بلدانهم، وبين أعداء الإسلام. وإذا لم يفعلوا فقد صحَّ أنَّ تعذُّر المعارضة كان على وجهٍ مخالفٍ للعادة. وهذا يبيِّن لمن تأمَّله ونصح نفسه. تمَّ الكتاب.

وليس لشيء من كلامه مزية في هذا الباب. ولو كان القرآن من كلامه، وتعذَّرت معارضته _ لأنَّه أفصحهم _ لظهر ذلك في كلامه.

وليس لهم أن يقولوا: إنَّه تعمَّل لإخلال ما عدا القرآن من كلامه من مثل فصاحته؛ لأنَّا قد علمنا من حاله عليه وآله السلام أنَّه قصد في مواضع كثيرة ومقامات عدَّة، إلى إيراد الفصيح من الكلام والبليغ من الخطاب، وكلامه في كلِّ ذلك غير متميِّز من كلام غيره من الفصحاء. والاعتماد على ما تقدَّم من الوجوه؛ لأنَّه أولى وأوضح.

فأما التعلُّق بأنَّه تعمَّل للقرآن زماناً طويلاً فتأتى منه ما تعذَّر [عليهم] فيسقط بالوجوه الأربعة التي ذكرناها. ووجه سقوطه بالوجوه الثلاثة المتقدمة واضح يُغني عن التنبيه.

وأما وجه سقوطه بالرابع، فهو: أنَّ من تقدَّم في الفصاحة وعلت منزلته فيها لا يجوز أن يُبين كلامه _ الذي لا يرتجله ولا يُروِّي فيه _ لما يتعمَّل غاية المباينة، بل لا بدَّ أن يكون فيما لم يتعمَّل له مثل الذي يُروِّي فيه ويتعمَّل لإيراده، أو ما يدانيه ويقاربه؛ بهذا جرت العادات.

وإذا وجدنا كلامه عليه وآله السلام _ بالإضافة إلى القرآن _ ككلام غيره، بطلت هذه الشبهة.

ومَّا يُبطلها زائداً على ما تقدَّم: أنَّ السبب في ذلك لو كان التعمُّل لوجب، مع تطاول الزمان، أن يتعمَّلوا ويظفروا بما دُعوا إليه من المعارضة، وقد تحدَّاهم ﷺ بالقرآن مدة مقامه بمكة، وهي ثلاث عشرة سنة، لم يتخلَّلها شيء من الحروب، / [[ص ٣٢١]] وفي بعض هذه المدة فسحة للرؤية والتعمُّل؛ فقد كان يجب أن يتعمَّلوا فيها أو فيما بعدها من الأزمان، مع تماديها وتطاولها؛ وكلُّ هذا يُبيِّن بطلان التعلُّق بالتعمُّل.

فأما تعلُّقهم بأنَّه عليه وآله السلام منعهم عن المعارضة بالحروب واتَّصلها، فضعيف جداً.

والجواب عنه: أنَّ الحرب لا تمنع من الكلام، والمعارضة ليست بأكثر من كلام على وجه مخصوص، وقد كانوا يتمثَّلون في حروبهم بالشعر ويرتجلونه في الحال ولا تمنعهم الحرب من ذلك، فكيف يصحُّ أن تكون مانعة عن

المعارضة وهي غير مانعة ممَّا يجري مجراها؟!

شرح جمل العلم والعمل:

[ص ١٧٩] فأمّا الكلام في جهة إعجازه هل هو صرف القوم عن معارضته على ما نذهب إليه، أو فرط الفصاحة التي فيه، أو ما يتضمّنه من الإخبار / [ص ١٨٠] بالغائبات، أو غير ذلك من الوجوه التي ذكرناها، فليس هذا موضع ذكرها، لأنّه لا خلاف بين من اتفقوا عليه على أنّه معجز وعلم دالّ على الصدق، وإنّا اختلفوا في جهة إعجازه. والغرض في هذا الموضع بيان كونه معجزاً ودالّاً على صدقه ﷺ، وقد فعلناه.

والكلام في جهة الإعجاز والصحيح من الأقاويل والفرق بينه وبين فاسده، قد شرحناه في كتاب (الصرفة) فمن أراده وقف عليه من هناك.

* * *

مباحث عامة:

الأمالي (ج ١):

[ص ١٨] [تأويل آية]: إن سأل سائل فقال: ما تقولون في قوله تبارك وتعالى حكاية عن موسى: ﴿قَالَ لِقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٠٧]، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَأَنَّ أَلْقَىٰ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُهَاجِرُ كَانَتْهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدَبِّرًا لَّمْ يَعْقِبْ﴾ [القصص: ٣١]، والثعبان الحيّة العظيمة الخلقة، والجنان الصغير من الحيات، فكيف اختلف الوصفان والقصة واحدة؟ وكيف يجوز أن تكون العصا في حالة واحدة بصفة ما عظم خلقه من الحيات وبصفة ما صغر منها؟ وبأي شيء تزيلون التناقض عن هذا الكلام؟

الجواب: أوّل ما نقوله: إنّ الذي ظنّه السائل من كون الآيتين خبراً عن قصة واحدة باطل، بل الحالتان مختلفتان، فالحال التي أخبر أنّ العصا فيها بصفة الجان كانت في ابتداء النبوة وقبل مصير موسى إلى فرعون، والحال التي صار / [ص ١٩] العصا عليها ثعباناً كانت عند لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة. والتلاوة تدلّ على ذلك، وإذا اختلفت القصّتان فلا مسألة.

على أنّ قوماً من المفسّرين قد تعاطوا الجواب على هذا السؤال، إمّا لظنهم أنّ القصة واحدة، أو لاعتقادهم أنّ العصا الواحدة لا يجوز أن تنقلب في حالين تارة إلى صفة

الجان وتارة إلى صفة الثعبان، أو على سبيل الاستظهار في الحجّة، وأنّ الحال لو كانت واحدة على ما ظنّ لم يكن بين الآيتين تناقض، وهذا الوجه أحسن ما تكلف به الجواب لأجله، لأنّ الأوّلين لا يكونان إلّا عن غلط أو عن غفلة.

وذكروا وجهين تزول بكل واحد منهما الشبهة من تأويلها:

أحدهما: أنّه تعالى إنّما شبّهها بالثعبان في إحدى الآيتين لعظم خلقها وكبر جسمها وهول منظرها، وشبّهها في الآية الأخرى بالجان لسرعة حركتها ونشاطها وخفتها، فاجتمع لها مع أنّها في جسم الثعبان وكبر خلقه نشاط الجان وسرعة حركته، وهذا أهر في باب الإعجاز وأبلغ في خرق العادة، ولا تناقض معه بين الآيتين. وليس يجب إذا شبّهها بالثعبان أن يكون لها جميع صفات الثعبان، وإذا شبّهها بالجان أن يكون لها جميع صفاته، وقد قال الله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا ۝١٥ قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٥ و ١٦]، ولم يرد تعالى أنّ الفضة قوارير على الحقيقة، وإنّا وصفها بذلك لأنّه اجتمع لها صفاء القوارير وشفوفها ورقّتها مع أنّها من فضّة. وقد تشبّه العرب الشيء بغيره في بعض وجوهه، فيشبهون المرأة بالظبية وبالبقرة، ونحن نعلم أنّ في الظباء والبقرة من الصفات ما لا يستحسن أن يكون في النساء، وإنّا وقع التشبيه في صفة دون صفة، ومن وجه دون آخر.

والجواب الثاني: أنّه تعالى لم يرد بذكر الجان في الآية الأخرى الحيّة، وإنّا أراد أحد الجنّ، فكأنّه تعالى أخبر بأنّ العصا صارت ثعباناً في الخلقة وعظم الجسم، وكانت مع ذلك كأحد الجنّ في هول المنظر وإفزعها لمن شاهدها، ولهذا قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَآهَا تُهَاجِرُ كَانَتْهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدَبِّرًا لَّمْ يَعْقِبْ﴾.

ويمكن أن يكون في الآية تأويل آخر استخرجناه، إن لم يزد على الوجهين الأوّلين لم ينقص عنهما، والوجه في تكلفنا له ما بيناه من الاستظهار في الحجّة، وأنّ التناقض الذي توهّم زائل على كلّ وجه، وهو أنّ العصا لما انقلبت حيّة صارت أولاً بصفة الجان وعلى صورته، ثم صارت بصفة الثعبان، ولم تصر كذلك ضربة واحدة، / [ص ٢٠] فتتفق الآيتان على هذا التأويل، ولا يختلف حكمهما، وتكون الآية الأولى تتضمّن ذكر الثعبان إخباراً عن غاية

حال العصا، وتكون الآية الثانية تتضمن ذكر الحال التي ولي موسى فيها هارباً، وهي حال انقلاب العصا إلى خلقه الجان، وإن كانت بعد تلك الحال انتهت إلى صورة الثعبان.

فإن قيل: على هذا الوجه كيف يصح ما ذكرتموه مع قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾؟ وهذا يقتضي أنها صارت ثعباناً بعد الإلقاء بلا فصل.

قلنا: ليس تفيد الآية ما ظن، وإنما فائدة قوله تعالى: ﴿فَإِذَا﴾ هي الإخبار عن قرب الحال التي صارت فيها بتلك الصفة، وأنه لم يطل الزمان في مصيرها كذلك، ويجري هذا مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٧٧]، مع تباعد ما بين كونه نطفة وكونه خصيماً مبيناً، وقولهم: (ركب فلان من منزله فإذا هو في ضيعته، وسقط من أعلا الحائط فإذا هو في الأرض)، ونحن نعلم أن بين خروجه من منزله وبلوغه ضيعته زماناً، وأنه لم يصل إليها إلا على تدريج، وكذلك الهابط من الحائط، وإنما فائدة الكلام الإخبار عن تقارب الزمان، وأنه لم يطل ولم يمتد.

* * *

[ص ٣٣] [تأويل آية أخرى]: قال الله تعالى مخبراً عن يوم القيامة: ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾ وما نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُعَدُّودٍ ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [هود: ١٠٣ - ١٠٥]، وقال في موضع آخر: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ ولا يُؤَدَّنْ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿[المرسلات: ٣٥ و ٣٦]، وفي موضع آخر: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصافات: ٢٧]، وظاهر هذه الآيات ظاهر الاختلاف، لأن بعضها يُنبئ عن أن النطق لا يقع منهم في ذلك اليوم، ولا يُؤَدَّنْ لهم فيه، وبعضها يُنبئ عن خلافه. وقد قال قوم من المفسرين في تأويل هذه الآيات: إن يوم القيامة يوم طويل ممتد، فقد يجوز أن يُمنع النطق في بعضه، ويُؤَدَّنْ لهم في بعض آخر.

وهذا الجواب يُضعف، لأن الإشارة إلى يوم القيامة بطوله، فكيف تُجعل الحالات فيه مختلفة؟ وعلى هذا التأويل يجب أن يكون قوله تعالى: (هذا يوم لا ينطقون في بعضه)، والظاهر بخلاف ذلك.

والجواب السديد عن هذا أن يقال: إنما أراد الله تعالى نفي النطق المسموع المقبول الذي يتفعلون به ويكون / [ص ٣٤] لهم في مثله عذر أو حجة، ولم ينف النطق الذي ليست هذه حاله. ويجري هذا مجرى قولهم: (خرس فلان عن حجته، وحضرنا فلاناً يناظر فلاناً فلم يقل شيئاً)، وإن كان الذي وُصف بالخرس عن الحجة، والذي نُفي عنه القول قد تكلم بكلام كثير غزير، إلا أنه من حيث لم يكن فيه حجة، ولا به منفعة، جاز إطلاق القول الذي حكيانه عليه. ومثل هذا قول الشاعر:

أعمى إذا ما جارتي خرجت

حتى يوارى جارتي الخدر

ويصم عمّا كان بينهما

سمعي وما بي غيره وقر

وقال الآخر:

لقد طال كتمانك حتى كائن

برد جواب السائل عنك أعجم

وعلى هذا التأويل قد زال الاختلاف، لأن التساؤل

والتلاؤم لا حجة فيه.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤَدَّنْ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾، فقد قيل: إنهم غير مأمورين بالاعتذار، فكيف يعتذرون؟ ويُجاب بحمل الإذن على الأمر، وإنما لم يؤمروا به من حيث كانت تلك الحال لا تكليف فيها، والعباد ملجؤون عند مشاهدة أحوالهم إلى الاعتراف والإقرار.

وأحسن من هذا التأويل أن يُحمل (يؤدَّن) على معنى أنه لا يُستمع لهم ولا يُقبل عذرهم، والعلة في امتناع قبول عذرهم هي التي ذكرناها.

* * *

الأمالي (ج ٤):

[ص ١٥] [تأويل الآية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا...﴾ الآية، فقال: ما تأويل هذه الآية؟ فإن كان المراد بها التعجب من قوة أسماعهم ونفاذ أبصارهم، فكيف يطابق ما خبر به عنهم في مواضع كثيرة من الكتاب بأنهم لا يبصرون ولا يسمعون، وأن على أسماعهم وأبصارهم غشاوة؟ وما معنى قوله

وقال أبو مسلم بن بحر في تأويل هذه الآية كلاماً جيداً، قال: معنى «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ»: ما أسمعهم وأبصرهم، وهذا على طريق المبالغة في الوصف، يقول: فهم يوم يأتوننا يوم القيامة سمعاء بصراء، أي عالمون، وهم اليوم في دار الدنيا في ضلال مبين، أي جهل واضح، قال: وهذه الآية تدلُّ على أنَّ قوله: «صُمُّ بُكْمٌ عُيٌّ فَهُمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٧١﴾» [البقرة: ١٧١] ليس معناه الآفة في الأذن والعين والجوارح، بل هو أنَّهم لا يسمعون عن قدرة، ولا يتدبرون ما يسمعون، ولا يعتبرون بما يرون، بل هم عن ذلك غافلون، فقد نرى أنَّ الله تعالى جعل قوله تعالى: «لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» مقابلاً لقوله تعالى: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا»، أي ما أسمعهم وما أبصرهم، فأقام تعالى السمع والبصر مقام الهدى، إذ جعله بإزاء الضلال المبين.

فأمَّا أبو علي بن عبد الوهَّاب فإنَّه اختار في تأويل هذه الآية غير هذا الوجه، / [[ص ١٧]] ونحن نحكي كلامه على وجهه، قال: وعننى بقوله: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ» أي أسمعهم وأبصرهم، وبين لهم أنَّهم إذا أتوا مع الناس إلى موضع الجزاء سيكونون في ضلال عن الجنة وعن الثواب الذي يناله المؤمنون. والظالمون الذين ذكرهم الله تعالى هم هؤلاء، توعدَّهم بالعذاب في ذلك اليوم.

ويجوز أيضاً أن يكون عننى بقوله: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ» أي أسمع الناس بهؤلاء الأنبياء وأبصرهم بهم، ليعرفوهم ويعرفوا خبرهم، فيؤمنوا بهم، ويقتدوا بأعمالهم، وأراد بقوله تعالى: «لَكِنَّ الظَّالِمُونَ»: لكن من كفر بهم من الظالمين اليوم، وهو في يوم القيامة في ضلال عن الجنة وعن نيل الثواب مبين.

وهذا الموضع من جملة المواضع التي استدركت على أبي علي، ويُنسب فيها إلى الزلل، لأنَّ الكلام وإن كان محتملاً لما ذكره بعض الاحتمال من بُعد، فإنَّ الأولى والأظهر في معنى ما تقدَّم ذكره من المبالغة في وصفهم، وقوله تعالى: «لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾» بعد ما تقدَّم لا يليق إلا بالمعنى الذي ذكرناه، لاسيما إذا حمل «اليوم» على أنَّ المراد به يوم القيامة. على أنَّ أبا علي جعل قوله تعالى: «لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ

تعالى: «لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾» [مريم: ٣٨]؟ أي يوم هو اليوم المشار إليه؟ وما المراد بالضلال المذكور؟

الجواب: قلنا: أمَّا قوله تعالى: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ»، فهو على مذهب العرب في التعجب، ويجري مجرى قولهم: ما أسمعهم وما أبصرهم، والمراد بذلك الإخبار عن قوَّة علومهم بالله تعالى في تلك الحال، وأنَّهم عارفون به على وجه الاعتراض للشبهة عليه، وهذا يدلُّ على أنَّ أهل الآخرة عارفون بالله تعالى ضرورةً. ولا تنافي بين هذه الآية وبين الآيات التي أخبر تعالى / [[ص ١٦]] عنهم فيها بأنَّهم لا يسمعون ولا يبصرون، وبأنَّ على أبصارهم غشاوة، لأنَّ تلك الآيات تناولت أحوال التكليف، وهي الأحوال التي كان الكفَّار فيها ضاللاً عن الدين، جاهلين بالله تعالى وصفاته، وهذه الآية تناولت يوم القيامة، وهو المعنى بقوله تعالى: «يَوْمَ يَأْتُونَنَا»، وأحوال القيامة لا بدَّ فيها من المعرفة الضرورية. وتجري هذه الآية مجرى قوله تعالى: «لَقَدْ كُنْتَ فِي عُقْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾» [ق: ٢٢].

فأمَّا قوله تعالى: «لَكِنَّ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾»، فيحتمل أن يريد تعالى بقوله: «اليوم» الدنيا وأحوال التكليف، ويكون الضلال المذكور إنَّما هو الذهاب عن الدين، والعدول عن الطريق، فأراد تعالى أنَّهم في الدنيا جاهلون، وفي الآخرة عارفون، بحيث لا تنفعهم المعرفة. ويحتمل أن يريد تعالى باليوم يوم القيامة، ويعني تعالى بالضلال المعدول عن طريق الجنة ودار الثواب إلى دار العقاب، فكأنَّه قال: أسمع بهم وأبصر يوم يأتوننا غير أنَّهم مع معرفتهم هذه وعلمهم يصيرون في هذا اليوم إلى العقاب، ويُعدَّل بهم عن طريق الثواب.

وقد روي معنى هذا التأويل عن جماعة من المفسِّرين، فروي عن الحسن في قوله تعالى: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا» [ق: ٣٨]، قال: يقول تعالى: هم يوم القيامة سمعاء بصراء، لكن الظالمون في الدنيا سمعاء وبصراء، ولكنَّهم في ضلال عن الدين مبين.

وقال قتادة وابن زيد: ذلك والله يوم القيامة، سمعوا حين لم ينفعهم السمع، وأبصروا حين لم ينفعهم البصر.

تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا...﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، فقال: ما الذي أثبت لهم العلم به؟ وكيف يطابق وصفهم بالعلم هاهنا لوصفهم بالجهل في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغْفِرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ [الزمر: ٦٤].

الجواب: قلنا: هذه الآية معناها متعلق بما قبلها، لأنَّه تعالى أمرهم بعبادته والاعتراف بنعمته، ثمَّ عدد عليهم صنوف النعم التي ليست إلَّا من جهته، ليستدلوا بذلك على وجوب عبادته، وأنَّ العبادة إنَّما تجب لأجل النعم المخصوصة، فقال جلَّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ...﴾ إلى آخر الآية [البقرة: ٢١]، ونَبَّه في آخرها على وجوب توحيده والإخلاص له، وأن لا يشرك به شيئاً بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، ومعنى قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾، أي يمكن أن تستقروا عليها وتفرشوها وتتصرفوا فيها، وذلك لا يمكن إلَّا بأن تكون مبسوطة ساكنة دائمة السكون.

وقد استدلل أبو علي بذلك بقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ [نوح: ١٩]، على بطلان ما تقوله له المنجمون من أنَّ الأرض كرية الشكل، وهذا القدر لا يُدرك، لأنَّه يكفي في النعمة علينا أن يكون فيها بسائط ومواقع مسطوحة يمكن التصرف عليها، وليس يجب أن يكون / [[ص ٩٧]] جميعها كذلك، ومعلوم ضرورة أنَّ جميع الأرض ليس مسطوحاً مبسوطة، وإن كان مواقع التصرف منها بهذه الصفة، والمنجمون لا يدفون أن يكون في الأرض بسائط وسطوح يتصرف عليها ويستقر فيها، وإنَّما يذهبون إلى أنَّ بجملتها شكل الكرة.

وليس له أن يقول: قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ يقتضي الإشارة إلى جميع الأرض وجملتها لا إلى مواقع منها، لأنَّ ذلك تدفعه الضرورة من حيث أنَّنا نعلم بالمشاهدة أنَّ فيها ما ليس ببساط ولا فراش، ولا شبهة في أنَّ جعله تعالى السماء على ما هي عليه من الصفة ممَّا له تعلُّق بمنافعنا ومصالحنا، وكذلك إنزاله تعالى منها الماء الذي هو المطر الذي تظهر به الثمرات فنتفع بنيلها والاغتذاء بها.

مُبِينِ ﴿٣٨﴾ من صلة قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾، وتأوَّله على أنَّ المعنى به: أعلمهم وأبصرهم بأنَّهم يوم القيامة في ضلال عن الجنة. والكلام يشهد بأنَّ ذلك لا يكون من صلة الأوَّل، وأنَّ قوله تعالى: ﴿لَكِنِ﴾ استئناف لكلام ثانٍ، وما يحتاج أبو علي إلى هذا، بل لو قال على ما اختاره من التأويل: إنَّه أراد تعالى: أسمعهم وأبصرهم يوم يأتوننا، أي ذكرهم بأحواله وأعلمهم بما فيه، ثمَّ قال مستأنفاً: ﴿لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ ﴿٣٨﴾ لم يحتاج إلى ما ذكره، وكان هذا أشبه بالصواب.

فأمَّا الوجه الثاني الذي ذكره فباطل، لأنَّ قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ﴾ إذا تعلَّق بالأنبياء الذين ذكرهم الله تعالى بقي قوله ﷻ: ﴿يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ بلا عامل، ومحال أن يكون ظرف لا عامل له، فالأقرب والأولى أن يكون على الوجه الأوَّل مفعولاً.

ووجدت بعض من اعتراض على أبي علي يقول راداً عليه: لو كان الأمر على ما ذهب إليه أبو علي لوجب أن يقول تعالى: أسمعهم وأبصرهم بغير باء. وهذا الرد غير صحيح، لأنَّ الباء في مثل هذا الموضع غير منكر زيادتها، وذلك موجود كثير في القرآن والشعر وغيره، قال الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، و﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]، و﴿هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥]، / [[ص ١٨]] و﴿تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ [المتحنة: ١]. وقال الأعشى:

...

ضمنت برزق عيالنا أرماحنا

وقال امرؤ القيس:

...

هصرتُ بغصن ذي شماريخ ميال

وأظن أبا علي إنَّما شبَّهته بهذا الجواب، لأنَّه وجد

تالياً للآية لفظ أمر، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحُسْرَةِ﴾ [مريم: ٣٩]، فحمل الأوَّل على الثاني، والكلام لا تشبهه معانيه من حيث المجاورة، بل الواجب أن يوضع كلُّ منه حيث يقتضيه معناه.

* * *

[[ص ٩٦]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ فَإِنَّ النَّدَ هو المثل والعدل. قال حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ: أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِنَدٍّ

فشَرَّكُمْ لَخَيْرِكُمَا الْفِدَاءُ / [[ص ٩٨]] وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٣﴾ فيحتمل وجوهاً:

أَوَّلُهَا: أَنْ يَرِيدَ: أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ الْأَنْدَادَ الَّتِي هِيَ الْأَصْنَامُ وَمَا جَرَىٰ مَجْرَاهَا الَّتِي تَعْبُدُونَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ تَعَالَى لَمْ تَنْعَمْ عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ النِّعَمِ الَّتِي عَدَّدَهَا وَلَا بِأَمْثَالِهَا، وَأَنْهَا لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ وَلَا تَبْصُرُ وَلَا تَعْتَقِدُونَ أَنَّ الْأَصْنَامَ خَلَقَتِ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا مَعَهُ تَعَالَى، فَالْوَصْفُ لَهُمْ هَاهُنَا بِالْعِلْمِ إِنَّهَا هِيَ لِتَأْكُدَ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ، وَيَصِحُّ لَزُومِهَا لَهُمْ لِأَنْتُمْ، مِنَ الْعِلْمِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ وَيَكُونُونَ أَضْيَقَ عَذْرًا.

وَالْوَجْهَ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٣﴾ أَيِ تَعْقِلُونَ وَتَمَيِّزُونَ وَتَعْلَمُونَ مَا تَقُولُونَ وَتَفْعَلُونَ وَتَأْتُونَ وَتَذَرُونَ، لِأَنَّ مِنْ كَانَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ فَقَدْ اسْتَوْفَىٰ شُرُوطَ التَّكْلِيفِ، وَلَزِمَتْهُ الْحُجَّةُ، وَضَاقَ عَذْرُهُ فِي التَّخَلُّفِ عَنِ النَّظَرِ وَإِصَابَةِ الْحَقِّ. وَنَظِيرُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ۝١٩﴾ [الرعد: ١٩]، وَ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨].

وَالْوَجْهَ الثَّالِثَ: مَا قَالَهُ بَعْضُ الْمَفْسِّرِينَ كَمُجَاهِدٍ وَغَيْرِهِ أَنَّ الْمُرَادَ بِذَلِكَ أَهْلُ الْكِتَابِينَ / [[ص ٩٩]] التَّوَارَةِ وَالْإِنْجِيلِ خَاصَّةً، وَمَعْنَى 'تَعْلَمُونَ' أَيِ إِنَّكُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ فِي التَّوَارَةِ وَالْإِنْجِيلِ.

فَعَلَى الْوَجْهِينِ الْأَوَّلَيْنِ لَا تَنَافِي بَيْنَ هَذِهِ الْآيَةِ وَبَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ أَفَعَيِّرُ اللَّهَ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ۝٦٤﴾ [الزمر: ٦٤]، لِأَنَّ عِلْمَهُمْ تَعَلَّقَ بِشَيْءٍ وَجْهَلُهُمْ تَعَلَّقَ بِغَيْرِهِ، وَعَلَى الْوَجْهِ الثَّالِثِ إِذَا جُعِلَتِ الْآيَةُ الَّتِي سُبْنَلْنَا عَنْهَا مَخْصَصَةً بِأَهْلِ الْكِتَابِ أَمْكَنَ أَنْ تُجْعَلَ الْآيَةُ الَّتِي وَصَفُوا فِيهَا بِالْجَهْلِ تَتَنَاوَلُ غَيْرَ هَؤُلَاءِ، مِمَّنْ لَمْ يَكُنْ ذَا كِتَابٍ يَجِدُ فِيهِ التَّوْحِيدَ، وَكُلُّ هَذَا وَاضِحٌ بِحَمْدِ اللَّهِ.

[[ص ١٦١]] [تَأْوِيلُ آيَةٍ]: إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...﴾ الْآيَةَ

[البقرة: ١٨٥]، فَقَالَ: كَيْفَ أَخْبَرَ تَعَالَى بِأَنَّهُ أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ وَقَدْ أُنْزِلَ فِي غَيْرِهِ مِنَ الشُّهُورِ عَلَى مَا جَاءَتْ بِهِ الرِّوَايَةُ؟ وَالظَّاهِرُ يَقْتَضِي أَنَّهُ أُنْزِلَ الْجَمِيعُ فِيهِ. وَمَا الْمَعْنَى فِي قَوْلِهِ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ؟﴾ وَهَلْ أَرَادَ الْإِقَامَةَ وَالْحُضُورَ الَّذِينَ هُمَا ضِدُّ الْغَيْبَةِ أَوْ أَرَادَ الْمَشَاهِدَةَ وَالْإِدْرَاكَ؟

الْجَوَابُ: أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ فَقَدْ قَالَ قَوْمٌ: الْمُرَادُ بِهِ أَنَّهُ تَعَالَى أُنْزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، ثُمَّ فَرَّقَ إِنْزَالَهُ عَلَى نَبِيِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِحَسَبِ مَا تَدْعُو الْحَاجَةُ إِلَيْهِ. وَقَالَ آخَرُونَ: الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ أَنَّهُ أُنْزِلَ فِي فَرْضِهِ وَإِجْبَابِ صَوْمِهِ عَلَى الْخَلْقِ الْقُرْآنَ، فَيَكُونُ «فِيهِ» بِمَعْنَى: فِي فَرْضِهِ، كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ: أُنْزِلَ اللَّهُ فِي الزَّكَاةِ كَذَا وَكَذَا، يَرِيدُ فِي فَرْضِهَا. وَأُنْزِلَ اللَّهُ فِي الْخَمْرِ كَذَا وَكَذَا، يَرِيدُ فِي تَحْرِيمِهَا.

وَهَذَا الْجَوَابُ إِنَّهَا هَرَبٌ مِتْكَفُّهُ مِنْ شَيْءٍ، وَظَنَّ أَنَّهُ قَدْ اعْتَصَمَ بِجَوَابِهِ عَنْهُ، وَهُوَ بَعْدَ ثَابِتِ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ، لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿الْقُرْآنُ﴾ إِذَا كَانَ يَقْتَضِي ظَاهِرَهُ إِنْزَالَ جَمِيعِ الْقُرْآنِ فَيَجِبُ عَلَى هَذَا الْجَوَابِ أَنْ يَكُونَ قَدْ أُنْزِلَ فِي فَرْضِ الصِّيَامِ جَمِيعُ الْقُرْآنِ، وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ قَلِيلًا مِنَ الْقُرْآنِ يَخْصُّ إِجْبَابَ الصُّومِ لَشَهْرِ رَمَضَانَ، وَأَنَّ أَكْثَرَ خَالَ مِنْ ذَلِكَ.

فَإِنْ قِيلَ: الْمُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّهُ أُنْزِلَ فِي فَرْضِهِ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ وَبَعْضًا مِنْهُ.

قِيلَ: فَهَلَّا اقْتَصَرَ عَلَى هَذَا وَحَمِلَ الْكَلَامَ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى أُنْزِلَ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَلَمْ يَحْتَجْ إِلَى أَنْ يَجْعَلَ لَفْظَةً «فِيهِ» بِمَعْنَى: فِي فَرْضِهِ وَإِجْبَابِ صَوْمِهِ. وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿الْقُرْآنُ﴾ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ لَا يَفِيدُ الْعُمُومَ وَالِاسْتِغْرَاقَ، وَإِنَّمَا يَفِيدُ الْجِنْسَ مِنْ غَيْرِ مَعْنَى الْاسْتِغْرَاقِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ تَعَالَى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ﴾ هَذَا الْجِنْسَ مِنَ الْكَلَامِ، فَأَيُّ شَيْءٍ نَزَلَ مِنْهُ فِي الشَّهْرِ فَقَدْ طَابَقَ الظَّاهِرَ.

وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الْأَلْفَ وَالْإِلَامَ هَاهُنَا لَا يَكُونَانِ إِلَّا لِلْعُمُومِ وَالِاسْتِغْرَاقِ، لِأَنَّا لَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ الْأَلْفَ وَالِإِلَامَ صِيغَةُ الْعُمُومِ وَالصُّورَةُ الْمَعْنِيَّةُ لَاسْتِغْرَاقَ الْجِنْسِ، لَمْ

الإقامة، ويكون التقدير: فمن شهد الشهر وهو مقيم مطبق بالغ إلى سائر الشروط، فمن هذا الوجه كان الأول أقوى. وليس لأحد أن يقول: إن شهد بنفسه من غير محذوف لا يدل على إقامة. وذلك أن الظاهر من قولهم في اللغة: فلان شاهد إذا أُطلق، ولم يضاف أفاد الإقامة في البلد، وهو عندهم ضد الغائب / [[ص ١٦٣]] والمسافر، وإن كانوا ربما أضافوا فقالوا: شاهد لكذا، وشهد فلان كذا، ولا يريدون هذا المعنى، ففي إطلاق «شَهِدَ» دلالة على الإقامة من غير تقدير محذوف، وهذه جملة كافية بحمد الله.

* * *

[[ص ١٧٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، فقال: كيف يُحْزِنُ تعالى أنهم لا يكذبون / [[ص ١٧٤]] نبيّه عليه الصلاة والسلام ومعلوم منهم إظهار التكذيب، والعدول عن الاستجابة والتصديق؟ وكيف ينفي عنهم التكذيب ثم يقول: إنهم بآيات الله يحدون؟ وهل الجحد بآيات الله إلا تكذيب نبيّه عليه الصلاة والسلام؟

الجواب: قلنا: قد ذُكر في هذه الآية وجوه: أولها أن يكون إنما نفى تكذيبهم بقلوبهم تديناً واعتقاداً وإن كانوا مظهرين بأفواههم التكذيب، لأننا نعلم أنه كان في المخالفين له عليه الصلاة والسلام من يعلم صدقه ولا ينكر بقلبه حقه، وهو مع ذلك معاند، فيُظهر خلاف ما يبطن. وقال تعالى: ﴿وَإِنْ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦].

ومما يشهد لهذا الوجه من طريق الرواية ما رواه سلام بن مسكين، عن أبي يزيد المدني أن رسول الله ﷺ لقى أبا جهل فصافحه أبو جهل فقبل له: يا أبا الحكم، أتصافح هذا الصابي؟ فقال: والله إنني لأعلم أنه نبي، ولكن متى كنا تبعاً لبني عبد مناف؟ فأنزل الله الآية.

وفي خبر آخر أن الأخنس بن شريق خلا بأبي جهل فقال له: يا أبا الحكم، أخبرني عن محمد ﷺ أصادق هو أم كاذب؟ فإنه ليس هاهنا من قريش أحد غيري وغيرك يسمع كلامنا، فقال له أبو جهل: ويحك والله إن محمداً لصادق، وما كذب محمد قط،

يجب أن يكون هاهنا بهذا الصفة، لأن هذه اللفظة قد تُستعمل في مواضع كثيرة / [[ص ١٦٢]] من الكلام ولا يراد بها أكثر من الإشارة إلى الجنس والطبقة من غير استغراق وعموم، حتى يكون حمل كلام المتكلم بها على خصوص أو عموم كالمناقض لغرضه والمنافي لمراده، ألا ترى أن القائل إذا قال: فلان يأكل اللحم ويشرب الخمر، وضرب الأمير اليوم اللصوص، وخاطب الجند، لم يفهم من كلامه إلا محض الجنس والطبقة من غير خصوص ولا عموم، حتى لو قيل له: فلان يأكل جميع اللحم، ويشرب جميع الخمر أو بعضها؟ لكان جوابه: إنني لم أرد عموماً ولا خصوصاً، وإنما أريد أنه يأكل هذا الجنس من الطعام، ويشرب هذا الجنس من الشراب، فمن فهم من كلامي العموم أو الخصوص فهو بعيد من فهم مرادي.

وأرى كثيراً من الناس يغلطون في هذا الموضوع فيظنون أن الإشارة إلى الجنس من غير إرادة العموم والاستغراق ليست مفهومة، حتى يحملوا قول من قال: أردت الجنس في كل موضع، وهذا بعيد ممن يظنه، لأنه كما أن العموم والخصوص مفهومان في بعض هذه الألفاظ، فكذلك الإشارة إلى الجنس والطبقة من غير إرادة عموم ولا خصوص مفهومة مميّزة، وقد ذكرنا أمثلة ذلك.

فأما قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فأكثر المفسرين حملوه على أن المراد بـ «مَنْ» شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ من كان مقيماً في بلد غير مسافر. وأبو علي حمله على أن المراد به: فمن أدرك الشهر وشاهده وبلغ إليه وهو متكامل الشروط فليصمه، ذهب في معنى «شَهِدَ» إلى معنى الإدراك والملاحظة.

وقد طعن قوم على تأويل أبي علي وقالوا: ليس يحتمل الكلام إلا الوجه الأول، وليس الأمر على ما ظنّوه، لأن الكلام يحتمل الوجهين معاً، فإن كان للقول الأول ترجيح ومزية على الثاني من حيث يحتاج في الثاني من الإضمار إلى أكثر مما يحتاج إليه في الأول، لأن قول الأول لا يحتاج إلى إضمار الإقامة وارتفاع السفر، لأن قوله تعالى: ﴿شَهِدَ﴾ يقتضي الإقامة، وإنما يحتاج إلى إضمار باقي الشروط من الإمكان والبلوغ وغير ذلك. وفي القول الثاني يحتاج مع كل ما أضمرناه في القول الأول إلى إضمار

/ [[ص ١٧٦]] يقال: أسمن بنو فلان، إذا رعت إبلهم فصادفوا فيها سمناً. وقال أبو النجم:

يقلن للرائد أعشبت أنزل ...

أي أصبت مكاناً معشباً. وقال ذو الرمة:

تريك بياض لبّتها ووجهاً

كقمر الشمس أفتق ثم زالا

/ [[ص ١٧٧]] أي وجد فتقاً من السحاب.

وليس لأحد أن يجعل هذا الوجه مختصاً بالقراءة بالتخفيف دون التشديد، لأنّ في الوجهين معاً يمكن هذا الجواب، لأنّ (أفعلت) و(فعلت) يجوزان في هذا الموضع، و(أفعلت) هو الأصل ثم شُدَّ تأكيداً وإفادةً لعنّى التكرار، وهذا مثل: أكرمت وكرّمت، وأعظمت وعظّمت، وأوصيت ووصّيت، وأبلغت وبلّغت، وهو كثير. وقال الله تعالى: ﴿فَمَهَّلِ الْكَافِرِينَ أَمَهْلُهُمْ رُؤِيداً﴾ [الطارق: ١٧]، إلّا أنّ التخفيف أشبه بهذا الوجه، لأنّ استعمال هذه اللفظة مخففة في هذا المعنى أكثر.

والوجه الثالث: ما حكى الكسائي من قوله: إنّ المراد أنّهم لا ينسبونك إلى الكذب فيما أتيت به، لأنّه كان أميناً صادقاً لم يُجربوا عليه كذباً، وإنما كانوا يدفعون ما أتى به ويدّعون أنّه في نفسه كذب. وفي الناس من يقوّي هذا الوجه، وأنّ القوم كانوا يُكذّبون ما أتى به، وإن كانوا يُصدّقونه في نفسه بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]، وبقوله تعالى: ﴿وَكَذَبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٦٦]، ولم يقل: وكذبك قومك. وكان الكسائي يقرأ: (فإنّهم لا يُكذّبونك) بالتخفيف، ونافع من بين سائر السبعة، والباقون بالتشديد، ويزعم أنّ بين أكذبه وكذّبه فرقاً، وأنّ معنى أكذب الرجل أنّه جاء بكذب، ومعنى كذّبه أنّه كذاب في حديثه. وهذا غلط، وليس بين (فعلت) و(أفعلت) في هذه الكلمة فرق من طريق المعنى أكثر ممّا ذكرناه من أنّ التشديد يقتضي التكرار والتأكيد، ومع هذا لا يجوز أن يُصدّقوه في نفسه ويُكذّبوا بما أتى به، لأنّ من المعلوم أنّه عليه الصلاة والسلام كان يستشهد بصحّة ما أتى به وصدقه، وأنّه الدين القيم، والحقّ الذي لا يجوز العدول عنه. وكيف يجوز أن يكون صادقاً في خبره / [[ص ١٧٨]] وإن كان الذي أتى

ولكن إذا ذهب بنو قصي باللوى والحجابه والسقاية والندوة والنبوة، ماذا يكون لسائر قریش؟

وعلى الوجه الأوّل يكون معنى ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ أي لا يفعلون ذلك بحجّة، ولا يتمكّنون من إبطال ما جئت به ببرهان، وإنّا يقتصرون على الدعوى الباطلة. وهذا في الاستعمال معروف، لأنّ القائل يقول: فلان لا يستطيع أن يُكذّبني، ولا يدفع قولي. وإنّا يريد أنّه لا يتمكّن من إقامة دليل على كذبه، ومن حجّة على دفع قوله، وإن كان يتمكّن من التكذيب بلسانه وقلبه، فيصير ما يقع من التكذيب من غير حجّة ولا برهان غير معتدّ به.

وروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنّه قرأ هذه الآية بالتخفيف (فإنّهم لا يُكذّبونك)، على أنّ المراد بها أنّهم لا يأتون بحقّ هو أحقّ من حقّك.

وقال محمد بن كعب القرظي: معناها: لا يُبطلون ما

في يديك.

وكلّ ذلك يقوّي هذا الوجه، وسنبيّن أنّ معنى هذه اللفظة مشدّدة ترجع إلى معناها مخففة.

والوجه الثاني: أن يكون معنى الآية أنّهم لا يُصدّقونك، ولا يلفونك متقولاً، كما يقولون: قاتلته فما أجبتّه، أي لم أجده جباناً، / [[ص ١٧٥]] وحادّثه فما أكذبتّه، أي لم ألقه كاذباً. وقال الأعشى:

أثوي وقصّر ليله ليزودا

فمضى وأخلف من قتيلة موعدا

أي صادف منها خلف المواعيد. ومثله قولهم:

أصممت القوم، إذا صادفتهم صماً. وأخليت الموضع، إذا صادفته خالياً. وقال الشاعر:

أبيت مع الحداث ليل فلم أبس

فأخليت فاستجمعت عند خلايا

أي أصبت مكاناً خالياً. ومثله لهميان بن أبي قحافة:

ليسن أنياباً له لواججا

أوسعن من أدشاقه المضارجا

يعني بد (أوسعن) أصبن منابت واسعة فنبتن فيها.

وقال عمرو بن براقة:

تحالف أقوام عليّ ليسنموا

وجروا عليّ الحرب إذ أنا سائم

به فاسداً، بل إن كان صادقاً فالذي أتى به حقٌ صحيح، وإن كان الذي أتى به فاسداً فلا بدَّ من أن يكون في شيء من ذلك [كاذباً]، وهو تأويل من لا يتحقق المعاني.

والوجه الرابع: أن يكون المعنى في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ أن تكذيبك راجع إليّ وعائد عليّ ولست المختص به، لأنَّه رسول الله ﷺ فمن كذبه فهو في الحقيقة مكذب لله تعالى وراذُّ عليه، وهذا كما يقول أحدنا لرسوله: امض في كذا، فمن كذبك فقد كذَّبني، ومن دفعك فقد دفعني. وذلك من الله على سبيل التسلية لنبِّيه عليه الصلاة والسلام والتعظيم والتغليظ لتكذيبه.

والوجه الخامس: أن يريد فإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ في الأمر الذي يوافق فيه تكذيبهم، وإن كَذَّبوك في غيره.

ويمكن في الآية وجه سادس، وهو: أن يريد تعالى أن جميعهم لَا يُكَذِّبُونَكَ وإن كَذَّبكَ بعضهم، فهم الظالمون الذين ذُكِّروا في آخر الآية بأنهم يجحدون بآيات الله. وإنَّما سلَّى نبِّيه عليه الصلاة والسلام بهذا القول وعزَّاه، فلا ينكر أن يكون عليه الصلاة والسلام لمَّا استوحش من تكذيبهم له، وتلقَّيهم إيَّاه بالردِّ عليه، وظنَّ أنَّه لا متَّبِع له عليه الصلاة والسلام منهم، ولا ناصر لدينه فيهم، أخبره الله تعالى بأنَّ البعض وإن كَذَّبكَ فإنَّ فيهم من يُصدِّقك ويتَّبِعك ويتَّفع بإرشادك وهدايتك. وكلُّ هذا واضح، والمِنَّة لله.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسية (خ):

[ص ٢١٦] فإن قيل: فما تقولون في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، وأنَّ هذا كلام لا يتعلَّق ببعضه ببعض، وأنَّه لا يليق ببعضه ببعض، وأنَّه قد روي أنَّه كان بين هذين الكلامين كلام حُذِفَ وأُطرح؟

قلنا: هذا انتقال من ادِّعاء نقصان القرآن إلى الطعن في هذا الموجود منه والقدر في تأليفه وصحَّة نظمه، ويوضَّح الأمر في أنَّ هذا الطعن من دسيس الملاحدين والساكنين في النبوة أنَّ هذا يرفع الثقة بهذا القرآن الموجود وبما تضمَّنه من الفوائد والأحكام ويخرجه أيضاً عن حدِّ

البلاغة والفصاحة، لأنَّ تأليفه ونظمه على هذا المذهب الخبيث قد أفسد وغيَّر أو بُدِّل، فأیُّ إعجاز بقي فيهِ؟ وأيُّ احتجاج يثبت به؟ وهذا يقدر فيه أجمع المسلمون عليه من أنَّه يجوز لعلماء المسلمين أن يحتجَّوا على من دفع إعجاز القرآن وشكَّ في أحواله المتقدِّمة بأن يتحدَّوا الآن بالقرآن الموجود مثبجاً مبدلاً قد أُحيلت معانيه، وعُلِّق في التلاوة بعضه ببعض من غير وجه تعلَّق صحيح فقد أبطلت هذه الطريقة المعتمد عليها المرجوع إليها، ولو جهلنا وجه تعلَّق هذا الكلام ببعضه ببعض على التفصيل لم يضرنا ذلك، لأنَّنا إذا علمنا صحَّة نقل القرآن على تأليفه هذا ونظمه وأنَّه من كلام الحكيم الذي لا يجوز أن ينزله مختل المعاني فاسد المباني علمنا على سبيل الجملة أنَّ لكلِّ شيء منه وجهاً في الصحَّة والحكمة وإن لم يعثر عليه كلُّ ناظر ومدبِّر كما يقوله العلماء في جميع متشابه القرآن.

وبعد، فإن كان متبَّعو القرآن وطالبو زلَّاته والمتوصِّلون إلى القدر فيه بكلِّ غثٍّ وسمين عن هذه الشبهة، وكيف لم يثروها ويتعلَّقوا بها في معاييب القرآن التي سُطرت وذُكرت؟

فإن قلتم: هذا ما جرى في أيام الرسول ﷺ فيخرجه أعداء الدين من البلغاء الفصحاء هناك.

قلنا: وما أشرنا إلى ذلك الزمان / [ص ٢١٧] وإنَّما أشرنا إلى ما يلي زمان هذا التحريف والتبديل المدَّعين وإلى وقتنا هذا، فأين الملاحدون والساكنون وشياطين أهل الذمَّة ومن لا شغل له إلَّا تتبَّع القرآن والقدر فيه عن هذا الاعتراض لولا أنَّه سخيِّف ضعيف لا يتمسَّك به من له فطنة.

وقد بيَّن علماء أهل التأويل الوجه في تعلَّق هذا الكلام ببعضه ببعض، وذكرنا وجوهاً منها أنَّ المراد بالآية أنَّ قوماً من قريش كانوا يربُّون الأيتام، فربَّما رغب أحدهم في أن يتزوَّج باليتيمة التي تكون في حجره وهو وليَّها رغبةً في جمال أو مال أو يطمع في أن ينكحها بدون صداقها، فنهى الله تعالى عن نكاحهنَّ إلَّا بعد توفير صداقهنَّ، فأمر أن ينكحوا ما سواهنَّ من النساء. وفسَّر هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَسْتَغْفِرُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧].

ومنها أن أحدهم كان يسرف في إنفاق ماله في التزويج فيحمله ذلك على الاستمداد من مال من في حجره من اليتامى فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾ يريد في حفظ مالهم، وأشفقتم أن تجوروا في ذلك بالإنفاق في التزويج الذي ليس فيه عدد ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ أو العدول إلى الاستمتاع بملك اليمين. ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ يعني ألا تجوروا وتخرجوا عن الحد الواجب.

ومنها أن قوماً من العرب كانوا يشفقون في حفظ مال الأيتام والإنفاق عليهم بالعدل من خلل يجري منهم في ذلك أو زلل، فأنزل الله تعالى: إذا خفتهم من هذه الحال وأشفقتم من تجاوز الواجب فيها فخافوا وأشفقوا أيضاً من نكاح النساء بغير عدد محصور، فإن ذلك يجري في القبح والتحريم مجرى ما أشفقتم منه، فاتركوا الأمرين واقتصروا في نكاح النساء على العدد المباح.

ومنها أن القوم كانوا ربما رغبوا في نكاح اليتامى الذين يربوهم ويلون عليهم، فكانوا يستحبون الجمع بين النساء الكثيرات ويشفقون من نكاح من يلون عليهن من اليتامى خوفاً من العجز عن / [[ص ٢١٨]] حقوقهن، فأنزل الله تعالى: إذا خفتهم ألا تعدلوا في نكاح اليتامى والجمع بين الزوجات الكثيرات فانكحوا عدداً مخصوصاً من هؤلاء الأيتام ومن غيرهن لتسلموا من هذه الخيفة، فيكون قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ على عمومته في الأيتام وغيرهن. ومنهم من جعله خاصاً وأفرد اليتامى به كأنه تعالى قال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ نساءهن، وكل هذا جائز.

فإن قيل: قد ادعى قوم في سورة العنكبوت اختلافاً في النظم واختلافاً، فقالوا: إن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام قوله لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، قالوا: ثم أتى عقيل هذا الكلام: ﴿وَإِنْ

تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَٰئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، ثم أتبع ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ١٦ - ٢٤]، قالوا: وهذا لا يليق بهذا الموضع، وإنما يليق بأن يكون تالياً لكلام إبراهيم عليه السلام، لأنه جواب قوله وخطابه لأئمة.

قلنا: وهذا أيضاً من سؤال الملحددين والشاكين في القرآن الموجود وصحة نظمه واستقامة تأليفه، وهو خارج عن باب الكلام في نقصان القرآن. والجواب عنه: أن الكلام الفصيح في نظم ونثر قد يخرج المتكلم به من قصة إلى غيرها ومن حكاية إلى أخرى ومن كناية إلى مواجهة، وقد يعترض بين الكلامين ما لا تعلق له بهما ولا يدخل في معناهما ويعدون كل ذلك فصاحة وتصرفاً في البلاغة وتمكناً لازمة الكلام يعطفونه كيف شاؤوا ويقودونه إلى حيث شاؤوا، فما المانع من أن يعترض بين كلام إبراهيم عليه السلام / [[ص ٢١٩]] وبين حكاية قومه ذلك الكلام الذي هو مؤكّد للمعنى وممهّد له وغير خارج عن معنى كلام إبراهيم عليه السلام، وهل يذهب ذلك إلا على غير متأمل؟

ووجه آخر وهو: أنه غير ممتنع أن يكون الكلام كله إلى قوله: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ﴾ حكاية عن إبراهيم عليه السلام ومن جملة خطابه لقومه، فليس في ذلك الكلام ما يُبنى عن أن لا يكون كلاماً له ومن جملة خطابه لقومه، فعلى هذا الوجه ما اعترض بين كلام إبراهيم عليه السلام وحكاية جواب قومه غريب منهما ولا أجنبي منهما.

فإن قيل: أفليس قد اشتبه على قوم قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا

والمنسوخ على الناسخ وهو يعلم أنه قبله ومتقدم له؟ وأي فائدة له في التعرض للمذمة والعيب في ترتيب لا يخفى عليه وجه الصواب فيه لولا أن الأمر على ما ذكرناه؟

* * *

١٥١ - القضاء والقدر:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (أجوبة مسائل متفرقة):
[[ص ١٩٥]] فإن قالوا: كيف يجوز أن يقع من العباد ما لم يقضه الله تعالى والمسلمون / [[ص ١٩٦]]
يأبون ذلك ويطلقون أنه لا يخرج من قضاء الله شيء.

قلنا: القضاء في لغة العربية على وجوه:

أحدها: أن يكون بمعنى الإعلام العلم، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤]، وإنما أراد الله تعالى الإعلام بغير شبهة.

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: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ومعلوم عند جميع المسلمين أن المعاصي والكفر ليسا أمراً الله تعالى، بل نهى عنه وحذر وزجر. وأحد من المسلمين لا يقول: إن الله تعالى أمر بالمعاصي والقبائح. ولا شبهة في أن الله تعالى ما قضى بجميع الكائنات على هذا الوجه، لأنه تعالى ما أمر بجميعها.

ومن وجوه القضاء الحكم والإلزام، من قولهم: (قضى بكذا وكذا) إذا ألزمه، ومعلوم أن الله تعالى ما حكم بالظلم ولا ألزمه. وهذا الوجه غير عام من وجوه القضاء هو العلم.

* * *

١٥٢ - القياس:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٥]] ٧٥ _ حد القياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس.

يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٥١﴾ [النساء: ١٠٤]، فذهبوا إلى أن تمام ذلك ومما يجب أن يكون متصلاً به لا شتمال له على معناه في سورة آل عمران وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾ [آل عمران: ١٤٠]؟

قلنا: وهذا أيضاً في معنى ما تقدم، ومن الشبه الركبة والطعون السخيفة، ومن أي وجه يجب أن يكون ما تماثل معناه أو تقارب من آيات القرآن في موضع واحد حتى تكون متتالية متوالية؟ وما المانع من أن يُذكر المعنى الواحد ويُحكى في مواضع مختلفة وسور متغايرة؟ وهذه الطريقة الفاسدة تقتضي أن يكون جميع ما شرحه الله تعالى وقصّه ممّا جرى لموسى عليه السلام مع فرعون والسحرة في موضع واحد حتى يتلو بعضه بعضاً، وكذلك ما حكاه الله عن إبليس من امتناعه من السجود لآدم عليه السلام، وقد علمنا أن ذلك مبّدّد في القرآن مرّدّد في سور مختلفة وإن كانت المعاني واحدة والقصة متغايرة، وهذا بله من القول عليه والمعتقد له.

فإن قيل: فلم تقدم في هذا القرآن المجموع الناسخ على المنسوخ والمكي على المدني والترتيب الصحيح يخالف ذلك؟

قلنا: أمّا ترتيب القرآن وتقديم بعضه على بعض فقد بيّنّا أن النبي ﷺ هو الذي تولّاه وتكفّل به وأمر بما تقرّر فيه، وأنه كان يتلى عليه ﷺ على ترتيبه هذا ونظمه، وليس ينكر أن يكون الله تعالى علم من المصلحة أن يُقدّم بعض الناسخ على المنسوخ وكذلك في المكي والمدني، لأن التقديم والتأخير في التلاوة والجمع يتبع المصلحة، فأمر النبي ﷺ بترتيبه على هذا الوجه، وليس في تقديم الناسخ / [[ص ٢٢٠]] على المنسوخ ما يوجب اشتباه ذلك الأمر في أنه ناسخ وذلك منسوخ، لأنّ بالدليل يُعلم كون الناسخ ناسخاً والمنسوخ منسوخاً لا يتقدّم ولا يتأخّر، وإذا جاز أن تتعلّق المصلحة بهذا الترتيب فما العجب منه؟

وبعد فكيف يظنّ ذهاب الذي ذكره على من ألف القرآن إن كان مؤلفه غير النبي ﷺ؟ أو ما كان يهتدي إلى تقديم المكي على المدني وهو يعلم أنه قبله في الزمان

حرف الكاف

١٥٣ - الكبائر:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطبرية):

/ [[ص ١٥٥]] المسألة السابعة: [حكم مرتكب الكبائر

من المعاصي]:

وسأل (أحسن الله توفيقه) عن شارب الخمر

والزاني ومن جرى مجراهما من أهل المعاصي الكبائر، هل

يكونوا كفاراً بالله تعالى ورسوله ﷺ إذا لم يستحلوا ما

فعلوه؟

الجواب _ وبالله التوفيق _ : إنَّ مرتكبي هذه

المعاصي المذكورة على ضربين: مستحلٍّ ومحرمٍّ، فالمستحلُّ

لا يكون إلَّا كافرًا، وإنَّما قلنا إنَّه كافر، لإجماع الأئمة على

تكفيره، لأنَّه لا يستحلُّ الخمر والزنا مع العلم الضروري

بأنَّ النبي ﷺ حرَّمهما، وكان من دينه ﷺ حظرهما، إلَّا

من هو شاكٌّ في نبوته وغير مصدِّق به، والشكُّ في النبوة

كفر، فما لا بدَّ من مصاحبة الشكِّ في النبوة له كفر أيضًا.

فأمَّا المحرمُّ لهذه المعاصي مع الإقدام عليها فليس

بكافر، ولو كان كافرًا لوجب أن يكون مرتدًّا، لأنَّ كفره

بعد إيمان تقدَّم منه، ولو كان مرتدًّا لكان ماله مباحًا، وعقد

نكاحه منفسخًا، ولم تجز موارثته، ولا مناكحته، ولا دفنه في

مقابر المسلمين، لأنَّ الكفر يمنع من هذه الأحكام بأسرها.

/ [[ص ١٥٦]] وهذه المذاهب إنَّما قال به

الخوارج، وخالفوا فيه جميع المسلمين، والاجماع متقدِّم

لقولهم، فلا شبهة في أنَّ أحدًا قبل حدوث الخوارج ما قال

في الفاسق المسلم إنَّه كافر ولا له أحكام الكفار.

والكلام في هذا الباب قد بيَّناه وأشبعناه في جواب

أهل الموصل.

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٥٣٤]] معاصي الله تعالى عندنا كبائر، وإنَّما

نقول على بعض الأحوال: كبيرة وصغيرة بالإضافات.

وإذا ما أضفنا ما يستحقُّ به كبير العقاب إلى المعاصي إلى ما

يستحقُّ به قليله، قلنا: هذا أكبر من ذلك، فإذا أضفنا ذلك

القليل العقاب إلى ما عقاب ذلك الأوَّل أكثر من عقابه،

قلنا: هذا أصغر. فقد يجتمع في القبح الواحد أن يكون

صغيراً كبيراً بإضافتين مختلفتين.

والفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء،

إلَّا أنَّهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج من حسن إلى

قيح، ولا يقولون فيمن خرج من قبيح إلى حسن: إنَّه فسق

بالإطلاق.

١٥٤ - الكسب:

الملخص في أصول الدين:

/ [[ص ٦٨]] فإن قيل: ألا أثبتَّ حاجة التصرّف إليه من

حيث كان كسباً؟

قلنا: تعليق الحاجة لصفةٍ من صفات الفعل،

يقتضي كون تلك الصفة معقولة للعقل. ألا ترى أنَّنا لما

علّقنا الحاجة بالحدوث لم نحل على أمرٍ مجهولٍ، بل على ما

يعقله كلُّ عاقل، وإن احتاج في المعرفة بتعلّق الحاجة به إلى

ضربٍ من الاستدلال؟ وليس نعقل ما يدعيه خصومنا

من معنى الكسب، وعلى من اعترض بذلك أن يعقلنا أولاً

هذه الصفة، ثم ينازع في تعلّق الحاجة بها، وسنشبع الكلام

في الكسب ونوضّحه فيما يأتي من الكتاب بعون الله

ومشيئته. على أنَّ الكسب لو كان معقولاً كما تدّعون وجاز

تعلّق الحاجة به، لم / [[ص ٦٩]] يناف ذلك تعلّقها

بالحدوث، لأنَّ غاية حال الكسب أن يكون لها مع

التصرّف من العلاقة مثل ما ذكرناه من الحدوث،

فلا اعتراض بالكسب في هذا الموضع على كلِّ حال.

/ [[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 العلّة في بعدنا عن فهمه، اعتقادنا بطلانه، لأنّا قد نفهم مذاهب المبطلين على اختلافها وتعلّلها ونتكلّم على بطلانها، ومذاهب هؤلاء القوم الباطلة في غير الكسب كثيرة، لا ندّعي أنّها غير مفهومة، واعتصامهم بالفرق الذي نجده بين حركة المفلوج وبين حركة المختار لا يغني شيئاً، لأنّ هذا الفرق أولاً للحَيِّ دون الفعل، لأنّ الحَيَّ يجده من نفسه، وإنّما كلامنا معهم في صفة يدّعونها للفعل زائدة على حدوثه.

والسبب في الفرق الذي أشاروا إليه، أنّ حركة المفلوج غير تابعة لاختياره، وحركة المتصرّف على إرادته واقعة بإيثاره واختياره، ويلزمهم أنّ 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 فرقاً بين الحركة الضرورية والاختيارية، يقتضي تعلّقاً منّا بإحدهما، أمكن أن يقال لهم: إنّ ذلك التعلّق هو محدث الاختيارية بنا، ووقوع الضرورية من الله تعالى فينا، فمن أين كصفة زائدة على الحدوث ويمكن إسناده إليه؟

على أنّ الفرق الذي أشاروا إليه ممكن في جميع المتولّدات، وقد نفوا كونها كسباً. ألا ترى أنّ أحدنا يُفصّل بين أن يكتب وينسخ مختاراً، وبين أن يأخذ بيده أخذ فيكتب بها أو ينسخ، ولم يقتض ثبوت هذا الفرق بين الأمرين أنّ 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 فيهما اختصاص بين القادرين، فلن يدخل في جهة تعلّق القادر بالمقدور اختصاص، وبطلان حدودهم للكسب قد نبّهنا عليه في هذا الكتاب، وذكرنا أنّ الحدود كلّها مبنية على تعاطي تفسير لفظه بما لا يصحّ أن يُعلّم، إلّا بعد أن يُعلّم معنى تلك اللفظة.

على أنّنا لو تجاوزنا عن أنّ الكسب غير معقول،

وسلّمنا أنّه معقول، لكان غرضهم في ذكره منتقصاً، لأنّه إذا كان من مذهبهم أنّ 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 يستحقّ مدحاً ولا ذمّاً، ولا ثواباً ولا عقاباً، وإنّما كانوا يتنفعون بذكر الكسب لو انفكّ أحد الأمرين من الآخر.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٩٥]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وقد رنا لا تتعلّق إلّا بحدوث الأفعال، لا تباع هذا التعلّق صحّة الحدوث نفيّاً وإثباتاً.

شرح ذلك: الذي يدلّ على أنّ القدرة لا تتعلّق بالمقدور إلّا على وجه الحدوث، أنّنا 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 إنّما تعلّقت به على وجه الحدوث.

ولا يلزم على ذلك أن يقال: إنّ ما يصحّ أن يكون عرضاً صحّ تعلّق القدرة به، وما لا يصحّ أن يكون عرضاً لا يصحّ تعلّق القدرة به، فينبغي 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 المصحّ 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 تدّعيه المجبرة فليس بمعقول، وما ليس بمعقول لا يجوز أن يقال: إنّ القدرة متعلّقة به فبطل هذا القسم أيضاً.

[في أنّ القدرة متعلّقة بالضدّين]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وهي متعلّقة بالضدّين، لتمكّن كلّ قادر غير ممنوع من التنقّل في الجهات.

١٥٥ - الكفر:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٣]] ٦٧ _ وأما الكفر فعبارة عما يُستَحَقُّ

به دوام العقاب وكثيره، لحقت بفاعله أحكام شرعية نحو منع التوارث والتناكح وما أشبه ذلك. ولا سبيل من جهة العقل إلى العلم بكون الفعل كفراً، وإنما نعلمه سمعاً وتوقيفاً.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الطبرية):

[[ص ١٦٢]] المسألة العاشرة: [حكم عبادة الكافر]:

وسأل (أحسن الله توفيقه) عن صلاة الكافر وحجّه وصومه، هل تكون معصية أو طاعة؟ وهل تقع منه حسنة أو قبيحة؟ وبيان الصحيح من ذلك على مذاهب أئمتنا عليهم السلام.

الجواب _ وبالله التوفيق _ : إن الكافر لا يقع في حال كفره شيء من الطاعات، لأن الطاعة يستحق بها المدح والثواب، ومعلوم أن الكافر في كفره لا يستحق مدحاً ولا ثواباً، ولا يحسن مدحه على وجه من الوجوه.

وإنما يقول بجواز وقوع الطاعات من الكفار من يقول بالتحابط بين الثواب والعقاب ويزعم أن ثواب التحابط. ودلنا على أن الصحيح خلافه، فلا يدفع نفي التحابط من القول بأن الطاعة لا تقع من الكافر في حال كفره.

[[ص ١٦٣]] / فإن قيل: هذا دفع للعيان، لأننا نرى اليهود والنصارى لتقربون [ظ: ليتقربون] إلى الله تعالى بكثير من العبادات ويتصدقون لوجه الله ﷻ، ويفعلون في كثير من أبواب البرّ مثل ما يفعله المؤمن، ولو لم يكن في ذلك إلا أنهم عارفون بالله ﷻ ونبوة أنبيائه.

قلنا: ليس فيما تنكروه [ظ: ننكره] من وقوع الطاعات من الكفار دفع للعيان، وأتى عيان يدخل في كون الطاعة طاعة. والوجه الذي يقع عليه الطاعة فيكون طاعة، مستور عن الخلق لا يعلمه إلا علام الغيوب جلّت عظمته، وأكثر ما يمكن أن يدعى وقوع ما أظهره الطاعة من الكفار، فأما القطع على أن ذلك طاعة وقربة على الحقيقة فلا طريق إليه.

شرح ذلك: الذي يدل على أن القدرة متعلقة بالضدين: أن الواحد منا متى كان قادراً غير ممنوع من التصرف بحسب دواعيه، متى ما صحّ منه أن يتحرك يمنة صحّ منه أن يتحرك يسرة، ومتى صحّ منه أن يجمع بين متفرّقين صحّ منه أن يفرّق بينهما.

/ [[ص ٩٧]] فلو لا أن القدرة متعلقة بالضدين لم تجب هذه القضية. ونحن نعلم أن الكون يمنة يضادّ الكون يسرة لاستحالة اجتماعهما، وكذلك الاجتماع يضادّ الافتراق لمثل ذلك. وليس لأحد أن يقول: إنه يوجد في القادر قدر مختلفة بعدد الأضداد التي يصحّ منه، فلاجل ذلك صحّ منه التنقل في الجهات.

وذلك أن الأمر لو كان على ما قالوه، لوجب أن يوجد في القادر من القدر ما لا يتناهى. لأن 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 متقدمة للفعل، لأنها ليست بعلة ولا موجبة. وإنما يحتاج إليها ليكون الفعل بها محدثاً، فإذا وجد استغنى عنها.

شرح ذلك: الذي يدل على أن القدرة متقدمة للفعل وأنها ليست موجبة للفعل، إيجاب العلة للمعلول ولا إيجاب السبب للمسبّب، أنها لو كانت كذلك لبطل تخيّر القادر في الفعل، ولبطل أيضاً أحكام القادرين من استحقاق الذم والمدح وحسن الأمر والنهي. وكان يجب أن يكون المقدور فعلاً لله سبحانه ومضافاً إليه دون العبد، لأنه فاعل القدرة وحده، وقد علمنا خلاف ذلك.

/ [[ص ٩٨]] وإذا ثبت أنها ليست موجبة، وجب أن تكون متقدمة، لأنه أنها 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.

فإن عورضنا بمقارنة المعلول لمعلول العلة أو المسبّب للسبب الذي يقارنه مع حاجتهما إليهما. فالجواب عنه ما قدّمناه: من أن العلة والسبب موجبان وليست القدرة كذلك، فبان الفرق بينهما.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ٢) / (جوابات المسائل
الرسية الأولى):

[ص ٣٢٧] المسألة الرابعة: [حكم الكافرين العارفين
وغيرهم]:

ما حكم المكلفين الذين دعاهم رسول الله ﷺ
بنفسه عنه، فأبوا الإجابة. إذا كانوا عارفين بالله تعالى
وصفاته وعدله أم لم يكونوا كذلك، فإن كانوا عارفين
وجب أن يستحقوا بمعرفتهم الثواب، وذلك ينافي كونهم
كفاراً بترك إجابته ﷺ على أصولكم في القول بفساد
الحابط.

وإن كانوا غير عارفين، فالواجب تقديم دعوهم
وترتيب الأدلة عليهم، من أعماق النظر فيها قبل الدعوة إلى
الشرائع التي هي فرع لها وألطف فيها. وإيجاب اللطف مع
الجهل بما هو لطف فيه لا يصح.
ولأن صحتها موقوفة على تقدم المعرفة بمن يتوجه
بها إليه.

[ص ٣٢٨] ولو دعى إلى ذلك ورثبه برسكم
يوجب حصول العلم به، على وجه لا يصح دخول الشبهة
فيه، كسائر ما دعى إليه من الفرائض، وكحصول العلم بما
رثبه كل منهم معشر المتكلمين، ودعى إليه من العبادات
عن الأدلة، وفي عدم ذلك دليل على سقوط ما يوجبونه من
النظر في طريق المعارف، أو القول بأحد ما قدمناه مما هو
ظاهر الفساد عندكم.

الجواب _ وبالله التوفيق _ : اعلم أن من علمنا أنه
كافر مستحق للعقاب الدائم، فإنه لا يجوز مع المذهب
الصحيح الذي نذهب إليه في فقد الحابط بين الثواب
والعقاب، أن يكون معه إيمان أو طاعة يستحق بها الثواب،
لأن الطاعة يستحق بها الثواب الدائم، ولا يجتمع استحقاق
الدائمين من ثواب وعقاب.

ومن جهل نبوة النبي ﷺ كافر بلا شبهة، فهو
مستحق للعقاب الدائم. فلو كان عارفاً بالله تعالى وصفاته
وعدله، لكان قد اجتمع له استحقاق الدائمين من الثواب
والعقاب مع فساد التحابط. وأجمعت الأمة على بطلان
ذلك.

فعلمنا أن الذي يظهره ما في [ظ: نافي] النبوة في

وإذا دلّ الدليل الذي تقدّم ذكره على أن الطاعات
لا يقع منهم، قطعنا على أن ما ظاهره الطاعة ليس بطاعة
على الحقيقة، لأن الطاعة تفتقر إلى قصد ووجوه لا يطلع
العباد عليها.

فأما معرفة الكفار بالله تعالى وبأنبيائه، فالقول فيها
كالقول في الطاعات، والصحيح أنهم غير عارفين، وكيف
يكونون عارفين والمعرفة بالله تعالى ورسله ﷺ مستحق
عليها أجزل الثواب والمدح والتعظيم، والكافر لا يستحق
شيئاً من ذلك؟

ولا معول على قول من يقول: فقد نظروا في الأدلة
التي تولد المعرفة المفضية إلى العلم، فكيف لا يكونون
عارفين والنظر في الأدلة يولد المعرفة؟

وذلك أننا أولاً لا نعلم أنهم نظروا في الأدلة، لأن
ذلك ممّا لا نعلم ضرورة، ثم إذا علمناه فلا نعلم أنهم
نظروا فيها من الوجه الذي يفضي إلى العلم، ثم / [ص
١٦٤] إذا علمنا ذلك لم نعلم تكامل باقي الشروط في
تولد العلم لهم، ولا انتفاء ما إذا عرض منع من حصول
العلم عنهم، وإذا كان ذلك كله غير معلوم فهو على
التجوز والشك.

وإذا قطع الدليل على الذي ذكرناه على أنهم لا
يستحقون ثواباً، منعنا قاطعين من أن تقع منهم طاعة، أو
معرفة بالله جلّ وعزّ.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل
الميفارقيات):

[ص ٢٨٥] مسألة سادسة وعشرون: [حقيقة الكفر
والشرك والإيمان]:

في كتاب التكليف عن علي عليه السلام أنه قال: «من عبد
الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد
أشرك، ومن عبد المعنى بحقيقة المعرفة فهو مؤمن حقاً».

الجواب: لا شبهة في أن من عبد الاسم دون المعنى
عابد غير الله تعالى كافر، ومن عبد الاسم والمسمى كان
مشركا لعبادته مع الله تعالى غيره، فوجب أن تكون العبادة
لله تعالى وحده خالصة وهو المسمى.

* * *

/ [[ص ٣٣٠]] وإذا جاز أن يكون في المعارف ما لا يستحقُّ عليه الثواب، أجزنا أن يجمع الكفر.

فأمَّا ما مضى في السؤال من أنَّهم إذا كانوا غير عارفين بالله تعالى، فالواجب أن يتقدَّم دعاؤهم إلى المعرفة بالله تعالى على الدعاء إلى الشرائع، فعلى هذا جرى الأمر، وأنَّ النبي ﷺ كان يأمر الدعاة الذين ينفذون منه إلى أطراف البلاد، بأن يدعوا الناس إلى معرفة الله تعالى ووحدانيته، ثم إلى نبوته وشريعته.

والأخبار في السيرة مملوءة من هذه الألفاظ، ولو لم يرد في ذلك خبر لكتنا نعلم أنَّ الأمر جرى عليه لقيام الأدلة على صحَّته.

وإنَّما ظهور الدعاء إلى النبوة والشرعية أكثر من ظهور الدعاء إلى التوحيد والعدل، لأنَّ المعرفة بالتوحيد والعدل إليه [ظ: إليهما] دعاة، وعليها [ظ: عليهما] حداة من الناس والخواطر، ومشاهدة آثار الصنعة في العالم، فلو لم يدعُ إليها [ظ: إليهما] داع بعينه لكان في تلك الدواعي التي أشرنا إليه [ظ: إليهما] كفاية.

وليس كذلك النبوة والشرعية، لأنَّه لا طريق إلى الدعاء إليهما إلَّا قول النبي ﷺ وتنبهه، أو قول من يكون رسوله ومؤدِّياً عنه، ولا أحد من المكلفين إلَّا وهو مدعو بعقله، ربَّما [ظ: وبها] يسمعه أيضاً من غيره، إلى النظر في معرفة الله تعالى، ولا داعي له إلى معرفة نبوته وشريعته إلَّا قول ذلك النبي وتنبهه، أو قول من يؤدِّي عنه، وهذا واضح.

* * *

[[ص ٣٧٦]] المسألة السادسة والعشرون: [الكافر إذا كانت له أعواض]:

على أيِّ وجه يعوَّض الكافر المحترم عقيب استحقاقه العوض عليه تعالى أو على غيره، مع إجماع الأئمة على أنَّه لا يجوز أن يتنفع في الآخرة بشيء لا في حال الموقف ولا في حال دخوله في النار، وقد نطق القرآن بذلك؟

الجواب: اعلم أنَّ الكافر إذا كانت له أعواض ما استوفاه في الدنيا، فيجب إيصالها إليه عند البعث قبل إدخاله النار للعقاب. والأشبه أن يكون ذلك قبل

المعرفة بالله تعالى سهو ونفاق، أو هو معتقد لها تقليداً، أو بغير ذلك. وليس يمكن أن يدعى أنَّنا نعلم ضرورة كون أحدنا من غيره، وإنَّما يصحُّ أن يعلمه معتقداً.

وقد بيَّنا في مواضع من كلامنا أنَّه لا يجوز أن يُستدلَّ على أنَّ مخالفينا في النبوة عارفون بالله تعالى، من حيث نظروا في أدلَّتنا ورسوها برسينا، وأنَّه لا / [[ص ٣٢٩]] يجوز أن يحصل لهم من العلم ما حصل لنا، لأنَّ ذلك غير معلوم لنا من جهتهم، فإنَّنا لا نقطع على أنَّهم ناظرون في الأدلة التي نظرنا فيها.

ولو نظروا فيها لما علمنا أنَّهم على الصفة التي يولد معها النظر لهم العلم بالمنظور فيه، [ظ: و] غير ممتنع أن يكون على صفة واعتقادات لا يجوز معها ثواب النظر المعلم.

والذي يجب أن نعلمه على سبيل الجملة: أنَّهم لو نظروا وأحوالهم كأحوال من ولَّد نظره العلم فإذا علمنا أنَّهم غير عالمين، فلا بدَّ من أن يكون بعض الشرائط اختلَّت فيهم.

وقد مثل المتكلِّمون في كتبهم ذلك بالرماءة على سمت واحد أصاب أحدهم الغرض، وادَّعى الرامي الآخر الذي لم يصب سهمه الغرض أنَّه رمى في سمت المصيب وعلى حدِّ رميه وعلى أحواله كلَّها، فإنَّنا نعلم أنَّ مدَّعي ذلك كاذب، لأنَّه لو كان صادقاً لأصاب، كما أصاب صاحبه.

وقد كتنا ذكرنا وجهاً غريباً خطر لنا في جواب المسائل البرمكيات ما ذكرناه إلَّا فيها، وهو أن سلَّمنا حصول المعارف لبعض الكفار، غير أنَّنا قلنا: إنَّ المعرفة إنَّما يستحقُّ عليها الثواب إذا فُعِلَت للوجه الذي وجبت، فأمَّا إذا فُعِلَت لوجه آخر لم يجب منه، فإنَّ الثواب لا يستحقُّ عليها.

ألا ترى من ردِّ الودیعة لا لوجوبها عليه، بل للرياء والسمعة وليودع أمثالها، فإنَّه لا يستحقُّ على الردِّ مدحاً ولا ثواباً؟

وعلى هذا التقدير لا يمنع أن يكون من جوَّزنا أن يكون معه معرفة الله تعالى من الكفار ما فعلها لوجه وجوبها بل لوجه آخر، فلا يستحقُّ عليها ثواباً. وإنَّما يمنع من اجتماع الثواب والعقاب الدائمين.

فصحة تكليفه العبادات كصحة تكليفه نفس الإيمان والإسلام. وأمّا اعتبار صفة الخطاب، فإنّه إذا كان مطلقاً ومتوجّهاً إلى الناس، دخل الكافر فيه لتناوله إيّاه.

ومنها: أنّ الكفار لو لم يتعبّدوا بالشرائع، لكانوا معذورين في تكذيب النبي ﷺ والامتناع من تصديقه، لأنّ الغرض في إيجاب تصديقه ﷺ هو المعرفة بشرائعه، كما أنّ الغرض في بعثته هو أداء الشرائع، فمن لم يكلف ما هو الغرض في إيجاب التصديق، لا يجوز أن يكون مكلفاً بالتصديق، ولا خلاف في وجوب تصديقه ﷺ على كلّ الكفار.

ومنها: أنّه لا خلاف في أنّ الكفار يُحدّون على الزنا على وجه العقوبة والاستحقاق، فلو لم يكونوا مخاطبين بهذه الشرائع، لم يستحقّوا العقوبة على فعل القبائح منها. وليس لهم أن يقولوا: إنّنا عوقب على أنّه لم يخلّص نفسه من الكفر، فيعرف قبح الزنا، لأنّ هذا تصريح بأنّه يُعاقب على كفره لا على الزنا، وهذا يوجب / [[ص ٨٢]] أن يعاقبه وإن لم يزن.

وقد كان شيخ من متقدمي أصحاب الشافعي، وقد استدلت بهذه الطريقة، قال لي: فأنا أقول: إنّ الكفار مخاطبون من الشرائع بالتروك دون الأفعال، لأنّ الأفعال تفتقر إلى كونها قربة، ولا يصحّ ذلك مع الكفر، والتروك لا تفتقر إلى ذلك. فقلت له: هذا _ والله _ خلاف الإجماع، لأنّ الناس بين قائلين: قائل يذهب إلى أنّ الكفار مخاطبون بكلّ الشرائع من غير تفرقة، وقائل يذهب إلى أنّهم غير مخاطبين بالكلّ، فالفصل بين الأمرين خلاف الإجماع.

ثمّ إنّ القربة معتبرة في تروك هذه القبائح، كما أنّها معتبرة في الأفعال الشرعية، لأنّا أمرنا بأن نترك الزنا ولا نفعله قربة إلى الله تعالى، فمن لم يتركه لذلك، لا يستحقّ مدحاً ولا ثواباً، ولا يكون مطيعاً لله تعالى، ولا ممثلاً لأمره، فالقربة إذا لم تصحّ من الكافر وهو كافر، لم يجز أن يقع منه على الوجه المشروع لا فعلاً ولا تركاً.

ومنها: قوله تعالى حاكياً عن الكفار: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ۚ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۚ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمُسْكِينَ ۚ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۚ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بَيُّومَ الدِّينِ ۚ﴾ [المذثر: ٤٢ - ٤٦]، وهذا

المحاسبة والمراقبة، فإنّه لا يليهما إلّا المعاقبة والعوض عندنا منقطع، ويمكن إيصال الكثير في الأوقات اليسيرة.

وهاهنا إجماع على أنّ الكافر لا يجوز أن ينتفع بشيء بعد لعنه. فأما بعد دخوله النار فلا شبهة فيه، وكيف يدعى الإجماع فيما يخالف نحن فيه. وإنّما الإجماع على أنّ الكافر لا ينتفع في حالة معاقبة.

وليس لأحد أن يمنع من استحقاق الكافر لعوض لا يمكن استيفاءه له في / [[ص ٣٧٧]] الدنيا، لأنّه لا يجوز أن يقتله ظالم فيستحقّ بهذا القتل أعواضاً بعد فوت الحياة.

وكذلك من الجائز أن يلحقه بإماتة الله تعالى له آلام عظيمة يستحقّ بها أعواضاً بعد موته، لأنّ أبا هاشم وإن جاوز أن يبطل الحياة بغير ألم، فإنّه يجيز أن يقتل بها الألم، وهو الأظهر. فقد تصوّر جواز استحقاق الكافر الأعواض بعد عدم حياته، وما نحتاج مع ما ذكرناه إلى ما سواه.

الذريعة إلى أصول الشريعة:

[[ص ٨٠]] الفصل السابع: في أنّ الكفار مخاطبون

بالشرائع، وهل يدخل العبد والصبي في الخطاب؟

الصحيح أنّ الكفار مخاطبون بالعبادات الشرعية، وذهب كثير من المتكلمين وأكثر الفقهاء إلى أنّهم غير مخاطبين.

وفائدة الخلاف في هذه المسألة _ وإن كانوا متفقين على أنّ الكفار مع عقابهم / [[ص ٨١]] على كفرهم لا نطالبهم بفعل العبادات الشرعية _ أنّ من قال: إنّهم مخاطبون، يذهب إلى أنّهم يستحقّون مع عقابهم على الكفر العقاب من الله تعالى على الإخلال بهذه العبادات، ومنا الذمّ على ذلك، ومن ذهب إلى أنّهم غير مخاطبين، يلزمه ألاّ يستحقّوا عقاباً ولا ذمّاً على الإخلال بالعبادات.

[الأدلة الدالة على تكليف الكفار]:

والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه أشياء:

أولها: أنّ الاعتبار في دخول المكلف في التكليف إنّما هو بشيئين: أحدهما صفة المكلف، والآخر صفة الخطاب. وقد علمنا أنّ الكافر كالمؤمن في استيفاء شروط التكليف، لأنّه يتمكّن من أن يؤمّن فيصحّ وقوع جميع العبادات منه،

يقتضي أنهم عوقبوا مع كفرهم على أنهم لم يصلّوا، وهذا يقتضي كونهم مخاطبين بالصلاة.

وليس لأحد أن يقول: أي حجة في قول أصحاب النار، ولعل الأمر بخلاف ما قالوه، وذلك أن جميع معارف أهل الآخرة ضرورية، فلا يجوز أن يعتقدوا جهلاً، وهم ملجئون إلى الامتناع من فعل القبيح، فلا يجوز أن يقع منهم كذب، ولا ما جرى مجراه.

وليس له أن يحمل قوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ (١٣) على أن المراد: لم تكن من / [[ص ٨٣]] أهل الصلاة والإيمان. وذلك أن هذا يقتضي التكرار للمعنى الواحد، لأن قوله سبحانه: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بَيِّعُومَ الدِّينِ﴾ (١٤) يُغني عن أن يُنفى أن يكونوا من أهل الصلاة والإيمان. وأيضاً فإن الظاهر من قول القائل: لم أك مسلماً، نفي فعل الصلاة، دون الإيمان بها.

[أدلة القائلين بعدم تكليف الكفار]:

وقد تعلّق من خالفنا بأن الكافر لا يصحّ منه مع كفره شيء من العبادات، فيجب أن لا يكون مخاطباً بها، كما لو كان عاجزاً أو ممنوعاً.

والجواب عن ذلك أن الكافر تصحّ منه العبادات، بأن يقدّم الإيمان عليها، ثم يفعلها، وجرى مجرى المحدث الذي هو مخاطب بالصلاة، وإن لم تصحّ منه مع الحدث، لكنّه يقدر على تقديم إزالة الحدث ثم فعل الصلاة. ويجب على هذا أن لا يكون القاعد مخاطباً بالصلاة، ولا القائم أيضاً إليها، لأنّه لا يتمكّن في الحال الثانية من جميع أركان الصلاة، وإنّما يقع منه على ترتيب. والعاجز أو الممنوع لا يشبه الكافر، لأنّه لا يتمكّن من إزالة عجزه أو منعه، والكافر متمكّن من إزالة كفره.

وقد تعلّقوا أيضاً بأن الكفار لو كانوا مخاطبين بالعبادات، لوجب متى أسلموا أن يلزمهم قضاء ما فات منها، وقد علم خلاف ذلك.

والجواب: أن القضاء لا يتبع في وجوبه وجوب المقضي، بل هو منفصل عنه، وقد يجب كلّ واحد من الأمرين وإن لم يجب الآخر، ألا ترى أن الحائض يلزمها قضاء الصوم وإن لم يكن الأداء عليها واجباً، والجمعة إذا فاتت لا يجب قضاؤها، وإن وجب أداؤها، فما المنكر من

وجوب العبادات على الكفار، وإن لم يجب / [[ص ٨٤]] عليهم قضاء ما فات منها؟

وأقوى ما يُعترض به هاهنا شبهة قولهم: ما ذكرتموه إنّما يتمّ في العبادات المختصة بأوقات، فأما الزكاة فالأوقات كلّها متساوية في أن فعلها فيها هو الأداء لا قضاء، ولا خلاف في أن الكافر إذا أسلم، وقد حال الحول على ما له وهو قدر النصاب، أن الزكاة عن الماضي لا تجب عليه.

والجواب الصحيح أن الزكاة وجبت، ثم سقطت بالإسلام لأن الإسلام _ على ما روي في الخبر يجب كلّ ما تقدّمه _.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٣٣]] فصل: في الإكفار والتفسيق:

اعلم أن الفسق عندنا عبارة عن كلّ معصية لله تعالى، ولا يخصّ بذلك / [[ص ٥٣٤]] كبائر من صغائر، لأنّ معاصي الله تعالى عندنا كبائر، وإنّما نقول على بعض الأحوال: كبيرة وصغيرة بالإضافات. وإذا ما أضفنا ما يستحقّ به كبير العقاب إلى المعاصي إلى ما يستحقّ به قليله، قلنا: هذا أكبر من ذلك، فإذا أضفنا ذلك القليل العقاب إلى ما عقاب ذلك الأوّل أكثر من عقابه، قلنا: هذا أصغر. فقد يجتمع في القبيح الواحد أن يكون صغيراً كبيراً بإضافتين مختلفتين.

والفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء، إلّا أنّهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج من حسن إلى قبيح، ولا يقولون فيمن خرج من قبيح إلى حسن: إنّهُ فسق بالإطلاق.

وأما الكفر فعبارة عمّا يستحقّ به دوام العقاب وكثيره، ولحقت بفاعله أحكام شرعية، نحو منع التوارث والتناكح وما أشبه ذلك. ولا سبيل من جهة العقل إلى العلم بكون الفعل كفراً، وإنّما نعلمه سمعاً وتوقيفاً.

وإنّما قلنا ذلك، لأنّ مقادير العقاب وزيادتها أو نقصانها ممّا لا يُعلم إلّا بالسمع، وقد اجتمعت الأمة على أن للإخلال بمعرفة الله تعالى من توحيده وعدله، والإخلال بمعرفة صحّة نبوة رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله كفر.

وقع على بعض الوجوه حتّى يبلغ إلى أن يكون كفراً، لأنّا قد بينّا أنّ الكفر هو ما دام عقابه، ولا يمتنع أن يكون هذا الفعل إذا وقع على وجه آخر يكون عقابه أنقص وغير زائد.

/ [[ص ٥٣٦]] وإذا كان هذا مجوّزاً في العقول ورأيانهم قطعوا على كفر من خالف في بعض الفروع إذا كان مخالفاً للأصول قطعنا على أن وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي زيادة العقاب ودوامه، ويكون وقوعه ممّن هذه حاله دلالة لنا على حصول الوجوه التي يعظم الفعل لها ويكثر عقابه.

ويجري ذلك مجرى ما نقوله كلّنا في طاعات النبي ﷺ، وأنها تقع منه ﷺ على وجه يزيد على ثواب كلّ فاعل لها منّا، وإن كانت في الظاهر متساوية لطاعتنا. وما نقوله في طاعات زوجات النبي ﷺ ومعاصيهم في زيادة الثواب والعقاب التابعين للوجوه التي يستحقّان منها.

فإن قيل: فلو خالف بعضهم [بعضاً] في غسل الرجلين مثلاً ووقوع الطلاق الثلاث، أو خالف في صفات الأئمة عليهم السلام وأعيانهم، يجب أن لا يكون كافراً، للعلّة التي ذكرتم.

قلنا: ليس يجوز أن يخالف إمامي فيما يعلم ضرورة، ولا يدخل في شبهة أنّه من مذهب الأئمة عليهم السلام، لأنّ الشكّ في ذلك قدح في الإمامة.

وليس ما اختلفوا فيه من الفروع يجري مجرى ما ذكرناه، لأنّ تلك المسائل لا يُعرف فيها مذهب الأئمة عليهم السلام قطعاً، وإنّما الأمر فيه مشتبه ملتبس.

وأما الخلاف في صفات الإمام وأعيان الأئمة عليهم السلام، فمما أجمعوا أنّه لا يكون إلّا كفراً، ولا يختلفون في أنّه جار مجرى التوحيد والنبوة.

١٥٦ - الكلام [عند الإنسان]:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٦]] ٨٤ - وأما الكلام فهو ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه الحروف المعقولة ممّن تصحّ الفائدة منه أو من قبيله. وهو جنس يخالف الصوت. وهو حقيقة ومجاز.

٨٥ - فحدّ الحقيقة هو ما أُفيد به ما وُضِعَ له في

وليس يخالف ذلك إلّا أصحاب المعارف الذين قد دلّلنا على بطلان قولهم في المعرفة الضرورية.

ولا فرق في الإخلال بهذه المعارف بين الجاهل بها أو الشكّ فيها أو اعتقاد ما يقدر في حصولها، لأنّ الإخلال بالواجب يعمّ الكلّ.

وقد بيّن في الكتب جهات كفر المجبّرة والمشبّهة، ومن قال بالصفات القديمة، وأنّ اعتقادهم هذه الفاسدة تمنع من أن يكونوا عارفين بالله تعالى وحكمته وعدله. والوجه فيه ظاهر، فلا معنى للتطويل بذكره.

/ [[ص ٥٣٥]] والكفر عندنا لا يكون إلّا من أفعال القلوب دون أفعال الجوارح، كما أنّ الإيمان لا يكون إلّا بالقلب دون الجارحة، وسنبيّن ذلك عند الكلام في الأسماء والأحكام.

فأمّا أصحابنا الإمامية فإنهم يرون على ما ذكرناه، ويعملون الكفر هو الإخلال بكلّ معرفة واجبة في أصل وقوع، ويلحقون الخلاف في الإمامة بالخلاف في النبوة في أنّه كفر، وكذلك العلم بالأحكام الفرعية من حظر وإباحة ووجوب، ويحكمون بكفر من خالف في جميع ذلك، لأنّ على الجميع عندهم دلائل قاطعة وطرقاً إلى العلم، فالأصول كالفروع. وإجماع الإمامية حجّة، لما بيناه في غير موضع لكون المعصوم فيهم، غير أنّهم لا يُكفّر بعضهم بعضاً لأجل الخلاف في بعض الفروع من الأحكام الشرعية، فبينهم خلاف معروف في مسائل متفرقة كالقول بالرؤية والعدد في الشهور وأنّ لفظ الطلاق الثلاث في حال واحدة يقع منه واحدة أو لا يقع شيء، ومسائل متفرقة في المواريث.

ولم نجدهم كفّروا بخالفهم ولا حكموا عليه بالخروج عن الإيمان بالخلاف في هذه المسائل إذا كان موافقاً لهم في جميع الأصول والفروع، وإذا كانت الحجّة هي إجماعهم فيجب أن نُكفّر من كفّروا وتوقّف فيمن لم يُكفّروه.

فلم يبق إلّا أن يقال لنا: كيف لا يُكفّر بالخلاف فيما ذكرتموه من ذهب إليه؟ فلو وقع هذا الخلاف من مخالف في الأصول لكان كفراً عنكم.

قلنا: ليس يمتنع أن يكون الفعل الواحد يزيد عقابه إذا

اللغة، ومن حقّه أن يكون لفظه مطابقاً لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل عن موضعه.

٨٦_ وحدُّ المجاز ما أُفيد به ما لم يُوضَّع له، ومن حقّه ألاّ ينتظم لفظه لمعناه إلاّ بزيادة أو نقصان أو بوضعه في غير موضعه.

٨٧_ ومن جملة الكلام الخطاب المفيد منه في الملة على ثلاثة أضرب: لغوي وشرعي وعرفي.

٨٨_ فأما اللغوي كقولنا: (ظالم) لمن فعل الظلم، و(قاتل) لمن فعل القتل، وما أشبه ذلك.

٨٩_ وأما الشرعي فهو ما انتقل عن أصل اللغة واختصّ بعرف الشرع، كقولنا: (صلاة) في اللغة اسم للدعاء وفي الشريعة عبارة عن أفعال مخصوصة، وما أشبه ذلك.

/ [[ص ٧٣٧]] ٩٠_ وأما العرفي فهو ما انتقل عن أصل اللغة إلى العرف المعتاد، كقولنا: (غايط) هو في اللغة عبارة عن المكان المطمئنّ، وتعرف في العادة بالحدث حتّى لا يفهم من مطلقه غيره، وكذلك الوطء.

* * *

الملخص في أصول الدين:

/ [[ص ٣٩٥]] باب: الكلام في الكلام وأحواله وأحكامه:
/ [[ص ٣٩٧]] اعلم أنّ الصوت مفعول، لأنّه مسموع مثبت بالإدراك، وقد يُسمع ممتداً غير منقطع، وقد يسمع منقطعاً.

ثمّ قد ينقطع على وجه يكون حروفاً متميِّزة متعيّنة، كالمسموع من الباء والواو وغيرهما من الحروف، وقد ينقطع على غير متميِّز كصير الباب وما أشبهه.

وقد يحدث هذه الحروف منفصلاً بعضها من بعض، وقد يتوالى حدوثها فيوصف عند التوالي بأنّها منظّمة ومتألّفة، يفاد بذلك تقدّم حدوثها وتأخّره.

وإذا كانت هذه الجملة مفصولة، فالكلام: (ما انتظم من حرفين فصاعداً عن هذه الحروف معقولة).

ولا بدّ من اشتراط وقوعه ممّن يصحّ منه، أو من قبله الإفادة، وإنّما شرطنا الانتظام، لأنّه لو أتى بحرف ثمّ أتى بعده بزمان تأخّر حرفاً آخر، لم يوصف فعله بأنّه كلام.

وذكرنا (الحروف المعقولة)، لما قدّمناه من أنّ أصوات

بعض الجملات ربّما تقطّعت على وجه يلبّس بالحروف، إلاّ أنّها لا تتميزّ بتفصيل فصل الحروف التي ذكرناها.

وقولنا (حرف) وإن كان [من] الأسماء المشتركة، فربّما عبّر به عن طرف الشيء وجانبه، والنحويون يُعبّرون به عن الداخل على الجمل المفيدة لتعيّن فوائدها، ويشيرون بذلك إلى ما هو عندنا كلام ومركّب من أكثر من حرف واحد، فمرادنا بهذه اللفظة، لأنّنا نشير به إلى ما نعقله من النعمة أو الغنة المسموعة المتميِّزة.

وإنّما اشترطنا وقوع ذلك ممّن يصحّ الإفادة منه أو من قبله، لأنّنا يلزم أن يكون ما / [[ص ٣٩٨]] يُسمع من بعض الطيور، من الحروف المنتظمة نظام الكلام كالبيغاء وغيرها كلاماً.

وذكرنا القبيل دون الشخص، لأنّ ما يسمع من المجنون أو المبرسم يُوصف بأنّه كلام، وإن لم يصحّ منه الفائدة وهو على ما هو عليه، لكنّها يصحّ في القبيل، وليس كذلك الطائر.

والذي يدلّ على صحّة هذا الحدّ: أنّه متى تكاملت شروطه صحّ مع ذلك الوصف بالكلام، ومتى اختلّ بعض الشروط لم يُوصف بذلك.

فإن قيل: يلزم على حدّكم أن يكون الأخرس متكلاً، لأنّه غير ممتنع أن يقع منه حرفان متواليان من حروف الشفه نحو: (هم) و(بب).

قلنا: قد أُجيب من ذلك بأن احترز في أصل الحدّ بأنّ الكلام ما تألّف من حرفين مختلفين فصاعداً، ويطعن على هذا الجواب أنّه غير ممتنع أن يقع من الأخرس حرفان مختلفان من حروف الشفه.

والجواب الصحيح: أنّه لا خلاف بين أصحابنا في أنّ الأخرس والعاجز والميت قد يقع منهم أقلّ قليل الكلام، نحو أن يفعل أحدهم سبب الكلام ثمّ يفسد آتاه في الثاني، أو يعجز أو يموت، فيكون ما يتولّد في الثاني كلاماً له، وهو متولّد المتكلّم إذا كان الكلام فيما يحلّ آتاه التي يفعل الكلام بها، فإذا كان الكلام متكلاً بما يحلّ آلة الكلام، جاز أن يكون متكلاً بالكلام الكثير، وبعد الأوقات الكثيرة من حال موته أو عجزه أو سكوته، وذلك كمن يفعل الكلام في الصدى، وعلى هذا لا يمتنع أن يقال

والحياة، وينتقض بالكلام الموجود في الصدى، ولأنَّ الكلام في موضع من المواضع لا يقوم بذات المتكلم، لأنَّه يحلُّ اللسان، وليس اللسان هو المتكلم.

فإن قيل: قد بينتم كلامكم على أنَّ الكلام هو الصوت إذا وقع على بعض الوجوه، وأبو علي يخالف في ذلك، ويذهب إلى أنَّ جنس الكلام يخالف جنس الصوت.

قلنا: لو كان الأمر على ما ذكر أبو علي، وقد علمنا من كلِّ جنسين لا تعلق بينهما صحَّة وجود كلِّ واحد مع فقد الآخر، لوجب أن يصحَّ وجود الكلام عارياً من الأصوات / [[ص ٤٠٠]] المقطَّعة، أو وجود الأصوات المقطَّعة عارية من الكلام، وفي استحالة ذلك دليل على أنَّ الجنس واحد.

وبهذه الطريقة يُعلم أنَّ المحبَّة هي الإرادة، وأنَّ الحركة السكون من جنس الكون، وستسمع الكلام في ذلك في باب الحكاية والمحكي بعون الله.

فأمَّا الردُّ على من ذهب إلى أنَّ الكلام معنى في النفس فواضح.

والذي حمل القوم على إظهار هذا المذهب الذي ليس بمعقول، هو ظهور أدلَّة أهل الحقِّ على حدوث الكلام المعقول، فلم يتمكَّنوا من الجمع بين القول بقدم القرآن والقول بأنَّه من جنس الأصوات المقطَّعة، لتناقض ذلك وظهور فساده، ولم يتمكَّنوا أن يجعلوا الكلام في الشاهد يرجع إلى صوت وفي الغائب يخالف جنس الصوت، لأنَّ الحقائق لا تختلف، فقالوا في كلِّ كلامٍ أنَّه غير الصوت المسموع، وأنَّه معنى في النفس.

والذي يدلُّ على بطلان هذا المذهب: أنَّه لو كان الكلام معنى في النفس زائداً على المعاني المعقولة الموجودة في القلوب، من العلم والفكر والإرادة، لوجب أن يكون إلى معرفته طريق من ضرورة أو دليل، ولو كان معلوماً ضرورةً، لاشتراك العقلاء في معرفته، ولما حسن الخلاف فيه، والمعلوم خلاف ذلك، ولو كان عليه دليل لوجب أن يكون من ناحية حكم يظهر له يتوصَّل به إلى إثباته، كما يتطرَّق بأحكام سائر الذوات إلى إثباتها، ومعلوم أنَّه لا حكم له معقول يمكن أن يُشار إليه في هذا الباب.

على أنَّه لا فرق بين هذا الفائل، وبين من أثبت

في الآخرس: إنَّه متكلم بالحرفين من حروف الشفه، لأنَّ الحرس لا يمنع من أقلِّ قليل الكلام على هذا الوجه، ولا بدَّ من تقييد ذلك ليرتفع بها الإبهام واللبس.

ولا يقدر في حدِّنا قولهم في الأمر (ف) و(ع) فإنَّ ذلك كلام ومفيد، مع أنَّه حرف واحد.

وذلك أنَّ المنطوق به في هذا القول حرفان على الحقيقة، لأنَّ الغنة التي تقف عليها عند السكت هي حرف، وإن لم يثبت في الكتابة والنطق بحرف واحد لا يمكن، لأنَّه لا بدَّ من الابتداء بمتحرِّك والوقوف على ساكن.

/ [[ص ٣٩٩]] وهذا الجواب يُغني عمَّا أجاب به أبو هاشم عن ذلك من قوله: إنَّ الأصل في هاتين اللفظتين عند الأمر بهما (أوق) و(أوع)، وإنَّما وقع الحذف بضرب من التصرف، والمحذوف مقدَّر في هذا الكلام مراد، فعاد الأمر إلى أنَّ الحرف الواحد لم يقد، ولا يجوز أن يُحدَّ الكلام بأنَّه أصوات مقطَّعة وحروف منظومة، لأنَّ الحروف لا يكون حروفاً إلَّا وهي أصوات مقطَّعة، فذكر الأصوات لا معنى له، ولأنَّ الكلام لا يُبين بكونه صوتاً، وذكر ما لا يُبين في الحدِّ يجري مجرى أن يذكر فيه كوناً عرضاً ومدركاً ولا يجوز أن يشترط في حدِّ الكلام كونه مفيداً، على ما مضى في بعض كلام أبي هاشم، لأنَّ أهل اللغة قد قسَّموا الكلام إلى مهممل ومستعمل، فلم يُسلِّموا ما لا يفيد منه اسم الكلام، ولأنَّ الكلام إنَّما يفيد بالمواضعة، وليس لها تأثير في كونه كلاماً، كما لا تأثير لها في كونه صوتاً.

ولأنَّهم يُسمُّون الهذيان الواقع من المجنون كلاماً مع ارتفاع الفائدة، ولا يجوز أن يُحدَّ الكلام بأنَّه أفاد مراد المتكلم، لأنَّ ذلك ينتقض بالإشارة والكتابة والعقد بالأصابع، ويوجب المهممل وكلام الهاوي [وهما] لا يُوصفان بأنَّهما كلام على الحقيقة.

ولا يجوز أن يُحدَّ الكلام بأنَّه ما يوجب كون المتكلم متكلماً، لأنَّه أحاله على مبهم والسؤال بعد باقٍ.

ومتى قيل: فهذا الذي يوجب كون المتكلم متكلماً ما هو، وما جنسه [إذا] لم يكن من البيان به؟

ولا يجوز أن يُحدَّ بأنَّه ما يقوم بذات المتكلم، لأنَّ ذلك إضافة إلى المتكلم، ويجب أن يعقل أولاً ثمَّ يضاف، [و] على ذلك ينتقض بكلِّ شيء قام به من العلم والقدرة

فأمّا لغلطهم بقولهم: «في نفسي كلام» فريك من الاحتجاج، لأنّه توصّل إلى إثبات المعاني بالعبارات، ومعلوم فساد ذلك.

على أنّ المطلق لهذا القول لا يخلو من أن يكون مطلقاً له على علم بأنّ في النفس كلاماً، أو عن غير علم. فإن كان عن غير علم، فلا اعتبار بقوله ولا حجة في إطلاقه.

وإن كان عن علم، لم يخل من أن يكون ضرورياً أو مكتسباً بالأدلة، ولو كان ضرورياً لا شتركتنا فيه، وقد بينّا أنّ لا نعلم ما يدّعون.

وإن كان مستدلاً عليه، وجب إيراد ذلك الدليل الذي اقتضى لمطلق هذه العبارة العلم، فإنّ الحجة فيه دون غيره.

وبعد، فإنّ لقولهم: (في نفسي كلام) وجهاً صحيحاً، وهو أنّي عازم عليه ومريد له، أو / [[ص ٤٠٢]] عالم بأمر أريد إلقائه إليك، ولهذا لو بدّلوا هذه اللفظة ببعض ما ذكرناه لقامت مقامها.

على أنّهم يقولون: (في نفسي سفري إلى بلد) (وركوب إلى فلان) ولا شيء من الأفعال إلّا ويحسن استعمالها هذه اللفظة فيه على هذا الوجه، فوجب على مقتضى استدلالهم أن يكون ذلك أجمع معاني في النفس.

فأمّا قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧] فإنّما يقتضي أنّ قولهم ليس في قلوبهم، ونحن متفقون على ذلك، ولا دلالة فيه على إثبات قول لغيرهم في القلب إلّا من طريق دلّ الخطاب وليس بصحيح.

على أنّ المعنى بذلك أنّهم ينافقون ويظهرون ما لا ينطوون على العلم بصحّته.

فأمّا التعلّق بقولهم في الساك: (إنّه متكلم) فغير صحيح، لأنّ المراد بذلك إمكان الكلام منه وما... أو الإضافة على طريق الحرفة والصناعة، كما يقال في المسك عن كلّ الصناعات: (إنّه صانع ونجار) ويوصف بذلك في حال هو فارغ من تلك الأحوال.

فإن قيل: الذي يدلّ على إثبات واسطة بين الفكر والعبارة، أنّ أحدنا قد يُفكّر في الدلالة ثمّ يتعذّر عليه العبارة عنها حتّى يدبرها في نفسه.

الصوت معنّى في النفس غير المسموع المعقول، وكذلك سائر أجناس الأعراض.

فإن قيل: هذا الصوت المسموع طريق إلى إثبات الكلام القائم في النفس.

قلنا: ليس يخلو من أن يكون طريقاً إليه، بأن يعلم عنده أو يستدلّ به عليه.

والأوّل يقتضي أن يعلم كلّ من سمع الكلام الذي هو الصوت شيئاً آخر عنده ومعه، ومعلوم خلاف ذلك.

وإن كان دليلاً عليه، فالكلام المسموع إنّما يدلّ على ما لولاه لما حدث وهو القدرة، أو لولاه لما وقع على بعض الوجوه وهو العلم والإرادة، أو لا دلالة بعد ذلك على شيء لنفي / [[ص ٤٠١]] التعلّق.

فإن قيل: كلّ عاقل يجد في ناحية قلبه عند الكلام أمراً يطابقه، وكذلك قد يرى في نفسه ما يريد أن يتكلّم به قبل وقوع الأصوات وظهورها مثله.

قلنا: الأمور التي يجدها الإنسان من نفسه عند الكلام معقولة، وهي العلم بكيفية ما يوقعه من الكلام، أو الظنّ له، أو إرادة ذلك، أو الداعي إلى فعل الكلام، أو الفكر، أو الرؤية في إيقاعه وكيفية فعله.

فإنّ أشير إلى بعض ما ذكرناه بالكلام، صحّ المعنى وعاد الخلاف إلى العبارة.

وإن أريد غيره، فليس يعقل سوى ما ذكرناه.

على أنّ أحدنا ربّما حدّث نفسه بما يريد أن يلفظ به أن يفعل حروفاً خفية داخل صدره ويُقطّعها بالنفس، ولا يمتنع أن يكون الجنّ والملائكة يُسمّون تلك الحروف [كلاماً] للطف مسالكهم منّا وإن لم نسمعها نحن، ولهذا يتعذّر على من حبست أنفاسه أن يُحدّث نفسه، كما يتعذّر عليه الكلام المسموع، فهذا هو إدارة الكلام في النفس قبل اللفظ بها، وما قدّمناه من الفكر في إيقاعه، وما عدا ذلك ليس بمعقول، فعلى من ادّعاه أن يشبهه.

على أنّ أحدنا قد يُحدّث نفسه ببناء دار، أو كتب رقعة، فنظر أنّها مصوّرة في نفسه قبل أن يفعلها، ولا يجب لذلك أن يكون البناء أو الكتابة معنّى في النفس غير الظاهر المعقول.

المحلّ الواحد، في الوقت الواحد، لأنّه غير ممتنع تغاير محالّ الحروف، وأن يكون كلّ حرف يحتاج إلى بنية مخصوصة. وفيه نظر، والأقرب التوقّف في تضادّ المختلف من الأصوات.

فأمّا الدليل على أنّ في الأصوات متماثلاً: فهو أنّا قد علمنا اشتباه بعضها ببعض على حاسة الإدراك، وقد مضى أنّ الإدراك يتعلّق بأخصّ أوصاف المدرك، وأنّ الملتبس على الإدراك إذا انتفت الوجوه المعقولة مشتبّه متماثل.

وبهذه الطريقة يُعلّم أنّ فيها مختلفاً، من حيث لم يشبّه على الحاسة والصوت ممّا لا يجوز وجوده إلّا في محلّ.

/ [[ص ٤٠٤]] والذي يدلّ على ذلك، أنّ بعضه قد ثبت بالأشبهه أنّه يوجد في المحلّ، بدلالة تولّده عن اعتماد الجسم ومضادّته لغيره، ولأنّ الصوت يختلف باختلاف حال محلّه. ألا ترى أنّ ما يتولّد من الصوت في الطست، يخالف ما يتولّد في الحجر، لاختلاف المحالّ، وإذا ثبت ذلك في البعض، ثبت في الجميع، لأنّ الكلّ متفق في أنّه لا موجب حالاً لمحلّ ولا جملة، وإن ثبت أنّ لحمله بهذه العلّة على الأكوان جاز لك ذلك، ولو صحّ أنّ ذلك في الأصوات متضادّاً، لكفى ذلك في الدلالة على افتقارها في المحلّ، لأنّ الدليل دالّ على أنّ الكون يفتقر إلى المحلّ، ولا يوجد إلّا فيه، وهو اعتبار التضادّ والتنافي على المحلّ، فتكون الأصوات لو ظهر تضادّها مشاركة للأكوان في الدلالة على الحاجة إلى المحلّ، فيستغني بحملها عليها من شيء من العلل والصوت ممّا لا يحتاج جنسه إلّا إلى المحلّ دون غيره، وكذلك الكلام، وهو مذهب أبي هاشم أخيراً.

وعند أبي علي أنّ الصوت يحتاج في المحلّ إلى بنية وحركة، والكلام كذلك إذا وُجد مع الصوت، فأما إذا وُجد مكتوباً أو محفوظاً فلن يحتاج إلى ذلك.

والذي يدلّ على نفي حاجته إلى غير محلّه، أنّه ممّا لا يوجب حالاً لغيره، فجرى مجرى الكون في أنّه لا يحتاج إلى سوى محلّه. ولأنّ كلّ معنى احتاج إلى غير محلّه، لا بدّ من أن يكون ممّا يوجب حالاً للحَيّ، كالعلم والإرادة والحياة، وكيف يحتاج الصوت أو الكلام إلى الحركة، وهو ممّا يوجد مع ضدها، ومن شأن المحتاج إلى غيره ألا يوجد مع ضده؟

قلنا: ما أُشير إليه لا يخلو من أن يكون فكراً ثانياً، لتقصير جرى في الأوّل، ويكون فكراً في تلخيص العبارة عن الدلالة، أو فكراً في استحضار ما علمه، وجمع المتشتر منه إلى خاطره، أو يكون بذكر كيفية استدلاله، والتذكّر غير التفكّر، أو يكون حديث النفس الذي بينّا أنّه كلام خفي، وما عدا ما ذكرناه لا يعقل ولا يمكن إثباته.

على أنّه لو كان الكلام معنّى في النفس، لم يمنع منه الخرس ولا السكوت، كما لا يمنعان من الإرادة وأفعال القلوب، ومعلوم تنافي وصفهم للأخرس أو الساكت بأنّه متكلم، وكان أيضاً غير واجب في هذه العبارة المسموعة أن تطابقه، لأنّه لا نسبة بينهما ولا علّة، فكان لا يمتنع أن يكون مخبراً بلسانه وإن كان أمراً بقلبه، وكذلك سائر أقسام الكلام، وكان أيضاً لا يمتنع انفصالهما فيكون معبراً لسائر ضروب الكلام وإن لم يكن في نفسه كلام، لأنّه لا تعلّق بينهما يقتضي ألا توجد العبارة إلّا مع وجود ذلك المعنى.

/ [[ص ٤٠٣]] فصل: في ذكر جملة من أحوال

الكلام، وجنسه الذي هو الصوت وفحوى أحكامها:

اعلم أنّ الصوت عرض ليس بجسم، ولا صفة للجسم، وقد دلّلنا على ذلك في صدر كتابنا هذا، حيث بينّا أنّ الجسم لا يجوز أن يكون مثقلاً بالفاعل.

والأصوات فيها متماثل ومختلف، ومنها عند أبي هاشم متضادّ، ويعتمد في ذلك على طريقتين:

إحدهما: أن نحمل الصوت على الكون، بعلّة أنّ إدراك كلّ واحدٍ منهما مقصور على حاسة واحدة، ونقضي بمتضادّ مختلفة، كما قُضي بذلك في سائر المدركات بحاسة واحدة، كما قُضي بذلك من الألوان والطعوم والأرايح.

والطريقة الثانية: أنّ الصوت مدرك فهو هيئة للمحلّ، وإذا أوجب مختلفه هيتين، استحال اجتماعهما في المحلّ الواحد في الوقت الواحد إلّا للتضادّ.

وإنما دعاه إلى حمل الأصوات في التضادّ على الأكوان وما أشبههما، لأنّ ما يتوصّل به إلى التضادّ في الذوات لا يمكن فيها، لأنّ فيها ممّا لا يوجب حالاً لحَيّ ولا محلّ، فيعلم تضادّها بتنافي الموجب عنها.

والصوتان المختلفان ليسا ممّا يُعلّم ويُقطع على أنّ محلّهما واحد، فيتطرّق إلى تضادّهما، بامتناع اجتماعهما في

وأيضاً: فقد كان يجب على هذا أن يجوز انتقال الكلام أو الصوت إلى بعض الحاضرين دون بعض، حتى يكونوا مع القرب والسلامة يسمعه بعضهم دون بعض، وأن يجوز انتقال محل بعض الحروف دون بعض حتى يدرك الكلام مختلفاً!

فأما العلة في أننا نشاهد القصار من بعد يضرب الثوب على الحجر، ثم نسمع الصوت بعد مهلة، وسمع النظر السمع، فهي أن الصوت يتولد في الهواء، والبعد المخصوص مانع في إدراكه، فإذا تولد فيها يقرب متى أدركناه في محله، وإن لم يتصل بحاسة سمعنا، / [[ص ٤٠٥]] فالذي ندرّكه بعد مهلة هو غير الصوت الذي تولد عن الصكّة الأولى، لأن ذلك إنما لم ندرّكه لبُعده، فلما قرب بالتولد أدركناه، وكذلك أيضاً ندرّك الصوت في جهة الريح أقوى، لأنه يتولد فيها حالاً بعد حال، فيكون إلى إدراكه أقرب، وإذا كانت الريح في خلاف جهته ضعف إدراكه، وإنما لم ندرّكه إذا تولد فيما يبعد عنه البعد المخصوص المانع من الإدراك.

ولا يجوز على الأصوات البقاء، لأنها لو بقيت أدركناه مع السلامة وارتفاع الموانع، كما يستمر إدراكنا للألوان، ومعلوم خلاف ذلك.

ولو كان مدرّكاً على الاستمرار لم يقع عنده فهم الخطاب، لأننا كنا ندرّك حروف الكلمة مجتمعة، فلا تكون الكلمة بأن تكون داراً، بأن يكون أولى من راد، ولو كان الكلام باقياً لكان لا يتنفي إلا بفساد محله، لأنه لا ضد له من غير نوعه، والأصوات لا تقع من أفعال العباد إلا متولدة.

والذي يدل على ذلك: تعذر إيجادها عليه إلا بتوسط الاعتماد والمضادة، ولأن الأصوات تقع بحسب ذلك، فيجب أن تكون ممّا لا يقع ممّا إلا متولدة كالآلام.

والكلام ممّا لا يوجب حالاً للمتكلم، لأنه لو أوجب حالاً له لوجب أن يكون إلى إثباتها طريق من ضرورة استدلال، ومعلوم تعذر ذلك.

وأيضاً: فكل معنى أوجب للحیّ حالاً، فإنه يصح العلم بتلك الحال، من غير علم بالمعنى، كما نعلم القادر قادراً، والعالم والمريد والحي، قبل العلم بالمعاني الموجبة لهذه

وهذا الوجه قد اعترض عليه بحاجة التأليف إلى المجاورة، وإن وُجد مع المتضادات منها.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن التأليف لا يحتاج إلى غير المجاورة، وإنما يحتاج إلى تجاور المحلّين، وهذا الحكم يحصل بما يضاد من المجاورات.

وهذا الجواب يمكن أن يتعلّق [به] من قال: إن الصوت لا يحتاج إلى حركة، بأن يقول: إنه لا يحتاج إلى غير الحركة، لكنّه يحتاج إلى كون الجسم كائناً في المكان بعد أن كان في غيره بلا فصل.

/ [[ص ٤٠٥]] وهذا حكم معقول يحصل عند المتضاد من الأكوان والمتماثل، كما قيل في المجاورات، وإنما احتاج الصوت من فعلنا إلى الحركة، لأنها كالسبب فيه، من حيث كنا لا نفعله إلا متولداً عن الاعتماد على وجه المضادة، والاعتماد مولد الحركة، فلهذا جرى مجرى السبب، وإن كان لا يمتنع أن يفعل الله تعالى من غير حركة مبتدأ، كما يفعل من غير تولد عن الاعتماد، وكما يفعل تعالى ما يقع ممّا بالآلة من غير آلة.

وما ذكرناه هو العلة في انقطاع طنين الطست بتسكينه، فليس يمتنع أن يوجد القليل من الصوت مع السكوت، وهذا لا يكون إلا عند تناهي الصوت وانقطاعه، فأما أن يوجد مع السكون حالاً بعد حال، فإنه لا يمكن في فعلنا، لأن العلة [هي] التي ذكرناها.

وإنما لم يصحّ بها إيجاد الكلام إلا في محل مبنيّ بنية مخصوصة كاللسان، لأن ذلك آلة لنا في فعل الكلام، ومن احتاج إلى الجملة في بعض الأفعال إلى الآلات، لم يمتنع حاجته منها إلى بنية مخصوصة، وذلك لا يمنع أن يفعل الله تعالى المستغني في الأفعال من الآلات في كل محل، من غير اعتبار بنية، لأن الوجه الذي احتيج فيه إلى البنية لا يتأتى فيه تعالى، والأصوات مدرّكة بحاسة السمع.

وهذا ممّا لا شبهة فيه، لأننا نفصل بين المختلف منها عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع، ولا نفصل بين الأكوان المختلفة، [و] على هذا الوجه لم يكن مدرّكة وهي مدرّكة في محالها، من غير حاجة إلى انتقال محالها، لما فرّقنا مع السلامة بين جهة الصوت والكلام ومكانها، كما أننا لا نعرف من أي جهة انتقل إلى محلّ حياتنا ما يلاقيها من الأجسام التي ندرّك منها الحرارة والبرودة.

يكون عن مواضعه، ولا يجوز أن يكون توقيفاً من الله تعالى، والوجه في ذلك أن المواضع لغيره لا بد من أن يُعرّفه قصده ضرورة بالإشارة أو ما يقوم مقامها، والتكليف يمنع من الاضطرار إلى قصده تعالى، لأنّه فرع على العلم بذاته، ولهذا قلنا: إنّ خطابه تعالى إنّما يحسن بعد تقدّم هذه المواضع ليفهم مراده بمطابقة اللغة المتقدمة، وعلى هذا لا يمنع أن يواضعنا تعالى على بعض اللغات من بعد، إذا تقدّمت لبالغة، [و] يكون خطابه جلّ وعزّ لنا في المواضع الثانية بحسبها.

/ [[ص ٤٠٨]] ولو قيل: إنّ الله تعالى اضطرّ بعد الإحياء ممّن لم يُكلّفه إلى قصده وذاته، ثمّ واضعه في الابتداء على اللغة، وواضعنا ذلك الحيّ عليها لجاز، وهذا يوجب أن لا نقطع على أن أصل اللغات المواضع متّاً، لجواز أن يكون جرت على هذا الوجه.

[قلنا]: والكلام بعد وقوع التواضع عليه لا يفيد، من أجل قدّم المواضع فقط، بل لا بدّ من أن يقصد المتكلّم به استعماله، فما قرّره المواضع ويقصده ما يكون متعلّقاً بتمييز الصيغة التي متى أردنا مثلاً أن نأمر أو ننهي قصدينا دون غيرها، وفائدة القصد أن يتعلّق تلك العبارة بالمأمور، ويؤثّر في كونه أمراً به، فالمواضع تجري مجرى شحذ السكّين وتقوّم الآلات، والقصد يجري [مجري] استعمال الآلات بحسب ذلك الإعداد المتقدّم.

والكلام على ضربين: مهمل ومستعمل. فالمهمل: هو الذي لم يوضع في اللغة التي قيل: إنّّه مهمل فيها، لشيء من المعاني والفوائد. والمستعمل: هو الذي وُضع ليفيد فائدة لو كان له معنى.

وهو على ضربين:

أحدهما: لا يفيد إلّا فائدة الإشارة، وهو الذي يُسمّى اللقب، ومن شأنه أن يجوز تبديله وتفسيره واللغة على ما هي عليه.

والضرب الآخر: يقتضي إبانة مخصوصة، ومن شأنه ألاّ يجوز فيه التبديل والتغيير إلّا بتبديل، وينقسم إلى أقسام: فمنها: إبانة موصوفٍ من موصوفٍ، كقولنا: عالم وقادر وحيّ.

الأحوال، وفي تعدّد العلم بأنّه متكلمٌ إلّا بعد العلم بكلامه دليل على أنّه لا يوجب حالاً.

وأيضاً: فلو كان هناك حال، لكان العلم بأنّه متكلمٌ موقوفاً عليها، وكان لا يمتنع أن نعلمه متكلماً إذا لم نعلمه على تلك الحال، ممّن لم يُعلّم تعلّق الكلام به ووقوعه بحسب أحواله، أو يُعلّم تعلّق الكلام به من لا يعلمه متكلماً، إذا لم يعلمه على تلك الحال، وفساد ذلك ظاهر.

وبعد، فلا فرق بين من ادّعى في الكلام أنّه يوجب حالاً، وبين من ادّعى ذلك في / [[ص ٤٠٧]] سائر الأفعال، كالضرب وغيره.

وأيضاً: فإنّ الكلام يوجد في الضدّين فنكون نحن المتكلّمين به، ومن شأن ما ينفصل عن الحيّ ألاّ موجب له حالاً، ولأنّ كلّ ما أوجب للحيّ حالاً لا يصحّ وجوده في محلّ لا حياة له.

وأيضاً: فإنّ كلام زيد وعمر يصحّ اجتماعهما في محلّ واحد، ومن شأن ما يوجب للحيّ حالاً أن يستحيل وجود ما يتعلّق بالحيّ منه على وجه واحد.

وأيضاً: فقد كان يجب ألاّ يصحّ وجود الحرف الواحد من أحدنا بعد الموت، لأنّ الموت يُحيل وجود ما يوجب له الحال.

وأيضاً: فإنّ الإيجاب يرجع إلى الأجزاء والأجناس دون الجمل، فكان يجب في كلّ حرف أن يوجب حالاً، وهذا يقتضي كونه متكلماً بالحرف الواحد، ويقتضي أيضاً في جنس الصوت أن يوجب الحال، حتّى يكون الصراخ والتصفيق يوجبان الأحوال للحيّ، وفساد كلّ ذلك معلوم.

ولو ثبت تضادّ الكلام، لتوصّلنا بذلك أيضاً إلى أنّه لا يوجب حالاً، من حيث نعلم صحّة وجود حرفين ضدّين في آتين لو خلقتا له، فلو أوجب حالاً لأدّى إلى كونه على حالين متضادّين، والكلام إنّما يتعلّق بالمعاني والفوائد بالمواضع لا بجنسه ولا بشيء من أحواله، لأنّه قبل المواضع لا اختصاص له، وإنّما يختصّ معها، ولهذا جاز في الاسم الواحد أن يختلف مسمّياته بحسب اختلاف اللغات، وجاز أيضاً تبديل الأسماء من مسمّى إلى غيره بحسب اختلاف الدواعي، وابتداء اللغات أصلها لا بدّ أن

التعلّق المخصوص للفعلية على سبيل التفصيل، لم يضعوا هذه اللفظة إلّا لها.

والذي يدلّ على ذلك: أنّ أهل اللغة على طريقة واحدة، متى علموا أو اعتقدوا وقوع الكلام بحسب أحوال أحدنا، وصفوه بأنّه متكلم، ومتى لم يعلموا أو يعتقدوا ذلك لم يصفوه، لجرى هذا الوصف في معناه مجرى وصفهم لأحدنا بأنّه ضارب ومحرّك ومسكّن، وأنّهم يجرون كلّ ذلك عند أهل التعلّق المخصوص المقتضي للفعلية.

ومن دفع ما ذكرناه في الكلام وإضافته إلى المتكلم، تعذّر عليه أن يضيف شيئاً على سبيل الفعلية، لأنّ الطريقة واحدة.

/ [[ص ٤١٠]] ومّا يؤضّح ما ذكرناه: أنّه لا معنى يُشار إليه سوى ما ذكرناه، إلّا وقد يحصل العلم بكون المتكلم متكلماً بدون أن يحصل بذلك المعنى من دون العلم بأنّه متكلم، ولا يحصل العلم بكونه متكلماً لأحد من العالمين، إلّا بعد حصول العلم بوقوع الكلام بحسب أفعاله، فثبت ما ذكرناه.

ولا يلزم على ما ذكرناه إضافة كلام النائم والساهي إليهما، وإن لم يكن واقعاً بحسب قصودهما ودواعيهما من جهتين:

أحدهما: أنّا لم نقصر على ذكر القصود والدواعي دون جملة الأحوال، والكلام يقع من النائم والساهي بحسب قدرهما ولغتهما، واللغة العارضة في لسانيهما، وغير ذلك من أحوالهما.

والوجه الآخر: أنّا قد احتزنا بذكر التقدير عن هذا السؤال، لأنّ من المعلوم أنّ كلام النائم لو كان قاصداً لوقع بحسب قصده، وأنّه مخالف لكلام غيره.

ومّا يدلّ على ما قلناه: أنّهم يضيفون الكلام المسموع من المصروع إلى الجنّي، لما اعتقدوا تعلّقه بقصد الجنّي وإرادته، وإن كان ذلك الكلام مسموعاً من لسان المصروع، وحالاً من فيه، بحيث يحلّ الكلام الذي يضيفونه إليه إذا كان سليماً، ولا معتبر بخطئهم في هذا الاعتقاد، لأنّنا استدللنا باستعمالهم على وجه لا فرق فيه بين الصحيح والخطأ، لأنّ عباراتهم تابعة له لاعتقادهم، ولا فرق بين أن تكون الاعتقادات علماً أو جهلاً. ألا ترى

ومنها: أن يفيد إبانة نوع من نوع، كقولنا: كون ولون واعتقاد.

ومنها: أن يفيد إبانة جنس من جنس، كقولنا: سواد وجوهر وتأليف.

والكلام المفيد: ينقسم إلى حقيقة ومجاز. والحقيقة: ما أُفيد ما له وضع في اللغة أو العرف أو الشرع لإفادته.

والمجاز: ما استعمل فيما لم يُوضّع له لغة أو عرفاً أو شرعاً.

/ [[ص ٤٠٩]] والكلام المفيد كلمة يرجع إلى معنى الخبر، لأنّه لا يخلو من أن يكون لفظه لفظة الخبر أو معناه كذلك.

ومتى تأملت ضروب الكلام، التي طوّلت الناس بذكر أحكامها، وجدتها لا يخرج عمّا ذكرناه، لأنّ الجحود والقسم والتشبيه والتمني والتعجب كلّ من باب الخبر المحض، فأمّا الأمر فيفيد كون الأمر مريداً للفاعل، فمعناه معنى الخبر، والنهي يفيد أنّه كاره للفاعل، فهو أيضاً راجع إلى معنى الخبر، والسؤال والطلب والدعاء يجري هذا المجرى.

فأمّا العرض فهو سؤال على الحقيقة. والنداء اختلف فيه: فقليل: معنى (يا زيد) أعني زيداً، وأدعو زيداً، وهذا يكون على الحقيقة خبراً.

وقيل: المراد به: أقبل يا زيد، وعلى هذا المعنى يدخل في أقسام الأمر.

وأمّا التحضيض: فهو في معنى الأمر، لأنّه ينهى عن إرادة المحض للفاعل.

فصل: في بيان حقيقة كون المتكلم متكلماً: اعلم أنّ التكلم هو وقوع الكلام الذي قدّمنا بيان حقيقته بحسب أحواله، من قصد وإرادته أو دواعيه واعتقاداته أو غير ذلك من الأمور الراجعة إليه، ويجوز أن يقال في ذلك حقيقة أو تقديرًا على التفسير السالف في هذا الكتاب، ولمّا كان وجب وقوعه على هذا الوجه، يجب أن يكون فعلاً له وحادثاً من جهته، [و] جاز أن يقال: إنّ حقيقة التكلم من فعل الكلام انتهاءً إلى غاية ما يقتضيه هذه الفائدة، ولعلمنا بأنّ أهل اللغة لو علموا اقتضاء هذا

يضيفوه إلى الجنّي، وإنّا يضيفون إليه ما يعتقدون أنّه لا يكون من مقصود غير الجنّي، مثل أن يُخبر بغيّب، أو يُخرج سرقاً، أو يدلّ على مكتوم، ونحو ذلك ممّا قد سبق إلى نفوسهم أنّ غير الجنّي لا يعرفه ولا يُخبر بمثله.

ومّا يدلّ أيضاً على أنّ الكلام يضاف إلى فاعله دون من ليس بينه وبينه هذه العلة: أنّ الكلام قد يوجد في الضدّ، أو قد علمنا أنّه لا يجوز أن يكون كلاماً محلّه، ولا لما ذلك المحلّ بعض له، ولا يجوز أيضاً أن يكون كلاماً للقديم تعالى، لأنّه ربّما كان ذلك الكلام كذباً أو عبثاً، وهو تعالى منزّه عن القبيح، ولا يجوز أن يكون كلاماً لمن فعل أسبابه ووُجد بحسب قصده ودواعيه.

/ [[ص ٤١٢]] وليس لهم أن يمتنعوا من وجود الكلام في الصدى، لأنّا قد بيّنا أنّ الكلام هو هذه الأصوات المخصوصة، ولا شبهة في وجود هذا الجنس في الصدى، وإنّا يمتنع من ذلك من يذهب إلى أنّ الكلام معنى في النفس غير الصوت المسموع، وقد تقدّم فساد هذا المذهب.

ومّا يدلّ على ذلك: أنّ إضافة الكلام إلى المتكلّم يقتضي علةً بينه وبينه وفائدة معقولة، والأقسام المعقولة في هذا الباب إضافته إليه من حيث حلّه أو من حيث حلّ بعضه، أو لأنّه أوجب له حالاً، أو من حيث فعله، أو وقع بحسب أحواله.

وليس يجوز أن يُوصف به من حيث حلّه، لأنّ ذلك يقتضي كون اللسان، بل البعض الذي حلّه الكلام منه متكلّماً دون الإنسان، وكذلك الصدى لوجب أن يُوصف ما علّق هذا الكلام عليه، أو أضيف إليه من اللسان والصدى لسائر الضروب، والكلام وأقسامه، وتعلّق أحكامه عليه كلّها، حتّى يقال: إنّه أمر ونخبر أو مستفهم ويمدح بالحسن ويذمّ بالقبيح، ومعلوم فساد ذلك لكلّ عاقل.

كما أنّه معلوم أنّ محلّ الفعل من الضرب والقتل وما أشبههما لا يُوصف بأنّه ضارب وقتل، ولا تُعلّق عليه الأحكام من المدح والذمّ.

وبعد، فهذا يقتضي أنّه لا متكلّم في العالم لا يكون حرفاً واحداً، وهذا الاسم لا يختصّ إلّا إلى بُنية مختلفة، وعلى هذا يجب أن يكون قولنا: (زيد قائم) لا متكلّم به، لوجود هذه الجملة في محالّ متغايرة، واستحالة

أنّا نستدلّ على أنّ لفظة (إله) في لغتهم موضوعة لمن تحقّق له العبادة، بوصفهم الأصنام [و] بأنّها آلهة، لمّا اعتقدوا أنّ العبادة تحقّق لها، وإن كان هذا الاعتقاد منهم في الأصنام باطلاً؟

وليس لهم أن ينكروا إضافة أهل اللغة الذين يُحتجّ بهم، الكلام المسموع من المصروع إلى الجنّي، ويقولوا: إنّما يضيف ذلك النساء وجهال العامة!

وذلك أنّ كلّ من يضيف من أهل اللغة وغيرهم كلام أحدهما إليه، متى اعتقد أنّ الجنّي يقصد إلى الكلام المسموع من المصروع، أضافه إلى الجنّي دونه، ولا شبهة في أنّ هذه الإضافة تابعة لهذا الاعتقاد من كلّ أحد، وإنّا نفي الإضافة بحيث يلتقي الاعتقاد.

/ [[ص ٤١١]] وبعد، فلو كان هذا من خطاب العامة الخارج عن مقتضى اللغة، لوجب أن يُعدّ أهل اللغة إضافة الكلام إلى الجنّي _ ممّن اعتقد ما ذكرناه _ من لحن العامة وخطائهما، ويُنصّ عليه في الكتب الموضوعة للحن العامة، كما نُصّ على غيره، وفي العلم ببطلان ذلك دليل على صحّة ما اعتمدناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون إضافتهم الكلام المسموع من المصروع إلى الجنّي، من حيث اعتقدوا أنّ الجنّي قد سلّكه وخالطه، وأنّ الكلام حالّ في الجنّي دونه، ويعود الأمر إلى أنّ المتكلّم بالكلام من جملته. ألا ترى أنّهم إذا لم يعتقدوا سلوك الجنّي له وامتزاجه به، لم يضيفوا الكلام المسموع من المصروع إليه؟

قلنا: الكلام الذي يُسمع من لسان المصروع، ويحلّ آلة كلامه على حدّ ما يُسمع منه، ويحلّ لسانه إذا كان سليماً والجنّي وإن كان سلّكه وخالطه على اعتقاد من اعتقد ذلك، فليس ينتهي إلى أن يصير آلة المصروع ولسانه للجنّي دونه، بل آلة كلامه في أنّها تختصّه على ما كانت عليه، والكلام يُسمع منها ويوجد فيها على حدّ يُسمع في حال صحّته، فلا وجه لهذه الإضافة إلّا ما ذكرناه من اعتقادهم أنّ الجنّي هو القاصد إلى ذلك الكلام دون المصروع.

والذي يوضح هذا ويكشفه أنّهم لا يكادون يضيفون إلى الجنّي كلّ كلام يُسمع من لسان المصروع، أو قرأ أو تكلم بما لا يعتقدون أنّه من مقصود الجنّي، لم

١٥٧ - الكيسانية:

الشافى فى الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٤٦]] ومنهم من قال بإمامة محمد بن الحنفية رضوان الله عليه، وهؤلاء أحد فرق الكيسانية، ويُطل قول هؤلاء إذا ادَّعوا فى محمد بن الحنفية ما نوجهه للأئمة من العصمة وغيرها، وحملوا أنفسهم _ أعني هؤلاء القوم / [[ص ١٤٧]] من الكيسانية _ على هذه المقالة، وقد بينا على ذلك أن ابن الحنفية ما زال تابعاً لأخويه عليهما السلام، مقدماً لهما على نفسه، راجعاً إليهما، ومعولاً عليهما، والمفضول لا يكون إماماً، وحالهما عليهما السلام فى العلم والفضل عليه ظاهرة لا تخفى على من سمع الأخبار. وبعد، فإنه حضر البيعة لهما بالإمامة، وكان راضياً بهما غير منازع ولا منكر، والتقية منهما عنه زائلة، فكيف يكون مع كل ذلك إماماً دونهما؟ وأيضاً فإن هؤلاء الكيسانية ومن وافقهم فى إمامة محمد بن الحنفية اختلفوا، فادَّعى بعضهم أنها كانت له بعد أخويه، بعد تشَّت أهوائهم، وتفرَّق آرائهم، وادَّعى بعضهم حياة محمد وأنه بين أسدٍ ونمرٍ فى جبال رضوى، إلى غير ذلك من المذاهب التى ألجأتهم الحيرة إليها، وقد انقرضوا فلا عين لهم ولا أثر منذ السنين الطوال، وما رأينا أحداً منهم، ولا من كان قبلنا بمددٍ بعيدة، فلو كان قولهم حقاً لما جاز أن ينقضوا حتى لا يقول قائل به من الأئمة فى زمان بعد زمان، ولا فى زمان واحد، لأن الحق لا يخرج عن أقوال جميع الأئمة.

كونها فى محلٍّ واحدٍ، وهذا الوجه يقتضى زائداً على ما ذكرناه، يقتضى استحالة إضافة الكلام إلى القديم تعالى، ووصفه بأنه متكلم، لاستحالة حلول المعاني فيه.

ولا يجوز أن يكون الكلام كلاماً لمن حلَّه، لأن ذلك يقتضى أيضاً كون اللسان هو المتكلم دون الإنسان، وكذلك الصدى، ويوجب أن يكون تعالى غير متكلم، لاستحالة هذا المعنى فيه، وقد أبطلنا من قبل أن يكون الكلام ممّا يوجب حالاً، فلم يبق إلا أن المتكلم هو من فعَل الكلام.

ومن يقول: إن الكلام يضاف إلى المتكلم من حيث قام به، إن لم يرد بعض ما ذكرناه وأفسدناه من الحلول أو غيره، لم يكن قوله معقولاً، لأن ما يستعمل فيه هذه اللفظة من / [[ص ٤١٣]] الانتصاب كقولهم: (قام السيف على الأُسْطُوانة)، والتدبير كقولهم: (قام البلد بالأمير)، لا يجوز على الكلام، وقولهم: إن حدّ المتكلم من له حكم كلام، إحالة على مبهم، والسؤال معه باقٍ إذا قيل: وكيف صار الكلام له بأن حلَّه أو حلَّ بعضه أو أوجب له حالاً أو فعله؟ فلا بدّ من التفسير.

واعلم أن قولهم له كذا يحتمل أموراً:

منها: إضافة البعض إلى الكل، كقولهم: (له يد ورجل)، وبمعنى الملك كقولهم: (له دار وغلّام)، وبمعنى الفعلية كقولهم: (له إحسان ونعمة)، وبمعنى الحلول [كقولهم: (له طعم ورائحة ولون)]، وما يحتمل أموراً مختلفة المعاني لا يجوز أن يُحدّد به فى الموضوع الذى يتحرّى فيه التلخيص والتمييز وكشف الغرض.

* * *

* * *

حرف اللام

١٥٨ - اللطف:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٢]] ٥٩ _ حدُّ اللطف هو ما دعا إلى فعل

الطاعة.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ١٨٦]] باب: الكلام في اللطف:

فصل: في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والإشارة

إلى مهمم أحكامه:

اعلم أنَّ اللطف ما دعى إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى: ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها. وكل القسمين يشملهما كونه داعياً.

ولا بدَّ من أن يشترط في ذلك إيصاله من التمكين، ويُسمَّى بأنَّه (توفيق) إذا وافق وقوع الطاعة لأجله، ولهذا لا يُسمَّى اللطف المقرَّب من الطاعة إن لم يقع (توفيقاً) ويُسمَّى بأنَّه (عصمة) إذا لم يختَر المكلف لأجله القبيح. وقد يُوصَف بأنَّه صلاح في الدين وأصلح، لأنَّ الصلاح هو النفع أو ما أدَّى إليه.

ولا يُوصَف ما يختار عنده القبيح ولولاه لما اختاره بأنَّه لطف على الإطلاق حتَّى يُقَيَّد، لأنَّ التعارف في إطلاق هذه اللفظة يقتضي فعل الطاعة، وما يُوصَف ما يختار عنده القبيح إذا كان منفصلاً من التمكين بأنَّه مفسدة واستفساد.

/ [[ص ١٨٧]] ولا بدَّ من مناسبة بين اللطف

والمطوف فيه، لأنَّه داع إليه، ولو لم يكن بينهما مناسبة لم يكن بأن يدعو إليه أولى منه بأن يدعو إلى غيره. وتلك المناسبة لا يجب أن يعلمها على سبيل التفصيل.

والصحيح أنَّ اللطيف لا يجب أن يكون مدرَكًا، بل يكفي فيه أن يكون معلوماً على الوجه الذي يدعو إلى الفعل.

والدليل على ذلك: أنَّ اللطف داع إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي. وقد علمنا أنَّ الاعتبار في الدواعي ما عليه الفاعل من علم أو اعتقاد أو ظن، ولهذا قد يعتقد النفع في شيء لا نفع فيه على الحقيقة، فيكون ذلك الاعتقاد داعياً. وبالعكس من ذلك القول في الصارف، فغير ممتنع فيما لا يدرك أن يدعو المكلف إلى الطاعة إذا علمه.

ومن حقَّ اللطف أن يتقدَّم المطوف فيه، لأنَّه داع إلى الفعل وباعث عليه، والداعي الباعث لا يكون إلَّا متقدِّماً. ويجوز أن يتقدَّم على الأفعال دون تركها.

والذي يُبيِّن أنَّ الصلاة لم تجب لكون تركها مفسدة لا لأنَّها مصلحة: أنَّه لو كان كذلك لوجب أن يُبيِّن الله تعالى للمكلف ذلك الترك. ومخصَّصه بما يُبيِّن به من غيره من الصفات، لأنَّه هو المعتبر في باب التكليف.

وكان يجب أيضاً أن يتقدَّم العلم بقبح تركها ويتبعه بوجوبها، وقد علمنا عكس ذلك.

وكان يجب أيضاً أن يكون انتفاء ذلك الترك الذي هو مفسدة بغير الصلاة كانتفائه بها، لأنَّ الغرض زوال المفسدة، وهي زائلة على الوجهين معاً.

وكان يجب استواء الحال في فعل الصلاة بغير طهارة وفعلها بطهارة، / [[ص ١٨٨]] لأنَّ الترك لم يقع على الوجهين.

وكان يجب أيضاً لو لم يفعل المكلف الصلاة ولا الترك أن يكون ذلك قائم مقام أن يفعل الصلاة ولا يفعل الترك. وكلُّ ذلك فاسد.

فإن قيل: ما الذي يُفسد أن يكون ترك الصلاة يقبح لأنَّه مفسدة، وإن كان هي واجبة للمصلحة ويكون تركها قبيحاً من وجهين: المفسدة والمنع من المصلحة؟

قلنا: لو كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصلاة وإن لم تكن الصلاة عليه واجبة كالحائض، وإذا بطل ذلك ثبت أنَّ الوجه في قبح تركها منعه من المصلحة.

المفسدة له يقدر على منع فاعلها من فعلها، فيكلف الله تعالى المنع منها، سواء منعه أو لم يمنعه. كما أنه إذا كانت من فعل نفس المكلف جاز تكليف الامتناع منها، سواء أطاق أو عصى، أو بأن يمنع الله تعالى ذلك الغير من فعل المفسدة. فإن لم يكن شيء من هذه الوجوه فلا بد من سقوط تكليف ما تلك المفسدة فيه.

وإنما أوجبنا ذلك لأنه لو كلفه مع علمه بأن مفسدته تحصل من جهة غيره على وجه لا يتمكن من دفعه، لم يكن مربحاً لعلته ولا مصيراً له بحيث / [[ص ١٩٠]] يتمكن من دفع الضرر عن نفسه، كما يكون كذلك إذا كانت في مقدوره أو كان دفعها في مقدوره. فإن كان في المعلوم أن هذا المكلف يفعل في حال نومه أو سهره ما هو مفسدة له، فإنه تعالى لا يكلفه ما تلك مفسدة فيه إلا بأن يعلمه أو يعلم أن غيره يمنعه، أو يعلم أنه لا يختار تلك المفسدة.

فإن سئلنا عن دعاء إبليس إلى الشيء وكيف لم يمنع تعالى منه وهو مفسدة؟ والجواب عن ذلك: أن دعاء إبليس ليس بمفسدة، ولو كان كذلك لمنعه الله تعالى منه.

وعند أبي علي أن كل من فسد بدعاء إبليس فالمعلوم أنه لو لم يدعه لفسد، فخرج من باب المفسدة.

وأبو هاشم يقول: إن التكليف مع دعاء إبليس أشق على المكلف ويستحق به من الثواب أكثر مما يستحق لو لم يكن هذا الدعاء، وإذا أراد الله تعالى أن يكلف على الوجه الأشق الذي يستحق به مزيد الثواب خرج دعاء إبليس من باب المفسدة ودخل في باب التمكين، لأن [به] يدخل التكليف في أن يكون شاقاً، وهو الوجه المقصود في التعريض لمزيد الثواب. وجرى ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين، والخروج عن حد المفسدة. لأننا قد بينا أن المفسدة لا بد من أن تكون منفصلة عن التمكين.

فصل: في الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة:

الذي يدل على ذلك: أن أحداً لو دعا غيره إلى طعامه وتأهب لحضوره / [[ص ١٩١]] ذلك الطعام وغرضه المقصود نفع المدعو. وإن كانت للداعي في ذلك مسرة فعلى سبيل التبع للغرض الأول. وفرضنا أنه يعلم

وأيضاً لو كان ترك الصلاة مفسدة لوجب أن يُبين الله تعالى للمكلف كما بين مصالحه، وإذا لم يُبين ذلك علم ارتفاعه.

وأما الذي يدل على أن القبائح الشرعية إنما قبحت لأنها مفسدة، لا لأن تروكها مصالح على ما ذهب إليه أبو علي الجبائي: أن شرب الخمر لو لم يكن مفسدة بل لأن تركه مصلحة لكان الغرض فعل الترك هو المصلحة، فكان لا فرق إذا لم يفعل ذلك بين أن يشرب الخمر ولا يشرب في استحقاقه العقاب. وكان يجب على المذهب الصحيح في جواز خلو القادر من الأخذ والترك متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك أن يكون عقابه كعقاب شارب الخمر.

وبعد، كان يجب أيضاً أن يُبين الله تعالى ذلك الترك الذي هو الصلاح ليميز ويُعرف وجوبه كما بين جميع الواجبات الشرعية.

وقد نبه السمع على وجه قبح شرب الخمر بأنها تصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة، وهذا تصريح بأن وجه القبح هو المفسدة، وكذلك قال الله / [[ص ١٨٩]] تعالى في الصلاة أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبين وجه الوجوب وأنه المصلحة. ومع هذا البيان في الأمرين لم يبق شبهة.

فأما قول أبي علي: لو كان شرب الخمر أو ما أشبهه من القبائح السمعية مفسدة لوجب أن يمنع الله تعالى المكلف من فعله كما وجب أن يمنعه من أن يفعل ما هو مفسدة لغيره. فغير صحيح، لأنه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو مفسدة له، وحدّره من فعله ومكّنه من التحرّز منه، فإذا فعل فمن قبل نفسه أتي، فلا يجب منعه، وإن وجب منع مثله من فعله لأنه مفسدة لغيره، لأن هذا المكلف الذي ذلك الفعل مفسدة له، لا يمكنه إزالته والتحرّز منه كما قدر على التحرّز في الأول، فوجب على الله تعالى أن يمنع مما هو مفسدة في تكليفه مما لا يتمكن هو من دفعه، وإن لم يجب في الأول.

والقول المحرز في المفسدة إذا كانت من فعل غيره تعالى وغير من تلك المفسدة مفسدة له: إن تكليف من هي مفسدة له لا يحسن إلا بأحد أمور: إما أن يعلم تعالى أن من تلك المفسدة في مقدوره لا يختار فعلها، أو يكون من تلك

أن يقتل ولده، أو يفعل عليه ما فيه ضرر عظيم لا يتحمل مثله أن يجب ذلك عليه.

قلنا: هذا سؤال لا يطعن في وجوب اللطف على الله تعالى، لأنّه إذا كان كلّ فعل يُشار إليه ممّا يختار المكلف عنده الطاعة من أفعاله تعالى، لا مشقّة عليه جلّ وعزّ ولا كلفة، جرت الألفاف في فعله تعالى كلّها مجرى ما لا كلفة فيه، من تبسّم وما أشبه ذلك. وما ثبت وجوب ذلك علينا وقبح منعه، ثبت وجوب جميع الألفاف من فعله تعالى عليه، للاشتراك في العلة. وما يشبه أو يلتبس من وجوب ذلك علينا إذا حصلت فيه المضارّ العظيمة ليس بأصل اللطف من فعله تعالى، فأيّ شيء قلنا فيه لم يضرنا في وجوب اللطف من فعله تعالى.

واعلم أنّ من كلّ منّا غيره أمراً من الأمور _ من حضور طعام أو غيره _ لا يخلو من أن يكون غرضه نفع المأمور أو نفع نفسه وما يرجع إليه. فإنّ كان الأوّل وجب عليه من اللطف له ما لا مشقّة عليه فيه، أو ما لا يُعتدّ باليسير / [[ص ١٩٣]] من المشقّة إذا اتّفق فيه. وإذا كان فيه على المأمور مضارّ عظيمة تغيّر الوجوب، لأنّ المشاق قد يعتبر في مواضع بوجوب الفعل أو حسنه لو لم يتبيّن ذلك، إلّا أنّ كلّ من أوجب على الداعي غيره إلى طعامه وعلم أنّه لا يحضر إلّا بأن يتبسّم في وجهه هذا التبسّم وذمّه إذا لم يفعله، يسقط عنه وجوب ما فيه عليه المضارّ العظيمة.

وإن كان الأمر غيره بالفعل غرضه فيه أن يعود عليه في نفسه من الفعل دون المأمور به وجب أن يميل بين الضرر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل وبين الضرر عليه فيما يبذله ليقع ذلك الفعل ويدفع الضرر الأكثر بالأقلّ.

وهذا الدليل الذي ذكرناه هو الذي يجب التعويل عليه في وجوب اللطف بقبح المفسدة، لأنّا إذا علمنا قبح ما يقع عنده الفساد ولولاه لم يقع، أو ينصرف به عن واجب فلولاه لم ينصرف. علمنا وجوب ما عنده يقع الواجب ولولاه لأخلّ به، أو ارتفع عنده القبح ولولاه لم يرتفع. والقبح في أحد الأمرين كالقبح في الآخر، وما يقتضي وجوب الامتناع من المفسدة يقتضي وجوب فعل اللطف، فصار منع اللطف يقتضي وقوع فعل قبيح إن كان لطفاً في الانصراف عن قبيح أو كفّ عن واجب وهو في حكم

أو يغلب في ظنّه أنّه متى تبسّم في وجهه أو كلّمه باللطف من الكلام أو أنفد إليه ابنه وما أشبه ذلك _ ممّا لا مشقّة عليه فيه ولا شيء من الكلفة _ حضر ولم يتأخّر، وأنّه متى لم يفعل معه ذلك لم يحضر على وجه من الوجوه، وجبت عليه متى استمرّ على إرادته منه الحضور ولم يرجع عنها أن يفعل ذلك الذي علم أنّ الحضور لا يقع إلّا معه، ومتى لم يفعله استحقّ الذمّ، كما يستحقّ الذمّ لو أغلق الباب دونه [ولهذا قالوا: إنّ منع اللطف كمنع التمكين في القبح واستحقاق الذمّ. وهذه الجملة تقتضي وجوب اللطف] عليه تعالى، لأنّ العلة واحدة.

وليس لأحد أن يقول: كيف يجب من دعا غيره إلى طعامه أن يُلطف له، ودعاؤه إيّاه إلى الطعام تفضّل غير واجب. وذلك أنّ الأصل وإن كان تفضّلاً فهو سبب لوجوب ما معه يختار ما معه، كما أنّه وإن كان تفضّلاً فهو سبب لوجوب التمكين ورفع الموانع. ألا ترى أنّ تكليف الله تعالى وإن كان في الأصل تفضّلاً فهو سبب لأمر واجب من إقدار وتمكين؟ وإذا صحّ ما ذكرناه وكان سبب وجوب اللطف يختصّ بالداعي إلى طعامه دون غيره كان وجوب [فعل] اللطف مختصّاً به دون غيره، فلهذا لا يجب على غير هذا الداعي التبسّم في وجه المدعو، ولا شيء ممّا معه يختار الحضور كما لا يجب عليه التمكين.

وليس لأحد أن يقول: أليس قد يتغيّر داعيه ويبدو له، فلا يلزمه اللطف؟

/ [[ص ١٩٢]] وذلك أنّا قد شرطنا الاستمرار في الداعي والإرادة، وقد يجوز مع تغيّر حاله في الداعي والإرادة أيضاً أن يغلق الباب دونه، فاللطف إذا كان بالصفة التي ذكرناها إنّما يجب بحيث يجب الممكن، فأما القديم تعالى فلا يجوز عليه البداء، فهو مستمرّ الداعي والإرادة، فوجوب اللطف عليه لا يتغيّر.

والعلم باستحقاق ما ذكرناه الذمّ إذا لم يفعله ضروري، كالعلم باستحقاقه إذا دعاه وأغلق الباب دونه مع استمرار الداعي، فلا يُلْتَفَت إلى قول من يدّعي خلافاً في ذلك.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه يوجب متى علم الداعي أنّ من دعاه لا يحضره إلّا بأن يبذل شطر ماله أو

فصل: في حكم تكليف من لا لطف له، أو من لطفه

في القبح:

اعلم أنّه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من بعض المكلفين أنّه يطيع على كلّ حالٍ أو يعصي على كلّ حالٍ، فيكون ممّن لا لطف له، فيحسن تكليفه، لأنّه متمكّن من الفعل بسائر ضروب التمكينات، وليس في المعلوم ما يقوي في دواعيه فيجب فعله به.

ولهذا الذي قلناه لا يجب على الوالد الفرق واللطف بولده، وهو يعلم أو يظنّ أنّه يطيع على كلّ حالٍ أو يعصي على كلّ حالٍ، وإنّما يجب الفرق في الموضع الذي يعلم أو يظنّ أنّ ولده لا يصلح إلّا به.

وإنّما يصحّ القول: إنّ في بعض المكلفين من لا لطف له، يعني في فعله تعالى، وإلّا فالمعرفة بالله تعالى لكلّ مكلف على العموم، وكذلك القول في من لطفه في فعل ما لا نهاية له أنّه يحسن تكليفه، لأنّه بمنزلة من لا لطف له من حيث لم يكن في المقدور ما يصلح عنده.

هذا إن صحّ تقديرًا أن يكون فعل ما لا نهاية له لطفًا، وذلك بعيد غير متوهم، لأنّ اللطف لا يكون إلّا داعيًا إلى الفعل، وكيف يدعو إلى الفعل ما لا يصلح وجوده، ولا يجوز وقوعه؟

فأمّا إذا قدرنا أنّ لطف بعض المكلفين في أن يفعل الله تعالى فعلاً قبيحاً، فالصحيح أنّه لا يحسن تكليفه. وقد مضى [عن] أبي هاشم تجويز / [[ص ١٩٦]] ذلك، وأجراه مجرى من لا لطف له.

وإنّما قلنا: إنّّه لا يحسن تكليفه، لأنّ له لطفًا مقدورًا لا يطيع إلّا عنده إذا لم يفعل به فقد منع التمكين، وليس كذلك من لا لطف له.

وبعد، فقد علّم أنّ المكلف إذا كان لطفه فساداً لغيره أنّه لا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك الغير، ولا يكون بمنزلة من لا لطف له. وعلم أيضاً أنّ من لا لطف له في المقدور يحسن تكليفه على ما بيّناه.

وقد علمنا أنّ تكليف من لطفه في القبح بتكليف من لطفه مفسدة لغيره أشبه، لأنّ في الموضعين جميعاً اللطف مقدور ممكن، وإنّما لا يفعل لوجه قبح، وليس كذلك من لا لطف له.

القبيح، وما من المفسدة إلّا لأجل وقوع القبيح أو الانصراف عن الواجب.

دليل آخر: ربّما استدلّ على ذلك أنّ الداعي إلى إرادة الفعل يدعو إلى فعل ما لا يختار ذلك الفعل إلّا معه، كما يدعو إلى ما لا يتمّ إلّا به. ألا ترى أنّ الداعي لأحدنا إلى إرادة تعلّم ولده يدعو إلى فعل ما لا يتمّ / [[ص ١٩٤]] أو لا يختار التعلّم إلّا معه، ولهذا متى أراد المسبّب من غيره _ وهو ممّا لا يحدث منه إلّا عن سبب _ يجب أن يريد السبب، وإذا أراد من غيره الخبر أراد ما لا يكون خبراً إلّا به من الإرادة.

وإذا كان غرضه تعالى في التكليف التعريض للشواب وعلم أنّه لا يختار الطاعة إلّا عند فعل يفعله، فيجب أن يفعله لا تتّصله بالداعي.

وقد قدح في هذه الطريقة: بأنّها إذا صحّت اقتضت حصول اللطف المصاحب للتكليف الذي لا يوصف على ما تقدّم بالوجوب، ولا يقتضي فعل ما لم يصاحب التكليف ممّا هو الواجب على الحقيقة.

ويمكن أن يقال في هذا القدح: إنّّه تعالى وإن كان مريداً لجميع الطاعات المستقبلية من المكلف في أوّل حال التكليف ماغيّر، فيجب وإن أراد به لا يتجدّد، فإنّ حكم [كونه] مريداً باقٍ مستمرّ والداعي التكليف إذا علم أنّ المكلف لا يختار ما تقدّمت إرادته له منه التي حكمها باقٍ وإن نقضت، إلّا بأن يفعل فعلاً من الأفعال أن يفعل ذلك الفعل، لأنّ الداعي إلى الإرادة داعٍ إليه.

فأمّا الكلام في قبح المفسدة، فجملته: أنّ المفسدة إذا كانت ما وقع عنده الفساد، أو الانصراف عن الواجب، أو كان عنده أقرب إلى ما ذكرناه ولم يكن له حظّ في التمكين من الفعل. فمعلوم ضرورة قبح ذلك، ولا اعتبار بالامتناع عن تسميته بأنّه استفساد فذلك خلاف في عبارة، ولا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك ممّا كما لا خلاف بينهم في قبح الظلم، وإنّما الاختلاف في وجه قبحه، وقد مضى في هذا الكتاب الكلام على من خالف في ذلك مستقصى.

وما به نعلم أنّ الوجه في قبح الظلم ممّا هو كونه ظلماً دون ما يدّعيه / [[ص ١٩٥]] المخالف لنا بمثله، نعلم أنّ في وجه قبح ما ذكرناه وسمّيناه بأنّه مفسدة كونه بهذه الصفة.

فصل: في أنه تعالى لو لم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف:

كان أبو هاشم يذهب إلى أنه تعالى لو لم يلطف للمكلف ما حسن أن يعاقبه على القبيح. ويزيد على ذلك فيقول: وما كان يحسن منه تعالى أن يذمه على القبيح والعدول عن الواجب، وإن [حسن] من غيره أن يذمه ويلومه على ذلك. وكذلك كان يقول: لو استفسده أو أمره بالقبيح ويرغبه فيه.

والذي يدل على أن استيفاء العقاب مع منع اللطف لا يحسن: أن المكلف إنما أتى في فعل المعصية، والإخلال بالواجب من قبل مكلفه لا من قبل نفسه، فلا يحسن عقابه له كما لا يحسن ذلك لو استفسده أو أمره بالقبيح أو حمله عليه، ويصير المكلف بمنع اللطف كأنه أسقط حق نفسه من العقاب.

/ [ص ١٩٧] ولا يجري الذم الذي يفعله تعالى على القبيح مجرى العقاب، لأن جهة استحقاق الذم شائعة غير مختصة، وإنما يستحق الذم لقبح الفعل، ويمكن المكلف من أن يكون غير فاعل له. وهذه جهة لا اختصاص له بذاثم دون غيره، فيجب حسن الذم من كل أحد.

وجهة استحقاق العقاب يختص بالقديم تعالى، فلا يمتنع أن يكون ممتنع اللطف يقبح منه العقاب خاصة لا اختصاصه بجهة استحقاقه.

فصل: في اللطف إذا كان على وجه في الفعل دون وجه:

كان أبو هاشم يذهب إلى أن الله تعالى لو علم في بعض المكلفين أن ثواب إيمانه يزيد ويضاعف عند فقد اللطف لأنه أشق عليه، وأنه إن لطف له فعل الإيمان على نقصان الثواب فغير ممتنع أن يكلفه على الوجه الأشق، ولا يلطف له وإن علم أنه لا يفعل الإيمان تعريضاً له لمزيد الثواب، ويجري وجهها الفعل مجرى فعلين، وكما يجوز أن يكلف أحد الفعلين لزيادة الثواب، وإن لم يكن له لطف فيه، وعلم أن لا يفعله، ويعدل عن تكليف الفعل الآخر الناقص الثواب.

وحكي هذا المذهب عن جعفر بن حرب، ثم قيل: إنه رجع عنه.

وكان أبو علي يوجب اللطف في هذا كله، ويخالف أبا هاشم فيما حكيناه عنه.

والصحيح المستمر على الأصول خلاف ما ذكره أبو هاشم، لأن الإيمان إذا كان على كلا وجهيه إيماناً ومصلحةً، فلا بد من أن يتناول التكليف / [ص ١٩٨] الإيمان على الوجهين معاً، وإن زاد ثوابه على أحدهما ونقص في الوجه الآخر، سواء كان الوجه الذي يقع عليه الإيمان فيصير شاقاً ويزيد ثوابه وإنما حصل عليه لأجل فقد اللطف أو لغير ذلك.

وإنما قلنا بما ذكرناه، لأن وجه وجوب الإيمان لا يجوز أن يحصل، ولا يكون الإيمان واجباً. وإذا كان وجه الوجوب يتساوى فيه الزائد الثواب والناقص الثواب وجب تناول التكليف لهما. وإن تناولها التكليف وأحدهما معلوم أنه يقع عنده فلا بد من فعله، وإلا نقص من ذلك وجوب اللطف. ولا اعتبار بالتفاضل في زيادة الثواب وكثرة المشقة مع حصول وجه الوجوب في الفعل. ألا ترى أن وجه الوجوب في الكفارات الثلاث في اليمين لئلا استوى وجبت على التخيير، وإن تفاضلت في المشقة وكثرة الثواب، لأن ثواب العتق أكثر من ثواب كل واحد من الكسوة والإطعام.

فإن قيل: إن الوجه الآخر الذي هو أخف وأنقص ثواباً لا يكون الإيمان عليه إيماناً ولا مصلحةً. سقطت المسألة من أصلها، لأن كلامه إنما هو في فعل له وجهان، فصح تناول التكليف لكل واحد منهما، وما لا وجه فيه لمصلحة لا يصح تناول التكليف له، فلا يجوز أن يقال فيه: عدل بتكليفه من وجه آخر.

وقد قيل: لا بد مع تكليفه الإيمان على أحد الوجهين دون الآخر من طريق يميز به المكلف ما تناوله التكليف مما لا يتناوله حتى يقصده بعينه ويعلم إذا فعله عليه خروجه من الواجب في ذمته، وفي العلم بأنه لا طريق إلى ذلك ما يفسد هذا المذهب.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

/ [ص ١٠٧] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وما يعلم الله تعالى أن المكلف يختار عنده الطاعة أو يكون إلى اختيارها أقرب ولولاه لم يكن ذلك يجب أن يفعله، لأن التكليف يوجب ذلك قياساً على من دعا غيره إلى طعامه

ولا يحسن إيجاب ذلك الفعل على غير المكلف، لأنّه لا وجه لوجوبه عليه من حيث لا يجب على أحد فعل لكونه لطفاً للغير، إلّا أن يكون له أيضاً فيه لطف ومصلحة كما نقول في تحمّل الرسالة وأدائها. وهذا اللطف واجب فعله على ما رتبناه.

يدلّ على ذلك أنّنا نعلم أنّ من دعا غيره إلى طعامه وغرضه حضوره وتناوله لطعامه وعلم أنّه لا يحضر إلّا بأن يفعل فعلاً لا مشقّة فيه عليه ولا استفاد من كتب رقعة أو إنفاذ رسول أو التكلّم بكلام يسير، فإنّه يجب أن يفعل.

ومتى لم يفعله ناقض غرضه وعلم أنّه لم يكن غرضه الحضور، وجرى ذلك في باب القبح مجرى أن يستدعيه ويغلق الباب في وجهه، لأنّ في الحالين معاً يستحقّ الذمّ من العقلاء ويعدّ عابثاً من مناقضة الغرض. وإن كان في إحدى الحالين مانعاً للتمكين وفي الأخرى مخلاً بفعل ما هو لطف.

وإذا ثبت ما قلناه وكان القديم تعالى إنّما كلّف الخلق تعريضاً للثواب، وجب أن يفعل لهم جميع ما لا يتمّ الفعل إلّا به، من القدرة / [[ص ١٠٩]] والتمكين والآلة واللطف وغير ذلك ممّا قدّمناه ذكره من حسن شرائط التكليف.

وغلب في ظنّه أنّ من دعاه لا يحضر إلّا ببعض الأفعال التي لا مشقّة فيها. وهذا المسمّى لطفاً.

ولا فرق في الوجوب بين اللطف والتمكين، وقبح منع أحدهما كقبح منع الآخر.

شرح ذلك: اللطف ما علم الله تعالى أن يطيع المكلف عند حصوله، أو يكون أقرب إلى فعل الطاعة. وينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون من فعل الله تعالى خاصّة.

وثانيها: أن يكون من فعل المكلف نفسه.

وثالثها: أن يكون من فعل المكلف وغير الله سبحانه.

فما يختصّ القديم بالقدرة عليه يجب عليه أن يفعله

مع التكليف، ولا يحسن التكليف من دونه.

وما يتعلّق بفعل المكلف نفسه يجب عليه أن يلزمه

إياه، سواء فعل المكلف ذلك أو لم يفعل، لأنّه إذا لم يفعل

وقد مكّن من فعله فقد أتي من قبل نفسه.

/ [[ص ١٠٨]] وما يتعلّق بفعل غير المكلف وغير

الله تعالى فهو مثل وعظ الواعظ وتذكير المذكّر، فإن علم

الله تعالى أنّه يحصل منه لا محالة فإنّه يحسن تكليف المكلف

ما هو لطف فيه، ومتى علم أنّه لا يحصل ذلك لا يحسن

تكليف هذا المكلف ما دام ذلك الفعل لطف فيه.

حرف الميم

١٥٩ - المتعة:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الموصليات الثالثة):
[[ص ٢٣٧]] المسألة السابعة والأربعون: [حكم نكاح المتعة]:

نكاح المتعة، ولا يختلف الشيعة الإمامية في إباحة هذا العقد المسمّى في الشريعة بـ (نكاح المتعة)، وإنّما تميّز من غيره بأنّه نكاح مؤجّل عليه غير مؤبّد، والتميّز بانتفاء الشهادة عنه، لأنّ الشهادة قد ينتفى من النكاح المؤبّد فيصحّ وإن لم يكن متعة، ولو أشهد بالنكاح المؤجّل لكان متعة وإن حضره الشهود.

والدليل على صحّة مذهبنا: إجماع الفرقة المحقّقة وفي إجماعها الحجّة، وأيضاً قوله تعالى بعد ذكر المحرّمات من النساء: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: ٢٤]. وأباح نكاح المتعة بصريح لفظها الموضوع لها في الشريعة، لأنّ لفظ الاستمتاع والمتعة إذا أُطلق في الشريعة لم يرد إلّا هذا العقد المخصوص المؤجّل، ولا يُحمّل على التلذّذ، ألا ترى أنّهم يقولون: فلان يرى إباحة نكاح المتعة، وفلان يحظر نكاح المتعة، لا يريدون بذلك العقد اللذّي، وإنّما يريدون بذلك العقد المؤجّل.

وأيضاً فلا خلاف أنّ نكاح المتعة كان في أيام النبي ﷺ ومعمولاً به، ولا يقيم دليل شرعي على حظره والنهي عنه، فيجب أن يكون مباحاً.

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الميفاريقيات):

[[ص ٢٩٤]] مسألة رابعة وأربعون: [حليّة المتعة]:

المتعة هل تجوز في وقتنا هذا أم لا؟ وبمن تكون؟ وما شروطها بمؤالف أو مخالف وذمّي، وهل للولد ميراث غيره من الأولاد أم لا؟

الجواب: المتعة مباحة من زمن رسول الله ﷺ إلى وقتنا هذا، وما تغيّرت إباحتها إلى حظر. ويجب أن يتمتّع بالمؤمنات دون المخالفات، وقد يجوز عند عدم المؤمنات / [[ص ٢٩٥]] أن يتمتّع بالمستضعفات اللواتي لسن بمعاندات، وقد يجوز عند الضرورة التمتع بالذمّية. ومن شروطها الذي لا بدّ منه: تعيين الأجل والمهر من غير إيهام لهما.

والولد لاحق، وهو يرث أباه، كما يرثه أولاده من غير متعة. فأما المتمتّع بها فلا ميراث لها إن شرط في العقد ذلك، وإن لم يشترطه كان لها الميراث.

رسائل الشريف المرتضى (ج ٤) / (جوابات المسائل الواسطيات):

[[ص ٤٢]] المسألة العاشرة من الواسطيات: [لا حدّ للمستمتع في العدد]:

هل تجري المستمتع بهنّ مجرى الزوجات في التحصين، فيحرم على المستمتع الزيادة على الأربع أو تجري مجرى الإماء في كثرة العدد وترك الالتفات إلى هذا الباب؟

الجواب _ وبالله التوفيق _ : لا خلاف بين أصحابنا في أنّ للمتمتّع أن يجمع بين النساء أكثر من أربع حرائر، وأنّهنّ يجزّين مجرى الإماء اللواتي يستباح بملك اليمين وطوّهن، وقوله تعالى: ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] وكلّ ظاهر من قرآن أو سنة يقتضي ذلك الزائد على أربع، نحمله على أنّ المراد نكاح الدوام دون المتعة.

[[ص ٤٣]] المسألة الثانية عشر من الواسطيات: [جواز التمتع للمستمتع بها قبل انقضاء العدة]:

هل يجوز للمستمتع بالامراة إذا بانت عنه بخروج الأجل المسمّى بينها وبينه أن يستمتع بها قبل انقضاء عدتها أو بعد ذلك، أو تحرم عليه بالمتعة الأولى من / [[ص ٤٤]] إعادتها ومراجعة الاستمتاع بها، وما الحكم والرخصة في ذلك؟

عندكم صحيح والتوارث لا يثبت فيه، وهو حكم من أحكام النكاح، وليس يجب أن يقضي بفساد هذا العقد من حيث تعذر فيه هذا الحكم المخصوص؟

فلو استدلل مستدل على أن نكاح الذميمة فاسد، بأنه لا توارث فيه، وقاسه على الأنكحة الفاسدة. ألسنم إنما كنتم تفرعون إلى مثل ما ذكرناه، من أنه غير ممتنع أن يعرض في بعض الأنكحة ما يمنع من حكم ثابت وفي غيره؟

فإذا قلتم: المعنى الذي عرض في نكاح الذميمة يمنع من التوارث معقول، وهو اختلاف الملة.

قلنا: أليس هذا المانع من التوارث - وهو من

أحكام النكاح كالطلاق - لا يمنع من صحة هذا النكاح؟

/ [[ص ٣٠٥]] وبعد، فالمانع من دخول الطلاق في نكاح المتعة أيضاً مفهوم، وهو أنه نكاح مؤجل إلى وقت بعينه، فلم يحتج إلى طلاق، لأن انقضاء المدة في ارتفاع هذا النكاح يجري مجرى الطلاق. فالطلاق إنما دخل في النكاح المؤبد لأنه مستمر على الأوقات، فيحتاج إلى ما يقطع استمراره ويوجب الفرقه، وليس كذلك المتعة.

فإن قالوا: لا نسلم أن التوارث حكم الأنكحة على الإطلاق، بل هو نكاح منتفي الملة.

قلنا: ولا نسلم نحن أن إمكان الطلاق من حكم كل نكاح، بل هو من أحكام النكاح المؤبد.

[العلل غير مطردة لكي يُقاس عليها]:

ثم يقال له: ما أنكرت أن يكون المتعة من الأنكحة الفاسدة أن الطلاق لا يدخلها ولا ما يقوم مقامه في الفرقه، وليس كذلك نكاح المتعة لأنه لا يدخله الطلاق، فإن فيه ما يقوم مقامه في وقوع الفرقه وهو انقضاء المدة.

وبعد، فإن موضع هذا القياس فاسد، لأنه يقتضي فساد نوع من أنواع النكاح من حيث فيه شروط باقي أنواعه، وقد علمنا أن البيع بيع موجود حاضر وبيع على جهة السلم، وليس نجد شروط السلم في بيع الموجود ولا شروط الموجود في السلم، ولم يوجب ذلك فساد البيوع المختلفة. فكذلك الأنكحة المختلفة غير ممتنع اختلاف شروطها وإن عم الجميع الصحة.

على أن هذه العلة لو كانت صحيحة لما اجتمعت

الجواب - وبالله التوفيق - : يجوز للمستمتع بالمرأة بعد انقضاء عدتها منه أن يعاود الاستمتاع بها، ويجوز له بعد انقضاء الأجل المضروب وقبل أن تعتد منه أن يعاود المتمتع. وإنما العدة شرط في إباحة نكاح غيره لها وليست شرطاً في نكاحه هو إياها.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ٤) / (مسألة في نكاح

المتعة):

[[ص ٣٠٣]] استدلل بعضهم على [فساد] نكاح المتعة بأنه نكاح لا يصح دخول الطلاق فيه، فوجب الحكم بفساده قياساً على كل الأنكحة الفاسدة.

فيقال للمستدل بذلك: هذه طريقة قياسية، وقد دللنا في مواضع من كتبنا على أن القياس في أحكام الشريعة غير صحيح. وإذا سلم استظهاراً صحة القياس جاز أن يقال لمن تعلّق في ذلك: دلّ على صحة هذه العلة وأن الحكم في الأصل متعلّق بها.

فإذا قال: ما اعتاد الفقهاء المطالبة بذلك، وإنما تقع الدلالة على صحة علة الأصل عند المعارضة.

قلنا: ما امتنع محصل من أصحاب القياس من المطالبة بصحة العلة في الأصل، / [[ص ٣٠٤]] وإنما لجأوا إلى المناقضة إذا أمكنت والمعارضة، لأن المعارضة يخرج الكلام في صحة العلة وبأي شيء تعلّق حكم الأصل، وإلا فلو طوّل المحتج بالطريقة القياسية - بأن يدلّ على صحة علته - لما قدر على دفع ذلك.

فإن استدلل على صحتها بالاطراد والانعكاس، فليس ذلك بحجة في صحتها، وقد نصّ محصلو أصحاب القياس على أن الطرد والعكس لا يدلّ على صحة العلة، وإنما يدلّ على صحتها بيان تأثيرها في الحكم الذي علقته. وهيهات أن يبيّن صاحب هذه الطريقة تأثير إمكان الطلاق في صحة العقد.

[جواز انفصال بعض الأحكام عن بعض]:

ثم يقال له: إمكان الطلاق حكم من أحكام النكاح، كما أن التوارث من الزوجين حكم من أحكامه. وليس يجب إذا تعذر في بعض الأنكحة بعض أحكام النكاح أن يحكم بفساد العقد. ألا ترى أن نكاح الذميمة

فإن ذكروا الأخبار التي رووها في أن النبي ﷺ حرّمها ونهى عنها.

فالجواب عن ذلك أن كلّ هذه الأخبار _ إذا سلمت من المطاعن والتضعيف _ أخبار آحاد، وقد ثبت أنّها لا توجب عملاً في الشريعة، ولا يرجع بمثلها عملاً وقُطِعَ عليه.

على أن هذه الأخبار كلّها قد طعن أصحاب الحديث ونقّاده على روايتها وضعّفوها، وقالوا في كلّ واحد منهم ما هو مسطور، لا معنى للتطويل بإيراده.

وبعد، فهذه الأخبار معارضة بأخبار كثيرة في استمرار إباحتها والعمل بها حتّى ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر.

ومنها: قوله تعالى بعد ذكر المحرّمات من النساء: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [ص ٢٧٠] فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ [النساء: ٢٤]، ولفظ الاستمتاع والتمتع وإن كان واقعاً في الأصل على الالتذاذ والانتفاع، فبصرف الشرع قد صار مخصوصاً بهذا العقد المعيّن لاسيّاً إذا أُضيف إلى النساء، ولا يفهم من قول القائل: متعة النساء إلّا هذا العقد المخصوص دون التلذذ والمنفعة، كما أن لفظ الظهار اختصّ بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص، وإن كانت لفظة (ظهار) في اللغة مشتركة غير مختصة، وكأنّ الله تعالى قال: فإذا عقدتم عليهنّ هذا العقد المخصوص فآتوهنّ أجورهنّ، وقد كنّا قلنا في بعض ما أمليناه قديماً: إنّ تعليقه تعالى وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على أنّه هذا العقد المخصوص دون الجماع، لأنّ المهر إنّما يجب بالعقد دون الجماع.

ويمكن اعتراض ذلك بأن يقال: إنّ المهر إنّما يجب دفعه بالدخول وهو الاستمتاع.

والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه أن لفظة ﴿اسْتَمْتَعْتُمْ﴾ لا تعدو وجهين: إمّا أن يُراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي هو أصل موضوع اللغة، أو العقد المؤجل المخصوص الذي اقتضاه عرف الشرع، ولا يجوز أن يكون المراد هو الوجه الأوّل لأمرين:

مع إباحة نكاح المتعة، وقد علمنا بلا خلاف أن نكاح المتعة كان في صدر الإسلام مباحاً، وإنّما ادّعى قوم / [ص ٣٠٦] أنّه حُظِرَ بعد ذلك ونُسِخَتْ إباحته، فكيف تجتمع علّة الحظر مع الإباحة؟

وإذا كانت علّة حظر هذا النكاح أن الطلاق لا يدخل فيه وكونه ممّا لا يدخله الطلاق قد كان حاصلًا مع الإباحة المتقدّمة بلا خلاف، وذلك دليل واضح على فساد هذه العلّة.

وما يفسد به هذا القياس كثير وفي هذا القدر كفاية.

الانتصار:

[ص ٢٦٨] مسألة [١٥٣] [نكاح المتعة]:

ومّا شُنِعَ به على الإماميّة وادّعى تفردّها به وليس الأمر على ذلك: إباحة نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل.

وقد سبق إلى القول بإباحة ذلك جماعة معروفة الأقوال، منهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ومجاهد وعطاء، وأنّهم يقرّون: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [النساء: ٢٤].

وقد روي عن جابر بن عبد الله الأنصاري وسلمة بن الأكوع وأبي سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبيرة وابن جريج أنّهم كانوا يفتون بها، فادّعواهم الاتفاق على حظر المتعة باطل.

والحجّة لنا: سوى إجماع الطائفة على إباحتها، أشياء:

منها: أنّه قد ثبت بالأدلة الصحيحة أن كلّ منفعة لا ضرر فيها في عاجل ولا آجل مباحة بضرورة العقل، وهذه صفة نكاح المتعة، فيجب إباحته بأصل العقل.

فإن قيل: من أين لكم نفي المضرة عن هذا النكاح في الآجل والخلاف في / [ص ٢٦٩] ذلك؟

قلنا: من ادّعى ضرراً في الآجل فعليه الدليل، ولا دليل قاطعاً يدلّ على ذلك.

ومنها: أنّه لا خلاف في إباحة هذا النكاح في عهد النبي ﷺ بغير شبهة، ثمّ ادّعى تحريمها من بعد ونسخها، ولم يثبت النسخ، وقد ثبت الإباحة بالإجماع، فعلى من ادّعى الحظر والنسخ الدلالة.

ذلك عمر ويُصرِّح بأنه حَرَّمَ ما أحلَّه النبي ﷺ فلا ينكره عليه منكر.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل الطرابلسيات، وقلنا: إنَّه لا يمتنع أن يكون السامعون لهذا القول من عمر انقسموا إلى معتقد للحقِّ بريٍّ من الشبهة، خارج عن حدِّ العصبية، غير أنَّه لقلَّة عدده وضعف بطشه لم يتمكن من إظهار الإنكار بلسانه، فاقصر على إنكار قلبه.

وقسم آخر - وهم الأكثرون عدداً - دخلت عليهم الشبهة الداخلة على مخالفيها في هذه المسألة، واعتقدوا أنَّ عمر إنما أضاف النهي إلى نفسه وإن كان الرسول ﷺ هو الذي حرَّمها تغليظاً وتشديداً وتكفلاً وتحققاً.

وقسم آخر اعتقدوا أنَّ ما أباحه الله تعالى في بعض الأوقات إذا تغيَّرت الحال فيه وأشفق من ضرر في الدين يلحق في الاستمرار عليه جاز أن ينهى عنه بعض الأئمة، وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء نهي عمر عن متعة الحج، وقد تقدَّم ذكر ذلك.

على أنَّه لا خلاف بين الفقهاء في أنَّ المتمتع لا يستحقُّ رجماً ولا عقوبةً، وقال عمر في كلامه: (لا أُؤتى بأحد تزوّج متعة إلاَّ عدَّبتة بالحجارة ولو كنت تقدّمت فيها لرجمت)، وما أنكر - مع هذا - عليه ذكر الرجم والعقوبة أحد، فاعتذروا في ترك النكير لذلك بما شئتم، فهو العذر في ترك النكير للنهي عن المتعة.

/ [[ص ٢٧٣]] وفي أصحابنا من استدلل على أنَّ لفظة «استمتعتم» تنصرف إلى هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بأنَّه تعالى سمَّى العوض عليه أجراً، ولم يسمِّ العوض عن النكاح المؤبد بهذا الاسم في القرآن كلّ، بل سمّاه نحلاً وصداقاً وفرضاً.

وهذا غير معتمد، لأنَّه تعالى قد سمَّى العوض عن النكاح المؤبد في غير هذا الموضع بالأجر في قوله تعالى: «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوا إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» [المتحنة: ١٠]، وفي قوله تعالى: «فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» [النساء: ٢٥].

فإن قيل: كيف يصحُّ حمل لفظة «استمتعتم» على النكاح المخصوص وقد أباح الله تعالى بقوله: «وَأَحِلَّ

أحدهما: أنَّه لا خلاف بين محصلي من تكلم في أصول الفقه في أنَّ لفظ القرآن إذا ورد وهو محتمل لأمرين: أحدهما: وضع أهل اللغة، والآخر: عرف الشريعة، أنَّه يجب حمله على عرف الشريعة، ولهذا حملوا كلّهم لفظ صلاة وزكاة وصيام وحج على العرف الشرعي دون اللغوي.

والأمر الآخر: أنَّه لا خلاف في أنَّ المهر لا يجب بالالتذاذ، لأنَّ رجلاً / [[ص ٢٧١]] لو وطئ امرأة ولم يلتدّ بوطئها، لأنَّ نفسه عافتها وكرهتها أو لغير ذلك من الأسباب، لكان دفع المهر واجباً وإن كان الالتذاذ مرتفعاً، فعلمنا أنَّ لفظة الاستمتاع في الآية إنَّما أريد بها العقد المخصوص دون غيره.

ومَّا يُبيِّن ما ذكرناه ويقوّيه قوله تعالى: «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيشَةِ»، والمعنى على ما أجمع عليه أصحابنا وتظاهرت به الروايات عن أئمتهم ﷺ أن تزيدا في الأجر وتزيدك في الأجل.

وما يقوله مخالفونا من أنَّ المراد بذلك رفع الجناح في الإبراء أو النقصان أو الزيادة في المهر أو ما يستقر بتراضيها من النفقة، ليس بمعول عليه، لأننا نعلم أنَّ العفو والابراء مسقط للحقوق بالعقول، ومن الشرع ضرورة لا بهذه الآية، والزيادة في المهر إنَّما هي كالمهبة، والمهبة أيضاً معلومة لا من هذه الآية، وأن التراضي مؤثر في النفقات وما أشبهها معلوم أيضاً، وحمل الآية والاستفادة بها ما ليس بمستفاد قبلها ولا معلوم هو الأولى، والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالآية غير معلوم قبلها فيجب أن يكون أولى.

ومَّا يمكن معارضة المخالف به الرواية المشهورة أنَّ عمر خطب الناس، ثم قال: (متعّتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ حلالاً أنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما: متعة النساء ومتعة الحج)، فاعترف بأنَّها كانت على عهد الرسول ﷺ حلالاً، وأضاف النهي والتحريم إلى نفسه، فلو كان النبي ﷺ هو الذي نسخها ونهى عنها أو أباحها في وقت مخصوص دون غيره على ما يدَّعون لأضاف عمر التحريم إليه ﷺ دون نفسه.

/ [[ص ٢٧٢]] فإن قيل: من المستبعد أن يقول:

المستمتع بها أربعة أشهر وعشرًا، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وأيضاً فلو كانت زوجة لبنت بالطلاق بظواهر الكتاب.
/ [[ص ٢٧٥]] وأيضا لو كانت زوجة للحقها
الإيلاء واللعان والظهار وللحق بها الولد.

وأيضاً لو كانت زوجة لوجب لها السكنى والنفقة وأجرة الرضاع، وأنتم تذهبون إلى خلاف ذلك.
وأيضاً لو كانت زوجة لأحلت المطلقة ثلاثاً للزوج الأول بظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

فيقال لهم في ما تعلّقوا به أولاً: ليس فقد الميراث علامة على فقد الزوجية، لأن الزوجة الذميمة والأمة والقاتلة لا يرثن ولا يورثن وهن زوجات، على أن من مذهبنا أن الميراث قد يثبت في المتعة إذا لم يحصل شرط في أصل العقد بانتفائه، ونستثني المتمتع بها مع شرط نفى الميراث من ظواهر آيات الميراث، كما استثنيتم الذميمة والقاتلة.

فأمّا ما ذكره ثانياً فهم يخصّون الآية التي تلوها في عدّة المتوفّي عنها زوجها، لأنّ الأمّة عندهم زوجة وعدّها شهران وخمسة أيام، وإذا جاز تخصيص ذلك بالدليل خصّصنا المستمتع بها بمثله.

وأما ما ذكره ثالثاً فالجواب عنه أن في الزوجات من تبين بغير طلاق، كالملاعنة والمرتدة والأمة المبيعة والمالكة لزوجها، وظواهر الكتاب غير موجبة لأن كلّ زوجة يقع بها طلاق، وإنّما يتضمّن ذكر أحكام الطلاق إذا وقع، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

فإن قالوا: الزوجية تقتضي جواز حقوق الطلاق بالزوجة، ومن ذكرتم من / [[ص ٢٧٦]] البائنات بغير طلاق، قد كان يجوز أن يلحقهنّ حكم الطلاق.

قلنا: الطلاق إنّما يحتاج إليه في النكاح المؤبد لأنّه غير موقّت، والنكاح الموقّت لا يفتقر إلى الطلاق لأنّه ينقطع حكمه بمضي الوقت.

لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَمُ﴾ النكاح المؤبد بلا خلاف؟ فمن خصّص ذلك بعقد المتعة خارج عن الإجماع.

قلنا: قوله تعالى بعد ذكر المحرّمات من النساء: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَمُ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ يبيح العقد على النساء والتوصل بالمال إلى استباحتهنّ، ويعمّ ذلك العقد المؤبد والمؤجل، ثمّ خصّ العقد المؤجل بالذكر فقال: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾، والمعنى فمن نكحتموه منهنّ نكاح المتعة فاتوهنّ أجورهنّ فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة، لأنّ الزيادة في الأجر والأجل لا تليق إلا بالعقد المؤجل.

فإن قيل: الآية مجملة، لقوله تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾، ولفظة الإحصان تقع على أشياء مختلفة من العفة والتزويج وغير ذلك.

/ [[ص ٢٧٤]] قلنا: الأولى أن تكون لفظة محصنين محمولة على العفة والتزويج عن الزنا، لأنّه في مقابلة قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾، والسفاح: الزنا بغير شبهة، ولو حملت اللفظة على الأمرين من العفة والإحصان الذي يتعلّق به الرجم لم يكن بعيداً.

فإن قيل: كيف نحمل لفظة الإحصان في الآية على ما يقتضي الرجم، وعندكم أنّ المتعة لا تُحصّن؟

قلنا: قد ذهب بعض أصحابنا إلى أنّها تُحصّن. وبعد فإذا كانت لفظة ﴿مُحْصِنِينَ﴾ تليق بالنكاح المؤبد ردّدنا ذلك إليه، كما أنّا ردّدنا لفظة (الاستمتاع) إلى النكاح المؤجل لِمَا كانت تليق به، فكأنّه تعالى أحلّ النكاح على الإطلاق وابتغاه بالأموال، ثمّ فصل منه المؤبد بذكر الإحصان والمؤجل بذكر الاستمتاع.

وقد استدللّ المخالفون في حظر المتعة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ۖ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۖ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ۖ﴾ [المؤمنون: ٥ - ٧]، قالوا: والمنكوحه متعة ليست بزوجة من وجوه: لأنّها لا ترث ولا تورث، والله تعالى يقول: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [النساء: ١٢].

وأيضاً لو كانت زوجة لوجب أن تعتدّ عند وفاة

والجواب عما ذكره سادساً أن المعمول عليه والأظهر من المذهب أن المتمتع بها لا تحلل المطلقة ثلاثاً للزوج الأول، لأنها تحتاج أن تدخل في مثل ما خرجت منه، ونخصص بالدليل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، كما خصصنا كلنا هذه الآية وأخرجنا منها من عقد ولم يقع منه / [[ص ٢٧٨]] وطء للمرأة. وأخرجنا أيضاً منها الغلام الذي لم يبلغ الحلم وإن وطئ، ومن جامع دون الفرج، فتخصيص هذه الآية مجمع عليه.

* * *

[[ص ٢٩٢]] مسألة [١٦٥] [جواز المتعة على أكثر من أربع]:

ومما انفردت الإمامية به القول: بأن للرجل أن يجمع بين أكثر من أربع في / [[ص ٢٩٣]] عقد المتعة، وأنه لا حد في ذلك، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك.

والحجة فيه إجماع الطائفة، ونبنى ذلك على القول بإباحة المتعة، فنقول: كل من أباح نكاح المتعة يجوز الجمع بين أكثر من أربع في هذا النكاح، فالفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين.

ويمكن أن يكون الوجه فيه أن نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة، ويشق التزام ذلك فيما لا حصر له من العدد فحصر بعدد مخصوص، ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها، فجاز أن لا ينحصر عدد من يجمع في هذا العقد.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٤):

[[ص ١٩٥]] قال صاحب الكتاب: (شبهة لهم أخرى: وأحد ما طعنوا به ونقموا عليه، قوله: (متعان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنها وأعاقب عليهما)، قالوا: وهذا اللفظ قبيح لو صحَّ المعنى، / [[ص ١٩٦]] فكيف إذا فسد، لأنه ليس ممن يُشرع فيقول هذا القول، ولأنه يوهم مساواة الرسول ﷺ في الأمر والنهي، [ولأنه أوهم] أن أتباعه أولى من أتباع الرسول ﷺ)، قال: (وهذا غير لازم، لأنه إنما عنى بقوله: أنا أنهى عنها وأعاقب عليهما، كراهية لذلك وتشدده فيه من حيث نهى رسول الله ﷺ بعد أن كانتا في أيامه، منبهاً بذلك على

فإذا قيل: وإن لم يفتقر الوقت إلى الطلاق في وقوع الفرقة، ألا جاز أن تُطلق قبل انقضاء الأجل المضروب فيؤثر ذلك فيما بقي من مدة الأجل؟

قلنا: قد منعت الشريعة من ذلك، لأن كل من أجاز النكاح الوقت وذهب إلى الاستباحة به يمنع من أن يقع فرقة قبله بطلاق، فالقول بالأمرين خلاف الإجماع.

والذي ذكره رابعاً جوابه أن الولد يلحق بعقد المتعة، ومن ظن خلاف ذلك علينا فقد أساء بنا الظن، والظهار أيضاً يقع بالمتمتع بها وكذلك اللعان.

على أنهم لا يذهبون إلى وقوع اللعان بكل زوجة، لأن أبا حنيفة يشترط في اللعان أن يكون الزوجان جميعاً غير كافرين ولا عبيدين، وعنده أيضاً أن الأخرس لا يصح قذفه ولا لعانه، وعند أبي حنيفة أيضاً أن ظهار الذمي لا يصح.

على أنه ليس في ظواهر القرآن ما يقتضي لحوق الظهار واللعان بكل زوجة وكذلك الإيلاء، وإنما في الآيات الواردة بهذه الأحكام بيان حكم من ظاهر أو لاعن أو آلى، فلا تعلق للمخالف بذلك.

/ [[ص ٢٧٧]] وأما الإيلاء فإنما لم يلحق المتمتع بها، لأن أجل المتعة ربما كان دون أربعة أشهر، وهو الأجل المضروب في الإيلاء.

فأما أجل المتعة إن كان زائداً على ذلك، فإنما لم يدخل هذا العقد الإيلاء لأن الله تعالى قال: ﴿فَإِنْ فَاوُْ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦]، ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٧]، فعلق حكم من لم يراجع بالطلاق، ولا طلاق في المتعة فلا إيلاء يصح فيها، وهذا الوجه الأخير يبطل دخول الإيلاء في نكاح المتعة طال مدتها أو قصرت.

والجواب عما ذكره خامساً أن الشيعة تذهب إلى أنه لا سكنى للمتمتع بها بعد انقضاء الأجل، ولا نفقة لها في حال حملها، ولها أجرة الرضاع إن لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع الولد والكفالة به، ويخصصون قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، كما خصصت الجماعة ذلك فيمن خلع زوجته على أن تنفق على نفسها في أحوال حملها وتكفل بولدها وأتفقا على ذلك.

معنى لإعادتها، على أنه قد روي عن عمر أنه قال بعد نهيهِ عن المتعة: ولا أقدر على أحد تزوج متعة إلا عذبتُه بالحجارة، ولو كنت تقدّمت فيها لرجمت، وما وجدنا أحداً أنكر عليه هذا القول، لأنّ المتمتع عندهم لا يستحقّ الرجم، ولم يدلّ ترك النكير على صوابه.

فأمّا ادّعاؤه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أنكر على ابن عباس إحلالها، فالأمر بخلافه وعكسه، فقد روي عنه عليه السلام بطرق كثيرة / [[ص ١٩٨]] أنّه كان يفتي بها وينكر على من حرّمها ونهى عنها، وروي عن عمر بن سعد الهمداني، عن حُبّيش بن المعتمر، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «لولا ما سبق من ابن الخطّاب في المتعة ما زنى إلا شقي»، وروى أبو بصير قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام يقول: «سمعت علي بن الحسين يروي عن جدّه أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لولا ما سبقني به ابن الخطّاب ما زنى إلا شقي»، وقد أفتى بالمتعة جماعة من الصحابة والتابعين كعبد الله بن عباس وعبد الله ابن مسعود وجابر بن عبد الله الأنصاري وسَلَمَة بن الأكوع وأبي سعيد الخدري وسعيد بن جبير وابن جريج ومجاهد وغير من ذكرنا ممّن يطول ذكره.

/ [[ص ١٩٩]] فأمّا سادة أهل البيت وعلماؤهم فأمرهم واضح في الفتيا بها كعلي بن الحسين زين العابدين، وأبي جعفر الباقر، وأبي عبد الله الصادق، وأبي الحسن موسى الكاظم، وعلي بن موسى الرضا عليه السلام.

وما ذكرنا من فتيا من أشرنا إليه من الصحابة بها يدلّ على بطلان ما ذكره صاحب الكتاب من ارتفاع النكير لتحريمها، لأنّ مقامهم على الفتيا بها نكرة.

فأمّا متعة الحجّ فقد فعلها النبي ﷺ، والناس أجمع من بعده، والفقهاء في أعصارنا هذه لا يرونها خطأ بل صواباً.

فأمّا قول صاحب الكتاب: (إنّ عمر إنّما أنكر فسحّ الحجّ) فباطل، لأنّ ذلك أولاً لا يُسمّى متعة، ولأنّ ذلك ما فعل في أيام النبي ﷺ، ولا فعله أحد من المسلمين بعده، وإنّما هو من سنن الجاهلية، فكيف يقول: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ؟! وكيف يغلظ ويُشدّد فيما لم يُفعل ولا يُفعل؟! وهذا الكلام أضعف من أن يحتاج إلى الإكثار فيه.

* * *

حصول النسخ فيها وتغيّر الحكم، لأنّا نعلم أنّه كان متبعاً للرسول ومتديناً بالإسلام، فلا يجوز أن يُحمّل قوله على خلاف ما تواتر من حاله)، وقد حكى عن أبي علي أنّ ذلك بمنزلة أن يقول: أنا أعاقب من صلّى إلى بيت المقدس، وإن كان قد صلّى إلى بيت المقدس في حياة رسول الله ﷺ، واعتمد في تصويبه على كفّ الصحابة عن النكير عليه، وادّعى أنّ أمير المؤمنين أنكر على ابن عباس عليه السلام إحلال المتعة، وأنّه روى عن النبي ﷺ تحريمها، قال: (فأمّا متعة الحجّ فإنّما أراد ما كانوا يفعلون من فسحّ الحجّ، لأنّه كان يحصل لهم عنده التمتع، لم يرد بذلك التمتع الذي يجري مجرى تقديم العمرة وإضافة الحجّ إليها بعد ذلك، لأنّه جائز لم يقع فيه فسح).

يقال له: ظاهر الخبر المروي عن عمر في المتعتين يُبطل هذا التأويل، لأنّه قال: (متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما)، وأضاف النهي إلى نفسه، ولو كان الرسول / [[ص ١٩٧]] نهى عنهما لأضاف النهي إليه، ولكان أوكّد وأولى، وكان يقول: فنهى عنهما أو نسخهما وأنا من بعده أنهى عنهما وأعاقب عليهما.

وليس يشبه ذلك ما ذكره من الصلاة إلى بيت المقدس، لأنّ نسخ الصلاة إلى بيت المقدس معلوم ضرورة من دينه ﷺ، وليس كذلك المتعة. على أنّه لو قال: إنّ الصلاة إلى بيت المقدس كانت في أيام النبي ﷺ جائزة وأنا الآن أنهى عنهما لكان ذلك قولاً قبيحاً، يجري مجرى ما استقبلناه من القول الأوّل، وليس هذا القول منه رداً على الرسول ﷺ، لأنّه لا يمتنع أن يكون استحسّن حظرها في أيامه لوجه لم يكن فيما تقدّم، واعتقد أنّ الإباحة في أيام الرسول ﷺ كان لها شرط لم يوجد في أيامه، وقد روي عنه أنّه صرّح بهذا المعنى، فقال: إنّما أحلّ الله المتعة للناس على عهد رسول الله ﷺ والنساء يومئذٍ قليل، وكذلك روي عنه في متعة الحجّ أنّه قال: قد علمتم أنّ رسول الله ﷺ قد فعلها وأصحابه، ولكن كرهت أن يظّلوا بهنّ معرّسين تحت الأراك، ثم يرجعوا بالحجّ تقطر رؤوسهم.

فأمّا اعتماده على الكفّ عن النكير، فقد تقدّم أنّه ليس بحجّة إلا على شرائط شرّحناها وأوضحناها ولا

١٦٠ - المجوس:

الملخص في أصول الدين:

[[ص ٢٨٩]] فصل: [في] الكلام على المجوس:

اعلم أن هؤلاء يختلفون، فمنهم من زعم أن الله تعالى والشيطان معاً جسمان قديمان. ومنهم من قال: إنه تعالى جسم والشيطان ليس بجسم. والآخر قالوا: الشيطان جسم والله تعالى غير جسم. وأكثرهم يذهب إلى أنه تعالى قديم والشيطان محدث، وأنه حدث عن فكرة، وقولهم في أن الألم لا يكون إلا قبيحاً، واللذة لا تكون إلا حسنة، وأنها لا يقعان من فاعل واحد، يضاهي قول الثنوية، وهذا الذي دعاهم إلى إثبات فاعلين يختص أحدهما بالخير والآخر بالشر.

وقد مضى الكلام على من أثبت جسماً في باب نفى الشبيه، ومضى أيضاً الكلام في حدوث الأجسام، وأن الجسم لا يجوز أن يكون قديماً، فبطل قول من أثبت الشيطان / [[ص ٢٩٠]] قديماً مع أنه جسم، ومضى الكلام في الرد على الثنوية، [و] على من أثبت فاعلين للخير والشر، وبيننا أن الخير والشر لا يختلفان ولا يتضادان من حيث كانا خيراً وشرّاً، وأنها لو اختلفا وتضادا لصحّا من فاعل واحد، كصحّة الأفعال متضادة في الشاهد من الفاعل الواحد.

والكلام في أن الآلام تحسن وتقبح، واللذة ممّا يقبح ويحسن، يجيء فيما يأتي من الكتاب.

وأما الكلام على من أثبت منهم حدوث الشيطان، فهو أن يقال له: لا يخلو عندك من أن يكون حادثاً لا محدث له، أو يكون محدثه القديم تعالى، أو حدث عن فكره وشكّه على ما تهوّسوا به.

ولا يجوز أن يكون لا محدث له، لأنّه يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك في جميع الحوادث من الأجسام والأعراض، وهذا يُبطل إثبات القديم تعالى أو الشيطان جميعاً.

على أننا قد دللنا فيما سلف من الكتاب على أن المحدث يحتاج إلى المحدث من حيث كان محدثاً، ولا يصحّ مع ذلك إثبات محدث لا محدث له، ولا يجوز أن يكون لا محدث له، لأنّه يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك [في] القديم تعالى على مذهبهم، [الذي] هو المحدث للشيطان، لأنّه أصل

المضارّ عندهم، وإذا جاز أن يُحدثه مع كونه ضرراً، جاز أن يُحدث سائر المضارّ، ويستغني عن إثبات شيطانٍ يختص بفعل ذلك.

وليس لهم أن يقولوا: فأنتم تقولون: إنه يفعل الشيطان وكلّ فاعل للقيح، وإن لم يجز أن يفعل نفس القبيح، فكيف ألزمتونا ما يلزمكم؟ وذلك أن الشيطان عندهم مطبوع على الشرّ، والخير مستحيل فيه، فهو كالسبب في المضارّ والشرور، فخلقه يجري مجرى ما هو سبب فيه، وعندنا أن الشيطان وغيره من فاعلي القبيح مختارون للقيح، قادرون على الامتناع منه، فخلقهم وتمكينهم مع تكليفهم الامتناع من القبيح الذي يقدرّون على الامتناع منه، حسن غير قبيح.

ولهذا المعنى قالت المجوس: إن الحيات والعقارب وما جرى مجراها من فعل / [[ص ٢٩١]] الشيطان، وإن لم تكن ضرراً في نفوسها، لكن من حيث كانت كالسبب في الضرر والآلة فيه، والشيطان يجري عندهم مجراها، فكيف يكون من فعل الحكيم تعالى؟

فأمّا من أثبت الشيطان متولّد عن الفكرة، فالذي بطل قوله ما تقدّم من الدلالة على أن المحدث لا بدّ له من محدث قادر مختار.

وبعد، فإذا كان تعالى هو المحدث لذلك الفكر أو الشكّ الذي حدث الشيطان منه، لأنهم إن أثبتوه قديماً لم يجز على مذهب من أفردته تعالى بالقدم، فيجب على هذا أن يكون الشيطان من فعله، وإن كانوا بواسطة، لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، وإذا جاز أن يُحدث ما يتولّد عنه الشيطان جاز أن يُحدث الشيطان وسائر المضارّ ابتداءً.

وبعد، فإنّ من شأن ما يوجب الضرر أن يكون في حكمه عند العقلاء، فالفكر على هذا إذا كان موجباً للضرر، يجب أن يكون في نفسه له حكم الضرر، ولا فرق بينه وبين سائر المضارّ!

وما ناقضنا به الثنوية، وبيننا به صحّة وقوع القبح والحسن من فاعل واحد، من المسائل التي ذكرناها، كمن قبل ثم ندم وغير ذلك، يصلح أن يناقض به أيضاً هؤلاء، فلا معنى لإعادته.

١٦١ - محمد بن عبد الله ﷺ :

صحة نبوته ﷺ :

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٦٠]] فصل: في الدلالة على صحة نبوة نبينا ﷺ :

اعلم أن أظهر ما اعتمد عليه في الدلالة على صحة نبوته القرآن، وإن كان / [[ص ٣٦١]] النظر في باقي معجزاته ﷺ يثمر العلم بصحة نبوته. ونحن نُقدِّم الكلام في القرآن.

وقد علم كل عاقل سمع الأخبار وخالط أهلها ظهور نبينا ﷺ بمكة وأنه ادَّعى أنه رسول الله تعالى، ومبعوث إلينا للتبليغ على مصالحنا، وأنه تحدَّى العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده وادَّعى أن ربه تعالى أنزله عليه وأيده به، وأن العرب مع تطاول الأزمان لم يعارضوه.

وإذا ثبت هذه الجملة وعلمنا أنهم إنما قعدوا عن المعارضة لتعذرها عليهم، وأن هذا التعذر خارق للعادة فلا بد من أحد الأمرين: إمَّا أن يكون القرآن نفسه خرق العادة بفصاحته فلذلك لم يعارضوه، أو لأن الله تعالى صرفهم عن معارضته ولو لا الصرفة لعارضوا. وأيُّ الأمرين كان يثبت معه صحة النبوة، لأن الله تعالى لا يُصدِّق كاذباً ولا يخرج عادة لمبطل.

فإن قيل: بينوا صحة جميع ما ذكرتموه ففيه خلاف.

قلنا: أمَّا الجملة الأولى فلا خلاف في معانيها والمقصود بها، وأمَّا الجملة الثانية فمعلومة بالأدلة، ونحن نذكرها.

قلنا: أمَّا ظهوره ﷺ بمكة في دعائه إلى نفسه فلا ينكره عاقل. أمَّا ظهور هذا القرآن على يده فجاء في الظهور مجرى ظهوره ﷺ في دعائه إلى نفسه، لأن النقل فيهما واحد، والشك في أحد الأمرين كالشك في الآخر.

فإن قيل: كيف يكون أحد الأمرين كالآخر والإمامية تدَّعي تغييراً في القرآن ونقصاناً، وكذلك حشوية أصحاب الحديث؟

قلنا: قد بينا صحة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيات، وأنه غير / [[ص ٣٦٢]] منقوص ولا مبدل ولا مغير، وأن العلم بأن هذا القرآن الذي في أيدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله ﷺ كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المصنَّفة المشهورة، والأشعار المدونة.

وذكرنا أن العناية اشتدَّت بالقرآن والدواعي توفَّرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حدٍّ لم يبلغه في نقل الحوادث والوقائع والكتب المصنَّفة، لأن القرآن معجز النبوة، وأصل العلم بالشرعية والأحكام الدينية. وكلُّ شيء دعا إلى نقل جميع ما تقدَّم حاصل فيه، ويستبدُّ بدواعٍ إلى النقل ليست في الحوادث وما أشبهها، وأن علماء المتكلمين بلغوا في ضبطه وحمايته، وإن عرفوا كلَّ شيء اختلف فيه من إعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتَّى فرَّقوا بين ما روي وعُرف، وبين ما لم يُذكر ولم يُسطر. فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد؟

وقد كنَّا ذكرنا في جواب المسائل المتقدِّم ذكرها عند الكلام في صحة نقل القرآن: أن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه كالعلم بجملته، وأنه يجري في ذلك مجرى ما علِّم ضرورةً من الكتب المصنَّفة ككتاب سيبويه والمزني، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها، حتَّى لو أن مُدخلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميَّز وعلم أنه ملحق به وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني.

ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء. وفي الناس من فرق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن، والذي ذكرناه أولى.

/ [[ص ٣٦٣]] وقد بينا في الموضع الذي أشرنا إليه أن القرآن كان على عهد النبي ﷺ مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، ودلَّلنا على صحة ذلك بأنَّه كان يُدرَّس ويُحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتَّى عيَّن على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنه كان يُعرَض على النبي ﷺ، وأن الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبي ﷺ عدَّة ختمات. وكلُّ ما ذكرناه يقتضي عند أدنى تأمل أنه كان مجموعاً مرتباً غير منثور ولا مبثوث.

وذكرنا أيضاً أن من يخالف هذا الباب من الإمامية والحشوية لا يُعتدُّ بخلافهم، وأنه مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنَّوا صحتَّها لا يُرجع إلى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه.

تعبده ﷺ بشريعة من قبله:

الذريعة إلى أصول الشريعة:

/ [[ص ٤١٢]] الفصل التاسع: في هل كان النبي ﷺ

متعبداً بشرائع من تقدمه من الأنبياء ﷺ؟

في هذا الباب مسألتان: إحداهما قبل النبوة، والأخرى بعدها.

[في تعبّد النبي ﷺ بشرع من تقدّم من الأنبياء ﷺ قبل النبوة]:

وفي المسألة الأولى ثلاثة مذاهب: أحدها أنّه ما كان ﷺ متعبداً قطعاً، والآخر أنّه كان متعبداً قطعاً، والثالث التوقّف عن القطع على أحد الأمرين، وهذا هو الصحيح.

والذي يدلّ عليه أنّ العبادة بالشرائع تابعة لما يعلمه الله تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي، ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى أنّه لا مصلحة للنبي ﷺ قبل نبوّته في العبادة بشيء من الشرائع، كما أنّه غير ممتنع أن يعلم أنّ له ﷺ في ذلك مصلحة، وإذا كان كلّ واحد من الأمرين جائزاً، ولا دلالة توجب / [[ص ٤١٣]] القطع على أحدهما، وجب التوقّف.

وليس لمن قطع على أنّه ﷺ ما كان متعبداً أن يتعلّق بأنّه لو كان تعبده ﷺ بشيء من الشرائع، لكان فيه متبّعاً لصاحب تلك الشريعة، ومقتدياً به، وذلك لا يجوز، لأنّه أفضل الخلق، وأتباع الأفضل للمفضول قبيح.

وذلك أنّه غير ممتنع أن يوجب الله تعالى عليه ﷺ بعض ما قامت عليه الحجّة من بعض الشرائع المتقدمة، لا على وجه الاقتداء بغيره فيها، ولا الاتّباع.

وليس لمن قطع على أنّه ﷺ كان متعبداً أن يتعلّق بأنّه ﷺ كان يطوف بالبيت، ويحجّ ويعتمر، ويذكي، ويأكل المذكي، ويركب البهائم، ويحمل عليها.

وذلك أنّه لم يثبت عنه ﷺ أنّه قبل النبوة حجّ أو اعتمر، ولو ثبت ذلك، لقطع به على أنّه كان متعبداً، وبالتنظّي لا يثبت مثل ذلك.

ولم يثبت أيضاً أنّه ﷺ تولّى التذكية بيده. وقد قيل أيضاً: إنّ لو ثبت أنّه ذكّي بيده، لجاز أن يكون من شرع غيره في ذلك الوقت أن يستعين بغيره في الذكاة، فذكي على سبيل المعونة لغيره.

والزمن من قال ذلك أيضاً: أن لا يُقطع على أن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفّان، وأن لا يأمن أن يكون بعضه أو [كلّه] قد وقع فيه تغيير وتبديل عمّا سطره عثمان وجمعه بعده، لأنّه إذا جاز فيما أذاه النبي ﷺ نيفاً وعشرين سنة، وتداوله الناس ونشروه أن يتمّ فيه لعثمان النقص والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمان نفسه، وهذا حدّ لا يبلغ إليه محصل.

وقلنا: إن ادّعى مدّع أن النقصان والحذف إنّما وقع في ابتداء الأمر وفي أيام النبي ﷺ فهذا جهل ظاهر، لأنّ القرآن إنّما أنزله إليه ليؤدّبه ويُلغّه إلى أمّته، ومن المحال أن ينزل منه ما لا يؤمر بأدائه، لأنّ ذلك عبث.

ولا يجوز أن يؤمر بأداء الكلّ فيؤدّي البعض. ولأنّه لو كان الأمر على / [[ص ٣٦٤]] هذا لكان نقصان القرآن مضافاً إلى النبي ﷺ دون عثمان بن عفّان وغيره.

ولا يجوز أن يكون ﷺ قد أدّى الجميع فنقص منه قوم في حياته مواضع لأغراض يخصّهم، لأنّ هذا لا يتمّ في أيام النبي ﷺ مع عرض القرآن عليه في كلّ وقت ودراسته، وأنّ جماعة من الصحابة ختموا عليه القرآن دفعات. فكيف خفي عليه ما نقص منه وكنتم، وهو على مرور الأوقات معروض عليه.

ولأنّ هذا الوجه يقتضي أيضاً أن عثمان ما نقص شيئاً فيضاف إليه. ومن أراد استقصاء هذه المسألة رجع إلى الموضع الذي ذكرنا.

على أن العلم بنبوّة نبيّنا ﷺ غير مفتقر إلى العلم بأنّ هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي وقع به التحديّ بعينه، ومع الشكّ في ذلك يُعلم صحّة النبوة. ولأنّ من المعلوم بلا شبهة على ما استدلّ عليه أنّه ﷺ تحدّى العرب بكلام ذكر أنّه كلام ربّه تعالى، وأنّ الملك يهبط إليه به، ومعلوم أنّهم ما عارضوه لتعدّر المعارضة عليهم. وذلك كافٍ في الدلالة على نبوّته، لأنّ ذلك الكلام الذي تعدّرت عليهم معارضته، لا يخلو من أن يكون تعدّرها فرط الفصاحة المخارقة عاداتهم، أو لأنّ الله تعالى صرفهم عن المعارضة. ففي كلا الوجهين يتمّ صحّة النبوة، فما يضرّ الشكّ في صحّة نقل القرآن على كلّ حال بدلالة النبوة.

كلا الأمرين بالوحي النازل عليه والكتاب المسلّم إليه، أو يكون علم الأمرين من جهة النبي المتقدّم، أو يكون علم أحدهما من هذا الوجه، والآخر من ذلك الوجه.

والوجه الأول يوجب أن لا يكون متعبداً بشرائعهم إذا فرضنا أنه بالوحي إليه علم الشرع والتعبّد معاً، وأكثر ما في ذلك أن يكون متعبداً بمثل شرائعهم، وإنّما يضاف الشرع إلى الرسول إذا حمّله وألزم أداءه، ويقال في غيره: إنّه متعبّد بشرعه متى دعاه إلى أتباعه، وألزمه الانقياد له، فيكون مبعوثاً إليه، وإذا فرضنا أن الوحي والقرآن وردا ببيان الشرع وإيجاب الاتّباع، فذلك شرعه ﷺ لا يجب إضافته إلى غيره.

وأما الوجه الثاني، فهو _ وإن كان خارجاً من أقوال الفقهاء المخالفين لنا في هذه المسألة _ فاسد من جهة أن نقل اليهود ومن جرى مجراهم من الأمم الماضية قد تبين في مواضع أنه ليس بحجّة، لانقراضهم، وعدم العلم باستواء أولهم وآخرهم.

/ [[ص ٤١٦]] وأيضاً فإنّه ﷺ مع فضله على الخلق لا يجوز أن يكون متبعاً لغيره من الأنبياء المتقدّمين عليه. ثمّ هذا القول يقتضي أن لا يكون ﷺ بأن يكون من أمة ذلك النبي بأولى منّا، ولا بأن نكون متعبدين بشرعه ﷺ بأولى من أن يكون متعبداً بشرعنا، لأنّ حاله كحالنا في أنّنا من أمة ذلك النبي.

وبهذه الوجوه التي ذكرناها نُبطل القسمين اللذين فرّعناهما. وممّا يدلّ على صحّة ما ذكرناه، وفساد قول مخالفينا، أنّه قد ثبت عنه ﷺ توقّفه في أحكام معلوم أنّ بيانها في التوراة وانتظاره فيها نزول الوحي، ولو كان متعبداً بشريعة موسى، لما جرى ذلك.

وأيضاً فلو كان الأمر على ما قالوه، لوجب أن يجعل ﷺ كتب من تقدّمه في الأحكام بمنزلة الأدلّة الشرعية، ومعلوم خلافه.

وأيضاً فقد نبّه ﷺ في خبر معاذ على الأدلّة فلم يذكر في جملتها التوراة والإنجيل.

وأيضاً فإنّ كلّ شريعته مضافة إليه بالإجماع، ولو كان متعبداً بشرع غيره، لما جاز ذلك.

وأيضاً فلا خلاف بين الأئمة في أنّه ﷺ لم يودّ إلينا

وأكل لحم المذكّي لا شبهة في أنّه غير موقوف على الشرع، لأنّه بعد الزكاة قد صار مثل كلّ مباح من المأكّل.

وركوب البهائم والحمل عليها يحسن عقلاً إذا وقع التكفّل بما يحتاج إليه من علف وغيره، ولم يثبت أنّه ﷺ فعل من ذلك ما لا يستباح بالعقل / [[ص ٤١٤]] فعله. وليس علمه ﷺ بأنّ غيره نبيّ بالدليل يقتضي كونه متعبداً بشريعته، بل لا بدّ من أمر زائد على هذا العلم.

[في تعبّد النبي ﷺ بشرع من تقدّم من الأنبياء عليه السلام بعد النبوة]:

وأما المسألة الثانية فالصحيح أنّه ﷺ ما كان متعبداً بشريعة نبيّ تقدّم، وسندلّ عليه بعون الله تعالى، وذهب كثير من الفقهاء إلى أنّه كان متعبداً.

ولا بدّ قبل الكلام في هذه المسألة من بيان جواز أن يتعبّد الله تعالى نبيّاً بمثل شريعة النبيّ الأوّل، لأنّ ذلك إذا لم يجز، سقط الكلام في هذا الوجه من المسألة.

وقد قيل: إنّ ذلك يجوز على شرطين: إمّا بأن تدرس الأولى، فيجدّدها الثاني، أو بأن يزيد فيها ما لم يكن منها، ويمنعون من جواز ذلك على غير أحد هذين الشرطين، ويدّعون أنّ بعثته على خلاف ما شرطوه تكون عبثاً. ولا يجب النظر في معجزته، ولا بدّ من وجوب النظر في المعجزات.

وليس الامر على ما قالوه، لأنّ بعثة النبيّ الثاني لا تكون عبثاً إذا علم الله تعالى أنّه يؤمن عندها، وينتفع بها من لم ينتفع بالأولى. ولو لم يكن الأمر أيضاً كذلك، كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الأدلّة الدالّة على أمر واحد، ولا / [[ص ٤١٥]] يقول أحد: إنّ نصب الأدلّة على هذا الوجه يكون عبثاً.

فأما الوجه الثاني، فإنّنا لا نسلّم لهم أنّ النظر في معجز كلّ نبيّ يُبعث لا بدّ من أن يكون واجباً، لأنّ ذلك يختلف، فإنّ خاف المكلف من ضرر _ إن هو لم ينظر _ وجب النظر عليه، وإن لم يخف، لم يكن واجباً. وقد استقصينا هذا الكلام وفرّعناه في كتاب (الذخيرة).

والذي يحقّق هذه المسألة أنّ تعبّده ﷺ بشرع من تقدّمه لا بدّ فيه من معرفة أمرين: أحدهما نفس الشرع، والآخر كونه متعبداً به، وليس يخلو من أن يكون ﷺ علم

عليه. ولزمكم أن تجوزوا حصول طريق فيما بعد حالكم هذه تعلمون به بطلان ما ادّعيتموه من تأييد شرعكم.

الجواب: اعلم أن المعول في أن شريعة نبينا ﷺ مؤبّدة لا تُنسخ إلى قيام الساعة، على أنه قد علم مخالف وموافق ضرورة من دينه أنه كان يدّعي ذلك ويقضي به ويجعل شريعته ﷺ بذلك المزية على الشرائع المتقدمة.

فإن الملحد الدهري والثنوي المازي [ظ: المانوي] واليهودي والنصراني، يعلمون هذا من حاله، وأنه ﷺ كان يدّعيه، كما يعلم ذلك المسلمون المتبعون. وإذا دلّ المعجز على صدقه وصحة نبوته، ثبت بهذين الأمرين أن شرعه مؤبّد.

وليس يمكن اليهود أن تدّعي أن العلم بتأييد شرعها، وأن نبيا موسى ﷺ معلوم من دينه ذلك، كما ادّعاه المسلمون، لأن العلم الضروري / [ص ٤١٥] يجب الاشتراك فيه، وما يشارك اليهود في هذا العلم إذا ادّعوه أحد من مخالفينهم، لأنّ النصراني يخالفهم في ذلك، كما يخالفهم المسلمون فيه، ويتقول [ظ: ويتقولون] عن نفوسهم العلم بما ادّعوا العلم به. وكذلك الملحدون والبرهميون النافون للنبوات.

وكل هؤلاء مشاركون للمسلمين في العلم بأنّ نبيا ﷺ أبّد شرعه وادّعى أنه لا يُنسخ، فبطل أن يكونوا متساوين للمسلمين في الحكم الذي ذكرناه.

وإذا قيل لنا: فمن أين علمتم كذبهم في هذه الدعوى - أعني أن شريعتهم لا تُنسخ - إذا لم تعلموا صحتها، فليس كلّ شيء لم يُعلم صحته قطع على كذب راويه.

قلنا: من حيث كذبهم نبينا ﷺ ودعاهم إلى شريعة هي ناسخة لكلّ شرع تقدّم، وقد علمنا صدقه بالمعجزات الباهرة.

فلم يبق آخر المسألة من أنّا إذا كنّا نعلم كذب اليهود فيما يدّعون من تأييد شرعهم بقول نبينا ﷺ، فقليل بعينه، ثم بأيّ شيء كان يُعرف ذلك؟

والجواب أن طريق معرفة ذلك نبوة كلّ نبيّ بعد موسى ﷺ دعى إلى نسخ شريعته، كعيسى ﷺ وما يجري مجراه.

من أصول الشرائع إلّا ما / [ص ٤١٧] أوحى إليه وحله.

وأيضاً فإنّه لا خلاف في أن شريعته ﷺ ناسخة لكلّ الشرائع المتقدمة من غير استثناء، فلو كان الأمر كما قالوه، لما صحّ هذا الإطلاق.

وأيضاً فإنّ شرائع من تقدّمه مختلفة متضادة، فلا يصحّ كونه متعبداً بكلّها، وإن كان متعبداً ببعضها، فلا بدّ من تخصيص ودليل يقتضيه، فإن ادّعوا أنه متعبّد بشريعة عيسى ﷺ لأنّها ناسخة لشريعة من تقدّم، فذلك منهم ينقض تعلّقهم بتعرّفه الرجم من اليهود في التوراة.

فأمّا رجوعه ﷺ في رجم المحصن إليها، فلم يكن لأنّه كان متعبداً بذلك، لأنّه لو كان الرجوع لهذه العلة، لرجع ﷺ في غير هذا الحكم إليها، وإنّما رجع لأمر آخر، وقد قيل: إنّ سبب الرجوع أنه ﷺ كان خبر بأنّ حكمه في الرجم يوافق ما في التوراة، فرجع إليها تصديقاً لخبره وتحقيقاً لقوله.

الخاتمية:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[ص ٤١٣] المسألة الخامسة عشر: [الدليل على عدم نسخ شريعة نبينا ﷺ]:

بِمَ لم يحصل لنا المزية على اليهود (لعنهم الله) إذا اعتصموا من إلزامنا / [ص ٤١٤] إيّاهم جواز نسخ شريعتهم بمثل ما نعتصم به من أن تأييدها معلوم من ديننا ومجمع عليه بيننا، وقابلونا في هذه الدعوى على النسوان [ظ: النبوات]، وقالوا: إذا جعلتم ظهور معجز دالّاً على بطلان ما ادّعيناه من أن ذلك لنا، أفوجب قبل ظهور المعجز ألا يكون إلى بطلان ما ذكرناه أنّنا نعلمه من ديننا طريق معلوم صار إليه طريق.

فإن قلتم: لا يجب ذلك، بل قد كان إليه قبل ظهور المعجز طريق ما ذكروه [ظ: فاذكروه] ويّينوا أن مثله غير لازم لكم.

وإن قلتم: لم يكن إليه من قبل طريق، ثم صار إليه طريق كانت الحجّة حينئذٍ للعباد على الله سبحانه لا له

معاجزه ﷺ :

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٠٤]] فصل: في الدلالة على صحة ما عدا القرآن

من معجزاته صلوات الله عليه وآله:

اعلم أن من معجزاته ﷺ مجيء الشجرة إليه تحذُّ الأرض خدًا لَمَّا قال لها ﷺ: «أقبلي»، ثمَّ عودها إلى مكانها لَمَّا قال لها: «أدبري».

ومنها: خبر الميضة وأنه وضع يده فيها، وكان الماء يفور بين أصابعه حتَّى شرب الخلق الكثير من تلك الميضة ورووا.

ومنها: أنه ﷺ أطعم في بعض دور الأنصار جماعة كثيرة من يسير الطعام.

ومنها: ما روي عنه ﷺ كان يخطب مستنداً إلى جذع، / [[ص ٤٠٥]] فلَمَّا تحوَّل عنه إلى المنبر حنَّ كما تحنُّ الناقة، حتَّى التزمه فسكن حنَّته.

ومنها: ما روي من تسبيح الحصة في كفه ﷺ.

ومنها: كلام الذراع له ﷺ وقولها: لا تأكلني فيأني مسمومة.

ومنها: حديث الاستسقاء، وأنَّ المطر لَمَّا دام فأسفر من تخريبه دور المدينة قال ﷺ: «حوالينا ولا علينا». وأنَّ الشمس كانت طالعة على المدينة خاصَّة والمطر يهطل على ما حولها.

ومنها: ما ينطق به القرآن من انشقاق القمر وأنه فري منقسماً بقطعتين.

ومنها: إخباره صلوات الله وسلامه عليه وآله بالغيوب، مثل قوله في عمَّار بن عبد الله: «تقتلك الفئة الباغية»، وقوله ﷺ لعائشة: «تنبحك كلاب الحوَّاب»، وإشعاره لأُمير المؤمنين عَليّاً بأنَّه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، ويقتل ذي الشديدة. وكان ذلك كلَّه على ما خبر، / [[ص ٤٠٦]] وقوله لأُمير المؤمنين عَليّاً في قصَّة سهيل بن عمرو: «إنَّك تُدعى إلى مثلها فتُجيب على مضض»، وأمثال ذلك لا تُحصى كثرة.

فإن قيل: دلَّوا على صحة هذه الأخبار ثمَّ أشيروا إلى وجه الإعجاز فيها وأنَّ الحيل لا يتمُّ في شيء منها.

قلنا: أمَّا صحة هذه الأخبار فمعلومة من جهة

التواتر، فإنَّ رواة المسلمين ينقلون ذلك خلفاً عن سلف وطريقة عن أخرى، وهو فيما بينهم شائع ذائع متداول متعام، وأكثر هذه المعجزات وقعت بحضرة الجمع الكثير في الأصل ثمَّ تواتر النقل.

وعند من ذهب من المتكلِّمين إلى أنَّ الأخبار توجب العلم الضروري، أنَّ كثيراً من هذه الأخبار يُعَلِّم كونه ضرورة، كخبر الميضة ومجيء الشجرة وحنين الجذع.

والأوَّل أن يكون العلم بصحة هذه الأخبار وما جرى مجراها ممَّا نجد فيه خلافاً بين العقلاء طريقة الاكتساب. وإنَّ جوَّزنا على ما نذهب إليه أن يكون في خبر الأخبار ما يُعَلِّم ضرورة، كالإخبار عمَّا لا خلاف بين العقلاء فيه، كالعلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار.

وفي المتكلِّمين من يستدلُّ على صحة هذه الأخبار بهذه المعجزات التي تعدو القرآن بطريقة أخرى، وهذه إجماع المسلمين على صحَّتها وأنَّهم كانوا لا يتدافعونها ولا يردُّون على من يخبر بوقوعها.

وهذه الطريقة مبنية على صحة الإجماع، والإجماع عندهم يبتني على صحة الكتاب والسنة، فكيف يمكن أن يُستدلَّ بهذه المعجزات على أصل النبوة؟ ومعلوم أنَّ علماء المسلمين المتقدِّمين ومن سلف من المتكلِّمين كانوا لا يُفرِّقون / [[ص ٤٠٧]] في الاستدلال على النبوة بين هذه المعجزات وبين القرآن.

فأمَّا الذي يدُلُّ على أنَّ الحيل لم تعرض في ذلك كلَّه، فأوَّل ما نقول: إنَّ كثيراً من هذه المعجزات وقع على وجه لا يمكن ادعاء حيلة فيه، نحو انشقاق القمر وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وحديث الاستسقاء والإخبار عن الغيوب.

فأمَّا مجيء الشجرة فلا يمكن أن يُدَّعى أنَّه صلوات الله وسلامه عليه جذبها إليه، لأنَّه لا يمكن أن يفعل في الشجرة وهي مباينة له إلَّا بسبب متَّصل بها، ولا تنجذب الشجرة القويَّة بتقلع منبتها إلَّا بسبب قويٍّ يظهر للعيون، ولا يكون [...] ما أشبه ذلك ممَّا يستعمله المشعبدون في جذب الأجسام الخفاف، وما كان مرئياً مشاهداً لم يخفَ على الحاضرين حاله. ولو كان جذبها بآلة كيف عادت إلى ما كانت عليه؟

ومثل هذه الآية التي شهد بها القرآن ونقلها الرواة لا تُدفع بهذه الشبهة الركيكة.

هل كان ﷺ أمياً؟

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الراجية):
/ [[ص ١٠٤]] المسألة الثانية: [علم النبي ﷺ بالكتابة والقراءة]:

ما الذي يجب أن يُعتقد في النبي ﷺ، هل كان يحسن الكتابة وقراءة الكتب أم لا؟
الجواب _ وبالله التوفيق _: الذي يجب اعتقاده في ذلك التجويز، لكونه ﷺ عالماً بالكتابة وقراءة الكتب، ولكونه غير عالم بذلك، من غير قطع على أحد الأمرين.
وإنما قلنا ذلك، لأن العلم بالكتابة ليس من العلوم التي يُقطع على أن النبي والإمام ﷺ لا بد من أن يكون عالماً بها وحائزاً لها.

لأننا إننا نقطع في النبي والإمام على أنهما لا بد أن يكون كل واحد عالماً بالله تعالى وأحواله وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبجميع أحوال الديانات وبسائر أحكام الشريعة التي يؤديها النبي ﷺ أن يحفظها [ظ: ويحفظها] الإمام / [[ص ١٠٥]] ويتقدمها، حتى لا يشذ على كل واحد منهما من ذلك الشيء يحتاج فيه إلى استفتاء غيره، كما يذهب المخالفون لنا.

أمّا ما عدى ذلك من الصناعات والحرف، فلا يجب أن يعلم نبي أو إمام شيئاً من ذلك. والكتابة صنعة كالنساجة والصياغة، فكما لا يجب أن يعلم ضروب الصناعات، فكذلك الكتابة.

وقد دللنا على هذه المسألة، واستقصينا الجواب عن كل ما يُسأل عنه فيها في مسألة مفردة أمليناها جواباً لسؤال بعض الرؤساء عنه، وانتهينا إلى أبعد الغايات.

وقلنا: إن إيجاب ذلك يؤدي إلى إيجاب العلم بسائر المعلومات الغائبات والحاضرات، وأن يكون كل واحد من النبي والإمام محيطاً بمعلومات الله تعالى كلها.
وبيّننا أن ذلك يؤدي إلى أن يكون المحدث عالماً لنفسه كالقديم تعالى، لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلّق

ومتي قيل: جوّزوا أن يكون هاهنا جسم يجذب الشجرة، كما أن في الأجسام ما يجذب الحديد بطبعه.

قلنا: لو كان ذلك موجوداً لُعثر عليه مع البحث والتنقير، ولما اختص به واحد من الناس كما لم يختص حجر المقناطيس، وكما لا يلزم على حجر المقناطيس تجويز جسم له طبيعة مخصوصة يجذب بها الكواكب وتقلع الجبال من أماكنها، وإذا قرب إلى الميت عاش وإلى الحي مات. وما يؤدي إلى هذا المذهب من الجهالات لا يُحصى كثرة.

وأين كان من أعداء النبي من قريش واليهود والنصارى عن أن يوافقوا من ادّعى هذه المعجزة له على أن فيها حيلة تمّت بها إمّا على جملة أو على / [[ص ٤٠٨]] تفصيل. وهذه النكتة يمكن أن يُنفى بها وقوع حيلة في جميع المعجزات المذكورة.

وأمّا خبر الميضاة فمعلوم أن الحيلة لا تتم في فوران الماء من بين أصابعه ﷺ وجعل قليل من الماء كثيراً. وادّعاء طبيعة أو آلة لطيفة يتأتى معها ذلك كادّعاء طبيعة في جذب الكواكب وإحياء الأموات وإماتة الأحياء وسائر ما ذكرناه.

وأمّا خبر الجذع فلا حيلة في مثله، لأنه لو كان المسموع منه لتجويف فيه يعرفه المشاهدون له ولم يخف عليهم سبب الصوت، ولكان لا يسكن حنينه عند التزامه ﷺ.
وتسبيح الحصى ممّا لا يتم أيضاً فيه حيلة، ولا كلام الذراع.

فإذا قيل: فعلى أي وجه سُمع الكلام من الذراع؟

والجواب عن ذلك أنه قيل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فيه بنى الذراع بنية حيّ صغير وجعل فيه بنية النطق والتمييز، فتكلّم بها سُمع.

والوجه الآخر: أن يكون الله تعالى فعل كلاماً في الذراع سُمع من جهتها وأضافه إلى الذراع توسعاً وتجوّزاً.

وقد طعن قوم في انشقاق القمر بأنه لو وقع لعرف

أهل الغرب [والشرق] والسهل والجبل.

وهذا ليس بصحيح، لأنه يجوز أن يكون تعالى شغل في وقت انشقاقه _ وهو زمان يسير قصير _ من لم يشاهده عن النظر إلى جهته، فرآه قوم ولم يره آخرون. وقد يحجز الغيم بين رؤية القمر في بعض المواضع دون بعض.

قلنا: إِنَّ هذه الآية إِنَّمَا تدلُّ على أَنَّهُ ﷺ ما يحسن الكتابة قبل النبوة وإلى هذا يذهب أصحابنا، فإنهم يعتمدون أَنَّهُ ﷺ ما كان يحسنها قبل البعثة، وَأَنَّهُ تعلَّمها من جبرئيل بعد النبوة، وظاهر الآية تقتضي ذلك، لأنَّ النفي تعلّق بما قبل النبوة دون ما بعدها.

ولأنَّ التعليل أيضاً يقتضي اختصاص النفي بما قبل النبوة، ولأنَّ المبطلين والمشكّكين إِنَّمَا يرتابون في نبوّته ﷺ لو كان يحسن الكتابة قبل النبوة وأمّا بعد النبوة فلا تعلّق له بالريبة والتهمة.

فإن قيل: من أين يُعلم أَنَّهُ ﷺ ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة، وإذا كان عندكم أَنَّهُ قد أحسنها بعد النبوة، ولعلَّ هذا العلم كان متقدماً.

فإن قلت: فلم نعلم أَنَّهُ ﷺ ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة بهذه الآية.

قيل لكم: هذه الآية إِنَّمَا تكون حجة وموجبة للعلم إذا صحّت النبوة، فكيف يجعل نفي الآية دلالة على النبوة وهو مبني عليها؟

قلنا: الذي يجب أن يُعتمد عليه في أَنَّهُ ﷺ لا يحسن الكتابة والقراءة / [[ص ١٠٨]] قبل النبوة هو أَنَّهُ ﷺ لو كان يحسنها وقد نطق القرآن الذي أتى بنفي ذلك عنه ﷺ قبل النبوة، ممّا جاز له أن يخفي الحال فيه مع التبع والتفتيش والتتقير، لأنَّ هذه الأمور كلّها إِنَّمَا يجوز أن تخفى مع عدم الدواعي إلى كشفها، ومع الغفلة عنها والإعراض عن تأمل أحوالها.

وأما إذا قويت الدواعي وتوفّرت البواعث على كشف حقيقة الحال وتعلّق ذلك دعوى مدّع بمعجزة، فلا بدّ من الفحص والتفتيش، ومعها لا بدّ من ظهور حقيقة الحال.

ومن كان يحسن القراءة والكتابة لا بدّ من أن يكون قد تعلَّمها أو أخذها من موقف ومعرف، والذين كانوا يحسنون الكتابة من العرب في ذلك الزمان معدودون قليلون ممّن تعلّم من أحدهم وكشف عن أمره على طول الأيام، لا بدّ من ظهور حاله بمقتضى العادة. وهذه الجملة تدلُّ على أَنَّهُ ﷺ ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة.

فإن قيل: فقد وصف الله تعالى نبيّه ﷺ بأنّه أُمّي في

بمعلوم على جهة التفصيل، وكلّ معلوم مفصّل لا بدّ له من علم مفرد يتعلّق به، وأنَّ المحدث لا يجوز أن يكون عالماً لنفسه، ولا يجوز أن يكون أيضاً وجود ما لا نهاية له من المعلوم، ويبطل قول من ادّعى أَنَّ الإمام محييط بالمعلومات.

فإن قالوا: الفرق بين الصناعات وبين الكتابة، أَنَّ الكتابة قد تتعلّق بأحكام الشرع، وليس كذلك باقي الصناعات.

قلنا: لا صناعة من نساجة أو بناء أو غيرهما إلّا وقد يجوز أن يتعلّق به حكم شرعي كالكتابة.

/ [[ص ١٠٦]] ألا ترى أَنَّ 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 ومتّهِياً 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، بأنَّ هذا يؤدّي إلى أَنَّ 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 وأروش الجنايات وكلّ شيء اختلف فيه فيما له تعلّق بالصناعات وإن جاز الخطأ على المقومين.

وبيّنا أن ارتكاب ذلك يؤدّي إلى كلّ جهالة وضلالة.

فإن قيل: أليس قد روى أصحابكم أَنَّ النبيّ ﷺ

في يوم الحديبية لمّا كتب معينة بين سهيل بن عمرو وكتاب مواعدة، وجرى من سهيل ما جرى من إنكار ذكر النبيّ ﷺ بالنبوة، وامتنع أمير المؤمنين ﷺ ممّا اقترح سهيل كتب ﷺ في الكتاب.

/ [[ص ١٠٧]] قلنا: هذا قد روي في أخبار الآحاد

وليس بمقطوع عليه، وإنَّمَا أنكرنا القطع. ونحن مجوّزون _ كما ذكرنا _ أن يكون ﷺ كان يحسن الكتابة، كما يجوز أن لا يكون يحسنها.

فإن قيل: أليس الله تعالى يقول: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

قلنا: هذا جائز في القول والفعل معاً لأنه لا يمتنع فيما يؤديه من الأمر والنهي والحظر والإباحة أن يختص بنا، وإنما يُعلم تعديده إليه بدليل. وليس يجري تجويز مخالفته في الفعل مجرى القول، لأن النبي ﷺ إنما بُعث لتعريفنا مصالحنا، وذلك لا يكون إلا بالأداء الذي هو القول، ونفي اتباع قوله ينقض الغرض في بعثته.

الفصل الرابع: في معنى التأسي بالنبي ﷺ:

الواجب أن نعتبر في التأسي شرطين: أحدهما صورة الفعل، والآخر الوجه الذي يقع عليه. وإنما اعتبرنا الصورة، لأن الصائم لا يكون متأسيًا بالمصلي، لاختلاف الصورة، لأن الصلاة تخالفه في الصورة، ولو أنه ﷺ أخذ من غيره دراهم عن زكاة، لم يكن الآخذ منه الدراهم على وجه القرض أو الغصب متأسيًا به، لاختلاف الوجه. ولا يمتنع عقلاً وفرضاً أن يتعبّدنا الله تعالى بأن نفعل وجوباً مثل كل شيء يفعله ﷺ غير أن ذلك لا يكون تأسيًا به، لأنه ﷺ إذا فعله على وجه الندب أو الإباحة، ففعلناه على وجه الوجوب، لم نكن متأسين به.

فإن قيل: ألا شرطتم في التأسي مضافاً إلى ما ذكرتموه _ الوقت، والمكان، وقدر الأفعال، في كثرة، وقلة، وطول وقصر، وأسباب الأفعال وإن لم تكن وجوهاً، كإزالة النجاسة لأجل الصلاة؟!

قلنا: أمّا الوقت والمكان، فقد كان يجب اعتبارهما لولا الإجماع على ترك / [[ص ٣٩٩]] اعتبارهما. وهذا أولى من جواب من أجاب عن ذلك بأن اعتبارهما ينقض التأسي، وأنه لا يجوز أن يُعتبر في التأسي ما يُبطله. وإنما فسد هذا الجواب، لأن المكان يمكن أن يُفعل فيه بعينه، والوقت وإن لم يمكن أن يُفعل فيه بعينه، ففي نظيره ومثله، كما أننا ليس نتأسي في صورة الفعل إلا بأن نفعل مثلها، لا تلك بعينها.

فأمّا مقادير الأفعال، فإنها على ضربين: فما لا يمكن ضبطه وتمييزه لا اعتبار به، وما أمكن ذلك فيه دخل تحت قولنا: (صورة الفعل).

وأمّا سبب الفعل، فإن قولنا: (الوجه الذي وقع عليه) يقتضيه، لأن ذلك يقتضي النيّة والقصد والغرض، والسبب أيضاً داخل فيه، وكما أن من وجوه الأفعال

مواضع من القرآن. والأُمّي الذي لا يحسن الكتابة، فكيف تقولون: إنه ﷺ أحسنها بعد النبوة.

قلنا: أمّا أصحابنا القاطعون على أنه ﷺ كان يحسن الكتابة بعد النبوة، فإنهم يجيبون عن هذا السؤال بأن يقولوا: لم يرد الله تعالى بقوله: (أُمّي) أنه لا يحسن الكتابة، وإنما أراد الله تعالى نسبه إلى أم القرى، لأنه من أسماء مكة (أم القرى). فإن كانت هذه النسبة محتملة لأمرين، لم يجوز أن يقطعوا على أحدهما بغير دليل.

التأسي:

الذريعة إلى أصول الشريعة:

[[ص ٣٩٧]] الفصل الثالث: في أن العقل لا يوجب

اتباع النبي ﷺ في أفعاله:

اعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح، ولا مكلفين إلا ويصح أن يختلفا في مصالحهما، فتختلف عبادتهما، كالطاهر والحائض، والمقيم والمسافر، والغني والفقير، وإذا ثبت ذلك، جاز أن يختص النبي ﷺ بعبادات شرعية لا يكون لنا فيها مصلحة، ولا نتعبّد بها.

وليس لأحد أن يلزمنا تجويز مخالفة تكليف النبي ﷺ لنا في العقلية، كما جاز في الشرعيات، لأن العقلية على ضربين: أحدهما يرجع إلى صفة الأفعال، فأحوال المكلفين لا يجوز أن تفرق فيه، نحو قبح الظلم، ووجوب شكر النعمة، والإنصاف. والثاني يجب لكونه لطفاً، ووجه كونه لطفاً يرجع إليه ويُعلم بالعقل متميزاً، نحو وجوب النظر في معرفة الله تعالى، فهذا أيضاً يجب التساوي فيه.

وأمّا الشرعيات، فهي ألطاف ومصالح، ولا يُعلم كونها كذلك إلا بالسمع، فجاز افتراق أحوال المكلفين فيها بحسب دلالة السمع، ولهذا جاز النسخ في هذا الوجه دون الأول، وافتراق أحوالنا فيه، وإذا جاز افتراقهم في تكليف ذلك، جاز في النبي ﷺ وليس يمتنع أن ترد العبادة بمخالفة النبي ﷺ في جميع أفعاله، ولا يقتضي ذلك التنفير، كما اختص بعبادات كثيرة دوننا، ولم يوجب ذلك التنفير عن / [[ص ٣٩٨]] قبول قوله.

فإن قيل: إذا جاز في فعله أن يكون مقصوراً عليه، فجوّزوا في قوله مثل ذلك.

إنَّما هو في الكيفية والصفة اللتين فعله ﷺ هو الحجة فيها. هذا كله فيما يفعله ﷺ على جهة العبادة، أو ما يجري مجراها.

وأما المباحات التي تخصه ﷺ كالأكل والنوم، فخرج من هذا الباب.

فأما صغائر الذنوب، فإننا لا نجوزها على الأنبياء ﷺ، فلا نحتاج إلى استثنائها، كما يحتاج إلى ذلك من جواز الصغائر عليهم.

الفصل السادس: في هل أفعاله ﷺ على الوجوب أم لا؟
اختلف الناس في ذلك: فقال مالك: إنَّ أفعاله ﷺ على الوجوب، وذهب إلى ذلك بعض أصحاب الشافعي. وقال قوم: هي على الإباحة.

/ [[ص ٤٠٢]] وآخرون: إنها على الندب.

وآخرون قالوا: هي موقوفة على الدليل.

والصحيح أنَّ كلَّ شيء انقسمت أحكامه، فلا يجوز أن نجيب عنه بحكم واحد، وأفعاله ﷺ كأقواله في الانقسام، فكما لا يجوز أن نقول في أقواله: إنها على وجوب أو ندب للانقسام، فكذلك أفعاله، وإذا انقسمت أفعاله ﷺ إلى ما هو بيان، وحكم البيان حكم المبين في وجوب أو ندب أو غيرهما، وإن كان امتثالاً، فبحسب الدليل الممثل، وإن كان ابتداء شرع، فهو أيضاً ينقسم إلى وجوب وندب وإباحة بحسب ما يمكن فيه من التأسي، فبان أنَّ الأمر على ما ذكرناه.

دليل آخر: ومما يدلُّ على أنَّ أفعاله ﷺ ليست على الوجوب، أنَّنا قد بينَّا قبل هذا الفصل أنَّ الفعل لا يقتضي ذلك، وسنبيِّن أنَّ أدلة السمع أيضاً لا تقتضيه، فيجب نفي كونها على الوجوب.

دليل آخر: وأيضاً فإنَّه لا خلاف في أنَّنا قد تعبَّدنا بالتأسي به ﷺ، فالقول بأنَّ أفعاله كلها على الوجوب ينقض ذلك، لأنَّ في أفعاله الواجب والندب والمباح، فكيف يجب ذلك علينا مع لزوم طريقة التأسي؟

فإن قيل: إذا لم نعلم إلاَّ مجرد الفعل، كان على الوجوب، وإذا علمنا وجهه، / [[ص ٤٠٣]] لزمت طريقة التأسي.

قلنا: هذا القول ينقض وجوب التأسي والاتباع، لأنَّ مجرد الفعل إذا علمناه فلزمنا التأسي به، لم يجوز أن يلزمنا

الوجوب والندب والحظر والإباحة، كذلك من وجوها المعاني التي لها تُفعل، نحو أن يسجد للسهو، ويرجم للزنا، ويتطهر للصلاة.

فأما موافقته ﷺ في الفعل، فالأشبه أن يُراد بها المساواة في الصورة والوجه الذي يقع عليه، ولهذا لا يكون من أخذ من غيره خمسة دراهم على غير وجه الزكاة موافقاً له ﷺ إذا أخذ هذا المبلغ على وجه الزكاة.

/ [[ص ٤٠٠]] فأما المخالفة فقد تكون في القول والفعل معاً، أمَّا في القول، فبان يوجب عليَّ بالقول ما لا أفعله، والمخالفة في الفعل أن يقوم الدليل على وجوب التأسي به فلا يتأسى لا في صورة ولا في وجه، وقد يكون أيضاً في الإخلال بالصورة أو الوجه على انفراد. فأما الاقتداء بإمام الصلاة، ففي الفقهاء من اعتبر فيه ما ذكرناه من التأسي، فلم يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل، والصحيح جواز ذلك لقيام الدلالة عليه.

الفصل الخامس: في أنَّ السمع قد دلَّ على وجوب التأسي به ﷺ في جميع أفعاله إلا ما خصَّ به:

اعلم أنَّه لا خلاف بين الأمة في الرجوع إلى أفعاله ﷺ في أحكام الحوادث، كالرجوع إلى أقواله، فيجب أن يكون كل واحد من الأمرين حجة، والمعتمد إنَّما هو على هذا الإجماع الظاهر الذي لا شبهة فيه، دون الأخبار المروية في هذا الباب، فهي مع الكثرة أخبار آحاد. وقد يجوز أن يُستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وبقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

واعلم أنَّ التأسي به ﷺ إنَّما يكون فيما يُعلم حكمه بفعله، دون ما لم يكن له هذا الحكم. وإذا فعل ﷺ فعلاً على جهة الامتثال، فحكمنا فيه حكمه، وما له فعله هو الذي له نفعه، فلا تأسي به ﷺ في ذلك، كما أنَّنا لا نتأسى به في العقليات / [[ص ٤٠١]] لهذه العلة. وما يفعله ابتداء شرع، ففعله هو الحجة فيه، فالتأسي به ﷺ في ذلك. فأما ما يفعله ﷺ بياناً لمجمل، فله شبهان، لأنَّه من حيث كان امتثالاً لدليل سابق، يشبه ما يفعله امتثالاً، ومن حيث تضمَّن بيان صفات وكيفيات لهذه العبادات، كالصلاة والطهارة وغيرهما، جرى مجرى ابتداء الشرع، فالتأسي به

وثالثها: قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وأن أمره يقتضي الوجوب.

ورابعها: قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، فإن ذلك يقتضي وجوب التأسي ولزومه.

وخامسها: قول بعضهم: إن الفعل أوكد من القول، بدلالة أنه ﷺ كان إذا أراد تحقيق أمر، فزع فيه إلى الفعل، فبأن يكون على الوجوب أولى.

وسادسها: أن الوجوب أعلى مراتب الفعل، فإذا عُدنا الدليل على صفة فعله، وعلى أي وجه وقع، فيجب أن نحمله على الوجه الذي هو أعلى مراتبه.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أولاً: قد بينّا أنه لا تنفير في سقوط وجوب مثل ما يفعله علينا، فإن كونه نبياً لا يقتضي ذلك ولا يوجب، فلا معنى لإعادته.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: هذه الآية بأن تكون دلالة لنا عليهم أولى، لأن / [[ص ٤٠٥]] التحذير من المخالفة يقتضي إيجاب الموافقة، والموافقة في الفعل قد بينّا أنها تقتضي أن نفعله على الوجه الذي فعله ﷺ عليه، وهذا يبطل الحكم بأن جميع أفعاله على الوجوب.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: هذه الآية قد بينّا أنها توجب التأسي به ﷺ، وأن التأسي لا بدّ فيه من اعتبار وجه الفعل، وما يفعله ﷺ ندباً لا نكون متبعين له فيه بأن نفعله واجباً، بل نكون مخالفين له، فالآية دليل لنا على هذا الترتيب.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: هذه الآية أيضاً تدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه، والكلام على الآيتين واحد في اعتبار شرط التأسي فيها، فبطل تعلّق مخالفينا بها.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: إن الأمر يقتضي كونه ﷺ مريداً منّا الفعل المأمور به، والفعل لا يقتضي ذلك، فكيف يكون أكد منه فيما نحن بسبيله؟! وإنما يتحقّق الأمر ويتأكّد بالفعل إذا تعقّب، فأما إذا انفرد الفعل عن الأمر، فالأمر منفرداً، أوكد منه. ثمّ نرجع إلى القانون: فنقول: كيف نفعل على جهة الوجوب ما يجوز أن يكون فعله ﷺ على جهة الندب مع وجوب التأسي؟!

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً: الوجوب وإن كان

الوجوب على كلّ حال، مع أن التأسي مشروط باعتبار الوجه.

دليل آخر: وأيضاً فإنّ ظاهر فعله ﷺ إذا كنّا لا نعلم به وجوبه عليه، فبأن لا نعلم وجوبه علينا أولى. ويفارق القول الذي به نعلم وجوبه علينا دونه، لأنّ القول أمر لنا ومختصّ بنا دونه، وليس كذلك الفعل، لأنّا نتبعه فيه.

وإنّما قلنا: إنّه لو وجب علينا لوجب عليه، لأنّه لو دلّ على وجوبه علينا، للزمه ﷺ إظهار ذلك بالفعل، أو به وبالقول على جهة التخيير، فكان لا بدّ من وجوبه عليه، ليصحّ كونه دلالة على وجوبه علينا. فإن جعلوا فعله ﷺ سبباً أو أمانة للوجوب علينا فلا يلزم أن يكون واجباً عليه، فهذا يخالف طريقتهم، لأنّه لا فرق في ذلك بينه ﷺ وبين غيره، ولا تأثير لكونه نبياً في ذلك، وهم يجعلون لكونه ﷺ كذلك تأثيراً.

دليل آخر: وأيضاً فإنّ فعله ﷺ الشيء ليس بمستمرّ، لأنّه قد يتركه في حالة، كما يفعله في أخرى ولم نعن بالترك هاهنا أن لا يفعله، بل عنيّا به ضدّ الفعل الأوّل على وجه يظهر ويتميّز، وإذا صحّت هذه الجملة، لم يكن الحكم بوجوبه من حيث فعله بأولى من سقوطه ووجوب تركه، لأنّه قد تركه.

فإن قالوا: تركه ﷺ الفعل يجري مجرى تركه الأمر، في أنّه لا يؤثّر في دلالة الوجوب.

قلنا: الفرق بين الأمرين أن الوجه الذي يدلّ عليه الأمر لا يقدح فيه ترك الأمر، والوجه الذي يدلّ عليه الفعل يقدح فيه الترك المخصوص، ويجري مجرى / [[ص ٤٠٤]] أمره ونهيه عن الشيء الواحد على وجه واحد في أنّه لا يستقرّ للأمر ولا للنهي دلالة.

[في أدلّة من تعلّق بأنّ أفعاله ﷺ على الوجوب والإجابة عنها]:

وقد تعلّق من ذهب إلى أن أفعاله ﷺ على الوجوب بأشياء:

أولها: أن كونه نبياً ومتبعاً يقتضي نفى ما ينفر عنه، ومخالفته في أفعاله تنفر عن القبول عنه.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، فإنّ هذه اللفظة تقع على الفعل والقول جميعاً فنحملها عليها.

ومثال الزيادة أن ترد زيادة عدد في الحد، أو في غيره، وتدخل فيه زيادة السنن في الطهارة.
وأما بيان القول المحتمل، فما يدل من فعله على أحد المرادين.

وأما الامتثال فهو أن يفعل ﷺ ما هو مبين في دليل الكتاب، حتى لولا فعله لعرفناه على ذلك الحد.

وأما أمثلة ابتداء الشرع، فهي كثيرة، فإذا فقدنا ما يقتضي الامتثال والبيان، فلا بد من كونه ابتداء شرع.

وينقسم ذلك على وجوه أخر إلى أقسام: منها فعل، ومنها ترك، ومنها إقرار الفاعل على فعله:

فأما أمثلة الفعل، فقد ذكرناها.

وأما الترك، فعلى ضروب: منها ترك فعل، ومنها ترك نكير، ومنها ترك بيان وجواب.

فأما ترك الفعل، فقد يكون نسخاً، وتخصيصاً، وبياناً. ومثال التخصيص أن يترك ﷺ قطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم، أو ربع دينار، ولا وجه يقتضي إسقاط قطعه، فيعلم بذلك أن القدر الذي سرق لا يستحق به القطع. وتأخير الصلاة عن وقتها يدل على جواز التأخير.

وأما النسخ، فقد مضى بيانه.

وأما البيان، فنحو تركه العود إلى القعدة الأولى، فيكون بياناً لكونها ندباً، / [[ص ٤٠٨]] ومفارقتها للقعدة الثانية. وهذا المثال لا يصح إلا على مذهب من يرى أن القعود للشهد الأول والثاني معاً غير واجب، والصحيح عندنا أنهما واجب، وهو مذهب الليث بن سعد، وأحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه.

وأما ترك النكير: فقد اختلف العلماء فيه: فمنهم من قال: إنه يدل على حسن ذلك الفعل على كل وجه، ومنهم من قال: يدل عليه إذا كان من باب الشرع، ومنهم من قال: إنما يدل على الحسن إذا لم يكن قد تقدم البيان، وتقرر، ولا شبهة في أن ما علم قبحه عقلاً، أو علم بالشرع كونه قبيحاً، على الوجه المقرر المهد، فإنه يجوز له ﷺ على بعض الوجوه أن يدع إنكاره، ولا يدل تركه النكير على حسنه والحال هذه، كما لم يدل إقراره لأهل الذمة على ترك الاختلاف إلى الصلاة على حسن ذلك

أعلى مراتب الفعل، فإنه لا يجوز _ إذا عري فعله ﷺ من دلالة تدل على الوجه الذي وقع عليه _ أن يفعله على جهة الوجوب، لأننا لا نأمن أن يكون ﷺ فعله على جهة الندب، فيبطل التأسي، وإن تعلقوا في وجوب فعله ﷺ علينا بطريقة الاحتياط، فقد مضى الكلام عليها في باب الأوامر.

/ [[ص ٤٠٦]] الفصل السابع: في الوجوه التي يقع عليها أفعاله ﷺ، وكيف الطريق إلى معرفة ذلك؟

اعلم أن أفعاله ﷺ تنقسم إلى بيان، وامتثال، وابتداء شرع.

والذي يدل على صحة هذه القسمة أنه إذا كان لا بد للفعل من دليل، فإما أن يكون دليلاً ظاهراً مستقلاً بنفسه، فيكون الفعل امتثالاً، أو يكون دليلاً ظاهراً لا يستقل بنفسه، فيكون بياناً، أو لا دليل له يظهر، فيكون ابتداء شرع.

والبيان ينقسم ثلاثة أقسام: بيان المجمل، وبيان التخصيص، وبيان النسخ. ويلحق بذلك ما لا بد من ذكره: بيان زيادة لاحقة لا بد منها، وقد يكون تارة ذلك نسخاً، وأخرى غير نسخ. ويلحق بذلك أيضاً بيان فعل محتمل، لأن الفعل قد يتبين بالفعل، ويدخل فيه أيضاً بيان قول محتمل للأمرين، كآية القرء.

فأما مثال بيان المجمل، فكيبانه ﷺ الصلاة والمناسك وغيرهما. والطريق إلى معرفة ذلك من وجهين: أحدهما حصول قول منه ﷺ أو ما يجري مجراه ينه به على أن فعله بيان للمجمل. والثاني فقد ما يمكن أن يبين المجمل به من قول أو فعل وإمكان كون الفعل بياناً، وحضور الحاجة.

وأما بيان تخصيص العموم فكيبانه ﷺ عن الصلاة في أوقات مخصوصة، وخص ذلك فعله صلاة مخصوصة في تلك الأوقات. وما به يعلم أنه تخصيص كونه منافياً لبعض ما دخل تحت العموم في الكتاب أو السنة.

/ [[ص ٤٠٧]] وأما مثال النسخ، فنحو ما روي من قوله ﷺ: «وإذا رأيتموني أصلي جالساً، فصلوا جلوساً أجمعين»، فُسخ بأن صلى جالساً ومن خلفه قيام في مرضه الذي مات فيه. وما به يعلم أنه سُخ أن يكون فعله مقتضياً لرفع ما تقدم من الدلالة في الامتثال.

فأما الذم والمدح، فلهما تعلّق بالغير، والذم منه
 يدلّ على قبح الفعل، والعقوبة أقوى دلالة على
 القبح، وأما المدح، فإنه يدلّ على أنّ للفعل صفة زائدة على
 الحسن، فربما كان واجباً، وأقلّ أحواله أن يكون ندباً.

وقد اختلف في نسبته عليه السلام زيداً إلى عمرو هل
 يقتضي القطع، أو يكون على الظاهر؟

فقال قوم: يقتضي القطع، وآخرون يجوزون أن
 يتبع ذلك الظاهر والأمارات، والوجه الأوّل أولى، لأنّ
 ظاهر خبره بالإطلاق يقتضي القطع، وإنّما يكون عن
 الظنّ والأمارة بما يخالف الإطلاق، فالأولى مع الإطلاق
 حملة على القطع. وعلى هذا الوجه يجري وصفه عليه السلام لغيره
 بالفضل، لأنّ ذلك خبر، ومع الإطلاق يجب حملة على
 القطع، وحكمه _ بالشهادة أو بالإقرار _ بالملك لا يدلّ
 على القطع بالباطن، كما قلناه في الأوّل، لأنّ هذا حكم،
 والأوّل خبر. وفي هذا الباب فروع كثيرة يطول الكتاب
 باستيفائها.

الفصل الثامن: في هل يصحّ في أفعاله عليه السلام التعارض أم

لا؟

اعلم أنّ التعارض بين الدليلين إنّما يكون بأن يتعدّر
 استعمالهما معاً، وأمّا إذا أمكن العمل بهما، فلا تعارض.
 وليس يمكن أن يقع الفعل وتركه في حالة واحدة، وكذلك
 لا يمكن في الحال الواحدة وقوعه ووقوع ضده، وإنّما
 يكونان متعارضين على أحد هذين الوجهين. وإنّما يصحّ
 من الفاعل أن يفعل ضدّ ما فعله في حال / [[ص ٤١١]]
 أخرى، وذلك ممّا يمكن فيه التأسي، ولا تعارض.

فأما نسخ فعله عليه السلام بفعله، فلا يصحّ على التحقيق،
 لأنّ الفعل الأوّل لا ينظم الأوقات المستقبلية، غير أنّه إذا
 دلّ دليل على وجوب استمرار حكمه، جاز أن يقال في
 الثاني: أنّه ناسخ، وكذلك التخصيص، لأنّ الدليل إذا دلّ
 على أنّ المراد كلّ مكلف، ووجدناه عليه السلام قد أقرّ بعض
 المكلفين على ترك ذلك الفعل، أو رضي به، جاز أن يقال:
 إنّ بذلك مخصّص له، والمعنى ما ذكرناه.

فأمّا قوله عليه السلام إذا عارض فعله فيجب النظر فيه،
 فإن تقدّم القول، ومضى الوقت الذي يجب الفعل فيه،
 وفعل عليه السلام ما يعارض ذلك، كان ناسخاً لا محالة، ومثاله

منهم، لما تقدّم البيان، وعرف الوجه في الإقرار، وإنّما يدلّ
 تركه النكير على حسن الفعل متى علّم أنّه لولا حسنه لما
 حسن منه ترك النكير.

وأما تركه البيان والجواب، فدلالته مختلفة لأنّه قد
 يدع الجواب انتظاراً / [[ص ٤٠٩]] للوحي، من حيث لم
 يكن له في الشرع حكم مستقرّ، وقد يدعه إحالة للسائل
 على دليل متقدّم، فيجب أن يُنظر في كيفية ترك الجواب.
 وأمّا تركه عليه السلام البيان، فنحو أن تحدث حادثة، فلا يبيّن
 حكمها، ولا تظهر منه أمانة التوقّف على الوحي، وما هذه
 حاله فتركه يدلّ على أنّه لا حكم لله تعالى في تلك الحادثة
 إلّا ما كان في العقل، لأنّه لو كان، لأظهره في وقت الحاجة.
 وكذلك تركه بيان تخصيص العموم يدلّ على أنّ العموم
 شامل.

وينقسم الفعل أقساماً آخر على وجه آخر: فمنها
 كونه مباحاً، ومنها كونه ندباً، ومنها كونه واجباً.

وإنّما يُعلّم الوجوب بوجوه: منها كونه بياناً لواجب،
 ومنها كونه امتثالاً لواجب، ومنها أن يكون ممّا لو لم يكن
 واجباً لما جاز أن يفعله، نحو أن يركع في الصلاة ركوعين
 على سبيل القصد، ومنها كلّ فعل لو لم يكن واجباً لكان
 معصية كبيرة، ومنها كونه شرطاً على وجه مخصوص في
 واجب، ومنها كونه قضاء لفائت واجب، ومنها كونه جزاء
 لشرط يستحقّ به.

وأما ما به يُعلّم أنّ فعله مباح، فأن يكون بياناً لمباح،
 كالذبيحة، ومنها أن يكون ممّا لو لم يكن مباحاً لكان معصية
 كبيرة، ومنها أن يتقدّم منه قول يقتضي كونه مباحاً.

وأما ما به يُعلّم كون فعله ندباً، فوجوه: منها أن
 يكون بياناً للندب، ومنها أن يكون شريعياً ولا أمانة
 للوجوب، ومنها إيقاعه على وجه العبادة والإخلاص ولا
 وجوب، ومنها أن يكون ممّا لو لم يكن ندباً لكان كبيراً،
 ومنها أن يفعله في وقت ويتركه في آخر، ويحصل في فعله
 أمانة الشرع.

وينقسم على وجه آخر: فمنه ما هو قضاء على
 الغير، ومنه ما هو متعلّق بالغير، / [[ص ٤١٠]] ومنه ما لا
 تعلّق له بأحد: وقضاؤه على الغير فيه أمانة الوجوب، لأنّ
 النزاع يتقدّمه، ويجب على الحاكم قطع ذلك.

تركه ﷺ قتل الشارب للخمر في المرة الرابعة، بعد قوله: «فإن شربها في الرابعة فاقتلوه».

فأما إن فعل ﷺ ما يعارض القول قبل مجيء الوقت الذي تعبنا بالفعل فيه، فلا يجوز أن يكون نسخاً، لأن نسخ الفعل قبل وقته لا يصح. فأما متى تقدم الفعل، ووجد القول الذي يقتضي رفع مقتضاه، فذلك نسخ بلا شبهة، لأنه متأخر عن حكم استقرار الفرض. فأما إذا لم يُعلم المتقدم من المتأخر، فمن الناس من ذهب إلى أن الأخذ بالقول أولى، ورجح بأن فعله لا يتعداه إلا بدليل، ومن حق قوله أن يتعداه، ولا يكون مقصوراً عليه. والأولى أن يقال: إنه لا بد إذا تعارضا من أن ينصب الله تعالى للمكلف دليلاً يعلم به المتقدم من المتأخر، وفي هذا نظر.

* * *

تنزيه النبي ﷺ:

تنزيه الأنبياء:

[ص ١٧٩] [تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن الضلال]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، أوليس هذا يقتضي إطلاقه الضلال عن الدين، وذلك مما لا يجوز عندكم قبل النبوة ولا بعدها؟

الجواب: قلنا: في معنى هذه الآية أجوبة:

أولها: أنه أراد: وجدك ضالاً عن النبوة فهذا إليها، أو عن شريعة الإسلام التي نزلت عليه وأمر بتبليغها إلى الخلق، وبإرشاده ﷺ إلى ما ذكرناه أعظم النعم عليه. والكلام في الآية خارج مخرج الامتنان والتذكير بالنعم، وليس لأحد أن يقول: إن الظاهر بخلاف ذلك، لأنه لا بد في الظاهر من تقدير محذوف يتعلّق به الضلال، لأن الضلال هو الذهاب والانصراف فلا بد من أمر يكون منصرفاً عنه. فمن ذهب إلى أنه أراد الذهاب عن الدين فلا بد له من أن يُقدّر هذه اللفظة ثم يحذفها ليتعلّق بها لفظ الضلال، وليس هو بذلك أولى منّا فيما قدّرناه وحذفناه.

وثانيها: أن يكون أراد: الضلال عن المعيشة وطريق التكسب، يقال للرجل الذي لا يهتدي [إلى] طريق معيشته ووجه مكسبه: هو ضال لا يدري ما يصنع ولا أين يذهب،

/ [ص ١٨٠] فامتّن الله تعالى عليه بأن رزقه وأغناه وكفاه.

وثالثها: أن يكون أراد: ووجدك ضالاً بين مكة والمدينة عند الهجرة فهذاك وسلّمك من أعدائك. وهذا الوجه قريب لولا أن السورة مكية وهي متقدمة للهجرة إلى المدينة، اللهم إلا أن يُحمّل قوله تعالى ﴿وَوَجَدَكَ﴾ على أنه سيجدك على مذهب العرب في حمل الماضي على معنى المستقبل، فيكون له وجه.

ورابعها: أن يكون أراد بقوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ أي مضلّولاً عنه في قوم لا يعرفون حقك فهدهم إلى معرفتك، وأرشدهم إلى فضلك. وهذا له نظير في الاستعمال، يقال: فلان ضال في قومه وبين أهله إذا كان مضلّولاً عنه.

وخامسها: أنه روي في قراءة هذه الآية الرفع: (ألم يجدك يتيماً فآوى، ووجدك ضالاً فهدى) على أن اليتيم وجده وكذلك الضال، وهذا الوجه ضعيف لأن القراءة غير معروفة، ولأن [هذا] الكلام يثبّج وتفسد أكثر معانيه.

[تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن مدح آله قريش]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢]، أوليس قد روي في ذلك أن رسول الله ﷺ لما رأى تولّي قومه عنه شقّ عليه ما هم عليه من المباحدة والمنافرة، وتمنّى في نفسه أن يأتيه من الله تعالى ما يقارب بينه وبينهم، وتمكّن حبّ ذلك في قلبه، فلما أنزل الله تعالى عليه ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ [النجم: ١] وتلاها عليهم، ألقى الشيطان على لسانه لما [كان] تمكّن في نفسه من محبة مقاربتهم: (تلك الغرائيق العلى، وإن شفاعتهن / [ص ١٨١] لترنجي)، فلما سمعت قريش ذلك سرّت به وأعجبهم ما زكّى به آلهتهم، حتّى انتهى إلى السجدة فسجد المؤمنون، وسجد أيضاً المشركون لما سمعوا من ذكر آلهتهم بما أعجبهم، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا مشرك إلا سجد إلا الوليد بن المغيرة فإنه كان شيخاً كبيراً لا يستطيع السجود، فأخذ بيده حفنة من البطحاء فسجد عليها، ثم تفرّق الناس من

الْوَتِينَ ﴿٦﴾ [الحاقة: ٤٤ _ ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى ﴿٦﴾﴾ [الأعلى: ٦]؟ على أن من يُجيز السهو على الأنبياء ﷺ يجب أن لا يُجيز ما تضمنته هذه الرواية المنكرة لما فيها من غاية التنفير عن النبي ﷺ، [لأن الله تعالى قد جَنَّبَ نبيّه ﷺ] من الأمور الخارجة عن باب المعاصي، كالغلظة والفظاظة وقول الشعر وغير ذلك ممّا هو دون مدح الأصنام المعبودة دون الله تعالى.

على أنه لا يخلو ﷺ وحوشي ممّا قُذِفَ به من أن يكون تعمّد ما حكوه، وفعله قاصداً أو فعله ساهياً، ولا حاجة بنا إلى إبطال القصد في هذا الباب والعمد لظهوره، وإن كان فعله ساهياً فالساهي لا يجوز أن يقع منه مثل هذه الألفاظ المطابقة لوزن السورة وطريقتها، ثمّ لمعنى ما تقدّمها من الكلام، لأننا نعلم ضرورة أن من كان شاعراً لو أشد قصيدة لما جاز أن يسهو حتّى يتفق منه بيت شعر في وزنها وفي معنى البيت الذي تقدّمه وعلى الوجه الذي تقتضيه فائدته، وهو مع ذلك يظنّ أنه من القصيدة التي ينشدها. وهذا ظاهر في بطلان هذه الدعوى على النبي ﷺ، على أن الموحى إليه من الله النازل بالوحي وتلاوة القرآن / [[ص ١٨٣]] جبرائيل ﷺ، وكيف يجوز السهو عليه؟ على أن بعض أهل العلم قد قال: يمكن أن يكون وجه التباس الأمر أن رسول الله ﷺ لمّا تلا هذه السورة في نادٍ غاصّ بأهله وكان أكثر الحاضرين من قريش المشركين، فانتبهى إلى قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾﴾ [النجم: ١٩]، وعلم في قرب مكانه [منه] من قريش أنّه سيورد بعدها ما يسوأهم به فيهنّ، قال كالمعارض له والرادّ عليه: (تلك الغرائيق العلى، وإنّ شفاعتهنّ لترتجى) فظنّ كثير ممّن حضر أن ذلك من قوله ﷺ، [واشتبه عليهم الأمر لأنهم كانوا يلغطون عند قراءته ﷺ]، ويكثرون كلامهم وضجاجهم طلباً لتغليطه وإخفاء قراءته.

ويمكن أن يكون هذا أيضاً في الصلاة، لأنهم كانوا يقربون منه ﷺ في حال صلاته عند الكعبة، ويسمعون قراءته ويلغون فيها.

وقيل أيضاً: أنّه ﷺ كان إذا تلا القرآن على قريش توقّف في فصول الآيات وأتى بكلام على سبيل الحجاج

المسجد وقريش مسرورة بما سمعت، وأتى جبرائيل ﷺ [إلى] النبي ﷺ معاتباً على ذلك، فحزن له حزناً شديداً، فأنزل الله تعالى [عليه] معزياً له ومسلماً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ...﴾ الآية.

الجواب: قلنا: أمّا الآية فلا دلالة في ظاهرها على هذه الخرافة التي قصّوها، وليس يقتضي الظاهر إلّا أحد أمرين، إمّا أن يريد بالتمني التلاوة، كما قال حسان بن ثابت:

تمنّى كتاب الله أوّل ليله

وآخره لا قلى حمام المقادر

[من الطويل]

أو أريد بالتمني تمنّي القلب. فإن أراد التلاوة، كان المراد [أن] من أرسل قبلك من الرسل كان إذا تلا ما يؤدّيه إلى قومه حرّفوا عليه وزادوا فيما يقوله ونقصوا، كما فعلت اليهود في الكذب على نبيهم ﷺ، فأضاف ذلك إلى الشيطان لأنّه يقع بوسوسته وغروره.

ثمّ بيّن أن الله تعالى يزيل ذلك ويدحضه بظهور حجّته وينسخه ويحسم مادّة الشبهة به. وإنما خرجت الآية على هذا الوجه مخرج التسلية له ﷺ لمّا كذب المشركون عليه، وأضافوا إلى تلاوته [من] مدح آهتهم ما لم يكن فيها.

وإن كان المراد تمنّي القلب، فالوجه في الآية أن الشيطان متى تمنّى [النبي ﷺ] بقلبه بعض ما يتمناه من الأمور، يوسوس إليه بالباطل ويحدّثه بالمعاصي ويغريه بها، ويدعوه / [[ص ١٨٢]] إليها، وأن الله تعالى ينسخ ذلك ويُطِله بما يرشده إليه من مخالفة الشيطان وعصيانه وترك استماع غروره.

وأمّا الأحاديث المروية في هذا الباب فلا يُلتفت إليها من حيث تضمنت ما قد نرّه العقول الرسل ﷺ عنه. هذا لو لم يكن في أنفسها مطعون مضعفة عند أصحاب الحديث بما يُستغنى عن ذكره.

وكيف يُجيز ذلك على النبي ﷺ من يسمع الله تعالى يقول: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢] يعني القرآن. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿١١﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿١٢﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ

لهم، فلما تلا: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ۝٢٠﴾ [النجم: ١٩ و ٢٠]، قال ﷺ: (تلك الغرائق العلى، ومنها الشفاعة تترجى) على سبيل الإنكار عليهم، وأن الأمر بخلاف ما ظنوه من ذلك.

وليس يمتنع أن يكون هذا في الصلاة، لأن الكلام في الصلاة حيث كان مباحاً، وإنما نُسِخَ من بعد.

وقيل: إن المراد بالغرائق الملائكة. وقد جاء مثل ذلك في [بعض] الحديث فتوهم المشركون أنه يريد آلهتهم، وقيل: إن ذلك كان قرآناً منزلاً في وصف الملائكة فتلاه الرسول ﷺ، فلما ظن المشركون أن المراد به آلهتهم نُسِخت تلاوته.

وكل هذا يطابق ما ذكرناه من تأويل قوله: ﴿إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ [الحج: ٥٢]، لأن بغيره / [[ص ١٨٤]] الشيطان ووسوسته أضيف إلى تلاوته ﷺ ما لم يرد به. وكل هذا واضح بحمد الله تعالى [ومنه].

[تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن معاتبته الله له]:

مسألة: فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، أوليس هذا عتاباً له ﷺ من حيث أضر ما كان ينبغي أن يظهره وراقب من لا يجب أن يراقبه، فما الوجه في ذلك؟

الجواب: قلنا: وجه هذه الآية معروف، وهو أن الله تعالى لما أراد نسخ ما كانت عليه الجاهلية من تحريم نكاح زوجة الدعي، والدعي هو الذي كان أحدهم يجتبيه ويربّه ويضيفه إلى نفسه على طريق البنوة، وكان من عادتهم أن يُحرموا على أنفسهم نكاح أزواج أديانهم كما يُحرمون نكاح أزواج آبائهم، فأوحى [الله] تعالى إلى نبيه ﷺ أن زيد بن حارثة - وهو دعي رسول الله ﷺ - سيأتيه مطلقاً زوجته. وأمره أن يتزوجها بعد فراق زيد لها ليكون ذلك ناسخاً لسنة الجاهلية التي تقدّم ذكرها.

فلما حضر زيد مخاصماً زوجته عازماً على طلاقها، أشفق الرسول ﷺ من أن يمسك عن وعظه وتذكيره، لاسيما وقد كان يتصرف على أمره وتدبيره، فرجف المنافقون به ﷺ إذا تزوج المرأة يقدفونه بما قد نزهه الله

تعالى عنه، فقال له: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ تبرؤاً مما ذكرناه وتنزهاً، وأخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعد طلاقها لها لينتهي إلى امر الله تعالى فيها، ويشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ۝٣٧﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فدلّ / [[ص ١٨٥]] على أن العلة في أمره بنكاحها ما ذكرناه من نسخ السنة المتقدمة.

فإن قيل: العتاب باقٍ على كل حال، لأنه قد [كان] ينبغي أن يظهر ما أظمره، ويخشى الله ولا يخشى الناس.

قلنا: أكثر ما في الآية إذا سلّمنا نهاية الاقتراح فيها أن يكون ﷺ فعل ما غيره أولى منه، وليس [أن] يكون ﷺ بترك الأولى عاصياً.

وليس يمتنع على هذا الوجه أن يكون صبره على قرف المنافقين وإهوانه بقولهم أفضل [له] وأكثر ثواباً، فيكون ابتداء ما في نفسه أولى من إخفائه، على أنه ليس في ظاهر الآية ما يقتضي العتاب، و[لا] ترك الأولى.

وأما إخباره بأنه أخفى ما الله مبدية، فلا شيء فيه من الشبهة، وأما هو خبر محض.

وأما قوله: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾، ففيه أدنى شبهة، وإن كان الظاهر لا يقتضي عند التحقيق ترك الأفضل، لأنه خبر أنه يخشى الناس وأن الله أحق بالخشية، ولم يُخبر أنك لم تفعل إلا حق وعدلت إلى الأدون، ولو كان في الظاهر بعض الشبهة لوجب أن نتركه ونعدل عنه للقاطع من الأدلة.

وقد قيل: إن زيد بن حارثة لِمَا خاصم زوجته زينب بنت جحش - وهي ابنة عمّة رسول الله ﷺ - وأشرف على طلاقها أضر رسول الله ﷺ أنه إن طلقها زيد تزوّجها من حيث كانت ابنة عمّته. وكان يحبّ ضمّها إلى نفسه كما يحبّ أحدنا ضمّ قرابته إلى نفسه، حتّى لا ينالهم بؤس [ولا ضرر]. فأخبر الله تعالى رسوله ﷺ والناس بما كان يضمّره من إشار ضمّها إلى نفسه ليكون ظاهر الأنبياء ﷺ وباطنهم سواء. ولهذا قال رسول الله ﷺ / [[ص ١٨٦]] لأنصار يوم فتح مكة وقد جاءه عثمان بعبد الله بن [سعد بن] أبي سرح وسأله أن يرضى عنه، وكان رسول

عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ [الأنفال: ٦٧ و ٦٨]، أوليس هذا يقتضي عتابه على استبقاء الأسارى وأخذ عرض الدنيا عوضاً عن قتلهم؟

الجواب: قلنا: ليس في ظاهر الآية ما يدل على أنه عوتب في شأن الأسارى، بل لو قيل: إن الظاهر يقتضي توجه الآية إلى غيره لكان أولى، لأن قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، لا شك أنه لغيره، فيجب أن يكون المعاتب سواه. والقصة في هذا الباب معروفة / [[ص ١٨٨]] والرواية بها متظافرة، لأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بأن يأمر أصحابه بأن يثخنوا في قتل أعدائهم بقوله تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَغْنَاقِ وَاصْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢]، وبلغ النبي ﷺ ذلك إلى أصحابه فخالفوه، وأسروا يوم بدر جماعة من المشركين طمعاً في الفداء، فأنكر الله تعالى ذلك عليهم، وبين أن الذي أمر به سواه.

فإن قيل: فإذا كان النبي ﷺ خارجاً عن العتاب فما معنى قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِإِيَّيْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾؟ قلنا: الوجه في ذلك [بين]، لأن الأصحاب إنما أسروهم ليكونوا في يده ﷺ، فهم أسراؤه على الحقيقة ومضافون إليه، وإن كان لم يأمرهم بأسرهم، بل أمر بخلافه.

فإن قيل: أفما شاهدتهم النبي ﷺ وقت الأسر فكيف لم ينههم عنه؟

قلنا: ليس يجب أن يكون ﷺ مشاهداً لحال الأسر، لأنه ﷺ كان على ما وردت به الرواية _ يوم بدر جالساً في العريش، ولما تباعد أصحابه عنه أسروا من أسروه من المشركين بغير علمه ﷺ.

فإن قيل: فما بال النبي ﷺ لم يأمر بقتل الأسارى لئلا صاروا في يده وإن كان خارجاً عن المعصية وموجب العتاب، أوليس لئلا استشار أصحابه فأشار عليه أبو بكر باستبقائهم، وعمر باستيصالهم، رجع إلى رأي أبي بكر، حتى روي أن العتاب [كان] من أجل ذلك؟

الله ﷻ قبل ذلك قد أهدر دمه فأمر بقتله، فلما رأى عثمان استحي من رده وسكت طويلاً ليقتله بعض المؤمنين، فلم يفعل المؤمنون ذلك انتظاراً منهم لأمر رسول الله ﷺ مجدداً، فقال للأَنْصار: «أما كان فيكم رجل يقوم إليه فيقتله؟».

فقال له عباد بن بشر: يا رسول الله، إن عيني ما زالت في عينك انتظاراً أن تومئ إلي فأقتله.

فقال له رسول الله ﷺ: «الأنبياء عليهم السلام لا يكون لهم خائنة أعين». وهذا الوجه يقارب الأول في المعنى.

فإن قيل: فما المانع مما وردت به الرواية من أن رسول الله ﷺ رأى في بعض الأحوال زينب بنت جحش فهوها، فلما أن حضر زيد لطلاقها أخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعده وهوها لها، أوليس الشهوة عندكم التي قد تكون عشقاً على بعض الوجوه من فعل الله تعالى وأن العباد [لا] يقدرُونَ عليها؟ وعلى هذا الوجه [لا] يمكنكم إنكار ما تضمنته السؤال.

قلنا: لم ننكر ما وردت به هذه الرواية الخبيثة من جهة أن فعل الشهوة يتعلّق بفعل العباد وأنها معصية مليحة، بل من جهة أن عشق الأنبياء عليهم السلام لمن ليس محلّ لهم من النساء منفّر عنهم وحاطّ من مرتبتهم ومنزلتهم، وهذا ممّا لا شبهة فيه، وليس كلّ شيء يجب أن / [[ص ١٨٧]] يجتنبه الأنبياء عليهم السلام مقصوراً على أفعالهم. ألا ترى أن الله تعالى قد جنبهم الفظاظة [والغلظة] والعجلة، وكلّ ذلك ليس من فعلهم، وأوجبنا أيضاً أن يُجَنَّبُوا الأمراض المنفّرة والخلق المشينة كالجذام والبرص وتفاوت الصور واضطرابها، وكلّ ذلك ليس من مقدورهم ولا فعلهم؟

وكيف يذهب على عاقل أن عشق الرجل زوجته غيره منفّر عنه معدود في جملة معائبه ومثالبه؟ ونحن نعلم أنه لو عُرِفَ بهذه الحال بعض الأئمّة والشهود لكان ذلك قاذحاً في عدالته، وحاطّاً من منزلته، وما يؤثّر في منزلة أحدنا أولى من أن يؤثّر في منازل من طهره الله وعصمه وأكمّله وأعلى منزلته. وهذا بين لمن تدبّر.

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن معاتبته في الأسرى]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِإِيَّيْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ

الجواب: قلنا: أمّا قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ فليس يقتضي وقوع معصية ولا غفران / [[ص ١٩٠]] عقاب، ولا يمتنع أن يكون المقصود به التعظيم والملاطفة في المخاطبة، لأنّ أحدنا قد يقول لغيره إذا خاطبه: (أرأيت رحمك الله، وغفر الله لك)، وهو لا يقصد إلى الاستصفاح له عن عقاب ذنوبه، بل ربّما لم يخطر بباله أنّ له ذنباً، وإنّما الغرض الإجمالي في المخاطبة واستعمال ما قد صار في العادة علماً على تعظيم المخاطب وتوقيره.

وأمّا قوله تعالى: ﴿لَمْ أَذْنَبْ لَهُمْ﴾ فظاهره الاستفهام، والمراد به التقرير واستخراج ذكر علة إذنه، وليس بواجب حمل ذلك على العتاب، لأنّ أحدنا قد يقول لغيره: لِمَ فعلت كذا وكذا؟ تارةً معاتباً وأخرى مستفهماً، وتارةً مقررّاً. فليست هذه اللفظة خاصّة للعتاب والإنكار. وأكثر ما يقتضيه وغاية ما يمكن أن يدعى فيها أن تكون دالة على أنّه ﷺ ترك الأولى [والأفضل، وقد بينّا أن ترك الأولى] ليس بذنب، وإن كان الشواب ينقص معه. فإنّ الأنبياء عليهم السلام يجوز أن يتركوا كثيراً من النوافل. وقد يقول أحدنا لغيره إذا ترك النذب: لِمَ تركت الأفضل؟ ولم عدلت عن الأولى؟ ولا يقتضي ذلك إنكاراً ولا قبيحاً.

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن الوزر]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۖ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ ۚ﴾ الذي أنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿﴾ [الشرح: ١ - ٣]، أوليس هذا صريحاً في وقوع المعاصي منه ﷺ؟

الجواب: قلنا: أمّا الوزر في أصل اللغة فهو الثقل، وإنّما سُمّيت الذنوب بأنّها أوزاراً لأنّها تثقل كاسبها وحاملها.

فإذا كان أصل الوزر ما ذكرناه، فكلّ شيء أثقل الإنسان وغمّه وكده وجهده جاز أن يُسمّى وزراً، تشبيهاً بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي.

وليس يمتنع أن يكون الوزر في الآية إنّما أراد به غمّه ﷺ وهمّه بما كان عليه قومه من / [[ص ١٩١]] الشرك، وأنّه كان هو وأصحابه بينهم مستضعفاً مهزوماً [مغموماً].

فكلّ ذلك ممّا يُتعب الفكر ويكدّر النفس، فلمّا [أن]

قلنا: أمّا الوجه في أنّه ﷺ لم يقتلهم فظاهر، لأنّه غير ممتنع أن تكن المصلحة في قتلهم وهم محاربون، وأن يكون القتل أولى من الأسر، فإذا أسروا تغيّرت المصلحة وكان استبقاؤهم أولى، والنبي ﷺ لم يعمل برأي أبي بكر إلّا بعد أن وافق ذلك ما نزل به الوحي عليه. وإذا كان القرآن لا يدلّ بظاهر ولا فحوى على وقوع معصية منه ﷺ في هذا [الباب] فالرواية الشاذّة لا يُعوّل عليها ولا يُلتفت إليها.

/ [[ص ١٨٩]] وبعد: فلسنا ندري من أيّ وجه تضاف المعصية إليه ﷺ في هذا الباب، لأنّه لا يخلو من أن يكون أوحى إليه ﷺ في باب الأسارى بأن يقتلهم، أو لم يوحّ إليه فيه بشيء، ووُكِّل [ذلك] إلى اجتهاده ومشورة أصحابه، فإن كان الأوّل فليس يجوز أن يخالف ما أوحى إليه، ولم يقل أحد أيضاً في هذا الباب أنّه ﷺ خالف النصّ في باب الأسارى، وإنّا يدعى عليه أنّه فعل ما كان الصواب عند الله خلافه، وكيف يكون قتلهم منصوباً عليه بعد الأسر وهو يشاور فيه الأصحاب ويسمع فيه المختلف من الأقوال، وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن يشاور في قتلهم واستحيائهم، وعنده نصّ بالاستحياء، فهلاً جاز أن يشاور وعنده نصّ في القتل، وذلك أنّه لا يمتنع أن يكون أمراً بالمشاورة قبل أن ينصّ له على أحد الأمرين، ثمّ أمر بما يوافق إحدى المشورتين فاتّبعه. وهذا لا يمكن المخالف أن يقول مثله.

وإن كان لم يوحّ إليه في باب الأسارى شيء ووُكِّل إلى اجتهاده ومشورة أصحابه، فما باله يُعتاب وقد فعل ما أذاه إليه الاجتهاد والمشاورة؟ وأي لوم على من فعل الواجب ولم يخرج عنه؟ وهذا يدلّ على أنّ من أضاف إليه المعصية قد ضلّ عن وجه الجواب.

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن المعاتبة في أمر المتخلفين]:

مسألة: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى لنبيه ﷺ لِمَا استأذنه قوم في التخلف عن الخروج معه إلى الجهاد فأذن لهم: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]، أوليس العفو لا يكون إلّا عن الذنب؟ وقوله: ﴿لِمَ أَذْنَبْتَ﴾ ظاهر في العتاب، لأنّه من أحصّ ألفاظ العتاب؟

أعلى الله كلمته ونشر دعوته وبسط يده خاطبه بهذا الخطاب تذكيراً له بمواقع النعمة عليه، ليقابله بالشكر والثناء والحمد.

ويقوي هذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤]، وقوله ﷻ: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥ و ٦]، والعسر بالشدائد والغموم أشبه، وكذلك اليسر بتفريج الكرب وإزالة الهموم والغموم أشبه.

فإن قيل: هذا التأويل يُطله أن هذه السورة مكية نزلت على النبي ﷺ وهو في الحال الذي ذكرت منها أنها [كانت] تغمّه من ضعف الكلمة، وشدة الخوف من الأعداء، وقبل أن يعلي الله كلمة المسلمين على المشركين، فلا وجه لما ذكرتموه.

قلنا: عن هذا السؤال جوابان:

أحدهما: أنه تعالى لما بشّره بأنه يعلي دينه على الدين كله ويظهره عليه ويُسفي من أعدائه ﷻ غيظه، وغيظ المؤمنين به، كان بذلك وضعاً عنه ثقل غمّه بما كان يلحقه من قومه، ومطياً لنفسه ومبدلاً عسره يسراً، لأنه يثق بأن وعد الله تعالى حق ما يُخلف، فامتّن الله تعالى عليه بنعمة سبقت الامتنان وتقدمته.

والجواب الآخر: أن يكون اللفظ وإن كان ظاهره الماضي، فالمراد به الاستقبال. ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والاستعمال. قال الله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧]، إلى غير ذلك ممّا شهرته تُغني عن ذكره.

/ [ص ١٩٢] [تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن الذنب]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، وليس هذا صريحاً في أن له ﷺ ذنوباً وإن كانت مغفورة؟

الجواب: قلنا: أمّا من نفى عنه ﷻ صغائر الذنوب مضافاً إلى كبائرها، فله عن هذه الآية أجوبة نحن نذكرها ونبيّن صحتها من سقيمها.

منها: أنه أراد [الله] تعالى بإضافة الذنب إليه ذنب أبيه آدم ﷺ. وحسنت هذه الإضافة لاتصال القربى،

وغفّره له، من حيث أقسم [آدم] على الله تعالى به، فأبرّ قسمه، فهذا [الذنب] المتقدّم. والذنب المتأخّر [هو] ذنب شيعته وشيعة أخيه ﷺ. وهذا الجواب يعترضه أن صاحبه نفى عن نبي ذنباً وأضافه إلى آخر، والسؤال [عليه] فيمن أضافه إليه كالسؤال فيمن نفاه عنه.

ويمكن إذا أردنا نصرة هذا الجواب أن نجعل الذنوب كلّها لأُمّته ﷺ، ويكون ذكر التقدّم والتأخّر إنّما أراد به ما تقدّم زمانه وما تأخّر، كما يقول القائل مؤكداً: (قد غفرت لك ما قدّمت وما أخّرت وصفحّت عن السالف والآنف من ذنوبك). ولإضافه ذنوب أُمّته [إليه] وجه في الاستعمال معروف، لأنّ القائل قد يقول لمن حضره من بني تميم أو غيرهم من القبائل: أنتم فعلتم كذا وكذا، وقتلتم فلاناً، وإن كان الحاضرون ما شهدوا ذلك ولا فعلوه، وحسنت الإضافة للاتصال والنسب، ولا سبب أو كد ممّا بين الرسول ﷺ وأُمّته، فقد يجوز توسّعاً وتجوّزاً أن تُضاف ذنوبهم إليه.

ومنها: أنه سمّي ترك الذنب ذنباً، وحسن ذلك لأنّه ﷺ ممّن لا يخالف الأوامر إلّا هذا / [ص ١٩٣] الضرب من الخلاف، ولعظم منزلته وقدره جاز أن يُسمّى بالذنب منه ما إذا وقع من غيره لم يُسمّ ذنباً، وهذا الوجه يضعفه على بعد هذه التسمية أنّه لا يكون معنى لقوله: (إنّني أغفر ذنبك)، ولا وجه في معنى الغفران [أن] يليق بالعدول عن الذنب.

ومنها: أن القول خرج مخرج التعظيم وحسن الخطاب، كما قلناه في قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]. وهذا ليس بشيء، لأنّ العادة [قد] جرت فيما يخرج هذا المخرج من الألفاظ أن يجري مجرى الدعاء، مثل قولهم: (غفر الله لك)، و(ليغفر الله لك)، وما أشبه ذلك. ولفظ الآية بخلاف هذا، لأنّ المغفرة جرت فيها مجرى الجزاء والغرض في الفتح.

وقد كنّا ذكرنا في هذه الآية وجهاً اخترناه وهو أشبه بالظاهر ممّا تقدّم، وهو أن يكون المراد بقوله: ﴿مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ﴾ الذنوب إليك، لأنّ الذنب مصدر والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معاً، ألا ترى أنّهم يقولون: (أعجنني ضرب زيد عمراً) إذا أضافوه إلى الفاعل،

كان المصدر متعدّياً بنفسه، مثل قولهم: (أعجبني ضرب زيد عمراً)، وإضافة مصدر غير متعدٍّ إلى مفعوله غير معروفة.

قلنا: هذا تحكّم في اللسان وعلى أهله، لأنّهم في كتب العربية كلّها أطلقوا أنّ المصدر يُضاف إلى الفاعل [إلى] المفعول معاً، ولم يستثنوا متعدّياً من غيره، ولو كان بينهما فرق لبيّنوه وفصّلوه كما فعلوا [ذلك] في غيره، وليس قلة الاستعمال معتبرة في هذا الباب، لأنّ الكلام إذا كان له أصل في العربية استعمل عليه، وإن كان قليل الاستعمال. وبعد: فإنّ ذنبهم هاهنا إليه إنّما هو صدّهم له عن المسجد الحرام ومنعهم إيّاه عن دخوله، فمعنى الذنب متعدّد، وإذا كان معنى المصدر متعدّياً جاز أن يجري [مجرى] ما يتعدّى بلفظه، فإنّ من عادتهم أن يحملوا الكلام تارة على معناه وأخرى على لفظه، ألا ترى إلى قول الشاعر:

/ [[ص ١٩٥]]

جتني بمثل بني بدر لقومهم

أو مثل إخوة منظور بن سيّار؟

[من البسيط]

فأعمل الكلام على المعنى دون اللفظ، لأنّه لو أعمله على اللفظ دون المعنى لقال: (أو مثل) بالجرّ، لكنّه لمّا كان معنى جئني: أحضر، أو هات قوماً مثلهم، حسن أن يقول: (أو مثل) بالفتح، وقال الشاعر:

درست وغير آهين مع البلى

إلا رواكد جمرهنّ هباء

ومشجج أمّا سوار قذى له

فبدا وغيب ساره المعزاء

[من الكامل]

فقال: ومشجج _ بالرفع _ إعمالاً للمعنى، لأنّه لمّا كان معنى قوله: (إلا رواكد) أنّهنّ باقيات ثابتات عطف على ذلك المشجج بالرفع، ولو أجرى الكلام على لفظه لنصب المعطوف به. وأمثلة هذا المعنى كثيرة، وفيما ذكرناه كفاية بمشيئة الله تعالى.

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن المعاتبه في أمر الأعمى]:

مسألة: فإن قيل: أليس قد عاتب الله نبيّه ﷺ [في إعراضه عن ابن أمّ مكتوم لمّا جاءه وإقباله على غيره] بقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا

و(أعجبني ضرب زيد عمراً) إذا أضافوه إلى المفعول؟ ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الإزالة والفسخ والنسخ لأحكام أعدائه من المشركين عليه، وذنوبهم إليه في منعهم إيّاه عن مكّة، وصدّهم له عن المسجد الحرام.

وهذا التأويل يطابق ظاهر الكلام حتّى تكون المغفرة غرضاً في الفتح ووجهاً له. [وإلا] فإذا أراد مغفرة ذنوبه لم يكن لقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۖ لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ١ و ٢] معنى معقول، لأنّ المغفرة للذنوب لا تعلق لها بالفتح، إذ ليست غرضاً فيه.

وأما قوله تعالى: ﴿مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، فلا يمتنع أن يريد به ما تقدّم زمانه من فعلهم القبيح بك وبقومك وما تأخّر، وليس لأحد أن يقول: [إنّ] سورة الفتح نزلت على رسول الله ﷺ بين مكّة والمدينة وقد انصرف من الحديبية.

/ [[ص ١٩٤]] وقال قوم من المفسّرين: إنّ الفتح أراد به فتح خيبر، لأنّه كان تالياً لتلك الحال، وقال آخرون: بل أراد به: أنّا قضينا لك في الحديبية قضاءً حسناً. فكيف يقولون ما لم يقله أحد من أنّ المراد بالآية فتح مكّة؟! والسورة [قد نزلت] قبل ذلك بمدة طويلة، وذلك أنّ السورة وإن كانت نزلت في الوقت الذي ذكر وهو قبل فتح مكّة، فغير ممتنع أن يريد بقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۖ﴾ فتح مكّة، ويكون [ذلك] على طريق البشارة له والحكم بأنّه سيدخل مكّة وينصره الله على أهلها، ولهذا نظائر في القرآن والكلام كثير.

ومّا يقوّي أنّ الفتح في السورة أراد به فتح مكّة قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ۝﴾ [الفتح: ٢٧]، فالفتح القريب هاهنا هو فتح خيبر.

وأما حمل الفتح على القضاء الذي قضاه في الحديبية فهو خلاف الظاهر ومقتضى الآية، لأنّ الفتح بالإطلاق الظاهر منه الظفر والنصر، ويشهد بأنّ المراد بالآية ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ۝﴾ [الفتح: ٣].

فإن قيل: ليس يُعرف إضافة المصدر إلى المفعول إلا إذا

سبيل الخصوص من يعلم أنه لا يقع منه ما تناوله الوعيد، لكنه لا بد من أن يكون مقدوراً له وجائزاً بمعنى الصحة لا بمعنى الشك، ولهذا يجعل جميع وعيد القرآن عاماً لمن يقع منه ما تناوله الوعيد، ولمن علم الله تعالى أنه لا يقع منه. وليس قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ على سبيل التقدير والشرط بأكثر من قوله تعالى: ﴿كُلَّ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لأن استحالة وجود ثانٍ معه تعالى إذا لم يمنع من تقدير ذلك وبيان حكمه، فأولى أن يسوغ تقدير وقوع الشرك الذي هو مقدور ممكن وبيان حكمه.

والشيعة لها في هذه الآية جواب تنفرد به، وهو أن النبي ﷺ لما نصَّ على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام بالإمامة في [ابتداء الأمر] جاءه قوم من قريش فقالوا له: يا رسول الله، إن الناس قريبا عهد بالإسلام، ولا يرضون أن تكون النبوة فيك والإمامة في ابن عمك [علي بن أبي طالب]، فلو عدلت بها إلى غيره لكان أولى.

فقال لهم النبي ﷺ: «ما فعلت ذلك برأيي فأتحير فيه، لكن الله تعالى أمرني به وفرضه علي».

فقالوا [له]: فإذا لم تفعل ذلك مخافة الخلاف على ربك تعالى فأشرك معه في الخلافة رجلاً من قريش تركن الناس إليه، ليتم لك أمرك ولا يخالف الناس عليك، فنزلت الآية. والمعنى فيها: لئن أشركت _ في الخلافة مع أمير المؤمنين ﷺ _ ليعبطن عملك. وعلى هذا التأويل فالسؤال [باق] قائم، لأنه إذا كان قد علم [الله] تعالى أنه ﷺ لا يفعل ذلك ولا يخالف أمره لعصمته، فما الوجه في الوعيد؟ فلا بد من الرجوع إلى ما ذكرناه.

/ [ص ١٩٨]

[تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن الذنب]:

مسألة: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحریم: ١]، أوليس ظاهر هذا الخطاب يتضمن العتاب، والعتاب لا يكون إلا على ذنب كبير أو صغير؟

الجواب: قلنا: ليس في ظاهر [هذه] الآية ما يقتضي عتاباً، وكيف يعاتبه الله تعالى على ما ليس بذنب؟

يُذَرِّكَ لَعَلَّهُ يَزَّكِّي ﴿٣﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرُ ﴿٤﴾ [عبس: ١ _ ٤]، وهذا أيسر ما فيه أن يكون صغيراً؟

الجواب: قلنا: أمّا ظاهر الآية فغير دال على توجهها إلى النبي ﷺ، ولا فيها ما يدل على أنها خطاب له، بل هي خبر محض لم يُصرَّح بالمخبر عنه. وفيها ما يدل عند التأمل / [ص ١٩٦] على أن المعنى بها غير النبي ﷺ، لأنه وصفه بالعبوس، وليس هذا من صفات النبي ﷺ في قرآن ولا خبر مع الأعداء المنابذين، فضلاً عن المؤمنين المسترشدين.

ثم وصفه بأنه يتصدى للأغنياء ويتلهى عن الفقراء، وهذا ممّا لا يصف به نبينا عليه الصلاة والسلام من يعرفه، فليس هذا مشبهاً لأخلاقه الواسعة وتحنّنه على قومه وتعطفه، وكيف يقول له ﷺ: وما عليك إلا يزكى وهو ﷺ مبعوث للدعاء والتنبيه؟! وكيف لا يكون ذلك عليه فكأن هذا القول إغراء بترك الحرص على إيمان قومه، وقد قيل: إن هذه السورة نزلت في رجل من أصحاب رسول الله ﷺ كان منه هذا الفعل المنعوت فيها، ونحن وإن شككنا في عين من نزلت فيه فلا ينبغي أن نشك في أنها لم يعن بها النبي ﷺ، وأي تنفير أبلغ من العبوس في وجوه المؤمنين والتلهي عنهم، والإقبال على الأغنياء الكافرين والتصدى لهم، وقد نزه الله تعالى النبي ﷺ عما [هو] دون هذا في التنفير بكثير؟

[تنزيه سيدنا محمد ﷺ عن الشرك]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى مخاطباً لنبيه ﷺ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وكيف يوجه هذا الخطاب إلى من لا يجوز عليه الشرك ولا شيء من المعاصي؟

الجواب: [قلنا]: قد قيل في هذه الآية: إن الخطاب للنبي ﷺ والمراد به أمته، فقد روي عن ابن عباس رضيهما الله أنهما قال: نزل القرآن بإيالك أعني واسمعي يا جارة. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]، فدلّ قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾ على أن الخطاب توجه إلى غيره.

/ [ص ١٩٧] وجواب آخر: أن هذا خبر يتضمن الوعيد، وليس يمتنع أن يتوعد الله تعالى على العموم، وعلى

لأنَّ تحريم الرجل بعض نسائه لسبب أو لغير سبب ليس بقبیح ولا داخل في جملة الذنوب، وأكثر ما فيه أنَّه مباح.

ولا يمتنع أن يكون قوله تعالى: ﴿لَمْ تُحَرِّمُوا مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَزْوَاجِكُمْ﴾ خرج مخرج التوجع [له] من حيث تحمّل المشقة في إرضاء زوجاته، وإن كان ما فعل قبيحاً.

ولو أن أحدنا أرضى بعض نسائه بتطليق أخرى أو بتحريمها لحسن أن يقال له: لِمَ فعلت ذلك وتحملت المشقة فيه؟ وإن كان ما فعل قبيحاً.

ويمكن أيضاً إذا سلّمنا أن القول يقتضي ظاهره العتاب أن يكون ترك التحريم أفضل من فعله، فكأنَّه عدل بالتحريم عن الأولى.

ويحسن أن يقال لمن عدل عن النقل: لِمَ لم تفعله؟ وكيف عدلت عنه؟ والظاهر الذي لا شبهة فيه قد يُعدّل عنه لدليل، فلو كان للآية ظاهر يقتضي العتاب لجاز أن يصرفه إلى غيره، لقيام الدلالة على أنَّه ﷺ لا يفعل شيئاً من الذنوب، ولأنَّ القصّة التي خرجت الآية عليها لا تقتضي ماله تعلّق بالذنب على وجه من الوجوه.

[تنزيه سيّدنا محمد ﷺ عن مراجعة أمر ربّه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في الرواية المشهورة أنَّ النبي ﷺ ليلة المعراج لَمَّا / [[ص ١٩٩]] خوطب بفرض الصلاة راجع ربّه تعالى مرّة بعد أخرى حتّى رجعت إلى خمس، وفي الرواية أنَّ موسى ﷺ هو القائل له ﷺ: إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَطِيقُ هَذَا. وكيف ذهب ذلك على النبي ﷺ حتّى نبّهه موسى ﷺ [عليه]؟ وكيف تجوز المراجعة منه مع علمه بأنَّ العبادة تابعة للمصلحة؟ وكيف يُجاب إلى ذلك مع أنَّ المصلحة بخلافه؟

الجواب: قلنا: أمّا هذه الرواية [فهي] من طريق الأحاد التي لا توجب علماً، وهي مع ذلك مضعّفة، وليس يمتنع لو كانت صحيحة أن تكون المصلحة في الابتداء تقتضي العبادة بالخمسين من الصلوات، فإذا وقعت المراجعة تغيّرت المصلحة واقتضت أقلّ من ذلك حتّى تنتهي إلى هذا العدد المستقرّ، ويكون النبي ﷺ قد أعلم بذلك، فراجع طلباً للتخفيف عن أُمَّتِهِ والتسهيل.

ونظير [ذلك] ما ذكرناه في تغيّر المصلحة بالمراجعة

وتركها أن فعل المنذور قبل النذر غير واجب، فإذا تقدّم النذر صار واجباً وداخلاً في جملة العبادات المفترضات، وكذلك تسليم المبيع غير واجب ولا داخل في جملة العبادات، فإذا تقدّم عقد البيع وجب وصار مصلحة. ونظائر ذلك في الشرعيات أكثر من أن تُحصى.

فأمّا قول موسى له ﷺ: «إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَطِيقُ» فراجع، فليس ذلك تنبيهاً له ﷺ، وليس يمتنع أن يكون النبي ﷺ أراد أن يسأله مثل ذلك لو لم يقل له موسى ﷺ. ويجوز أن يكون قوله قوياً دواعيه في المراجعة التي كانت أبيحت له.

ومن الناس من استبعد هذا الموضوع من حيث يقتضي أن يكون موسى ﷺ في تلك / [[ص ٢٠٠]] الحال حياً كاملاً، وقد قُبِضَ منذ زمان، وهذا ليس ببعيد، لأنَّ الله تعالى قد خبر أنَّ أنبياءه ﷺ والصالحين من عباده في الجنان يُرزقون، فما المانع من أن يجمع الله بين نبينا ﷺ وبين موسى ﷺ؟

[حول استئذان سيّدنا محمد ﷺ لربّه أن يقرأ القرآن على سبعة أحرف]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه فيما روي من أنَّ الله تعالى لَمَّا أمر نبيّه ﷺ أن يقرأ القرآن على حرف واحد قال له جبرئيل ﷺ: استزده يا محمد، فسأل الله تعالى حتّى أذن له أن يقرأه على سبعة أحرف؟

الجواب: [قلنا]: إنَّ الكلام في هذا الخبر يجري مجرى ما ذكرناه في المراجعة عند فرض الصلاة، وليس يمتنع أن تكون المصلحة تختلف بالمراجعة والسؤال، وإنّما التمس الزيادة في الحروف للتسهيل والتخفيف.

فإنَّ في الناس من يسهل عليه التفخيم وبعضهم لا يسهل عليه إلا الإمالة.

وكذا القول في الهمزة وترك الهمز، فإن كان هذا الخبر صحيحاً فوجه المراجعة [فيه] هو طلب التخفيف ورفع المشقة.

[في وجه استثناء سيّدنا محمد ﷺ في قول العباس ما لم يكن يريد أن يستثنيه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في إجابة النبي ﷺ العباس ﷺ في قوله: «إِلَّا الإِذْخِرَ»، إلى سؤاله وإمضاء

للزيادة، وبحيث لو كانت ممن تقول لقات: قد امتلأت
وما بقي في [من] مزيد، وأضاف القول إليها على سبيل
المجاز، كما أضاف الشاعر القول إلى الحوض [من قوله]:

امتلاً الحوض فقال قطني

مهلاً رويداً قد ملأت بطني

[من الرجز]

وقد قال أبو علي الجبائي: إن القول الذي هو (هل
من مزيد؟) من قول الخزنة. كما يقال: قالت البلدة الفلانية
[كذا]، أي قال أهلها. وكما قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ
وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وهذا أيضاً غير
ممتنع.

[في قول سيدنا محمد ﷺ يُعَذَّبُ المَيِّتُ ببكاء الحي عليه]:
مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن النبي
ﷺ أنه قال: «إِنَّ المَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبكاء الحي عليه». وفي
رواية أخرى: «إِنَّ المَيِّتَ يُعَذَّبُ فِي قبره بالنيحة عليه». وروى
المغيرة بن شعبة عنه ﷺ أنه قال: «من نيح عليه
فإنه يُعَذَّبُ بما ينأح عليه»؟

/ [ص ٢٠٣] الجواب: قلنا: هذا الخبر منكر
الظاهر، لأنه يقتضي إضافة الظلم إلى الله تعالى، وقد
نزهت أدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والاتساع
والمجاز الله تعالى عن الظلم وكل قبيح.

وقد نزه الله تعالى نفسه بمحكم القول عن ذلك
فقال ﷻ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤].
ولا بد من أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما
يطابقها إن أمكن، أو نردّه ونُبطله.

وقد روي عن ابن عباس في هذا الخبر [أنه قال]:
وَهَلْ ابن عمر، إنما مر رسول الله ﷺ على قبر يهودي
[أهله يَبْكُونُ عليه] فقال: «إِنَّهُمْ يَبْكُونُ عليه وَإِنَّهُ لَيُعَذَّبُ».

وقد روي إنكار هذا الخبر عن عائشة أيضاً، وأنها
قالت: لَمَّا خُبِرْتُ بروايته: وَهَلْ [أبو] عبد الرحمن كما وَهَلْ
يوم قليب بدر، إنما قال ﷺ: «إِنَّ أَهْلَ المَيِّتِ لَيَبْكُونُ عليه،
وَإِنَّهُ لَيُعَذَّبُ بجِرمه». فهذا الخبر مردود ومطعون عليه [كما
ترى].

ومعنى قولهما: وَهَلْ: أي ذهب وهمه إلى غير
الصواب، يقال: وَهَلْتُ إلى الشيء أوهل وهلاً: إذا ذهب

استثنائه، وأنتم تعلمون أن التحريم والتحليل إنما يتبع
المصالح، فكيف يستثني بقول العباس ما لم يكن يريد أن
يستثنيه؟

الجواب: قلنا: عن هذا جوابان: أحدهما: أن يكون
النبي ﷺ أراد أن يستثني ما ذكره العباس من الإذخر لو لم
يسبقه العباس إليه. وقد نجد كثيراً من الناس يبتدئ
بكلام وفي / [ص ٢٠١] نيته أن يصله بكلام مخصوص
فيسأله إلى ذلك الكلام بعض حاضريه، فيظن أنه إنما
وصل كلامه الأول بالثاني لأجل تذكير الحاضرين ولا
يكون الأمر كذلك.

والجواب الثاني: أن يكون الله تعالى خير نبيه ﷺ
في الإذخر، فلما سأله العباس اختار أحد الأمرين اللذين
خير فيهما. وكل هذا غير ممتنع.

[في وجه قول سيدنا محمد ﷺ عن وضع الرب قدمه في
النار]:

مسألة: فإن قيل: فما قولكم في الخبر الذي رواه
محمد بن جرير الطبري بإسناده إلى أبي هريرة عن النبي
ﷺ أن النار تقول: (هل من مزيد؟) إذا أُلقي فيها أهلها،
حتى يضع الرب تعالى قدمه فيها. وتقول: قطّ قطّ، فحينئذٍ
تمتلى وينزوي بعضها إلى بعض. وقد روي مثل ذلك عن
أنس [بن مالك]؟

الجواب: قلنا: لا شبهة في أن كل خبر اقتضى ما
تنفيه أدلة العقول فهو باطل مردود، إلا أن يكون له تأويل
سائق غير متعسف، فيجوز أن يكون صحيحاً، ومعناه
مطابقاً للأدلة.

وقد دلت العقول ومحكم القرآن والصحيح من
السنة على أن الله تعالى ليس بذئ جوارح، ولا يشبه شيئاً
من المخلوقات، وكل خبر ينافي ما ذكرناه وجب أن يكون
إما مردوداً أو محمولاً على ما يطابق ما ذكرناه من الأدلة،
وخبر القدم يقتضي ظاهره التشبيه المحض، فكيف يكون
مقبولاً وقد قال قوم: إنه لا يمتنع أن يريد بذكر القدم القوم
الذين قدمهم لها، وأخبر أنهم يدخلون إليها ممن استحقها
بأعماله.

/ [ص ٢٠٢] فأما قول النار: فهل من مزيد؟
فقد قيل: معنى ذلك أنها صارت بحيث لا موضع فيها

وهمك إليه. و[قد] وهلت عنه أو هل وهلاً: إذا نسيتَه وغلطت فيه. ووهل الرجل يوهل وهلاً: إذا فرغ. والوهل: الفرغ.

وموضع وهله في ذكر القلب أنه روي أن النبي ﷺ وقف على قلب بدر فقال: «هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟»، ثم قال: «إنهم ليسمعون ما أقول». فأُنكر ذلك عليه، وقيل: إننا قال ﷺ: «إنهم الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق». واستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ [النمل: ٨٠]، ويمكن في الخبر إن كان صحيحاً وجوه من التأويل:

/ [[ص ٢٠٤]] أولها: أنه إن وصي موصٍ بأن يناح عليه ففعل ذلك بأمره، فإنه يُعذَّب بالنياحة. وليس [معنى] يُعذَّب بها أنه يؤاخذ بفعل النواح، وإنما معناه أنه يؤاخذ بأمره بها ووصيته بفعلها، وإنما قال ﷺ ذلك لأن الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والنوح ويأمرون به ويؤكّدون الوصية بفعله، وهذا مشهور عنهم. [كما] قال طرفة بن العبد:

فإن مت فأنعيني بما أنا أهله

وشُقّي عليّ الجيب باينة معبد

[من الطويل]

وقال بشر بن أبي حازم:

فمن يك سائلاً عن بيت بشر

فإن له بجنب الرده بابا

ثوى في ملحد لا بد منه

كفى بالموت نأياً واغترابا

رهين بلى وكل فتى سبيلى

فأذري الدمع وانتحبي انتحابا

وثانيها: أن العرب كانوا ييكون موتاهم ويذكرون غاراتهم وقتل أعدائهم، وما كانوا يسلبونه من الأموال ويرونه من الأحوال، فيعدّون ما هو معاصٍ في الحقيقة بعذاب الميت بها وإن كانوا يجعلون ذلك من مفاخره ومناقبه، فذكر ﷺ أنكم تكونهم بما يُعذّبون به.

وثالثها: أن يكون المعنى أن الله تعالى إذا أعلم الميت ببكاء أهله وأعزّته عليه تألم لذلك، فكان عذاباً له. والعذاب ليس بجار مجرى العقاب الذي لا يكون إلا على

ذنب متقدّم، بل قد يُستعمل [ذلك] كثيراً بمعنى الألم والضرر. ألا ترى أن القائل قد يقول لمن ابتدأه بضرر أو ألم: (قد عذبتني بكذا وكذا وأذيتني)، كما يقول: (أضررت بي وألمتني). وإنما لم يُستعمل العقاب حقيقة في الآلام المبتدئة، من حيث كان اشتقاق لفظة العقاب من المعاقبة التي لا بد من تقدّم سبب لها، وليس هذا في العذاب.

/ [[ص ٢٠٥]] ورابعها: أن يكون أراد بالميت من حضره الموت ودنا منه، وقد يسمّى بذلك لقوة المقاربة على سبيل المجاز، فكأنه ﷺ أراد أن من حضره الموت يتأذى ببكاء أهله عليه، ويضعف نفسه، فيكون ذلك كالعذاب له. وكل هذا بين بحمد الله [ومنه].

[في قول سيدنا محمد ﷺ: «إن قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين»:]

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إن قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء». ثم يقول رسول الله ﷺ عند ذلك: «اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا إلى طاعتك». والخبر الذي يرويه أنس قال: [قال] رسول الله ﷺ: «ما من قلب آدمي إلا وهو بين إصبعين من أصابع الله تعالى، فإذا شاء أن يثبتّه، وإذا شاء أن يقلّبه قلبه»؟

الجواب: قلنا: إن لمن تكلم في تأويل هذه الأخبار ولم يدفعها لمنافاتها لأدلة العقول أن يقول: [إن] الإصبع في كلام العرب وإن كانت [هي] الجارحة المخصوصة، فهي أيضاً الأثر الحسن. يقال: (لفلان على ماله وإبله إصبع حسنة)، أي: [له] قيام وأثر حسن.

قال الراعي _ واسمه عبيد بن الحصين، ويكنى بأبي جندل _، يصف راعياً حسن القيام / [[ص ٢٠٦]] على إبله:

ضعيف القوى بادي العروق ترى له

عليها إذا ما أجذب الناس إصبعاً

[من الطويل]

وقال لبيد:

من يبسط الله عليه إصبعاً بالخير والشرّ بأيّ أولعاً
يملاً له منه ذنباً مترعاً

[من الرجز]

وقال الآخر:

أكرم نزاراً واسقه المشعشعا

فلأن فيه خصلات أربعا

مجداً وجوداً ويداً وإصبعاً

فإن الإصبع في كل ما أوردناه المراد به الأثر الحسن والنعمة، فيكون المعنى: ما من آدمي إلا وقلبه بين نعمتين لله تعالى جليلتين.

فإن قيل: فما معنى تنبيه النعمتين ونعم الله تعالى على عباده لا تحصى كثرة؟

قلنا: يحتمل أن يكون الوجه في ذلك نعم الدنيا و[نعم] الآخرة، وثناهما لأنهما كالجنسين أو النوعين، وإن كان كل قبيل منها في نفسه ذا عدد كثير. ويمكن أن يكون الوجه في تسميتهم الأثر الحسن بالإصبع هو من حيث يشار إليه بالإصبع إعجاباً [به] وتنبيهاً عليه، وهذه عادتهم في تسمية الشيء بما يقع عنده وبما له به علاقة.

وقد قال قوم: إن الراعي أراد أن يقول يداً في موضع إصبع، لأن اليد النعمة، فلم يمكنه، فعدل عن اليد إلى الإصبع لأنها من اليد.

/ [[ص ٢٠٧]] وفي هذه الأخبار وجه آخر وهو أوضح من الوجه الأول وأشبه بمذهب العرب وتصرف ملاحن كلامها، وهو أن يكون الغرض في ذكر الأصابع الإخبار عن تيسير تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها [عليه] جل وعز، ودخول ذلك تحت قدرته، ألا ترى أنهم يقولون: (هذا الشيء في خنصري، وإصبعي، وفي يدي، وقبضتي)؟ كل ذلك إذا أرادوا وصفه بالتيسير والتسهيل وارتفاع المشقة فيه والمؤونة.

وعلى هذا [المعنى] يتأول المحققون قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، فكأنه ﷺ لما أراد المبالغة في وصفه بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة، قال: إنها بين أصابعه، كناية عن هذا المعنى، واختصاراً للفظ الطويل فيه.

وقد ذكر قوم في معنى الأصابع على [تسليم] أنها المخلوقات من اللحم والدم استظهاراً في الحجّة على المخالف - وجهاً آخر، وهو أنه لا ينكر أن يكون القلب

يشتمل عليه جسمان على شكل الإصبعين، يُحرّكه الله [بهما] ويُقلّبه بالفعل فيهما. ويكون وجه تسميتهما بالإصبعين من حيث كانا على شكلهما. والوجه في إضافتهما إلى الله تعالى، وإن كانت جميع أفعاله تضاف إليه بمعنى الملك والقدرة، لأنه لا يقدر على الفعل فيهما وتحريكهما منفردين عمّا جاوزهما غيره تعالى، وقيل: إنهما إصبعان [له] من حيث اختصّ بالفعل فيهما على هذا الوجه. وهذا التأويل وإن كان دون ما تقدّمه فالكلام يحتمله، ولا بدّ من ذكر القوي والضعيف إذا كان في الكلام [له] أدنى احتمال.

[في قول سيدنا محمد ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»:] مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله خلق آدم / [[ص ٢٠٨]] على صورته»، أوليس ظاهر هذا الخبر يقتضي التشبيه وأن لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً صورة؟

الجواب: قلنا: قد قيل في تأويل هذا الخبر: إن الهاء في قوله: «صورته» - إذا صحّ هذا الخبر - راجعة إلى آدم عليه السلام دون الله تعالى، فكأن المعنى أنه تعالى خلقه على الصورة التي قبض عليها، وأن حاله لم تتغير في الصورة بزيادة ولا نقصان كما تتغير أحوال البشر.

وذكر وجه ثانٍ: وهو أن تكون الهاء راجعة إلى الله تعالى، ويكون المعنى أنه خلقه على الصورة التي اختارها واجتباها، لأن الشيء قد يضاف على هذا الوجه إلى مختاره ومصطفيه.

وذكر أيضاً وجه ثالث: وهو أن هذا الكلام خرج على سبب معروف، لأن الزهري روي عن الحسن أنه كان يقول: مرّ رسول الله ﷺ برجل من الأنصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول: قبّح الله وجهك ووجه من تشبهه، فقال النبي ﷺ: «بئس ما قلت، فإن الله خلق آدم على [صورته] - يعني على صورة المضروب -.

ويمكن في [هذا] الخبر وجه رابع: وهو أن يكون المراد أن الله تعالى خلق [آدم وخلق] صورته لينفي بذلك الشك في أن تأليفه من فعل غيره، لأن التأليف من جنس مقدور البشر، والجواهر وما شاكلها من الأجناس المخصوصة من الأعراض [هي] التي تفرّد القديم تعالى بالقدرة عليها. فيمكن قبل النظر أن تكون الجواهر من

غير ذلك من تصريحه بالمناسبة والمعاداة. وهذا قاذح لا شك في عدالته.

على أن للخبر وجهاً صحيحاً يجوز أن يكون محمولاً عليه إذا صحَّ، لأنَّ الرؤية قد تكون بمعنى العلم، وهذا ظاهر في اللغة ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۖ﴾ [الفجر: ٦]، و[قوله]: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۖ﴾ [الفيل: ١]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْقَةٍ﴾ [يس: ٧٧].

وقال الشاعر:

رأيت الله إذ سمَّى نزارا

وأسكنهم بمكَّة قاطنينَا

فيجوز أن يكون معنى الخبر على هذا: (إنَّكم تعلمون ربَّكم علماً ضرورياً كما تعلمون القمر ليلة البدر من غير مشقَّة ولا كدَّ نظر).

وليس لأحد أن يقول: إنَّ الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدَّت إلى مفعولين لا يجوز الاقتصار على أحدهما على مذهب أهل اللسان، والرؤية بالبصر تتعدَّى إلى مفعول واحد، فيجب أن يُحمَّل الخبر مع فقد المفعول الثاني على الرؤية بالبصر، وذلك أنَّ العلم عند أهل اللغة على ضربين: علم يقين ومعرفة. والضرب الآخر يكون بمعنى الظنِّ والحسبان. والذي هو بمعنى اليقين لا يُتعدَّى إلى أكثر من مفعول واحد. ولهذا يقولون: (علمت زيدا) بمعنى عرفته وتيقنته، ولا يأتون بمفعول ثانٍ، وإذا كان بمعنى الظنِّ احتاج إلى المفعول الثاني، [وقد قيل: ليس يمتنع أن يكون المفعول الثاني] في الخبر محذوفاً يدلُّ الكلام عليه، وإن لم يكن مصرحاً به.

/ [[ص ٢١١]] فان قيل: يجب على تأويلكم هذا أن يساوي أهل النار أهل الجنَّة في هذا الحكم الذي هو المعرفة الضرورية بالله تعالى، لأنَّ معارف جميع أهل الآخرة عندكم لا تكون إلَّا اضطراراً. فإذا ثبت أنَّ الخبر بشارة للمؤمنين دون الكافرين بطل تأويلكم.

قلنا: البشارة في هذا الخبر تخصُّ المؤمنين على الحقيقة، لأنَّ الخبر بزوال اليسير من الأذى لمن نعيمه خالص صاف يُعدُّ بشارةً. ومثل ذلك لا يُعدُّ بشارةً لمن هو في غاية المكروه ونهاية الألم والعذاب، وأيضاً فإنَّ علم أهل

فعله، وتأليفها من فعل غيره. ألا ترى أننا نرجع في العلم من أن تأليف السماء من فعله تعالى إلى السمع، لأنَّه لا دلالة / [[ص ٢٠٩]] في العقل على ذلك. كما نرجع في أن تأليف الانسان من فعله تعالى في الموضع الذي يُستدلُّ [به] على أنَّه عالم من حيث ظهر منه الفعل المحكم، إلى أن يجعل الكلام في أوَّل إنسان خلقه [الله تعالى]، لأنَّه لا يمكن أن يكون مؤلِّفه سواه إذا كان هو أوَّل الأحياء من المخلوقات. فكأنَّه ﷺ أخبر بهذه الفائدة الجليلة وهو أن جواهر آدم ﷺ وتأليفه من فعل الله تعالى.

ويمكن وجه خامس: وهو أن يكون المعنى أن الله تعالى أنشأه على هذه الصورة التي شوهدها عليها على سبيل الابتداء، وأنَّه لم ينتقل إليها ويتدرَّج كما جرت العادة في البشر.

وكل هذه الوجوه جائزة في معنى الخبر، والله تعالى ورسوله أعلم بالمراد.

[في قول سيِّدنا محمد ﷺ: «سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر»]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر المروي عن النبي ﷺ أنَّه قال: «سترون ربَّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»، وهذا خبر مشهور لا يمكن تضعيفه ونسبته إلى الشذوذ؟

الجواب: قلنا: أمَّا هذا الخبر فمطعون عليه مقدوح في راويه، فإنَّ راويه قيس بن أبي حازم، وقد كان خولط [في عقله] في آخر عمره مع استمراره على رواية الأخبار. وهذا قدح لا شبهة فيه، لأنَّ كلَّ خبر مروي عنه لا يُعلم تاريخه يجب أن يكون مردوداً، لأنَّه لا يُؤمَّن [من] أن يكون ممَّا سُمِعَ منه [في] حال الاختلال. وهذه طريقة في قبول الأخبار وردّها ينبغي أن يكون أصلاً ومعتبراً فيمن عُلِمَ منه الخروج ولم يُعلم تاريخ ما نُقِلَ عنه.

على أن قيساً لو سلم [من] هذا القدح كان مطعوناً فيه من وجه آخر، وهو أن قيس بن أبي حازم كان مشهوراً بالنصب [والمعاداة] لأُمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه والانحراف عنه، وهو الذي قال: رأيت علي بن أبي طالب ﷺ على منبر الكوفة يقول: / [[ص ٢١٠]] «انفروا إلى بقيَّة الأحزاب»، فبغضه حتَّى اليوم في قلبي. إلى

الجنة بالله ضرورة يزيد في نعيمهم وسرورهم، لأنهم يعلمون بذلك أنه تعالى يقصد بما يفعله لهم من النعيم التعظيم والتبجيل، وأنه يُديم ذلك ولا يقطعه.

وأهل النار إذا علموه تعالى ضرورة علموا قصده إلى إهانتهم والاستخفاف بهم وإدامة مكروهم وعذابهم. فاختلف العلمان في باب البشارة وإن اتفقا في أنهما ضروريان.

[في حديث نفي الملل عن الله تعالى]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى الخبر الذي رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَدُومُهَا وَإِنْ قَلَّ، فَعَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا تَطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا».

الجواب: [قلنا]: في تأويل هذا الخبر وجوه [في] كل واحد منها يخرج كلامه ﷺ من حيز الشبهة:

أولها: أنه أراد نفي الملل عنه تعالى، وأنه لا يمل أبداً، فعَلَّقَهُ بِمَا لَا يَقَعُ عَلَى سَبِيلِ التَّبَعِيدِ، / [[ص ٢١٢]] كما قال جلَّ وعزَّ: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وكما قال الشاعر:

فإنك سوف تحكم أو تباهي

إذا ما شبت أو شاب الغراب

[من الوافر]

أراد: أنك لا تحكم أبداً.

فإن قيل: ومن أين لكم أن الذي علَّقه به لا يقع، حتى حكتم بأنه أراد [نفي الملل على سبيل التأييد]؟

قلنا: معلوم أن الملل لا يشمل البشر في جميع أمورهم وأطوارهم، وأنهم لا يعرفون من حرص ورغبة وأمل وطمع، فلهذا جاز أن يُعلَّقَ ما علم [الله] تعالى أنه لا يكون مللهم.

والوجه الثاني: أن يكون المعنى أنه تعالى لا يغضب عليكم فيطرحكم ويخليكم من فضله وإحسانه حتى تتركوا العمل له، وتعرضوا عن سؤاله، والرغبة في حاجاتكم إلى جوده. فسمي الفعلين مللاً وإن لم يكونا على الحقيقة كذلك على مذهب العرب في تسميتها الشيء باسم غيره إذا وافق معناه من بعض الوجوه.

قال عدي بن زيد العبادي:

ثم أضحوا لعب الدهر بهم

وكذاك الدهر يودي بالرجال

[من الرمل]

وقال عبيد بن الأبرص الأسدي:

سائل بنا حجر بن أم قطام إذ

ظَلَّتْ به السمر الذوابل تلعب

[من الكامل]

فنسب اللعب إلى الدهر والقنا تشبيهاً.

/ [[ص ٢١٣]] وقال ذو الرمة:

وأبيض موشى القميص نصبته

على خصر مقلاة سفيه جديها

[من الطويل]

فسمي اضطراب زمامها سفهاً، لأن السفه في

الأصل هو الطيش وسرعة الاضطراب والحركة، وإنما وصف ناقته بالذكاء والنشاط.

والوجه الثالث: أن يكون المعنى أنه تعالى لا يقطع عنكم خيره ونائله حتى تملوا من سؤاله، ففعلهم ملل على الحقيقة، وسمي فعله تعالى مللاً وليس على الحقيقة. وكذلك لازدواج والتشاكل في الصورة، وإن كان المعنى مختلفاً. ومثله قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]. ومثله قول الشاعر:

الشاعر:

ألا لا يجهلنَّ أحد علينا

فنجهل فوق جهل الجاهلينا

[من الوافر]

وإنما أراد المجازاة على الجهل، لأن العاقل لا يفخر

بالجهل ولا يتمدح به.

واعلم أن هذه الأخبار المضافة إلى النبي ﷺ مما يقتضي ظاهرها تشبيهاً لله تعالى بخلقه، أو جوراً له في حكمه، أو إبطالاً لأصل عقلي، نظائر كثيرة، وإن كانت لا تجري في الشهرة مجرى ما ذكرناه، ومتى تقصينا الكلام على جميع ذلك طال الكتاب جداً وخرج عن الغرض المقصود به، لأننا شرطنا أن لا نتكلم ولا نتأول فيما يضاف إلى الأنبياء ﷺ من المعاصي إلا على أنه من الكتاب، أو خبر معلوم، أو مشهور يجري في شهرته مجرى المعلوم، وفيما ذكرناه بلاغ وكفاية.

ونحن نبتدئ بالكلام على ما يضاف إلى الأئمة عليهم السلام

كما قال الله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ومعلوم أن الشرك لا يجوز عليه، ولا خلاف بين العلماء أن النبي ﷺ داخل في ظاهر آيات الوعيد والوعد وإن كان مما لا يشك.

ووجدت بعض المفسرين يجعل (إن) هاهنا بمعنى (ما) التي للجحد، ويكون تقدير الكلام ما كنت في شك مما أنزلنا إليك. واستشهد على قوله تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ خُنْ إِلَّا بِشَرِّ مِثْلِكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١]، أي ما نحن، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٣]، أي ما أنت إلا نذير.

ولا شك في أن لفظة (إن) قد يكون بمعنى (ما) في بعض المواضع، إلا أنه لا يليق بهذا الموضع أن يكون (إن) بمعنى (ما) لأنه لا يجوز أن يقول تعالى: ما أنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب، لأن العالم لا حاجة به إلى المسألة، وإنما يحتاج أن يسأل الشاك.

/ [[ص ١٠٧]] غير أنه يمكن نصره هذا الجواب، لأنه تعالى لو أمره بسؤال أهل الكتاب من غير أن يبقى شك ولا وهم [ظ: ينفي شك لا وهم] أمره بالسؤال أنه يشك في صدقه وصحة ما أنزل عليه، فقدّم كلاماً يقتضي نفي الشك عنه فيما أنزل عليه ليعلم أن أمره بالسؤال يزول الشك من غيره لا عنه.

فأمّا الذين أمره بمسائلتهم، فقد قيل: إنهم المؤمنون من أهل الكتاب الراجعون إلى الحق، ككعب الأجار ومن جرى مجراه ممن أسلم بعد اليهودية، لأن هؤلاء يصدقون عما شاهدوه في كتبهم من صفات النبي ﷺ والبشارة به، وإن كان غيرهم على الكفر والباطل لا يصدق على ذلك.

وقال قوم آخرون: إن المراد بـ ﴿الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ﴾ جماعة اليهود ممن آمن وممن لا يؤمن، فإنهم يصدقون مما وجدوه في كتابهم من البشارة بنبي موصوف يدعون أنه غيرك، فإنك إذا قابلت بتلك الصفات صفاتك علمت أنت وكل من أنصف أن المبشر بنوته أنت.

وقال آخرون: وما أمره بأن يسألهم عن البشارة، لأنهم يصدقون عن ذلك بل أمره ﷺ بأن يسألهم عما تقدّم ذكره بغير فصل من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صَدَقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى

مَّا ظَنَّ ظَانُونَ أَنَّهُ قَبِيحٌ، وَتُرْتَّبَ ذَلِكَ كَمَا رَتَّبْنَاهُ فِي الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَمِنْ اللَّهِ نَسْتَمِدُّ حَسْنَ الْمَعُونَةِ وَالتَّوْفِيقِ.

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (أجوبة المسائل

القرآنية):

[[ص ١٠٥]] وسأله أيضاً فقال: أليس قد وعد الله تعالى المؤمنين في عدة مواضع من كتابه المجيد بالجنة والخلود في النعيم، فما معنى قوله لنبيه: ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: ٩]، الثواب أو العقاب، أدخل الجنة أو النار، لأنه ﷺ عالم بأن الجنة مأواه وأن الموات [ظ: الثواب] عاقبته. ولا يجوز أن يشك في أنه ليس من أهل النار، وإن شك في ذلك من حال غيره.

والمراد بالآية: أنني لا أدري ما يفعل بي ولا بكم من المنافع والمضار الدنيوية كالصحة والمرض والغنى والفقر والخصب والجذب، وهذا وجه صحيح واضح لا شبهة فيه.

ويجوز أيضاً أن يريد أنني لا أدري ما يحدثه الله من العبادات ويأمرني به وإياكم من الشرعيات وما ينسخ من الشرعيات وما يقر منه ويستدام، لأن ذلك كله مغيب عنه، وهذا يليق بقوله تعالى في أول الآية: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾، وفي آخرها: ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾.

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ...﴾ [الخ: ١٠٦]

وسأل أيضاً عن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤].

كيف يكون النبي ﷺ في شك مما أوحى إليه؟ كيف يُسأل / [[ص ١٠٦]] صحة ما أنزل إليه الذين يقرؤون الكتاب من قبله وهم اليهود والنصارى المكذبون؟

فقال: إن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾ ظاهر الخطاب له والمعنى لغيره، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١]، فكأنه تعالى قال: فإن كنت أيها السامع للقرآن في شك مما أنزلنا على نبينا فاسأل الذين يقرؤون الكتاب.

وليس يمتنع عند من أمعن النظر أن يكون الخطاب متوجّهاً إلى النبي ﷺ على الحقيقة، وليس إذا كان الشك لا يجوز عليه لم يحسن أن يقال له: إن شككت فافعل كذا،

جاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٩٣﴾ [يونس: ٩٣].

ثم قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤]، أي في شكٍّ ممَّا تضمَّنه هذه الآية من النعمة على بني إسرائيل وما كانت اليهود تجحد ذلك بل تقرُّ به وتفخر بمكانه، وهذا الوجه يروى / [[ص ١٠٨]] عن الحسن البصري، وكل ذلك واضح لمن تأمله.

* * *

الأمالي (ج ٣):

[[ص ١٦٥]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ...﴾ الآية [الزخرف: ٤٥].

الجواب: قد دُكر في هذه الآية وجوه:

أولها: أن يكون المعنى: واسأل أتباع من أرسلنا قبلك من رسلنا، ويجري ذلك مجرى قولهم: السخاء حاتم، والشعر زهير، يريدون: السخاء سخاء حاتم، والشعر شعر زهير، وأقاموا حاتمًا مقام السخاء المضاف إليه، وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْإِنْسَانَ آمِنًا بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، ومثله قول شاعر:

لهم مجلس صهب السبال أدلَّة

سواسية أحرارها وعبيدها

والمأمور بالسؤال في ظاهر الكلام النبوي عليه الصلاة والسلام، وهو في المعنى لا منه، لأنَّه عليه الصلاة والسلام لا يحتاج إلى السؤال، لكنَّه خوطب خطاب أمته، كما قال تعالى: ﴿المص ﴿١﴾ كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ﴾ [الأعراف: ١ و ٢]، فأفرد الله تعالى بالمخاطبة، ثم رجع إلى خطاب أمته فقال: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمُ﴾ [الأعراف: ٣]، وفي موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ...﴾ الآية [الأحزاب: ١]، فخاطبه عليه الصلاة والسلام والمعنى لأُمَّته، لأنَّه بيّن بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ٩٤]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١]، فوحد وجمع في موضع واحد، وذلك للمعنى الذي ذكرناه.

/ [[ص ١٦٦]] وقال الكمي:

إلى السراج المنير أحمد لا

تعديلني رغبة ولا رهْبُ

عنه إلى غيره ولو رفع النسا

س إلى العيون وارتقبوا

لو قيل أفرطت بل قصدت ولو عند

س فني القائلون أو ثلبوا

لج بتفضيلك اللسان ولو

أكثر فيك الضجاج واللب

أنت المصفي المحض المهذب في التش

سببه إن نص قومك النسب

فظاهر الخطاب للنبي عليه الصلاة والسلام، والمقصود به أهل بيته عليهم الصلاة والسلام، لأنَّ أحدًا من المسلمين لا يمتنع من تفضيله عليه الصلاة والسلام، والإطناب في وصف فضائله ومناقبه، ولا يُعنف في ذلك أحد، وإنَّما أراد الكمي: وإن أكثر في أهل بيته وذريته عليهم الصلاة والسلام الضجاج واللب والتقريع والتعنيف، فوجه القول إليه عليه الصلاة والسلام والمراد غيره. وبه لذلك وجه صحيح، وهو أنَّ المراد بموالاتهم الانحياز إليهم، والانقطاع إلى حبهم، لَمَّا كان رسول الله ﷺ هو المقصود بجميع ذلك، جاز أن يخرج الكمي الكلام هذا المخرج، ويضعه هذا الموضع.

وقد قيل: إنَّ المراد باتباع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين أمر بمسألتهم أهل الكتاب كعبد الله ابن سلام ونظرائه، ولا يمتنع على هذا الجواب أن يكون هو عليه الصلاة والسلام المأمور بالمسألة على الحقيقة كما يقتضيه ظاهر الخطاب، وإن لم يكن شاكًا في ذلك ولا مرتابًا به، ويكون الوجه فيه تقرير أهل الكتاب به، وإقامة الحجَّة عليهم باعترافهم، أو لأنَّ بعض مشركي العرب أنكر أن تكون كتب الله المتقدمة وأنبياءه الآتون بها دعوا إلى التوحيد، فأمر عليه الصلاة والسلام بتقرير أهل الكتاب بذلك لتزول الشبهة عن اعترضته الشبهة.

والجواب الثاني: أن يكون السؤال متوجهًا إليه عليه الصلاة والسلام خاصَّة دون أمته، والمعنى: إذا لقيت النبيين في السماء فاسألهم عن ذلك، لأنَّ الرواية قد وردت

فلما حضر زيد لطلاق زوجته أشفق رسول الله ﷺ من أن يُحسّن له طلاقها، أو يمسك عن وعظه، وأمره بالتأني والتثبت _ مع ما عزم عليه من نكاح زوجته بعده، فيرجف به المنافقون، وينسبوه إلى ما قد نزهه الله تعالى عنه وباعده منه _ فقال له: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾، وأخفى في نفسه إرادته لطلاقها، من حيث تعلّق عليه فرض نكاحها، مراعاة لما ذكرناه.

وظاهر الآية يشهد بصحة هذا التأويل شهادة تزيل الشك وترفع الريب، ولو لم يكن إلا قوله تعالى: ﴿لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعِيَاهُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾. وإنما أحوجنا إلى ذكر تأويل الآية _ وإن لم يكن ممّا نحن فيه _ الخوف من أن يتعلّق به نفس، فإن كثيراً من الناس قد اشتبه عليه تأويلها، ونسب إلى النبي ﷺ ما لا يليق به.

* * *

سب النبي ﷺ:

الانتصار:

[[ص ٤٨٠]] مسألة [[٢٧٠]] [سب النبي]:

ومما كأن الإمامية منفردة به: القول بأن من سب النبي ﷺ مسلماً كان أو ذمياً قُتِلَ في الحال.

وخالف باقي الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأصحابه: من سب النبي ﷺ أو عابه وكان مسلماً فقد صار مرتدّاً، وإن كان ذمياً عَزَرَ ولم يُقتل.

/ [[ص ٤٨١]] وقال ابن القسم عن مالك: من شتم النبي ﷺ من المسلمين قُتِلَ ولم يُستتب، ومن شتم النبي ﷺ من اليهود والنصارى قُتِلَ إلا أن يُسلم. وهذا القول من مالك مضاه لقول الإمامية.

وقال الثوري: الذمي يُعزّر.

وذكر عن ابن عمر أنه يُقتل.

وروى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي ومالك فيمن سب رسول الله ﷺ قالوا: هي ردة يُستتاب فإن تاب نُكِّلَ به وإن لم يتب قُتِلَ، قالوا: يُضرب مائة ثم يُترك حتّى إذا هو برئ ضُرب مائة، ولم يذكر افرقاً بين المسلم والذمي.

وقال الليث في المسلم يسب النبي (عليه وآله السلام): إنّه لا يُناظر ولا يُستتاب ويُقتل مكانه، وكذلك اليهودي والنصراني. وهذه موافقة للإمامية.

بأنّه عليه الصلاة والسلام لقى النبيّين في السماء فسلم عليهم وأمّهم، ولا يكون أمره بالسؤال لأنّه كان / [[ص ١٦٧]] شاكّاً، لأنّ مثل ذلك لا يجوز عليه الشكّ فيه، لكن لبعض المصالح الراجعة إلى الدين، إمّا لشيء يخصّه عليه الصلاة والسلام، أو يتعلّق ببعض الملائكة الذين يستمعون ما يجري بينه وبين النبيّين من سؤال وجواب.

والجواب الثالث: ما أجاب به ابن قتيبة، وهو أنّ المعنى: واسأل من أرسلنا إليه قبلك رسلاً من رسلنا يعني أهل الكتاب، وهذا الجواب وإن كان يوافق في المعنى الجواب الأوّل، فبينهما خلاف في تقدير الكلام وكيفية تأويله، فلهذا صاروا مفترقين.

وقد ردّ على ابن قتيبة هذا الجواب، وقيل: إنّه خطأ في الإعراب، لأنّ لفظه (إليه) لا يصحّ إضمارها في مثل هذا الموضع، لأنّهم لا يُجوزون: الذي جلست عبد الله، على معنى: الذي جلست إليه عبد الله، لأنّ (إليه) حرف منفصل عن الفعل، والمنفصل لا يُضمَر، فلما كان القائل إذا قال: الذي أكرمت إياه عبد الله، ولم يحز أن يضمّر إياه، لانفصاله من الفعل، كانت لفظه (إليه) بمنزلة. وكذلك لا يجوز: الذي رغبت محمّد، بمعنى: الذي رغبت فيه محمّد، لأنّ الإضمار إنّما يحسن في الهاء المتعلّقة بالفعل، كقولهم: الذي أكلت طعامك، والذي لقيت صديقك، معانها: الذي أكلته ولقيته. وقال الفراء: إنّما حُذِفَت الهاء لدلالة الذي عليها، / [[ص ١٦٨]] وقال غيره في حذفها غير ذلك. وكلّ هذا ليس ممّا تقدم في شيء، فصحّ أن جواب ابن قتيبة مستضعف، والمعتمد ما تقدّم.

* * *

الموضّح عن جهة إعجاز القرآن:

[[ص ١٨٨]] فأما قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾، فتأويله الصحيح أنّ الله تعالى كان أوحى إلى نبيّه ﷺ بأن يتزوّج امرأة زيد، وأعلمه أنّه سيُطلقها، وأراد تعالى بذلك نسخ ما كانت الجاهليّة عليه من حظر نكاح أزواج أدعيائهم على نفوسهم.

/ [[ص ١٨٩]] و(الدعيّ) هو الغلام الذي يُربّيه أحدهم ويكفل به، ويدعوه ولده، وإن لم يكن ولده في الحقيقة.

ولا عملاً، ولا يعترض بها على مدلول الأدلة، وهي معارضة بأخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته، مثل ما روه عن أبي يوسف عن حصين بن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر أن رجلاً قال له: إني سمعت راهباً سب النبي ﷺ، فقال: لو سمعته لقتلته، إنا لم نعظم العهد على هذا، ولم ينكر أحد على ابن عمر هذا القول، فدل على وقوع الرضا به.

فأما إبدال السلام بالسام فليس بصريح في سب ولا شتم، ولو وقع من مسلم أو ذمي ما اقتضى القتل.

وأما الشاة المسمومة فيجوز أن يكون النبي ﷺ اعتقد أن اليهودية ما علمت بأنها مسمومة، فقد يجوز أن لا تكون بذلك عالمة. وقد يجوز أيضاً لو كانت عالمة وقاصدة أن يكون (عليه وآله السلام) رأى درأ القتل عنها مع استحقاتها لضرب من المصلحة، فله ﷺ مثل ذلك، وإننا كلامنا في الاستحقاق للقتل، والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء.

* * *

نساؤه ﷺ:

الشافى في الإمامة (ج ٤):

[[ص ٢٠]] فأما ادّعاؤه أنه أذهب الرجس عن أزواج النبي ﷺ فلا أدري أي مدخل لذكر الأزواج في هذا الباب المخصوص بالكلام في أن أبا بكر هل يصلح للإمامة؟ على أننا قد بينا فيما تقدّم من هذا الكتاب / [[ص ٢١]] أن الآية التي ظن أنها تتناول الأزواج لا تتناولهن، وأنها تختص أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين ﷺ، واستقصينا ذلك بما لا طائل في إعادته.

فأما قوله: (كيف تزوج بهنّ وهنّ كافرات)، فالجواب عن ذلك قد تقدّم معناه عند كلامنا في تعظيمه ﷺ لهم مع علمه بأنهم سيدفعون النصّ، وجملة الأمر في ذلك أن الرسول ﷺ إذا كان قد أطلع على ما سيكون من حرب زوجته لأخيه وابن عمّه، فلا يمتنع أن يكون ما أطلع على عاقبتها وكان مجوراً لأن تموت على الإصرار أو التوبة، ومع هذا التجويز لا نقطع على كفرها في الحال مع إظهار الإسلام، فإذا قيل: إنّه ﷺ كان يعلم العاقبة لم يمنع أن يكون نكاحه لهنّ لأجل ما يظهرن من الإيمان

وقال الشافعي: ويشترط على المصالحين من الكفار أن من ذكر كتاب الله ﷻ أو محمداً رسول الله ﷺ بما لا ينبغي، أو زنى بمسلمة أو أصابها باسم نكاح، أو فتن مسلماً عن دينه، أو قطع عليه طريقاً، أو أعان أهل الحرب بدلالة على المسلمين، أو آوى عينا لهم، فقد نقض عهده وأحلّ دمه وبرئت ذمته. قال الطحاوي: فهذا من الشافعي يدلّ على أنه إذا لم يشترط لم / [[ص ٤٨٢]] يستحلّ دمه بذلك.

دلينا على صحّة ما ذهبنا إليه: بعد الإجماع المتردّد، أن سب النبي ﷺ وعييه والوقعة فيه ردّة من المسلم بلا شك، والمردّد يقتل. وأمّا الذمي وإن لم يكن بذلك مرتدّاً، لأن حقيقة الردّة هي الكفر بعد الإيمان، والذمي ما كان مؤمناً فصار كافراً، بل كفره متقدّم، لكن هذا وإن لم يكن منه ردّة فهو خرق للذمة واستخفاف بالشرعية ووضع منها ومن أهلها، وبعض هذا يبرأ من الذمة التي حقن بها دمه، فحينئذ يكون دمه مباحاً من الوجه الذي ذكرناه.

فأما ما يستدلّ به أصحاب أبي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسألة من روايتهم عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: دخل رهط من اليهود على النبي ﷺ فقالوا: السام عليك، قالت: ففهمتها، فقلت: عليكم السام واللعنة، فقال ﷺ: «مهلاً يا عائشة، فإن الله تعالى يحب الرفق في الأمر كلّ»، فقلت: يا رسول الله، ألم تسمع ما قالوا؟ قال النبي ﷺ (عليه وآله السلام): «قد قلت: وعليكم».

قال المخالف لنا: ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتدّاً يقتل، ولم يقتله النبي ﷺ (عليه وآله السلام) بذلك.

وما يستدلّون به أيضاً ممّا رواه شعبة عن هشام بن زيد عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت النبي ﷺ (عليه وآله السلام) بشاة مسمومة فأكل منها فجاء بها فقيل: ألا نقتلها؟ فقال: «لا».

/ [[ص ٤٨٣]] قال المحتج: ولا خلاف بين المسلمين أن من فعل مثل ذلك بالنبي ﷺ وهو ممن ينتحل الإسلام أنه مرتدّ يقتل.

فالجواب عنه: أن هذه أخبار آحاد لا توجب علماً

شرح ذلك: يُسْتَحَقُّ المدح بثلاثة أشياء: أحدها فعل الواجب، وثانيها فعل ما له صفة النذب، وثالثها التحرز من القبيح. ولا يُسْتَحَقُّ المدح بشيء سوى ما ذكرناه.

وإنما قلنا ذلك: لأن من فعل الواجب من ردّ ودیعة أو شكر منعم أو إنصاف مدحه العقلاء. وكذلك إن فعل ما له صفة النذب من الإحسان والتفضل والإنعام، استحقّ المدح من جهتهم. وكذلك إن امتنع من القبائح مثل الكذب والظلم والعبث، استحقّ المدح منهم. ويشترك في استحقاق المدح على هذه الأمور القديم تعالى والمحدث.

١٦٣ - المسوخ:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية):

/ [[ص ٣٥٠]] المسألة الحادية عشر: [بحث فيما ورد في المسوخ]:

تأول سيّدنا (أدام الله نعمائه) ما ورد في المسوخ مثل الدبّ والفيل والخنزير وما شاكل ذلك، على أنّها كانت على خلق جميلة غيره منفور عنها، ثمّ جعلت هذه الصور المسيئة على سبيل التنفير عنها، والزيادة في الصّدّ عن الانتفاع بها. وقال: لأنّ بعض الأحياء لا يجوز أن يصير حيّاً آخر غير، وإذا أريد بالمسخ هذا فهو باطل، وإن أريد غيره نظرنا فيه.

فما جواب من سأل عند سماع هذا عن الأخبار الواردة عن النبيّ والأئمّة عليهم السلام بأنّ الله تعالى يمسح قوماً من هذه الأئمّة قبل يوم القيامة كما مسح في الأمم المتقدّمة. وهي كثيرة لا يمكن الإطالة بحصرها في كتاب.

وقد سلّم الشيخ المفيد رحمته الله صحتّها، وضمّن ذلك الكتاب الذي وسمه بـ (التمهيد)، وأحال القول بالتناسخ، وذكر أنّ الأخبار المعوّل عليها لم يرد إلّا بأنّ الله تعالى يمسح قوماً قبل يوم القيامة.

وقد روى النعماني كثيراً من ذلك، يهتمل النسخ والمسح معاً، فمما رواه ما أورده في كتاب (التسلّي والتقوى) وأسندته إلى الصادق عليه السلام حديث طويل، يقول في آخره:

«وإذا احتضر الكافر حضره رسول الله ﷺ وعلي عليه السلام وجبرئيل وملك الموت. فيدنو إليه علي عليه السلام، فيقول: يا رسول الله، إنّ هذا كان يغيضنا أهل البيت

والإسلام جازياً وإن لم يجز نكاح كلّ كافرة ولا إنكاح الكفار، وما طريقه الشرع والعقل يجوز فيه الأمور المختلفة، فلا دليل فيه أوضح من فعله ﷺ.

مباحث عامّة:

الذريعة إلى أصول الشريعة:

[[ص ٢٦٩]] الفصل العاشر: في ذكر جواز تأخير التبليغ:

اعلم أنّ التبليغ من النبيّ ﷺ موقوف على المصلحة، فإن اقتضت تقديمه تقدّم، وإن اقتضت تأخيره تأخّر.

فمن قال من الفقهاء: إنّ التبليغ لا يجوز أن يتأخّر، وأراد عن وقت الحاجة والمصلحة، فالأمر على ذلك. وإن أراد أنّه لا يتأخّر عن وقت إمكان الإبلاغ والأداء، فذلك باطل، لأنّه غير ممتنع أن يكون وقت إمكان الإبلاغ لا تتعلّق به المصلحة، فلا يحسن الإبلاغ.

ثمّ ذلك يلزم فيه تعالى، حتّى يكون متى أمكنه تعريفنا ذلك أن يكون التعريف واجباً إمّا بخطاب منه تعالى أو برسوله، وهذا يقتضي أن لا يقف التقديم على حدّ. فأما قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، فإنّه يقتضي إيجاب التبليغ على الوجه المأمور به، فمن أين تقدّمه دون تأخيره؟ ثمّ بهذا القول وجب التبليغ، وقد كان قبل نزوله _ التبليغ ممكناً، وليس بواجب. وحملهم ذلك على تأخير بيان المجلّ غير صحيح، لأنّا نجوّز تأخير بيان المجلّ، وسندلّ عليه بعون الله تعالى. ومن منع من ذلك، فلأنّ تأخير بيان المجلّ يقتضي قبح الخطاب، وليس هذا في التبليغ، لأنّه ﷺ لم يخاطب بشيء، فينبّه.

للمزيد راجع:

❖ فذك.

❖ القرآن.

١٦٢ - المدح:

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٣٤]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: ويُسْتَحَقُّ

المدح بفعل الواجب، وما له صفة النذب، وبالتحرّز من القبيح.

وفي الخبر المشهور عن حذيفة أنه كان يقول: رأيتم لو قلت لكم إنه يكون فيكم قردة وخنازير، أكنتم مصدّقي؟ فقال رجل: يكون فينا قردة وخنازير؟! قال: وما يؤمنك لا أمّ لك. وهذا تصريح بالمسخ. وقد تواترت الأخبار بما يفيد أن معناه: تغيير الهيئة والصورة.

وفي الأحاديث: أن رجلاً قال لأمير المؤمنين عليه السلام: وقد حكم عليه بحكم: والله ما حكمت بالحق. فقال له: «أخسأ كلباً»، وأنّ الأثواب تطايرت عنه وصار كلباً يمصع بذنبه.

وإذا جاز أن يجعل الله جلّ وعزّ الجهاد حيواناً، فمن الذي يحيل جعل حيوان في صورة حيوان آخر؟ رعاني الرأي لسيدنا الشريف الأجل (أدام الله علاه) في إيضاح ما عنده في ذلك، واستقصاء القول فيه إن شاء الله تعالى.

/ [[ص ٣٥٣]] الجواب: اعلم أنّا لم نحل المسخ، وإنّا أحلنا أن يصير الحي الذي كان إنساناً نفس الحي الذي كان قرداً أو خنزيراً. والمسوخ أن يغيّر صورة الحي الذي كان إنساناً يصير بهيمة، لا أنّه يتغيّر صورته إلى صورة البهيمة. والأصل في المسخ قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠].

وقد تأوّل قوم من المفسّرين آيات القرآن التي في ظاهرها المسخ، على أنّ المراد بها أنّا حكمنا بنجاستهم، وخسّة منزلتهم، وإيضاع أقدارهم، لما كفروا وخالفوا، فجزوا بذلك مجرى القروود التي [لها] هذه الأحكام، كما يقول أحدنا لغيره: ناظرت فلاناً وأقمت عليه الحجّة حتّى مسخته كلباً على هذا المعنى.

وقال آخرون: بل أراد بالمسخ أن الله تعالى غيّر صورهم وجعلهم على صور القروود على سبيل العقوبة لهم والتنفير عنهم.

وذلك جائز مقدور لا مانع له، وهو أشبه بالظاهر وأمر عليه. والتأويل الأوّل ترك للظاهر، وإنّا ترك الظواهر لضرورة وليست هاهنا.

فإن قيل: فكيف يكون ما ذكرتم عقوبة؟

فأبغضه. / [[ص ٣٥١]] فيقول رسول الله ﷺ: يا جبرئيل، إنّ هذا كان يبغض الله ورسوله وأهل بيت رسوله فأبغضه. فيقول جبرئيل للملك الموت: إنّ هذا كان يبغض الله ورسوله وأهل بيته فأبغضه وأعنف به، فيدنو منه ملك الموت فيقول: يا عبد الله، أخذت فكاك رقبتك؟ أخذت أمان براءتك؟ تمسّكت بالعصمة الكبرى في دار الحياة الدنيا؟ فيقول: وما هي؟ فيقول: ولاية علي بن أبي طالب. فيقول: ما أعرفها ولا أعتقد بها. فيقول له جبرئيل: يا عدوّ الله، وما كنت تعتقد؟ فيقول: كذا وكذا. فيقول له جبرئيل: أبشر يا عدوّ الله بسخط الله وعذابه في النار، أمّا ما كنت ترجو فقد فاتك، وأمّا الذي كنت تخافه نزل بك. ثمّ يسأل نفسه سلاً عنيفاً، ثمّ يوكل بروحه مائة شيطان كلّهم يبصق في وجهه ويتأدّى برحجه.

فإذا وُضِعَ في قبره فُتِحَ له باب من أبواب النار، يدخل إليه من فوح ريحها وهبها. ثمّ إنّهُ يُؤْتَى بروحه إلى جبال برهوت. ثمّ إنّهُ يصير في المركّبات حتّى أنّه يصير في دودة، بعد أن يجري في كلّ مسخ مسخوط عليه، حتّى يقوم قائماً أهل البيت، فيبعثه الله ليضرب عنقه، وذلك قوله: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [غافر: ١١]. والله لقد أتى بعمر بن سعد بعد ما قُتِلَ، وأنّه لفي صورة قرد في عنقه سلسلة، فجعل يعرف أهل الدار وهم لا يعرفونه. والله لا يذهب الدنيا حتّى يُمسَخَ عدوّنا مسخاً ظاهراً حتّى أن الرجل منهم ليُمسَخَ في حياته قرداً أو خنزيراً، ومن ورائهم عذاب غليظ ومن ورائهم جهنّم وساءت مصيراً.

/ [[ص ٣٥٢]] والأخبار في هذا المعنى كثيرة قد جازت عن الأحاد، فإن استحال النسخ وعولنا على أنّه الحقّ بها، ودلّس فيها وأضيف إليها، فماذا يحيل المسخ؟ وقد صرّح به فيها وفي قوله: ﴿أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠]، وقوله: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وقوله: ﴿وَلَوْ دَشَاءَ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ﴾ [يس: ٦٧].

والأخبار ناطقة بأنّ معنى هذا المسخ هو إحالة التغيير عن بنية الإنسانية إلى ما سواها.

أهل الآخرة في معارفهم وأحوالهم، وأنا ذاكر من [ذلك] جملة وجيزة:

اعلم أن لأهل الآخرة ثلاث أحوال: حال ثواب، وحال عقاب، وحال أخرى للمحاسبة. ويعمهم في هذه الأحوال الثلاث سقوط التكليف عنهم، وأن معارفهم ضرورية، وأنهم ملجأون إلى الامتناع من القبيح وإن كانوا مختارين لأفعالهم مؤثرين لها، وهذا هو الصحيح دون ما ذهب إليه من خالف هذه الجملة.

والذي يدل على سقوط التكليف عن أهل الثواب منهم، فهو أن الثواب / [[ص ١٣٤]] شرطه وحقه أن يكون خالصاً غير مشوب ولا منغص، ومقارنة التكليف للمثاب يخرج عن صفته التي لا بد أن يكون عليها. فإن قيل: فهبوا أن هذا يتم في أهل الجنة الذين هم مثابون، فمن أين زوال التكليف عن أهل النار أو عن أهل الموقف؟

قلنا: [الجواب] الصحيح عن هذا السؤال أننا إذا علمنا زوال التكليف عن أهل الجنة بالطريقة التي ذكرناها علمنا زواله عن أهل العقاب وأهل الموقف بالإجماع، لأن أحداً من الأمة لا يفصل بين أحوال [أهل] الآخرة في كيفية المعارف وزوال التكليف.

وهذا الوجه أولى مما يمضي في الكتب من أن أهل الآخرة بين مثاب أو معاقب أو مسائل يحاسب، ولو كانوا مكلفين لجاز أن يتغير أحوال [أهل] العقاب إلى الثواب وأحوال [أهل] الثواب إلى العقاب، وأن يصيروا دون المؤمنين حالاً في الثواب بمنزلة النبي ﷺ في منازل في ثوابه.

وإنما قلنا: إنه أولى منه، لأن العقل لا يمنع مما ذكره من تغير أحوال / [[ص ١٣٥]] [أهل] الآخرة في الثواب والعقاب، وإن منع [من] ذلك سمع أو إجماع، عول عليه في المنع منه، وإلا فقد كان مجوزاً.

وليس لأحد أن يقول: كيف [يكون] أهل الآخرة مكلفين وليس لهم دواع مترددة، والشبهة لا تدخل عليهم، والتكليف إنما يحسن تعريضاً للثواب و[الثواب] لا يستحق مع توفر الدواعي وامتناع دخول الشبهة.

فالجواب عن هذه الشبهة: إنه غير ممتنع دخول الشبهة على أهل الآخرة، فيصح أن يكلفوا، لأنهم في

قلنا: هذه الخلقة إذا ابتدأت لم تكن عقوبة، وإذا غيّر الحي المخلوق على الخلقة التامة الجميلة إليها كان ذلك عقوبة، لأن تغير الحال إلى ما ذكرناه يقتضي الغم والحسرة. فإن قيل: فيجب أن يكون مع تغير الصورة ناساً قرده، وذلك متناف.

قلنا: متى تغيرت صورة الإنسان إلى صورة القرد، لم يكن في تلك الحال إنساناً، بل كان إنساناً مع البنية الأولى، واستحق الوصف بأنه قرد لـ صار على / [[ص ٣٥٤]] صورته، وإن كان الحي واحداً في الحالين.

ويجب فيمن مسخ قرداً على سبيل العقوبة أن يذمه مع تغير الصورة على ما كان منه من القبائح، لأن تغير الهيئة والصورة لا يوجب الخروج عن استحقاق الذم، كما لا يخرج المهزول إذا سمن عما كان يستحقه من الذم. وكذا السمين إذا هزل.

فإن قيل: فيقولون: إن هؤلاء المسوخين تناسلوا، وأن القردة في أزماننا هذه من نسل أولئك.

قلنا: ليس يمتنع أن يتناسلوا بعد أن مسخوا، لكن الإجماع على أنه ليس شيء من البهائم من أولاد آدم، ولولا هذا الإجماع لجوزنا ما ذكروا على هذه الجملة التي قررناها لا ينكر صحة الأخبار الواردة من طرقنا بالمسخ لأنهم كلهم تتضمن وقوع ذلك على من يستحق العقوبة والذم من الأعداء والمخالفين.

فإن قيل: أفجوزون أن يغير الله تعالى صورة حيوان جميلة إلى صورة أخرى غير جميلة بل مشوه منفور عنها أم لا تجوزون ذلك؟

قلنا: إنما أجزنا في الأول ذلك على سبيل العقوبة لصاحب هذه الخلقة التي كانت جميلة، ثم تغيرت. لأنه يغتم بذلك ويتأسف، وهذا الغرض لا يتم في الحيوان الذي ليس بمكلف، فتغير صورهم عبث، فإن كان في ذلك غرض يحسن لمثله جاز.

* * *

١٦٤ - المعاد:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٢) / (مسألة في أحكام

أهل الآخرة):

[[ص ١٣٣]] قال [المرتضى] رحمه الله: سألت بيان أحكام

وجه الحكمة، ولا يجوز أن يعرفوا وقوعها على هذا الوجه من الحسن والحكمة إلا بعد معرفتهم بالله تعالى وأحواله، ومتى لم يعرفوه جَوَزُوا فيها خلاف ما بني عليه من وجوه الحكمة.

وإذا وجب في أهل الآخرة أن يكونوا عارفين بالله تعالى لم تخلُ حالهم في هذه المعرفة من وجوه: إمّا أن يكونوا مكتسبين لها ومستدّين عليها، أو يكونوا ملجأين إليها وإلى النظر المولد لها، أو يكونوا مضطّرين إليها وإلى النظر المولد لها، ولا يجوز أن يكونوا مكتسبين لهذه المعرفة، لأنّ ذلك يقتضي كونهم مكلفين، وقد بينّا أنّهم غير مكلفين، ولا يجوز أن يكونوا [مكتسبين] لها على سبيل التذكّر كما يفعله المنتبه عن نومه عند انتباهه في أنّه يفعل اعتقاداً لما كان عالماً، فيكون له علوماً لأجل التذكّر.

/ [[ص ١٣٨]] وذلك [أنّ] هذا الوجه لا يخرجون معه من جملة التكليف، لأنّهم وإن كانوا عند التذكّر لا بدّ أن يفعلوا الاعتقادات التي تصير علوماً والشبه متطرّقة عليهم ويجوز دخولها فيما علموه، فلا بدّ أن يكلفوا دفعها والتخلّص منها، فالتكليف ثابت أيضاً على هذا الوجه.

على أنّ هذا الوجه إنّما يتطرّق فيمن كان عارفاً بالله تعالى في دار الدنيا، وأمّا من لم يكن عارفاً [به] فلا يتأتّى منه.

فإن قيل: هؤلاء الذين كانوا في الدنيا لا يعرفون الله تعالى يعرفونه في الآخرة ضرورةً.

قلنا: بالإجماع نعلم ضرورة أنّ معارف أهل الآخرة متساوية في طريقها غير مختلفة، ولا يجوز أن يكونوا ملجأين إلى المعرفة ولا إلى النظر المولد للمعرفة، لأنّ الإلجاء إلى أفعال القلوب لا يصحّ إلاّ منه تعالى لأنّه المطلّع على الضمائر، ولا يصحّ أن يكون تعالى ملجئاً لهم إلاّ مع تقدّم معرفتهم به وبأحواله، لأنّه إنّما يلجئهم إلى الفعل بأن يعلمهم بأنهم متى حاولوا العدول عنه منعهم منه، وذلك يقتضي كونهم عارفين به تعالى وبصفاته.

على أنّ الإلجاء إلى المعرفة أيضاً لا يصحّ، لأنّه إنّما يلجئ إلى الاعتقادات المخصوصة، بأن يعلم الملجأ أنّه يمنع متى رام غيرها. وأكثر ما في ذلك أن / [[ص ١٣٩]] يقع من هذا الملجأ تلك الاعتقادات، فما الذي يقتضي

معانيّتهم تلك الأحوال والآيات يجرون مجرى من شاهد المعجزات العظيمة للأنبياء ﷺ في أنّه مكلف، ويجوز دخول الشبهة عليه.

وأما الذي يدلّ على أنّ أهل الآخرة لا بدّ أن يكونوا عارفين بالله تعالى وأحواله، فهو أنّ المثاب متى لم يعرفه تعالى، لم يصحّ منه معرفة كون الثواب ثواباً وواصلاً إليه، على الوجه الذي يستحقّه، وأنّه دائم غير منقطع، وإذا كانت هذه المعارف واجبة فما لا يتمّ هذه المعرفة إلاّ به _ من معرفة الله تعالى وإكمال العقل وغيرهما _ لا بدّ من حصوله.

/ [[ص ١٣٦]] وإنّما قلنا بوجوب حصول هذه المعارف لأنّ المثاب متى لم يعرف أنّ الثواب واصل إليه على سبيل الجزاء عمّا فعله من الطاعات لم يعلم أنّه قد وفي حقّه وفي له بما عرض له من التكليف الشاقّ، ولأنّ كون الثواب ثواباً مفتقر إلى العلم بقصد فاعله إلى التعظيم به، والعلم بالقصد يقتضي العلم بالقاصد، والعلم بدوام الثواب أيضاً زائد في لذّة المثاب ونافٍ للتكدير والتنغيص بجواز انقطاعه، ومعلوم أنّه لا يتمّ العلم بدوامه إلاّ بعد المعرفة بالله تعالى.

والقول في المعاقب يقرب من القول [في] المثاب، لأنّه يجب أن يعرف أنّ الآلام الواصلة إليه على سبيل العقاب، فيعلم أنّها مستحقّة وواقعة على وجه الحسن، ويعلم قصد القاصد إلى الاستحقاق بها كما قلناه في باب الثواب والقصد إلى التعظيم به، ويعلم أيضاً دوامه، فيكون ذلك زائداً في إيلاّمه والإضرار به، وهذا كلّ لا يتمّ إلاّ بعد المعرفة بالله تعالى وأحواله فيجب حصولها.

فإن قيل: فمن أين [علمتم] أنّ أهل الموقف يجب أن يكونوا عارفين بالله تعالى وليس يتمّ فيهم ما ذكرتموه في أهل الثواب والعقاب في وجوب المعرفة بالله تعالى.

قلنا: [أهل الموقف يجرون مجرى أهل الثواب والعقاب] في وجوب / [[ص ١٣٧]] المعرفة بالله تعالى، لأنّ الفائدة في المحاسبة والمساءلة والمواقفة هي حصول السرور واللذّة لأهل الثواب، والألم والحسرة لأهل العقاب، فلا بدّ [من] أن يعرفوا الله ﷻ ليعلموا ما ذكرناه، ولأنّ نشر الصحف والمحاسبة والمساءلة أفعال واقعة على

كونها علوماً ومعارف؟ ولا وجه يقضي ذلك من الوجوه المذكورة التي يصير الاعتقاد لها علماً.

ولا يجوز أن يكون تعالى مضطراً لهم إلى النظر المولد للمعرفة، لأن ذلك جار مجرى العبث الذي لا فائدة فيه لأن الغرض هو المعرفة، والاضطرار إليها يغني عن الاضطرار إلى سببها، على أن في النظر مشقة وكلفة، وذلك ينافي صفة أهل الثواب في الآخرة، وإذا وجب في معرفة أهل الثواب منهم الاضطرار وجب ذلك في معارف الجميع من الوجه الذي بيناه.

فإن قيل: دلّوا على أن [في] مقدوره تعالى علماً يفعل في غيره، فيكون ذلك الغير به عالماً، فإن كلامكم مبني على أن ذلك مقدور غير ممتنع.

قلنا: لا بدّ من كون ذلك في مقدوراته تعالى، [لأنه] لو لم يكن له مقدور لوجب في أجناس الاعتقادات على اختلافها أن تكون خارجة من مقدور الله تعالى، لأنه لا يوصف تعالى بالقدرة على علم يكون به هو تعالى عالماً، وإذا كان لا يوصف بالقدرة على علم يكون غيره به عالماً، فيجب أن يكون جنس العلوم من الاعتقادات خارجاً عن مقدوره، وهذا يقتضي أن يكون غيره من المحدثين أقدر منه وأكمل حالاً في القدرة، لأننا نقدر على هذه الأجناس، وإذا ثبت أنه تعالى أقدر منا وأنه لا يجوز أن نقدر على جنس لا يقدر هو تعالى عليه، ثبت / [[ص ١٤٠]] أنه لا بدّ أن يكون قادراً على جنس العلوم.

ولهذا كفر أبو القاسم البلخي في هذه المسألة، وقيل له: [إنك] مصرّح بأننا أقدر منه، ولا يلزم على هذا ما نقوله كلنا من أنه لا يوصف بالقدرة على الجمع بين الضدين، أن يفعل في نفسه الحركة، وما أشبه ذلك، لأن هذا كلّه غير مقدور في نفسه من حيث لا يقدر عليه من القادرين أحد، وليس كذلك قبيل الاعتقادات، لأنه مقدور في نفسه لمن هو أنقص حالاً من القديم تعالى في باب القدرة، فأولى وأحرى أن يكون تعالى قادراً عليه.

فإن قيل: فإذا كان التكليف زائلاً عنهم فكيف أمرهم تعالى بقوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤]؟

قلنا: قيل: إن هذا اللفظ _ وإن كان صيغة الأمر _

فليس بأمر على الحقيقة بل يجري مجرى الإباحة، والإباحة لها صورة الأمر، فقليل أيضاً: إنه أمر وإنه تعالى أراد من أهل الجنة الأكل والشرب على سبيل الزيادة في ملاذهم وسرورهم لا على سبيل التكليف.

فإن قيل: فكيف تقولون في شكر أهل الجنة لنعم الله تعالى، أو ليس هو لازم لهم؟

/ [[ص ١٤١]] قلنا: [أمّا] ما يرجع إلى القلب من الشكر، فهو يحصل في قلوبهم ضرورة، لأنه يرجع إلى الاعتقادات، وما يرجع إلى اللسان منه فلا كلفة فيه، وربما كان مثله في اللذة لأن أحدنا يلتذ ويسرّ بالتحديث بنعم الله عليه، لاسيّما إذا كان وصوها إليه بعد شدة ومدى طويل من الزمان.

وأمّا أفعال أهل الجنة فالصحيح أنّها واقعة منهم على سبيل الاختيار وإن كانوا ملجأين إلى الامتناع من القبح، بخلاف ما قاله أبو الهذيل فإنه كان يذهب إلى أن أفعالهم ضرورية.

والذي يدلّ على صحّة ما اخترناه أنه لا بدّ أن يكونوا مع كمال عقولهم ومعرفتهم بالأمر ممّن يخطر القبيح بقلبه ويتصوّره وهم قادرون عليه لا محالة، ولا يجوز أن يلجئ بينهم وبين فعله، فلا يخلون من أن يمنعوا من فعل بأمر وتكليف أو بإلجاء على ما اخترناه، أو بأن يضطّروا إلى خلافه على ما قاله أبو الهذيل. [ولا يجوز أن يكونوا مكلفين لما تقدّم ذكره، ولا مضطّرين على ما قاله أبو الهذيل] لأنّ المضطّرّ مستغنص اللذة غير خالٍ من تنغيص وتكدير لكونه مضطّراً، ولأنّ التصرف على اختياره فيما يتناول [ما يشتهي] وينقله من حال / [[ص ١٤٢]] إلى حال باختياره أزيد في لذاته وأدخل في تمتّعه وسروره [ولذّته] وإنّما يُرغّب الله تعالى في اللذات الواصلة في الجنة على الوجه المعتاد في الدنيا، فلم يبقَ بعد ذلك إلّا أنّهم يلجأون إلى الامتناع من القبح، وإلّا جاز وقوعه منهم.

وأمّا ما ظنّ أبو الهذيل أنّهم متى لم يكونوا مضطّرين إلى أفعالهم كانت عليهم فيها مشقة وهم من حيث تكلفوا الأفعال، وقد رأى أن قوله بذلك أدعى إلى تخليص الثواب من الشوائب.

فقد بينّا أنّ الذي يُنغصّ اللذة هو كونهم مضطّرين

ذكروا في لفظ الموازين الوارد في القرآن وغيره وجهين واضحين: أحدهما أن يكون الوزن عبارة عن العدل والتسوية، ومن كلام العرب: أفعال فلان موزونة، وهو يزين خطابه وزناً، ويريدون المعنى الذي ذكرناه من تعديله وتسويته وأنها لا خلل فيها ولا ميل عن الصواب، وقال تعالى: ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ [الحجر: ١٩]، وإننا أراد المعتدل المستوي المطابق للحاجة، فلا يقصر عنها ولا يزداد عليها. قال الشاعر:

وحديث اللذة هو ممّا ينعت الناعتون يوزن وزنا وشواهد هذا الوجه كثير في كلام العرب أكثر من أن تحصى.

والوجه الآخر ما رووه من أن الله تعالى ينصب عند محاسبته العباد موازين ويجعل في أحد كفة كل ميزان نوراً علامة على أفعال الخير والطاعات الواقعة من العباد وفي الكفة الأخرى ظلمة علامة على فعل الشر والمعاصي، وإذا رجحت كفة النور على كفة الظلمة كان علامة للملائكة على أن الإنسان من أهل الجنة فيحملونه إليها، وإذا رجحت كفة الظلمة على كفة النور فتدفره إليها، وهذا غير منكر إذا تعلقت مصلحة به، كما جرت المحاسبة والمواقفة لذلك.

* * *

الأمالي (ج ٢):

[ص ٤٢] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَالِلّٰهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [الحديد: ٥]، فقال: كيف يصح القول بأنها رجعت وهي لم تخرج عن يده؟ الجواب: قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه:

أولها: أن الناس في دار المحنة والتكليف قد يغتر بعضهم ببعض، ويعتقدون فيهم أنهم يملكون جرّ المنافع إليهم، وصرف المضار عنهم، وقد يدخل عليهم الشبه لتقصيرهم في النظر، وعدولهم عن وجهه وطريقه، فيعبد قوم الأصنام وغيرها من / [ص ٤٣] المعبودات الجامدة الهامدة التي لا تسمع ولا تبصر، ويعبد آخرون البشر ويجعلونهم شركاء الله تعالى في استحقاق العبادة، ويضيف كل هؤلاء أفعال الله ﷻ فيهم إلى غيره، فإذا جاءت الآخرة وانكشف الغطاء واضطروا إلى المعارف زال ما كانوا عليه

لا مختارين، وإن نيل الملتذ ما يناله من اللذات باختياره وإيثاره أكمل للذته وأقوى لمنفعته، وأمّا الكلفة في الأفعال، فهي مرتفعة عنهم، لأنهم ينالون ما يشتهون على وجه لا كلفة فيه ولا تعب ولا نصب.

فإن قيل: فهذا يُبين كون أهل الثواب غير مضطرين، فما تقولون في أهل العقاب وأهل الموقف؟

قلنا: أمّا أهل العقاب فكونهم مختارين لأفعالهم أشد تأثيراً في إيلاهم والإضرار بهم، لأنهم إذا لم يتمكنوا مع كونهم مختارين أن يدفعوا ما نزل بهم من الضرر، كان ذلك أقوى لحسراتهم وأزيد في غمهم. وأمّا أهل الموقف فبالإجماع يُعلم أن أفعالهم كأفعال أهل الجنة وأهل النار، لأن أحداً لم / [ص ١٤٣] يُفرّق بين الجميع.

فإن قيل: فإذا قلتم: إنهم ملجأون إلى ألا يفعلوا القبيح فقد ثلم من ذلك كونهم مختارين لأفعالهم على بعض الوجوه.

قلنا: إنما يلجأون إلى ألا يفعلوا القبيح خاصّة، فالإلجاء إنما يكون فيما لا يفعلونه، فأما ما يفعلونه فهم فيه مخيرون، لأنهم يؤثرون فعلاً على غيره وينقلون من حال إلى أخرى بعد ألا يكون في أفعالهم شيء من القبيح. وليس يمتنع أن يكون الملجأ من وجه مخيراً [كذلك] من آخر، لأنّه من ألجأ السبع إلى مفارقة مكان بعينه هو مخير في الجهات المختلفة والطرق المتغايرة، فالتخير ثابت وإن كان ملجأ من بعض الوجوه، وليس يجب أن يلحقهم غم ولا حسرة من حيث ألجئوا إلى ألا يفعلوا القبيح، لأنهم مستغنون عنه بالحسن، فلا غم ولا حسرة في الإلجاء إلى مفارقة القبيح.

وهذه الجملة كافية لمن أطلع عليها. والله الموفق للصواب.

* * *

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ):

[ص ٢٣٥] المسألة الثالثة عشر: ما القول فيما نطق به القرآن والأخبار من ذكر الموازين ووزن / [ص ٢٣٦] الأعمال التي هي الحسنات والسيئات؟ وكيف يصح وزن أعراض وهي لا تُوصف بثقل ولا خفة؟ وما صفة الموازين وهذا الوزن؟

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أن علماء أهل الكتاب

البشر، وإن كانت / [[ص ٤٤]] باقية لما دلَّ عليه الدليل، من اختصاص مقدور القدر باستحالة العود إليها، من حيث لم يجز فيها التقديم والتأخير، وهذا أيضاً حكمه تعالى المتفرد به دون غيره من سائر القادرين، والله أعلم بما أَراده.

* * *

الأمالي (ج ٤):

[[ص ١٨٢]] [تأويل آية أخرى]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ الآية [الأنعام: ٢٣]، وعن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُفِّقُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ﴾ الآية [الأنعام: ٢٧]، فقال: كيف يقع من أهل الآخرة نفي الشرك عن أنفسهم والقسم بالله تعالى عليه وهم كاذبون في ذلك، مع أنَّهم عندكم في تلك الحال لا يقع منهم شيء من القبيح، لمعرفتهم بالله تعالى ضرورة، ولأنَّهم ملجئون هناك إلى ترك جميع القبائح؟ وكيف قال من بعد: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأنعام: ٢٨]، فشهد عليهم بالكذب، ثم علَّقه بما لا يصحُّ فيه معنى الكذب وهو التمني، لأنَّهم تمنَّوا ولم يُخبروا؟

الجواب: قلنا: أوَّل ما نقوله: إنَّه ليس في ظاهر الآية ما يقتضي أنَّ قولهم: ﴿مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾ إنما وقع في الآخرة دون الدنيا، وإذا لم يكن ذلك في الظاهر جاز أن يكون الإخبار يتناول حال الدنيا، وسقطت المسألة.

وليس لأحد أن يتعلَّق في وقوع ذلك في الآخرة بقوله تعالى قبل الآية: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا آيِنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنعام: ٢٢]، وأنَّه عَقَّب ذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ﴾، فيجب أن يكون الجميع مختصاً بحال الآخرة. لأنَّه لا يمنع أن يكون الآية تتناول ما يجري في الآخرة ثم / [[ص ١٨٣]] تتلوها آية تتناول ما يجري في الدنيا، لأنَّ مطابقة كل آية لما قبلها في مثل هذا غير واجبة.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ﴾ لا تدلُّ أيضاً على أنَّ ذلك يكون واقعاً بعد ما خبرَ تعالى عنه في الآية الأولى، فكأنَّه تعالى قال على هذا الوجه: إنَّا نحشرهم في الآخرة ونقول: أين شركاءكم الذين كنتم تزعمون؟ ثم ما

في الدنيا من الضلال واعتقاد الباطل، وأيقن الكلَّ أنَّه لا خالق ولا رازق ولا ضار ولا نافع غير الله، فردَّوا إليه أمورهم، وانقطعت آمالهم من غيره، وعلموا أنَّ الذي كانوا عليه من عبادة غيره وتأمله للضرِّ والنفع غرور وزور، فقال الله تعالى: ﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٢٤﴾﴾، لهذا المعنى.

والوجه الثاني: أن يكون معنى الآية في الأمور أنَّ الأمور كُلُّها لله تعالى، وفي يده وقبضته من غير خروج ورجوع حقيقي، وقد تقول العرب: قد رجع عليٌّ من فلان مكروه، بمعنى صار إليَّ منه، ولم يكن سبق إليَّ قبل هذا الوقت. وكذلك يقولون: قد عاد عليٌّ من زيد كذا وكذا، وإن وقع منه على سبيل الابتداء.

قال الشاعر:

وإن تكن الأيام أحسن مرَّة

إليَّ فقد عادت لهنَّ ذنوبُ
أي صارت لها ذنوب لم تكن من قبل، بل كان قبلها إحسان، فحمل الآية على هذا المعنى شائع جائز تشهد له اللغة.

والوجه الثالث: إنَّا قد علمنا أنَّ الله تعالى قد ملك العباد في دار التكليف أموراً تنقطع بانقطاع التكليف، وإفضاء الأمر إلى الدار الآخرة، مثل ما ملكه الموالى من العبيد، وما ملكه الحكام من الحكم، وغير ذلك. فيجوز أن يريد الله تعالى برجوع الأمر إليه انتهاء ما ذكرناه من الأمور التي يملكها غيره بتمليكه إلى أن يكون هو وحده مالِكها ومدبِّرها.

ويمكن في الآية وجه آخر، وهو أن يكون المراد بها أنَّ الأمر ينتهي إلى أن لا يكون موجود قادر غيره، ويفضي الأمر في الانتهاء إلى ما كان عليه في الابتداء، لأنَّ قبل انشاء الخلق هكذا كانت الصورة، وبعد إفنائهم هكذا يصير، وتكون الكناية برجوع الأمر إليه عن هذا المعنى، وهو رجوع حقيقي، لأنَّه عاد إلى ما كان عليه متقدِّماً.

ويحتمل أيضاً أنَّ المراد بذلك أنَّ إلى قدرته تعود المقدورات، لأنَّ ما أفناه من مقدوراته الباقية كالجواهر والأعراض ترجع إلى قدرته، ويصحُّ منه تعالى إحياده، لعوده إلى ما كان عليه، وإن كان لا يصحُّ في مقدرات

/ [[ص ١٨٤]] وقال آخر:

كذبتهم وبيت الله لا تنكحونها

بني شاب قرناها تُصِرُّ وتُحَلِّبُ

ولم يرد الكذب في الأقوال، بل في التمني والأمل.

وليس لأحد أن يقول: كيف يجوز من أهل الآخرة مع أن معارفهم ضرورية، وأنهم عارفون أن الرجوع لا سبيل إليه أن يتمنوه؟ وذلك أنه غير ممنوع أن يتمنى التمني ما يعلم أنه لا يحصل ولا يقع، ولهذا يتعلق التمني بما لا يكون وبما قد كان، ولقوة اختصاص التمني بما يعلم أنه لا يكون غلط قوم فجعلوا إرادة ما علم المرید أنه لا يكون تمنياً، فهذا الذي ذكرناه وجه في تأويل الآية.

وفي الناس من جعل بعض الكلام تمنياً وبعضه إخباراً، وعلق تكذيبهم بالخبر دون «لَيْتَنَّا»، فكان تقدير الآية: «يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ»، وهذا هو التمني، ثم قال من بعده: فَإِنَّا «لَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبَّنَا وَنُكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»، فأخبروا بما علم الله تعالى أنهم فيه كاذبون، وإن لم يعلموا من أنفسهم مثل ذلك، فلهذا كذبهم تعالى. وكل هذا واضح بحمد الله.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٢٤]] فصل: في الكلام في أحكام [أهل] الآخرة:

اعلم أن سقوط التكليف عن جميع أهل الآخرة واجب، أما أهل الثواب فلا أنه يجب أن يكون خالصاً من المشاق وجب سقوط تكليفهم، وأما المعاقب فلو كان مكلفاً لجاز وقوع التوبة منه وسقوط العقاب بها.

ولو اعتمد في سقوط التكليف عن أهل الآخرة عن أن الإجماع مانع من تجويز استحقاق الثواب هناك أو عقاب لكان واضحاً، وقوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا» [البقرة: ٦٠] لأهل الجنة ليس بأمر على الحقيقة وإن كانت له صورته.

وعند أبي علي وأبي هاشم أنه أمر لكنه زائد في سرور أهل الجنة إذا علموا أن الله تعالى أراد منهم الأكل وأمرهم به، ويكون الأمر تكليفاً إذا انضمت إليه المشقة.

/ [[ص ٥٢٥]] فإذا قيل: فأهل الجنة يشكرون الله

تعالى على نعمه.

قلنا: الشكر بالقلب يرجع إلى الاعتقادات، والله

كان فتنهم وسبب ضلالهم في الدنيا إلا قولهم: «وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ».

وقد قيل في الآية _ على تسليم أن هذا القول يقع منهم في الآخرة _ إن المراد به: أنا ما كنا عند نفوسنا وفي اعتقادنا مشركين، بل كنا نعتقد أننا على الحق والهدى. وقوله تعالى من بعد: «انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ» لم يرد هذا الخبر الذي وقع منهم في الآخرة، بل إنهم كذبوا على أنفسهم في دار الدنيا بإخبارهم أنهم مصيبون محققون غير مشركين، وليس في الظاهر إلا أنهم كذبوا على أنفسهم من غير تخصيص بوقت، فلم يحمل على آخرة دون دنيا؟ ولو كان للآية ظاهر يقتضي وقوع ذلك في الآخرة لحملناه على الدنيا بدلالة أن أهل الآخرة لا يجوز أن يكذبوا، لأنهم ملجؤون إلى ترك القبيح.

فأما قوله تعالى حاكياً عنهم: «يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ» [الأنعام: ٢٧]، وقوله تعالى: «وَأَنَّهُمْ لَكَذِبُونَ» [الأنعام: ٢٨]، فمن الناس من حمل الكلام كله على وجه التمني، فصرف قوله تعالى: «وَأَنَّهُمْ لَكَذِبُونَ» إلى غير الأمر الذي تمنوه، لأن التمني لا يصح فيه معنى الصدق والكذب، لأنهم إنما يدخلون في الأخبار المحضة، لأن قول القائل: ليت الله رزقي، وكذا: وليت فلاناً أعطاني مالاً أفعل به كذا وكذا، لا يكون كذباً ولا صدقاً، وقع ما تمناه أو لم يقع. فيجوز على هذا أن يكون قوله تعالى: «وَأَنَّهُمْ لَكَذِبُونَ» مصروفاً إلى حال الدنيا، كأنه تعالى قال: وهم كاذبون فيما يجربون به عن أنفسهم في الدنيا من الإضافة واعتقاد الحق، أو يريد: أنهم كاذبون أن خبروا عن أنفسهم أنهم متى ردوا آمنوا ولم يكذبوا، وإن كان ما كان مما حكى عنهم من التمني ليس بخبر.

وقد يجوز أن يحمل قوله تعالى: «وَأَنَّهُمْ لَكَذِبُونَ» على غير الكذب الحقيقي، بل يكون المراد والمعنى: أنهم تمنوا ما لا سبيل إليه، فكذب أملهم وتمنيهم، وهذا مشهور في الكلام، لأنهم يقولون لمن تمنى ما لا يُدرَك: كذب أملك، وأكدى رجائك، وما جرى مجرى ذلك. وقال الشاعر:

كذبتهم وبيت الله لا تأخذونها

مراغمة ما دام للسيف قائم

وليس لهم أن يقولوا: إنَّ الشبهات لا تعرض في دار الآخرة بمعاينة تلك الآيات والأحوال، لأنَّ ذلك كله لا يمنع من تطرُّق الشبهة، وأن تكون المعرفة مكتسبة. كما لا يمنع معاينة المعجزات وظهور خرق العادات في الدنيا من اكتساب المعرفة وتطرُّق الشبهة، وإن قلَّت أو كثرت.

ولا يجوز أن يكون الإلجاء إلى المعرفة، لأنَّ الإلجاء إلى أفعال القلوب التي تخفى عن غير الله تعالى، لا يجوز أن يكون إلَّا من الله تعالى. وإذا وجب أن يكون الملجأ إلى العلم عارفاً بالله تعالى، فقد استغنى بتقدُّم المعرفة حقَّ الإلجاء إليها.

وقد قيل: إنَّما يلجأ إلى العلم، بأن يعلم أنَّه متى حاول اعتقاد غيره مُنِعَ منه فقد أُمرَ على الاعتقاد الذي وصفنا حاله، لا يكون له الاعتقاد علماً، لأنَّه ليس من الوجوه المذكورة التي يكون لها الاعتقاد علماً كالنظر وتذكُّر / [[ص ٥٢٧]] الدليل وغيرهما. وإذا بطلت الأقسام التي قسَّمناها وجب كون معارفهم ضرورية.

واعلم أنَّ أهل الآخرة أن يكونوا مضطرينَّ إلى أفعالهم _ على ما ذهب إليه أبو الهذيل، لأنَّ الاضطراب في الأفعال يُنقص من لذتها _ فالتخيير فيها أبلغ في اللذة والسرور، لأنَّ الله تعالى إنَّما رَغِبَ في وصول الثواب إلينا في الآخرة على الوجه المأول المعروف في الدنيا، وإنَّما يكون ذلك على وجه التخيير.

وهذا الوجه وإن لم يستمرَّ في أهل النار ولا في جمع أهل الموقف، فبالإجماع نعلم تساوي الجميع في هذا الحكم، لأنَّ الناس بين قائلين: فقائل ذهب إلى الضرورة ويعمُّ بها [على] جميع أهل الآخرة، والآخر يذهب إلى الاختيار فيعمُّهم به أيضاً.

وإذا تأملت القرآن وجدته دالًّا على أنَّ أهل الآخرة متخيرون لأفعالهم، لأنَّه تعالى أضاف إليهم الأفعال، فقال تعالى: (يأكلون) و(يشربون) و(يفعلون)، وذلك يقتضي أنَّها أفعال لهم لا ضرورة فيه، وقوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٢٠] صريح في أنَّهم مختارون.

وإذا ثبت أنَّهم غير مضطرينَّ إلى أفعالهم ولم يجز أن يكلفوا ترك القبيح لما تقدَّم ذكره، فلا بدَّ إذا علمنا أنَّ القبيح لا يقع منهم من أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا،

تعالى يفعل فيهم المعارف كلها، فلا وجوب عليهم. وأمَّا الشكر باللسان فيجوز أن يكون لهم فيه لذة، فيكون غير منافيٍّ للثواب.

ومما يجب عليه: أنَّ معارف أهل الآخرة ضرورية، وهم ملجئون إلى أن لا يفعلوا القبيح.

والذي يدلُّ على أنَّهم يعرفون الله تعالى _ قبل أن تُبيِّن كيفية هذه المعرفة _ أنَّ المثاب لا بدَّ أن يعلم وصول الثواب إليه على الوجه الذي استحقَّه، وقد علمنا أنَّ العلم بما ذكرناه لا يصحُّ إلَّا مع كمال العقل والمعرفة بالله تعالى وحكمته، ليعلم أنَّ ما فعله به هو الذي استحقَّه. والقول في المعاقب مثله في المثاب.

وأيضاً فإنَّ من شرط الثواب أن يصل إلى مستحقِّه مع الإعظام والإكرام من فاعل الثواب، لأنَّ الإعظام من غير فاعل الثواب لا يُؤثِّر فيه، والإعظام لا يُعلم إلَّا مع القصد إلى التعظيم، ولا يجوز أن يعلموا قصده ولا يعلموه. وكذلك القول في العقاب ووصوله على سبيل الاستخفاف والإهانة، ووجوب معرفة القصد من فاعله.

وأيضاً فإنَّ الثواب يجب وصوله إلى المثاب إلى أبلغ وجوه الانتفاع، وهذا يقتضي أن يكون المثاب كاملاً العقل. وإذا فُعِلَ به الثواب ولم يعلم أنَّه هو الذي استحقَّه عرَّض بذلك الاعتقاد الجهل، لأنَّ الأصل في النفع أنَّه تفضُّل. وكذلك أهل النار متى لم يعرفوا ربَّهم وأنَّه قد أوصل إليهم الآلام على سبيل الاستخفاف كانوا معرَّضين لاعتقاد كونها ظلمًا، وهو جهل.

/ [[ص ٥٢٦]] ويقدح في هذا الوجه خاصَّة: أنَّ العاقل يعلم بعقله قبح الإقدام على ما لا يأمن كونه جهلاً، وإذا لم يعلموا جهة وقوع الثواب أو العقاب بهم وجب أن يتوقَّفوا عن الاعتقاد فيشكَّوا.

وإذا وجب في أهل الآخرة أن يكونوا عارفين بالله تعالى فلا يخلو معرفتهم من أن يكون من فعل الله تعالى فيهم أو من فعلهم، فإن كانت من فعلهم لم يخلُ من أن تكون واقعة عن نظر مختار أو ملجأ إلى فعله، أو عن تذكُّر نظر، أو بأن يلجأ الفاعل إلى نفس المعرفة من تقدُّم نظر. وإذا أبطلنا ما عدا المعرفة الضرورية ثبت ما أردناه.

ولا يجوز أن تكون واقعة عن نظر مبتدأ، لأنَّ ذلك تكليف وهو مشقَّة، وقد بيَّنا سقوط التكليف عنهم.

فإذا لوقيل: لو عُذِّبَ في القبر لوجب أن يكون عاقلاً قادراً على الكلام فيجب أن يُسمع كلامه.

قلنا: أمّا كمال العقل فيجب مع العقاب على ما بيّناه، ويجوز أن لا يقدر على كلام يُسمع إمّا بارتفاع القدرة أو بحصول حائل عن سماعه.

وأما الطريق بإثبات عذاب القبر بعد أن بيّنا جوازه وصحّته فهو الإجماع، لأنّ الأئمة لا تختلف فيه، ومن خالف فيه من ضرار بن عمرو ومن وافقه شاذّ، قد تقدّمه الإجماع وتأخّر عنه.

وأما الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] فيفسد بأنّ بعض الإماميّة يقول برجعة بعض الأموات إلى الدنيا، فيُثبتون موتتين ليس منهما الموتة في القبر بعد الحياة منه.

فإذا قيل لهم: فيلزمكم على الرجعة أن يكون الموت ثلاثاً، قالوا: ليس يجب الرجعة في كلّ ميّت، ويجوز أن تكون الآية الواردة بثنية الموتين خبراً عمّن لم يعد إلى دار الدنيا.

وبعد، فأما الخبر بوقوع الموتين يمنع من أن يكون الموتة واحدة، ولا يمنع من الزيادة إلى الاثنين. ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ لم يمنع من حياة ثالثة، ومن أثبت عذاب القبر لا بدّ له من أن يقول: إنّ الإحياء ثلاث / [[ص ٥٣٠]] مرّات: مرة في أحوال التكليف، وثانية لعذاب القبر، وثالثة للنشور والبقاء الدائم.

فما يلزم الإماميّة من تثليث الموتة يلزم مخالفيهم في ثنية الإحياء.

وتسمية الملكين بمنكر ونكير جائز، لأنّ الأسماء ألقاب، وليس بجارية مجرى الاشتقاق، وهذا كما لقبت العرب وسمّيت بظالم وكلب وسراق وما جرى هذا المجرى. وقد قيل: إنّ منكراً ونكيراً مشتقان من استنكار المعاقب لفعلهما ونفاره عنه.

فصل: فيما يقع في أحوال الموقف من محاسبة وذكر الميزان والصرّاط وشهادة الجوارح:

اعلم أنّ الله تعالى وإن كان عالماً بجميع المعلومات وغير مستفيد بالمساءلة والمواقفة علماً، فليس يمتنع أن يكون في ذلك أغراض وفوائد يُفعل لأجلها، لأنّ

وإنّا يكونوا ملجئين بأن يُعلمهم الله تعالى أنّهم متى حاولوا القبيح منعوا منه. وقد ثبت في الشاهد أنّ الإلجاء يقع بهذا الوجه مع غلبة الظنّ وتظاهر الأمارات، فبأن يقع مع العلم أولى.

ويمكن أن يلجئ بوجه آخر، وهو: أن يُعلمهم استغناءهم عن القبيح / [[ص ٥٢٨]] بالحسن المطابق لأغراضهم وشهواتهم مع ما في القبيح من المضرة، فيكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوه. ويخالف حالهم في ذلك حال القديم تعالى إذا لم يفعل [القبيح] لقبه، لأنّ المنافع والمضار لا يجوز أن عليه تعالى، فالإلجاء فيه غير متصور.

وليس يجب إذا كانوا متصوّرين للمضرة في القبح أن يكونوا في الحال مغمومين وعلى مضرة، لأنّ تصوّر المضرة في المستقبل لا يوجب في الحال، لاسيّما إذا كان الوصول إليها مأموناً. والوجه الأوّل كأنّه أبين وأوضح.

فصل: في عذاب القبر:

اعلم أنّ من الناس من أحوال عذاب القبر، وفيهم من أجازه لكنّه ذهب إلى قبحه. والصحيح أنّه جائز غير محال ولا وجه فيه للقبح.

فأما الدلالة على صحّته ورفع استحالته: فمن حيث إنّ الميّت إذا أُعيد حيّاً صحّ أن يُعاقب كما صحّ ذلك فيه قبل الموت، ولعلّ من أحواله ظنّ أنّه يُعاقب وهو ميّت.

وأما ضيق القبر عن العقاب فإنّه يجوز أن يُوسّع حتّى يمكن المعاقبة. على أنّ المتولّي من الملائكة للمعاقبة لا يحتاج إلى سعة موضع للطافته، ولا وجه للإحالة.

وإذا كان العقاب مستحقاً جاز تقديم بعضه في أحوال الدنيا كما نقوله في الحدود، ولا يجب أن يكون قبيحاً لكونه عبثاً لا يمتنع أن يكون مصلحة لمن يتولّاه من الملائكة، ويجوز أن يكون مصلحة لنا في حال التكليف إذا علمنا / [[ص ٥٢٩]] أنّ ذلك يقع في القبر، ونكون معه أقرب إلى الامتناع من القبيح.

فإذا قيل: لا حال نبشنا فيها الميّت إلّا ونجده على حاله.

قلنا: ليس لعذاب القبر وقت مخصوص، فليس يمتنع أن لا يوافق حال ظهور الميّت لنا في النيش حال تعذيبه، وتقدّم إحدى الحالتين على الأخرى وتأخّر.

والتسوية الصحيحة والقسمة المنصفة، كما يقولون: (أفعال فلان موزونة) و(كلامه بميزان). وهذا الوجه أشبه بالفصاحة.

وذهب قوم آخرون إلى أن المراد به الميزان ذو الكفتين، وأن الأعمال وإن / [[ص ٥٣٢]] لم توزن في نفسها فالصحف المكتوب فيها هذه الأعمال يصحُّ الوزن عليها.

وقيل: يُجَعَلُ النور في إحدى الكفتين علامة للرجحان، والظلمة في الأخرى علامة للنقصان.

والوجه في حسن ذلك وحسن ما تقدّمه من شهادة الجوارح ما قدّمنا ذكره في وجه حسن المحاسبة والمواقفة.

وأما الصراط فقيل: إنّه طريق أهل الجنة وأهل النار، وإنّه يتسع لأهل الجنة ويتسهّل سلوكه لهم، ويضيق على أهل النار ويشقُّ سلوكه حتّى يتعثّروا، ولا يجوز أن يكون شاقّاً على الجميع كما يقوله الجهال.

وقيل أيضاً: إن المراد به الحجج والأدلة المفرقة بين أهل الجنة وأهل النار، والمميّزة بينهم.

١٦٥ - معاوية بن أبي سفيان:

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٤٦]] ومنهم من قال بإمامة معاوية بن أبي سفيان، ويُبطل قول هؤلاء ما يفترون معنا به من فقد عصمته التي قد تقدّمت دلالتنا على وجوب اعتبارها في الإمام، وهذا كافٍ في إبطال إمامته، وإن كان لنا أن نتخطّى ذلك إلى ما ظهر من كفره ومجاهرته بما ينفي العدالة، ويرفع حكم الإسلام.

١٦٦ - المعتزلة:

الأمالي (ج ١):

[[ص ١١٤]] وكان عمرو بن عبيد من أصحاب الحسن وتلاميذه، فجمع بينه وبين واصل لينظره فيما أظهر من القول بالمنزلة بين المنزلتين، فلمّا اتّفقا على الاجتماع ذكر أن واصلًا / [[ص ١١٥]] أقبل ومعه جماعة من أصحابه إلى حلقة الحسن وفيها عمرو بن عبيد جالس، فلمّا نظر إلى واصل وكان في عنقه طول واعوجاج قال: أرى عنقاً لا

بالمحاسبة والمسائلة وشهادة الجوارح تنكشف حال أهل الجنة وحال أهل النار، ويتميّز كلّ فريق من صاحبه، فيُسرّ بذلك أهل الجنة والثواب، ويشتدُّ إليه سكونهم وبه انتفاعهم، ويغتمُّ به أهل العقاب ويعظم لأجله إنزعاجهم وقلقهم بانتظار وقوع العقاب بهم. وغير ممتنع أن يكون في العلم بذلك والتوقّع له في أحوال التكليف زجر عن القبيح، وبعث في فعل الواجب.

وقد نطق القرآن بالمحاسبة، واجتمعت الأئمة على وقوعها، فلا وجه للشكّ فيها، وكذلك نشر الصحف، وشهادة الجوارح.

غير أن المسألة وإن كانت عامّة فإنّها مترتبة، فتكون للمؤمنين سهلة خفيفة / [[ص ٥٣١]] لا إيلاام فيها، وللكافر على سبيل المناقشة والتبكيك والتهجين، وقد فصل القرآن بتصريحه بين الحسابين.

وأما كيفية شهادة الجوارح، فقيل: إنّ الله تعالى بناها بنية حيّ منفصل فتشهد بذلك. وقيل: إنّ الله تعالى يفعل الشهادة فيها، وأضافها إلى الجوارح مجازاً.

وفي الوجه الأوّل من المجاز مثل ما في الثاني، لأنّ الأوّل يقتضي أن اليد والرجل خرجت من كونها يداً ورجلاً إذا بنيت بنية حيّ منفصل، والظاهر إضافة الشهادة إلى الجوارح.

وقد قيل: إنّ الشهادة وقعت من العاصي نفسه، وأحوج إلى أن يشهد بما فعل ويُقرّ به، وبنى الله تعالى جوارحه بنية يمكن أن يُستعمل في الكلام، ويكون آلة فيه.

ويقوي هذا الوجه قوله تعالى: ﴿تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ [النور: ٢٤]، ومعلوم أن شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان، وكذلك باقي الجوارح، وقد يقول أحدنا لغيره: (أقرّ لسانك بكذا) وإنّا الإقرار بالحيّ، وكلّ هذا جائز.

ويمكن أن يكون ذلك عبارة عن وضوح الأمر في لزوم الحجّة لهم والعلم بما فعلوه وكسبوه، فعبر عن قوّة العلم بشهادة الجوارح، كما يقول العربي: (شهدت عيناك بكذا وأقرّت بأنك فعلت كذا)، وإنّا يريد العلم الذي ذكرنا. والله أعلم بمراه.

فأمّا الموازين فذهب قوم إلى أنّها عبارة عن العدل

مؤمن ولا منافق ولا مشرك ولا كافر، فهذا أشبه بأهل الدين، فقال له عمرو ابن عبيد: ما بيني وبين الحقّ عداوة، والقول قولك، فليشهد عليّ من حضر أيّ تارك / [ص ١١٦] للمذهب الذي كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة، قائل بقول أبي حذيفة في ذلك، وأيّ قد اعتزلت مذهب الحسن في هذا الباب، فاستحسن الناس هذا من عمرو.

وقيل: إنّ اسم الاعتزال اختصّ بهذه الفرقة لا عزّالهم مذهب الحسن بن أبي الحسن في تسمية مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة بالنفاق، وحكي غير ذلك.

وقيل: إنّ قتادة بعد موت الحسن البصري كان يجلس مجلسه، وكان هو وعمرو بن عبيد جميعاً رئيسين متقدمين في أصحاب الحسن، فجرت بينهما نفرة، فاعتزل عمرو مجلس قتادة، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن، فكان قتادة إذا جلس مجلسه سأل عن عمرو وأصحابه، فيقول: ما فعل المعتزلة؟ فسمّوا بذلك.

١٦٧ - المعجزة:

الحدود والحقائق:

[ص ٧٣٤] [٧٢] - حقيقة المعجز في التعارف ما دلّ على صدق من ظهر عليه واختصّ به. وفي أص اللغة ينبئ عن جعل غيره عاجزاً. والقديم تعالى هو المختصّ بالقدرة على الإعجاز والقدر، والمراعى معنى هذه اللفظة في العرف دون أصل اللغة. ويجب ظهوره على يد الأنبياء والأئمة عليهم السلام وأفاضل المؤمنين الصالحين.

الشافى في الإمامة (ج ١):

[ص ١٩٦] [١٩٦] - فأمّا نفيه إظهار المعجز على الإمام فما اعتمد فيه إلّا على الحوالة على ما قدّمه في كتابه، ولو اقتصرنا على مثل فعله وأحلنا على ما في كتبنا، وما سطره أصحابنا - رضوان الله عليهم - في جواز ما أحاله لكفانا، غير أنّا نجري على عادتنا في عقد كلّ ما يمضي في كلامنا من دعوى بدليل يمكن إصابة الحقّ منه.

والذي يدلّ على جواز إظهار المعجزات على يد من ليس بنبيّ، أنّ المعجز هو الدالّ على صدق من يظهر على يده فيما يدّعيه،

يفلح صاحبها، فسمع ذلك واصل. فلما سلّم عليه قال له: يابن أخي، إنّ من عاب الصنعة عاب الصانع للتعلّق الذي بين الصنعة والصانع، فقال له عمرو بن عبيد: يا أبا حذيفة، قد وعظت فأحسنّت، ولن أعود إلى مثل الذي كان مني. وجلس واصل في الحلقة، وسُئِلَ أن يُكلّم عمرًا، فقال واصل لعمرو: لِمَ قلت: من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحقّ اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، فكان كلّ فاسق منافقاً، إذ كانت ألف المعرفة ولا مهابا موجودتين في الفاسق، فقال له واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]؟ وأجمع أهل العلم على أنّ صاحب الكبيرة استحقّ اسم ظالم كما استحقّ اسم فاسق، فألاً كفّرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة بقول الله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]؟ فعرف بألف ولا م التعريف اللتين في قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، كما قال في القاذف: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، فسمّيته منافقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧]، فأمسك عمرو. ثم قال له واصل: يا أبا عثمان، أيّ ما أولى أن تُستعمل في أسماء المحدثين من أمّتنا ما اتّفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفوا فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتّفقوا عليه أولى، فقال له واصل: ألسنت تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمّون صاحب الكبيرة فاسقاً ويختلفون فيما عدا ذلك من أسمائه؟ لأنّ الخوارج تسمّيه مشركاً فاسقاً، والشيعة تسمّيه كافر نعمة فاسقاً - قال المرتضى عليه السلام -: يعني بالشيعة الزيدية -، والحسن يسمّيه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسمّيه مؤمناً فاسقاً، فاجتمعوا على تسميته بالفسق واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه، فالواجب أن يُسمّى بالاسم الذي اتّفق عليه وهو الفسق لا تتّفاق المختلفين عليه، ولا يُسمّى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلف فيها، فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً، ولا يقال فيه: إنّهُ

أو يكون كالمُدَّعى له لأنه يقع موقع التصديق ويجري مجرى قول الله تعالى له: صدقت فيما تدَّعيه عليّ، وإذا كان هذا هو حكم المعجز لم يمتنع أن يُظهره الله تعالى على يد من يدَّعي الإمامة ليدلّ به على عصمته، ووجوب طاعته، والانقياد له، كما لا يمتنع أن يظهره على يد من يدَّعي نبوته.

فأمّا امتناع خصومنا من إظهار المعجزات على يد غير الأنبياء من / [[ص ١٩٧]] حيث ظنّوا 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 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 الأدلة أنّهم وجدوها ممّا يجب ظهورها وحصولها، وليس بواجب مثل ذلك في سائر الأدلة، لأنّه غير منكر أن يثبت كون بعض القادرين قادراً من غير أن يقوم دلالة على أنّه كذلك، وليس يسوغ مثل هذا في دلالة المعجزات لأنّه لا بدّ من ظهورها على يد النبيّ، أو لأنّهم رأوا سائر الأدلة لا يُخرّجها كثرتها من كونها دالة على مدلولاتها لأنّ ما دلّ على أنّ الفاعل قادر لو تكرر وتوالى لم يخرج من أن يكون دالّاً، وليس هذا حكم المعجزات لأنّ كثرتها يُخرّجها من كونها دالة على النبوة، وليس في شيء ممّا ذكره ما يوجب كون المعجزات دالة على جهة الإبانة والتخصيص.

أمّا وجوب حصولها وظهورها على يد النبيّ ومخالفتها في ذلك لسائر الأدلة فليس بمقتضى لما ذكره، لأنّه إنّما وجب ذلك فيها من حيث كانت مصالحنا متعلّقة بالنبيّ، وكان مؤدياً إلينا، ومبيناً لنا من مصالحنا ما لا يصحّ أن نقف عليه إلّا من جهته، وإذا وجب على القديم تعالى تعريفنا مصالحنا، ولم يمكن أن نعرفها من جهة من لا نقطع على صدقه وجب أن يُظهر المعجز على يد النبيّ لهذا الوجه، وليس يجب هذا في سائر الأدلة، لأنّه ليس يجب أن يعرف أحوال كلّ قادر في العالم، ولا تتعلّق هذه المعرفة بشيء من مصالحنا، على أنّ في الأمور العقلية ما يجب قيام الدلالة عليه، ولا يقتضي ذلك من حاله مخالفته لسائر الأدلة، ووجوب كونه دالّاً من جهة الإبانة.

فأمّا ما حكاه ثانياً فإنّه غير صحيح، لأنّ كثرة المعجزات وتواتر / [[ص ١٩٨]] وقوعها يُخرّجها من أن تكون واقعة على الوجه الذي يدلّ عليه، لأنّ أحد الشروط في دلالتها كونها ناقضة للعادة، ومتى توالى وجودها وكثر حصلت معتادة، وبطل فيها انتقاض العادة فلم تدلّ من هذا الوجه، وليس كذلك حكم سائر الأدلة لأنّ تواترها وتوالي وجودها يُؤثّر في وجه دلالتها، ألا ترى أنّ ما دلّ على أنّ الحيّ ممّا قادر لا تتغيّر دلالته بكثرته وتواليه من حيث لم تكن الكثرة مؤثّرة في وجه الدلالة، وكما أنّه غير ممتنع أن يدلّ قدر من الأفعال المحكمة على كون فاعله عالماً ولا يدلّ ما هو أنقص منه، ويخالف من هذا الوجه ما يدلّ على أنّ 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.

فأمّا ما يقوله بعضهم من أنّ المعجزات لو ظهرت على يد غير الأنبياء لاقتضى تجويز ظهورها على غيرهم

التنغير عن النظر فيها إذا ظهرت على أيديهم. وقولهم: إنّ النظر فيها إنّما وجب من جهة الخوف لأن تكون لنا مصالح لا نقف عليها إلّا من جهتهم، وإذا جَوّزنا ظهورها على أيدي من ليس بنبيّ ارتفعت جهة الخوف، وكان هذا سبباً قوياً في النفور عن النظر، والاضراب عن تكلفه، فشبهه في البطلان بما تقدّم، لأنّ من له العلم المعجز ودُعي إلى النظر فيه يلزمه النظر وإن كان مجوّزاً أن يكون من ظهر عليه ليس بنبيّ، لأنّه وإن جَوّز ذلك فهو غير آمن من أن يكون له مصالح لا يقف عليها إلّا من جهته فيجب عليه النظر في المعجز ليعلم / [[ص ١٩٩]] صدق المدّعي ويرجع إلى قوله في كونه نبياً أو إماماً، أو ليس بنبيّ ولا إمام، ولو لزم النفور عن النظر لأجل تجويز الناظر أن يكون من ظهر على يده العلم ليس بنبيّ لزم من مثله النفور إذا كان الناظر قبل نظره في المعجز

أيضاً ولا مسلم، لأن من خالف المسلمين ينكر ذلك ويقول: لو كان جرى في الزمان الذي أشاروا إليه من ذكر هذه المعجزات ما يدعونه لوجب أن ينقله إلى أسلافي كما نقلوا سواه، ومن خالف من المسلمين في معجزات بأعيانها ينكر أيضاً ظهور ذكر ما أنكره فيها تقدّم، فقد وضّح بطلان ما ادّعاه من الضرورة في إثبات المعجزات، فظنّ أنّ دعواه هذه تغنيه عن اعتبار التواتر والاستدلال به على صحّة النقل فراراً من أن يلزمه من الطعن من كثرة الناقلين واتّصلهم ما ألزمناه.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٣٢٨]] فصل: في بيان وجه دلالة المعجزات على

النبوات:

اعلم أنّ لفظة (معجز) تُبنى في أصل اللغة عمّن جعل غيره عاجزاً. والقديم تعالى هو المختصّ بالقدرة على الإعجاز والإقدار، فالمرعى هذه اللفظة في العرف دون أصل اللغة.

ومعنى قولنا: (معجز) في التعارف ما دلّ على صدق من ظهر عليه واختصّ به، وإنّما يدلّ على ذلك بشرائط: الأوّل أن يكون من فعله تعالى، والثاني أن يتّقصّ به العادة المختصّة بمن ظهر المعجز فيه، والثالث أن يختصّ بالمدّعي على طريقة التصديق لدعواه.

وإنّما قلنا: (أن يكون من فعله تعالى) ولم نقل: (أو ما يجري مجرى فعله) على ما يمضي في الكتب، لأنّ المدّعي إنّما يدّعي على الله تعالى [أن] يُصدّقه بما يفعله، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق ممّن طُلِبَ منه التصديق، وإلّا لم يكن دالّاً عليه، وفعل المدّعي كفعل غيره من العباد في أنّه لا يدلّ على التصديق، وإنّما يدلّ على فعل من ادّعى عليه التصديق.

وقول من يقول: إنّ القرآن لو كان من فعل النبي ﷺ لدلّ على صدقه كما يدلّ وهو من فعله تعالى، ونقل الجبال وطرّ البحار يدلّان على النبوة وإن كانا من فعل مدّعي النبوة ليس بشيء، لأنّ القرآن لو كان من فعله ﷺ وخرق العادة لكان المعجز في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه تعالى له بالعلوم التي تمكّن بها من

محوّزاً أن يكون شعبة ومخرقة، وغير دالّة على الصدق، والناظر لا بدّ قبل نظره من أن يكون محوّزاً لما ذكرناه، فإن لزمه النظر مع هذا التجويز ولم يكن منقّراً له ولا مسقطاً لوجوب النظر عليه فالتجويز أيضاً فيمن ظهر عليه العلم أن يكون غير نبّي غير منقّر، ولا مسقطاً لوجوب النظر، على أنّ من ظهر العلم على يده لا يخلو من أن يكون ممّن تتعلّق مصالحنا به وبمعرفة كالنبيّ والإمام أو لا يكون كذلك كالصالحين الذي يجوز أن يظهر عليهم المعجزات، فإن كان على الوجه الأوّل فلا بدّ من أن يدعونا إلى النظر في علمه ويخوّفنا من ترك النظر فيه بفوت مصالحنا، ولا بدّ من أن يلزمنا النظر مع الخوف، فإن جوّزنا قبل النظر في معجزه كونه كاذباً كان هذا التجويز عند الجميع غير مؤثّر في وجوب النظر، وإن كان على الوجه الثاني لم يدعنا إلى النظر في علمه ولم يلزمنا النظر فيه فقد زال الالتباس الذي تعلّق به القوم والتنفير، لأنّ من يدعونا إلى النظر في علمه ويخوّفنا بفوت مصالحنا لا يجوز أن يكون صادقاً، ولا مصلحة لنا معه بل لا يخلو عندنا من أن يكون كاذباً مخرفاً، أو صادقاً متحمّلاً لمصالحنا، فيلزم النظر في أمره على كلّ حال، وقد زال الاشتباه على ما ذكرناه بين حال من يجوز كونه متحمّلاً لمصالحنا وبين حال الصالح، فأين التنفير عن النظر في الإعلام لولا ذهاب القوم عن الصواب؟

ولا استقصاء الكلام في جواز إظهار المعجزات على غير الأنبياء موضع / [[ص ٢٠٠]] غير هذا، ولعلّنا أن نفرد له مسألة بمشيئة الله تعالى.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ٢):

/ [[ص ١٩١]] فأما نفيه أن يكون الطريق إلى إثبات المعجز هو النقل وادّعاؤه / [[ص ١٩٢]] الضرورة، فإنّما يصحّ إذا كان الكلام في القرآن، فأما ما عداه من المعجزات فليس يجوز أن لو يدّعي في ثبوتها الضرورة وهو يعلم كثرة من يخالفه فيها من طوائف أهل الملل ثمّ من المسلمين، فإنّنا نعلم أنّ جماعة من المتكلّمين قد نفوا كثيراً من المعجزات، وليس ما يدّعونه من حصول العلم بظهور ذكرها في زمن الرسول ﷺ وفي الصدر الأوّل بين الصحابة بمعلوم

الجنس علينا إننا دلّ من حيث انتقاض العادة به، لا من حيث كان جنسه مختصاً به تعالى، فيجب فيما كان مقدوراً لنا إذا وقع على وجه خارق للعادة أن يدلّ، لمشاركته الأوّل في وجه الدلالة.

وأما وجه اشتراطنا اختصاص المعجز بالمدّعي، فهو لأننا بذلك نعلم تعلّقه بدعواه، وأنّه تصديق لها، وإلاّ جوّزنا مع عدم المطابقة والاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذه الدعوى.

والطريق إلى العلم باختصاصه به أن نعلم مطابقتها لدعواه. فإذا قيل: اللهم إن كنت صادقاً في دعوى رسالتك فصّدّقني بأن تطلع الشمس من مغربها، فطلعت كذلك. وهذا غاية المطابقة للدعوى، فجرى مجرى أن يُصدّقه بكلام يتضمن التصديق نعلم أنّه كلامه تعالى خاصّة.

والذي يبيّن ذلك أنّه لا فرق فيمن ادّعى أنّه رسول غيره منّا، وبين أن نعلم أنّه صدّقه بأن يقول له: صدقت مصرّحاً، وبين أن يقول المدّعي: إنّ دلالة صدقي عليه أنّه يفعل كذا وكذا، ويشير إلى فعل ما جرت عادة المدّعي عليه بأن يفعله، فيقع منه على حسب ما التمس المدّعي.

وليس يفرق بين الأمرين: أنّ التصديق بالقول ممّا تقدّمت المواضع عليه وأنّه صريح للتصديق، ولا مواضع في هذا الفعل الملتبس الذي ليس بكلام. وذلك لأنّ الكلام وإن كانت المواضع متقدّمة عليه، فهنا في الموضوع الذي ذكرناه ما يجري مجرى المواضع، وهو طلب شيء مخصوص وفعله على الوجه المطلوب، وهذا يجري مجرى المواضع المتقدّمة في أنّه دالّ على صدق المدّعي، / [[ص ٣٣١]] لأنّه لا فرق على ما بيننا بين تصديق أحدنا لغيره بالقول الموضوع للتصديق، وبين أن يلتبس منه فعلاً مخصوصاً فيوقعه على حدّ ما التمس.

وليس لأحد أن يفرّق بين الموضوعين: بأنّ أحدنا يعلم قصده بفعله الواقع عقيب الدعوى إلى التصديق ضرورة، وليس كذلك القديم تعالى. وذلك أنّه قد يجوز أن لا يُعلّم قصد أحدنا ضرورة إلى التصديق، ويفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما التمس منه، فيُعلّم أنّه مصدّق وإلاّ كان فعله قبيحاً.

وليس لأحد أن يقول: جوّزوا أن يكون الله تعالى

القرآن وفعلها فيه ﷺ، وفي نقل الجبال وطفّر البحار المعجز على الحقيقة هو الإقدار بالقدر الكثيرة الخارقة للعادة على تلك الأفعال دون الأفعال أنفسها.

وأما الطريق إلى العلم بأنّه من فعله تعالى، فهو بأن يكون من جنس / [[ص ٣٢٩]] لا يقدر عليه العباد كالحياة والجسم، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر على إيقاعه عليه العباد، كنقل الجبال وخلق البحر، والكلام الخارق للعادة بفصاحته.

وأما اشتراطنا أن يكون خارقاً للعادة فهو لأنّه إذا لم يكن كذلك لم نعلم أنّه مفعول لتصديق المدّعي، وجوّزنا أن يكون فعل بمجرى العادة. ألا ترى أنّ المدّعي للنبوّة لو جعل دلالة صدقه طلوع الشمس من مشرقها وطلعت منه، لم يكن ذلك دلالة على صدقه، ولو جعل دلالة صدقه طلوعها من المغرب فطلعت كذلك لدلّت من هذا الوجه، ولا فرق بينهما إلاّ ما ذكرناه.

وأما الطريق إلى معرفة كونه خارقاً للعادة، فهو أنّ العادات معلومة مستقرّة بين العقلاء، وطريق علمها المشاهدة أو الأخبار، وقد علم العقلاء أنّ العادة ما جرت بطلوع [الشمس] من المغرب، ولا بخلق ولد من غير ذكر وأنثى، فإذا انتقض ذلك وتغيّر فهو خرق عادة.

ولا بدّ من أن تكون العادة مستقرّة جارية، فيحدث ما ينتقضها. ولهذا لا يُجعل ابتداء العادات وافتتاحها من باب خرق العادة.

والعادات قد تكون عامّة وقد تكون خاصّة، وقد تكون عادة بعض أهل البلاد جارية بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا قلنا: إنّ المعتبر هو انتقاض عادة من تلك العادة عادة له.

وأما الوجه في كون المعجز متعذّر الجنس أو الصفة المخصوصة على العباد، فهو لأننا متى لم نعلم كذلك لم نشق بأنّه من فعله تعالى، وجوّزنا أن يكون من فعل غيره، وقد بينّا أنّ المعجز لا بدّ من أن يكون فعله تعالى.

وإنما سوّينا في المعجز ودلالته على الصدق بين أن يتعذّر جنسه على العباد / [[ص ٣٣٠]] وبين أن يتعذّر صفته، بخلاف ما ذهب إليه قوم من المبطلين من أنّ المعجز لا يكون إلاّ متعذّر الجنس علينا، من قيل: إنّ الذي يتعذّر

فالمعجز دالٌّ على نبوته، وإن ادَّعى إمامة فكذلك، وإن ادَّعى صلاحاً وفضلاً فإنما يدلُّ على صدقه في ذلك. فلا بدَّ من دعوى صريحة أو مستفادة في الجملة.

وأيضاً فإنَّ ظهور المعجز على يد الإمام أو الصالح ليس بوجه قبح، ولا ممَّا يجب أن يقارنه وجه قبح. فعليه وإنَّما قلنا ذلك لأنَّه ليس بكذب ولا ظلم، ولا مختصَّ بشيء من وجوه القبح المعقولة. ومن ادَّعى أنَّه مفسدة، أو يقرن به وجه قبح فعليه الدلالة. وستكلم على ما يدَّعونه من التنفير، إذا اعترضنا ما يستدلُّون به.

فإذا صحَّت هذه الجملة ولم يمتنع أن يعرض في إظهار المعجز على غير النبي ﷺ مصلحة أو فائدة فيحسن الإظهار، ولا يجب القطع على / [[ص ٣٣٣]] القبح.

وقد استدلَّ أبو هاشم على أنَّ المعجزات لا تظهر على غير الأنبياء ﷺ بأنَّ المعجز يدلُّ على النبوة على وجه الإبانة والتخصيص بخلاف الوجه الذي يدلُّ عليه سائر الأدلة، ودلَّ على أنَّ المعجز يدلُّ على هذا الوجه الذي ذكره لوجوب ظهور المعجز على يد النبي ﷺ. وليس بواجب في الأدلة الباقية مثل ذلك، لأنَّه لا يمتنع أن يكون بعض القادرين قادراً، فإن لم يقم دليل على أنَّه بهذه الصفة نعلم بهذه الجملة أنَّ وجه دلالة المعجز يخالف باقي الأدلة.

واستدلَّ أيضاً على أنَّها تدلُّ من طريق الإبانة بأنَّ المعجزات إذا كثرت خرجت من أن تكون أدلة على النبوة، فباقي الأدلة مع الكثرة لا تخرج من وجه دلالتها، ألا ترى أنَّ ما دلَّ على أنَّ القادر قادر لا يخرج من أن يكون دليلاً على ذلك بالكثرة؟

والجواب عمَّا ذكره أولاً: أن يقال له: إنَّما وجب ظهور المعجزات على يد الأنبياء صلوات الله عليهم لأنَّهم متحمِّلون من مصالحنا ما لا بدَّ من أن نقف عليه، فيجب الظهور لهذا الوجه، وباقي مدلول الأدلة ليس بواجب العلم به والوقوف عليه، فلم نصبَّ الدلالة فيه. فلهذا الوجه اقترن الأمران لا لما ذكره أبو هاشم من الإبانة.

على أنَّ في بعض مدلولات الأدلة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وأن لا يعرَى من دلالة. ألا ترى أنَّنا نقول: إنَّه لو كان للجوهر حال هو عليها سوى أحواله المعقولة لوجب أن يكون على ذلك دليل، ولو وجبت علينا صلاة

إنَّما فعل الأمر الخارق للعادة عند دعوى المدَّعي، لا لتصديقه بل لمصلحة أو لوجه غير التصديق.

قلنا: ما تجوز ذلك في القبح [إلا] كتجوز أن يُصدَّق تعالى مدَّعي الرسالة عليه بالكلام الموضوع للتصديق، ويعلم أنَّه كلامه تعالى، ثم لا يريد التصديق به بل لمصلحة أخرى، ولهذا يقبح من أحدنا أن يقول لغيره وقد ادَّعى رسالته: صدقت، أو يفعل ما التمس أن يُصدِّقه به ويريد بذلك وجهاً آخر. ولو قال: إنَّما أردت بقولي: (صدقت) عقيب دعواه تصديق الله تعالى أو تصديق صادق غير هذا المدَّعي، لم ينجه ذلك من أن يكون قد فعل قبيحاً يستحقُّ به الذم.

واعلم أنَّه ليس بواجب في مدَّعي النبوة أن يُعيَّن ما يلتسمه من دلالة صدقه، بل يجوز أن يلتمس دلالة على صدقه على الجملة، فإذا فعل عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دلَّ على صدقه كدلالة المعين.

والوجه الجامع بين الأمرين: أنَّ كلَّ واحد منهما لا يحسن أن يُفعل عقيب هذه الدعوى لا على سبيل المطابقة لها، وليس يجب في مدَّعي النبوة أن يكون طالباً بالقول الصريح دلالة التصديق له، بل نفس ادَّعائه للرسالة ودعائه الخلق إلى تصديقه في ضمنه، ومفهوم منه على مجرى العادة طلب / [[ص ٣٣٢]] ما يكون دلالة صدقه، فإن عيَّن ما يطلبه فذلك له، وإن ادَّعى ولم يطلب صريحاً شيئاً فهو بالادِّعاء طالب في المعنى لنا بين يديه ويدلُّ على صدقه.

فصل: في جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الأنبياء صلوات الله عليهم:

الذي يذهب إليه أصحابنا أنَّ المعجزات يجوز ظهورها على أيدي الأئمة عليهم السلام، ويجب ذلك في بعض الأحوال، ويجوز ظهورها على أيدي الصالحين وأفاضل المؤمنين.

وذهب كلُّ من خالف من فرق الأئمة - سوى أصحاب الحديث - إلى أنَّ المعجزات لا يجوز ظهورها إلا على [أيدي] الأنبياء خاصّة.

والذي يدلُّ على صحّة ما ذهبنا إليه: أنَّ المعجز إنَّما يدلُّ على صدق دعوى يطابقها، فإن ادَّعى مدَّعي النبوة

معجزة _ وهي دلالة إمامته _ فلم يخل من نص يقوم في الدلالة مقام المعجز، فلا يجب بنفي المعجز نفي الإمامة إذا قام غيره مقامه. ألا ترى أن المعجز وإن أبان النبي ﷺ من غيره، فلا يجب القطع على أن من لا معجزة له من الأنبياء عليه السلام ليس بنبي؟ لأنه غير ممتنع أن يقوم نص النبي على نبي مقام المعجزة في الدلالة على صدقه.

فإن خولفنا في ذلك فلا وجه لإنكاره، لأن نص النبي دليل يوجب العلم، كما أن المعجز دليل يوجب. فأى فرق بين أن يعلم كونه نبياً بالمعجز وبين أن يعلمه بالنص وهما متساويان في إيجاب الفعل؟

فإذا قيل: إذا نص نبي على نبي فنبوة الثاني علمناها بمعجز النبي الأول لأنها مستندة إليه.

قلنا: المعجزة الأولى إنما تدل على صدق النبي الأول لوقوعها عقيب دعواه وتعلقها به، ولا تعلق لها بالثاني ولا بدعواه، فكيف يدل على نبوته؟

فإن قنعوا بهذا التخريج خرجنا مثله، فقلنا: إن نص النبي ﷺ على الإمام يقوم مقام المعجزة للإمام، لأن إمامته مستندة إلى صدق النبي ﷺ ومعجزه، فكأن الإمامة معلومة هنا بالمعجز الأول.

وقد استدلل أبو هاشم بطريقة أخرى اعتمدها أصحابه فقالوا: تجوز إظهار المعجزات على يد غير الأنبياء يقتضي النفور عن النظر في معجزات الأنبياء / [[ص ٣٣٦]] وفسروا النفور الذي ادّعوه بأن النظر في معجزات الأنبياء إنما وجب للخوف من فوت معرفة المصالح التي نعلمها من جهتهم، وإذا جوزنا ظهورها على من لا مصلحة لنا معه بطل الخوف وارتفع وجوب النظر.

وهذا ليس بشيء يُعتمد مثله، لأن الخوف على ما ذكر هو جهة وجوب النظر في المعجز، ومع تجوز كون من ظهر عليه إماماً أو صالحاً لا يرتفع هذا الخوف، لأن التجويز معه لا يكون نبياً متحتملاً لمصالحنا ثابت، وما تجويز كونه صالحاً أو إماماً إلا كتجويز كونه كاذباً منحرفاً، فإذا كان تجويز كذبه لا يمنع من وجوب النظر فيما أظهر، فكذلك لا يمنع من وجوب هذا النظر تجويز كونه صالحاً أو إماماً.

وبعد، فإن المدعي إما أن يدعي نبوة مصرحاً بها، فهذا لا يجوز أن يكون صادقاً ليس بنبي، بل لا يدل إما أن

سادسة وصوم شهر ثانٍ لوجب أن يدل على ذلك دليل؟ ولم يدل مفارقة ما ذكرناه / [[ص ٣٣٤]] لسائر الأدلة ومساواته، لدلالة المعجز على أنه يدل من طريق الإبانة.

فأمّا الكلام على ما ذكره ثانياً فهو: أن كثرة المعجزات تُخرجها عن انتقاض العادة بها وتلحقها بالمعتاد، فيخرج عن وجه الدلالة على النبوة، لأن الشرط في دلالتها أن تكون خارقة للعادة، وليس كذلك باقي الأدلة، لأن كثرتها وتواليها وترادفها لا تنقض وجه دلالتها. ألا ترى إلى أن ما دل على كون القادر منقاداً لا يتغير دلالته بالكثرة والتوالي، لأنها لا تغير وجه الدلالة؟

وبعد، ففي الأدلة ما يدل قدر منها على مدلوله ولا يدل أقل منه عليه. ألا ترى أن ما دل على أن كون القادر عالماً من الأفعال المحكمة لا يساوي كثيره لقليله، وكذلك ما يكون معجزاً أو خارقاً للعادة من الأفعال لا يساوي قليله كثيره؟

وليس يجب إذا لم يساو ذلك ما يدل قليله وكثيره من الأدلة على كون القادر قادراً والحي حياً، أن يحتفل في وجه الدلالة ويكون أحدهما دالاً من طريق الإبانة فكذلك ما يتعلق به أبو هاشم.

ويمكن أن يقال لأبي هاشم: إذا سلمنا تبرعاً أن المعجزات تدل من طريق الإبانة أن المعجز إنما يدل على إبانة صادق في دعواه من مدّع غير صادق، فإن كان مدّعياً نبوة وصدّق بالمعجز علمناه نبياً، وإن ادّعى الإمامة وصدّق بالمعجز علمناه إماماً، وإن ادّعى الصلاح وصدّق بالمعجز علمناه صالحاً. فلا يلزم على هذا أن يظهر على كل صالح وإن لم يدّع الصلاح، لأنه إنما أبان الصادق المدّعي من مدّع غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عن كل من لم يظهر عليه إذا لم يدّعه.

فإن قيل: فيلزم على هذا وجوب ظهور على الأئمة كلهم، لدعوى الجميع / [[ص ٣٣٥]] الإمامة، وعندكم أن فيهم من لم يظهر معجزة عليه وإن كان إماماً، وفي هذا نقض ما ذكرتموه.

قلنا: المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون إلى ظهور المعجزات على أيدي الأئمة عليه السلام أنه لم يخل إمام من معجزة في وقت ما تقدّم أو تأخّر، فلو سلمنا خلو إمام من معجزة لم يجب نفي كونه إماماً لنفي المعجزة، إذا سلمنا أن دلالة المعجز على وجه الإبانة، لأنه وإن خلا إمام من

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٧٣]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله:

وصفة المعجز أن يكون خارقاً للعادة ومطابقاً لدعوى الرسول ومتعلقاً بها، وأن يكون متعذراً في جنسه أو صفته المخصوصة على الخلق، ويكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله.

شرح ذلك: المعجز يحتاج في دلالة إلى شروط:

منها: أن يكون خارقاً للعادة، لأن ما هو معتاد لا يمكن الاستدلال به على صدق المدعى. ألا ترى أن من ادعى النبوة وجعل الدلالة على صدقة طلوع الشمس من مشرقها لم يكن ذلك دلالة على صدقه من حيث جرت العادة به، ومتى جعل الدلالة على صدقه طلوعها من مغربها أمكن الاستدلال به لكونه خارقاً للعادة؟

ومنها: أن يكون مطابقاً للدعوى، ومعنى ذلك أنه إذا ادعى النبوة وجعل الدلالة على صدقة حياة ميت عقيب دعواه، وجب أن يُحيي ميتاً عند دعواه، ولا يجوز أن يحصل هناك غير حياة ميت مما هو خارق للعادة من حيث لم يكن مطابقاً لدعواه، فعلم أن هذا الشرط لا بد منه أيضاً.

ومنها: أن يكون متعذراً في جنسه على الخلق، مثل خلق / [[ص ١٧٤]] الحياة والقدرة وما أشبههما. أو في صفته، مثل طفر البحر والفصاحة المخصوصة في القرآن وما يجري مجراه. لأن هذه الأشياء متعذرة في صفتها لا في جنسها، لأن جنس طفر البحر جنس النهر الصغير، وجنس الكلام الخارق للعادة جنس الكلام المعتاد، وإنما بان منه لصفته. وليس كذلك خلق الحياة والقدرة، لأنه متعذر في جنسه من حيث لا يقدر عليه غير الله تعالى.

ومنها: أن يكون من فعل الله تعالى خاصة أو جارياً مجرى فعله. وبيان ذلك: أن ما يكون من فعل الله، هو فعل الأجناس المخصوصة التي لا يقدر عليها غيره، وما جرى مجرى فعله هو ما يقدر القادر بقدرة عليه أو ما يجوز ذلك فيه غير أنه لم يجر العادة بمثله.

ومثال ذلك: نقل الجبال من مواضعها وما يجري مجرى ذلك، فإن ذلك يمكن أن يستدل به على صدق المدعى من حيث كان خارقاً للعادة وإن اختلفوا في وجه دلالة.

يكون صادقاً فيكون نبياً، أو يكون كاذباً فيلزم النظر فيما يظهر على كل حال، لأن الخوف ثابت. وإن كان المدعى يدعي كونه صالحاً، ولا لطف لنا في المعرفة بصلاحه ولا منفعة في الدين، فهو إما أن يكون كاذباً أو صادقاً صالحاً، ولا يمكن أن يكون مع صدقه نبياً، فلا خوف هاهنا من ترك النظر في معجزه، ونحن نخيرون بين النظر فيه وتركه.

فأما مدعى الإمامة فلنا في العلم بإمامته مصالح دينية، وربما كان قول الإمام حجة في بعض الشرائع على وجه لا يعلم ذلك الشرع إلا من جهته، على ما سنبينه في كتاب الإمامة بمشيئة الله وعونه، فإذا ادعى الإمامة فلا بد من النظر في معجزه، لأن الخوف من فوت المنافع الدينية ثابت، فيجب النظر فيما يظهره كما يجب مثل ذلك في النبي رحمته الله.

/ [[ص ٣٣٧]] فإن قيل: جؤزوا ظهور المعجز على يد الكافر إذا صدق في بعض إخباره وادعى صدقه فيه وطلب دلالة [على صدقه].

قلنا: لا يجوز ذلك، لأن المعجز وإن دل على صدق الدعوى التي يطابقها، فلا بد من اقتضائه تعظيم من ظهر على يده ومن أجله وعلو منزلته في الدين وبرفته، وإذا كان الكافر لا حظ له في الدين ولا ثواب لم يجوز أن يظهر على يده ما يدل على أنه على صفة وليس عليها.

فإن قال: جؤزوا أن يظهر على يد الفاسق، فإن الفاسق على مذاهبكم معشر المرجئة وإن استحق الاستخفاف بفسقه فإنه يستحق التعظيم والإجلال بإيمانه وطاعته.

قلنا: ليس يمتنع على الأصول الصحيحة أن نجيز ذلك إذا لم يعرض فيه وجه من وجوه القبح من استفاد وغيره، وليس يجب إذا جؤزنا ذلك أن يلزم ظهوره على يد المتهتكين في المعاصي المدمنين على فعل القبائح والدنایا وإن كان معهم محض الإيذان، وذلك لأننا قد بينا أن المعجزات تدل مع الصدق في الدعوى على علو منزلة صاحبها في الدين، وتقدم قدمه فيه عند الله تعالى، ومن ذكرت حاله من أهل القبائح والسخائف لا منزلة له في الدين عالية ولا رتبة رفيعة، فكيف يظهر على يده ما يقتضي ذلك؟ والفرق بين ما أجزناه وامتنعنا منه واضح لا يشكل على منصف.

/ [[ص ١٧٠]] فمنه: ما وقوع قليله كافٍ في الدلالة كوقوع كثيره، نحو إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص؛ لأنَّ القليل منه والكثير لم تجر به العادة.

ومنه: ما يدلُّ إذا وقع منه قدر مخصوص _ كالقَدَر والعلوم _ أو وقع منه تغيُّر سببٍ ما، العادة جارية بوقوعه، لا يمكن أن يُعترض فيه بالجن، كما لا يمكن بالإنس؛ لخروجه عن مقدور الجميع. والضرب الثاني من الأولين: هو ما دخل جنسه تحت مقدور العباد.

وهذا الوجه إنَّما يدلُّ عندنا إذا عُلِمَ أنَّ القدر الواقع منه والوجه الذي وقع عليه ممَّا لا يتمكَّن أحد من المحدثين منه؛ فمتى لم يُعَلِّم ذلك لم يكن دالًّا، كما أنَّه متى لم يُعَلِّم _ عند خصومنا في الوجه أنَّ الفعل ممَّا لا يتمكَّن البشر منه _ لم يدلِّ، فنُجري نحن اعتبار خروجه عن إمكان البشر.

* * *

/ [[ص ١٩٩]] وأحد شروط المعجز: أن يكون من فعل الله تعالى. والثاني: أن يكون ناقضاً للعادة التي تختصُّ من ظهر فيها. والثالث: أن يخصَّ الله تعالى به المدَّعي النبوة على وجه التصديق لدعواه.

وإن شئت أن تختصر هذه الجملة، فتقول: المعجز هو: (ما فعله الله تعالى تصديقاً لمدَّعي النبوة) فيشتمل كلامك على جميع ما تقدَّم.

وإنَّما لم يدخل في جملة الشروط أن يكون ممَّا يتعدَّر على الخلق فعل مثله، إمَّا في جنسه، أو في صفته المخصوصة؛ لأنَّ الشرط الأوَّل الذي قدَّمناه لا يمكن العلم بثبوتِه إلَّا بعد العلم بأنَّه ممَّا يتعدَّر على الخلق فعل مثله؛ وإلَّا فلا سبيل إلى القطع على أنَّه فعل الله تعالى، وتقديم الشرط الأوَّل يغني عنه.

فأمَّا ما يُلحقه قوم بشروط المعجز من كونه واقعاً في حال التكليف، احترازاً من الطعن بما يُوجَد في ابتداء وضع العادات، وبما يُفَعَّل مع زوال التكليف عند / [[ص ٢٠٠]] أشرط الساعة، فهو كالمستغنى عنه، وإن كان لذكره على سبيل الإيضاح وإزالة الإيهام وجه؛ لأنَّ ما يقع

فذهب أكثر أهل العدل إلى أنَّ الذي يدلُّ على صدق المدَّعي من حيث كان خارقاً، هو تمكين الله تعالى من الفعل الذي لم تجر العادة بمثله.

والذي نختاره: أنَّ الذي يدلُّ على صدقه هو فعل القَدَر التي بها نقل الجبال وطفرة البحر لا نفس الطفر والنقل، وفعل هذا القَدَر من القَدَر لم تجر العادة بمثله. فقد عاد الأمر إلى أنَّ ما يدلُّ على الصدق هو ما يختصُّ الله تعالى / [[ص ١٧٥]] بالقدره عليه، وهو الذي نُعوِّل عليه.

ولشرح هذه الأقسام موضع غير هذا الموضع.

* * *

الموضَّح عن جهة إعجاز القرآن:

/ [[ص ٦٧]] أمَّا (المعجز) في أصل اللغة ووضعها، فهو: أن يكون من جعل غيره عاجزاً، كما أنَّ (المقْدِر) _ الذي هو في وزنه _ من جعل غيره قادراً، و(المكْرِم) من جعله كريماً وفعل له كرامة.

/ [[ص ٦٨]] فإن كانوا قد استعملوا لفظة (مقْدِر) فيمن ممكَّن غيره من الأسباب والآلات من غير أن يفعل له قدرةً في الحقيقة، فكذلك استعملوا لفظة (معجز) فيمن فعل ما يقدر معه [على] الفعل، من سلب آلة وما جرى مجراها وإن لم يكن فعل عاجزاً، غير أنَّ التعارف والاصطلاح قد ينقل هذه اللفظة _ أعني لفظة (معجز) _ عن أصل وضعها، وجعلوها مستعملةً فيما تعدَّر على العباد مثله، سواء كان التعدُّر لأنَّهم غير قادرين على جنسه، أو لأنَّهم غير متمكِّنين من فعل مثله في صفته.

وكذلك كان نقل الجبال عن أماكنها، ومنع الأفلاك من حركاتها معجزاً، كما كان إحياء الموتى، وإعادة جوارح العمي والزمنى معجزاً، وإن كان جنس الأوَّل مقدوراً لهم، وجنس الثاني غير مقدور.

* * *

/ [[ص ١٦٩]] والمعجزات على ضربين:

أحدهما: يختصُّ القديم تعالى بالقدره عليه، نحو إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص، وخلق الجسم، وفعل القَدَر والعلوم المخصوصة. وهذا الوجه ينقسم:

وإنما زدنا في هذا الشرط أن يخصَّ الله تعالى به المدَّعي للنبوة على وجه التصديق، ولم نشرط الاختصاص المطلق الذي يشرطه غيرنا في هذا الموضع؛ لأنَّ المعجزات على ضربين:

منها: ما لا يمكن فيه النقل والحكاية.

ومنها: ما يمكن ذلك فيه.

فالضرب الأول: إذا عُلِمَ حدوثه مطابقاً لدعوى المدَّعي، على وجه لم تجر به العادة وأنه من فعل القديم تعالى تكاملت دلالاته؛ لأنَّ حال حدوثه غير منفصلة من حال اختصاصه بالمدَّعي، ولأنَّه ممَّا لا يمكن أن يقال فيه: إنَّه حدث غير مطابق لدعواه ولا مختصَّ به، وجعله هو بالنقل والحكاية مختصاً به.

وأما الضرب الثاني: فلا يمكن أن يُعَلَمَ بوروده مطابقاً للدعوى أنَّه مفعول لتصديقها؛ وإن عُلِمَ في الجملة أنَّه من فعل الله تعالى وأنه خارق للعادة؛ لأنَّ حكايته إذا أمكنت جاز أن يكون الله تعالى فعله تصديقاً لغير من ظهر عليه.

وإن ورد مطابقاً لدعواه بنقله وحكايته، أو بنقل من يجري مجراه في ارتفاع الأمان من أن يفعل القبيح، فلا بدَّ في هذا الضرب من اشتراط وقوع / [[ص ٢٠٢]] الاختصاص، من جهة القديم تعالى؛ لنأمن وقوعه، ممَّن يجوز أن يفعل القبيح.

ولأنَّه لو جاز أن يدلَّ الاختصاص _ الذي لا نأمن أن يكون الله تعالى ما أَرادَه ولا فعل المعجز من أجله _ لجاز في الأصل أن يدلَّ على النبوة ما لا نثق بأنَّه من فعله تعالى.

فإذا كان ما ليس من فعله لا يدلُّ _ من حيث جاز وقوعه ممَّن يفعل القبيح، ويُصدَّق الكذاب _ فكذلك ما لا يُعَلَم وقوع الاختصاص به من جهته تعالى لا يدلُّ لهذه العلة.

ولا فرق في حصول الاختصاص الدالَّ على النبوة بين أن يحدث الله تعالى ما يمكن فيه الحكاية والنقل على يد الرسول وبحضرتة، وبين أن يُحدِثه ويأمر بعض ملائكته بإنزاله إليه واختصاصه به؛ لأنَّ على الوجهين جميعاً يرجع الاختصاص إلى القديم تعالى، غير أنَّه إذا أحدثه على يده كان المعجز نفس ذلك الفعل الحادث، وإذا أمر بنقله إليه كان العلم الواقع موقع التصديق هو أمره بنقله إليه.

* * *

في ابتداء العادات ليس يُنقَضَ لعادة متقدِّمة، فخروجه عَمَّا شرطناه واضح.

وما يقع بعد زوال التكليف إنَّما يحصل بعد ارتفاع حكم جميع العادات مستقراً، وفي الموضع الذي انتقضت فيه عادة ثبتت أخرى واستقرَّ حكمها، وهذا كلُّه زائل بعد التكليف.

على أن نقض العادة لا يدلُّ على النبوة إلا مع تقدُّم الدعوى، حسب ما تضمَّنه الشرط الثالث. وما يقع في ابتداء الخلق وبعد زوال التكليف، لم يقع مطابقاً لدعوى تقدُّمت، فلا يجب أن يكون داللاً، ولم يثبت فيه الشرط الذي مع ثبوته يكون انتقاض العادة داللاً.

والذي له قلنا: (إنَّ المعجز يجب أن يكون من فعله تعالى) أنَّه متى لم يثبت ذلك لم نأمن أن يكون من فعل بعض من يجوز أن يفعل القبيح ويُصدَّق الكذاب، فيخرج من أن يكون داللاً.

ولأنَّ دعوى متحمِّل الرسالة متعلِّقة بالله تعالى، ومن جهته يُلتمَس التصديق والدلالة، فيجب أن يقع التصديق والإبانة ممَّن تعلَّقت الدعوى به والتمس التصديق من جهته. ألا ترى أن أحداً لو ادَّعى على غيره أنَّه رسوله ومخبر عنه بما حمَّله، والتمس منه أن يُصدِّقه، لم يجز أن يدلَّ على صدقه إلا ما وقع ممَّن تعلَّقت الدعوى به دون غيره من الناس؛ فكذلك القول في المعجز.

فأمَّا الوجه في كونه ناقضاً للعادة، فهو: أنَّه من لم يكن كذلك لم يُعَلَم أنَّه مفعول لتصديق المدَّعي، بل جَوِّز أن يكون واقعاً بمجرى العادة، ولا تعلُّق له بالتصديق. ولأنَّ الفعل لو دلَّ _ مع كونه معتاداً _ على التصديق لم يكن بعض الأفعال المعتادة بذلك أولى من بعض، فكان يجب لو جعل مدَّعي النبوة العلم على صدقه طلوع / [[ص ٢٠١]] الشمس من مطلعها، أو ورود بعض الثمار في إبانها، على الوجه الذي جرت به العادة أن يُعَلَم بذلك صدقه. وهذا ممَّا لا شبهة في بطلانه.

فأمَّا الوجه في إيجابنا اختصاصه بالمدَّعي للنبوة على وجه التصديق لدعواه فهو أنَّه متى لم يُعَلَم هذا، فلا بدَّ من التجويز لوقوعه لغير وجه التصديق، ومع التجويز لذلك لا يُعَلَم صدق المدَّعي. فإذا لا بدَّ من العلم بأنَّه لم يفعل إلا للتصديق، وأنَّه لو فعل لغيره لكان قبيحاً خارجاً عن الحكمة.

١٦٨ - المعرفة:

﴿ النظر والمعرفة.

* * *

١٦٩ - الملائكة:

﴿ النبوة / تفضيل الأنبياء ﷺ على الملائكة.

* * *

١٧٠ - المنزلة بين المنزلتين:

الأمالي (ج ١):

[[ص ١١٤]] وواصل هو أول من أظهر المنزلة بين المنزلتين، لأن الناس كانوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال، كانت الخوارج تسمهم بالكفر والشرك، والمرجئة تسمهم بالإيمان، وكان الحسن وأصحابه يسمونهم بالنفاق، فأظهر واصل القول بأنهم فساق غير مؤمنين ولا كفار ولا منافقين.

وكان عمرو بن عبيد من أصحاب الحسن وتلاميذه، فجمع بينه وبين واصل ليناظره فيما أظهر من القول بالمنزلة بين المنزلتين، فلما اتفقوا على الاجتماع ذكر أن واصلًا / [[ص ١١٥]] أقبل ومعه جماعة من أصحابه إلى حلقة الحسن وفيها عمرو بن عبيد جالس، فلما نظر إلى واصل وكان في عنقه طول واعوجاج قال: أرى عنقاً لا يفلح صاحبها، فسمع ذلك واصل. فلما سلم عليه قال له: يا بن أخي، إن من عاب الصنعة عاب الصانع للتعلق الذي بين الصنعة والصانع، فقال له عمرو بن عبيد: يا أبا حذيفة، قد وعظت فأحسنت، ولن أعود إلى مثل الذي كان مني. وجلس واصل في الحلقة، وسئل أن يكلم عمرًا، فقال واصل لعمرو: لم قلت: من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، فكان كل فاسق منافقاً، إذ كانت ألف المعرفة ولا مهابا موجودتين في الفاسق، فقال له واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]؟ وأجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة استحق اسم ظالم كما استحق اسم فاسق، فألاً كفرت صاحب الكبيرة من

أهل الصلاة بقول الله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]؟ فعرف بألف ولام التعريف اللتين في قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [١٥]، كما قال في القاذف: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [١٤]، فسميته منافقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [٢٧] [التوبة: ٦٧]، فأمسك عمرو. ثم قال له واصل: يا أبا عثمان، أي ما أولي أن تستعمل في أسماء المحدثين من أمتنا ما اتفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفوا فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقوا عليه أولي، فقال له واصل: ألسنت تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ويختلفون فيما عدا ذلك من أسمائه؟ لأن الخوارج تسميه مشركاً فاسقاً، والشيعة تسميه كافر نعمة فاسقاً [قال المرتضى رحمته الله]: يعني بالشيعة الزيدية، والحسن يسميه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً، فاجتمعوا على تسميته بالفسق واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه، فالواجب أن يسمي بالاسم الذي اتفق عليه وهو الفسق لا تفق المختلفين عليه، ولا يسمي بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلف فيها، فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً، ولا يقال فيه: إنه مؤمن ولا منافق ولا مشرك ولا كافر، فهذا أشبه بأهل الدين، فقال له عمرو بن عبيد: ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك، فليشهد علي من حضر أي تارك / [[ص ١١٦]] للمذهب الذي كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة، قائل بقول أبي حذيفة في ذلك، وأني قد اعتزلت مذهب الحسن في هذا الباب، فاستحسن الناس هذا من عمرو.

وقيل: إن اسم الاعتزال اختص بهذه الفرقة لا عزالهم مذهب الحسن بن أبي الحسن في تسمية مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة بالنفاق، وحكي غير ذلك.

وقيل: إن قتادة بعد موت الحسن البصري كان يجلس مجلسه، وكان هو وعمرو بن عبيد جميعاً رئيسين متقدمين في أصحاب الحسن، فجرت بينهما نفرة، فاعتزل عمرو مجلس قتادة، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن، فكان قتادة إذا جلس مجلسه سأل عن عمرو وأصحابه، فيقول: ما فعل المعتزلة؟ فسؤوا بذلك.

شرح ذلك: من جمع بين الطاعة والمعصية استحقَّ اسم الإيمان مطلقاً وقيد له اسم الفسق. ومن المرجئة من أطلق الاسمين جميعاً، وفيهم من قيدهما جميعاً. وذهبت المعتزلة والزيدية إلى أنَّ من ارتكب الكبيرة لا يستحقُّ اسم الإيمان ولا يُوصَف بأنه مؤمن ولا كافر، وأثبتوا له منزلة بين المنزلتين.

/ [[ص ١٦٢]] والذي يدلُّ على أنَّ مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة يُسمَّى (مؤمناً) أنَّه لا تخلو هذه اللفظة أن تكون مشتقة من فعل (الإيمان) أو تكون منتقلة عن موضوعها، إلى من يستحقُّ الثواب، فإن كان الأول فهو الصحيح، لأنَّ لفظة (مؤمن) مشتقة من فعل الإيمان، كما أنَّ ضارباً وقاتلاً مشتقان من فعل الضرب والقتل. ولا خلاف أنَّ مرتكب الكبيرة معه إيمان وهو فاعل له، فينبغي أن يجري عليه الاسم بأنَّه مؤمن. وإن كانت هذه اللفظة مصروفة بالعرف أو بالشرع إلى من يستحقُّ الثواب على ما يقولونه، وجب أيضاً إطلاقها على مرتكب الكبائر، لأنَّه عندنا يستحقُّ الثواب.

فإن قالوا: ما كان معه من الثواب قد بطل بهذه الكبائر.

قلنا لهم: قد بينا بطلان التحابط على اختلاف كَيْفِيَّتِهِ، وإذا بطل ثبت استحقاق الثواب، وثبت بثبوته استحقاق اسم الإيمان عليه.

ولو لم يكن مع مرتكب الكبائر ثواب أصلاً لكان كافراً، لأنَّ كلَّ من ليس معه ثواب أصلاً وهو مستحقُّ العقاب لا يكون إلا كافراً عندنا، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين المعتزلة.

وإذا ثبت ما قلناه بطل إثباتهم المنزلة بين المنزلتين.

١٧١ - المهدي عليه السلام:

إمامته عليه السلام:

المقنع في الغيبة:

/ [[ص ٣٤]] إنَّ العقل قد دلَّ على وجوب الإمامة، وأنَّ كلَّ زمانٍ - كُلَّفَ فيه المكلفون الذين يجوز منهم القبيح والحسن، والطاعة والمعصية - لا يخلو من إمام، وأنَّ خلوه من إمام إخلال بتمكينهم، وقادح في حسن تكليفهم.

[قال المرتضى عليه السلام]: أمَّا ما ألزمه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أولاً فسد يد لازم، وأمَّا ما كَلَّمه به ثانياً فغير واجب ولا لازم، لأنَّ الإجماع وإن لم يوجد في تسمية صاحب الكبيرة بالنفاق وغير ذلك من الأسماء كما وُجِدَ في تسميته بالفسق، فغير ممتنع أن يُسمَّى بذلك لدليل غير الإجماع، ووجود الإجماع في الشيء وإن كان دليلاً على صحَّته فليس فقده دليلاً على فساده. وواصل إنَّما ألزم عمرًا أن يعدل عن التسمية بالنفاق للاختلاف فيه ويقتصر على التسمية بالفسق للاتفاق عليه وهذا باطل، ولو لزم ما ذكره للزمه أن يقال: قد اتَّفَق أهل الصلاة على استحقاق صاحب الكبيرة من أهل القبلة الذمَّ والعقاب ولم يتَّفَقوا على استحقاقه التخليد في العقاب، أو نقول: إنَّهم اجتمعوا على استحقاقه العقاب ولم يجمعوا على فعل المستحقِّ به، فيجب القول بما اتَّفَقوا عليه ونفي ما اختلفوا فيه.

فإذا قيل: استحقاقه للخلود، أو فعل المستحقِّ به من العقاب، وإن لم يجمعوا عليه، فقد عُلِمَ بدليل غير الإجماع. قيل له مثل ذلك فيما عوَّل عليه، وبطل على كلِّ حال أن يكون الاختلاف في القول دليلاً على وجوب الامتناع منه، وهذا ينتقض بمسائل كثيرة ذكرها يطول.

على أنَّ المقدِّمة التي قدَّمها لا تشبه ما ألزم عليها، لأنَّ الإجماع أولى من الاختلاف فيما يتعارض ويتقابل، والإجماع والاختلاف في الموضوع الذي كَلَّم عليه واصل عمرًا في مكانين، لأنَّ الإجماع هو على تسميته بالفسق، والاختلاف هو في تسميته بما عداه من الأسماء، فلا تعارض بينهما، وله أن يأخذ بالإجماع في موضعه، ويُعوِّل فيما الاختلاف / [[ص ١١٧]] فيه على دلالة غير الإجماع، لأنَّ فقد الإجماع من القول لا يوجب بطلانه.

شرح جمل العلم والعمل:

/ [[ص ١٦٠]] مسألة: قال السيّد المرتضى عليه السلام:

ويُسمَّى من جمع بين الإيمان والفسق بأنَّه مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه، لأنَّ الاشتقاق يوجب ذلك. ولو كان لفظ (مؤمن) منتقلاً إلى استحقاق الثواب والتعظيم / [[ص ١٦١]] كما يُدَّعى، لوجب تسميته به، لأنَّه عندنا يستحقُّ الثواب والتعظيم وإن استحقَّ العقاب.

الامتناع من القبيح وفعل الواجب على ما اعتمدناه ونَبَّهنا عليه.

فلا يخلو من أن تكون علّة الحاجة إليه ثابتة فيه، أو تكون مرتفعة عنه.

فإن كانت موجودة فيه فيجب أن يحتاج إلى إمام كما احتيج إليه، لأنّ علّة الحاجة لا يجوز أن تقتضيها في موضع دون آخر، لأنّ ذلك ينقض كونها علّة.

/ [[ص ٣٧]] والقول في إمامه كالقول فيه في القسمة التي ذكرناها.

وهذا يقتضي إمّا الوقوف على إمام ترتفع عنه علّة الحاجة، أو وجود أثمة لا نهاية لهم وهو محال.

فلم يبق بعد هذا إلّا أن علّة الحاجة إليه مفقودة فيه، ولن يكون ذلك إلّا وهو معصوم ولا يجوز عليه فعل القبيح.

والمسائل - أيضاً - على هذا الدليل مستقصى جوابها بحيث تقدّمت الإشارة إليه.

[بناء الغيبة على الأصلين، والفرق الشيعية البائدة]:

وإذا ثبت هذان الأصلان: فلا بدّ من إمامة صاحب الزمان بعينه.

ثمّ لا بدّ - مع فقد تصرّفه وظهوره - من القول بغيبته.

فإن قيل: كيف تدّعون أن ثبوت الأصلين اللذين ذكرتموهما يثبت إمامة صاحبكم بعينه، ويجب القول بغيبته؟! وفي الشيعة الإمامية - أيضاً - من يدّعي إمامة من له الصفتان اللتان ذكرتموهما وإن خالفكم في إمامة صاحبكم؟! كالكيسانية: القائلين بإمامة محمد بن الحنفية، وأنّه صاحب / [[ص ٣٨]] الزمان، وإنّما غاب في جبال رضوى انتظاراً للفرصة وإمكانها، كما تقولون في قائمكم.

وكالناووسية: القائلين بأنّ المهدي (المنتظر أبو عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام).

ثمّ الواقعة القائلين بأنّ المهدي المنتظر (موسى بن جعفر عليه السلام)؟! جعفر عليه السلام!

قلنا: كلّ من ذكرت لا يلتفت إلى قوله ولا يُعبأ بخلافه، لأنّه دَفَعَ ضرورةً وكابر مشاهدةً.

ثمّ دلّ العقل على أنّ ذلك الإمام لا بدّ من كونه معصوماً من الخطأ / [[ص ٣٥]] والزلل، مأموناً منه فعل كلّ قبيح.

وليس بعد ثبوت هذين الأصلين (إلّا إمامة) من تُشير الإماميّة إلى إمامته، فإنّ الصفة التي دلّ العقل على وجوبها لا توجد إلّا فيه، ويتعرّى منها كلّ من تُدّعى له الإمامة سواه، وتنساق الغيبة بهذا سقفاً حتّى لا تبقى شبهة فيها.

وهذه الطريقة أوضح ما اعتمد عليه في ثبوت إمامة صاحب الزمان، وأبعد من الشبهة.

فإنّ النقل بذلك وإن كان في الشيعة فاشياً، والتواتر به ظاهراً، ومجيؤه من كلّ طريق معلوماً، فكلّ ذلك يمكن دفعه وإدخال الشبهة (فيه)، التي يحتاج في حلّها إلى ضروب من التكليف.

والطريقة التي أوضحناها بعيدة من الشبهات، قريبة من الأفهام.

وبقي أن ندلّ على صحّة الأصلين اللذين ذكرناهما:

[أصل وجوب الإمامة]:

أمّا الذي يدلّ على وجوب الإمامة في كلّ زمان: فهو مبنيّ على الضرورة، ومركوز في العقول الصحيحة، فإنّا نعلم علماً - لا طريق للشكّ عليه ولا مجال - أن وجود الرئيس المطاع المهيب مدبّراً ومتصرّفاً أردع عن / [[ص ٣٦]] القبيح وأدعى إلى الحسن، وأنّ التهارج بين الناس والتباغي إمّا أن يرتفع عند وجود من هذه صفته من الرؤساء، أو يقلّ وينزر، وأنّ الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء وعدم الكبراء يتتابعون في القبيح وتفسد أحوالهم وينحلّ نظامهم.

وهذا أظهر وأشهر من أن يدلّ عليه، والإشارة فيه كافية.

وما يُسأل عن هذا الدليل من الأسئلة قد استقصيناه وأحكمناه في الكتاب الشافي، فليُرَجَّع فيه إليه عند الحاجة.

[أصل وجوب العصمة]:

(وأمّا الذي يدلّ على وجوب عصمة الإمام) فهو: أنّ علّة الحاجة إلى الإمام هي أن يكون لطفاً للرعيّة في

على الخروج من التكليف، فضلاً أن يُجعل قولهم خلافاً يُعارض به الإمامية الذين طَبَّقُوا البرَّ والبحر والسهل والجبل في أقطار الأرض وأكنافها، ويوجد فيهم من العلماء والمصنِّفين الألوف الكثيرة.

ولا خلاف بيننا وبين مخالفيها في أنَّ الإجماع إنَّما يُعتبر فيه الزمان الحاضر دون الماضي الغابر.

/ [[ص ٤١]] [انحصار الإمام في الغائب]:

وإذا بطلت إمامة من أثبت له الإمامة بالاختيار والدعوة في هذا الوقت لأجل فقد الصفة التي دلَّ العقل عليها (وبطل قول من راعى هذه الصفة في غير صاحبنا لشذوذه) وانقراضه: فلا مندوحة عن مذهبننا، ولا بدَّ من صحَّته، وإلا: خرج الحقُّ عن جميع أقوال الأئمة.

* * *

الشافى في الإمامة (ج ٣):

/ [[ص ١٤٨]] وقد دلَّت العقول أيضاً على أنَّ الطريق إليها لا يكون إلَّا النصَّ والمعجز، وهذه الطريقة إذا سُلِكَت في إمامة صاحب زماننا هذا عليه السلام كانت أوضح من غيرها، وأحسم لكلِّ شبهة، وأقطع لكلِّ شغب، لأنَّ الإمام إذا وجبت عصمته والنصُّ عليه فلم يبقَ في أقوال المختلفين في إمام هذا الزمان ما يجوز أن يكون مطابقاً لهذه الأدلة إلَّا قولان: قول الإمامية الذاهبين إلى إمامة ابن الحسن عليه السلام، وقول شذاذ لم يبقَ منهم إلَّا صباية قد كاد الانقراض يأتي عليهم كما أتى على أمثالهم، وهم الواقفة على موسى بن جعفر عليه السلام، وهؤلاء يُبطل قولهم _ وإن كانت الشبهة به زائلة في وقتنا هذا _ ما يعلمه جميع الأمة ضرورة وفاة موسى بن جعفر عليه السلام، ومشاهدة كثير من الناس له ميتاً على حدِّ إن لم يزد في الوضوح على موت آبائه عليهم السلام لم ينقص عنه، فلم يبقَ ما يجوز أن يكون صحيحاً إلَّا قول من ذهب إلى إمامة ابن الحسن، فيجب أن يكون صحيحاً، وإلا أدَّى ذلك إلى أنَّ الحقَّ مفقود من أقوال الأمة، وهذه الجملة تُبين أنَّ ما ادَّعى صاحب الكتاب تعدُّره علينا ممكن سهل بحمد الله ومنه.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ٢) / (رسالة في غيبة الحجَّة):

/ [[ص ٢٩٤]] إنَّ العقل يقتضي بوجوب الرئاسة في كلِّ زمان، وأنَّ الرئيس لا بدَّ من كونه معصوماً مأموناً منه كلُّ فعل قبيح.

لأنَّ العلم بموت ابن الحنفية كالعلم بموت أبيه وإخوته صلوات الله عليهم.

/ [[ص ٣٩]] وكذلك العلم بوفاة الصادق عليه السلام كالعلم بوفاة أبيه محمد عليه السلام.

والعلم بوفاة موسى عليه السلام كالعلم بوفاة كلِّ متوفٍّ من آبائه وأجداده وأبنائه عليهم السلام.

فصارت موافقتهم في صفات الإمام غير نافعة مع دفعهم الضرورة وجحدهم العيان.

وليس يمكن أن يدَّعى: أنَّ الإمامية القائِلين بإمامة ابن الحسن عليه السلام قد دفعوا _ أيضاً _ عياناً، في ادَّعائهم ولادة من علِّم فقده وأنَّه لم يؤكِّد!

وذلك أنَّه لا ضرورة في نفي ولادة صاحبنا عليه السلام، ولا علم، بل ولا ظنَّ صحيحاً.

ونفي ولادة الأولاد من الباب الذي لا يصحُّ أن يُعلم ضرورة، في موضع من المواضع، وما يمكن أحداً أن يدَّعي فيمن لم يظهر له ولد (أنَّه يعلم ضرورة أنَّه لا ولد له) وإنَّما يرجع ذلك إلى الظنِّ والأماره، وأنَّه لو كان له ولد لظهر أمره وعُرف خبره.

وليس كذلك وفاة الموتى، فإنَّه من الباب الذي يصحُّ أن يُعلم ضرورة حتَّى يزول الريب فيه.

/ [[ص ٤٠]] ألا ترى: أنَّ من شاهدناه حيّاً متصرفاً، ثمَّ رأيناه بعد ذلك صريعاً طريحاً، ففقدت حركات عروقه وظهرت دلائل تغييره وانتفاخه، نعلم يقيناً أنَّه ميت؟

ونفي وجود الأولاد بخلاف هذا الباب.

على أنَّنا لو تجاوزنا _ في الفصل بيننا وبين من ذكَّر في السؤال _ عن دفع المعلوم، لكان كلامنا واضحاً، لأنَّ جميع من ذكَّر من الفرق قد سقط خلافه بعدم عينه وخلوِّ الزمان من قائل بمذهبه:

أمَّا الكيسانية فما رأينا قطَّ منهم أحداً، ولا عين لهذا القول ولا أثر.

وكذلك الناوسية.

وأمَّا الواقفة فقد رأينا منهم نفرًا شذاذاً جهَّالاً، لا يُعدُّ مثلهم خلافاً، ثمَّ انتهى الأمر في زماننا هذا وما يليه إلى الفقد الكلِّي، حتَّى لا يوجد هذا المذهب _ إن وُجد _ إلَّا في اثنين أو ثلاثة على صفةٍ من قلة الفطنة والغباوة يُقطع بها

فقال: الذي يدلُّ على ذلك إنَّنا يُعلَم ضرورةً باختيار العادات أنَّ الناس متى خلوا من رئيس مهذَّب نافذ الأمر باسط اليد يقود الجاني ويؤدَّب المذنب، لشاع بينهم التظام والتقاسم والأفعال القبيحة.

وأَنَّهُ متى دعاهم من هذه صفته كانوا إلى الارتداع والانزجار ولزوم المحجَّة المثلِّي أقرب ... ومن كلَّفهم وأراد منهم فعل الواجب وكره فعل القبيح لا بدَّ أن يلطف بهم بما هو مقرَّب من مراده مبعَّد من سطوحه [ظ: سطوته]، فيجب أن لا يخلهم من إمام في كلِّ زمان.

فما جواب من قال: كلُّ علَّة لكم في هذا ونحوه يقتضي إعزازه وكفَّ أيدي الظلمة وإرشاده الضلَّال وتعليم الجهَّال، ويكون حجَّة الله ثابتة، وله في [ص ٣١٠] تلك الحادثة حكم مع غيبته خلاف الحكم مع ظهوره، فألاً أجزتم أن يتأخَّر الحكم فيها إلى يوم القيامة، ليتولَّى الله تعالى حكمها.

ونحن نعلم أن هذه الأحكام لا تتلاقى [ظ: لا تتلاقى] ولا تحتل الانتظار، لأنَّه يموت الظالم والمظلوم، ويبطل الحقَّ المطلوب، وينقرض الناس ولم يزل أخلاقهم [ظ: أخلاقهم] ولا أنصفوا ممَّن ظلمهم، فقد أذاكم اعتلالكم إلى إيجاب ظهوره بإعزازه وانشد منه وكفَّ أيدي الظلمة عنه، أو تجويز الاستغناء عنه ما بيَّناه.

الجواب: اعلم أن كلَّ مسألة تتعلَّق بالغيبة من هذه المسائل، فجوابها موجود في كتابنا (المقنع في الغيبة) وفي الكتاب (الشافي) الذي هو نقض كتاب الإمامة من الكتاب المعروف بـ (المغني)، ومن تأمَّل ذلك وجده إمَّا في صريحها أو فحواها.

فأمَّا إلزامنا على علَّتنا في الحاجة إليه، وجواب إعزازه، وكفَّ أيدي الظلمة عنه ليظهر ويقع الانتفاع به والإعزاز وكفَّ أيدي الظلمة على ضربين: أحدهما لا ينافي التكليف ويكون التكليف معه باقياً، والضرب الآخر ينافي التكليف.

وأما ما لا ينافي التكليف أن ما يكون بإقامة الحجج والبراهين والأمر والنهي والوعظ والزجر، والألطف القويَّة لدواعي الطائفة المصارفة عن المعصية، وقد فعل الله تعالى ذلك أجمع على وجه لا مريب عليه.

وإذا ثبت هذان الأصلان لم يبقَ إلَّا إمامة من نشير إلى إمامته، لأنَّ الصفة التي اقتضاها ودلَّ على وجوبها لا توجد إلَّا فيه، وتساق الغيبة بهذا سَوْقاً ضرورياً لا يقرب منه شبهة، فيحتاج أن ندلَّ على صحَّة الأصلين المذكورين.

فنقول: أمَّا الذي يدلُّ على وجوب الإمامة في كلِّ زمان، فهو أنَّنا نعلم لا طريق للشكِّ علينا أن وجود الرئيس المطاع المهيِّب المنبسط اليد أَدعى إلى فعل الحسن وأردع عن فعل القبيح، وأنَّ المظالم بين الناس: إمَّا أن يرتفع عند وجود من وصفناه، أو يقلَّ.

وأنَّ الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء يبالغون في القبيح، وتفسد أحوالهم ويختل نظامهم، والأمر في ذلك أظهر من [أن] يحتاج إلى دليل، والإشارة إليه كافية، فاستقصاؤه في مظانِّه.

وأمَّا الذي يدلُّ على وجوب عصمة الرئيس المذكور، فهو أنَّ علَّة الحاجة إليه موجودة، وجب أن يحتاج إلى رئيس وإمام كما احتيج إليه. والكلام في الإمامة كالكلام فيه، وهذا يقتضي القول بأئمة لا نهاية لها، وهو محال، أو القول بوجود إمام فارقت عنه علَّة الحاجة.

وإذا ثبت ذلك لم يبقَ إلَّا القول بإمام معصوم لا يجوز عليه القبيح، وهو ما قصدناه، وشرح ذلك وبسطه مذكور في أماكنه.

وإذا ثبت هذان الأصلان، فلا بدَّ من القول بأنَّه صاحب الزمان بعينه، ثمَّ / [ص ٢٩٥] لا بدَّ من فقد تصرُّفه وظهوره من القول بغيبته، لأنَّه إذا بطلت إمامة من أثبت له الإمامة بالاختيار، لفقد الصفة التي دلَّ العقل عليها. وبطل قول من خالف من شدَّاذ الشيعة من أصحابنا بما صاحبنا، كالكيسانية والناوسية والواقفية، لانقراضهم وشدوذهم، ولعود الضرورة إلى فساد قولهم، فلا مندوحة عن مذهبننا، فلا بدَّ من صحَّته، وإلَّا خرج الحقُّ عن الإمامة.

علَّة الحاجة إلى الإمام:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطرابلسيات الثانية):

[ص ٣٠٩] [علَّة الحاجة إلى الإمام في كلِّ زمان]:

أمَّا جواب المسألة الأولى من الأدلَّة التي لا يدخلها احتمال ولا مجاز، وجوب جنس الإمامة من الرئاسة في كلِّ زمان.

الغيبية، فالتكليف له مع ذلك ثابت، لأنَّ التمكن منه فينا قائم من حيث تمكُّننا من إزالة تقيّة الإمام ومخافته، فأَيّ فرقة بين الأمرين؟

فإن قيل: فإذا كنتم تميزون أن يكون الحقّ عنده في بعض المسائل وخاف عتّا، ولم توجبوا ما أوجبه أصحابكم، من أن ذلك لو جرى لوجب ظهور الإمام على كلّ حال، ولم يبح التقيّة أو سقوط التكليف في ذلك الأمر المعين، فما الأمان لكم من أن يكون الحقّ في أمور كثيرة خافياً عنكم ومستنداً بمعرفة الإمام، ويكون التكليف علينا فيه ثابتاً للمعنى الذي ذكرتموه، وهو التمكن من إزالة خوف مبين هذا الحقّ لنا؟

قلنا: يمنع من تجويز ذلك إجماع طائفتنا وفيه الحجّة، بل إجماع الأمّة على أن كلّ شيء كلفناه من أحكام الشريعة على دليل وإليه طريق نقدر _ ونحن على ما نحن عليه _ على أصابته، ونتمكّن مع غيبة الإمام وظهوره من معرفته. ولولا هذا الإجماع لكان ما قلمتموه مجوّزاً.

وهذا الإجماع الذي أشرنا إليه لا شبهة فيه، لأنَّ أصحابنا الإماميّة لمّا منعوا من كونه حقّ في حادثة كلفنا معرفة حكمها خفي عتّا وهو عند إمام الزمان / [ص ٣١٣] عليه السلام. وعملوا ذلك بأنّ هذا التقدير مزيل لتكليف العلم بحكم تلك الحادثة، قد اعترفوا بأنّ ذلك لم يكن، وإنّما علّلوه بعلة غير مرضية، فالاتّفاق منهم حاصل على الجملة التي ذكرناها، من أن أحكام الحوادث والعلم بالحقّ منها ممكن مع غيبة الإمام، كما هو ممكن مع ظهوره.

فأمّا إلزامنا تأخّر حكم بعض الحوادث باستمرار تقيّة الإمام المتولّي لها إلى يوم القيامة، فلا شبهة في جواز ذلك وطول زمانه كقصّره في أن الحجّة فيه على الظالم المانع للإمام من الظهور، لاستيفاء ذلك الحقّ وإزالة تلك المظلمة والإثم محيط، ولا حجة على الله تعالى ولا على الإمام المنصوب.

فأمّا موت الظالم قبل الانتصاف منه وهلاك من الحدّ في جنبه قبل إقامته عليه فجائز، وإذا جرى ذلك بما عرض من منع الظالمين من ظهور من يقوم بهذه الحقوق المؤاخذون بإثم ذلك. والله تعالى يتصف للمظلوم في الآخرة ويستوفي العقاب الذي ذلك الحدّ من جملته في القيامة كما يشاء.

وأما الضرب الثاني وهو المنافي للتكليف كالقهر والقسر والإكراه والإلجاء، / [ص ٣١١] فالثواب الذي انقرض [ظ: الغرض] بالتكليف هو التعريض له، يسقط مع ذلك، فكيف يفعل لأجل التكليف ما يسقط الفرض به وينقصه.

والذي مضى في خلال السؤال من الحكاية عتّا المقبول فإنّ في الحوادث ما الحكم فيه عن غيبة الإمام عليه السلام يخالف الحكم مع ظهوره. باطل لا نذهب إليه ولا قال منّا به قائل، وحكم الله في الحوادث الشرعية مع غيبة الإمام وظهوره واحد غير مختلف.

فإن قيل: ألاّ جاز أن يكون الحقّ في بعض المسائل أو الحوادث عند الإمام عليه السلام والناس في حال الغيبة في ذلك الأمر على باطل، ولو زالت التقيّة عنه لبين الحقّ وأوضحه.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال في كتابنا في (الغيبة) و (الشافي) و (الذخيرة) وكلّ كلام أمليناه فيما يتعلّق بالغيبة، بأنّ الحقّ في بعض الأمور لو خفي علينا وكانت معرفته عند الإمام الغائب، لوجب أن يظهر ويوضح ذلك الحقّ، ولا تسعه التقيّة والحال هذه.

وقلنا: إنّ ذلك لو لم يجب لكنّا مكلفين بما لا طريق لنا إلى علمه، وذلك لاحق بتكليف ما لا يطاق في القبح. وجرينا في الجواب بذلك على طريقة أصحابنا، فإنّهم عوّلوا في الجواب عن هذا السؤال على هذه الطريقة.

والذي يقوى الآن في نفسي ويتّضح عندي أنّه غير ممتنع أن يكون عند إمام الزمان _ غائباً كان أو حاضراً _ من الحقّ في بعض الأحكام الشرعية ما ليس عندنا، لاسيّما مع قولنا بأنّه يجوز أن يكتّم الأمّة كلّها شيئاً من الدين، حتّى / [ص ٣١٢] لا يروونه من الحجّة في رواية.

ولا يكون تكليفنا بمعرفة ذلك الحقّ تكليفاً بما لا يطاق، لأنّنا نطبق معرفة ذلك الحقّ الذي استند بمعرفة الإمام من حيث قدرنا إذا كان غائباً لحوقه على إزالة خوفه، فإنّّه كان حينئذٍ يظهر ويبين ذلك الحقّ. وإذا كنّا متمكّنين من ذلك فهو متمكّن [ظ: تمكّن] من معرفة الحقّ.

ألا ترى أنّا نقول: إنّ الله تعالى قد كلف الخلق طاعة الإمام والانقياد له والانتفاع به، وذلك كلّه منتفٍ في حال

تدبيره وتصرفه يكونون أقرب إلى ما ذكرناه، ولم يحوجهم إليه ليعلموا من / [[ص ٣١٥]] جهة الحق فيما عليه دليل منصوب، إمّا عقلي أو سمعي.

فمن اشتبه عليه حق يتعلّق بالإمامة، فالحجّة عليه ما نصبه الله تعالى على ذلك الحق، من دليل يوصل إلى العلم به، إمّا عقلي أو شرعي.

وهكذا نقول في كلّ حق كائناً ما كان أنّ عليه دليلاً وإليه طريقاً.

وليس الحجج في ذلك متكافئة، كما مضى في الكلام، كما أنّه ليس في أدلّة العقول على التوحيد والعدل والنبوة الحجج متقابلة متكافئة. والحق في كلّ ذلك مدرّك لكلّ من طلبه من وجهه وسلك إليه من طريقه.

وقد بينّا في كتابنا (الشافي) في أنّ هذا القول لا يوجب الاستغناء عن الإمام في الأحكام الشرعية المنقولة، يجوز أن يعرض ناقلوها أو أكثرهم عن نقلها، إمّا اعتماداً أو شبهة، فيكون الحجّة حيثنّذ في بيان الإمام لذلك الحكم، ويجري الإمامة والحال هذه مجرى النبوة في ... من الإمامة ما لا يمكن استفادته إلّا من جهته.

المسألة الثالثة: [كيفية العلم إلى الأحكام الشرعية غير المعلومة]:

وما جوابه أن قال ويقال لهم: ما الحكم في صاحب حقّ يعلم من نفسه أنّه ليس بنبي للإمام سوءاً وأنّه مطيع له متى قام وظهر وحقّه مشكل، يعرفه هو ويجهله من عليه الحق، وقول الأئمة مختلف فيه، ومن عليه الحق أيضاً حسن الرأي في الإمام عازم على طاعته، وليس يصحّ له أنّ عليه حقّاً، ولو صحّ له لأذاه، وهو لا يحتمل التأخير، لأنّ تأخير بقية [ظ: لأنّ بقية] الغرماء يطالبونه بتوزيع ماله / [[ص ٣١٥]] عليهم ولا مال له غيره أصحّ حقّ هذا أم بطل؟

وقال فإن قالوا: يمكنه أن يصل إلى الإمام ويسأله فيرجع إلى قوله أشيع هذا عنهم، وعلم بطلان ذلك من قولهم، يتعذّر [ظ: بتعذّر] قدرتهم عليه في المدة الطويلة من الزمان فضلاً عن حال يضيق فيها الخناق ويلج الغرماء.

وإن قالوا: يمكنه أن يعرف الحقّ أله أم عليه؟ قيل لهم: إذا كان هذا ممكناً بحجّة سمعية وإن اختلف فيه، فلمّ لا جاز مثله في سائر الشرائع؟

ولا بدّ لمخالفينا في هذه المسألة من مثل جوابنا إذا قيل لهم: ما تقولون في هذه الحقوق والحدود التي لا يستوفيها الإمام إذا قصر أهل الحلّ والعقد لإمام يقوم بها، أو أقاموا إماماً ولم يمكن من التصرف وحيل بينه وبينه، أو ليس هذا يوجب عليكم فوت هذه الحقوق، وتعطل هذه الحدود إلى يوم القيامة؟ فلا بدّ لهم من مثل جوابنا.

[ظ: وأمّا] إعزاز الإمام وكفّ الأيدي عنه، فقد قلنا فيه ما وجب بعكس هذا السؤال على المخالف، فنقول لهم: كلّ علّة لكم في وجوب الإمامة من طريق السمع، فإنّه لا بدّ منها ولا غنى عنها يوجب عليكم إعزاز الإمام، حتّى لا يضام ولا يمتنع من التصرف والتدبير وكفّ الأيدي الظالمة عنه، وما رأيانه تعالى / [[ص ٣١٤]] فعل ذلك عند منع الأئمة من التصرف فلا بدّ لهم من مثلاً جوابنا.

المسألة الثانية: [ما الحجّة على من جهل الإمام واشتبه النصّ عليه]:

وما جوابه أيضاً إن قال ناصراً لما تقدّم منه في تجويز الاستغناء عن الإمام: ما حجّة الله تعالى على من جهل الإمام واشتبه عليه موضع النصّ؟ وقال: فإن قلتم: حجّة العقل والنقل ولا بدّ لكم من الاعتراف بذلك.

قيل لكم: إنّ ذلك كافٍ بنفسه غير محتاج إلى إمام عليه السلام. قال: فلا بدّ من نعم. فيقال لهم: فلمّ ما كان ذلك في كلّ ما له من حقّ كائناً ما كان؟

فإن قالوا: النقل مختلف والحجج متعارضة. قيل لهم: أنتم تعلمون أنّكم تقدرون على إجابة هذا السائل المسترشد عن النصّ والإمام، بحجّة فيه لا يخالف فيها، وينقل متفق عليه لا تنازع فيه تجاهلتم وسئلتهم في ذلك فلا تجدون إليه سبيلاً.

وإن قالوا: ولكن لا يتساوى الحقّ والباطل. قيل لهم: فقولوا ذلك في كلّ مختلف فيه واستغنوا عن إمام.

الجواب: اعلم أنّ هذا الاعتراض دالّ على أنّ المعارض به لم يحصل عنّا علّة الحاجة العقلية إلى الإمام، وإنّما يحوج الناس في كلّ زمان وعلى كلّ وجه إلى رئيس، ليكون لهم لطفاً لهم في العدول عن القبائح العقلية والقيام بالواجبات العقلية، وأنّهم مع

وعلى هذا معنى الخبر الذي يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «علّمني رسول الله ﷺ ألف باب، فتح لي كلّ باب منها ألف باب».

فعلى هذه الجملة لا تخلو الحادثة الشرعية التي تحدث من أن يكون حكمها مستفاداً من نصوص القرآن، إمّا على جملة أو تفصيل، أو من خبر متواتر يوجب / [[ص ٣١٨]] العلم، وقلّمَا يوجد ذلك في الأحكام الشرعية. أو من إجماع الطائفة المحققة التي هي الإماميّة، فقد بينّا في مواضع أن إجماعها حجّة.

فإن فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة في كلّ شيء ذكرناه، كنّا فيها على حكم الأصل في العقل، وذلك حكم الله تعالى فيها إذا كانت الحال هذه.

وقد بينّا في جواب مسائل الحلبيات هذا الباب، وشرحناه وأوضحناه، وانتهينا فيه إلى أبعد غاياته، وبينّا كيف السبيل إلى العلم بأحكامه، ما لم يجر له ذكر في كتبها ممّا لم يتفق فيه ولا اختلفت ولا خطر ببالها، بما هو موجود في كتب المخالفين، أو بما ليس بموجود في كتبهم، فهو أيضاً كثير.

وهذه الجملة التي عقدناها تنبيه على ما يحتاج إليه في هذا الباب وتزليل الشبهة المفترضة.

المسألة الرابعة: [كيفية العمل بالأحكام المختلف فيها]:

ما جوابه إن قال ويقال لهم: أنتم شيعة الإمام وخواصّه ولا حذر عليه منكم، فكيف تعملون الآن إذا حدثت حادثة يختلف فيها الأئمة وأشكل الأمر عليكم، أتصلون إلى الإمام ويستلزمه مع تحقّق معرفته وعصمته.

فإن قالوا: نعم كان من الحديث الأوّل، وعُرف حال من ادّعى هذا، وزال اللبس في أمره.

وإن قالوا: نعمل على قول من يروي لنا عن الأئمة المتقدمين.

قيل لكم: فإن لم تكن تلك الحادثة فيما فيه نصّ عنهم.

/ [[ص ٣١٩]] فإن قالوا: لا يكون ذلك، لأنّ لهم في كلّ حادثة نصّاً كان من عرف قدر فروعهم وكتب فقهم عالماً بطلان هذه الدعوى، لأنّ كتب أصحاب أبي حنيفة معلوم حالها ورأساً [ظ: وربّما] يحدث مسائل غير مسطورة لهم، حتّى يحتاج إلى القياس على ما عرفوا.

وإن قالوا: يتأخّر حكم هذه المسألة عن دار التكليف ويلزم صاحب الحقّ الكفّ عنه، ولا شيء على من منعه، ويكون العوض على الله سبحانه.

قيل لهم: فجوزوا أصل ذلك أيضاً فيما أشكل أمره، ويكون كلّ ما لم يتّضح الحجج السمعية فيه بمنزلة ما لم يرد فيه سمع.

الجواب: جواب هذه المسألة مستفاد من جوابنا في المسألتين المتقدمتين عليها.

وقد بينّا أنه لا حكم لله تعالى في الحوادث الشرعية إلّا وعليه دليل، إمّا على جملة أو تفصيل.

وفرض هذه المسألة على الأصل الذي بيناه باطل، لأنّه فرض فيها أن من عليه الحقّ لا طريق إلى العلم بأنّ الحقّ عليه، وقد بينّا أن الأمر بخلاف ذلك.

فإن قيل لنا: هذه مكابرة، لأنّا نعلم أن الحوادث غير متناهية، فأحكامها إذن غير متناهية، ونصوص القرآن محصورة متناهية، وما تروونه عن أئمّتكم عليهم السلام الغالب عليه بل أكثره وجهوره الورود من طريق الأحاد التي / [[ص ٣١٧]] لا يوجب علماً، وعندكم خاصّة أن العمل تابع للعلم دون الظنّ.

وفيكّم من يتجاوز هذه الغاية فيقول: إن أخبار الأحاد مستحيل في العقول أن يتعبّد الله تعالى بالعمل بها. ولو كانت أيضاً هذه الأخبار أو بعضها متواتراً، لكانت أيضاً محصورة متناهية، فكيف يستفاد منها العلم بأحكام الحوادث [ظ: حوادث] لا تنهاى.

قلنا: نصوص القرآن وإن كانت متناهية، فقد تدلّ ما يتناهى في نفسه على حكم حوادث لا تنهاى.

ألا ترى أن النصّ إذا ورد بأنّه لا يرث مع الوالدين والولد أحد من الوارث [ظ: الوارث] إلّا الزوج والزوجة. فقد دلّ هذا النصّ وهو محصور على ما لا ينحصر من الأحكام، لأنّه يدلّ على نفي ميراث كلّ نسب أو قريب بعداً من [ظ: من] ذكرناه وهم لا يتناهون.

ولمّا قال الله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥]، استفدنا من هذا اللفظ وجوب ميراث دون الأبعد، والأبعد لا يتناهون، فقد استفدنا من متناه ما لا يتناهى.

وقد استقصينا هذا المعنى في كتابنا الشافي في الإمامة وأوضحناه.

ثم نقول من بعد [ذلك]: إنَّ الحقَّ في زماننا هذا على ضربين: عقلي وسمعي، فالعقلي ندركه بالعقل ولا يُؤثر فيه وجود الإمام ولا فقده. والسمعي إنَّما يُدرَك بالنقل الذي في مثله الحجَّة. ولا حقَّ علينا يجب العلم به من الشرعيات إلَّا وعليه دليل شرعي، وقد ورد النقل به عن النبي ﷺ والأئمة من ولده صلوات الله عليهم، فنحن نُصيب الحقَّ بالرجوع إلى هذه الأدلة والنظر فيها. والحاجة مع ذلك كله إلى الإمام [فيها] ثابتة، لأنَّ الناقلين يجوز أن يعرضوا عن النقل إمَّا لشبهة أو اعتقاد فينقطع النقل أو يبقى فيمن ليس نقله حجَّة ولا دليل، فيحتاج حينئذٍ المكلفون [بما نُقل إليهم] إلى دليل هو قول الإمام وبيانه، وإنَّما يثق المكلفون بما نُقل إليهم، وأنَّه جميع الشرع لعلمهم بأنَّ وراء هذا النقل إماماً متى اختلَّ استدرك [وبين] عمَّا شذَّ منه، فالحاجة إلى الامام ثابتة مع ادراك الحقَّ في أحوال الغيبة من الأدلة الشرعية على ما بيَّناه.

* * *

الغيبة:

المقنع في الغيبة:

/ [[ص ٣١]] بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى، سيّدنا محمد وآله الطاهرين.

جرى في مجلس الوزير السيّد _ أطال الله في العزِّ الدائم بقاءه، وكبت حسّاده وأعداءه _ كلام في غيبة (صاحب الزمان) أملت بأطرافه، لأنَّ الحال لم تقتض الاستقصاء والاستيفاء، ودعاني ذلك إلى إملاء كلام وجيز فيها يُطَّلَع به على سرِّ هذه المسألة، ويحسم مادّة الشبهة المعترضة فيها، وإن كنت قد أودعت الكتاب الشافي في الإمامة وكتابي في تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام من الكلام في الغيبة ما فيه كفاية / [[ص ٣٢]] وهداية لمن أنصف من نفسه وانقاد لإلزام الحجَّة، ولم يَحْرَ تَحْيُرًا [أ] عاندًا عن المحجَّة.

فأولى الأمور وأهمّها: عرض الجواهر على متقدها، والمعاني على السريع إلى إدراكها، الغائص بثاقب فطنته إلى أعماقها، فطالما أحرص عن علم، وأسكت عن حجَّة، عدم

وإن قالوا: نقيس على ما روي لنا عنهم، تركوا أصلهم وقولهم في إبطال القياس.

وقيل لهم: فنحن نقيس على ما روي لنا عن نبينا ﷺ فنستغني فإن اختلفنا [ظ: إن اختلفنا] عن إمام.

وقيل لهم: مع ذلك أليس النقلة إليكم ليسوا بمعصومين، فإذا جاز أن يعملوا بخبر من ليس بمعصوم وسعوا [ظ: وثقوا] بنقلهم، فألا جاز أن يُعلَم صحّة ما روي لنا عن رسول الله ﷺ بنقل من يثق به، فيستغني عن إمام.

وكذلك إن قالوا: من أهل الإمام بالحادثة ونستعلم ما عنده.

قيل لهم: أليس إنَّنا نراسل عمَّن ليس بمعصوم، فإذا جاز أن تقوم الحجَّة لقول من ليس بمعصوم، فلم لا جاز ذلك في سائر أمر الدين ولا فصل؟

الجواب: قد مضى جواب هذه المسألة مستقصى في جواب المسألة التي قبلها، وقد بيَّنا كيف يجب أن يعمل الشيعة في أحكام الحوادث فيما اتَّفقت الطائفة / [[ص ٣٢٠]] عليه أو اختلف، وكان عليه نصٌّ أو لم يكن، فأغنى ما ذكرناه عمَّا حكى عنّا لا نقوله ولا نذهب إليه من استعمال القياس أو مراسلة المعصوم.

وإذا كنّا قد بيَّنا كيف الطريق إلى معرفة الحقَّ في الحوادث، فما عداه باطل لا نقوله ولا نذهب إليه.

* * *

تنزيه الأنبياء:

/ [[ص ٢٨٠]] [حاجة الناس للإمام]:

مسألة: فإن قيل: فالحقُّ مع غيبة الامام كيف يُدرَك، وهذا يقتضي أن يكون الناس في حيرة مع الغيبة؟ فإن قلت: إنَّه يُدرَك من جهة الأدلة المنصوبة إليه، قيل لكم: هذا يقتضي الاستغناء عن الإمام بهذه الأدلة.

الجواب: قلنا: أمّا العلة المحوجة إلى الامام في كلّ عصر وعلى كلّ حال، فهي كونه لطفًا فيما أوجب علينا فعله من العقلات من الإنصاف والعدل، واجتناب الظلم والبغي، لأنَّ ما / [[ص ٢٨١]] عدا هذه العلة من الأمور المستندة إلى السمع والعبادة به جائز ارتفاعها لجواز خلّو المكلفين من العبادات الشرعية كلّها، وما يجوز على حال ارتفاعه لا يجوز أن يكون علته في أمر مستمر لا يجوز زواله.

[أصلان موضوعان للغيبة: الإمامة، والعصمة]:

وبيان هذه الجملة:

إنَّ العقل قد دلَّ على وجوب الإمامة، وأنَّ كلَّ زمانٍ _ كُلفَ فيه المكلفون الذين يجوز منهم القبيح والحسن، والطاعة والمعصية _ لا يخلو من إمام، وأنَّ خلوه من إمام إخلال بتمكينهم، وقادح في حسن تكليفهم. ثمَّ دلَّ العقل على أنَّ ذلك الإمام لا بدَّ من كونه معصوماً من الخطأ / [[ص ٣٥]] والزلل، مأموناً منه فعل كلَّ قبيح.

وليس بعد ثبوت هذين الأصلين (إلا إمامة) من تُشير الإمامية إلى إمامته، فإنَّ الصفة التي دلَّ العقل على وجوبها لا توجد إلاَّ فيه، ويتعرَّى منها كلُّ من تُدعى له الإمامة سواه، وتنساق الغيبة بهذا سقواً حتَّى لا تبقى شبهة فيها.

وهذه الطريقة أوضح ما اعتمد عليه في ثبوت إمامة صاحب الزمان، وأبعد من الشبهة.

فإنَّ النقل بذلك وإن كان في الشيعة فاشياً، والتواتر به ظاهراً، ومجيؤه من كلِّ طريق معلوماً، فكلَّ ذلك يمكن دفعه وإدخال الشبهة (فيه، التي يحتاج في حلها إلى ضروب من التكليف.

والطريقة التي أوضحناها) بعيدة من الشبهات، قريبة من الأفهام.

وبقي أن ندلَّ على صحَّة الأصلين اللذين ذكرناهما:

[أصل وجوب الإمامة]:

أمَّا الذي يدلُّ على وجوب الإمامة في كلِّ زمانٍ فهو مبنيٌّ على الضرورة، ومركوز في العقول الصحيحة، فإنَّا نعلم علماً _ لا طريق للشك عليه ولا مجال _ أنَّ وجود الرئيس المطاع المهيّب مدبراً ومتصرفاً أدرع عن / [[ص ٣٦]] القبيح وأدعى إلى الحسن، وأنَّ التهارج بين الناس والتباغي إمَّا أن يرتفع عند وجود من هذه صفته من الرؤساء، أو يقلَّ وينزر، وأنَّ الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء وعدم الكبراء يتتابعون في القبيح وتفسد أحوالهم وينحلَّ نظامهم.

وهذا أظهر وأشهر من أن يُدَلَّ عليه، والإشارة فيه كافية.

من يُعرض عليه، وفقد من تُهدى إليه، وما متكلف نظماً أو نثراً عند من لا يميّز بين السابق واللاحق والمجلى والمصلى إلاَّ كمن خاطب جماداً أو حاور مواتاً.

وأرى من سبق هذه الحضرة العالوية _ أدام الله أيامها _ إلى أبكار المعاني، واستخراجها من غوامضها، وتصفيتها من شوائبها، وترتيبها في أماكنها، ما ينتج الأفكار العقيمة، ويذكي القلوب البليدة، ويُحلي / [[ص ٣٣]] العلوم والآداب في أفواه من أَمَرَتْ في لهواته، وشحطت عن خطواته، وشُقَّ عليه ارتقاؤها واعتلاؤها.

فصار أكبر حظَّ العالم والأديب وأسعد أحواله أن تُرضى منه فضيلة اكتسبها ومنقبة دأب لها، وأن يتقدما عليه ناقد الفضائل فلا يبهرجها ويُزيفها، وأن تنفق في السوق التي لا ينفق فيها إلاَّ الثمين ولا يكسد فيها إلاَّ المهين.

ونسأل الله تعالى في هذه النعمة الدوام، فهي أكبر وأوفر من الاستضافة إليها والاستظهار بغيرها، وهو وليّ الإجابة برحمته.

وإني لأرى من اعتقاد مخالفينا: (صعوبة الكلام في الغيبة وسهولته علينا، وقوّته في جهتهم، وضعفه من جهتنا) عجباً!

والأمر بالضدّ من ذلك وعكسه عند التأمل الصحيح، لأنَّ الغيبة فرع لأصول متقدّمة، فإنَّ صحّت تلك الأصول بأدلتها، وتقرّرت بحجّتها، فالكلام في الغيبة أسهل شيء وأقربه وأوضحه، لأنّها تبتنّي على / [[ص ٣٤]] تلك الأصول وتترتب عليها، فيزول الإشكال.

وإن كانت تلك الأصول غير صحيحة ولا ثابتة، فلا معنى للكلام في الغيبة قبل إحكام أصولها، فالكلام فيها من غير تمهيد تلك الأصول عبث وسفّه.

فإن كان المخالف لنا يستصعب ويستبعد الكلام في الغيبة قبل الكلام في وجوب الإمامة في كلِّ عصر وصفات الإمام، فلا شكَّ في أنّه صعب، بل معوز متعذر لا يحصل منه إلاَّ على السراب.

وإن كان (له مستصعباً) مع تمهيد تلك الأصول وثبوتها، فلا صعوبة ولا شبهة، فإنَّ الأمر ينساق سقواً إلى الغيبة ضرورةً إذا تقرّرت أصول الإمامة.

ثمّ الواقعة القائلين بأنّ المهدي المنتظر) موسى بن جعفر عليه السلام؟!

قلنا: كلّ من ذكرت لا يلتفت إلى قوله ولا يعبأ بخلافه، لأنّه دفع ضرورة وكابر مشاهدة.

لأنّ العلم بموت ابن الحنفية كالعلم بموت أبيه وإخوته صلوات الله عليهم.

/ [[ص ٣٩]] وكذلك العلم بوفاة الصادق عليه السلام كالعلم بوفاة أبيه محمد عليه السلام.

والعلم بوفاة موسى عليه السلام كالعلم بوفاة كلّ متوفّي من آبائه وأجداده وأبنائه عليه السلام.

فصارت موافقتهم في صفات الإمام غير نافعة مع دفعهم الضرورة وجحدهم العيان.

وليس يمكن أن يدعى: أنّ الإماميّة القائلين بإمامة ابن الحسن عليه السلام قد دفعوا _ أيضاً _ عياناً، في ادّعائهم ولادة من علّم فقده وأنّه لم يولد!

وذلك أنّه لا ضرورة في نفسي ولادة صاحبنا عليه السلام، ولا علم، بل ولا ظنّ صحيحاً.

ونفسي ولادة الأولاد من الباب الذي لا يصحّ أن يُعلّم ضرورة، في موضع من المواضع، وما يمكن أحداً أن يدّعي فيمن لم يظهر له ولد (أنّه يعلم ضرورة أنّه لا ولد له) وإنّما يرجع ذلك إلى الظنّ والأمارّة، وأنّه لو كان له ولد لظهر أمره وعُرف خبره.

وليس كذلك وفاة الموتى، فإنّه من الباب الذي يصحّ أن يُعلّم ضرورة حتّى يزول الريب فيه.

/ [[ص ٤٠]] ألا ترى: أنّ من شاهدناه حيّاً متصرّفاً، ثمّ رأيناه بعد ذلك صريعاً طريحاً، فُقدت حركات عروقه وظهرت دلائل تغييره وانتفاخه، نعلم يقيناً أنّه ميّت؟

ونفسي وجود الأولاد بخلاف هذا الباب.

على أنّا لو تجاوزنا _ في الفصل بيننا وبين من ذكر في السؤال _ عن دفع المعلوم، لكان كلامنا واضحاً، لأنّ جميع من ذكر من الفرق قد سقط خلافه بعدم عينه وخلوّ الزمان من قائل بمذهبه:

أمّا الكيسانية فما رأينا قطّ منهم أحداً، ولا عين لهذا القول ولا أثر.

وما يُسأل عن هذا الدليل من الأسئلة قد استقصيناه وأحكمناه في الكتاب الشافي، فليُرجع فيه إليه عند الحاجة.

[أصل وجوب العصمة]:

(وأمّا الذي يدّ على وجوب عصمة الإمام) فهو: أنّ علّة الحاجة إلى الإمام هي أن يكون لطفاً للرعيّة في الامتناع من القبيح وفعل الواجب على ما اعتمدناه ونبّهنا عليه.

فلا يخلو من أن تكون علّة الحاجة إليه ثابتة فيه، أو تكون مرتفعة عنه.

فإن كانت موجودة فيه فيجب أن يحتاج إلى إمام كما احتيج إليه، لأنّ علّة الحاجة لا يجوز أن تقتضيها في موضع دون آخر، لأنّ ذلك ينقض كونها علّة.

/ [[ص ٣٧]] والقول في إمامه كالقول فيه في القسمة التي ذكرناها.

وهذا يقتضي إمّا الوقوف على إمام ترتفع عنه علّة الحاجة، أو وجود أئمّة لا نهاية لهم وهو محال.

فلم يبق بعد هذا إلّا أن علّة الحاجة إليه مفقودة فيه، ولن يكون ذلك إلّا وهو معصوم ولا يجوز عليه فعل القبيح.

والمسائل _ أيضاً _ على هذا الدليل مستقصى جوابها بحيث تقدّمت الإشارة إليه.

[بناء الغيبة على الأصلين، والفرق الشيعية البائدة]:

وإذا ثبت هذان الأصلان: فلا بدّ من إمامة صاحب الزمان بعينه.

ثمّ لا بدّ مع فقد تصرّفه وظهوره _ من القول بغيبته. فإن قيل: كيف تدعون أنّ ثبوت الأصلين اللذين ذكرتموهما يثبت إمامة صاحبكم بعينه، ويجب القول بغيبته؟! وفي الشيعة الإماميّة _ أيضاً _ من يدّعي إمامة من له الصفتان اللتان ذكرتموهما وإن خالفكم في إمامة صاحبكم؟!

الكيسانية: القائلين بإمامة محمد بن الحنفية، وأنّه صاحب / [[ص ٣٨]] الزمان، وإنّما غاب في جبال رضوى انتظاراً للفرصة وإمكانها، كما تقولون في قائمكم.

وكانا ووسية: القائلين بأنّ المهدي (المنتظر أبو عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام).

وكذلك النابوسية.

وأما الواقعة فقد رأينا منهم نفراً شذاً جهاًلاً، لا يُعدُّ مثلهم خلافاً، ثم انتهى الأمر في زماننا هذا وما يليه إلى الفقد الكلي، حتى لا يوجد هذا المذهب _ إن وُجد _ إلا في اثنين أو ثلاثة على صفةٍ من قلة الفطنة والغباء يُقطع بها على الخروج من التكليف، فضلاً أن يُجعل قولهم خلافاً يُعارض به الإمامية الذين طبّقوا البرّ والبحر والسهل والجبل في أقطار الأرض وأكنافها، ويوجد فيهم من العلماء والمصنّفين الألوف الكثيرة.

ولا خلاف بيننا وبين مخالفيها في أن الإجماع إنما يُعتبر فيه الزمان الحاضر دون الماضي الغابر.

/ [[ص ٤١]] [انحصار الإمام في الغائب]:

وإذا بطلت إمامة من أثبت له الإمامة بالاختيار والدعوة في هذا الوقت لأجل فقد الصفة التي دلّ العقل عليها (وبطل قول من راعى هذه الصفة في غير صاحبنا لشذوذه) وانقرضه: فلا مندوحة عن مذهبننا، ولا بدّ من صحّته، وإلا: خرج الحق عن جميع أقوال الأمة.

[علة الغيبة والجهل بها]:

فأما الكلام في علة الغيبة وسببها والوجه الذي يُحسّنها فواضح بعد تقرّر ما تقدّم من الأصول:

لأنّا إذا علمنا بالسياقة التي ساق إليها الأعلان المتقرّران في العقل: أن الإمام ابن الحسن عليه السلام دون غيره، ورأيناه غائباً عن الأبصار: علمنا أنّه لم يغب _ مع عصمته وتعيّن فرض الإمامة فيه وعليه _ إلا لسبب اقتضى ذلك، ومصلحة استدعته، وضرورة قادت إليه _ وإن لم يُعلم الوجه على التفصيل والتعيين _ لأنّ ذلك ممّا لا يلزم علمه.

وجرى الكلام في الغيبة ووجهها وسببها _ على التفصيل _ مجرى العلم بمراد الله تعالى من الآيات المتشابهة في القرآن، التي ظاهرها بخلاف ما / [[ص ٤٢]] دلّت عليه العقول، من جبر أو تشبيه أو غير ذلك.

فكما أنّنا ومخالفيها لا نوجب العلم المفصّل بوجوه هذه الآيات وتأويلها، بل نقول كلّنا: إنّنا إذا علمنا حكمة الله تعالى، وإنّه لا يجوز أن يُخبر بخلاف ما هو عليه من الصفات، علمنا _ على الجملة _ أنّ هذه الآيات وجوهاً صحيحة بخلاف ظاهرها تطابق مدلول أدلة العقل، وإن غاب عنّا العلم بذلك مفصلاً، فإنّه

لا حاجة بنا إليه، ويكفي العلم على سبيل الجملة بأنّ المراد بها خلاف الظاهر، وأنّه مطابق للعقل.

فكذلك لا يلزمنا ولا يتعيّن علينا العلم بسبب الغيبة، والوجه في فقد ظهور الإمام على التفصيل والتعيين، ويكفي في ذلك علم الجملة التي تقدّم ذكرها، فإن تكلفنا وتبرّعنا بذكره فهو فضل ممّا.

كما أنّه من جماعتنا فضل وتبرّع إذا تكلفنا ذكر وجوه التشابه والأغراض فيه على التعيين.

[الجهل بحكمة الغيبة لا ينافيها]:

ثمّ يقال للمخالف في الغيبة: (أنّجوز أن يكون للغيبة) وجه صحيح اقتضاها، ووجه من الحكمة استدعاها، أم لا تجوز ذلك؟

فإن قال: أنا لذلك مجوّز.

قيل له: فإذا كنت له مجوّزاً فكيف جعلت وجود الغيبة دليلاً على أنّه / [[ص ٤٣]] لا إمام في الزمان، مع تجويزك أن يكون للغيبة سبب لا ينافي وجود الإمام؟!

وهل تجري في ذلك إلا مجرى من توصّل بإيلام الأطفال إلى نفي حكمة الصانع تعالى، وهو معترف بأنّه يجوز أن يكون في إيلاهم وجه صحيح لا ينافي الحكمة؟

أو مجرى من توصّل بظواهر الآيات المتشابهات إلى أنّه تعالى مُشبه للأجسام، وخالق لأفعال العباد، مع تجويزه أن يكون لهذه الآيات وجوه صحيحة لا تنافي العدل، والتوحيد، ونفي التشبيه؟

وإن قال: لا أجوز أن يكون للغيبة سبب صحيح موافق للحكمة، وكيف أجوز ذلك وأنا أجعل الغيبة دليلاً على نفي الإمام الذي تدّعون غيبته؟!

قلنا: هذا تحجّر منك شديد، فيما لا يُحاط بعلمه ولا يُقطع على مثله.

فمن أين قلت: إنّّه لا يجوز أن يكون للغيبة سبب صحيح يقتضيها؟!

ومن هذا الذي يحيط علماً بجميع الأسباب والأغراض حتى يقطع على انتفاءها؟!

وما الفرق بينك وبين من قال: لا يجوز أن يكون للآيات المتشابهات وجوه صحيحة تطابق أدلة العقل، ولا بدّ من أن تكون على ما اقتضته ظواهرها؟!

/ [[ص ٤٤]] فإن قلت: الفرق بيني وبين من ذكرت أنتني أتمكّن من أن أذكر وجوه هذه الآيات المتشابهات ومعانيها الصحيحة، وأنتم لا تتمكّنون من ذكر سبب صحيح للغيبة!

قلنا: هذه المعارضة إنّما وجهناها على من يقول: إنّهُ غير محتاج إلى العلم على التفصيل بوجوه الآيات المتشابهات وأغراضها، وإنّ التعاطي لذكر هذه الوجوه فضل وتبرّع، وإنّ الكفاية واقعة بالعلم بحكمة القديم تعالى، وإنّهُ لا يجوز أن يُخبر عن نفسه بخلاف ما هو عليه.

والمعارضة على هذا المذهب لازمة.

[لزوم المحافظة على أصول البحث]:

فأمّا من جعل الفرق بين الأمرين ما حكيناه في السؤال من (تمكّنه من ذكر وجوه الآيات المتشابهات، فإنّا لا نتمكّن من ذلك)!

فجوابه أن يقال له: قد تركتَ _ بما صرتَ إليه _ مذاهب شيوخك، وخرجتَ عمّا اعتمدوه، وهو الصحيح الواضح اللائح.

وكفي بذلك عجزاً ونكولاً.

وإذا قنعت لنفسك بهذا الفرق _ مع بطلانه ومناقضاته لأصول الشيوخ _ كلنا عليك مثله، وهو:

أنّا نتمكّن _ أيضاً _ أن نذكر في الغيبة الأسباب الصحيحة، والأغراض الواضحة، التي لا تنافي الحكمة، ولا تخرج عن حدّها، / [[ص ٤٥]] وسنذكر ذلك فيما يأتي من الكلام _ بمشيئة الله وعونه _ فقد ساويناك وضاهيناك بعد أن نزلنا على اقتراحك وإن كان باطلاً.

ثمّ يقال له: كيف يجوز أن تجتمع صحّة إمامة ابن الحسن عليه السلام بما بيّناه من سياقة الأصول العقلية إليها، مع القول بأن الغيبة لا يجوز أن يكون لها سبب صحيح يقتضيها؟!

أوليس هذا تناقضاً ظاهراً، وجارياً في الاستحالة مجرى اجتماع القول بالعدل والتوحيد مع القطع على أنّه لا يجوز أن يكون للآيات _ الواردة ظواهرها بما يخالف العدل والتوحيد _ تأويل صحيح، ومخرج سديد يطابق ما دلّ عليه العقل؟!

أولا تعلم: أن ما دلّ عليه العقل وقطع به على صحّته يقود ويسوق إلى القطع على أنّ للآيات مخرجاً

صحيحاً وتأويلاً للعقل مطابقاً، وإن لم نحط علماً به، كما يقود ويسوق إلى أنّ للغيبة وجوهاً وأسباباً صحيحةً، وإن لم نحط بعلمها؟!

[تقدّم الكلام في الأصول على الكلام في الفروع]:

فإن قال: (أنا لا أسلم) ثبوت إمامة ابن الحسن وصحّة طريقها، ولو سلّمْتَ ذلك لما خالفت في الغيبة، لكنّني أجعل الغيبة _ وأنّهُ لا يجوز أن يكون لها سبب صحيح _ طريقاً إلى نفي ما تدّعونهُ من إمامة ابن الحسن.

/ [[ص ٤٦]] قلنا: إذا لم تثبت لنا إمامة ابن الحسن عليه السلام فلا كلام لنا في الغيبة، لأنّا إنّا نتكلّم في سبب غيبة من ثبتت إمامته وعُلمَ وجوده، والكلام في وجوه غيبة من ليس بموجود هذيان.

وإذا لم تُسلّموا إمامة ابن الحسن، جعلنا الكلام معكم في صحّة إمامته، واشتغلنا بتبثيثها وإيضاحها، فإذا زالت الشبهة فيها ساغ الكلام حينئذٍ في سبب الغيبة، وإن لم تثبت لنا إمامته وعجزنا عن الدلالة على صحّتها، فقد بطل قولنا بإمامة ابن الحسن عليه السلام، واستغنى _ معنا _ عن كلفة الكلام في سبب الغيبة.

ويجري هذا الموضع من الكلام مجرى من سألنا عن إيلاام الأطفال، أو وجوه الآيات المتشابهات، وجهات المصالح في رمي الجمار، والطواف بالبيت، وما أشبه ذلك من العبادات على التفصيل والتعيين.

وإذا عولّنا في الأمرين على حكمة القديم تعالى، وأنّهُ لا يجوز أن يفعل قبيحاً، ولا بدّ من وجه حسن في جميع ما فعله، وإن جهلناه بعينه، وأنّهُ تعالى لا يجوز أن يُخبر بخلاف ما هو عليه، ولا بدّ _ فيما ظاهره يقتضي خلاف ما هو تعالى عليه _ من أن يكون له وجه صحيح، وإن لم نعلمه مفصلاً.

قال لنا: ومن سلّم لكم حكمة القديم، وأنّهُ لا يفعل القبيح؟! وإنّا إنّا جعلنا الكلام في سبب إيلاام الأطفال ووجوه الآيات المتشابهات وغيرها طريقاً إلى نفي ما تدّعونهُ من نفي القبيح عن أفعاله تعالى.

فكما أنّ جوابنا له: أنّك إذا لم تُسلّم حكمة القديم تعالى دلّلنا / [[ص ٤٧]] عليها، ولم يحز أن نتخطّها إلى الكلام في أسباب أفعاله.

معلوم وجوده ضرورةً وهو القرآن، ومعلوم صفته في الاعجاز بطريق عقلي لا يمكن دخول الاحتمال فيه والتجاذب والتنازع.

/ [[ص ٤٩]] وليس كذلك الخبر الذي تدّعون، لأنَّ صحَّته تستند إلى أمور غير معلومة ولا ظاهرة ولا طريق إلى علمها، لأنَّ الكثرة التي لا يجوز عليهم التواطؤ لا بدَّ من إثباتهم في رواية هذا الخبر، في أصله وفرعه، وفيما بيننا وبين موسى عليه السلام، حتَّى يُقَطَّعَ على أنَّهم ما انقضوا في وقت من الأوقات ولا قَلَّوا، وهذا مع بُعد العهد وتراخي الزمان محالٌ إدراكه والعلم بصحَّته.

قضوا حينئذٍ على أنَّ الكلام في معجز النبوة _ حتَّى إذا صحَّ، قُطِّعَ به على بطلان الخبر _ أولى من الكلام في الخبر والتشاغل به.

[استعمال هذه الطريقة في المجادلات بطريق أولى]:

وهذا الفرق يمكن أن يُستعمل بيننا وبين من قال: كلّموني في سبب إيلام الأطفال قبل الكلام في حكمة القديم تعالى، حتَّى إذا بان أنَّه لا وجه يُحسِّن هذه الآلام بطلت الحكمة، أو قال بمثله في الآيات المتشابهات.

وبعد، فإنَّ حكمة القديم تعالى في وجوب تقدُّم الكلام فيها على أسباب الأفعال، ووجوه تأويل الكلام، بخلاف ما قد بيَّناه في نسخ الشريعة ودلالة المعجز:

لأنَّ حكمة القديم تعالى أصل في نفي القبيح عن أفعاله، / [[ص ٥٠]] والأصل لا بدُّ من تقدُّمه لفرعه.

وليس كذلك الكلام في النبوة (والخبر، لأنَّه ليس أحدهما أصلاً لصاحبه، وإنَّما رجَّح الشيوخ الكلام في النبوة) على الخبر، وطريقه: من الوجه الذي ذكرناه، ويُنَوِّا أنَّ أحدهما محتمل مشتبّه، والآخر واضح يمكن التوصل _ بمجرد دليل العقل _ إليه.

[الكلام في الإمامة أصل للغيبة]:

والكلام في الغيبة مع الكلام في الإمامة صاحب الزمان عليه السلام يجري _ في أنَّه أصل وفرع _ بمجرى الكلام في إيلام الأطفال، وتأويل المتشابه، والكلام في حكمة القديم تعالى، فواجب تقدُّم الكلام في الإمامة على الكلام في سبب غيبته من حيث الأصل والفرع اللذان ذكرناهما في سبب إيلام الأطفال وغيره.

فكذلك الجواب لمن كلّمنا في الغيبة وهو لا يُسلّم إمامة صاحب الزمان وصحّة أصولها.

[لا خيار في الاستدلال على الفروع قبل الأصول]:

فإن قيل: ألا كان السائل بالخيار بين أن يتكلّم في إمامة ابن الحسن عليه السلام ليعرف صحَّتها من فسادها، وبين أن يتكلّم في سبب الغيبة، فإذا بان أنَّه لا سبب صحيحاً لها انكشف بذلك بطلان إمامته؟

قلنا: لا خيار في مثل ذلك، لأنَّ من شكَّ في إمامة ابن الحسن عليه السلام يجب أن يكون الكلام معه في نفس إمامته، والتشاغل في جوابه بالدلالة عليها، ولا يجوز مع هذا الشكَّ _ وقبل ثبوت هذه الإمامة _ أن يتكلّم في سبب الغيبة، لأنَّ الكلام في الفروع لا يسوغ إلّا بعد إحكام الأصول.

ألا ترى: أنَّه لا يجوز أن يُتكلّم في سبب إيلام الأطفال إلّا بعد الدلالة على حكمته تعالى، وأنَّه لا يفعل القبيح، وكذلك القول في الآيات المتشابهات.

ولا خيار لنا في هذه المواضع.

/ [[ص ٤٨]] [اعتماد شيوخ المعتزلة على هذه الطريقة]:

ومما يُبيِّن صحّة هذه الطريقة ويوضّحها: أنَّ الشيوخ كلّهم لمّا عولوا _ في إبطال ما تدّعيه اليهود: من تأييد شرعهم وأنَّه لا يُنسخ ما دام الليل والنهار، على ما يرونه، ويدّعون: أنَّ موسى عليه السلام قال: «إنَّ شريعته لا تُنسخ» _ على أنَّ نبينا عليه وآله أفضل الصلاة والسلام _ وقد قامت دلائل نبوته، ووضحت بيّنات صدقه _ أكذبهم في هذه الرواية، وذكر أنَّ شرعه ناسخ لكلّ شريعة تقدّمته.

سألوا نفوسهم _ لليهود _ فقالوا: أيُّ فرق بين أن تجعلوا دليل النبوة مبطلاً لخبرنا في نفي النسخ للشرع، وبين أن نجعل صحّة الخبر بتأييد الشرع، وأنَّه لا يُنسخ، قاضياً على بطلان النبوة؟!

ولم تقلّونا عن الكلام في الخبر وطرق صحّته إلى الكلام في معجز النبوة، ولم يجز أن ننقلكم عن الكلام في النبوة ومعجزها إلى الكلام في الخبر وصحّته؟!

أوليس كلّ واحد من الأمرين إذا ثبت قضى على صاحبه؟!

فأجابوهم عن هذا السؤال بـ: أنَّ الكلام في معجز النبوة أولى من الكلام في طريق صحّة الخبر، لأنَّ المعجز

عنه فرض القيام بالإمامة، فإذا خاف على نفسه وجبت غيبته ولزم استتاره.

ومن هذا الذي يُلزم خائفاً _ أعداؤه عليه، وهم حنقون _ أن يظهر لهم وأن يبرز بينهم؟!

والتحرّز من المضارّ واجب عقلاً وسمعاً.

وقد استتر النبي ﷺ في الشعب مرّة، وأخرى في الغار، ولا وجه لذلك إلاّ الخوف من المضارّ الواصلة إليه.

/ [[ص ٥٣]] [التفرقة بين استتار النبي والإمام في أداء المهمة والحاجة إليه]:

فإن قيل: النبي ﷺ ما استتر عن قومه إلاّ بعد أدائه إليهم ما وجب أدائه، ولم تعلق بهم إليه حاجة، وقولكم في الإمام بخلاف ذلك.

ولأنّ استتاره ﷺ ما تطاول ولا تمادى، واستتار إمامكم قد مضت عليه العصور وانقضت دونه الدهور!

قلنا: ليس الأمر على ما ذكرتم، لأنّ النبي ﷺ إنّما استتر في الشعب والغار بمكّة، وقبل الهجرة، وما كان أدّى جميع الشريعة، فإنّ أكثر الأحكام ومعظم القرآن نزل بالمدينة، فكيف ادّعيتم أنّه كان بعد الأداء؟!

ولو كان الأمر على ما زعمتم من تكامل الأداء قبل الاستتار: لما كان ذلك رافعاً للحاجة إلى تدبيره ﷺ، وسياسته، وأمره في أمته ونبيه.

ومن هذا الذي يقول: إنّ النبي ﷺ بعد أداء / [[ص ٥٤]] الشرع غير محتاج إليه، ولا مفتقر إلى تدبيره، إلاّ معاند مكابر؟!

وإذا جاز استتاره ﷺ _ مع تعلق الحاجة إليه _ لخوف الضرر، وكانت التبعة في ذلك لازمة لمخفيه ومحوجه إلى التغيب، سقطت عنه اللائمة، وتوجّهت إلى من أحوجه إلى الاستتار وألجأه إلى التغيب.

وكذلك القول في غيبة إمام الزمان عليه السلام.

[التفرقة بينهما في طول الغيبة وقصرها]:

فأمّا التفرقة بطول الغيبة وقصرها فغير صحيحة: لأنّه لا فرق في ذلك بين القصير المنقطع وبين الممتدّ المتماضي، لأنّه إذا لم يكن في الاستتار لأئمة على المستتر إذا أُحْوجَّ إليه: جاز أن يتطاول سبب الاستتار، كما جاز أن يقصر زمانه.

[مزنيّة في استعمال تلك الطريقة في بحث الغيبة]:

ثمّ يجب تقدّمه من وجه الترجيح والمزنيّة على ما ذكره الشيوخ في الفرق بين الكلام في النبوة والكلام في طريق خبر نفي النسخ، لأنّه من المعلوم.

/ [[ص ٥١]] لأنّ الكلام في سبب الغيبة ووجهها، فيه من الاحتمال والتجاذب ما ليس في الطريقة التي ذكرناها في إمامة ابن الحسن عليه السلام، لأنّها مبنية على اعتبار العقل وسبر ما يقتضيه، وهذا بين لمن تأمّله.

[التأكيد على المحافظة على المنهج الموضوعي للبحث]:

وبعد، فلا تنسوا ما لا يزال شيوخكم يعتمدونه، من ردّ المشتبه من الأمور إلى واضحتها، وبناء المحتمل منها على ما لا يُحتمل، والقضاء بالواضح على الخفيّ، حتّى أنّهم يستعملون ذلك ويفزعون إليه في أصول الدين وفروعه فيما طريقه العقل وفيما طريقه الشرع، فكيف تمنعوننا في الغيبة خاصّة ما هو دأبكم ودينكم، وعليه اعتمادكم واعتضادكم؟!

ولا خوف التطويل لأشرنا إلى المواضع والمسائل التي تُعولون فيها على هذه الطريقة، وهي كثيرة، فلا تُنقضوا _ بدفعنا في الغيبة عن النهج الذي سلكناه _ أصولكم بفروعكم، ولا تبلغوا في العصبية إلى الحدّ الذي لا يخفى على أحد.

[بيان حكمة الغيبة عند المصنّف]:

وإذا كنّا قد وعدنا بأن نتبرّع بذكر سبب الغيبة على التفصيل، وإن / [[ص ٥٢]] كان لا يلزمنّا، ولا يُخلّل الإضراب عن ذكره بصحّة مذاهبنّا، فنحن نفعل ذلك ونتبعه بالأسئلة التي تُسأل عليه ونجيب عنها.

فإن كان كلّ هذا فضلاً منّا، اعتمدناه استظهاراً في الحجّة، وإلاّ فالتمسك بالجملة المتقدّمة مغنٍ كافٍ.

[الغيبة استتاراً من الظلمة]:

أمّا سبب الغيبة فهو: إخافة الظالمين له عليه السلام، وقبضهم يده عن التصرف فيما جُعِلَ إليه التصرف والتدبير له، لأنّ الإمام إنّما يُنتفع به إذا كان ممكناً، مطاعاً، مخليّ بينه وبين أغراضه، ليقوم الجناة، ويحارب البغاة، ويقيم الحدود، ويسدّ الثغور، وينصف المظلوم من الظالم، وكلّ هذا لا يتمّ إلاّ مع التمكين، فإذا حيل بينه وبين مراده سقط

[لَمْ يَسْتَرْ الْأُئِمَّةَ السَّابِقُونَ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟]:

فإن قيل: إن كان الخوف أحوجه إلى الاستتار، فقد كان آباؤه عندكم في تقيّة وخوف من أعدائهم، فكيف لم يستروا؟!

قلنا: ما كان على آبائهم عليه خوف من أعدائهم، مع لزومهم التقيّة، والعدول عن التظاهر بالإمامة، ونفيها عن نفوسهم.

/ [[ص ٥٥]] وإمام الزمان كلّ الخوف عليه، لأنّه يظهر بالسيف ويدعو إلى نفسه ويجاهد من خالف عليه. فأيّ نسبة بين خوفه من الأعداء، وخوف آبائه عليه منهم، لولا قلة التأمل؟!

[الفرق بين الغيبة وعدم الوجود]:

فإن قيل: أي فرق بين وجوده غائباً لا يصل إليه أحد ولا ينتفع به بشر، وبين عدمه؟! وألا جاز أن يُعِدِّمه الله تعالى، حتّى إذا علم أنّ الرعيّة تُكَنِّهه وتُسَلِّم له أوجده، كما جاز أن يبيحه الاستتار حتّى يعلم منهم التمكين له فيظهره؟!

وإذا جاز أن يكون الاستتار سببه إخافة الظالمين، فألا جاز أن يكون الإعدام سببه ذلك بعينه؟!

قيل: ما يُقَطَّع _ قبل أن نجيب عن سؤالك _ على أنّ الإمام لا يصل إليه أحد ولا يقاه، لأنّ هذا الأمر مغيب عنّا، وهو موقوف على / [[ص ٥٦]] الشك والتجوز.

والفرق بعد هذا _ بين وجوده غائباً من أجل التقيّة، وخوف الضرر من أعدائه، وهو في أثناء ذلك متوقّع أن يُمَكِّنْوه ويزيلوا خيفته فيظهر ويقوم بما فُوض إليه من أمورهم، وبين أن يُعِدِّمه الله تعالى _ جليّ واضح:

لأنّه إذا كان معدوماً، كان ما يفوت العباد من مصالحهم، ويُعِدِّمونه من مرادهم، ويُجرِّمونهم من لطفهم وانتفاعهم به منسوباً إليه تعالى، ومعضوباً لا حجة فيه على العباد، ولا لوم يلزمهم ولا ذم.

وإذا كان موجوداً مستتراً بإخافتهم له، كان ما يفوت من المصالح ويرتفع من المنافع منسوباً إلى العباد، وهم الملمومون عليه المؤخذون به.

فأمّا الإعدام فلا يجوز أن يكون سببه إخافة الظالمين، لأنّ العباد قد يلجئ بعضهم بعضاً إلى أفعاله.

[الفرق بين الاستتار النبيّ وعدم وجوده]:

على أنّ هذا ينقلب عليهم في استتار النبيّ ﷺ فيقال لهم: أي فرق بين وجوده مستتراً وبين عدمه؟! فأيّ شيء قالوا في ذلك أجبناهم بمثله.

/ [[ص ٥٧]] وليس لهم أن يُفَرِّقُوا بين الأمرين بأنّ النبيّ ﷺ ما استتر من كلّ أحد، وإنّا استتر من أعدائه، وإمام الزمان عليه مستتر من الجميع!

وذلك أنّ النبيّ ﷺ لَمَّا استتر في الغار كان مستتراً من أوليائه وأعدائه، ولم يكن معه إلّا أبو بكر وحده. وقد كان يجوز عندنا وعندكم أن يستتر بحيث لا يكون معه أحد من وليّ ولا عدوّ إذا اقتضت المصلحة ذلك.

وإذا رضوا لأنفسهم بهذا الفرق قلنا مثله، لأنّا قد بيّنا أنّ الإمام يجوز أن يلقاه في حال الغيبة جماعة من أوليائه وأنّ ذلك ممّا لا يُقَطَّع على فقده.

[إمكان ظهور الإمام بحيث لا يمسه الظلم]:

فإن قيل: إن كان خوف ضرر الأعداء هو الموجب للغيبة، أفلا أظهره الله تعالى (في السحاب وبحيث لا تصل إليه أيدي أعدائه فيجمع الظهور) والأمان من الضرر؟!

قلنا: هذا سؤال من لا يُفَكِّر فيما يورده، لأنّ الحاجة من العباد إنّما تتعلّق بإمام يتولّى عقاب جناتهم، وقسمة أموالهم، وسدّ ثغورهم، ويأمر تدبير أمورهم، ويكون بحيث يحلّ ويعقد، ويرفع ويضع، وهذا لا يتم إلّا / [[ص ٥٨]] مع المخالطة والملازمة.

فإذا جُعِلَ بحيث لا وصول إليه ارتفعت جهة الحاجة إليه، فصار ظهوره للعين كظهور النجوم الذي لا يسدّ منّا خلاً ولا يرفع زلاً، ومن احتاج في الغيبة إلى مثل هذا السؤال فقد أفلس ولم تبق فيه مسكنة.

[إقامة الحدود في الغيبة]:

فإن قيل: فالحدود في حال الغيبة ما حكمها؟

فإن سقطت عن فاعلي ما يوجبها فهذا اعتراف بنسخ الشريعة!

وإن كانت ثابتة فمن يقيمها مع الغيبة؟!

قلنا: الحدود المستحقة ثابتة في جنوب الجنة بما يوجبها من الأفعال، فإن ظهر الإمام والمستحق لهذه

فقد بان: أنَّ الحاجة ثابتة على كلِّ حال، وإن أمكنت إصابة الحقِّ بأدلتته.

[الحال فيما لو احتيج إلى بيان الإمام الغائب]:

فإن قيل: أرأيتم إن كتم الناقلون بعض مهمِّ الشريعة واحتجج إلى بيان الإمام، ولم يُعلم الحقُّ إلا من جهته، وكان خوفه القتل من أعدائه مستمراً، كيف يكون الحال؟

فأنتم بين أن تقولوا: إنَّه يظهر وإن خاف القتل، فيجب على هذا أن يكون خوف القتل غير مبيح للغيبة، ويجب ظهوره على كلِّ حال!

أو تقولوا: لا يظهر، ويسقط التكليف في ذلك الشيء المكتوم عن الأئمة، فتخرجوا بذلك من الإجماع، لأنَّ الإجماع منعقد على أنَّ كلَّ شيء شرعة النبي ﷺ وأوضحه فهو لازم للأئمة إلى (أن تقوم) الساعة.

وإن قلتم: إنَّ التكليف لا يسقط، صرَّحتم بتكليف ما لا يُطاق، وإيجاب العلم بما لا طريق إليه.

/ [[ص ٦١]] قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال وفرعنا إلى غاية ما يتفرَّع في كتابنا (الشافي).

وجملته: أنَّ الله تعالى لو علم أنَّ النقل لبعض الشريعة المفروضة ينقطع _ في حال تكون تقيَّة الإمام فيها مستمرة، وخوفه من الأعداء باقياً _ لأسقط ذلك التكليف عمَّن لا طريق له إليه.

وإذا علمنا _ بالإجماع الذي لا شبهة فيه _ أنَّ تكليف الشرائع مستمرٌّ ثابتٌ على جميع الأئمة إلى أن تقوم الساعة، ينتج لنا هذا العلم أنَّه لو اتَّفَق أن ينقطع النقل _ بشيء من الشرائع _ لما كان ذلك إلا في حال يتمكَّن فيها الإمام من الظهور والبروز والإعلام والإنذار.

[علَّة عدم ظهور الإمام لأوليائه]:

فإن قيل: إذا كانت العلَّة في غيبته عن أعدائه خوفه منهم، فما باله لا يظهر لأوليائه، وهذه العلَّة زائلة فيهم؟!

فإذا لم يظهر للأولياء _ وقد زالت عنهم علَّة استتاره _ بطل قولكم في علَّة الغيبة!

قلنا: قد أجاب أصحابنا عن هذا السؤال بأنَّ علَّة غيبته عن أوليائه لا تمنع أن يكون خوفه من أن يلحقهم فيشيِّعوا خبره، ويتحدَّثوا سروراً باجتماعه معهم، فيؤدِّي

الحدود باقٍ أقامها عليه بالبينَّة أو الإقرار، وإن فات ذلك بموته كان الإثم في تفويت إقامتها على من أخاف الإمام وأجأه إلى الغيبة.

وليس هذا بنسخ لإقامة الحدود، لأنَّ الحدَّ إنَّما تجب إقامته مع التمكن وزوال الموانع، ويسقط مع الحيلولة. وإنَّما يكون ذلك نسخاً لو سقط فرض إقامة الحدِّ مع التمكن وزوال الأسباب المانعة من إقامته.

ثمَّ يُقلَّب هذا عليهم فيقال لهم: كيف قولكم في الحدود التي / [[ص ٥٩]] تستحقُّها الجناة في الأحوال التي لا يمكن فيها أهل الحلِّ والعقد من اختيار الإمام ونصبه؟! فأبى شيء قالوه في ذلك قيل لهم مثله.

فإن قيل: كيف السبيل مع غيبة الإمام إلى إصابة الحقِّ؟!

فإن قلتم: لا سبيل إليه، فقد جعلتم الناس في حيرة وضلالة وريب في سائر أمورهم.

وإن قلتم: يُصاب الحقُّ بأدلتته، (قيل لكم: هذا تصريح بالاستغناء عن الإمام بهذه الأدلَّة) ورجوع إلى الحقِّ؟!

قلنا: الحقُّ على ضربين: عقلي وسمعي:

فالعقلي يُصاب بأدلتته ويُدرَك بالنظر فيها.

والسمعي (عليه أدلَّة منصوبة من أقول النبي ﷺ ونصوصه) وأقوال الأئمة من ولده ﷺ، وقد بينوا ذلك وأوضحوه، ولم يتركوا منه شيئاً لا دليل عليه.

غير أنَّ هذا، وإن كان على ما قلناه، فالحاجة إلى الإمام ثابتة لازمة، لأنَّ جهة الحاجة إليه _ المستمرة في كلِّ زمان وعلى كلِّ وجه _ هي كونه لطفاً لنا في فعل الواجب وتجنُّب القبيح، وهذا ممَّا لا يغني عنه شيء، ولا يقوم مقامه فيه غيره.

فأمَّا الحاجة إليه المتعلِّقة بالسمع والشرع فهي

أيضاً ظاهرة:

لأنَّ النقل، وإن كان وارداً عن الرسول ﷺ وعن آباء / [[ص ٦٠]] الإمام ﷺ بجميع ما يُحتاج إليه في الشريعة، فجائز على الناقلين أن يعدلوا عن النقل، إمَّا اعتماداً أو اشتهاً، فينقطع النقل أو يبقى فيمن ليس نقلة حجَّة، فيُحتاج حينئذٍ إلى الإمام ليكشف ذلك ويوضحه ويبيِّن موضع التقصير فيه.

الجميع، فهذا تصريح بأنه لا انتفاع للشيعة الإمامية بلقاء أئمتها من لدن وفاة أمير المؤمنين عليه السلام إلى أيام الحسن بن علي أبي القائم عليه السلام، للعلّة التي ذكرت.

ويوجب _ أيضاً _ أن أولياء أمير المؤمنين عليه السلام وشيعته لم يكن لهم بلقائه انتفاع قبل انتقال الأمر إلى تدبيره وحصوله في يده.

وهذا بلوغ _ من قائله _ إلى حدّ لا يبلغه متأمل.

على أنه: إذا سلّم لهم ما ذكروه _ من أن الانتفاع بالإمام لا يكون إلا مع ظهوره لجميع الرعية، ونفوذ أمره فيهم _ بطل قولهم من وجه آخر، / [[ص ٦٤]] وهو: أنه يؤدي إلى سقوط التكليف _ الذي للإمام لطف فيه _ عن شيعته:

لأنّه إذا لم يظهر لهم لعلّة لا ترجع إليهم، ولا كان في قدرتهم وإمكانهم إزالة ما يمنعونهم من الظهور: فلا بدّ من سقوط التكليف عنهم، ولا يجرون في ذلك مجرى أعدائه، لأنّ الأعداء _ وإن لم يظهر لهم _ فسبب ذلك من جهتهم، وفي إمكانهم أن يزيلوا المنع من ظهوره فيظهر، فلزمهم التكليف الذي تدبر الإمام لطف فيه، ولو لم يلزم ذلك شيعته على هذا الجواب.

ولو جاز أن يمنع قوم من المكلفين غيرهم من لطفهم، ويكون التكليف _ الذي ذلك اللطف لطف فيه _ مستمرّاً عليهم: لجاز أن يمنع بعض المكلفين غيره _ بقيد أو ما أشبهه _ من المشي على وجه لا يتمكّن ذلك المقيّد من إزالته، ويكون المشي مع ذلك مستمرّاً على المقيّد.

وليس لهم أن يُفرّقوا بين القيد وفقد اللطف، من حيث كان القيد يُتعدّر معه الفعل ولا يُتوهّم وقوعه، وليس كذلك فقد اللطف:

لأنّ المذهب الصحيح _ الذي تتفق نحن عليه _ أن فقد اللطف يجري مجرى فقد القدرة والآلة، وأنّ التكليف مع فقد اللطف _ في من له لطف _ معلوم قبحه، كالتكليف مع فقد القدرة والآلة ووجود المانع، وأنّ من لم يفعل به اللطف _ ممّن له لطف معلوم _ غير متمكّن من الفعل، كما أنّ الممنوع غير متمكّن.

/ [[ص ٦٥]] [الأولى في علّة الاستتار من الأولياء]:

والذي يجب أن يُجاب به عن هذا السؤال _ الذي قدّمنا ذكره في علّة الاستتار من أوليائه _ أن نقول أولاً

ذلك _ وإن كان ذلك غير مقصود _ إلى الخوف / [[ص ٦٢]] من الأعداء.

[عدم ارتضاء المصنّف لهذه العلّة]:

وهذا الجواب غير مرضي، لأنّ عقلاء شيعة لا يجوز أن يخفى عليهم ما في إظهار اجتماعهم معه من الضرر عليه وعليهم، فكيف يجبرون بذلك مع العلم بما فيه من المضرّة الشاملة؟! وإن جاز هذا الذي ذكروه على الواحد والاثنين، لم يجز على جماعة شيعة الذين لا يظهر لهم.

على أن هذه العلّة توجب أن شيعته قد غدّموا الانتفاع به على وجه لا يتمكّنون من تلافيه وإزالته:

لأنّه إذا علّق الاستتار بما يعلم من حالهم أنّهم يفعلونه، فليس في مقدورهم الآن ما يقتضي ظهور الإمام، وهذا يقتضي سقوط التكليف _ الذي للإمام لطف فيه _ عنهم.

[الجواب عن اعتراض المصنّف]:

وقد أجاب بعضهم عن هذا السؤال بأنّ سبب الغيبة عن الجميع هو فعل الأعداء، لأنّ انتفاع جماعة الرعية _ من وليّ وعدوّ _ بالإمام إنّما يكون بأن ينفذ أمره وتنسبط يده، ويكون ظاهراً متصرفاً بلا دافع ولا منازع، / [[ص ٦٣]] وهذا ممّا المعلوم أنّ الأعداء قد حالوا دونه ومنعوا منه.

قالوا: ولا فائدة في ظهوره سرّاً لبعض أوليائه، لأنّ النفع المبتغى من تدبير الأئمة لا يتمّ إلا بالظهور للكلّ ونفوذ الأمر، فقد صارت العلّة في استتار الإمام وفقد ظهوره _ على الوجه الذي هو لطف ومصلحة للجميع _ واحدة.

وهذا أيضاً جواب غير مرضي:

لأنّ الأعداء إن كانوا حالوا بينه وبين الظهور على وجه التصرف والتدبير، فلم يحولوا بينه وبين من شاء من أوليائه على جهة الاستتار.

وكيف لا ينتفع به من يلقاه من أوليائه على سبيل الاختصاص، وهو يعتقد طاعته وفرض اتباع أوامره، ويحكمه في نفسه؟! وإن كان لا يقع هذا اللقاء لأجل اختصاصه، ولأنّ الإمام معه غير نافذ الأمر في الكلّ، ولا مفوّض إليه تدبير

ولو كان من هذا الأمر على قاعدة صحيحة وطريقة مستقيمة: لم يجوز أن يشته عليه معجز الإمام عند ظهوره له. فيجب عليه تلافي هذا التقصير واستدراكه، حتى يخرج بذلك من حد من يشته عليه المعجز بغيره.

[هل تكليف الولي بالنظر، هو بما لا يُطاق؟]:

وليس لأحد أن يقول: هذا تكليف ما لا يُطاق، وحوالة على غيب لا يُدرَك، لأن هذا الولي ليس يعرف ما قَصَّر فيه بعينه من النظر والاستدلال، فيستدركه، حتى يتمهّد في نفسه ويتقرّر، ونراكم تلزمونه على ما لا يلزمه. والجواب عن هذا الاعتراض:

أن ما يلزم في التكليف قد يميّز وينفرد، وقد يشته بغيره ويختلط _ وإن كان التمكن من الأمرين حاصلًا ثابتًا _ فالولي على هذا إذا حاسب نفسه ورأى إمامه لا يظهر له، واعتقد أن يكون السبب في الغيبة ما ذكرناه من الوجوه الباطلة (وأجاسها: علم أنه لا بد من سبب يرجع إليه). وإذا رأى أن أقوى الأسباب ما ذكرناه: علم أن تقصيرًا واقعًا من / [[ص ٦٨]] جهته في صفات المعجز وشروطه، فعليه _ حينئذٍ _ معاودة النظر في ذلك، وتحليصه من الشوائب، وتصفيته ممّا يقتضي الشبهة ويوجب الالتباس.

فإنه متى اجتهد في ذلك حقّ الاجتهاد، ووفّى النظر نصيبه غير مبخوس ولا منقوص: فلا بدّ له من وقوع العلم بالفراق بين الحقّ والباطل. وإذا وقع العلم بذلك: فلا بدّ من زوال سبب الغيبة عن الولي.

وهذه المواضع: الإنسان فيها على نفسه بصيرة، وليس يمكن أن يؤمّر فيها بأكثر من التناهي في الاجتهاد والبحث والفحص والاستسلام للحقّ.

[استكمال الشروط، أساس الوصول إلى النتيجة]:

وما للمخالف لنا في هذه المسألة إلا مثل ما عليه:

لأنه يقول: إن النظر في الدليل إنّما يولد العلم على صفات مخصوصة، وشروط كثيرة معلومة، متى اختل شرط منها لم يتولّد العلم بالمنظور فيه.

فإذا قال لهم مخالفوهم: قد نظرنا في الأدلة كما نتظرون فلم يقع لنا العلم بما تذكرون أنكم عالمون به.

كان جوابهم: إنكم ما نظرت على الوجه الذي نظرنا

[لا] قاطعين على أنه لا يظهر لجميع أوليائه، فإنّ هذا مغيب عنّا، ولا يعرف كلّ واحد ممّا إلا حال نفسه دون حال غيره.

وإذا كنّا نُجَوِّز ظهوره لهم كما نُجَوِّز خلافه: فلا بدّ من ذكر العلّة فيما نُجَوِّزه من غيبته عنهم.

وأولى ما قيل في ذلك وأقربه إلى الحقّ _ وقد بيّنا فيما سلف أن هذا الباب ممّا لا يجب العلم به على سبيل التفصيل، وأنّ العلم على وجه الجملة فيه كافٍ _ أن نقول: لا بدّ من أن تكون علّة الغيبة عن الأولياء مضاهية لعلّة الغيبة عن الأعداء، في أنّها لا تقضي سقوط التكليف عنهم، ولا تحلق اللأئمة بمكلّفهم تعالى، ولا بدّ من أن يكونوا متمكّنين من رفعها وإزالتها فيظهر لهم، وهذه صفات لا بدّ من أن تحصل لما تعلّل به الغيبة، وإلا أدّى إلى ما تقدّم ذكره من الفساد.

وإذا ثبتت هذه الجملة فأولى ما علّل به التغيب عن الأولياء أن / [[ص ٦٦]] يقال: قد علمنا أنّ العلم بإمام الزمان على سبيل التعيين والتمييز لا يتمّ إلا بالمعجز، فإنّ النصّ _ في إمامة هذا الإمام خاصّة _ غير كافٍ في تعيينه، ولا بدّ من المعجز الظاهر على يده حتى نُصدّقه في أنّه ابن الحسن عليه السلام.

والعلم بالمعجز ودلالته على الظهور، طريقه الاستدلال الذي يجوز أن تعترض فيه الشبهة.

ومن عارضته شبهة في من ظهر على يده معجز، فاعتقد أنّه زور ومخرقه، وأنّ مظهره كذاب متقول، لحقّ بالأعداء في الخوف من جهته.

[جهة الخوف من الأولياء عند الظهور]:

فإن قيل: فأيّ تقصير وقع من الولي الذي لم يظهر له الإمام لأجل هذا المعلوم من حاله؟

وأيّ قدرة له على فعل ما يظهر له الإمام معه؟

وإلى أيّ شيء يفزع في تلافي سبب غيبته عنه؟

قلنا: ما أحلنا _ في سبب الغيبة عن الأولياء _ إلا

على معلوم يظهر موضوع التقصير فيه، وإمكان تلافيه:

لأنّه غير ممتنع أن يكون من المعلوم من حاله أنّه متى ظهر له الإمام قَصَّر في النظر في معجزه، وإنّما أتى في ذلك: لتقصير الناظر في العلم / [[ص ٦٧]] بالفرق بين المعجز والممكن، والدليل من ذلك وما ليس بدليل.

فيه، ولا تكاملت لكم شروط توليد النظر العلم، لأنّها كثيرة، مختلفة، مشتبهة.

فإذا قال لهم مخالفوهم: ما تحيلوننا في الإخلال بشروط توليد النظر إلّا على سراب، وما تشيرون إلى شرط معيّن أدخلنا به وقصّرنا فيه؟! /

[[ص ٦٩]] كان جوابهم: لا بدّ متى لم تكونوا عالمين كما علمنا من تقصير وقع منكم في بعض شروط النظر، لأنكم لو كملتم الشروط واستوفيتموها لعلمتم كما علمنا، فالتقصير منكم على سبيل الجملة واقع، وإن لم يمكننا الإشارة إلى ما قصّرت فيه بعينه، وأنتم مع هذا متمكّنون من أن تستوفوا شروط النظر وتستسلموا للحقّ وتحلّو قلوبكم من الاعتقادات والأسباب المانعة من وقوع العلم، ومتى فعلتم ذلك فلا بدّ من أن تعلموا، والإنسان على نفسه بصيرة.

وإذا كان هذا الجواب منهم صحيحاً، فبمثله أجبناهم.

[الفرق بين الوليّ والعدوّ في علّة الغيبة]:

فإن قيل: فيجب على هذا أن يكون كلّ وليّ لم يظهر له الإمام يقطع على أنّه على كبرية عظيمة تلحق بالكفر، لأنّه مقصّر على ما فرضتموه فيما يوجب غيبة الإمام عنه، ويقتضي تفويته ما فيه مصلحته، فقد لحق الوليّ على هذا بالعدوّ.

قلنا: ليس يجب في التقصير الذي أشرنا إليه أن يكون كفراً ولا ذنباً عظيماً، لأنّه في هذه الحال الحاضرة ما اعتقد في الإمام أنّه ليس بإمام، ولا أخافه على نفسه، وإنّما قصّر في بعض العلوم تقصيراً كان كالسبب في أنّه علم من حاله أنّ ذلك يؤدّي إلى أنّ الشكّ في الإمامة يقع منه مستقبلاً، والآن ليس بواقع، فغير لازم في هذا التقصير أن يكون بمنزلة ما يفضي إليه ممّا المعلوم أنّه سيكون.

غير أنّه وإن لم يلزم أن يكون كفراً، ولا جارياً مجرى تكذيب الإمام / [[ص ٧٠]] والشكّ في صدقه، فهو ذنب وخطأ، لا ينافيان الإيمان واستحقاق الثواب.

وأنّ [[لا]] يلحق الوليّ بالعدوّ على هذا التقدير، لأنّ العدوّ في الحال معتقد في الإمامة ما هو كفر وكبيرة، والوليّ بخلاف ذلك.

[سبب الكفر في المستقبل، ليس كفراً في الحال]:

والذي يبيّن ما ذكرناه من أنّ ما هو كالسبب في

الكفر لا يلزم أن يكون في الحال كفراً _ أنّه لو اعتقد معتقد في القادر منّا بقدرة: (أنّه يصحّ أن يفعل في غيره من الأجسام من غير مماسّة)، فهذا خطأ وجهل ليس بكفر، ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المعتقد أنّه لو ظهر نبیّ يدعو إلى نبوّته، وجعل معجزه أن يفعل الله على يديه فعلاً بحيث لا تصل إليه أسباب البشر _ وهذا لا محالة علم معجز _ أنّه كان يكذّبه فلا يؤمن به، ويجوز أن يُقدّر أنّه كان يقتله، وما سبق من اعتقاده في مقدور القادر كالسبب في هذا، ولم يلزم أن يجري مجراه في الكبر والعظم.

وهذه جملة (من الكلام في) الغيبة يُطلّع بها على أصولها وفروعها، ولا يبقى بعدها إلّا ما هو كالمستغنى عنه.

ومن الله نستمدّ المعونة وحسن التوفيق لما وافق الحقّ وطابقه، وخالف / [[ص ٧١]] الباطل وجانبه (وهو السميع المجيب بلطفه ورحمته، وحسبنا الله ونعم الوكيل).

تمّ كتاب (المقنع) والحمد لله أولاً وآخراً (وظاهراً وباطناً).

/ [[ص ٧٣]] (كتاب الزيادة المكمل بها كتاب (المقنع) للسيد المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي): [مقدّمة الزيادة المكملّة]:

بسم الله الرحمن الرحيم

قال السيد المرتضى علم الهدى (قدّس الله روحه، ورضي عنه وأرضاه):

قد ذكرنا في كتابنا (الشافى في الإمامة) ثمّ في كتابنا (المقنع في الغيبة) السبب في استتار إمام الزمان عليه السلام عن أعدائه وأوليائه، وخالفنا بين السببين، وبيّنا أنّ عدم الانتفاع من الجميع _ به: لشيء يرجع إليهم، لا إليه، واستقصينا ذلك وبلغنا فيه أبعد غاية.

ثمّ استأنفنا في (المقنع) طريقة غريبة لم تُسبق إليها، ودلّلنا على أنّه / [[ص ٧٤]] لا يجب علينا بيان السبب في غيبته على التعيين، بل يكفي في العلم بحسن الغيبة منه علمنا بعصمته وأنّه ممّن لا يفعل قبيحاً ولا يترك واجباً، وضررنا لذلك الأمثال في الأصول، وأنّ مثل ذلك مستعمل في مواضع كثيرة.

وخطر ببالنا الآن ما لا بدّ من ذكره ليُعرف، فهو قويّ سليم من الشبه والمطاعن.

[استلهم الأولياء من وجود الإمام ولو في الغيبة]:

وجملته: أن أولياء إمام الزمان عليه السلام وشيعته ومعتقدي إمامته ينتفعون به في حال غيبته النفع الذي نقول إنه لا بدّ في التكليف منه، لأنهم مع علمهم بوجوده بينهم، وقطعهم على وجوب طاعته عليهم، ولزومها لهم، لا بدّ من أن يهابوه ويخافوه في ارتكاب القبائح، ويخشوا تأديبه وانتقامه ومؤاخذته وسطوته، فيكثر منهم فعل الواجب، ويقلّ ارتكاب القبائح، أو يكون ذلك أقرب وأليق، وهذه هي جهة الحاجة العقلية إلى الإمام.

/ [[ص ٧٥]] [هل الغيبة تمنع الإمام من التأثير والعمل؟]:

وكأنّي بمن سمع هذا من المخالفين ربّما عجب وقال: أيّ سطوة لغائب مستتر خائف مذعور؟! وأيّ انتقام يُخشى ممّن لا يد له باسطة، ولا أمر نافذ، ولا سلطان قاهر؟! وكيف يُرهّب من لا يُعرف ولا يُميّز ولا يُدرى مكانه؟! والجواب عن هذا: أن التعجّب بغير حجة تظهر

وبيّنة تُذكر هو الذي يجب العجب منه، وقد علمنا أن أولياء الإمام وإن لم يعرفوا شخصه ويُميّزوه بعينه، فإنهم يُحقّقون وجوده، ويتيقّنون أنه معهم بينهم، ولا يشكّون في ذلك ولا يرتابون به:

لأنهم إن لم يكونوا على هذه الصفة لحقوا بالأعداء، وخرجوا عن منزلة الأولياء، وما فيهم إلّا من يعتقد أن الإمام بحيث لا تخفي عليه أخباره، ولا تغيب عنه سرائره، فضلاً عن ظواهره، وأنه يجوز أن يعرف ما يقع منهم من قبيح وحسن، فلا يأمنون إن يقدموا على القبائح فيؤدّبهم عليها.

ومن الذي يمتنع منهم _ إن ظهر له الإمام، وأظهر له معجزة يعلم بها أنه إمام الزمان، وأراد تقويمه وتأديبه وإقامة حدّ عليه _ أن يبذل ذلك من نفسه ويستسلم لما يفعله إمامه به، وهو يعتقد إمامته وفرض طاعته؟! /

/ [[ص ٧٦]] [لا فرق في الاستلهم من وجود الأئمة بين

الغيبة والظهور]:

وهل حاله مع شيعته غائباً إلّا كحاله ظاهراً فيما ذكرناه خاصّة، وفي وجوب طاعته، والتحرّز من معصيته، والتزام مراقبته، وتجنّب مخالفته.

وليس الحذر من السطوة والإشفاق من النعمة بموقوفين على معرفة العين، وتمييز الشخص، والقطع على مكانه بعينه، فإنّ كثيراً من رعيّة الإمام الظاهر لا يعرفون عينه ولا يُميّزون شخصه، وفي كثير من الأحوال لا يعرفون مكان حلوله، وهم خائفون متى فعلوا قبيحاً أن يؤدّبهم ويُقوّمهم، وينتفعون بهذه الرهبة حتّى يكفّوا عن كثير من القبائح، أو يكونوا أقرب إلى الانكفاف.

وإذا كان الأمر على ما أوضحناه فقد سقط عنا السؤال المتضمّن لـ: أن الإمام إذا لم يظهر لأعدائه لخوفه منهم وارتياحه بهم، فألاً ظهر لأوليائه؟! وإلّا: فكيف حرّم الأولياء منفعتهم ومصلحتهم بشيء جرّه الأعداء عليهم؟! وإنّ هذا شيء ينافي العدل مع استمرار تكليف

شيعته ما الإمام لطف فيه؟ لأنّا قد بيّنا أنّهم بإمامهم عليه السلام مع الغيبة منتفعون، وأنّ الغيبة لا تنافي الانتفاع الذي تمس الحاجة إليه في التكليف. وبيّنا أنه ليس من شرط الانتفاع الظهور والبروز، وبرئنا من عهدة / [[ص ٧٧]] هذا السؤال القوي الذي يعتقد مخالفونا أنه لا جواب عنه ولا محيص منه.

[الظهور للأولياء ليس واجباً]:

ومع هذا، فما نمنع من ظهوره عليه السلام لبعضهم إمّا لتقويم أو تأديب أو وعظ وتببيه وتعليم، غير أنّ ذلك كلّه غير واجب، فيُطلب في فوته العلل وتُتمحلّ له الأسباب. وإنّما يصعب الكلام ويشتهب إذا كان ظهوره للوليّ واجباً من حيث لا ينتفع أو يرتدع إلّا مع الظهور.

وإذا كان الأمر على خلاف ذلك سقط وجوب الظهور للوليّ، لما دللنا عليه من حصول الانتفاع والارتداع من دونه، فلم تبق شبهة. [علم الإمام حال الغيبة بما يجري وطرق ذلك]:

فإن قيل: ومن أين يعلم الإمام في حال الغيبة والاستتار بوقوع القبائح من شيعته حتّى يخافوا تأديبه عليها، وهو في حال الغيبة ممّن لا يُقرّ عنده مُقرّ، ولا يشهد لديه شاهد، وهل هذا إلّا تعليل بالباطل؟! قلنا: ما المتعلّل بالباطل إلّا من لا ينصف من نفسه، ولا يلحظ ما عليه كما يلحظ ما له!

فإن قيل: ومن أين يعلم الإمام في حال الغيبة والاستتار بوقوع القبائح من شيعته حتّى يخافوا تأديبه عليها، وهو في حال الغيبة ممّن لا يُقرّ عنده مُقرّ، ولا يشهد لديه شاهد، وهل هذا إلّا تعليل بالباطل؟! قلنا: ما المتعلّل بالباطل إلّا من لا ينصف من نفسه، ولا يلحظ ما عليه كما يلحظ ما له!

وإن شهد لم تُقبل شهادته، وإن شاهدها من العدول من
تُقبل مثل شهادته يجوز أن لا يختار الشهادة.
وكأننا نقدر على أن نحصي الوجوه التي تسقط
معه إقامة الحدود!

ومع ذلك كله فالرهبة قائمة، والحذر ثابت،
ويكفي التجويز دون القطع.
[الإقرار عند الإمام]:

فأمّا الإقرار: فيمكن أيضاً مع الغيبة، لأن بعض
الأولياء _ الذين ربّما ظهر لهم الإمام _ قد يجوز أن يواقع
فاحشة فيتوب منها، ويؤثر التطهير له / [[ص ٨٠]] بالحدّ
الواجب فيها، فيقرّ بها عنده.

فقد صارت الوجوه التي تكون مع الظهور ثابتة في
حال الغيبة.

[احتمال بُعد الإمام وقربه]:

فإن قيل: أليس ما أحد من شيعته إلّا وهو يجوز أن
يكون الإمام بعيد الدار منه، وأنّه يحلّ إمّا المشرق أو
المغرب، فهو آمن من مشاهدته له على معصيته، أو أن
يشهد بها عليه شاهد، وهذا لا يلزم مع ظهور الإمام
والعلم ببعد داره، لأنّه لا يبعد من بلد إلّا ويستخلف فيه
من يقوم مقامه ممّن يرهب ويخشى ويتّقى انتقامه؟!

قلنا: كما لا أحد من شيعته (إلّا وهو يُجوّز بُعد محلّ الإمام
عنه، فكذلك لا أحد منهم) إلّا وهو يُجوّز كونه في بلده وقريباً من
داره وجواره، والتجويز كافٍ في وقوع الحذر وعدم الأمان.

وبعد، فمع ظهور الإمام وانسباط يده، ونفوذ أمره
في جميع الأمّة، لا أحد من مرتكبي القبائح إلّا وهو يُجوّز
خفاء ذلك على الإمام ولا يتّصل به، ومع هذا فالرهبة
قائمة، واللفظ بالإمام ثابت.

فكيف ينسى هذا من يلزمنا بمثله مع الغيبة؟!

/ [[ص ٨١]] [إمكان استخلاف الإمام لغيره في الغيبة

والظهور]:

فأمّا ما مضى في السؤال من: أنّ الإمام إذا كان
ظاهراً متميّزاً وغاب عن بلد، فلن يغيب عنه إلّا بعد أن
يستخلف عليه من يرهب كرهته؟

فقد ثبت أنّ التجويز _ في حال الغيبة _ لأن يكون
قريب الدار ممّن، مخالطاً لنا، كافٍ في قيام الهيبة وتمام الرهبة.

/ [[ص ٧٨]] فأمّا معرفة الإمام بوقوع القبائح من
بعض أوليائه فقد يكون من كلّ الوجوه التي يعلم منها
وقوع ذلك منهم، وهو ظاهر نافذ الأمر باسط اليد.
[مشاهدته للأُمور بنفسه عليه السلام]:

فمنها: أنّه قد يجوز أن يشاهد ذلك فيعرفه بنفسه،
وحال الظهور في هذا الوجه كحال الغيبة، بل حال الغيبة
فيه أقوى:

لأنّ الإمام إذا لم تُعرف عينه ويُميّز شخصه، كان
التحرّز _ من مشاهدته لنا على بعض القبيح _ أضيق
وأبعد، ومع المعرفة له بعينه يكون التحرّز أوسع وأسهل،
ومعلوم لكلّ عاقل الفرق بين الأمرين:

لأنّا إذا لم نعرفه جَوَزنا في كلّ من نراه _ ولا نعرف
نسبه _ أنّه هو، حتّى أنّا لا نأمن أن يكون بعض جيراننا أو
أضيافنا أو الداخلين والخارجين إلينا، وكلّ ذلك مرتفع مع
المعرفة والتمييز.

وإذا شاهد الإمام ممّا قبيحاً يوجب تأديباً وتقويماً،
أدّب عليه وقوم، ولم يحتج إلى إقرار وبيّنة، لأنّهما يقتضيان
غلبة الظنّ، والعلم أقوى من الظنّ.

[قيام البيّنة عنده عليه السلام]:

ومن الوجوه أيضاً: البيّنة، والغيبة _ أيضاً _ لا تمنع
من استماعها والعمل بها:

لأنّه يجوز أن يظهر على بعض الفواحش _ من أحد
شيعته _ العدد / [[ص ٧٩]] الذي تقوم به الشهادة عليها،
ويكون هؤلاء العدد ممّن يلقي الإمام ويظهر له _ فقد قلنا:
إنّا لا نمنع من ذلك، وإن كنّا لا نوجه _ فإذا شهدوا عنده
بها، ورأى إقامة حدّها: تولّاه بنفسه أو بأعوانه، فلا مانع له
من ذلك، ولا وجه يوجب تعذّره.

فإن قيل: ربّما لم يكن من شاهد هذه الفاحشة ممّن
يلقي الإمام، فلا يقدر على إقامة الشهادة؟

قلنا: نحن في بيان الطرق الممكنة المقدّرة في هذا
الباب، لا في وجوب حصولها، وإذا كان ما ذكرناه ممكناً
فقد وجب الخوف والتحرّز، وتمّ اللطف.

على أنّ هذا بعينه قائم مع ظهور الإمام وتمكّنه:

لأنّ الفاحشة يجوز _ أو لا _ أن لا يشاهدها من
يشهد بها، ثمّ يجوز أن يشاهدها من لا عدالة له فلا يشهد،

ويمنع من ظلم غيرهم لهم، فتتوفر أموالهم، وتدرّ معاشهم، وتتضاعف مكاسبهم.

غير أنّ هذه منافع دنيوية لا يجب _ إذا فاتت بالغيبة _ أن يسقط التكليف معها، والمنافع الدينية الواجبة في كلّ حال بالإمامة قد بيّنا أنّها ثابتة مع الغيبة، فلا يجب سقوط التكليف لها.

ولو قلنا _ وإن كان ذلك ليس بواجب _: إنّ انتفاعهم به على سبيل اللطف في فعل الواجب، والامتناع من القبيح _ وقد بيّنا ثبوته في حال الغيبة _ يكون أقوى في حال الظهور للكلّ وانسباط اليد في الجميع لجاز:

لأنّ اعتراض ما يُفوّت قوّة اللطف _ مع ثبوت أصله _ لا يمنع من الانتفاع به على الوجه الذي هو لطف فيه، ولا يوجب سقوط التكليف.

[هل يقوم شيء مقام الإمام في أداء دوره]:

فإن قيل: ألا جوّزتم أن يكون أولياؤه غير منتفعين به في حال الغيبة، إلّا أنّ الله تعالى يفعل لهم من اللطف في هذه الأحوال ما يقوم في تكليفهم مقام الانتفاع بالإمام؟! كما قاله جماعة من الشيوخ في إقامة الحدود إذا فاتت، فإنّ الله تعالى يفعل ما يقوم مقامها في التكليف.

قلنا: قد بيّنا أنّ أولياء الإمام ينتفعون به في أحوال الغيبة على وجه / [[ص ٨٤]] لا مجال للريب عليه، وبهذا القدر يسقط السؤال.

ثمّ يطل من وجه آخر، وهو: أنّ تدبير الإمام وتصرفه واللفظ لرعيته به، ممّا لا يقوم _ عندنا _ شيء من الأمور مقامه. ولولا أنّ الأمر على ذلك لما وجبت الإمامة على كلّ حال، وفي كلّ مكلف، وكان تجويزنا قيام غيرها مقامها في اللطف يمنع من القطع على وجوبها في كلّ الأزمان.

وهذا السؤال طعن في وجوب الإمامة، فكيف نتقبّله ونُسكّل عنه في علّة الغيبة؟!

وليس كذلك الحدود، لأنّها إذا كانت لطفاً، ولم يمنع دليل عقلي ولا سمعي من جواز نظير لها وقائم في اللطف مقامها، جاز أن يقال: إنّ الله تعالى يفعل عند فوتها ما يقوم مقامها، وهذا على ما بيّناه لا يتأتّى في الإمامة.

[كيف يعلم الإمام بوقت ظهوره]:

فإن قيل: إذا علّقتم ظهور الإمام بزوال خوفه من

لكنّا ننزل على هذا الحكم فنقول: ومن الذي يمنع من قال بغيبة الإمام (من مثل ذلك، فنقول: إنّ الإمام) لا يبعد في أطراف الأرض إلّا بعد أن يستخلف من أصحابه وأعوانه، فلا بدّ من أن يكون له، وفي صحبته، أعوان وأصحاب على كلّ بلد يبعد عنه من يقوم مقامه في مراعاة ما يجري من شيعته، فإن جرى ما يوجب تقويماً ويقتضي تأديماً تولّاه هذا المستخلف كما يتولّاه الإمام بنفسه.

فإذا قيل: وكيف يُطاع هذا المستخلف؟! ومن أين يعلم الوليّ الذي يريد تأديبه أنّه خليفة الإمام؟!

قلنا: بمعجز يظهره الله تعالى على يده، فالمعجزات على مذهبنا تظهر على أيدي الصالحين فضلاً عمّن يستخلفه الإمام ويقيم مقامه.

فإن قيل: إنّنا يرهّب خليفة الإمام مع بُعد الإمام إذا عرفناه وميّزناه!

/ [[ص ٨٢]] قيل: قد مضى من هذا الزمان ما فيه كفاية. وإذا كنّا نقطع على وجود الإمام في الزمان ومراعاته لأمرنا، فحاله عندنا منقسمة إلى أمرين، لا ثالث لهما: إمّا أن يكون معنا في بلد واحد، فيراعي أمورنا بنفسه، ولا يحتاج إلى غيره.

أو بعيداً عنّا، فليس يجوز _ مع حكمته _ أن يبعد إلّا بعد أن يستخلف من يقوم مقامه، كما يجب أن يفعل لو كان ظاهر العين متميّز الشخص. وهذه غاية لا شبهة بعدها.

[الفرق بين الغيبة والظهور في الانتفاع بوجود الإمام]:

فإن قيل: هذا تصريح منكم بأنّ ظهور الإمام كاستتاره في الانتفاع به والخوف منه ونيل المصالح من جهته، وفي ذلك ما تعلمون!

قلنا: إنّنا لا نقول: إنّ ظهوره في المرافق _ به _ والمنافع كاستتاره، وكيف نقول ذلك وفي ظهوره وانسباط يده وقوّة سلطانه، انتفاع الوليّ والعدوّ، والمحبّ والمبغض؟! وليس ينتفع به في حال الغيبة _ الانتفاع الذي / [[ص ٨٣]] أشرنا إليه _ إلّا وليّه دون عدوّه.

وفي ظهوره وانسباطه _ أيضاً _ منافع جمّة لأوليائه وغيرهم، لأنّه يحمي بيضتهم، ويسدّ ثغورهم، ويؤمن سبلهم، فيتمكّنون من التجارات والمكاسب والمغانم،

الطريقين اللذين ذكرناهما، كان لنا أن نقول: إنَّ الله تعالى قد أعلم إمام الزمان _ من جهة وسائط علمه، وهم آبؤه وجده رسول الله ﷺ _ أنَّه متى غلب في ظنِّه الظفر وظهرت له أمارات السلامة، فظهوره واجب ولا خوف عليه من أحد، فيكون الظنُّ هاهنا طريقاً إلى العلم، وباباً إلى القطع.

وهذا كما يقوله أصحاب القياس إذا قال لهم نافوه في الشريعة ومبطلوه: كيف يجوز أن يُقَدِّمَ _ من يظنُّ أنَّ الفرع مشبه للأصل في الإباحة، ومشارك له في علَّتْها _ على الفعل، وهو يُجَوِّز أن يكون الأمر بخلاف ظنِّه؟ لأنَّ الظنَّ لا قطع معه، والتجوز _ بخلاف ما تناوله _ ثابت، وليس هذا موجباً أن يكون المكلف مُقَدِّماً على ما لا يأمن كونه قبيحاً؟! والإقدام على ما لا يُؤمِّن قبحه كالإقدام على ما يُعلم قبحه.

لأنَّهم يقولون: تَعَبَّدُ الحكيم سبحانه بالقياس يمنع من هذا / [[ص ٨٧]] التجوز، لأنَّ الله تعالى إذا تَعَبَّد بالقياس فكأنَّه ﷻ قال: (من غلب على ظنِّه بأمارات، فظهر له في فرع أنَّه يشبه أصلاً محلاً فيعمل على ظنِّه، فذلك فرضه والمشروع له)، فقد أُنْزِلَ بهذا الدليل ومن هذه الجهة الإقدام على القبيح، وصار ظنُّه _ أنَّ الفرع يشبه الأصل في الحكم المخصوص _ طريقاً إلى العلم بحاله وصفته في حقِّه وفيما يرجع إليه، وإن جاز أن يكون حكم غيره في هذه الحادثة بخلاف حكمه إذا خالفه في غلبة الظنِّ.

ومن هذه حجَّتْه وعليها عمدته، كيف يشتبه عليه ما ذكرناه في غلبة الظنِّ للإمام بالسلامة والظفر؟! والأولى بالمنصف أن ينظر لخصمه كما ينظر لنفسه ويقنع به من نفسه.

[كيف يساوى بين حكم الظهور والغيبة مع أنَّ مبنى الأول الضرورة، ومبنى الثاني النظر:]

فإن قيل: كيف يكون الإمام لطفاً لأوليائه في أحوال غيبته، وزاجراً لهم عن فعل القبيح، وباعثاً على فعل الواجب على الحدِّ الذي يكون عليه مع ظهوره؟ وهو:

إذا كان ظاهراً متصرفاً علم ضرورة، وخيفت سطوته وعقابه مشاهدَةً.

أعدائه، وأمنه من جهتهم: فكيف يعلم ذلك؟ وأيُّ طريق له إليه؟ وما يضمِّره أعداؤه أو يظهرونه _ وهم في الشرق والغرب والبر والبحر _ لا سبيل له إلى معرفته على التحديد والتفصيل!

قلنا: أمَّا الإمامية فعندهم: أنَّ آباء الإمام عليه وعليهم السلام / [[ص ٨٥]] عهدوا إليه وأنذروه وأطلعوه على ما عرفوه من توقيف الرسول ﷺ على زمان الغيبة وكيفيةها، وطولها وقصرها، وعلاماتها وأماراتها، ووقت الظهور، والدلائل على (تيسيره وتسهيله).

وعلى هذا لا سؤال علينا، لأنَّ زمان الظهور إذا كان منصوباً على صفته، والوقت الذي يجب أن يكون فيه، فلا حاجة إلى العلم بالسرائر والضمائر.

وغير ممتنع _ مضافاً إلى ما ذكرناه _ أن يكون هذا الباب موقوفاً على غلبة الظنِّ وقوَّة الأمارات وتظاهر الدلالات.

وإذا كان ظهور الإمام إنَّما هو بأحد أمور: إمَّا بكثرة أعوانه وأنصاره، أو قوَّتْهم ونجدهم، أو قوَّة أعدائه، أو ضعفهم وجورهم، وهذه أمور عليها أمارات يعرفها من نظر فيها وراعاها، وقربت مخالطته لها، فإذا أحسَّ الإمام ﷺ بما ذكرناه _ إمَّا مجتمعاً أو متفرقاً _ وغلب في ظنِّه السلامة، وقوي عنده بلوغ الغرض والظفر بالأرب، تعيَّن عليه فرض الظهور، كما يتعيَّن على أحدنا فرض الإقدام والإحجام عند الأمارات المؤمِّنة والمخيفة.

[هل يعتمد الإمام على الظنِّ في أسباب ظهوره:]

فإن قيل: إذا كان من غلب عنده ظنُّ السلامة، يُجَوِّز خلافها، ولا يأمن أن يحقِّق ظنِّه، فكيف يعمل إمام الزمان ومهدي الأُمَّة على الظنِّ في / [[ص ٨٦]] الظهور ورفع التقيَّة وهو مجوِّز أن يُقْتَلَ ويُمنَع؟!]

قلنا: أمَّا غلبة الظنِّ فتقوم مقام العلم في تصرُّفنا وكثير من أحوالنا الدينية والدنيوية من غير علم بما تؤول إليه العواقب، غير أنَّ الإمام حُطِّبُه يخالف حُطِّب غيرِه في هذا الباب، فلا بدَّ فيه من أن يكون قاطعاً على النصر والظفر.

[الجواب على مسلك المخالفين:]

وإذا سلكتنا في هذه المسألة الطريق الثاني من

/ [[ص ٨٨]] وإذا كان غائباً مستتراً: علم ذلك بالدلائل المتطرق عليها ضروب الشبهات.

وهل الجمع بين الأمرين إلاّ دفعاً للعيان؟!

قلنا: هذا سؤال لم يصدر عن تأمل:

لأنّ الإمام، وإن كان مع ظهوره نعلم وجوده ضرورةً، ونرى تصرّفه مشاهدَةً، فالعلم بأنّه الإمام المفترض الطاعة المستحقّ للتدبير والتصرّف، لا يُعلم إلاّ بالاستدلال الذي يجوز اعتراض الشبهة فيه.

والحال _ في العلم بأنّه الإمام المفروض الطاعة، وأنّ الطريق إليه الدليل في الغيبة والظهور _ واحد[ة].

فقد صارت المشاهدة والضرورة لا تغني في هذا الباب شيئاً، لأنّهما ممّا لا يتفقان إلاّ بوجود عين الإمام، دون صحّة إمامته ووجوب طاعته.

واللطف إنّما هو _ على هذا _ يتعلّق بما هو غير

مشاهد.

وحال الظهور _ في كون الإمام عليه السلام لطفاً لمن

يعتقد إمامته وفرض طاعته _ [كحال الغيبة].

/ [[ص ٨٩]] وسقطت الشبهة.

والحمد لله وحده، وصلى الله على محمد وآله وسلّم.

الشافعي في الإمامة (ج ١):

/ [[ص ١٤٤]] 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 حجة في الزمان، لأنّ النقص لا يزول بوجود الإمام، وإنّما 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، لأنّه إذا لم يظهر لإخافة الظالمين له ولأنّهم أحوجوه إلى الغيبة والاستتار كانت الحجة في فوت المصلحة به عليهم، فكانوا هم المانعين أنفسهم من الانتفاع به، وإذا عُدِمَت عين الإمام ففات المكلفين الانتفاع به كانت الحجة 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 من المكلفين أو علم أنّهم يخفونه 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، ونفيه وتصرّفه لطف فيه، لأنّهم ما فعلوه، وقد منعوا من هذا اللطف، وجروا في هذا الوجه مجرى من قطع رجل نفسه في أنّ 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 بأنّ من قطع رجل نفسه قد أخرج نفسه عن التمكن من الصلاة قائماً لأنّه لا وصول إلى هذه الصلاة بشيء من أفعاله ومقدوراته، وليس كذلك حال الظالمين والمخيفين للإمام لأنّهم قادرون وتمتكنون من إزالة إخافته، وما أحوجوه إلى الغيبة، ويجرون في هذا الوجه مجرى من شدّ رجل نفسه في أنّ تكليفه للصلاة قائماً لا يسقط عنه وإن كان في حال شدّها غير متمكّن من الصلاة، لأنّه قادر على إزالة الشدّ فيصحّ منه فعل الصلاة.

فإن قالوا: ما هذا الأمر الذي فعله الظالمون فمنعوا منه الإمام من الظهور، بيّنوه لنعلم صحّة ما ادّعيتموه من تمكّنهم من إزالته، والانصراف عنه؟

قيل له: المانع _ في الحقيقة _ عندنا من ظهوره هو إعلام الله تعالى أنّ الظالمين متى ظهر أقدموا على قتله وسفك دمه، فبطل الحجة بمكانه، وليس يجوز أن يكون المانع من الظهور إلاّ ما ذكرناه، لأنّ مجرد الخوف من الضرر وما يجري مجرى الضرر ممّا لا يبلغ إلى تلف النفس ليس يجوز أن يكون قانعاً، لأنّا قد رأينا من الأئمة عليهم السلام [م] من تقدّم ظهر مع جميع ذلك وليس يجوز أن يجعل المانع

/ [[ص ١٤٨]] قيل له: قد أجاب أصحابنا عن هذا السؤال، بأن قالوا: إنَّ العلة في استتار الإمام في غيبته عن أوليائه 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 لاستتار من الأعداء، وهذا قريب.

ومما يمكن أن يجاب به عن هذا السؤال، أن يقال: قد علمنا أن الإمام إذا ظهر لجميع رعيته أو لبعضهم وليس يُعلم صدقه في ادّعائه أنه الإمام بنفس دعواه، بل لا بدَّ من آية يُظهرها تدلُّ على صدقه، وما يُظهره من الآيات ليس يُعلم ضرورة كونه آية ودلالة، بل يُعلم ذلك بضروب الاستدلال التي يدخل في طرقها الشكوك والشبهات، وإذا صحَّ هذا فمن لم يُظهر له الإمام من أوليائه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حاله أن ما يُظهره الإمام من المعجزات دخل عليه في طريقه الشبهات فلا يصل إلى العلم بكونه آية معجزة، وإذا لم يصل إلى ما ذكرناه واعتقد في المظهر له ما يُعتقد في المحتالين المخرفين لم يمنع أن يكون في المعلوم منه أن يُقدِّم مع هذا الاعتقاد على سفك معه، أو فعل ما يؤدي 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، لأنَّ الأعداء قبل ظهوره معتقدون أنه لا إمام في العالم، وأنَّ من ادَّعى الإمامة مبطل كاذب، فهم عند ظهور من يدَّعي الإمامة على الوجه الذي نذهب إليه لا ينظرون فيما يُظهره ممَّا يدَّعي أنه آية لتقدُّم اعتقادهم أن كلَّ ما يدَّعيه من نسب الإمامة المخصوصة إلى نفسه من الآيات باطل / [[ص ١٤٩]] لا دلالة فيه، فيقدمون لهذا الاعتقاد على المكروه فيه، وليس كذلك حال الأولياء لأنَّهم ينتظرون ظهور الإمام الذي يدَّعي هذا النسب المخصوص، فهم فيما يُظهرهم من آية إنَّما يستحلُّ بعضهم فيه المحرَّم لدخول الشبهة عليه فيما يُظهره حتَّى يعتقد أنه ليس بآية ولا معجزة.

وعلى الجوابين جميعاً لسنا نقطع على أن الإمام لا يظهر لبعض أوليائه وشيعته، بل يجوز ذلك، ويجوز أيضاً أن لا يكون ظاهراً لأحدٍ منهم، وليس يعرف كلَّ واحد منّا

من الظهور علم الله تعالى من حال بعض المكلفين أو أكثرهم أنَّهم يفسدون عند ظهوره في بعض الأحوال، لأنَّه إن قيل: إنَّه يعلم ذلك على وجه يكون ظهوره مؤثراً فيه وجب سقوط ما عولنا عليه في أصل الإمامة من كونها لطفاً في الواجبات، وارتفاع المقبَّحات ولزم فيها ما نأباه من كونها استفساداً في حال من الأحوال وإن لم يكن ظهوره مؤثراً فيما يتبع من الفساد لأجله كما لم يلزم استتار من تقدَّمه / [[ص ١٤٧]] من الأئمة عليهم السلام، ولا ترك بعثة كثير من الرسل لأجل ما وقع من بعض المكلفين من الفساد في حال الإمامة لهؤلاء والنبوة لأولئك، وهذا يُبين أن الوجه الصحيح الذي ذكرناه دون غيره.

فإن قال: إذا كان المانع هو ما ذكرتموه في كلِّ من كان في المعلوم أن رعيته تقتله من إمام أو نبي أن يوجب الله تعالى عليه الاستتار والغيبة، ويحظر عليه الظهور وإلا فإن جاز أن يبيح الله تعالى لبعض [من] يعلم أنه يقتل من حججه الظهور جاز مثل ذلك في كلِّ إمام، فبطل أن يكون المانع ما ذكرتموه.

قيل له: إنَّما أوجبنا أن يكون ما بيَّناه مانعاً بشرط أن يكون مصلحة المكلفين مقصورة على ذلك الإمام بعينه، ويكون في معلوم الله تعالى أن أحداً من البشر لا يقوم في مصلحة الخلق بإمامته مقامه، ومن إباحة الله تعالى التصبر على القتل من حججه وأنبيائه لم يتَّجه ذلك إلا مع العلم بأنَّه إذا قُتل [قام] مقامه غيره من الحجج، فهذا واضح لمن تأمَّله.

فإن قال: إذا كان المانع للإمام من الظهور ما بيَّتموه فما هو معلوم أن الظالمين هم المخصوصون به فما قولكم في أوليائه ومعتقدي إمامته وهم متميِّزون من أعدائه في المنع الذي ذكرتموه، فيجب عليكم أحدُ أمور: أن تقولوا: إنَّ التكليف الذي للإمام لطف فيه ساقط عنهم وهذا خروج عن الدين، أو ترتكبوا القول بظهور الإمام لهم، وتدَّعون ما تعلمون أنتم وكلَّ أحد خلافة، أو تُشركوا بينهم وبين الأعداء في المنع الذي ادَّعيتموه، فيلزمكم مساواتهم بحالهم وخروجهم من جملة الولاية إلى العداوة وقد علمنا وعلمتم أن جميع الناس ليس بأعداء الإمام الذي تدَّعون، بل فيهم من يعتقد إمامته ويتنظر ظهوره؟

وإن قال: إنَّ الحدود تسقط إذا لم يكن إمام يقيمها كما تسقط بالشبهات. قيل له: أفيلزم على ذلك سقوطها في كلِّ حال ومع التمكن؟ فإن قال: لا، لأنَّها إنَّما سقطت في الأحوال التي لا يتمكَّن العاقدون فيها من العقد. قيل له: فما المانع لنا من جوابك هذا؟ وأن نقول: إنَّ الحدود تسقط في غيبة الإمام كما تسقط بالشبهات، لأنَّ حال الغيبة حال ضرورة، ولا يجب أن تسقط في كلِّ حال حتَّى يلزمنا تجويز خلوِّ الزمان من إمام يقيم الحدود جملةً قياساً على ما فات من إقامتها في حال غيبته، فكلُّ شيء يُفصل فيه خصومنا بين أحوال التمكن من عقد الإمامة واختيار الإمام وأحوال التعذُّر في معنى سقوط الحدود وثبوتها هو ما فصلناه بعينه بين حال غيبة الإمام وحال فقده.

قال صاحب الكتاب: (ثمَّ يقال لهم: إنَّ وقوع الشيء على وجه يجوز أن يكون خطأً وفاسداً فيما يتعلَّق بالدين ليس بأكثر من عدمه، فإذا جَوِّزتم 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 بينَّا أنَّ 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، لأنَّ الحجَّة في أحدهما لله تعالى لا عليه، وفي الآخر عليه لا له، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

[[ص ٢٧٨]] فأما حال الغيبة فغير مانعة من المعرفة بالشرع، ومن حفظه أيضاً على الوجه الذي بيناه، ولم نقل: إنَّنا نحتاج إلى الإمام في كلِّ حال لنعرف الشرع، بل لنشق بوصوله إلينا، ونحن نشق بذلك في حال الغيبة لعلمنا بأنَّه لو أخلَّ الناقلون منه بشيء يلزمنا معرفته لظهر الإمام، ويبيِّن نفسه عنه.

قال صاحب الكتاب: (قد قال شيخنا أبو علي: إن كان الغرض / [[ص ٢٧٩]] إثبات إمام في الزمان، وإن لم

إلا حال نفسه، فأما حال غيره فغير معلومة له، ولأجل تجويزنا أن لا يظهر لبعضهم أو لجميعهم ما ذكرنا العلَّة المانعة من الظهور.

/ [[ص ١٦٠]] فأما الغيبة فإنَّنا لم نجوِّزها مع الاختيار، بل مع الإلجاء والاضطرار، والحجَّة على الظالمين الذين أخافوا الإمام وأحوجوه إلى الاستتار والغيبة، ولا حجَّة فيه على الله تعالى ولا على الإمام عليه السلام.

فأما تمكَّن كلِّ واحد من الوصول إليه فقد تقدَّم أنَّه ممكن من حيث تمكَّنوا من مفارقة ما أحوج الإمام إلى الاستتار.

[[ص ٢٠٨]] 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. فإن قالوا: إنَّهما يسقطان، ويرجع فيهما إلى ما ذكرنا. قيل لهم: جَوِّزوا مثله في سائر الأزمان...).

يقال له: ليس تسقط الحدود في الزمان الذي لا يتمكَّن الإمام فيه من الظهور وإقامتها، بل هي ثابتة في جنوب مستحقَّيها، فإن أدركهم ظهور الإمام أقامها عليهم، وإن لم يدركهم ظهوره كان الله تعالى المتوَّلي 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؟ أنسقط أم هي ثابتة؟ فإن قال: هي ثابتة على مستحقَّيها والإثم في تأخير إقامتها على من منع أهل الاختيار من إقامة الإمام، فمتى تمكَّنوا من إقامته وقامت / [[ص ٢٠٩]] عنده البيِّنة بشيء تقدَّم ممَّا يستحقُّ عليه الحدود أقامها على مستحقَّيها وإلا كان أمرها إلى الله تعالى. قيل له: بمثل هذا الاختيار أجبن.

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[[ص ١٤٨]] فأما قوله: (إن الغيبة إن كان الخوف سببها فقد كان يجب أن يحصل غيبة الأئمة في أيام بني أمية، وكثير من أيام بني العباس، لأن الخوف كان هناك أظهر وأكثر)، فأول ما نقوله في ذلك: إن الأمر بخلاف ما ظنه من زيادة الخوف في تلك الأيام على غيرها، لأننا نعلم أن من عدا إمام زماننا عليه السلام من آبائه عليه السلام لم يكن أحد منهم يُدعى له ويُحكم فيه ويُنتظر منه إظهار العدل في مشارق الأرض ومغاربها، وابتزاز / [[ص ١٤٩]] الأمر من أيدي الجائرين والمتغلبين، ولا أنه صاحب الزمان والمهدي المنتظر لإصلاح ما فسد من الأمور، وارتجاع ما غُصِبَ من الحقوق، وهذا كله موجود في إمامة صاحب الزمان مفقود في إمامة من تقدّمه من آبائه سلام الله عليهم أجمعين، ولهذا كُتِمَت ولادته، وأُخفي في الابتداء أمره، وكيف لا يكون الحال كذلك ولما مات الحسن عليه السلام جُمِعَ جواريه وسراريه واحتاط عليهم المتملك في ذلك الوقت للأمر ليظهر له ميلاد القائم عليه السلام الذي يُنتظر منه العجائب، وقلب الدول والممالك؟ ولم يعلم أن ميلاده قد تقدّم، وأنه عليه السلام وُلِدَ قبل وفاة أبيه صلوات الله عليهما بزمان طويل، فكيف يجمع منصف بين أحوال صاحب الزمان مع ما ذكرناه وأحوال من تقدّم من آبائه عليه السلام فيما يقتضي الخوف والغيبة والاستتار والأمن؟ وكيف يضمُّ في باب الخوف والتقية من المتملكين للأمور والمستبدين بالدول بين من لا يخافونه على ما في أيديهم ولا ينازعهم شيئاً من أمورهم، ولا يُقضى له ولا يُدعى فيه أنه المنصور عليهم والسالب لنعمتهم، وبين من تجتمع فيه هذه الصفات، والفرق بين هذين الأمرين فيما يدعو إلى الخوف والتقية أوضح من أن يُطَنَّب فيه، وهو بالعكس ممّا قضى به صاحب الكتاب.

على أن أحوال الخائف إنما يُرجع فيها إلى اعتقاداته، فظنونه واعتقاداته بحسب ما يظهر له من الأمارات التي تقتضي الخوف أو الأمن، ولا مرجع في أحوال / [[ص ١٥٠]] الإنسان من خوف وأمن إلى غيره، ولهذا نجد كثيراً من العقلاء يقدم في بعض المجالس التي يلزم فيها الخوف والتقية في الظاهر على أفعال وأقوال لا نراه يقدم على مثلها

يُبلغ ولم يقيم بالأمر، وصحَّ ذلك، فما الأمان من أنه جبرائيل، أو بعض الملائكة في السماء ويُستغنى عن إمام في الأرض؟ لأن المعنى الذي لأجله يُطلب الإمام عندكم يقتضي ظهوره، فإذا لم يظهر كان وجوده كعدمه، وكان كونه في الزمان ككون جبرئيل في السماء).

يقال له: لا شك في أن الغرض ليس هو وجود الإمام فقط، بل أمره ونهيه وتصرفه، لأن هذه الأمور ما يكون المكلفون من القبيح أبعد، وإلى فعل الواجب أقرب، غير أن الظالمين منعه مما هو الغرض، واللوم فيه عليهم، والله المطالب لهم، ولما كان ما هو الغرض لا يتم إلا بوجوده أوجده الله تعالى، وجعله بحيث لو شاء المكلفون أن يصلوا إليه ويتفجعوا به لوصلوا وانتفعوا، بأن يعدلوا عما أوجب خوفه وتقية، 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 إنما أوتوا في فسادهم، وارتفاع صلاحهم من جهته، لأنهم غير متمكنين مع عدم / [[ص ٢٨٠]] الإمام من الوصول إلى ما فيه لطفهم ومصلحتهم، فجميع ما ذكرناه يُفرّق بين وجود الإمام مع الاستتار وبين عدمه.

وبما تقدّم يُعلم أيضاً الفرق بينه وبين جبرائيل في السماء، لأن الإمام إذا كان موجوداً مستتراً كانت الحجة لله تعالى على المكلفين به ثابتة، لأنهم قادرون على أفعال تقتضي ظهوره، ووصولهم من جهته إلى منافعهم ومصالحهم، وكل هذا غير حاصل في جبرئيل عليه السلام فالمعارض به ظاهر الغلط.

* * *

/ [[ص ٣٠٧]] فأما زمان الغيبة فليس يجب الجهل بمراد الله تعالى كما ألزمت، لأننا قد علمنا تأويل مشكل الدين ببيان من تقدّم من الأئمة صلوات الله عليهم، الذين لقيتهم الشيعة وأخذت عنهم الشريعة، فقد بثوا من ذلك ونشروا ما دعت الحاجة إليه، ونحن آمنون من أن يكون من ذلك شيء لم يتصل بنا، لكون إمام الزمان من وراء الناقلين على ما بيّناه وفصلناه.

* * *

فأمّا ما حكاه عن واصل بن عطاء من ذكر الفترة والاستشهاد بالقرآن وإجماع علماء المسلمين عليها، فمن بعيد الكلام عن موقع الحجّة، لأنّ قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] صريح في أنّ الفترة تختصّ الرسل، وأنها عبارة عن الزمان الذي لا رسول فيه، وهذا إنّما يلزم من ادّعى أنّ كلّ زمان حجّة هو رسول، فأمّا إذا لم يزد على ادّعاء حجّة، وجواز أن يكون رسولاً وغير رسول، فإنّ هذا الكلام لا يكون حجاجاً عليه.

فأمّا ادّعاؤه إجماع علماء المسلمين على الفترات بين الرسل، فإن أراد بالفترات خلوّ الزمان من رسول وحجّة فلا إجماع في ذلك، وكلّ من يقول بوجود الإمامة في كلّ زمان وعصر يخالف في ذلك، فكيف يدّعي الإجماع؟ وهذه الجملة تُبيّن فساد جميع ما أورده في الفصل الذي حكيها إلى آخره.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[ص ٤١٥]] فإن قيل: هذا يوجب أن يكون الإمام في كلّ حال ظاهراً متصرفاً حتّى يقع الانزجار عن القباح به، فإنّ الزاجر هو تدبيره وتصرفه لا وجود عينه. وهذا يقتضي أن يكون الناس في حال الغيبة غير مزاحي العلة في تكليفهم.

قلنا: لا شبهة في أنّ تصرف الإمام في الأمة هو اللطف، وفيه المصلحة لهم في الدين، وإن كان ذلك لا يتمّ إلّا بإيجاد الإمام والنصّ على عينه.

والذي يتمّ 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 يتمّ إلّا بفعلنا، فعليه تعالى أن يوجه علينا، وعلينا أن نطيع فيه، فإذا عصينا وفرطنا كانت الحجّة علينا، وبرئ تعالى من عهدة إزاحة علّتنا.

ألا ترى أنّ المعرفة التي أجمعنا فيه والمخلصون من مخالفينا في الإمامة على أنّ جهة وجوبها اللطف لا يتمّ الغرض فيها إلّا بأمر من فعل الله تعالى وأمور من فعلنا؟

في غير ذلك المجلس ممّا لا يظهر لنا فيه قوّة أمارات الخوف، ولا يلزم أن ننسبه إلى السفه من حيث لم يظهر لنا ما ظهر له، لأنّه يجوز أن يختصّ بأمارات تقتضي شدة الخوف في الموضع الذي يظهر لنا فيه ضعف الخوف، ويختصّ بأمارات تقتضي ضعف الخوف في الموضع الذي يظهر لنا قوّته، والعادات تشهد بما ذكرناه شهادة لا يحتاج معها إلى الإكثار فيه.

فأمّا قوله: (وكيف تصحّ الغيبة مع شدة الحاجة إلى الإمام فيما يتّصل بالتكليف، ولئن جاز ذلك ليجوز أن لا ينصب الأدلّة للمكلّف مع قيام التكليف)، فقد مضى الكلام في هذا المعنى مستقصى، وتكرّر في أثناء نقضنا عليه، ويبيّن أنّ سبب الغيبة هو فعل الظالمين، وتقصيرهم فيما يلزم من تمكين الإمام فيه والإفراج بينه وبين التصرف فيهم، ويبيّن أنّهم مع الغيبة متمكّنون من مصلحتهم بأن يزيلوا السبب الموجب للغيبة ليظهر الإمام، ويتنفعوا بتدبيره وسياسته، وفرّقنا بين ذلك وبين أن لا ينصب الله تعالى الأدلّة للمكلّف، أو لا يُمكنه، بأن قلنا: لو فعل ذلك _ تعالى عنه علوّاً كبيراً _ لكان مكلفاً لما لا يطاق، ولكان فقد العلم والانتفاع به من قبله تعالى خاصّة، ولا مدخل للمكلّف فيه، ولا أتى فيه من تقصيره، وغيبة الإمام بخلاف ذلك، لأنّ التمكن من المصالح معها ثابت، وما فقد من المنافع بالغيبة مرجعه إلى الظالمين الذين سبّبوها وأجأوا إليها.

فأمّا قوله: (هلاً وجب على مذهبهم حراسة إمام الزمان من جهة الله تعالى، وأن يعصمه من كلّ مخافة؟)، فإنّا نقول له في ذلك: الحراسة والعصمة من المخافة على ضربين: فمنها ما لا ينافي التكليف، ولا يُخرج المكلّف إلى حدّ الإلجاء، وهذا القسم قد فعله الله تعالى على أبلغ الوجوه، وحرس / [ص ١٥١]] الإمام بالحجّة وأيده ونصره بالأدلّة، وأمّا القسم الآخر فهو ما نافي التكليف وأخرج من استحقاق الثواب والعقاب، وإلزامنا هذا القسم من عجيب الأمور، لأنّ الإمام إنّما يُحتاج إليه للمصلحة في التكليف، فكيف يُجمع بينه وبين ما نافاه ونافي التكليف؟ وهل هذا إلّا مناقضة من الملزم أو قلة تأمل لما يقوله خصومه؟

والذي يتعلّق بفعل الله تعالى أن يُعلمنا وجوبها، ويُقدّرنا على السبب المولّد لها، ويُخوّفنا من التفريط في فعلها. والذي يتعلّق بنا أن نفعلها 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 لعلته 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 يتمّ مصلحتنا بالإمام إلّا بها وهي راجعة إلى أفعالنا، وهي تمكين الإمام والتخية بينه وبين ولايته، والعدول عن تخوفه وإرهابه، ثمّ طاعته وامثال أوامره.

فإذا لم يقع ممّا تمكين الإمام وأخفيانه وأخرجناه إلى الاستتار تحرّزاً من المضرة ثمّ نخرج من أن نكون مزاحي العلة في تكليفنا، وكان تعدّر انتفاعنا بهذا الإمام منسوبا إلينا، ووزره عائداً علينا، لأنّا لو شئنا أملكناه وأمّناه، فيتصرّف فينا التصرف الذي يعود بالنفع علينا.

وليس يجب إذا لم تُمكنه وخلفا بينه وبين التصرف 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 غيبة الإمام عنّا متمكّنون من إزالة خوفه وأن نُؤمّنه ليظهر ويتصرّف، فلم يخرج عن أيدينا التمكن من الانتفاع بهذا الإمام، ولا كان من فعلنا من إخافته يجري مجرى قطع الرجل، لأنّ قطعها لا يبقى معه تمكّن من الأفعال التي لا يتمّ إلّا بالرجل.

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 تُميّزه من غيره حتّى إذا أمن من الخوف ظهر، فأيّ فرق بين ذلك وبين أن يُعدهم الله تعالى أو يميتهم،

حتّى إذا أمن أو جده أو أحياه إن كان ميتاً؟ فإن قلتم: 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 قلتم: في أيدينا وتحت مقدورنا إذا فعلناه من إيمانه وإزالة خوفه تعرّف إلينا وتميّز لنا. قيل لكم: وفي أيدينا أيضاً ما إذا فعلناه أو جده الله تعالى لنا.

وعلى كلّ الوجهين ليس انتفاعنا به ممّا يتمّ بمقدورنا خالصاً دون أن ننضمّ إليه فعل واقع باختيار مختار، فأيّ 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 أو جده؟ وهل إيجاد وإحياءه إن كان ميتاً في تعلّقه باختيار / [[ص ٤١٨]] مختار هو غيرنا إلّا كظهوره إلينا وإعلامنا أنّه الإمام في أنّه متعلّق باختيار مختار هو غيرنا؟

على أنّ 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 صحتها بمجردّها إلّا بإظهار معجز يظهر على يده. فقد بان أنّ انتفاعنا بالإمام لا يتمّ إلّا بفعل يختاره الله تعالى على كلا الوجهين، فأيّ فرق بين أن يكون ذلك الفعل المعجز الذي يظهره على يده وبين أن يكون إيجاد نفسه؟

فإن قلتم: لو أعدمه لكان فوت انتفاعنا بالإمام منسوباً إليه تعالى، وليس إذا كان موجوداً مستخفياً.

قيل لكم: بل يكون منسوباً إلى من أخاف الإمام ولم يؤمّنه 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 يُعدهم إلى أن يمكن إيجاد أو يستتر إلى أن يمكن إظهاره، فأيّ الأمرين وقع فالعلة من الله تعالى مزاحاة، واللوم على من أخاف الإمام ولم يمكنه من الظهور.

ولا فرق بين حقوق الدّمّ لنا وبين أن تُفوت أنفسنا منافع يجب عن أسباب نفعلها _ كوجوب العلم عند النظر _ وبين أن تُفوتها منافع، ولا يجب عن أسباب بل معلوم

تقدّمه وتمهّده، وتتلوه ما يرجع إلى الإمام، وتتلو الأمرين ما يرجع إلى الأئمة. فمتى لم يتقدّم الأعلان الراجعان إلى الله تعالى وإلى الإمام نفسه لم يجب على الأئمة ما قلنا: إنّه يجب عليهم ما هو فرع للأصلين ليس يخرج ما ذكرناه وقلنا: إنّه أصل في هذا الباب وواجب فعله من كونه أصلاً.

ومن وجوب التقديم إخلال الأئمة بما يجب عليها، والعلم بأنّها تطيع أو تعصي، فيجب على كلّ حال أن يكون الإمام موجوداً مزاح العلّة في القدر والعلوم وما جرى مجراها، موطناً نفسه على تدبير الأئمة 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، لأنّه تعالى إذا أعلم الأئمة ودلّها على أنّه يوجد الإمام لا محالة متى مكّنوه وأزالوا خوفه وإن كانوا مكلفين بالشرعية، ثمّ انطوى عنهم منها شيئاً، وجده في الحال ليتزخّم عنه، فالإمام كالوجود بل مع هذه العناية منه تعالى، والتقدير المفروض الإمام هو تعالى.

وإنما نوجب وجود حجّة في كلّ زمان إذا كنّا نحن الآن عليه، ومع الفرض [الذي] ذكروه قد تغيّرت الحال.

وربّما قيل لنا: أيّ فرق بين رفع الإمام إلى السماء حتّى يأمن فيهبط فيها، وبين الغيبة في الأرض بحيث لا نقف على مكانه؟

والجواب: أنّا إن فرضنا أنّه في السماء يعرف أخبار رعيّته 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، فإنّ الآلام وما دون القتل يتحمّله الإمام ولا يترك الظهور له، وإنّما علت منزلة الأنبياء عليهم السلام والأئمة عليهم السلام لأنهم يتحمّلون كلّ مشقّة عظيمة بالقيام بما فوّض إليهم.

فإذا قيل: كيف يأمن القتل؟

قلنا: عند الإماميّة أنّ الإمام في هذا قد عرف من آبائه عليهم السلام بتوقيف الرسول ﷺ حال الغيبة، والفرق بين الزمان الذي يجب أن يكون الإمام عليه السلام فيه غائباً للخوف،

حصولها بالعادة أو جرى بمجراها عند غيرها من أفعالنا، كنحو الشيع عند الأكل، والرّي عند الشرب. وإذا كنّا قاطعين على أنّ الله تعالى يوجد الإمام ويظهره لا محالة إذا أزلنا أسباب خوفه، فقد صرنا متمكّنين وقادرين على ما يقتضي ظهوره، فإذا لم نفعل فنحن الملمومين.

/ [[ص ٤١٩]] وما حقّقنا هذا السؤال في شيء من كلامنا في الغيبة هذا التحقيق ولا انتهينا فيه إلى هذه الغاية، وهو من أشدّ ما سئل عنه اشتباهاً وإشكالاً.

والجواب: أنّ المقصد من هذا السؤال إلزامنا تجويز كون إمام زماننا عليه السلام معدوماً بدلاً من كونه غائباً. وهذا غير لازم، لأنّه ينتفع به في حال غيبته جميع شيعته والقائلين بإمامته، وينزجرون بمكانه وهيئته من القبائح، فهو لطف لهم في حال الغيبة كما يكون لطفاً في حال الظهور، وسنبيّن ذلك فصل بيان عند الكلام في علّة غيبته.

وهم أيضاً منتفعون به من وجه آخر، لأنّه يحفظ عليهم الشرع، وبمكانه يتّقون بأنّه لم يكتّم من الشرع ما لم يصل إليهم، وإذا كان معدوماً فات هذا كله.

وهذه الجملة تُفسد مقصود المخالفين في هذا السؤال، لكنّا نجيب عنه على كلّ حال، إذا بنى على التقدير، وقيل: أجزوا في زمان غير هذا الزمان أن يُعدم الإمام إذا لم يمكن من الظهور والتدبير، ونفرض أنّ أحداً لم يقرّ بإمامته فينتفع به وإن كان غير ظاهر الشخص له، فنقول: انتفاع الأئمة من الإمام لا يتمّ إلّا بأمر من فعله تعالى فعليه أن يفعلها، وأمر من جهة الإمام عليه السلام فلا بدّ أيضاً من حصولها، وأمر من جهتنا فيجب على الله تعالى أن يُكلّفنا 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 الأئمة.

وما يرجع إلى الإمام فهو قبول هذا التكليف، وتوطئته نفسه على القيام به.

وما يرجع إلى الأئمة هو تمكين الإمام من تدبيرهم، ورفع الحوائل والموانع / [[ص ٤٢٠]] من ذلك، ثمّ طاعته والانقياد له، أو التصرف على تدبيره.

فما يرجع إلى الله تعالى هو الأصل والقاعدة فلا

وأظهره ليدبر أمورهم؟ هل بتضييق قدرته عن حفظه منهم حتى لا ينالوه بسوء؟

قلنا: الله تعالى قادر على كل شيء، وما ليس بمقدور في نفسه لا يوصف 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 الإلحاء فلا يجوز أن يفعله، والحال حال التكليف.

فإن قيل: العلة في غيبة إمام الزمان عليه السلام من أعدائه معروفة، فما العلة في غيبته عن أوليائه وشيعته؟ وكيف فات هؤلاء الانتفاع به لما جناه غيرهم؟ وهل يسوغ في التكليف مثل هذا؟

/ [[ص ٤٢٣]] قلنا: قد بينا في كتابنا (المقنع في الغيبة) الكلام في هذا الفصل مستقصى، والمختار من الوجوه المذكورة إنما نطالب بعلّة استتاره من شيعته إذا كانوا غير متفعين به في حال الغيبة الانتفاع الذي لا يزيد عليه ظهوره، ومن انتقامه وسطوته وتأديبه وعقوبته كما لو كان ظاهراً، لأنهم قاطعون على وجوده بينهم، وأنه [يعلم] أخبارهم ويعرف حال المخطئ والمصيب والطائع والعاصي، فهم يتركون المعاصي أو يكونون أقرب إلى من تركها حياءً منه، ومحابةً له، وإشفاقاً من معالجته بالحد والعقوبة، ومن فيهم لو ظهر له الإمام وأراد أن يقيم عليه الحد أو يعاقبه بجنايته ما امتنع عليه، فالانتفاع الديني بالأئمة حاصل به عليه السلام لشيعته في حال الغيبة.

وإنما ينتفعون به في حال الظهور في انتقامه لهم من أعدائهم وأخذ حقوقهم منهم، وهذه منافع دنيوية يجوز تأخيرها وفوتها، ولا يجري ذلك مجرى تلك المنافع الدينية التي يقتضيها التكليف.

وبيننا أيضاً أننا غير قاطعين على أن أحداً من شيعته لا يلقاه في حال غيبته، كما نقطع على ذلك في أعدائه، وإننا نجوز أن يلقاه الكثير منهم.

وبيننا هناك أيضاً أنه لا وجه لاستبعاد معرفة إمام الزمان عليه السلام بجنايات شيعته مع الغيبة، وأن معرفته بذلك وهو غائب كمعرفته به وهو ظاهر، لأن المعرفة بذلك في حال الظهور إنما يكون المشاهدة، أو بالبينّة، أو بالإقرار.

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؟ أوليس يجب على هذا أن يكون مجوراً لأن يقتل وإن ظن السلامة؟ وذلك أنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى تعبّد الإمام بأن يظهر عند قوّة 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 رئاسة كافر فهل تميزون ذلك؟

قلنا: رئاسة 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 الأئمة 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 كلّها لا تتقبل تكليف الإمامة ولا يتكفل برياسته الأئمة، أو يعلم أنه لا يتقبل ذلك الأمر يتكامل فيه الشرائط التي يوجبها في الإمام. فإننا نقول في هذا الموضع: إن الله تعالى كان يسقط عن الأئمة التكليف الذي الرئاسة لطف فيه، ويجري ذلك مجرى ما نقوله كلّنا 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.

فإن قيل: ألا جزّ من الله تعالى الإمام من الأعداء

والصفات مختلفة، والأسباب متضادة، وتدُلُّ أبنائكم رفعتم عذر الإمام، وضيعتموه في الاستتار، لو أطبقت شيعته والنقلة عن آبائه على الضلال وأوجبتم عليه إذ ذاك الظهور ليصدق بالحق على كل حال، وذلك قولكم عند إلزامكم استغناء خصومكم بالنقلة، وإن كانوا غير معصومين / [[ص ٣٢١]] كاسفناكم بتغليبكم إذا كانوا كذلك. وما ذاك إلا لاختلاف الأسباب على ما بيناه.

ولو وجب ذلك لوجب مثله على الأنبياء المستترين في حال استتارهم عن الأنعام، وقد كانوا إذ ذاك مطبقين على الضلال.

وبعد: فكيف أوجبتم ظهوره ورفعتم عذره عند ذاك على شرط التأييد له من الله تعالى، والمنع لأعدائه من الوصول، أم على وجه التخلية بينه وبينهم.

فإن كان على شرط التأييد، فكيف أوجبتم تأييده عند ذلك ولم توجبوه عند استمرار الظلم وعدم حقبة الحكم، وارتفاع العلم به، والنص عليه على وجه ينقطع به العذر، ويرتفع الخلاف فيه بين الكل، وتعطيل الحدود وحدود العضلات والمشكلات.

وإن كان على وجه التغيرير منه بنفسه، فكيف وجب تغريبه بها في ذلك، ولم يجب في هذا، وكيف يجب عليه من ذلك ما لم يجب على الأنبياء في حال الإطباق على الضلال، فهم على جملة التقيّة والاستتار قالوا أو لا مهرب من الذي أردناه إلى ما قلناه ولا جوازناه.

فقولوا ما عندكم فيه وأقربوه بالدليل الذي يتميز من الشبهة وبيانها في المعنى والصفة لنعمة منكم إن شاء الله تعالى. الجواب: أمّا الفرق بين تشريع استتار نبيّ بخوف من أمته، وبين استتار إمام الزمان، بأن النبي ﷺ قد تبين شريعته وأذاها وأوضحها ومهدّها في النفوس، فاستتاره غير قاذح في طريق العلم بالحق.

/ [[ص ٣٢٢]] وليس كذلك استتار الإمام عليه السلام، لأن الأمر في الأحكام في حال غيبته مشكل غير متمهّد ولا متقرّر فغير صحيح والأمر بالعكس منه. لأن إمام الزمان عليه السلام لم يغيب إلا وشريعة الرسول ﷺ قد أدّيت ومهدّت وتقرّرت، وأدّى الرسول من ذلك ما وجب عليه، وبين الأئمة بعده من لدن وفاته إلى زمان الإمام الغائب (على

والمشاهدة ممكنة في حال الغيبة، والخوف منها وهو غائب قويّ منه مع ظهوره، لأن التحرّز من مشاهدته للجنايات وهو غائب أشدّ وأضيق تعدّراً منه وهو ظاهر متميّز الشخص، لأنّه 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، وجوّز في كل من يرى ولا يعرف أنّه الإمام.

وأما البيّنة فيجوز أن تقوم عنده وهو غائب بأن يتفق كون من شاهد تلك الفاحشة ممّن 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 تُورّد في علّة استتار إمام الزمان عليه وعلى آبائه الصلاة والسلام من أوليائه فهي كثيرة، وبكفيّنا مئونة ما تعسّفه قوم من أصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تثمر فائدة.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطرابلسيات الثانية):

[[ص ٣٢٠]] المسألة الخامسة: [علّة استتار الإمام

وكيفية التوصل إلى أحكامه]:

وما جوابه إن قال قائل: إنّ الله تعالى أباح كثيراً من أنبيائه ﷺ الاستتار من أعدائه حسب ما علمه من المصلحة في ذلك، ولم يقتض حكّمته إظهارهم، إذ ذاك بالفقر والإعزاز، ولا التخلية بينهم وبين أعدائهم الضلال. فكان سبب ما فات من الانتفاع بهم من قبل الظالمين لا من قبل الله سبحانه.

قيل لكم: ولا سواء غيبة من غير شريعة تقرّرت يجب سعيدها وإمضاؤها وإزالة الشبهة عنها، والإبانة عن عقابها، وكون هذه الغيبة بعد ظهور شائع ذائع قد ارتفع الريب، وانقطع العذر به، للمعلوم به ضرورة وحسّاً، وغيبة بعد شريعة تقرّرت يجب فيها ما تقدّم ذكره من غير ظهور تشاكل ذلك الظهور في حكمه، لينقطع العذر به.

فكيف يجوز أن يبيح الله تعالى للإمام الغيبة والاستتار، كما أباح بمن قبله وتمسك عن تأييدهم،

نفسه، يتمكّنون من معرفة ما يحتاجون إليه من جهته، بأن يؤمنوه ويزيلوا مخافته. ولهذا يقول أهل الحق: إنّ اليهود والنصارى مخاطبون بشريعتنا مأمورون بكلّ شيء أمرنا به منها.

فإذا قيل لنا: كيف يصحّ من اليهودي والنصراني وهو على ما هو عليه من الكفر الصلاة أو الصيام؟

كان جوابنا: إنّهُ يقدر على الإيمان والمعرفة بصدق الرسول، فيعلم مع ذلك صحّة الشريعة ووجوبها عليه، فيفعل ما أمر به.

ولأنّا نقول: إنّ تكليف الشريعة سقط عنه مع الكفر، للتمكّن الذي أشرنا إليه، وهو قائم في الموضع الذي اختلفنا فيه.

وعلى هذا الذي ذكرناه هاهنا يجب الاعتماد، فهو المحقّق المحصّل.

وما مضى في آخر المسألة من الكلام في كيفية التأييد للإمام عليه السلام ومنع الأعداء منها، وهل يجب القطع على وجوب ظهوره على كلّ حال إذا أطبق الخلق على ضلال؟ إلى آخر ما ختمت به المسألة. فقد مضى بيان الحق / [[ص ٣٢٤]] فيه في كلامنا، والفرق بين الصحيح فيه والباطل، فلا وجه لإعادته.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ٢) / (رسالة في غيبة الحجة):
[[ص ٢٩٣]] وبعد فإنّ المخالفين لنا في الاعتقاد، يتوهّمون صعوبة الكلام علينا في الغيبة وسهولته عليهم، وليس بأول اعتقاد جهل اعتقدوه، وعند التأمل يبين عكس ما توهّموه.

بيان ذلك: إنّ الغيبة فرع لأصول إن صحّت، فالكلام في الغيبة أسهل شيء وأوضحه إذ هي متوقّفة عليها. وإن كانت غير صحيحة، فالكلام في الغيبة صعب غير ممكن.

/ [[ص ٢٩٤]] بيان هذه الجملة: إنّ العقل يقتضي بوجوب الرئاسة في كلّ زمان، وأنّ الرئيس لا بدّ من كونه معصوماً مأموناً منه كلّ فعل قبيح.

وإذا ثبت هذان الأصلان لم يبقَ إلّا إمامة من نشير إلى إمامته، لأنّ الصفة التي اقتضاها ودلّ على وجوبها لا

جماعتهم الصلاة والسلام) من شريعته ما وجب بيانه، وأوضحوا المشكل وكشفوا الغامض.

فاستوى الأمران في جواز الغيبة مع الخوف على النصّ ما روى كثير من المعتزلة يذهبون إلى أنّ الله تعالى لو علم أنّ النبي عليه السلام الذي بعثه ليؤدّي الشريعة ما لا يمكن علمه إلّا من جهة يخصّه الله على نفسه، ويقتلونه إن أدّى إليهم ما حمّله، وعلم أنّه ليس في المعذور ما يصرفهم عن قتله من لطف وما يجري مجراه ممّا لا ينافي التكليف.

فإنّ الله تعالى يسقط عن أمّته التكليف الذي ذلك الشرع لطف فيه، ويجرون ذلك مجرى أن يعلم تعالى أنّ النبي المبعوث يكتّم الرسالة لا يؤدّيها، وليس الأمر على ما ظنّوه.

وبين [ظ: وبون] الأمرين واضح لا يخفى على متأمّل، لأنّ بعثه من لا يؤدّي ويعلم من جهته أنّه لا يتمّ الرسالة سدّ على الأمّة طريق العلم بما هو مصلحة لها في الشرائع.

[و] ليس كذلك إذا أخافوه على نفسه فاستتر وهو مقيم بين أظهرهم، لأنّهم والحال هذه يتمكّنون من معرفة ما هو لطف لهم من الشرائع، بأن يزيلوا خوفه ويؤمنون، فيظهر لهم ويؤدّي إليهم.

ففوت المعرفة هاهنا من جهتهم، وفي القسم الأوّل من جهة غيرهم على وجه لا يتمكّنون من إزالته. فمّا النبوة في هذه المسألة إلّا كالإمامة، ومن فرق / [[ص ٣٢٣]] بينهما فقد ضلّ عن الصواب، وكيف يذهب عمّا ذكرناه ذاهب.

وقد علمنا أنّ النبي عليه السلام إذا حمل الرسالة، ولم ينعم أمّته النظر في معجزه، واشتبه عليهم الأمر في صدقه: فكذبوه لا يقول أحد: إنّ الله تعالى يسقط عن أمّته التكليف فيما كان ما يؤدّيه لطفاً فيه ويقتلون في إسقاطه غير واجب، بأنّ اشتباه الحقّ عليهم في صدقه لا يخرجهم من أن يكونوا متمكّنين من العلم بما فيه مصلحتهم من جهته، وإنّما أتوا من قبل تقصيرهم، ولو شأؤوا لأصابوا الحقّ وعرفوا من جهة المصلحة.

وهذا الاعتلال صحيح، وهو قائم في المسألة التي ذكرناها، لأنّ الأمّة مع استتار النبي عليه السلام عنهم لخوفه على

توجد إلا فيه، وتساق الغيبة بهذا سوقاً ضرورياً لا يقرب منه شبهة، فيحتاج أن ندلّ على صحّة الأصلين المذكورين.

فنقول: أمّا الذي يدلّ على وجوب الإمامة في كلّ زمان، فهو أنّنا نعلم لا طريق للشكّ علينا أنّ وجود الرئيس المطاع المهيّب المنبسط اليد أدعى إلى فعل الحسن وأردع عن فعل القبيح، وأنّ المظالم بين الناس: إمّا أن يرتفع عند وجود من وصفناه، أو يقلّ.

وأنّ الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء يبالغون في القبيح، وتفسد أحوالهم ويختلّ نظامهم، والأمر في ذلك أظهر من [أن] يحتاج إلى دليل، والإشارة إليه كافية، فاستقصاؤه في مظانّه.

وأمّا الذي يدلّ على وجوب عصمة الرئيس المذكور، فهو أنّ علّة الحاجة إليه موجودة، وجب أن يحتاج إلى رئيس وإمام كما احتيج إليه. والكلام في الإمامة كالكلام فيه، وهذا يقتضي القول بأئمة لا نهاية لها، وهو محال، أو القول بوجود إمام فارقت عنه علّة الحاجة.

وإذا ثبت ذلك لم يبقَ إلا القول بإمام معصوم لا يجوز عليه القبيح، وهو ما قصدناه، وشرح ذلك وبسطه مذكور في أماكنه.

وإذا ثبت هذان الأصلان، فلا بدّ من القول بأنّه صاحب الزمان بعينه، ثمّ / [[ص ٢٩٥]] لا بدّ من فقد تصرّفه وظهوره من القول بغيبته، لأنّه إذا بطلت إمامة من أثبت له الإمامة بالاختيار، لفقد الصفة التي دلّ العقل عليها. وبطل قول من خالف من شذّاذ الشيعة من أصحابنا بما صاحبنا، كالكيسانية والناووسية والواقفية، لانقراضهم وشذوذهم، ولعود الضرورة إلى فساد قولهم، فلا مندوحة عن مذهبننا، فلا بدّ من صحّته، وإلاّ خرج الحقّ عن الإمامة.

وإذا علمنا بالسياقة التي ساق الأصلان إليها أنّ الإمام هو ابن الحسن عليه السلام دون غيره، ورأيناه غائباً عن الأبصار، علمنا أنّه لم يغيب مع عصمته وتعيّن فرض الإمامة فيه وعليه، إلاّ بسبب اقتضى ذلك، ومصلحة استدعته، وحال أوجبه.

ولم يُعلم وجه ذلك مفصّلاً، لأنّ ذلك ممّا لا يلزم علمه، وإنّ تكلفنا وتبرّعنا بذكره كان تفضّلاً، كما إذا تبرّعنا

بذكر وجوه التشابه من الآي بعد العلم بحكمة الله تعالى سبحانه كان ذلك تفضّلاً.

فنقول: السبب في الغيبة هو إخافة الظالمين له، ومنعهم يده من التصرّف فيه فيما جُعِلَ إليه التصرّف فيه، لأنّ الإمام إنّما يُنتفع به النفع الكلّي إذا كان متمكّناً مطاعاً، مخليّ بينه وبين أغراضه، ليقود الجنود، ويحارب البغاة، ويقيم الحدود، ويسدّ الثغور، وينصف المظلوم، وكلّ ذلك لا يتمّ إلاّ مع التمكنّ، فإذا حيل بينه وبين أغراضه من ذلك سقط عنه فرض القيام بالإمامة.

وإذا خاف على نفسه، وجبت غيبته، والتحرّز من المضارّ واجب عقلاً وسمعاً، وقد استتر النبي ﷺ في الشعب، وأخبر في الغار، ولا وجه لذلك إلاّ الخوف والتحرّز من المضارّ.

/ [[ص ٢٩٦]] فإن قيل: النبي ﷺ ما استتر عن قومه إلاّ بعد أداء ما وجب عليه أداءه، وقولكم في الإمام يخالف ذلك. ولأنّ استتاره عليه السلام لم يتناول ولم يتماد، واستتار إمامكم قد مضت عليه الشهور وانقضت دونه الدهور.

قلنا: ليس الأمر على ما ذكرتم، لأنّ استتار النبي ﷺ كان قبل الهجرة، ولم يكن عليه السلام يرى جميع الشريعة، فإنّ معظم الأحكام وأكثرها نزل بالمدينة، فكيف ادّعيتم ذلك؟

على أنّه لو كان الأمر على ما ادّعيتم من الأداء [والتكامل قبل الاستتار، لما كان ذلك رافعاً للحاجة إلى تدبيره وسياسته وأمره ونهيه.

ومن الذي يقول: إنّ النبي ﷺ غير محتاج إليه بعد أداء الشرع؟ وإذا جاز استتار النبي ﷺ مع تعلّق الحاجة به لخوف الضرر، وكانت البعثة لازمة لمن أخافه وأحوجه إلى الاستتار وساقط عنه، فكذلك القول في استتار إمام الزمان.

فأمّا التفرقة بطول الغيبة وقصرها، ففاسدة، لأنّه لا فرق بين القصير والممتدّ، وذلك موقوف على علّته وسببه، فتطول بطول السبب، وتقصر بقصيره، وتنزل بزواله.

والفرق بينه وبين آبائه عليه السلام أنّه ظاهر بالسيف،

الحدود، لأنّه إنّا يكون نسخاً لو سقط فرض إقامتها مع التمكين وزوال الأسباب المانعة من إقامتها، وأمّا مع عدمه والحال ما ذكرنا فلا.

وهذه جملة مقنعة في هذه المسألة، والله المستعان وبه التوفيق.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (أجوبة مسائل متفرقة):
[[ص ١٤٤]] فصل: (في الغيبة):

قال عليه السلام: إن قالوا: إن قلتم: إنّ الإمام موجود، وأنّه يظهر ويفعل ويصنع، فأيّ شيء يمنع من ظهوره؟ بينوا ما الموجب لاستتاره وغيبته؟

قلنا: قد ثبت وجوب الإمام، وأنّ من صفته أن يكون معصوماً لا يجوز أن يقع منه الفعل القبيح، وإذا كان كذلك وقد بينّا أنّ الإمام يجب كونه موجوداً والآن ... ظهوره وغيبته.

فنقول: إذا ثبت عصمته ثمّ استتر ولم يظهر، وجب أن يكون ذلك لعذر، لأنّ القبيح لا يجوز وقوعه منه، وليس يجب علينا بيان ذلك العذر، وإنّا هو بوجه من الوجوه.

وهذا مثل ما نقول وهم الملحدة حين يقولون: ما الحكمة في رمي الحجارة والهرولة واستلام الحجر لا نعلم شيئاً؟ إلى غير ذلك ممّا يسألون عنه.

ألسنا نقول لهم: إنّ صانع العالم قد ثبتت حكمته بالدليل الباهر القاهر، ومع حكمته إذا أمرنا بمثل هذه الأشياء، علمنا أنّ الحكمة أوجبت ذلك الأمر.

فإذا قالوا: ما ذلك الأمر؟

قلنا: لا يجب علينا بيانه من حيث علمنا أنّ القبيح لا يحصل منه تعالى، / [[ص ١٤٥]] والطريقان واحد على ما ترى، وهذا هو سدّ الباب على مخالفينا وقطع التطويلات عنهم والأمارات، وبهذا أن يستعمل معهم سؤال لهم.

إذا قالوا: إنّ نصب الإمام إذا كان لطفاً للمكلّفين في فعل الواجبات وتجنّب المقبحات، فإنّ استتاره وغيبته ينقضان هذا البناء، ويُبطلان هذا الغرض.

قلنا لهم: لا يمتنع أن يقع هذا اللطف مع غيبته في هذا الباب أقوى، لأنّ المكلّف إذا لم يعلم مكانه ولم يقف

ويدعو إلى نفسه، ويجاهد من خالفه، ويزيل الدول. فأيّ نسبة بين خوفه من الأعداء وخوف / [[ص ٢٩٧]] آباءه عليه السلام لولا قلّة التأمل؟

فإن قيل: فأيّ فرق بين وجوده غائباً لا يصل إليه أحد ولا يتنفع به بشر، وبين عدمه؟ وإلاّ جاز إعدامه إلى حين علم الله سبحانه بتمكين الرعيّة له كما جاز أن يبيحه الاستتار حتّى يُعلّم منه التمكين له فيظهر؟

قيل له: أولاً: نحن نجوّز أن يصل إليه كثير من أوليائه والقاتلين بإمامته فينتفعون به، ومن لا يصل إليه منهم ولا يلقاه من شيعة ومعتقدي إمامته، فهم ينتفعون به في حال الغيبة النفع الذي نقول إنّّه لا بدّ في التكليف منه، لأنّهم مع علمهم بوجوده بينهم، وقطعهم على وجوب طاعته عليهم ولزومها لهم، لا بدّ من أن يخافوه ويهابوه في ارتكاب القبائح، يخشوا تأديبه ومؤاخذته، فيقلّ منهم فعل القبيح ويكثر فعل الحسن، أو يكون ذلك أقرب.

وهذه جهة الحاجة العقلية إلى الإمام، فهو وإن لم يظهر لأعدائه لخوفه منهم، وسدّهم على أنفسهم طرق الانتفاع به، فقد بينّا في هذا الكلام الانتفاع به لأوليائه على الوجهين المذكورين.

على أنّا نقول: الفرق بين وجود الإمام من أجل الخوف من أعدائه، وهو يتوقّع في هذه الحالة أن يمكّنوه فيظهر ويقوم بما فوّض الله إليه، وبين عدمه جليّ واضح. لأنّه إذا كان معدوماً، كان [ما] يفوت العباد من مصالحهم ويعدمونه من مرآشدهم ويحرمونه من لطفهم منسوباً إلى الله سبحانه، لا حجة فيه على العباد ولا لوم.

/ [[ص ٢٩٨]] وإذا كان موجوداً مستتراً بإخافتهم إيّاه، كان ما يفوتهم من المصالح ويرتفع عنهم من المنافع منسوباً إليهم، وهم الملمومون عليه المؤاخذون به.

على أنّ هذا ينعكس عليهم في استتار النبي ﷺ، فأيّ شيء قالوه فيه أجابناهم بمثله هنا.

والقول بالحدود في حال الغيبة ظاهر، وهو أنّها في حياة فاعلها وحياتها فإنّ ظهر الإمام والمستحقّ للحدود باقٍ، وهي ثابتة عليه بالبيّنة والإقرار، استوفاهما منه.

وإن فات ذلك بموته، كان الإثم على من أخاف الإمام والجاه إلى الغيبة وليس بنسخ الشريعة في إقامة

وآخرون جعلوه طريقاً إلى الشك والحيرة الدفع عن القطع على حكمه القديم تعالى، وكذلك فعل الآلام بالأطفال والبهائم قد شك كثير من الناس، منهم: الثنوية، وأصحاب التناسخ، والبركية، والمجبرة، ولم يكن دخول الشبهة بهذه الأمور على من قصر في النظر وانقاد إلى الشبهة مع وضوح الحق له لو أراد، موجباً على الله تعالى دفعها، حتى لا يكلف إلا المؤمنين ولا يؤلم إلا البالغين. ولهذا الباب [في الأصول] نظائر كثيرة ذكرها يطول، والإشارة إليها كافية.

وأما الفرق بينه وبين آبائه عليه السلام فواضح، لأن خوف من يشار إليه بأنه القائم المهدي الذي يظهر بالسيف، ويقهر الأعداء، ويزيل الدول والممالك، لا يكون كخوف غيره ممن يجوز له مع الظهور التقيّة وملازمة منزله، وليس من تكليفه ولا ممّا سبق أنّه يجري على يده الجهاد واستئصال الظالمين.

[المصلحة بوجوده عليه السلام]:

مسألة: فإن قيل: إذا كان الخوف قد اقتضى أن المصلحة في استتاره وتباعده، فقد تغيّرت الحال إذا في المصلحة بالإمامة واختلفت، وصار ما توجّبونه من كون المصلحة مستمرة بوجوده وأمره ونهيه مختلفاً على ما ترون، وهذا خلاف مذهبكم.

الجواب: قلنا: المصلحة التي توجب استمرارها على الدوام بوجوده وأمره ونهيه، إنّما هي للمكلفين، وهذه المصلحة ما تغيّرت ولا تتغيّر، وإنّا قلنا: إنّ الخوف من الظالمين اقتضى أن يكون من مصلحته هو عليه السلام في نفسه الاستتار والتباعد، وما يرجع إلى [مصلحة] المكلفين به لم يختلف، ومصلحتنا وإن كانت لا تتم إلا بظهوره وبروزه، فقد قلنا: إنّ مصلحته / [[ص ٢٧٩]] الآن في نفسه في خلاف الظهور، وذلك غير متناقض، لأنّ من أخاف الإمام وأحوجه إلى الغيبة وإلى أن يكون الاستتار من مصلحته قادر على أن يزيل خوفه، فيظهر ويبرز ويصل كلّ مكلف إلى مصلحته [به]، والتمكّن ممّا يُسهّل سبيل المصلحة تمكّن من المصلحة، فمن هذا الوجه لم يزل التكليف الذي [به] الإمام لطف فيه عن المكلفين بالغيبة منه [والاستتار]، على أنّ هذا يلزم في النبي ﷺ لِمَا استتر في الغار وغاب عن

موضعه ويجوز فيمن لا يعرفه أنّ الإمام يكون إلى أن لا يفعل القبيح ولا يقصّر في فعل الواجب أقرب منه لو عرفه، ولا يجوز فيه كونه إماماً.

وهذا جواب ظاهر ليس لأحد من أصحابنا هذا الجواب.

قال عليه السلام: العصمة في صفات الإمام من أكبر الأصول في الإمامة، إن ثبت يكفي كثيراً من المؤن، فالواجب أن يكون الاشتغال بتصحيحها أكثر.

تنزيه الأنبياء:

/ [[ص ٢٧٧]] القائم المهدي صلوات الله عليه:

[بيان الوجه في غيبته عليه السلام]:

مسألة: إن قال قائل: فما الوجه في غيبته عليه السلام واستتاره على الاستمرار والدوام حتى أنّ ذلك قد صار سبباً لنفي ولادته وإنكار وجوده؟ وكيف يجوز أن يكون إماماً للخلق وهو لم يظهر قطّ لأحد منهم، وآبؤه عليه السلام وإن كانوا غير أمرين فيما يتعلّق بالإمامة ولا ناهين، فقد كانوا ظاهرين بارزين يفتون في الأحكام، ويرشدون عند المعضلات، لا يمكن أحد نفي وجودهم وإن نفى إمامتهم؟

الجواب: قلنا: أمّا الاستتار والغيبة فسيبهما إخافة الظالمين له عليه السلام على نفسه، ومن أخيف على نفسه فقد أحوج إلى الاستتار، ولم كن الغيبة من ابتدائها على ما هي عليه الآن، فإنّه عليه السلام في ابتداء الأمر كان ظاهراً لأوليائه، غائباً عن أعدائه، ولمّا اشتدّ الأمر، وقوي الخوف، وزاد الطلب، استتر عن الوليّ والعدوّ، فليس ما ذكره السائل من أنّه لم يظهر لأحد من الخلق صحيحاً.

فأمّا كون ذلك سبباً لنفي ولادته عليه السلام فلم يكن سبباً لشيء من ذلك إلا بالشبهة، وضعف البصيرة، والتقصير عن النظر الصحيح، وما كان التقصير داعياً إليه والشبهة سببه من الاعتقادات، وعلى الحق فيه دليل واضح بادٍ لمن أراده، ظاهر لمن قصده، ليس يجب المنع / [[ص ٢٧٨]] في دار التكليف والمحنة منه، ألا ترى أنّ تكليف الله تعالى من علم أنّه يكفر قد صار سبباً لاعتقادات كثيرة باطلة، فالمحددون جعله طريقاً إلى نفي الصانع، والمجبرة جعلته طريقاً إلى أنّ القبيح ممّا لا يقبح من فعله تعالى،

قومه بحيث لا يعرفونه، لأننا نعلم أن المصلحة بظهوره وبيانه كانت ثابتة غير متغيرة. ومع هذه الحال فإن المصلحة له في الاستتار والغيبة عند الخوف، ولا جواب عن ذلك. وبيان أنه لا تنافي فيه ولا تناقض إلا بمثل ما اعتمدناه بعينه.

[في الوجه في غيبته عليه السلام عن أوليائه وأعدائه]:

مسألة: فإن قيل: فإذا كان الإمام عليه السلام غائباً بحيث لا يصل إليه أحد من الخلق ولا ينتفع به، فما الفرق بين وجوده وعدمه؟ وإذا جاز أن يكون إخافة الظالمين سبباً لغيبته بحيث لا يصل إلى مصلحتنا به حتى إذا زالت الإخافة ظهر، فلم لا جاز أن يكون إخافتهم له سبباً لأن يُعِدِّمَهُ الله تعالى، فإذا انقادوا وأذعنوا أوجده [الله] لهم؟

الجواب: قلنا: أول ما نقوله: إننا غير قاطعين على أن الإمام عليه السلام لا يصل إليه أحد، ولا يلقيه بشر، فهذا أمر غير معلوم، ولا سبيل إلى القطع عليه، ثم الفرق بين وجوده غائباً عن أعدائه للتقية وهو في خلال ذلك منتظر أن يُمكنوه فيظهر ويتصرف، وبين عدمه واضح لا خفاء به. وهو الفرق بين أن تكون الحجّة فيما فات من مصالح العباد لازمة لله تعالى، وبين أن تكون لازمة للبشر، لأنه إذا أُخيف غيَّب شخصه عنهم كان ما يفهوهم من مصلحة عقيب فعل سببوه وألجأوا إليه، فكانت العهدة فيه عليهم، والذمُّ لازماً لهم، وإذا أعدمه الله تعالى، ومعلوم أن العدم لا يُسبِّبه الظالمون بفعلهم، وإننا يفعلهُ الله تعالى اختياراً، كان ما يفوت بالإعدام من / [[ص ٢٨٠]] المصالح لازماً له تعالى ومنسوباً إليه.

مسألة: فإن قيل: فالحدود التي تجب على الجناة في حال الغيبة كيف حكمها؟ وهل تسقط عن أهلها؟ وهذا إن قلتموه صرحتم بنسخ شريعة الرسول ﷺ، وإن أبيتموه فمن الذي يقيمها والإمام عليه السلام غائب مستتر؟

الجواب: قلنا: أمّا الحدود المستحقة بالأعمال القبيحة فواجبة في جنوب مرتكبي القبائح، فإن تعذر على الإمام في حال الغيبة إقامتها فالإثم فيما تعذر من ذلك على من سبب الغيبة وأوجبها بفعله، وليس هذا نسخاً للشريعة، لأن المتقرر بالشرع وجوب إقامة الحد مع التمكن وارتفاع المانع، وسقوط فرض إقامته مع الموانع

وارتفاع التمكن لا يكون [نسخاً للشرع المتقرر، لأن الشرط في الوجوب لم يحصل، وإنما يكون] ذلك نسخاً لو سقط فرض إقامة الحدود عن الإمام مع تمكنه، على أن هذا يلزم مخالفاً في الإمامة إذا قيل لهم: كيف الحكم في الحدود التي تُستحق في الأحوال التي لا يتمكن فيها أهل الحل والعقد من نصب إمام واختياره؟ وهل تبطل الحدود أو تُستحق مع تعذر إقامتها؟ وهل يقتضي هذا التعذر نسخ الشريعة؟ فأَيُّ شيء اعتصموا به من ذلك فهو جوابنا بعينه.

[حاجة الناس للإمام]:

مسألة: فإن قيل: فالحق مع غيبة الامام كيف يُدرك، وهذا يقتضي أن يكون الناس في حيرة مع الغيبة؟ فإن قلتم: إنه يُدرك من جهة الأدلة المنصوبة إليه، قيل لكم: هذا يقتضي الاستغناء عن الإمام بهذه الأدلة.

الجواب: قلنا: أمّا العلة المحوجة إلى الامام في كل عصر وعلى كل حال، فهي كونه لطفاً فيا أوجب علينا فعله من العقليات من الإنصاف والعدل، واجتناب الظلم والبغي، لأن ما / [[ص ٢٨١]] عدا هذه العلة من الأمور المستندة إلى السمع والعبادة به جائز ارتفاعها لجواز خلو المكلفين من العبادات الشرعية كلها، وما يجوز على حال ارتفاعه لا يجوز أن يكون علته في أمر مستمر لا يجوز زواله.

وقد استقصينا هذا المعنى في كتابنا الشافي في الإمامة وأوضحناه.

ثم نقول من بعد [ذلك]: إن الحق في زماننا هذا على ضربين: عقلي وسمعي، فالعقلي ندركه بالعقل ولا يُؤثر فيه وجود الإمام ولا فقده. والسمعي إننا يُدرك بالنقل الذي في مثله الحجّة. ولا حق علينا يجب العلم به من الشرعيات إلا وعليه دليل شرعي، وقد ورد النقل به عن النبي ﷺ والأئمة من ولده صلوات الله عليهم، فنحن نُصيب الحق بالرجوع إلى هذه الأدلة والنظر فيها. والحاجة مع ذلك كله إلى الإمام [فيها] ثابتة، لأن الناقلين يجوز أن يعرضوا عن النقل إمّا لشبهة أو اعتقاد فيقطع النقل أو يبقى فيمن ليس نقله حجّة ولا دليل، فيحتاج حينئذ المكلفون [بما نُقل إليهم] إلى دليل هو قول الإمام وبيانه، وإننا يثق المكلفون

نورده في كتاب الإمامة في موضع نفرد له، إن أخر الله تعالى في الأجل وتفضل بالتأييد والمعونة، فهو المؤول [إلى] ذلك، والمأمول لكل [فضل وخير، قرباً من ثوابه، وبعداً من عقابه...].

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٢٦]] مسألة: قال السيد المرتضى عليه السلام: وغيبة ابن الحسن عليه السلام سببها الخوف على النفس المبيح للغيبة والاستتار، وما ضاع من حدٍّ وتأخر من حكم ييؤء بإثمه من هو سبب / [[ص ٢٢٧]] الغيبة وأحوج إليها.

شرح ذلك: لا سبب للغيبة يجوز لأجله الاستتار إلا خوفه عليه السلام على نفسه، فأما خوفه على ماله وعلى الأذى في نفسه فإنه يجب / [[ص ٢٢٨]] أن يتحمل ذلك كله لتنزاح علة المكلفين في تكليفهم، كما يقول من خالفنا في النبي صلى الله عليه وآله في أنه يجب عليه أن يتحمل كل أذى في نفسه دون القتل حتى يصح منه الأداء إلى الخلق ما هو لطف لهم.

فإن قيل: فهلاً أوجبتم الظهور وإن أدى إلى قتله، كما أظهر الله تعالى كثيراً من الأنبياء والأوصياء وإن قتلوهم؟

قلنا: إنها جاز ذلك في الأنبياء والأوصياء لما كان من معلوم الله / [[ص ٢٢٩]] تعالى أن هناك من يقوم مقام المقتول في تحمل أعباء النبوة أو يعلم تغيير المصالح التي كان يؤدبها، فأما إذا علم تعالى أنه ليس هناك من يقوم مقامه ولا تغيير المصلحة فلا يجوز ظهوره إذا أدى إلى قتله.

وهذه حالة الإمام المنتظر عليه السلام، فإنه تعالى قد علم أنه ليس بعده من يقوم مقامه في باب الإمامة والشرعية على ما كانت عليه، واللطف بمكانه لم يتغير ولا يصح تغييره، فلا يجوز ظهوره إذا أدى إلى قتله. وإذا كان كذلك فقد صحَّ السبب الذي ذكرناه.

فإن قالوا: هلاً منع الله تعالى من قتله وظهر فلا يُمكن من قتله؟

قلنا: كلُّ منع لا يؤدِّي إلى زوال التكليف والإلجاء، فإنَّ الله تعالى قد فعل به، من الأمر بطاعته وإيجاب نصرته وامتثال أمره ونهيه. فأما ما يمنع من التكليف _ من الحيلولة بينه وبينهم _ وما يجري مجراه، فإنَّ ذلك يمنع التكليف منهم.

بما نُقلَ إليهم، وأنه جميع الشرع لعلمهم بأن وراء هذا النقل إماماً متى اختلَّ استدرك [وبين] عملاً شذَّ منه، فالحاجة إلى الامام ثابتة مع ادراك الحق في أحوال الغيبة من الأدلة الشرعية على ما بيناه.

[في بيان علة استتاره عليه السلام]:

مسألة: فإن قيل: إذا كانت العلة في استتار الإمام خوفاً من الظالمين واتقائه من المعاندين فهذه العلة زائلة في أوليائه وشيعته، فيجب أن يكون ظاهراً لهم، أو يجب أن يكون التكليف الذي [أوجب] إمامته لطفاً فيه ساقطاً عنهم، لأنه لا يجوز أن يُكلفوا بما فيه لطف لهم ثم يُجرمونه بجناية غيرهم.

الجواب: قلنا: قد أجاب أصحابنا عن هذا بأنَّ العلة في استتاره من الأعداء هي الخوف منهم والتقية، وعلة استتاره من الأولياء لا يمتنع أن يكون لئلا يشيعوا خبره ويتحدَّثوا عنه / [[ص ٢٨٢]] ممَّا يؤدِّي إلى خوفه وإن كانوا غير قاصدين به ذلك. وقد ذكرنا في كتاب الإمامة جواباً آخر، وهو أنَّ الإمام عليه السلام عند ظهوره من الغيبة إنما يُعلم شخصه [من غيره] ويُتميِّز عينه من جهة المعجز الذي يظهر على يديه، لأنَّ النصَّ المتقدم من آباءه عليه السلام [عليه] لا يميِّز شخصه من غيره، كما ميِّز النصُّ أشخاص آباءه عليه السلام لِمَّا وقع على إمامتهم. والمعجز إنما يُعلم [أنَّه] دلالة وحجَّة بضرب من الاستدلال، والشبهة معترضة لذلك وداخلة فيه، فلا يمتنع على هذا أن يكون كلُّ من لم يظهر له من أوليائه، فلأنَّ المعلوم من حاله أنَّه متى ظهر له قصر في النظر في معجزه، ولحق [به] هذا التقصير عند دخول الشبهة لمن يخاف منه من الأعداء.

وقلنا أيضاً: [إنَّه] غير ممتنع أن يكون الإمام عليه السلام يظهر لبعض أوليائه ممَّن لا يخشى من جهته شيئاً من أسباب الخوف، فإنَّ هذا [ممَّا] لا يمكن القطع على ارتفاعه وامتناعه، وإنَّما يعلم كلُّ واحد من شيعته حال نفسه، ولا سبيل له إلى العلم بحال غيره.

ولولا أنَّ استقصاء الكلام في مسائل الغيبة يطول ويخرج عن الغرض بهذا الكتاب لأشبعناه هاهنا. وقد أوردنا منه الكثير في كتابنا [الشافي] في الإمامة، ولعلَّنا نستقصي الكلام فيه [في مسائل]، ونأتي على ما لعلَّه لم

الغيبية، لأنه لو جرى فيه ما لا يمكن العلم به لفقد أدلته وانسداد الطريق إليه، لوجب ظهور الإمام لبيانه واستدراكه.

شرح ذلك: وإن قيل: إذا كان غائباً لا يوصل إليه وعندكم أن أحداً ما يحتاج إليه فيه أن يحفظ الشريعة، فما الذي يؤمنكم أن يكون شيء من الشريعة لم يصل إليكم ولم يُنقل. وهذا يؤدي إلى الشك في فوت كثير من الشرائع.

قلنا نحن: لا يجوز أن شيئاً من الشريعة لم يصل إلينا ونتمكّن نحن من الوصول إليه، لأننا إذا علمنا أن شريعة النبي ﷺ لازمة لنا إلى يوم القيامة، وعلمنا أن التكليف لم يسقط عنا في حال من الأحوال، علمنا أن ما فرضوه من ضياع بعض الشريعة وترك نقله _ وإن كان ممكناً _ لم يتفق. لأنه لو اتفق ذلك لكان إمّا أن يسقط من التكليف عنا ما ذلك الشيء لطف فيه وقد علمنا أن شيئاً من التكليف لم يسقط، أو كان يجب أن يظهر الإمام ويُؤيّد به الله تعالى بالملائكة فيؤدّي إلينا ما ضاع منا ولم يصل إلينا، فلمّا لم يسقط التكليف عنا ولم يظهر هو، علمنا أن ذلك لم يتفق.

/ [[ص ٢٣٣]] على أن الذي جَوَزناه أخيراً إن جَوَزنا أن يكون بعض الشريعة لم يصل إلينا ويكون عنده عليه السلام، فلا يجب إسقاط التكليف عنا من حيث أتينا من قبل نفوسنا لفعلنا ما أوجب استتاره وغيبته، وجرى ذلك مجرى ما يفوتنا من تصرفه وتأديبه والانتفاع بمكانه، في أن ذلك لا يوجب إسقاط التكليف عنا من حيث كنّا السبب في استتاره وغيبته. وعلى هذا السؤال لا جواب علينا في ذلك.

[طول الغيبة وزيادة عمر الغائب]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمه الله: وطول الغيبة كقصيرها، لأنّها متعلّقة بزوال الخوف الذي ربّما تقدّم أو تأخّر. وزيادة عمر الغائب على المعتاد لا قدح به، لأنّ العادة قد تنخرق للأئمة بل للصالحين.

شرح ذلك: إذا كان السبب في استتاره وغيبته ما يبيّناه من خوفه على نفسه جاز أن يطول زمان غيبته، لاستمرار أسبابها التي أوجبها، لأنّها متعلّقة بها. فلا يجوز ظهوره مع ثبوت السبب الموجب للغيبة، لأنه يؤدي ذلك إلى تغريبه بنفسه. ولا ينبغي أن يُستبعد استمرار أسباب الغيبة، لأنّ ذلك ممكن غير ممتنع.

فإن قالوا: هلاًّ ظهر عليه السلام لأوليائه إن كانت العلّة في استتاره خوفه على نفسه؟ فإنّا نعلم أنّه لا يخاف من أوليائه كما يخاف من أعدائه.

قلنا: عن ذلك أجوبة من أصحابنا:

فمنهم من قال: إنّهُ إذا ثبتت إمامته وعصمته ثمّ علمنا غيبته واستتاره علمنا أنّه لم يستتر إلّا لوجه لا ينافي عصمته غيبته. استتار يوجد في الوليّ والعدوّ وإن لم نعلمه على سبيل التفصيل، كما أنّا إذا علمنا حكمة القديم تعالى علمنا أن ما أمر به من الشرائع وما يفعله من آلام الأطفال وخلق المؤذيات، له وجه لا ينافي حكمته تعالى وإن لم نعلمه على سبيل التفصيل. وهذا القدر كافٍ في الجواب عن / [[ص ٢٣٠]] علّة استتار الإمام.

ومنهم من قال: إنّ علّة استتاره عن أوليائه علّة استتار عن أعدائه، فعلّة استتاره عن أعدائه خوفه منهم، وعلّة استتاره عن أوليائه هو أنّه إذا ظهر لا يمكن معرفته بعينه إلّا بالمعجز، ويجوز على من شاهد ذلك المعجز أن يدخل عليه شبهة، فيعتقد فيه أنّه مدّع لما ليس له، ويعتقد أنّه مبطل، ويشيع خبره فيؤدّي إلى هلاكه.

على أنّا لا نقطع على أن جميع أوليائه لا يرونه، وإنّما يعلم كلّ إنسان حال نفسه، غير أنّا إذا جَوَزنا استتاره عن بعضهم أمكن أن يكون العلّة ما ذكرناه.

/ [[ص ٢٣١]] فأما ما تضيع من الحدود والأحكام في حال غيبة الإمام، فإنّه باقٍ في جنب مستحقّيه، والذنب في ذلك على من أوجب غيبة الإمام وكان سبباً فيها.

ومجرى ذلك مجرى ما يقول أصحاب الاختيار: إنّهُ إذا منع أهل الحلّ والعقد من اختيار من يصلح للإمامة، فإنّ الحدود التي تفوت في ذلك الوقت تكون باقية في جنب من يستحقّها ويكون الذنب على من حال بينهم وبين الاختيار، ولا يلزمهم أن يكون الحدود قد سقطت فيؤدّي ذلك إلى نسخ الشريعة، فكذلك قولنا في حال غيبة إمامنا سواء.

والكلام في هذا الفصل بيّناه مستوفى في كتاب (المقنع في الغيبة) وغيره.

/ [[ص ٢٣٢]] [عدم ضياع الشرع مع الغيبة]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمه الله: والشرع محفوظ مع

/ [[ص ٢٣٤]] فأما طول الغيبة وخروجه عن العادة فلا اعتراض به أيضاً لأمرين:

أحدهما: أننا لا نسلّم أنّ ذلك خارق للعادة، لأنّ من قرأ الأخبار ونظر في أحوال من تقدّم ووقف على ما سطر في الكتب من ذكر المعمرين، علم أنّ ذلك قد جرت العادة بمثله. وقد نطق القرآن ببعض ذلك، قال الله تعالى إخباراً عن نوح النبي عليه السلام: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عاماً﴾ [العنكبوت: ١٤]، فأخبر بمقامه بين أظهرهم هذه المدة، وهو أضعاف ما وجدنا من عمر صاحب الزمان عليه السلام. وما ذكر من أخبار المعمرين من العرب والعجم قد صنّفت فيه الكتب، وقد أوردنا طرفاً منه في كتاب (الغرر والدرر) لا يتحمّل هذا الموضع إيراده.

والوجه الأخير: أننا لو سلّمنا أنّ ذلك خارق للعادة كلّها عادتنا وغيرها، كان أيضاً جائزاً عندنا، لأنّ أكثر ما في ذلك أن يكون معجزاً، وإظهار المعجزات عندنا يجوز على ما ليس بنبيّ من إمام أو صالح. وهو مذهب أكثر الأئمة غير المعتزلة والزيدية والخوارج. وإن سمّي بعضهم ذلك كرامات لا معجزات، ولا اعتبار بالأسماء بل المراد خرق العادات.

/ [[ص ٢٣٥]] وقد دلّلنا على هذا المذهب في كثير من المواضع ذكرناه في (الشافي) و(الذخيرة)، وليس هذا موضع ذكره.

وهذا جملة مقنعة في هذا الباب إن شاء الله تعالى.

وقت الظهور:

المقنع في الغيبة:

/ [[ص ٨٤]] [كيف يعلم الإمام بوقت ظهوره]:

فإن قيل: إذا علّقتم ظهور الإمام بزوال خوفه من أعدائه، وأمنه من جهتهم: فكيف يعلم ذلك؟ وأيّ طريق له إليه؟ وما يضمّره أعداؤه أو يظهره - وهم في الشرق والغرب والبر والبحر - لا سبيل له إلى معرفته على التحديد والتفصيل!

قلنا: أمّا الإماميّة فعندهم: أنّ آباء الإمام عليه وعليهم السلام / [[ص ٨٥]] عهدوا إليه وأنذروه وأطلعوه على ما عرفوه من توقيف الرسول ﷺ على زمان

الغيبة وكيفيتها، وطولها وقصرها، وعلاماتها وأماراتها، ووقت الظهور، والدلائل على (تيسيره وتسهيله).

وعلي هذا لا سؤال علينا، لأنّ زمان الظهور إذا كان منصوباً على صفته، والوقت الذي يجب أن يكون فيه، فلا حاجة إلى العلم بالسرائر والضمائر.

وغير ممتنع - مضافاً إلى ما ذكرناه - أن يكون هذا الباب موقوفاً على غلبة الظن وقوّة الأمارات وتظاهر الدلالات.

وإذا كان ظهور الإمام إنّما هو بأحد أمور: إمّا بكثرة أعوانه وأنصاره، أو قوّةهم ونجدتهم، أو قلة أعدائه، أو ضعفهم وجورهم، وهذه أمور عليها أمارات يعرفها من نظر فيها وراعاها، وقربت مخالطته لها، فإذا أحسّ الإمام عليه السلام بما ذكرناه - إمّا مجتمعاً أو متفرّقاً - وغلب في ظنّه السلامة، وقوي عنده بلوغ الغرض والظفر بالأرب، تعيّن عليه فرض الظهور، كما يتعيّن على أحدنا فرض الإقدام والإحجام عند الأمارات المؤمّنة والمخيفة.

[هل يعتمد الإمام على الظن في أسباب ظهوره]:

فإن قيل: إذا كان من غلب عنده ظنّ السلامة، يُجوّز خلافها، ولا يأمن أن يحقق ظنّه، فكيف يعمل إمام الزمان ومهدي الأئمة على الظنّ في / [[ص ٨٦]] الظهور ورفع التقيّة وهو مجوّز أن يقتل ويُمْنَع؟!

قلنا: أمّا غلبة الظن فتقوم مقام العلم في تصرفنا وكثير من أحوالنا الدينية والدنيوية من غير علم بما تؤول إليه العواقب، غير أنّ الإمام خطبُه يخالف خطب غيره في هذا الباب، فلا بدّ فيه من أن يكون قاطعاً على النصر والظفر.

[الجواب على مسلك المخالفين]:

وإذا سلكتنا في هذه المسألة الطريق الثاني من الطريقين اللذين ذكرناهما، كان لنا أن نقول: إنّ الله تعالى قد أعلم إمام الزمان - من جهة وسائط علمه، وهم آباؤه وجدّه رسول الله ﷺ - أنّه متى غلب في ظنّه الظفر وظهرت له أمارات السلامة، فظهوره واجب ولا خوف عليه من أحد، فيكون الظنّ هاهنا طريقاً إلى العلم، وباباً إلى القطع.

وهذا كما يقوله أصحاب القياس إذا قال لهم نافوه في الشريعة ومطلوه: كيف يجوز أن يُقدّم - من يظنّ أنّ

أنَّ كلَّ زمان لا يجوز أن يخلو من إمام يقوم بإصلاح الدين ومصالح المسلمين، ولم يكن لنا بالدليل الصحيح أنَّ خروج القائم يطابق زوال التكليف، فلا يخلو الزمان بعده عليه السلام من أن يكون فيه إمام مفترض الطاعة، أو ليس يكون.

فإن قلنا بوجود إمام بعده خرجنا من القول بالاثني عشرية، وإن لم نقل / [[ص ١٤٦]] بوجود إمام بعده، أبطلنا الأصل الذي هو عماد المذهب، وهو قبح خلو الزمان من الإمام.

فأجاب عليه السلام وقال: إننا لا نقطع على مصادفة خروج صاحب الزمان محمد بن الحسن عليه السلام زوال التكليف، بل يجوز أن يبقى العالم بعده زماناً كثيراً، ولا يجوز خلو الزمان بعده من الأئمة.

ويجوز أن يكون بعده عدّة أئمة يقومون بحفظ الدين ومصالح أهله، وليس يضرنا ذلك فيما سلكناه من طرق الإمامة، لأنّ الذي كلّفنا إياه وتعبّدنا منه أن نعلم إمامة هؤلاء الاثني عشر، ونبيّنه بياناً شافياً، إذ هو موضع الخلاف والحاجة.

ولا يخرجنا هذا القول عن التسمّي بالاثني عشرية، لأنّ هذا الاسم عندنا يُطلق على من يُثبّت إمامة اثني عشر إماماً. وقد أثبتنا نحن ولا موافق لنا في هذا المذهب، فانفردنا نحن بهذا الاسم دون غيرنا.

١٧٢ - الموافاة:

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٢١]] وإنّا قلنا: إنّ المؤمن لا بدّ من أن يوافي بإيمانه، أنّ الإجماع واقع على أنّ الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم، فلو جاز أن يكفر المؤمن كفراً يوافي به لا استحقّ فاعله الثواب والعقاب الدائمين، لإجماعهم أيضاً على أنّ الكفر الموافق به يستحقّ عليه العقاب الدائم، والإجماع يمنع من استحقاق الأمرين على سبيل الدوام.

وأيضاً فإنّ التحابط إذا بطل واجتمع الاستحقاقان الدائمان فلا بدّ إذا فعل المستحقّ منهما من أن يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب، واجتمعت الأئمة على أنّ الثواب في الآخرة لا يُقطّع ولا يتخلّله عقاب.

الفرع مشبه للأصل في الإباحة، ومشارك له في علّتها _ على الفعل، وهو يُجوز أن يكون الأمر بخلاف ظنّه؟ لأنّ الظنّ لا قطع معه، والتجويز _ بخلاف ما تناوله _ ثابت، أوليس هذا موجباً أن يكون المكلف مُقدّماً على ما لا يأمن كونه قبيحاً؟! والإقدام على ما لا يؤمن قبحه كالإقدام على ما يُعلم قبحه.

لأنّهم يقولون: تعبّد الحكيم سبحانه بالقياس يمنع من هذا / [[ص ٨٧]] التجويز، لأنّ الله تعالى إذا تعبّد بالقياس فكأنّه عليه السلام قال: (من غلب على ظنّه بأمارات، فظهر له في فرع أنّه يشبه أصلاً محلاً فيعمل على ظنّه، فذلك فرضه والمشروع له)، فقد أمن بهذا الدليل ومن هذه الجهة الإقدام على القبيح، وصار ظنّه _ أنّ الفرع يشبه الأصل في الحكم المخصوص _ طريقاً إلى العلم بحاله وصفته في حقّه وفيما يرجع إليه، وإن جاز أن يكون حكم غيره في هذه الحادثة بخلاف حكمه إذا خالفه في غلبة الظنّ.

ومن هذه حجّته وعليها عمدته، كيف يشتبه عليه ما ذكرناه في غلبة الظنّ للإمام بالسلامة والظفر؟! والأولى بالمنصف أن ينظر لخصمه كما ينظر لنفسه ويقنع به من نفسه.

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الميفارقيات):

[[ص ٢٨٣]] مسألة ثانية وعشرون: [متى يظهر

الحجّة عليه السلام]:

لصاحب الزمان عليه السلام يوم معلوم يظهر فيه؟ وهل

يشاهدنا أم لا؟

الجواب: ليس يمكن نعت الوقت الذي يظهر فيه صاحب الزمان عليه السلام، وإنّا يُعلم على سبيل الجملة أنّه يظهر في الوقت الذي يأمن فيه المخافة، وتزول عنه التقيّة. وهو عليه السلام شاهد لنا ومحيط بنا، وغير خافٍ عليه شيء من أحوالنا.

مباحث عامة:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (أجوبة مسائل

متفرقة):

[[ص ١٤٥]] فصل: وسئل عليه السلام عن الحال بعد

إمام الزمان عليه السلام في الإمامة فقال: إذا كان المذهب المعلوم

قلنا: يمنع من ذلك الإجماع، لأنّه لا أحد يقول بذلك من الأُمّة كلّها. ومن شرط الموافاة في استحقاق الثواب بالإيمان جعلها وجهاً لاستحقاقه وجهة، وجعل ابتداء الاستحقاق عندها ولا يجعلها دلالة وكاشفة، فكان كلّ من ذهب إلى أنّ ما يقتضي استحقاق الثواب بالإيمان تابع لحال حدوثه وغير متظر، يذهب إلى أنّ كلّ إيمان يستحقّ به في حال حدوثه الثواب الدائم.

فإذا قيل: بأيّ شيء فصلتم بين الكفر الموافق به والذي لا يوافق به في دوام العقاب؟

قلنا: بالإجماع، لأنّا قد بينّا أنّ دوام العقاب أو انقطاعه لا يُعلّم عقلاً، وإنّا يُعلّم بالسمع، وقد اجتمعت الأُمّة على أنّ عقاب الكفر الذي يوافق به دائم فقطعنا عليه وما لا يوافق به الإجماع على دوامه ولا انقطاعه، وإنّا يرجع [في] ذلك إلى الدليل، ولو كان عقاب الكفر الذي لا يوافق به دائماً لكان قد اجتمع للمكلّف الواحد استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، وقد بينّا فساد ذلك.

وإنّا رجّحنا القول بأنّ المؤمن لا يكفر على القول بجواز كفره من غير أن يوافق به، من أجل أنّ الكفر يستحقّ به الاستحقاق والذمّ واللعن، فلو جامع الإيمان مع بطلان التحابط لوجب أن يكون المرتدّون يستحقّون منّا المدح والتعظيم على ما تقدّم من إيمانهم، وإن استحقّوا الاستخفاف واللعن على كفرهم. واجتمعت الأُمّة على أنّ كلّ مظهر لكفر وردّة فإنّه لا يستحقّ شيئاً من التعظيم والثواب، وذلك معلوم من دينه ﷺ ضرورة.

فإذا قيل لنا: فقد نرى كثيراً ممّن كان مؤمناً يكفر، وربّما بقي من الكفر / [[ص ٥٢٤]] إلى حال موته، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا﴾ [النساء: ١٣٧].

قلنا: ليس كلّ من أظهر الإيمان يكون مؤمناً على الحقيقة، وإذا وجدنا مظهراً للكفر بعد إظهار الإيمان قطعنا على أنّ ما أظهر من الإيمان لم يكن في الباطن وعند الله تعالى عليه.

فأمّا المراد بالآية فإنّا سمّينا من أظهر الإيمان مؤمناً على العرف، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وكما قال الله ﷻ: ﴿فَتَحْرِيرُ

فإذا قيل: كيف تدعون الإجماع في دوام المستحقّ من الثواب على الإيمان، وفي الناس من يقول: إنّّه لا يستحقّ على الله تعالى شيء، وفيهم من يشترط في استحقاق الثواب بالإيمان الموافاة كما شرطتم ذلك في الكفر؟

قلنا: أمّا من نفى أن يستحقّ على الله تعالى شيء من المجبّرة، أو من نفى استحقاق الثواب من جهة العدول من البغداديين، فهم معنا مجمعون على أنّ / [[ص ٥٢٢]] الثواب إذا لم يُحبطه فاعله، فلا بدّ من أن يفعل به ويوصل إليه، فلو جعلنا مكان قولنا: إنّّه يستحقّ الثواب أنّه لا بدّ من أن يفعل به الثواب الدائم متى لم يُحبطه زالت الشبهة.

على أنّ البغداديين يعترفون بالاستحقاق، وإنّا يضيفونه إلى الحكمة والجود، فما خالفوا في أصل الاستحقاق، والمجبّرة تنفي الاستحقاق لكلّ شيء من الأفعال على كلّ وجه، فإذا قلنا: أجمع كلّ من أثبت استحقاقاً بالأفعال على كذا خرجت المجبّرة منه.

وأمّا من شرط في استحقاق الثواب بالإيمان الموافاة فقول به باطل، لأنّ وجوه الأفعال وشروطها التي منها يستحقّ بها ما يستحقّ لا يجوز أن تكون منفصلة منها، ومتأخّرة عن وقت حدوثها. والموافاة منفصل عن وقت حدوث الإيمان، فكيف يكون شرطاً أو وجهاً في استحقاق الثواب به؟

ولا يلزمنا ذلك إذا فرّقنا بين الكفر الموافق به وما لا يوافق به في دوام المستحقّ عليه من العقاب، لأنّا ما جعلنا الموافاة شرطاً ولا وجهاً في الاستحقاق ولا في دوامه، بل جعلناها دلالة لنا وأمانة على صفة المستحقّ، وإذا لم يوافق بكفره دلّا ذلك على أنّ كفره وقع في حال حدوثه على وجه يقتضي ذلك، والذي يوافق به من الكفر نقطع على أنّه وقع للأصل على وجه يقتضي دوام عقابه، فالموافاة دلالة عندنا وليست وجهاً ولا شرطاً في الاستحقاق، والدلالة لا تجعل المدلول على ما هو عليه.

فإذا قيل لنا: فبأيّ شيء يفسد قول من جعل الموافاة بالإيمان دلالة على وقوعه في حال حدوثه على وجه يوجب دوام ثوابه، وأنّ الموافاة إذا لم تحصل دلّ عدمها على أنّ الإيمان وقع في ابتداء حدوثه مستحقّاً به الثواب / [[ص ٥٢٣]] المنقطع.

رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» [النساء: ٩٢]، ولا شبهة في أنه تعالى أراد إظهار الإيثار.

شرح جمل العلم والعمل:

[ص ١٥٨] مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: وإذا بطل التحابط فلا بد / [ص ١٥٩] في من كان مؤمناً في باطنه أن يوافي بالإيمان وإلا أدى إلى تعذر استيفاء حقه من الثواب.

شرح ذلك: قد ثبت أن المؤمن يستحق الثواب الدائم بالإجماع، ويثبت بطلان التحابط. وإذا ثبت هذان الأمران فلا بد في من آمن بالله تعالى وبرسوله أن يوافي بإيمانه. ولا يجوز أن يكفر، لأنه لو كفر لاستحق على كفره العقاب الدائم بالإجماع، وكان يؤدي إلى اجتماع الثواب والعقاب الدائم، وذلك لا يمكن إيفاءه ولا استيفاءه، لأن المسلمين قد أجمعوا على أن التائب لا يُنقل من حال الثواب إلى حال العقاب.

ولا يلزم على ذلك أن من كفر لا يجوز أن يؤمن، من حيث أن الكفر يستحق عليه العقاب الدائم، فلو آمن لاستحق الثواب الدائم، فكان يؤدي إلى اجتماع العقاب الدائم والثواب الدائم، وذلك يؤدي إلى ما بيننا فساد.

لأن الذي قالوه وإن كان على ما فرضوه فإن الكافر وإن استحق العقاب الدائم، متى آمن بالله وأقلع عن كفره، فإن الله تعالى وعد تفضلاً منه إسقاط عقابه في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، وقد أجمع المسلمون على سقوط عقابه عند التوبة، فيمكن إيفاءه الثواب، لأن عقابه قد سقط بالعفو. وليس كذلك الثواب الدائم إذا تعقبه الكفر، لأن الثواب لا يجوز إسقاطه بالكفر الذي يوافي به ولا يعفى عنه، فيؤدي إلى بطلان ما ذكرناه.

/ [ص ١٦٠] فإن قيل: ولم لا يجوز أن يكفر المؤمن كفراً لا يوافي به، فلا يثبت له استحقاق الثواب الدائم والعقاب الدائم؟ لأن إيمانه بعد كفره قد أسقط عقاب كفره، فلا يؤدي إلى ما ذكرتموه ولا يجيء منه ما ذهبتم إليه من أن المؤمن لا يجوز أن يكفر.

قلنا: هذا أيضاً لا يجوز، لأنه لو جاز أن يكفر المؤمن وإن لم يواف به لجوزنا أن يكون في المرتدين من

يستحق الثواب الدائم والتبجيل والتعظيم على إيمانه المتقدم ويستحق العقاب والاستخفاف واللعنة في الحال على كفره. وذلك مما أجمع المسلمون على بطلانه، لأن أحداً من الأئمة لا يقول: إن أحداً من الكفار يستحق التعظيم والتبجيل أو يجوز أن يكون مستحقاً لذلك.

فتجوز ما سأله السائل يؤدي إلى بطلان ما قد أجمع المسلمون عليه.

ويؤدي أيضاً إلى اجتماع الثواب الدائم والعقاب الدائم، وذلك باطل، لأنه قول خارج عن الإجماع.

١٧٣ - موسى عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[ص ١٢٥] [تنزيه موسى عليه السلام عن العصيان بالقتل]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قتل موسى عليه السلام للقبطي وليس يخلو من أن يكون مستحقاً للقتل أو غير مستحق، فإن كان مستحقاً [للقتل] فلا معنى لندمه عليه السلام، وقوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥]، وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ [القصص: ١٦]، وإن كان غير مستحق فهو عاص في قتله، وما بنا حاجة إلى أن نقول: إن القتل لا يكون صغيراً لأنكم تنفون الصغير والكبير من المعاصي عنهم عليه السلام.

الجواب: قلنا: مما يجاب به عن هذا السؤال أن موسى عليه السلام لم يتعمد القتل ولا أراد، وإنما اجتاز فاستغاث به رجل من شيعته على رجل من عدوه بغى عليه وظلمه وقصد [إلى] قتله، فأراد موسى عليه السلام أن يخلصه من يده ويدفع عنه مكروهه، فأدى ذلك إلى القتل من غير قصد إليه، فكل ألم يقع على سبيل المدافعة للظالم من غير أن يكون مقصوداً فهو حسن غير قبيح ولا يستحق [عليه] العوض به، ولا فرق بين أن تكون المدافعة من الإنسان عن نفسه، وبين أن يكون عن غيره في هذا الباب، والشرط في الأمرين أن يكون الضرر غير مقصود، وأن / [ص ١٢٦] يكون القصد كله إلى دفع المكروه والمنع من وقوع الضرر. فإن أدى ذلك إلى ضرر فهو غير قبيح.

ومن العجب، أن أبا علي [الجبائي] ذكر هذا الوجه في تفسيره، ثم نسب مع ذلك موسى عليه السلام إلى أنه فعل

وأما قوله: ﴿فَاغْفِرْ لِي﴾، فإنما أراد به: فاقبل مني هذه القربة والطاعة والانقطاع. ألا ترى أن قبول الاستغفار والتوبة يُسمّى غفراناً؟ وإذا شارك هذا القبول غيره في معنى استحقاق الثواب والمدح به جاز أن يُسمّى بذلك، ثم يقال لمن ذهب إلى أن القتل منه عليه السلام كان صغيرة، ليس يخلو من أن يكون قتله متعمداً وهو مستحق للقتل، وقتله عمداً وهو غير مستحق، أو قتله خطأ، وهو مستحق [أو غير مستحق].

والقسم الأول يقتضي أن لا يكون عاصياً جملة، والثاني لا يجوز [مثله] على النبي عليه السلام، لأن قتل النفس عمداً بغير استحقاق لو جاز أن يكون صغيرة على بعض الوجوه جاز ذلك في الزنا وعظائم الذنوب، فإن ذكروا في الزنا وما أشبهه التنفير، فهو في القتل أعظم، وإن كان قتله خطأ [غير عمد] وهو مستحق أو غير مستحق، ففعله خارج من باب القبيح جملة. فما الحاجة إلى ذكر الصغيرة؟

/ [[ص ١٢٨]] [تنزيه موسى عليه السلام عن الضلالة والاستعفاء من الرسالة]:

مسألة: فإن قيل: كيف يجوز لموسى عليه السلام أن يقول لرجل من شيعته يستصرخه: ﴿إِنَّكَ لَعَوِيٌّ مُبِينٌ ١٨﴾ [القصص: ١٨]؟

الجواب: إن قوم موسى عليه السلام كانوا غلاظاً جفاة، ألا ترى إلى قولهم بعد مشاهدة الآيات لِمَا رَأَوْا مِنْ عِبَادِ الْأَصْنَامِ: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]؟ وإنما خرج موسى عليه السلام خائفاً على نفسه من قوم فرعون بسبب قتله القبطي، فرأى ذلك الرجل يخاصم رجلاً من أصحاب فرعون فاستنصر موسى عليه السلام، فقال له عند ذلك: ﴿إِنَّكَ لَعَوِيٌّ مُبِينٌ ١٨﴾، وأراد: أنك خائب في طلب ما لا تدركه وتكلف ما لا تطيقه، ثم قصد إلى نصرته كما نصره بالأمس على الأول، فظن أنه يريد بالبطش بعد فهمه، فقال له: ﴿أَتُرِيدُ أَنْ تَفْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ ١٩﴾ [القصص: ١٩]، فعدل عن قتله، وصار ذلك سبباً لشيوخ خبر القبطي بالأمس.

[تنزيه موسى عليه السلام عن الضلال]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قول فرعون لموسى عليه السلام: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ١٩﴾...، إلى

معصية صغيرة، ونسب معصيته إلى الشيطان. و[قد] قال في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ أي في هذا الفعل الذي لم تأمرني به، وندم على ذلك وتاب إلى الله تعالى منه، فيا ليت شعري، ما الذي فعل بما لم يؤمر به، وهو إنما دافع الظالم ومانعه، ووقعت الوكزة منه على وجه الممانعة من غير قصد. ولا شبهة في أن الله تعالى أمره بدفع الظلم [عن المظلوم]، فكيف فعل ما لم يؤمر به، وكيف يتوب من فعل الواجب؟ وإذا كان يريد أن ينسب المعصية إليه فما الحاجة [به] إلى ذكر المدافعة والممانعة؟ وله أن يجعل الوكزة مقصودة على وجه تكون المعصية به صغيرة.

فإن قيل: أليس لا بد أن يكون قاصداً إلى الوكزة وإن لم يكن مريداً بها إتلاف النفس؟

قلنا: ليس يجب ما ظننته، وكيف يُجعل الوكزة مقصودة، وقد بينا الكلام على أن القصد كان إلى التخليص والمدافعة، ومن كان إنما يريد المدافعة لا يجوز أن يقصد إلى شيء من الضرر، وإنما وقعت الوكزة وهو لا يريد بها، إنما أراد التخليص، فأدّى ذلك إلى الوكزة والقتل.

ووجه آخر: وهو أن الله تعالى كان عرّف موسى عليه السلام استحقاق القبطي للقتل بكفره، وندبه إلى تأخير قتله إلى حال التمكن، فلما رأى موسى عليه السلام منه الإقدام على رجل من شيعته تعمّد قتله تاركاً لما نُدب إليه من تأخير قتله.

فأما قوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، ففيه وجهان:

/ [[ص ١٢٧]] أحدهما: أنه أراد أن تزين قتلي له وتركي لما نُدبْتُ إليه من تأخيرهِ وتفويتِي ما استحقّه عليه من الثواب، من عمل الشيطان.

والوجه الآخر: أنه يريد أن عمل المقتول [من] عمل الشيطان، مفصلاً بذلك عن خلافه الله تعالى واستحقاقه للقتل.

وأما قوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾، فعلى معنى قول آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ٢٣﴾ [الأعراف: ٢٣]، والمعنى أحد وجهين: إمّا على سبيل الانقطاع والرجوع إلى الله تعالى والاعتراف بالتقصير عن حقوقه ونعمه وإن لم يكن هناك ذنب، أو من حيث حرم نفسه الثواب المستحق بفعل الذنب.

الجواب: قلنا: لا بد من أن يكون في أمره عليه السلام بذلك شرط، فكأنه قال: ألقوا ما أنتم ملقون إن كنتم محققين، وكان فيما تفعلونه حجة. وحذف الشرط لدلالة الكلام [عليه]، واقتضاء الحال له، وقد جرت العادة باستعمال هذا الكلام محذوف الشرط، وإن كان الشرط مراداً، وليس يجري هذا مجرى قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وهو يعلم أنهم لا يقدرون على ذلك.

وما أشبه هذا الكلام من ألفاظ التحدي، لأن التحدي وإن كان بصورة الأمر فليس بأمر على الحقيقة، ولا تصاحبه إرادة الفعل، فكيف تصاحبه الإرادة والله تعالى يعلم استحالة وقوع ذلك منهم وتعذره عليهم؟ وإنما التحدي لفظ موضوع لإقامة الحجة على المتحدي، وإظهار عجزه وقصوره عما تحدى به، وليس هناك فعل يتناوله إرادة الأمر بإلقاء الحبال والعصي بخلاف ذلك، لأنه مقدور ممكن. فليس يجوز أن يقال: إن المقصود به هو أن يعجزوا [بها] عن إلقائها، ويتعذر عليهم ما دعوا إليه. فلم يبق بعد ذلك إلا أنه أمر بشرط.

ويمكن أن يكون على سبيل التحدي بأن يكون دعاهم إلى الإلقاء على وجه يساوونه فيه، ولا يخیلون فيما ألقوه [من] السعي والتصرف من غير أن يكون له حقيقة، لأن ذلك غير مساو لما ظهر على يده عليه السلام من انقلاب الجهاد حية على الحقيقة دون التخيل، وإذا كان ذلك ليس في مقدورهم فإنما تحداهم به لتظهر حجته وتتوجه دلالته، وهذا واضح.

/ [[ص ١٣١]] [وقد بين الله تعالى في القرآن ذلك بأوضح ما يكون فقال: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾ ١٣٢ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ١٣٣ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّمَا أَنْتَ تُلْقِي وَإِنَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ ١٣٤ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ١٣٥ وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ١٣٦ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٣٧ فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ ١٣٨﴾ [الأعراف: ١١٣ _ ١١٩].

[تنزيه موسى عليه السلام عن الخوف]:

مسألة: فإن قيل: فمن أي شيء خاف موسى عليه السلام

قوله عليه السلام: ﴿فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء: ١٩ و ٢٠]، وكيف نسب عليه السلام الضلال إلى نفسه، ولم يكن عندكم في وقت من الأوقات ضالاً؟

الجواب: قلنا: أمّا قوله: ﴿وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ ١٩ فإنما أراد به [من الكافرين] لنعمتي، [وحق] / [[ص ١٢٩]] تربيتي، فإن فرعون كان المرابي لموسى عليه السلام إلى أن كبر وبلغ، ألا ترى إلى قوله تعالى حكاية عنه: ﴿أَلَمْ نُزَكِّكْ فِيْنَا وَلِيداً وَلَبِثْتَ فِيْنَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ ١٨ [الشعراء: ١٨]؟

وأمّا قول موسى عليه السلام: ﴿فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ ٢٠، فإنما أراد به [من] الذاهبين عن أن الوكزة تأتي على النفس، أو أن المدافعة تفضي إلى القتل. وقد يُسمّى الذهاب عن الشيء بأنه ضالّ [عنه]، ويجوز أيضاً أن يريد: أنني ضللت عن فعل المندوب إليه من الكف عن القتل في تلك الحال والفوز بمنزلة الثواب.

[بيان خيفة موسى عليه السلام والوجه فيها]:

مسألة: فإن قيل: كيف جاز لموسى عليه السلام وقد قال تعالى: ﴿أَنْ أَتِيَ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ ١٠ [الشعراء: ١٠]، أن يقول في الجواب: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ ١٢ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْظِلُّ لِسَانِي فَأُرْسِلُ إِلَى هَارُونَ ١٣ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ﴾ [الشعراء: ١٢ _ ١٤]؟ وهذا استعفاء عن الرسالة.

الجواب: أن ذلك ليس باستعفاء كما تضمّنه السؤال، بل كان عليه السلام قد أذن له في أن يسأل ضم أخيه عليه السلام في الرسالة إليه قبل هذا الوقت، وضمّنت له الإجابة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ١ إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا...﴾، إلى قوله: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي ٢ هَارُونَ﴾، فأجابه الله تعالى إلى مسأله بقوله: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى ٣﴾ [طه: ٩ _ ٣٦]؟ وهذا يدل على ثقته بالإجابة إلى مسأله التي قد تقدّمت، وكان مأذوناً له فيها. فقال: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ ١٢ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْظِلُّ لِسَانِي﴾ شرحاً لصورته وبياناً عن حاله المقتضية لضم أخيه إليه في الرسالة، فلم تكن مسأله إلا عن إذن وعلم وثقة بالإجابة.

/ [[ص ١٣٠]] [تنزيه موسى عليه السلام عن الكفر والسحر]:

مسألة: فإن قيل: كيف جاز لموسى عليه السلام أن يأمر السحرة بإلقاء الحبال والعصي وذلك كفر وسحر وتلبس وتمويه، والأمر بمثله لا يحسن؟

أَلَا تَرَى أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: (جئتُكَ لتكرمني)، كما تقولون: (جئتُكَ أن تكرمني)؟ والمعنى: أن غرضي الكرامة، فإذا جاز أن يحذفوا أحد الحرفين جاز أن يحذفوا الآخر.

وثانيها: أن اللام هاهنا [هي] لام العاقبة وليست لام الغرض، ويجري مجرى قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]، وهم لم يلتقطوه لذلك بل لخلافه، غير أن العاقبة لما كانت ما ذكره حسن إدخال اللام، ومثله قول الشاعر:

[[ص ١٣٣]] /

وللموت تغذو الوالدات سخالها

كما لخراب الدور تبنى المساكن

[من الطويل]

ونظائر ذلك كثيرة، فكأنه تعالى لما علم أن عاقبة أمرهم الكفر، وأنهم لا يموتون إلا كفاراً، وأعلم ذلك نبيه عليه السلام، حسن أن يقول: إِنَّكَ أَتَيْتَهُمُ الْأَمْوَالَ لِيُضِلُّوْا.

وثالثها: أن يكون مخرج الكلام مخرج النفي والإنكار على من زعم أن الله تعالى فعل ذلك ليضلهم، ولا يمتنع أن يكون هناك من يذهب إلى مذهب المجبرة في أن الله تعالى يضل عن الدين، فردَّ بهذا الكلام عليه كما يقول أحدنا: (إنما آتيت عبدي من الأموال ما آتيت ليعصيني ولا يطيعني)، وهو إنما يريد الإنكار على من يظن ذلك به، ونفي إضافة المعصية إليه.

وهذا الوجه لا يتصور إلا على أحد وجهين: إما بأن يُقدَّر فيه الاستفهام وإن حُذِفَ حرفه، أو بأن تكون اللام في قوله: (ليعصيني) لام العاقبة التي قد تقدَّم بيانها، ومتى رفعنا من أو هاننا هذين الوجهين، لم يتصور أن يكون الكلام خارجاً مخرج النفي والإنكار.

ورابعها: أن يكون أراد الاستفهام، فحذف حرفه المختص به، وقد حُذِفَ حرف الاستفهام في أماكن [كثيرة] من القرآن. وهذا الجواب يضعف، لأن حرف الاستفهام لا يكاد يُحذف إلا وفي الكلام دلالة عليه وعوض عنه، مثل قول الشاعر:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط

غلس الظلام من الرباب خيالا

[من الكامل]

حَتَّى حَكَى اللهُ تَعَالَى عَنْهُ الْخِيفَةَ فِي قَوْلِهِ ﷻ: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ [طه: ٦٧]؟ أَوَلَيْسَ خَوْفُهُ يَقْتَضِي شَكَّهُ فِي صَحَّةِ مَا أَتَى بِهِ؟

الجواب: قلنا: لم يخف من الوجه الذي تضمنه السؤال، وإننا رأينا من قوَّة التلبيس والتخييل ما أشفق عنده من وقوع الشبهة على من لم يمعن النظر، فأمنه الله تعالى من ذلك، وبين له أن حجته ستصح للقوم بقوله تعالى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ [طه: ٦٨].

[تنزيه موسى عليه السلام عن نسبة الإضلال لله تعالى]:

مسألة: فإن قال: فما معنى قوله تعالى حاكياً عن موسى عليه السلام: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨]؟

الجواب: قلنا: أمّا قوله تعالى: ﴿لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾ ففيه وجوه:

[[ص ١٣٢]] أولها: أنه أراد لئلا يضلوا عن سبيلك، فحذف [لا]، وهذا له نظائر كثيرة في القرآن وكلام العرب، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإنما أراد: (لئلا تضل)، وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥].

وقال الشاعر:

نزلتم منزل الأضياف منّا
فعجلنا القرى أن تشتمونا
[من الوافر]

والمعنى: أن لا تشتمونا.

فإن قيل: ليس هذا نظيراً لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ﴾، لأنكم حذفتم في الآية (أن) و(لا) معاً، وما استشهدتم به إنما حُذِفَ منه لفظة [لا] فقط.

قلنا: كلّمنا استشهدنا به فقد حُذِفَ منه اللام ولا معاً، ألا ترى أن تقدير الكلام: (لئلا تشتمونا)؟ وفي الآية إنما حُذِفَ أيضاً حرفان وهما (أن) و(لا)، وإنما جعلنا حذف اللام فيما استشهدنا به بإزاء حذف (أن) في الآية من حيث كانا جميعاً ينبئان عن الغرض ويدلّان على المقصود،

أراد: قوم.

ومَّا استشهد به من أجاب بهذا الجواب الذي ذكرناه آنفاً في أن الكلام خبر، وإن خرج مخرج الدعاء. وما روي عن النبي ﷺ من قوله: «لن يلدغ المؤمن من جحر مرتين»، وهذا نهى، وإن كان مخرجه مخرج الخبر. وتقدير الكلام: (لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين)، لأنَّه لو كان خبراً لكان كذباً. وإذا جاز أن يُراد بما لفظه لفظ [الخبر] النهي، جاز أن يُراد بما لفظه لفظ الدعاء الخبر. فيكون المراد بالكلام: (فلن يؤمنوا).

وقد ذكر أبو علي [الجبائي] أن قوماً من أهل اللغة قالوا: إنَّه تعالى نصب قوله تعالى: «فَلَا يُؤْمِنُوا» وحذف منه النون. و[هو] يريد في المعنى: (ولا يؤمنون)، على سبيل الخبر عنهم، لأنَّ قوله تعالى: «فَلَا يُؤْمِنُوا» وقع موقع جواب الأمر الذي هو قوله: «رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ»، فلما وقع موقع جواب الأمر وفيه الفاء، نصبه بإضمار (أن)، لأنَّ جواب الأمر بالفاء منصوب في اللغة، فنصب هذا لما أجراه مجرى الجواب، وإن لم يكن في الحقيقة جواباً. ومثله قول القائل: (أنظر إلى الشمس تغرب) بالجزم، وتغرب ليس هو جواب الأمر على الحقيقة، لأنَّها لا تغرب لنظر هذا الناظر، ولكن لما وقع موقع الجواب أجراه مجراه في الجزم، وإن لم يكن جواباً في الحقيقة.

وقد ذكر أبو مسلم محمد بن بحر [الأصفهاني] في هذه الآية وجهاً آخر، وهو من أغرب / [[ص ١٣٦]] ما ذُكر فيها، قال: إنَّ الله تعالى [إنَّها] أتى فرعون وملائه الزينة والأموال في الدنيا على طريق العذاب لهم، والانتقام منهم، لما كانوا عليه من الكفر والضلال، وعلمه من أحوالهم في المستقبل من أنَّهم لا يؤمنون. ويجري [ذلك] مجرى قوله تعالى: «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ» [التوبة: ٥٥]، فسأل موسى عليه السلام ربَّه وقال: [يا رب، إنَّك آتيتهم هذه الأموال والزينة في الحياة الدنيا على طريق العذاب، ولتضلَّهم في الآخرة عن سبيلك التي هي سبيل الجنة وتدخلهم النار بكفرهم، ثمَّ سأله أن يطمس على أموالهم بأن يسلبهم إيَّها ليزيد ذلك في

/ [[ص ١٣٤]] لأنَّ لفظة (أم) تقتضي الاستفهام، وقد سأل أبو علي الجبائي نفسه عن هذا السؤال في التفسير، وأجاب عنه بأنَّ في الآية ما يدلُّ على حذف حرف الاستفهام، وهو دليل العقل الدالُّ على أنَّ الله تعالى لا يضلُّ العباد عن الدين، ودليل العقل أقوى ممَّا يكون في الكلام دالًّا على حذف حرف الاستفهام. وهذا ليس بشيء، لأنَّ دليل العقل وإن كان أقوى من كلِّ دليل بصحة الكلام، فإنَّه ليس يقتضي في الآية أن يكون حرف الاستفهام منها محذوفاً لا محالة، لأنَّ العقل إنَّما يقتضي تنزيه الله تعالى عن أن يكون مجرباً بشيء من أفعاله إلى إضلال العباد عن الدين، وقد يمكن صرف الآية إلى ما يطابق دليل العقل من تنزيهه تعالى عن القبيح، من غير أن يذكر الاستفهام ويحذف حرفه. وإذا كان [ذلك] ممكناً لم يكن في العقل دليل على حذف حرف الاستفهام، وإنَّما يكون فيه دليل على ذلك لو كان يتعدَّر تنزيهه تعالى عن إرادة الضلال، إلَّا بتقدير الاستفهام.

فأمَّا قوله تعالى: «فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» (٨٨)، فأجود ما قيل فيه: إنَّه عطف على قوله: «لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ»، وليس بجواب لقوله: «رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ»، وتقدير الكلام: «رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» (٨٨). وهذا الجواب يطابق أن يكون اللام للعاقبة، وأن يكون المعنى فيها: لئلا يضلُّوا أيضاً.

وقال قوم: إنَّه أراد: (فلن يؤمنوا)، فأبدل الألف من النون الخفيفة، كما قال الأعشى:

وصلَّ على حين العشيَّات والضحيَّ

ولا تحمد المثرين والله فاحمدا

[من الطويل]

أراد: فاحمدن، فأبدل [النون ألفاً].

/ [[ص ١٣٥]] وكما قال عمر بن أبي ربيعة:

وقمير بدا ابن خمس وعش

سرين له قالت الفتاتان قوما

[من الخفيف]

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، لأننا إذا حملنا الآية على طلب الرؤية لقومه، أمكن أن يكون قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ على حقيقته، وإذا حُمِلَتْ الآية على العلم الضروري احتيج إلى حذف في الكلام، فيصير تقديره: أُرني أنظر [إليك _ يعني _] إلى الآيات التي عندها أعرفك ضرورة.

ويمكن في هذا الوجه الأخير خاصة أن يقال: إذا كان المذهب الصحيح عندكم أن النظر في الحقيقة غير الرؤية، فكيف يكون قوله: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ على حقيقته، في جواب من حمل الآية على طلب الرؤية لقومه؟

/ [[ص ١٣٨]] فإن قلتم: لا يمتنع أن يكونوا إنما التمسوا الرؤية التي يكون معها النظر والتحديق إلى الجهة فسأل على حسب ما التمسوا.

قيل لكم: هذا ينقض تفريقكم في هذا الجواب بين سؤال الرؤية وبين سؤال [جميع] ما يستحيل عليه من الصاحبة والولد، وما يقتضي الجسمية بأن يقولوا: الشك في الرؤية لا يمنع من صحة معرفة السمع، والشك في جميع ما دُكر يمنع من ذلك، لأن الشك الذي لا يمنع من معرفة السمع إنما هو في الرؤية التي [لا] يكون معها نظر ولا يقتضي التشبيه.

فإن قلتم: يُحمَل ذلك النظر على أن المراد به نفس الرؤية على سبيل المجاز، لأن [من] عادة العرب أن يُسموا الشيء باسم طريقه وما قاربه و[ما] دانه.

قيل لكم: فكأنكم [قد] عدلتم عن مجاز إلى مجاز، فلا قوة في هذا الوجه، والوجه _ التي ذكرناها في تقوية هذا الجواب _ المتقدمة أولى، وليس لأحد أن يقول: لو كان موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه لم يصف السؤال إلى نفسه فيقول: ﴿أُرني أنظر إليك﴾، ولا كان الجواب أيضاً مختصاً به في قوله: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، وذلك أنه غير ممتنع وقوع الإضافة على هذا الوجه، مع أن المسألة كانت من أجل الغير إذا كان هناك دلالة تؤمن من اللبس، فلهذا يقول أحدنا إذا شفع في حاجة غيره للمشفوع إليه: (أسألك أن تفعل بي كذا وكذا، وتجيئني إلى كذا [وكذا])، ويحسن أن يقول المشفوع إليه: (قد أجبتك وشفعتك)، وما جرى مجرى هذه الألفاظ. وإنما حسن هذا لأن للسائل في المسألة

حسرتهم وعذابهم ومكروهم، ويشد على قلوبهم بأن يميئتهم على هذه الحال المكروهة. وهذا جواب قريب من الصواب والسداد، [وفيه نظر].

[تنزيه موسى عليه السلام عن سؤال الرؤية لنفسه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، أوليس هذه الآية تدل على جواز الرؤية عليه تعالى لأنها لو لم تجز لم يسغ أن يسألها موسى عليه السلام كما [لا] يجوز أن يسأله اتخذ الصاحبة والولد؟

الجواب: قلنا: أولى ما أجيب به عن هذه الآية أن يكون موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه، وإنما سألها لقومه، فقد روي أن قومه طلبوا ذلك منه، فأجابهم بأن الرؤية لا تجوز عليه تعالى، فلجأوا به وألحوا عليه في أن يسأل الله تعالى أن يريهم نفسه، وغلب في ظنه أن الجواب إذا ورد من جهته جلت عظمتة كان أحسم للشبهة وأنفى لها، فاختار السبعين الذين حضروا للميقات لتكون المسألة بمحضر منهم، فيعرفوا ما يرد من الجواب، فسأل عليه السلام على ما نطق به القرآن، وأجيب بما يدل على أن الرؤية لا تجوز عليه ﷺ.

/ [[ص ١٣٧]] ويقوي هذا الجواب أمور:

منها: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُثَرِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥].

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، فأضاف ذلك إلى السفهاء، وهذا يدل على أنه كان يسكنهم من حيث سألوا ما لا يجوز عليه تعالى.

ومنها: ذكر الجهرة في الرؤية وهي لا تليق إلا برؤية البصر دون العلم، وهذا يقوي أن الطلب لم يكن للعلم الضروري على ما سنذكره في الجواب التالي لهذا الكلام.

﴿لَنْ تَرَانِي﴾ أي لن تعلمني على هذا الوجه الذي التمسته، ثم أكد ذلك بأن أظهر في الجبل من الآيات والعجائب ما دلّ به على أن المعرفة الضرورية في الدنيا مع التكليف وبيانها لا يجوز، فإن الحكمة تمنع منها، والوجه الأول أولى لما ذكرناه متقدماً من الوجوه، لأن موسى عليه السلام لا يخلو من أن يكون شاكاً في أن المعرفة الضرورية لا يصح حصولها في الدنيا، أو غير شاك، فإن كان شاكاً فالشك فيها يرجع إلى أصول الديانات وقواعد التكليف لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام، لاسيما وقد يجوز أن يعلم ذلك على حقيقته بعض أمتهم فيزيد عليهم في المعرفة، وهذا أبلغ في التنفير عنهم من كل شيء يمنع منه. وإن كان موسى عليه السلام عالماً بذلك وغير شاك فيه، فلا وجه لسؤاله إلا أن يقال: إنه سأل لقومه، فيعود إلى معنى الجواب الأول.

فقد حكي جواب ثالث في هذه الآية عن بعض من تكلم في تأويلها من أهل التوجيه، وهو أنه قال: يجوز أن يكون موسى عليه السلام في وقته مسألته ذلك كان شاكاً في جواز الرؤية عليه تعالى، فسأل عن ذلك ليعلم هل يجوز عليه أم لا، قال: وليس شكّه في ذلك بمانع أن يعرف الله تعالى بصفاته، بل يجري مجرى شكّه في جواز الرؤية على بعض ما لا يرى من الأعراض في أنه غير مخل بما يحتاج إليه في معرفته تعالى، قال: ولا يمتنع أن يكون غلطه في ذلك ذنباً صغيراً وتكون التوبة الواقعة منه لأجله.

وهذا الجواب يبعد من جهة أن الشك في جواز الرؤية التي لا تقتضي تشبيهاً وإن كان لا يمتنع من معرفته بصفاته، فإن الشك في ذلك لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام من حيث يجوز من بعض من بعثوا إليه أن يعرف ذلك على حقيقته، فيكون النبي عليه السلام شاكاً فيه وأمته عارفون به مع رجوعهم في المعارف بالله تعالى، وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز [عليه إليه]، وهذا يزيد في التنفير على كل ما يوجب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عنه.

فإن قيل: فعن أي شيء كانت توبة موسى عليه السلام على الجوابين المتقدمين؟

/ [[ص ١٤١]] قلنا: أمّا من ذهب إلى أن المسألة كانت لقومه، فإنه يقول: إننا تاب لأنه أقدم على أن يسأل عن لسان قومه [ما لم يؤذن له فيه]، وليس للأنبياء عليهم السلام

غرضاً وإن رجعت إلى الغير، لتحقيقه بها وتكلفه كتكلفه إذا اختصت به.

فإن قيل: كيف يسأل الرؤية لقومه مع علمه باستحالتها، ولئن جاز ذلك ليجوز أن يسأل لقومه سائر ما يستحيل عليه من كونه جسماً وما أشبهه متى شكوا فيه؟ / [[ص ١٣٩]] قلنا: إنما صحت المسألة في الرؤية ولم تصح فيما سألت عنه، لأن مع الشك في جواز الرؤية التي لا يقتضي كونه جسماً يمكن معرفة السمع، وأنه تعالى حكيم صادق في إخباره، فيصح أن يعرفوا بالجواب الوارد من جهته تعالى استحالة ما شكوا في جوازه، ومع الشك في كونه جسماً لا يصح معرفة السمع، فلا يمتنع بجوابه ولا يثمر علماً.

وقد قال بعض من تكلم في هذه الآية: قد كان جائزاً أن يسأل موسى عليه السلام لقومه ما يعلم استحالته وإن كان دلالة السمع لا تثبت قبل معرفته متى كان المعلوم أن في ذلك [الكلام] صلاحاً للمكلفين في الدين، وأن ورود الجواب يكون لطفاً لهم في النظر في الأدلة وإصابة الحق منها، غير أن من أجاب بذلك شرط أن يبين النبي عليه السلام أنه عالم باستحالة ما سأل فيه، وأن غرضه في السؤال أن يرد الجواب فيكون لطفاً.

وجواب آخر في الآية: وهو أن يكون موسى عليه السلام إنما سأل ربه تعالى أن يعلمه نفسه ضرورة بإظهار بعض أعلام الآخرة التي يضطرّ عندها إلى المعرفة، فتزول عنه الخواطر ومنازعة الشكوك والشبهات، ويستغني عن الاستدلالات، فتخفّ المحنة عنه بذلك، كما سأل إبراهيم عليه السلام ربه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى طلباً لتخفيف المحنة، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن يراه. والسؤال وإن وقع بلفظ الرؤية فإن الرؤية تفيد العلم كما تفيد الإدراك بالبصر.

قال الشاعر:

رأيت الله إذ سمّيت نزاراً

وأسكنهم بمكة قاطنيناً

[من الوافر]

واحتمال الرؤية للعلم أظهر من أن يدلّ عليه لاشتغاره ووضوحه. فقال الله تعالى [له]: / [[ص ١٤٠]]

المفكر الغضبان قد يعصّ على شفيته ويقتل أصابعه ويقبض على لحيته؟ فأجرى موسى عليه السلام أخاه هارون مجرى نفسه، لأنّه كان أخاه وشريكه، ومن يمسه من الخير والشر ما يمسه، فصنع به ما يصنعه الرجل بنفسه في أحوال الفكر والغضب، وهذه الأمور تختلف أحكامها بالعادات، فيكون ما هو إكرام في بعضها استخفافاً في غيرها، ويكون ما هو استخفاف في موضع إكراماً في [موضع] آخر.

وأما قوله: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾، فليس يدلّ على أنّه وقع على سبيل الاستخفاف، بل لا يمتنع أن يكون هارون عليه السلام خاف من أن يتوهّم بنو إسرائيل لسوء ظنهم أنّه منكر عليه معاتب له، ثمّ ابتدأ بشرح قصّته، فقال في موضع آخر: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: ٩٤]، وفي موضع آخر: ﴿ابْنُ أُمِّ إِنْ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي...﴾ إلى آخر الآية، ويمكن أن يكون قوله: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ ليس على سبيل الامتناع والأنفة [أي الغيرة]، لكن معنى كلامه: (لا تغضب ولا يشتدّ جزعك وأسفك)، لأنّنا إذا كنّا قد جعلنا فعله ذلك دلالة الغضب والجزع فالنهي عنه نهي في المعنى عنها.

/ [[ص ١٤٣]] و[قد] قال قوم: إنّ موسى عليه السلام لمّا جرى من قومه [من] بعده ما جرى اشتدّ حزنه وجزعه، ورأى من أخيه هارون عليه السلام مثل ما كان عليه من الجزع والقلق، أخذ برأسه إليه متوجّعاً له مسكناً له، كما يفعل أحدنا بمن تناله المصيبة العظيمة فيجزع لها ويقلق منها.

وعلى هذا الجواب يكون قوله: ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ﴾ لا يتعلّق بهذا الفعل، بل يكون كلاماً مستأنفاً. وأما قوله على هذا الجواب: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾، فيحتمل أن يريد: [أن] لا تفعل ذلك وغرضك التسكين منّي فيظنّ القوم أنّك منكر عليّ.

وقال قوم في هذه الآية: إنّ بني إسرائيل كانوا على نهاية سوء الظنّ بموسى عليه السلام، حتّى أنّ هارون عليه السلام كان غاب عنهم غيبة، فقالوا لموسى عليه السلام: أنت قتلتها، فلمّا وعد الله تعالى موسى عليه السلام ثلاثين ليلة وأتمّها له بعشر، وكتب له في الألواح [من] كلّ شيء، وخصّه بأمر شريفة جلييلة الخطر بما أراه من الآية في الجبل، ومن كلام الله تعالى له،

ذلك، لأنّه لا يؤمن [من] أن يكون الصلاح في المنع منه، فيكون ترك إجابته منقراً عنهم. وليس تجري مسألتهم على سبيل الاستسرار، وبغير حضور قومهم [يجري] مجرى ما ذكرناه لأنّه [ليس] يجوز أن يسألوا مستسرّين ما لم يؤدّن لهم [فيه]، لأنّ منعهم منه لا يقتضي تنفيراً.

ومن ذهب إلى أنّه سأل المعرفة الضرورية يقول: إنّّه تاب من حيث سأل معرفة لا يقتضيها التكليف [من الناس]. وفي الناس من قال: إنّّه تاب من حيث ذكر في الحال ذنباً صغيراً متقدماً. وإنّ [الذي] يجب أن يقال في تلفّظه بذكر التوبة: إنّّه وقع على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى، والرجوع إليه، والتقرب منه، وإن لم يكن هناك ذنب معروف. وقد يجوز [أيضاً] أن يكون الغرض في ذلك مضافاً إلى ما ذكرناه من الاستكانة والخضوع والعبادة وتعليمنا وتفهمنا على ما نستعمله وندعو به عند نزول الشدائد، وظهور الأهوال، وتنبه القوم المخطئين خاصّة على التوبة ممّا التمسوه من الرؤية المستحيلة عليه تعالى، فإنّ الأنبياء عليهم السلام وإن لم يقع منهم القبائح فقد تقع من غيرهم، ويحتاج من وقع ذلك منه إلى التوبة والاستغفار والاستقالة، وهذا بيّن بحمد الله ومنّه.

[بيان الوجه في أخذ موسى عليه السلام برأس أخيه مجرّه]:

مسألة: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾ قَالَ ابْنُ أُمِّ إِنْ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٥٥﴾ [الأعراف: ١٥٠]، أو ليس ظاهر هذه الآية يدلّ على أنّ هارون عليه السلام أحدث ما أوجب إيقاع / [[ص ١٤٢]] ذلك الفعل منه؟ وبعد فما الاعتذار لموسى عليه السلام من ذلك وهو فعل السفهاء والمتسرّعين وليس من عادة الحكماء المتماسكين؟

الجواب: قلنا: ليس فيما حكاه الله تعالى من فعل موسى وأخيه عليه السلام ما يقتضي وقوع معصية ولا قبيح من واحد منهما، وذلك أنّ موسى عليه السلام أقبل وهو غضبان على قومه لما أحدثوا بعده، مستعظماً لفعلهم، مفكراً [منكراً] ما كان منهم، فأخذ برأس أخيه وجرّه إليه كما يفعل الإنسان بنفسه مثل ذلك عند الغضب وشدة الفكر. ألا ترى أنّ

قوم، فالخشية لا يجوز عليه تعالى، وإن كان هو الخضر عليه السلام فكيف يستبيح دم الغلام لأجل الخشية، والخشية لا تقتضي علماً ولا يقيناً؟

الجواب: قلنا: أمّا العالم الذي نعتة الله تعالى في هذه الآيات فلا يجوز إلا أن يكون نبياً / [ص ١٤٥] فاضلاً، وقد قيل: إنه الخضر عليه السلام، وأنكر أبو علي الجبائي ذلك، وزعم أنه ليس بصحيح، قال: لأنّ الخضر عليه السلام يقال: إنه كان نبياً من [أنبياء] بني إسرائيل الذين بُعثوا من بعد موسى عليه السلام، وليس يمتنع أن يكون الله تعالى قد أعلم هذا العالم ما لم يُعلمه موسى عليه السلام، وأرشد موسى عليه السلام إليه ليتعلم منه، وإنما المنكر أن يحتاج النبي عليه السلام في العلم إلى بعض رعيته المبعوث إليهم. فأما أن يفتقر إلى غيره ممن ليس له برعية فجائر، وما تعلمه من هذا العالم إلا كتعلمه من الملك الذي يهبط [عليه] بالوحي، وليس في هذا دلالة على أنّ ذلك العالم كان أفضل من موسى عليه السلام في العلم، لأنّه لا يمتنع أن يزيد موسى عليه السلام في سائر العلوم التي هي أفضل وأشرف ممّا علمه، فقد يعلم أحدنا شيئاً من [سائر] المعلومات وإن كان ذلك المعلوم يذهب إلى غيره ممن هو أفضل منه وأعلم.

وأما نفي الاستطاعة فإنما أراد بها أنّ الصبر لا يخفّ عليك وأنه يثقل على طبيعتك، كما يقول أحدنا لغيره: (إنّك لا تستطيع أن تنظر إلي)، وكما يقال للمريض الذي يجهد الصوم وإن كان قادراً عليه: (إنّك لا تستطيع الصيام ولا تطيقه)، وربّما عبّر بالاستطاعة عن الفعل نفسه كما قال الله تعالى حكاية عن الحوارين: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [المائدة: ١١٢]، فكأنّه على هذا الوجه قال [له]: إنّك لن تصبر ولن يقع منك الصبر. ولو كان إنّما نفى القدرة على ما ظنّه الجهال، لكان العالم وهو في ذلك سواء، فلا معنى لاختصاصه بنفي الاستطاعة، والذي يدلّ على أنّه [إنّما] نفى عنه الصبر لاستطاعته قول موسى عليه السلام في جوابه: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾، ولم يقل: ستجدني إن شاء الله مستطيعاً. ومن حقّ / [ص ١٤٦] الجواب أن يطابق الابتداء، فدلّ جوابه على أنّ الاستطاعة في الابتداء هي عبارة عن الفعل نفسه.

وغير ذلك من شريف الأمور، ثمّ رجع إلى أخيه، أخذ برأسه ليدنيه إليه، ويعلمه ما جدّده الله تعالى له من ذلك ويبشّره به، فخاف هارون عليه السلام أن يسبق إلى قلوبهم ما لا أصل له، فقال إشفافاً على موسى عليه السلام: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحَيَاتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ لتبشّرني بما تريد به بين أيدي هؤلاء فيظنّوا بك ما لا يجوز عليك ولا يليق بك، والله تعالى أعلم بمراده من كلامه.

[في قدرة موسى عليه السلام على الصبر، وتنزيهه عن النسيان]:

مسألة: فإن قيل: فما وجه قوله تعالى فيما حكاه عن موسى عليه السلام والعالم الذي كان صحبه _ وقيل: إنه الخضر عليه السلام _، من الآيات التي ابتداءها: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ ٥٥ قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا ٥٦ قَالَ إِنَّكَ / [ص ١٤٤] لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ٥٧ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ٥٨ قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ٥٩ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ٦٠ ... إلى آخر الآيات المتضمنة لهذه القصّة [الكهف: ٦٥-٨٢].

وأول ما تُسألون عنه في هذه الآيات أن يقال لكم: كيف يجوز أن يتبع موسى عليه السلام غيره ويتعلّم منه، وعندكم أنّ النبي عليه السلام لا [يجوز أن] يفتقر إلى غيره؟ وكيف يجوز أن يقول له: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ ٥٦، والاستطاعة عندكم هي القدرة، وقد كان موسى عليه السلام على مذهبكم قادراً على الصبر؟ وكيف قال موسى عليه السلام: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ ٥٩، فاستثنى المشيئة في الصبر وأطلق فيما ضمنه من طاعته واجتناب معصيته؟

وكيف قال: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ ٦١ أو ﴿شَيْئًا نُكْرًا﴾ ٦٢، وما أتى العالم منكراً في الحقيقة؟ وما معنى قوله: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾، وعندكم أنّ النسيان لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام؟ ولم نعت موسى عليه السلام النفس بأنّها زكية ولم تكن كذلك على الحقيقة؟

ولم قال في الغلام: ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ ٦٣، فإن كان الذي خشي الله تعالى على ما ظنّه

والوجه الثالث: أنه أراد: لا تؤاخذني بما فعلته ممّا يشبه النسيان، فسّمَاه نسياناً للمشابهة، كما قال المؤدّن لإخوة يوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (٧٠) أي إنكم تشبهون السّارق. وكما يتأوّل الخبر الذي يرويهِ أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «كذب إبراهيم عليه السلام ثلاث كذبات في قوله: سارة أختي، وفي قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩]»، والمراد بذلك _ إن كان هذا الخبر صحيحاً _ أنه فعل ما ظاهره الكذب.

وإذا حملنا هذه اللفظة على غير النسيان الحقيقي فلا سؤال فيها، وإذا حملناها على النسيان في الحقيقة كان الوجه فيه أن النبي ﷺ إنما لا يجوز عليه النسيان فيما يؤدّيه عن الله تعالى، أو في شرعه، أو في أمر يقتضي التنفير عنه. فأما فيما هو خارج عمّا ذكرناه فلا مانع من النسيان، ألا ترى أنه إذا نسي أو سهى في مأكله أو مشربه على وجه لا يستمر ولا يتصل، فينسب إلى أنه مغفل، فإن ذلك غير ممتنع. وأما وصف النفس بأنها زكية فقد قلنا: إن ذاك / [[ص ١٤٨]] خرج مخرج الاستفهام لا على سبيل الإخبار، وإذا كان استفهاماً فلا سؤال على هذا الموضوع. وقد اختلف المفسّرون في تفسير النفس، فقال أكثرهم: إنه كان صبيّاً لم يبلغ الحلم، وإنّ الخضر وموسى عليه السلام مرّا بغلمان يلعبون، فأخذ الخضر عليه السلام [منهم] غلاماً فأضجعه وذبحه بالسكين. ومن ذهب إلى هذا الوجه يجب أن يحمل قوله: ﴿زَكِيَّةٌ﴾ على أنه من الزكاة الذي هو الزيادة والنماء، لا من الطهارة في الدين من قولهم: زكت الأرض تزكو إذا زاد ريعها.

وذهب قوم إلى أنه كان رجلاً بالغاً كافراً ولم يكن يعلم موسى عليه السلام باستحقاقه القتل، فاستفهم عن حاله. ومن أجاب بهذا الجواب إذا سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ﴾ يقول: لا يمتنع تسمية الرجل بأنه غلام على مذهب العرب وإن كان بالغاً.

أما قوله: ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ (٧١)، فالظاهر يشهد أنّ الخشية [هي] من العالم لا منه تعالى، والخشية ههنا قيل: [إنّها] العلم. كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾

وأما قوله: ﴿وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ (٧٢)، فهو أيضاً مشروط بالمشيئة، وليس بمطلق على ما ذكر في السؤال، فكأنّه قال: ستجدني صابراً ولا أعصي لك أمراً إن شاء الله. وإنّا قدّم الشرط على الأمرين جميعاً، وهذا ظاهر في الكلام.

وأما قوله: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ (٧٣)، فقد قيل: إنه أراد: [شيئاً] عجباً، وقيل: إنه أراد شيئاً منكراً، وقيل أيضاً: إنّ الأمر هو الداهية. فكأنّه قال: جئت داهية. وقد ذهب بعض أهل اللغة إلى أنّ الأمر مشتق من الكثرة من أمر القوم إذا كثروا، وجعل عبارة عمّا كثر عجبته، وإذا جُمِلَت هذه اللفظة على العجب فلا سؤال فيها، وإن جُمِلَت على المنكر كان الجواب عنها وعن قوله: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ (٧٤) واحداً.

وفي ذلك وجوه:

منها: أنّ ظاهر ما أتته المنكر ومن يشاهده ينكره قبل أن يعرف علته.

ومنها: أن يكون حذف الشرط فكأنّه أراد: إن كنت قتلته ظالماً فقد جئت شيئاً نكراً.

ومنها: أنه أراد: إنك أتيت أمراً بديعاً غريباً، فإنهم يقولون فيما يستغربونه ويجهلون علته أنه نكر ومنكر، وليس يمكن أن يدفع خروج الكلام مخرج الاستفهام والتقرير دون القطع، ألا ترى إلى قوله: ﴿أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرَقَ أَهْلُهَا﴾، وإلى قوله: ﴿أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ؟﴾ ومعلوم أنه [إن] كان قصد بخرق السفينة إلى التغريق، فقد أتى منكراً. وكذلك إن كان قتل النفس على سبيل الظلم.

/ [[ص ١٤٧]] وأما قوله: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾،

فقد ذكر فيه وجوه ثلاثة:

أحدها: أنه أراد النسيان المعروف، وليس ذلك بعجب مع قصر المدّة، فإنّ الإنسان قد ينسى ما قرب زمانه لما يعرض له من شغل القلب وغير ذلك.

والوجه الثاني: إنه أراد: لا تأخذني بما تركت. ويجري [ذلك] مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسِيٍّ﴾ (طه: ١١٥) أي ترك، وقد روي هذا الوجه عن ابن عباس [و] عن أبي بن كعب، عن رسول الله ﷺ قال: «قال [له] موسى: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾، يقول: بما تركت من عهدك».

ووجه آخر: [وهو]: أن لفظة المساكين قد قرئت بتشديد السين [وفتح النون]، فإذا صحّت / [[ص ١٥٠]] هذه الرواية فالمراد بها البخلاء، وقد سقط السؤال.

فأما قوله تعالى: ﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (٧٦)، فهذه اللفظة يُعبر بها عن الأمام والخلف معاً. فهي هاهنا بمعنى الأمام. ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ﴾ [إبراهيم: ١٦] يعني من قدّامه وبين يديه. وقال الشاعر:

ليس على طول الحياة ندم

ومن وراء المرء ما [لا] يعلم

[من الكامل]

وقال الآخر:

أليس ورائي إن تراخت مني

لزوم العصا تحنى عليها الأصابع

[من الطويل]

ولا شبهة في أن المراد بجميع ذلك: القدام.

وقال بعض أهل العربية: إنّما صلح أن يُعبر بالوراء عن الأمام إذا كان الشيء المخبر عنه بالوراء يُعلم أنه لا بدّ من بلوغه ثمّ يسبقه ويخلفه. فتقول العرب: (البرد وراءك) وهو يعني قدّامك، لأنّه قد علّم أنّه لا بدّ من أن يبلغ البرد ثمّ يسبق.

ووجه آخر: وهو أنّه يجوز أن يريد أن ملكاً ظالماً كان خلفهم وفي طريقهم عند رجوعهم على وجه لا انفكاك لهم منه ولا طريق لهم إلاّ المرور به، فخرق السفينة حتّى لا يأخذها إذا عادوا عليه. ويمكن أن يكون وراءهم على وجه الاتّباع والطلب، والله تعالى أعلم بمراده.

/ [[ص ١٥١]] [تنزيه موسى عليه السلام عن تبرّئه بهتك عورته]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: ٦٩]، أوليس قد روي في الآثار أن بني إسرائيل رموه عليه السلام بأنّه أدرّ وبأنّه أبرص، وأنّه عليه السلام ألقى ثيابه على صخرة ليغتسل، فأمر الله تعالى [تلك] الصخرة بأنّ تسير فسارت وبقي موسى عليه السلام مجرداً يدور على محافل بني إسرائيل حتّى رآوه وعلموا أنّه لا عاهة به؟

[النساء: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله عليه السلام: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾ [التوبة: ٢٨]، وكلّ ذلك بمعنى العلم.

وعلى هذا الوجه كأنّه يقول: إنّني علمت بإعلام الله تعالى [لي] أن هذا الغلام متى بقي كفر أبواه، ومتى قُتل بقيا على إيمانها. فصارت تبقيته مفسدة ووجب اخترامه، ولا فرق بين أن يميتّه الله تعالى وبين أن يأمر بقتله.

وقد قيل: إنّ الخشية هاهنا بمعنى الخوف الذي لا يكون معه يقين ولا قطع. وهذا / [[ص ١٤٩]] [جواب] يطابق جواب من قال: إنّ الغلام كان كافراً مستحقاً للقتل بكفره، وانضاف إلى استحقاقه ذلك بالكفر خشية إدخال أبويه في الكفر وتزيينه لها. [وقد] قال قوم: إنّ الخشية هاهنا هي الكراهية. يقول القائل: فرقت بين الرجلين خشية أن يقتتلا، أي كراهة لذلك، وعلى هذا التأويل والوجه الذي قلنا إنّّه بمعنى العلم لا يمتنع أن تضاف الخشية إلى الله تعالى.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ والسفينة البحرية تساوي المال الجزيل، وكيف يُسمّى مالكمها بأنّه مسكين، والمسكين عند قوم شرّ من الفقير؟ وكيف قال: ﴿وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (٧٦)، ومن كان وراءهم قد سلموا من شرّه ونجوا من مكروهه وإنّما الحذر ممّا يُستقبل؟

قلنا: أمّا قوله: ﴿لِمَسَاكِينَ﴾ فيه [عدّة] وجوه:

منها: أنّه لم يعن بوصفهم بالمسكنة الفقير، وإنّما أراد عدم الناصر وانقطاع الحيلة، كما يقال لمن له عدوّ يظلمه ويهضمه: (إنّه مسكين ومستضعف) وإن كان كثير المال واسع الحال. ويجري هذا مجرى ما روي عنه عليه السلام من قوله: «مسكين [مسكين] رجل لا زوجة له». وإنّما أراد وصفه بالعجز وقلة الحيلة وإن كان ذا مال واسع.

ووجه آخر: وهو أنّ السفينة [الواحدة] البحرية التي لا يتعيّن إلّا بها ولا يقدر على التكبّس إلّا من جهتها، كالدار التي يسكنها الفقير هو وعياله ولا يجد سواها، فهو مضطرّ إليها ومنقطع الحيلة إلّا منها، فإذا انضاف إلى ذلك أن يشاركه جماعة في السفينة حتّى يكون له منها الجزء اليسير، كان أسوأ [حالا] وأظهر فقراً.

الجواب: قلنا: ما روي في هذا المعنى ليس بصحيح،
وليس يجوز أن يفعل الله تعالى بنبيه عليه السلام ما ذكروه من
هتك العورة لبرئته من عاهة أخرى، فإنه تعالى قادر على أن
ينزّهه ممّا قذفوه به على وجه لا يلحقه معه فضيحة أخرى،
وليس يرمي بذلك أنبياء الله تعالى من يعرف أقدارهم.

والذي روي في ذلك من الصحيح معروف، وهو
أن بني إسرائيل لما مات هارون عليه السلام قذفوا موسى بأنه
قتل هارون، لأنهم كانوا إلى هارون عليه السلام أميل، فبرأه الله

تعالى من ذلك بأن أمر الملائكة حتّى حملت هارون عليه السلام
ميّتاً، فمَرّت به على محافل بني إسرائيل ناطقة بموته ومبرّئة
لموسى عليه السلام من قتله.

وهذا الوجه يروى عن أمير المؤمنين عليه الصلاة
والسلام.

وروي أيضاً أن موسى عليه السلام نادى أخاه هارون عليه السلام،
فخرج من قبره فسأله هل قتله، قال: لا. ثم عاد [إلى قبره].
وكُلّ هذا جائز، والذي ذكره الجهّال غير جائز.

* * *

حرف النون

١٧٤ - النواوسية:

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ٢٢٣]] فأما من حدث في هذا الوقت من النواوسية الذين نفوا وفاة أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام وذهبوا إلى أنه هو المهدي القائم بالأمم، فإن قولهم يبطل بما علمناه ضرورة من موت أبي عبد الله عليه السلام، والعلم بموته كالعلم بموت من تقدّم من آبائه. فلو جاز الخلاف في هذا لجاز الخلاف في من تقدّم، وذلك لا خلاف فيه لما كان معلوماً ضرورةً أيضاً.

ويبطل أيضاً قولهم بأن هذه الفرقة قد انقرضت ولم يبقَ قائل بمذهبها، فلو كان الحقّ معها لما جاز انقراضها بالاتفاق.

* * *

١٧٥ - النبوة:

مباحث عامة:

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٣٢٢]] باب: الكلام في النبوات:

فصل: في معنى قولنا رسول ونبي:

اعلم أن معنى وصفنا للرسول في أصل اللغة بأنه (رسول) أن مرسلاً أرسله، ومن جهة التعارف لا بد من اشتراط قبول المرسل، لأنهم لا يكادون يُسمّونه رسولاً بأن يرسله المرسل من غير أن يعلموا منه القبول لذلك.

وهذه اللفظة وإن كانت من جهة اللغة لا تفيد أنه رسول الله تعالى، فإطلاقها بالتعارف يقتضي الاختصاص بالله تعالى. ولهذا إذا أطلقوا: (قال الرسول كذا) لم يفهم منه إلا رسول الله تعالى، وجرى مجرى إطلاق (عاصي) في اختصاصه بعاصي الله تعالى.

فأما وصفه بأنه (نبي) فإن كان مهموزاً فهو من الأنبياء والأخبار، وإن كان مشدداً بغير همز فهو من الرفعة وعلو المنزلة مأخوذ من النبوة.

وليس يمتنع وصف الرسول بأنه (نبي) بالهمز وغير الهمز، لأن معناه معاً مطّرد فيه. لكن مع القصد إلى التعظيم لا بد من ترك الهمز.

وليس كلّ رفيع القدر يُوصف بأنه (نبي) بل يختص إطلاق هذه اللفظة في من علت منزلته لأجل تكفّله بأداء الرسالة وعزمه على القيام بها.

والأولى أن يكون هذا اللفظ مختصاً بمن كان هذه صفته من البشر، بخلاف ما قاله قوم من أن الملائكة تُوصف به.

/ [[ص ٣٢٣]] وإطلاق لفظ (نبي) بالهمز وغيره يختص من تحمل رسالة الله تعالى دون غيره كما قلنا في إطلاق لفظه (رسول).

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٨١]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وكل من صدّقه نبينا من الأنبياء المتقدمين عليه وعليهم السلام فإننا علمنا صدقهم ونبوتهم بخبره، ولولا ذلك لما كان لنا إليه طريق العلم.

شرح ذلك: لا طريق لنا إلى معرفة نبوة الأنبياء المتقدمين إلا من جهة نبينا عليه السلام، وإنما قلنا ذلك لأن الطريق إلى العلم هو ما تقدّم من ذكر الخبر لا غير.

والخبر على ضربين: متواتر وآحاد، فالآحاد لا يجوز أن تكون طريقاً إلى معرفتهم، لأنّها لا توجب العلم بلا خلاف بين المحصّلين.

والتواتر على ضربين: أحدهما يوجب العلم الضروري عند أكثر المتكلّمين، أو يوجب علماً لا يتخالج فيه شك، مثل أخبار البلدان والوقائع والملوك. ونحن لا نعلم نبوة من تقدّم نبينا عليه وعليهم السلام على هذا الوجه، لأنّه يمكن التشكك في نبوة كلّ من يدّعي نبوته وفي المعجزات المدّعاة لهم، ولا يمكن ذلك فيما ذكرنا من

مخبر الأخبار. فبان الأمر أنه ليس العلم به حاصلًا على / [[ص ١٨٢]] هذا الوجه.

والضرب الآخر من التواتر: هو الذي يُعلم بالاستدلال، وله شرائط، منها: أن يكون المخبرون يبلغون إلى حدٍّ لا يجوز على مثلهم التواطؤ ولا ما يجري مجراه ولا اتفاق الكذب، ويكونوا مخبرين عما يعلمونه ضرورةً، ويكونوا على الصفة التي ذكرناها إلى أن يتصلوا بالمخبر عنه.

وهذه الشرائط مفقودة في اليهود والنصارى، لأنهم ليسوا متصلين بعصر موسى ﷺ اتصالاً لا تنقطع بنقلهم الحجة.

قد قيل: إن (بخت نصر) قتلهم وأبادهم واجتث أصلهم حتى لم يبقَ منهم إلا الشذاذ، ومن لا تنقطع بنقله حجة. وهذا وإن لم يكن مقطوعاً عليه فهو مجوّز، وإذا كان كذلك سقط الاحتجاج بنقلهم.

وأما النصارى فكمثلهم، لأن المسيح ﷺ لم يكن مستقراً في موضع على ما يقولون، فتلقاه جماعة تنقطع بنقلهم الحجة.

/ [[ص ١٨٣]] ولا خلاف بين النصارى أنهم أخذوا الإنجيل الذي في أيديهم عن الأربعة المذكورين عندهم: متى ولوقا ويوحنا ومرقس.

/ [[ص ١٨٤]] ونقل الأربعة يجوز أن يكون باطلاً ويجوز عليهم الاتفاق على الكذب والتواطؤ.

وإذا لم يكن نقل الفريقين حجة قاطعة لم يكن طريقاً إلى العلم، وإذا لم يكن كذلك فالطريق إلى معرفة نبوتهم نبينا عليه وعليهم السلام. وقد صدّق النبي ﷺ من تقدّم من الأنبياء والمرسلين كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٧]، فيجب الإقرار بنبوتهم على الجملة والتفصيل حسب ما بيّنه النبي عليه وآله السلام ونطق به القرآن، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

* * *

حسن البعثة:

الذخيرة في علم الكلام:

/ [[ص ٣٢٣]] فصل: في بيان وجه حسن بعثة الأنبياء

صلوات الله عليهم:

اعلم أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما إذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلية أو

الامتناع من القبائح العقلية، وفيها ما إذا فعله اختار فعل القبيح أو الإخلال بالواجب، وإذا علم الله تعالى ذلك فلا بدّ من إعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه إلى فعل الواجب ويعدل ما يدعوه إلى فعل القبيح، لأنّ إعلامه بذلك من جملة إزاحة علته في تكليفه. وإذا كان تمييز ما يدعو من أفعاله أو يصرف لا سبيل له إليه باستدلال عقلي، ولم يحسن أن يفعل الله تعالى له العلم الضروري به، فتجب بعثة من يُعلمه بذلك.

وهذا الوجه خاصّة هو الذي نقول فيه: إن البعثة إذا حسنت له وجبت، وإن الوجوب إذا لا ينفصل من الحسن. والذي يدلّ على أن العلم بأحوال هذه الأفعال في كونها ألطافاً لا يُعلم ضرورةً، ما دلّلنا به على أن المعرفة به تعالى لا تكون ضرورةً وأن وقوعها من كسبنا أدخل في كونها [لطفًا].

وأيضاً فلا يصحّ أن نعلم أحوال هذه الأفعال في كونها ألطافاً إلّا مع العلم بذاته تعالى، فهو كالفرع عليه، ولا يصحّ في الفرع أن يكون العلم به ضرورياً والعلم بالأصل مكتسباً.

وغير ممتنع أن يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول وإن لم يكن / [[ص ٣٢٤]] معه شرع، وإلى ذلك ذهب أبو علي.

وليس يُفسد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من أن ذلك عبث، لأنّ ما في العقول يُغني عنه، أو قولهم: إن ذلك يقتضي أن لا يجب النظر في معجز هذا النبي، ولا يحسن إظهار معجز لا يجب النظر فيه.

وذلك أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنه إذا دعا إلى ما في العقول على سبيل التأكيد أطاع عند دعائه من كان لا يطيع، فيخرج من أن يكون عبثاً إلى أن يصير واجباً. وأيّ فرق في وجوب البعثة بين أن يأتي النبي بشرع هو لطف، أو يكون دعاؤه إلى ما في العقل نفسه هو اللطف، ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثاً إذا كان على سبيل التأكيد، ويجري مجرى ترادف الأدلة.

وأما وجوب النظر في المعجز فحاصل على ما قلنا إذا كان دعاؤه لطفاً إلى ما في العقل، ولو لم يكن كذلك لم يجب ما قالوه، فإنّه غير مسلمّ لهم أن المعجز لا يحسن

إظهاره إلّا مع وجوب النظر فيه. وذلك منقسم، لأنّه إذا دعا المكلف إلى أمر واجب لا يقوم فيه غيره مقامه كان النظر في معجزه واجباً، وإن لم يكن الأمر على ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وإن لم يجب.

وقولهم: هذا الوجه يؤدّي إلى جواز إظهار المعجزات على أيدي الصالحين ومن ليس بنبي. قلنا: ذلك عندنا جائز، وسيأتي الكلام فيه.

وغير ممتنع أن يبعث الله تعالى نبياً بلا شرع، ويكون العلم بأنّه نبي نفسه لطفاً ومصلحةً لنا. وجائز أيضاً أن يبعث الله تعالى من يُجرّنا بالقطع على عقاب العصاة، فإنّ العقول تُجوّز ذلك بالعفو، فإذا ورد نبيّ بأنّه يستوفي فقد استفدنا منه ما كنّا لا نعلمه بعقولنا.

/ [[ص ٣٢٥]] ورأيت جماعة من محصلي شيوخ أصحاب أبي هاشم يُجيزون ذلك.

وليس يمتنع أيضاً أن يحسن البعثة وإن لم تجب إذا بعث الرسول لتعريفنا بين السموم والأغذية وليوقفنا على اللغات التي يتخاطب بها، لأنّ الإعلام بالفرق بين السم والغذاء _ وإن لم يكن واجباً على ما ذكر في الكتب، وأنّ العلم به يمكن بالتجارب والعادات _ فقد يحسن الإعلام ويكون ذلك وجهاً لحسن البعثة وإن لم تكن واجبة. وكذلك القول في اللغات أنّها وإن جاز أن تكون بالمواضعة ويستغنى بها عن التوقيف. فليس بممتنع أن يقوم التوقيف مقام المواضعة.

وعلى مذهب أبي هاشم في قطعه على أنّ أصول اللغات لا تكون توقيفاً وإنّما تكون مواضعة يستمرّ هذا الوجه، بأن يقال: إذا تقدّمت مواضعة على بعض اللغات فجائز فيما يأتي بعدها من اللغات المختلفة أن تكون توقيفاً وجائز أن تكون بمواضعة، فلا يمتنع أن يأتي النبيّ بالتوقيف على ذلك.

وليس يجوز أن يكون وجه حُسن بعثة النبيّ ما في المعرفة بنبوّته من الثواب على سبيل التعريض للنفع، وذلك أنّ الفعل لا يجوز أن يجب إلّا لوجه وجوب معقول، وما ليس بواجب في نفسه ولا له وجه وجوب معقول لا يُستحقّ عليه ثواب.

وليس لأحد أن يجعل وجه حسن البعثة: أنّ

الرسالة مستحقة بعمل للرسول تقدّمها. وذلك أنّ هذا الوجه لو صحّ لم يؤثّر فيما قصدناه من الردّ على منكري بعثة الرسل من البراهمة. وليس مع ذلك بصحيح، لأنّ الثواب على الأعمال الشاقة لا يكون إلّا نفعاً محضاً، وتكليف الرسالة إلزام لما فيه مشقة وكلفة، فصفته منافية لصفة الثواب.

/ [[ص ٣٢٦]] على أنّ القول بأنّ تكليف الرسالة مستحقّ يقتضي وجوب بعثة الرسل، وإن لم يكن في إرساله فائدة لأحد من تحمّل شرع، ولا غير ذلك من الوجوه المتقدّمة، لأنّه غير ممتنع أن يخلو المعلوم من ذلك، ويستحقّ بعض المكلفين بأعماله الرسالة، فيجب إرساله على كلّ حالٍ جزاء على عمله.

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٦٩]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: متى علم الله تعالى أنّ لنا في بعض الأعمال مصالح وأطافاً أو فيها ما هو مفسدة في الدين _ والعقل لا يدلّ على ذلك _ وجبت بعثة الرسول لتعريفه. ولا سبيل إلى تصديقه إلّا بالمعجز.

شرح ذلك: الكلام في النبوة أوّله مع البراهمة الذين ينفون النبوات ويحيلونها على اختلاف مذاهبهم، فإنّ فيهم من يحيل بعثة الأنبياء من / [[ص ١٧٠]] حيث لم يكن إلى ذلك طريق.

ومنهم من يقول: إنّ ذلك ممكن في القدرة ولكن لا يحسن لأنّه عبث، من حيث إنّ ما يأتي به النبيّ لا يخلو أن يكون موافقاً لما في العقول أو مخالفاً له. قالوا: فإن كان موافقاً له فلا فائدة في النبوة، لأنّ العقل كافٍ في هذا الباب، وإن كان مخالفاً له فينبغي أن يكون مطروحاً، لأنّ كلّ ما خالف العقل فهو باطل.

والذي يدلّ على جواز بعثة الرسول: أنّه لا يمتنع أن يعلم الله / [[ص ١٧١]] تعالى أنّ لنا في بعض الأفعال مصالح مثل الصلاة والزكاة وما أشبه ذلك، وبعضها مفساد مثل الزنا واللواط وشرب الخمر وما أشبهها. وبالعقل لا يمكن التوصل إلى الفرق بين ما هو مفسدة وما هو مصلحة.

وإذا كان الله تعالى قد كلّف الخلق وجب أن يُعرّفهم

مصلحتهم ومفاسدهم، وذلك لا يتم إلا ببعثة الرسل
عليه السلام، لأنه لا يمكن أن يقال: هلاً خلق فيهم العلوم
الضرورية في المصالح والمفاسد، لأن التكليف يمنع من
خلق علم ضروري.

وإذا ثبت ما ذكرناه ثبت جواز بعثة الرسل، ولا
يمكن أن يقال: إن ما فرضتموه لا يجوز. لأن ذلك تحكّم
ودفع بالراح من حيث ليس هنا ما يحيله ويمنع منه.

فأما شبهة من قال منهم: إنه لا يمكن الوصول إلى
الفرق بين النبي والمنتبي، من حيث إن عندكم إنما يفرق
بينهما بالعلم المعجز، والمعجز يجوز أن يفعله الله تعالى لما فيه
من المصلحة وإن طابق دعوى المدعي، فباطلة، وذلك أن
الذي قالوه ليس بكلام صحيح، لأن المعجز يجري في
التصديق مجرى قوله: (صدقت)، ولا يجوز أن يقول له:
(صدقت) إلا وهو صادق في نفسه، ولا يجوز أن يقول
ذلك لغرض آخر.

ألا ترى أن الواحد منّا متى ادّعى على غيره بآئنه
وكيله أو رسوله أو صاحبه وقال: الدليل على ذلك أنني
أقول بحضرتة ذلك فيقول لي: (صدقت)، فلا يقول له:
(صدقت) إلا وهو صادق عنده، ولا يجوز أن يقصد بقوله:
(صدقت) غرضاً آخر، لأنه لو فعل ذلك لعدّ سفهياً
واضعاً للشيء في غير موضعه، والعلم ضروري. فإذا كان
/ [[ص ١٧٢]] المعجز يجري مجرى قوله: (صدقت) لأن
القول لا يمكن فيه، لأنه يحتاج إلى دلالة، يُعلم بها أنه قول
الله تعالى وذلك يتسلسل. فمتى أظهر الله العلم المعجز على
يد المدعي للنبوة على شرائطه، علم به صدق المدعي.

فأما من قال: إنه لا يخلو من أن يأتي بما يوافق العقل
أو يخالفه على ما حكينا عنهم، فالقول في ذلك: إنه لا يأتي
إلا بما يوافق العقل، لأن ما يوافق العقل على ضربين:

منه ما يُعلم بالعقل تفصيل موافقته له، فلا يحتاج في
ذلك إلى الرسل.

ومنه ما يجوز أن يكون موافقاً له، فيُعلم في الجملة
أنه يجب العمل عليه. فإذا وردت الرسل بتفصيل ذلك
وجب القبول منهم. مثال ذلك ما قدّمناه من الشرعيات
التي لنا فيها مصالح ومفاسد، والعقل خالٍ من الدلالة على
تعيين ذلك.

فأما العلم بصدق النبي فلا يمكن أن يكون إلا
بالعلم المعجز على ما قدّمناه، من حيث أبطلنا العلم
الضروري بذلك لمنع التكليف منه، وأبطلنا أيضاً أن يكون
القول الصادر من الله تعالى طريقاً إلى ذلك. لأنه إن قيل:
إنه يُعلم أنه قول الله ضرورة، فذلك لا يمكن إلا بعد أن
يُعلم ذاته ضرورةً والتكليف يمنع منه. وإن قيل: إنه يُعلم
أنه قول الله تعالى بمعجز، فبالمعجز يُعلم أن الرسول صادق
فلا يحتاج إلى القول.

فأما الكلام في أول من يخاطبه الله تعالى ويُرسله فله
شرح طويل لا يحتمله هذا الموضع.

شبهة البراهمة:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٤) / (مسائل شتى):

[[ص ٣٤٦]] شبهة للبراهمة:

قالوا: لو حسنت البعثة لكان من يبعثه الله تعالى
لأداء الرسالة يقطع على أنه سيقى حتى يؤديها، لأنه متى لم
يقطع على ذلك جَوَزَ ألا يكون تعالى مزجاً لعلّة المبعوث
إليهم في مصالحهم. وقطعه على البقاء مفسدة، لأنه اغراء
بالمعاصي على / [[ص ٣٤٧]] ما يقولون بمثله في سائر
المكلفين، وكما يذكرونه في تعريف الصغائر وتعريف غفران
الكبائر. وهذا يجوز أن يكون بعثة الرسول لا تنفك من
القبیح، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يستصلح المبعوث إليهم
باستفساد المبعوث فيجب قبح البعثة.

الجواب: إن الرسول فيما كلفه من أداء الرسالة
بمنزله في سائر ما كلفه في أنه يعلم أنه سيقى بشرط،
وهذا السؤال لأنه إذا جَوَزَ في سائر ما كلف لأنه قد علم
بحكم النقل أن تكليفه على شريطة، وإذا لم يقطع على
حصولها جَوَزَ أن لا يكون مكلفاً وإن كان يعلم أن تلك
الشريطة متى ثبتت كان مكلفاً.

وليس كذلك حال أداء الرسالة، لأنه قد يعلم أن
البعثة بها أرادها إلى المبعوث إليهم، فمتى لم يمكن من إلا لم
يزح علة المبعوث إليهم في المصالح، فيعلم لعقله أنه يمكن
من التأدية محصل من ذلك الاغراء.

فيقال له: وإن علم في الرسالة أنها مصلحة للغير
وأنه متى لم يعلمها ذلك الغير لم يكن مزاح العلة فإنه يجوز

/ [[ص ٣٤٩]] وإِنَّمَا يصير الإعلام بالتبعية اغراء إذا أضافه إلى العلم بأنَّه مأمور لا محالة وإن أقدم على المعاصي.

ويمكن أن يقال: إِنَّه يأمن ألا يستكثر من الطاعات فتفوته المنافع العظيمة والخوف من فوات المنفعة كالخوف من فوات المضرة.

ووجدت عبد الجبار بن أحمد قد ذكر في هذا فصلاً في المعني، وهو أن قال: إنَّ الرسول يقطع على أَنَّهُ سيبقى إلى أن يؤدِّي الرسالة التي حملها، ثمَّ بعد يعود حاله إلى أَنَّهُ في كلِّ وقت مستقبل يجوز أن يبقى وأن يقطع تكليفه، وكذلك كانت أحوال الأنبياء تنتهي إلى هذه الطريقة. وذلك يزيل ما نذكره من الاغراء، لأنَّ الوجمل والخوف إِنَّمَا يزولان عنه متى علم انتهاء تكليفه، فأما إذا لم يعلم فالخوف قائم.

وهذا الجواب يعترض، بأن يقال: إِنَّمَا ألزمت الاغراء في الحال التي يقطع فيها المكلف على أَنَّهُ سيبقى لا محالة، وهي الحال التي يعلم فيها بقاؤه إلى حين الأداء. فأما بعد هذه إلى الحال فلا قطع للنبي ﷺ على البقية والاغراء ليس بحاصل، فإذا علم انتهاء تكليفه عادت الحال إلى الاغراء. فيُعلم أنَّ هذا الجواب ليس بصحيح.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٢٦]] ومن شبهة البراهمة قولهم: لا يخلو الرسول من أن يأتي بما هو موافق لما في العقول، أو بما هو مخالف له، فإن كان الأول فالعقل مغني عنه، وإن كان الثاني فما يخالف العقل قبيح.

والجواب عن ذلك: أنَّ الشرع إِنَّمَا يرد بتفصيل ما في العقل جملته، فهو موافق في المعنى وغير مخالف له، لأنَّ العقل دالٌّ على طريق الجملة على أنَّ ما دعا إلى القبيح فهو قبيح وما صرف عنه فهو واجب، فإذا ورد السمع في فعل بعينه بأنَّه داع إلى القبيح علمنا بالعقل قبحه، وكذلك إذا ورد السمع بأنَّه صارف عن قبح علمنا وجوبه. فلو انكشف لنا بالعقل وبغير سمع ما كشفه لنا السمع لعلمنا بالعقل، وما نعلمه بالسمع عند السمع فلا مخالفة بين العقل والسمع، وإِنَّمَا يكون مخالفاً لو نفى السمع حكماً ثابتاً في العقل وأثبت حكماً متنفياً فيه، وليس الأمر على ذلك.

متى لم يكن من إلَّا أن يؤمر بها غيره فيزاح عُلته، لأنَّ الذي يعلمه بالعقل أَنَّهُ لا بدَّ من إزاحة علَّة المكلف ثمَّ لا يعلم أنَّ ذلك يكون ... قبل غيره، كما لا يعلم أَنَّهُ يكون بالمشافهة دون الخبر وشكّه في ... لا نمنع من حصول اليقين من له ولا يؤدِّي إلى فساد.

فإن قيل: فيجب على هذا الجواب أن لا يعلم الرسول أَنَّهُ قد حمل الرسالة لا محالة.

قيل: هو يعلم ذلك وإِنَّمَا يشكُّ هل كُلف ... في الأحوال المتراخية أم لا، مع علمه بأنَّه قد كُلف لا محالة إن بقي على شرائطه.

/ [[ص ٣٤٨]] فإن قيل: إِنَّمَا حمل الرسالة حتَّى يؤدِّي، فيجب أن يقطع ثبوت الأوَّل.

قيل له: إنَّ من سلك هذه الطريقة يقول: إِنَّمَا حملها لكي يؤدِّي إن بقي على صفات المكلف، ولا يطلق إلَّا ما أوردت إطلافاً، كما يقول في ردِّ الوديعة عند المطالبة: إِنَّه مكلف ذلك إن بقي متمكناً، وإن لم يتمكَّن لم يجب إلَّا أن يكون مكلفاً في الأوَّل على الشرط الذي ذكرناه.

فإن قيل: الغرض فيما يفعله من مقدّمات الوديعة وصولها إلى ...، فالغرض بتحمّل الرسالة العزم على تأديتها إلى من بعث الرسول إليه.

جواب آخر: إذا قلنا: إِنَّه يعلم ... الرسالة فلا يجب بذلك الاغراء، لأنَّ الاغراء يختلف باختلاف المكلفين، فمن علم من ... على الطاعة لكونه معصوماً والعلم بحاله في إشاره التمسك بما يلزمه فعله بذلك لا يكون ... من حاله خلاف ذلك يكون اغراء في حقّه، فتختلف أحوال المكلفين بحسب المعلوم من أحوالهم، فلا يجب ... قدره من الفساد.

ولمن حكم بأنَّ في المعاصي صغائر أن يفرّق بين العلم بصغير المعصية والعلم ... أن يقول: العلم بصغير المعصية يقتضي أن لا يستضرّ بفعلها ضرراً يعتدّ بمثله مع ما له فيها من الشهوة، فيكون ذلك اغراء. وكذلك القول في تعريف القرآن.

وليس كذلك إذا علم أَنَّهُ سيبقى يجوز معه ألا يختار التوبة، فالمخالفة قائمة من الإقدام على المعاصي، فلذلك جاز أن تختلف أحوال المكلفين فيه.

اختلاف معاجز الأنبياء ﷺ:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل
الطرابلسيات الثانية):

[ص ٣٤٧] المسألة العاشرة: [سبب اختلاف دلائل
الأنبياء ﷺ]:

وأجاب _ أجاب الله فيه صالح الأدعية في الدنيا
والآخرة _ عن الخبر الوارد عن ابن السكيت، وقد سأل
الرضا ع^{عليه السلام} عن سبب اختلاف دلائل الأنبياء، فأخبره أن
كلّاً منهم جار [ظ: جاء] بجنس ما كان الأغلب على أهل
عصره، فبرز فيه على كافّةهم وخرق عاداتهم.
بأنّه خبر واحد وذكر حكم الأحاد، وأنّها غير مؤثّرة
في أدلّة العقول.

ثمّ تبرّع بتأوله على ما يطابق القول بالصرفة، فقال: إنّ
العرب إذا تأملوا / [ص ٣٤٨] فصاحة القرآن وبلاغته،
ووجدوا ما يتمكّنون منه في عاداتهم من الكلام الفصيح يقارب
ذلك مقاربة يخرج منه كونه خارقاً لعاداتهم فيه، وأحسّوا نفوسهم
بتعذّر المعارضة، مع شدّة الدواعي إليها وقوّة البواعث عليها،
علموا أنّ الله تعالى خرّق عاداتهم، بأن صرفهم عن المعارضة التي
كانت لولا الصرف متأتية.

وهذا التأويل يقتضي أنّ المعجزة وخرق العادة،
وسياقة الحديث لا يتضمّن أنّهم عجزوا، لأنّهم صرفوا عمّا
كان من شأنهم معارضته، بل لأنّه برز عليهم كتبريز النبيّين
المتقدّمين على أممها فيها جاء به.

الجواب: اعلم أنّ الذي تبرّعنا بتأويل هذا الخبر
عليه مستقرّ لا مطعن فيه، لأنّ كلّ واحد من الأنبياء لها
اتين من أهل عصره، بأنّه [ظ: بآية] تجانس ما تخافوا
يتعاطونه اتين النبيّ ﷺ بإنزال القرآن عليه وإملائه [أنّ
من رام عليه وإعلائه] أنّ من رام معارضته من العرب،
نعرف عنها مجرى الأمر على ذلك.

وهذه أمانة له ﷺ منهم ويبرز عليهم، لأنّه لم يجر
عاداتهم بمثل ذلك، كما لم يجر مثل آيات الأنبياء المتقدّمين،
والمعجز هاهنا الخارق للعادة وإن كان الصرف عن
المعارضة، فلهذا الصرف تعلّق بالقرآن، من حيث كان
صرفاً عن معارضته.

ويحمل لفظ الخبر الذي هو فاق منهم من عند الله تعالى

وليس كشف السمع عن تفصيل هذه الأمور إلّا
كشف العادات والتجارب والإخبار عنها. ألا ترى أنّ
العقل لمّا دلّ على وجوب تجنّب المضارّ على الجملة ودلّ
على قبح الظلم من طريق الجملة، ورجعنا في حصول
الضرر في بعض الأفعال إلى عادة أو تجربة أو خبر لم نكن
بذلك مخالفين لما في العقل، وكذلك إذا رجعنا في كون
الضرر ظلماً إلى طريقة من الاعتبار ليست مجرد العقل لم
يكن ذلك مخالفاً للعقل.

/ [ص ٣٢٧] ومن شبههم قولهم: إنّ الصلاة
والصوم والطواف بالبيت قبيح في العقل، وما هو قبيح فيه
لا يتغيّر حاله كالظلم والكذب.

والجواب عن ذلك: أنّ قبائح العقل على ضربين:
فضرب لا يتغيّر قبحه كالكذب والظلم، لأنّ وجه القبح
هو كونه كذباً أو ظلماً. والضرب الآخر يجوز أن يتغيّر،
فيخرج من حسن إلى قبح، كالضرر الذي متى عري عن
استحقاق ونفع ودفع ضرر كان قبيحاً، ومتى حصل فيه
بعض هذه الأمور كان حسناً، فلم يجر مجرى الظلم في أنّه
قبيح على كلّ حال.

الصلاة والصوم والطواف إنّما يقبح في العقل إذا
خلا من منفعة وغرض، فإذا عرض في ذلك نفع وغرض
صحيح كان حسناً، فالسمع إنّما ورد في هذه الأفعال لنا
منافع ومصالح، ولو علمنا بالعقل أنّ لنا فيها منافع لعلمنا
به حسنها.

ومن شبههم قولهم: كيف يكون الصلاة مثلاً لطفاً
في ردّ الوديعة ولا تناسب بينهما.

والجواب عن ذلك: أنّ اللطف في الشيء ليس
بواجب أن يكون بينه وبينه مناسبة ومجانسة ظاهران لنا
وإن كان لا بدّ من حيث كان داعياً لنا إليه وباعثاً عليه من
مناسبة. وليس يجب أن نعلم وجه كون الشيء داعياً على
سبيل التفصيل، ولا أن نعلم أيضاً إلى شيء يدعو من
الواجبات تفصيلاً، بل يكفي أن نعلم أنّه تعالى لم يوجب
هذا الفعل الشرعي إلّا وله وجه وجوب، إمّا صرف عن
قبيح أو دعاء إلى الواجب. وتفصيل ذلك غير واجب
علمه.

الجواب: اعلم أن الفضل الذي هو كثرة الثواب ووفوره لا دلالة في مجرد العقل على أن بعض المكلفين فيه أفضل من غيره، لأن كثرة الثواب وقلته إنما يتبعان أثره الذي يقع عليهما الأفعال، وذلك مما لا يطلع عليه إلا علام الغيوب جل وعز، وإنما المرجع في بعض المكلفين أكثر ثواباً من غيره إلى طريق سمعية.

وقد أجمعت الإمامية بلا خلاف بينها على أن كل واحد من الأنبياء أفضل وأكثر ثواباً من كل واحد من الملائكة. وذهبوا في الأئمة عليهم السلام أيضاً إلى مثل ذلك.

/ [[ص ١١٠]] وإجماع الإمامية حجة على ما بيناه، فيجب القطع بهذه الحجة على أن الأنبياء أفضل من الملائكة على جماعتهم.

ومن اعتمد من أصحابنا في أن الأنبياء أفضل، على أن المشاقق على الأنبياء من التكليف أكثر، لأن لهم شهوات تتعلق بالقبيح ونفار عن فعل الواجب، والملائكة ليسوا كذلك.

فقد عول على غير صحيح، لأن الملائكة من حيث كانوا مكلفين لا بد له من أن يكون عليهم مشقة في التكليف، لولا ذلك لما استحقوا ثواباً، والتكليف لا يشق إلا بشهوات تتعلق بها حظر ومنع منه ونفارا يتعلق بالواجبات.

وإذا كان الأمر على ذلك، فمن أين يُعلم بالعقل بأن مشاقق الأنبياء أكثر من مشاقق الملائكة في التكليف؟ وليس إذا علمنا على طريق الجملة أن الملائكة لا تتعلق شهواتهم بالأكل والشرب والجماع، فيكونوا ملتذّين وآملين بما يرجع إلى هذه الأمور أحطنا علماً بسائر ما يلتذّون ويأملون معه من ضروب المدركات ولا يسع التكليف من أن يكونوا ممن يلتذّ ويألم ببعض ما يدركونه، ولولا ذلك لما استحقوا ثواباً ولا كانوا مكلفين.

وقد أملينا مسألة مفردة في تفضيل الأنبياء على الملائكة واستقصيناها للموافق والمخالف في ذلك، وأجبنا عن الشبهات التي قد عول عليها مخالفونا بما أوضحنا وأشبعناه.

ومن أوكد ما تعلّقوا به قوله تعالى حكاية عن إبليس مخاطباً لآدم وحواء عليهم السلام: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ

من القرآن بما زاد به عليهم، وبرز على كافّتهم، وأعجزهم عن الإتيان بمثله على أن المعنى ما زاد بالصرف عن معارضته عليهم، وبرز بذلك على كافّتهم. ولفظة (أعجزهم) / [[ص ٣٤٩]] عن الإتيان بمثله بمذهب الصرفة أشبه وأليق، لأن ذلك يقتضي أنه لو لم يعجزهم عن الإتيان بمثله يفعلوا.

ولو كان في نفسه معجزاً ما جاز أن يقال: وأعجزهم عن معارضته. لأن معارضته في نفسها متعدّرة، على أن قوله عليه السلام لا بد لكل منّا من تأويله على ما يطابق مذهبه، والقول محتمل غير صريح في شيء بعينه.

فمن ذهب إلى أن الإعجاز تعلّق بالفصاحة تناولها [ظ: تعلّقاً بالفصاحة بتأويله] على أن المراد الفصاحة دون ألفاظه ومعانيه وحروفه.

ومن ذهب إلى أن المعجز هو النظم، حمل ذلك على أن المراد به زاد نظمه عليهم.

وصاحب الصرفة يقول: إنّما زاد بالصرف عن معارضته عليهم. ويكفي أن يكون في هذا الخبر بعض الاحتمال المطابق لمذهب الصرفة.

فإذا قيل: فأيّ مناسبة بين الصرفة وبين ما كان يتعاطاه القوم من الفصاحة، وليس نجد على مذهبهم هاهنا مناسبة، كما وجدناها في آيتي موسى وعيسى عليهما السلام.

قلنا: وأيضاً مناسبة، لأنهم لما صرفوا عن معارضة القرآن بما يضاهيه في الفصاحة، صار عليه السلام كأنه زاد عليهم التي كانوا بها يدنون وإليها ينسون [ظ: يدينون وإليها ينسبون]، صار كتعدّر مساواة السحرة بمعجزة موسى عليه السلام، وإن كان تعدّر ذلك لأنّه في نفسه غير مقدور لهم، وهذا إنّما تعدّر للصرف عنهم حسب والتعدّر مختلف والتعدّد حاصل، فمن هاهنا حصلت المناسبة بين المعجزات.

* * *

تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكة:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الرازية):

/ [[ص ١٠٩]] المسألة الثالثة: [تفضيل الأنبياء على

الملائكة]:

ما تقول في الأنبياء والملائكة؟ أي القليلين أفضل

وأكثر ثواباً؟ وما الذي يجب أن يُعتقد في ذلك؟

وهذا من ركيك الشبه، لأنّه يجوز أن يكون الله تعالى خاطب بهذا الكلام فيمن كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء مرتبة على حسب اعتقادهم، لا على ما يقتضيه أحوال المذكورين.

وجرى ذلك مجرى أن يقول أحداً لغيره: ما يأنف أبي من كذا ولا أبوك. وإن كان القائل يعتقد فضل أبيه على أب المخاطب.

ويمكن في هذه الآية وجه آخر، وهو أنّا نُسَلِّم أنّ جميع الملائكة أفضل ثواباً من المسيح، وإن كان المسيح أكثر ثواباً من كلّ واحد منهم، وهو موضع الخلاف. لأنّنا لا نمنع من أن يكون الملائكة أكثر ثواباً من كلّ واحد منهم، وأنّه كان كلّ نبي أكثر ثواباً من كلّ ملك.

ومّا يجوز أن يقال في هذه أيضاً: إنّ تأخير الذكر لا يحسن مع تفاوت الفضل وتباعده، فأمّا مع التقارب والتساوي فهو حسن جائز، ولهذا يحسن أن يقول القائل: ما يأنف من لقائي والركوب إليّ زيد ولا عمرو، وهو دون زيد في الفضل بيسير غير معتدّ به. وإنّما يقبح ذلك مع التفاوت بين الحارس والأمير.

وليس بين الملائكة والأنبياء من الفضل ما يظهر فيه التفاوت الذي لا يليق بتأخر ذكرهم.

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الميفارقيات):

[[ص ٢٨٤]] مسألة رابعة وعشرون: [تفضيل الأنبياء على الملائكة]:

أيّما أفضل الأنبياء أم الملائكة؟

الجواب: الأنبياء أفضل من الملائكة. والدليل على ذلك: إجماع الشيعة الإمامية عليه، وإجماعهم حجة، لأنّه لا يخلو هذا الإجماع في كلّ زمان من إمام معصوم يكون فيه.

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة):

[[ص ٤٣١]] المسألة العشرون: [تأويل آية ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ﴾ وغيرها]:

ما جواب من استشهد على أنّ الملائكة أفضل من

هذه الشجرة إلّا أنّ تكونا ملكين أو تكونا / [[ص ١١١]] مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ [الأعراف: ٢٠]، فرغبها في أن يكونا ملكين، ولا يجوز أن يرغّبها بأن يعصيا الله تعالى حتّى ينتقلا إلى الحال التي هي دون حالهما، وحالهما هي أفضل منها.

وهي شبهة لها روعة ولا محصل لها عند التفتيش، لأنّ الفضل الذي هو كثير الثواب لا يجوز أن يستحقّ إلّا بالأعمال، وهي صارت خلقة خلقه الملك لا يجوز أن يكون ثوابه مثل ثواب الملك.

وإنّما رغبها في أن ينتقلا إلى صورة الملائكة وخلقهم، لا إلى ثوابهم ما تجزا على أعمالهم، لأنّ الجزاء على الأعمال تابع لها، ولا يتغيّر بانقلاب الخلق والصورة، فبطل أن يكون في هذه الآية دلالة على موضع الخلاف.

وأيضاً فإنّ المعتزلة يجوزون على الأنبياء الصغائر من الذنوب:

فيقال لهم: إن يكن آدم عليه السلام اعتقد أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء، وكان ذلك ذنباً صغيراً منه، فرغب في حال الملائكة والانتقال إليها، بناءً على هذا الخطأ، ولا تكون الآية دالة في الحقيقة على أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء.

ومّا قيل في هذه الآية: إنّ قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ أن يراد به إلّا أن يصيرا وينقلبا إلى هذه الحالة، وإنّما أراد إبليس التلبس عليهما وإيهامهما أنّ المنهي عن أكل الشجرة غيرهما، فإنّ النهي عن تناول الشجر اختصّ به الملائكة والخالدون. ويجري ذلك مجرى قول أحداً: ما نهيت عن دخول الدار زيدا دونك.

فأمّا قوله: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، / [[ص ١١٢]] وادّعاء القوم أنّ ذلك يدلّ على فضل الملائكة على الأنبياء، لأنّه آخر ذكرهم، ولا يجوز أن يؤخّر في مثل هذا الكلام إلّا الفاضل دون المفضول.

ألا ترى أنّه لا يجوز أن يقول القائل: ما يأنف الأمير من كذا وكذا ولا الحارس، وإنّما يجوز أن يقول: ما يأنف من كذا وكذا المفضول، ثمّ يعقّب بذكر الفاضل، مثل أن يقول: ما يأنف من لقاء زيد الوزير ولا الأمير.

الجواب: أمّا قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ﴾ [ص ٤٣٣] الْمُقَرَّبُونَ، فإنه لا يدلُّ على فضل الملائكة على الأنبياء من وجوه ثلاثة:

أولها: أنّه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة ﷺ أفضل وأكثر ثواباً من المسيح ﷺ، وإن كان المسيح أفضل وأكثر ثواباً من كلّ واحد من الملائكة، وهو مسألة الخلاف.

ولم يقل تعالى: لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا جبرائيل ولا ميكائيل، فيدلُّ على أن المؤخّرة ذكره أفضل، وأن جبرائيل أفضل من المسيح، بل قال: ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾، وهذا لفظ يقتضي جماعتهم. ولا يمتنع أن يكون الجمع من الملائكة أفضل من كلّ واحد من الأنبياء ﷺ.

والجواب الثاني: إن المؤخّر في مثل هذا الخطاب المذكور في الآية لا بدّ من أن يكون إمّا أفضل من المقدم، أو مقارناً له في الفضل. ولا يجوز أن [لا] يكون مقارناً له في الفضل.

ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول القائل: لن يستنكف الأمير أن يزورني ولا الحارس، ويحسن أن يقول: لن يستنكف الأمير الفلاني أن يزورني ولا الأمير الفلاني إذا كانا مقارنين ومدانين في الفضل. وكذلك لن يستنكف الأمير ولا الوزير للمقارنة.

والجواب الثالث: أنّه من الجائز أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الآية قوماً كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء، فأجرى الخطاب على اعتقاداتهم، كما قال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، ونحن عند قومك ونفسك، وكما قال تعالى: ﴿وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ [طه: ٩٧]، وقد يقول أحداً لغيره: لن يستنكف أبي أن يفعل كذا ولا أبوك، وإن اعتقد القائل أن أباه [ص ٤٣٤] أفضل من أبي المخاطب للمعنى الذي ذكرناه.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [هود: ٣١]، فلا يدلُّ على تفضيل الملائكة عليه، لأن الغرض في كلامه نفي ما لم يكن عليه، لا التفضيل بين الأحوال.

لأن أحداً لو ظنَّ به أنّه على صفة وليس عليها جاز

الأنبياء ﷺ بقوله سبحانه: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، من حيث إن هذا الكلام المقصود به التعظيم والرفعة، يدلُّ على أن المذكور أفضل من الأوّل وأشهر في الفضل، وأنّه لو كان دونه لم يجز استعماله.

ويدلُّ على أن القائل إذا كان حكيماً لا يجوز أن يقول: لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الحارس، بل ينبئ عمّن هو أجل وأعلى، فقال: لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الملك.

وهذا يوجب كون الملائكة أفضل من المسيح ﷺ، سيّما وليس المراد في قوله: ﴿الْمُقَرَّبُونَ﴾ الإخبار عن قرب المكان، لاستحالة ذلك عليه سبحانه، وإنّما المراد قرب المنزلة في الثواب وعظمها، ووصفهم بذلك يدلُّ على التعظيم.

/ [ص ٤٣٢] وليس لأحد أن يقول: إن ذلك المقال قد يستعمل في المتماثلين في الفضل لأنّه ليس في الأُمَّة قائل به، وإنّما الأُمَّة قائلان: قائل يقول الأنبياء أفضل، وقائل يقول الملائكة أفضل. وليس يصلح كما بيّنا التنبيه في مثل هذا المقال بالمفضول بل بالأفضل.

وقد تقدّم في ذلك قول من يقول إنّما تنبئ بذكرهم لأنّهم عبدوا المسيح ﷺ، لأن ذلك لا يؤثّر فيما قد بيّنا أن العرف في الكلام يقتضيه، وكذلك الظاهر.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [هود: ٣١]، يدلُّ على عظم حال الملك.

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١].

وقوله تعالى حكاية عن إبليس (لعله الله): ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠]، يدلُّ على عظم حال الملك، وأنّه المعلوم له ولهما، ولولا ذلك ما رغبهما في أمرهما أفضل منه، ولكان الله سبحانه قد أنكر عليه.

فليتطوّل بما عنده في ذلك مثاباً إن شاء الله تعالى.

وقد كنّا أملينا مسألة مفردة في تفضيل الأنبياء على الملائكة، استقصينا الكلام فيها، وقلنا في استدلالهم علينا هذا الذي حكيناه: إنّ إبليس إنّما رغبها في أن ينتقلا إلى صفة الملائكة وخلقها. وهذه الرغبة لا تدلّ على أنّ الملائكة أفضل منهما في الثواب الذي فيه الخلاف.

ألا ترى أنّ المقلب إلى خلقه غيره، لا يجب أن يصير على مثل ثوابه بالانقلاب إلى صورته وخلقته، كما رغبها أن يكونا من الخالدين. وليس الخلود ممّا يقتضي مزية، وإنّما هو نفع عاجل، فلا يمتنع أن تكون الرغبة منهما أن يصيرا ملكين على هذا الوجه.

وذكرنا أيضاً في تلك المسألة وجهاً مليحاً غريباً يلزم المعتزلة، وهم مخالفونا / [[ص ٤٣٦]] في هذه المسألة، وهو أن نقول لهم: بمّ تدفعونا أن يكونا اعتقاداً أنّ الملك أفضل من النبيّ، وغلطاً في ذلك، وهو منها ذنب صغير، لأنّ الصغائر تجوز عندكم على الأنبياء. فمن أين لكم أن اعتقاد آدم عليه السلام لا بدّ أن يكون على ما هو عليه؟ مع تجوزكم الصغائر عليه، وهذا ممّا لا يوجدون فيه فصلاً.

* * *

الأُمالي (ج ٣):

[[ص ١٥٥]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]، فقال: كيف يأمرهم تعالى بأن يُخبروا بما لا يعلمون؟ وليس أقبح من تكليف ما لا يطاق الذي تأبونه، والذي لا يجوز أن يُكلّف تعالى مع ارتفاع القدرة لا يجوّزه.

الجواب: قلنا: قد ذُكر في هذه الآية وجهان:

أولهما: أنّ ظاهر هذه الآية إن كان أمراً يقتضي التعلّق بشرط وهو كونهم صادقين عالين بأنهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا، فكأنّه قال تعالى: خبروا بذلك إن علمتموه، ومتى رجعوا إلى نفوسهم فلم يعلموا فلا تكليف عليهم، وهذا بمنزلة أن يقول القائل لغيره: خبرني بكذا وكذا إن كنت تعلمه، وإن كنت تعلم أنّك صادق فيما تُخبر به عنه.

فإن قيل: أوليس قد قال المفسّرون في قوله تعالى:

أن ينفيها عن نفسه على هذا الوجه، وإن كان في نفسه على أحوال هي أفضل من تلك الحال، وإنّما اتّفق في الحالتين المنفيتين اللتين هما علم الغيب واستحفاظه خزائن الله إن كان فيها فضل.

وليس ذلك ممّا ينفع فيما نفاه، وهذه أن يكون ممّا لا فضل فيه، أو ممّا فيه فضل يزيد فضله في نفسه عليه.

والذي يبيّن عن ذلك أنّه قال عقيب ذلك في سورة هود خاصّة: ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا﴾، ونحن نعلم أنّ هذه منزلة غير جليّة، وهو على كلّ حال أرفع منها وأعلى، فالأمر أن انتفاؤه من الملائكة جاريّاً هذا المجرى.

فأمّا الحكاية عن النسوة اللاتي شاهدن يوسف عليه السلام فأعجبهنّ حسنه: ﴿ما هذا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، فإنّه لا يدلّ أيضاً على فضل الملائكة على الأنبياء عليهم السلام من وجهين:

أحدهما: أنّهم ما نسبته إلى الملائكة تفضيلاً في ثواب حال الملائكة على حال الأنبياء عليهم السلام، ولا خطر ذلك بباهن ولكن حسنه وكمال خلقته أعجبهنّ نفين عنه البشرية التي لم يعهدن فيها مثله ونسبوه إلى أنّه ملك، / [[ص ٤٣٥]] لأنّ الملك يقال: إنّهُ إذا تجسّد وتصور فإنّه يتصور بأحسن الصور.

وأما الوجه الآخر: إنّ اعتقاد النسوة ليس بحجّة، لأنّهم قد اعتقدن الباطل والحقّ، فلو وقع منهنّ ما يدلّ صريحاً على تفضيل الملائكة على الأنبياء لم تكن حجّة.

وأما ترغيب إبليس لآدم وحواء عليهم السلام في أن يصيرا ملائكة بأن يتناولوا من الشجرة، فغير دالّ أيضاً على خلاف مذهبنا.

وليس بمنكر أن يريد بقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً﴾ أن المنهين عن تناول الشجرة هم الملائكة دونكم، كما يقول أحدنا لغيره: ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلاناً.

وإنّما يعني أنّ المنهي هو فلان دونك، ولم يرد بقوله: أن تكون أن تصير فلاناً وتنقلب خلقك إلى خلقه فلان. فمن أين للمخالف أن قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً﴾ المراد أن ينقلبوا ويصيرا دون ما ذكرناه. وإذا كان اللفظ محتملاً فلا دلالة في الآية.

﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾: إنَّ المراد به: إن كنتم تعلمون بالعلّة التي من أجلها جعلت في الأرض خليفة، أو إن كنتم صادقين في اعتقادكم أنّكم تقومون بما أنصب الخليفة له وتضطلعون به وتصلحون به؟

قلنا: قد قيل كلّ ذلك، وقيل أيضاً ما ذكرناه، وإذا كان القول محتملاً للأمرين جاز أن يبنى الكلام على كلّ واحد منهما، وهذا الجواب لا يتم لمن يذهب إلى أن الله تعالى لا يصحّ أن يأمر العبد بشرط قد علم أنّه لا يحصل، ولا يحسن أن يريد منه الفعل على هذا الوجه، ومن ذهب إلى جواز ذلك صحّ منه أن يعتمد على هذا الجواب.

فإن / [[ص ١٥٦]] قيل: فأَيّ فائدة في أن يأمرهم بأن يُخبروا عن ذلك بشرط أن يكونوا صادقين وهو عالم بأنهم لا يتمكّنون من ذلك لفقد علمهم به؟

قلنا: لمن ذهب إلى الأصل الذي ذكرناه أن يقول: لا يمتنع أن يكون الغرض في ذلك هو أن يكشف بإقرارهم وامتناعهم من الإخبار بالأسماء ما أراد تعالى بيانه من استثثاره بعلم الغيب، وانفراده بالاطّلاع على وجوه المصالح في الدين.

فإن قيل: فهذا يرجع إلى الجواب الذي تذكرونه من بعد. قلنا: هو وإن رجع إلى هذا المعنى فيبينها فرق، من حيث كان هذا الجواب على تسليم أن الآية تضمّنت الأمر والتكليف الحقيقيين، والجواب الثاني لا نسلم فيه أن القول أمر على الحقيقة، فمن هاهنا افترقا.

والوجه الثاني: أن يكون الأمر وإن كان ظاهره أمر غير أمر على الحقيقة، بل المراد به التقرير والتنبيه على مكان الحجّة، وقد يرد بصورة الأمر ما ليس بأمر، والقرآن والشعر وكلام العرب مملوء بذلك.

وتلخيص هذا الجواب أن الله تعالى قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، أي إِنِّي مطّلع من مصالحكم، وما هو أنفع لكم في دينكم على ما لا تطّلعون عليه. ثم أراد التنبيه على أنّه لا يمتنع أن يكون غير الملائكة _ مع أنّها تُسَبِّحُ وتُقَدِّسُ وتطيع ولا تعصي _ أولى بالاستخلاف في الأرض، وإن كان في ذريته من يفسد ويفسك الدماء، فعلم

تعالى آدم عليه الصلاة والسلام أسماء جميع الأجناس أو أكثرها، وقيل: أسماء النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة من ولده وسلّم، وفيه أحاديث مروية. ثم قال تعالى للملائكة: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ مقررّاً لهم، ومنبّها على ما ذكرناه، ودالّاً على اختصاص آدم عليه الصلاة والسلام بما لم يخصّوا به، فلما أجابوه بالاعتراف والتسليم إليه علم الغيب الذي لا يعلمونه فقال تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣٣] منبّها على أنّه تعالى هو المتفرّد بعلم المصالح في الدين، وأنّ الواجب على كلّ مكلف أن يسلم لأمره تعالى، ويعلم أنّه لا يختار لعباده إلّا ما هو أصلح لهم في دينهم علموا وجه ذلك أم جهلوه.

وعلى هذا الجواب يكون قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ محمولاً على كونهم صادقين في العلم بوجه المصلحة في نصب الخليفة، أو في ظنّهم أنّهم يقومون بما يقوم به هذا / [[ص ١٥٧]] الخليفة، ويكملون له، ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه، وأنّ القول لا يقتضي التكليف لم يكن لقوله تعالى بعد اعترافهم وإقرارهم: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ معنى، لأنّ التكليف الأوّل لا يتغيّر حاله بأن يخبرهم آدم عليه الصلاة والسلام بالأسماء، ولا يكون قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ...﴾ إلى آخر الآية إلّا مطابقاً لما ذكرناه من المعنى دون معنى التكليف، فكأنّه تعالى قال: إذا كنتم لا تعلمون هذه الأسماء فأنتم عن علم الغيب أعجز، وبأنّ تسلموا الأمر لمن يعلمه ويُدبّر أمركم بحسبه أولى.

فإن قيل: كيف علمت الملائكة بأنّ في ذرية آدم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء؟ وما طريق علمها بذلك؟ وإن كانت غير عالمة فكيف يجوز أن تُخبر عنه بغير علم؟ قلنا: قد قيل: إنّها لم تُخبر وإنّما استفهمت، فكأنّها قالت متعرّفة: أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا؟ وقيل أيضاً: إنّ الله تعالى أخبرها بأنّه سيكون من ذرية هذا المستخلف من يعصي ويفسد في الأرض، فقالت على وجه التعرّف لما في هذا التدبير من المصلحة والاستفادة لوجه الحكمة فيه: أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا؟

يعني ناقته. ومعنى (لُعِنْتُ) دعاء عليها بانقطاع لبنها وجفاف ضرعها، فصارت كذلك. والناقاة إذا كانت لا تنتج كان أقوى لها على السير. قال تَابُطٌ شَرًّا _ ويروى للشنفرى _ :
فلا تدفنوني إن دفني محرم

عليكم ولكن خامري أم عامري
/ [[ص ١٥٩]] لأنه أراد: فلا تدفنوني بل دعوني
تأكلني التي يقال لها: خامري أم عامر، وهي الضبع.
وقال أوس بن حجر:

حتى إذا الكلابُ قال لها
كالיום مطلوب ولا طلبا
أراد: لم أراك اليوم فحذف. وقال أبو داود الأيادي:
إن من شيمتي لبذل تلادي

دون عرضي فإن رضيت فكوني
أراد: فكوني معي على ما أنا عليه وإن سخطت
فبيني، فحذف هذا كله. والآخر:
إذا قيل سيروا إن ليلى لعلنا
جرى دون ليلى مائل القرن أعضب
أراد: لعلها قربت. وهذا باب يتسع، وهو أكثر من
أن يحيط به قول.

والحذف غير الاختصار، وقوم يظنون أنها واحد
وليس كذلك، لأن الحذف يتعلّق بالألفاظ، وهو أن يأتي
بلفظ يقتضي غيره ويتعلّق به ولا يستقلّ بنفسه، ويكون
في الوجود دلالة على المحذوف، فتقتصر عليه طلباً
للاختصار. والاختصار يرجع إلى المعاني، وهو أن يأتي
بلفظ مفيد لمعانٍ كثيرة لو عبّر عنها بغيره لاحتيج إلى أكثر
من ذلك اللفظ، فلا حذف إلا وهو اختصار، وليس كلّ
اختصار حذفاً.

فمثال الحذف قوله: (ولكن خامري أم عامر)،
ونظائره ممّا أنشدناه، لأن القول غير مستغنٍ بنفسه، بل
يقتضي كلاماً آخر، غير أنه لمّا كان فيه دلالة على ما
حُذِفَ حسن استعماله.

ومثال الاختصار الذي ليس بحذف قول الشاعر:

أولاد جفنة حول قبر أبيهم

قبر ابن مارية الكريم المفضل

وهذا الجواب الأخير يقتضي أن يكون في أوّل
الكلام حذف، ويكون التقدير: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ
إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وإنّي عالم أن سيكون من
ذريته من يفسد فيها ويسفك الدماء. فاكتمت عن إيراد هذا
المحذوف بقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ
فِيهَا﴾، لأنّ ذلك دلالة على الأوّل، وإنّا حذفه اختصاراً.

وفي جملة جميع الكلام اختصار شديد، لأنّه تعالى
لمّا حكى عنهم قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا...﴾
الآية، كان في ضمن هذا الكلام: فنحن على ما نظنّه ويظهر
لنا من الأمر أولى بذلك، لأنّا نطيع وغيرنا نعصي.

وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣٠)
يتضمّن: إنني أعلم من مصالح المكلفين ما لا تعلمونه، وما
يكون مخالفاً تظنونه على ظواهر الأمور. وفي القرآن من
الحذوف العجيبة والاختصارات الفصيحة ما لا يوجد في
شيء من الكلام، فمن ذلك قوله تعالى في قصّة يوسف عليه
الصلاة والسلام والناجي من صاحبيه في السجن رؤيا
الملك البقر السمان والعجاف: ﴿أَنَا أَنْبَأُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ
فَارْسِلُونِ﴾^(٣١) يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا ﴿[يوسف: ٤٥
و٤٦]، ولو بسط الكلام فأورد محذوفه لقال: ﴿أَنَا أَنْبَأُكُمْ
بِتَأْوِيلِهِ فَارْسِلُونِ﴾^(٣٢) ففعلوا، فأتى يوسف فقال له:
/ [[ص ١٥٨]] يا ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾. ومثله قوله
في الأنعام: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا
تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣٣) [الأنعام: ١٤]، أي: وقيل
لي: وتكوننّ من المشركين. وكذلك قوله تعالى في قصّة
سليمان عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا
شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ...﴾، إلى قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ
شُكْرًا﴾ [سبأ: ١٢ و١٣]، أي: وقيل لهم: ﴿اعْمَلُوا آلَ
دَاوُدَ شُكْرًا﴾. وقال جرير:

وردتم على قيس بخور مجاشع

فنؤتم على ساق بطيء جبورها

أراد: فنؤتم على ساق مكسورة بطيء جبورها، كأنّه
لمّا كان في قوله: بطيء جبورها دليل على الكسر اقتصر
عليه. وقال عنتره:

هل تبلغني دارها شديّة

لُعِنْتُ بمحروم الشراب مُصَرَّم

/ [[ص ١٦٠]] أراد: أَنَّهُمْ أَعَزَّاءُ مُقِيمُونَ بِدَارِ مَمْلَكَتِهِمْ لَا يَنْتَجِعُونَ كَالْأَعْرَابِ، فَاخْتَصَرَهُ هَذَا الْمَبْسُوطُ كُلَّهُ فِي قَوْلِهِ: (حَوْلَ قَبْرِ أَبِيهِمْ)، وَمِثْلُهُ قَوْلُ عَدِيِّ بْنِ زَيْدٍ: عَالَمٌ بِالَّذِي يَرِيدُ نَقْيِ الصَّدِّ

ر عَفٌّ عَلَى حِثَّاهِ نَحْوُورٍ
وفي معنى الاختصار قول أوس بن حجر:
وفتيان صدق لا تخم لحامهم

إِذَا شُبِّهَ النَجْمُ الصَّوَارِ النُّوَاوِفَا
فَقَوْلُهُ: (لَا تَخْمُ لِحَامَهُمْ) لَفْظٌ مُخْتَصَرٌ، لَوْ بَسَطَ لَقَالَ: إِنَّهُمْ لَا يَدَّخِرُونَ اللَّحْمَ وَلَا يَسْتَبْقُونَهُ فَيَخْمُ، بَلْ يُطْعِمُونَهُ الْأَضْيَافَ وَالطَّرَاقَ. ومعنى قوله: (إِذَا شُبِّهَ النَجْمُ الصَّوَارِ النُّوَاوِفَا) يَعْنِي فِي شِدَّةِ الْبَرْدِ وَكَلْبِ الشِّتَاءِ، لِأَنَّ الثَّرِيَّا تَطْلُعُ فِي هَذَا الزَّمَانِ عَشَاءً كَأَنَّهَا صَوَارٌ مُتَفَرِّقٌ. وَهَذَا أَيْضًا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى، وَإِنَّمَا فَضِّلَ الْكَلَامُ الْفَصِيحُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ لِقُوَّةِ حُظِّهِ مِنْ إِفَادَةِ الْمَعَانِي الْكَثِيرَةِ بِالْأَلْفَاظِ الْمُخْتَصِرَةِ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١]، بَعْدَ ذِكْرِ الْأَسْمَاءِ الَّتِي لَا تَلِيْقُ بِهَا هَذِهِ الْكُنْيَاةُ، فَالْمُرَادُ بِهِ عَرْضُ الْمُسَمَّيَّاتِ، لِأَنَّ الْكُنْيَاةَ لَا تَلِيْقُ بِالْأَسْمَاءِ، وَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْمُسَمَّيَّاتِ أَوْ فِيهَا مَا يَجُوزُ أَنْ يُكْنَى عَنْهُ بِهِ هَذِهِ / [[ص ١٦١]] الْكُنْيَاةُ، لِأَنَّهَا لَا تُسَعْمَلُ إِلَّا فِي الْعُقْلَاءِ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُمْ.

وَقِيلَ: إِنَّ فِي قِرَاءَةِ أَبِي: (ثُمَّ عَرَضَهَا)، وَفِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: (ثُمَّ عَرَضَهُنَّ)، وَعَلَى هَاتَيْنِ الْقِرَاءَتَيْنِ يَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ عِبَارَةً عَنِ الْأَسْمَاءِ.

وَقَدْ بَيَّنَّا فِي هَذِهِ الْآيَةِ سَوْأَلَ لَمْ نَجِدْ أَحَدًا مِمَّنْ تَكَلَّمَ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَلَا فِي مُتَشَابِهِهِ وَمَشْكَلِهِ تَعَرَّضَ لَهُ، وَهُوَ مِنْ مَهْمٍّ مَا يُسْتَلَّ عَنْهُ. وَذَلِكَ أَنْ يَقَالَ: مَنْ أَيْنَ عَلِمَتْ الْمَلَائِكَةُ ﷺ لَمَّا أَخْبَرَهَا آدَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِتِلْكَ الْأَسْمَاءِ صَحَّةَ قَوْلِهِ وَمُطَابَقَةَ الْأَسْمَاءِ لِلْمُسَمَّيَّاتِ، وَهِيَ لَمْ تَكُنْ عَالِمَةً بِذَلِكَ مِنْ قَبْلِ؟ إِذْ لَوْ كَانَتْ عَالِمَةً لَأَخْبَرَتْ بِالْأَسْمَاءِ وَلَمْ تَعْتَرَفْ بِفَقْدِ الْعِلْمِ، وَالْكَلَامُ يَقْتَضِيهِ، لِأَنَّهُمْ لَمَّا أَنْبَأَهُمْ آدَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلِمُوا صَحَّتْهَا وَمُطَابَقَتُهَا لِلْمُسَمَّيَّاتِ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

مَعْنَى، وَلَا كَانُوا مُسْتَفِيدِينَ بِذَلِكَ نُبُوتَهُ وَتَمَيِّزَهُ وَاخْتِصَاصَهُ بِمَا لَيْسَ لَهُمْ، لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَتِمُّ مَعَ الْعِلْمِ دُونَ غَيْرِهِ.

الْجَوَابُ: أَنَّهُ غَيْرُ مَمْتَنِعٍ أَنْ تَكُونَ الْمَلَائِكَةُ ﷺ فِي الْأَوَّلِ غَيْرَ عَارِفِينَ بِتِلْكَ الْأَسْمَاءِ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ آدَمُ ﷺ بِهَا فَعَلَّ اللَّهُ فِي الْحَالِ الْعِلْمَ الْضَرُورِيَّ بِصَحَّتِهَا وَمُطَابَقَتِهَا لِلْمُسَمَّيَّاتِ لَهَا، إِمَّا عَنْ طَرِيقٍ أَوْ ابْتِدَاءً بِلَا طَرِيقٍ، فَعَلِمُوا بِذَلِكَ تَمَيِّزَهُ وَاخْتِصَاصَهُ. وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى أَنَّهُمْ عَلِمُوا نُبُوتَهُ اضْطِرَارًا، وَفِي هَذَا مَنَافَاةٌ لَطَرِيقِ التَّكْلِيفِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ فِي عِلْمِهِمْ بِصَحَّةِ مَا أَخْبَرَ بِهِ ضَرُورَةٌ مَا يَقْتَضِي الْعِلْمَ بِالنُّبُوتِ ضَرُورَةً، بَلْ بَعْدَهُ دَرَجَاتٌ وَمَرَاتِبٌ لَا بَدَّ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا. وَيَجْرِي هَذَا مَجْرَى أَنْ يُخْبِرَ أَحَدُنَا نَبِيًّا بِمَا فَعَلَ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ عَلَى وَجْهِ تَجْرِي بِهِ الْعَادَةُ، وَهُوَ وَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِصَدَقِ خَبَرِهِ ضَرُورَةً لَا بَدَّ لَهُ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ فِيهَا بَعْدَ عَلَى نُبُوتِهِ، لِأَنَّ عِلْمَهُ بِصَدَقِ خَبَرِهِ لَيْسَ هُوَ الْعِلْمُ بِنُبُوتِهِ، لَكِنَّهُ طَرِيقٌ يُوَصِّلُ إِلَيْهَا عَلَى تَرْتِيبٍ.

وَوَجْهُ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ لِلْمَلَائِكَةِ لُغَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ، فَكُلُّ قَبِيلٍ مِنْهُمْ يَعْرِفُ أَسْمَاءَ الْأَجْنَاسِ فِي لُغَتِهِ دُونَ لُغَةِ غَيْرِهِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ إِحَاطَةً عَالَمٌ وَاحِدٌ بِأَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ فِي جَمِيعِ لُغَاتِهِمْ خَارِقَةً لِلْعَادَةِ، فَلَمَّا أَرَادَ تَعَالَى التَّنْبِيْهَ عَلَى نُبُوتِ آدَمَ ﷺ عَلَّمَهُ جَمِيعَ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ، فَلَمَّا أَخْبَرَهُمْ بِهَا عَلِمَ كُلُّ فَرِيقٍ مُطَابَقَةَ مَا خَبَّرَ بِهِ مِنَ الْأَسْمَاءِ لِللُّغَةِ، وَهَذَا لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الرَّجُوعِ إِلَى غَيْرِهِ، وَعِلْمُ مُطَابَقَتِهِ ذَلِكَ لِبَاقِي اللُّغَاتِ يَخْبِرُ كُلَّ قَبِيلٍ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ كُلَّ قَبِيلٍ إِذَا كَانُوا كَثِيرَةً وَخَبَّرُوا بِشَيْءٍ / [[ص ١٦٢]] يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى عَلِمَ صَحَّةَ خَبَرِهِمْ، وَإِذَا أَخْبَرَ كُلَّ قَبِيلٍ صَاحِبَهُ عِلْمَ مَنْ ذَلِكَ فِي لُغَةِ غَيْرِهِ مَا عَلِمْتَهُ مِنْ لُغَتِهِ.

وَهَذَا الْجَوَابُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ أَيَّ لِيُخْبِرَنِي كُلَّ قَبِيلٍ مِنْكُمْ جَمِيعَ الْأَسْمَاءِ. وَهَذَانِ الْجَوَابَانِ جَمِيعًا مُبْنِيَانِ عَلَى أَنَّ آدَمَ ﷺ لَمْ يَتَقَدَّمَ لَهُمُ الْعِلْمُ بِنُبُوتِهِ، وَأَنَّ إِخْبَارَهُ بِالْأَسْمَاءِ كَانَ افْتِتَاحَ مُعْجَزَاتِهِ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ نَبِيًّا قَبْلَ ذَلِكَ وَكَانُوا قَدْ عَلِمُوا بِقَدَمِ ظُهُورِ مُعْجَزَاتِهِ عَلَى يَدِهِ لَمْ يَحْتَاجْ إِلَى هَذَيْنِ الْجَوَابَيْنِ مَعًا، لِأَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ إِذَا كَانَ الْحَالُ هَذِهِ مُطَابَقَةَ الْأَسْمَاءِ لِلْمُسَمَّيَّاتِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَعْلَمُوا ذَلِكَ بِقَوْلِهِ الَّذِي قَدْ آمَنُوا بِهِ فِيهِ غَيْرَ الصَّدَقِ، وَهَذَا لَمْ تَأْمَلْهُ بَيْنَ بِحَمْدِ اللَّهِ.

رسائل الشريف المرتضى' (ج ٢) / (مسألة في تفضيل الأنبياء ﷺ على الملائكة):

[[ص ١٥٥]] اعلم أنه لا طريق من جهة العقل إلى القطع بفضل مكلف على آخر، لأن الفضل المراعى في هذا الباب هو زيادة استحقاق الثواب، ولا سبيل إلى معرفة مقادير الثواب من ظواهر فعل الطاعات، لأن الطاعتين قد تساوى في ظاهر الأمر حالهما وإن زاد ثواب واحدة على الأخرى زيادة عظيمة.

وإذا لم يكن للعقل في ذلك مجال فالمرجع فيه إلى السمع، فإن دلّ سمع مقطوع به من ذلك على شيء عوّل عليه، وإلا كان الواجب التوقف عنه والشك فيه.

/ [[ص ١٥٦]] وليس في القرآن ولا في سمع مقطوع على صحته ما يدل على فضل نبي على ملك ولا ملك على نبي، وسنبيّن أن آية واحدة مما يتعلّق به في تفضيل الأنبياء على الملائكة ﷺ يمكن أن يستدل بها على ضرب من الترتيب نذكره.

والمعتمد في القطع على أن الأنبياء أفضل من الملائكة إجماع الشيعة الإمامية [على ذلك]، لأنهم لا يختلفون في هذا، بل يزدون عليه ويذهبون إلى أن الأئمة ﷺ أفضل من الملائكة. وإجماعهم حجة لأن المعصوم في جملتهم.

وقد بيّنا في مواضع من كتبنا كيفية الاستدلال بهذه الطريقة ورّتبناه وأجبنا عن كلّ سؤال يسأل عنه [فيها]، وبيّنا كيف الطريق مع غيبة الإمام إلى العلم بمذاهبه وأقواله وشرحنا ذلك، فلا معنى للتشاغل به ها هنا.

ويمكن أن يستدل على ذلك بأمره تعالى الملائكة بالسجود لآدم ﷺ، وأنه يقتضي تعظيمه عليهم وتقديمه وإكرامه. وإذا كان المفضل لا يجوز تعظيمه وتقديمه على الفاضل علمنا أن آدم ﷺ أفضل من الملائكة.

وكل من قال: إن آدم ﷺ أفضل من الملائكة ذهب إلى أن جميع الأنبياء أفضل من جميع الملائكة، ولا أحد من الأئمة فرّق بين الأمرين.

/ [[ص ١٥٧]] فإن قيل: من أين أنه أمرهم بالسجود [له] على وجه التعظيم والتقديم؟

قلنا: لا يخلو تعبدهم له بالسجود من أن يكون على

سبيل القبله والجهة من غير أن يقتزن به تعظيم وتقديم أو يكون على ما ذكرناه، فإن كان الأوّل لم يحز أنفة إبليس من السجود وتكبّره عنه وقوله: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [الإسراء: ٦٢]، وقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧٦].

والقرآن كلّه ناطق بأن امتناع إبليس من السجود إنّما هو لاعتقاده التفضيل به والتكرمة، ولو لم يكن الأمر على هذا لوجب أن يردّ الله تعالى عليه ويُعلمه أنه ما أمره بالسجود على جهة تعظيمه له [عليه] ولا تفضيله، بل على الوجه الآخر الذي لا حظّ للتفضيل [والتعظيم] فيه، وما جاز إغفال ذلك، وهو سبب معصية إبليس وضلالته، فلمّا لم يقع ذلك دلّ على أن الأمر بالسجود لم يكن إلا على جهة التفضيل والتعظيم، وكيف [يقع] شك في أن الأمر على ما ذكرناه وكل من أراد تعظيم آدم ﷺ ووصفه بما يقتضي الفخر والشرف نعتة بإسجاد الملائكة، وجعل ذلك من أعظم فضائله، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

فأمّا اعتماد بعض أصحابنا في تفضيل الأنبياء على الملائكة على أن المشقّة / [[ص ١٥٨]] في طاعات الأنبياء ﷺ أكثر وأوفر، من حيث كانت لهم شهوات في القبائح ونفار عن [فعل] الواجبات فليس بمعتمد، لأننا نقطع على أن مشاقّ الأنبياء أعظم من مشاقّ الملائكة في التكليف، والشك في مثل ذلك واجب وليس كلّ شيء لم يظهر لنا ثبوته وجب القطع على انتفائه.

ونحن نعلم على الجملة أن الملائكة إذا كانوا مكلفين فلا بدّ أن تكون عليهم مشاقّ في تكليفهم، ولولا ذلك ما استحقّوا ثواباً على طاعاتهم، والتكليف إنّما يحسن في كلّ مكلف تعريضاً للثواب، ولا يكون التكليف عليهم شاقّاً إلا ويكون لهم شهوات فيما حظر عليهم ونفار عمّا أوجب [عليهم].

وإذا كان الأمر على هذا فمن أين يُعلم أن مشاقّ الأنبياء ﷺ أكثر من مشاقّ الملائكة؟ وإذا كانت المشقّة عامّة لتكليف الأئمة، ولا طريق إلى القطع على زيادتها في تكليف بعض وتفضيلها على تكليف آخرين، فالواجب التوقف والشك.

ونحن الآن نذكر شبه من فضل الملائكة على الأنبياء ﷺ ونتكلّم عليها بعون الله تعالى:

وما أنكرتم أن يكون المعنى أن المنهي عن تناول الشجرة غيركما وأن النهي يختص الملائكة والخالدين دونكما. ويجري ذلك مجرى قول أحدنا لغيره: (ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلاناً)، وإنما يعني أن المنهي هو فلان دونك، ولم يرد إلا أن تنقلب فتصير فلاناً. ولمّا كان غرض إبليس القاء الشبهة لهما فمن أوكد الشبه ليهاماً أنّهما لم ينهيا وإنّما المنهي غيرهما.

ومن وكيد ما يفسد به هذه الشبهة أن يقال: ما أنكرتم أن يكونا رغبا في أن ينقلبا إلى صفة الملائكة وخلقتهم كما رغبها إبليس في ذلك، ولا تدلّ هذه الرغبة على أن الملائكة أفضل منهما، لأنّ المنقلب إلى خلقه غيره لا يجب أن / [[ص ١٦١]] يكون مثل ثوابه له، فإنّ الثواب لا ينقلب ولا يتغيّر بانقلاب الصور والخلق، فإنّه إنّما يستحقّ على الأعمال دون الهيئات.

وغير ممتنع أن يكونا رغبا في أن يصيرا على هيئة الملائكة وصورها، وليس ذلك برغبة في الثواب ولا الفضل، فإنّ الثواب لا يتبع الهيئات والصور. ألا ترى أنّهما رغبا في أن يكونا من الخالدين، وليس الخلود ممّا يقتضي مزية في ثواب ولا فضلاً فيه، وإنّما هو نفع عاجل، وكذلك لا يمتنع أن تكون الرغبة منهما في أن يصيرا ملكين إنّما كانت على هذا الوجه.

ويمكن أن يقال للمعتزلة خاصّة وكلّ من أجاز على الأنبياء الصغائر: ما أنكرتم أن يكونا اعتقداً أن الملك أفضل من النبيّ وغلطا في ذلك وكان منهما ذنباً صغيراً، لأنّ الصغائر تجوز عندكم على الأنبياء، فمن أين لكم إذا اعتقداً أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء ورغبا في ذلك أن الأمر على ما اعتقده مع تجويزكم عليهم الذنوب.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الصغائر إنّما تدخل في أفعال الجوارح دون القلوب، لأنّ ذلك تحكم بغير برهان، وليس يمتنع على أصولهم أن تدخل الصغائر في أفعال القلوب والجوارح معاً، لأنّ حدّ الصغير عندهم (ما نقص عقابه عن ثواب طاعات فاعله)، وليس يمتنع معنى هذا الحدّ في أفعال القلوب / [[ص ١٦٢]] كما لم يمتنع في أفعال الجوارح.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: ما أنكرتم أن يكون

فمّا تعلّقوا به في ذلك قوله تعالى حكايةً عن إبليس مخاطباً لآدم وحواء / [[ص ١٥٩]] ع: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠]، فرغبها بالتناول من الشجرة [ليكونا] في منزلة الملائكة حتّى تناولوا وعصيا، وليس يجوز أن يرغب عاقل في أن يكون على منزلة دون منزلته، حتّى حمّله ذلك على خلاف الله تعالى ومعصيته، وهذا يقتضي فضل الملائكة على الأنبياء.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، وتأخير ذكر الملائكة في مثل هذا الخطاب يقتضي تفضيلهم، لأنّ العادة إنّما جرت بأن يقال: (لن يستنكف الوزير أن يفعل كذا ولا الخليفة)، فيقدّم الأدون ويؤخّر الأعظم، ولم يجوز أن يقول: (لن يستنكف الأمير أن يفعل كذا) ولا الحارس، وهذا يقتضي تفضيل الملائكة على الأنبياء.

وتعلّقوا بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، قالوا: ليس بعد بني آدم مخلوق يُستعمل في الخبر عنه لفظة (من) التي لا تستعمل إلا في العقلاء إلا الجنّ والملائكة، فلمّا لم يقل: (وفضّلناهم على من [خلقنا])، بل / [[ص ١٦٠]] قال: ﴿عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا﴾ [الإسراء: ٧٠]، علّم أنّه إنّما أخرج الملائكة عن فضل بني آدم عليه، لأنّه لا خلاف في أن بني آدم أفضل من الجنّ، وإذا كان وضع الخطاب يقتضي مخلوقاً لم يفضل بنو آدم عليه فلا شبهة في أنّهم الملائكة.

وتعلّقوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [هود: ٣١]، فلولا أن حال الملائكة أفضل من حال النبيّ لما قال ذلك.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أولاً: لمّ زعمتم أن قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ معناه: أن تصيرا وتنقلبا إلى صفة الملائكة، فإنّ هذه اللفظة ليست صريحة لما ذكرتم، بل أحسن الأحوال أن تكون محتملة له.

ووجه آخر في تأويل هذه الآية، وهو أنه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة عليهم السلام أفضل من جميع بني آدم، وإن كان في جملة بني آدم من الأنبياء / [[ص ١٦٤]] عليهم السلام من يفضل كل واحد [منهم] على كل واحد من الملائكة، لأنَّ الخلاف إنَّما هو في فضل كل بني آدم على كل ملك. وغير ممتنع أن يكون جميع الملائكة فضلاء يستحق كل واحد منهم الجزيل الكثير من الثواب، فيزيد ثواب جميعهم على ثواب جميع بني آدم، لأنَّ الأفاضل من بني آدم أقلَّ عدداً، وإن كان في بني آدم أحاد كل منهم أفضل من كل واحد من الملائكة.

ووجه آخر ممَّا يمكن أن يقال في هذه الآية أيضاً: إنَّ مفهوم الآية إذا تؤمَّلت يقتضي أنَّه تعالى لم يرد الفضل الذي هو زيادة الثواب، وإنَّما أراد النعم والمنافع الدنيوية. ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، والكرامة إنَّما هي الترفية وما يجري مجراه. ثمَّ قال: ﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [الإسراء: ٧٠].

ولا شبهة في أنَّ الحمل لهم في البرِّ والبحر ورزق الطيبات خارج عمَّا يستحقُّ به الثواب، ويقتضي التفضيل الذي وقع الخلاف فيه، فيجب أن يكون ما عطف عليه من التفضيل داخلاً في هذا الباب وفي هذا القبيل، فإنَّه أشبه من أن يُراد به غير ما سياق الآية وارد به مبني عليه. وأقلُّ الأحوال أن تكون لفظة (فَضَّلْنَاهُمْ) محتملة للأمرين، فلا يجوز الاستدلال بها على خلاف ما تذهب إليه.

/ [[ص ١٦٥]] ويقال لهم فيما تعلَّقوا به رابعاً: لا دلالة في هذه الآية على أنَّ حال الملائكة أفضل من حال الأنبياء، لأنَّ الغرض في الكلام إنَّما هو نفي ما لم يكن عليه، لا التفضيل لذلك على ما هو عليه. ألا ترى أنَّ أحدنا لو ظنَّ [به] أنَّه على صفة وليس عليها جاز أن ينفيها عن نفسه بمثل هذا اللفظ وإن كان على أحوال هي أفضل من تلك الحال وأرفع.

وليس يجب إذا انتفى ممَّا تبرَّأ منه من علم الغيب وكون خزائن الله تعالى عنده أن يكون فيه فضل أن يكون ذلك معتمداً في كل ما يقع النفي له والتبرُّؤ منه، وإذا لم يكن ملكاً كما لم يكن عنده خزائن الله جاز أن ينتفي من الأمرين، من غير ملاحظة لأنَّ حاله دون هاتين الحالتين.

هذا القول إنَّما يوجَّه إلى قوم اعتقدوا أنَّ الملائكة أفضل من الأنبياء فأخرج الكلام على حسب اعتقادهم، وأخَّر ذكر الملائكة لذلك. ويجري هذا القول مجرى من قال [منَّا] لغيره: (لن يستنكف أبي أن يفعل كذا ولا أبوك)، وإن كان القائل يعتقد أنَّ أباه أفضل، وإنَّما أخرج الكلام على [حسب] اعتقاد المخاطب لا المخاطب.

وممَّا يجوز أن يقال أيضاً: أنَّه لا تفاوت في الفضل بين الأنبياء والملائكة عليهم السلام وإن ذهبنا إلى أنَّ الأنبياء أفضل منهم، ومع التقارب والتداني يحسن أن يؤخَّر ذكر الأفضل الذي لا تفاوت بينه وبين غيره في الفضل، وإنَّما مع التفاوت لا يحسن ذلك. ألا ترى أنَّه يحسن أن يقول القائل: (ما يستنكف الأمير فلان من كذا ولا الأمير فلان [من كذا])، وإن كانا متساويين متناظرين أو متقاربين، ولا يحسن أن يقول: (ما يستنكف الأمير من كذا ولا الحارس) لأجل التفاوت.

وأقوى من هذا أن يقال: إنَّما أخَّر ذكر الملائكة عليهم السلام عن ذكر المسيح لأنَّ جميع الملائكة أكثر ثواباً لا محالة من المسيح منفرداً، وهذا لا / [[ص ١٦٣]] يقتضي أنَّ كل واحد منهم أفضل من المسيح، وإنَّما الخلاف في ذلك.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثالثاً: ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠]، أنَّنا فضَّلناهم على من خلقنا وهم كثير، ولم يرد التبعض. ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمناً قَلِيلاً﴾ [البقرة: ٤١]، والمعنى لا تشتروا بها ثمناً [قليلاً] وكلَّ ثمن تأخذونه عنها قليل، ولم يرد التخصيص والمنع من الثمن القليل خاصّة.

ومثله قول الشاعر:

من أناس ليس في أخلاقهم

عاجل الفحش ولا سوء الجزع

وإنَّما أراد نفي الفحش كلَّه عن أخلاقهم وإن

وصفه بالعاجل، ونفي الجزع عنهم وإن وصفه بالسوء.

وهذا من غريب البلاغة ودقيقها، ونظائره في

الشعر والكلام الفصيح لا تحصى.

وقد كنَّا أملينا في تأويل هذه الآية كلاماً مفرداً

استقصيناه وشرحنا هذا الوجه وأكثرنا من ذكر أمثله.

ثمّ يقال له: قد جرت عادة الفصحاء من العرب بأن يستعملوا مثل هذه اللفظة من غير إرادة للتخصيص، بل مع قصد الشمول والعموم، فيقولون: (أعطيته الكثير من مالي، وأبحت المنيع من حريمي، وبذلت له العريض من جاهي)، وليس يريدون أنني أعطيته شيئاً من مالي وأدخرت عنه شيئاً آخر منه، ولا أبحت منيع حريمي ولم أبح ما ليس يمنعها، ولا بذلت له عريض جاهي ومنعت ما ليس بعريض، وإنما المعزي بذلك والقصد: أنني أعطيته مالي ومن صفته أنه كثير، [وبذلت له جاهي ومن صفته أنه عريض].

وله نظائر في القرآن كثيرة، وفي أشعار العرب ومحاوراتها، وهو باب معروف لا يذهب على من أنس بمعرفة لحن كلامهم، ونحن نذكر منه طرفاً لأن / [ص ١٧١] استيعاب الجميع يطول:

فمما يجري المجرى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢]، ولم يرد أن لها عمداً لا ترونها بل أراد نفي العمد على كل حال.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، ولم يرد أن لأحد برهاناً في دعاء الله مع الله تعالى، بل أراد أن من فعل ذلك فقد فعل ما لا برهان عليه.

وقوله تعالى: ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [النساء: ١٥٥]، ولم يرد تعالى أن فيمن يقتل من الأنبياء من يقتل بحق، بل المعنى ما ذكرناه وبيناه.

ومثله قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً﴾ [المائدة: ١٤٤]، ولم يرد النهي عن الثمن القليل دون الكثير، بل نهى تعالى عن أخذ جميع الأثمان عنها والأبدال، ووصف ما يؤخذ عنها بالقلّة.

وقال سويد بن أبي كاهل:

من أناس ليس في أخلاقهم

عاجل الفحش ولا سوء الجزع

/ [ص ١٧٢] ولم يثبت بهذا الكلام في أخلاقهم

فحشاً أصلاً وجزعاً غير سيئ، وإنما نفى الفحش والجزع على كل حال، ولولا ذلك لكان هاجياً لهم ولم يكن مادحاً.

ومما يوضح هذا ويزيل الإشكال فيه أنه تعالى حكى عنه في آية أخرى: ﴿وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا﴾ [هود: ٣١]، ونحن نعلم أن هذه منزلة غير جليلة وهو على كل حال أرفع منها وأعلى، فما المنكر من أن يكون نفى الملكية عنه في أنه لا يقتضي أن حاله دون حال الملك بمنزلة نفى هذه المنزلة.

والتعلق بهذه الآية خاصّة ضعيف جداً، وفيما أوردناه كفاية، [وبالله التوفيق].

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ٢) / (مسألة في المنع عن

تفضيل الملائكة على الأنبياء):

/ [ص ١٦٩] بسم الله الرحمن الرحيم، إن سأل سائل مستدلاً على فضل الملائكة على الأنبياء صلوات الله عليهم فقال: ما تنكرون أن يكون قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠]، يدل على ذلك؟

ووجه الدلالة منه: أنه تعالى خبر بأنّه فضل بني آدم على كثير ممن خلقه، وظاهر هذا الكلام يقتضي أن في خلقه من لم يفضل بني آدم عليه، وقد علمنا أن المخلوقات هم الإنس والجنّ والملائكة والبهائم والجمادات. ومعلوم أن بني آدم أفضل من الجنّ والبهائم والجمادات بلا شبهة، فيجب أن يكون من يجب خروجه من الكلام ممن لم يفضل بني آدم عليهم هم الملائكة عليهم السلام وإلا سقطت الفائدة.

/ [ص ١٧٠] على أن لفظة (من) لا تتوجّه إلى البهائم والجمادات، وإنما تختص بمن يعقل، فليس يدخل تحتها ممن يجوز أن يفضل الأدميون عليه إلا الملائكة والجنّ، وإذا علمنا أنهم أفضل من الجنّ بقي الملائكة خارجين من الكلام، وفي خروجهم دلالة على أنهم أفضل.

الجواب: يقال له: لم زعمت أولاً أن ظاهر الكلام يقتضي أن في المخلوقات من لم يفضل بني آدم عليه، فعلى ذلك بنيت الكلام كله؟ فإنه غير صحيح ولا يسلم.

فإن قال: إن لفظة (كثير) تقتضي ذلك.

قيل له: من أين قلت: إنها تقتضي ما ادّعيت؟

ويطالب بالدلالة، فإننا لا نجدها.

وقال الفرزدق:

ولم تأت غير أهلها بالذي أنت

به جعفرأ يوم الهضيات غيرها

أتتهم بتمر لم يكن هجرية

ولا حنطة الشام المزيث خيرها

فقوله: (لم يكن هجرية)، أي لم يحمل التمر الذي

يكون كثير في هجر، ولم يرد بباقي البيت أن هناك حنطة

ليس في خيرها زيت، بل أراد بها لم يحمل تمرأ ولا حنطة، ثم

وصف الحنطة بأن الزيت يُجَعَل في خيرها.

ونظائر هذا الباب أكثر من أن تُحصى.

فعلى ما ذكرناه لا ينكر أن يريد تعالى: إِنَّا فَضَّلْنَاهُمْ

على جميع من خلقنا وهم كثير، فجري ذكر الكثرة على

سبيل الوصف المعلق لا على وجه التخصيص وليس لأحد

أن يخبر بقوله: (فعل كذا وكذا كثير من الناس) على سبيل

التخصيص دون العموم.

/ [[ص ١٧٣]] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ

بَاهْوَاهِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ

كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ [الروم: ٨]،

وذلك آتاً لم نقل: إن هذه اللفظة في كل موضع تُستعمل

بمعنى واحد، بل الوجه في استعمالها يختلف، وربما أريد بها

التخصيص وربما أريد ما ذكرناه مما تقدّم، وإننا يرجع في

ذلك إما إلى الوضع أو إلى الدلالة تدل على المعنى المقصود،

وإننا أردنا الرد على من ادّعى أنها تقتضي التخصيص لا

محالة، فدفعناه عن ذلك بما أوردناه.

وليس لأحد أن يدّعي أن الظاهر من هذه اللفظة

يقتضي التخصيص وأنها إذا وردت لا تقتضيه كانت مجازاً

وعمل عليه بدلالة، لأن ذلك تحكّم من قائله.

وإذا عكس عليه وقيل له: بل التخصيص هو المجاز

وورودها مورد النعت والوصف هو الحقيقة، لم يجد فصلاً.

ووجه آخر: وهو أن الجنس إنما يكون مفضلاً على

الجنس على أحد وجهين: إما بأن يكون كل عين من أعيانه

أفضل من أعيان الجنس الآخر، أو بأن يكون الفضل في

أعيانه أكثر، وليس يجوز أن يفضل الجنس على غيره بأن

يكون فيه عين واحدة أفضل من كل عين في الجنس الآخر

وباقية خال من فضل، ويكون الجنس الآخر لكل عين منه

فضلاً وإن لم يبلغ إلى فضل تلك العين التي ذكرناها، ولهذا

لا يجوز أن يفضل أهل بغداد على أهل الكوفة إن كان في

بغداد فاضل واحد أفضل من كل واحد من أهل الكوفة

وباقية أهل بغداد لا فضل لهم، حتى كان كثير من أهل

الكوفة ذوي فضل وإن لم يبلغوا إلى منزلة الفاضل الذي

ذكرناه.

/ [[ص ١٧٤]] فإذا صحّت هذه المقدمة لم ينكر أن

جنس بني آدم [مفضلاً] لأن الفضل في الملائكة عام

لجميعهم على مذهب أكثر الناس أو لأكثرهم، والفضل في

بني آدم مخصّص بقليل من كثير.

وعلى هذا لا ينكر أن يكون الأنبياء ﷺ أفضل من

الملائكة وإن كان جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم،

للمعنى الذي ذكرناه، ولما تضمنت الآية ذكر بني آدم على

سبيل الجنسية وجب أن يفضلوا على من عدى الملائكة،

ولو ذكر الأنبياء بذكر يخصهم ممن عداهم ممن ليس بذوي

فضل لفضلهم على الملائكة.

وهذا واضح بحمد الله وحسن معونته وتوفيقه.

* * *

منامات الأنبياء:

جوابات المسائل السالرية:

/ [[ص ٣٢٢]] فإن قيل: فما قولكم في منامات

الأنبياء ﷺ؟ وما السبب في صحّتها حتى عد ما يروونه في

المنام مضاهياً لما يسمعون من الوحي؟

قلنا: الأخبار الواردة بهذا الجنس غير مقطوع على

صحّتها، ولا هي ممّا توجب العلم، وقد يمكن أن يعلم الله تعالى

النبي بوحي يسمعه من الملك على الوجه الموجب للعلم أنني

سأريك في منامك في وقت كذا ما يجب أن تعمل عليه، فيقطع على

صحّته من هذا الوجه لا بمجرد رؤيته له في المنام. وعلى هذا

الوجه يُحمّل منام إبراهيم عليه السلام في ذبح ابنه، [ولولا ما أشرنا إليه

كيف كان يقطع إبراهيم عليه السلام بأنه متعبد بذبح ولده؟].

فإن قيل: فما تأويل ما يروى عنه عليه السلام من قوله:

«من رأي فقد رأي فإن الشيطان لا يتخيّل بي»، وقد علمنا

أن المبطل والمحقّ والمؤمن والكافر قد يرون النبي عليه السلام في

النوم ويُخبر كل واحد منهم عنه / [[ص ٣٢٣]] بضد ما

يُخبر به الآخر، فكيف يكون رائيأ له على الحقيقة مع هذا؟

يكن سقوط لزومه عند تلك الغاية نسخاً، وإذا قال مطلقاً: (الزموا السبت) ثم دَلَّ بعد مدّة على سقوط لزومه، كان ذلك نسخاً للتراخي الذي ذكرناه.

فصل: في الردّ على اليهود فيما يابونه من نسخ الشرائع:

اعلم أن الذي له ومن أجله حسن التعبد بالشرائع من المصالح لنا هو الذي لأجله حسن النسخ، لأن ما يعلم الله تعالى أنه مصلحة في تكليفنا العقلي يجوز أن يتغيّر حاله، فيكون في وقت مصلحة وفي آخر مفسدة، فلا بدّ عند علمه تعالى بخروج الفعل من كونه مصلحة إلى أن يكون مفسدة من أن يدلّ على ذلك من حاله، وإلا لم يكن مزيجاً لعلتنا في التكليف، فكيف يابى العاقل النسخ، ودليل العقل يوجبه هذا الإيجاب.

وأی فرق بين أن يعلم تعالى أن الحال في هذا الفعل يتغيّر فيدلّ عليها بذكر الغاية المضمومة إلى الإيجاب حتّى يقول مثلاً: (الزموا هذه العبادة كذا) / [[ص ٣٥٧]] وكذا سنة ثم اتركوها بعد ذلك)، فهذا الموضع لا خلاف بيننا وبين اليهود فيه. وبين أن يقول: (الزموا هذه العبادة مطلقاً)، ثم يقول بعد مدّة طويلة: (أتركوها فقد زالت عنكم)؟ وهل تجوز أحد الأمرين دون الآخر إلا الاقتراح في الأدلة؟!

واليهود يختلفون: فمنهم من يمتنع من نسخ الشرائع من طريق العقل، ويعتدلّ بأنّه يقتضي البداء، وأن يصير الحسن قبيحاً. ومنهم من يميز النسخ عقلاً ويمتنع منه سمعاً، ويدّعي أن موسى عليه السلام أخبرهم بأن شرعه مؤبّد. والفرقة الثالثة يميز النسخ عقلاً وسمعاً، ويمتنع من العمل بشريعتنا، لأنّ حجة نبينا ﷺ ما صحّت عندهم.

فأمّا الفرقة الأولى فالكلام عليها: أن النسخ لا يقتضي البداء، لأنّ ما اقتضى البداء هو ما جمع شروطاً: الأوّل أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه، والثاني أن يكون الوجه واحداً والوقت واحداً أيضاً والمكلف واحداً. فإذا جمع هذه الشروط دلّ على البداء.

والنسخ يخالف ذلك، لأنّ الفعل المأمور به غير المنهي عنه، لأنّ إمساك السبت المأمور بإمساكه في أيام موسى عليه السلام هو غير ما تناوله النهي بإمساكه في أيام نبينا ﷺ، وإذا تغيّر الفعلان فما تكاملت شروط ما يقتضي البداء.

قلنا: هذا خبر واحد ومن ضعيف أخبار الأحاد، ولا معوّل على مثل ذلك. على أنّه يمكن مع تسليم صحّته أن يكون المراد به: من رأي في اليقظة فقد رأي على الحقيقة، لأنّ الشيطان لا يتمثّل بي لليقظان. فقد قيل: إنّ الشياطين ربّما تمثّلت بصورة البشر. وهذا التأويل أشبه بظاهر ألفاظ الخبر، لأنّه قال: «من رأي فقد رأي»، فأثبت غيره رائيّاً له ونفسه مرئية، وفي النوم لا رأيي على الحقيقة ولا مرئي، وإنّما ذلك في اليقظة. ولو حملناه على النوم لكان تقدير الكلام: من اعتقد أنّه يراني في منامه، وإن كان غير رأيي على الحقيقة، فهو في الحكم كأنّه قد رأي. وهذا عدول عن ظاهر لفظ الخبر وتبديل لصيغته.

* * *

١٧٦ - النسخ:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٤]] ٧٣ _ حدّ النسخ هو كلّ دليل دلّ على أن مثل الحكم الشرعي الثابت / [[ص ٧٣٥]] بالنصّ الأوّل زایل في المستقبل على وجه لولاه كان ثابتاً بالنصّ الأوّل مع تراخيه عنه، فهو موصوف بأنّه ناسخ.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٣٥٥]] فصل: الكلام في النسخ:

المختار في حدّ النسخ هو أن نقول: كلّ دليل دلّ على أن مثل الحكم الشرعي الثابت بالنصّ الأوّل زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنصّ الأوّل مع تراخيه عنه، فهو موصوف بأنّه ناسخ.

/ [[ص ٣٥٦]] وإنّما ذكرنا المثل دون العين، لأنّه لو نهى عن نفس ما أمر به لكان ذلك قبيحاً، إمّا بأن يكون فيه بداء أو فيه وجه من وجوه القبح غير هذا الوجه.

وإنّما خصّصنا الأدلة بهذا الوصف، لأنّ ما أزال وجوب مثل الفعل في المستقبل من عجز أو فقد آلة أو ما جرى هذا المجرى، لا يوصف بأنّه ناسخ وإن كان مزيلاً لاختصاص هذا الوصف بالأدلة.

وإنّما شرطنا التراخي لأنّ ذكر الغاية إذا اقترن باللفظ ودلّ على انقطاع التكليف عندها لا يوصف بأنّه ناسخ، لأنّه لو قال: (الزموا السبت إلى الوقت الفلاني) لم

فيها، فليس أن يمتنع أن يختل نقل اليهود ويقوى بعد ضعف، وإن لم يجب تمييز ذلك ووقوع المعرفة به لتطاول الأزمان.

وقد سُلِّمَ لهم هذا الخبر وقيل لهم: من أين لكم إذا كان صحيحاً أنه يمتنع من النسخ على كل حال؟ وما أنكرتم أن يكون ﷺ إنما منع بهذا الخبر من أن تُنسخ شريعته بمن لم يثبت حجته ولا صحت نبوته، فإن يريد بلفظ التأييد: الزموها أبداً إلا أن ينسخها نبي صادق. وأكثر ما في خبرهم إذا كان صحيحاً أن يكون له ظاهر يقتضي امتناع النسخ. وقد ترجع عن الظاهر بالأدلة القاطعة، ودلالة نبوة نبينا ﷺ تمنع من حمل هذا الخبر لو صحَّ على ظاهره.

فإن قالوا: نعلم أن موسى ﷺ أبد شرعه إلى يوم القيامة بما تعلمون أنتم به أنه لا نبي بعد نبيكم.

قلنا: الفرق بيننا وبينكم أننا لَمَّا أَدْعَيْنَا العلم الضروري بأن نبينا ﷺ نفى النبوة بعده أَدْعَيْنَا ما تشاركون أنتم فيه وكل عاقل سمع الأخبار، لأن العقلاء بأسرهم يعلمون أن من دين محمد ﷺ نفى النبوة بعد نبوته، وليس نعلم نحن ولا غيرنا من مخالفكم أن من دين موسى ﷺ تأييد شرعه.

فإن قلتم: ما الفرق بين أن تُبطلوا بالنظر في معجز نبيكم ﷺ ما ندعيه / [[ص ٣٦٠]] من الخبر، وبين أن نُبطل نحن بالنظر في طريق العلم بصحة الخبر نبوة من تدعون نبوته؟ ولم صار أحد الأمرين أولى بالنظر فيه من صاحبه وكل واحد منهما لو ثبت لا يُبطل صاحبه؟

قلنا: النظر في المعجز مبني على أمور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاشتباه، لأنه يبتني على ظهور القرآن وتحدي العرب به وأنهم لم يعارضوه. وهذا كله معلوم بالضرورة، ومما لا يدخل في مثله شبهة. والعلم بأنه إذا كان بهذه الصفة كان معجزاً ودالاً على النبوة طريقه الاعتبار العقلي الذي لا يدخله الاحتمال، وهو من جنس الكلام، فيدخل فيه الحقيقة والمجاز والعمل بالظاهر أو تركه.

والكلام في الخبر الذي تدعونه مبني على صحته، وصحته لا تُعلم إلا بعد أن تُعلم صفة التواتر ثابتة في جميع أسلاف اليهود في كل زمان.

ويلزم من اعتماد هذه الطريقة أن لا يميت الله تعالى من أحياءه، ولا يغني من أفقره، ولا يصح من أمرضه. فإذا جاز ذلك وأمثاله ولم يدل على البداء فالنسخ مثله.

وقد أُلزِموا على هذه الطريقة أن لا تختلف شرائع الأنبياء صلوات الله / [[ص ٣٥٨]] عليهم وقد علمنا اختلافها، ولم يكن ذلك بداء، لأن في شريعة آدم ﷺ [إباحة] تزويج الأخ والأخت، وفي شريعة إبراهيم ﷺ إباحة تأخير الحتان إلى وقت الكبر، وفي شريعة إسرائيل ﷺ إباحة الجمع بين الأختين. وهذا كله يخالف شريعة موسى ﷺ.

فأما النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد حسناً قبيحاً على ما ظنوه، وإنما يقتضي أن يكون مثل الحسن من الأفعال صار قبيحاً. وليس يمتنع في المسألتين أن يقبح أحدهما ويحسن الآخر في العقول، وأمثله أكثر من أن تُحصى.

وأما الكلام على من امتنع من اليهود سمعاً من النسخ، فمفعوله في ذلك على ما يدعون أنهم نقلوا عن موسى ﷺ من أنه أبد شرعه وقال: إن شريعته لا تُنسخ ما بقي الليل والنهار.

فإننا نقول له: من أين تعلم صحة الخبر الذي تدعيه؟ فإن كان ممّا يوجب العلم الضروري، فقد كان ينبغي أن نشارك في هذا العلم، لأننا نشارك اليهود في سماع هذه الأخبار ونخالط رواتها، وما يوجب العلم الضروري لا يختص مع الاشتراك في سببه. وإن كان العلم بصحة هذا الخبر طريقه الاستدلال بتواتر نقله، فلا بد من أن يُعلم شروط التواتر في الطبقات التي بيننا وبين موسى ﷺ، لأن اليهود وإن كانوا في أزممتنا هذه كثيرين ولا يجوز أن ينقلوا كلهم خبراً باطلاً، فقد يجوز أن يكون أصلهم قلّة ومن ليس بحجة. فمن أين لهم أن الصفة التي هم الآن عليها كانت ثابتة في جميع الطبقات الذي روي عنهم؟

وليس يمكنهم أن يقولوا: نحن نُثبت صفة التواتر فيمن نقلنا عنه بمثل / [[ص ٣٥٩]] ما تُثبتون أنتم صفة التواتر في سلف المسلمين. وذلك أن الفرق بيننا وبينهم واضح، لأن سلف المسلمين فيما نقلوه لو اختل أو انقطع لوجب أن يُعرّف بمجرى العادات زمان انقطاعه أو اختلاله لقرب العهد، فإن مثل ذلك لا يجوز أن يخفى مع تقارب الأزمان وإن جاز أن يخفى مع تطاولها وبعد العهد

وإذا تحصّلت هذه الجملة، فالواجب في العبارة أن تقع بحسبها، فلك أن تحدّ النسخ بأنّه ما دلّ على تغيير طريقة الحكم الثابت بالنصّ الأوّل في باب الاستمرار، لأنّ ذكر الطريقة في الحدّ يبيّن أنّ التغيير لم يلحق نفس المراد، وإنّما يلحق الإيجاب، وكأنّ الدليل الثاني كشف عن تغيير الإيجاب.

والدليل على الحقيقة هو الموصوف بأنّه ناسخ، وإذا وصفوه تعالى بأنّه ناسخ للأحكام، فمن حيث فعل تعالى ما هو نسخ. وإذا قيل في الحكم: إنّّه ناسخ، فمن حيث كان دليلاً، ولذلك لا يكون نسخاً إلّا مع المضادة. فأما المنسوخ، فهو الدليل الذي تغيّر حكمه بالدليل الناسخ. وقد يوصف أيضاً الحكم بذلك، لأنّه المقصود بالدلالة. ولأنّه هو الذي يتغيّر.

/ [[ص ٣٠١]] [في شرائط النسخ]:

واعلم أنّ الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا شرعيين، ولا يكونا عقليين، ولا أحدهما، لأنّه لا يقال: (تحريم الخمر نسخ إباحتها)، ولا: (إنّ الموت نسخ عن المكلف ما كان تكلفه) لما كانت هذه الأحكام عقلية.

ومن حقّ الناسخ أن يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ، وسيأتي بيان ذلك فيما بعد بمشيئة الله تعالى.

ومن حقّه أن يكون منفصلاً عن المنسوخ. ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال، ولا خلاف في ذلك.

ومن شرطه أن لا يكون موقّفاً بغاية يقتضي ارتفاع ذلك الحكم.

والموقّفت بغاية على ضربين: أحدهما أن يُعلّم باللفظ من غير حاجة إلى غيره، كقوله تعالى: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» [البقرة: ١٨٧]، والضرب الآخر أن تُعلّم الغاية على سبيل الجملة، ويحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعي، نحو قوله تعالى: (داوموا على هذا الفعل إلى أن أنسخه عنكم)، والدليل الشرعي الوارد بزوال الحكم يوصف بأنّه ناسخ.

ومن شرط النسخ أن يكون في الأحكام الشرعية، دون أجناس الأفعال.

وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يزول الحكم لا إلى بدل.

ثمّ هو إذا ثبت نقل كلام والكلام يدخله الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والشروط، ويُعدّل عن ظاهره إلى غيره. فبان بهذه الجملة أنّ النظر في المعجز ليقضي بصحّته إن صحّ على الخبر أولى من النظر في الخبر ليقضي به على المعجز، لأنّ بالجليّ يقضى على الخفي وبما لا يشبهه على ما يشبهه.

وأما الكلام على من جوّز منهم النسخ عقلاً وسمعاً وتشكّك في النبوة، فالكلام عليه أن ندلّ على صحّة النبوة، ونحن لذلك فاعلون.

الذريعة إلى أصول الشريعة:

[[ص ٢٩٩]] الباب السادس: الكلام في النسخ وما يتعلّق به:

[وفيه سبعة عشر فصلاً]:

الفصل الأوّل: في حدّ النسخ ومهمّ أحكامه:

اعلم أنّ لا حاجة بنا إلى بيان معنى النسخ في أصل اللغة، ففي ذلك خلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه، والمحتاج إليه بيان حدّه في الشرع، وعلى مقتضى الأدلّة الشرعية.

والدليل الموصوف بأنّه ناسخ هو ما دلّ على مثل الحكم الثابت بالنصّ الأوّل غير ثابت في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنصّ الأوّل / [[ص ٣٠٠]] مع تراخيه عنه.

والذي يجب العلم به وتقديره في النفس المعاني التي يبتني حدّ النسخ عليها، ثمّ تكون العبارة بحسب ما تقرّر من المعاني.

والتكليف على ضربين: أحدهما مستمرّ، والآخر لا يستمرّ. فما لا يستمرّ لا يدخل النسخ فيه. والمستمرّ على ضربين: أحدهما أن يكون الطريق الذي به يُعلّم ثباته واستمراره به يُعلّم زواله عند غاية، ولا مدخل للنسخ في ذلك. والضرب الثاني يُعلّم بالنصّ أو بقرائنه استمراره، ويحتاج في معرفة زواله إلى أمر سواه، وذلك على ضربين: أحدهما أن يكون ما علّم زواله به يُعلّم عقلاً كالمعجز والتعذّر، ولا مدخل للنسخ أيضاً في ذلك. والقسم الآخر يُعلّم زواله بدليل شرعي، والنسخ يدخل في هذا الوجه خاصّة.

والثاني: أن يزول إلى بدل يضادّه، ويكون نسخاً.

والثالث: أن يزول إلى بدل يخالفه.

/ [[ص ٣٠٢]] فأما زواله لا إلى بدل، فإنما يكون نسخاً، لأنّه علّم به أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ المتقدّم مرتفع في المستقبل. ولأنّه إذا زال إلى بدل، فالذي أوجب كونه منسوخاً زواله لا ثبوت البديل، لأنّه إن ثبت من دون زوال الأوّل، لم يكن نسخاً. ومن حقّ هذا الضرب أن لا يُعلّم نسخه إلّا بدليل دون الأحكام.

فأما ما يرتفع إلى بدل مخالف، فمن حقّه أيضاً أن لا يُعلّم إلّا بدليل سوى الحكم، لأنّ الحكم إذا لم ينافه، لم يُعلّم به كونه منسوخاً، ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان أنّه نسخ صوم عاشوراء، وأنّ الزكاة نسخ وجوبها سائر الحقوق. ومتى قيل فيما هذه حاله: (إنّ كذا نُسخ بكذا) فمجاز، والمراد به أنّ عنده علّم نسخ الأوّل.

وأما النسخ بحكم يضادّه، فقد يقع بثبوت الحكم، وقد يقع أيضاً بدليل، وإنّما كان كذلك، لأنّ تضادّ الحكمين دليل على زوال أحدهما بالآخر من حيث علّم أنّهما لا يصحّ أن يجتمعا في التكليف. ولا شبهة في أنّ الحظر يضادّ الإباحة والندب والوجوب أيضاً في حكم الضدّ للندب والإباحة، لأنّ كونه مباحاً يقتضي نفي ماله يكون ندباً وواجباً، وكونه ندباً يقتضي نفي ما يكون له واجباً.

ومن شرط الناسخ أن يكون في وقوع العلم به كالمنسوخ، وسيأتي بيان ذلك في إبطال النسخ بخبر الواحد بمشيّة الله تعالى.

وليس من شرط الناسخ أن يكون لفظ المنسوخ، متناولاً له، لأنّه لا فرق بين أن يُعلّم استمرار الحكم بظاهر الخطاب، أو يُعلّم ذلك بقرينة.

وليس من شرطه أن لا يتأخّر عن المنسوخ، كما قلنا في تخصيص العام، وبيان المجل، عند من ذهب إلى ذلك، بل الناسخ يجب تأخّره كما صرّحنا به في حدّه.

وليس من شرط النسخ التنبيه في حال الخطاب في الجملة عليه، على ما ظنّه / [[ص ٣٠٣]] بعضهم، وذلك أنّه لا وجه لوجوب ذلك، بل هو موقوف على المصلحة، فربّما اقتضته، وربّما لم تقتضه.

وليس من شرطه أن لا يكون اللفظ مقتضياً

للتأيد، ففي الناس من ذهب إلى أنّه تعالى لو قال: (افعلوا الصلاة أبداً)، ما جاز النسخ، وإنّما يجوز مع الإطلاق. وهذا باطل، لأنّ لفظة التأيد في التعارف يقتضي التوقيت، كقول القائل: (لازم الغريم أبداً) (وتعلّم العلم أبداً)، وقد ثبت أنّ التكليف منقطع، وأنّ انقطاعه متوقّع من وجوه، فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك، لمنع من العجز، ووجوه التعذّر.

وليس من شرط النسخ أن يقع بما هو أخفّ في التكليف على ما ذهب إليه بعض أهل الظاهر، وذلك أنّ التكليف على سبيل الابتداء، وعلى جهة النسخ إنّما هو تابع للمصلحة، وقد تتفق المصلحة في الأشقّ والأخفّ معاً، وفي الأشقّ من زيادة التعريض للشواب ما ليس في الأخفّ. والشبهة في هذا ضعيفة جداً. وقد ذكر من وقوع النسخ في القرآن بما هو أشقّ منه ما فيه كفاية، وهو معروف.

/ [[ص ٣٠٤]] الفصل الثاني: في الفرق بين البداء

والنسخ والتخصيص:

اعلم أنّ البداء في وضع اللغة هو الظهور، وإنّما يقال: (بدا لفلان في كذا) إذا ظهر له من علم أو ظنّ ما لم يكن ظاهراً.

وللبداء شرائط، وهي أربعة: أن يكون الفعل المأمور به واحداً، والمكلف واحداً، والوجه كذلك، والوقت كذلك، فما اختصّ بهذه الوجوه الأربعة من أمر بعد نهى، أو نهى بعد أمر، اقتضى البداء.

/ [[ص ٣٠٥]] وإنّما قلنا: إنّ ذلك يدلّ على البداء،

لأنّه لا وجه له إلّا تغيير حال المكلف في العلم أو الظنّ، لأنّه لو كانت حاله على ما كانت عليه، لما أمر بنفس ما نهى عنه، أو نهى عن نفس ما أمر به مع باقي الشرائط، وكان أبو هاشم يمنع في الله تعالى أن يأمر بما نهى عنه مع باقي الشرائط لوجهين: أحدهما أنّه دلالة البداء، والآخر أنّه يقتضي إضافة قبيح إليه تعالى إمّا الأمر، أو النهي، وهو أحد قولي أبي علي. والقول الآخر له أنّه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الأخير الذي ذكرناه، من اقتضائه إضافة قبيح إليه تعالى، لأنّ البداء لا يتصور فيمن هو عالم بنفسه.

والأولى أن يمنع منه للوجهين، لأنّ ما من شأنه أن يدلّ على أمر من الأمور ألا يختاره القديم تعالى مع فقد

وهو أن يأمر بالفعل على وجهه، وينهى عنه على وجه آخر، وربما كانت وجوه كثيرة يصح أن ينهى عن إيقاعه على بعضها، أو يأمر بذلك، فأما إذا تغاير المتناول، فهو على قسمين: أحدهما أن يكون المكلف أيضاً متغائراً، فيحسن الأمر بأحدهما، والنهي عن الآخر على كل وجه، إذا قبح أحدهما، وحسن الآخر.

والقسم الثاني أن يكون المكلف واحداً، وينقسم إلى قسمين: أحدهما أن لا يتميز له أحد الفعلين من الآخر، بأن تكون الصورة واحدة، والوجه واحداً، فلا يجوز أن يأمره تعالى بأحدهما، وينهاه عن الآخر مع فقد التمييز، فأما إذا تميز له أحدهما من الآخر، حسن الأمر والنهي بحسب الحسن والقبح.

/ [[ص ٣٠٨]] الفصل الخامس: في الدلالة على جواز نسخ الشرائع:

اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة، وإنما الخلاف فيها مع اليهود. ولا معنى للكلام على اليهود في أبواب أصول الفقه، وقد تكلمنا عليهم في كتابنا المعروف بـ (الذخيرة) وغيره بما فيه كفاية.

ومن شذ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسألة، فإنما خلافه يرجع إلى عبارة، ولا مضايقة في العبارات مع سلامة المعاني. وقد ورد في الشرع من نسخ القبلة بالقبلة والعدة بالعدة ما هو واضح. وإذا كان الشرع تابعاً للمصلحة فلا بد مع تغييرها من النسخ.

/ [[ص ٣٠٩]] الفصل السادس: في دخول النسخ في الأخبار:

اعلم أن النسخ إذا دخل في الأمر والنهي، فإنما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما، ومتناولهما، لا عليهما أنفسهما. والخبر في هذا الحكم كالأمر والنهي، لأن مقتضاه كمقتضاهما.

وإذا كان جواز النسخ في فعل المكلف إنما يصح لأمر يرجع إلى تغيير أحوال الفعل في المصلحة، لا لأمر يرجع إلى صفة الدليل، فلا فرق إذا تغيرت المصلحة بين أن يدل على ذلك من حالها بما هو خير، أو أمر، أو نهي، وقد بينا أن قول القائل: (افعل) كقوله: (أريد منك أن تفعل)، وأن قوله: (لا تفعل) بمنزلة قوله: (إني أكره أن

مدلوله لأن ذلك يجري مجرى فعل قبيح، ألا ترى أن فعله تعالى ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه، لئلا كان دلالة التصديق، لم يجوز أن يفعله من الكذاب لأنه يدل على خلاف ما الحال عليه؟

والنسخ إنما يخالف البداء بتغاير الفعلين، فإن فعل المأمور به غير المنهي عنه. وإذا تغاير الفعلان، فلا بد من تغاير الوقتين. فكان النسخ يخالف البداء بتغاير / [[ص ٣٠٦]] الفعلين والوقتين.

وأما الفرق بين النسخ والتخصيص، فقد مضى فيما تقدم، فلا وجه لإعادته.

الفصل الثالث: فيما يصح فيه معنى النسخ من أفعال المكلف:

اعلم أن معنى النسخ إنما يصح دخوله في حكم مستمر، لأن ما لا يستمر لا يدخل فيه معنى النسخ، ولا النسخ نفسه.

ولا بد أيضاً أن يكون ممّا يصحّ تغييره بعد استمراره لأنه متى كان ممّا يستمرّ على حالة واحدة، لم يصحّ دخول النسخ ولا معناه فيه.

ويختصّ النسخ نفسه بأن يكون الحكم المستمر ثابتاً بالشرع، وكذلك زواله متى زال.

وما يجب استمراره على وجه واحد من الأفعال ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون وجب استمراره لصفة هو عليها، كوجوب الانصاف، وقبح الكذب، والجهل. والقسم الآخر لا يجوز تغييره من حيث كان كونه لطفاً لا يتغير، كالعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده.

والذي يجوز تغييره من الأفعال نحو الضرر والنفع والقيام والقعود ووجوه التصرف _ لأنه قد يحسن تارة، ويقبح أخرى _ فمعنى النسخ يجوز دخوله فيه.

فأما نفس النسخ، فإنما يدخل فيما تقدم ذكره فيما ثبت حكمه شرعاً ويزول أيضاً كذلك.

/ [[ص ٣٠٧]] الفصل الرابع: فيما يحسن من النهي بعد الأمر والأمر بعد النهي:

اعلم أن الأمر والنهي لا يخلو من أن يكون متناولهما واحداً، أو متغائراً:

فإن كان واحداً، فلن يحسننا إلا على وجه واحد،

(والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، فَنُسِخَتْ تلاوة ذلك.

/ [[ص ٣١٢]] ومثال نسخ الحكم والتلاوة معاً موجود أيضاً في أخبار الأحاد، وهو ما روي عن عائشة أنها قالت: (كان فيما أنزل الله سبحانه: (عشر رضعات يُحرَّمَن) فَنُسِخَ بخمس، وأنَّ ذلك كان يُتلى).

الفصل الثامن: في جواز نسخ العبادة قبل فعلها:

اعلم أنَّ الشبهة في هذه المسألة كالمرفعة، وإنَّما المشتبه المسألة التي تلي هذا الفصل، ولا بدَّ من بيان الحق فيها يشتهه، ولا يشتهه.

والصحيح أنَّ نسخ الشيء قبل فعله وبعد مضي وقته جائز، لأنَّ الله تعالى قد يحسن أن يأمر بالفعل من يعصيه، كما يحسن أن يأمر من يطيعه، وإذا كان لو أمر من أطاع، لجاز نسخ بلا خلاف، فكذلك أمر من يعصي، لأنَّ بالطاعة أو المعصية لا يتغيَّر حسن النسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل.

وأيضاً فقد دللنا على أنَّ الشرائع لازمة للكفار، فالنسخ قد تناولهم وإن عصوا ولم يفعلوا، وإذا جاز ذلك فيهم، جاز في غيرهم.

/ [[ص ٣١٣]] الفصل التاسع: في أنَّه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله:

اختلف الناس في ذلك: فذهب قوم من المتكلمين ومن أصحاب الشافعي إلى أنَّه جائز أن تُنسخ العبادة قبل وقت فعلها، وذهب أكثر المتكلمين وأصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي إلى أنَّه غير جائز، وهو الصحيح.

والذي يدلُّ عليه وجهان: أحدهما أنَّه يقتضي البداء لأنَّ شروط البداء التي تقدَّم ذكرها حاصلة هاهنا.

والوجه الآخر أنَّ ذلك يقتضي إضافة قبيح إلى الله تعالى إمَّا الأمر أو النهي، لأنَّ الفعل لا يخلو من أن يكون قبيحاً، فالأمر به قبيح، أو حسناً، فيكون النهي عنه قبيحاً.

وليس يمكنهم أن يقولوا: إنَّ المكلف ليس بواحد، ولا الوقت، لأنَّه إبطال للمسألة، من حيث كان الخلاف في هل يجوز أن يُنسخ عن كلِّ مكلف بعينه ما / [[ص ٣١٤]] أمر به في وقت بعينه بالنهي قبل حضور الوقت، فعدلوا

تفعل)، وهذه الجملة تقتضي جواز دخول النسخ في مقتضى الأخبار، كما دخلت في مقتضى الأمر والنهي.

وإذا قيل: إنَّ الخبر متى دخله النسخ، اقتضى تجويز الكذب.

قلنا: والأمر متى دخله النسخ، أوجب البداء.

/ [[ص ٣١٠]] فإذا قيل: إنَّ النسخ لا يتناول عين ما أريد بالأمر.

قلنا مثل ذلك في الخبر.

وإنَّما قال المتكلمون قديماً: إنَّ النسخ لا يدخل في الأخبار، وأرادوا الخبر عمَّا كان، ويكون، ممَّا لا يتعلَّق بالتكليف. ولا شبهة في جواز أن يدلَّ الله تعالى على جميع الأحكام الشرعية بالأخبار. ومعلوم أنَّ النسخ لو كان الأمر على ما قدرناه - متأت في الشريعة. فوضح أنَّ الأمر على ما ذكرناه.

فأمَّا دخول معنى النسخ في نفس الأخبار، فجائز، لأنَّه لا خبر كلَّفنا الله تعالى أن نفعله إلَّا ويجوز أن يزيل عنا التكليف في أمثاله، حتَّى الخبر عن التوحيد، ألا ترى أنَّ الجُنُب قد مُنِعَ من قراءة القرآن، وقد كان يجوز مثله في الشهادتين. وكون هذا الخبر صدقاً لا يمنع من إزالة التَّعبَد به إذا عرض في ذلك أن يكون مفسدة.

فإن قيل: أتميِّزون مثل ذلك في العلم والاعتقاد؟

قلنا: أمَّا العلم الذي علمنا وجوبه لكونه مصلحة لا يتغيَّر، كالمعرفة بالله تعالى، فلا يجوز فيه النسخ، لامتناع تغيُّر حاله في وجه الوجوب.

وأمَّا العلم بغيره، فيجوز أن يكون مفسده، وذلك وجه قبح، فيجوز دخول النسخ فيه.

/ [[ص ٣١١]] الفصل السابع: في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه:

اعلم أنَّ الحكم والتلاوة عبادتان يتبعان المصلحة، فجائز دخول النسخ فيهما معاً، وفي كلِّ واحدة دون الأخرى، بحسب ما تقتضيه المصلحة.

ومثال نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ الاعتداد بالحول، وتقديم الصدقة أمام المناجاة.

ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به، لأنَّه من جهة خبر الأحاد، وهو ما روي أنَّ من جملة القرآن:

وبعد، فإنَّ الاعتقاد تابع للفعل: فإنَّ وجب الفعل مطلقاً، كان الاعتقاد كذلك، وإن كان مشروطاً، فالاعتقاد مثله، لأنَّه تابع له، والشرط المذكور إن دخل في الاعتقاد، فلا بدَّ من دخوله في الفعل نفسه.

والذي يُفسد أن يكون لهذا الشرط تأثير أن بقاء الأمر وانتفاء النهي لا يكون وجهاً في قبح الفعل ولا حسنه، ولا يؤثّران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحة أو مفسدة، ولا يجري ذلك مجرى ما نقوله: من أن الله تعالى قد أمر بالصلاة في وقت مخصوص على جهة العبادة له، ونهى عنها في ذلك الوقت على جهة العبادة لغيره، لأنَّ هذين الوجهين معقولان، ولهما تأثير في الحسن والقبح، وليس كذلك بقاء الأمر وانتفاء النهي، لأنَّ الفعل لا يحسن بالأمر، ولا يقبح بالنهي، ولا لهما تأثير في الوجوه التي يقع عليها.

ويمكن أن يعترض هذا الكلام بأن يقال: الأمر والنهي وإن لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنه، ولم يؤثرا في وجه يقع الفعل عليه، فلا بدَّ إذا وقعا من الحكيم تعالى من أن يدلّا، فالأمر إذا وقع يدلُّ على حسن الفعل، والنهي على قبحه، وإذا دلّا على قبح أو حسن، فلا بدَّ من ثبوت وجه يقتضي إمّا القبح أو الحسن، لأنَّ الدلالة لا تدلُّ إلا على صحّة.

/ [[ص ٣١٦]] ألا ترى أن الأمر والنهي وإن كانا عندنا لا يؤثران، فإنّا كلنا نستدلُّ بأمر الله تعالى على كون الفعل واقعاً على وجه يُستحقُّ به الثواب، ونهيه على قبحه، وكونه ممّا يُستحقُّ به العقاب، ونعلم على جهة الجملة أن كلَّ شيء أوجب علينا في الشرع فلا بدَّ فيه من جهة وجوب، وكلَّ شيء حرم فلا بدَّ فيه من وجه قبح، وإن كنّا لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل، ولا نجعل الأمر والنهي مؤثّرين في تلك الجهات، بل يدلّان عليها، فما المنكر على هذا من أن يأمر الله تعالى المكلف بالصلاة في وقت زوال الشمس، وتكون هذه الصلاة واجبة في الوقت المضروب متى استمرَّ حكم الأمر بها، ولم يرد نهى عنها، وإن ورد النهي عنها دلّ على تغيير حالها، واختصاصها بوجه يقبح عليه؟ فإذا أمر بالصلاة، اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها، فإذا ورد النهي اعتقد قبحها

عن ذلك إلى الشرطين الأخيرين، إمّا كون الفعل واحداً، أو كون الوجه أو الشرط واحداً. وتغاير الفعل لا يمكن فيه إلا وجوه ثلاثة:

أحدها: أن النهي متناول للفعل، والأمر الأوّل يتناول الاعتقاد.

وثانيها: أن النهي تناول مثل الفعل الذي تناوله الأمر الأوّل.

وثالثها: أن يتناول الثاني خلاف ما تناوله الأوّل. لأنَّه لا يمكنه أن يقول: يتناول ضدّ ما تناوله الأوّل، لأنَّه يوجب أنَّهُ تعالى لم يكن ناهياً عن ضدّ ما يوجبه ويلزمه، وصار الآن ناهياً عنه، وضدّ الواجب لا يجوز أن يتغيّر، فلا مدخل لذلك في النسخ.

والذي يُبطل أن يكون النهي تناول مثل ما تناوله الأمر أن الفعلين إذا اختصّا بوقت واحد والوجه واحد لم يجز أن يكون أحدهما مصلحة والأخير مفسدة، والأمر الأوّل يجمعهما، فكذلك النهي الثاني. ولأنَّ التمييز بينهما غير ممكن، فلا يجوز أن يتناول التكليف أحدهما دون الآخر.

وأما الاعتقاد فإنهم يقولون: إنَّهُ تعالى أمر بالفعل الأوّل وأراد الاعتقاد، وتناول النهي الذي بعده نفس الفعل.

والجواب عنه: أن لفظ الأمر تناول الفعل، فكيف

نحمله على الاعتقاد، ونعدل عن الظاهر؟

وهذا لو صحَّ لسقط الخلاف في المسألة، لأنَّه أمر بشيء، ونهى عن غيره، والخلاف إنّما هو في أن ينهى عن نفس ما أمر به.

ثمَّ هذا الاعتقاد لا يخلو من أن يكون اعتقاداً لوجوب الفعل، أو لأنّا نفعله لا محالة: فإن كان اعتقاداً لوجوبه، فذلك يقتضي وجوب الفعل، ويقبح النهي عنه. / [[ص ٣١٥]] وإن كان اعتقاداً لأنَّ المكلف يفعله لا محالة، فذلك محال، لأنَّ المكلف يجوز الاخترام والمنع.

فإن قيل: هو أمر باعتقاد وجوب الفعل بشرط استمرار حكم الأمر، أو بأن لا يرد النهي.

قلنا: هذا الاشتراط يمكن أن يقال في نفس الفعل، ولا يحتاج إلى ذكر الاعتقاد.

وثالثها: ما روي في ليلة المعراج من أن الله تعالى أوجب في اليوم واللييلة خمسين صلاة، ثم راجع النبي ﷺ إلى أن عادت إلى خمس، وهذا نسخ قبل وقت الفعل.

ورابعها: أن النسخ إنما يتأتى فيما لم يُفعل، وما فُعل كيف يُنسخ؟

/ [[ص ٣١٨]] وخامسها: أنه إذا جاز منع المكلف ممّا أمر به بالاخترام، فكذلك يجوز بالنهاي، وإلا فما الفرق بين الأمرين؟

وسادسها: أن السيّد منّا قد يأمر عبده بالتجارة وغيرها بشرط أن لا ينهاه.

وسابعها: أن الطهارة إنّما تجب لوجوب الصلاة ومع ذلك فقد يُمنع المكلف بالموت عن الصلاة، وإن كان قد توضّأ، فأى فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهاي؟

وثامنها: ما روي من قوله ﷺ في وصف مكّة: «أُحلّت لي ساعة من نهار»، ثم لم يقع منه ﷺ قتال في ساعة ولا ساعات.

والجواب عمّا تعلّقوا به أولاً: أن ظاهر الآية يقتضي محواً وإثباتاً على الحقيقة، وذلك لا يليق بالنسخ، وإن استعمل فيه على جهة المجاز، فالأشبه بظاهر الآية ما روي من أنه تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء، ويثبت ما يشاء، لما يتعلّق بذلك من صلاح الملائكة. وإن عدلنا عن الظاهر، وحملناه على النسخ، فليس فيه أنه يمحو نفس ما أثبتته، ونحن نقول: إنّه ينسخ الشرائع على الوجه الصحيح، فإذا حملنا الآية على النسخ، فهي كالمجمل من غير تفصيل.

والجواب عمّا تعلّقوا به ثانياً: أنه تعالى لم يأمر إبراهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فري الأوداج، بل بمقدّماته، كالإضجاع له وتناول المديّة، وما جرى مجرى ذلك، والعرب تُسمّي الشئ باسم مقدّماته، والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ ۖ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ [الصافات: ١٠٤ و ١٠٥]. فأما جزع إبراهيم، فلائّه أشفق من أن يأمره بعد مقدّمات الذبح بالذبح نفسه، لأنّ العادة بذلك جارية. وأمّا الفداء، فلا / [[ص ٣١٩]] يمتنع أن يكون عمّا ظنّ أنه سيؤمر به من الذبح، ولا يمتنع أيضاً أن يكون عن مقدّمات الذبح زائدة على ما فعله لم

ويكون الغرض في هذا التكليف مصلحة المكلف، كأنّا قدّرنا أنه تعالى علم أنه إن كلّفه على هذا الوجه، كان مصلحة له، في واجب عليه فعله أو قبح يتجنّبه.

والجواب: أن هذه الصلاة الأمور بها عند زوال الشمس لا يخلو من أن يكون فعلها في هذا الوقت مصلحة في الدين أو مفسدة، فإن كانت مصلحة، فبورود النهي لا يتغيّر حالها، ويجب قبح النهي المتناول لها، وإن كانت مفسدة في نفسها، فبتناول الأمر أو باستمراره لا يتغيّر حالها، فيجب قبحها، وقبح الأمر المتناول لها.

اللهمّ إلا أن يقال: لهذه الصلاة في هذا الوقت المخصوص وجهان تقع على كلّ واحد منهما، فتكون متى وقعت على أحدهما واجبة، وإذا وقعت على الآخر قبيحة، والأمر تناولها على جهة الحسن، والنهي تناولها على جهة القبح.

وهذا إن قيل _ باطل، لأنه لو كانت لهذه الصلاة جهتان يقع عليهما، لوجب تمييز ذلك للمكلف وإعلامه إيّاه، ليفصل بين جهة الحسن وجهة القبح، / [[ص ٣١٧]] كما فصل بين جهة كون هذه الصلاة عبادة لله تعالى، وبين كونها عبادة لغيره. وبين وقوعها بطهارة ونيّة مخصوصة، وبين وقوعها على خلاف ذلك. وتميّز له فيما ذكرناه جهة الحسن من جهة القبح، فقد كان يجب أن يتميّز له أيضاً الجهة التي تكون هذه الصلاة عليها مصلحة من جهة كونها مفسدة، فلمّا قيل له: (صلّ الظهر بطهارة ونيّة مخصوصة)، ولم يشترط له شيئاً زائداً على الشرائط الشرعية المعقولة، علمنا أن الصلاة على هذه الشروط متى وقعت في هذا الوقت كانت مصلحة، فيقبح للنهي عنها. وهذه غاية ما بلغ النهاية من كثرة تكرار الكلام على هذه المسألة في الكتب المختلفة.

[أدلة القائلين بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل

والجواب عنها]:

وقد تعلّق من خالفنا في هذه المسألة بأشياء:

أولها: قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾

[الرعد: ٣٩]، ويدخل في هذا الظاهر موضع الخلاف.

وثانيها: أمره تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، ثم

نسخه عنه قبل وقت الفعل، وفداءه بذبح.

وقال آخرون: إنَّ الزيادة تقتضي النسخ إذا كان المزيد عليه قد دلَّ على أنَّ ما عداه بخلافه.

/ [[ص ٣٢١]] واعلم أنَّ الزيادة على النص تنقسم إلى قسمين: زيادة متصلة، زيادة منفصلة.

والمتصلة على ضربين: مؤثرة في المزيد عليه، وغير مؤثرة فيه.

فأمَّا الزيادة المتصلة المؤثرة، فهي التي تغير حكم المزيد عليه في الشريعة، حتَّى يصير لو وقع مستقبلاً من دون تلك الزيادة، لكان عارياً من كل تلك الأحكام الشرعية التي كانت له، أو بعضها، فهذه الزيادة تقتضي النسخ. ومثاله زيادة ركعتين على سبيل الاتصال، كما روي أنَّ فرض الصلاة كان ركعتين، فزيد في صلاة الحضر.

وإنَّما قلنا: إنَّ هذه الزيادة قد غيَّرت الأحكام الشرعية، لأنَّه لو فعل بعد زيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه أولاً، لم يكن لها حكم، وكأنَّه ما فعلها، ويجب عليه استينافها. ولأنَّ مع هذه الزيادة يتأخَّر ما يجب من تشهد وسلام، ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك. وكلَّ ما ذكرناه يقتضي تغيير الأحكام الشرعية بهذه الزيادة.

ولا يلزم على هذا ما نقوله من أنَّ كلَّ جزء من الصلاة له في استحقاق الثواب حكم نفسه، ولا يقف على غيره، لأنَّ النسخ إنَّما يدخل في الأحكام الشرعية، واستحقاق الثواب من الأحكام العقلية، وقد بيَّنا تغيير الأحكام الشرعية.

وعلى هذا الأصل الذي قرَّره لو زيد في زمان الصوم زيادة، لكانت هذه الزيادة تقتضي النسخ، للعلَّة التي ذكرناها في الركعتين المتصلتين.

/ [[ص ٣٢٢]] فأمَّا زيادة ركن على أركان الحجِّ، فليس يبين فيه أنَّه يكون نسخاً، لانفصال بعض أركان الحجِّ من بعض، وأنَّه ليس بجارٍ مجرى الصلاة والصيام.

والأولى أن تكون زيادة تطهير عضو على أعضاء الطهارة ليس بنسخ.

فأمَّا إيجاب الصلاة من غير طهارة، ثمَّ اشتراط الطهارة فيما بعد ذلك، فالواجب تقسيمه: فنقول: إن كانت هذه الصلاة يحصل لها بالطهارة حكم شرعي ما كان لها من

يكن قد أمر بها. فإنَّ الفدية لا يجب أن تكون من جنس المفدي، لأنَّ حلق الرأس قد يُفدى بدم ما يُذبح.

وقد قيل أيضاً: (إنَّه عليه السلام فرَّى أوداج ابنه، لكنَّه كلَّما فرَّى جزءاً، عاد في الحال ملتحمًا)، فقد فعل ما أمر به من الذبح، وإن لم تبطل الحياة.

والجواب عمَّا تعلَّقوا به ثالثاً: أنَّ خبر المعراج خبر واحد، وبمثله لا يثبت الخلاف في هذه المسألة. وفيه مع ذلك من الشبه والأباطيل ما يدلُّ على فساده، لاقتضائه نسخ الفعل قبل أن يعلم المكلف أنَّه مأمور به وتضمُّنه أنَّ المصالح الدينية تتعلَّق بمشورة الخلق وإيثارهم.

والجواب عمَّا تعلَّقوا به رابعاً: أنَّ النسخ إذا كان لما لم يُفعل فمن أين أنَّه لما لم يفعل وقد تناوله الأمر، دون أن يكون لما لم يُفعل ممَّا قد تقدَّم فعل نظائره، أو الأمر بها، فكأنَّه قيل له: (لا تفعل نظير ما كنت أمرت به من الصلاة الموقَّعة)؟!

والجواب عمَّا تعلَّقوا به خامساً: أنَّا قد بيَّنا فيما تقدَّم أنَّ الله تعالى لا يأمر بالفعل من يعلم أنَّه يخترم دونه.

والجواب عمَّا تعلَّقوا به سادساً: أنَّ السيّد إنَّما حسن منه ذلك مع عبده لجواز البداء عليه، وذلك لا يجوز على الله تعالى.

والجواب عمَّا تعلَّقوا به سابعاً: أنَّ الطهارة لم تجب على الواحد ممَّا لأجل وجوب الصلاة عليه، وكيف يكون كذلك، وهو لا يعلم قبل مضيِّ وقت الصلاة وجوبها عليه؟! وإنَّما تجب الطهارة لظنَّ وجوب الصلاة عليه، وهو يظنَّ وجوبها عليه، وإن جَوَّز المنع.

/ [[ص ٣٢٠]] والجواب عمَّا تعلَّقوا به ثامناً: أنَّ هذا الخبر إنَّما يصحُّ التعلُّق به في جواز النسخ قبل إيقاع الفعل، لا قبل وقته، وغير ممتنع أن يباح له ﷺ من قتلهم وسلبهم ما لم يفعله، ومثل ذلك لا شبهة فيه.

الفصل العاشر: في الزيادة على النص هل يكون نسخاً أم لا؟

اختلف الناس في ذلك: فذهب قوم إلى أنَّ الزيادة إذا غيَّرت حكم المزيد عليه كانت نسخاً.

وقال آخرون: إنَّ الزيادة على النص لا تكون نسخاً على كلِّ حال، وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي، وإليه ذهب أبو علي، وأبو هاشم.

فأما مثال الزيادة المنفصلة، فزيادة صلاة سادسة، وشهر للصيام ثانٍ، ولا خلاف في أن ذلك لا يقتضي نسخاً، وإنما هو ابتداء عبادة.

والخلاف إنما هو في الزيادة المتصلة المتعلقة بالمزيد عليه، كالزيادة في الحد: فمن الناس من ألحق ذلك بزيادة الركعتين على الركعتين، وفيهم من أجراه مجرى زيادة صلاة سادسة.

والذي يدل على أن الزيادة في الحد لا توجب النسخ أنها لا تؤثر في تغيير حكم شرعي معقول للمزيد عليه، لأن من المعلوم أن المزيد عليه يفعل بعد التعبد بالزيادة على الحد الذي يفعل عليه قبلها، وإنما يجب ضم هذه الزيادة إليه من غير أن يكون إخلاله بضم هذه الزيادة مؤثراً في الأول، فوجب إلحاق ذلك بابتداء التعبد.

وتعلقهم بأن الاسم واحد والسبب واحد ليس بشيء، لأنه غير ممتنع أن يكون الاسم واحداً، والسبب كذلك، ويكون ذلك ابتداء تعبد، إذا كانت الأحكام / [[ص ٣٢٤]] الشرعية لم تتغير، وهي التي عليها المعول في باب النسخ.

وليس لهم أن يقولوا: قد تغير حكم شرعي من حيث صارت الثمانون بعض الحد وكانت قبل الزيادة كله، لأن قولنا: (بعض) و(كل) ليس من الأحكام الشرعية، وكذلك قولنا: (نهاية) و(غاية). ولأنه يلزم مثل ذلك في فرض صلاة اليوم واللييلة، لأن الصلاة لو زيد فيها سادسة، لكان الوصف بالكل والبعض والنهاية يتغير ومع ذلك فليس بنسخ. ولو أنه تعالى أوجب بدلوك الشمس صلاة أخرى، لكان سبب الوجوب واحداً، وإن لم يكن نسخاً.

فأما تعلقهم بردّ الشهادة، وأنه كان متعلقاً بالثانين، ثم تعلق بما زاد عليها، فقد تغير الحكم الشرعي، فليس بشيء، لأن ردّ الشهادة إنما يتعلق بالقذف، لا بإقامة الحد، كما يتعلق بفعل سائر الكبائر.

ولو سلمنا أن ردّ الشهادة يتعلق بالحد، لا بالقذف، لكان لنا أن نقول: إنه يتعلق بكونه محدوداً، ولا إعتبار بزيادة عدد الحد ونقصانه في الحكم الذي هو ردّ الشهادة، كما أن الإحرام لماً كان علّة في تحريم الصيد، لم يختلف في

قبل ذلك، فقد تغيرت هذه الزيادة حكمها الشرعي، فيجب أن يكون نسخاً. وإن لم يكن لها بهذه الزيادة حكم شرعي لم يكن، وليس إلا تقديم فعل الوضوء عليها، لم تكن الزيادة نسخاً.

ولو زاد الله تعالى في كفارة الحنث رابعة، لم يكن ذلك نسخاً للثلاثة، لأن الحال في جميع الأحكام الشرعية في فعل الثلاث لم يتغير، وهي مفعولة بعد الزيادة على الحد الذي كانت تفعل عليه قبلها. وإنما تقتضي هذه الزيادة نسخ ترك الكفارات الثلاث، لأن تركها كان محرماً قبل هذه الزيادة، فارتفع تحريمه بالزيادة.

فأما ورود التخيير على التضييق، أو التضييق على التخيير، فالأولى أن يقال فيما تضيّق بعد التخيير: إنه نسخ، لأن أحد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي، فصار منسوخاً. ومثاله لزوم صوم شهر رمضان بعد التخيير بينه وبين الفدية.

فأما ورود التخيير بعد التضييق، فالأشبه أنه لا يكون نسخاً، لأن حكم الأول في نفسه لم يتغير، وإنما تغير حكم الترك، لأنه كان محرماً، ثم صار مباحاً.

فأما ورود الخبر بالشاهد واليمين، فإنه لا يكون نسخاً للآية، لأننا قد بينا فيما تقدم أن الشاهد الثاني شرط، وليس يمتنع أن يقوم مقام الشرط سواء، وإذا لم تمنع الآية ممّا ورد به الخبر، لم يكن فيه نسخ لها.

فإذا قيل: الآية تمنع في المعنى من اليمين مع الشاهد من حيث كانت اليمين / [[ص ٣٢٣]] هي قول المدعي، فجرت مجرى دعواه.

قلنا: غير ممتنع أن لا يكون لدعواه حكم، ويكون ليمينه حكم، وإن كانا معاً قولاً له، ألا ترى أنه لا حكم لإنكاره، ولنكوله عن اليمين حكم، ولم يجزياً في الشريعة مجرى واحداً، وإن كانا راجعين إلى قوله. وكذلك لإنكاره في إسقاط الدعوى واليمين، وليمينه هذا الحكم، لأنها تُسقط الدعوى. فكذلك لا يمتنع إذا حلف مع شاهد أن يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه إذا تجردت.

فأما مثال الزيادة المتصلة، وإن كانت غير مؤثرة، فزيادة العشرين على حد القذف، وزيادة النفي على حد الزاني البكر، وزيادة الرجم على حد المحصن.

لنسخ الصلاة، لأن حكم الصلاة باقٍ على ما كان عليه من قبل. ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلاة، لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته، وقد علمنا أن تغيير أحكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة، لأنه إنما قيل له: تطهر بالماء الطاهر، ثم الماء الطاهر منه والماء النجس موقوف على البيان، وقد تغير بزيادة ونقصان، ولا يتعدى ذلك التغير إلى نسخ الطهارة.

فأما نسخ القبلة، فذهب قوم إلى أنه نسخ للصلاة، وذهب آخرون إلى أنه ليس بنسخ، وجعل القبلة شرطاً كتقديم الطهارة.

والذي يجب تحصيله في هذه المسألة أن نسخ القبلة لا يخلو من أن ينسخ بالتوجه إلى جهة غيرها، أو بأن يسقط وجوب التوجه إليها ويختار فيما عداها من الجهات، لأنه من المحال أن تخلو الصلاة من توجه إلى جهة من الجهات.

فإن كانت نسخت بضدّها، كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، فلا شبهة في نسخ الصلاة، ألا ترى أنه بعد هذا النسخ لو أوقع الصلاة إلى بيت المقدس على حد ما كان يفعله من قبل، لكان لا حكم له، بل وجوده في الشرع كعدمه.

وإن كانت القبلة نسخت، فإن حظر عليه التوجه إلى الجهة المخصوصة التي كان يصلي إليها، وخير فيما عداها، فهذا أيضاً يقتضي نسخ الصلاة، لأنه لو / [[ص ٣٢٧]] أوقعها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل، لكانت غير مجزية، فصارت منسوخة على ما اعتبرناه. وإن نسخ وجوب التوجه إلى القبلة بأن خير في جميع الجهات، لم يكن ذلك نسخاً للصلاة، ألا ترى أنه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل، لكانت صحيحة مجزية، وإنما نسخ التضييق بالتخير.

فأما صوم شهر رمضان، فلا يجوز أن يكون ناسخاً لصوم عاشوراء، لأن الحكمين إنما يصح أن يتناسخا إذا لم يمكن اجتماعهما، وصوم شهر رمضان يجوز أن يجتمع مع صوم عاشوراء، فكيف يكون ناسخاً له. ومعنى هذا القول أن عند سقوط وجوب صيام عاشوراء أمر بصيام شهر رمضان.

الفصل الثاني عشر: في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة:

اعلم أن كل دليل أوجب العلم والعمل فجائز

ذلك كونه محرماً، بحج وعمرة، أو بأحدهما، لأن المعتبر كونه محرماً. وكذلك لا فرق بين كونه محدثاً بجهة واحدة، أو بجهات، لأن المعتبر في الأحكام الشرعية كونه محدثاً، من غير أن يكون لزيادة الأحداث أو نقصانها تأثير. وجرى ذلك أيضاً مجرى إباحة تزويج المعتدة إذا انقضت عدتها في أن عدتها زادت أو نقصت فالحكم فيها ذكرناه لا يتغير، ولا تكون الزيادة في العدة أو النقصان نسخاً لإباحة تزويج المعتدة.

على أن هذا بعينه لازم للمخالف، لأن زيادة العبادة قد تؤثر، في ردّ الشهادة وإن لم يتعلّق بالمزيد عليه كتأثيرها إذا تعلّقت، لأن ردّ الشهادة إذا كان شرطه الفسق _ وقد علمنا أن الفسق يتغير بزيادة عبادات ونقصانها إذا وقع الاخلال بها / [[ص ٣٢٥]] _ فيجب لذلك تغيير الحكم في ردّ الشهادة، وهذا يقتضي أن زيادة كل عبادة وإن لم يتعلّق بغيرها، ولا كانت متصلة بها، تقتضي النسخ.

الفصل الحادي عشر: في أن النقصان من النص هل يقتضي النسخ أم لا؟

اعلم أنه لا خلاف في أن النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص، وإنما الكلام في هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص منه: فذهب قوم إلى أنه يقتضي نسخ العبادة المنقوص منها. وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضي ذلك.

والواجب أن يعتبر هذا النقصان، فإن كان ما بقي بعده من العبادة، متى فعل، لم يكن له حكم في الشريعة، ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان، فهذا النقصان نسخ له، كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال، لأن العلة في الموضوعين واحدة. وإن لم يكن الأمر على ذلك، فالنقصان ليس بنسخ لتلك العبادة.

ومثال ذلك أن ينقص من الحدّ عشرون، فإن ذلك لا يكون نسخاً لباقي الحدّ. / [[ص ٣٢٦]] وعلى هذا لو نقصت ركعتان من جملة ركعات، لكان هذا النقصان نسخاً لجملة الصلاة، لأن الصلاة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي. ولو فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل، لم يجز، فجعلتها منسوخة.

فأما نسخ الطهارة بعد إيجابها، فهو غير مقتض

النسخ به، وهذا حكم الكتاب مع الكتاب، والسُّنة المقطوع بها مع السُّنة المقطوع بها فلا خلاف في ذلك.

وإنما الخلاف في نسخ الكتاب بالسُّنة المقطوع بها، ونسخ السُّنة بالكتاب، وسيأتي الكلام على ذلك بإذن الله تعالى.

فأمَّا السُّنة التي لا يُقَطَّع بها، فالكلام في نسخ بعضها ببعض مبني على / [[ص ٣٢٨]] وجوب العمل بأخبار الأحاد: فمن عمل بها في الشريعة، نسخ بعضها ببعض. ومن لم يعمل بها، لم ينسخ بها، لأنَّ النسخ فرع وتابع لوجوب العمل. وسيأتي الكلام على تفصيل ذلك بمشيئة الله تعالى.

الفصل الثالث عشر: في نسخ الإجماع والقياس وفحوى

القول:

اعلم أنَّ مصنفي أصول الفقه ذهبوا كلهم إلى أنَّ الإجماع لا يكون ناسخاً، ولا منسوخاً، واعتلوا في ذلك بأنَّه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي، فلا يجوز نسخه ولا النسخ به.

وهذا القدر غير كافٍ، لأنَّ لقائل أن يعترضه، فيقول: أمَّا الإجماع عندنا، فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي، وبعده، وسنبيِّن ذلك عند الكلام في الإجماع، فإذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة.

على أنَّ مذهب مخالفينا في كون الإجماع حجَّة يقتضي أنَّه في الأحوال كلها مستقر، لأنَّ الله تعالى أمر باتِّباع سبيل المؤمنين، وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي، وبعده. والنبِّي ﷺ أخبر على مذاهبهم بأنَّ أمته لا تجتمع على خطأ، وهذا ثابت في سائر الأحوال، فإذا كان الإجماع ثابتاً في سائر الأحوال.

وإذا كان الإجماع دليلاً على الأحكام، كما يدلُّ الكتاب والسُّنة _ والنسخ لا / [[ص ٣٢٩]] يتناول الأدلة، وإنَّما يتناول الأحكام التي تثبت بها _ فما المانع من أن يثبت حكم دليل بإجماع الأمة قبل انقطاع الوحي، ثمَّ يُنسخ بآية تُنزل، أو يثبت حكم بآية تُنزل، فيُسخَّر بإجماع الأمة على خلافه.

والأقرب أن يقال: إنَّ الأمة مجتمعة على أنَّ ما يثبت بالإجماع لا يُنسخ، ولا يُنسخ به. ولا يلتفت إلى خلاف عيسى بن أبان، وقوله: إنَّ الإجماع ناسخ لما وردت به السُّنة من وجوب الغسل من غسل الميت.

[في نسخ فحوى القول والنسخ به]:

فأمَّا فحوى القول، فغير ممتنع نسخه، والنسخ به، لأنَّه جارٍ في فهم المراد به مجرى الصريح، فما جاز في الصريح، جاز فيه.

وأمَّا نسخ الفحوى دون الصريح، والصريح دون الفحوى، فيجب أن يُرتَّب القول فيه على ما بُيِّنَ، والواجب حراسة الغرض فيه، ودفع المناقضة. وقد علمنا أنَّه لا يحسن أن يقول: (لا تقل لهما: أفّ، واضربهما)، لكن يحسن أن يقول: (لا تضربهما وإن قلت لهما: أفّ)، فيجوز نسخ الأكبر، ويتبعه الأصغر، ولا يجوز عكس ذلك.

وغير ممتنع أن يقال: إنَّ الحال فيما بيننا يخالف المصالح الدينية، لأنَّه يمتنع أن يُمنع من التأليف في الشاهد إلَّا لأجل الترفيه والتزيه عن الإضرار به، فلا يجوز أن يجمع ذلك إرادة الإضرار الأكبر، ومصالح الدين غير ممتنع أن يختصَّ تارةً بالأكبر، والأخرى بالأصغر، فالأولى جواز نسخ كل واحد مع تبقية صاحبه.

[نسخ القياس والنسخ به]:

/ [[ص ٣٣٠]] فأمَّا نسخ القياس والنسخ به، فمبني على أنَّ القياس دليل في الشريعة على الأحكام، وسندل على بطلان ذلك عند الكلام في القياس، وإذا لم يكن دليلاً من أدلة الشرع لم يجز أن يُنسخ، ولا يُنسخ به.

ومن ذهب إلى ورود العبادة به، يدفع النسخ به بأن يقول: من شرط صحَّته أن لا يكون في الأصول ما يمنع منه، وهذا يمنع من كونه ناسخاً. ويمنعون من أن يكون القياس منسوخاً بأنَّه تابع لأصله، ولا يجوز نسخه مع بقاء أصله.

الفصل الرابع عشر: في جواز نسخ القرآن بالسُّنة:

اعلم أنَّ السُّنة على ضربين: مقطوع عليها معلومة، وأخرى واردة من طريق الأحاد:

فأمَّا المقطوع عليها، فإنَّ الشافعي ومن وافقه يذهبون إلى أنَّها لا يُنسخ بها / [[ص ٣٣١]] القرآن، وخالف باقي العلماء في ذلك.

وأمَّا السُّنة التي لا يُقَطَّع بها فأكثر الناس على أنَّه لا يقع بها نسخ القرآن، وخالف أهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك، وادَّعوا أيضاً وقوعه.

اجتماعاً لم صار النسخ هو القرآن، دون السنة، وحكم كل واحد من الدليلين حكم صاحبه؟ وإذا كان نسخ الحكم بحكم يضاده، فلا فرق بين أن / [[ص ٣٣٣]] يكشف عن ذلك الحكم المضاد سنة، أو قرآن.

فأما اختصاص القرآن بوجه الإعجاز، فلا تأثير له في وجه دلالة على الأحكام، ولذلك قد يدل على الأحكام منه القدر الذي لا يبين فيه وجه الإعجاز. ولو كان هذا الفرق صحيحاً، لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص والبيان. ولو أنه تعالى جعل دليل نبوته إحياء ميت، ثم أنزل قرآناً ليس بمعجز، لكان في الدلالة على الأحكام كهو الآن.

وقد اختلف كلام أصحاب الشافعي في هذه المسألة: فتارة يقولون: إن ذلك لا يجوز عقلاً، من حيث يقدح في النبوة، ويقتضي التنفير، وتارة أخرى يقولون: إنه جائز، إلا أن السمع ورد بالمنع منه. وربما قالوا: إنه لم يوجد ما هذه حاله في الشرع.

فأما العقل فلا وجه فيه للمنع من ذلك عند التأمل الصحيح، لأنه تعالى إذا أراد أن يدل على الحكم، فهو خير بين أن يدل عليه بكتاب، أو سنة مقطوع بها، لأن دلالتها لا يتغير، ويجريان مجرى آيتين، أو سنتين.

وأما التنفير، فلا شبهة في ارتفاعه، لأن المعجز إذا دل على صدقه ﷺ، لم يكن في نسخه الأحكام بسنة إلا مثل ما في نسخه لها بما يؤدبه من القرآن، وتطرق التهمة في الأمرين يمنع منه المعجز.

وأما ادعائهم أنه لم يوجد، فخلافاً في غير هذه المسألة، لأن كلامنا الآن على جوازه، لا على وقوعه.

[في أدلة من ادعى أن السمع منع من نسخ الكتاب بالسنة والجواب عنها]:

/ [[ص ٣٣٤]] وأما من ادعى أن السمع منع منه، فإنه تعلق بأشياء:

أولها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]، فينّ تعالى أن تبديل الآية إنما يكون بالآية.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا: ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥]، فنفي تبديله إلا بمثله.

والذي يُبطل أن يُنسخ القرآن بما ليس بمعلوم من السنة أن هذا فرع مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، لأن من يجوز النسخ يعتمد على أنه كما جاز التخصيص به، وترك الظاهر لأجله، والعمل به في الأحكام المبتدأة، جاز النسخ أيضاً به. وأن دليل وجوب العمل بخبر الواحد مطلق، غير مختص، فوجب حمله على العموم، وإذا بطل العمل بخبر الواحد في الشرع، بما ستتكلم عليه عند الكلام في الأخبار بمشيئة الله تعالى، بطل النسخ، لأن كل من لم يعمل به في غير النسخ لا يُنسخ به، فالقول بالنسخ مع الامتناع من العمل أصلاً خارج عن الإجماع.

/ [[ص ٣٣٢]] وهذا أولى مما يمضي في الكتب من أن الصحابة ردّت أخبار الأحاد إذا كان فيها ترك للقرآن، لأن الخصوم لا يُسلمون ذلك، ولأنه يلزم عليه أن لا يُخصّص الكتاب بخبر الواحد، لأن فيه تركاً لظاهره.

وليس يجب من حيث تعبّدنا الله بالعمل بخبر الواحد في غير النسخ - إذا سلّمنا ذلك وفرضناه - أن نعدّيه إلى النسخ بغير دليل، لأن العبادة لا يمتنع اختصاصها بموضع دون موضع، فمن أين إذا وقعت العبادة بالعمل به في غير النسخ، فقد وقعت في النسخ، وأحد الموضعين غير الآخر، وليس هاهنا لفظ عام يدعى دخول الكل فيه؟!

وخلاف الشافعي في أن السنة المعلومة لا يُنسخ بها القرآن ضعيف جداً، لا ندري كيف استمرّت الشبهة فيه؟

والذي يدل على فساد هذا المذهب أن السنة المعلومة تجري في وجوب العلم والعمل مجرى الكتاب، فكما يُنسخ الكتاب بعبه ببعض، كذلك يجوز فيه نسخه بها.

ولأن النسخ إنما يتناول الحكم، والسنة في الدلالة عليه كدلالة القرآن، فيجب جواز النسخ بها.

وليس لأحد أن يقول: إن السنة تدل كدلالة القرآن، لكنّها إذا وردت بحكم يضاد القرآن، أنزل الله تعالى قرآناً يكون هو النسخ. وذلك أن هذه دعوى لا برهان لمدهيها، ومن أين أن الأمر على ذلك؟! ولو قدرنا أنه تعالى لم ينزل ذلك القرآن، كيف كان حال تلك السنة؟، فلا بد من الاعتراف باقتضائها النسخ. ثم إذا

والجواب عن الرابع: أن الآية أيضاً لا تتناول موضع الخلاف، لأنها تتناول نفس الآية، والخلاف في حكمها.

على أن الظاهر لا يدل على أن الذي يأتي به يكون ناسخاً، وهو موضع الخلاف، وهو إلى أن يدل على أنه غير ناسخ أقرب، لأنه تعالى قال: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ... نَأْتِ﴾، وهذا يدل على تقدم النسخ على إنزال ما هو خير منها، فيجب أن لا يكون النسخ بها وهو متقدم عليها، ومعنى ﴿خَيْرٌ مِنْهَا﴾ أي أصلح لنا، وأنفع في ديننا، وأنا نستحق به مزيد الثواب، وليس يمتنع على هذا أن يكون ما يدل عليه السنة من الفعل الناسخ أكثر ثواباً وأنفع لنا مما دلت عليه الآية من الفعل / [[ص ٣٣٦]] المنسوخ.

والشناعة بأن السنة خير من القرآن تسقط بهذا البيان، وبأن القرآن أيضاً لا يقال بأن بعضه خير من بعض بالإطلاق، وقد ينسخ بعضه ببعض. فإذا فصلوا وفسروا فعلنا مثل ذلك. فأما إضافة ذلك إليه تعالى وأن ذلك بالكتاب أليق منه بالسنة، فالإضافة صحيحة على الوجهين، لأن السنة إنما هي بوحيه تعالى وأمره، بإضافتها إليه كإضافة كلامه.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] لا يدل على صفة ما يكون به النسخ، وإنما يقتضي أنه تعالى قادر على أن ينسخ الفعل بما هو أصلح في الدين منه، كان الدليل على ذلك كتاباً أو سنة.

وغير مسلم أن القائل إذا قال لأحد: لا آخذ منك كذا وكذا إلا وأعطيك خيراً منه، أن الثاني يجب أن يكون من جنس الأول، بل لو صرح بخلاف ذلك لحسن، لأنه لو قال: (لا آخذ منك ثوباً إلا وأعطيك فرساً خيراً منه) لما كان قبيحاً، وقد بينا معنى (خيراً منها).

فليس يمتنع أن يكون السنة وإن انتفع بها من وجه واحد أصلح لنا من الآية وإن كان الانتفاع بها من وجهين، لأن الانتفاع الذي هو الثواب قد يتضاعف، فلا ينكر أن يزيد والوجه واحد على الوجهين. على أن في درس السنة وتلاوتها أيضاً ثواباً وقرية وعبادة.

/ [[ص ٣٣٧]] الفصل الخامس عشر: في جواز نسخ السنة بالكتاب:

إنما خالف الشافعي في هذه المسألة، والناس كلهم

ونالها: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فجعله الله تعالى مبيناً للقرآن، والبيان ضد النسخ والإزالة.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]. وذكروا في التعلق بهذه الآية وجوهاً:

منها: أنه لما قال تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ كان الكلام محتملاً للكتاب وغيره، فلما قال بعد ذلك: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ عليم أنه أراد ما يختص هو تعالى بالقدرة عليه من القرآن المعجز. ومنها: أنه قال تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾، فأضاف ذلك إلى نفسه، والسنة لا تضاف إليه حقيقة.

ومنها: أن الظاهر من قول القائل: (لا آخذ منك ثوباً إلا وأعطيك خيراً منه) أن المراد: أعطيك ثوباً من جنس الأول.

ومنها: أن الآية إنما تكون خيراً من الآية بأن تكون أنفع منها، والانتفاع بالآية / [[ص ٣٣٥]] يكون بتلاوتها وامتثال حكمها، فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في النفع على ما ينسخه في كلا الوجهين، والسنة لا يصح لها إلا أحدهما.

والجواب عما تعلقوا به أولاً: هو أن الظاهر لا دلالة فيه على أنه لا يبدل الآية إلا بالآية، وإنما قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾، ولأن الخلاف في نسخ حكم الآية، والظاهر يتناول نفس الآية.

والجواب عن الثاني: أنه أيضاً لا يتناول موضع الخلاف، لأنه إنما نفى أن يكون ذلك من جهته، بل بوحى من الله تعالى سواء كان ذلك قرآناً أو سنة.

والجواب عن الثالث: أن النسخ يدخل في جملة البيان، لأنه بيان مدة العبادة وصفة ما هو بدل منها. وقد قيل: إن المراد هاهنا بالبيان التبليغ والأداء، حتى يكون القول عاماً في جميع المنزل، ومتى حمل على غير ذلك كان خاصاً في المجمال. على أن النسخ لو انفصل عن البيان، لم يمنع أن يكون ناسخاً وإن كان مبيناً، كما لم يمنع كونه مبيناً من كونه مبتدئاً للأحكام، وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه بيان، ولم يمنع ذلك من كونه ناسخاً.

اللفظ، وإنَّما يصحُّ أن يكون في لفظة الناسخ دون المنسوخ إذا كان مذكوراً على جهة التفصيل، وقد يكون على جهة الجملة في لفظ المنسوخ، نحو أن يقول: افعلوا كذا إلى أن أنسخه عنكم، ولو قال: إلى أن أنسخه في وقت كذا، لكان وقت زوال العبادة معلوماً بلفظ إيجابها، فيخرج بذلك من باب النسخ.

وقد يُعلم التاريخ أيضاً بأن يضاف إلى وقت أو غزاة يُعلم بها تقدُّم وقت المنسوخ، لأنَّ الغرض معرفة المتأخِّر والمتقدِّم، فلا فرق بين ذكر الزمانين، أو ذكر ما يضاف إليهما، ممَّا يُعلم به التقدُّم والتأخُّر.

وقد ذكِّر أيضاً أن يكون المعلوم من حال أحد الراويين أنَّه صحب النبي ﷺ بعد ما صحبه الآخر، وأنَّ عند صحبته انقطعت صحبة الأول. ولا بدَّ من أن يُشترط في ذلك أن يكون الذي صحبه أخيراً لم يسمع منه ﷺ شيئاً قبل صحبته له، لأنَّه غير ممتنع أن يراه أولاً، فيسمع منه وهو كافر، أو غير مصاحب، ثم يراه ثانياً، ويختص بمصاحبته.

/ [[ص ٣٤٠]] فأما إذا عُلِمَ تقدُّم أحد الحكمين وتأخُّر الآخر بالعادة، أو ما يجري مجراها، فلا شكَّ في أنَّ الثاني هو الناسخ، ومثال ذلك أن يكون حكم أحدهما مستمراً على حكم العقل، والآخر ثابت بالشرع. ويدخل فيه أن يكون أحدهما شرعاً متقدِّماً، والآخر متجدِّداً، أو أن يكون أحدهما يتضمَّن ردّاً على الأول، أو شرطاً في الأول، إلى غير ذلك من الوجوه الدالَّة على التقدُّم والتأخُّر.

وقد ذكر من تكلم في أصول الفقه بأنَّ التاريخ أيضاً يُعلم بقول الصحابي، وأنَّ يحكي أنَّ أحد الحكمين كان بعد الآخر، قالوا: لأنَّ التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه، فيجب أن يُقبل قول الصحابي فيه.

وهذا الوجه مبنيٌّ على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، وفرع من فروعها، فإذا بطل وجوب العمل بخبر الواحد، بطل هذا الفرع، وإنَّ صحَّ فهو صحيح.

ومنهم من فرَّق بين قول الصحابي: إنَّ كذا نسخ كذا، وبين نقله التاريخ، فقبِلَ قوله في التصريح بالتاريخ، ولم يقبله في قوله: نُسخَ ذلك.

ومنهم من قبل قوله في الأمرين.

على خلاف قوله. وكلُّ شيء دللنا به على أنَّ السُّنَّة المقطوع بها تنسخ القرآن يدلُّ على هذه المسألة، بل هو هاهنا أكد وأوضح، لأنَّ للقرآن المزيَّة على السُّنَّة. وقولهم: لو نزلت آية تقتضي نسخ سُنَّة، لأمر الله تعالى بأنَّ يسنَّ سُنَّة ثانية تكون ناسخة للأولى، تحكُّم بغير دلالة، فمن أين لهم ذلك؟!

وأبيَّ فرق بينهم وبين من قال: إنَّ الله تعالى إذا أراد أن ينسخ سُنَّة بسُنَّة أخرى أنزل قرآناً ليكون النسخ به لا بالسُّنَّة؟! وبعد فلو سلَّم لهم ما اقترحوه، لم يخرج القرآن من أن يكون ناسخاً للسُّنَّة، بل كانا معاً ناسخين، وليس ذلك بملتبس بالبيان، ولا مخرج له ﷺ عن كونه مبيناً.

وقد استدلَّ على جواز نسخ السُّنَّة بالقرآن بوقوع ذلك، والوقوع أكثر من الجواز، وذكر أنَّ تأخير الصلاة في وقت الخوف كان هو الواجب أولاً، ثمَّ نسخ / [[ص ٣٣٨]] بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩]. وإنَّما كان ذلك نسخاً من حيث كان جواز التأخير مع استيفاء الأركان كالمضادَّ للآداء في الوقت مع الإخلال ببعض ذلك.

وذكر أيضاً أنَّ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠] نسخ مصالحته ﷺ قريشاً على ردِّ النساء. وأقوى من ذلك نسخ القبلية الأولى وكانت ثابتة بالسُّنَّة، بالقبلية الثانية وهي معلومة بالقرآن.

الفصل السادس عشر: فيما يُعرف به كون الناسخ ناسخاً والمنسوخ منسوخاً:

اعلم أنَّ كون الناسخ ناسخاً إنَّما يُعلم بأنَّ يكون لفظه يقتضي ذلك أو معناه، فمثال اقتضاء اللفظ أن يقول: نسخت كذا بكذا، ويجري مجراه قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها، وعن ادِّخار لحوم الأضاحي، ألا فادَّخروا ما بدا لكم».

/ [[ص ٣٣٩]] ومثال الثاني أن يتضادَّ حكم الناسخ والمنسوخ، ويمتنع اجتماعهما في التبعّد، فيُعلم بذلك أنَّ أحدهما ناسخ للآخر.

الفصل السابع عشر: فيما يُعرف به تاريخ الناسخ والمنسوخ:

اعلم أنَّ أقوى ما عُلِمَ به التاريخ أن يكون في

تابعة للمصالح، وإذا كانت تابعة لها فلا يمتنع أن تتغير المصلحة، فيصير ما كان مصلحة في زمان مفسدة في وقت آخر، وما كان مفسدة في وقت مصلحة في وقت آخر، ولا مانع يمنع من ذلك.

/ [[ص ١٨٦]] كما أن العقل كان يقتضي كون الأشياء على الحظر أو الإباحة على الاختلاف فيه، ثم جاءت الشريعة بإباحة ما كان محظوراً وحظر ما كان مباحاً. فكذا ما ثبت حظره في زمان موسى عليه السلام لا يمتنع أن يكون مثله مباحاً في وقت نبينا عليه السلام.

فأما قولهم: إن ذلك يؤدي إلى البداء. فليس الأمر على ما قالوه، لأن البداء هو أن يأمر بنفس ما نهى عنه الوقت والمكلف واحد. وليس كذلك النسخ، لأن النسخ يتناول النهي عن مثل ما كان مأموراً به لا عنه نفسه، لأن السبب المأمور بالإمساك فيه في زمن موسى عليه السلام ليس هو السبب المباح التصرف فيه في زمن محمد صلى الله عليه وسلم، وإن كان مثله في الصورة فليس عينه، وإذا لم يكن هو بعينه بطل قولهم: إن ذلك يؤدي إلى البداء.

وأما قولهم: إنه يؤدي إلى كون الشيء مراداً ومكروهاً أو مأموراً به / [[ص ١٧٨]] ومنهياً عنه. فالكلام عليه هو ما ذكرناه، لأنه إن كان يؤدي إلى ما قالوه لو كان نفس ما أمر به هو المنهى عنه، أو نفس ما أريد منه هو نفس ما كره منه والمكلف والوقت واحد. وقد بينا أننا لا نقول ذلك، بل نقول: إن الذي أمر به وأريد منه غير الذي نهى عنه وكره منه وإن كان مثله. وإذا بطل ذلك بطلت هذه الأقاويل.

وكذلك القول إن قالوا: إنه يؤدي إلى كون الشيء حسناً قبيحاً. لأن الطريقة واحدة، لأن الحسن غير القبيح، فلا يؤدي إلى ما قالوه.

فأما من أجاز النسخ عقلاً وامتنع منه سمعاً، فإنه يقال لهم: بأي شيء تعلمون ذلك؟ أتعلمونه ضرورة أم استدلالاً؟ لأن أخبار الآحاد لا مدخل لها في هذا الباب.

فإن قالوا: بالعلم الضروري. قيل لهم: كان يجب أن نشارككم، لأن الضروريات لا تختص بفرق دون فرق ولا بقبيل دون قبيل، وقد علمنا خلاف ذلك.

وإن قالوا: نعمل بالعلم الاستدلالي. قيل لهم: ما

والأولى على تسليم قبول أخبار الآحاد أن لا يرجع إلى قوله في أن كذا نسخ كذا، لأن ذلك قول صريح في ذكر مذهبه، وإنما يثبت التاريخ تبعاً للمذهب، وإذا لم يجوز عند الكل الرجوع في المذهب إلى قوله، حتى تثبت صحتها، فكذلك في هذا الباب. ونقل التاريخ مخالف لذلك، لأنه لا يتضمن ذكر مذهب يصح فيه طريقة الاجتهاد، وكما لو قال في الشيء: إنه محرم، لا يعمل عليه، ولو قال: زمان تحريمه الزمان الفلاني، لعمل عليه، فكذلك القول فيما تقدم ذكره.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

/ [[ص ١٨٤]] مسألة: قال السيد المرتضى رحمه الله: ونسخ الشرائع جائز في العقول، لا تباع الشريعة المصلحة التي يجوز تغييرها وتبديلها.

وشرع موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام منسوخ بشريعة نبينا عليه السلام وصحة هذه النبوة ودليلها يكذب من ادعى أن شرع موسى لا ينسخ.

/ [[ص ١٨٥]] شرح ذلك: الخلاف في النسخ مع اليهود، وهم ثلاث فرق:

منهم من أجاز النسخ عقلاً ومنع من جوازه، من حيث إنه يؤدي إلى البداء أو إلى أن يكون الشيء مراداً ومكروهاً أو مأموراً به منهياً عنه. قالوا: وكل ذلك باطل بالاتفاق.

ومنهم من أجاز النسخ عقلاً ومنع منه سمعاً، فادعوا أن موسى قال لهم: إن شريعتي لا تنسخ.

ومنهم من أجاز النسخ عقلاً وسمعاً، وخالف في صحة نبوة نبينا عليه السلام.

ولنا في الكلام على هؤلاء الفرق طريقتان:

أحدهما: أن ندل على صحة نبوة نبينا عليه السلام وقد فعلناه بما بيناه من كون القرآن علماً معجزاً ودالاً على صدقه. وإذا ثبت نبوته عليه السلام بطلت هذه الأقوال كلها على اختلافها.

والطريقة الثانية: أن ندل على جواز النسخ عقلاً ثم نبين جوازه سمعاً، فيبطل قول الفرقين من جملة هؤلاء الفرق.

والذي يدل على جواز النسخ أننا قد بينا أن الشرائع

المختارين للإمام لا يختارون إلا / [[ص ٦]] معصوماً، ولا يتفق لهم إلا اختيار المعصوم، فيحسن تكليفهم الاختيار مع العلم بما ذكرناه من حالهم.

قلنا: ليس ما ذكرتموه بمخرج هذا التكليف من اللحوق بتكليف ما لا يطاق، ولا دليل عليه ولا معتبر بالعلم في هذا الباب، لأن علم الله تعالى من حال المكلف أنه يتفق له اختيار المعصوم ليس بدلالة على عين الإمام المعصوم، فقد آل الأمر إلى أنه تكليف لما لا دليل عليه، وقبح ذلك ظاهر.

وقد عورض من أجاز ما تضمنه هذا السؤال، وألزم إجازة تكليف اختيار الشرائع والأنبياء، والإخبار عما كان ويكون من الغائبات إذا علم أن من كلف ذلك يتفق له في الشرائع ما فيه المصلحة، وفي الأنبياء من يجب بعثه، وفي الأخبار الصدق منها دون الكذب، ولا فرق بين من أجاز اختيار المعصوم وبين من أجاز كل ما ذكرناه.

وفي الناس من ارتكب جواز اختيار الشرائع والأنبياء، وقد حكي ذلك عن مؤنس بن عمران. فأما الإخبار عما لا يتعلق بالأحكام من الأمور الكائنات فإنه لم يتركب حسن تكليفها، ولا فرق بين ما ارتكبه مما حكيناه وبين ما لم يرتكبه، / [[ص ٧]] لأن الجميع يرجع إلى أصل واحد، وهو أنه تكليف لما لا دليل عليه ولا سبيل إليه، وذلك يجري مجرى تكليف ما لا يطاق.

ويبين ما ذكرناه أننا نعلم وكل عاقل قبح تكليف أحدنا غيره الإخبار عما يفعله المكلف مستسراً به وعن مبلغ أمواله التي لا طريق لمن كلفه الإخبار عنها إلى العلم بمبلغها، وليس يخرج هذا التكليف من القبح غلبة ظن المكلف بأن المكلف يصيب اتفاقاً أو علمه بذلك، فقد يجوز أن يعلمه من جهة نبي صادق، وإذا قبح هذا التكليف وظهر سفه مكلفه لكل عاقل، ولم يكن العلة في قبحه إلا فقد الدليل وجب قبح كل نظير له من التكاليف، وهذا الدليل أكد ما اعتمد عليه في وجوب النص من طريق العقل، بل هو الذي يجب أن يكون التعويل عليه، ويتلوه في القوة ما استدلل به كثير من أصحابنا أيضاً على وجوب النص فقالوا: قد ثبت أن الإمام لا بد أن يكون أفضل

الذي يدل على ذلك؟ فإن ادعوا التواتر، فقد أبطلنا أن يكون لهم تواتر يمكن أن يستدل به، وإن كان التواتر عند أكثر أهل العلم يوجب العلم الضروري أو علماً لا يتخالج فيه الشك. وقد بينا أن هذا العلم ليس بحاصل لنا.

على أن الخبر الذي يروونه عن موسى عليه السلام بأن شريعته لا تُنسخ، لا بد من أن يكون مشروطاً بأنها لا تُنسخ ما دامت المصلحة / [[ص ١٨٨]] متعلقة بها، لأنه لا يجوز أن يقول موسى عليه السلام: شريعتي لا تُنسخ وإن تغيرت المصلحة. وإذا احتُمِل ذلك لم يمكن حمله على التأييد.

وأما الفرقة الثالثة فلا يمكن إبطال قولها إلا بإثبات نبوة نبينا عليه السلام بالدليل القاطع، وقد فعلناه. فيجب القطع على نبوته وبطلان هذه الأقاويل أجمع.

* * *

١٧٧ - النص:

لزوم النص:

الشافعي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ٥]] فصل: في الكلام على ما اعتمده من دفع

وجوب النص من جهة العقل:

الواجب أن نُقدِّم قبل حكاية كلامه، ومناقضة الدلالة على وجوب النص، ثم نعرض جملة ما أورده في هذا الفصل.

فمما يدل من طريق العقول على وجوب النص، أن الإمام إذا وجبت عصمته بما قدَّمناه من الأدلة، وكانت العصمة غير مُدرَكة فتستفاد من جهة الحواس، ولم يكن أيضاً عليها دليل يوصل إلى العلم بحال من اختص بها فيتوصل إليها بالنظر في الأدلة، فلا بد مع صحة هذه الجملة من وجوب النص على الإمام بعينه، أو إظهار المعجز القائم مقام النص عليه، وأي الأمرين صح بطل الاختيار الذي هو مذهب المخالف، ومن أجله تكلفنا الدلالة على وجوب النص، وإنما بطل من حيث كان في تكليفه مع ثبوت عصمة الإمام تكليف لإصابة ما لا دليل عليه، وذلك في القبح يجري مجرى تكليف ما لا يطاق.

فإن قيل: ولم لا جاز مع ثبوت العصمة التي ادَّعيتُموها تكليف الاختيار؟ بأن يعلم الله تعالى أن

وجوب الإمامة، وعلى أن الصفة التي لا بد من كون الإمام عليها لا يمكن أن يستفاد من جهة الاجتهاد، وأنها بما لا يقوم على مثله دلالة فيعلم من / [[ص ٩]] طريق النظر في الأدلة، ولو لم يثبت من ذلك إلا كونه معصوماً لكفى في وجوب النص عليه وفساد اختياره.

فأما معارضته لنا بالأمراء والعلماء والحكام، ثم بالشهود والأوصياء، وإلزامه التسوية بينهم وبين الأئمة في وجوب النص فغير لازمة، لأن جميع من ذكر من هؤلاء ليس يجب اختصاصه بصفة لا سبيل إلى الوصول إليها بالامتحان على حد ما قلناه في الإمام، وقد فرّقنا بين الإمام وأمرائه وسائر المتولّين من قبله في العصمة بما يقتضي الفرق بينهم وبينه في وجوب النص أيضاً، لأنه إذا كان ما أوجب النص عليه من الاختصاص بالعصمة غير موجود فيهم لم يجب مساواتهم له في وجوب النص عليهم، وجاز أن يرجع في ولايتهم إلى الاختيار، والقول في الشهود والأوصياء كالقول في الأمراء والحكام في أنه لا صفة لهم يستحيل أن تعلم بالامتحان بالذي يُعتبر فيهم من حسن الظاهر، والعدالة المظنونة دون المعلومة يمكن الوصول إليه ولا يجري مجرى العصمة التي لا سبيل إلى العلم بها بالامتحان والاختبار.

فأما إلزامه نفسه إقامة الأنبياء بالاجتهاد والاختبار قياساً على الأئمة، وقوله في الجواب: (إن الذي له يجب في الرسول أن يكون معيناً هو كونه حجة فيها حمل من الرسالة، فلا بد من أن يكون تعالى قد حمّله من الرسالة بعينه، ثم لا بد من أن يدعي ويصدق الله تعالى بدلالة الإعجاز لتحصيل البغية، وذلك لا يأتي في الإمام لأنه ليس بحجة في شيء يتحمّله، وإنما يقوم بالأمر التي ذكرناها ممّا قد وجبت بالشرع).

فلنا أن نقول له: إذا أوجبت الدلالة على عين الرسول ﷺ وأبطلت / [[ص ١٠]] اختياره لأجل كونه حجةً وصادقاً فيما ادّعاه لأن ذلك ممّا لا يعلم بطريقة الاختيار، فأوجب أيضاً في الإمام مثله، لأننا قد دللنا على وجوب عصمته، والعصمة ممّا لا يمكن أن تعلم بالاختيار، فكان تحصيل السؤال الذي ذكرت وسألت نفسك عنه أن

الخلق عند الله تعالى وأعلامهم منزلةً في الثواب في زمانه وعند ثبوت إمامته، لأنه إذا كان إماماً للكل فلا بد أن يكون أفضل من الكل، وستأتي الدلالة على هذا الموضع فيما يأتي من الكتاب، وإذا ثبت كونه أفضل ولم يمكن التوصل إليه بالأدلة ولا بالمشاهدة وجب النص أو المعجز على الحد الذي رتبناه عند التعلّق بالعصمة، وإذا سُئل على هذا الدليل عمّا ذكرناه في دليل العصمة فالجواب عنه ما ذكرناه هناك، لأن مرجع الطريقتين إلى أصل واحد.

وقد استدلل على وجوب النص على الإمام بكونه عالماً بجميع الأحكام حتّى لا يفوته شيء منها، وأن كونه عالماً بها لا يمكن الوصول إليه إلا بالنص، ولو أمكن الوصول إليه بالامتحان لم يجز أن يكون الممتحن له / [[ص ٨]] إلا من هو عالم بجميع الأحكام، وقد علمنا أن 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 بد فيه من ثبوت أمر لا يثبت إلا بالسمع، لأن التعبد بالأحكام الشرعية في الأصل كان يجوز في العقل سقوطه وارتفاعه عن المكلفين، ولا شيء من هذه الأحكام إلا والعقل يجوز أن لا يرد 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 كل حال ويُعمل علمه بذلك من شروط إمامته؟ والذي يقتضيه مجرد العقل أن الإمام لا بد أن يكون مضطرباً بما أسند إليه، عالماً بما عوّل فيه عليه في التدبير.

فأما العلم بالأحكام الشرعية الواردة من طريق السمع فليس في العقل إلا أن السمع إذا ورد بها علمنا بالقياس العقلي أن الإمام لا بد أن يكون عالماً بجميعها على ما سنذكره.

فأما قوله في هذا الفصل: (إنه غير ممتنع أن يعلم تعالى أن الصلاح أن لا يقام الإمام أصلاً، فكما يجوز ذلك فجاز أن يكون الصلاح إقامته بطريقة الاجتهاد إذا ثبت ويُن موضع، بأن يدلّ تعالى على الصفة التي إذا كان عليها من يقيمه كان صلاحاً)، فممّا قد تقدّم فساده بما دللنا به على

دون الآخر، وأتى له بذلك؟ فإن عوّل صاحب الكتاب على ما لا يزال أصحابه يعتمدونه من رجوع من ذكرنا من المخالفين ووقوع الرضا منهم فسنبين بطلان هذا فيما بعد، وندلّ على أن الرضا لم يُعلم وأكثر ما عُلم الكفّ عن النكير المخصوص، وذلك لا يدلّ على الرضا في مثل تلك الحال، على أن أحداً من المنكرين لإمامة أبي بكر ممّن ذكرناه لم يقل أيضاً: إنّه جائز عندي من طريق العقل الاختيار، وإنّما خلافي هذا في [[ص ١٢]] عين المختار لا في أصل الاختيار، وكما لم يقل عند إظهار الخلاف: إنني مخالف في أصل الاختيار، ومبطل لجميعه، وليس خلافي خلاف من ينكر اختياراً ويصحّح آخر، فإن جاز عند خصومنا أن يكون ما ذكرناه أولاً مستقراً في نفوس القوم المخالفين في إمامة الرجل الذي ذكرناه وإن لم يُصرّحوا به، وعوّلوا على ما يرجع إلى الدليل فيه من أحوالهم، جاز أيضاً أن يكون ما ذكرناه أخيراً كان في نفوسهم ولم يظهره للعلّة التي ذكرت أو لغيرها، وما يُدعى في الأنصار من أن ظاهر خلافهم كان في عين المختار لا في أصل الاختيار لا يمكن أن يُدعى في غيرهم ممّن ذكر خلافه في تلك الحال.

وأما الشورى وما يدعونه من أن دخول الجماعة فيها كان على سبيل الرضا بالاختيار فسنبين أيضاً أنّه ليس كلّ الداخلين فيها كان راضياً بالاختيار إذا انتهينا إلى الكلام فيما يتعلّق بالشورى، على أن الخطوب لم تجر في أن العقل يدلّ على فساد الاختيار أم على صحّته، وإنّا جرت في أعيان المختارين وقد خولف في ذلك بما أقلّ أحواله أن يكون محتملاً بإنكار أصل الاختيار كاحتماله لغيره، وليس يجب على المنكر في كلّ حال أن يبيّن وجه إنكاره على سبيل التفصيل وجهته، فإذا لم يجب ذلك لم يكن ترك القوم للتصريح بأنّ إنكارهم إنّما كان لأصل الاختيار دون فرعه، إلّا على أنّهم لم يكونوا منكرين لأصله، لأنّ النكير على سبيل الجملة يكفي في مثل تلك الحال.

/ [[ص ١٣]] فصل: في إبطال ما طعن به على ما حكاه من طرقنا في وجوب النصّ:

قال صاحب الكتاب: (أحد ما يعتمدون عليه ما تقدّم القول فيه من أن الإمام لا بدّ أن يكون حجّة،

يقال: لو جاز ثبوت الإمام مع وجوب عصمته بغير نصّ لم يمتنع مثله في النبيّ ﷺ، وإنّا عدلنا عن معارضته بكون الإمام حجّة كما أنّ النبيّ حجّة وإن كانت الدلالة قد سوّت بينهما في معنى الحجّة عندنا. وقد تقدّم ذكرها فيما مضى من الكتاب حيث دلّلنا على أن الإمام حافظ للشرع ومؤدّ له إلينا، لأنّ دلالة كون الإمام حجّة على هذا الوجه ترجع إلى أمر متعلّق بالسمع، وكلامنا في هذا الفصل على ما يقتضيه مجرّد القول، فلا بدّ من العدول عمّا لا يُعلم ثبوته إلّا بالسمع.

فأمّا قوله في آخر الفصل: (على أن السمع قد ورد في باب الإمامة بما ذكرناه على ما سنبينه من بعد، وثبوت السمع على هذا الوجه يدلّ على أن العقل لا يمنع من ثبوت ذلك بغير النصّ)، فدعوى منه على السمع غير صحيحة، وليس يمكن أن يُدعى سمع تقوم بمثله الحجّة في باب الاختيار، وأكثر ما يمكن ادّعاؤه في السمع وروده بأنّ اختياراً وقع لبعض من ادّعت إمامته، ولم يثبت أن المختارين كان لهم فعل ما فعلوه، ولا أن الذي عقدوا له الإمامة تثبت له إمامة على الحقيقة، ونحن لم نمنع من اختيار من تدعى له الإمامة وليس بإمام على الحقيقة، وإنّا منعنا من اختيار الإمام الذي تثبت إمامته وتصحّ، وستكلّم على ما وعدنا بإيراده من السمع عند البلوغ إليه بعون الله تعالى.

/ [[ص ١١]] فأمّا قوله: (وثبت أيضاً أن أحداً من السلف لم يذكر في الإمامة أنّها لا تكون إلّا بالنصّ، وقد جرت فيها الخطوب، وأنّ العقل يقتضي ذلك فيها، لتصرّف بذلك عمّا كانوا عليه على اختلاف أحوالهم)، فباطل، لأنّه لا شبهة في أن جماعة من جملة السلف خالفت في أصل الاختيار، على ما سنذكره من بعد عند الكلام في إمامة أبي بكر بمشيئة الله تعالى.

وقد دلّ الدليل على أن إنكار هؤلاء كان لأصل الاختيار وإن لم يُصرّحوا به، واكتفوا بالنكير على الجملة، ولو لم يدلّ الدليل على ذلك لكان إنكارهم محتملاً للأمرين، يعني إنكار أصل الاختيار جملة، وإنكار إمامة المختار في تلك الحال، وإذا كان محتملاً بطل ادّعاؤه الإطباق، وأنّ أحداً من السلف لم يقل في الإمامة إنّها لا تكون إلّا بالنصّ، وصار محتاجاً إلى أن يدلّ على أن الإنكار الواقع الذي بينا أنّه محتمل للأمرين لم يكن إلّا لأحدهما

خلافه]، فلا بدّ من أن يقولوا: إنّنا علمنا ذلك بالعقل، فيقال لهم: وأيُّ 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 أن الإمام إمام في سائر الدين، ومتولّ للحكم في جميعه، جليله ودقيقه، ظاهره وغامضه، وليس يجوز أن لا يكون عالماً بجميع الدين والأحكام وهذه صفته، لأنّ من المتقرّر عند العقلاء قبح استكفاء الأمر وتوليته من لا يعلمه، وإن كان لمن ولّوه واستكفوه سبيل إلى علمه، لأنّ المعتبر عندهم كون المولّي عالماً بما وليّ ومضطلعاً به، ولا معتبر بإمكان تعلّمه وكونه مخيّ بينه وبين طريق العلم، لأنّ ذلك وإن كان حاصلًا فلا تخرج ولايته من أن تكون قبيحة إذا كان فاقداً للعلم بما فوّض إليه.

يبيّن ما ذكرناه أن الملك إذا أراد أن يستوزر بعض أصحابه ويستكفيه تدبير جيوشه ومملكته فلا بدّ أن يختار لذلك من يشقّ منه بالمعرفة والاضطلاع حتّى أنّه ربّما جرّبه في بعض ما يشكّ فيه من حاله، وفيما لا يكون واثقاً بمعرفته به واضطّاعه عليه، وليس يجوز أن يفوّض 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 والمساءلة، / [[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 والإرءاء عليه، وهذا حكم كلّ واحد منّا مع من يستكفيه مهملًا من أموره، فإنّه لا يجوز أن يفوّض 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 العلّة التي لها قبّح العلماء ولاية الشيء من لا يعلم جميعه هي فقدته للعلم بما تولّاه، وهذه العلّة قائمة في البعض، لأنّه إذا كان حكم البعض حكم

ومستودعاً للشيعة يحفظها ويقوم [بأدائها، فلا بدّ من أن يكون مُعيّناً يميّز من غيره]، وذلك لا يكون إلّا بنصّ أو معجز، وربّما قالوا: إذا كان يقوم بمصالح الدين التي لا بدّ منها من إقامة الحدود وما أشبهها فلا بدّ من عصمته، ولا يكون كذلك إلّا بالتعيين)، قال: (وكلّ ذلك [مما تقدّم الكلام عليه] والجواب عنه، لأنّهم إذا بنوا النصّ عليه وقد بيّنّا فساد التعلّق به فيجب أن لا يصحّ إثبات النصّ من جهة العقل...).

/ [[ص ١٤]] يقال له: قد تقدّم كلامنا على ما ظننت أنّه مفسد لما حكيته عنّا، وكشفنا من بطلانه بما لا يدخل على منصفٍ شبهة، فإذا كنت متعمّداً في دفع استدلالنا بما حكيته على ما قدّمته وقد بيّنّا فساد ما تقدّم فقد سلم ما تطرّقنا به إلى وجوب النصّ وخلص من كلّ شبهة.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وربّما قالوا: لا بدّ لمن يكون إماماً أن يكون على حال وصفة لا طريق للاجتهاد فيها، فلا بدّ من أن يكون بنصّ، وربّما ذكروا في هذه الصفة كونه معصوماً إلى سائر ما تقدّم، والجواب عنه قد سلف)، 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 كلّف 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 أحدٍ من الأمّة عليه لم يجز أن يُكلّف 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؟ فإن قالوا: / [[ص ١٥]] بالسمع قيل لهم: إنّما 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

الدين ولم يكن عالماً به ممَّا اتَّفَقَ للأُمَّة كُتبانُه، والإعراض عن نقله وأدائه، لأنَّا قد دَلَّلنا فيما مضى من الكتاب على جواز ذلك عليها، وإذا كنَّا إنَّما نفزع فيما يجوز عليها من الكتان إلى بيان الإمام واستدراكه عليها، فمتى جَوَّزنا على الإمام أن يذهب عنه بعض الأحكام ارتفعت ثقتنا بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا قاذح في كون الإمام حجةً بلا شك.

والوجه الآخر: أن تجويز ذهاب بعض الدين عنه، وإشكال بعض / [[ص ١٨]] الأحكام عليه منفر عن قبول قوله والانقياد له، وما يُنفّر عن قبول قوله قاذح في كونه حجةً، وليس لأحد أن يقول: إنَّ تجويز ما ذكرتموه غير منفر فيجب أن تدلُّوا على كونه منفرًا، وما تنكرون على من قال لكم: إنَّ الذي ذكرتموه لو كان منفرًا لوجب أن لا يصحَّ ممَّن جَوَّزه على الإمام قبول قوله والانقياد له، وفي العلم بأنَّ من جَوَّز ما ذكرتموه يصحُّ أن ينقاد له ويمثل أمره دلالة على بطلان ما اعتبرتموه، لأنَّا لم نعن بالتنفير ما يمنع من قبول القول، ويرفع صحة الانقياد، وليس هذا مراد أحد من المحضِّين بذكر التنفير في المواضع التي يُذكر فيها، والذي أردناه أن رعيَّة الإمام لا يكونون عند تجويزهم عليه الجهل ببعض الدين وشطره في السكون إلى قوله والانقياد له، والانتهاه إلى أوامره إذا لم يُجَوَّزوا ذلك عليه، واعتقدوا أنَّه عالم بجميع ما هو إمام فيه، فمن ادَّعى أنَّه لا فرق بين الحالين فيما يقتضي السكون والقرب من القبول كان مكابراً لعقله، ومن ادَّعى أنَّهم في الحالين معاً يصحُّ منهم القبول والانقياد ولا ينكر وقوعها من جهتهم كان محقَّاً، لأنَّه غير طاعن على كلامنا، لأنَّا لم نرد بالتنفير دفع الإمكان والصحة، وإنَّا أردنا ما ذكرناه، على أنَّه لو أُخرج ما ذكرناه من أن يكون منفرًا وقوع القبول ممَّن جَوَّزه لأخرج تجويز الكبائر على الأنبياء قبل حال النبوة وفي حالها من أن يكون منفرًا وقوع تصديقهم والعمل بشرائعهم ممَّن جَوَّزها، فإذا كان ذلك غير مخرج لتجويز الكبائر من حكم التنفير الذي هو أنَّ المكلفين لا يكونون عنده من السكون إلى قول النبيَّ على الحدِّ الذي يكونون عليه إذا آمنوها ووثقوا ببرائته منها، فكذلك القول فيما حكمنا به من

الكلِّ في الولاية والاستكفاء ففقد المولى للعلم ببعض كفقده للعلم بالكلِّ، وليس يشكُّ العقلاء في أنَّ بعض الملوك لو ولى وزارته أو كتابته من لا يعلم أكثر أحكام الكتابة والوزارة 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، فإنَّ تكليف الشيء من لا يعلم إذا كان له سبيل إلى علمه حسن، وولايته واستكفاء أمره من لا يعلمه قبيح وإن كان المولى متمكناً من أن يعلم.

وللفرق أيضاً بين الأمرين مثال في الشاهد لأنَّ أحدنا يحسن منه أن يُكلَّف بعض غلمانِه أو أحد أولاده علم بعض الصناعات إذا كان متمكناً من الوصول إلى العلم بها، ولا يحسن منه أن يولِّيه صناعة ويجعله رئيساً فيها وقدوةً وهو لا يحسنها، أو لا يحسن أكثرها.

/ [[ص ١٧]] وممَّا يُوَضَّح ما ذكرناه أن اعتذار من عدل عن ولاية غيره أمراً من الأمور بأنَّه لا يعلمه ولا يحسنه واضح، واقع موقعه عند العقلاء، كما أنَّ اعتذاره في العدول عنه بأنَّه لا يقدر على ما عدل فيه عنه أيضاً صحيح واضح، فلو لا أنَّ ولاية الشيء من لا يعلمه قبيحة غير جائزة لم يحسن الاعتذار بأنَّه لا يحسن ولا يعلم كما لا يحسن الاعتذار بغير ذلك ممَّا لا تأثير له في قبح الولاية كالهية والخلقة.

وليس لأحد أن يقول: إنَّ الإمام إمام فيما علمه من الأحكام دون ما لم يعلمه، ويطعن بذلك فيما اعتمدناه، لأنَّ الإجماع يمنع من ذلك، ولا خلاف في أنَّ الإمام إمام في سائر الدين وإن اختلف في تأويل معنى الإمامة.

وإنَّما بنينا الكلام في الدلالة على وجوب كونه عالماً بجميع الأحكام على كونه إماماً في سائر الدين، ولو جاز أن يكون إماماً في بعض من الدين دون بعض لم يجب عندنا أن يكون عالماً ببعض الذي ليس هو إماماً فيه، وممَّا يدلُّ أيضاً على ذلك أنَّ الإمام قد ثبت كونه حجةً في الدين، وحافظاً للشرع بما تقدَّم من الأدلة، فلو جَوَّزنا ذهاب بعض الأحكام عنه لقدح ذلك في كونه حجةً من وجهين:

أحدهما: إنَّا لا نأمن أن يكون ما ذهب عنه من أمر

وقبل الشرع وبعده، غير أننا وإن لم نجعل كونه عالماً بجميع الأحكام من الشروط العقلية في الإمامة، فإننا بعد العبادة بالشرائع، وثبت كون الإمام إماماً في جميع الدين نعلم بدليل العقل وقياسه أنه لا بد من أن يكون عالماً بجميع الأحكام من الوجوه التي ذكرناها.

فإن أراد صاحب الكتاب بإضافة ذلك إلى العقل ما ذكرناه أولاً فقد بينا أننا لا نجعل هذه الصفة من الشرائط العقلية الواجبة لتجوز 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 يصح أن يقوم بذلك والقيام بالعمل لا يصح إلا مع العلم؟ قيل لهم: بأن يستدلّ حالاً بعد حال ويجهد 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 حقّه بأن يراجع العلماء ويستشيرهم فيحكم بما ثبت عنده من أصحّ الأقاويل، وقد يجوز أيضاً من جهة العقل أن يكلف القبول من العلماء، وأن يحكم بذلك كما يقول كثير من الناس في حكم الحاكم، وكما نقوله [فيما كُلف به كثير من / [[ص ٢١]] الناس] في باب الفتوى، وقد يجوز أيضاً أن يستدرك علم ما فوّض إليه [من الأحكام] بالرجوع إلى أخبار الأحاد أو إلى قول الأمة التي قد ثبت أنها حجة، وقد يجوز أن يكلف فيما فوّض إليه أن ما علمه يحكم فيه وما لم يعلمه يتوقّف فيه، لأنّ جميع الذي ذكرناه ممّا يجوز في العقل ورود التعبد به...).

يقال له: هذا كلام من يظنّ أننا قبّحنا ولاية الإمام وهو لا يعلم جميع الأحكام من حيث لم يكن له إلى العلم بها سبيل، وقد بينا أن وجود السبيل في هذا الموضع كعدمها إذا كان العلم بما أسند إلى المولى مفقود أو أنه لا بد من قبّح هذه الولاية مع فقد العلم، فلا حاجة بنا إلى الكلام على ما عدّدته من وجوه العلم التي يجوز أن يرجع الإمام إليها، لأنّه لو ثبت في جميعها أنه طريق إلى العلم، وموصل إلى المعرفة بالأحكام لم يُخلّ بما اعتمدناه، فكيف وأكثر ما أوردته لا يوصل عندنا إلى علم بكنه ولا إلى ظنّ صحيح.

حصول التنفير عنّ جوّز عليه الجهل بأكثر الدين، لأننا لم نعني به إلا 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 الدين، وليس يصحّ الاقتداء في الشيء بمن لا يعلمه.

وليس للمخالف أن يقول: إننا نفتدي به فيما يعلمه دون ما لا يعلمه، لأننا قد بينا من قبل أنه إمام في جميع الدين، وأنّ ثبوت كونه إماماً في جميعه يقتضي كونه مقتدياً به في الكلّ، وإذا ثبت بما ذكرناه وجوب كونه عالماً بكلّ الأحكام استحالة اختياره، ووجب النصّ عليه، لأنّ من يقوم باختياره من الأمة 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 بينا بطلانه، واستقصينا الكلام عليه عند نصرتنا الأدلّة في وجوب عصمة الإمام.

فأمّا قوله فيما حكاه عنّا من الاستدلال: (وإلا أدّى ذلك إلى أن يكون قد كُلف القيام بما لا سبيل له إليه، ويحلّ محلّ تكليف ما لا يطاق)، فإننا لا نعتمد على ما ظنّه ولا نلزمه إيّاه أيضاً، بل الذي يؤدّي إلى ذلك إليه من الفساد وفعل القبيح هو ما ذكرنا في صدر كلامنا هذا وأشبعناه.

وقد بينا أن 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 قبّحه، لأنّ جهات القبح كثيرة من جملتها تكليف ما لا يطاق، وقد يجوز أن يكون ما لم يقبح لهذا الوجه يقبح لغيره.

فأمّا قوله: (أمن جهة العقل علمتم أن كونه عالماً بجميع الأحكام من شرط كونه إماماً أو بالسمع؟)، فقد بينا في الفصل المتقدم أن كون الإمام عالماً بجميع الأحكام ليس / [[ص ٢٠]] من صفاته التي لا بدّ منها في العقل، لأنّ العقل كان يُجوّز أن لا تقع العبادة بشيء من الشرائع، فكيف يُجعل من شروط كونه إماماً في العقل ما يجوز في العقل ثبوته وانتفاؤه معاً، وليس تجري هذه الصفة مجرى العصمة، لأنّ تلك يجب كون الإمام عليها في العقل

وقد قدّمنا الفرق بين التكليف والولاية، فليس
ملتعلّق أن يتعلّق به.

ثمّ يقال له: فأجز قياساً على ما ذكرته أن يستكفي
بعض حكماء ملوكنا أمر وزارته وتدير مملكته، من لا يعلم
شيئاً من أحكام الوزارة / [[ص ٢٢]] وشروطها أو لا
يعلم جلّها وجهورها، ويحسن ذلك منه من حيث كان
الوزير متمكّناً من أن يسأل عمّاً يحتاج إليه أهل المعرفة
ويستفيد منهم حالاً بعد حال، ويعدل عن أن يوليها من
يثق منه بالمعرفة والهداية ولا يحتاج في العلم بشروط
الوزارة وأحكامها إلى استزادة واستفادة، مع أن أوصافها
وأحوالها فيما يظنّ بهما متساوية إلّا فيما ذكرناه، فإن أجاز
هذا وقف موقفاً لا يشكّ جميع العقلاء في قبحه وطولب
بالفرق بين ما أجازاه 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 تطرّقت إلى حسن ولايته مع فقدته للعلم
بالأحكام حاصلة فيما عارضناك به؟ وهي إمكان التعرّف
والتعلّم.

فإن قال: ليس يشبه ما أجزته في الإمام ما عارضتم
به، لأنني لم أجز أن يؤول 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 شروط الإمامة عندك كونه عالماً بجميع الأحكام،
كما أنّه ليس من شروطها عندك أن يكون أفضل الأمّة
وأكثرهم ثواباً، وإذا لم يكن ما ذكرناه شرطاً جاز أن يعدل
عمّن حصل فيه إلى غيره بعد أن يكون ذلك الغير ممّن
يتمكّن من التعرّف والتوصّل، لأنّ هذا هو الشرط عندك
دون الأوّل.

فإن قال: إنّما قبّح من الملك أن يؤول وزارته من لا
يعلمها ويُسند / [[ص ٢٣]] أمر كتابته إلى من لا يحسنها،
وإن كان لها إلى التعرّف سبيل من حيث كان في ذلك ضرر
عليه وتفويت لمنافعه، لأنّه لا بدّ أن يستضرّ بما يتأخّر من
تدبير أمر مملكته، ويتأدّى من تنفيذ أموره، وليس هذا
حكم الإمامة، لأنّ الأحكام التي يتولّاها الإمام لا ضرر
على الله تعالى في تأخيرها ولا على أحد، وإذا كانت العبادة

بها في الأصل غير واجبة بالعقل فتأخّرها أولى بأن يُجوزَه
العقل.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننت، لأنّه لو كان قبّح هذه
الولاية التي قدّرناها يرجع إلى استضرار الملك، وفوت منافعه
لوجب أن يحسن منه ولاية من ذكرنا حاله على بعض من لا
يدخل عليه ضرر في تأخّر أمر تدبيره، ولا يلحقه معه شيء من
فوت منافعه، وليس هذا التقدير بمستبعد، لأنّا نعلم أن رعايا
الملك قد تختلف أحوالهم فيما يمسّ الملك من أمورهم فيكون
فيهم من يستضرّ بتأخّر أمر تدبيرهم وسياستهم، وفيهم من لا
يكون هذا حكمه، وإذا كان جميع العقلاء يستقبحون هذه الولاية
وإن لم يعد منها ضرر على الملك كاستقبحهم الأوّل علمنا أنّه لا
معتبر بالضرر [وأنّه ليس] علة القبح فقد علم المستكفي بما
فوّض إليه.

وبعد، فلو قبّح ما ذكرناه في الشاهد لما يعود به من
الضرر لوجب أن لا يستقبّحه من العقلاء إلّا من علم
بحصول الضرر فيه على المويّ، ولوجب أن يكون
استقبحهم له من كثرة ما يعود به من الضرر عليه أكثر،
ولومهم عليه أعظم حتّى يكون الاستقباح تابعاً للضرر
يزيد بزيادته، وينقص بنقصانه، وكلّ هذا ممّا يُعلم خلافه،
على أنّه لا فرق / [[ص ٢٤]] 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 إنّما استقبّحها العقلاء في
الشاهد لما يلحق فاعلها من الضرر إمّا باستحقاق العقاب
أو باللوم والتّهجين من العقلاء، وتطرّقت بذلك إلى
حسنها من فعل الله تعالى من حيث لم يجز عليه الاستضرار.

فأمّا قولك: (يجوز أن يُكلّف القبول من العلماء كما
يقال في الفتوى، ويقول كثير من الناس في حكم الحاكم)،
فإنّ العامّي إنّما يُسوِّغ في العقل أن يُكلّف القبول من غيره
من حيث لم يكن متولياً للحكم فيما جهله ولا منصوباً
للقضاء فيه، فجاز أن يرجع فيما لا يعلمه إلى غيره، لأنّ
ذلك فرضه، وليس هذا حكم الإمام، لأنّه الحاكم في سائر
الدين، والمنصوب للقضاء في جميعه، ولو كان بمنزلة
العامّي في سقوط ولاية الحكم عنه لجاز أن يتساوى
منزلتهما في التعلّد بالرجوع إلى العلماء.

فإن قالوا بذلك لزمهم أن يكون عالماً بالأُمور الباطنة ممَّا يرفع إليه كما يكون عالماً بالأحكام، لأنَّهم إن لم يقولوا بذلك فلا بدَّ من تجويزهم الغلط عليه)، ثمَّ 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 شيوخننا أن يكون الإمام عارفاً بالصنائع والحرف إلى غير ذلك ممَّا يصحُّ الترافع فيه...).

يقال له: كيف ظننت أن العلم ببواطن الأُمور ومغيها يجري مجرى ما أوجبه 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، وواجب على الإمام العمل به؟ وكيف عدَّدت من جملة الغلط في الحكم إقامة الحدِّ على من لا يستحقُّه وأخذ المال ممَّن 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 بيَّنها ودلَّ عليها لا يعلمها الإمام؟ فلا بدَّ من بل، لأنَّه في تعاطي نصرته هذا المذهب.

فيقال له: فهل الله تعالى حكم في بواطن الحوادث تعبَّد الإمام به أو غيره؟ كأنَّه مثلاً تعبَّد 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 تعبَّد في الباطن بعبادات وأحكام وأوجب على الإمام العمل بها، وأجزنا عليه أن لا يعلمها ممَّا لم نُجزه، والفرق بين ما أنكرناه وأجزناه واضح.

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 بإمضاءه، بل الاستدلال هو الطريق إلى الحكم، والحكم في نفسه غير

فأما الحاكم فليس يجوز أن يجهل شيئاً ممَّا نصب للحكم فيه، ومن نصب حاكماً لا معرفة عنده بالحكم كان سفيهاً، وكل ما يجهله الحكام المتولَّون من قبل 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 يتعبَّد 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 شاكلة، وإنَّما نمنعه الآن لا لأنَّ العقل كان لا يُجوز التعبَّد به، بل لأنَّ الدلالة في الشرع دلَّت على خلافه...).

يقال له: إذا أجزت ذلك في الرسول كإجازتك إياه في الإمام كان الكلام في الأمرين عليك واحداً، وما ذكرنا من الأدلة المتقدمة يتناول الخلاف في الموضعين، لأنَّ الرسول إذا كان حاكماً في سائر الدين، وإماماً في جميعه وجب من كونه عالماً بالأحكام ما أوجبه في الإمام.

فأما قولك: (يحكم بما تقرَّر في عقله ويتوقَّف في مواضع)، فإن أردت أنَّه يفعل ذلك فيما لا يعلمه الله تعالى فيه حكم مشروع نصبه للحكم به وجعله الإمام فيه، فهذا ممَّا لا يجوز، وهو الذي بيَّنا فساده بكلِّ الذي تقدَّم، وإن أردت أنَّه يتوقَّف أو يرجع إلى العقل فيما ليس فيه حكم مشروع نصب حاكماً به وممضياً له، بل العبادة فيه هي التوقَّف أو الرجوع إلى العقل، فهذا ممَّا لا نأباه، 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 توقَّف النبي ﷺ في بعض الأحكام كقصَّة المجادلة وما أشبهها، لأنَّ الذي يتوقَّف ﷺ فيه لم يكن له حكم في شرعه فيجب علمه به وفرضه فيه هو ما صنعه ﷺ من التوقَّف 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،

اختيار من هذه صفته، والإمام يعلم سائر الأحكام فيجوز أن يختار من يعلمها، ويفرق بين العالم بها وبين من ليس بعالم بالامتحان، لأنه عالم بها وبوجهة المحنة فيها.

وأكثر ما يمكن أن يقال هاهنا: إن اختيار من يعلم كل الأحكام يطول ويتمادى ولا يضبط لاتساع الأحكام وتفريعها، ويمكن من ينصر هذه الطريقة أن يقول: إن الأحكام وإن كثرت فقد ثبت بالدليل أن الله تعالى في كل شيء منها حكماً مبيّناً، إمّا بنصّ 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 موفّقاً وإن بعد على غيره، على أن المحنة لو تطاولت وتمادى زمانها واستبعدت لهذا الوجه لم يُحَلَّ بما أردناه بالكلام، لأنّ غرضنا بيان أن الوجه الذي منه يستحيل اختيار الإمام ويجب النصّ عليه غير حاصل في الأمراء ليُطْلَ بذلك قولك صاحب الكتاب: (فيجب أن يكون الأمراء عالمين بكلّ الأحكام وأن لا يجوز أن يردّ التعبد 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، لأنه لا شكّ أنّه ﷺ لم يكن يعرف كلّ الأحكام، بل كان الوحي ينزل عليه حالاً بعد حال، وأنّه لم يكن يعرف بواطن الأمور، فقد ثبت عنه ﷺ أنّه كان يحكم بالظاهر ويتولّى الله تعالى السرائر، وأنّه يقضي بنحو ما يسمع، وأنّه إذا قضى بشيء لواحد لم يحل له أن يأخذه إذا علم خلافه، إلى غير ذلك ممّا روي عنه في / [ص ٣٠] هذا الباب، وكلّ قول يؤدّي إلى أن الإمام أعلى رتبة من الرسول وجب فسادُه...).

فيقال له: كيف يلزم أن يزيد الإمام في العلم على الرسول والإمام مستمدّ من الرسول، وما حصل له علمه من أحكام الدين فعنه أخذه، ومن جهته استفاده؟
فأمّا معرفة الرسول بالشّيء إذا نزل به الوحي بعد أن لم يكن عارفاً به فلأنّ ذلك قبل نزول الوحي لم يكن من

الطريق إليه، فإذا كان حكم الله تعالى في الحادثة التحريم أو التحليل، والإمام حاكم في جميع الدين، فلا بدّ من أن يكون عالماً بالحكم نفسه لا بالطريق إليه وإلاّ أدّى إلى جواز ما ذكرناه ممّا يستقبّحه العقلاء.

/ [ص ٢٨] قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنّ كلّ ذلك يلزمهم في الأمراء، فيقال لهم: فيجب إذا كانوا يقومون بهذه الأمور أن يكونوا عالمين بكلّ الأحكام للوجه الذي ذكرتم، وأن لا يجوز أن يردّ التعبد باختيار أمير وحاكم لا يكون بهذه الصفة، وبطلان ذلك يُبَيِّن فساد ما تعلّقوا به، فمن هذا الوجه ألزمهم شيوخنّا في أمراء الإمام أن يكونوا عالمين بكلّ ما يعلمه الإمام...).

يقال له: ليس أمراء الإمام وحكامه بولاية في جميع الدين، وليس إليهم الحكم في جميع ما يحكم فيه الإمام، ولو كانوا بهذه الصفة للزم فيهم ما أوجبناه في الإمام، وكيف يكونون حكّاماً في جميع الدين وقد يلزمهم في كثير من الحوادث والنوائب مطالعة الإمام والرجوع إلى حكمه فيها، ويكون محظوراً عليهم الاستبداد بمضائتها دونه والذي يجب في الأمير والحاكم أن يكون كلّ واحد 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 وسدّ الثغور، وبعضهم على الخراج وجباية الأموال، وبعضهم على الأحكام والقضاء بين الناس، ويجوز أيضاً أن يكون له على الأحكام الشرعية جماعة من الخلفاء يختصّ واحد بولاية الحكم في الجزء الذي يحسنه من الشريعة ويقوم به، وكلّ هذا ممّا لا يمكن أن يكون في الإمام مثله، لأنّ ولايته عامّة غير خاصّة، وهو إمام في الكلّ وحاكم في الجميع، فالذي يجب على قياس قولنا في الإمام أن يكون الأمير أو الحاكم عالماً بما تولّاه وفوّض إليه، وهكذا نقول على أن الأمراء لو وجب فيهم العلم بسائر الأحكام مثل الإمام لم يستحلّ حصول ولايتهم بالاختيار، ولم يجب النصّ عليهم على الحدّ الذي ذكرناه في الإمام، لأنّا إنّا / [ص ٢٩] أحلنا اختيار الإمام مع كونه عالماً بكلّ الأحكام من جهة أن المتولّي لا اختياره من الأمّة لا يعلم جميع الأحكام، فلا يصحّ منهم

وَأَنَّكَ إِن 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 أردت بما ألزمته من التوقّف أو الرجوع إلى العقل أن يستعملها الإمام فيما لا حكم لله تعالى فيه، ولا / [[ص ٣٢]] فرض على الإمام سوى التوقّف أو الرجوع إلى العقل فقد أجبناك إلى جواز ذلك، وبيّنا أنه خارج عمّا أنكرناه.

قال صاحب الكتاب: (لأنّه إذا جاز 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، وإنّا نذكر هذه الأمور من جهة العقل فليس لأحد أن يعترض علينا بورود السمع بخلافه...).

يقال له: بين ولاية الإمام وهو لا يعرف الأحكام التي تولّاها، وجُعِلَ حاكماً بها، وبين ولايته وهو عالم بها، مع تجويز أن يُمنع من إمضاءها، ويُحال بينه وبين إقامتها فرق واضح لا يذهب على المتأمل، لأنّ ولايته مع الجهل بما تولّاه تُلحق بمولّيه غاية الذمّ لما دلّلنا عليه من قبل، وليس هذا حكم ولايته مع معرفته بما أسند إليه، واضطّاعه به، وإن مُنِعَ من تنفيذ الأحكام وإقامتها، لأنّ الذمّ في هذه الحال راجع على المانع للإمام ممّا تعبّده الله تعالى بإقامته، ولا لوم على مولّيه وجاعله إماماً، والمثال الذي ضربناه فيما تقدّم يُفرّق أيضاً بين الأمرين، لأنّه لا يقبح من الحكيم من الملوك أن يردّ أمر وزارته إلى من يثق منه بالمعرفة والغناء وإن جوّز أن يحول بعض رعاياه بين وزيره وبين كثير من تدبيره وتصرفه، ويقبح منه أن يولّيه وهو لا يعلم أحكام الوزارة ولا يحسنها.

قال صاحب الكتاب: (ويقال لهم: أليس قد ثبت عنه عليه / [[ص ٣٣]] السلام وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّها وليا من أخطأ وزلّ عن الطريق؟ فلا بدّ 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 يتولّاه؟ لأنّه إذا جاز أن يجتهد فيمن

شرعه ولا من جملة ما هو إمام فيه على ما تقدّم في كلامنا، غير أنّ بعد تكامل الشرع ونزول الوحي بجميع الأحكام لا يجوز أن يكون غير عارفٍ ببعضها، وكما أنّ الرسول قبل تكامل الشرع لم يكن عنده العلم بسائر الأحكام كذلك الإمام قبل حال إمامته لم يكن عالماً بالأحكام، وإنّا يجب في النبيّ والإمام معاً العلم بما كانا إمامين فيه، ومتعبّدين بالحكم به، فما لم يكن مشروعاً خارج عن هذا، وكذلك الأحوال التي تتقدّم حال الإمامة.

فأمّا العلم بالبواطن فمما لا يجب في النبيّ ﷺ ولا في الإمام على ما قدّمناه، وقد فرّقنا بينه وبين العلم بأحكام الحوادث الظاهرة بما لا يخفى على متأمل.

قال صاحب الكتاب: (فلان قيل: إنّما 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 التعبد به عقلاً فسيبيلها سبيل انتظار الوحي فجوّزوا ذلك، بل جوّزوا أن يلزمه الرجوع فيما لا يعلم إلى طريقة العقل، أو يلزمه التوقّف عند الشبهة...).

يقال له: ليس نرتضي السؤال الذي حكيته، ولا نسألك عن مثله، فقد تقدّم القول في النبيّ ﷺ، والسبيل الذي من أجله جاز أن يتوقّف في بعض الأحكام، وبيّنا أنّه بعد تكامل شرعه لا يصحّ أن يذهب عنه العلم بشيء 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 دلّلنا على أنّه لا يحسن أن يكون والياً للحكم في جميع الدين وهو لا يعلم بعضه، وضربنا له الأمثال الواضحة فلو ثبت في جميع ما ذكرته أنّه طريق للعلم ووصله إلينا لم يُجَلْ بصحّة كلامنا.

وقولك: (جوّزوا أن يلزمه الرجوع فيما لا يعلمه إلى طريقة العلم، أو يلزمه التوقّف)، فقد مضى تقسيمنا له،

يوليّه، ويجوز عليه الغلط فيه جاز أن يجتهد فيما يتولّاه، وإن جاز ذلك مع الغلط ولو منع العقل من أحدهما لوجب أن يمنع من الآخر...).

يقال له: أمّا خطأ من تولّى من قبل الرسول ﷺ ومن قبل الإمام بعده فظاهر في الرواية، ولو لم يكن أيضاً ثابتاً بالرواية لكننا نجوزّه ولا نمنع منه، غير أنّه لم يثبت أنّ خطأهم كان عن جهل بما تولّوه، بل جائز أن يكونوا تعمّدوا ما فعلوه من الخطأ، وذلك هو الصحيح المقطوع عليه عندنا، لأنّ الإمام لا يجوز أن يولي الأمر من لا يعرفه، ويعلم أحكامه، وإن جاز أن يوليّه فتعمّد الخطأ فيه.

وقولك: (فما الذي يمنع من أن لا يكون الإمام عالماً بالأحكام)، فالمانع ممّا أزمته قد تقدّم وتكرّر، وخطأ الولاية من قبله تعمّداً جائز لما بيناه من قبل من أنّ عصمتهم غير واجبة.

وقولك: (لأنّه إذا جاز أن يجتهد فيمن يوليّه، ويجوز الغلط فيه جاز أن يجتهد فيما يتولّاه وإن جاز الغلط) مبنيٌّ على ظنّك أنّ الإمام / [[ص ٣٤]] اجتهد فظنّ أنّ الذي ولّاه عالم بما أسنده إليه، ولم يكن كذلك لوقوع الخطأ منه، وأنّ الغلط جرى عليه في ذلك، وهذا ظنٌّ بعيد لا يرجع إلى حجة ولا إلى شبهة، لأنّنا قد بينّا أنّ الذين أخطأوا من الولاية كانوا عالمين، وإنّما تعمّدوا الخطأ ولم يتمّ على الإمام غلط في أمرهم، فليس يجب ما أزمنا عليه من جواز الغلط على الإمام في اجتهاده فيما يتولّاه، على أنّ إلزامك مبين في الظاهر لتقديرك، لأنّه ليس يجب إذا وليّ الإمام من وقع منه الخطأ أن يكون هو نفسه غير عالم بالأحكام، وإنّما يجب أن يتبع هذا الإلزام ذلك التقدير إذا ثبت أنّ الذين وقع منهم الخطأ من ولاته لم يتعمّدوا الخطأ، بل كان منهم عن جهل، أو ارتفاع علم، ولم نركّ قرّرت ذلك، ولو قرّرت لما أجبناك إليه، ولطالبناك بتصحيح دعواك فيه.

قال صاحب الكتاب: (ثمّ يقال لهم: أليس قد ثبت أنّ 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 صفيه عند / [[ص ٣٥]] اختصاصه مع الزبير _ وقوله: «نحن نعقلهم ونرثهم»، وقول الزبير: أنا

أرثهم _ إلى عمر، لأنّه قال: إنّ النبي ﷺ قال: «إنّ الميراث للابن والعقل على العصبة»، وثبت عنه أنّه كان يرجع في السنن التي لم يسمعها إلى خبر غيره، نحو قوله: «كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حديثاً نفعتني الله به ما شاء، وإذا حدّثني عنه غيره أستحلفه فإذا حلف صدّقته، وحدّثني أبو بكر وصدق أبو بكر»، فكيف يقال مع / [[ص ٣٦]] ذلك: إنّ الإمام يجب أن يكون عالماً بجميع الأحكام، والإمام الأوّل الذي هو أعلاهم رتبةً حاله ما ذكرنا، وثبت عنه عليه السلام أنّه كان يجتهد فيرجع من رأي إلى رأي وكلّ ذلك يُبطل تعلّقهم بما ذكروه...).

يقال له: قد جمعت بين أشياء ما كنّا نظنّ أنّ مثلك يجعلها شبهة في هذا الموضع.

أمّا خبر المذي ورجوع أمير المؤمنين عليه السلام في الحكم إلى مراسلة النبي ﷺ بالمقداد على ما ثبتت به الرواية، فلا شبهة في أنّه ليس بقادح فيما ذهبنا إليه من كونه عالماً بجميع الأحكام، لأنّنا لا نوجب ذلك في الإمام من لدن خلقه وكمال عقله، وإنّما نوجبه في الحال التي يكون فيها إماماً، وسؤال أمير المؤمنين عليه السلام في المذي إنّما 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 الدين حكمه ليس له معنى.

فأمّا القول في موالي صفية فأكثر ما وردت به الرواية أنّه نازع الزبير في ميراثهم، واختصموا إلى عمر في استحقاق الميراث، فقضى بينهما بما هو مذكور، والاختصام في الشيء لا يدلّ على فقد علم المخاصم، وكذلك / [[ص ٣٧]] الترافع إلى الحكّام لا يدلّ أيضاً على ارتفاع العلم بحكم ما وقع الترافع فيه، وقد تخصّم الحكّام وترافع إلى حكمهم من هو أعلم منهم بالحكم، وليس يدلّ أيضاً قضاء عمر بينهما بما قضى به على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن محقّقاً فيما ادّعاه، ولا يدلّ صبره تحت القضية وإظهاره الرضا بها على الرجوع عن اعتقاده الأوّل، لأنّه لا

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 يُحدّثه 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 إلا 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، وإنما لم نُقدّم ما عندنا في بطلان الخبر وسقوطه وبدأنا بتأويله وتخريجه على ما يصح لأن طريق دفعه معلوم وإلا ظهر في إقامة الحجّة، وحسم الشبهة ما فعلناه من التأويل الذي أوضحناه أن الخبر لو كان صحيحاً لم يكن منافياً لمذهبنا.

فأمّا ما ادّعاه على أمير المؤمنين ﷺ من الاجتهاد والرجوع من رأي إلى رأي، فقد تقدّم فساد فيه مضى من الكلام، وبينا أن الذي تعلّق به ﷺ 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 بكلّ الأحكام، وبين من قال: إنه يجب من جهة العقل في كلّ من يقوم بأمر يتصل بمصالح الدين والدنيا، ذاك حتّى يقوله في الأمراء والعلماء والأوصياء والوكلاء، على أنه إذا جاز أن يرد التبعّد 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 عالمين بما فُوض إليهم ومضطّلعين به، وأيّ عاقل يخفى عليه أن

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 أنه 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 أنه مذهب عثمان أيضاً.

فأمّا ما رواه من الخبر في الاستحلاف فأبعد من أن يكون شبهة فيما نحن فيه ممّا تقدّم، لأن 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 مستقراً عنده، وقد يمكن الشك في الخبر المروي وصدق رواية مع العلم بصحّة الحكم الذي تضمّنه الخبر، لأن 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 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 إنمّا 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 فأيّ فائدة في أن يعلم أو يغلب على ظنه صدق الراوي، وهو إذا صدق لم يزد معرفته؟ لأنّه وإن لم يزد معرفته بنفس الحكم، وأنه 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 وتأكيداتها، لأنّه غير ممتنع 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

عليهم موضع سوى هذا الفصل، فإن قالوا: إنه من جهة العقل، قيل لهم: فأَيُّ دليل في العقل يقتضي ما ذكرتموه...).

يقال له: الذي يدلُّ على أنَّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في الثواب والعلوم وسائر ضروب الفضل المتعلقة بالدين، الداخلة تحت ما كان رئيساً فيه، ما نعلمه وكلَّ العقلاء من قبح جعل المفضول في شيء بعينه إماماً ورئيساً للفاضل فيه، ألا ترى أنه لا يحسن منا 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 نُقدِّم رئيساً في الفقه وهو لا يقوم من علوم الفقه إلا بما يتضمَّن بعض المختصرات على من هو في الفقه بمنزلة أبي حنيفة، وهذه الجملة ليس ممَّا يدخل على أحد فيها شبهة، وإن جاز أن تدخل في ضروب من تفصيلها وإلحاق غيرها بها، وما نعلم عاقلاً يتمكَّن من دفع العلم بقبح تقديم من ذكرناه في الكتابة، ومن وصفنا حاله في الفقه، وإذا كان ما ادَّعينا معلوماً متقررّاً في العقول، ولم نجد بقبحه علّة إلا كون المرؤوس أفضل من الرئيس في الشيء الذي كان رئيساً فيه بدلالة ارتفاع القبح عند ارتفاع العلّة بأن يكون المقدّم هو الفاضل والمؤخّر هو المفضول، وثبوته عند ثبوتها، وجب قبح كل ولاية كان المتولّي لها أنقص منزلة في الشيء الذي تولّاه من المتولّي عليه، وإذا ثبت أنَّ الإمام لنا في جميع الدين وعلومه وأحكامه وجب أن يكون أفضل منا في جميع ذلك، وفي ثبوت كونه أفضل وأكثر ثواباً وجوب النص عليه، لأنَّ ذلك ممَّا لا طريق إلى معرفته بالاختيار.

/ [[ص ٤٣]] فإن قال قائل: ليس يجيء ممَّا 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 طاعته وعباداته، وكون تلك العبادات ممَّا يستحقُّ عليه أكثر من ثوابنا أو ممَّا عليه ثواب في الجملة ليس بمعلوم ولا دليل عليه، فمن أين لكم أنَّ الإمام يجب أن يكون أكثر ثواباً من رعيته؟

أحدنا متى أراد أن يؤكّل وكيلاً يسند إليه تدبير ضيعته وأمواله فإنّه لا يختار إلا من يثق منه بالكفاية وحسن البصيرة والاضطلاع، فإنّه متى استكفى أمر وكالته من لا معرفة عنده بها أو بأكثرها، ومن يحتاج إلى أن يتعرّفها ويتعلّمها كان سفيهاً مهملاً لأمواله معرضاً لها للضياع والتلف، فأما العامي ورجوعه إلى العالم في الفتوى فإنما ساغ من حيث لم يكن العامي متولياً للحكم فيما استفتى فيه ولا له رئاسة وإمامة في شيء منه، وليس هذه حالة الإمام، لأنّه المنصوب للحكم في جميع الدين، فلا بدّ من أن يكون عالماً به، وهذا أيضاً ممَّا قد مضى، على أنّا لم نمنع في الإمام من الرجوع إلى العلماء في الأحكام لأجل جواز الغلط عليهم، وإنما منعه لما تقدّم ذكرنا له، فلا معنى للاعتراض علينا بأنّ العامي يرجع إلى العالم في الفتوى مع جواز الغلط عليه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إذا نُصِب للقيام بهذه الأمور كلّها فيجيب في الحكيم أن يُنصّب على أقوى الوجوه وأقربها إلى أن لا يغلط ويقوم بذلك على حقّه، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالأحكام كلّها. قيل لهم: فلا يكون ذلك إلا مع العلم ببواطن الأحكام، وبأحوال من يحكم له وعليه وبأحوال الشهود...).

/ [[ص ٤١]] يقال له: لسنا نرتضي ما حكيتّه عنّا من السؤال، ولا نعتلّ بما تضمَّن من الاعتلال وعلّتنا قد تقدّمت، ومضى أيضاً فرقنا بين العلم بالظاهر وبين العلم بالباطن، وبينا أنَّ الإمام إذا جهل بعض الأحكام المدلول عليها المتعبّد بإقامتها فلا بدّ من أن يكون غلطاً، 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).

قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وربّما قالوا: من حقّ الإمام أن يكون أفضل من في الزمان، وذلك لا يُستدرك إلا بالنص 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، فإن أوجبوه سمعاً للكلّام

الثواب، وبين أن يستدلّ بطريقة العصمة، لاشتراكها في امتناع دخول الاستنباط فيها، وإن كان الاستدلال بالعصمة مع تقدّم العلم الذي ذكرناه أخصّ وأولى، لأنّه يزيح في الاعتماد عليها رتبة من الكلام ثانية يحتاج في تصحيحها إلى ضربٍ من الكلفة، ولهذا الموضع مثال في الأصول صحيح، وهو أنّا نستدلّ على وجود الفاعل القديم جلّت قدرته تارةً بكونه قادراً، وتارةً بكونه عالماً، لأنّ الطريقتين جميعاً تشتركان فيما يقتضي كونه موجوداً، ونحن نعلم أنّا لا نعلمه عالماً إلا بعد أن نعلمه قادراً، ومنزلة كونه عالماً في الرتبة تالية لكونه قادراً، وليس يصحّ أن يُقدّح في الاستدلال على وجوده بكونه عالماً بأن يقال: إذا كنتم لا تعلمونه عالماً إلا بعد أن تعلموه قادراً، وكان كونه قادراً يدلّ بنفسه على وجوده، فلا فائدة من الاستدلال بكونه عالماً، لأنّ الذي يبطل به هذا القدح هو ما ذكرناه في جواب السؤال أو قريب منه.

/ [[ص ٤٥]] فإن قال: فيجب على ما أصّلتموه أن يكون الأمراء والحكّام والقضاة وجميع خلفاء الإمام منصوباً عليهم بمثل طريقتكم، لأنّهم إذا كانوا رؤساء في كثير من أمور الدين، وإن لم يكونوا رؤساء في جميعه على حسب ما تدّعون وتفرّقون به بينهم وبين الأئمّة، فيجب أن يكونوا أكثر ثواباً من رعاياهم، ويجب النصّ عليهم لذلك.

قيل له: الذي يجب فيمن ذكرت من الأمراء والحكّام أن يكونوا أفضل من رعيّتهم فيما كانوا رؤساء فيه، وما كانوا رؤساء فيه من جملة الدين فلا بدّ أن يكونوا أفضل ظاهراً من رعيّتهم 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 الأئمّة من حيث علّم أنّ بواطنهم كظواهرهم، والاستناد إلى العصمة التي لا تجب في الأمراء.

فإن قال: فكيف السبيل للإمام الذي يختار الأمراء والحكّام إلى أن يعلم أنّهم أفضل من رعاياهم في ظاهر العبادات، وفي العلم بسائر ما كانوا رؤساء فيه، فإنّه متى لم يُثبتوا أنّ للأئمّة إلى العلم بذلك سبيلاً يتوصّل إليه بالاختيار وجب النصّ فيهم كوجوبه في الأئمّة.

قيل له: إذا وجب بها ذكرناه أن يكون الإمام أفضل من رعيّته في العبادات التي كان إماماً لهم فيها، وأن يكون ظاهرة أفضل من ظاهريهم، وجب أن يكون أكثرهم ثواباً، لأنّه لا يخرج عن أن يكون أكثرهم ثواباً مع فضل طاعته وعباداته وكثرتها إلا لأنّ باطنه يخالف ظاهره، والدلالة على عصمته تمنع من ذلك، فإذا وجب بدليل عصمته أن يكون ظاهره كباطنه، وكان أفضل ظاهراً في العبادات من رعيّته وجب أن يكون أكثرهم ثواباً.

فإن قال: إذا كنتم ترجعون في العلم بأنّ الإمام أكثر ثواباً من رعيّته إلى عصمته، وكان هذا العلم الذي هو علم بأنّه أكثر ثواباً لا يثبت إلا بعد ثبوت العصمة، والعصمة إن ثبتت دلّت بنفسها على وجوب النصّ، فأيّ حاجة بكم إلى الاستدلال بكون الإمام أكثر ثواباً على وجوب النصّ، وذلك لا يُعلم إلا بعد العلم بما يقتضي وجوب النصّ وهو العصمة؟ وهذا يوجب أنّ الطريقة الصحيحة هي طريقة العصمة، وأنّ طريقة الفضل وكثرة الثواب لا فائدة فيها.

قيل له: هذه الطريقة وإن كانت مبنية على دليل العصمة، فقد يمكن أن يعلم بها المستدلّ في الأصل وجوب النصّ، لأنّه إذا علم أنّ الإمام / [[ص ٤٤]] لا بدّ أن يكون أفضل من رعيّته في العبادات والطاعات، وأنّه لا بدّ أن يكون سليم الباطن بدليل عصمته، علم أنّه أكثر ثواباً، وهو إذا علم أنّ الإمام لا بدّ أن يكون معصوماً فليس بواجب أن يعلم أنّ العصمة لا يمكن المعرفة بها من طريق الاختيار، وأنّه لا بدّ فيها من النصّ، لأنّ هذا ممّا لا يُعلم إلا بنظر مستأنف، وضرب من الاستدلال مفرد، فليس يمتنع أن يعلمه معصوماً وأكثر ثواباً ثمّ ينظر في كونه أكثر ثواباً، وهل هو ممّا يصحّ أن يُعرف بالاستنباط أم لا يُعرف إلا بالنصّ؟ فإذا عرف أنّه ممّا لا يُعلم إلا بالنصّ خلس له بهذا الطريق العلم بوجوب النصّ وإن كان لا يعلم أنّ كثرة الثواب لا تُعلم بالاختيار وأنّها لا تُعلم إلا بالنصّ إلا بما يُعلم به أنّ العصمة بهذه المنزلة، وهذا لا يُخرجه من أن يكون في الأصل إنّما علم وجوب النصّ بطريقة كثرة الثواب، وبعد حصول العلم هو مخير بين أن يستدلّ على المخالف في وجوب النصّ بطريقة كثرة

قيل: لا شبهة في أن الأفضل في الظاهر فيما يتعلّق بالعبادات يمكن العلم به من غير نصّ وارد من جهة الله تعالى على عينه، لأننا نعلم من أحدنا أنه أفضل أهل بلده عبادةً، وأحسنهم ظاهراً، وأظهرهم زهداً، حتّى أنّا / [[ص ٤٦]] نشير إليه بعينه، ونُميّزه من غيره، وإنّما المستحيل أن يُعلّم باطنه واستحقاقه للشّواب على أفعاله، فأما ما يرجع إلى الظاهر فلا شكّ في أنّه معلوم لمن هو أدون مرتبةً في المعرفة من الإمام.

فأما الأفضل في العلوم وما يجري مجراها فجار مجرى ما ذكرناه في أنّه معلوم أيضاً بالاستنباط والاختيار، لأننا نعلم حال من هو أفضل أهل بلدنا في العلم بالفقه والنحو واللغة، وما جرى مجرى ما ذكرناه من العلوم، وربّما اتّضح ذلك حتّى لا يشكل على أحد، وربّما التبس، وفي الجملة فحال المتقدّمين في ضروب الفضل والعلوم معروفة عند من خالطهم وجاورهم، وتميّزهم ممّن لا يدانيهم في فضلهم وعلومهم ظاهراً، وربّما عرفنا أيضاً من طريق الخبر حال الأفضل في فنّ من العلم وإن نأى بلده عن بلدنا حتّى لا نشكّ في فضله وتميّزه من غيره، وتقدّمه لأهل بلده، وإذا كان طريق المعرفة بذوي الفضل على هذا الحدّ من الوضوح فأبى حاجة بالإمام في اختيار الأمراء والحكّام إلى نصّ من قبل الله تعالى وهو المعصوم الموفّق في كلّ ما يأتي ويذرّ؟

فإن قال: إذا أوجبتم الإمامة لمن كان أفضل في الشيء الذي كان إماماً فيه من رعيّته وضربتم لإبطال ما خالف ذلك الأمثال التي تقدّمت، فهذا دخول في مذهب من قال في الإمامة بالاستحقاق الذي أنكرتموه.

قيل له: أمّا الإمامة إذا أريد بها التكليف وإلزام الإمام القيام بالأُمور التي يقوم بها الأئمّة فليست مستحقّة، لأنّ المشاقّ والكلف لا يجوز أن تكون ثواباً ولا جارية مجرى الثواب، والقول في الإمامة على هذا الوجه كالقول في الرسالة وأنّها غير مُستحقّة وإن أُشير بالإمامة إلى الحال / [[ص ٤٧]] التي يحصل عليها الإمام بعد ثبوت رئاسته وإمامته وتكلفه بالقيام بما أُسند إليه، وإلى ما يجب له من التعظيم والتبجيل فذلك مستحقّ، ولا بدّ أن يكون أفضل

فيه من رعيّته 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 إلّا مستحقّاً، وهذه الطريقة التي سلكتها في الدلالة على أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته أقوى ما يُعتمد في هذا الباب، وإن كان لأصحابنا رضوان الله عليهم طرق معروفة إلّا أنّ جميعها معترض، وأكثرها يلزم عليه أن يكون الأمراء وجميع خلفاء الإمام أفضل من رعيّتهم على الحدّ 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 رعيّته موضعاً نستوفيه إن شاء الله تعالى، فلنا في تلخيص الدلالة على هذا الموضع نظر.

ويمكن أن يُعتمد في الاستدلال على أنّ الإمام أكثر ثواباً من رعيّته على أن يقال: قد ثبت أنّ الإمام حجّة في الشرع بالأدلة المتقدّمة، ومن كان حجّة فيما يجب قبوله منه، والانتهاء إلى أمره فيه، فالواجب أن يجتنب كلّ ما يكون معه المكلفون من القبول منه أنفر، ويكون على الأحوال التي يكونون عندها إليه أسكن.

وقد علمنا أنّ المكلفين لا يكونون إذا جوّزوا في إمامهم أن يكون كلّ واحد منهم أكثر ثواباً عند الله منه، وأعلى رتبةً وأرفع منزلةً فيما يرجع إلى السكون والنفور على ما يكونون عليه إذا لم يُجوّزوا ذلك، وقطعوا على أنّه أكثرهم ثواباً وأولاهم بكلّ تعظيم وتبجيل، وليس نغني بالتفّر هاهنا / [[ص ٤٨]] ما يمنع من قبول القول ولا يصحّ معه امتثال الأمر فيُعترض علينا بمن امتثل وانقاد مع تجويزه في الإمام أن يكون أنقص ثواباً، والذي أردناه أنّ حالهم في السكون والقرب إلى قبول القول لا يكون كحالهم إذا لم يُجوّزوا ذلك، وأكثر ما يجب فيما يقضى عليه بالتفّير 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 أنّ قطوب من استدعى قوماً إلى دعوته وعبوسه لهما حكم الصارف عن حضور دعوته، كما أنّ

للشهر حكم الداعي، ومع هذا فلا يمتنع أن يقع الحضور ممن دعي مع ثبوت ما قرّره 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 عوّلتُم فيها على كون الإمام حجة في الشرائع، والعقل يُجوز 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 يدل 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 بإمامة 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 حكيناه عنه الكلام، وهل تُردّ 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 من شروط الإمامة وصفات الإمام العقلية التي يدل العقل على أن الإمام لا ينفك منها كونه أفضل بمعنى أنه أكثر ثواباً؟ لم نعتمد هذه الطريقة.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: لأنه محل محلّ 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: إن الرسول يجوز أن يكون مفضولاً أو أن يكون مساوياً لغيره في الفضل، وإنما يرجع إلى السمع في أنه يكون أفضل بعد أن يصير رسولاً، ولولا السمع كنّا نُجوز 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 يجمعهما، وإن كنت قد ارتكبت في كلامك هذا ما كان يجيد عنه سلفك، ويمتنعون من إطلاقه، لأنهم كانوا إذا / [[ص ٥٠]] ألزمهم أصحابنا رضوان الله عليهم تجويز كون الرسول مفضولاً قياساً على الإمام تعاطوا الفرق بينهما، وسلخوا في ذلك طرقات مشهورة، وما علمنا أحداً منهم يقبل الإلزام وسوّى بين الرسول والإمام، ولم نذكر هذا ونبّه على سبيل الاختصار عليه في الحجة، بل حجّتنا هي المتقدمة، وإنّا أردنا أن نبين 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] حجة فيما يؤدّيه، 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...).

يقال له: بأمثال هذا الفرق الذي ذكرته كان يُفرّق شيوخك بين الإمام والرسول، وقد بيّنا كون الإمام حجة فيما يؤدّيه من الشرائع، وأنّه إذا كان مؤدّياً لها وجب أن يكون أفضل من رعيته ليقع السكون إلى قبول قوله، ويرتفع النفور، وأنّ 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، فإنّا إذا لم نفعل ذلك فالدلالة التي ذكرناها أولاً تتناول الأمرين وتغني عن تكلف غيرها.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إذا لم يجوز عندكم على

قال صاحب الكتاب: ([قد ثبت من جهة السمع أنه ﷺ قد ولي عمرو بن العاص وخالد بن الوليد على أبي بكر وعمرو وغيرهما من الفضلاء، فما الذي يمنع مثله في الإمام؟]...).

يقال له: قد تقدّم في كلامنا أنّ ولاية المفضول على الفاضل في غير ما كان الفاضل فاضلاً فيه لا يمتنع، ولو ثبت أنّ أبا بكر وعمرو 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 منهما فيما ذكرناه، بل / [[ص ٥٣]] هذا هو الظاهر من أحوالهما، فإنّ شجاعة خالد وتقدّمه في معرفة الحروب وتدبيرها ممّا 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 وعمرو أفضل منهما فيما يرجع إلى الدين، وليس يمنع من هذا جواب صحيح، وإن كان الأوّل أقوى في النفس وأبعد من الشغب.

قال صاحب الكتاب: (شبهة أخرى لهم: وربما سلكوا قريباً من هذه الطريقة فيقولون: لا يجوز في العقل أن يجعل الإمام ممّن يجوز أن يكون كافراً منافقاً جاهلاً بالله تعالى ملحداً زنديقاً إلى غير ذلك، ومتى جوّزتم أن يكون اختياره إلى الأئمة وهم لا يعلمون باطنه أدّى إلى ما ذكرناه، فلا بدّ في إثباته من نصّ من قبل من يعرف الباطن)، قال: (وهذا كالأوّل في أنّه غير واجب من جهة العقل، كما لا يجب مثله في الأمراء والعلماء والحكّام، وإنّا نقول في الرسول: إنّهُ مأمون الباطن لكونه حجّة فيا يؤدّيه عن الله تعالى على ما بيّناه في باب النبوات...).

يقال له: هذا الاستدلال الذي حكّيته عنّا هو الاستدلال بالعصمة بعينه، وإنّا غيرت الآن العبارة والمعنى واحد، لأنّ الذي يؤمن من كون الإمام في باطنه على الصفات التي ذكرتها هو العصمة، فمتى ثبت فلا بدّ من أن يكون مأموناً منه جميع ما ذكرته، وإنّا تجوز هذه الأمور عليه مع / [[ص ٥٤]] فقد العصمة وقد مضى

الأئمة المعصية والخطأ فيها اتّفقت عليه لأنّها تؤدّي عن الرسول وتقوم بحفظ الشرع فالإمام بذلك أولى، لأنّه يقوم بما كان يقوم به هو ﷺ. قيل لهم: إنّنا لم نعلم صحّة الإجماع عقلاً فيكون لك بذلك التعلّق، بل لا يمتنع من جهة العقل أن يتفقوا على خطأ، وإنّا رجعنا في ذلك إلى السمع فقل بمثله في الإمام...).

يقال له: من طريف الأمور وبديعها تجويزك على الأئمة مع أنّها مؤدّية للشرع وحافضة له الاتّفاق على الخطأ، واعتذارك بأنّ 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 النبيّ لأجل كونه مؤدّياً للشرع إلينا لا يمكن أن تُقلّ إلى الأئمة إذا كانت مؤدّية للشرع؟ وهل مستقبل هذا الأمر إلّا 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 أئمّته، لأنّ الأوّل ممّا يجوز أن يخفى ما يلزم / [[ص ٥٢]] عليه ويشتهه، والثاني لا شبهة فيما يلزم عليه من تجويز مثل ما جاز على الأئمة على الأنبياء ﷺ، وهذا الموضع من كلامك يدلّ على أنّك لم تعن بالرجوع إلى السمع إلّا 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، لأنّك لو أردت ذلك لقلت في جواب السؤال: إنّ كون الإمام مؤدّياً عن الرسول وقائماً بما كان يقوم به ليس بمعلوم عقلاً عندكم، والعقل يُجوّز على مذهبكم وجود إمام غير مؤدّ لشرع، ولا ناقل عن رسول، وكلامنا إنّما هو في العقل، فلمّا لم تقل ذلك علمنا أنّ مرادك بالسمع ما فسّرناه، وصحّ احتجاجنا عليك بالطريقة التي تعلّقنا فيها بكون الإمام حجّة في الشرائع، ومؤدّياً لها لأنّها غير مبنّية على السمع الذي عيّنته ومنعت من الرجوع إليه.

حوائل تقطعه عن التصرف، ولا يخرج بذلك العمل من أن يكون عملاً له، فالإمام وإن جاز أن يحول بعض الظالمين بينه وبين كثير من أعماله ويقطعوه عن تدبير أهلها وسياستهم، فليس يخرج فعلهم تلك الأعمال من أن تكون أعمالاً له من حيث كان له التصرف فيها وتدبير أهلها.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إن جَوَزنا عليه الغلط لم يصح أن تلزم طاعته والتأسي به، لأن طاعة العاصي تكون خطأ، وكذلك التأسي بالعاصي. قيل لهم: أوليس كان ﷺ إذا أمر أميراً يوجب طاعته والتأسي به؟ أفيجب من ذلك القطع على باطنه؟ وادّعاء كونه فاضلاً لا يجوز أن يُغيّر ويُبدّل، فلا بدّ من القول بأن ذلك غير واجب، فيلزمهم مثله في الإمام، وقد بينّا أن طاعته فيما يُعَلِّم قبحه لا تجب، وأنه بمنزلة الإمام في الصلاة، وقد بينّا أن وجوب التأسي به لا يمتنع وإن كان عاصياً...).

يقال له: قد مضى الفرق بين الإمام وخلفائه من الأمراء والعمال والحكام في معنى الاقتداء والتأسي، وبينّا أن الذي يجب للأئمة من الاقتداء / [[ص ٥٦]] المخصوص لا يجب لأحد من رعيّتهم، فليس يلزم ما أوردته من عصمتهم قياساً على عصمة الأئمة، فأما التأسي بالعاصي مع كون المتأسي مطيعاً أو غير عاصي فإنه غير صحيح، لأن التأسي لا يصح إلا مع وقوع فعل المتأسي على الوجه الذي وقع عليه فعل المتأسي به، وإذا كان لا بدّ من اعتبار وجوه الأفعال لم يصح أن يكون المطيع متأسيّاً بالعاصي، وما لا نزال نقوله من نصر هذا المذهب من أن المصطحبين في طريق واحد يكون أحدهما متأسيّاً بصاحبه في سلوكه وإن كان أحدهما ذاهباً إلى البيعة والآخر متوجّهاً في طاعة أو مباح. وقولهم: إن زيدا قد يتأسى بعمره وكان أحدهما أكلاً من حلّ والآخر أكلاً من حرام غير صحيح، لأنّ الاعتبار في التأسي إذا كان بالوجوه التي يقع عليها الأفعال لم يكن الأكمل من حلّ متأسيّاً بأكمل الحرام، ولا الساعي في طاعة متأسيّاً بالساعي إلى البيعة، ولو كان ما ذكره صحيحاً لوجب أن يكون كلّ فعل وافق ظاهره فعل آخر واقعاً من فاعله على جهة التأسي بالفاعل الآخر، وهذا يوجب أن يكون الآخذ من غيره مالاً على

الكلام في دليل العصمة مستقصى، فأما الفرق بين الإمام والأمراء والحكام في سلامة البواطن فقد مضى أيضاً حيث فرّقنا بينهم في وجوب العصمة.

فأما اعتصامك في سلامة باطن الرسول ﷺ بكونه حجّة فيما يؤدّيه فغير نافع، ولا واقع موقعه، لأنّه لا يمتنع أن تثبت سلامة باطن الرسول بكونه حجّة فيما يؤدّيه، وتثبت سلامة باطن الإمام بغير هذه العلّة، وإنّما يصحّ كلامك لو ثبت مع أنّ العلّة في سلامة باطن الرسول ما ذكرته أن لا علّة تقتضي سلامة باطن أحد غيرها، ولم تورد كلامك مورد الانفصال، أو على سبيل الفرق بين الرسول والإمام، لأنّك لم تلزم هاهنا حمل الإمام على الرسول، بل أوردته على سبيل الطعن في قول من ادّعى أنّ الإمام لا بدّ أن يكون سليم الباطن، وليس بطعن في هذا المذهب ذكرك علّة عصمة الرسول، لأنّه ليس بمنكر أن تكون علّتك صحيحة، ومذهب من اعتقد أنّ الإمام لا بدّ من أن يكون سليم الباطن صحيحاً لعلّة أخرى.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فلو وجب أن يُقَطَّع على ذلك لكان إنّما يجب لأمر يرجع إلى الأمور التي يقوم بها لكي لا يخطئ فيها ولا يغلط، وقد بينّا أن ذلك غير واجب، وأنّه إن أخطأ في ذلك لم يوجب فساداً، ولأنّ ذلك لو وجب وجب مثله في الأمير، وقد بينّا أنّه لا يمكنهم التعلّق بأنّه أوسع عملاً لأنّه لا معتبر بذلك، وبينّا أنّ الأمير في بعض الأحوال قد يكون أوسع عملاً بأن يكون الإمام مقهوراً مغلوباً دونه...).

يقال له: ليس الأمر كما توهمت من أنّ سلامة باطن الإمام لو / [[ص ٥٥]] وجبت لكانت إنّما تجب لكيلا يخطئ في الأمور التي يقوم بها، بل الذي له وجبت سلامة باطنه كونه معصوماً، وإنّما وجب كونه معصوماً لبعض ما تقدّم من الأدلّة.

فأما الفرق بين الأمير والإمام بسعة العمل فمما لا نعتمده ولا نرتضيه، على أنّك قد ظننت في سعة العمل خلاف المراد بهذه اللفظة، لأنّ المراد بالعمل وسعته وضيقه الأماكن التي لصاحب العمل أن يتصرّف فيها أو يُدبّر أهلها، وليس بمنكر أن يحول بين صاحب العمل وعمله

جهة الغصب أو القرض متأسيًا بالنبي ﷺ متى أخذ مثل مبلغ ذلك المال منه على جهة الزكاة أو العشر، لأنَّ المعبر عند من نحن في الردِّ عليه إنَّما هو بظاهر الفعل، وقد اتَّفَق ظاهر الفعلين اللذين ذكرناهما في باب أخذ المال، فيجب أن يثبت فيه معنى التأسي، وهذا ممَّا لا شبهة في بطلانه.

قال صاحب الكتاب بعد أن ذكر طريقتين في وجوب النصِّ، إحداهما تعود إلى معنى بعض ما تقدَّم، وأحال في الكلام عليها على ما مضى من كلامه، والأخرى متعلِّقة بالاختيار والكلام في صفة المختارين وعددهم، / [[ص ٥٧]] وأخَّر الكلام فيها إلى باب الكلام في الاختيار: ([شبهة أخرى لهم: قالوا: إنَّ الإمامة من أركان الدين، فإذا لم يجز في أركان الدين أن يثبت إلَّا بنصِّ كالصلاة والزكاة والصيام وما شاكلها وجب مثله في الإمام، وربَّما قوَّوا ذلك بأنَّ وجه الصلاح فيه يعمُّ الكلَّ، كما أنَّ التَّعبُّد بالصلاة يعمُّهم])، قال: (واعلم أنَّه كان لا يمتنع عندنا في الصلاة والزكاة والصيام أن يكون طريق التَّعبُّد بها الاجتهاد، وإنَّما نمنع الآن ذلك لأنَّ السمع بذلك ورد فيجب مثله في الإمام، لأنَّ كلامنا في مجوِّز العقل لا في واجب السمع [والثابت فيه]...).

يقال له: هذه الطريقة التي حكيتها ليس يصحُّ الاعتماد عليها إلَّا بعد أن تُبيِّن علَّة الجمع بين الإمامة وما ذكرته من الأركان، وإذا حُقِّقت العلَّة الجامعة بين الأمرين لم يكن بُدُّ من الرجوع إلى ذكر بعض ما تقدَّم من صفات الإمام، أمَّا كونه معصوماً أو فاضلاً أو ما يجري مجرى ذلك ممَّا لا مجال فيه للاجتهاد، لأنَّ العلَّة التي من أجلها أحلنا ثبوت الأركان المذكورة بالاجتهاد هي قيام الدليل على أنَّ جهة وجوبها ما يعود بها علينا من الصلاح في فعل الواجبات العقلية، والامتناع من المقبَّحات، وأنَّ اختيار ما هذه صفته من جملة الأفعال لا سبيل إليه، فإذا حملنا اختيار الإمام في الفساد على اختيار هذه العبادات احتجنا إلى أن نُبيِّن في الإمام صفة لا يكون فيها الاجتهاد، / [[ص ٥٨]] وصفاته التي هذه سبيلها قد تقدَّم الكلام فيها.

فأمَّا قولك في الصلاة والصيام: (إنَّ الاجتهاد فيهما لا يمتنع أن يجب عقلاً)، فهذا إنَّما هو بنيتة على مذهبك في

جواز الاجتهاد وصحَّته، وقد تقدَّم طرفٌ ممَّا يُبطل ذلك، ومن ارتكب في الصلاة وما أشبهها ما ارتكبه صار الكلام عليه في الإمامة وهذه الأركان واحداً، وبطل أن يحمل أحد الأمرين على الآخر، وآل الأمر معه إلى الموافقة على أنَّ الصلاة والإمامة تختصَّان بصفتين لا مجال للاجتهاد فيها.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإنَّ الصلاة إنَّما وقع النصُّ منه ﷺ على صفتها، ولذلك يجوز في كلِّ صلاة معيَّنة أن تكون واقعة على وجه الغلط، ولا يجوز ذلك في الصفة والشرط، فكأنَّه ﷺ بيَّن صفتها وشروطها، ثمَّ ألزم المكلف اختيارها على الوجه الذي يحصل معه إصابة صفتها وشروطها، وكذلك نقول في الإمام، لأنَّه لا يمتنع منه ﷺ أن يُبيِّن صفته وشروطه، ثمَّ يلزم المكلف على وجه يصيب الصفة والشرط، فإن كانت الصفة والشرط حاصلين في جماعة اختير الواحد منهم، كما أنَّ صفة الصلاة وشروطها إذا صحَّت في أفعال فهو مخيَّر فيها، فقد بان بما قدَّمناه أنَّنا لو جعلنا الصلاة أصلاً لما نقوله في الإمامة لكانت أقرب ممَّا ذكرناه...).

يقال له: إنَّما جاز ما ذكرته في الصلاة من حيث أمكن المكلف أن يصيب صفتها وشروطها ويُميِّز صحيحها من فاسدها من جملة أفعاله، والإمام لا يمكن مثل ذلك فيه، لأنَّ من صفاته ما لا يمكن أن يُستدرك / [[ص ٥٩]] بالاجتهاد والاختيار، ولا سبيل للمكلف في تميِّزه، ولو كانت جميع صفات الإمام كصفات الصلاة في إمكان إصابتها من جهة الاختيار لجوِّزنا اختيار الإمام على الوجه الذي قرَّرته في اختيار الصلاة، ومدار الكلام على هذا الوضع، فإن أمكن الخصوم أن يُبيِّنوا أنَّه لا صفة للإمام إلَّا وللمكلفين سبيل إلى إصابتها وتمييز المختصَّ بها فقد صحَّ مذهبهم في جواز الاختيار، وبطل مذهبنا في وجوب النصِّ، والتشاغل بعد أن يثبت لهم ما ذكرنا بغيره لا معنى له، فإنَّه إذا لا ينفعنا بعد ثبوت هذا الوضع لهم شيء في باب وجوب النصِّ ولا يضرُّهم، وإن لم يثبت لهم هذا وكان الثابت ما نذهب إليه من اختصاص الإمام بصفات لا سبيل إلى العلم بها إلَّا من جهة النصِّ، فقد وجب النصِّ وبطل الاختيار وصار كلُّ ما يتكلَّفُه الخصوم

قلنا لك: هذا خلاف أصلك في الاجتهاد، لأنَّ أحكام الاجتهاد عندك بمنزلة ما وقع النص على صفته من صلاة وغيرها، لأنَّ من مذهبك أنَّ الصفة التي إذا تعلَّق ظنُّ المجتهد بها لزم الحكم قد تناولها النص، فكأنَّ المكلف قد قيل له: إذا ظننت شبه بعض الفروع ببعض الأصول فقد لزمك الحكم، وهذا نصُّ على صفة ما يلزمه من الأحكام كما كان ما أوردته نصًّا على صفة ما يلزمه من صلاة وغيرها، فيجب على موجب قولك أن يكون جميع العبادات الشرعية منصوصاً عليها على تأويل أنَّها منصوص على صفاتها أو تكون بأسرها من باب الاختيار على تأويل أنَّ المكلف مأمور / [[ص ٦١]] باختيار ما له الصفة التي تناولها النص من جملة أفعاله، ويبطل انقسامها على قسمين.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فقد ثبت أنَّه عليه السلام قد نصَّ على الأحكام على وجوه مختلفة بحسب المصلحة، ففيها ما عيَّنه، وفيها ما خيَّر المكلف فيه كالكفارات، وفيها ما فوّضه إلى الاجتهاد كالنفقات، وقيم المتلفات، وجزاء الصيد، إلى غير ذلك، وكلّ ذلك من باب الدين، فما الذي يمنع في الإمامة من أن يكون طريقها الاجتهاد والاختيار كالكفارات أو الاجتهاد كجزاء الصيد، [والتوجّه إلى الكعبة]، إلى غير ذلك...).

يقال له: ليس يمتنع في الإمامة عقلاً أن يجري النص عليها مجرى النص على الكفارات، لأنَّ النصّ لمّا تناول الكفارات الثلاث على سبيل التخيير علمنا أنَّ صلاحنا متعلّق بالجميع، وأنَّ لكلّ واحدة منها صفة الوجوب، وأنّا نخيرون بين الثلاث، فمتى فعلنا إحداهنَّ سقط عنا وراءها، ومثل هذا جائز في الإمامة من جهة العقل، لأنَّه غير ممتنع أن ينصَّ الله تعالى لنا على إمامة نفسين أو ثلاثة، بأن يُبيِّن وجوب طاعة كلّ واحد منهم، وما يحصل لنا من اللطف في الدين، والمصلحة بالاعتداء والانقياد له، ويُخيِّرنا في الاعتداء بكلّ واحد من الثلاثة، فمتى اقتدينا / [[ص ٦٢]] بأحدهم في بعض الأفعال سقط عنا الانقياد لغيره به في ذلك الفعل، وليس كذلك أن تقول: إنَّما ألزمت أن يكون طريق الإمامة الاختيار بمعنى أن نُكَلِّف اختيار الإمام، لأنَّ هذا إذا أردته ليس بمُشبه

بعد صحّة ما ذكرناه لا ينفعهم في إبطال وجوب النص ولا يضرنا في إثباته، على أنَّ الصلاة لا يمكن فيها إلّا النص على الصفة دون العين لأنَّها فعل المكلف، ولها أمثال في مقدوره، فلا يتميِّز له صحيحها من فاسدها إلّا بالصفة والشرط، والإمام يمكن النص على عينه على وجه يتميِّز به من غيره، فليس يجب أن يكون حكم الإمام حكم الصلاة، بل الواجب أن تكون الصلاة مشبهة للانقياد للإمام والاعتداء به في هذا الوجه، من حيث رجع كلّ ذلك إلى أفعالنا، فكما نجيز في الصلاة النص على صفتها وشروطها، ونجعل اختيار ما له تلك الصفة إلى المكلف، فكذلك نجيز أن ينص للمكلف على صفة ما يلزمه من الانقياد للإمام والاعتداء به، ويُفوّض اختيار ما له تلك الصفة إلى اجتهاده.

فإن قيل: النص في الإمام وإن أمكن على سبيل التعيين ولم يمكن في الصلاة، فما المانع من جواز النص على صفة الإمام دون عينه كما جاز في الصلاة، وإن أمكن في الإمام النص على العين ولم يمكن في الصلاة؟

/ [[ص ٦٠]] قلنا: إنَّما أردنا بما ذكرناه أن تُبيِّن اختلاف حكم الصلاة والإمام في هذا الباب، وأنَّ الذي أوجب النص على الصفة دون العين في الصلاة غير حاصل في الإمام، والذي يمنع من أن يكون في الإمام ما جوّزناه في الصلاة وإن كان ممكناً خلافه في الإمام ما تقدّم ذكره من اختصاص الإمام بصفات وشروط لا تتميِّز للمكلف ولا سبيل له إليها بالاجتهاد. على أنَّ الذي ذكرته يقتضي دخول الاختيار في جميع العبادات والأحكام على التأويل الذي تأوّلته، لأنَّه لا شيء من العبادات إلّا وحكمه حكم الصلاة في تناول النص لصفته دون عينه، وتفويض اختيار ما له تلك الصفة إلى اجتهاد المكلف، وهذا يؤدّي إلى بطلان قول جميع المتكلِّمين والفقهاء: إنَّ العبادات الشرعية تنقسم قسمين: قسم منصوص عليه، وآخر موكل إلى الاجتهاد.

فإن قلت: إنَّما صحّت القسمة التي حكيموها من قبل أنَّ في الأحكام ما وقع النص على صفته وشروطه كالصلاة فجُعِلَ من باب النص، وفيها ما لم يحصل نص على صفته فجُعِلَ من باب الاجتهاد.

النص والقول بالاختيار من جهة اعتقادكم أن الإمام يجري مجرى الوكيل والوصي والشاهد، وأن أتباعه والاقتداء به غير واجبين، وأن الذي يجب من الاقتداء به ما يجب في إمام الصلاة ومن جرى مجراه، فتسلّقم بإنزاله هذه المنزلة إلى تصحيح اختياره وإبطال وجوب النص عليه، ونحن لا نكر مذهبكم فيه لو صحّ أنّه يجري مجرى من ذكرتموه، كما أن قائلًا لو قال في الإمام: إنّه كالأجير أو العبد لكننا نوافقه في أن قوله لو صحّ في صفته لم يجب علينا شيء من تعظيمه وتبجيله، ولجاز أن يكون اختياره مردوداً إلى الجهّال من الأئمة فضلاً عن العلماء.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٣٢]] والذي يدلّ على وجوب النص عليه من بعد ثبوت عصمته: أن العصمة لا يجوز أن يصل البشر إلى من كان عليها بالاختيار، ولا دليل لهم عليها. فجرت في أن النص فيها واجب مجرى ما هو مصلحة من أفعالنا الشرعية في أنّه لا بدّ من نص عليه.

وليس لأحد أن يقول: جوّزوا أن يُكلّفنا الله تعالى اختيار المعصوم إذا علم أنّه لا يتفق منّا أن لا نختار إلّا المعصوم، وأعلمنا بذلك. وذلك أن المانع من هذا هو المانع من أن يُكلّفنا اختيار الشرائع والأنبياء بغير دليل مميّز، ويُعلمنا أنّه لا يتفق منّا إلّا اختيار المصلحة ومن هو بصفة النبي ﷺ.

وبعد، فإنّ تكليف ما لا دليل عليه ولا أمانة متميّزة للمكلّف قبيح، ولا يُخرجه من القبح العلم بوقوع ما هو الغرض بالايقاع.

على أن المكلّف يفتقر إلى دليل متميّز قبل أن يفعل ليختار ما له الصفة المطلوبة، وعلمه بعد وقوع الفعل بصفة فعله لا يغني عنه، لأنّه لا يحتاج [بعد وقوع الفعل إلى التمييز وإنّا يحتاج] إلى ذلك قبل الفعل.

* * *

شرح جل العلم والعمل:

[[ص ١٩٩]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمه الله: فإذا وجبت عصمته وجب النص عليه من الله سبحانه

لأمر الكفّارات، لأنّا لم نُكلّف اختيار ما هو مصلحة لنا من عرض الأفعال ليكون كفّارة، بل نصّ لنا على أفعال ثلاثة بأعيانها، وأعلمنا أن المصلحة فيها، وخيّرنا بين فعل كلّ واحد والآخرين، فقياس ذلك أن يُنصّ لنا على أئمة ونُخيّر بين أتباع كلّ واحد وأتباع الآخرين لا أن نُكلّف اختيار الإمام في الأصل، وإنّا ألزمت دخول الاختيار والتخير في الإمامة قياساً على الكفّارات، فيجب أن يكون ما ألزمته مطابقاً لها.

وأما الاجتهاد في جزاء الصيد وجهة الكعبة فإنّا ساغ من حيث أمكن المكلّف وجود طريقه وكانت عليه أمارات لائحة، وقد بينّا أن الإمام يختصّ بصفات لا سبيل إلى إصابتها من جهة الاجتهاد، لأنّه لا دلالة عليها ولا أمانة، ففارق حكم الإمامة جميع ما ذكرته.

قال صاحب الكتاب: (وإنّا أتى القوم في ادّعاء النص من جهة العقل من الوجوه التي قدّمناها، وهي زعمهم أن الإمام حجّة الله تعالى في الزمان كالرسول، [أو أنّه يجب أن يكون قيماً يحفظ الدين الذي شرّعه الرسول]، وأنّه يجب أن يكون معصوماً فيما فوّض إليه، فتسلّقوا بذلك إلى أنّه لا بدّ من أن يكون منصوباً عليه أو معيّناً بالمعجز، ونحن لا نخالف في ذلك لو كان صفة الإمام ما ذكروه، وإنّا يقع الكلام بيننا وبينهم في صفة الإمام وفيما جعل إليه، وقد بينّا من قبل أن قائلًا لو قال في الإمام: إنّه / [[ص ٦٣]] يجب أن يكون خالق الإمام، لكننا نوافقه في أنّه يستحقّ العبادة، ويخرج الكلام بيننا وبينه عن الإمامة...).

يقال له: قد اعترفت بأن الإمام لو وجب له من الصفات ما ذهبنا إليه وكان قيماً بما نذهب إلى أنّه القيم به والمتولّي له لوجبت إبانته بالنص أو بالمعجز وبطل اختياره. وقد دلّلنا بحمد الله فيما تقدّم على صحّة ما نذهب إليه في صفاته وما يقوم به بما لا شبهة فيه ولا اعتراض عليه، فقد وجب بإقرارك النصّ على الإمام أو إبانته بالمعجز وبطل اختياره.

ولهذا قلنا قبيلاً هذا الفصل: إنّ التشاغل في وجوب النصّ أو إبطاله يجب أن يكون بالكلام في صفات الإمام، وهل في جملتها ما لا يُستدرك إلّا من جهة النصّ أم لا، على أنّا نقول لك: إنّما أُتيّت وأُتي من يذهب إلى مذهبك في دفع

إثبات النص:

جوابات المسائل الطرابلسيّة (خ):

[[ص ١٧٠]] المسألة الأولى: قال بعض المعتزلة مستدلاً على إبطال ما تذهب إليه الشيعة الإمامية من كون الإمامة بالنص دون الاختيار أنه لو كان لما تذهب إليه هذه الطائفة من ذلك حقيقة لاستحال أن يكون مخفياً ولوجب أن يكون العلم به كسائر الفرائض العامة لمشاركته إياها على حد سواء، ولاستحال أيضاً من الأمة الاستمرار على إنكاره وكتمانه وعصيان الرسول ﷺ فيه، إذ كانوا قد أطاعوه من قبل في حال خوفه وقلّة أتباعه باتباعه، وبعد ذلك في قتل الأبناء والآباء والخروج عن الديار والأوطان والأموال، وذلك بصحيح الاعتبار أشقّ من طاعة من ينصّ على استخلافه وفرض طاعته.

قالوا: ويؤكد ذلك أن الأمة عقدت لإمام بعد إمام إلى [أن] عقدتها لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه، كل ذلك على وجه الاختيار والحكمة، فلو كان للنص حقيقة لوجب أن يتجدد ذكره، ويستفيض من المنصوص عليه أمره، ويتفاوض الناس في دار الهجرة ما يقصده الرؤساء تارة بعد أخرى من الإعراض عنه، وفي كل مصر من الأمصار التي تفرّق فيها سامعو النصّ منه عليه / [[ص ١٧١]] صلوات الله عليها.

قالوا: ثم إن علي بن أبي طالب عليه السلام يعرض عن ذكره تارة بعد أخرى، وعند دخوله في الشورى فلا يشير إليه فضلاً عن أن يفصح به، ولا يعتمد على ذكره والتذكّر به يعني النصّ الجليّ دون ما سواه، بل على الفضائل التي يسوغ اختيار من تكون فيه.

قالوا: وقد كان يجب عليه على مقتضى مساواتكم لحالته وحالة هارون عليه السلام، وحال هذه الأمة وحال أمة موسى عليه السلام أن يكون عند عدم التمكن من الممانعة غير ملغ لذكره والتنبيه عليه بالإشارة إليه، بل الإفصاح به والوعظ لمطرحيه كما لم يهمل هارون عليه السلام الوعظ والتنبيه في قوله: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [طه: ٩٠].

قالوا: ولو كان ذلك جرى منه عليه السلام لوجب على الله تعالى أن يجعله ظاهراً مستفيضاً لقطع العذر به كما

وبطل اختيار الأمة له، لأن العصمة لا طريق للأمة إلى العلم بمن هو عليها.

شرح ذلك: قد دللنا على أن الإمام لا بدّ من أن يكون معصوماً، فإذا ثبت ذلك فلا بدّ من أن ينصّ الله تعالى عليه على لسان نبيه ﷺ أو يظهر على يده علماً معجزاً عند الإمامة، فيعلم بذلك أيضاً إمامته. ولا يمكن أن يعلم إمامة المعصوم إلا من هذين الوجهين.

/ [[ص ٢٠٠]] وإنما قلنا ذلك لأن العصمة معناها أن لا يختار في المستقبل القبيح لا باطناً ولا ظاهراً وإن كان قادراً، وهذا لا يعلمه غير الله العالم بالعواقب المطلّ على السرائر، أو من يعلمه ذلك من رسله وملائكته. فبان بما ذكرناه وجوب النصّ عليه، وإذا ثبت النصّ بطل الاختيار والميراث.

فإن قيل: ولم لا يجوز أن يكون الاختيار طريقاً إلى تمييز المعصوم من غيره إذا علم الله تعالى أن اختيارهم لا يقع إلا على المعصوم؟

قلنا: لا يجوز ذلك، لأنّه إن كلّفهم اختيار معصوم من غير أن يميّزهم ويدلّهم عليه، فقد كلّفهم ما لا دليل عليه، وذلك قبيح بالاتفاق. ولو جاز ذلك لجاز أن يُكلّفنا اختيار الأنبياء والرسل / [[ص ٢٠١]] والشرائع والإخبار بالغايات من غير أن يدلّنا على شيء من ذلك إذا علم أن اختيارنا لا يقع إلا على الصحيح، وقد اتّفقنا على بطلان ذلك. فاختيار المعصوم يجري مجراه، بل هو أقوى منه.

ولما ذكرناه مثال في الشاهد. ألا ترى أنّه يقبح من الواحد ممّا أن يُكلّف غيره الإخبار بما وراء الحائط من غير أن يكون له عليه دليل، وإن غلب في ظنّه أن خبره صدق فيما يُخبر عنه؟ وإنما قبح ذلك لأنّه تكليف لا دليل عليه.

فإن قالوا: يجوز أن ينصب الله تعالى أمانة على المعصوم ويقول لنا: إذا غلب في ظنكم أو علمتم صفة من صفاته فاعلموا أنّه معصوم.

قلنا: هذا نصّ عليه وإن كان نصّاً على صفته، لأنّه لا فرق بين أن يقول: (هذا إمامكم) أو يقول: (له صفة كذا وكذا) ويشير إلى صفة لنا إليها طريق فاعلموا أنّه الإمام). فإنّه في الحالين معاً يكون قد نصّ على الإمام، وفي ذلك ثبوت ما أردناه.

جعل قول هارون عليه السلام كذلك حتّى لو حاول محاول إخفاءه بعد انتشاره الذي قد فعله الله تعالى لم يتمكّن من ذلك، لأنّ حجّة الله تعالى هي الحجّة البالغة.

قالوا: ولو كان كذلك لم يكن العلم به مختصاً بفريق دون فريق، فحاجّوا أنفسكم قبل خصومكم، واصرفوا الهوى عن قلوبكم، وقولوا ما عندكم في ذلك لنعلمه إن شاء الله تعالى.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنّ الأدلّة إذا كانت دالة على ثبوت أمر وحصوله وجب القطع على صحّته وترك الالتفات إلى ما يقدح به فيه أو يعترض به عليه من أمور محتملة، ووجب حمل ما يشتهيه ويحتمل على ما يطابق مدلول الأدلّة، ولو كان على أصعب الوجوه لتلك الأشياء المعترض بها على مدلول الأدلّة ظواهر تنافي مدلول تلك الأدلّة وجب العدول بها عن ظواهرها وحملها على مطابقة الأدلّة، وهذا جملة لا بدّ لأولي التحصيل منها ولا خلاف بينهم في جملتها. ألا ترى أنّ الأدلّة العقلية إذا ... لم يخرج القدح من ذلك. والاعتراض عليها بإيلاام الأطفال ... لا يظهر لنا فيها وجه المصلحة كرمي الجبال والطواف بالبيت وما شاكل ذلك، لاحتمال هذا كلّها لما يطابق مدلول الأدلّة، وأنّه ليس بخالص للمنافاة لها، ولهذا الجملة حملنا ما ظواهره منافٍ لمدلول الأدلّة العقلية في توحيد أو عدل من آيات القرآن المشابهة، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، و﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وما شابه ذلك، / [[ص ١٧٢]] وهو كثير على ما يوافق مدلول الأدلّة، وعدلنا عن ظواهر ذلك أجمع وحملناه على المجاز والاتساع والاستعارة حراسة لما تدلّ عليه الأدلّة، وحفظاً لذلك من الانثلام والانحرام.

وإذا ثبت هذه الجملة ودلّلنا على أنّ النبي صلى الله عليه وآله نصّ على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلى الله عليه وسلم بالإمامة، ودلّ بالأدلّة الواضحة الصحيحة على أنّه الخليفة له بعده لم يسغ لأحد أن يعترض ذلك ويقدح فيه بأمر محتملة مشتبهة كنحو مبايعته لمن تقدّم في الخلافة عليه، ودخوله في الشورى، وإمساكه عن ادّعاء الأمر لنفسه والمنازعة فيه، وعدوله عن نقض أحكامهم لما عقد الأمر له وصيّ فيه، وما شاكل ذلك وهو كثير، لأنّ ذلك

كلّه محتمل أن يكون مطابقاً لمدلول الأدلّة على ما بيّناه في غير موضع من كتبنا، وفي الكتاب الشافي في الإمامة خاصّة، وسنبيّه في الجواب عن هذه المسائل بإذن الله، وإن احتمل خلاف ذلك فيجب حمله على موافقة الأدلّة، وغاية ما فيه أن يكون له ظاهر ينافي مدلول تلك الأدلّة ويكون بظاهرة كالمعارض لها، وإذا كان كذلك وجب العدول عن ظاهره وإن تعسّفنا، والقطع على مطابقة ذلك أجمع، لما دلّت الأدلّة عليه كما بيّناه في الأدلّة العقلية.

وقد زاد شيوخ المتكلّمين على هذه الجملة فقالوا: متى وجدنا قولاً أو فعلاً ينافي ظاهره مدلول الأدلّة العقلية ولم يظهر لنا فيه وجه معنى يطابقها علمنا على جهة الجملة أنّ معناه مطابق لمدلول الأدلّة إن ... على التفصيل. قالوا: ولا ... علينا البحث عن تعيين ذلك المعنى وتفصيله، بل العلم بهذه الجملة كافٍ لنا ومغني في تكليفنا. وكلّ هذا صحيح واضح.

فإن قيل: إنّما ساغ لكم ما ذكرتم في حمل الظواهر منافية للأدلّة على موجب الأدلّة والعدول من كلّ ظاهر عارضها لجواز دخول الاحتمال والمجاز في هذه الظواهر كلّها وامتناع في مدلول الأدلّة، فقضينا بالأدلّة العقلية على ذلك كلّه لفقد الاحتمال فيها وإمكانه في غيرها، وأدلّة النصّ التي تعتمدها بخلاف هذا الأمر، لأنكم إنّما ترجعون فيها إلى ظواهر أخبار وآيات يسوغ فيها الاحتمال والمجاز، فلم تعدلوا عن ظواهر أمور لأجل ما هو محتمل في نفسه؟ وأي فرق بينكم وبين من عكس ذلك أو عدل عن ظواهر أخباركم التي تعلّقتم بها لتسلم ظواهره التي اعتمدها إذ كان / [[ص ١٧٣]] الكلّ محتملاً والعدول عن ظواهره ممكناً.

قلنا: هذا السؤال من أقوال ما يُسكّل عنه شبهة، والجواب عنه: أنّه ليس كلّها يُستدلّ به على النصّ يمكن أن يكون محتملاً حتّى يساوي في الاحتمال ما يطعن به عليه، بل نحن نستدلّ عليه بطرق قياسية وقسم عقلية ضرورية لا مجال للاحتمال عليها ولا طريق للتأويل فيها، ولا معارضة بين هذه الطريقة وبين ما يعترض به لإمكان الاحتمال في كلّ ذلك وتعدّره على هذه الطريقة، وجرت

القائلين، فمنهم من جعله إماماً بنصّ من الرسول عليه وآله السلام عليه وهم البكرية، ومنهم من أثبتّه إماماً باختيار الأئمة له وهم المعتزلة والخوارج وأصحاب الحديث ومن وافقهم من الفرق.

وإذا كان مذهب القائلين بإمامة العباس عليه السلام ... 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 فيهما فلا إمامة لهما، فلم يبقَ إلّا أن يكون الإمام في تلك الحال هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأنّه إن بطل هذا المذهب كما بطل الأوّلان خرج الحقّ عن جميع الأئمة، 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 بالشافي. والذي يدلّ على وجوب جنس الأئمة من الرياسة في كلّ زمان أنّنا نعلم ضرورةً وباختبار العادات أنّ الناس متى خلّوا من رئيس مذهب مهذّب نافذ الأمر باسط اليد يُقوّم الجاني ويُؤدّب المذنب فشا بينهم التظالم والتغاشم والأفعال القبيحة، وأنّهم متى دعاهم من هذه صفته كانوا إلى الارتداد والإنزجار ولزوم الحجّة المثلّي أقرب، ومتى كلّفهم وأراد منهم فعل الواجب وكره فعل القبيح لا بدّ أن يُلطف لهم بما هو مقرّب من مراده مبعّد من مسخوطه، فيجب أن لا يخلّيهم 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 الأئمة، فليس يخلو أن يكون الإمام يجوز عليه من الخطأ ما جاز على رعيّته أو لا يجوز ذلك عليه، وفي الأوّل وجوب إثبات إمام له، لأنّ علّة الحاجة إليه موجودة / [[ص ١٧٥]] فيه، وإلّا كان ذلك نقضاً للعلّة، وهذا يؤدّي إلى إثبات ما لا يتناهى من الأئمة أو الانتهاء إلى إمام معصوم وهو المطلوب.

فإن قيل: أيّ حاجة بكم في نصرة الدليل الذي ذكرتموه إلى إثبات وجوب الإمامة في كلّ زمان، وما نرى لذلك تأثيراً كتأثير إيجاب العصمة؟

هذه الأدلّة في تعدّد الاحتمال عليها واستحالته فيها مجرى أدلّة العقل في التوحيد والعدل التي لا يسوغ فيها احتمال، ووجب القضاء بها على كلّ معارض لها من قول أو فعل، لجواز الاحتمال في ذلك أجمع.

ويمكن أيضاً في الجواب عن هذا السؤال وجه آخر، وهو أنّ الأخبار التي يُستدلّ بها على النصّ كخبر الغدير وخبر تبوك والآيات كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۝٥٥﴾ [المائدة: ٥٥] وإن كان من حيث هي على خطاب يجوز المجاز فيه والعدول عن ... ظواهرها تدلّ على النصّ وتقتضيه. وأجمعت الأئمة لا خلاف بياناً على أنّ هذه الأخبار والآيات إن احتملت النصّ فهي دالّة إليه لا محالة قطعاً وبتاتاً، وإن كان ظاهرها يقتضيه فما المراد بها إلّا هو دون غيره. وإنّا قلنا ذلك لأنّ الأئمة بين قائلين إمّا من يقول: إنّ هذه الأخبار والآيات لا حظّ لها في الدلالة على النصّ ولا هو مستفاد منها بظاهر ولا فحوى، وهم مخالفو الشيعة، وقابل يقول: إنّ ظاهرها يفيد النصّ ويقتضيه ولم يعن بها سواه. والقول بأنّ ظاهرها يقتضي النصّ لكنّه لم يرد بها لوجه من الدليل ليس بمذهب لأحد من الأئمة.

وإذا كنّا قد دلّلنا على إيجاب هذه الظواهر للنصّ فيجب القطع على أنّه لم يرد بها سواه بالإجماع الذي ذكرناه، وصارت هذه كلّها مقطوعاً على أنّ المراد بها النصّ على وجه لا يدخله الاحتمال والمجاز، فبانت ممّا وقعت المعارضة به وتميّزت، وصار القضاء بها على تلك الأمور كلّها أولى من القضاء بتلك عليها. ونحن الآن نذكر ما يجوز ذكره من أدلّة النصّ.

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 الأئمة في الإمامة بعد وفاة النبي ﷺ على أقوال ثلاثة لا رابع لها، منها قول الشيعة بأنّ الإمام بعده أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. 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

جري مجرى ذلك، كان جوابنا كلنا له أن نقول له: أمّا وجود القرآن وورود التحديّ به وقصور الخلق على معارضته فهو معلوم كالعلم بكلّ ظاهر من المعلومات، لأنّ طريقه النقل والتواتر، وأمّا دلالة القرآن على الإعجاز والنبوة فطريقه النظر والاستدلال، فمن وثّق النظر حقّه علمه ومن قصّر لم يعلمه، ولا يجب تساوي كلّ من علم الأوّل في العلم بالثاني لتباعد ما بينهما وللفرق الذي ذكرناه؟

ومثل هذا الجواب بعينه أجبنا المعارض في أخبار النصّ، ولم يبقَ إلّا تبيين السبب في قصور الأخبار الواردة بالنصّ الجليّ التي تفرّدت الشيعة الإماميّة بنقلها على سبيل التواتر عن المعلومات الشائعة الذائعة من القبلّة وأعداد الصلوات وما أشبه ذلك في الظهور.

والسبب في ذلك أنّ هذه المعلومات الظاهرات نُقِلَتْ بغير معارض ولا منازع ولا مكذب جاحد، فكان العلم / [[ص ١٧٨]] بها بالغاً الغاية في القوّة والجلاء، وأخبار النصّ الجليّ يُكذّب بها مخالف الشيعة ويطعن فيها ويعتقد أنّها متخرّصة مكذوبة، وكيف يتساوى الأمران مع هذا الاختلاف الظاهر بينهما، ولو تساوت الأسباب في الأمرين لتساويا في العلم وظهوره، ولكن الأسباب مختلفة على ما بيّناه.

وأما ما مضى من السؤال ممّا حكيناه ولاستحالة أيضاً من الأئمة كلّها الاستمرار على إنكاره وكتبانه وعصيان رسول الله ﷺ فيه، إذ كانوا قد أطاعوه من قبل في قتل الأبناء والآباء في كذا وكذا ممّا هو أشقّ على الأنفس من طاعة من نصّ عليه، فهذا الطعن لا يليق من الأدلّة التي ذكرناه إلّا بالطريقة الأخيرة، لأنّ الأئمة ما أنكرت بأسرها ولا بعضها خبر الغدير وتبوك ولا كتموهما، بل نقلوها وصحّحوهما، وإنّما يليق لو صحّ بالنصّ الجليّ الصريح، وهو مع ذلك غير لازم فيه، لأنّ الأئمة كلّها ما كتمت هذا النصّ الذي ذكرناه ولا أنكرته، وكيف يكون كذلك والشيعة الإماميّة وهي فرقة كبيرة من فرق الأئمة ترويه وتنقله وتنادي به على رؤوس الأشهاد، ولو كانت الأئمة كلّها كاتمة له لما وصل إلينا ولا عرفناه ولا نقلناه.

على أنّ الشيعة لم تنفرد بنقل هذا النصّ الصريح،

قلنا: متى لم ندلّ على وجوب الإمامة في كلّ زمان وثبوت العصمة لكلّ إمام لم نعلم أنّ الحقّ لا يخرج عن الأئمة، وجوّزنا أن تجمع الأئمة على الباطل، فلا يستمرّ الدليل الذي اعتمدناه، وهذا الدليل هو الذي أشرنا إليه في صدر كلامنا إلى أنّه لا يدخله احتمال ولا مجاز. فيمكن أن تقابل بما يُدعى أنّ له ظواهر تنافيه وتعارضه، بل هو مبنيّ على قسمة عقلية وطريقة ضرورية لا يجوز العدول عنها ولا الاعتراض عليها بشيء من الأقوال والأفعال.

[[ص ١٧٦]] أمّا ما افتتح به السؤال من أنّ النصّ لو كان حقّاً لاستحال أن يكون مخفياً ولوجب أن يكون العلم به كالعلم بالفرائض العامّة، فأوّل ما نقول فيه: إنّ هذا / [[ص ١٧٧]] الطعن لا يليق من أدلّة النصّ إلّا بالطريقة الأخيرة التي ذكرناها، وهي التي نقلتها الشيعة بالنصّ الجليّ. وإنّما قلنا: إنّ هذا الطعن لا يليق إلّا بهذا دون غيره لأنّ الطريقة الأولى المبنية على القسمة الضرورية والشروط العقلية لا تليق بهذا السؤال، ومعلوم بعدها عنه.

وهذا الطعن أيضاً لا يستمرّ في خبر الغدير وتبوك، لأنّ العلم بهذين الخبرين شائع ذائع، والشكّ مرتفع زایل، والعلم بهما وبصحّتهما مساوٍ لكلّ علم جليّ واضح.

وليس لأحد أن يقول: إنّ العلم بإيجابها للنصّ ليس بمعلوم وإن كان الخبران في أنفسهما معلومين. لأنّ الأمر وإن كان على ما قال فإنّ العلم بفائدة هذين الخبرين وفحواهما وإيجابها للنصّ ليس طريقة الخبر والنقل وإنّما طريقة الاستدلال والنظر، فمن نظر فيهما من الوجه الذي يدلّان عليه وفي النظر حقّه وشروطه علم، ومن علم النصّ زال الشكّ فيه، ومن قصّر فإنّما أتى من قِلّ نفسه، ولا يجب من حيث لم يعلم التقصير في النظر أن ينفي دلالة الخبرين على النصّ.

ألا ترى أنّ البرهمي والذميّ إذا قالا لنا: لست أعلم إعجاز القرآن، ولا كونه دليلاً على النبوة كما تدعون، ولو كان دالّاً على صدق صاحبكم ﷺ على ما تذهبون إليه لوجب أن يكون ذلك معلوماً على حدّ العلم بالأُمور الشائعة الذائعة، وعدّد الحوادث الظاهرة والبلدان وما

بن علي عليه السلام وألجؤوه إلى تسليم الأمر إلى غيره، وهم الذين قتلوا الحسين بن علي عليه السلام ... ومن كان في الطف مع من أهله على أفحش الوجوه وأقبحها وأظهرها تنكياً وتقبحاً، وهم الذين بايعوا يزيد بن معاوية ومن كان بعده من بني مروان وأجمعوا على إمامتهم ووجوب طاعتهم والتصرف على أحكام تدبيرهم، ولم يعصمهم كونهم بالصفات المذكورة من قتل النفوس وبذل المهج والنفائس في طاعته عليه السلام من جواز كل ما ذكرناه عليهم، وما دفع النص إلا دون كل ما ذكرناه.

فإن اعتذر في شيء من ذلك بدخول شبهة ووقوع تقصير ولزوم تقيّة وخوف ضرر ممن كان على الحق ومعقداً له باطنياً أو اتباع هوى وطلب دنيا وغير ذلك من الأعذار المعروفة، فهو جواب له بعينه عن النص حذو النعل بالنعل.

وأما قوله في السؤال: (ويؤكد ذلك أن الأمة عقدت الإمامة لإمام بعد إمام إلى أن عقدت لأمر المؤمنين عليه السلام كل ذلك على وجه الاختيار)، فالذي لنا عليه أن نقول: ما عقد جميع الأمة لإمام بعد النبي ﷺ بالاختيار على ما ادّعى، وإننا عقد لأبي بكر في الأصل نفر لأسباب معروفة ثم أتبعهم على ذلك جماعات للشبهة والتقليد، وخالف أهل الحق في هذا العقد وتأخروا / [[ص ١٨٠]] على البيعة، وجرى في ذلك من الأفعال والأقوال ما هو معروف منقول، ثم آلت قو ... المختارين والتفاف الناس بهم وانضوا الجلل والجمهور إليهم إلى ما اقتضى إظهار أهل الحق البيعة والرضى بالأمر خوفاً من الفتنة واشفاقاً من تفرق الكلمة وحققاً للدماء، فأظهروا الموافقة وفي طي قلوبهم المخالفة، وقد شرحنا ذلك في كتاب الشافي، وأوضحناه وأوردنا فيه ما هو كالشمس وضوحاً.

وأما قوله: فلو كان للنص حقيقة لوجب أن يتجدد ذكره ويستفيض من المنصوص عليه أمره ويتفاوض الناس في دار الهجرة ما يقصده الرؤساء تارة بعد أخرى من الإعراض عنه وفي كل مصر من الأمصار التي تفرق فيها سامعوا النص شفهاً منه عليه السلام. ثم إن علي بن أبي طالب عليه السلام ... عن ذكره تارة بعد أخرى، وعند دخوله في الشورى، فلا يشير إليه فضلاً ... أن يفصح به وألا يعتمد على ذكره والتذكاري به يعني النص الجلي دون ما سواه، بل على الفضائل التي يسوغ اختيار من تكون فيه.

بل قد نقله رواة العامة ودونوه في كتبهم وتصنيفاتهم، إلا أنه وارد في نقل العامة من جهة الأحاد ومن جهة الشيعة على طريق التواتر، فالنقل عام وإن اختلف في تواتر وأحاد ... الدعوى على الأمة بأنها منكرة وكاتمة.

وأما التعجب من طاعتهم له عليه السلام في قتل الأبناء والآباء والأمور الشاقة وامتناعهم من طاعته فيما نص عليه من الإمامة، فهو تعجب في غير موضع، لأن لقائل أن يقول: إنما أطاعوه في قتل النفوس وبذل الأموال لما علموا وجوب طاعته عليهم ولم تدخل عليهم شبهة فيه ولم يطعه بعضهم، فإنه لا يمكن ادعاء ذلك على جميعهم في أخبار النص كلها الجلي منها والخفي، لأنه يمكن دخول الشبهة على من لم ينعم النظر في المراد، ويخفى عليه الحق حتى يعتقد في الأدلة أنها لا تدل على النص ولا يستفاد منها، ومن دخلت عليه الشبهة فاعتقد أنه لم ينص على إمام بعده فهو لا يطيع من يدعي إمامته بالنص، لأنه يعتقد أن في طاعته معصية للرسول ﷺ وخروجاً عن طاعته، وهذا لا ينافي بذله نفسه وماله وقتله أباه وابنه في طاعة الرسول ﷺ، لأنه إنما / [[ص ١٧٩]] يبذل ذلك ويتحمل المشاق فيه إذا اعتقد أنه طاعة له عليه السلام، فأما إذا اعتقد أنه معصية له فهو بحكم إيجابه على نفسه طاعة الرسول ﷺ يمتنع منه ولا يدخل فيه.

ثم يقال للمتعلق بهذه الطريقة: هؤلاء القوم الذين مدحتهم بأنهم بذلوا في طاعة رسول الله ﷺ الأموال وقتلوا الأقارب والأصدقاء وفارقوا الديار والأوطال وتحملوا المشاق هم الذين ارتد خلق منهم عن الدين ومنعوا الزكاة، وقتلوا عثمان بن عفان بعد أن حصروه أياماً ومنعوه الشراب والطعام، مع علمهم بأنه قريب نسيب له عليه السلام وأحد أصهاره وخلصائه، وهم الذين قاتلوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله ونكثوا بيعته وخلعوا عهده وذمته تارة بالبصرة وأخرى بصفين وأخرى بالنهر وان مع علمهم بتقدمه عليه السلام في الدين والفضل وأنه سيد الأهل والممدوح بكل لسان والمفضل في كل أوان، وهم الذين بايعوا معاوية مع أنه عندكم لا يصلح للإمامة ولا لما هو دونها من الولاية، وخلعوا الحسن

فالجواب عن ذلك أجمع: أن المانع لأمر المؤمنين صلوات الله عليه من التصرف في الإمامة التي جعلت له وفيه بعد الرسول ﷺ هو المانع بعينه من المذاكرة به والتصريح بوقوعه، لأنه ﷺ لما غلب على الأمر وحيل بينه وبينه، وأوجب التقيّة والخوف على الدين وأهله الكف عن المنازعة والمحاربة، فلا بد من الإعراض عن ذكر النصّ وأدعائه، لأنّ الموجب لكلّ ذلك واحد، وقد بينا في مواضع عدّة من كتبنا أنّ هذا السؤال الذي لا يزال خصومنا يدلّون به ويشتقّونه من أضعف سؤال وأوضحه سقوطاً، لأنّ النصّ إذا كان حقّاً على ما نذهب إليه وعلى ما يفرضه التأمل عن هذا السؤال في سؤاله فلا بدّ البتّة من جميع ما جرى، لأنّه لا بدّ أن يقول هذا السائل: إذا كان النصّ حقّاً على ما تدّعون فما بال المنصوص عليه لم ينازع في الأمر أو يُذكر به ويحتجّ على من عمل بخلافه بوقوعه؟ لأنّه متى لم يقل ذلك فكأنّه يقول: ما بال أمير المؤمنين ﷺ لم ينازع ويطالب من الأئمة الإمامة بما لم يكن إليه ولا نصّ به عليه، وإذا وجب هذا الفرض والتقدير فلا بدّ مع ما جرى من العدول عن العمل بموجب النصّ والاعتماد لضده وخلافه من الإمساك عن المنازعة والمحاربة والمغالبة والتغاضي ... / [[ص ١٨٢]] مع ابتداء الأمر عن البيعة، وأظهر السخط لما جرى والنعير له والعتاب عليه، وأنّه أحقّ بالأمر الذي عُقد لغيره، ثمّ قطع النزاع وأمسك بحكم التقيّة ولم يخلُ في طول أيام أبي بكر وعمر من كلام يلقيه إلى خواصّه يسمعه منه ثقاته يتضمّن تألّماً وتظلماً، وقد نقل ذلك من كلامه ﷺ الوليّ والعدوّ، ثمّ قوى هذا الجنس منه ﷺ في أيام عثمان وزاد وظهر وعلن في أيام ولايته حتّى كان يقول: «ما زلت مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ»، و«اللهمّ إنّي استعيز بك على قریش فلانهم منعوني الحجر والمدر»، وما كان يخطب خطبة إلّا يعرض فيها، بل يُصرّح بشيء من هذا الجنب، وكتب الأخبار بذلك مملوءة من طلبه فيها وجده. وهذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد فهي تمنع على كلّ حال من القطع والبتات بأنّه ﷺ يدع الأمر ولم يشر إلى استحقاقه.

ثمّ يُقلّب هذا السؤال على المعارض به فيقال

للمعتزلة: لو كن الحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ أحقّ بالإمامة من معاوية لما سلّم الأمر إليه ولما خلع نفسه منه، ولوجب أن ينازع في الأمر ويجاذب عليه، وأقلّ الأحوال أن يُصرّح بأنّ الأمر له وفيه وأنّه مغلوب عليه، وكذلك كان يجب أن يفعل معتقد الحقّ وأهل العلم في أيام ولاية يزيد بن معاوية ومن بعده من بني أميّة، ولا يتركوا أن ينكروا بأقوالهم تلك العقود الفاسدة والولايات الباطلة، وأيّ شيء قالوه في ذلك قيل لهم مثله فيما سألوها عنه.

فأمّا ما مضى في الفصل من أنّه كان يجب إذا كان ﷺ بمنزلة هارون من موسى أن يفعل مثل ما فعله هارون لما ضلّ قوم موسى بعبادة العجل من الإنكار والوعظ والزجر لما لم يتمكّن من المدافعة إلى آخر الفصل.

فالجواب عنه: أنّ هارون ﷺ إنّما وعظ وأنكر لما لم يكن عليه خوف على نفسه ولا دين، فمن أين لكم أنّ أمير المؤمنين ﷺ كان غير خائف من ذكر ذلك؟ وما أنكرتم أن يكون المعلوم ضرورةً بأنّه ﷺ مع ما جرى من خلاف الرسول ﷺ في عقد الإمامة لا بدّ من أن يكون خائفاً من إظهار الحقّ والمواقفة عليه؟ لأنّ من صمّم على مخالفة نبيّه وإطراح عهده لا ينجع فيه وعظ ولا ينفع معه إذكّار، وإنّما ذلك من متكلّف ضارّ له غير نافع لأحد.

وفي هذا / [[ص ١٨٣]] كفاية.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٦٤]] فإن قيل: لو كان خبر هذا النصّ حقّاً لوقع العلم الضروري لوجوب فيما تنقله الجماعات الكثيرة، أو قيل من غير ذكر الضرورة: لوجب أن يكون العلم به كالعلم بالهجرة، وبدر، وحنين، والبلدان، وما جرى مجرى ذلك.

قلنا: أمّا الأخبار فقد بيّنا عند كلامنا في الأخبار من هذا الكتاب أنّه لا دليل يُقطع به على أنّ العلم الحاصل عندها ضروري، بل يجوز في العلم بالبلدان وما أشبهها أن يكون مكتسباً كما يجوز أن يكون ضرورياً، وبيّنا أنّ في الأخبار ما يُقطع على أنّ العلم به عن اكتساب لا ضرورة، كالخبر عن معجزات النبيّ ﷺ سوى القرآن وخبر النصّ الجليّ، وإذا كان طريق العلم بصحّة الخبر الواحد بالنصّ

أَنْ يُعْلَمَ انتفاؤه إذا انتفى على هذا الوجه من الظهور والوضوح، فما بالناس لا نعلم نحن وأنتم أَنَّ النبيَّ صلوات الله وسلامه عليه وآله لم ينصَّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالإمامة، كما نعلم أَنَّهُ لم ينصَّ على أبي هريرة بالإمامة، وَأَنَّهُ لم ينصَّ على قبله تحالف الكعبة، وصوم شهر غير شهر رمضان؟ وكيف لم يعمِّ العلم بنفي النص الذي يدَّعيه الإمامية جميع من عمَّه بنفي الأمور التي عدَّدناها؟ وكيف لم يكن علمكم معشر مخالفينا في النص، بأنَّ هذا النص لم يكن كعلمكم بنفي النص على قبله أخرى، وصوم شهر رمضان آخر في الجلاء والظهور؟

وإذا جاز أن يُنتفى النص على أمور فيعلم انتفاؤه عن بعضها قوم دون آخرين، ولا حدَّ من الظهور دون حدَّ. جاز أيضاً أن يقع النص على أمرين، فيعمِّ العلم بأحدهما وإن لم يعمِّ العلم بالآخر، ويظهر العلم بأحدهما وإن لم يظهر العلم بالآخر.

وإذا جعلتم مخالفة العلم بالنص على أمير المؤمنين ﷺ لعموم ما ذكرناه دليلاً على بطلانه، وقلتم: لو كان حقاً لساوى العلم بسائر ما وقع عليه النص. فافصلوا بينكم وبين من جعل كون ما يدَّعى من العلم بانتفاء النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه مخالفاً للعلم بانتفاء جميع ما عدَّدناه / [[ص ٤٦٧]] دليلاً على صحة النص، وقال: لو كان باطلاً لساوى العلم ببطلانه العلم ببطلان سائر ما انتفى النص عنه.

وليس بعد هذا الكلام إلا أن يرتكبوا القول بأنهم يعلمون ضرورة انتفاء النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه كما يعلمون انتفاءه عن أبي هريرة، وكما يعلمون انتفاء قبله أخرى وحوادث عظام غير معروفة، فيقابلهم بمثل ذلك ولا يحسمها خلافهم فيه، كما لم يحسمهم خلافنا فيما ادَّعوا أَنَّهُ ضرورة أو يُفَرَّقوا بين الأمرين، فليس يفزعون إلى ما ذكرناه أو ما يمكننا أن نتعلَّق بمثله، ونعتذر في عدم مساواة العلم بالنص لغيره بنظيره.

* * *

[[ص ٤٧٤]] فإن قيل: لو كان النص حقاً لما بايع أمير المؤمنين صلوات الله عليه أبا بكر ومن كان بعده بالإمامة، ولا أمسك عن طلب حقِّه ومنازعة القوم فيه،

الجلي هو الاستدلال، فالسبب في ارتفاع علم المخالف به أَنَّهُ لم يستدل على صحته، ودخلت عليه شبهة في طريقه.

/ [[ص ٤٦٥]] ولا عجب في ارتفاع العلم فيما طريق العلم به الاستدلال، وإنَّما يُعَجَّب من ذلك في علم الاضطرار، غير أَنَّا إذا كنَّا نُجَوِّز أن يكون العلم بالبلدان وما أشبهها من الحوادث ضرورياً يفعل الله تعالى بمجرى العادة، ومن شأن العلم الذي يُفَعَّل بالعادة عند إخبار جماعة أن يُفَعَّل مثله عند إخبار كل من جرى مجراه، وإلا أَدَّى ذلك إلى التشكُّك في بلدان زائدة على ما عرفناه، وحوادث غير ما علمناه.

فإن قيل لنا: فما الذي اقتضى ارتفاع العلم الضروري بالنص، وأنتم تميزون أن يكون في مخبر الأخبار ما يُعْلَم ضرورة؟

والجواب عن ذلك ما تقدَّمت إشارتنا إليه في باب الكلام في الأخبار: من أَنَّهُ غير ممتنع أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل العلم الضروري عند خبر الجماعات متى خلوا من تكذيب للخبر وردَّ له واعتقاد لبطلانه ونزاع فيه، ومتى جرى شيء ممَّا ذكرناه لم يفعل العلم الضروري. وهذا غير منكر في أمر موقوف على اختيار مختار وأن يعتبر فيه من الشروط ما يقتضيه المصلحة، وليس بأمر موجب فيراعى وقوعه موجب على كل حال، فإن كان العلم بالبلدان ضرورياً فالسبب في أن لم يجر العلم بهذا النص الجلي مجراه ما ذكرناه.

وليس لأحد أن يطعن فيما ذكرناه: بأنَّ هذه الطريقة تقتضي ارتفاع العلم الضروري بالبلدان وما أشبهها. لأنَّ السُّمَيَّة تَكْذِب بذلك وتدفعه. وذلك أَنَّا ما نعرف سُمَيَّةً ولا رأينا قط ولا ناظرنا، ولا من كان قبلنا بالمدد الطوال منتسباً إلى هذا المذهب، وإنَّما ذُكِرَت هذه المقالة في / [[ص ٤٦٦]] كتب المقالات. والأشبه والأولى هؤلاء القوم خالفوا في صفة العلم الحاصل عند سماع هذه الأخبار وادَّعوا أَنَّهُ ظنَّ وليس بعلم يقين كما قلناه في السوفسطائية، ثم نُقِلَت هذا الكلام عليهم.

فنقول: إذا أجرى العلم بهذا النص إذا كان حقاً مجرى العلم بالبلدان والحوادث العظام، فمن شأن كل شيء عُلِمَ وقوعه إذا وقع هذا العلم الجلي الذي وصفتموه

المعلوم؟ وإذا فرضنا كون النصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه حقاً، لأنّ السائل لا يسأل فيقول: كيف لم يطالب بحقه إلّا وقد فرض وسلّم أنّ الإمامة حقّ له؟ ومن كانت الإمامة حقّاً له _ وقد جرى في خلاف الرسول ﷺ فيها ما جرى ممّا لا يمكن دفعه ولا تغطيته _ كيف يتمكّن مع بعض ما عدّدناه فضلاً عن كلّ من خطاب عليها أو منازعة فيها؟

/ [[ص ٤٧٦]] وهبوا أنّ الأمر في سبب الإمساك عن المجاهرة لم يكن ما ذكرناه، ما المحيل المانع من أن يكون صلوات الله عليه ظهر له من أمارات الحال ما اقتضى غلبة الظنّ بأنّ الديانة والسياسة توجبان الإمساك عن التنكير وأنّه يُعقّب فساداً في الدين وضرراً فيه لا يتلافى؟

وأما الدخول في الشورى فلم يكن أيضاً عن اختيار، بل أُلجئ عليه الصلاة والسلام إلى الدخول فيها، ولو امتنع منها لنُسبَ إلى اعتقاده أنّ الأمر فيه وله ويُعدّ ذلك منه مجاهرة ومظاهرة، وعدنا في ذلك إلى ما لا يؤمن إلى الفساد الديني والديني.

وفي أصحابنا من ذكر في سبب دخوله ﷺ في الشورى مع ما ذكرناه سبباً آخر، وهو تجويزه ﷺ أن يقع الاختيار عليه، وتُسند الإمامة إليه، فيقوم بالحقوق الواجب عليه القيام بها.

وقالوا أيضاً: لو لم يدخل في الشورى لما تمكّن من إظهار فضائله ومناقبه وذرائعه إلى الإمامة ووسائله إلى الرئاسة، وأنّه أحقّ بها منهم، ولا ذكر من الأخبار ما يدلّ على النصّ عليه بالإمامة، والإشارة إليه بالخلافة كخبر الغدير وتبوك.

فأمّا أخذ العطاء من أيديهم فما أخذه إلّا من حقه، ولا لوم على من فعل ذلك.

وأما إظهاره في أخذه أنّهم مستحقّون للولاية فيه، فما إظهار ذلك إلّا كإظهار غيره من الأفعال والأقوال التي تدلّ على أنّ القوم أيّهم يستحقّون لمقامهم الذي قاموا فيه، وسبب ذلك كلّ التقيّة والاستصلاح والخوف من مضارّ دينية.

/ [[ص ٤٧٧]] فأمّا فتياه صلوات الله عليه في الأحكام مبتدئاً أو مستفتىً فما يلزمه، لأنّ عليه إظهار الحقّ

ولا دخل في الشورى، ولا أخذ عطاءه من تحت أيديهم، ولا أفتاهم في الأحكام مبتدئاً أو مستفتىً فيها، ولقال للعبّاس ﷺ _ وقد قال له: أدخل بنا إلى رسول الله ﷺ قبيل وفاته حتّى نسأله عن هذا الأمر فيمن هو يعني الخلافة، فإن [كان] فينا عرفناه، وإن كان في غيرنا وصّى بنا: «كيف نقول ذلك والأمر فيّ والنصّ عليّ؟». ولو كان النصّ حقّاً لعرفه العبّاس ولم يقل من ذلك ما قال. وكيف صاهر عمر بن الخطّاب على بنته وعندكم أنّ دفع النصّ كفر لا يجوز معه المناكحة؟ وكيف أقرّ أحكام القوم لِمَا أفضى الأمر إليه، وزالت التقيّة عنه التي تدعون أنّها منعه من إظهارها في أيام الأوّل؟ وكيف لم يرد فذك إلى جهتها وعلى مستحقّها، وقد تمكن من ذلك؟ ومجموع ما ذكرناه وتفصيله يدلّ على أنّ النصّ لم يكن.

قلنا: إن أردتم بما وصفتموه إليه ﷺ من البيعة الرضا بالقلب والتسليم، فعندنا كلّ ذلك لم يك قطّ. وإن أردتم الصفقة باليد وإظهار الرضا / [[ص ٤٧٥]] فقد كان ذلك بعد مطل شديد وتلّوم طويل، ثم وقع لإيجاب الديانة والسياسة له.

وسنُشبع الكلام على هذا الفصل عند الكلام على إمامة أبي بكر والردّ على من ادّعى وقوع الإجماع عليها. وأمّا بيعة من كان بعد أبي بكر فالسبب في إظهارها هو السبب في الأوّل، والإمساك عن المنازعة في الأمر والمحاربة عليه فسببه واضح، لأنّه صلوات الله عليه إذا رأى إقدام القوم على مخالفة الرسول ﷺ في نصبه بالإمامة وتعيينه على مستحقّها، وعدوهم عن وصيّهِ [وقضيّته] عدول جاحد لهما دافع لوقوعهما، فأبى طمع بيقى في عودهم إلى الحقّ بوعظ أو تذكير، وهل يبقّى بعد ذلك إلّا اليأس الصرف من رجوعهم عن أمرهم، والخوف الشديد من مبايحتهم بينهم؟

وليس لأحد أن يقول: كلّ هذه الأسباب مدعاة غير معلومة. وذلك أنّ هذه الأسباب معلومة لا محالة ظاهرة غير مجحودة، وإنّما الخلاف في كونها أسباباً لما ذكرناه.

ألا ترى أنّ عقدهم الإمامة بالاختيار لمن عقدوها له، وإعراضهم عن ذكر النصّ في تصريح أو تلويح هو

وإنما تقبل ﷺ الأمر الذي هو له على الحقيقة وفيه
ليتمكن بالدخول فيه من إقامة بعض الحقوق التي كان لا
يتمكن من إقامتها، وليقوم بما وجب عليه مما كان ممنوعاً
من القيام به.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[ص ٦٨] والطريق إلى تصحيح النص الذي
ذكرناه أن تبين صفة الجماعة التي إذا أخبرت كانت صادقة،
والشروط التي معها يكون خبرها دلالة وموصلاً إلى
العلم بالمخبر، ثم تبين أن تلك الصفات والشروط حاصلة
في نقل الشيعة للنص على أمير المؤمنين ﷺ.
أمّا شروط الجماعة التي إذا أخبرت أمكن أن يعلم
صحّة خبرها فثلاثة:

أحدها: أن ينتهي في الكثرة إلى حد لا يصحّ معه أن يتفق
الكذب على المخبر الواحد منها، والشرط الآخر أن يعلم أنه لم
يجمعها على الكذب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه، والآخر أن
يكون اللبس والشبهة زائلين عمّا خبرت عنه.

[ص ٦٩] / هذا إذا كان الكلام في الجماعة
المخبرة عن المخبر بلا واسطة، فإن كانت مخبرة عن غيرها
وجب اعتبار هذه الشروط فيمن خبرت عنه حتى يعلم أن
الجماعات التي خبرت عنها هذه الجماعة صفتها فيما ذكرناه
صفة هذه الجماعة، وبه نقطع على أنه لم يتوسط بينها وبين
المخبر عنه جماعة لم تكمل لها هذه الشروط.

فإن قال قائل: بينوا تأثير الشروط التي ذكرتموها
في العلم بصحّة الخبر، وأن فقدتها أو فقد بعضها خلل
بالعلم بصحّته ووجودها محصل لطريق العلم، ثم بينوا
كيف السبيل إلى العلم بحصولها، وما الطريق إليه.

قيل له: أمّا تأثير الشروط المذكورة فبين، لأن
الجماعة إذا لم تبلغ الحد الذي يستحيل عليها عند بلوغه
الكذب عن المخبر المخصوص اتفاقاً لم نأمن من وقوع
الكذب منها على هذا الوجه، كما أن الواحد والاثنين إذا
أخبرا عن أمر لم نأمن في خبرهما أن يكون كذباً، من حيث
كان ما ذكرناه من اتفاق الكذب غير مأمون منهما، وكذلك
متى لم نعلم أنهما لم تتواطأ أو حصل فيها ما يقوم مقام
التواطؤ جوّزنا أن يكون الكذب وقع منها على سبيل

والفتوى بالواجب إذا لم يخف ضرراً ولا فساداً، ولا سؤال
في إظهار الحق، وإنما السؤال في إبطاله وترك إظهاره.

فأمّا العباس ﷺ فلم يقل ما روي عنه جهلاً
بالنص على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام ولا ناسياً
له، وإنما أراد أن يعلم من النبي ﷺ هل الأمر يستقرّ لهم
بعده ويسلم إليهم؟ فإنه ليس كل من استحقّ أمراً حصل
فيه وسلم له، وقد ينص النبي ﷺ بالإمامة على من لا
يسلم له ولا تحصل له فيه، فأراد العباس أن يعلم هل
النص ممثّل أو غير ممثّل؟

أمّا مصاهرة عمر بن الخطاب فمعلوم على ما
تظاهرت به الروايات أنها لم تكن عن إيثار واختيار، وأن
عمر لما خطب إليه ﷺ دافع حتى جرى بين العباس
ﷺ وبين عمر في هذا المعنى العتاب المحض الشديد
والتهديد والوعيد، ولما عاد العباس إلى أمير المؤمنين
صلوات الله عليه وألزمه الإجابة إلى إنكاحها ردّ أمرها
إليه، فزوجه العباس ﷺ؛ والشيعة تروي في الإكراه على
هذا الأمر ما تروي.

وليس يمتنع أن يبيح الشريعة مناكحة من كان
متمسكاً في الظاهر بجميع شرائع الإسلام وإن كان مقيماً
على فعل قد دلّ الدليل على أن عقابه عقاب الكفر، وقد
أجاز جميع المسلمين إلّا الشيعة الإمامية النكاح إلى اليهود
والنصارى مع مقامهم على الكفر، وفرّقوا بينهم وبين
المرتدين بالذمة. فألاً جاز إنكاح من ذكرناه للفرق بينه
وبين المرتد بإظهار الإسلام والإيمان؟ وقد كان يجوز في
العقول أن يبيح الله تعالى نكاح المرتد، وإنما الشريعة
حظرت / [ص ٤٧٨] ذلك، وفعل أمير المؤمنين
صلوات الله عليه حجة، حيث جعل ووقع.

وأما إقراره ﷺ أحكام القوم لما صار الأمر إليه،
فالسبب فيه واضح، وهو استمرار التقيّة في الأيام المتقدمة
باقٍ ما زال ولا حال، وإنما أفضت الخلافة إليه بالاسم دون
المعنى، وإنما اختاره وبايعه من كان يرى أكثرهم
وجهورهم والغالب عليهم صحّة الإمامة من تقدّم، وأمّا
إمامته صلوات الله عليه كإقامتهم في انعقادها بالاختيار،
ومن هذه صورته في أصل إمامته كيف يتمكن من إظهار
خلاف في الأحكام على القوم على وجه يقدح في إمامتهم؟

التواطؤ، لأننا نعلم أن بالتواطؤ يجوز على الجماعة ما يستحيل لولاه، والشبهة ووقوع اللبس أيضاً مما يجمع على الكذب، ألا ترى إلى جواز الكذب على الخلق العظيم من المبطلين في الإخبار عن دياناتهم ومذاهبهم التي اعتقدوها بالشبهات، أو بما يجري مجراها من التقليد، وإنما جاز أن يُخبروا مع كثرتهم بالكذب على سبيل الشبهة وإن لم يكن هناك تواطؤ، لأن الشبهة تُحِيل لهم كون الخبر صادقاً والمذهب حقاً، فكما أنهم إذا علموه صدقاً جاز أن يُخبروا عنه مع الكثرة من غير تواطؤ / [[ص ٧٠]] وكان علمهم بأنه صدق يدعوهم إلى الخبر ويقوم مقام السبب الجامع، فكذلك إذا اعتقدوا فيما ليس بهذه الصفة أنه عليها، لأنّ المعبر فيما يجري هذا المجرى هو بالاعتقاد لا بما عليه الشيء في نفسه، ولهذا يجوز أن يختار الكذب على الصدق في بعض المواضع مع تساويهما في المنافع ودفع المضار متى اعتُقد في الكذب أنه صدق، ولا فرق فيما شرطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهد، لأن الشبهة كما يصح دخولها فيما ليس بمشاهد كالديانات وما أشبهها فقد يصح دخولها في المشاهد على بعض الوجوه، ولهذا يُبطل نقل اليهود والنصارى صلب المسيح ﷺ ونقول: إن نقلهم لو اتّصل بالمخبر عنه مع استيفاء جميع أسلافهم للشروط الحاصلة في هؤلاء الأخلاف من الكثرة وغيرها لأمكن أن يكون خبرهم باطلاً من جهة الشبهة ووقوع الالتباس، لأنّ المصلوب لا بد أن يتغير حليته، وتنكر صورته، فلا يعرفه كثير ممن كان يعرفه، وبعده عن الناظرين معيناً أيضاً على دخول الشبهة.

ولأن اليهود الذين ادّعوا قتله لم يكن لهم به معرفة مستحكمة، لأنّه لم يكن مخالطاً لهم ولا مكاسراً، ومن هذه صورته لا يمتنع أن يشبهه الحال فيه بغيره، وقد قيل: إن الله سبحانه ألقى شبه المسيح على غيره، وإن ذلك مما يجوز على عهد الأنبياء، وإن كان غير جائز في أحوال آخر، وكلّ هذه الوجوه ترجع إلى الشبهة واللبس، فلذلك ذكرناها، وإن كانت كالحارّة عن مقصدنا، فلا بد من اشتراط ارتفاع الشبهة في المخبر عنه مشاهداً كان أو غير مشاهد.

وإنما شرطنا في الجماعات المتوسطة بين المخبر عنه

مثل ما شرطناه في الجماعة التي تليها، لأننا متى لم نعلم ذلك جَوَزنا كون الجماعة المخبرة لنا / [[ص ٧١]] صادقة عمن خبرت عنه، وإن كان الخبر في الأصل باطلاً، فليس يصح أن يُعلم كون الخبر في الأصل صدقاً والمخبر عنه على الحدّ الذي تناوله الخبر إلا بأن تحصل الشروط المذكورة في طبقات المخبرين، ومن هاهنا لم نلتفت إلى أخبار اليهود عن تأييد الشرع وإخبارهم وإخبار النصارى عن صلب المسيح ﷺ من حيث كان نقلهم ينتهي إلى عدد قليل لا يصح أن يؤمن فيه التواطؤ وغيره.

وإنما قلنا: إن تكامل الشروط التي وصفنا مقتضى كون الخبر صدقاً من حيث خبر الجماعة الموصوفة لما لم يُخل من أن يكون صدقاً أو كذباً، وكان وقوعه كذباً لا بد أن يكون إما اتفاقاً أو لتواطؤ أو لشبهة، وقد علمنا ارتفاع كلّ ذلك فوجب أن يكون صدقاً، لأنّه لا يمكن أن يقال: إن كونه كذباً يقتضي الاجتناع عليه، ولا يحتاج إلى أحد الأقسام التي ذكرتموها كما تقولون في الصدق، لأننا سنبين عن بطلان تساوي الصدق والكذب في هذا الوجه.

وأما الطريق إلى العلم بحصول هذه الشروط في الجماعة فواضح، لأنّه متعلق بالعادات، ولا شيء أجلى مما استند إليها.

أما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فكل من عرف العادات يعلم ضرورة أنّه لا يقع من الجماعة، وأنّ حال الجماعة فيه مخالفة لحال الواحد والاثنين. ولهذا يجوز أن يُخبر أحد من حضر الجامع يوم الجمعة بأنّ الإمام سها فتنگس على رأسه من المنبر وهو كاذب، ولا يجوز أن يُخبر جميع من حضر الجامع بذلك إلا لتواطؤ أو ما يقوم مقامه، وقد مثل المتكلمون امتناع وقوع الكذب منهم إذا لم يكن تواطؤ بامتناع وقوع تصرف / [[ص ٧٢]] مخصوص، ولباس معين، وأكل شيء واحد، ونظم قصيدة بعينها منهم من غير أن يكون لهم سبب جامع، ومثلوه أيضاً بما هو معلوم من استحالة أن يُخبر الواحد أو الجماعة عن الأمور الكثيرة فيقع خبرهم بالاتفاق صدقاً من غير علم تقدّم، وبما يعلمه أيضاً من استحالة وقوع الكتابة المنتظمة أو الصنعة المحكمة من الجماعة وهي جاهلة بما وقع منها على سبيل الاتفاق، وإن كان كلّ واحد منها يجوز أن يقع

يستحيل معه عليها التواطؤ جملةً، ونقطع على تعدّره، لأنّا نعلم أنّ أهل بغداد بأسرهم لا يجوز أن يواطؤا جميع أهل خراسان، لا باجتماع ومشافهة، ولا بمكاتبة ومراسلة.

وأما الأسباب الجامعة على الأفعال القائمة مقام التواطؤ كتخويف السلطان وإرهابه فلا بدّ أيضاً من ظهورها ووقوف الناس عليها، لأنّه ليس يجمع الجماعة على الأمر الواحد من خوف السلطان إلّا ما ظهر لهم ظهوراً شديداً، وما بلغ من الظهور هذا المبلغ لا بدّ أن يكون معروفاً، فمتى لم تكن المعرفة به حاصلة وجب القطع على ارتفاعه.

فأمّا ما يُعلم به ارتفاع الشبهة واللبس عمّا خبرت عنه الجماعة، فهو أنّ الشبهة إنّما تدخل فيما يرجع إلى المذاهب والاعتقادات، ويخرج عن باب ما يُعلم ضرورة على الوجه الذي ذكرناه فيما تقدّم، فإذا كان خبر [ص ٧٤] الجماعة عن أمر معلوم بالمشاهدة ضرورة خرج عن هذا الباب.

وقد تدخل الشبهة ويقع الالتباس أيضاً في الأشياء المدركة على بعض الوجوه، لأنّ المشاهد للشيء من بعد ربّما اشتبه عليه أمره حتّى يعتقد فيه خلاف الحقّ، كما يصيب من شاهد السراب واعتقد أنّه ماء، وكذلك قد يُسمع الكلام من بُعد فيشتبه على السامع، إلّا أنّا نفرّق بين أحوال المدركات ونُميّز بين ما يصحّ اعتراض الشبهة فيه وما لا يصحّ أن يعترضه شبهة، فمتى كان الخبر متناولاً لحال لا تدخل الشبهة في مثلها، وتكاملت شروطها الباقية قطعنا على صحّته.

فأمّا حصول الشرائط المذكورة في جميع الطبقات فيُعلم بما يرجع إلى العادة أيضاً، لأنّها جارية بأنّ الأقوال التي تظهر وتُنشر بعد أن لم تكن كذلك لا بدّ أن يُعرف ذلك من حالها حتّى يُعلم الزمان الذي ابتدأت فيه بعينه، والرجال الذين ابتدعوها، وتولّوا إظهارها، وحكم الأخبار التي يقوى فروعها ويرجع نقلها إلى آحاد أو جماعة قليلة العدد هذا الحكم، ولا بدّ فيمن كانت له خلطة بأهل الأخبار من أن يكون عارفاً بحالتي ضعفها وقوّتها، بهذا جرت العادات في المذاهب والأقوال الحادثة بعد أن كانت مفقودة، والقويّة بعد الضعف، كما علمناه من حال

منه كتابة الحرف والحرفين، وكلّ الذي ذكره صحيح، وليس منزلة العلم باستحالة وقوع الكذب اتفاقاً من الجماعة الكثيرة من غير تواطؤ بأدون رتبة وأخفى عند العقلاء من جميع ما ذكر، بل منزلة هذه العلوم أجمع عند من خبر العادات واحدة، وإنّا نُحمّل بعضها على بعض على سبيل الكشف والإيضاح، وإلّا فالكلّ على حدّ واحد، وليس يخرج العلم الذي ذكرناه من حيّز الضرورة وقوعه عند ضرب من الاختبار للعادة، لأنّه غير ممتنع في العلوم الضرورية أن تقع عند تقدّم اختبار أو غيره كالعلم بالصنائع ووقوعه عند مزاولتها والحفظ الواقع عند الدرس.

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن يُخبر الجماعة الكثيرة بالصدق ومن غير تواطؤ، فألا جاز أن يُخبر الجماعة الكثيرة بالكذب على هذا الوجه؟ وأي فرق بين الأمرين؟ لأنّ مفارقة الصدق للكذب في هذا الباب معلومة، من جهة أنّ الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع، وعلم الجماعة بكونه صدقاً داع إليه وجامع عليه، وليس كذلك الكذب، لأنّ الكذب لا بدّ في فعله من أمر زائد وسبب جامع، ولصحّة ما ذكرناه ما استحال في العادة أن يُخبر أهل بلد كبير بوقوع حادثة عظيمة وهم كاذبون مع تواطؤ وما يقوم مقامه، وجاز أن يُخبر بذلك وهم صادقون مع ارتفاع التواطؤ.

/ [ص ٧٣] فأمّا ما به يُعلم ارتفاع التواطؤ عن الجماعة فهو أنّ التواطؤ إمّا أن يكون واقعاً بالملاقاة والمشافهة أو بالمكاتبة والمراسلة، وربّما تكرّرت هذه الأمور فيه بمجرى العادة، بل الغالب تكرّره، لأنّ الجماعات الكثيرة العدد لا يستقرّ بينها ما يُعمل عليه ويُجمع على الإخبار به من أوّل وهلة، وبأسر سبب، وما هذه حاله لا بدّ أن يظهر ظهوراً يشترك كلّ من كان له اختلاط بالقوم في المعرفة به، حتّى يؤدّي عند عدم ظهوره إلى وجوب القطع على انتفائه وظهور ما يقع من تواطؤ الجماعة واجب في الجماعة القليلة العدد أيضاً، حتّى أنّ من خالطها على قلة عددها لا بدّ أن يقف على ذلك إن وقع منها، وإذا وجب ظهور ما ذكرناه فيمن قلّ عدده من الجماعات فهو في العدد الكثير أو جب، على أنّ الجماعة ربّما بلغت في الكثرة مبلغاً

ضرورةً على ما تقدّم، ولا اعتبار معه بزيادة العدد ولا بنقصانه.

فإن قالوا: دلّوا على ثبوت الشروط التي ذكرتموها فيمن نقل النص من الشيعة كما وعدتم.

قيل لهم: لا شبهة بأن الشيعة في هذه الأزمان قد بلغوا من الكثرة والانتشار والتفرّق في البلدان إلى حدّ معلوم ضرورةً أنّه لا يبلغه من يجوز عليه التواطؤ والاتّفاق على الكذب عن المخبر الواحد، وانتفاء ذلك عن جماعات الشيعة في وقتنا بل عن بعض طوائفهم ممّا لا يصحّ أن يشكّ فيه عاقل خالطهم وكان عارفاً بالعوادات، على أنّ التواطؤ لو وقع منهم بمراسلة أو بمكاتبة أو على وجه من الوجوه لم يكن بُدّ من ظهوره، لأنّ العادة جارية بظهور ذلك إذا وقع من الجماعة التي لا تبلغ في الظهور والتفرّق مبلغ الشيعة، لاسيّما مع تتبّع مخالفاتهم الشديدة مذهبهم وتطلّب عثراتهم، وكذلك ما يجمع على الفعل أو القول من إكراه السلطان وتخويفه، ولو كان اتّفق لهم لوجب ظهوره عن آخره على مجرى العادة، وإن كان العلم بارتفاع إكراه السلطان وحمله على النصّ معلوماً لجميع العقلاء، لأنّ / [[ص ٧٧]] الظاهر من أحوال السلاطين الذين نفذ أمرهم ونهيتهم، وتمكّنوا من بلوغ مرادهم، وكانوا بحيث يُحمّل تخويفهم على الإخبار، ويُلجئ إليها دفع النصّ وبلوغ الغاية في قصد معتقده وراويه، فأسباب الخوف والحمل قد حصلت على ما ذكرناه، في العدول عن نقل النصّ لا في نقله، وفي حصول العلم بتعدّد الإشارة إلى زمن بعينه وقع التواطؤ فيه على النصّ، ووجوب ظهوره لو كان واقعاً دلالة على بطلانه، وإذا كانت هذه صفة الشيعة ووجدانهم يذكرون أنّهم وجدوا أسلافهم وهم فيما ذكرناه على مثل صفتهم ينقلون عن أسلافهم، وهذه صفتهم إلى أن يتّصل النقل بالنبي ﷺ أنّه نصّ على أمير المؤمنين بالإمامة بعده، واستخلفه على أمّته بألفاظ مخصوصة نقلوها، منها قوله ﷺ: «سَلِّمُوا عَلَى عَلِيٍّ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ»، وقوله ﷺ مشيراً إليه وأخذاً بيده: «هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا»، وقوله ﷺ في يوم الدار وقد جمع بني عبد المطلب وتكلّم بكلام مشهور قال في آخره:

الخوارج والجهمية والنجارية ومن جرى مجراهم ممّن أحدث مقالة لم تتقدّم، حتّى فرّق / [[ص ٧٥]] أهل الأخبار بأسرهم بين زمان حدوث أقوالهم والزمان الذي كانت فيه أقوالهم مفقودة، وبين الأحوال التي تظاهرت فيه مذاهبهم وانتشرت في الجماعات والأحوال التي كانت فيها مقصورة على العدد القليل، وهذا في بابيه يجري في وجوب الظهور مجرى ما نوجبه من ظهور التواطؤ متى وقع من الجماعات.

وقد قيل: إنّ أحد ما يُعلّم به استيفاء الجماعة المتوسطة في النقل للشروط أن ينقل إلينا الجماعة التي تلينا أنّها أخذت الخبر المخصوص عن جماعة لها مثل صفتها، وأنّ تلك الجماعة أخبرتهم بأنّها أخذت أيضاً الخبر عن جماعة هذه صفتها، حتّى يتّصل النقل بالمخبر عنه، وهذا وجه، لأنّ العلم بحال الجماعة لها مثل صفتها، وأنّ تلك الجماعة في امتناع التواطؤ والاتّفاق على الكذب فيها ضروري، يحصل لكلّ من خالطهم واختبر العادة في أمثالهم، وإذا كان العلم بحالهم ضرورياً وخبرّت الجماعة التي تلينا عن تلك الحال وقد عرفنا ثبوت الشروط فيهم وجب أن تكون صادقة، وجرى خبرها عن حال الجماعة التي نقلت عنها في أنّه لا يكون إلّا صدقاً مجرى نفس الخبر الذي تلقّته عن الجماعة، فكما لا يجوز أن تكون كاذبة في أنّها تلقّت ذلك عن غيرها، وسمعت منه فكذلك لا يجوز أن تكون كاذبة فيما خبرت به من صفته، لأنّ الأمرين جميعاً يرجعان إلى الضرورة، وليس ممّا يصحّ أن تعترض فيه الشبهة.

وهذا يُبطل قول من اعترض هذا الوجه، بأن قال: لعلّهم غالطون / [[ص ٧٦]] فيما خبروا به من صفة الجماعة، ومتوهمون ما لا أصل له، ويُبطل أيضاً قوله: (كيف السبيل إلى العلم بتساوي الجماعات في العدد وهو أمر غير منضبط ولا منحصر؟ ومن أيّ وجه يعلم الجماعة التي تلينا مساواة من نقلت عنه لها في الكثرة والعدد؟)، لأنّا لم نعتمد على ما ظنّه من تساوي العدد والكثرة، وإنّما اعتبرنا أن تحرير الجماعة بأنّ لمن نقلت عنه مثل صفتها في استحالة التواطؤ والاتّفاق على الكذب، وهذا معلوم

الوجه الذي وجبت في الفرق الناشئة والمذاهب الحادثة التي قدّمنا ذكرها، وفي ارتفاع العلم بشيء ممّا ذكرناه في نقل الشيعة للنصّ وتعدّد إشارة من حمل نفسه من مخالفيها على ادّعاء ذلك عليهم إلى زمان بعينه، ورجال بأسمائهم، واقتصارهم على التظنّي والتوهّم دلالة على سلامة نقلهم من الاختلال.

وهذا الذي قضينا به في نقل الشيعة أوجب منه في نقل ساير الفرق، لأنّه لم تُمنَ فرقة، ولا بلي أهل مذهب بما بليت به الشيعة من التتبّع والقصد، وظهور كلمة أهل الخلاف، حتّى أنّا لا نكاد نعرف زماناً تقدّم سلمت فيه الشيعة من الخمول، ولزوم التقيّة، ولا حالاً عريت فيها من قصد السلطان، وعصبيته وميله وانحرافه، هذا إلى كثرة ما جرى بينها وبين خصومها من الخوض في النصّ على مرّ الدهر، واجتهاد جماعة مخالفيها في الطعن عليه، والثلّم له، وتطلّب ما يدحضه، وبعض هذه الأمور يكشف السرائر ويظهر الضمائر، ولا يثبت معها ضعف الخبر أن يظهر، وزمان حدوثة أن يُعرف، حتّى لا يشكّ فيه اثنان، ولا يمترى لسانان، وليس ما وقع من ذوي العزّ والتمكّن، وقوّة السلطان وكثرة / [[ص ٨٠]] الأعوان، ممّا حكمنا بظهور أمثاله في العادة مخفى وينكتم، فكيف بما يقع من فرقة مغمورة مقهورة، وقد تظافر عليها المفرقون واصطلح في قصدها المختلفون، ومن تأمل صورة الشيعة بعين منصف علم صحّة قولنا.

والوجه الآخر: أنّا وجدنا من يلينا منهم والشروط التي اعتبرناها حاصلة بغير شكّ فيهم، يذكرون أنّهم نقلوا خبر النصّ وتلقّوه عمّن صفته في امتناع التواطؤ والاتفاق كصفتهم، فلا بدّ أن يكونوا صادقين، لأنّ تجويز الكذب عليهم في صفة من أخذوا الخبر عنه كتجويزه في سماع الخبر، لأنّنا قد بيّنا أنّ الأمرين جميعاً يعودان إلى علم الضرورة، وإذا ثبتت الجملة التي قدّمناها فقد وضح كون خبر النصّ صدقاً، ووجب المصير إليه والعمل عليه.

فإن قالوا: لو كان النصّ حقّاً ونقلكم له متّصلاً، ووقوعه في الأصل ظاهراً، لوجب أن يقع العلم به لكلّ من سمع الأخبار على حدّ وقوعه بنصّ النبي ﷺ على أنّ

«أُيِّكم بيايعني، أو يؤازرني _ على ما جاءت به الرواية _ يكن أخي ووصيّ وخليفتي من بعدي»، فلم يقم إليه ﷺ أحد من / [[ص ٧٨]] الجماعة سوى أمير المؤمنين ﷺ، فليس يخلون فيما نقلوه من أحد أمرين: إمّا أن يكونوا صادقين، أو كاذبين، فإن كانوا كاذبين فيما نقلوه، وقد تقدّم أنّ الكذب لا يُفعل إلّا لغرض زائد، وأنّه لا يجري مجرى الصدق، وأنّه لا يخرج عن الأقسام التي قدّمناها، وهي التواطؤ وما جرى مجراه، أو الشبهة، أو الاتفاق، فيجب إذا علمنا انتفاء الأقسام الثلاثة عن خبرهم أن يُقطع على صدقهم، لأنّه لا منزلة في الخبر بين الصدق والكذب، وقد بيّنا استحالة التواطؤ وما قام مقامه فيهم، وبيّنا أيضاً استحالة وقوع الخبر منهم اتفاقاً، وهذا ممّا لا يكاد يشتهه على عاقل، لأنّه معلوم من حالهم ضرورة عند اختبارها، وإنّما المشتبه غيره ممّا سنوضحه.

فأمّا الشبهة والالتباس فمعلوم أيضاً ارتفاعهما، لأنّهم لم يُخبروا عن أمر يُرجع فيه إلى النظر والاستدلال فيصحّ دخول الشبهة عليهم، بل خبروا عن أمر مدرّك يُعلم ضرورة، وليس يصحّ أيضاً التباسه بغيره، لأنّهم عارفون بالنبي ﷺ وبأمر المؤمنين ﷺ معرفة تزيل الشكّ، وتحيل أن يكون اعتقدوا في القائل أو المقول فيه خلاف الحقّ، ولم يكن القول المسموع من بعد فيجوز أن يتوهّموا فيه خلاف ما هو عليه، فإذا كانت جميع أسباب الشبهة واللبس ومظاهرها مرتفعة، لم يكن لتجويز الاشتباه وجه، ولم يبقَ إلّا أن ندلّ على حصول ما شرطناه في أسلاف الشيعة كحصوله في أخلافهم، ويُعلم ذلك بالوجهين اللذين قدّمناهما:

أحدهما: أنّ خبر النصّ لو كان ينتهي في أصله إلى فرقة قليلة العدد أو آحاد ولّدوه وأحدثوا الاحتجاج به بعد أن لم يكن معروفاً ونشروه في الجماعات، لوجب بمقتضى العادة أن يظهر ظهوراً لا يمكن دفعه، ويشترك كلّ من كانت له معرفة بالأخبار والاختلاط بأهلها في العلم به، ولكان الزمان الذي ظهر فيه النصّ بعد أن لم يكن ظاهراً / [[ص ٧٩]] معروفاً، والرجال الذين أبدعوا دعواه بعد أن لم يدعوها معلومين بأعيانهم مشاراً إليهم بأسمائهم على

الكعبة قبله، وعلى صيام شهر رمضان، وما أشبهها من أركان العبادات الظاهرة، ويجري في وجوب حصول العلم به مجرى تأميره ﷺ زيد بن حارثة وخالد بن الوليد، إلى غير من ذكرناه من ولاته وقضاته، وفي علمنا بالفرق بين النص وبين هذه الأمور في باب العلم دليل على الفرق بينه وبينها في صحة النقل وسلامته.

قيل لهم: ليس يجب إذا كان النص حقاً والمخبر عنه صادقاً والخبر به متواتراً أن يجري مجرى كل من كان بهذه الصفة في عموم العلم به، وارتفاع الشك فيه، لأننا وإن كنّا عالين بمساواة النظر لما ذكرته في / [[ص ٨١]] الصحة وسلامة النقل، فقد علمنا أيضاً أن النص قد اتفق فيه ما لم يتفق في سائر ما قصصه، لأن النص على الكعبة، وإيجاب صوم شهر رمضان، وتأخير فلان وفلان، مما لم يدع أحداً في ماضي ولا مستقبل دافع إلى كتمانها، ولا انعقدت رئاسة على إبطاله، ولا قوبل رايه في أصله أو فرعه بالتكذيب، أو لقي بالتبديع، بل سلم جميع الناس عالمهم وجاهلهم ملهمهم وذمهم، فأنضح لذلك طريق العلم به، وارتفع كل شك فيه، وليس هذا حال النص، فإن جميع ما عدّدناه اتفق فيه وعرض في أصوله وفروعه، وفي اتفاق بعضه ما يقتضي الريب وتطرق الشبهة، ويمنع من مساواة ما أجمع على تسليمه وتصديق رايه مما تقدم.

ومما يبين أن حصول اليقين بما ذكره السائل، وارتفاع الشكوك عنه، لم يكن لأجل صحته في نفسه، أو ظهوره في أصله، أو عموم فرضه، أو لزوم الحجّة به، على ما يظنه خصومنا أنه لو كان كذلك لوجب حصول اليقين، وزوال الشبهة في كل ما جرى مجراه في وقوع النص عليه، ولزوم الحجّة به، وعموم فرضه وظهوره، ولو كان ذلك واجباً لكان علمنا بكيفية الصلاة والطهارة وصفات الحج وحدود الزكاة إلى غير ما ذكرناه من العبادات الشرعية المنصوص على أحكامها على حد علمنا بوقوع النص في الجملة على وجوبها، وعلى حد علمنا بسائر ما تعدّد من أحوال النبي ﷺ الظاهرة كتأميره أمراء وحجّته، وهجرته، وغزواته المشهورة، فلمّا كان العلم بسائر هذه الأمور عامّاً لا طريق للشك عليه، ولا مجال للشبهة فيه،

والعلم بحدود العبادات التي ذكرناها وكيفية أحكامها خاصّاً قد تنازع أهل العلم وتجاوبوه، / [[ص ٨٢]] واعتقدت كل فرقة فيه مذهباً يخالف مذهب الأخرى، وكل من تمسك في ذلك بطريقة يرى أن الحجّة هدّته إليها وأن الشبهة صرفت مخالفته عنها، بطل أن يكون ما اشترك في وقوع النص أو عموم الفرض أو لزوم الحجّة به يجب اشتراكه في حصول العلم، وزوال الشك، وثبت أن الاعتبار الذي اعتبرناه هو الواجب، وليس يمكن أحداً أن يدفع وقوع النص على شروط جميع ما ذكرناه من العبادات وكيفياتها، لأنّه لا سبيل إلى امتثالها إلّا بعد بيان أحكامها، وكيفية فعلها، فما يوجب بيان فرضها ووجوبها على الجملة يوجب بيان أحكامها، لأن ارتفاع أحد البيّنين مغلّ بالامتنال، ولأن كثيراً من أحكام ما عدّدناه لا طريق للاجتهاد فيه، بل المرجع في العلم به إلى النصوص، ولا يمكنه أن يقول: إن بيان أحكام هذه العبادات وقع في الأصل مختلفاً فنقل على اختلافه، ولم يقع العلم بطريقة واحدة فيه كما وقع بما ذكر متقدماً، لأن هذا لا يمكن أن يقال في جميع ما اختلف فيه، وإنما يُذكر في الأذان، فإن أذان مؤدّنيه ﷺ وقع مختلفاً، وإن ذكر في غيره فلا بد أن يكون ممّا طريقه التخيير، أو ممّا يسوغ فيه اختلاف العمل، وكل ذلك غير دافع للكلام، لأن هذه الأحكام إن كان بيانها وقع في الأصل على وجه واحد فالاعتراض بها لازم للقوم ظاهر اللزوم، وإن كان وقع مختلفاً لإباحة أو تخيير أو غيرهما فليس هذا أولاً في كل ما عارضنا به، ويكفي أن يكون في جملة حكم واحد يخالف ما ذكره في أن معارضتنا تكون متوجّهة.

/ [[ص ٨٣]] ثم لو سلّمنا وقوع الجميع مختلفاً لكان الكلام أيضاً لازماً، لأننا نقول: كان يجب أن يُعلم وقوعه على الوجه الذي وقع عليه من الاختلاف كما علمنا سائر ما ذكر ممّا وقع متفقاً، لأنّه لا فرق بين أن يُظهر بيان الحكم ويُكرّره متفقاً، وبين أن يُظهره ويُكرّره مختلفاً في أن العلم بحاله في الاختلاف والاتفاق يجب حصوله، وهذا يوجب أن نكون عالين بوقوع الأذان مثني، ووقوعه مفرداً، وبأنّه ﷺ قطع السارق من مواضع مختلفة، إلى

الرجلين ولبعض الرأس، وقطع السارق من الأصابع أو المنكب من الوجه الذي ذكرناه، لأن هذا من قائله نهاية المكابرة، لأننا نعلم ضرورة أن من خالف في مسح جميع الرأس من الشيعة وفي غسل الرجلين بدلاً من / [ص ٨٥] مسحهما، وخالف منهم في قطع السارق ومن الخوارج لا يصحح الرواية عن النبي ﷺ بخلاف مذهبه، ولا يُسلم أنه عليه السلام فعل شيئاً من ذلك إلا على الوجه الذي ذهب هو دون مخالفيه إليه، وكيف يتوهم هذا عاقل وهو يعلم أن الشيعة تُبدع من مسح جميع رأسه أو غسل رجله، وتقول: إن غسل الرجلين لا يجزي عن مسحهما، ولا صلاة لمن استعمل الغسل بدلاً من المسح، وكذلك لا صلاة لمن مسح جميع رأسه معتقداً أن الفرض لا يتم له إلا به، وعندهم أن النبي ﷺ لم يستعمل قط في رجله إلا المسح دون الغسل، ولا قطع السارق إلا من حيث يقتضي مذهبهم قطعه.

وبعد، فإذا جاز أن يكون الرواية بذلك ظاهرة عن النبي ﷺ مستفيضة مع خلاف الشيعة فيها، وتدينهم بطلانها، جاز أن يكون النص صحيحاً والخبر به حقاً مع خلاف من خالف فيه، وأي شيء قيل في خلاف الشيعة من قذف لهم بالمكابرة، ودفع المعلوم، أو دخول الشبهة أمكن أن يقول الشيعة مثله لمخالفهم في النص، وكان لهم أن / [ص ٨٦] يقولوا أيضاً إذا قيل لهم: إن الرواية بخلاف مذهبكم في المسح وغيره ولكنكم ذهبتم عن علم ذلك بالشبهة: كيف أمكن أن تدخل الشبهة علينا في هذا ولم تدخل في العلم بالوضوء على الجملة؟ وألا علمنا بصفة وضوئه عليه السلام وموضع قطعه السارق كما علمنا أنه عليه السلام توضأ وقطع، وإن جاز أن يختلف هذان العلمان جاز أن يخالف العلم بالنص وسائر ما ذكر من تأمير الأمراء، والنص على الكعبة وغيرها.

وليس له أن يقول: إن النص من النبي ﷺ وإن كان واقعاً على أحكام ما ذكرتموه من العبادات، وتفصيل حدودها فلم يقع ذلك منه ظاهراً بحضرة جميع أصحابه، بل اختص بمعرفة بيانه عليه السلام هذه الأحكام آحاداً وجماعات قليلة، وليس هذا مذهبكم في النص، لأنكم

جميع ما وقع الاختلاف فيه، وكان مرجعه إلى النص على حد علمنا بوجوب الأذان في الجملة ونصه على الكعبة، وصيام الشهر المعين، وفي عدم العلم بأحد الأمرين ودخول الشبهة فيه وحصوله في الآخر وانتفائها عنه دلالة على صحة قولنا، ولو سلمنا لهم ما لا يزالون يقولونه عند هذه المعارضة من أن الأحكام التي أشرتم إليها، ووقع اختلاف الناس فيها لم يكن من الرسول ﷺ نص فيها، وتوقيف عليها، وإنما وكل فيها أمته إلى الاستدلال والاجتهاد، وإن كنا قد بينا فساد ما تقدم لكان معنى كلامنا هذا أيضاً مبطلاً له، لأن من جملة ما ذكرناه من الأحكام ما علمنا حدوثه على عهد الرسول ﷺ، وأنه قد كان منه عليه السلام فيه فعل مخصوص، كعلمنا بأنه عليه السلام قد كان يتطهر في كثير من الأوقات بين أصحابه في السفر والحضر ويصلي بهم بحيث يشاهدونه، ويؤذن له في اليوم واللييلة خمس دفعات، أذاناً ظاهراً، وقد قطع عليه السلام بعض السراق، فهب أن للاجتهاد / [ص ٨٤] مجالاً في تفصيل أحكام العبادات وحدودها، ما بالناس لا نعلم بصفة فعله عليه السلام لما ذكرناه من صلاة وطهارة وأذان وقطع؟ وكيف ذهب الأئمة عن نقل ذلك على وجهه إن كانت لم تنقله، أو كيف ذهب عن علمه إن كان نُقل؟ وألا جرى علمنا بصفة طهارته وصلاته وما عددناه من أفعاله مجرى علمنا بنصه في الجملة على الصلاة والطهور وكذا وكذا؟

وليس لأحد أن يقول: إن ما فعله النبي ﷺ مما ذكرتموه وروي عنه لا اختلاف في ثبوت الرواية به، وإنما ذهب المختلفون مع اعترافهم بصفة فعله إلى جواز خلاف ما فعله لتأويل آيات أو لطرق من الاستدلال، لأنه لم يصح عندهم أن الرسول ﷺ حظر أن يفعل في هذه العبادات خلاف ما فعله كما يصح عندهم بصفة ما فعله منها، ولأن وقوع العلم بفعله على بعض الصفات إنما يدل على صواب اتباعه في تلك الصفة، ولا يمنع من قيام دلالة أخرى على جواز إيقاعه على وجه آخر، والذي وردت به الروايات في طهارته غسل الرجلين لا مسحهما ومسح جميع الرأس لا بعضه، وفي القطع أنه قطع السارق من الرسغ وليس يخالف في هذا عنه عليه السلام من خالف في جواز المسح على

تَدْعُونَ ظهوره لجميع الأمة، لأننا نعلم وجوب حدود العبادات المذكورة وشروطها علينا، ولزوم العمل لنا بها على حدٍّ لزومها ووجوبها على من شهد النبي ﷺ، فلا بدَّ أن يقع بيانه ﷺ لها في الأصل على حدٍّ ينقطع به عذر الحاضرين والغائبين، ومن شهد عصره ﷺ، ومن لم يلحق بعصره ممن يأتي من بعد، لأنَّ التكليف عامٌّ في كلِّ هؤلاء، ولم نوجب وقوع بيانه ﷺ لما ذكرناه بحضرة جميع الأمة أو أكثرهم، بل الذي نوجهه أن يقع على من تقوم به الحجَّة، وينقطع العذر، وقد يقع كذلك وإن اختصَّ بحضرة بعض الأمة، وإذا كان ظهوره على وجه الحجَّة واجباً فقد ساوى ما نقوله في النصِّ، لأننا لا نذهب إلى أنَّ النبي ﷺ نصَّ على أمير المؤمنين ﷺ النصَّ الذي تُسمِّيه الجلي، الذي علم حاضروه مراده منه باضطراب بحضرة جميع الأمة، بل نذهب إلى أنَّه وقع بمشهد ممن تقوم الحجَّة بنقله، فإن لم يجب عند المخالف حصول العلم بكيفية ما عدَّدناه من / [[ص ٨٧]] العبادات على حدِّ حصوله بوجوبها، ولزوم العبادة بها من جهة أنَّ بيان كفيته لم يقع بحضرة جماعة الأمة فكذلك لا يجب وقوع العلم بالنصِّ على حدٍّ وقوعه بإيجاب الصلاة في الجملة، والنصُّ على الكعبة، لأنَّ النصَّ لم يقع بحضرة جماعة الأمة، وإن كان واقعاً بحضرة من تقوم الحجَّة به من جماعتهم.

وليس له أن يقول: إنَّ النصَّ يخالف أحكام العبادات، لأنَّ فرضه عامٌّ لكلِّ مكلف وفروض العبادات يدخلها الاختصاص، لأنَّها بأسرها تسقط في كثير من الأحوال وعند ضروب من الأعذار، وإننا ألزماكم عموم العلم بالنصِّ وارتفاع الشبهة عنه، وحصوله على حدِّ الضرورة لعموم فرضه، فمعارضتكم بما ذكرتموه من أحكام العبادات غير لازمة، لأنَّ خصوص ما دُكر من العبادات وسقوطه في بعض الأحوال بالعذر غير مدفوع، إلاَّ أنَّه عامٌّ من وجه آخر، لأنَّ للصلاة والطهارة من العموم ما ليس للزكاة والحجَّ والجهاد، فليس فيها إلاَّ ما يدخله العموم والخصوص بحسب الإضافات، والعلم بالنصِّ قد يدخله الخصوص على وجه من الوجوه، لأنَّه قد يسقط مع فقد العقل أو نقصانه عن الحدِّ الذي يتوصَّل به

إلى معرفته، ولو لم يدخله الخصوص جملةً وخالف سائر العبادات الشرعية لكان كلامنا متوجَّهاً أيضاً، لأنَّه كان يجب أن يعمَّ العلم بحدود الصلاة والطهارة وما أشبههما من العبادات وكيفيتهما جميع من عمَّه فرضها، ولزومه العمل بها حتَّى يشترك جميع من وجبت عليه الطهارة والصلاة في العلم بما وقع من بيان الرسول ﷺ فيهما وصفه فعله لهما كما اشتركوا في العلم على الجملة بوجوبها، وقد علمنا خلاف هذا، على أنَّ العلم بوجوب الطهارة والصلاة قد عمَّ من لزمته هذه العبادات ومن لم تلزمه، لأنَّ من سقط عنه فرض الطهارة أو فرض الصلاة / [[ص ٨٨]] لضرب من العذر لأنَّه يعلم وجوب هاتين العبادتين عليه من دين الرسول ﷺ على حدِّ علمه بسائر الأمور الظاهرة، ولم يُخرجه سقوط فرضهما عنه عن عموم علمهما له، وهذا يوجب أنَّ عموم العلم غير تابع لعموم الفرض، ويُبطل اعتبار من اعتبر في هذا الباب عموم الفرض، وفرَّق بين النصِّ وبين العبادات بذلك، ويُحقِّق معارضتنا، لأننا نقول حينئذٍ: إذا كان العلم بعموم فرض الطهارة والصلاة وما أشبههما عامّاً لكلِّ من لزمه فعلهما ومن لم يلزمه فالأعمَّ العلم بصفات هذه العبادات أيضاً وأحكامها من لزمته ومن لم تلزمه.

فإن قيل: إنَّما عمَّ العلم بوجوب هذه العبادات التي ذكرتموها لمن سقط عنه فعلها بالعذر، ومن لم يسقط عنه من جهة أنَّه من سقط عنه فرض العمل بها لم يسقط عنه فرض العلم، وعذره في الإخلال بالعمل لا يكون عذراً في الإخلال بالعلم، قلنا: قد لحق إذا العلم بهذه العبادات وأحكامها في العموم بالنصِّ على الإمام، وبطل فرقههم بين العلم بها وبين العلم بالإمام بالخصوص والعموم، ونحن لم نعارض إلاَّ بوجوب العلم لا بوجوب العمل، فإذا وقع الاعتراف بأنَّ العلم بالعبادات عامٌّ وإن سقط العمل بها في بعض الأحوال صحَّ حمل النصِّ عليها.

فإن قيل: نراكم تذكرون فيما يمنع من وقوع العلم بالنصِّ على حدٍّ وقوعه بالأمر الظاهرة التي ألزماكم وجوب مساواتها لو كان حقاً، أسباباً مبنية على مذهبكم في النصِّ، كقولكم: إنَّ النصَّ عدل عنه الجمهور، ولُقي

ذكرناه، وإنّما يرجع الخلاف إلى وقوعه صواباً وواجباً، أو على جهة الخطأ والقبیح، وليس لهم أن يقولوا: إنّ الذي قرّرتوه من عمل الأئمة بخلاف النصّ وإظهارهم ما يقتضي إبطاله دالٌّ على عدم النصّ، لأنّه لو كان حقّاً لما جاز أن تعمل الأئمة بخلافه، لأنّ هذا عدول عن السؤال الذي أجبنا عنه، وإنّما وقع الجواب عن قولهم: لو كان النصّ حقّاً لساوى العلم به العلم بالنصّ على الكعبة وما أشبهها، وإذ قد بيّنا الفرق بين الأمرين وما يمنع من تساوي العلمين لم يكن لهم أن يعدلوا إلى سؤال آخر لم يتضمّن ما سألوا عنه ولا معناه، وسيأتي الجواب عن هذه الشبهة وما ماثلها فيما بعد عند النقض على صاحب الكتاب بعون الله تعالى.

ثمّ يقال للقوم: ما بال العلم بأنّ النبي ﷺ لم ينصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، وكذب من ادّعى ذلك غير حاصل على حدّ حصول العلم بأنّه لم ينصّ بالإمامة على أبي هريرة أو المغيرة بن شعبة، وأنّه لم ينصّ على قبله تخالف جهة الكعبة، وصوم شهر آخر غير شهر رمضان، وما بال العلم بنفي النصّ الذي ادّعته الشيعة لم يعمّ جميع من عمّه العلم بنفي الأمور التي عدّناها، وعندكم أنّ انتفاء النصّ عن الجميع بمنزلة واحدة، وإذا جاز أن ينتفي النصّ عن أمرين فيعلم انتفاءه / [[ص ٩١]] عن أحدهما قوم دون قوم وعلى حدّ دون حدّ، ولا يعلم العلم بانتفاءه جميع من عمّه العلم بانتفاء الآخر جاز أيضاً أن يقع النصّ على أمرين فيعمّ العلم بأحدهما ولا يعمّ العلم بالآخر، ويقع العلم بأحدهما على وجه لا يقع العلم بالآخر عليه، وإذا جعلتم كون العلم بالنصّ على أمير المؤمنين عليه السلام مخالفاً للعلم بما ذكرتموه من النصوص دليلاً على بطلانه، وقلتم: لو كان حقّاً لساوى العلم به سائر ما وقع النصّ عليه، فانفصلوا ممّن جعل كون ما يدّعى من العلم بانتفاء النصّ مخالفاً للعلم بانتفاء ما ذكرناه من النصوص التي علمنا انتفاءها كالنصّ على أبي هريرة وعلى خلاف الكعبة دليلاً على صحّة النصّ، وقال: لو كان باطلاً تساوى العلم ببطلان سائر ما انتفى النصّ عنه.

فإن قالوا: ليس يجب وإن كان النصّ الذي تدّعيه الشيعة منتفياً أن يعلم انتفاءه كلّ من علم انتفاء غيره على

راويه بالتكذيب ورُمي بالتضليل، وانعقدت الرئاسة على بطلانه، إلى سائر ما قدّمتموه في صدر كلامكم، وهذا غير مسلمّ لكم، / [[ص ٨٩]] لأنّه كالتابع لصحّة النصّ، فكيف يصحّ أن يجعلوه عذراً في ارتفاع العلم به؟

قلنا: قد غلطت علينا غلطاً ظاهراً، لأنّنا لم نذكر في جملة جوابنا من الأسباب المانعة من حصول العلم بالنصّ وزوال الريب فيه إلّا ما هو معلوم ومسلمّ، وإنّما الخلاف في كونه سبباً مانعاً من العلم بالنصّ ومخلاً بوقوع العلم به على الحدّ المذكور، أو في وقوعه على جهة الصواب والوجوب، لأنّه لا خلاف في أنّ العمل بعد الرسول ﷺ وقع من أكثر الأئمة بخلاف النصّ، والرئاسة المنعقدة لمن انعقدت له في تلك الحال كانت مبنية على ردّ النصّ وإبطاله، وأنّ من ادّعاه وأظهر التدبّر به في مستقبل الأحوال عند التمكن من إظهاره كان مكذباً متهجناً يصدّقه واحد ويكذّبه ألف، وأنّه لم يتفق منذ وقع النصّ إلى زماننا هذا وقت واحد سلّمته الأئمة فيه، أو أمسكت عن تكذيب راويه، أو كان المسلم أو المسك أكثر من المكذب المنازع، ونحن نعلم أنّه لم يتفق فيما عورضنا به من العلم بالنصّ على الكعبة، وما جرى مجراها بشيء ممّا ذكرناه، بل الحاصل فيه عكس هذه الأمور وأضدادها من التسليم والإجماع والتصديق ووقوع العمل في الأصول والفروع، وليس يمكن أحداً أن يدفع شيئاً ممّا عدّناه أو يشير إلى خلاف فيه، لأنّ وقوع العمل بخلاف النصّ لا ينكره أحد من مخالفي الشيعة ولا أحد ممّن اختلط بأهل الأخبار من الخارجين عن الملة، ومخالفو الشيعة يزيدون في ذلك عليهم ويقولون: إنّ العمل بخلاف النصّ وقع من جميع الأئمة، وأنّهم ما فعلوا من العمل بخلافه إلّا الواجب الذي لهم أن يفعلوه، وهذا زيادة على قول الشيعة: إنّ الأكثر / [[ص ٩٠]] عمل بخلافه، وإنّما اقتضت الشيعة على ذكر الأكثر لما صحّ عندها من اعتقاد جماعة من القوم صحّة النصّ والعمل عليه باطنياً، والمخالف للشيعة أيضاً يعترف بأنّ من ادّعى النصّ وأظهر القول به في جميع الأزمان كان مكذباً مرمياً بالبدعة وخلاف الجماعة، وإن كان يقول: إنّ التهجين له والتكذيب واقع موقعه، فكأنّه لا خلاف في حصول ما

حدّ واحدٍ، لأنّ هذا غير واجب فيما لم يكن، وإن كان واجباً فيما كان، ووقع من النصوص.

قلنا لهم: انفصلوا ممّن عكس القضية وقال: ليس يجب إذا كان النصّ الذي يدّعيه الشيعة حقّاً أن يعلمه كلّ من علم النصّ على غيره من الأمور الظاهرة على حدّ واحدٍ، لأنّ هذا لا يجب في كلّ ما كان، وإن كان واجباً فيما لم يكن.

فإن قالوا: فنحن نقول: إنّ العلم بانتفاء النصّ الذي تدّعونه كالعلم بانتفاء النصّ على أبي هريرة بالإمامة وسائر ما عدّدتموه، وحال من ادّعى أحدهما كحال من ادّعى الآخر.

قيل لهم: إذا بلغتكم إلى هذا الحدّ بلغنا معكم إلى مثله، وقلنا لكم: إنّ العلم بثبوت النصّ الذي نذهب إليه في حصول اليقين به، / [[ص ٩٢]] وزوال الشكوك عنه، وبهت من دفعه كالعلم بالنصّ على الكعبة، وتأمير زيد وخالد وحال من ادّعى خلافه أو دفعه كحال من ادّعى خلاف النصّ على الكعبة، أو دفع النصّ عليها.

فإن قالوا: كيف يقال هذا فيما يخالف فيه أمثالنا؟

قيل لهم: وكيف يصحّ ما قلتموه فيما يخالف فيه أمثالنا؟ وفيما الكثرة التي لا يصحّ عليها دفع مثل ما ذكرتموه مع علمكم بتدوين أكثرنا بمذهبه ضرورةً وتقريباً باعتقاده إلى ربّه جلّ وعزّ.

وهذه المعارضة لا مخلص منها للقوم الدافعين للنصّ والمعتمدين على ما تضمّنه السؤال، وربّما سألوا فقالوا: لو كان الخبر متواتراً بالنصّ لوقع العلم الضروري به لكلّ من سمعه، لأنّ الخبر إذا ورد من كثرة لها الشروط التي تدّعونها فلا بدّ من وقوع العلم الضروري عنده.

والجواب عن السؤال المتقدم الذي شرحناه وأحكمناه هو جواب عن هذا السؤال، لأنّ معناهما متشابه وإن كان يحتاج عند ذكر الضرورة على هذا الوجه إلى ضرب من التفصيل ونوع من الكلام لا يحتاج إليه فيما تقدّم، ونحن نستوفيه عند النقض على صاحب الكتاب، فقد تعلّق به، ونجيب أيضاً عن جميع ما يسألون عنه مثل قولهم: لو كان النصّ حقّاً لما كتّمته الأئمة وأظهرت خلافه،

ولطالب به أمير المؤمنين عليه السلام ونازع القوم فيه، ولما دخل في الشورى، ولا فعل كذا وكذا، ومثل قولهم: أي فرق بين ادّعاءكم للنصّ ودعوى البكرية والعباسية للنصّ على صاحبيهما؟ إلى / [[ص ٩٣]] غير ذلك من شبههم، فقد ذكر صاحب الكتاب منها طرفاً نحن نجيب عنه عند الانتهاء إليه، ونستوفي ذكر ما أخلّ به من زيادة قويّة، وإذا قد انتهى ما أردنا تقديمه من الكلام في النصّ فنحن نعود إلى حكاية كلام صاحب الكتاب في الفصل والنقض عليه.

قال صاحب الكتاب _ بعد أن ذكر الخلاف في النصّ وما يمكن أن ينقسم إليه قول مدّعيه من ضرورة أو اكتساب _ : (والذي يدلّ على بطلان النصّ على وجه يُعَلِّم مراده عليه السلام فيه باضطرارٍ أنّ ذلك لو كان ثابتاً لكان كلّ من علم صحّة نبوّته عليه السلام يعلم ذلك حتّى لا يصحّ أن يشكّ فيه، يُبيّن ذلك أنّه لمّا كان العلم بوجوب الصلاة وصوم شهر رمضان وتحريم الخمر إلى غير ذلك ضرورياً على الحدّ الذي ذكرناه لم يُخْز أن يشكّ فيه أحد يعلم نبوّته، حتّى أنّا نجعل إظهار الشكّ في ذلك أو شيء منه دلالة الكفر وتكذيب الرسول ﷺ، [على ما بيّناه من قبل]، ولو كان الأمر كذلك لوجب أن نعلم هذا النصّ ولا نشكّ فيه، وكذلك سائر أهل القبلة، بل كان يجب أن لا يشكّ في ذلك من يعتقد صحّة نبوّته وإن لم يعلمها، لأنّ ذلك ممتنع في الاعتقاد، وإن كان امتناعه في العلم أقوى، وبطلان ذلك يُبيّن فساد هذا القول، ولا يمكنهم أن يدّعوا علينا أنّا نعرف ذلك، لأنّنا نعرف باضطرارٍ خلاف ذلك من أنفسنا، بل يعلمون من حالنا أنّا نعتقد خلاف / [[ص ٩٤]] ذلك، ولأنّّه قد ثبت أنّ الجمع العظيم لا يجوز أن يجحدوا ما يعلمون أو يظهروا خلافه، وقد بيّنا صحّة هذه الطريقة في باب المعارف...).

يقال له: قد بيّنا في صدر كلامنا ما نذهب إليه في النصّ، وذكرنا أنّ طريق العلم به وبالمراد معه بمن لم يسمعه من الرسول ﷺ هو الاستدلال دون الاضطرار، وإن كان ممّن سمعه منه عليه السلام مضطراً إلى مراده، وليس يُقَطَّع في شيء من الأخبار على حصول العلم الضروري عنده، لأنّنا نُجَوِّز أن يكون العلم بإيجاب الصلاة وتحريم

وتكذيبها، وهذا إذا كان المرجع فيه إلى العادة جَوَزْنَا ما ذكرناه فيه ولم يستنكر.

وليس لك أن تقول: لو كان التصديق شرطاً في صحّة وقوع العلم لم يخلُ التصديق من أن يكون عن معرفة أو عن غير معرفة، فإن كان عنها لم تخلُ المعرفة من أن تكون إذا لم تحصل عن مشاهدة واقعة بهذا الخبر وبغيره ممّا يجري مجراه، فإن كانت حاصلة عن هذا الخبر أو عمّا جرى مجراه فقد صحَّ أن نعلم صحّة الخبر، وإن لم يقع تصديق متقدّم، وإذا جاز هذا / [[ص ٩٦]] فيهم جاز في غيرهم، واستغني عن تقدّم التصديق، لأننا نقول لك: إنّا لم نلزمك كون التصديق شرطاً في وقوع العلم الضروري، وإنّا ألزمنك أن يكون التكذيب عن تكذيب الجماعة بالخبر مانعاً من حصول العلم الضروري وارتفاع هذا التكذيب مصحّحاً لوجوده، فتشاغلك بالتصديق لا معنى له.

فأمّا نفيك عن نفسك وأصحابك العلم بالنصّ فصحيح، وليس ذلك ممّا يدّعيه عليك عاقل فتفسده.

فإن قلت: إنّا كلامي على من أوجب العلم الضروري بالنصّ لكل من سمعه وادّعى على الجميع الاضطرار إلى صحّته، ولم يثبت مانعاً من العلم به.

قلنا لك: فكلامك إذاً على مذهب لا يذهب إليه عاقل، فإنّا لا نعرف أحداً هذا قوله.

قال صاحب الكتاب _ بعد كلام يتضمّن الردّ على من ادّعى عليه وعلى أصحابه العلم الضروري بالنصّ لا حاجة بنا إلى ذكره، لأنّا لا ندّعي ذلك عليهم _ (ومتى قالوا: يُعتبر ذلك، لأنّ التواتر لا يضطرّ عندنا، وإنّا يُعلم به الشيء من جهة الاكتساب، فقد نقضوا نفس الأصل الذي تكلمنا عليه، لأنّا إنّا نريد إبطال قول من يدّعي الاضطرار في ذلك، ولأنّا قد بينّا من قبل أنّ الصحيح في التواتر أنّه يقتضي العلم الضروري، وأنّه ليس بطريق إلى الاستدلال، وأوضحنا القول في ذلك...).

يقال له: قد مضى ما نقوله في العلم بالنصّ، وأنّه واقع الآن من / [[ص ٩٧]] جهة الاستدلال لا من جهة الاضطرار، وقولك: (إنّ كلامي على من قال بالاضطرار)، إن أردت به من يدّعي الاضطرار على الكلّ ولا يشير إلى مانع يمنع منه، فقد قلنا: إنّ هذا ليس بمذهب لعاقل في

الخمر وسائر ما ذكرته وبالبلدان أيضاً واقعاً عن ضرب من الاستدلال قريب، وأن لا يكون من فعل الله تعالى فينا، وإن كنّا لا نشكّ في مفارقة العلم بهذه الأمور في طريقه وامتناع دخول الشكوك والشبهات فيه لغيره من العلوم بمخبر الأخبار التي لا يجري مجراه، لأنّ امتناع اعتراض الشبهة ودخول الشكّ في بعض العلوم ليس يجب أن يكون دلالة على أنّه من فعل الله تعالى، ولنا في هذا الباب يعني في هل العلم بالبلدان وما أشبهها ضروري أم لا؟ نظر.

فأمّا العلم بالنصّ فلا نظر لنا في أنّ العلم به الآن من طريق الاستدلال والاكتساب، على أنّا لو تخطينا الخلاف في هذا الموضع وسلّمنا لك أنّ العلم بالبلدان وما ماثلهما ضروري لأمكن أن نقول لك: بم ندفع أن يكون إيجاب الصلاة والصوم وما ذكرته من العبادات إنّما علمه كلّ من علم صحّة نبوّته عليه ﷺ اضطراراً، ولم يصحّ أن يقع شكّ فيه من قبل أنّ أحداً لم يعترضه بتكذيب وردّ في وقت من الأوقات، وأن / [[ص ٩٥]] يكون خبر النصّ ممّا يصحّ أن يُعلم المراد منه باضطرار لو سلم من تكذيب الجماعات به وسبقهم إلى الاعتقادات الباطلة فيه، فلمّا لم يسلم من ذلك لم يقع العلم به ضرورة كما وقع بسائر ما عدّدته، وليس يمكنك أن تحيل هذا الإلزام أو تستبعده، لأنّ العلم الضروري عند خبر المخبرين إذا كان عندك من فعل الله تعالى ومتعلّقاً بالعادة جاز أن يجري العادة فيه بأن يفعله إذا لم يقع تكذيب من الجماعات به، وسبق إلى اعتقاد فساد، ومتى وقع ذلك لم يفعله كما جاز أن يفعله عند خبر عددٍ دون عددٍ، وعند خبر المضطّرين إلى ما أخبروا عنه دون المستدّلين.

وليس لك أن تقول: لو كان المعتبر في وجود العلم الضروري بمخبر الأخبار وارتفاعه بالتكذيب لوجب أن لا يقع علم بشيء من مخبر الأخبار، لأنّ السمنية تُكذّب بالجميع.

لأنّا نقول لك: إنّنا يؤثّر تكذيب من علّم وجوده وعُرف تكذّيبه من العقلاء، ونحن لم نر سميناً قطّ، وإنّا نسمع بذكرهم خبراً.

ويمكن أن يقال: إنّّه لا معتبر في ارتفاع العلم الضروري بتكذيب الواحد والاثنين، بل برّد الجماعات

يقال له: قد بينّا أنّنا لا ندّعي علم الضرورة في النصّ لا لأنفسنا ولا على مخالفيها، وما نعرف أحداً من أصحابنا صرّح بادّعاء ذلك، ولكنّا نكلّمك على ما يلزمك دون ما نذهب إليه ونعتقده حقّاً.

أمّا ادّعاؤك أن يكون المخالف لنا في أوسع العذر إذا لم يعرف النصّ ضرورةً، فباطل لا يدخل في مثله شبهة على مثلك، لأنّنا إنّما ألزّمناك أن يرتفع العلم الضروري عنهم بالنصّ على وجه كانوا فيه هم المانعين لأنفسهم منه، وهم مع كونهم مانعين من وقوعه متمكّنون من إزالة المانع، والخروج عمّا ارتفع من أجله العلم بالنصّ من الشبهة أو السبق إلى الاعتقاد، ولو شاءوا لفارقوا ذلك فوقع لهم العلم الضروري، فكيف يجب على هذا أن يكونوا معذورين؟ وهل إقامة العذر لهم وهذه حالهم إلّا كإقامة العذر لمن نظر في الدليل، وقد سبق إلى اعتقاد فاسد إمّا بتقليد أو / [[ص ٩٩]] شبهة فامتنع عليه لذلك حصول العلم من جهة الدليل؟ فلمّا كان من هذه حاله غير معذور وإن كان لا يصحّ حصول العلم له من جهة الدليل مع الشبهة والاعتقاد الذي قدرناه من حيث كان متمكّناً من إزالة ما منع من حصول العلم بالنظر في الدليل ومفارقتة، فكذلك حال من لم يقع له العلم بالنصّ من المخالفين، ويمكن أن يكون الذمّ لاحقاً لهم من وجه آخر وهو أنّهم وإن كانوا كالمانع أنفسهم من العلم الضروري قادرون على إصابة العلم الاستدلالي بأن ينظروا في أحوال الجماعة المخيرة بالنصّ ويستدلّوا على كونهم صادقين، وإذا كان هذا طريقاً إلى العلم وهم متمكّنون منه ضاق عذرهم وتوجّه الذمّ إليهم، وليس يجعل ذمّهم من حيث اعتقدوا إمامة غير أمير المؤمنين عليه السلام بالشبهة حسب ما سألت عنه نفسك، وإن كان ما ذكرته وجهاً يلحق الذمّ من أجله إلّا أنّه لا يكون ذمّاً مستحقّاً من جهة الإخلال بالنصّ، لأنّه كان يجب لو توقّفوا أو شكّوا ولم يعتقدوا إمامة الغير أن لا يلحقهم الذمّ، وقد بينّا أنّه لاحق لهم من الوجهين اللذين قدّمناهما، وهو أيضاً لاحق لهم من حيث اعتقدوا الباطل في إمامة من ليس بإمام.

قال صاحب الكتاب: (على أنّ هذه الطريقة توجب عليهم أن يجوّزوا في سائر ما يُعلم من دينه عليه السلام ضرورةً

النصّ، وإن أردت أنّه ممّا يُعلم باضطرارٍ وإن جاز ثبوت مانع منه فقد تكلمنا على هذا الوجه، وألزمناك ما لا انفصال لك عنه.

فأمّا قولك: إنّك قد بينت (أنّ التواتر يوجب العلم الضروري)، فما وجدناك بينت ذلك بشيء في المواضع الذي أشرت إليه من كتابك، ولم نرك قد عوّلت إلّا على أنّ خبر الجماعة إذا انتهى إلى أحد يمكن أن يستدلّ معه على صدقهم، فلا بدّ من وقوع العلم الضروري عند خبرهم، وهذه دعوى منك لا برهان عليها، ولنا أن نقول لك: هذا من أين قلته؟ وما أنكرت من أن يجري الله العادة بأن يفعل العلم الضروري عند خبر الجماعة إذا انتهوا إلى عددٍ معلوم، ويكون من لم يبلغ عددهم من الجماعات لا يقع العلم الضروري عند خبرهم وإن أمكن الاستدلال به على صدقهم؟ أو ليس قد حكيت عن أبي هاشم في كتابك هذا أنّه قال في بعض المواضع: (لا يمتنع أن يُستدلّ بخبر الجماعة على صدقهم وإن لم يقع العلم الضروري بخبرهم، بأن لا يكونوا بلغوا المبلغ الذي أجرى الله تعالى العادة بأن يفعل عنده العلم الضروري)؟ ولو لم يقل ما حكيتة أبو هاشم أيضاً لكان القياس يقتضيه.

قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: إنّنا ندّعي هذا الجنس من الاضطرار لمن فتش عن الأخبار وأزال عن قلبه الشبهة، ولم يسبق إلى اعتقاد فاسدٍ، فأمّا من حصل فيه بعض هذه الوجوه لم يحصل له الضرورة، ولذلك يحصل الاضطرار لطوائف الشيعة ولا يحصل للمخالفين. / [[ص ٩٨]] قيل لهم: إذا كان ذلك هو الحجّة وقد أقررتم أنّه لا يحصل للمخالف فيجب أن يكونوا في أوسع العذر في مخالفتكم وأن لا يلحقهم الذمّ بذلك. فإن قالوا: إنّنا ندّمهم من حيث اعتقدوا إمامة غير أمير المؤمنين عليه السلام لشبهة. قيل لهم: فيجب أن لا يلحق من شكّ في ذلك وتوقّف الذمّ ويكون معذوراً في ذلك، وذلك ينقض أصلهم في الإمامة، لأنّهم يجعلونها من أعظم أركان الدين وأصلاً لسائر الشرائع، فكيف يصحّ أن لا يعلمها من خالفهم مع علمه بفروع الدين التي هي الصلاة والصيام وغير ذلك؟].

فليس بمكلف أصلاً وليس بمكلف للإمامة ومعدور فيها كما يقوله أهل المعارف في سائر الديانات، ولو جاز لهم أن يقولوا: إن طائفتهم تعرف ذلك دون من خالفهم لجاز مثل ذلك في سائر أركان الدين، ولجاز لليهود أن يقولوا: أنتم تعرفون إنه لا نبي بعد النبي ﷺ، وأن ذلك دينه دوننا، إلى غير ذلك من نظائره، وقد بينّا أن طريقة الاضطرار لا تختص مع المخالطة إذا كنّا نسمع من الأخبار كما يسمعون ونختلط بهم، فكيف يقع العلم بما ذكره لهم دوننا؟).

يقال له: أمّا دعواك أن الاشتباه فيما يُعلم من دينه لا يجوز مع العلم بالنبوة فهي الدعوى المتقدمة، وقد مضى ما يلزمك عليها، ودلّلنا على جواز اشتباه جميع ما ذكرته على بعض الوجوه بأن يعرض فيه بعض ما عرض في النص. فأما تعجبك من اختصاص العلم مع كون التكليف عاماً فغير واقع موقعه، لأنّه غير منكر أن لا يعلم العلم الضروري الكلّ وإن كان التكليف عاماً لهم، من حيث لم يحصل شروط وقوع العلم الضروري، / [[ص ١٠٢]] وإذا جاز أن يكون في الكلّ من أخرج نفسه من شرط حصول العلم له لم يجب أن يُعلم ضرورة، ولا وجب أن يكون معدوراً، ولا خارجاً عن تكليف العلم بالإمامة، لأنّه يتمكّن من ذلك من الوجهين المتقدمين.

فأما المعارضة باليهود في دفعهم العلم بنفي النبوة عن أنفسهم فنحن نعلم ضرورة أنّهم يعلمون من ذلك ما نعلمه، وهم معترفون لنا بالعلم به، وإن كانوا يخالفون في كون الخبر صدقاً، وما عُلم من دينه ﷺ منه حقاً، ويجرون ما يعلمونه من نفي النبوة بعده مجرى ما يعلمونه من شرائعه الظاهرة وما دعا إليه وأوجبه في أن العلم بجميع ذلك حاصل وإن كان كون ما أوجبه واجباً في الحقيقة وما نفاه متنفياً فيه الخلاف والنزاع، ولو سبقت اليهود في نفي النبوة إلى الردّ والتكذيب لجاز أن لا يعلموه، فإن قدّرت حالاً لهم أخرى غير التي نعلمهم عليها، فما ألزمتنا تجويزه عليهم نحن نُجوّزه إذا اختلفت الحال، وإن أشرت إلى حالهم هذه فليست على ما ذكرت، فإنّهم لا يكذبون بنفي النبوة على الوجه الذي قرّرناه.

وقولك: (إنّ طريقة الأخبار لا تختص هي الدعوى التي وقع الخلاف فيها)، فلمّ زعمت أنّه لا شرط إلّا

أن يختصّ به قوم دون قوم وإن اشترك الكلّ في معرفة نبوته، وبطلان ذلك يُبين فساده، ولا يجوز أن يمتنع مثل هذا الاضطرار لأجل الشبهة، لأنّ العلم الضروري يزيل الشبهة، ولأنّ الشبهة إنّما تصحّ في طريق الأدلة، وهذا العلم يقع من / [[ص ١٠٠]] غير دليل ونظر، ولا يؤثّر في ذلك أيضاً السبق إلى الاعتقاد، بل يجب أن يزول الاعتقاد به كما نقوله في سائر الضروريات، وإنّما يجوز الشبهة في الضروريات على جهة الجملة بأن يشتبه على العالم التفصيل، كما نقوله في الذي يعرف قبح الظلم باضطرار: إنّّه قد يشتبه عليه ما هو غير ظلم ويعتقده ظلماً...).

يقال له: قد كان يجوز أن يشتبه سائر ما ذكرته من المعلوم من دينه ﷺ مع العلم بنبوته، ويختصّ بالعلم به قوم دون قوم لو جرى فيه ما جرى في النصّ من السبق إلى الاعتقاد أو الشبهة.

فأما قولك: (العلم الضروري يزيل الشبهة)، فلا شكّ في أنّه يزيلها إذا وقع، فمن أين أنّه لا بدّ أن يحصل حتّى يزيلها؟ وقد جعلنا ارتفاعها شرطاً وحصولها كالمنايع ورددناها إلى العادة، ولم نقل: إنّ الشبهة تقع في الضرورة، فتقول لنا: إنّها تختصّ الأدلة، بل لا يمتنع أن يسبق قوم بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد بطلان ما يرد به الخبر فلا يقع به العلم الضروري إذا كنّا قد فرضنا أن ارتفاع التكذيب به واعتقاد بطلانه شرط في صحّة وقوعه، وقولك: (يجب أن يزول الاعتقاد به) كالأول في أنّه لو وقع لزال به، والذي ألزمتك أن لا يقع إذا كانت الحال هذه.

قال صاحب الكتاب: (وعلى هذا الوجه يجوز أن يشتبه على أحدنا نبوة نبينا ﷺ فلا يكون عالماً بصحّة هذه الأمور، فأما مع علمه بصحّة نبوته فغير جائز فيما يُعلم من دينه باضطرار، يُبين ذلك أن كلّ ما هذا حاله من الشرع فالتكليف فيه عامّ للكلّ، فكيف يصحّ أن / [[ص ١٠١]] يحصل العلم بذلك لبعضهم دون بعض خاصّة، ومن يسلك هذه الطريقة يجعل الإمام حجّة في الزمان كالرسول ويقول: من لم يعرف إمامه فهو كافر، ويروي أن «من مات ولا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية»، فلا بدّ من أن يحصل الضرورة للكلّ، أو أن يقال: من لم يحصل عارفاً بذلك

المخالطة؟ ولم دفعتم أن يكون شرطنا أيضاً لا بد من قيامه؟

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإن لم يقع لنا العلم مع وقوعه لهم لم يخل حالنا من وجهين: إمّا أن لا نُكَلِّف في الإمامة شيئاً أو نُكَلِّف، [فإن لم نُكَلِّف] فلا وجه للمناظرة في هذا الباب، وليس ذلك بقول لأحد، وإن كُلفنا ذلك وغير جائز أن نُكَلِّف ما قد تعذّر طريقه علينا، فيجب أن نكون مصيبين فيما / [[ص ١٠٣]] نعتقد في الإمامة إذا بيّنا الطريق فيه، وهذا خروج عن الإجماع، لأنّه يوجب أن الحق في الإمامة في المذاهب المختلفة، فإن قالوا: إن ثبوت الإمامة لأمر المؤمنين عليه السلام وإن كان طريقه الاضطرار ففيه طرق سواء تدلّ على صحّته، فمن لم يحصل له طريقة الضرورة فهو محجوج بما عداها. قيل لهم: إذا الكلام على من يزعم أن هذا طريقه وحكم بذلك فيه، فقد بان فساد، ونحن نتكلّم من بعد على سائر الطرق...).

يقال له: قد أعلمناك أن التكليف لا يجب سقوطه وإن كان العلم الضروري مرتفعاً عن بعض المكلفين، لأنّ السبيل إلى العلم قائمة واضحة من الوجهين اللذين أشرنا إليهما، وقولك: (كلامي على من يزعم أن هذا طريقه) غير لازم أيضاً، لأنّ من يذهب إلى أن الطريقة في النص هي الضرورة دون الاكتساب لا يجب أن يكون المخالف عنده معذوراً من حيث لم يحصل له العلم، لأنّه عنده متمكّن من إزالة ما منع من حصول العلم، اللهم إلا أن تقول: كلامي على من نفى العلم من جهة الدليل وأثبت ضرورياً وقضى بأنّ من لم يحصل له العلم لشبهة أو غيرها غير متمكّن من مفارقة ما ارتفع لأجله العلم، فهذا ممّا لا يجوز أن يكون مذهب عاقل من مخالفيك فتوجّه كلامك إليه، لأنّ المعلوم أنّهم يذهبون إلى أن مخالفهم في الإمامة مكلف مع التجويز عليه خلاف الحق، وليس منهم من يقول بتكليف ما لا يطاق فيذهبون إلى ما ظننته، وإن لم يكن كلامك هذا على مذهب متقرّر، وإنّما هو بحسب ما توجه القسمه، فقد كان يجب أن لا تنطب فيه هذا الإطناب وتردّه هذا الترداد، وتجعل العناية بالردّ / [[ص ١٠٤]] على مخالفك على المذهب المستقرّ له دون ما لا يصحّ أن يذهب إليه.

قال صاحب الكتاب: (وبعد، فإن هذه الطريقة إن كانت مصلحة لبعض الأئمة حتّى أن الصلاح أن يُعلم الإمامة من هذا الوجه فكذلك سائر الأئمة، لأنّه لا خلاف أنّ مصالح الأئمة في مثل ذلك لا تختلف كما لا يختلف في الشرائع، لأنّ طريق إثبات الشرع قد يكون كالشرع في أنّه قد يختصّ الصلاح بوجه منه دون وجه...).

يقال له: العلم الضروري وإن كان مصلحة لسائر الأئمة غير ممتنع أن يكون مصلحة بشرط أن لا يسبق المكلف إلى اعتقاد بطلانه، كما لا يمتنع عندك في كون العلم مصلحة أن يتعلّق بشرط وجود عدد مخصوص على صفات مخصوصة، فمتى خلا المكلفون من الاعتقاد الذي ذكرناه وسمعوا الخبر فعل فيهم العلم الضروري وإن كان مصلحة لهم، ومتى لم يخلوا من ذلك لم يفعل فيهم، ولم يخرج من كونه مصلحة لهم إذا فعلوا ما هم قادرون عليه من مفارقة الاعتقاد، ويجري هذا المجرى ما نعلمه من كون الصلاة مصلحة للمحدث والمتوضي معاً وإن كان المحدث غير حاصل على شرطها من الطهارة، ولا تخرج من أن تكون مصلحة له من حيث لم يحصل شرطها لأنّه قادر على إزالة الحدث وفعل الطهارة التي هي الشرط.

على أن المصالح قد تترتب وتدخلها الأبدال على بعض الوجوه، ألا ترى أن من لزمته الصلاة وكان واجداً من الماء قدر كفايته للطهارة كان من مصلحته أن يُصلي متوضّياً، فلو أنّه راق الماء وضيعه حتّى صار في حكم الفاقد للماء المتعذّر عليه وجوده لم يكن مصلحته أداء الصلاة على / [[ص ١٠٥]] الوجه الأوّل، بل قام التيمّم في فرضه ومصلحته مقام الوضوء، وصارت صلاته متيمّماً هي المصلحة، فلو كان من فقد العلم الضروري بالنص لا يمكنه تلافي ما منع من حصول العلم به لجاز أن تنتقل مصلحته إلى العلم الاستدلالي ولا يكون معذوراً في الإخلال بالعلم، بل مطالباً به من هذا الوجه، وملوماً على اقتراف ما حصل، كالمانع من العلم الضروري على الحدّ الذي ذكرناه في المضيع لماء الطهارة.

قال صاحب الكتاب: (فإن قيل: إن هذا الاضطرار واجب في الأصل، لأنّه عليه السلام نصّ على إمامة أمير

المؤمنين عليه السلام على هذا الوجه، فاضطرَّ به الخلق إلى المعرفة بإمامته، ثمَّ من بعد ذلك تغيَّر النقل لأغراض مختلفة للناسقين ولتعصَّب دخل في قلوب المخالفين، واستمرَّ هذا النقل لطائفتنا فحصل لنا العلم باضطرار ولم يستمرَّ في طائفتمكم لما ذكرناه فضعف نقلكم، فلذلك علمناه من هذا الوجه دونكم، قيل له: إن كان الحجَّة بهذه الطريقة تقوم فلايَّة علَّة لم تنقل إلينا يجب أن نكون معذورين، لأنَّ اختلاف العلل في زوال الحجَّة لا يمنع من وجوب ما ذكرناه من زوال التكليف وحصول العذر. وبعد، فإنَّ من خالفهم يخالفهم ويسمع أخبارهم، فكيف يصحُّ أن لا تقوم الحجَّة بهذا النقل عليهم؟ وكيف يصحُّ أن تقوم الحجَّة بذلك على من يدخل في مذهبهم وينقطع إلى طائفتهم، ويبلغ مبلغ التكليف من أولادهم ولا يقوم على / [[ص ١٠٦]] مخالفهم؟ ولا فرق بين من تعلَّق بذلك في الإمامة وبين من تعلَّق من اليهود بمثله في نقل المعجزات والتحدِّي، إلى غير ذلك...).

يقال له: الصحيح في جواب هذا السؤال أن يقال: إنَّ الاضطرار حصل في الأصل، ثمَّ تغيَّر النقل واختصَّ بقوم، فصار طريق العلم به الاستدلال، وإذا أوردت السؤال على ما رتبته لا على ما قرَّرناه، فلا بدَّ أن يقال فيه: يحصل لنا العلم بالاضطرار لما خلَّونا من اعتقاد بطلان مخبر الخبر، ولم يحصل لكم ذلك لمفارقتكم لنا في هذه الصفة، وإنَّما أوجبنا هذه الزيادة لأنَّه محال أن يجب العلم الضروري للشيعنة بنقل أسلافهم ولا يجب لمخالفهم مع المخالطة والسماع وحصول سائر الشرائط، وليس يجب أن لا يقع العلم الضروري للأخلاف إلَّا بنقل أسلافهم دون نقل مخالفهم، بل يجب أن يقع عند الخبر الذي عند مثله يجب العلم سواء كان الناقل مخالفاً أو موافقاً، فأما العذر فقد بيَّنا ارتفاعه عن مخالفينا، لأنَّ الخبر وإن لم ينقله أسلافهم فقد نقله أسلافنا، فالحجَّة قائمة به على الكلِّ، ولو لم يسبق المخالفون إلى الاعتقاد الذي ذكرناه بالشبهة أو غيرها لحصل لهم العلم كحصوله لغيرهم، وإذا فعلوا ذلك فالتكليف غير ساقط عنهم لما تقدَّم.

فأما قولك: (كيف يصحُّ أن لا تقوم الحجَّة علينا

وتقوم على من يدخل في مذهبهم وينقطع إلى طائفتهم، وتبلغ مبلغ التكليف من أولادهم؟)، فإن أردت بالحجَّة العلم الضروري فإنَّما لم يحصل لمخالفني الشيعة على حدِّ حصوله لهم للوجه الذي تقدَّم وتكرَّر، على أن ليس من نشأ من أولادهم يحصل له هذا العلم، لأنَّه ربَّما سبق إلى الاعتقاد الذي سبق إليه المخالف فلم يحصل له العلم ولحق بالمخالفين في الجهل، فإن أردت بالحجَّة ما يلزم من التكليف بالحجَّة قائمة على الكلِّ من غير / [[ص ١٠٧]] اختصاص، ويلزم المخالف الفاقد للعلم من مفارقة ما يمنع منه مثل ما يلزم غيره، فقولك على هذا الوجه: (كيف جاز أن تقوم الحجَّة على هؤلاء دون هؤلاء) غلط بيِّن.

فأما تعلَّق اليهود بمثل ما ذكرناه في نقل المعجزات والتحدِّي فغير مشبه لمسألتنا، لأنَّنا لا ندَّعي على اليهود في المعجزات التي هي سوى القرآن الاضطرار، وإنَّما حجَّتنا عليهم فيها طريقة الاستدلال.

فأما التحدي الذي نُثبته وتعلَّق الحجَّة به، فاليهود لا تنكره ولا أحد من العقلاء ممَّن سمع الأخبار، وإنَّما ينكرون أن يكون ﷺ تحدِّي بالقرآن العرب على معنى تقيعه لهم مشافهة بالعجز عنه وقصد محافلهم ومجالسهم للاحتجاج به عليهم، إلى غير ذلك من التفصيل الذي وردت بأكثره الروايات والأخبار، وهذا ممَّا يمكن أن يكونوا غير مضطرين إليه، وخلافهم فيه غير مؤثِّر لأنَّه ثبت بالدليل، ولو لم يكن إلى إثباته بالدليل على التفصيل سبيل لكان ما هو معلوم ضرورةً لكلِّ أحد من أنَّه ﷺ جعل القرآن علماً على نبوته وحجَّة في صدقه، ووارداً عليه من جهة الملائكة رسل ربِّه تعالى كافياً في الحجَّة، ومن دفع ما ذكرناه من اليهود وغيرهم عرفت صورته، وظهرت مكابرتة، وإن كان من المتكلمين من استعمل معهم في الدلالة على صحَّة التحدي بالقرآن عند هذه المدافعة ضرباً من الاستدلال هو مذكور في الكتب...

[[ص ١١٩]] فأما قوله: (إنَّ أوَّل من تجاسر على ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى وهشام بن الحكم)، فما قدَّمناه يُطلِّه، على أنَّه لو كان ما ادَّعاه حقاً لوجب أن يقع لنا العلم ولكلِّ من سمع الأخبار إذا خالط أهلها من ملِّي

وذمّي وشيوعي وناصبي بأنّ ادّعاء النصّ لم يتقدّم زمن هؤلاء المذكورين، وأنّه لم يُعرف قبلهم كما علم كلّ من سمع الأخبار أنّ قول الخوارج لم يتقدّم زمان حدوثهم، وكذلك قول الجهمية والنجارية إلى سائر الفرق التي نشأت وأحدثت أقوالاً لم يسبق إليها، وفي علمنا باختلاف الأمرين في باب العلم وإنّ من خالفنا لا يحيل فيما يدّعيه من كون النصّ مبتدأ في زمان من ذكره إلّا على التظنّي والتوهّم والأشبه والأليق دليل على بطلان دعوى القوم، فإن ارتكب منهم مرتكب أنّه يعلم حدوث النصّ في زمان من ذكره كما نعلم ما ذكرناه لم يجد فرقاً بينه وبين الشيعة إذا ادّعت أنّها تعلم أنّ النصّ متقدّم لزمان ابن الراوندي وهشام، كما نعلم أنّ القول بالعدل والمنزلة بين المنزلتين متقدّم لزمان النظام وأبي الهذيل، وأنّ من ادّعى كون النصّ موقوفاً على ابن الراوندي وعندنا بمنزلة من ادّعى كون القول بالعدل والوعيد موقوفاً على زمن النظام.

/ [[ص ١٢٠]] وبعد، فمن ارتكب ما حكيناه في نفسه وادّعا علينا عليها لا يمكنه أن يدّعيه على سائر الناس السامعين للأخبار والمخالطين لأهلها، وإذا كنّا لا نجد غيره يعلم ما ادّعى علمه وجب أن نقطع على بطلان دعواه، لأنّ ما يوجب تساوي الناس في العلم بسائر الأمور الظاهرة وحدوث المذاهب الحادثة يقتضي تساويهم في هذا العلم إن كان صحيحاً، وليس يجب أن يكون القول مقصوراً على من صنّف الكلام في نصرته وجمع الحجاج في تشييده، بل قد يكون القول معروفاً ظاهراً فيمن لا يعرف الحجاج والنظر ولا يقدر على تصنيف الكتب، وإذا صحّ هذا بطلت الشبهة في كون النصّ مبتدأ من جهة هشام أو من جهة ابن الراوندي، لأنّها إنّما دخلت على المخالفين من حيث لم يجدوا للشيعة كلاماً مجموعاً في نصرة النصّ وتهذيب طرق الحجاج فيه متقدّماً لزمان من أشاروا إليه وذلك لو صحّ على ما فيه لم يكن فيه شبهة لما بيّناه من أنّ التصنيف والجمع لا يكونان دلالة على ابتداء القول فيه من المصنّف.

* * *

[[ص ١٨٤]] قال صاحب الكتاب: (وقد ذكر بعض الإماميّة في كتابه أنّ الذي يدلّ على النصّ أنّ الشيعة بأجمعها على اختلافها روت كلّ عن كلّ عن عليّ عليه السلام أنّ

رسول الله ﷺ استخلفه وأوصى إليه، وفرض طاعته، وأقامه مقامه لأئمّته، ولا يجوز أن يتعمّد الكذب في ذلك، ولا يجوز في الشيعة أن يتواطؤوا على الكذب فيجب بذلك إثبات النصّ)، قال: (وهذا أبعد ممّا تقدّم، لأنّ الذي رواه عن عليّ عليه السلام فيه تنازع وكلّ الطوائف المخالفة له تروي عنه الرضا ببيعة من تقدّمه وأنّه كان يمدحهم، ويظهر عنه الاعتراف بإمامتهم، وأنّه لم يدّع لنفسه الإمامة إلّا عند البيعة، وأنّه في المواقف المشهورة كان يتعلّق بذكر البيعة دون النصّ حتّى قال لطلحة والزبير: «بايعتاني ثمّ نكثتما بيعتي»، إلى غير ذلك ممّا يروى عنه، فليس هذا المستدلّ بأنّ يُصحّ إمامته بما ادّعاه أولى ممّن ردّ ذلك لما نقله من خالفه، وكما لا يجوز التواطؤ على الشيعة فكذلك على من خالفهم، ولا يجوز أن يتعلّقوا بحديث التقيّة لما قدّمنا ذكره، ولأنّ تجويز التقيّة مع السلامة يطرق عليهم تجويز إظهار الشيء والمراد خلافه، ومتى / [[ص ١٨٥]] ادّعوا الاضطراب في الذي نقلوه عن أمير المؤمنين عليه السلام كلّما هم بما تقدّم في ادّعاء الاضطراب إلى نصّ الرسول ﷺ (...).

يقال له: المعروف من احتجاج الشيعة في صحّة النصّ هو ما ترويه عن الرسول ﷺ من الأقوال الدالة بصريحها أو بمعناها على النصّ، وإن كانت الأخبار متظاهرة عن أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده وشيعته وأوليائه عليه السلام بذكر النصّ والتصريح باستحقاقه عليه السلام للإمرة، والتظلم من القوم على وجه يدلّ على وجوب الأمر له وكونه حقّاً من حقوقه، والروايات التي أشرنا إليها مشهورة في الشيعة تغنيها شهرتها عن التكرار بذكرها.

فأمّا طعنه بوقوع التنازع فيما رويناه، فالتنازع ليس بمبطل لحق ولا ارتفاعه مصحّحاً لباطل.

وما رواه المخالفون: من الرضا بالبيعة إنّما معتمدهم فيه على الإمساك عن النكير والكفّ عن المحاربة والبراءة، وكلّ ذلك لا يدلّ على الرضا إلّا بعد أن يُعلم أنّه لا وجه له إلّا الرضا، هذا مع التجويز لصرفه إلى غير جهة الرضا، فلا دلالة فيه. وما يدّعى من المدح للقوم والاعتراف بإمامتهم غير ظاهر كظهور ما تقدّم ولا مسلّم، ولو ثبت لم يكن فيه دلالة لما ذكرناه آنفاً من جواز صرفه إلى

بالاستدلال.

قال صاحب الكتاب: (على أنّه يقال لهم: ألاّ يجوز أن يكون الدليل على إمامته قوله ودعواه، وإنّما تثبت عصمته متى حصل إماماً، وذلك يوجب أنّه لا بدّ من الرجوع إلى أمر سوى قوله، ولا بدّ من ذلك بوجه آخر، لأنّه لا يصير إماماً إلّا بنصّ الرسول ﷺ، ولا يجوز في ذلك النصّ أن يعلمه هو دون غيره، لأنّ ذلك يؤدّي إلى أنّه ﷺ لم يُقَمِّ دلالة النصّ كما يجب، فيقال له عند ذلك: فيجب أن تذكر تلك الدلالة، وتعذر عن التعلّق بقول أمير المؤمنين ﷺ، وإذا وجب أن يرجع إلى تلك الدلالة فإن كانت ضرورة فقد قلنا فيها ما وجب، وإن كانت دلالة من جهة الاكتساب فسنذكر القول فيه من بعد هذا، على أنّا لا نمضي ما ذكره في الشيعة من قوله: (إنّها كثيرة عظيمة)، لأنّا عندنا أنّ هذا المذهب حدث قريباً، وإنّما كان من قبل يذكر الكلام في التفضيل، ومن هو أولى بالإمامة وما يجري مجراه، فكيف يصحّ التعلّق بما قاله؟...).

يقال له: ليس يفتقر في صحّة ما ادّعاء من إمامته ﷺ إلى / [[ص ١٨٨]] أن تثبت عصمته حسب ما ظننت، لأنّ الأئمة على اختلافها مجمعة على أنّ أمير المؤمنين ﷺ لم يدّع لنفسه في الإمامة على النبي ﷺ باطلاً، لأنّ من خالف الشيعة على تفرّق نحلهم معترفون بذلك، ونافون لصحّة ما يضاف إليه من ادّعاء الإمامة بالنصّ، والشيعة أمرها ظاهر في نفي ما حكمنا بحصول الإطباق على نفيه عنه، فإذا تقرّر بالإجماع الذي ذكرناه أنّه لم يضاف إلى الرسول ﷺ باطلاً في الإمامة، وثبت عنه ادّعاؤها، وجب القطع على صحّة قوله لتقدّم الإجماع الذي أشرنا إليه.

على أنّ في الشيعة من يُثبت عصمة أمير المؤمنين ﷺ بغير النصّ، ولا يفتقر في الدلالة عليها على كلّ حال إلى تقدّم النصّ بالإمامة، لأنّه لا خلاف في صحّة ما روي عن النبي ﷺ من قوله: «علي مع الحقّ والحقّ مع علي يدور حيث ما دار»، وقوله ﷺ: «اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه»، قد ثبت عموم الخبرين، وفي ثبوت عمومها دلالة على نفي سائر الأفعال القبيحة عنه ﷺ، لأنّ من لا يفارقه الحقّ لا يجوز أن يرتكب الباطل، ومن حكم له بأنّ الله تعالى وليّه وعدوّ عدوّه وناصر ناصرته

غير جهة الموالاتة والتعظيم في الحقيقة، كما لم يكن في إظهار الحسن بن علي ﷺ بعد تسليمه الأمر إلى معاوية وصلحه / [[ص ١٨٦]] والاعتراف بإمامته ومخاطبته بإمرة المؤمنين من دلالة على ولاية باطنة، واعتراف بإمامة حقيقة، وسائر الصالحين والمحقّين في دول الظالمين هذه حالهم في أنّهم يُظهرون تقيّة وخوفاً الاعتراف بما يُبطنون إنكاره، وبإزاء ما يرويه المخالفون ويعتقدون أنّه دالٌّ على الرضا والتسليم، وإنّنا قد بينّا أنّه ليس يدلُّ عليهما ما يرويه الشيعة من جهره ﷺ بالنظلم والإنكار ظاهراً وباطناً على وجه لا يمكن أن يُجعل فيه محتملاً، ولا شكّ في أنّه ﷺ لم يدّع الإمامة ظاهراً إلّا عند البيعة، غير أنّ ذلك لم ينف أن يكون ﷺ ادّعاها على خلاف هذا الوجه، ونقل ما سُمِع منه من أوليائه من يقوم الحجّة بنقله.

فأمّا احتجاجه ﷺ على طلحة والزبير بالنكث دون النصّ، فلائمّا كانا معترفين بالبيعة وجاحدين للنصّ، فاحتجّ ﷺ عليهما بما هما معترفان به، ولأنّ في الاحتجاج بالنصّ تنفيراً للجمهور من أصحابه وأعوانه على قتال الرجلين، لأنّ من المعلوم تولّي هؤلاء القوم للمتقدّمين عليه، وأنّهم كانوا يعتقدون صحّة إمامتهم، وليس يجوز أن يقابلوا بما يطعن عليهم ويفسد إمامتهم.

فأمّا كون مخالفي الشيعة ممّن لا يجوز عليه التواطؤ كالشيعة ممّن لا يضرّنا، لأنّهم لم يعتقدوا نفي النصّ من طريق الرواية، لأنّ ما لم يكن لا يروى نفيه، وإنّما اعتقدوا ذلك لشبهات دخلت عليهم في طرق الاستدلال وبالألفاظ رويها وأفعال تعلّقوا بها، وظنّوا أنّها تدلُّ على نفي النصّ، ونحن نوافقهم على وقوعها وصحّتها أو صحّة أكثرها، ونخالفهم فيما توهموه من دلالتها على نفي النصّ، ونحمل كلّ ما تعلّقوا بظاهره من قول أو فعل على التقيّة.

/ [[ص ١٨٧]] فأمّا نفي التقيّة وقوله: (إنّ تجويزها مع السلامة يطرق كذا وكذا)، فهو صحيح، ويبقى أن يُثبت السلامة، ولو ثبت له لصحّ كلامه، غير أنّ دون ثبوتها خسر القتاد. وقد تقدّم أنّنا لا ندعي الاضطراب في ثبوت النصّ المنقول عن الرسول ﷺ، وهكذا حكم ما يُنقل عن أمير المؤمنين ﷺ عندنا في أنّه معلوم بثبوتته

وخاذل خاذله لا يجوز أيضاً منه أن يفعل قبيحاً، لأنه لو فعله لكان يجب معاداته فيه وخذلانه والإمساك عن نصرته، فقد ثبت من الوجهين جميعاً صحة / [ص ١٨٩] الاستدلال بقوله عليه السلام على إمامته.

فأمّا قوله: (إنّه لا يصير إماماً إلّا بنصّ الرسول ﷺ)، ولا بدّ أن يعلم النصّ عليه غيره، فلسنا ندرى من أيّ وجه ظنّه طاعناً على ما حكاه من الاستدلال؟ لأنّ وجوب علم الغير به في ظهوره له ووجوب نقله أيضاً لو سلّمناه على غاية ما يقترحه المخالفون لا يمنع من الاستدلال بقوله عليه السلام من الوجه الذي بيناه، وإنّما يمكن أن يطعن بما ذكره على من اعتمد في النصّ على قوله عليه السلام ونفى أن يكون معلوماً من غير هذه الجهة، فيكون ما أورده بياناً عن وجوب ظهوره ونقله من جهة الغير ونفي اختصاصه، وليس المقصد بما حكاه عنّا من الاستدلال إلى هذا لكن إلى إثبات النصّ من هذه الجهة المخصوصة.

فأمّا منازعته في إثبات سلف الشيعة فقد سلف الكلام فيه، ودلّلنا على بطلان دعوى المخالفين انقطاع نقلهم وبيّنا اتصاله وسلامته من الخلل بما لا طائل في ادّعائه.

قال صاحب الكتاب: (وقد قال هذا الرجل عند هذا الكلام: إن جاز أن يُقدّح في نقل الشيعة لهذه الدعوى ليجوزنّ لليهود وغيرهم أن يقدحوا بمثله في نقل المعجزات وغيرها، فكأنّه جعل بإزاء ما ادّعيناه من القلّة فيمن يدّعي النصّ من الشيعة ادّعاؤه لقلّة من نقل المعجز، وأنهم كثروا من بعد، ومن أنزل نفسه هذه المنزلة فهو بمنزلة من كابر في المشاهدات، لأننا نعلم كثرة المسلمين وكثرة الناقلين للمعجز، / [ص ١٩٠] وبعد: فإنّنا لا نثبت كون المعجز بنقل المسلمين فيجوز أن يتعلّق بهذه الطريقة، بل نثبت بالتواتر والضرورة. وعندنا أن المسلم والكافر في ذلك لا يختلف، ولذلك لم يختلفوا في نقل كون المعجزات وإنّما وقع الخلاف في دلالتها على ما بيناه في باب النبوءات، وهذه الجملة تُسقط دعوى كلّ من ادّعى إثبات الإمامة بنصّ ضروريّ، ولا يبقى من بعد إلّا الكلام في النصوص التي يقال: إنّها دلالة على الإمامة، ويتوصّل إلى معرفة الإمامة بالاستدلال بها كما يتوصّل بها إلى معرفة

الأحكام بالنظر في الكتاب والسنة، ولا يمكن في هذه القسمة الإحالة على نصّ غير مبين بقول معروف لفظه، لأنّهم متى أحالوا على نصّ لا يُعرّف لفظه لم يكونوا بأن يدّعوا أنّه دلالة النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بأولى ممّن يدّعي ضده وخلافه، [ويكون هذا المدّعي بمنزلة من يدّعي مذهباً يجعل الدلالة عليه نصّ الكتاب، ولا يتلو آية إلّا نظر فيها وفي دلالتها، وإنّما يمكن أن لا تقع الإحالة على قول بعينه لم يدّع النصّ الضروري، لأنّ ما حلّ هذا المحلّ الحجة فيه وقوع العلم بقصده ودينه، ولا معتبر باللفظ كما لا يُعتبر بأعيان المخبرين، فأمّا فيما ذكرناه] فلا بدّ من ذكر النصّ الدالّ ليطمّ الغرض، وهذه الطريق تحوج القوم إلى ذكر ما يدّعون أنّه يدلّ على النصّ [على / [ص ١٩١]] أمير المؤمنين] من كتاب أو سنة حتّى يُنظر فيه، وفي دلالته، [ويكون الكلام معهم في كيفية الدلالة ووجهها، وربّما وقع الكلام معهم في طريق إثبات تلك الدلالة، وهل هي ثابتة بالتواتر أو بخبر يكون من جهة الأثبات، أو يلحق بأخبار الأحاد]، وكلّ ذلك ممّا لا يُستنكر وقوع الخلاف فيه، ولا يحلّ في المكابرة محلّ ما قدّمناه من دعوى الاضطراب...).

يقال له: كما أنّ مخالف الملة يعلم ضرورة كثرة المسلمين في هذه الأزمان وما والاها، ولا يصحّ أن يشكّ في كثرتهم وانتشارهم حتّى أنّا نعدّ من أظهر الشكّ في ذلك مكابراً، فكذلك المخالفون في النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام يعلمون ضرورة كثرة من يدّعي نقل هذا النصّ في هذه الأزمان، فإنّما يصحّ أن يشكّوا في اتصال نقلهم، وكثرة سلفهم في النقل، كما يشكّ مخالفوا الملة في هذه الحال من نقل المسلمين للمعجزات، فقد صحّ بما ذكرناه أنّ الموضع الذي ادّعى فيه المكابرة على المخالف لنا مثله في نقل النصّ وكثرة ناقله، وبقي الموضع الذي لا يمكنه أن يدّعي فيه الضرورة، كما لا يمكننا ادّعاؤها في إثبات سلفنا واتّصالهم، ولزمه أن ينفصل من دعوى مخالف الملة عليه انقطاع نقل المعجزات، وأنّ ادّعاؤها ظهر في المستقبل من الأوقات، فإنّه لا يمكن من إيراد حجة في ذلك إلّا وهي بعينها كانت حجّتنا عليه فيما طعن به في نقلنا.

فأمّا نفيه أن يكون الطريق إلى إثبات المعجز هو

باضطرار أمكن أن يقال: إنّ هذا القول لا يعمُّ الإمامة، لأنّه لا يمتنع أن يريد أنّه إمامكم في الصلاة أو الإمامة في العلم التي هي أجلّ من الإمامة التي تتضمّن الولاية، وأمکن أن يقال فيه: إنّ هذا القول لا يعمُّ الإمامة، لأنّ قوله: (هذا إمام) بمنزلة قوله: هذا رئيسكم وقائدكم وسائقكم، إلى غير ذلك ممّا يقتضي صفة لا تستوعب، ولا يمكن ادّعاء العموم فيها، فلا بدّ من بيان إذا لم يكن هناك تعارف يُحمّل الكلام عليه، ولا يمكن أن يدعى في لفظ الإمامة التعارف من جهة اللغة، لأنّه لا يُعقل في اللغة أنّها تفيد القيام بالأمر التي تختصّ بالإمام، ولا يمكن ادّعاء العرف الشرعي فيه، والذي حصل فيه من التعارف إنّما حصل باصطلاح أرباب المذاهب، وما حلّ / [[ص ١٩٤]] هذا المحلّ لا يجب حمل الخطاب عليه، ولذلك لم يرو عن الصحابة ذكر الإمامة، وإنّما كانوا يذكرون الأمير والخليفة، ولذلك قالوا يوم السقيفة: (منا أمير ومنكم أمير)، وقالوا لأبي بكر: خليفة رسول الله، ولعلي أمير المؤمنين عليه السلام، ولم يصفوا أحداً منهم بالإمام، وإنّما روي في هذا الباب: «الأئمة من قريش»، ووجب حمل ذلك على ما ذكرناه من حيث عقل الكلّ منه هذا المراد لا بظاهره، وإنّما أردنا بهذا الكلام أن نبين أنّ ادّعاء لفظ في النصّ غير محتمل لا يمكن...).

يقال له: ليس يخلو نفيك لنقل ألفاظ النصّ من أن تريد به أنّه لا نقل فيه من جهة الخصوم، فذلك إذا أردته وصحّ لا يضرنا، لأنّه ليس يفتقر النصّ في الصحة إلى نقل الخصوم إذا كان قد نقله من تقوم الحجّة بنقله، وإن أردت أنّه لا نقل فيه على وجه فأنّ تعلم ضرورة أنّ الشيعة تدّعي نقل لفظ النصّ والتواتر، وتسمع منها ذلك أنت وأسلافك من قبلك، وإن كنت تدّعي أنّ نقلهم له غير متصل وأنّه ممّا وُلِدَ بعد زمان الرسول ﷺ، اللهمّ إلّا أن تكون أردت بما ذكرته في كلامك من نفي النقل نفياً ما ذكرناه آنفاً من الاتصال والاستمرار، وهذا إن كنت أردته غير مفهوم من كلامك والمفهوم منه خلافه، وقد مضى ما يدلّ على اتصال نقل الشيعة، وأنّ سلفهم في نقل النصّ كخلفهم، وليجب إذا لم يكن جميع الألفاظ التي يروونها في

النقل وادّعاؤه / [[ص ١٩٢]] الضرورة، فإنّما يصحّ إذا كان الكلام في القرآن، فأما ما عداه من المعجزات فليس يجوز أن لو يدّعي في ثبوتها الضرورة وهو يعلم كثرة من يخالفه فيها من طوائف أهل الملل ثمّ من المسلمين، فإنّنا نعلم أنّ جماعة من المتكلمين قد نفوا كثيراً من المعجزات، وليس ما يدّعونه من حصول العلم بظهور ذكرها في زمن الرسول ﷺ وفي الصدر الأوّل بين الصحابة بمعلوم أيضاً ولا مسلم، لأنّ من خالف المسلمين ينكر ذلك ويقول: لو كان جرى في الزمان الذي أشاروا إليه من ذكر هذه المعجزات ما يدّعونه لوجب أن ينقله إلى أسلافه كما نقلوا سواه، ومن خالف من المسلمين في معجزات بأعيانها ينكر أيضاً ظهور ذكر ما أنكره فيما تقدّم، فقد وضح بطلان ما ادّعاه من الضرورة في إثبات المعجزات، فظنّ أنّ دعواه هذه تغنيه عن اعتبار التواتر والاستدلال به على صحّة النقل فراراً من أن يلزمه من الطعن من كثرة الناقلين واتّصاهم ما ألزمناه.

فأما قوله: (إنّه لم يبق إلّا الكلام في النصوص التي يدّعي أنّها دلالة على الإمامة، وأنّه لا بدّ من ذكر ألفاظها للنظر في كيفية دلالتها)، فقد بينّا أنّه لم تثبت النصوص إلّا من هذه الجهة، لأنّه لا بدّ فيه عندنا من اعتبار الألفاظ المنقولة وكيفية دلالتها، وإنّا لم نحل في ثبوته ولا في المراد به على علم الضرورة.

قال صاحب الكتاب: (فأما ما يدّعون من ألفاظ غير منقولة نحو ادّعائهم أنّه ﷺ قال في أمير المؤمنين عليه السلام وقد أشار إليه: «هذا إمامكم من بعدي»، إلى ما شاكله، فغير مسلم، ولا نقل فيه فضلاً / [[ص ١٩٣]] عن أن يدّعي فيه التواتر، وإنّما الذي يصحّ فيه النقل الأخبار التي يذكرونها كخبر غدير خمّ وغيره، ممّا نوره من بعد، ولا يمكنهم أن يدّعوا أيضاً أنّه غير محتمل من غير جهة الاضطرار، لأنّه إذا لم يكن فيه اضطرار يُعلم معه قصد النبي ﷺ فوجه الاستدلال به كوجه الاستدلال بالقرآن والسنة على الأحكام، وما هذه حاله يصحّ فيه طريقة التأويل، وصرف الظاهر إلى غيره بدليل، لأنّه لا يكون في الألفاظ التي يذكرون في ذلك أوكد من أن يقول ﷺ: «هذا إمامكم من بعدي»، فمتى لم يُعلم مراده ﷺ

النصّ مثل خبر الغدير أن تكون / [[ص ١٩٥]] باطلة، لأنّ إبطالها بهذا الوجه يؤدي إلى إبطال كلّ ما لم يُسلّمه المخالفون لخصومهم من الأخبار، وإن كان قد اختصّ بنقله فرقة فيهم الحجّة، على أنّ خبر الغدير لم يفارق النصّ الجليّ من حيث الحجّة لكن من حيث نقله المخالفون، فأجمع الناس على تسليمه، وقد ثبتت الحجّة بما لا إجماع فيه ولا تسليم من جميع الأمة.

فأمّا قوله: (إنّ جميع ما نعتمده من النصوص إذا لم يُعلّم منه قصد النبي ﷺ باضطرار فلا بدّ أن يكون محتملاً)، فليس يخلو الاحتمال الذي عناه من أن يريد به ما لم يمكن القطع فيه على وجه دون وجه، وكانت الأقوال في المراد منه كالمتكافئة المتحاذية، فإن أراد هذا - وهو المفهوم في الأغلب من لفظ الاحتمال - فالنصّ عندنا بمعزل عنه، لأنّه ممّا يُقطع على المراد منه، ولا تكافؤ بين الأقوال المختلفة في تأويله، وإن أراد بالاحتمال جواز دخول الشبهة وعدم العلم الضروري فهو غلط، لأنّه ليس كلّ ما لم يُعلّم ضرورةً وأمكن المبطل صرفه عن ظاهره بالشبهة محتملاً، لأنّه لو كان ما هذه صفته موهوماً بالاحتمال لوجب أن تكون أدلّة العقل كلّها محتملة، وكذلك نصوص القرآن والسنة التي نقطع على المراد منها حتّى يكون قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، و﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، محتملاً، غير أنّا وإن / [[ص ١٩٦]] منعناه من إطلاق لفظ الاحتمال على ما جاز دخول الشبهة فيه لما ذكرنا أنّه مؤدّ إليه لا يمتنع من جواز دخول الشبهة في الألفاظ التي نرويها ونعتمدها في الدلالة على النصّ، ومن أن يصرفها المبطل عن ظاهرها على سبيل الخطأ، وإنّا منعناه من إطلاق لفظ الاحتمال، وإن أراد بالاحتمال جواز العدول عن الظاهر أو عن الحقيقة على وجه من الوجوه فإنّ ذلك ممكن في الكلام خاصّة دون أدلّة العقول، فهذا أيضاً مؤدّ إلى أنّ جميع أدلّة الكتاب والسنة محتملة، وما نظنّه يستحسن إطلاق ذلك، على أنّ العدول عن الظاهر وعن الحقيقة لا يخلو من أن يكون مستعملاً بدليل أو بشبهة، فإن كان عن دليل فسنبين

أنّ جميع ألفاظ النصّ لا يجوز الانصراف عن اقتضائها النصّ إلى غيره بشيء من الأدلّة، وأنّه لا يصحّ قيام دليل يقتضي حملها على خلاف النصّ الذي نذهب إليه وإن كان العدول عن الظاهر بالشبهة فنحن نُجوّز أن تدخل الشبهة على بعض الناظرين فيصرف لفظ النصّ إلى غير وجهه ومدلوله، غير أنّ ذلك لا يوجب أن يكون محتملاً لها تقدّم، فقد بطل بهذه الجملة قوله: (إنّه لا شيء نورده من ألفاظ النصوص إلّا وهو محتمل).

فأمّا تخصيصه قوله ﷺ: «هذا إمامكم من بعدي»، وادّعاؤه أنّ الضرورة إذا ارتفعت أمكن أن يُحمّل على إمامة الصلاة أو العلم، فغير صحيح، وقد أجاب أصحابنا عن هذا الإلزام وأمثاله بأن قالوا: الذي يؤمننا من تجويز ما ألزمناه من التخصيص أنّ الذين نقلوا إلينا ألفاظ النصوص خبرونا بأنّ أسلافهم خبروهم عن أسلافهم إلى أن يتصل الخبر بزمان الرسول ﷺ فهموا من قصده النصّ على الإمامة التي قد استقرّ في الشريعة حكمها وصفتها وعمومها لسائر الولايات، قالوا: وإذا / [[ص ١٩٧]] كان مراده ﷺ ممّا يصحّ أن يقع الاضطرار إليه كما يصحّ أن يقع الاضطرار إلى خطابه وكلامه، فلو جوّزنا على الناقلين الكذب في أحد الأمرين جوّزناه في الآخر، ومن ذهب من أصحابنا إلى أنّ اللفظ المحتمل لأمر مختلف على جهة الحقيقة إذا ارتفع بيان المخاطب وتخصيصه مراده بوجه دون وجه يجب حمله على سائر محتملاته، إلّا ما منع منه الدليل يسقط هذا المذهب السؤال عن نفسه، فنقول: إذا كان لفظ الإمامة محتملاً لسائر الولايات التي تستغرقها الإمامة كاحتاله لبعضها، ولم يُبين الرسول ﷺ مراده على سبيل التعيين والتخصيص وجب أن يُحمّل اللفظ على جميع ما يحتمله.

وهذا الجواب غير معتمد عندنا، لأنّه مخالف لأصولنا، ومبنيّ على أصل نعتقد فسادَه وبطلانه، وأصحّ ما يجاب به عن السؤال أن يقال: قد وجدنا الأمة في هذا الخبر المنصوص الذي تدّعيه الشيعة بين قولين: أحدهما قول من نحاه وحكم ببطلانه، والآخر قول من أثبتَه وقطع على صحّته، ووجدنا كلّ من قطع على صحّته لا يُفرّق في تناوله للإمامة بين ولاية وغيرها، بل يحكم باستيعابه لجميع الولايات التي تدخل تحت الإمامة الشرعية، ولا يُميّز بين

في كلامه شبهة لو كانوا لَمَّا استعملوا لفظ أمير وخليفة لم يستعملوا لفظ الإمامة في موضع من المواضع، فأما مع استعمالهم للكُلِّ فلا شبهة.

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

قيل له: هذا السؤال يسقط بالأجوبة الثلاثة التي تقدّم ذكرها، وأحدها الاعتماد على نقل ما فهم من مراد النبي ﷺ والعلم بقصده، والآخر حمل اللفظ على جميع محتملاته إلا ما منع منه الدليل على مذهب من يرى ذلك، والآخر اعتبار الإجماع، وطريقة اعتباره هاهنا أن الأمة مجتمعة على أن النبي ﷺ لم ينصّ على أمير المؤمنين عجليلاً بالإمامة نصّاً يتناول الحال التي هي بعد قتل عثمان دون ما قبلها من الأحوال، لأنّ من نفى النصّ جملة من المخالفين يمنع من حصول الإمامة لأمر المؤمنين عجليلاً في تلك الحال بالنصّ ويثبتها بالاختيار، ومن ذهب إلى النصّ لا يخصّ تلك الحال دون ما تقدّمها، فالقول بأنّ النصّ تناول تلك الحال دون ما قبلها خارج من الإجماع والأقوال المستقرّة فيه.

فإن قال: فما الجواب لمن حمل ما يروونه من النصّ كقوله: «هذا خليفتي من بعدي» إلى ما شاكله من الألفاظ على الخبر دون الأمر والإيجاب، فكأنّه عجليلاً قال: إنّه سيكون بعدي إماماً في الحال التي عُقِدَتْ له / [[ص ٢٠٠]] الإمامة فيها بالاختيار، ويكون ثبوت إمامته بالعقد له لا من جهة قول الرسول ﷺ.

قيل له: هذا يسقط بطريقة اعتبار ما فهمه الناقلون من مراده عجليلاً، لأنّ من نقل ألفاظ النصّ ينقل عن أسلافه أنّهم ذكروا عن أسلافهم حتّى يتصل النقل بزمان الرسول ﷺ أنّهم فهموا من مراده عجليلاً بألفاظ النصّ الإيجاب والاستخلاف دون الخبر عمّا سيكون في المستقبل، ويسقط أيضاً بطريقة حمل اللفظ على سائر محتملاته على مذهب من يراه، لأنّ قوله: «هذا خليفتي من بعدي»، و«هذا إمامكم من بعدي»، يحتمل أن يكون خبراً وأمرأً أو إيجاباً، ولا مانع يمنع من أن يريد المخاطب به الأمرين جميعاً، والصحيح أن

علم وصلاة وغيرهما، فالقول بإثبات الخبر مع التخصيص قول خارج عن أقوال الأمة المستقرّة، فوجب إطراره.

فأما نفيه أن يكون في لفظ الإمام عرف شرعي وقوله: (إنما حصل التعارف فيها باصطلاح أرباب المذاهب)، فهو طريق إلى نفي العرف الشرعي في جميع الألفاظ الشرعية، حتّى يقال: إنّ لفظ الصلاة والزكاة ليس بشرعي، وإنما اصطلاح على معنى هذه الألفاظ أرباب المذاهب.

فإن قيل: كيف يصحّ إخراج لفظ الصلاة وما أشبهها من عرف / [[ص ١٩٨]] الشرع وقد ورد الكتاب والسنة بذكرها، وفهم المخاطبون من جميع ألفاظ الكتاب والسنة هذه الأفعال المخصوصة، وكيف ينفي كون لفظ الإمامة شرعياً ويدّعي اصطلاح أهل المذاهب وقد ورد الكتاب والسنة بلفظ الإمامة وفهم المخاطبون منها الإمامة الشرعية، فمما ورد به الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، ومما ورد في السنة ما يروونه من قوله عجليلاً: «الأئمة من قریش»، وقد فهم السامعون هذا القول والمخاطبون به منه الإمامة الشرعية، فإن جاز لكم أن تقولوا: إنهم فهموا ذلك لا من قِل الظاهر جاز أن يقال في جميع ما فهموه من معنى لفظ الصلاة والزكاة وجميع الألفاظ التي تُنسب إلى عرف الشرع إنهم لم يفهموا معانيها المخصوصة بالظاهر، وهذا يبيّن أنّ الطريق إلى إثبات العرف الشرعي في سائر الألفاظ ثابت في لفظ الإمامة، فإنّ القادح في كونها شرعية قادح في جميع ألفاظ الشرع.

فأما قوله: (إنهم لم يسمّوا بالإمامة أحداً من ولاة الأمر، وإنهم عدلوا عن لفظ الإمام إلى لفظ الخليفة والأمير)، فقد بيّنّا أنّهم قد استعملوا لفظ الإمامة في الأنبياء عن الولاية المخصوصة، كما استعملوا لفظ الأمير والخليفة، واستدللنا بما رَووه من قوله: «الأئمة من قریش»، وفهم جميعهم معنى الإمامة الشرعية منه، وليس يجب إذا استعملوا لفظ الإمامة في موضع أن لا يستعملوا غيره ممّا يقوم مقامه في موضع آخر، ولفظ إمارة المؤمنين والخلافة تقوم مقام لفظ الإمامة في عرفهم، وتنبى عن معناها، فهم مخيرون بين جميع هذه الألفاظ، ومستعملون لما حسن عندهم استعماله / [[ص ١٩٩]] منها، وإنما يكون

اللفظة الواحدة يجوز أن يقصد بها قائلها إلى المعاني المختلفة التي لا يمنع من إرادته لها على الاجتماع مانع، على أن ما اعترض به السائل لا يسوغ في جميع الألفاظ المنقولة في النص، ولا يصح حملها على الخبر دون الإيجاب، لأن قوله عليه السلام: «سَلِّمُوا عَلَى عَلِيٍّ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» لا يجوز أن يكون خبراً عما يكون في المستقبل، لأنه يدل على استحقاقه منزلة إمرة المؤمنين في الحال، بدلالة الأمر بالتسليم المتضمن لذكرها، ولو كان إشارة إلى ما يقع في المستقبل، ونحن نعلم أن الذي يحصل في المستقبل ولما حصل سببه غير مستحق في الحال لما صحَّ الكلام، ولما جاز أن يأمر عليه السلام بالتسليم المقتضي لحصول الاستحقاق وسببه في الحال، وكذلك قوله عليه السلام: «أَيُّكُمْ يَبَايِعُنِي يَكُنْ أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي» لا يصح أن يكون خبراً عما يقع في المستقبل، لأنه عليه السلام جعل المنازل المذكورة جزاءً على ما دعا إليه من مبايعته وأخرجه مخرج الترغيب فيما جعل المنازل جزاءً عليه، وكل / [[ص ٢٠١]] ذلك لا يصح إذا حُمِلَ اللفظ على الخبر، وإنما يصح إذا حُمِلَ على الإيجاب بهذا القول، فكأنه عليه السلام قال: من يبايعني منكم فقد أوجب كونه أخاً لي ووصياً وخليفة من بعدي.

ومما يبيِّن أيضاً بطلان حمل اللفظ على الخبر أنه لا شبهة في أن ما تقدّم ذكر الخلافة من المنازل كالوصية، والأخوة الغرض فيها الإيجاب دون الخبر، لأنه محال أن يريد عليه السلام: من بايعني صار بعدي أخاً لي ووصياً لأمر لا يتعلّق بإيجاب ذلك له بهذا القول، وإذا ثبت الوجوب فيما تقدّم ذكر الخلافة ثبت الوجوب فيها أيضاً لاستحالة أن يتسوّق عليه السلام بعض المنازل على بعض، ويريد بالجميع الإيجاب دون الخبر ما عدا منزلة الخلافة التي حكمها في اللفظ حكم ما تقدّمها، ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يقول وقد عزم على سفر أو همّ بأمر: من صحبني في سفري أو ساعدني على الأمر الذي هممت به كان شريكي في صنعتي، والمسموع القول عندي، والمقدم من بين أصحابي، وله ألف درهم، ويريد بجميع ما ضمّنه الكلام الإيجاب ما عدا ذكر الألف فإنه يريد أنه سينال ألفاً ويصل إليه من غير جهته، ومن غير أن يكون هو سبباً في

الاستحقاق، ويمكن أن يطّل تأويل من حمل جميع الألفاظ المروية في النص على الخبر بالطريق التي تقدّمت في اعتبار الإجماع، لأنّ الناس في الأخبار التي يروونها في النصّ الجليّ بين مثبت لها قاطع على صحّتها، وبين نافٍ لها مكذب بها، ومن نفاها لا يشكّ في حملها على الإيجاب ومباينة حملها على الخبر لقوله، ومن أثبتها ذهب إلى الإيجاب فيها دون الخبر، أو إلى الأمرين جميعاً على جواب من تعلّق من أصحابنا بالاحتمال، وحمل اللفظ على سائر احتمالاته فحملها على الخبر دون الإيجاب للإمامة قول خارج عن الإجماع.

/ [[ص ٢٠٢]] قال صاحب الكتاب: (واعلم أن الذي به تثبت إمامة أبي بكر من الإجماع الذي ترتبه يقتضي في كلّ شيء يتعلّقون به، ويزعمونه دالاً على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وأنه مصروف عن ظاهره متأوّل إن كان ظاهره يدلّ على ما يدّعون، لأنه قد ثبت أن الإجماع حجة، وصحّ أنه يجب لأجله صرف الكلام عن ظاهره، وأنه بمنزلة الأدلة العقلية والسمعية في ذلك، وقد بينّا أنه لا يمكن أن يقال في شيء من أدلتهم إنّه لا احتمال فيها، بل لا بدّ من دخول الاحتمال في جميعها فيصحّ لأجل ذلك أن يتأوّل ما يوردون في هذا الباب، ويصرف إلى غير ظاهره، أو يخصّ بدليل الإجماع، وإذا كان مشائخنا إنّما قالوا بإمامة أبي بكر من جهة دليل الإجماع، فمتى ثبت لهم ذلك صحّ الطعن به في جملة أدلتهم، فلو لم نشتغل بأدلتهم أصلاً لصحّ ولزمهم عند ذلك أن يكفّمونا في هذا الدليل هل هو صحيح أم لا؟ فإن صحّ لنا على ما ترتبه فقد كفينا مؤونة الاشتغال بأدلتهم واحداً واحداً، وإن لم يصحّ ولا معوّل لنا في إمامة أبي بكر إلّا عليه فقد كفوهم مؤونة الاشتغال بهذه الأدلة، لأنه لا خلاف أن إمامة أبي بكر إذا لم تصحّ فالصحيح إمامة علي عليه السلام، وهذا يبيّن أن الواجب التشاغل بالدلالة، لأنّها إن صحّت فلا وجه لأدلتهم، وإن لم تصحّ فقد استغنوا عن أدلتهم، [لأنّ في كلا الطرفين الإجماع يغني عن إيراد هذه الأدلة، وليس لهم أن يقولوا: إنّ إيراد الأدلة] المقصد بها إبطال قول من يدّعي إمامة أبي بكر من جهة النصّ، لأنّا قد بينّا أن ذلك القول متروك، وأنه لا معوّل عليه، لأنّ أحداً لم يدّع النصّ عليه إلّا من جهة أخبار

من الإجماع، وجاز أن يُصَرَّف عن ظاهره لو كان له ظاهر يقتضي الرضا، وليس كذلك على الحقيقة، وإذا ثبتت هذه الجملة فلو لم يصحَّ ما قدَّمناه من نفي الاحتمال عن أدلتنا الذي إذا ثبتت قضي على ما يدَّعونه من الإجماع الذي هو محتمل في نفسه، ودخلها الاحتمال على ما يدَّعيه المخالف لوجب إذا كان الاحتمال داخلاً في الأمرين أن يبطل الترجيح، ويجب أن ينظر كل واحد من الأمرين على حدِّته، فإذا صحَّ قضينا به على فساد الآخر.

فأمَّا قوله: (فمتى ثبت لهم ذلك _ يعني دليل الإجماع _ صحَّ الطعن به في جملة أدلتهم)، إلى قوله: (وهذا يُبيِّن أن الواجب التشاغل بهذه الدلالة، لأنَّها إن صحَّت فلا وجه لأدلتهم وإن لم تصحَّ فقد استغنوا عن أدلتهم)، فعليه فيه مثل ما له، لأنَّنا نقول له: وإذا صحَّ ما يُستدلُّ به على صحَّة النصِّ، وقامت حجَّته صحَّ الطعن به في جملة أدلَّة من خالفنا التي من جملتها التعلُّق بالإجماع، فلو لم نشغل بأدلتهم أصلاً لصحَّ، وللزمهم أن يُكلِّمونا فيما نعتمده هل هو صحيح أم لا، فإن صحَّ فقد كفيناهم / [[ص ٢٠٥]] مؤونة الاشتغال بأدلتهم، وإن لم يصحَّ شيء ممَّا نعتمده من أدلَّة النصِّ فقد كفاهم مؤونة الاشتغال بأدلتنا، لأنَّ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام إذا لم تصحَّ فالصحيح إمامة أبي بكر، وهذه مقابلة له بمثل لفظه أو بقريب منه، فإن وجب بما ذكره العدول عن الكلام في أدلتنا إلى الكلام فيما يدَّعي من الإجماع وجب بمثله العدول عن الكلام في الإجماع إلى الكلام في أدلتنا.

ومن العجب أنَّه يعارض فيما تقدَّم ما نرويه من النصِّ الجليِّ على أمير المؤمنين عليه السلام بما يُحكى عن العباسية ما تدَّعيه من النصِّ على صاحبهم العباس ويسوي بين القولين، وهو يقول في هذا الفصل: (إنَّه لا خلاف أنَّ إمامة أبي بكر إذا لم تصحَّ فالصحيح إمامة علي)، فهو هاهنا لا يحفل بقول العباسية، ويُسقطه عن جملة أقوال المجمعين، وفيما تقدَّم يجعله مساوياً لقول الشيعة التي لا يخرج قولها من الإجماع، وهكذا صنع في باب البكرية، لأنَّه عارض بقولهم قول الشيعة فيما تقدَّم، وأنكر على من حكم فيهم بالشذوذ، وجعلهم كشيعه أمير المؤمنين عليه السلام في سائر الأحوال، وقال في هذا الفصل: (إنَّ قولهم متروك لا معول عليه)، فهو إذا شاء أن يحتجَّ بقولهم قوَّاه وشيَّده، وإذا رأى

/ [[ص ٢٠٣]] الأحاد التي يتعلَّق بها أصحاب الحديث، أو من جهة التقديم للصلاة الذي يُبيِّن أنَّه أشدُّ احتمالاً من سائر ما يُذكر من النصوص، وإنَّما ذكرنا المذاهب المعتمدة، وليس إلَّا ما ذكرناه من الوجهين، على أنَّ ذلك يوجب أن يوردوا هذه الحجج على البكرية وأصحاب الحديث دوننا، وهم إنَّما يقصدون بالحجاج هذه الطائفة التي تدخل معهم في طريقة النظر، وتعتمد على قولهم، ولم نقل ذلك لأنَّ إيرادهم هذه الأدلَّة لا يصحُّ، وإنَّما أوردناه لُبيِّن أنَّ هذه الطريقة يمكن أن يعترض بها على الجميع وأنَّها متى صحَّت لم يلزمهم الاشتغال بأدلتهم إلَّا كما يلزم في باب التوحيد من الاشتغال بتأويل الآي المتشابهة).

يقال له: الإجماع حجة كما ذكرت لكن إذا ثبت ولم يقتصر فيه على الدعوى، وسنبيِّن بطلان ما يدَّعي من الإجماع على إمامة أبي بكر إذا صرنا إلى الكلام في إمامته بعون الله.

فأمَّا دخول الاحتمال على أدلتنا فقد بيَّنا ما فيه، وأبطلنا دخول الاحتمال الذي هو بمعنى التكافؤ وتساوي الأقوال فيها، وذكرنا أنَّ ظواهرها لا يجوز الانصراف عنها، وأنَّه لا يصحُّ أن يقوم دليل يقتضي العدول عمَّا نذهب إليه في مفهومها، وسندلَّ فيما بعد على أنَّ خبر الغدير وهو قوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، وخبر المنزلة وهو قوله عليه السلام: «أنت منِّي بمنزلة هارون من موسى» إلَّا أنَّه لا نبيَّ بعدي»، لا يصحُّ أن يُحملا إلَّا على الإمامة لا حقيقة ولا مجازاً، وأنَّ حملها على خلاف الإمامة يقتضي إخراج الخطاب عن حدِّ الحكمة والصواب، وأنَّ إيجاب / [[ص ٢٠٤]] الإمامة يتناول الحال التي تلي وفاته عليه السلام بلا فصل، ولا نذكر في ذلك إلَّا أدلَّة قاطعة لا يدخلها تأويل ولا احتمال، على أنَّ ما يدَّعيه المخالفون من الإجماع على إمامة أبي بكر محتمل أيضاً، لأنَّ إطباق الكل على الرضا بإمامته غير معلوم ضرورة، وإنَّما يتعلَّق فيه بالإمساك عن النكير والكفِّ عن المنازعة والمخالفة، وذلك غير معلوم ولا مسلَّم في جميع الأحوال، ولو سلَّم في جميعها لم يكن فيه دلالة على الرضا، لأنَّ الرضا لا يُعلَم بوقوع الكفِّ عن النكير فقط دون أن يُعلَم أنَّه لا وجه للكفِّ إلَّا الرضا، فقد تقرَّر بما ذكرناه دخول الاحتمال على ما يدَّعونه

أَنَّ الْحِجَّةَ فِي قَوْلِهِمْ عَلَيْهِ ضَعْفُهُ وَوَهْنُهُ، وَهَذِهِ صُورَةٌ مِنْ يَنْصُرُ الْبَاطِلَ.

وليس مقصدنا بإيراد أدلتنا إبطال قول من يدّعي إمامة أبي بكر من جهة النصّ حسب ما سأل عنه، بل مقصدنا بإيرادها إبطال كلّ قول يخالف النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، فكيف يظنُّ أنَّ أدلتنا تتناول / [[ص ٢٠٦]] خلاف البكرية دون خلاف من أثبت إمامة أبي بكر من جهة الاختيار، والوجه الذي منه يتناول خلاف البكرية من مثله يتناول خلاف من عداهم، لأنَّه كما يبطل قول من ادّعى النصّ على أبي بكر متى ثبت النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام كذلك يبطل قول من ادّعى ثبوت إمامة أبي بكر من جهة الاختيار متى ثبت النصّ [عليه] عليه السلام.

فأمّا قوله: (ولم نقل ذلك لأنَّ إيرادهم هذه الأدلة لا يصحُّ) إلى آخر الفصل، فمبطل لفائدة جميع ما تكلفه، لأنَّه إذا كان إيرادنا لأدلتنا يصحُّ ويجب أن يتكلّم فيها متى احتججنا بها ولا يعدل بنا إلى الكلام فيما يعتمد منه المخالف، فأبى ترجيح بين الأدلة وأبى ثمرة لما تكلفه وأطال الكلام فيه؟ ولا شكَّ أنَّ طريقتهم يمكن أن يعترض بها على جميع طرقنا، لأنَّها لو صحَّت لم يلزم الاشتغال بأدلتنا إلّا كما يلزم الاشتغال بتأويل الآي المتشابهة حسب ما ذكره، غير أنَّ ذلك ثابت أيضاً في أدلتنا، لأنَّه لا إشكال في أنَّ كلّ طريقة نعتمدها في النصّ يعترض ما يعتمدونه في إمامة أبي بكر، وأنَّها متى صحَّت لم يجب أن نشغل بما يدّعون من الأدلة إلّا كما يشتغل بتأويل الآي المتشابهة، فقد ثبت على كلّ حال أنَّ الكلام في أدلتنا متى اعتمدناها يجب عليهم، وإنَّ من حاد عن الكلام عليها ونقله إلى الإجماع وادّعى أنَّه هو الواجب مطالب بما لا يلزم.

قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: ربّما سلكوا في الإمام مسلّك من يدّعي أنَّه لا يصحُّ للإمامة سواه، ويزعم أنَّ الإمامة إذا لم يصحَّ أن تكون إلّا بنصّ فيجب أن يكون النصّ عليه حاصلاً وإن لم يُنقل، ولهم / [[ص ٢٠٧]] في ذلك طرق، وإمّا أن يقولوا: إذا كان الإمام لا بدَّ من أن يكون معصوماً، ولم يثبت في الصحابة من يُعَلِّم عصمته غيره، فيجب أن يكون هو الإمام، وربّما قالوا: إذا

ثبت أنَّ الإمام لا يكون إلّا الأفضل، وثبت فيه عليه السلام أنَّه الأفضل، فكأنَّ النصّ على إمامته منقول وإن لم يُنقل، وربّما قالوا: إذا صحَّ في غيره أنَّه لا يصلح للإمامة لوجوه من القدر يذكرونها في أبي بكر وغيره، فيجب أن يكون الإمام عليّاً وأن يكون هناك نصٌّ وإن لم يُنقل (...).

يقال له: قد أوردت دليل التعلّق بالعصمة على غير وجهه، ورثبته على وجه لا يدلُّ معه على ما جعلناه دليلاً عليه، ولو جعلت بدلاً من قولك: ولم يثبت في الصحابة من يُعَلِّم عصمته غيره أنَّه لم يكن فيمن ادّعت له الإمامة بعد الرسول ﷺ إلّا من تقطع الأئمة على ارتفاع العصمة عنه غيره عليه السلام لصحَّ الكلام.

ونحن نرتب هذا الدليل على وجهه، ثمَّ بُيِّنَ ما وليه من الأدلة التي ذكرها.

أمّا الدليل الأوّل فمبنيٌّ على أصلين: أحدهما أنَّ الإمام لا يكون إلّا معصوماً كعصمة الأنبياء، والأصل الثاني أنَّ الحقَّ لا يجوز خروجه عن جميع الأئمة.

فأمّا الأصل الأوّل فقد تقدّمت الأدلة عليه، ومضى الكلام فيها مستقصى. / [[ص ٢٠٨]] والأصل الثاني لا خلاف بيننا وبين صاحب الكتاب فيه، وإن كنّا مختلفين في علته، لأنّا نوجب أنَّ الحقَّ لا يخرج من جملتهم من حيث ثبت أنَّ بينهم معصوماً لا يجوز أن يخلو منه زمان من الأزمنة، وصاحب الكتاب يوجب مثل ما أوجبنا بغير علتنا، وقد تقدّمت الأدلة على أنَّ الإمام لا يخلو الزمان منه، وأنَّه لا يكون إلّا معصوماً، فقد صار الأصل الثاني أيضاً مدلولاً عليه ولحق بالأوّل، وإذا ثبت الأصلان اللذان ذكرناهما ووجدنا الأئمة في الإمامة بعد الرسول ﷺ على ثلاثة أقوال ليس وراءها رابع:

أحدها: قول من ذهب إلى أنَّ الإمام بعده أمير المؤمنين عليه السلام بنصّه ﷺ بالإمامة، وهو قول الشيعة على اختلافها.

والآخر: قول من ذهب إلى أنَّ أبا بكر هو الإمام بعده على اختلاف مذاهبهم في اعتقاد النصّ عليه أو الاختيار، وهو قول أكثر مخالفيها في الإمامة من المعتزلة وأصحاب الحديث والمرجئة ومن وافقهم.

والثالث: قول العبّاسية الذين ذهبوا إلى أنَّ العبّاس عليه السلام هو الإمام بعد الرسول ﷺ على شذوذهم

ما تقدّم، وربّما ذكروا أنّه أخر عن الولايات وقدّم عليه غيره، وأنّه عُزِلَ عن أداء سورة براءة بعد أن توجّه بها، وعُزِلَ أيضاً عن الجيش المبعوث لفتح خيبر بعد أن بان قبح أثره فيه، وأورد الرسول ﷺ عقيب عزله من القول ما لا شكّ في خروجه مخرج التهجين والتوبيخ، حتّى أنّ كثيراً من أصحابنا ذهبوا إلى أنّ ما تضمّنه قوله ﷺ في تلك الحال في الوصف لأمر المؤمنين ﷺ بحبّه الله ورسوله ومحبة الله ورسوله له تدلّ على انتفائه عمّن عُزِلَ عن الولاية، ويذكرون أشياء كثيرة في هذا الجيش هي مذكورة في الكتب مشهورة يستخرجون من جميعها كون الرجل ممّن لا يصلح للإمامة، وسيأتي الكلام فيها مشروحاً عند انتهائنا إلى الكلام في إمامة أبي بكر بمشيئة الله وعونه.

قال صاحب الكتاب: (وأما ادّعاؤهم أنّ الإمام لا يكون إلّا معصوماً، فقد قلنا فيه بما وجب، فلا يمكنهم جعل ذلك أصلاً في هذا الباب، على أنّ طريق العلم بأنّ أمير المؤمنين ﷺ معصوم ثبوت / [[ص ٢١١]] النصّ على عينه، لأنّ الذي يدلّ من جهة العقل على ذلك إنّ دلّ إنّما هو عصمة الحجّة من غير تعيين، وإذا صحّ ذلك فمتى قالوا: إنّ منصوص عليه لكونه معصوماً بالنصّ [وإنّما يحصل معصوماً بالنصّ] فقد علّقوا النصّ عليه بالعصمة، والعصمة بالنصّ، وهذا يوجب أنّ كلّ واحد منهما لا يدخل في أن يكون معلوماً، [فكيف التعلّق بما هذا حاله؟]. فأما قولهم: إنّ الأفضل، ففيمن يخالفهم من يقول: إنّ الأفضل أبو بكر، فكيف يمكن إثبات النصّ بذلك؟ وفيمن يخالفهم من لا يسلم أنّ الأحقّ بالإمامة الأفضل بل يُجوزُ إمامة المفضول على كلّ وجه، أو يُجوزُ إمامة المفضول إذا كان في الفاضل علة تقعده، أو كان هناك عذر، وفيهم من يقول: يجوزُ إمامة من غيره مثله في الفضل...).

يقال له: أمّا ما أحلت عليه من كلامك في العصمة فقد تقدّم نقضه وبيان فساده، ودلّلنا على وجوب كون الإمام معصوماً بما استحكمناه واستقصيناه، ولو كان طريق العلم بأنّ أمير المؤمنين ﷺ معلوم ثبوت النصّ عليه ولا طريق إليه غيره حسب ما ظننت لا يلزمنا شيء ممّا أوردته، لأنّك بنيتّه على ما لا نعتمده فقلت: (ومتى

وانقراضهم، وقلة عددهم في الأصل، ووجدنا قول من أثبت إمامة أبي بكر وقول من أثبت / [[ص ٢٠٩]] إمامة العباس باطلين لإجماع الأمة على أنّ صاحبيهما لم يكونا معصومين بالعصمة التي عنيناها، وإذا لم يكونا معصومين وثبت بالعقل أنّ الإمام لا يكون إلّا معصوماً بطلت دعوى من ادّعى إمامتهما، 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 إلّا بالنصّ.

وليس لأحد أن يقول: كيف يدعون الإجماع على ارتفاع العصمة عن أبي بكر وفي الناس من يذهب إلى عصمته، لأنّنا لم ننفِ بالإجماع العصمة التي يمكن أن يدّعيها بعض الناس، لأنّهم وإن قالوا فيه وفي غيره إنّ معصوم بالإيمان، أو بما يرجع إلى هذا المعنى، فليس فيهم من يثبت له العصمة التي نوجبها للأنبياء ﷺ، ولا اعتبار بقول من حمل نفسه على ما يخالف المعلوم من المذاهب المستقرّة.

فأمّا دليل التعلّق بالأفضل فهو على النحو الذي ذكره صاحب الكتاب، لأنّه إذا دلّ الدليل على أنّ الإمام لا يكون إلّا الأفضل، وثبت أنّه ﷺ الأفضل، وجبت إمامته.

وقد يستدلّ أيضاً على إمامته ﷺ بما يقارب هذا الوجه، وهو أن يقال: قد ثبت بالأدلة القاطعة أنّ الإمام لا يكون إلّا أعلم الأمة بجميع الدين دقيقه وجليله، حتّى لا يشذّ عنه شيء من علومه، وقد ثبت بالإجماع أنّ أبا بكر والعبّاس وهما اللذان ادّعى مخالفاً الشيعة إمامتهما بعد الرسول ﷺ لم يكونا بهذه الصفة، بل كانا فاقدين لكثير من / [[ص ٢١٠]] علوم الدين، وذلك ظاهر من حالهما، فبطلت إمامتهما وثبتت إمامة أمير المؤمنين ﷺ، لأنّه لا قول لأحد من الأمة بعد الأقوال الثلاثة التي ذكرناها.

فأمّا طريقة الطعن في أنّ غيره لا يصلح للإمامة فواضحة، وقد اعتمدها شيوخنا بإذن قديماً، وربّما ذكروا فيما يُخرج أبا بكر من الصلاح للإمامة ارتفاع العصمة عنه، وإخلاله بكثير من علوم الدين، وهو الأقوى وإن رجع إلى

قالوا: إنه منصوص عليه لكونه معصوماً وإننا يحصل معصوماً بالنصّ وجب كذا وكذا)، وهذا ممّا لم نقله ولا نقوله، والذي اعتمدناه في كونه عليه السلام منصوصاً عليه فقد تقدّم، وجملة أن الدليل إذا دلّنا على أن الإمام في الجملة لا بدّ من عصمته، وأجمعت الأئمة على ارتفاع العصمة عمّن ادّعت إمامته بعد / [[ص ٢١٢]] الرسول ﷺ سوى أمير المؤمنين عليه السلام فقد وجب بطلان إمامته من عدها وثبتت إمامته عليه السلام، فكيف يجوز أن نقول: إنه منصوص عليه لكونه معصوماً، وقد ثبتت العصمة عندنا لمن ليس بإمام؟

فإن قيل: فكيف السبيل إلى العلم بعصمته عليه السلام من هذا الاستخراج وعلى هذه الطريقة، وأنتم تعلمون أنه ليس كلّ من قال بأنّه المنصوص عليه بعد الرسول يذهب إلى عصمته، لأنّ من ذهب من الزيدية إلى النصّ يثبتونه ويخالف في العصمة؟

قلنا: إذا ثبت أنّه عليه السلام المنصوص عليه بالإمامة، وكان العقل دالّاً على أن الإمام لا يكون إلّا معصوماً وجب عصمته.

فأمّا التعلق بمنازعة من نازعنا في كونه عليه السلام الأفضل فغير نافع، لأننا لم نعتمد ذلك، على أنّه لا خلاف فيه، وليس كلّ ما وقع فيه خلاف يجب أن يبطل الاعتماد عليه، وإذا دلّنا على أنّه الأفضل سقط خلاف المخالف، وسندلّ عليه عند الكلام في التفضيل.

وأمّا الدليل على أن المفضول لا يجوز أن يكون إماماً فقد تقدّم فيما مضى من الكتاب.

قال صاحب الكتاب: (فأمّا توصّلهم إلى النصّ بما يقدح في سائر من يقال: إنه إمام فبعيد، لأنّ من خالفهم ينفي عنهم ما يذكرون، ويزعمون أنّهم يصلحون للإمامة كصلاح أمير المؤمنين عليه السلام، بل فيمن خالفهم من يعلو فيقول: لا يصلح بعد الرسول للإمامة غير أبي بكر، ويقول في كلّ وقت: إنّ الذي يصلح للإمامة ليس إلّا من تولى. / [[ص ٢١٣]] فإن قيل: أليس ربّما يسلكون مع أهل الحديث مثل ذلك في إمامة معاوية؟ فلماذا منعتمونا من مثله؟ قيل له: لأنّ الوجوه التي لا يصلح معاوية للإمامة معها ظاهرة ولا شبهة فيها، فنقرب بذكرها عليهم لا أنّا نجعل ذلك أصلاً، لأنّ عندنا أن الإمامة فيمن يصلح لها لم تثبت إلّا بوجوه لم تثبت في معاوية وثبتت في أمير

المؤمنين عليه السلام، وإننا يدفع شيوخوا إلى ذكر ذلك عند سؤال يورد عليهم، نحو قولهم: إنهم أجمعوا على إمامة معاوية، وأنّه عند تسليم الحسن عليه السلام سُمّي عام الجماعة، فإذا لم يوجب ذلك إمامته فكذلك القول في إمامة أبي بكر، فنذكر عند ذلك أن هذا الكلام إننا يقال فيمن يصلح للإمامة ويكون في أمره شبهة، ولا يتأتّى مثله في معاوية كما لا يتأتّى مثله في الخوارج وغيرهم، وتبيّن بهذا الوجه وبغيره اختلال كلامهم، فأمّا أن يجعل ذلك أصلاً في الإمامة فبعيد، على أن ما يقتضي ثبوت إمامة أبي بكر يُبطل القدح فيه، ويمنع من القول بأنّه لا يصلح للإمامة، فيجب أن يكون الكلام في إثبات إمامته، فإنّ ما عدها تابع له، وهذا يبيّن أنّه لا شبهة فيما جرى هذا المجرى من الحجاج في إثبات النصّ، فإنّ الواجب أن يذكروا دليلاً بعينه من كتاب أو سنة ليصحّ التعلّق به، وليس القوم بهذه الطريقة أسعد حالاً ممّن خالفهم بأن يقول: ليس بعد إبطال النصّ إلّا طريقة الاختيار وقد ثبت في إمامة أبي بكر فيجب أن يقال بإمامته، ويكونوا محيلين / [[ص ٢١٤]] على أمر معلوم....).

يقال له: ليس كلّ ما طعن به أصحابنا في صلاح أبي بكر للإمامة ممّا يتمكن المخالفون من إنكاره، وإن خالفوا في كونه دليلاً على أنّه لا يصلح للإمامة، لأنّ إخلاله بكثير من علوم الدين وحاجته فيها إلى غيره وتوقّفه في مواضع منها معلوم ظاهر، وكذلك كونه غير معصوم، وأنّه ممّن يجوز عليه الخطأ أيضاً مجمع عليه، وقد تقدّمت الأدلّة على أن من كانت هذه حاله لا يصلح أن يكون إماماً.

فأمّا تأخيره عن الولايات وتقديم غيره عليه وعزله عن ولاية أداء سورة براءة على الوجه الذي ذكرناه فممّا لا خلاف أيضاً فيه، وستكلّم على ذلك وما أشبهه إذا انتهينا إلى الكلام في إمامة أبي بكر إن شاء الله ﻋَﻠَﻴْهِ السَّلَام، وفي الجملة ليس ثبوت الخلاف في الشيء دليلاً على بطلانه، ومانعاً من الاعتماد عليه، والمراعى في هذا الباب ما تدلّ الأدلّة على صحّته سواء وقع الخلاف فيه أو الوفاق.

ثمّ يقال له في اعتماده في جواب السؤال الذي أورده على أن الوجوه التي لا يصلح لها معاوية للإمامة ظاهرة: أليس مع ظهورها عندك قد خالفك فيها الخلق الكثير ممّن

أصلاً فيمن يصلح للإمامة أو فيمن لا أعلم هل يصلح أم لا، وهذا إذا أردته خارج عما نحن فيه، وعما كلامنا عليه، لأن الكلام إنما هو في صحة التطرق يكون من يدعى له الإمامة لا يصلح لها إلى نفي إمامته كما يصح أن يتطرق إلى نفيها بغيره من عدم العقد أو ما يجري مجراه، على أن الجواب عن السؤال الذي حكى أن شيوخه دفعوا إليه ما نراه إلا مؤكداً للسؤال أو محققاً له، لأنه إذا جاز أن يحصل الإجماع على الصورة التي كانت عليها في أيام أبي بكر الذي يصلح عنده للإمامة في ولاية من ليس بإمام، ولا يصلح للإمامة، فقد بطل أن يكون الإمساك عن النكير، وإظهار التسليم، دلالة على حصول الإجماع في الحقيقة، ووقوع الرضا في موضع من المواضع لحصولها فيمن ليس بإمام ولا يصلح للإمامة.

فأما قوله: (إن الذي يقتضي ثبوت إمامة أبي بكر يمنع من القول بأنه لا يصلح للإمامة ويُطِل القدر فيه)، فإنما يصح لو ثبتت إمامة أبي بكر وقام على صحتها دليل، ونحن نُبَيِّن بطلان ما يظنه دليلاً على إمامته إذا بلغنا إليه، على أن الاعتبار القياسي الذي اعتمدناه ليس ممّا يمكن أن يدعى دخول الاحتمال والتخصيص فيه كألفاظ النص، فالكلام فيه أولى من العدول إلى الكلام فيما يدعونه من الإجماع على أبي بكر الذي قد بينّا أنه يحتمل ويجوز الانصراف عن ظاهره.

وقوله: (ليس بعد إبطال النص إلا طريقة الاختيار) صحيح أيضاً، غير أنه لم يُقَمِّ دليلاً على بطلان ما نذهب إليه من النص، وقد بينّا صحة الأصلين اللذين جعلناهما مقدّمة لطريقتنا وهما العصمة، وأن الحق لا يخرج عن الأمّة، فصَحَّ ما بيناه عليهما، وبطل ما بناه صاحب الكتاب / [ص ٢١٧] على ثبوت بطلان النص لفقد الدلالة عليه.

الشافي في الإمامة (ج ٣):

[ص ٧١] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: وربّما استدّلوا باستخلافه [صلّى الله عليهما إياه] بعد الغيبة على المدينة، ونصّه على من يخلفه على وجوب الاستخلاف والنص بعد الموت، لأن الموت أقوى في ذلك من الغيبة،

يعتقد إمامة معاوية، وذهبوا في كثير ممّا يعتقد كون معاوية عليه من الأسباب المانعة من صلاحه للإمامة إلى أنه باطل لا أصل له، وفي البعض الذي سلّموا حصوله إلى أنه غير دالّ على ارتفاع صلاحه للإمامة، وإذا جاز أن تثبت حجّتك عليهم في أن معاوية لا يصلح للأمر مع ما ذكرناه من خلافهم، وساغ لك الاعتماد على ما يخالفون فيه، فألاً ساغ لنا مثله في إمامة أبي بكر؟ فكيف جعلت وقوع / [ص ٢١٥] الخلاف علينا فيما نقول: إن أبا بكر لا يصلح لأجله للإمامة مانعاً من الاحتجاج به ولم تلزم نفسك مثله في باب معاوية؟

ومن العجب قوله: (فتقرب بذكرها عليهم ولا نجعلها أصلاً)، لأنه لا مانع من جعل كون من يدعى له الإمامة ما لا يصلح لها أصلاً في إبطال إمامته، بل هو الأولى عند قيام الدليل عليه، لأن كونه ممّن لا يصلح للإمامة مفسد لإمامته كما أن انتفاء ما به ثبت الإمامة عنه من عقد وغيره مبطل لها، وإنما كان الوجه الأول أكد وأولى لأنه مانع من وقوع الإمامة وجواز وقوعها، والثاني مانع من ثبوتها وغير مانع من جوازه، ألا تعلم أننا لو ألزمت إمامة كافر أو متظاهر بالفسق أو من ليس له نسب في قریش لكان الأولى أن نُبيِّن أنه لا يصلح للإمامة، ونجعل بيان حاله مبطلاً لإمامته، ولا نعدل إلى ذكر انتفاء ما به تثبت الإمامة من عقد وما يجري مجراه، ولسنا نعلم بين إيراد ما ذكره من كون معاوية لا يصلح للأمر في جواب السؤال الذي حكاه وبين إيراده ابتداءً فرقاً يقتضي أن يستحسن جواباً وينكره ابتداءً، لأنه إذا ساغ أن يقول لمن يدعى الإجماع على إمامة معاوية أن ذلك لا يتأتى في معاوية لأنه لا يصلح للإمامة ساغ أن يقول أيضاً في الأصل لمن يسأل عن ثبوت إمامة معاوية: إن ثبوت الإمامة إنما يتأتى فيمن يصلح لها ومعاوية ممّن لا يصلح لها.

فإن قال: لم أرد أني لا أجعل ذلك أصلاً في نفي إمامة معاوية، وإنما أردت أن أجعله أصلاً في باب انتفاء الإمامة.

قيل له: ولم لا يكون ما ذكرته أصلاً في نفي إمامة كل من ثبت أنه لا يصلح للإمامة سواء كان معاوية أو غيره؟ اللهم إلا أن يريد: إنني لا / [ص ٢١٦] أجعله

الاستمرار ومع اختلاف الأحوال، دلّنا ذلك على أنّه ما فعله إلّا بسبب يقتضيه، لأنّه لو كان بغير سبب ومما منه بُدّ وعنه غنى لم تستمرّ الأحوال به، ولجاز أن يفعل تارةً ولا يفعل أخرى كسائر الأمور التي كان ﷺ يفعلها من غير سبب وجوب، وإذا استقرّت هذه الجملة، وتأمّلنا ما يجوز أن يكون مقتضياً لذلك وكان لسبب فيه، فلم نجده إلّا أنّه مع الغيبة لا يمكنه عن سياسة الأمّة وتدبيرهم والقيام بأمرهم ما كان يمكنه مع الحضور، وجب أن يتساوى حال الغيبة وحال الموت في وجوب الاستخلاف، بل كان لحال الموت المزيّة الظاهرة في علّة الاستخلاف وسببه، لأنّ مع الغيبة في أحوال الحياة قد يمكن من تدبير الأمّة ومراعاة أمورهم ما لا يمكنه على وجه بعد الوفاة، وفي صحّة ما ذكرناه سقوط لما اعترض به وبطلان لقوله أيضاً: (وقد كان يجوز من جهة المصلحة أن يفارق أحدهما الآخر)، لأنّه إذا لم يكن في ذكر وجه الاستخلاف في الغيبة في أحوال الحياة إلّا ما ذكرناه ممّا تساوي فيه أحوال الوفاة أحوال الحياة ويزيد تأكّداً لم يُجْز أن يفارق أحد الأمرين الآخر من جهة المصلحة.

قال صاحب الكتاب: (وقد ثبت أنّ في حال الغيبة يجوز أن يستخلف جماعة، وقد كان النبي ﷺ يستخلف على المكان والبلدان التي هو غائب عنها جماعة، ولا يقتصر على واحد، فلو قال قائل: إنّ الموت إذا كان أكد من الغيبة فكان يجب أن يستخلف على كلّ / [[ص ٧٤]] بلد واحداً كان يجوز ذلك أو لا؟ فإن قال: نعم، لزمه النصّ على أئمّة، وإن قال: لا يجب ذلك فقد نقض ما اعتمد عليه، وقد ثبت أنّه ﷺ عند الغيبة كان يستخلف جماعة كلّ مرّة غير التي يستخلف في غيرها، وذلك يدلّ على أنّه كان يفعل ذلك باختيار واجتهاد لا عن نصّ، فإن كان عندهم أنّ الموت كالغيبة فيجب أن يكون الإمام بعده ثابت الإمامة باختيار واجتهاد لا عن نصّ. وبعد، فكما أنّه ﷺ استخلف في حال الغيبة فقد ثبت في أمرائه أنّهم استخلفوا في حال الغيبة وبعد الموت، فيجب أن لا يدلّ ذلك على أنّه المختصّ بإقامة الإمام، بل قد يجوز لغيره أن يشركه فيه، وذلك يُصحّح ما نقوله. وبعد، فإنّ ذلك ليس بأن يدلّ على

ولأنّ الغرض طلب الصلاح والموت بذلك أولى من حال الغيبة، ثمّ قال: (وهذا إنّما كان يجب لو ثبت لهم أنّه ﷺ استخلف، وكان لا بدّ أن يستخلف فيقاس حال الموت عليه، فأما إذا قلنا: إنّ كان يجوز أن لا يستخلف، وإنّما استخلف باختياره، وعلى وجه / [[ص ٧٢]] الاستظهار لا على وجه الوجوب، فيجوز أن يكون الموت بمنزلته. وبعد، فإنّ ذلك إنّما يدلّ على أنّ الإمام عند الغيبة يجب أن يستخلف، فمن أين أنّه لا بدّ من إمام بعد الموت؟ فإن قال: لأنّ الموت أوكد من الغيبة، قيل له: إنّما كان يجب لو ثبت أنّه استخلف في حال الغيبة من حيث لم يكن مقيماً، فأما إذا لم يثبت ذلك فمن أين أنّ الموت أوكد في ذلك، وقد كان يجوز من جهة المصلحة أن يفارق أحدهما الآخر؟...).

يقال له: من العجب إيرادك ما حكّيته على أنّه استدلال لنا على النصّ على أمير المؤمنين بعينه، وإدخالك ذلك في جملة الأدلّة التي نعتمدها في هذا الباب، وما نظنّ أنّ أحداً يستعمل معنا بعض حسن الظنّ يتّهمنا بمثل هذا، ويظنّ أنّنا نستدلّ على الشيء بما لا تعلق له به على وجه، وما نشكّ في أن ليس سبب إيرادك هذا إلّا لأن تقول ما قلته في آخر كلامك: (وأيّ تعلق لذلك بالنصّ على فلان، وليس ذلك بأن يدلّ على النصّ على واحد بأولى من غيره)، وهذا مع قولك في أوّل الفصل: (وربّما استدّلوا بكذا وكذا على وجوب الاستخلاف والنصّ)، وهذا القول يقتضي أن لا تقول ما قلته في آخر الفصل، لأنّك لم تحكّ عتاً الاستدلال على منصوص عليه معيّن فتعجب من الطريقة، وعلى كلّ حال فلا معنى لإيرادك هذه الطريقة في هذا الموضع، لأنّها إن حكّيت على أنّها طريقة في وجوب النصّ على الجملة فليس هذا موضعه، ولا هو في حكاية الأدلّة عليه، وإن حكّيت على أنّها طريقة في النصّ على إنسان بعينه فلا أحد يستدلّ بها على ذلك، ونفس ترتيبه لها وحكايته تدلّ على خلاف هذا المعنى.

/ [[ص ٧٣]] ثمّ يقال له: قد استدلّ بعض أصحابنا بهذه الطريقة على وجوب النصّ بعد الوفاة، وهي طريقة قريبة يمكن أن تُعتمد وتُنصر، والوجه في نصرتها أنّنا إذا رأيناه ﷺ يستخلف في أحوال الغيبة على

لهم الاستخلاف من حيث جعل ﷺ ذلك إليهم، واستخلفهم فيه كما استخلفهم علي / [[ص ٧٦]] التصرف في الأعمال، فالأصل هو استخلافه عليهم، وعروض ذلك أن يستخلف ﷺ بعده رئيساً يشير إليه بعينه، ويُفوض إليه الاستخلاف، فأما أن يجعل عروضه الإهمال والتعويل على اختيار الأمة فهو بعيد منه جداً، وليس لهم أن يجعلوا النص على صفة المختارين يجري مجرى النص على عين الأمير في حال حياته واختيار من نص على صفته أن يختارونه يجري مجرى استخلاف الأمير من يستخلفه، وذلك أننا لم نجد ﷺ مع اختلاف الأحوال وتغيرها نص في حياته على صفة من استخلفه على البلدان دون عينه، ولم نر له ﷺ في حياته إلا خليفة نص على استخلافه أو نص على عين مستخلفه، فيجب إذا كانت الحال الداعية إلى ذلك بعد الوفاة أكد أن يُحكّم بأن الأمر جرى على ما كان جارياً عليه في الحياة.

فأما قوله: (وبعد، فإن ذلك ليس بأن يدل على النص على واحد بأولي من غيره)، فهو على ما ذكره، وقد تقدّم من كلامنا في هذا المعنى ما فيه كفاية.

* * *

[[ص ٨٩]] قال صاحب الكتاب: (دليل لهم آخر: وربما تعلّقوا بأخبارهم / [[ص ٩٠]] يدعونها في هذا الباب، منها ما طريقه الآحاد، ومنها ما لا يمكن إثباته على شرط الآحاد أيضاً، نحو ما يدعون من أنه ﷺ تقدّم إلى الصحابة بأن يُسلموا على علي بإمرة المؤمنين، ونحو ما يروون من قوله ﷺ في علي ﷺ: «إنه سيد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين»، وقوله لعلي ﷺ: «هذا وليّ كلّ مؤمن ومؤمنة من بعدي»، وأنه قال: «إنّ عليّاً منّي وأنا منه، وهو وليّ كلّ مؤمن ومؤمنة»، إلى غير ذلك ممّا يتعلّقون به في الإمامة، أو في أنّه الأفضل، أو في باب العصمة).

ثم قال: (وقد بيّن شيخنا أبو علي أنّ هذه الأخبار لم تثبت من وجه يوجب العلم، فلا يصحّ الاعتماد عليها في إثبات النص، وبيّن أنّ ادّعاءهم فيها أو في بعضها أنّها ثابتة بالتواتر لا يصحّ، لأنّ للتواتر شرائط ليست حاصلة فيها

النص على واحد بأولي من أن يدلّ على غيره، فلا يمكنهم أن يتعلّقوا بذلك في وجوب النص على أمير المؤمنين، وقد بيّنّا أنّه لا يمكنهم أن يقولوا: إذا ثبت النص فلا قول إلا ما نذهب إليه، وذلك لأنّا قد بيّنّا أنّ الجمع العظيم قد قالوا بالنص على أبي بكر، وبيّنّا القول في ذلك...).

يقال له: أمّا المدينة التي تضمّن الدليل ذكرها بعينها فلم يستخلف ﷺ عليها عند غيبتها عنها إلا الواحد. وبعد، فإنّ المبتغى بهذه الطريقة من الاستدلال وجوب الاستخلاف لا كيفيته ولا عدد المستخلفين، وقد ثبت وجوب الاستخلاف بما رتبناه من الكلام، وليس يجري عدد المستخلفين مجرى الاستخلاف على الجملة في الوجوب، ألا ترى أنّه ﷺ مع الغيبة قد كان يستخلف على البلدان الواحد تارة / [[ص ٧٥]] والجماعة أخرى، ويختلف فعله ﷺ في ذلك بحسب اختلاف المصلحة، ولم يختلف فعله ﷺ في الاستخلاف المطلق؟ فأوجبنا ما لم يختلف الحال فيه من مطلق الاستخلاف، ولم نوجب ما اختلف من عدد المستخلفين، فلم يلزم على ما ذكرناه أن ينصّ على أمير كلّ بلد بعد وفاته، على أنّه ﷺ في أحوال حياته قد كان يوّي الأمير الكورة ويجعل إليه الاستخلاف في أطرافها وبلدانها، فكذلك لا يمتنع أن ينصّ على إمامة واحد بعده، ويجعل إليه الاستخلاف على الأمصار والبلدان.

فأما تبديله الخلفاء وأنّ ذلك يدلّ على أنّه كان يفعل ذلك برأيه واجتهاده لا عن نصّ فليس يُعلم من أيّ وجه يدلّ بما ذكره على ما ظنّه، وليس في إبدال الخلفاء ما يقتضي أنّ استخلافهم صادر عن رأي واجتهاد، كما أنّه ليس في إبدال الشرائع غيرها ما يدلّ على ذلك، وليس يمتنع أن تختلف المصلحة فيختلف المستخلفون وإن كانوا منصوباً عليهم، ولو كان الأمر على ما ظنّه وادّعاه لم يكن فيه علينا حجة، لأنّ من استدّل بهذه الطريقة من أصحابنا لم يرجع إليها في أكثر من أنّ النص واجب من الرسول ﷺ، فأما كونه مفعولاً بأمر الله تعالى أو باختيار واجتهاد، فالمرجع فيه إلى غير ذلك.

فأما تعلّقه باستخلاف أمرائه، وتوصّله إلى أن يكون غيره مشاركاً له في إقامة الإمام فباطل، لأنّ أمراءه إنّما ساغ

[أو في بعضها أنها ثابتة فيه]، ولا يمكنهم إثبات ذلك بأن يقولوا: إن الشيعة قد طبقت البلاد عصراً بعد عصر وحالاً بعد حال، فروايتها تجب أن تبلغ حد التواتر، لأن الخبر لا يصير داخلياً في جملة التواتر بهذه الطريقة دون أن يبين حصول النقل فيه على شرط التواتر).

قال: (وبينَ _ يعني أبا علي _ أن لمن خالفهم أن يدعوا مثل ذلك في النص على أبي بكر، لأن أصحاب الحديث فيهم كثرة، وبينَ أن ادعاء النص لا يمكن إثباته إلا حديثاً، فأما في الأعصار القديمة فذلك متعذر، وبينَ أن ادعاءهم أنه قد كان لأمر المؤمنين عليه السلام شيعة ومتعصبون يدعون له النص كأبي ذر وعمار والمقداد وسلمان إلى غيرهم لا يمكن إثباته، وإنما يمكن أن يثبت انقطاعهم إليه، وقولهم بفضلهم، وبأنه حقيق بالإمامة، وبأنه قد / [[ص ٩١]] كان يجب أن لا يعدل عنه وعن رأيه إلى ما يجري هذا المجرى، فأما ادعاء غير ذلك فبعيد، لأن النص غير مذكور عنهم على الوجه الذي يدعون، وبينَ أنهم إن رضوا لأنفسهم في إثبات النص أن يعتمدوا على مثل هذه الأخبار، فالمروي من الأخبار الدالة على أنه عليه السلام لم يستخلف أظهر من ذلك، لأنه قد روي عن أبي وائل والحكم، عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قيل له: ألا توصي؟ قال: «ما أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله فأوصي، ولكن إن أراد الله بالناس خيراً فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم»، وروى صعصعة بن صوحان أن ابن ملجم لعنه الله لما ضربه عليه السلام دخلنا إليه فقلنا: يا أمير المؤمنين، استخلف علينا، قال: «لا، فإننا دخلنا على رسول الله صلى الله عليه وآله حين ثقل، فقلنا: يا رسول الله، استخلف علينا، فقال: لا، إني أخاف أن تفرقوا عنه كما تفرقت بنو إسرائيل عن هارون، ولكن إن يعلم الله في قلوبكم خيراً اختار لكم»، والمروي عن العباس أنه خاطب أمير المؤمنين عليه السلام في مرض النبي صلى الله عليه وآله أن يسأله عن القائم بالأمر بعده، وأنه امتنع من ذلك خوفاً أن يصرفه عن أهل بيته، فلا يعود إليهم أبداً، ظاهر، فلم صاروا بأن يتعلّقوا بتلك / [[ص ٩٢]] الأخبار بأولى ممن يخالفهم بأن يتعلّق بهذه الأخبار [في أنه عليه السلام لم يستخلف؟].

قال: (وأحد ما يعارضون به ما روي عنه في استخلاف أبي بكر، فقد روي عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وآله أمره عند إقبال أبي بكر أن يُشّره بالجنة وبالحلافة بعده، وأن يُشّر عمر بالجنة وبالحلافة بعد أبي بكر، وروي عن جبير بن مطعم أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وآله فكلّمته في شيء من أمرها، فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله، أرايت إن رجعت فلم أجدك، تعني الموت، قال صلى الله عليه وآله: «إن لم تجدني فاتي أبا بكر»، وروى أبو مالك الأشجعي، عن أبي عريض وكان رجلاً من أهل خيبر، وكان يعطيه النبي صلى الله عليه وآله في كل سنة مائة راحلة تمرأ، فأعطاه سنة وقال: إني أخاف أن لا أعطى بعدك، فقال صلى الله عليه وآله: «تُعطاها»، قال فمررت بعلي عليه السلام فأخبرته، فقال: فارجع إليه فقل: يا رسول الله، من يعطينها بعدك؟ فرجعت فقلت، فقال صلى الله عليه وآله: «أبو بكر»، وقد روي عن الشعبي، عن بني المصطلق أنهم بعثوا رجلاً إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالوا له: سله من يلي صدقاتنا من بعده، فانطلق فلقي علياً عليه السلام وسأله فقال: «لا أدري، انطلق إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فاسأله، ثم ائتني»، فسأله فقال: «أبو بكر»، / [[ص ٩٣]] فرجع إلى علي عليه السلام فأخبره، ثم كذلك حتى ذكر عمر بعده. وفي حديث سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وآله: «إن الخلافة بعدي ثلاثون سنة»، وأنه صلى الله عليه وآله ذكر أبا بكر وعمر وعثمان بالخلافة، وقد روى أن أبا بكر قال: يا رسول الله، رأيت كأن علياً برد حبرة، وكأن فيه رقمين، فقال صلى الله عليه وآله: «تلي الخلافة بعدي سنتين إن صدقت رؤياك»، وقال: وقد روي أنه قال صلى الله عليه وآله في أبي بكر وعمر: «هذان سيّداه كهل أهل الجنة»، والمراد بذلك أنهما سيّداه من يدخل الجنة من كهل الدنيا، كما قال صلى الله عليه وآله في الحسن والحسين عليهما السلام: «أنهما سيّداه شباب أهل الجنة، يعني سيّداه من يدخل الجنة من شباب الدنيا. وروي أنه قال صلى الله عليه وآله في أبي بكر: «أدعوا لي أخي وصاحبي، صدّقني حيث كذّبتني الناس»، وقال: «اقتدوا باللذين بعدي أبي بكر وعمر»، وروى جعفر بن محمد، عن أبيه أن رجلاً من قريش جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: سمعتك تقول في الخطبة آنفاً: «اللهم أصلحنا بما أصلحت به الخلفاء الراشدين»، فمن هم؟ قال: «حبيبي وعمّاي أبو بكر

هي مختلفة، لأن قوله ﷺ: «إمام المتقين»، أراد به في التقوى والصلاح، ولو أراد به الإمامة لم يكن إماماً بأن يكون للمتقين بأولى من أن يكون إماماً للفاسقين، وعلى هذا الوجه خبرٌ عن الصالحين أنهم سألوا الله ﷻ في الدعاء: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ﴾ / [[ص ٩٦]] إماماً ﴿٦﴾ [الفرقان: ٧٤]، وإنما أرادوا أن يبلغوا في الصلاح والتقوى المبلغ الذي يتأسى بهم، قال: (ولو كان المراد الإمامة لكان إماماً في الوقت، لأنه ﷺ أثبت ذلك في الحال، فأما «سيد المسلمين، وقائد الغر المحجلين» فلا شبهة في أنه لا يدل على الإمامة، وقد بينا أن وصف علي بأنه «ولي كل مؤمن» لا يدل على الإمامة، فأما قوله ﷺ: «إن علياً مني وأنا منه»، فإنما يدل على الاختصاص والقرب، ولا مدخل له في الإمامة، فأما ادعائهم أنه ﷺ تقدم بأن يسلم عليه بإمرة المؤمنين فمما لا أصل له، ولو ثبت لدل على أنه الإمام في الحال لا في الثاني على ما تقدم القول فيه...).

يقال له: قد بينا فيما تقدم أن الخبر الذي يتضمن الأمر بالتسليم على أمير المؤمنين ﷺ بإمرة المؤمنين تتواتر الشيعة بنقله، وأنه أحد ألفاظ النص الجلي الذي دللنا على حصول شرائط التواتر فيه، وقوله ﷺ: «إنه سيد المسلمين، وإمام المتقين، وقائد الغر المحجلين»، وقوله فيه: «هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة بعدي»، جار مجرى الخبر الأول / [[ص ٩٧]] في اقتضاء النص، وتواتر الشيعة بنقله، وإن كانت هذه الأخبار مع أن الشيعة بنقلها قد نقلها أكثر رواة العامة من طرق مختلفة وصححوها، ولم نجد أحداً من رواة العامة ولا علماءهم طعن فيها ولا دفعها، وإن كان خبر التسليم بإمرة المؤمنين نُقل في روايتهم، ولا يجري في التظاهر بينهم مجرى باقي الأخبار التي ذكرناها، وإن كان الكل من طريق العامة لا يبلغ التواتر، بل يجري مجرى الأحاد، ولا معتبر بادعاء أبي علي أن للتواتر شروطاً لم تحصل في هذه الأخبار، لأننا قد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب أن الشروط المطلوبة في التواتر حاصلة في ذلك.

فأما قوله: (إن الخبر لا يصير داخلياً في التواتر بأن يقولوا: إن الشيعة طبقت البلاد عصاراً بعد عصر، فروايتها يجب أن تبلغ حد التواتر دون أن نبين حصول

وعمر، إماماً الهدى، وشيخاً الإسلام، ورجلاً قریش، والمقتدى بهما بعد رسول الله ﷺ، من اقتدى بهما عصم، / [[ص ٩٤]] ومن اتبع آثارهما هدي إلى صراط مستقيم. وروى أبو جحيفة ومحمد بن علي وعبد خير وسويد بن غفلة وأبو حكيمة وغيرهم، وقد قيل: إنهم أربعة عشر رجلاً: إن علياً ﷺ قال في خطبة: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر»، وفي بعض الأخبار: «ولو أشاء أن أسمى الثالث لفعلت»، وفي بعض الأخبار أنه ﷺ خطب بذلك بعد ما أنهى إليه أن رجلاً تناول أبا بكر وعمر بالشتيمة، فدعا به وتقدم لعقوبته بعد أن شهدوا عليه بذلك. [وروى جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده ﷺ، قال: «لما استخلف أبو بكر جاء أبو سفيان فاستأذن على علي ﷺ وقال: أوسط يدك أبايعك، فوالله لأملأها على أبي فصيل خيلاً ورجلاً، فانزوى عنه ﷺ فقال: / [[ص ٩٥]] ويحك يا أبا سفيان، هذه من دواهيك، وقد اجتمع الناس على أبي بكر، ما زلت تبغي للإسلام العوج في الجاهلية والإسلام، والله ما ضر الإسلام ذلك شيئاً حتى ما زلت صاحب فتنة»].

وروى جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله، قال: لما عُسل عمر وكُفّن دخل علي ﷺ فقال: «ما على الأرض أحد أحب إليّ أن ألقى الله بصحيفته من هذا المسجى بين أظهركم»، وروي مثل ذلك عن ابن عباس وابن عمر، وقال ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر، ولو كنت متخذاً خليلاً لا تتخذت أبا بكر خليلاً»، إلى غير ذلك مما يطول ذكره).

قال: (فإذا كانت هذه الأخبار وغيرها مما يطول ذكرها منقولة ظاهرة فلم صرتم بأن تستدلوا بما ذكرتموه على إمامة أمير المؤمنين ﷺ وفضله بأولى ممن خالفكم وادّعى النص لأبي بكر والفضل له ونبّه بذلك على أن الواجب فيما هذا حاله العدول عن أخبار الأحاد إلى طريقة العلم؟ وإنما نذكر هذه الأخبار لنبين لهم الفضل، وأنهم أهل الإمامة، لأنه لا يرجع في ذلك إلى ما طريقه القطع، فأما الاعتماد على ذلك في باب النص فبعيد).

قال: (على أن هذه الأخبار لا تقتضي النص، بل

متعصّب مشهور بالانحراف عن أهل البيت عليه السلام، والإعراض عنهم، فليس مع ذلك شياعها وتظاهرها في خصوم الشيعة كشياح الأخبار التي اعتمدنا عليها في رواية الشيعة، ونقل الجميع لها، ورضى الكلّ بها، فكيف يجوز أن يجعل هذه الأخبار مع ما / [[ص ٩٩]] وصفناه في مقابلة أخبارنا لولا العصبية التي لا تليق بالعلماء؟ وهذه جملة تُسقط المعارضة بهذه الأخبار من أصلها.

ثمّ نرجع إلى التفصيل فنقول: قد دلّلنا على ثبوت النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بأخبار مجمع على صحتها متّفق عليها، وإن كان الاختلاف واقعاً في تأويلها، وبينّا أنّها تفيد النصّ عليه عليه السلام بغير احتمال ولا إشكال، كقوله عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى»، و«من كنت مولاه فعلي مولاه»، إلى غير ذلك ممّا دلّلنا على أنّ القرآن يشهد به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]، فلا بدّ من أن نطرح كلّ خبر نافٍ ما دلّت عليه هذه الأدلّة القاطعة إن كان غير محتمل للتأويل، ونحمله بالتأويل على ما يوافقها ويطابقها إذا ساغ ذلك فيه، كما يُفعل في كلّ ما دلّت الأدلّة القاطعة عليه وورد سمع ينافيه، ويقتضي خلافه، وهذه الجملة تُسقط كلّ خبر يُروى في أنّه عليه السلام لم يستخلف. على أنّ الخبر الذي رواه عن أمير المؤمنين لَمّا قيل له: ألاّ توفي؟ فقال: «ما أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله فأوصي، ولكن إن أراد الله تعالى بالناس خيراً فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيّهم على خيرهم»، فمتضمّن لما يكاد يُعلم بطلانه ضرورة، لأنّ فيه التصريح القويّ بفضل أبي بكر عليه، وأنّه خير منه، والظاهر من أحوال أمير المؤمنين والمشهور من أقواله وأفعاله جملةً وتفصيلاً يقتضي أنّه كان يُقدّم نفسه على أبي بكر وغيره من الصحابة، وأنّه كان لا يعترف لأحدهم بالتقدّم عليه، ومن تصفّح الأخبار والسير، ولم تملّ به العصبية والهوى، يعلم هذا من حاله على وجه لا يدخل فيه شكّ، ولا اعتبار بمن دفع هذا ممّن يُفضّل عليه، لأنّه بين أمرين: إمّا أن يكون عامياً أو مقلّداً لم يتصفّح / [[ص ١٠٠]] الأخبار والسير، وما روي من أقواله وأفعاله، ولم يختلط بأهل النقل فلا يعلم ذلك، أو يكون متأملاً متصفّحاً

النقل على شروط التواتر)، فليت شعرنا بأيّ شيء يُعلم التواتر؟ أهو أكثر من أن نجد كثرة لا يجوز عليهم التواطؤ والتعارف ينقلون ويدّعون أنّهم نقلوا خبراً ما عمّن هو بمثل صفتهم، ونعلم أنّ أولهم في الصفة كآخرهم إلى سائر الشروط التي تقدّم ذكرها ودلّلنا على ثبوتها في نقل الشيعة؟ ومتى شكّ شكّ فيما ذكرنا فليتعاظ الإشارة إلى خبر متواتر حتّى نعلمه أنّ خبر الشيعة يوازنه إن لم يزد عليه، ولولا أنّا حكمنا هذا فيما تقدّم وبسطناه وفرغنا منه لما اقتصرنا فيه على هذه الجملة، وقد بينّا أيضاً أنّه ليس من شرط صحّة التواتر حصول العلم الضروري، فليس له أن يجعل الدلالة على أنّ هذه الأخبار غير متواترة فقد العلم الضروري بمخبرها، وكلّ هذا قد تقدّم.

/ [[ص ٩٨]] فأما معارضته ما تذهب إليه من النصّ بما يدّعي من النصّ على أبي بكر، فقد مضى فيه أيضاً ما لا يحتاج إلى تكراره، وبينّا بطلان هذه الدعوى، وأنّها لا تعادل مذهب الشيعة في النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام ولا تقاربه، ولا يجوز أن يُذكر في مقابلته، وذكرنا في ذلك وجوهاً تزيل الشبهة في هذا الباب، وبينّا أيضاً فيما مضى من الكتاب أنّ للشيعة سلفاً فيهم صفة الحجّة كما أنّها ثابتة في الخلف، وأنّ النصّ ليس ممّا حدث ادّعاؤه بعد أن لم يكن يدّعى، فبطل قول من قد ظنّ خلاف ذلك.

فأما خطبه وجمعه من الأخبار التي أوردها على سبيل المعارضة لأخبارنا كالذي رواه في أنّه عليه السلام لم يستخلف، أو أنّه استخلف أبا بكر وأشار إلى إمامته، فأوّل ما نقوله في ذلك: إنّ المعارضة متى لم يُوفّ حقّها من الماثلة والموازنة ظهرت عصبية مدّعيها، وقد علم كلّ أحد ضرورة الفصل بين الأخبار التي أوردها معارضاً بها وبين الأخبار التي حكى اعتمادنا عليها، لأنّ أخبارنا أولاً ممّا يشاركنا في نقل جميعها أو أكثرها خصومنا، وقد صحّحها روايتهم، وأوردوها في كتبهم ومصنّفاتهم مورد الصحيح، والأخبار التي ادّعاها لم تُنقل إلّا من جهة واحدة، وجميع شيعة أمير المؤمنين عليه السلام على اختلاف مذاهبهم يدفعها وينكرها، ويكذب روايتها، فضلاً عن أن ينقلها ولا شيء منها، إلّا ومتى فتشت عن ناقله وأصله وجدته صادراً عن

الحسن عليه السلام: «أذن / [[ص ١٠٢]] مني حتى أسر إليك ما أسر إلي رسول الله ﷺ، وأتضمنك على ما أضمنني عليه».

وروى حماد بن عيسى، عن عمر بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أوصي أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام، وأشهد على وصيّه الحسين ومحمداً عليهما السلام وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثم دفع إليه الكتب والسلاح»، في خبر طويل يتضمن الأمر بالوصية في واحد بعد واحد إلى أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي عليهم السلام. وأخبار وصية أمير المؤمنين عليه السلام إلى ابنه الحسن عليه السلام واستخلافه له ظاهرة مشهورة بين الشيعة، وأقل أحوالها وأخف مراتبها أن يعارض ما رواه ويخلص ما استدللنا به.

فأمّا ما حكاه من معارضة أبي علي لنا بما يروى من الأخبار في استخلاف أبي بكر، وذكره من ذلك شيئاً بعد شيء، فقد تقدّم من كلامنا في إفساد النصّ على أبي بكر واستخلاف الرسول ﷺ له ما يبطل كلّ شيء يدعى في هذا الباب على سبيل الجملة والتفصيل، لأنّا قد بينّا أنّه لو كان هناك نصّ عليه لوجب أن يحتجّ به على الأنصار في السقيفة عند نزاعهم له في الأمر، ولا يعدل عن الاحتجاج بذلك إلى روايته: «إنّ الأئمة من قريش»، وشرحنا ذلك وأوضحناه وأزلنا كلّ شبهة تعرض فيه، وإنّه لو كان أيضاً منصوباً عليه لم يجز أن يشير إلى أبي عبيدة وعمر في يوم السقيفة ويقول: بايعوا أيّ الرجلين شئتم، ولا أن يستقبل المسلمين الذين لم يثبت إمامته بعقدهم ومن جهتهم، ولا أن يقول: وددت أنّي كنت سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو فكنا لا ننازعه أهله، ولما جاز أن يقول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة، ولا أن يقول: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني أبا بكر، وإن أترك فقد ترك / [[ص ١٠٣]] من هو خير مني يعني رسول الله ﷺ، وشرحنا هذه الوجوه أتمّ شرح، وذكرنا غيرها، وكلّ ذلك يبطل المعارضة بالنصّ على أبي بكر.

ومّا يفيد كلّ خبر رواه متضمناً للإشارة إلى استخلاف الرسول ﷺ لعمر مضافاً إلى استخلاف أبي بكر أنّ هذا الاستخلاف لو كان حقّاً لكان أبو بكر به

إلا أنّ العصية قد استولت عليه، والهوى قد ملكه واسترقّه، فهو يدفع ذلك عناداً، وإلا فالشبهة مع الانصاف زائلة في هذا الموضع. على أنّه لا يجوز أن يقول هذا من قال رسول الله ﷺ فيه باتفاق: «اللهم ائني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر»، فجاء عليه السلام من بين الجماعة فأكل معه، ولا من يقول النبيّ ﷺ لابنته فاطمة عليها السلام: «إنّ الله ﻻ يطلع على أهل الأرض إطلاعة فاختار منها رجلين جعل أحدهما أباك والآخر بعلك»، وقال ﷺ فيه: «علي سيّد العرب» و«خير أمتي»، و«خير من أخلف بعدي»، و«علي خير البشر من أبى فقد كفر»، ولا يجوز أن يقول هذا من تظاهر الخبر عنه بقوله صلوات الله عليه وقد جرى بينه وبين عثمان كلام فقال له: أبو بكر وعمر / [[ص ١٠١]] خير منك، فقال: «أنا خير منك ومنهما، عبت الله قبلهما وعبدته بعدهما»، ومن قال: «نحن أهل بيت لا يُقاس بنا أحد»، وروي عن عائشة في قصة الخوارج لَمّا سألها مسروق فقال لها: بالله يا أمّه، لا يمنعك ما بينك وبين علي أن تقولي ما سمعت من رسول الله ﷺ فيه وفيهم، فقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هم شرّ الخلق والخلقة، يقتلهم خيرُ الخلق والخلقة»، إلى غير ذلك من أقواله ﷺ فيه التي لو ذكرناها أجمع لاحتجنا إلى مثل جميع كتابنا إن لم يزد على ذلك، وكلّ هذه الأخبار التي ذكرناها فهي مشهورة معروفة، قد رواها الخاصّة والعامة، بخلاف ما ادّعاه ممّا يتردّد به بعض الأئمة ويدفعه باقيها.

فأمّا الخبر الذي رواه عن العباس رضي الله عنه من أنّه قال لأمير المؤمنين عليه السلام: لو سألت النبيّ ﷺ عن القائم بالأمر بعده، فقد تقدّم في كتابنا الكلام عليه، وبينّا أنّه لو كان صحيحاً لم يدلّ على بطلان النصّ، فلا وجه لإعادة ما قلناه فيه.

وبعد، فيأزاء هذين الخبرين الشاذين اللذين رواهما في أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يوص كما لم يوص رسول الله ﷺ، الأخبار التي ترويه الشيعة من جهات عدّة وطرق مختلفة المتضمنة لأنّه عليه السلام وصّى إلى الحسن ابنه، وأشار إليه واستخلفه، وأرشد إلى طاعته من بعده، وهي أكثر من أن نعدّها ونوردها.

فمنها ما رواه أبو الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام أنّ أمير المؤمنين لَمّا أن حضره الذي حضره قال لابنه

عن كونه حسن خارج عن باب القبح، وهذا مثل إخباره لعائشة بأنها تقتل أمير المؤمنين وتبجحها كلاب الحوَّاب، وإخباره عن الخوارج وقتالهم له / [[ص ١٠٥]] عليه السلام، وغير ذلك ممَّا يطول ذكره.

والخبر الذي ذكره عقيب الخبرين اللذين تكلمنا عليهما يجري مجراها في هذه القضية، لأنَّه ليس في إخباره بأنَّ فلاناً أو فلاناً يلي صدقاتهم بعده ما يدلُّ على استحقاق هذه الولاية، لأنَّهم لم يسألوه من يولِّي صدقاتنا بعدك، أو من يستحقُّ هذه الولاية، وإنَّما قالوا: من يلي الصدقات؟ فقال: فلان، وقد يلي الشيء من يستحقُّه ومن لا يستحقُّه، فلا دلالة في الخبر.

فأمَّا حديث سفينة، فالذي يُبطله ويُبطل الأخبار التي ذكرناها آنفاً وتكلمنا عليها وكلَّ خبر يُدعى في النصِّ على أبي بكر وعمر على سبيل التفصيل، ما تقدَّم من كلامنا وأدلتنا على فساد النصِّ عليهما على سبيل الجملة، ويُبطل هذا الخبر زائداً على ذلك أنَّنا وجدنا سنيَّ خلافة هؤلاء الأربعة تزيد على ثلاثين سنة شهوراً، لأنَّ النبيَّ ﷺ قُبِضَ لاثني عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأوَّل سنة عشر، وقُبِضَ أمير المؤمنين / [[ص ١٠٦]] لتسع ليالٍ بقيت من شهر رمضان سنة أربعين، فهاهنا زيادة على ثلاثين سنة بيَّنة، ولا يجوز أن يدخل مثل ذلك فيما يخبر به ﷺ، لأنَّ وجود الزيادة كوجود النقصان في إخراج الخبر من أن يكون صدقاً، على أنَّ توزيع السنين لم يسنده سفينة إلى الرسول ﷺ، وإنَّما هو شيء من جهته، وما لم يسنده لا يُلتفت إليه، ولا حجة فيه، ويمكن على هذا إن كان الخبر صحيحاً أن يكون المراد به استمرار الخلافة بعدي بخليفة واحد يكون مدَّة ثلاثين سنة، وهكذا كان، فإنَّ أمير المؤمنين عليه السلام كان وحده الخليفة في هذه المدَّة عندنا، وقد دلَّنا على ذلك، فمن أين لهم أنَّ الخلافة في هذه المدَّة كانت لجماعة؟ وليس لهم أن يتعلَّقوا بما يوجد في الخبر من توزيع السنين على الخلفاء، لأنَّ ذلك معلوم أنَّ سفينة لم يسنده، وأنَّه من قبله.

فأمَّا خبر الرقمين والرؤيا، فالكلام عليه كالكلام على سائر ما تقدَّم من الأخبار، وليس في أخباره أنَّه يلي

أعرف وله أذكر، فقد كان يجب لِمَّا أنكر طلحة عليه نصّه على عمر وإشارته إلى بالإمامة حتَّى قال له: ما تقول لرَبِّك إذا سُئِلت وقد وليت علينا فظاً غليظاً؟ فقال: أقول: يا ربِّ، وليت عليهم خير أهلِكَ، أن يقول بدلاً من ذلك: أقول: وليت عليهم من نصَّ عليه الرسول ﷺ واستخلفه واختاره وقال فيه: بشُّروه بالجنَّة والخلافة، وقال فيه كذا وكذا ممَّا روي وادَّعي أنَّه نصُّ بالخلافة وإشارة إلى الإمامة، فلمَّا لم يكن ذلك علمنا أنَّه لا أصل لما يُدعى في هذا الباب، على أنَّ الخبر الذي يتضمَّن البشارة بالجنَّة والخلافة يرويه أنس بن مالك، ومذهب أنس بن مالك في الإعراض عن أمير المؤمنين عليه السلام والانحراف عن جهته معروف، وهو الذي كتم فضيلته وردَّه في يوم الطائر عن الدخول إلى النبيِّ ﷺ، والقصة في ذلك مشهورة، وبدون هذا يتَّهم روايته، ويسقط عدالته.

/ [[ص ١٠٤]] فأمَّا الخبر الذي رواه عن جبير بن مطعم في المرأة التي أتت رسول الله ﷺ فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: أرايت إن رجعت فلم أجداك، فقال: «إن لم تجدني فائتي أبا بكر»، فإنَّه قد دُسَّ فيه من عند نفسه شيئاً لو لم نرده لم يكن في ظاهره دلالة، لأنَّه فسَّر قولها فلم أجداك بأن قال: يعني الموت، وهذا غير معلوم من الخبر، ولا مستفاد من لفظه، وقد يجوز أن يكون ﷺ أمرها بأنَّها متى لم تجده في الموضع الذي كان فيه أن تلقى أبا بكر لتصيب منه حاجتها، أو لأنَّه كان تقدَّم إليه في معناها بما تحتاج إليه، ويكون ذلك في حال الحياة لا حال الموت، فمن أين يدعى الاستخلاف بعد الوفاة؟

والخبر الذي يلي هذا الخبر يجري في خلوه ظاهره من شبهة في الاستخلاف مجرى الأوَّل، لأنَّ قوله للذي كان يعطيه التمر في كلِّ سنة: «إنَّ أبا بكر يعطيكه» لا يدلُّ على استخلافه، وإنَّما يدلُّ على وقوع العطية كما خبر، فأمَّا أن تكون العطية صدرت عن ولاية مستحقة أو إمامة منصوب عليها، فليس في الخبر، وليس يدلُّ هذا الخبر على أكثر من الإخبار بغيب لا بدَّ أن يقع، وقد خبر النبيَّ ﷺ عن حوادث كثيرة مستقبلية على وجوه لا يدلُّ على أنَّ الذي خبر عن وقوعه ممَّا لفاعله أن يفعله، وأنَّه من حيث خبر

صورة الخبرين وجب العمل على الظاهر في الرواية المنقولة المتفق عليها عنه عليه السلام وإطراح الآخر، وذلك موجب لفضل الحسن / [[ص ١٠٨]] والحسين وأبيهما عليهما السلام على جميع الخلق.

فإن قيل: إنما أراد بقوله: «سيداً كهول أهل الجنة»، من كان في الحال كذلك دون من يأتي من بعد، فكأنه قال: هما سيداً كهول أهل الجنة في وقتها وزمانها، وكذلك القول في الخبر الآخر الذي رويتموه، فلا تعارض بين الخبرين على هذا.

قلنا: لو كان معنى الخبر الذي رويتموه ما ذكرتموه لم يكن فيه كثير فضيلة، ولا ساغ أن يدعى به فضل الرجلين على سائر الصحابة، وأن يستدل به على فضلها على أمير المؤمنين وعلى غيره ممن لم يكن كهلاً في حال تكهّلها، على أنه إذا حمل الخبر على هذا الضرب من التخصيص ساغ أيضاً لغيرهم حمله على ما هو أخص من ذلك، ويجعله متناً لا لكهول قبيلة من القبائل أو جماعة من الجماعات، كما جعلوه متناً لا للكهول في حال من الأحوال دون غيرها، وهذا يخرجهم من معنى الفضيلة جملة، على أنهم قد رووا عن النبي ﷺ ما يخالف فائدة هذا الخبر ويناقضها، لأنهم رووا عن النبي ﷺ أنه قال: «بنو عبد المطلب سادة أهل الجنة: أنا، وعلي وجعفر ابنا أبي طالب، وحزرة بن عبد المطلب، والحسن والحسين، والمهدي»، ولا شبهة في أن هذا الخبر يعارض في الفائدة الخبر الذي ذكره، وإذا كان العمل بالمتفق عليه أولى وجب العمل بهذا وإطراح خبرهم.

/ [[ص ١٠٩]] وبعد، ففي ضمن هذا الخبر ما يدل على فساده، لأن في الخبر أن أمير المؤمنين عليه السلام كان عند الرسول ﷺ إذ أقبل أبو بكر وعمر فقال: «يا علي، هذان سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين، لا تخبرهما بذلك يا علي»، وما رأينا النبي ﷺ قط أمر بكتان فضل أحد من أصحابه، ولا نهى عن إذاعة ما تشرف وتفضل به أصحابه، وقد روي من فضائل هؤلاء القوم ما هو أعلى وأظهر من فضيلة هذا الخبر من غير أن يأمر ﷺ أحداً بكتانه، بل أمر بإذاعته ونشره، كروايتهم أن أبا بكر استأذن على رسول الله ﷺ فقال: «أذن له وبشره بالجنة»، واستأذن عمر، فقال: «أذن له وبشره بالجنة»، واستأذن عثمان، فقال: «أذن له

الخلافة دلالة على الاستحقاق، ولا على حسن الولاية على ما تقدّم.

فأمّا الخبر الذي يتضمّن أنّهما سيّدا كهول أهل الجنّة، فمن تأمّل أصل هذا الخبر بعين انصاف علم أنّه موضوع في أيام بني أميّة معارضة لما روي من قوله ﷺ في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنّهما سيّدا شباب أهل الجنّة، وأبوهما خير منهما»، وهذا الخبر الذي ادّعوه يروونه عن عبيد الله بن عمر، وحال عبيد الله بن عمر في الانحراف عن أهل البيت معروفة، وهو أيضاً كالجارّ إلى نفسه، على أنّه لا يخلو من أن يريد بقوله: «سيّدا كهول أهل الجنّة» أنّهما سيّدا الكهول في الجنّة، أو يريد أنّهما سيّدا من يدخل الجنّة من كهول الدنيا، / [[ص ١٠٧]] فإن كان الأوّل فذلك باطل، لأنّ رسول الله ﷺ قد وقفنا وأجمعت الأمة على أنّ أهل الجنّة جرد مرد، وأن لا يدخلها كهول، وإن كان الثاني فذلك دافع ومناقض للحديث المجمع على روايته من قوله ﷺ في الحسن والحسين عليهما السلام: «إنّهما سيّدا شباب أهل الجنّة، وأبوهما خير منهما»، لأنّ هذا الخبر يقتضي أنّهما سيّدا كلّ من يدخل الجنّة إذا كان لا يدخلها إلاّ شباب، وأبو بكر وعمر وكلّ كهول في الدنيا داخلون في جملة من يكونان عليهما السلام سيّديه، والخبر الذي روه يقتضي أنّ أبا بكر وعمر سيّداهما من حيث كانا سيّدي الكهول في الدنيا، وهما من جملة من كان كهلاً في الدنيا.

فإن قيل: لم يرد بقوله: «سيّدا شباب أهل الجنّة» ما ظننتم، وإنّما أراد أنّهما سيّدا من يدخل الجنّة من شباب الدنيا كما قلنا في قوله: «سيّدا كهول أهل الجنّة».

قلنا: المناقضة بين الخبرين بعد ثابته، لأنّه إذا أراد أنّهما سيّدا كلّ شباب في الدنيا من أهل الجنّة فقد عمّ بذلك جميع من كان في الدنيا من أهل الجنّة من الشباب والكهول والشيوخ، لأنّ الكلّ كانوا شباباً فقد تناولهم القول، وإذا قال في غيرهما: إنّهما سيّدا الكهول فقد جعلهما بهذا القول سيّدين لمن جعلهما بالقول الأوّل سيّديهما، لأنّ أبا بكر وعمر إذا كانا شابّين فقد دخلا فيمن يسودهما الحسن والحسين عليهما السلام إذا بلغا سنّاً من التكهيل، فقد دخلا فيمن يسودهما أبو بكر وعمر بالخبر الذي روه، وإذا كانت هذه

وبشّره بالجنة»، فما بال هذه الفضيلة من بين سائر الفضائل
تُكتم وتُطوى عنها؟!؟

فأمّا ما روي عنه من قوله: «أدعوا لي أخي وصاحبي»،
فالذي يُبطله المتظاهر من قول أمير المؤمنين عليه السلام في مقام بعد
آخر: «أنا عبد الله وأخو رسوله، لا يقولها بعدي إلا كذاب
مفتري»، وإنّ أحدًا لم / [[ص ١١٠]] يقل له: وأبو بكر أيضاً
أخو رسول الله ﷺ، ولأنّ المشهور المعروف هو مؤاخاته لأمير
المؤمنين عليه السلام بنفسه، ومؤاخاة أبي بكر لعمر.

فأمّا روايتهم: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر
وعمر»، فقد تقدّم في كتابنا هذا الكلام عليه مستقصى
عند اعتراضه بهذا الخبر ما يستدلّ به من خبر الغدير على
النصّ، وأشبعنا الكلام فيه، فلا طائل في إعادته.

فأمّا الخبر الذي يروونه عن جعفر بن محمد عليه السلام،
عن أبيه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال ما حكاه، فمن العجائب
أن يُروى مثل ذلك من مثل هذا الطريق الذي ما عهد منه
قطّ إلا ما يضادّ هذه الرواية، وليس يجوز أن يقول ذلك من
كان يتظلم تظلماً ظاهراً في مقام بعد آخر، وبتصريح بعد
تلويح، ويقول فيما قد رواه ثقات الرواة، ولم يرد من خاصّ
الطرق دون عامّها: «اللهمّ إنّي أستعديك على قریش، فإنّهم
ظلموني الحجر والمدر»، ويقول: «لم أزل مظلوماً منذ قبض
رسول الله ﷺ»، ويقول فيما رواه زيد بن علي بن الحسين،
قال: كان علي عليه السلام يقول: «بايع الناس أبا بكر وأنا أولى
بهم منّي بقميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري،
وألزقت كلكلي بالأرض، ثمّ إنّ أبا بكر هلك واستخلف
عمر، وقد والله علم أنّي أولى بالناس منّي بقميصي هذا،
فكظمت غيظي، وانتظرت أمري، ثمّ إنّ عمر هلك
وجعلها شوري، وجعلني فيها في سادس ستّة كسهم
الجدّة، فقال: أقتلوا الأقلّ، فكظمت غيظي، وانتظرت
أمري، وألزقت كلكلي بالأرض حتّى ما وجدت إلا القتال
أو / [[ص ١١١]] الكفر بالله»، وهذا باب تغني فيه
الإشارة، فإنّا لو شئنا أن نذكر ما يُروى في هذا الباب عنه
عليه السلام وعن جعفر بن محمد وأبيه اللذين أسند إليهما الخبر
الذي رواه عنها عليها السلام وعن جماعة أهل البيت لأوردنا من
ذلك ما لا يُضبط كثرة، وكنا لا نذكر إلا ما يرويه الثقات

المشهورون بصحبة هؤلاء القوم، والانقطاع إليهم،
والأخذ عنهم، بخلاف الخبر الذي ادّعاه، لأنّه متى فتش
عن أصله وناقله لم يوجد إلاّ منحرفاً متعصّباً غير مشهور
بالصحبة لمن رواه عنه من أهل البيت عليهم السلام، ومن أراد
استقصاء النظر في ذلك فعليه بالكتب المصنّفات فيه، فإنّه
يجد فيها ما يشفي الغليل وينقع الصدئ، ومن البديع أن
يقول في مثل ما روي من قوله ﷺ: «علي وليّ كلّ مؤمن
بعدي»، وإنّه سيّد المسلمين، وإمام المتّقين: إنّّه لا يُعرف،
ويرميه بالشذوذ، وقد روي من طرق العامّة والخاصّة،
وورد من جهات مختلفة، ثمّ يورد في معارضته مثل هذه
الأخبار.

فأمّا ما روي عنه صلوات الله عليه من قوله: «ألا
إنّ خير هذه الأُمّة بعد نبيّها أبو بكر وعمر، ولو شئت أن
أسمّي الثالث لفعلت»، فقد تقدّم الكلام عليه على سبيل
الجملة، وأفسدنا ما رواه عنه صلوات الله عليه من قوله:
«إنّ أراد الله بالناس خيراً فسيجمعهم على خيرهم كما
جمعهم بعد نبيّهم على خيرهم» بما يفسد به هذا الخبر وكلّ
ما جرى / [[ص ١١٢]] مجراه، على أنّ هذا الخبر قد روي
على خلاف هذا الوجه، وأوردت له مقدّمة أسقطت عنه
ليتمّ الاحتجاج به، وذلك أنّ معاذ بن الحرث الأبطس
حدّث عن جعفر بن عبد الرحمن البلخي _ وكان عثمانياً
يُفضّل عثمان على أمير المؤمنين عليه السلام _، قال: أخبرنا أبو
خبّاب الكلبي _ وكان أيضاً عثمانياً _، عن الشعبي _ ورأيه
في الانحراف عن أهل البيت عليهم السلام معروف _، قال:
سمعت وهب بن أبي جحيفة وعمر بن شرحبيل وسويد
بن غفلة وعبد الرحمن الهمداني وأبا جعفر الأشجعي كلّهم
يقولون: سمعنا عليّاً عليه السلام على المنبر / [[ص ١١٣]]
يقول: «ما هذا الكذب الذي يقولون، ألا إنّ خير هذه
الأُمّة بعد نبيّها أبو بكر وعمر»، فإذا كانت هذه المقدّمة قد
رواها من روى الخبر ممّن ذكرناه مع انحرافه وعصبيّته فلا
يُلْتَفَت إلى قول من يُسقطها، فالمقدّمة إذا دُكرت لم يكن في
الخبر احتجاج لهم، بل يكون فيه حجّة عليهم من حيث
ينقل الحكم الذي ظنّوه إلى ضده.

وقد قال قوم من أصحابنا: لو كان هذا الخبر

وقال أيضاً بعض أصحابنا: ممّا يدلّ على فساد هذا الخبر ما يتضمّنه / [[ص ١١٥]] لفظه من الخلل، لأنّ قوله: «ألا إنّ خير هذه الأُمّة بعد نبيّها» يقتضي دخول النبي ﷺ في الكلام الأوّل وتحت لفظ (الأُمّة)، لأنّ (الأُمّة) مضافة إليه، فكيف يكون منها؟ وهذا يقتضي أنّه من أُمّة نفسه.

وقد دفع أيضاً أصحابنا احتجاج من احتجّ بهذا الخبر في التفضيل بأن قالوا: قد يتكلّم المتكلّم بما جرى هذا المجرى وهو خارج من جملة كلامه وغير داخل فيه، واستشهدوا بما روي عن الرسول ﷺ من قوله: «لا ينبغي لأحد أن يقول إنّني خير من يونس بن متى» مع قوله: «أنا سيّد الأوّلين والآخرين»، ومع قوله: «أنا سيّد ولد آدم»، وإجماع الأُمّة على أنّه أفضل الأنبياء، فلو لا أنّه خارج من قوله: «لا ينبغي لأحد» لكان القول منه فاسداً، وكذلك روي عنه ﷺ أنّه قال: «أبو سفيان بن الحارث خير أهلي»، وقال: «ما أقلّت الغبراء ولا أظلّت الخضراء على ذي لهجة أصدق من أبي ذر»، وهو ﷺ خارج من ذلك، وقد يحلف الرجل أيضاً ألا يدخل داره أحداً من الناس، وهو خارج من يمينه، وإذا كان ﷺ خارجاً من الخبر من حيث كان المخاطب به لم يدلّ على التفضيل عليه.

/ [[ص ١١٦]] ومن ظريف الأمور أن يستشهد القوم بهذا الخبر على التفضيل وهم يروون أن أبا بكر قال: (وليتكم ولست بخيركم)، فصرّح باللفظ الخاصّ بأنّه ليس بالأفضل، ثمّ يتأوّلون ذلك على أنّه خرج مخرج التخاضع والتخاضع، فألاً استعملوا هذا الضرب من التأويل فيما يدّعون من قوله: «ألا إنّ خير هذه الأُمّة؟» ولكنّ الانصاف عندهم مفقود.

فأمّا ما رواه عن جعفر بن محمد ﷺ من قول أمير المؤمنين عليّ ﷺ لأبي سفيان عند استخلاف أبي بكر، وقد قال له: أبسط يدك أبايعك، فوالله لأملأها على أبي فصيل خيلاً ورجلاً: «إنّ هذا من دواهيك، وما زلت تبغي للإسلام العوج في الجاهلية والإسلام»، فهو خبر متّى صحّ لم يكن فيه دلالة على أكثر من تهمة أمير المؤمنين لأبي سفيان وقطعه على خبث باطنه، وقلة دينه، وبعده عن النصّح فيما

صحيحاً لجاز أن يُحمّل على أنّه ﷺ أراد به ذمّ الجماعة، أي خاطبها بذلك، والإزاء على اعتقادها، فكأنّه قال: ألا إنّ خير هذه الأُمّة بعد نبيّها في اعتقاداتها وعلى ما تذهب إليه فلان وفلان، ولهذا نظائر في الكتاب والاستعمال، قال الله تعالى: ﴿وَانْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾ [طه: ٩٧]، ولم يكن إلهه على الحقيقة، بل كان كذلك في اعتقاده، وقال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، أي أنت كذلك عند نفسك وبين قومك، ويقول أحدنا: فلان بقيّة هذه الأُمّة، وزيد شاعر هذا العصر، وهو لا يريد إلاّ أنّه كذلك في اعتقاد أهل العصر دون أن يكون على الحقيقة بهذه الصفة.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه وإن جاز فالظاهر بخلافه، والكلام على ظاهره إلى أن يقوم دليل.

قلنا: لو كان الأمر في الظاهر على ما ادّعيتم لوجب العدول عنه، للأدلة القاهرة الموجبة لفضله ﷺ على جميع الأُمّة، على أنّه قد روي ما يقتضي العدول بهذا القول عن ظاهره، وأنّه خارج مخرج / [[ص ١١٤]] التعريض، فروى عون بن أبي جحيفة، قال: سمعت عليّاً ﷺ يقول: «إذا حدّثتكم عن رسول الله ﷺ فليكن آخر من السماء فتخطفني الطير أحبّ إليّ من أن أقول: قال رسول الله ﷺ ولم يقل، وإذا حدّثتكم عن نفسي فليكن محارب مكائد، إنّ الله قضى على لسان نبيكم: إنّ الحرب خدعة، ألا إنّ خير هذه الأُمّة بعد نبيّها أبو بكر وعمر، ولو شئت لسمّيت الثالث»، وهذا الكلام يدلّ على أنّه على سبيل التعريض، وقد يحتاج صلوات الله عليه إلى التعريض فيحسن منه بعد أن تكون الأدلة المؤمّنة من اللبس واشتباه الشبهة بالحجّة متقدّمة، ومعلوم أنّ جمهور أصحابه وجلّهم كانوا ممّن يعتقد إمامة من تقدّم عليه ﷺ، وفيهم من يفضّلهم على جميع الأُمّة.

وقد قيل: إنّ معاوية بثّ الرجال في الشام يُحبرون عنه ﷺ بأنّه يتبرأ من المتقدّمين عليه، وأنّه شرك في دم عثمان لينفر الناس عنه، ويصرف وجوه أكثر أصحابه عن نصرته، فلا يُنكر أن يكون قال ذلك إطفاء لهذه النائرة، ومراده بالقول ما تقدّم ممّا لا يخالف الحقّ.

يشير به، ولا حجة فيه ولا دلالة على إمامة أبي بكر، ولا تفضيله، لأن أمير المؤمنين عليه السلام لم يعدل عن محارجة القوم والتصريح بادعاء النص والمجازبة عليه إلا لما اقتضته الحال من حفظ أصل الدين، ولعلمه بأن المخاصمة والمغالبة فيه تؤديان إلى فساد لا يتلافى، فلا بد من مخالفته في هذا الباب لكل مشير لاسيما إذا كان متهما منافقا، غير نقي السريرة، فليس في رده عليه السلام على أبي سفيان ما رآه من إظهار البيعة والمحاربة أكثر مما ذكرناه من أن الرأي كان عنده في خلافه.

وليس لأحد أن يقول: لولا استحقاق متولي الأمر له لما جاز أن ينهى أمير المؤمنين عن الإجلاب عليه، والمحاربة له، ولا أن يمتنع من مبايعة أبي سفيان له بالإمامة، لأننا قد بينا أن ذلك أجمع لا يدل على استحقاق الأمر، وأن المصلحة إذا اقتضت / [[ص ١١٧]] الإمساك وجب وإن لم يكن هناك استحقاق من التلبس بالأمر، وأن هذا إن جُعِلَ دلالة في هذا الموضع لزم أن يكون الإمساك عن الظلمة والمتغلبين على أمور المسلمين من بني أمية وغيرهم دلالة على استحقاقهم لما كان في أيديهم، ونحن نعلم أن الحسن عليه السلام لو أشار عليه مشير بعد صلح معاوية بمحاربتة وبمخارجته لعصاه وخالفه، بل قد عصى جماعة أشاروا عليه بخلاف ما رآه من الإمساك والتسليم، وبين لهم أن الدين والرأي يقتضيان ما فعله عليه السلام.

فأمّا ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام من التمني لأن يلقى الله بصحيفة عمر، فهذا لا يقوله من فضله النبي ﷺ على الخلق بالأقوال والأفعال المجمع عليها، الظاهرة في الرواية، وقد تقدّم طرف منها، ولا يصدر عن من كان يُصرّح بتفضيل نفسه على جميع الأمة بعد الرسول ﷺ، ولا يقدر أن يُصرّح بذلك أيضاً، وقد تقدّم الكلام على نظائر هذا الخبر. على أن قوله: «وددت أن ألقى الله بصحيفة هذا المسجّي»، أو «ما على الأرض أحد أحب إليّ من أن ألقى الله بصحيفته من هذا المسجّي» لا يجوز أن يكون محمولاً على ظاهره، لأن الصحيفة إنما يشار بها إلى صحيفة الأعمال، وأعمال زيد لا يجوز أن يكون بعينها لعمره، وتمني ذلك ممّا لا يصحّ على مثله عليه السلام، فلا بد من

أن يقال: إنّه أراد بمثل صحيفته، وبنظير أعماله، وإذا جاز أن يضمروا شيئاً في صريح اللفظ جاز لخصومهم أن يضمروا خلافه، ويجعلوا بدلاً من إضمار المثل الخلاف، وإذا تكافأت الدعويان لم يكن في ظاهر الخبر حجة لهم. على أن في متقدمي أصحابنا من قال: إنّنا تمنّي أن يلقى الله بصحيفته ليخاصمه بما فيها، ويحاكمه بما تضمنته، وقالوا أيضاً في / [[ص ١١٨]] ذلك وجهاً غير هذا معروفاً، وكلّ ذلك يُسقط تعلّقهم بالخبر.

فأمّا ما رواه عن النبي ﷺ من قوله: «لو كنت متّخذاً خليلاً»، فقد تقدّم الكلام عليه فيما مضى من الكتاب، فلا وجه لإعاداته، وقد تقدّم أيضاً في أول هذا الفصل الكلام على أن جميع ما رواه من الأخبار لا يعارض في الثبوت والصحة أخبارنا، وأن لأخبارنا في باب الحجة المزيّة الظاهرة، والرجحان القويّ.

فأمّا قوله عن أبي علي: (وعلى أن هذه الأخبار لا تقتضي النصّ بل هي محتملة، لأنّ قوله ﷺ: «إمام المتّقين» أراد به في التقوى، ولو أراد به الإمامة لم يكن بأن يكون إماماً للمتّقين بأولى من أن يكون إماماً للفاسقين)، فتأويل باطل، لأنّ حمل ذلك على أنّه إمام في شيء دون شيء تخصيص، ومذهبه الأخذ بالعموم إلا أن يقوم دليل، على أنّا قد بينّا فيما مضى أن معنى الإمامة وحقيقة هذه اللفظة والصفة تتضمّن الاقتداء بمن كان إماماً من حيث قال وفعل، فإذا ثبت أنّه إمام لبعض الأمة في بعض الأمور فلا بدّ من أن يكون مقتدى به في ذلك الأمر على الوجه الذي ذكرناه، وذلك يقتضي عصمته، وإذا ثبتت عصمته وجبت إمامته، لأنّ كلّ من أثبت له العصمة وقطع عليها أوجب له الإمامة بعد الرسول ﷺ بلا فصل.

فأمّا تخصيص المتّقين باللفظ دون الفاسقين فلا يمتنع وإن كان إماماً للكلّ، كما قال تعالى: ﴿الم ١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ [البقرة: ١ و ٢] وإن كان هدى للكلّ، فإنّ حمل ذلك على أن المتّقين لما انتفعوا بهديته ولم ينتفع بها الفاسقون جاز هذا القول، وكان لنا أن نقول مثل ذلك في / [[ص ١١٩]] قوله: «إمام المتّقين»، ولا وجه يُذكر في اختصاص لفظ الآية مع عموم معناها إلا وهو قائم في الخبر.

هذا الوجه بايع الناس عمر بن الخطاب بالخلافة بعد أبي بكر وإن كان نصه قد تقدّم عليه، والوجه الآخر أن القوم لمّا أن شرعوا في الإمامة من جهة الاختيار، وأوهموا أنّه الطريق إلى الإمامة أراد العباس أن يحتجّ عليهم بمثل حجّتهم، ويسلك في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام مسلكهم على سبيل الاستظهار عليهم والإزالة لشبههم، وكذلك أبو سفيان، وليس في بذل البيعة دلالة على انتفاء النصّ.

* * *

أقسام النصّ:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطرابلسيات الثانية):

[ص ٣٣٨] وقد كنّا ربّنا في كتابنا (الشافعي) وغيره ما يجب اعتياده في قسمة أحوال النصّ وأحوال سامعيه ومعتقد الحقّ أو الباطل فيه. وقلنا: إنّ النصّ على ضريين: موسوم بالجليّ، وموصوف بالخفيّ.

وأما الجليّ: فهو الذي يُستفاد من ظاهر لفظه النصّ بالإمامة، كقوله عليه / [ص ٣٣٩] السلام: «هذا خليفتي من بعدي»، و«سلموا على علي عليه السلام بإمرة المؤمنين». وليس معنى الجليّ أن المراد منه معلوم ضرورة، بل ما فسّرناه.

وهذا الذي سمّيناه (الجليّ) يمكن دخول الشبهة في المراد منه وإن بعدت، فيعتقد معتقد أنّه أراد به «خليفتي من بعدي» بعد عثمان، ولم يرد بعد الوفاة بلا فصل.

وهذا التأويل هو الذي طعن به أبو علي الجبائي عليه مع تسليم الخبر. وقال قوم: إنّ أراد خليفتي في أهلي لا في جميع أمّتي. ويمكن أن يقال في خبر التسليم بإمرة المؤمنين، أنّه

أراد حصول هذه المنزلة له بعد عثمان، كما يهينا [ظ: يهنا] الوصيّ في حال الوصيّة بهذه المرتبة، وإن كانت تقتضي التصرف في أحوال مستقبله، ويُسَمّى في الحال وصيّاً وإن لم يكن له التصرف في هذه الحال.

وأما النصّ الخفيّ: فهو الذي ليس في صريحة لفظه النصّ بالإمامة، وإنّا ذلك في فحواه ومعناه، كخبر الغدير، وخبر تبوك، والذين سمعوا هذين النصّين من الرسول على ضريين: عالم بمراده عليه السلام، وجاهل به.

* * *

فأمّا دعاء الصالحين بأن يجعلهم الله للمتّقين إماماً، فقد يجوز أن يُحمّل على أنّهم دعوا بأن يكونوا أئمّة يقتدى بهم الاقتداء الحقيقي الذي بيّناه، فهذا غير ممتنع، ولو صرنا إلى ما يريده من أنّهم دعوا بخلاف ذلك لكنّا إنّما صرنا إليه بدلالة وإن كانت حقيقة الإمامة تتضمّن ما قدّمناه من معنى الاقتداء المخصوص، وليس العدول عن بعض الظواهر لدلالة تقتضي العدول عن كلّ ظاهر بغير دلالة.

فأمّا قوله: (ويجب أن يكون إماماً في الوقت) فقد تقدم الكلام على هذا المعنى في جملة كلامنا في خبر الغدير، واستقصينا القول فيه.

فأمّا قوله: «وسيد المسلمين» فإنّ معنى السيادة يرجع إلى معنى الإمامة والرئاسة، وكذلك قوله: «وقائد الغر المحجلين»، لأنّ القائد للقوم هو الرئيس المطاع فيهم، لاسيّما إذا كان ذلك عقيب قوله: «إمام المتّقين»، ولا شبهة في أنّ معنى هذه الألفاظ يتقارب، ويُفهّم منها ما ذكرناه.

فأمّا قوله ﷺ: «إنّه وليّ كلّ مؤمن ومؤمنة من بعدي»، فقد بيّنا عند الكلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥] الكلام في اقتضاء هذه اللفظة لمعنى الإمامة، وشرحناه واستقصيناه، فسقط ادّعاؤه أنّها لا تفيد الإمامة.

فأمّا قوله ﷺ فيه عليه السلام: «إنّه منّي وأنا منه»، فإنّه يدلّ على الاختصاص والتفضيل والقرب على ما ذكره، ولا يدلّ بلفظه على الإمامة، لكن يدلّ عليها من الوجه الذي ذكرناه وبيّنا كلّ قول / [ص ١٢٠] أو فعل يقتضي التفضيل به يدلّ عليه بضرب من الترتيب قد تقدّم، فلم يبق مع ما أوردناه شبهة في جميع الفصل الذي حكيناه عنه، والمثنة لله.

* * *

/ [ص ٢٥٤] فأمّا تعلّقه بعرض العباس وأبي سفيان عليه البيعة، وأنّ ذلك دليل على أنّ النصّ لا أصل له، وأنّ طريق الإمامة الاختيار، فقد قدّمنا الكلام فيما مضى من هذا الكتاب عليه، وبيّنا أنّ ذلك لا ينافي النصّ من وجهين: أحدهما أنّ البيعة لا تدلّ على أنّ النصّ لم يتقدّم وتثبت به الإمامة، بل يكون الغرض منها القيام بالنصّ التكفّل بالذّب، ولهذا المعنى بايع النبي ﷺ الأنصار ليلة العقبة، وبايع المهاجرون والأنصار تحت الشجرة، وعلى

الشافعي في الإمامة (ج ٢):

/ [[ص ٦٥]] فصل: في إبطال ما دُفِعَ به ثبوت النص

وورود السمع به:

الذي نذهب إليه أن النبي ﷺ نصَّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة بعده، ودلَّ على وجوب فرض طاعته ولزومها لكل مكلف، وينقسم النص عندنا في الأصل إلى قسمين: أحدهما يرجع إلى الفعل ويدخل فيه القول، والآخر إلى القول دون الفعل.

فأما النص بالفعل والقول، فهو ما دلَّت عليه أفعاله ﷺ وأقواله المبيِّنة لأمر المؤمنين عليه السلام من جميع الأئمة، الدالة على استحقاقه من التعظيم والإجلال والاختصاص بما لم يكن حاصلًا لغيره، كمواخاته ﷺ بنفسه، وإنكاحه سيِّدة نساء العالمين ابنته عليَّة، وأنه لم يولَّ عليه أحدًا من الصحابة، ولا ندبه لأمر أو بعثه في جيش إلا كان هو الوالي عليه المقدم فيه، وأنه لم ينقم عليه من طول / [[ص ٦٦]] الصحبة وتراخي المدَّة شيئًا، ولا أنكر منه فعلاً، ولا استبطاه في صغير من الأمور ولا كبير مع كثرة ما توجه منه ﷺ إلى جماعة من أصحابه من العتب، إمَّا تصريحاً أو تلويحاً، وقوله ﷺ فيه: «علي منِّي وأنا منه»، و«علي مع الحق والحق مع علي»، و«اللهم اتني بأحبَّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر»، إلى غير ما ذكرناه من الأفعال والأقوال الظاهرة التي لا يخالف فيها ولي ولا عدو، وذكر جميعها يطول، وإنما شهدنا هذه الأفعال والأقوال باستحقاقه عليه السلام بالإمامة، ونبَّهت على أنه أولى بمقام الرسول من قبل أنَّا إذا دلَّت على التعظيم والاختصاص الشديد، فقد كشفت عن قوَّة الأسباب إلى أشرف الولايات، لأنَّ من كان أبهر فضلاً وأعلى في الدين مكاناً فهو أولى بالتقديم وأقرب وسيلة إلى التعظيم، ولأنَّ العادة فيمن يُرَّشَّح لشريف الولايات ويؤهل لعظيمها أن يُصنَّع به ويُنبَّه عليه ببعض ما قصصناه.

وقد قال قوم من أصحابنا: إنَّ دلالة الفعل ربِّما كانت أكد من دلالة القول، وأبعد من الشبهة، لأنَّ القول يدخله المجاز، ويحتل ضرورياً من التأويلات لا يحتملها الفعل.

/ [[ص ٦٧]] فأما النص بالقول دون الفعل ينقسم إلى

قسمين:

أحدهما: ما علم سامعوه من الرسول ﷺ مراده منه باضطرار، وإن كنَّا الآن نعلم ثبوته والمراد منه استدلالاً، وهو النص الذي في ظاهره ولفظه الصريح بالإمامة والخلافة، ويُسمَّيه أصحابنا: النص الجليّ، كقوله عليه السلام: «سَلِّمُوا على علي بإمرة المؤمنين»، و«هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا».

والقسم الآخر: لا نقطع على أن سامعيه من الرسول ﷺ علموا النص بالإمامة منه اضطراراً، ولا يمتنع عندنا أن يكونوا علموه استدلالاً من حيث اعتبار دلالة اللفظ، وما يحسن أن يكون المراد أو لا يحسن.

فأما نحن فلا نعلم ثبوته والمراد به إلا استدلالاً، كقوله ﷺ: «أنت منِّي بمنزلة هارون من موسى» إلا أنه لا نبِّي بعدي، و«من كنت مولاه فعلي مولاه»، وهذا الضرب من النص هو الذي يُسمَّيه أصحابنا: النص الخفيّ.

ثم النص بالقول ينقسم قسمة أخرى إلى ضربين:

/ [[ص ٦٨]] فضرب منه تفرَّد بنقله الشيعة الإمامية خاصَّة، وإن كان بعض من لم يظن بما عليه فيه من أصحاب الحديث قد روى شيئاً منه، وهو النص الموسوم بالجليّ.

والضرب الآخر رواه الشيعة والناصري، وتلقَّاه جميع الأئمة بالقبول على اختلافها، ولم يدفعه منهم أحد يحفل بدفعه يُعدُّ مثله خلافاً، وإن كانوا قد اختلفوا في تأويله وتباينوا في اعتقاد المراد به، وهو النص الموسوم بالخفيّ الذي ذكرناه ثانياً.

ونحن الآن نشرع في الدلالة على النص الجليّ، لأنَّه الذي تفرَّد أصحابنا به، وكلام صاحب الكتاب في هذا الفصل كأنَّه مقصور عليه.

فأما النصوص الباقية فسيجيء الكلام في تأويلها وإبطال ما جرح المخالفون فيها فيما بعد بعون الله تعالى.

الشافعي في الإمامة (ج ٣):

/ [[ص ٨٢]] قد بيَّنا في ابتداء كلامنا في النص أن النص من النبي ﷺ على ضربين، منه ما يدلُّ بلفظه وصرحه على الإمامة، ومنه ما يدلُّ فعلاً كان أو قولاً عليها

أنّه لم ينصّ على إمام بعده، فهو لا يطيع من يدّعي إمامته بالنصّ، لأنّه يعتقد أنّ في طاعته معصية للرسول ﷺ وخروج عن طاعته.

وهذا لا ينافي بذله نفسه وقته أباه وابنه في طاعة الرسول ﷺ، لأنّه إنّما يبذل ذلك ويتحمّل المشاقّ فيه لما اعتقد أنّه طاعة له عليه فأما إذا اعتقد أنّه معصية له فهو بحكم إيجابه على نفسه طاعة الرسول يمتنع منه ولا يدخل فيه.

فما جواب من قال: إنّ مفهوم هذا الكلام يدلّ على أنّ الجحد من هذه الفرقة التي جحدت النصّ لم يقع إلّا بالشبهة دون العناد.

وهذا يدلّ على أنّ أعذارهم لم تكن انقطعت بعرفان مراد الناقص [ظ: الناص] وغرضه، وهذا لا يكون إلّا التقصير من المخاطب لهم في إفهامهم.

وإذا كنّا قد استدللنا على أنّه ﷺ لم يرد بخبر تبوك والغدير إلّا للنصّ ونحن لم نخصّ سماعها [ظ: سماعها]، ولا رأينا الإشارات التي قرّبها [ظ: قرنها] بها موصّحة لمراده مولّدة لبيانه، فأحرى ألاّ يخفى ذلك على من سمعه ورآه.

فأما النصّ الجليّ أيضاً فيبعد أخفاء مراده أيضاً فيه على مستمعيه بعداً زيد على بعده فيما تقدّم ذكره.

ولئن لم يكن الأمر هكذا ليكوننّ التقصير في الإفهام راجعاً على النبيّ ﷺ، وقد نزهه الله عن ذلك، لأنّ ما يشتهه مراد المتكلّم به فيه / [[ص ٣٣٤]] على سامعيه اشتباه تبلغ بهم إلى حدّ يجوزون.

مع أنّه متى اعتقد مكلف أنّ القول الدالّ عندنا على الإمامة، واللاحق بالأدلة التي لا يدخلها احتمال ولا مجاز دالّ على ذلك، كان عاصياً للرسول ﷺ مع تخصيصه بمشاهدة الآثار المؤكّدة لبيانه، دون من صفته هذه، إلى أن يخرج عن حدّ المكلفين، ويسقط عنه الملامة في شيء من أمور الدين أقرب، بل ذلك أولى وهو فيه واجب، وليس القوم عندنا هكذا.

فلا يبقّى إلّا أنّهم قد فهموا ثمّ عصوا بعد البيان عناداً وتركاً.

هذا ما قد عرفناه من فائدة لفظ (النصّ) في لسان العرب، وأنّه الإظهار والإبانة، ولذلك شواهد، منها قولهم: (قد نصّ قلوبهم) إذا أبانها بالسير وأبرزها من جملة الإبل، و(نصّ فلان مذهبه) إذا أبانه وأظهره.

بضرب من الترتيب والتزليل، وقلنا: إنّ كلّ أمر وقع منه ﷺ من قول أو فعل يدلّ على تميّز أمير المؤمنين ﷺ واختصاصه من الرتب العالية، والمنازل السامية بما ليس / [[ص ٨٣]] لهم، فهو دالّ على النصّ بالإمامة من حيث كان دالّاً على عظم المنزلة وقوّة الفضل، والإمامة هي أعلى منازل الدين بعد النبوة، فمن كان أفضل في الدين، وأعظم قدراً فيه، وأثبت قدماً في منازلها، فهو أولى بها، وكان من دلّ على ذلك في حاله قد دلّ على إمامته، ويبيّن ذلك أنّ بعض الملوك لو تابع بين أقوال وأفعال طول عمره وولايته يدلّ في بعض أصحابه على فضل شديد، واختصاص وكيد، وقرب منه في المودة والنصرة والمخالصة، لكان ذلك عند ذوي العادات بهذه الأفعال مرشحاً له لهؤلاء على المنازل بعده، وكالدالّ على استحقاقه لأفضل الرتب، وربّما كانت دلالة هذه الأفعال أقوى من دلالة الأقوال، لأنّ الأقوال يدخلها المجاز الذي لا يدخل هذه الأفعال.

جحد النصّ:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطرابلسيات الثانية):

[[ص ٣٣٢]] المسألة الثامنة: [علّة جحد القوم النصّ على

أمير المؤمنين ﷺ]:

فيما أورده عند السؤال له من إبعاد [ظ: استبعاد]

الخصوم عصيان القوم الذين جحدوا النصّ فيه، مع طاعتهم المتقدّمة فيما هو أشقّ على الأنفس منه. وذلك أنّه (حرس الله مدّته) قال: وأمّا التعجّب من طاعتهم للنبيّ ﷺ في قتل الأبناء والآباء.

فهو تعجّب في غير موضعه، لأنّ لقائل أن يقول:

إنّهم أطاعوه من قبل في قتل النفوس وبذل الأموال لما علموا وجوب طاعته عليهم، ولم يدخل عليهم شبهة فيه ولم يطعه بعضهم فإنّه لا يمكن ادّعاء ذلك على جميعهم في طريق النصّ، لدخول الشبهة عليهم فيه وإن اختار [ظ: أخبار] النصّ كلّها الجليّ منها والخفيّ يمكن دخول الشبهة على من يمعن النظر في المراد بها ويخفى عليه الحقّ حتّى يعتقد بالشبهة أنّها لا تدلّ على النصّ ولا يستفاد منها.

/ [[ص ٣٣٣]] ومن دخلت عليه الشبهة فاعتقد

وقول امرئ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش

إذا هي نصّته ولا بمعطّل
فثبت أنّه القول المنبئ عن القول فيه على سبيل
الإظهار والإبانة.

وقد اشتهرت مذاهب الطائفة أنّ رؤساء جاحدي
النصّ لم يزالوا منذ سمعوه جاحدين له، لانطوائهم في حياة
النبي ﷺ على النفاق حتّى أخبر الله ﷻ عنهم بأنهم
يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم.

وأيّ حاجة بنا إلى التسليم للخصم أنّهم أطاعوه من
قبل فيما عدّده من الإنفاق بدنيا، وعصوا في النصّ بالشبهة،
وهو لا يناسبها ما قد استمرّ في مذهبنا ومع التمكن من
جهل الأفعال التي يموّهون بحسن ظاهرها على ما يطابق
ذلك لأنّ الله تعالى قد أخبر أنّه لا يقبل إنفاقهم، إذ كانوا
يفعلونه كارهين، وأخبر أنّهم لا يأتون الصلاة إلّا وهم
كسالى.

/ [[ص ٣٣٥]] والعقول دالّة على أنّ أتباعه في
الخروج عن وطنه وأوطانهم قد يمكن أن يكون لمعنى
دنيوي، وأنهم قد علموا أو رأوا أمارات تدلّ على أنّه ﷺ
سيظهر على العرب وتولّى دولته على الدول، فاتّبعوه في
حال الضراء، ليحفظوا بالتقدّم في الذكر والصب [ظ:
الصيت] والحظّ منه في حال السراء، ويتوصّلون بذلك إلى
مرادهم، مع أمنهم به عند ظهوره على أنفسهم.

وهذا كلّه مستقرّ في رؤساء جاحدي النصّ
والسابقين إلى السقيفة والمتعاقدين فيها وقبلها على إزالة
الحقّ من أهلها، ومن سواهم فيمكن أيضاً أن يكونوا
جحدوا النصّ أيضاً عناداً، بل ذلك الواجب في كلّ
صحابي سمع أو رأى، ومال بعد ذلك إلى الدنيا ولحقته
حميّة الجاهلية الأولى.

والأفعال التي عدّ أنّهم فعلوها وجوّز بها ما
استبعده الخصم، مثل ارتدادهم [ظ: ارتداد] من ارتدّ عن
الدين، ومنع الزكاة، وقتل عثمان، وقتل أمير المؤمنين ﷺ،
وقتل الحسين ﷺ، وخلع الحسن ﷺ من قبله، غير
متوجّه شيء منها إلى رؤساء جاحدي النصّ، لبراءتهم في
الظاهر منها.

وإن كان الدليل عندنا قائماً على أنّ القوم غير مخلصين من
تبعات ذلك، لكونهم فاتحين لطريقة موضحين لسبيله.

فقد بان أنّ دخول الشبهة في النصّ على مثلهم وعلى مثل
طلحة والزبير أيضاً غير جائزة، لأنّ طلحة والزبير لم يكونا من
الشأن عن النبي ﷺ على حدّ يخفى عليها معه مراده.

فالشبهة إذن بمن سوى هؤلاء أولى، وأولى الناس بها من
لم يطرق سمعه / [[ص ٣٣٦]] النصّ، ولا سمع المعارضة فيه.

ولم أر الجواب مشتملاً على تقسيم الجاحدين للنصّ
وسعي تسليم الأفعال التي نزّه الخصم بها بحسن ظاهرها
عن أن يكون صدرت عن الرؤساء، وهم متديّتون بها
متحقّقون فيها الإخلاص لله سبحانه، بل على تسليم
طاعتهم فيها، لارتفاع الشبهة عنهم في طاعة الرسول
وعصيانهم في النصّ، لدخول الشبهة عليهم فيه، ويرث
استزادة البيان منه، ومعرفة رأيه فيما اعتمدت عليه، وما
أولاه بذلك مثاباً إن شاء الله تعالى.

الجواب: اعلم أنّ جحد النصّ على أمير المؤمنين
عليه السلام عندنا كفر، والصحيح _ وهو مذهب أصحاب
الموافاة ممّا _ أنّ من علمنا موته على كفره، قطعنا على أنّه لم
يؤمن بالله طرفة عين، ولا أطاعه في شيء من الأفعال، ولم
يعرف الله تعالى ولا عرف رسوله ﷺ. وأنّ الذي يظهره
من المعارف أو الطاعات من علمنا موته على الكفر إنّما هو
نفاق وإظهار لما في الباطن بخلافه.

وفي أصحابنا من لا يذهب إلى الموافاة، ويجوّز في
المؤمن أن يكفر ويموت على كفره، كما جاز في الكافر أن
يؤمن ويموت على إيمانه.

والمذهب الصحيح هو الأوّل، وقد دلّلنا على
صحّته في كلامنا المفرد على الوعيد، وفي كتاب (الذخيرة).

وعلى هذه الجملة ما أطاع على الحقيقة من جحد
النصّ، ومات على جحوده النبي ﷺ في شيء من الأشياء،
وإنّما كان إظهار الطاعة نفاقاً.

وليس يمكن أن نقول: إنّ كلّ من عمل بخلاف
النصّ بعد النبي صلى الله عليه / [[ص ٣٣٧]] وآله كان في
أيامه عليه السلام منافقاً غير عارف به، لأنّ في من عمل بخلاف
النصّ من عاد إلى الحقّ وتاب من القول بخلاف النصّ.

وفيه من مات على جحده، فمن مات على

وإذا نصب الله تعالى على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من الأدلة ما يجري مجرى ما نصبه على معرفته ومعرفة صدق رسله وصحة كتبه، فقد أنصف وأحسن.

وإذا كنا لا نسب المخالفين في المعارف كلها إلى العناد ودفع ما علموه ضرورة ونقول: إن الشبهة آمنهم [ظ: منهم] في جهلهم بالحق ونلومهم غاية اللوم ولا نعدهم، فغير منكر أن يكون دافعوا النص بهذه المثابة.

ويريد من تأكيد الله تعالى للنص والطريق إلى معرفته أكثر مما فعله الله تعالى في طريق معرفته وعدله وحكمته وصدق رسله وسائر المعارف.

وقد كنا رتبنا في كتابنا (الشافعي) وغيره ما يجب اعتماده في قسمة أحوال النص وأحوال سامعيه ومعتقد الحق أو الباطل فيه. وقلنا: إن النص على ضربين: موسوم بالجلي، وموصوف بالخفي.

وأما الجلي: فهو الذي يستفاد من ظاهر لفظه النص بالإمامة، كقوله عليه / [[ص ٣٣٩]] السلام: «هذا خليفتي من بعدي»، و«سلموا على علي عليه السلام بإمرة المؤمنين». وليس معنى الجلي أن المراد منه معلوم ضرورة، بل ما فسرناه.

وهذا الذي سمّيناه (الجلي) يمكن دخول الشبهة في المراد منه وإن بعدت، فيعتقد معتقد أنه أراد به «خليفتي من بعدي» بعد عثمان، ولم يرد بعد الوفاة بلا فصل.

وهذا التأويل هو الذي طعن به أبو علي الجبائي عليه مع تسليم الخبر. وقال قوم: إنه أراد خليفتي في أهلي لا في جميع أمتي.

ويمكن أن يقال في خبر التسليم بإمرة المؤمنين، أنه أراد حصول هذه المنزلة له بعد عثمان، كما يهينا [ظ: يهنا] الوصي في حال الوصية بهذه المرتبة، وإن كانت تقتضي التصرف في أحوال مستقبله، ويسمى في الحال وصياً وإن لم يكن له التصرف في هذه الحال.

وأما النص الخفي: فهو الذي ليس في صريحة لفظه النص بالإمامة، وإنما ذلك في فحواه ومعناه، كخبر الغدير، وخبر تبوك، والذين سمعوا هذين النصين من الرسول على ضربين: عالم بمراده عليه السلام، وجاهل به.

فالعالمون بمراده يمكن أن يكونوا كلهم عالمين

بحجوده هو الذي نقطع على أنه لم يكن قط له طاعة ولا إيمان. ومن لم يمت على ذلك لا يمكن أن نقول بذلك فيه.

وقولنا الذي حكى عنها [ظ: عنا] المتضمن أن جاحدي النص إنما أطاعوا النبي ﷺ في قتل النفوس، لما علموا أن ذلك واجب، ولمّا اشتبه عليهم مراده بالنص لم يطيعوه فيه. يجب أن يكون محمولاً على أن من جحد النص ابتداءً، ثم اعتقده انتهاءً وقبض على اعتقاده، هو الذي أطاع في قتل النفوس، للعلم بأنه طاعة، ولم يطلع [ظ: ولم يطع] في النص للجهل بحاله ودخول الشبهة عليه، ومن جحد النص واستمر على حجوده إلى أن مات.

كان معنى قولنا: إنه أطاع في قتل النفس وتحمل المشاق، أنه أظهر الطاعة كما أظهر التصديق بالنبوة والعلم بصحتها وإن لم يكن كذلك معتقداً، ولم يظهر الطاعة في النص كما أظهرها في غيره بجهله به ودخول الشبهة عليه، وهذا هو التحقيق لهذه الثلاثة.

والذي جرى في أثناء المسألة من أنهم لو كانوا لم يعرفوا النص لشبهة دخلت عليهم، لكانوا معذورين غير ملومين، لكان التقصير عائداً على النبي ﷺ لم يفهمهم مراده، وتأکید ذلك بما أكد به بعد شديد من سنن الصواب، واعتراض لا يعترض بمثله من توسط هذه الصناعة.

لأن من قصر فيما نصب الله تعالى عليه من الأدلة إذا نظر فيما أفضى به / [[ص ٣٣٨]] نظره إلى العلم دخلت عليه الشبهات، حتى اعتقد الباطل وعدل عن الحق، يكون ملوماً غير معذور. وكيف لا يكون كذلك وله طريق إلى العلم، عدل بتقصيره عنه؟ فاللوم [عليه] لا على ناصب الدليل.

وهذا القول الفاسد يقتضي أن كل كافر بالله تعالى وجاهل بصفاته وعدله وحكمته، وشاك في نبوة أنبيائه وكتبه، معذور غير ملوم، ويكون اللوم عائداً على من نصب هذه الأدلة المشبهة التي يجوز أن تقع الشبهة في مدلولها.

وهذه الطريقة الفاسدة تقتضي أن تكون المعارف كلها ضرورية، وإلا فالشبهة متطرفة، واللوم عمّن ذهب عن الحق جانباً موضوعاً.

وهذا أيضاً غلط شديد، لأن من عرف النص وعمل بخلافه، إنَّما يعاقب على ذنب واحد، وهو العمل بخلاف ما وجب عليه منه، ولا يعاقب على جهله به.

ومن جهل النص ثم عمل بخلافه يعاقب على جهله به وعمله بخلافه، فعقاب المخالفين في النص إذا كانوا إنَّما عدلوا عن العمل به بالشبهة، مع قيام الدليل وإيضاح الطريق، أعظم عقاباً وأوفر لوماً وذمّاً.

وما يجري الذهاب إلى ما ذكرناه إلَّا مجرى أبي علي الجبائي، لأنَّه كان يذهب إلى أنَّ الأنبياء لا يجوز أن يقع منهم المعاصي مع العلم بأنَّها معاصي.

ويحتمل معصية آدم عليه السلام على أنَّها وقعت منه، لأنَّه ظنَّ أنَّ المنهي يتناول عين الشجرة لا جنسها، ولو علم أنَّه منهي عن الجنس لما يقدم على المعصية.

فقلنا لأبي علي: إنَّك قصدت أن تنزيهه [ظ: تنزّه] النبي عليه السلام عن الإقدام بالمعصية مع العلم بأنَّها معصية، فأضفت إليه معصيتين، وهذه معصية يتقياق إلى معصية التناول في عقاب معصيتين وذمَّهما أكثر من عقاب معصية واحدة، وقلة التأمل يذهب بصاحبها كلَّ مذهب ويركب مع كلَّ مركب.

والذي مضى في خلال المسألة في اعتبار اشتقاق لفظ (النص) وأنَّه من [ص ٣٤٢] الإظهار، والاستدلال عليه بالبيت وغيره، وأنَّ الإظهار للشيء ينافي دخول الشبهة. غير صحيح، لأنَّ ما أظهر بنصب دليل عليه وطريق موصل إليه، من شاء سلك ووصل إلى العلم به.

يقال: إنَّه قد نصَّ عليه واستظهر وأظهر وإن جاز دخول الشبهة في المقصّر على [خ ل: عن] النظر.

ألا ترى عقابنا [ظ: حقّاً بنا نقوله] لقوله: إنَّ الله تعالى قد نصَّ على أنَّه لا يرى بالأبصار، بقوله جلَّ وعزَّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ومع ذلك فقد دخلت الشبهة في هذا النصَّ على القائلين بالرؤية.

حتَّى ذهب الأشعري إلى أنَّ هذه الآية دليل على أنَّه تعالى يرى بالأبصار، ولم تخرج هذه الآية من أن تكون نصّاً، وإن اشتبه الأمر فيها على من لم يمعن النظر فيها، ولا يمكن أحداً أن يقول: إنَّ تقصيراً وقع منه تعالى في الإفهام.

بذلك استدلالاً وبالتأمل. ويجوز أن يكون بعضهم على [ظ: علم] من شاهد الحال وقصد الرسول عليه السلام إلى خطابه بيبانه ومراده ضرورةً.

/ [ص ٣٤٠] ثم إنَّ هؤلاء العالمين على ضربين: فمنهم من عمل بما علم وأتبع ما فهم، وهم المؤمنون المتحقّقون. ومنهم من أظهر أنَّه غير عالم ولم يعمل بما علم، وهم الضالّون المبطّلون.

وليس معنى قولنا: (علم) أنَّه عليه السلام واجب الطاعة مستحقّ للإمامة، لأنَّ ذلك لا يجوز أن يُعلم قطّ من هو جاهل بالله تعالى وبالنبوة على ما تقدّم ذكره.

وإنَّما قولنا: (علم) أنَّه استدللَّ أو اضطرَّ إلى أنَّ النبي عليه السلام قصد بذلك القول إلى إيجاب إمامته والنصَّ عليه، وليس العلم بذلك علماً بأنَّه إمام.

ألا ترى أنَّ كلَّ مخالف لنا في الملة يعلم ضرورةً أنَّ النبي عليه السلام قصد إلى إيجاب صلوات وعبادات، وليس ذلك علماً منه بوجوب هذه العبادات، بل بأنَّ مدعياً ادَّعى إيجابها.

فأمّا الجاهلون: فعلى قسم واحد، وهم الذين انفادوا [ظ: انفادوا] أين ما لم يكن لشبهة إلى الباطل، وعدلوا عن الحقّ ضلالاً عن طريقه، وهم بذلك مستحقّون لغاية الوزر واللوم.

ولسنا ندري ما الذي حمل من لج من بعض أصحابنا في القطع على أنَّ جاحدي النصّ كلّهم كانوا معاندين لم يعدلوا عن الحقّ بشبهة، من غير فكر من غير هذا القاطع فيما يثمره هذا القول من الفساد.

ونظنُّ أنَّ الذي حمل على ذلك أحد أمرين: إمَّا أن يكونوا اعتقدوا أنَّ من ضلَّ عن الحقّ لشبهة دخلت عليه معذور غير ملوم ولا مستحقّ للعقاب، وأنَّ المستحقّ للذمّ والعقاب هو الذي عدل عنه مع العلم.

وهذه غفلة شديدة ممَّن ظنَّ ذلك، وإلَّا لوجب أن يكون من ذهب عن الحقّ / [ص ٣٤١] بالشبهة في التوحيد والعدل والنبوة معذوراً، لأنَّه ما علم ما انصرف عنه [إلَّا] بالشبهة الداخلة عليه.

والأمر الآخر أن يكونوا اعتقدوا أنَّ جحد النصّ والعمل بخلافه مع العلم به أعظم وزراً وأوفر عقاباً من عقاب الذي لم يعمل به لجهله ودخول الشبهة عليه.

وأكثرها وجهورها، والكتان لا يجوز على مثل هؤلاء، بل لا يجوز على طائفة من طوائفهم، ولو جاز على الجماعات الكتمان لجاز عليهم أن ينقلوا الكذب والباطل مع الكثرة العظيمة.

قلنا: لا يجب أن ينسئ مخالفونا أصولهم إذا بلغوا إلى الكلام في الإمامة، ولا خلاف بينهم في أن الجماعات الكثيرة يجوز عليها الكتمان لما تعلمه إمّا لشبهة أو لمواطاة، أو ما يقوم مقامها من رغبة أو رهبة، لأن ذلك كالسبب الجامع لها. وإنما لا يجوز الكتمان عليها إذا لم يجمعها عليه جامع، فما العجب من كتان النصّ مع الدواعي إلى كتمانها من رغبة ورهبة، ودولة ورئاسة، وعداوة ومنافسة، وشبهة أيضاً.

وكل شيء عدّدناه معلوم حصوله إذا فرضنا وقوع النصّ، فإننا لا نتكلّم في سبب كتمانها إلا وقد فرضنا وقوعه وظهوره. وأمّا الشبهة فليس يمتنع دخولها / [[ص ٤٧٣]] على بعض الكاتمين، لأنّ المستضعفين من الأمّة الذين لا يتمكّنون من البحث إذا رأوا إعراض صدورهم ووجوههم وذوي العلم والبحث منهم عن نقله اشتبه الأمر عليهم، وظنّوا أنّهم ما تركوا ذلك إلا لسبب يقتضيه الدين، فقلّدوهم في العدول عن نقله.

فإذا قيل لنا: الكتمان _ وإن جاز على الجماعات لأسباب تجمع على ذلك من مواطاة أو رغبة أو رهبة _ فلا بدّ من ظهور هذه الأسباب كلّها، لاسيّما على مرور الأيام.

قلنا: قد بيّنا في كتاب الشافي أنّ في أسباب الكتمان ما لا بدّ على مقتضى العادة من ظهوره، كالمواطاة المتردّدة بين الجماعات، أو إكراماً لسلطان على الكتمان وترك النقل، وأنّ فيها ما لا يجب فيه هذا الظهور كالشبه والعداوة والحسد والمنافسة الخافية.

وفي الجملة الأسباب التي يجوز أن تختصّ ولا تعمّ وتختلف في كلّ واحد من الجماعة حتّى يكون الداعي إليه في كلّ واحد يخالف داعي غيره من الجماعة، وإطلاق وجوب الظهور غير واجب.

على أنّ السبب في الكتمان الذي قلنا: يجب ظهوره، وليس بواجب أن يُعلّم لا محالة كونه سبباً للكتمان، لأنّه غير ممتنع أن يكون معلوماً في نفسه وإن لم يُعلّم كونه سبباً. وإنما قلنا ذلك لئلا يقال لنا: إذا قلتم: إنّ السبب في

وكذلك نقول كلّنا: إنّ الله تعالى قد نصّ في كتابه على وجوب مسح الأرجل في الطهارة دون غسلها، والشبهة مع ذلك داخلية على جميع مخالفيها، حتّى اعتقدوا أنّ الآية توجب الغسل دون المسح، ولم يخرج مع ذلك من أن يكون نصّاً على المسح، ولا كانوا معذورين في العدول عن الحقّ، من حيث اشتبه عليهم الأمر فيه.

وكذلك نقول: الله تعالى قد نصّ على كثير من الأحكام المطابقة لمذهبنا في كتابه وصريح خطابه، وإن ذهب المبطلون في هذه النصوص عن الحقّ للشبهة، / [[ص ٤٣٣]] ولم تخرج النصوص من كونها نصوصاً، ولا كان من خالف معذوراً.

وما مضى في المسألة من أنّ إظهار دافعي النصّ لأتباع الرسول ﷺ إنّما كان للأغراض الدنيوية والتوصّل بذلك إليها، فلا شبهة في أنّه لا بدّ حيثنّ من غرض، وإذا لم يجوز أن يكون لهم غرض ديني، فليس إلا غرض دنيوي. إلا أنّا قد بيّنا أنّ ذلك غير واجب في كلّ دافع للنصّ، بل في الداخلين الذين قبضوا على دفعه.

ولم ننكر أيضاً أن يكون في الجماعة من علم مراد النبي ﷺ بكلامه في حال النصّ ضرورة، لكننا منعنا من القطع على ذلك، وأنّ الجماعة كلّها لا بدّ أن تكون كذلك.

فأمّا طلحة والزبير فهما في دفع النصّ كغيرهما ممّن يجوز أن يكون دفعه للشبهة، كما يجوز أن يكون دفعه مع العلم بمراد النبي ﷺ، والقطع على ذلك فيها يتعدّر كما يتعدّر في غيرهما.

والذي يقطع على علمهما به ومكابرتهم فيه ما أنكره من بيعته عليه السلام بالإمامة، ودعواهما أنّهما كانا مكرهين وبينهما عليه في حربهما له. وليس إذا تعدّر دخول الشبهة في موضع تعدّر في غيره.

وهذا كلامنا أطلناه، وبعضه كافٍ لما رأينا الإشار ببسطه وتحقيقه وتفصيله تاماً.

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٢٧]] فإن قيل: كيف يجوز أن يكون النصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالإمامة حقّاً ومماً وقع في الأصل ظاهر أو يُكتم ذلك ولا يتقله معظم الأمّة

لذلك صحَّ أن يخالفوا، وذلك ممَّا لا يحلُّ الكلام فيه، لأنَّه طريق الشبهة القادحة في النبوءات، وإنَّما ألقاه الملاحدة الذين طريقتهم معروفة، لأنَّ اختصاص الرسول ﷺ بأكابر الصحابة، ومن يدَّعي لهم الإمامة، وما تواتر من تعظيمه لهم وإكرامه، إلى غير ذلك يقارب ما تواتر من الخبر في أمير المؤمنين عليه السلام وغيره، فمن يُجَوِّز فيهم الشرك والنفاق فإنَّما طعن على الرسول ﷺ، وإذا تعلَّقوا في مثل ذلك بالتيقُّة صار الكلام فيه أعظم ممَّا تقدَّم، لأنَّ / [ص ١٢٦] تجويز التقيَّة على الرسول ﷺ يشكل فيما يؤدِّيه عن الله تعالى، ونحن لا نُجَوِّز عليه التقيَّة في ذلك، ولو جَوَّزنا لكنَّا إنَّما نُجَوِّز عند الأمارات الظاهرة، وعند الإكراه، فأَمَّا مع سلامة الحال فغير جائز ذلك...).

يقال له: الذي يذهب إليه أصحابنا وهو الذي أشار إليه أبو جعفر ابن قبة الله في كتابه المعروف بـ (الانصاف): (أنَّ الناس بعد رسول الله ﷺ لم يكونوا دافعين بأسرهم للنصِّ وعالمين بخلافه مع علمهم الضروري به، وإنَّما بادروا من الأنصار لِمَا قُبِضَ رسول الله ﷺ إلى طلب الإمامة، واختلفت كلمة رؤسائهم بينهم، واتَّصلت حالهم بجماعة من المهاجرين، فقصدوا السقيفة عالمين على إزالة الأمر عن مستحقِّه، والاستبداد به، وكان الداعي لهم إلى ذلك غلبة رغبتهم في عاجل الرئاسة، والتمكُّن من الحلِّ والعقد، وانضاف إلى هذا الداعي ما كان في نفس جماعة منهم من الحسد / [ص ١٢٧] لأمر المؤمنين عليه السلام والعداوة له لقتل من قتل من آبائهم وأقاربهم، ولتقدُّمه واختصاصه بالفضائل الظاهرة، والمناقب الباهرة، التي لم يُحَلَّ من اختصَّ ببعضها من حسد وغبطة، وقصد بعداوة، وأنسهم بتمام ما حاولوه بعض الأنس تشاغل بني هاشم بمصيبتهم وعكوفهم على تجهيز نبيِّهم عليه السلام، فحضرُوا السقيفة ونازعوا في الأمر وقبضوا على الأنصار وجرى ما هو مذكور، فلمَّا رأى الناس فعلهم وهم من وجوه الصحابة ممَّن يحسن الظنَّ بمثله وتدخل الشبهة بفعله توهم أكثرهم لا أنَّهم لم يتلبَّسوا بالأمر ولا أقدموا فيه على ما أقدموا عليه إلَّا بعد زُيْغٍ لهم ذلك ويُجَوِّزه، فدخلت عليهم الشبهة، واستحكمت في نفوسهم، ولم ينعموا النظر في حلِّها فمالوا

كتمان من كتم النصِّ الذي تفرَّدتم بنقله من الخلق الكثير الذي لم يروه _ وهو انعقاد الرئاسات المخالفات لموجبه وما يتَّصل بذلك من منافسة ومعاداة للمنصوص عليه _ فيجب أن يُعلَم كون ذلك كَلِّه أسباباً لكتمانه للمنصوص عليه، لأنَّ العلم بالسبب / [ص ٤٧٤] وإن وجب فليس يجب العلم بكونه سبباً لكلِّ من علمه على الجملة. وكيف يعلم هذا سبباً لكتمان من لا يعلم وقوع الكتمان، ودخلت عليه شبهة في أنَّه لم يكن؟

وقد بيَّنا في كتابنا الشافي أنَّه لا يلزمنا على ما نقوله في كتمان كثير من الأئمة للنصِّ أن يكون القرآن قد عورض وكتُم ذلك حتَّى لم ينقله أحد ونظائر ذلك وأمثاله، وقلنا هناك: أنَّ النصَّ وإن كتمه قوم كثير، قد نقله خلق كثير. ولا يشبه ذلك ما لم ينقله أحد وما تفوَّه بشيء من معارضة القرآن وما أشبهها، وبيَّنا أنَّ العادة لم تجر بأن يكتم جميع الأئمة شيئاً ظاهراً حتَّى لا يرويه منهم أحد، وإن جاز أن يكتمه قوم لداعٍ يرويه آخرون لدواعٍ يخصَّهم.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[ص ١٢٥] قال صاحب الكتاب: (على أنَّ ما جرت عليه أحوال الصحابة يمنع من ادِّعاء هذا النصِّ في الأصل، لأنَّه لو كان صحيحاً لكان إنَّما يجوز أن يختلف حال النقل فيه إن جاز ذلك في عصر التابعين أو بعد ذلك، فأَمَّا في عصر الصحابة فغير جائز ذلك، وكان يجب أن يكون معلوماً لجميعهم، ولو كان كذلك لكانت الأمور التي جرت في الإمامة لا تجري على الحدِّ الذي جرت عليه، بل كان يجب أن يكونوا مضطَّرين إلى معرفة إمامة أمير المؤمنين كاضطرارهم إلى أنَّ صلاة الظهر واجبة، وصوم شهر رمضان واجب، وحج البيت واجب، ولو كان كذلك ما صحَّ ما قد ثبت عنهم من مواقف الإمامة والمنازعة فيها إلى غير ذلك، وهذا في أنَّنا نعلم بطلانه باضطرارٍ بمنزلة ما نعلمه من أنفسنا، لأنَّنا كما نعلم أنَّنا لا نعلم في الإمامة ما ادَّعوه باضطرارٍ، ونعتقد خلافه نعلم ذلك من حال الصحابة، وأنَّهم كانوا يعتقدون خلاف ذلك، ولا يمكن بعد ذلك إلَّا نسبة جميعهم إلى الارتداد والنفاق، وأنَّهم

ميلهم، وسلّموا لهم، وبقي العارفون بالحقّ والثابتون عليه غير متمكّنين من إظهار ما في نفوسهم، فتكلّم بعض ووقع منهم من النزاع ما قد أتت به الرواية، ثمّ عادوا عند الضرورة إلى الكفّ والإمساك وإظهار التسليم مع إبطان الاعتقاد للحقّ، ولم يكن في وسع هؤلاء إلّا نقل ما علموه وسمعوه من النصّ إلى أخلافهم ومن يأمّنونه على نفوسهم فنقلوه، وتواتر الخبر به عنهم).

وقد ذكر أبو جعفر عليه السلام: (أنّ وجه دخول الشبهة على القوم أنّهم لمّا سمعوا الرواية عن الرسول ﷺ في قوله: «الأئمّة من قريش» ظنّوا أنّ ذلك إباحة الاختيار، وأنّ الأخذ بهذا القول العامّ أولى من الأخذ بالقول الخاصّ المسموع في يوم الغدير وغيره)، وقال عليه السلام: (إنّ النصّ ينقسم على قسمين: نصّ وقع بحضرة الصحابة قليلة العدد، والنصّ الآخر وقع بحضرة الخلق الكثير. / [ص ١٢٨]) فأما النصّ الذي وقع بحضرة الجماعة القليلة العدد فيمكن كتابته، ويجوز نسيانه. وأما النصّ الذي وقع بحضرة العدد الكثير، فإنّما كان يوم الغدير، وكلّهم كانوا ذاكرين لكلامه عليه السلام غير أنّهم ذهبوا عنه بتأويل فاسدٍ لأنّهم لمّا دخلت عليهم الشبهة توهموا أنّ لذلك الكلام ضرباً من التأويل يجوز معه للرؤساء إذا وقعت الفتنة، واختلفت الكلمة، أن يختاروا إماماً).

هذه ألفاظه بعينها وإن كنّا في صدر كلامنا في هذا الفصل توخّينا إيراد معنى كلامه وكثير من ألفاظه، ولم نأت بالجميع على وجهه، وهذه طريقة حسنة غير أنّه يمكن مع هذا التقسيم لأحوال الصحابة والتنزيل أن لا نفرّق بين النصّ الجليّ والنصّ الواقع في يوم الغدير في الوقوع بحضرة الأكثر، ويسوّى بين النصّين وكثرة السامعين له والشاهدين له، لأنّه لا يمتنع على هذا أن يكون النبيّ أسمع النصّ الجليّ سائر من أسمع خبر يوم الغدير، غير أنّه لمّا وقعت الفتنة واختلفت الكلمة من المهاجرين والأنصار ما وقع للعلل والأسباب التي ذكرنا بعضها ورأى الناس صنيعهم اعتقد كثير منهم مع العلم بالنصّين والذكر لهما أنّ القوم الذين ركبوا الأمر وعقدوه لأحدهم لم يفعلوا ذلك إلّا بعهد من الرسول ﷺ خاصّ إليهم، وقول منه تأخّر

عما علموه من النصّ وكان كالنسخ له، وذهب عليهم أنّه لو كان في ذلك عهد ينافي النصّ الظاهر الذي عرفوه لما جاز أن يكون خاصّاً، وأنّ النسخ في مثله لا يقع لأنّه موجب للبداء، إلى غير هذا / [ص ١٢٩] من الوجوه المبطلّة لهذه الشبهة، وليس ما ذكرناه ممّا لا يشتبه على من لم ينعم النظر فيه، بل معلوم اشتباهه، وأنّ الحقّ فيه، بل لا يوصّل إليه إلّا بثاقب النظر الصحيح، وإذا جاز أن يدخل على القوم الشبهة حتّى يعتقدوا أنّ القول العامّ الذي هو: «إنّ الأئمّة من قريش» أولى بأنّ يعمل عليه من القول الخاصّ الواقع في يوم الغدير مع علمهم بالمراد من خبر يوم الغدير، لأنّهم لا بدّ أن يكونوا قد علموا المراد به إن لم يكن ضرورة فمن طريق الدليل، إذ كانوا من أهل اللغة ومن لا يجوز أن يشتبه عليه ما يرجع إليها ويُنسب في دلّته عليها، فدخول الشبهة عليهم فيما ذكرناه وعلى الوجه الذي بيّناه أجوز وأقرب، فكان حال القوم ينقسم في هذا الوجه أيضاً إلى الأقسام الثلاثة المتقدّمة، فيكون بعضهم قصد إلى الكتمان والخلاف مع العلم وزوال الشبهة للأغراض التي ذكرناها، وبعض دخلت عليه الشبهة من الجهة التي تقدّمت وبعض آخر أقام على الحقّ مبطناً له ونقل ما علمه من النصّ على الوجه الذي تمكّن من النقل عليه، وليس لأحد أن يقول: لو كان ما قدّرتوه صحيحاً لوجب أن ينقل الذين دخلت عليهم الشبهة جملة بفعل الأكابر النصّ ولا يعدلوا عن ذكره جملة، لأنّ الشبهة المانعة لهم من العمل بموجبه غير مقتضية للعدول عن نقله، كما أنّهم عندكم لمّا اشتبه عليهم المراد بخبر يوم الغدير وما جرى مجراه حتّى اعتقدوا بالشبهة أنّه غير مقتضى للنصّ لم يوجب عليهم ذلك عدولهم عن نقله وروايته، لأنّه غير ممتنع أن يعدلوا عن نقله بالشبهة كما عدلوا عن العمل به وعملوا بخلافه بالشبهة، لأنّهم إذا كانوا قد اعتقدوا أنّ القوم الذين أحسنوا الظنّ بهم لم يقع منهم ما وقع إلّا بعهد إليهم أو شرط أو ما جرى مجرى العهد والشرط يسوّغ ما فعلوه، فقد بطل عندهم حكم الخبر، وصار ممّا لا فائدة في نقله، وخبر الغدير مفارق للنصّ الجليّ، لأنّه إذا اشتبه عليهم إيجابه للنصّ / [ص ١٣٠] فغير مشتبه إيجابه للفضيلة، فيكون

نقلهم له لمكان فائدته، على أنهم إذا وجدوا القوم الذين بفعلهم قويت الشبهة، ووقع الاغترار، قد أضربوا عن ذكر هذا النص والتلفظ به، وتناسوه ووجدوا من عداهم من أهل الحق قد أخفوه للتقية، وعدلوا عن التظاهر بنقله وذكره، ولم يجدوا هذا في خبر الغدير وما مثله فقد صار هذا شبهة أخرى في العدول عن نقل النص الجليّ دون الواقع في يوم الغدير، ويجوز أن يعتقدوا عندها أن ذكره غير جائز كما أن العمل به غير جائز، وأنه جار مجرى ما نُسَخَ حكمه ولفظه من الكتاب، وأي الطريقين اللذين سلكناهما في حال القوم ودخول الشبهة على بعضهم في النصين معاً أو في أحدهما صحّ وثبت، فقد سقط به ما ألزمناه صاحب الكتاب، وقصد التشنيع به علينا من نسبة جميعهم إلى الارتداد والنفاق وعناد الرسول ﷺ.

فإن قيل: إذا كان الأمر في كتمان أهل الملة للنص على ما ذكرتم فألاً نقله اليهود والنصارى ومن جرى مجراهم من طوائف أهل الخلاف للملة، وقد علمنا أن جميع الدواعي الموجبة للأغراض التي ذكرتموها في أهل الملة عنهم مرتفعة، وأنهم قد نقلوا من أحوال الرسول ﷺ الظاهرة كتابه الأمراء ونصّه على الأحكام، وحرّبه للأعداء إلى غير ذلك ما حال النص عندكم في الظهور كحاله والداعي إلى نقله لهم داع إلى نقل النص مع أن للنص مزية ظاهرة عندهم، لأنهم إذا نقلوه مع ما جرى من الناس من العمل بخلافه كانت فيه لهم حجة على أهل الإسلام واضحة ومعيرة ظاهرة من حيث خالفوا فيه عهد نبيهم، وأقدموا على / [[ص ١٣١]] أطراح أمره، وليس يجوز أن يمتنعوا من نقل النص الجليّ للخوف من المتأمرين في تلك الأحوال، لأنهم لو كان خوفهم من النقل يمنعهم منه، ويقطع نظامه لكان يجب أن يمتنعوا من نقل مذاهبهم ودياناتهم المخالفة لرأي المسلمين ومذاهب أئمتهم، ويعدلوا عن نقل سائر ما يكرهه المسلمون منهم من الخلاف لهم والتكذيب للرسول ﷺ إلى سائر ما تحلّوه من الطعون كالهجاء والسبّ وما هو أضعف منها، فكما أن لم يمنع الخوف من جميع ما عدّناه وجب أن لا يمنع من نقل النص لو كانت له حقيقة.

قلنا: لو نقل من ذكرته من مخالفي الإسلام النص لكانوا إنهم ينقلونه للوجه الذي لم ينقلوا الحوادث العجيبة والأُمُور البديعة الظاهرة، ومعلوم فيما كان سبب نقله مثل هذا أن الخوف اليسير يمنع منه، ويقتضي العدول عنه، وليس يحمل نفسه عامل على تحمّل الضرر والخطار بالنفس فيما جرى هذا المجرى، وربّما كان الخوف الشديد سبباً لانقطاع نقل ما يرجع إلى الديانات فضلاً على ما لا يرجع إليها ولا يعتقد المعرض عن نقله أنه قد ضيع بإعراضه فرضاً، وأهملاً واجباً، وإذا كان في نقل النص وإشاعاته وتداوله شهادة على أئمة القوم بالانسلاخ عن الدين، والمخالفة للرسول ﷺ وعلى كلّ تابع لهم، ومقتد بهم، ففي تعرّض اليهود وأهل الذمة لهم فسخّ لذمتهم، ونقض لعهدهم، وليس ينشط هؤلاء مع بقاء عقولهم أن يسفكوا دماءهم ويبيحوا حريمهم بما لا يجدي عليهم نفعاً، وليس في تعبير المسلمين بخلافهم لنبيهم صلى الله عليه / [[ص ١٣٢]] عليه وآله من النفع لهم ما يفي ببعض الضرر والمتخوف من جهتهم، ولا يشبه هذا ما ينقلونه من دياناتهم ومذاهبهم وطعونهم في الإسلام، لأن جميع ذلك لا خوف عليهم من المسلمين فيه، لأن ذمتهم عليه انعقدت، ولم تجر عادة أحد من ولادة أمور المسلمين بأن يحظر على أهل الذمم إظهار مذاهبهم، وإن كرهها، وقد كانت عاداتهم جارية بأن لا يقرّوا أحداً منهم على غصّ من مسلم أو طعن على مؤمن بتظلم أو تكفير خارج عما يقتضيه دينهم واستقرت عليه ذمتهم، فكيف لهم إذا تجاوزوا إلى الطعن على الخلفاء وتظلم الأُمراء، ولأنّ الخوف لو كان عليهم فيما ينقلونه من مذاهبهم ودياناتهم، وفي نقل النص واحداً ولم يفترق الأمران من حيث ذكرنا لوجب العدول عن ذكر النص دون ما يتعلّق بالدين، لأنّ لداعي الدين من القوة ما ليس لغيره، وقد يجوز أن يُتحمّل فيه ما لا يُتحمّل في غيره.

فأمّا قوله: (بل كان يجب أن يكونوا مضطرين إلى معرفة النص ولو كان ذلك كذلك لما صحّ ما قد ثبت عنهم من مواقف الإمامة)، فهذا إنما يقال فيما يتنافى ولا يصحّ ثبوته على الاجتماع، وقد كان يجب أن يُبين من أيّ وجه

صحيح، لأن القوم الذين ضلّوا بالسامري قد كانوا من أمة موسى ﷺ ومَن سمع حججه وبيّناته، وعرف شرعه ودينه، وما كان يدعو إليه ونحن نعلم / [[ص ١٣٤]] أنّ المعلوم من دين موسى لهم نفي التشبيه عن خالقه، وأنّه دعاهم إلى عبادة من لا يشبه الأجسام ولا يحلّها، وإذا كانوا عارفين بهذا من دينه ضرورة فليس تدخل عليهم شبهة فيه إلّا من حيث شكّوا في نبوّته، واعتقدوا أنّ ما دعاهم إليه ليس بصحيح، ولم يكن القوم الذين ضلّوا بالسامري ممّن أظهر الشكّ في نبوّة موسى ﷺ والخروج عن دينه، بل الظاهر عنهم أنّهم كانوا مع عبادتهم له متمسّكين بشريعته، ولهذا قال لهم السامري: ﴿هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى﴾ [طه: ٨٨]، مشيراً إلى العجل، فلم يبقَ مع ضالّهم بالعجل وعبادتهم له، إلّا العمل بخلاف المعلوم لبعض الأغراض.

على أنّ قوله: (كان يجب أن لا يجري منهم في الإمامة ما جرى) إنّما يحمل عليه حسن الظنّ بالقوم، وليس لحسن الظنّ مجال حيث يقع العلم، وإذا كنّا قد دلّلنا على صحّة النصّ بأدلة تقتضي العلم فلا معنى لدفعها بما يرجع فيه إلى حسن الظنّ، على أنّ جميع ما يقتضي حسن الظنّ بالقوم الدافعين للنصّ والقائمين مقام المنصوص عليه ﷺ من الصحبة للنبي ﷺ وظهور الفضل قد حصل لغيرهم أو أكثره، ولم يكن ذلك نافياً عن الضلال، والعمل بخلاف الحقّ مع العلم به، ألا ترى أنّ طلحة والزبير مع صحبتهما وكثرة فضلها في الظاهر، ومقاماتهما في الدين قد بايعا أمير المؤمنين ﷺ طائعين غير مكرهين ثمّ عادا ناكثين لبيعتهم مجلبين عليه ضارين لوجهه ووجوه أنصاره / [[ص ١٣٥]] بالسيف، ثمّ حملها خطأهما القبيح على أن نسباً إليه ﷺ من المشاركة في دم عثمان ما هو بريء منه، وهما مسببان فيه، وهذه عائشة وقد جمعت إلى الصحبة الاختصاص والاتصاف بالرسول ﷺ وسماع الوحي النازل في بيتها، والمتكرّر على سمعها قد وقع منها من حرب أمير المؤمنين ﷺ مع علمها بفضله، وكثرة سوابقه، وروايتها فيه ما يزيد على كلّ تعظيم وتبجيل ما شاركت فيه طلحة والزبير وزادت عليها.

يجب إذا كانوا يعلمون النصّ أن لا يقفوا في أمر الإمامة تلك الموقف، وقد بيّنّا أنّ جميعهم لم يدفع الضرورة في النصّ ولا عمل بخلافه على جهة التعمّد، وأنّهم ينقسمون إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها، وإذا كان الذي أجزنا عليه تعمّد الكتمان للنصّ مع العلم به وتعمّد العمل بخلافه جماعة قليلة العدد، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ النصّ لو كان حقّاً لم يجر من القوم ما جرى ولم يبقَ إلّا أن يقال: لا يجوز على الجماعة القليلة أن تعمل بخلاف ما تعلمه، وتدفع ما تعرفه لبعض الأغراض القويّة، وهذا ممّا إذا قيل عُرِفَت صورة قائله، فإنّ خصومنا لا يمنعون ما ذكرناه في / [[ص ١٣٣]] الجماعة القليلة وإن منعه في الجماعات الكثيرة التي تبلغ إلى حدّ مخصوص وتختصّ بصفات معيّنة، فكلّ من لم يثبت عصمته، أو ما يجري مجرى عصمته من دلالة يؤمن من وقوع مثل ما ذكرناه منه فهو جائز عليه، ولا مانع يقتضي امتناعه منه، وقد جرت العادات التي لا يتمكّن أحد من دفعها بعمل الجماعات بخلاف ما تعلمه لبعض الأغراض وكتمان ما نعرفه لمثل ذلك، وقد نطق الكتاب بمثله قال الله تعالى مخبراً عن أهل الكتاب: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال جلّ ذكره: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾ [النمل: ١٤]، وقد علمنا من جهة القرآن أيضاً والأخبار ما وقع من ضلال قوم موسى عند دعاء السامري لهم إلى عبادة العجل، وكثرة من اغترّب به ومال إلى قوله مع قرب عهدهم بنبيهم ﷺ وكثرة ما تكرّر على أسماهم من بيانه وحججه التي يقتضي جميعها توقّي الشبهة بنفي التشبيه عن ربّه تعالى، ولعلّ من ضلّ بعبادة العجل من قوم موسى ﷺ كانوا أكثر من جميع المسلمين الذين كانوا في المدينة لمّا قبض الرسول ﷺ، وإذا جاز الضلال والعدول عن المعلوم على أنّه من الأمم فهو على جماعة من جملة أمة أجوز، والذي يقوله المخالفون عند احتجاجنا بقصّة السامري من أنّ ضلال قوم موسى لعبادة العجل إنّما كان للشبهة لا على طريق التعمّد والعناد، وقولكم في النصّ يخالف هذا، لأنّه كان معلوماً لهم عندكم فعدّلوا عنه وعملوا بخلافه غير

وهذا سعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمة ممتنعان من بيعته عليه السلام مع انتفاء كل عذر يمكن أن يقام لهما. وهذا معاوية وعمرو بن العاص مع صحبتها أيضاً قد جرى منها من حرب أمير المؤمنين عليه السلام وإظهار عداوته ولعنه في قنوت الصلوات وما شهرته تغني عن ذكره وهم يسمعون النبي ﷺ يقول: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»، وقوله: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»، وقوله: «علي مع / [[ص ١٣٦]] الحق والحق مع علي يدور حيثما دار»، وإلى غير ما ذكرناه من الأقوال والأفعال التي تدل على نهاية الإعظام والإكرام، وغاية الفضل والتقدم، وأقل أحوالها أن يقتضي المنع من حربته ولعنه، ومظاهرتة بالعداوة، ونحن نعلم أنه ليس فيمن ذكرناه ممن ضل عن الحق وعدل عن سننه إلا من كانت له صحبة وظاهر فضل، إن لم يساو فيه القوم الذين يشار إليهم بدفع النص والتواطؤ على إزالته عن مستحقه فهو مقارب له، وليس فرق ما بين الفضلين ممّا يقتضي أن يجوز على هؤلاء من الضلال والعناد ما لا يجوز على أولئك، وليس للمخالف أن يقول: إن جميع من ذكرتم ممن حارب أمير المؤمنين عليه السلام وقعد عن بيعته إنما تم الخطأ عليه بالشبهة دون التعمد، لأن هذا من قائله يدل على غفلة شديدة، وقلة علم بحال القوم الذين وقع منهم ما عدّناه، وأي شبهة يصح أن تدخل على طلحة والزبير مع بيعتهما له عليه السلام طوعاً وإيثاراً وعلمهما باختصاصه عليه السلام من الفضائل والسوابق والعلوم بما يزيد على ما يحتاج إليه الأئمة أضعافاً مضاعفة حتى ينكثا بيعته، ويضربا وجهه بالسيف، ويسفك من دماء المسلمين بسببهما ما سفك، وهذه حال عائشة في امتناع دخول شبهة عليها في قتاله، وخلع طاعته، ومطالبتة بما قد علمت وعلم كل أحد منه براءته، وأي عذر لسعد بن أبي وقاص وابن مسلمة في الامتناع عن بيعته، وقد بايعا من لم يظهر من فضله وعلمه ودينه وزهده ما ظهر منه عليه السلام، هذا وقد شاهدنا الناس قد اجتمعوا عليه ورضوا بإمامته كما اجتمعوا على الثلاثة المتقدمين، فلم يبق للشبهة طريق، وكيف يشتبه على / [[ص ١٣٧]] معاوية وعمرو وأشياعهما أمر حربته ولعنه وهما يعلمان ضرورة

وكل مسلم من دين المسلمين والرسول ﷺ ما يمنع من ذلك فيه، مع ما علموه من ثبوت إمامته، ورضا المسلمين به، وإن جاز أن تدخل الشبهة على من ذكرناه مع أننا لا نعرف لدخولها وجهاً، فليجوز أن تدخل الشبهة على جميع من عمل بخلاف النص على أمير المؤمنين وعقد الأمر لغيره وعدل عن ذكر النص ونقله حتى يكون جميع من فعل ذلك لم يفعله إلا بالشبهة، وهذا ما لا فصل فيه ولا محيص عنه.

وقد كنّا ذكرنا فيما مضى من هذا الكتاب ما يمكن أن يعارض به هاهنا، حيث قلنا لصاحب الكتاب: إذا جاز أن يكون النبي ﷺ قد بين صفات الإمام التي من جملتها أن يكون من قريش، وصفات العاقدين للإمامة، ثم حضر الأنصار مع ذلك طالين للأمر ومنازعين فيه، فألاً جاز عليهم وعلى من طلب الأمر من المهاجرين أن يطلبوه مع علمهم بالنص للوجه الذي له طلبت الأمر الأنصار؟

وبينا أنه إن قال: إن الأنصار لم تسمع النص على صفات الإمام وصفات العاقدين مع أنهم من أهل الحل والعقد ومن قد خوطب بإمامة الإمام.

قيل له: فأجز أيضاً أن يكون النص لم يسمعه القوم الذين استبدوا بالخلاف وتمالؤا على جرّها إليهم، وقد أشبعنا هذه المعارضة فيما مضى، ونتمكن أن نذكر في هذا الموضع مقابلة لكلامه المبني على حسن الظن بالقوم، حيث يقول: (لو كان ما يقولونه في النص حقاً لما فعلوا كذا وكذا).

فيقال له: ولو كان ما تدّعيه من النص على صفات الإمام / [[ص ١٣٨]] والعاقدين حقاً لما جرى من الأنصار ما جرى من المنازعة.

فأمّا قوله: (وهذا في أننا نعلم بطلانه باضطراب بمنزلة ما نعلمه من أنفسنا، لأننا كما نعلم أننا لا نعلم في الإمامة ما ادّعوه باضطراب، ونعتقد خلافه نعلم ذلك من حال الصحابة) فطريف، لأنه لا سبيل إلى العلم بما كان يعتقد القوم باطناً في النص، وأكثر ما يدل عليه حالهم كونهم مظهرين لاعتقاد خلافه وما سوى ذلك غير معلوم، ولو كان ما ذكره معلوماً باضطراب له ولأصحابه لوجب أن

ولا يتعلّق بشيء يجعله فصلاً إلاّ ويمكننا أن نقابله بمثله فيها ادّعاء.

فأمّا تعلّقه بإكرام الرسول ﷺ للقوم وتعظيمه لهم، وأنّ الخبر بذلك متواتر، فمما لا يُؤثّر فيما ذهبنا إليه، لأنّ جميع ما روي من التعظيم والإكرام - إذا صحّ - فليس يقتضي أكثر من حسن الظاهر وسلامته في الحال، فأمّا أن ينفي ما يقع منهم في المستقبل من قبيح فغير متوهم، وإذا كان دفع النصّ والعمل بخلافه إنّما وقع بعد الرسول ﷺ فكيف يكون مدحه في حياته لهم وإكرامه ينافيه ويمنع منه؟

فإن قال: إنّما عنيت إنّ الإكرام والمدح والإعظام يمنع من وقوع النفاق في تلك الحال.

/ [[ص ١٤٠]] قيل له: ليس يجب بما وقع منهم من دفع النصّ أن يكونوا في حياة الرسول ﷺ على نفاق، لأنّ فيمن يقطع على أنّ دفع النصّ كفر من فاعله من لا يمنع من وقوعه بعد الإيمان الواقع على جهة الإخلاص، فأمّا من ذهب إلى الموافقة فإنّه يحتاج في منع وقوع الإيمان متقدماً إلى أن يثبت له كون دفع النصّ كفراً، وأنّه يخرج عن منزلة الفسق ويلحق بمنزلة الكفر ثمّ يثبت أنّ فاعله فارق الدنيا عليه، لأنّه إن لم يثبت له ذلك لم يمتنع على مذهبه تقدّم الإيمان، على أنّه غير ممتنع عقلاً أن يكون الرسول غير عالم ببواطن أصحابه وسرائرهم من خير وشرّ فيكون مدحه لهم على الظاهر، وإذا انقطع العذر بالسمع الوارد بأنّه ﷺ كان يعرف ببواطن بعضهم أمكن أن يقال: إنّّه ﷺ علم بذلك في حال لم يكن منه بعدها مدح ولا تعظيم لمن علم سوء باطنه، فإنّ الحال بعينها غير مقطوع عليها، ويمكن أن يقال: إنّ ذلك قبل وفاته ﷺ بزمان يسير.

وقد قيل: إنّّه غير ممتنع أن يمدح النبي ﷺ من علم خبث باطنه إذا كان مظهرًا للحقّ والدين، كما أنّه ﷺ مع علمه بالمنافقين وتمييزه لهم من جملة أصحابه قد كان يجري عليهم أحكام المؤمنين، ولا يخالف بينهم في شيء منها إلاّ فيما نطق به الكتاب من ترك الصلاة على أحدهم عند موته والقيام على قبره وإجراء أحكام المؤمنين عليهم، ودعاؤهم في جملتهم ضرب من المدح والتعظيم، فلئن جاز هذا جاز الأوّل.

تعلّمه الشيعة كعلمهم بأنّه ليس يمكن أن يدّعى فيه طريق يختصّ، ولا فصل بين من ادّعى ذلك من المخالفين وبين من ادّعى من الشيعة أنّه يعلم ضرورة أنّ القوم كانوا يعتقدون النصّ ويعلمونه، وإن كانوا عاملين في الظاهر بخلافه، وليس يشبه ما يعلمه الإنسان من نفسه ما يعلمه من غيره لأنّه يجد نفسه معتقداً للشيء ضرورة، ثمّ يفصل بين أن يكون معتقداً لبعض المذاهب وبين أن لا يكون كذلك، ولا سبيل له إلى أن يعلم أنّ غيره معتقد لبعض المذاهب إلاّ على شروط، وبأن يظهر القول بالمذهب منه في أحوال قد علّم أنّه لا داعي يدعو إلى إظهاره إلاّ الاعتقاد والتدين ويقطع على انتفاء كلّ أمر يمكن صرف الإظهار إليه، وهذا ممّا له خصائص وشرائط تدلّ عليها الأحوال ومشاهدتها، فكيف يمكن أن يدّعي العلم باعتقاد غائب لا سبيل فيه إلى هذه الطريقة، ويجوز أن يكون ما أظهره من الاعتقاد لأسباب وأغراض كثيرة ليست للتدين، على أنّ المعلوم من مذهب مخالفينا أنّهم لا يقطعون على ببواطن الصحابة إلاّ فيمن علموا بالدليل موافقة باطنه لظاهره، وأنّهم يُجوزون أن يكونوا مبطنين لخلاف ما هم له مظهرون، فكيف يدّعي العلم باعتقادهم في النصّ والقطع على باطنهم فيه دون غيره، وأحوالهم في الكلّ متساوية، ونحن نعلم أنّ إظهارهم لاعتقاد خلاف النصّ كإظهارهم جميع / [[ص ١٣٩]] دياناتهم ومذاهبهم، بل إظهارهم لما عدا الاعتقاد في النصّ أكد وأظهر، فتجوز مخالفة باطنهم لظاهرهم في أحد الأمرين كتجويزه في الأخرى، على أنّ المدّعي للعلم ببواطن الصحابة في هذا الوجه لا يجد فصلاً بينه وبين من ادّعى العلم من الحشوية وأصحاب الحديث بباطن من بقي من الصحابة والتابعين في عفة معاوية واعتقاد إمامته وتصويبه، والرضا بأحكامه بعد موت الحسن بن علي عليه السلام، فإنّه لم يوجد في تلك الأحوال إلاّ مظهرًا لما ذكرناه، ويقول مثل قول صاحب الكتاب: إنّ كما أعلم من نفسي اعتقاد إمامة معاوية وتصويبه في أحكامه، فهكذا أنا مضطرّ إلى أنّ جماعة المسلمين، ووجوه الصحابة والتابعين، في الأحوال التي أشرنا إليها كانوا معتقدين لمثل ذلك، وليس يجد صاحب الكتاب مهرباً من هذه المعارضة،

واحدة، فإن قيام الحجّة والعذر للمخالف وسقوط الحجّة عنه في باب النصّ فقد تقدّم بطلانه، وبيّنا أن الحجّة به قائمة على الجميع وأنه لا عذر لمن جهله.

قال صاحب الكتاب: (وقد ذكر شيخنا أبو هاشم في بطلان هذه الطريقة جملة حسنة نحن نوردها بلفظه أو بقریب من لفظه قال: إن من تقدّم من الإماميّة إنّما ادّعى النصّ بالأخبار التي تعلّقوا بها ممّا طريقه طريق النظر، وتدخل في مثله الشبهة، وحدث بعدهم قوم لم يكن منهم في هذا القول تدبّر، وإنّما كان قصدهم المغالبة، ورأوا أن تعلّقهم بهذه الأخبار لا يقنع فادّعوا عنه عليه السلام أنّه أخذ بيد أمير المؤمنين عليه السلام وقال له: «أنت الإمام من بعدي»، وادّعوا أنّه نقل ذلك جمع عن / [[ص ١٤٣]] جمع قد حصل إلى أن يبلغ إلى النبي صلى الله عليه وآله، [وأنّه قد وجد في ذلك النقل شرط التواتر] حتّى ادّعوا على مخالفيهم أنّهم يعلمون صحّة قولهم باضطراب، وطرقوا بهذا لمخالفهم المعارضة بأمر لا أصل لها، مثل أن يدّعوا التواتر في أنّه عليه السلام أخذ بيد أبي بكر فقال: «هذا إمامكم بعدي»، إلى غير ذلك، وخرج الكلام بينهم وبين مخالفيهم عن الموضوعات [وخرجوا جميعاً أعني هم ومخالفهم إلى الكلام عن الموضوعات] التي تتكلّم على مثلها، إلى أن ادّعى تكذيب البعض للبعض...).

يقال له: قد دلّلنا على إثبات سلف الشيعة عليه السلام في النصّ الجليّ، وأبطلنا قول من رماهم بابتداعه وقرب إحداثه، وبيّنا أن طريق العلم بالمراد من هذا النصّ الجليّ أيضاً لمن غاب عن زمان الرسول صلى الله عليه وآله الاستدلال دون الاضطراب، وكذلك الطريق إلى إثبات النصّ نفسه.

فأمّا اللفظ الذي حكّيته من قوله عليه السلام: «أنت الإمام بعدي»، فحكمه عندنا حكم سائر الألفاظ المنقولة في أنّا نستدلّ على إثباتها وعلى المراد بها، ولسنا نعلم إلى من يومي منّا بادّعاء الاضطراب على مخالفيه إلى صحّة قوله، فما نعرف أحداً من أصحابنا المتقدمين والمتأخّرين عليه السلام ادّعى ذلك، وهذا ابن الراوندي وهو الذي تدّعون أن النصّ من جهته ابتداءً، وأنّه لم يسبق إلى ادّعائه لم يسلك في كتابه عند نصرة / [[ص ١٤٤]] القول بالنصّ إلّا طريقة الدليل دون الضرورة، ولا ادّعى على مخالفيه أنّهم يعلمون صحّة قوله باضطراب.

فأمّا قوله في الحكاية عن صاحبه أبي هاشم: (إنّهم

وليس يمكن أن يقال: إنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يكن يعرف المنافقين بأعيانهم، لأنّ القرآن يشهد بأنّه عليه السلام قد كان يعرفهم، / [[ص ١٤١]] قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ [التوبة: ٨٤]، وليس بصحيح أن تتوجّه إليه عليه السلام هذه العبارة فيهم إلّا مع المعرفة والتمييز، وقال جلّ وعزّ: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، وفي هذا تصريح بأنّه عليه السلام كان يعرفهم، وكلّ ما ذكرناه واضح لمن يتدبّره.

قال صاحب الكتاب: (فإن قالوا: إنّ طريق الإمامة وإن كان ما ذكرناه فإنّ النقل انقطع بالكتمان لأنّا نُجوز على الخلق العظيم أن يكتموا. قيل له: قد بيّنا أن الحجّة لا تقوم إلّا من هذا الوجه، والمصلحة للأئمة ألاّ تُعلم الإمامة إلّا من هذا الوجه، فلا بدّ لأمر يرجع إليه حكمة المكلف من أن يمنع ممّا يقطع هذا النقل، فلو جاز الكتمان بالعادة على ما ذكرتموه لوجب أن يُقطع فيما هذا حاله أنّه لم يقع، فكيف والكتمان في ذلك لا يصحّ كما لا يصحّ في سائر الأمور الظاهرة. وبعد، فإنّ ذلك إن صحّ أوجب كوننا معذورين على ما قدّمناه، بل يوجب أن الحجّة كما لم تقم علينا لم تقم عليهم...).

يقال له: قد بيّنت السؤال على ما لم تُسئل عنه، لأنّك إن أشرت بانقطاع النقل من أجل الكتمان إلى انقطاعه من جميع الأئمة، حتّى أنّه لم / [[ص ١٤٢]] يوجد في طائفة من طوائفها، فهذا ممّا يُعلم أنّا لا نذهب إليه، وكيف يُتوهم علينا مثله، ونحن نحاجّ خصومنا بنقلنا للنصّ، ونلزمهم أن يتأمّلوه ويستدلّوا على صحّته ليعلموا من النصّ ما علمناه؟ وإن أردت أن نقل بعض الأئمة انقطع من أجل كتمان أسلافهم وعدولهم عن القاء النصّ إليهم، فليس يجب إذا أردت هذا أن تمنع حكمة المكلف من انقطاع النقل، لأنّه إذا انقطع هذا الضرب من النقل لم تبطل الحجّة به على جماعة المكلفين، وإنّما يجب أن تمنع الحكمة من انقطاع النقل على الوجه الأوّل الذي تزول معه الحجّة.

فأمّا كتمان الأمور الظاهرة فلو اتّفق في أصولها ما اتّفق في النصّ وطمع طامعون في تمام كتمانها واندفان خبرها لبعض الدواعي كما جرى في النصّ لكانت الحال

على ترك إظهاره فكيف يجوز أن يقع الخلاف بعده عليه السلام حتى يقول الأنصار: (منا أمير ومنكم أمير) مع معرفتهم بهذا النص الظاهر؟ وكيف كان يجوز أن يسموا أبا بكر مدّة حياته خليفة رسول الله ﷺ ولا يدفع ذلك دافع؟ وكيف نُقل عن الحسين عليه السلام أنّه ذهب إلى أبي بكر وهو على المنبر فقال: «انزل عن منبر أبي»، ونُقل ما كان من فاطمة عليها السلام في أمر فدك، وما كان من أمير المؤمنين عليه السلام والزبير من التأخر عن البيعة أياماً، وما كان من / [[ص ١٤٦]] تأخر خالد بن سعيد عن البيعة مدّة، وما كان من أبي سفيان وقوله لأمر المؤمنين عليه السلام: (أرضيتُم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيم؟ أمدد يدك أبايعك فلا ملأتها علي أبي فضيل خيلاً ورجلاً)، وكيف يُروى عن العباس: (أمدد يدك أبايعك وأجيء هذا الشيخ من قريش يعني أبا سفيان، فإذا قيل: إنَّ عمَّ رسول الله ﷺ بايع ابن عمّه لن يخالف علينا أحد من قريش والناس تبع لقريش)؟ فكيف روي كلّ ذلك ولم يرو عن أحدٍ أنّه قال في تلك المجامع والمقامات: أين المذهب عن أمير المؤمنين عليه السلام وهو الإمام الذي أقامه النبي ﷺ بالأمس ونصّ عليه وأشار إليه وما كان حاجة العباس وأبي سفيان إلى ما تكلموا به...).

يقال له: قد أخلّ أبو هاشم فيما حكيت عنه من الأقسام بالقسم الصحيح الذي نذهب إليه، لأنّه أفسد أن يكون النصّ وقع بحضرة نفر يسير فكتموه، وأفسد أن يكون بمحضر من جمع كثير فكتموه أيضاً، ولم ينقله أحد منهم، وأفسد أن يكونوا لم يكتموه جملةً ولا تواطؤوا على ترك إظهاره، وبقي الصحيح، وهو أن يكون بعضهم كتّمه وبعضهم نقله.

/ [[ص ١٤٧]] فأما نفيه الكتّان عن جماعة الأُمّة وعن الجمع العظيم فيما طريقه الاضطرار فيما لا نحتاج إلى مضايقته فيه، لأنّ كلامنا يتّم من دونه، من حيث لم نجعل الأُمّة بأسرها كاتمة للنصّ والجماعة الكثيرة التي كتّمته قد جعلنا أكثرها كاتماً بالشبهة، وبعضها على سبيل التعمّد، ومع العلم واليقين إمّا بمواطاة أو ما يقوم مقامها. وليس هذا بمستنكر عند أبي هاشم وأصحابه يعني أن يكتّم الجماعة الكثيرة للشبهة، وأن يكتّم نفر القليل بالمواطاة.

طرقوا لمخالفهم المعارضة بكذا)، فذلك اعتراف منه بإيراد هذه المعارضة على طريق المقابلة من غير أن يكون لها حقيقة في نفسها، ومن هاهنا قلنا: إنّ الذي تدّعيه البكرية من النصّ على صاحبهم يخالف ما تذهب إليه الشيعة، وإنّ من حل نفسه على أن يسوّي بين القولين والدعويين فقد كابر، وكيف يصحّ أن يعارض ما تذهب إليه فرقة معلوم كثرة عددها في هذه الأزمان وما والاها بغير خلاف، بقول لم يذهب إليه أحد ولا ادّعاء عاقل يعترف المعارض بذلك فيه، ويعتذر بإيراده على سبيل المعارضة؟ ولئن جاز هذا ليجوزنّ لبعض مخالفي الإسلام أن يقول: قد صحّ عندي أنّ جميع ما يدّعيه المسلمون من معجزات نبيهم ﷺ لا أصل له، وإنّما هو شيء مولد مصنوع، ولا فرق بين دعواهم وبين دعوى من أثبت من مخالفهم نبياً في تلك الأحوال وروى عنه من المعجزات والآيات أكثر ممّا روه وأبهر، وادّعى أيضاً عليهم أنّ قرآنهم قد عورض بما يجري في الفصاحة مجراه أو يزيد عليه، ويقول: إنّ هذا هو الذي طرّقه على نفوسهم لمخالفهم من حيث ادّعوا ما لا أصل له فقولوا بمثله.

فإن قيل: كيف يعارض نقل المسلمين للمعجزات وهو مسموع معلوم بأمر غير معلوم، ولا ذهب إليه أحد من مخالفي الإسلام؟

قيل له: وكيف يعارض نقل الشيعة وهو أيضاً معلوم مسموع يتدّين / [[ص ١٤٥]] به الخلق الكثير بدعوى تضاف إلى البكرية لم يعتقدها بكري قطّ ولا عاقل؟

قال صاحب الكتاب: (ثمّ قال _ يعني أبا هاشم _: الذي يدلّ على بطلان هذه الدعوى أنّ هذا الأمر لو كان صحيحاً لم يخلّ القول منه عليه السلام من أن يكون بحضرة [جميع الأُمّة أو نفر يسير، فإن كان بحضرة نفر يسير فكتموه أو نقله من لم تقم الحجّة به فليس علينا أن يعلم ذلك] جمع عظيم تواطؤوا على كتّانه فسيلهم سبيل من وصفنا حاله، على أنّ كتّان ذلك على جماعة الأُمّة لا يجوز لأنّها لا تجتمع على كتّان ما يجب إظهاره كما لا تجتمع على خطأ، وعلى الجمع العظيم لا يصحّ فيما طريقه الاضطرار من جهة العادة كتّان ما هذه حاله، وإن كانوا لم يكتموه ولم تواطؤوا

رسول الله ﷺ، إلى غير ما ذكرناه من الروايات عنه عليه السلام وعن شيعته وخاصته عليه السلام التي ذكر جميعها يطول وهي موجودة في الكتب.

وليس لهم أن يقولوا: إن هذه الروايات غير معروفة، وإنها ينفرد بادّعاءها الشيعة، لأننا قد بينّا أن الخبر عن الحسين عليه السلام يجري مجراها، وكان غرضنا إسقاط قولهم: كيف نُقِلَ كذا ولم يُنْقَلْ كذا؟ وليس لهم أيضاً أن يقولوا: جميع ما رويتموه ليس فيه / [[ص ١٤٩]] تصريح من أمير المؤمنين عليه السلام بالنص، وقد يمكن أن يكون تظلمه مصروفاً إلى ما كان يعتقد عليه السلام من أنه أحقُّ بالأمر وأولى بالتقدم فيه، وقد كان يعتقد أيضاً فيه ذلك جماعة، لأنّ ظاهر الأقوال المروية يقتضي خلاف هذا التأويل الفاسد، لأنّ الظلم لا يطلقه أحد من أهل اللغة لاسيّما مثل أمير المؤمنين عليه السلام إلا في غضب الحقوق الواجبة، فإذا انضاف إلى ذلك التصريح بذكر منع الإرث والحقّ على جهة الاستعداد لم يبق شبهة في فساد تأويل المخالف.

فإن قيل: فما الوجه في قول العباس عليه السلام لأمر المؤمنين عليه السلام: (أمدد يدك بأبيك)؟ أوليس ظاهر القول يقتضي بطلان النص؟ لأنّ المنصوص عليه لا يحتاج إلى البيعة. قيل: عن هذا جوابان:

أحدهما: أن العباس عليه السلام لمّا بلغه فعل أهل السقيفة وقصدهم الأمر من جهة الاختيار أراد أن يحتجّ عليهم بمثل حجّتهم، فسأل أمير المؤمنين عليه السلام بسط يده للبيعة ليبايعه فيكون آخذاً للحجّة من جميع جهاتها، ومضيّعاً لعذرهم فيما صنعوه من حيث كانت حالهم لا تعدو أمرين: إمّا أن يرجعوا إلى الحقّ ويُسلموا الأمر إلى من عقده له الرسول ﷺ فيكون الأولى والأوجب، أو يتمسّكوا بالاختيار ويحتجّوا به فيكون ما فعله العباس عليه السلام من البيعة في مقابلته.

والجواب الآخر: أن البيعة لا تنافي النصّ ولا تدلّ على بطلانه، لأنّه غير ممتنع أن تقع البيعة مع تقدّم النصّ ويكون الغرض في إيقاعها القيام بالنصرة والذبّ عن الأمر، ودفع من نازع فيه، ولو كان الأمر على ما ظنّوه من دلالة البيعة على صحّة الاختيار لوجب أن يكون مبايعة

فأمّا قوله: (وإن كانوا لم يكتموا فكيف يجوز أن يقع كذا ويجري كذا)، فليس يحتاج في إبطال أنّهم لم يكتموا النصّ على وجه من الوجوه إلى شيء ممّا ذكره، لأنّه لو لم يكتمه أكثرهم إمّا لشبهة أو عن علم لوجب أن يقع العمل من الكلّ عليه دون غيره، ولكان العلم به كالعلم بسائر الأمور الظاهرة التي لم يجز فيها الكتمان، فالتغلغل في إبطال هذا الوجه إلى سائر ما ذكره من العبث، وإذا كان إنّما أورد جميع ما عدّده من الأفعال والأقوال ردّاً على من قال: إنّ أحداً لم يكتّم النصّ ولا عدل عن نقله وإظهاره، فكنا لا نذهب إلى ذلك فليس يلزمنا الكلام على ما أورده، وبيان الوجه فيه، اللهمّ إلا أن يقال: كيف يجوز إذا كانوا قد كتموا على ما تذهبون إليه أن ينقلوا سائر ما ذكرناه والداعي إلى كتمان الجميع واحد.

وهذا إذا قيل فالجواب عنه: أنّ في نقل النصّ شهادة على من عمل بخلافه بالضلال والخلاف للرسول ﷺ، وليس في نقل ما جرى من المنازعات والخلاف في العقد شيء من ذلك، لأنّ كلّ من نقل من مخالفينا كلاماً أو خلافاً جرى نقل انقطاعه وحصول الرضا بعده / [[ص ١٤٨]] والتسليم، فليس في نقل شيء ممّا ذكر ما في النصّ، فكيف يلزم أن يكون الداعي إلى كتمان الأمرين جميعاً واحداً؟

وأمّا تسمية أبي بكر بخليفة رسول الله، وقول الأنصار: (منّا أمير ومنكم أمير) فهو مطابق لكتمان النصّ، ولا حاجة بنا إلى تأويله وتخريج وجهه، وإنّما أورده ردّاً على من قال: إنّ النصّ لم يكتمه أحد من الأمة.

فأمّا ما نُقِلَ عن الحسين عليه السلام من قوله لأبي بكر: «انزل عن منبر أبي»، فليس ينقله من مخالفينا من ينقل تأخر من تأخر عن البيعة، وكلام من تكلم فيها، وأكثرهم بل جميعهم يكذب به، ويقول: إنّّه ممّا صنعه الشيعة، وإن رجع مخالفونا إلى ما ورد مورد هذا الخبر، ونقل كنفله، وجدوا شيئاً كثيراً ممّا ادّعوا فقداه من تظلم أمير المؤمنين والتظلم له كقوله عليه السلام: «اللهمّ إنّي أستعديك على قريش فإنهم ظلموني حقّي ومنعوني إرثي»، وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «اللهمّ إنّي أستعديك على قريش فإنهم ظلموني الحجر والمدر»، وقوله عليه السلام: «لم أزل مظلوماً منذ قبض

النبيّ / [[ص ١٥٠]] ﷺ الأنصار ليلة العقبة ومبايعة المهاجرين والأنصار بيعة الرضوان عند الشجرة دلالة على ثبوت نبوته وفرض طاعته من جهة الاختيار، ولساغ لقائل أن يقول: ما الحاجة إلى البيعة مع تقدّم النبوة، ووجوب فرض الطاعة، ولوجب أيضاً أن يكون نصّ أبي بكر على عمر بالخلافة يغنيه عن البيعة، وقد رأيناه مع نصّ أبي بكر عليه حمل الناس على بيعته، ودعاهم إليها فبايعوه، ولم يمنع تقدّم النصّ من البيعة، فسقط بجميع ما ذكرناه ما توهموه.

فأمّا قوله: (كيف روي كلّ ذلك، ولم يرو عن أحد أنّه قال في تلك المجامع: أين المذهب عن أمير المؤمنين عليه السلام وهو الإمام الذي أقامه الرسول ﷺ بالأمس ونصّ عليه؟)، فالجواب عنه أنّ ذلك لم يرو لأنّه لم يكن، والسبب في أنّه لم يقع في تلك المجامع أمثال هذا القول أنّ القوم الحاضرين للسقيفة قصدوا في الأمر طريق التغلب والاستبداد، لأنّهم تفرّدوا بتدبيره من غير مشاورة لبني هاشم وخاصّتهم والمنضمّين إليهم فيه، ولا مطالعة لواحد منهم به، ولمّا ظهرت كلمتهم على الأنصار بميل من مال إليهم من جملتهم بادر أحدهم فصفق / [[ص ١٥١]] على يد أبي بكر بالبيعة، وقالوا: بايعه المسلمون، واجتمع عليه الأنصار والمهاجرون، وحمل الناس على المبايعة حملاً، وأخذوا بها أخذاً، ووطئ سعد بن عبادَة ووجيئ عنق عمّار وكسّر سيف الزبير، وروسل أمير المؤمنين عليه السلام ومن كان في جهته بالدعاء إلى البيعة مراسلة من يرى أنّ البيعة قد لزمته، وأنّ التأخّر عنها خلع للطاعة، وخلاف على الجماعة، وضمّوا إلى ذلك ضرباً من التوعّد والتهدّد، وكلّ ما ذكرناه قد ذكره الرواة وشرحوه، فأيّ كلام يبقى لمتكلم؟ وأيّ حجّة تثبت لمحتج؟ وفي بعض ما جرى عذر واضح، ومانع ظاهر، لمن أمسك عن موافقة أو إيراد حجّة.

قال صاحب الكتاب حكايةً عن أبي هاشم: (وكيف جاز أن يقول له العباس ورسول الله ﷺ عليل: سلّه عن هذا الأمر فإن كان لنا بينه، وإن كان لغيرنا وصي بنا، مع هذا البيان المتقدّم؟ وكيف ساغ لأبي بكر أن يستخلف عمر؟ وكيف جرى الأمر في بيعة أبي بكر على ما جرى عليه؟ وكيف لم يُبيّن أمير المؤمنين عليه السلام أمر نفسه على

زعمهم للتقيّة مع أنّ غيره قد أظهر كراهية ما فعله أبو بكر، حتّى أنّ طلحة قال له في عهده إلى عمر: وليت علينا فظاً غليظاً؟ وكيف رضي أمير المؤمنين عليه السلام أن يكون في الشورى مع ما تردّد فيه من القول حالاً بعد حال؟ وكيف جاز أن لا ينكر على عمر قوله: إن وليت من أمر الناس شيئاً فلا تحمل بني هاشم على رقاب الناس؟ وهالاً قال له: أنا إمام المسلمين، وقد عرفت النصّ على الإشارة إليّ، وليست بي حاجة إلى أن أؤلّى؟ وكيف لم يذكر هذا النصّ الظاهر فيعهده في مناقبه حين / [[ص ١٥٢]] صار الأمر إليه وفي وقت الحاجة مع أنّه كان يعدّ مناقبه في المحافل والمشاهد في أيام معاوية وقبله؟ وكيف صحّ مع ذلك أن يعاضد أبا بكر وعمر وعثمان وينتهي إلى آرائهم في إقامة الحدود وغيرها على ما نُقل؟ وكلّ ذلك يدلّ من حال الصحابة على بطلان هذه الدعوى على النصّ كما دلّت أحوالها وأحوال الأئمة على أنّه عليه السلام لم يقم العباس إماماً، لأنّ الدليل على نفي هذه الأمور [الحادثة] الجارية هذا المجرى ليس حصول الرواية أنّ ذلك لم يكن وإنّا يكون الدليل على ذلك كون أشياء كانت لا تكون لو كان هذا النصّ صحيحاً، أو فقد أشياء كانت تكون لو كان هذا النصّ صحيحاً، فلمّا علمنا أنّه لا يجوز أن يكون عليه السلام ينصّ بالإمامة على رجل معيّن على رؤوس الأشهاد، ويظهر ذلك عند الجمع العظيم فلا يدّعي له ذلك مدّع ولا يدّعيه هو لنفسه، وتجري أحواله على ما علمناه من حال أمير المؤمنين عليه السلام مع سائر الصحابة، فقد صار كلّ ذلك دليلاً على أنّه عليه السلام لم يقمه إماماً، والذي حكى عن الحسن البصري من أنّه ﷺ استخلف أبا بكر [في الصلاة فكان استخلافاً له على الأئمة] أقوى في الشبهة ممّا يدّعيه هؤلاء القوم، لأنّه تعلّق باستخلافه إيّاه في الصلاة التي هي من أجلّ الشريعة، وجعل الإمامة مثلها، وإن كان ليس في ذلك أجمع ما يدلّ على النصّ عندنا...).

يقال له: أمّا سؤال العباس عليه السلام عن بيان الأمر من / [[ص ١٥٣]] بعده، فهو خبر واحد غير مقطوع عليه، ومذهبنا في أخبار الآحاد التي لا تكون متضمّنة لما يعترض على الأدلّة والأخبار المتواترة المقطوع عليها معروف،

فكيف بما يعترض ما ذكرناه من أخبار الأحاد؟ فمن جعل هذا الخبر المروي عن العباس دافعاً لما تذهب إليه الشيعة من النص الذي قد دللنا على صحته، وبيننا استفاضة الرواية به فقد أبعد، على أن الخبر إذا سلمناه وصحت الرواية به غير دافع للنص، ولا منافٍ له، لأن سؤاله ﷺ يحتمل أن يكون عن حصول الأمر لهم وثبوتهم في أيديهم، لا عن استحقاقه ووجوبه، يجري ذلك مجرى رجل نحل بعض أقاربه نحلاً وأفرده بعطية بعد وفاته، ثم حضرته الوفاة فقد يجوز لصاحبه النحلة أن يقول له: أترى ما نحلته وأفردتني به يحصل لي من بعدك، ويصير إلى يدي أم يحال بيني وبينه ويمنع من وصوله إلي ورثتك، ولا يكون هذا السؤال دليلاً على شكّه في الاستحقاق، بل يكون دالاً على شكّه في حصول الشيء الموهوب له إلى قبضته، والذي يبين صحة تأويلنا وبطلان ما توهموه قول النبي ﷺ في جواب العباس على ما وردت به الرواية: «إنكم المهجورون»، وفي رواية أخرى: «إنكم المظلومون».

فأمّا قوله: (وكيف ساع لأبي بكر أن يستخلف عمر) فطريف، لأن الذي سوغ له ذلك هو الذي سوغ له الانتصاب في الأمر، فأى حجة تلزمنا باستخلافه عمر، وإنما يكون استخلافه حجة علينا لو سلمنا كونه مصيباً في سائر أفعاله، وأن الخطأ والزلل لا يدخلان في شيء منها، وهذا مما لا نسلمه. اللهم إلا أن يقال: لو كان استخلافه لعمر منكرًا لأنكره المسلمون، ولما اجتمع عليه الأنصار والمهاجرون، وهذا إذا قيل هو غير ما اعتمده أبو هاشم، لأنّه لم يتعلّق إلا باستخلاف أبي بكر لعمر من غير ذكر إجماع واختلاف، وعلى ذلك تكلمنا، ومنه عجبنا، وإذا تعلّق بالإجماع وجوب / [[ص ١٥٤]] الإنكار، فالكلام عليه ما تقدّم وما سيجيء في مواضعه.

فأمّا ما جرى عليه في بيعة أبي بكر، فليس فيه ما يقتضي بطلان النص، ولا يدفع صحته، لأننا قد بينا باقتصاص الحال وتصويرها، وما جرى فيها من المبادرة وترك المشاورة لبني هاشم ومن كان في جملتهم، ما هو بأن يدلّ على ثبوت النصّ أولى وأحرى، وليس يجري بيان أمير المؤمنين ﷺ أمر نفسه وتصريحه بأنّه الإمام المنصوص

عليه مجرى قول طلحة لأبي بكر: (ما تقول لرّبك إذا وليت علينا فظاً غليظاً؟)، لأنّ طلحة بالقول المروي عنه ليس بقادح في إمامة أبي بكر ولا في دينه ولا في شيء من أحواله، وإنما أخرج قوله مخرج الاستراثة والشكوى، وشتان بين هذا القول وبين موافقته على تعديده في الإمامة عهد الرسول ﷺ وانتصابه المنصب الذي غيره أحقّ به، فكيف يجعل ما جرى من طلحة مع كونه بالصفة التي ذكرناها مسوّغاً للموافقة على النصّ وفي الموافقة عليه ما هو معلوم؟ على أن أبا بكر لم يرّض من طلحة بقوله، مع أنّه لا مطعن عليه في نفسه به، ولمّا سمع قوله قال: (أجلسوني أجلسوني)، لأنّه كان مستلقياً، ثمّ قال: (بالله تخوفوني؟ أقول: يا ربّ وليت عليهم خير أهلك)، فمن أزعجه قول طلحة وحركه حتّى أظهر الغضب منه والامتناع، وهو قول قد جرت عادة الرعية بأن يستعملوه مع رؤسائهم وأمرائهم، كيف يكون حاله لو قيل له: لست بإمام والإمام غيرك، وأنت مخالف للرسول فيما صنعتته وتولّيته؟

فأمّا دخول أمير المؤمنين ﷺ في الشورى فقد ذكر أصحابنا ﷺ فيه وجوهاً:

/ [[ص ١٥٥]] أحدها: أنّه ﷺ إنّما دخلها ليتمكّن من إيراد النصوص عليه والاحتجاج بفضائله وسوابقه وما يدلّ على أنّه أحقّ بالأمر وأولى، وقد علمنا أنّه لو لم يدخلها لم يجز منه أن يتبدّى بالاحتجاج، وليس هناك مقام احتجاج وبحث، فجعل ﷺ دخوله ذريعة إلى التنبيه على الحقّ بحسب الإمكان، على ما وردت به الرواية، فإنّها وردت بأنّه ﷺ عدّد في ذلك اليوم جميع فضائله ومناقبه أو ذكر بها.

ومنها: أنّه ﷺ جوّز أن يُسلم القوم الأمر له، ويدعّونا لما يورده من الحجج عليهم بحقّه، فجعل الدخول في الشورى توصّلاً إلى مستحقّه، وسبباً إلى التمكين من الأمر والقيام فيه بحدود الله، ولإنسان أن يتوصّل إلى حقّه ويتسبّب إليه بكلّ أمر لا يكون قبيحاً.

ومنها: أن السبب في دخوله ﷺ كان التقية والاستصلاح، لأنّه ﷺ لمّا دُعِيَ إلى الدخول في الشورى أشفق من أن يمتنع فيتسبّب منه الامتناع إلى المظاهرة والمكاشفة، وإلى أن تأخر من الدخول في الشورى إنّما كان

يستفتونه فيه فلا شبهة أيضاً فيه، لأن المأخوذ عليه أن يفتي بالحق على كل وجه، ولكل أحد، وينبئ عليه مع التمكن، فلم يكن يسعه عليه السلام أن يشاهد حكماً لله تعالى قد عدل به عن الحق يتمكن من تغييره والكلام فيه، فلا يذكر ما عنده في أمره.

وقوله: (ويتهي إلى آرائهم في إقامة الحدود وغيرها) عجيب، لأننا ما نعرف نحن ولا أحد أنه عليه السلام رجع إلى رأيهم في شيء من الأحكام، بل المعلوم الظاهر أنهم كانوا يرجعون إليه ويستفتونه في المعضلات ويقول عمر: (لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو حسن).

/ [[ص ١٥٨]] فأما إقامة الحدود، فلم يقيم عليه السلام حداً على أحد بإذنه ومن قبلهم، وإنما أقام الحد على الوليد بن عقبة عند امتناع عثمان من إقامته عليه، وقال عليه السلام: «لا يضيع الله حدّاً وأنا حاضر»، فكيف يجعل إقامته للحدّ دليلاً على المساعدة والموازرة؟

فأما ما دلّ على نفي النص فليس هو ما ظنّه من اعتبار أحوال الصحابة وأفعالها، لكنّه ما قدّمناه وشرحناه، وقد بيّنا أن جميع ما توهم أن في ثبوته أو انتفائه انتفاء النصّ باطل، وأن جميع ما اعتقد منافاته للنصّ من الأفعال والأقوال غير منافٍ له، وقوله: (إنّه لا يجوز أن ينصّ بالإمامة على رجل معيّن على رؤوس الأشهاد فلا يدّعي له ذلك مدّع، ولا يدّعيه هو لنفسه ولا يشبهه حال النصّ)، لأن النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام قد ادّعته له جماعة كثيرة، وادّعى هو عليه السلام لنفسه، ولو لم يدّع ذلك على وجه لما علمناه، ولا كان لنا سبيل إلى معرفته، اللهم إلا أن يريد نفي الادّعاء على سبيل الإظهار والإعلان، وإذا أراد ذلك فقد بيّنا من الأسباب المانعة منه ما فيه كفاية.

فأما ما استقواه من شبهة البكرية في استخراجهم من تقديم أبي بكر للصلاة النصّ عليه، فمعلوم وجهه والباعث على ادّعائه، وبإزاء ذلك أن ما تدّعيه البكرية من النصّ بخبر الصلاة عندنا من أضعف الشبه وأرّكها، حتّى أنّه ليغلب على ظنّ أكثرها استحالة اعتقاد النصّ بهذه الطريقة على أحدٍ من المحصّلين، وينسب إظهارها ممّن تعلّق بها إلى الغفلة وقلة التحصيل، أو اعتماد المدافعة والمقابلة من غير أن يكون الاعتقاد مطابقاً للقول.

لا اعتقاده أنّه صاحب الأمر دون من ضمّ إليه، فحمله على الدخول ما حمّله في الابتداء على إظهار الرضا والتسليم.

فأما المانع له من أن يقول لعمر عند قوله: (إن وليت من أمور المسلمين شيئاً فلا تحمل بني هاشم على رقاب الناس): أنا إمام المسلمين، وقد عرفت النصّ على حسب ما ألزمنه أبو هاشم، فهو المانع الأوّل الذي منعه من أن يقول مثل ذلك لأبي بكر طول أيامه، ولعمر في ابتداء / [[ص ١٥٦]] ولايته، ثمّ مدّة أيامه والحال عند مصير الأمر إليه، وفي زمان حربه معاوية وغيره في استمرار المانع كالحال فيما تقدّم، لأنّ جلّ أصحابه وجمهورهم كانوا معتقدين إمامته بالاختيار، ومن الوجه الذي اعتقدوا منه إمامة الثلاثة المتقدمين عليه، وكانوا ينكرون الخلاف لسنتهم، والعدول عن طريقتهم في أكثر الأمر، حتّى أنّهم كانوا يطالبون في كثير من الأحوال بأن يحملوا على سيرة الشيخين، فكيف يقابل هؤلاء وحالهم هذه بما يقتضي تظليم القوم والقدح في أحوالهم؟ وهل الملزم لذلك إلاّ متعنّت مجازف، وليس ما ذكرناه مانعاً من ذكر مناقبه وفضائله لأنّه لم يكن في أصحابه أحد ينكر فضله، ولا يستبدع منقبة له.

فأما تعلّقه بالمعاضدة والانتفاء إلى رأي القوم فما نعرف معاضدة وقعت منه عليه السلام يشار إليها تقتضي ما يدّعيه المخالفون، والظاهر المعلوم أنّه عليه السلام لم يتولّ لهم ولاية قطّ، ولا شاركهم في ولايتهم على جهة المعاونة، وأكثر ما وقع منه عليه السلام ممّا يجعله المخالفون شبهة دفعه عليه السلام عن المدينة في بعض الأوقات، وليس في ذلك حجة ولا شبهة، لأنّه عليه السلام إنّما ذبّ عن نفسه وأهله وحرم رسول الله ﷺ، وهذا يجري عنده مجرى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا بدّ من إقامته مع التمكن، ولو كان قصده عليه السلام بما فعله / [[ص ١٥٧]] المعاضدة والمعاونة لكان الواجب أن ينفذ في بعوئهم، ويخرج في جيوشهم، ويحمي عن سائر بلدانهم على سبيل المعاضدة، فإذا لم نجده عليه السلام فعل ذلك علمنا أنّ الوجه في حربه عن المدينة ما ذكرناه.

فأما تنبيهه صلوات الله عليه لهم على الأحكام فيما كانوا

وقد بيّن أصحابنا عليه السلام في غير موضع الكلام على خبر الصلاة المنسوبة إلى أبي بكر ودلّوا على أنه لا نسبة بين الصلاة والإمامة، وجملة ما أوردوه أن خبر الصلاة أولاً خبر واحد، ثم إن الأمر بها والإذن فيها وارد / [[ص ١٥٩]] من جهة عائشة، وليس بمنكر أن يكون الإذن صدر من جهتها لا من جهة الرسول عليه السلام، وقد دلّ أصحابنا على ذلك بشيئين: أحدهما قول النبي عليه السلام على ما أتت به الرواية لمّا عرف تقدّم أبي بكر في الصلاة وسمع قراءته في المحراب: «إِنَّكَ نَصْرٌ يَوْسُفَ»، وبخروجه عليه السلام متحاملًا من الضعف معتمداً على أمير المؤمنين عليه السلام والفضل بن العباس وعزله لأبي بكر عن المقام وإقامة الصلاة، وتقدّمه عليه بنفسه في الصلاة، وهذا يدلّ دلالة واضحة على أن الإذن في الصلاة لم يتعدّ عائشة إلى الرسول عليه السلام.

وقد قال بعض المخالفين: إن السبب في قوله عليه السلام: «إِنَّكَ نَصْرٌ يَوْسُفَ» أنه عليه السلام لمّا أُوذِنَ بالصلاة قال: «مروا أبا بكر ليُصلي بالناس»، فقالت له عائشة: إن أبا بكر رجل أسيف حزين لا يحتمل قلبه أن يقوم مقامك في الصلاة، ولكن تأمر عمر أن يُصلي بالناس، فقال عليه السلام عند ذلك: «إِنَّكَ نَصْرٌ يَوْسُفَ» وهذا ليس بشيء، لأن النبي عليه السلام لا يجوز أن يكون أمثاله إلا وفقاً لأغراضه، وقد علمنا أن صويحبات يوسف لم يكن منهنّ خلاف على يوسف، ولا مراجعة له في شيء أمرهنّ به، وإنما افتننّ بأسرهنّ بحسنه، وأرادت كلّ واحدة منهنّ منه مثل ما أرادته صاحبته، فأشبهت حالهنّ حال عائشة في تقديمها أباها للصلاة طلباً للتجمل والتشرف بمقام الرسول عليه السلام، ولما يعود بذلك عليها وعلى أبيها من الفخر وجميل الذكر.

ولا معتبر بمن حمل نفسه من المخالفين على / [[ص ١٦٠]] أن يدّعي أن الرسول عليه السلام لمّا خرج إلى المسجد لم يعزل أبا بكر عن الصلاة وأقرّه في مقامه، لأنّ هذا من قائله غلط فظيع من حيث يستحيل أن يكون النبي عليه السلام وهو الإمام المتّبع في سائر الدين متّبعاً مأموماً في حال من الأحوال، وكيف يجوز أن يتقدّم النبي عليه السلام غيره في الصلاة وقد دلّت الدلالة على أنه لا يتقدّم فيها إلا الأفضل على الترتيب والتزليل المعروف؟

ومّا يدلّ على بطلان دعواهم هذه أنه عليه السلام لو لم

يعزله عند خروجه عن الصلاة لما كان لما وردت به الرواية من الاختلاف في أنه عليه السلام لمّا صلي بالناس ابتداءً من القرآن من حيث ابتداء أبو بكر أو من حيث انتهى معنى، على أنّنا نعلم لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه وجهاً يكون منه خبر الصلاة شبهة في النصّ مع تسليم أن النبي عليه السلام أمرها أيضاً، لأنّ الصلاة ولاية مخصوصة في حال مخصوص لا تعلّق لها بالإمامة، لأنّ الإمامة تشتمل على ولايات كثيرة من جملتها الصلاة، ثم هي مستمرة في الأوقات كلّها، فأيّ نسبة مع ما ذكرناه بين الأمرين؟ على أنه لو كانت ولاية الصلاة دالة على النصّ لم يخل من أن تكون دالة من حيث كانت تقديماً في الصلاة أو من حيث / [[ص ١٦١]] اختصّت مع أنّها تقديم فيها بحال المرض، فإن دلّت من الوجه الأول وجب أن يكون جميع من قدّمه الرسول عليه السلام في طول حياته للصلاة إماماً للمسلمين، وقد علمنا أن الرسول عليه السلام قد وليّ الصلاة جماعة لا يجب شيء من هذا فيهم، وإن دلّت من الوجه الثاني فالمرض لا تأثير له في إيجاب الإمامة، ولو دلّ تقديمه في الصلاة في حال المرض على الإمامة لدلّ على مثله التقديم في حال الصحّة، ولو كان للمرض تأثير لوجب أن يكون تأميره أسامة بن زيد وتأكيده أمره في حال المرض مع أن ولايته تشتمل على الصلاة وغير الصلاة موجباً له الإمامة، لأنّه لا خلاف في أن النبي عليه السلام كان يقول إلى أن فاضت نفسه الكريمة عليه السلام: «نفذوا جيش أسامة»، ويكرّر ذلك ويردّده.

فإن قيل: لم تدلّ الصلاة على الإمامة من الوجهين اللذين أفسدتموها لكن من حيث كان النبي عليه السلام مؤتمراً بأبي بكر في الصلاة ومصلياً خلفه.

قلنا: قد مضى ما يُبطل هذا الظنّ، فكيف يجعل ما هو مستحيل في نفسه حجة؟ على أن النبي عليه السلام عند مخالفتنا قد صليّ خلف عبد الرحمن بن عوف، ولم يكن ذلك موجباً له الإمامة، وخبر صلاة عبد الرحمن بن عوف أثبت عندهم وأظهر فيهم من خبر صلاته خلف أبي بكر، لأنّ الأكثر منهم يعترف بعزله عن الصلاة عند خروجه عليه السلام، وقد بيّنا أن المرض لا تأثير له، فليس لهم أن يُفرّقوا بين صلاته خلف عبد الرحمن وبينها خلف أبي بكر بذكر المرض.

ذلك سبباً داعياً لهم إلى الامتناع من دفع تجارتهم إليهم، وحملها في صحبتهم إشفافاً عليها، وخوفاً من امتداد الأيدي إليها، ونحن نعلم أنهم متى اعتقدوا أحد ما ذكرناه وتقرّر في نفوسهم لم يُخز أن يُخبروا بدخول القرامطة البصرة مع إخبارهم بصغير الحوادث.

وليس لهم أن يقولوا: إن هذه الجماعة التي ذكرنا حالها إذا خافت من أن تُخبر بدخول القرامطة من السلطان فإنّه لا بدّ أن يخاف منها قوم فيمسكوا، ويغلب آخرون السلامة فيُخبروا، ثم لا يلبث أمرهم أن يُظهروا حال القرامطة في دخولهم البصرة أن يُعلم، لأنّ ذلك إذا صحّ لم يكن قادحاً في قولنا ولا معترضاً على طريقتنا، لأنّ الخوف أولاً ربّما انكتم معه الخبر ما دام الخوف قائماً، لاسيّما إذا لم يحمل المخبرين على الخبر داع من دواعي الدين، أو داع يرجع إلى الدنيا، يجري في القوّة مجرى داعي الدين، وإذا أخبر منهم مخبر لقوّة الدواعي فلا يكون إخباره إلّا على أخفى ما يكون من الوجوه وأسترها، هذا إذا حمل نفسه على الخطر وركوب الغرر ومثل هذا نعينه في النصّ / [ص ١٦٤] لأنّ الدواعي التي دعت إلى كتمانهم لم تعمّ جميع الأمّة، بل اختصّ قوم بالنقل وآخرون بالكتمان، ومن نقل فإنّما وقع نقله لقوّة الداعي الديني على جهة الخفاء والمساورة، ونحن نعلم أنّه لا يمكن أحداً من مخالفتنا أن يقول: إنّ السلطان متى خوّف من ذكر خبر القرامطة فإنّ من نقل خبرهم مع هذا الخوف الشديد وحمل نفسه على النقل تغليّباً للسلامة، وطمعاً في النجاة، فإنّ نقله يقع ظاهراً مكشوفاً كما يقع نقله بسائر ما لا خوف فيه من جهة السلطان، فقد ثبت على كلّ حال ما أردناه، وبطل ما ادّعاه أبو هاشم من استحالة كتمان دخول القرامطة البصرة على الجماعة الكثيرة، لأنّه إذا سلّم أنّ الكتمان لا يجوز أن يعمّ جميع الجماعات الواردة، بل لا بدّ أن يُخبر منهم بما قرّره مخبر، فليس بواجب أن تقع الأخبار من هذه الجماعة حتّى لا يبقى الكتمان إلّا في الطائفة اليسيرة التي يجوز عليها التواطؤ، بل العادة تقتضي بعكس هذا، لأنّ الخبر إذا وقع من بعضهم فليس يقع إلّا من الأحاد الذين يخالفون الحزم، ويطرحون العواقب، ويغلبون الطمع في النجاة والكتمان

قال صاحب الكتاب في الحكاية عن أبي هاشم: (ومّا يُبَيّن بطلان / [ص ١٦٢]) قولهم: إنّّه لا يجوز أن يقدم جماعة من أهل البصرة لا يجوز على مثلهم التواطؤ فيُخبروا عن أسعار الأمتعة ولا يُخبروا بدخول القرامطة، فإذا وجدناهم لم يُخبروا بذلك مع إخبارهم بالأسعار وأشباهها دلّ ذلك على أنّ القرامطة لم تدخل البصرة، أو لم يقفوا على ذلك من أمرهم، ولو جاز أن لا يُخبروا بالعظيم ويُخبروا بما هو دونه لجاز أن يقع في الجامع حرب وقتل ويحيثنا منهم قوم لا يُخبرون بذلك، وإذا كان مثل ذلك باطلاً وقد علمنا أنّ جعل النبي ﷺ علياً إماماً وإشارته إليه ونصّه عليه من أعظم ما تحتاج الأمّة إليه إلى معرفته، فلو كان قد نصبه لهم لما جاز أن يتكاثروا أمره من غير تواطؤ وهم يخبرون بالكثير ممّا هو دون ذلك في الحاجة، بل يُخبرون بكثير ممّا لا يحتاج إليه ولا هو في الظهور مثل إقامة الإمامة، ولو تواطؤوا على ذلك مع أنّهم جماعة عظيمة لم يخف ذلك علينا، لأنّ ذلك إنّما يكون بأمر تظاهر وكيف يجوز أن يتواطؤوا على كتمان ذلك حتّى لا يدّعيه مدّع في مشهد ولا مقام؟ على أنّ ذلك لو صحّ على ما يدّعون ما كانت الحجّة قائمة علينا، وإنّما ذكرنا ما ذكرناه ليعلم أنّه ﷺ لم يقيم إماماً...).

يقال له: الذي يجب إذا قدمت جماعة من البصرة لا يجوز عليهم التواطؤ وأخبرونا عن أسعار الأمتعة ولم يُخبروا بدخول القرامطة وعلمنا أنّه لا داعي لهم إلى كتمان دخول القرامطة، ولا صارف لهم عن الأخبار بحالهم أن يُعلم بهذا الشرط أنّهم لم يدخلوها، فأما مع التجويز لحصول / [ص ١٦٣] دواع إلى الكتمان، وصوارف عن الإظهار فلا يجب القطع، بل لا يمتنع أن يُخبروا بالأسعار وبما هو أدون حالاً من الأسعار ولا يُخبروا بشأن القرامطة، وكذلك القول في الواردين علينا من الجامع، ألا ترى أنّه لا يمتنع أن تعتقد هذه الجماعة الواردة من البصرة لأمر ظهرت من سلطان بغداد أنّه متى عثر على مخبر عن دخول القرامطة البصرة ضرب عنقه، ونكّل به، أو يكون بين هذه الجماعة وبين جماعة من تجار بغداد معاملات ومضاربات فيعتقدوا أنّهم متى أنذروهم بدخول القرامطة البصرة كان

مع ثبوت الخوف هو الأعمّ الواجب في الجماعة، وهذا معلوم بالعادة ضرورةً.

فإن قيل: ما ذكرتموه يوجب أن تُجوزوا دخول القرامطة البصرة على وجه ظاهر لجميع أهلها، وإن انكتم ذلك على أهل بغداد جملةً مع امتداد الزمان، بأن يتفق لجميع الواردين من البصرة من الدواعي إلى الكتمان أمثال ما وصفتموه.

قلنا: ليس يجب إذا جَوَزْنَا أمراً تشهد بجوازه العادة، ويقضي بصحّته التعارف، أن نُلْزِمَ ما يستحيل فيهما، لأنّا نعلم أن الخوف من السلطان وإن اقتضى حصول الكتمان من الجماعة والجماعات الواردة فليس يجوز أن يستمرّ ذلك في كلّ جماعة ترد حتّى لا يُخبر منها نفر وإن قلّ / [[ص ١٦٥]] عددهم مع الخوف على السبيل التي ذكرناها في تغليب السلامة، ثمّ ذلك وإن جاز وعمّ الجماعة على بعده فليس يصحّ استمرار أسباب الخوف مع امتداد الزمان، بل لا بدّ من أن ترتفع دواعي الخوف أو تضعف أو لزوال إمرة السلطان الذي كان الخوف منه، أو بضعفه، يُبيّن ما ذكرناه علمنا بأنّ الناس في أيام السلطان القاهر الذي تخاف سطوته، وجرت عادته بالتخويف من إفشاء أسرارهم وأخبارهم، والمبالغة في عقاب من يقدم على مخالفتهم قد يشكّون كثيراً في أخبار بعوثة وجيوشه وما يجري عليهم من هزيمة وقتل وما أشبهها، ولا يقطعون بإمساك من يرد من الجهة التي تلك الجيوش فيها _ وإن كانوا جماعة _ على انتفاء وقوع الهزيمة بالجيوش أو ما أشبهها من المكروه ويُجوزون أن يكون إمساك الواردين عن الخبر إنّما هو لعلّة الخوف من السلطان، وهذه حال الناس كانت في أيام عضد الدولة غير أنّ الأمر لا بدّ أن ينكشف على الأيام من بعض الوجوه التي ذكرناها، هذا إذا كان الداعي إلى الكتمان الخوف.

/ [[ص ١٦٦]] فأما إذا كان ما تقدّم من إشفاق بعض التجار من أن يُخبروا بدخول القرامطة فيمتنع شركاؤهم من تسليم الأمتعة إليهم فهو أبعد من الاستمرار، لأنّ هذا الغرض وإن جَوَزْنَاهُ في بعض الجماعات الواردة فمحال أن يكون حاصلًا لكلّ وارد من البصرة، لعلمنا بأنّ أكثر من يرد لا تجارة له، فلا بدّ أن

يظهر ذلك ممّن لا غرض له في الكتمان، على أنّ من أعرض عن ذكر دخول القرامطة من التجار للغرض الذي ذكرناه لا يجوز أن يطمع في استمرار استتار دخولهم عن شركائهم من أهل بغداد، وهم يعلمون أنّ شركاءهم متى لقوا غيرهم من الواردين علموا دخول القرامطة من جهتهم، وإنّما يجعلون الكتمان لذلك والإعراض عن ذكره طريقاً لتعجيل ما يتسلّمونه من جهتهم وتحصيله، ومتى وافقهم الشركاء بعد أن يعرفوا ما كنموه من جهة غيرهم جاز أن يكذبوا بذلك إن تمكّنوا ويقولوا: لعلّ دخولهم كان بعد خروجنا، وهذه أمور تجوز في أحوال وتمتنع في أخرى على حسب الأطلاع والظنون والدواعي، ومن سبّر العادات علم أنّ الشيء قد يتمّ ويقصده الجماعة وفي أمثاله في الظاهر ما يبعد تمامه، أو قصد العقلاء لما يختصّ به كلّ واحد من الأمرين من الأسباب الباعثة والصارفة.

ثمّ يقال لصاحب الكتاب: أليس قد ذكرت في باب الأخبار من كتابك هذا عند الكلام في الكتمان أنّ الجمع العظيم إذا عرف أمراً تدعو الدواعي إلى نقل مثله فغير جائز أن يكتمه ولا يظهره إلّا بمواطأة أو بشبهة جامعة على ذلك، أو خيفة أو رهبة إلى ما شاكله؟

ثمّ قلت: (ومتى لم تحصل هذه الأمور ولا حصل ما يقوم مقام نقلها وإظهارها فالكتمان غير جائز عليهم)، وهذا الكلام يناقض ما حكيته / [[ص ١٦٧]] عن أبي هاشم، لأنّه أطلق أنّ الجماعة الواردة من البصرة إذا أخبرت عن كذا، وأمست عن كذا، دلّ إمساكها على أنّ الذي أمسكت عنه لم يكن، ولم يستثن شيئاً ممّا ذكرته، وقد كان يجب أن يقول على مقتضى كلامك: متى لم يكونوا على كذا وكذا، حتّى يشترط سائر ما عدّدته من الأسباب الموجبة للكتمان، فإن كان ذلك لا يجب أن يشترطه لأنّه مستحيل أن يكتم هؤلاء دخول القرامطة على وجه من الوجوه، وإنّما نذكر أسباب الكتمان في موضع آخر يسوغ فيه الكتمان، فقد كان يجب أن لا تُطلق أنت جواز الكتمان على الجماعة العظيمة إذا اتّفق لها أحد الأسباب التي ذكرتها وتستثنى الواردين من البصرة ومن جرى مجراهم وتُبيّن أنّهم ممّن لا يجوز عليه الكتمان على وجه وإن جاز على

السلطين أهل بلد عظيم كثير الأهل أو جماعة منهم كثيرة لا يجوز عليها التواطؤ فذكر بحضرتهم رجلاً من بلدهم بذكر جميل، وقال فيه أقوالاً تقتضي تفضيله وتعظيمه، والرفع منه لجاز من القوم أن ينصرفوا فيمسك / [[ص ١٦٩]] أكثرهم عن نقل ما جرى وإعادته، وتكون دواعيهم إلى الكتمان مختلفة، فمنهم من دعاه إليه العداوة، وآخرون حملهم عليه الحسد، وبعض اعتقد أن في نقله ضرراً في الدين أو الدنيا، وبعض آخر دخلت عليه شبهة من غير هذه الوجوه، ولا يجب وإن ظهرت على ما جرى من بعض الجهات أن يظهر على الأسباب الموجبة لكتمان الجماعة له حتى تُعرف بأعيانها ويُميز بينها وبين غيرها، ولا يجري وقوع الكتمان على هذا الوجه، ولهذا الأسباب مجرى أن يكونوا تواطؤاً عليه وتوافقوا على أن يمسكوا عن النقل أو وقع من سلطان إكراه لهم على الكتمان، لأننا نعلم أنه متى وقع لما ذكرناه ثانياً وجب ظهور أسبابه، وإن لم يجب ذلك في الأول.

فإن قال: إذا جاز أن يقع الكتمان من الجماعة الكثيرة فتخفى أسبابه على بعض الوجوه فلم لا جاز وقوع الافتعال للأخبار أيضاً من الجماعة الكثيرة العدد وتخفى أسبابه للعلّة التي لها خفيت أسباب الكتمان؟ فإذا أجزتم الكتمان على الجماعات للأسباب التي ذكرتموها فأجيزوا الافتعال على مثلهم لمثل تلك الأسباب، فإن ما استشهدتم به من العادة لا يفرق بين الأمرين، لأن الناس كما قد تحملهم العداوة والحسد على الكتمان فكذلك قد تحملهم المحبة وقوة العصية على الافتعال، وتحرّص المحال، وهذا يُبطل طريقتكم في النص، بل هو مبطل لسائر الأخبار.

قيل له: قد بينّا أن الكتمان به ربّما وجب ظهور أسبابه، وربّما لم يجب، وفرّقنا بين الأسباب التي متى دعت إلى الكتمان ظهرت ووقفت عليها، وبين الأسباب التي لا يجب أن يظهر عليها، وليس يجري الافتعال هذا المجري لأنّه إن أريد به افتعال أخبار مختلفة في اللفظ والمعنى أو مختلفة / [[ص ١٧٠]] في الصورة واللفظ، وإن كانت متّفقة في المعنى فإنّا نُجوز أن يدعى إليه من الأسباب ما لا يجب ظهوره والوقوف عليه بعينه حسب ما نقوله في

غيرهم لبعض تلك الأسباب، فلا بدّ إذاً من أحد أمرين: إمّا الاعتراف بالخطأ فيما أطلقته في باب الأخبار، أو صرف الخطأ إلى كلام أبي هاشم الذي استحسنته وحكيته إعجاباً به واعتقاداً له.

فإن قال: أليس قد ذكرت في باب الكلام في الكتمان أن الجمع العظيم إذا اختصّ بوجه يقتضي الكتمان فإنّ ذلك الوجه لا يجوز أن لا ينكشف؟ بل لا بدّ أن يظهر، ثمّ يحصل النقل به. قيل له: قد ذكرت ذلك وهو غير عاذر لأبي هاشم فيما أطلقه من الكلام، ولا مانع ممّا حكمنا به من غلطه، لأنّه لم يُجوز أن يكتّم الوردون من البصرة أمر القرامطة لأحد الأسباب التي تقتضي الكتمان، ثمّ يوجب ظهورها وظهور ما كتموه فيما بعد، بل منع الكتمان منه جملةً.

/ [[ص ١٦٨]] فأما ظهور ما تكتّمه الجماعة على وجه من الوجوه إذا كان ممّا تمسّ الحاجة إليه وتدعو الدواعي إلى نقله، ووقع في الأصل ظاهراً، فقد بينّا أنّه ممّا لا بدّ منه في العادة، غير أنّ ذلك غير موجب لظهور أسباب الكتمان، والوقوف عليها بعينها في كلّ حال، لأنّ الأسباب الداعية إلى الكتمان على ضربين: أحدهما يجب ظهوره بالعادة والوقوف عليه بعينه، كما يجب ظهور نفس الشيء المكتوم إذا كان بالصفة التي تقدّمت، والضرب الآخر لا يجب هذا فيه.

فأمّا الأوّل فهو أن يكون الكتمان وقع من الجماعة الكثيرة لتواطؤ عليه أو لإكراه من سلطانٍ قاهر، لأنّ العادة تقتضي ظهور ما ذكرناه، والوقوف عليه بعينه، وأنّه ممّا لا يكاد يخفى ويلتبس.

والثاني أن تكون أسباب الكتمان أموراً تخصّ الجماعات، وترجع إلى اعتقاداتها كالعداوة والحسد والشبه واعتقاد الضرر في الدين أو الدنيا، فهذه الأسباب متى اقتضت الكتمان لم يجب ظهورها كوجوب ظهور ما تقدّم لاسيّما إذا وقع الكتمان لأمر منها مختلفة، ولم يكن الداعي إليه واحداً بعينه، فإنّ الدواعي إلى الكتمان ربّما اختلفت في جنسها وإن كانت متّفقة في اقتضاها للكتمان، فهي إذا كانت بهذه الصفة أبعد من الظهور، وأقرب إلى الخفاء، والذي يكشف عن صحّة ما ذكرناه أنّه لو جمع بعض

يجز أن يتخَرَّصوا بأسرهم من غير تواطؤٍ أَنَّهُ ناظر أحذق المتكلمين في مسألة من الكلام مخصوصة، ويحكوا ما دار بينهما بعبارة مخصوصة حتَّى ينتهوا إلى موضع من المسألة يشهدون على المتكلم الحاذق بالانقطاع فيه، وتقع هذه الحكاية من الجميع على وجه واحد، وكذلك إذا كانوا يعلمون منه الميل إلى الوصف بالكرم لم يجز أن يمدحوه بقصيدة واحدة متفقة الوزن والقافية والمعنى، ويصفوه فيها بإعطاء أموال مخصوصة لأقوام بأعيانهم، بل الجائز أن يصفه كل واحد بعلم الكلام أو بالكرم على وجه يخالف الوجه الذي يقع عليه وصف صاحبه، وليس مثل هذا في الكتمان فإن الجماعة الكثيرة التي تبغض رجلاً وتعاديه يجوز أن تكتم الفضيلة الواحدة من فضائله الواقعة على وجه مخصوص، وتجمع العداوة على جحدها والإعراض عن ذكرها، ولا يحتاج فيما يجمع على كتمان تلك الفضيلة إلى أكثر من العداوة، فقد بان الفرق في هذه الجهة بين الكتمان والافتعال، ولم يلزمنا إبطال طريقة الاستدلال على النص، لأن الشيعة نقلته بالألفاظ مخصوصة، وصيغ متفقة، وأشارت إلى أحوال وقع فيها معينة، فلم يجز أن يكونوا افتعلوه للميل والمحبة من غير تواطؤ، ولو كانت الشيعة نقلت معنى النص بالألفاظ / [[ص ١٧٢]] مختلفة، وعلى وجوه متباينة لساغ الطعن الذي تضمنه السؤال، واحتاج من الجواب إلى غير ما تقدّم.

وليس له أن يقول: أليس الشيعة قد نقلت النص الجليّ بالألفاظ مختلفة؟ فتارةً بلفظ: «هذا خليفتي عليكم من بعدي»، وتارةً بلفظ: «هذا إمامكم»، إلى غير هذه الألفاظ، وهي كثيرة مختلفة، لأن هذه الألفاظ وما أشبهها من ألفاظ النص وإن اختلفت فالكُل ناقل لها، وكل لفظ منها ينقله جميع الشيعة أو الجماعة التي لا يجوز عليها التواطؤ منهم، ولم تُرد بوقوع اللفظ مختلفاً من الجماعة التي تقصد إلى الافتعال هذا الوجه، وإنما أردنا أن كل واحد منهم إذا لم يواطئ صاحبه لا بد أن يورد الخبر مخالفاً لما يورده الآخر عليه في لفظه وجهته حتَّى لا يتفق منهم على اللفظ المشابه الصورة خمسة أنفس، بل ربّما لم يتفق اثنان، وليس هذه حال المخبرين عن النص، لأننا قد بينّا أن جميعهم نقل الألفاظ

الكتمان وأسبابه، فإن أريد به افتعال خيرٍ واحدٍ متفق في صورته وصفته ومعناه حتَّى يقع من الجماعات الكثيرة الخبر الذي هذه صفته، وتكتم أسباب افتعاله فذلك لا يجوز، لأن الخبر متى كان بالصفة التي ذكرناها لم يجز أن يجمع الجماعة عليه إلا التواطؤ أو حمل ظاهر من سلطان، ولم يصح أن يجتمعوا عليه للأسباب التي ذكرناها في الكتمان، ألا ترى أن العداوة والحسد، وجميع ما عدّدناه من الأسباب المقتضية للكتمان في العادة لا يصح أن يكون أسباباً يجمع على افتعال خيرٍ بلفظٍ ومعنى واحد حتَّى يصح من الجماعة العظيمة التي تعادي رجلاً أن تفتعل في ذمه خبراً متفقاً في لفظه ومعناه، أو تهجوه بأسرها بقصيدة من الشعر متفقة اللفظ والمعنى من غير تواطؤ، وقد يصح في العادة على هذه الجماعة أن تكتم ما يظهر لها من فضل من تعاديه لهذه الأسباب التي تقدّمت من غير تواطؤ واتفاق، فمن هاهنا أوجبنا ظهور أسباب الافتعال متى كانت صفة الخبر المفتعل على ما ذكرناه، ولم يوجب ظهور أسباب الكتمان، وليس بمنكر عندنا أن يحمل الناس المحبة والعصبية على الافتعال، كما قد يحملهم على الكتمان الحسد والعداوة، غير أن الافتعال الذي تدعو إليه المحبة لا يجوز أن يكون متفقاً في الصيغة والمعنى، لأن ما دعا إلى معناه لا يجوز أن يكون داعياً إلى إيراده على صورة واحدة يبين ذلك أنه غير ممتنع أن يقصد جماعة يوالون رجلاً ويجتمعون على محبته، والتقرب إليه، إلى افتعال مدح فيه، غير أننا نعلم أن الذي جمعهم على المدح من جهة الافتعال لا يكون / [[ص ١٧١]] جامعاً على نوع من المدح مخصوص حتَّى يطبقوا بأسرهم من غير تواطؤ على مدحه بعلم الكلام، أو على وصفه باستخراج مسائل الفرائض، بل لا بد أن يتصرّفوا في ضروب المدح وفنونها فيورد كل واحد أو كل نفر فناً من المدح، فإن كانوا بجماعتهم يعلمون أنه يريد من المدح ويعجبه من ضروبه نوعاً مخصوصاً جاز أن يجتمعوا على مدحه بضربٍ مخصوص، لأن علمهم بما ذكرناه يجمعهم على الفن الواحد، غير أنه لا يجوز مع هذا العلم أن تتفق صورة ما يوردونه وتماثل، لأننا إذا قدرنا أن الذي افتعلوه له وعلموا ميله إليه من ضروب المدح هو العلم بالكلام لم

من جملتها العداوة والحسد، واعتقاد الضرر في الدين أو الدنيا أو الشبهة، وضربنا أمثالا تشهد بصحتها العادة، ومضى أيضاً فيما سلف من كلامنا أنه غير ممتنع أن يكون التواطؤ في كتمان النصّ وقع من جماعة قليلة، وأتبعها الباقون لدواعٍ مختلفة منها حسن الظنّ ودخول الشبهة.

/ [[ص ١٧٤]] ومنها كراهة إمرة المنصوص عليه وإن كانت أسباب الكراهية أيضاً مختلفة فيهم، وكلّ ذلك يُبطل ما ظنّه من أنّ التواطؤ في الكلّ أنّه لا بدّ منه.

وأما قوله: (وهم يُخبرون بالكثير ممّا دون ذلك في الحاجة)، فالصحيح أنّهم لم يُخبروا بشيء ممّا أشار إليه لظهوره في أصله، أو لمكان الحاجة في الدين إليه، بل لأنّه لم يدعهم داعٍ إلى كتمانهم، ولم يعتقدوا أنّ نقله يعقبهم ضرر ولا يجرهم رئاسة.

وقوله: (ولو تواطؤا على ذلك مع أنّهم جماعة عظيمة لم يخفَ علينا) صحيح، وليس بطاعن على طريقتنا، لأنّا لم نذهب إلى أنّ الجميع تواطؤا على الكتمان، بل خصّصنا بالتواطؤ نفرّاً منهم، ولا شبهة في أنّه لا يجب من ظهور تواطؤ النفر ما يجب من ظهور تواطؤ الجماعة العظيمة، ولهذا قال: (ولو تواطؤا مع أنّهم جماعة عظيمة لوجب كذا).

فأما قوله: (إنّ الذي تدّعيه لو صحّ لما كانت الحجّة قائمة به عليه)، فقد تقدّم بطلانه، وبيّنا أنّ الحجّة قائمة مع ثبوت قولنا وصحّته على جميع مخالفيها في النصّ من حيث كان لهم مع وقوع الكتمان ممّن أثره سبيل إلى إصابة الحقّ.

قال صاحب الكتاب حاكياً عن أبي هاشم: (قال: إنّ إقامة الإمامة عندهم من أعظم الشرائع، وممّا لا يصحّ الشريعة إلّا معه، لأنّ الإمام يُصحّح الشرائع من حجّ وصلاة، وأنّه يقوم بحفظ الدين على ما يقولون، فلو جاز أن يكتموا إمرة مع أنّ النصّ الذي وقع طريقه / [[ص ١٧٥]] الاضطرار لجاز أن ينصّ على صلاة وقبله وفريضة ولا يُنقل، وإن كان النصّ في الأصل بالاضطرار علماً)، قال: (وقد يجوز أن لا يُنقل بعض الأشياء وإن نُقل غيره إذا كانا متقاربين أو يكون المنقول منهما أعظم في النفس والحاجة إليه أشدّ، فأما أن يكون المتروك نقله هو الأعظم، والحاجة إليه أشدّ فلا يجوز، ألا ترى أنّه لا يجوز أن لا يُنقل عن الجامع خبر حرب وفتنة، ويُنقل ما خطب

المختلفة، وأنفقوا مع كثرتهم على نقلها، ويجب أن يُعلم أنّ غرض المخالف في إلزامنا ظهور أسباب الكتمان ومعرفتها بعينها، أن نلتزم ذلك فيوجب علينا أن تكون الأسباب الموجبة لكتمان النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام ظاهرة لكلّ أحد، على وجه لا تدخل فيه الشبهة، وتتطرق بانتفاء ظهورها، ووقوف الناس عليها إلى نفي الكتمان الذي تدّعيه.

وقد مضى الكلام فيما يجب من ظهور أسباب الكتمان وما لا يجب ويمكن أن يقال للقوم: ما الذي تريدون بالزامكم ظهور أسباب الكتمان؟ أتريدون أنّ ظهورها واجب على حدّ لا يصحّ دخول الشبهة معه على أحد؟ أم تريدون أنّه لا بدّ أن يقوم عليها دليل من الأدلّة وتُعرف من وجه من الوجوه وإن صحّ أن يشتبه الأمر فيها على من لم ينعم النظر؟ فإن / [[ص ١٧٣]] أردتم الأوّل فقد بيّنا أنّه غير واجب في العادة، وضربنا له الأمثال، وإن أردتم الثاني فهو غير منكر، وقد دلّ الدليل عندنا على الأسباب المقتضية لكتمان النصّ، وعرفت الشيعة من حال النفر الذين تواطؤوا على إزالة الأمر عن مستحقّه ورووا خبر الصحيفة المكتوبة بينهم وميّزوا بين من دفع النصّ للحسد والعداوة، وبين من دفعه للشبهة وحسن الظنّ بدفعه، حتّى أنّهم يشيرون إلى كلّ واحد بعينه، وهذا مشهور من اعتقادهم ومذهبهم، ولم يبقَ إلّا أن يطالبوا بالدلالة عليه فيدلّوا فقد عرفت إذا الأسباب في كتمان النصّ، ودلّ الدليل عليها، وإن لم يجب أن يعلمها كلّ واحد، وتنتفي الشبهة فيها عن كلّ ناظر، كما يجب ذلك فيما ظهرت أسبابه ممّا تقدّم ذكره.

وأما قوله في الفصل الذي كلامنا عليه: (فلو كان قد نصبه لهم لما جاز أن يتكاثروا أمره من غير تواطؤ)، فإنّ أشار بالتكاثم إلى جميع الأمّة الذين نُصب لهم فذلك ممّا لم يقع فيحتاج إلى تعليقه، وهل كان لتواطؤ أو غيره، لأنّا قد بيّنا أنّه كما كتم فريق قد نقل فريق وإن لم يساووهم في الكثرة، وإن أراد لما جاز أن يكتمه من وقع الكتمان منه من جملة الأمّة لغير تواطؤ فهو أيضاً باطل، لأنّا قد دلّلنا على أنّ الكتمان قد يقع من الجماعة لغير تواطؤ، وذكرنا أسبابه التي

به الأمير، وقرأ به في الصلاة، وإن كان قد يجوز أن ينقلوا خبر الحرب والفتنة ولا ينقلوا كيفية الخطبة، وإذا كانت الإمامة من أعظم الأمور وأجلّها خطراً على مذهبهم، فكيف يجوز أن لا يُنقل ويُنقل ما هو دونه مع أن سائر الشرائع متعلقة به، وذلك يوجب أن الأصل لا يُنقل ويحكم مع أن ما يجري مجرى الفرع لا محالة يُنقل (...).

يقال له: لو اتفق في سائر ما ذكرته ما اتفق في النص من الأسباب وقوة الأطماع والدواعي لجاز الكتان على الوجه الذي أجزناه عليه في النص، غير أنه مستبعد فيما ذكرته، لأن الأعداء لا داعي لهم إلى كتان فرائضه وشرائعه عليه السلام من حيث لم تكن مؤثرة في شيء من أمورهم، وأهل الملّة أيضاً منهم من يفوته بنقل الفرائض والسنن والشرائع أمل أو ليتنزل به عن رئاسة حسب ما يقتضيه نقل النص فيمن عمل بخلافه، وإذا انتفت دواعي الكتان، وكانت دواعي النقل التي من جملتها التدبّر باعثة عليه لم يقع الكتان، ومعلوم أن كتان الفرائض / [[ص ١٧٦]] وما أشبهها لو وقع من قاصد إليه لما اشتبه أمره على أحد، ولظهر انسلاخه عن الإسلام، ولفاته بكتان ذلك ما قصده وجرى إليه بكتان غيره، ونحن نعلم أن العادة جارية بأن بعض الأشياء لا يُتمكّن من كتانه إلا بإظهار غيره، حتّى لو جُمع بينهما في الكتان لفات الغرض، وظهر الأمر، وقد قال بعضهم: (إني لأصدق في اليسير ممّا يضرني لأكذب في الكثير ممّا ينفعني).

فإن قيل: فيجب على ما ذكرتموه أولاً أن تشكّوا في حصول أسباب داعيه إلى كتان الفرائض وتجاوزوا أن يكون اتفق فيها ما اتفق في النص.

قلنا: قد مضى الفرق بين الأمرين، ودلّلنا على استحالة ثبوت أسباب كتان النص فيما ألزمناه، ومما يُبطل هذا الاعتراض أننا نعلم وكلّ عاقل علماً لا يخالجنّا فيه شك، ولا يعارضنا ريب، أنه عليه السلام لم ينص على قبلة وصلاة مخالفة لقبلتنا وصلاتنا، ولا يجوز أن يعتقد عاقل خلاف ما اعتقدناه حتّى أننا ننسب من أظهر لنا خلاف ما ذكرناه من الاعتقاد إلى الاختلال ونقصان العقل أو المعاندة، فلو كان حكم النص على أمير المؤمنين عليه السلام حكم النص على صلاة

أخرى لوجب أن يكون العلم بانتفائه كالعلم بانتفاء النص على الصلاة التي تقدّم ذكرها، ويكون حال من أظهر لنا اعتقاد أحد الأمرين كحال من أظهر اعتقاد الآخر وفي العلم بتباين الأمرين وبعد ما بينهما دليل على بطلان إلزامنا تجويز وقوع النص على فرائض لم تُنقل قياساً على ما نذهب إليه في النص، على أنه إذا قيل لنا: جؤزوا أن يتفق في كتان ما عارضناكم به من الفرائض ما اتفق في كتان النص، كان جوابنا أن نقول: وكان يجب إذا اتفق في أحد الأمرين ما اتفق في الآخر أن ينقل ناقل من جملة الأمّة النص على هذه الفرائض المدّعة كما قد نجد ناقلين ينقلون النص، وإذا قيل: / [[ص ١٧٧]] أجزوا أن لا ينقل ذلك أحد مع ظهوره قياساً على النص لم يكن ذلك معارضة ولا إلزاماً صحيحاً.

فأمّا قوله: (فأمّا أن يكون المتروك نقله هو الأعظم والحاجة إليه أشدّ فلا يجوز)، فإنما يجب ما ذكرناه إذا كانت الحال حال سلامة، فأمّا مع ثبوت دواعي الكتان، واعتقاد الكاتمين أن في نقل ما بالناس إليه حاجة من جهة الدين، وهو أعظم في نفسه ضرراً عليهم وفي كتانه نفعاً لهم، فلا يجب ما قدره، والقول فيما ضرب به المثل كالقول فيما تقدّم، لأن أهل الجامع لو اعتقدوا أن في إخبارهم بالفتنة ضرراً عظيماً يلحقهم لجاز أن لا يُخبر أكثرهم بحالها، وإن أخبروا بقراءة الإمام.

قال صاحب الكتاب في تمام الحكاية عن أبي هاشم: (قال: ولا يمكن أن يُفصل بين الأمّة وغيرها بأن يقال: إن من تولّى الإمامة وسلب الإمام حقّه كان يقصد إلى أن يعفّي على أخبار النصّ فلذلك ضعفت وقلّت، وذلك لأن الأمر لو كان كما قالوا لكنّا نحن وهم شرعاً واحداً، فكان يجب إذا لم يتصل بنا أن لا يتصل بهم، فكيف يصحّ والحال هذه أن يدعوا العلم بهذا النصّ؟ وإن كان ضعف نقله لم يقدح في معرفتهم، فكيف يقدح في معرفتنا؟ على أنه إن أثر في معرفة فقد سقط عنا التكليف فيها، على أننا قد بينّا بما ذكرناه من الأحوال المنقولة عن الصحابة أنه لم يكن هناك النصّ الذي ادّعوه، على أن من عادى أمير المؤمنين عليه السلام بعد ما بويع له وصار إماماً فمعداته له أظهر ممّن تقدّم،

وجهه، والمخالف قصّر فقدح تقصيره في معرفته، ومن خالف في هذه الجملة كانت المحنة بينا وبينه.

فأمّا سقوط التكليف عن المخالف فقد مضى ما فيه، وقد قلنا: إنّ المخالف وإن قدح تقصيره في معرفته وآثر فيها فله طريق إلى المعرفة وإنّما عدل عنها بالشبهة والتقصير وهي ممكنة معرضة فليس يجب ما ظنّه من سقوط التكليف وقد مضى، إذ الذي اعتبره من أحوال الصحابة لا دلالة فيه على ما اعتقده من بطلان النصّ.

فأمّا إلزامه أن يضعف نقل رضا الناس به صلوات الله عليه لأجل عداوة من عاداه بعد مصير الأمر إليه يشبه أن يكون عنى بذلك معاوية ومن كان في حيّزه، وكيف يتمّ لمعاوية كتمان رضا الناس بإمامته عليه السلام والحال في رضاهم مشاهدة موجودة، وإنّما يتم الكتمان على بعض الوجوه فيما تقدّم وقوعه، ويقتضي وجوده، هذا مع علمنا بأن جميع من بقي إلى تلك الحال من الصحابة ووجوه التابعين كان مظهرًا من نفسه الرضا بإمامته عليه السلام والاجتماع عليه، وناقلاً لما انعقدت عليه إمامته عليه السلام في ابتدائها من وقوع الرضا والتسليم من الجماعة، فأى تأثر لكتمان ما يجري هذا المجرى؟ وليس يشبه ذلك حال النصّ، لأنّه في الحال التي وجب / [[ص ١٨١]] أن يقع فيها العمل به وعليه وقع بخلافه للأسباب التي تقدّم ذكرها، وكان الناس فيه بين رجلين مظهرٌ للعمل بخلافه ومبطنٌ مثل ذلك، وآخر مظهرٌ للعمل بخلافه ومبطنٌ للعمل به، فشتان بين النصّ وما اتّفق فيه وبين نقل الرضا بإمامته عليه السلام، والحال في أحد الأمرين بالعكس منها في الآخر.

على أنّه غير منكر أن يتمّ لمعاوية وأشياعه من التلبس والتمويه على بعض اعتمام أهل الشام، ومن لا معرفة عنده منهم ولا بصيرة في كثير من فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ومقاماته المحمودّة، ورضا الناس به وإطباقهم عليه ما يقتضي الشبهة. ألا ترى ما روي من قول بعضهم وقد سئل عن معاداته لأمر المؤمنين عليه السلام ومحاربتة له وسببها: (بلغني أنّه لا يصوم ولا يصلي)، وما روي عن محمد بن الحنفية رضي الله عنه من قوله: (حملت يوم الجمل على رجلٍ برحمتي فلمّا غشيتة قال: أنا على دين عمر

وكيف ضعف نقل النصّ ولم يضعف نقل رضا الناس به وجعلهم إياه إماماً)، قال: (وهذه / [[ص ١٧٨]] الدعوى نعلم أنّها وقعت من متأخريهم بالأخبار المنقولة، وقد روي عن السيّد أنّه قال: ما لأمر المؤمنين عليه السلام فضيلة إلّا وليّ فيها قصيدة وشعر، وليس في أشعاره ادّعاء مثل هذا النصّ، وإنّما ذكر فيها الأخبار المروية، ويقال: إنّ أوّل من جسر على هذه الدعوى ابن الراوندي ومن جرى مجراه)، قال: (وكيف وقع نقل فضائله، ومقاماته المحمودّة في الحروف / [[ص ١٧٩]] وغير ذلك، ولم يتكاثروها وتكاثروا إمامته مع أنّ حالها أظهر وأشهر؟ وكيف يصحّ ذلك وقد رويوا أشياء كثيرة لا يُصحّحها أهل النقل، مثل حمله باب خيبر وكان لا يقله إلّا أربعون رجلاً فرمى به أربعين ذراعاً، إلى غير ذلك، فبأن يرووا حديث النصّ أوّل)، قال صاحب الكتاب: (وهذه الجملة من كلامه يمكن أن يُتعلّق بها في إبطال النصّ الضروري، وبكثير منها في إبطال النصّ على غير هذا الوجه أيضاً...).

يقال له: ليس المراد بقول من قال: إنّ أخبار النصّ ضعفت للوجه الذي ذكرته أنّها خرجت من أن تكون حجةً ودلالةً، وإنّما المراد أنّ ناقلها قلّ عددهم، وإن كانت الحجة فيهم، ونقلوا على وجه الخفاء في كثير من الأحوال التي تقدّمت، وليس يجب إذا كان ما وقع ممّن قصد إلى أن يعفى خبر النصّ سبباً في ضعف نقله على الوجه الذي سردناه أن يكون سبباً في بطلانه، وسقوط الحجة به، لأنّه إنّما ضعف من حيث اغترّ قوم فكتّموا واشتبه على آخرين فعدّلوا ولم يعمّ هذا كلّ الأمّة، لأنّ من نفذت بصيرته وقويت في الدين عزيّمته لم تدخل عليه شبهة ولا اغترّ بشيء جرى، ونقل على الوجه الذي تمكّن منه.

/ [[ص ١٨٠]] وقوله: (فكان يجب إذا لم يتّصل بنا أن لا يتّصل بهم)، إن أراد به السماع للخبر فنحن وهم سواء فيه، وإن أراد العلم وعمومه للجميع فلا يجب ما ظنّه، لأنّنا إنّما علمناه من حيث نظرنا في دليله وسلكنا الطريق المفضي إلى العلم، ومخالفنا عدل عن النظر الصحيح للشبهة وغيرها، فضعف نقل النصّ لم يقدح في معرفتنا من حيث نفينا عن أنفسنا الشبهة، وأثبتنا الحقّ من

بن أبي طالب، فعلمت أنه يريد علياً فأمسكت عنه)، غير أن هذا إنما يجوز ويلتبس على من شملته الغفلة، وغرّه الجهل، وليس يشبه في جواز دخول الشبهة وتمام الحيلة حال النص.

فأمّا تعلقه بخلو شعر السيّد من ذكر النصّ الجليّ فلا شبهة فيه، لأن السيّد أولاً أحد من لم يُضبط شعره من الشعراء، ولم يُخصّ ديوانه منهم، وقد ذكره الناس وعدّوه في جملة من كانت هذه صفته من الشعراء، وإذا لم يكن شعره مضبوطاً فكيف يُقطع على خلوه من شيء دون شيء، على أن / [[ص ١٨٢]] السيّد ﷺ قد صرّح في كثير من شعره بما يدلّ على النصّ الجليّ وإضافته إلى الرسول ﷺ، كقوله: إنّه جعله أميراً وأوجب الإمامة له، والخلافة بعده، وقد تكرّر في شعره أمثال هذه الألفاظ، وليس لأحد أن يقول: إنّه ليس في هذه الألفاظ تصريح بالنصّ الجليّ، بل مراد السيّد بها ما كان يعتقد من دلالة الأخبار على النصّ الجليّ، كخبر الغدير وأمثاله، لأنّ هذا تحكّم من قائله بغير حجة، وأقلّ أحوال الألفاظ التي ذكرناها أن تكون محتملة للكناية عن النصّ الجليّ وعن النصّ الخفيّ، وإذا كانت محتملة لم يُقطع على خلوه شعره من النصّ الجليّ.

وبعد، فغير ممتنع أن يكون السيّد معتقداً للنصّ الخفيّ دون الجليّ على ما تذهب إليه الزيدية وشذاذ من الإماميّة، فإنّه لم يكن معصوماً، وتجوز عليه دخول الشبهة، فيكون الوجه في عدوله عن ذكره شكّه فيه، وليس يجب أن يُعجب من قولنا ويقال: كيف يصحّ أن يشكّ السيّد في النصّ الجليّ وهو يُضمّن شعره من بدائع الأخبار وصنوف الدعاوى للمعجزات والآيات ما لا يصحّ أن يقرّ به من يشكّ في النصّ، لأنّ الاستبعاد لما ذكرناه هو البعيد من قبل أنّه غير ممتنع أن يدخل الشبهة في بعض الأشياء ولا تدخل في أمثاله، ولا فيما هو أغمض منه بحسب ما عليه الناظر من الأسباب والدواعي المقرّبة إلى قبول الشبهة، والمبعدة منها، وقد علمنا أنّ من شكّ من الإماميّة في النصّ الجليّ هو مصدّق بجميع ما صدّق به السيّد من الفضائل والمعجزات، ولم يكن تصديقه بجميع ذلك عاصماً له من دخول الشبهة عليه في النصّ الجليّ.

فأمّا إضافة ادّعاء النصّ إلى ابن الراوندي ومن يجري مجراه فقد / [[ص ١٨٣]] تقدّم الكلام عليه مستقصى.

وأما التعلّق بنقل الفضائل التي من جملتها حمل باب خير، والإلزام لنا مساواتها للنصّ في وجوب الكتمان أو الإظهار، فالفرق بين ما روي من الفضائل وبين النصّ واضح، لأنّ نقل الفضائل لم يكن شاهداً على القوم بارتكاب القبيح ومخالفة الرسول، إلى غير ما ذكرناه من الأحوال المعلوم شهادة نقل النصّ بها.

وقد قلنا فيما تقدّم: إنّ نقل بعض الأشياء ربّما جعل ذريعة إلى كتمان غيره، ولو لم ينقل القوم الفضائل إلّا ليقول قائل: لو كانت العداوة والحسد والمناقشة هي المانعة من نقل النصّ لكانت مانعة من نقل الفضائل لكان وجهاً.

فأمّا نقل حمل باب خير مع أنّه كان لا يقله إلّا أربعون رجلاً، وأنّه ﷺ رمى به أربعين ذراعاً، فلم ينقله أيضاً إلّا مختصّون من النقلة، والدلالة على ذلك قول أبي هاشم: (وقد رويوا أشياء كثيرة لا يُصحّحها أهل النقل مثل حمله باب خير)، وقد نقل النصّ الذي نذهب إليه أضعاف عدد من نقل حمل باب خير، وإلزامه هذا يدلّ على أنّه يعتقد أنّا نذهب إلى أنّ النصّ كتم حتّى لم ينقله أحد، وإلّا كيف يصحّ قوله: (فبأن يرووا النصّ أولى).

وليس يخلو أن يريد بقوله: (بأن يرووه أولى) من روى حمل باب خير أو جميع الرواة، فإن أراد الأوّل فهو يعلم أنّ من ادّعى الرواية من الشيعة في حمل الباب على الشرائط المذكورة التي يزعم أنّ أهل النقل لا / [[ص ١٨٤]] يُصحّحونها يدّعي رواية النصّ ويجمع بين الأمرين في النقل، وإن أراد الثاني فليس ذلك فيما ذكره من حمل باب خير الذي استشهد به وألزم عليه، لأنّا قد بينّا أنّه لم يجمع عليه كلّ الرواة فقد انكشف بجملة كلامنا بطلان ما حكاه من شبه أبي هاشم، وصحّ أنّ جميع ما أورده غير طاعن على ضروب النصّ الذي نذهب إليه جليّها وخفيّها والمنّة لله تعالى.

* * *

النصّ على أبي بكر:

﴿عبد الله بن عثمان (أبو بكر) / النصّ عليه.

* * *

النصّ على العباس:

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٧٠]] وأمّا الفرق بين الإماميّة في قولها بالنصّ على أمير المؤمنين صلوات الله / [[ص ٤٧١]] عليه وبين العباسية الذاهبة إلى أنّ النبي ﷺ نصّ على العباس ﷺ بالإمامة على وجوه.

أولها: أنّ العباسية فرقة شاذّة منقرضة ما رأينا في مدّة أعمارنا منهم عالماً، بل ولا أحداً. ولولا أنّ الجاحظ نصر هذه المقالة وشيّد لها عُرْفَت. والمضاهاة في كثرة العدد والتواتر بالخبر بينها وبين الإماميّة مكابرة ظاهرة، فإنّ الإجماع مقدّم لهذه الفرقة ومتأخّر عنها.

وثانيها: أنّا قد بيّنا وجه دلالة ما تعتمده الشيعة على النصّ، وأنّ من جملته ما هو صريح أو ما هو كالصريح الذي لا يحتمل سواه. وما يُحكى عن العباسية في النصّ على صاحبهم لأخبار آحاد لا يثبت بمثلها، ولو يثبت ما كانت بينها وبين النصّ نسبة، مثل قوله ﷺ: «ردّوا على أبي»، ومثل ما روي من تشفيعه ﷺ إيّاه في مجاشع بن مسعود السلمي، وقد التمس البيعة على الهجرة بعد أن قال ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح»، فأجابته ﷺ إلى شفاعته.

ومثل ما يدعونه من سبقه الناس إلى الصلاة على الرسول ﷺ عند وفاته، وتعلّقهم بحديث الميزاب وحديث اللدود وما أشبه ذلك ممّا لا ظاهر فيه [في] النصّ بالإمامة، ولا باطن ولا صريح ولا فحوى، وإنّما يدلّ على التفضيل والتقديم.

شبهتهم الكبرى: أنّ العمّ وارث له وأنّه [يستحقّ] وراثته المقام كما يستحقّ وراثته المال. وفساد ذلك ظاهر وأنّ المقام لا يورث، ولا هو من جملة الأموال الموروثة، وعند أكثر الأئمة أنّ النبي ﷺ غير موروث / [[ص ٤٧٢]] المال، ومن جعله موروث المال ذهب إلى [أنّ] بنته وأزواجه هم المستحقّون لذلك دون العمّ.

وثالثها: قول العباس ﷺ لأمر المؤمنين صلوات الله عليه: أمدد يدك حتّى يقول الناس عمّ رسول الله بايع ابن عمّه فلا يختلف عليك اثنان. ولو كان منصوباً عليه بالإمامة لما قال هذا ولا تعرّض له.

ورابعها: أنّ العقل قد دلّ على أنّ الإمام لا بدّ من أن يكون مقطوعاً على عصمته، واجتمعت الأمة على أنّ العباس ﷺ لم يكن بهذه الصفة.

* * *

الشافي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٢٠]] قال صاحب الكتاب: (وبعد، فلو جاز حصول النصّ على هذه الطريقة، ويختصّ بمعرفته قوم دون قوم على بعض الوجوه ليجوزنّ ادّعاء النصّ على العباس وغيره، وإن اختصّ بمعرفته قوم دون قوم ثمّ انقطع النقل، لأنّه إن جاز ارتفاع النقل فيما يعمّ تكليفه عن بعض دون بعض جاز انقطاعه عن جميع المكلفين كذلك، لأنّ ما أوجب إزاحة العلّة في كلّهم يوجب إزاحة العلّة في بعضهم...).

يقال له: إنّ المعارضة بما يدعى من النصّ على العباس أبعد من الصواب من المعارضة بالنصّ على أبي بكر، والذي يُبيّن بطلان هذه المقالة / [[ص ١٢١]] والفرق بينها وبين ما يذهب إليه الشيعة في النصّ على أمير المؤمنين ﷺ وجوه:

منها: أنّا لا نسمع بهذه المقالة إلّا حكاية، وما شاهدنا قطّ ولا شاهد من أخبرنا ممّن لقيناه قوماً يدينون بها، والحال في شذوذ أهلها أظهر من الحال في شذوذ البكرية، فإنّ البكرية وإن كنّا لم نلق منهم إلّا آحاداً لا تقوم الحجّة بمثلهم، فقد وجدوا على حالٍ وعُرِفَ في جملة الناس من يذهب إلى المقالة المروية عنهم، وليس هذا في العباسية، ولولا أنّ الجاحظ صنّف كتاباً حكى فيه مقالته وأورد فيه ضرباً من الحجاج ونسبه إليهم لما عُرِفَ لهم شبهة ولا طريقة يُعتمد في نصرته قولهم، والظاهر أنّ قوماً ممّن أراد التسلّق والتوصّل إلى منافع الدنيا تقرّب إلى بعض خلفاء ولد العباس بذكر هذا المذهب وإظهار اعتقاده، ثمّ انقرض أهلّه، وانقطع نظام القائلين به لانقطاع الأسباب والدواعي لهم إلى إظهاره، ومن جعل ما يُحكى من هذه المقالة الضعيفة الشاذّة معارضة لقول الشيعة في النصّ فقد خرج عن الغاية في البهت والمكابرة.

ومنها: أنّ الذي يُحكى من هذه الفرقة التي أخبرنا

جاز أن يعدل عن ذكره مع تعلّقه حكينا بعضه واعتاده على أخبار آحاد أكثرها لا يُعرف.

/ [[ص ١٢٤]] ومنها: قول العباس عليه السلام لأُمير المؤمنين عليه السلام: (أمدد يدك بأبيك حتى يقول الناس عمّ رسول الله ﷺ بايع ابن عمّ فلا يختلف عليك اثنان)، وهذا القول منه والحال حال سلامة لا تقيّة فيها، ولا خوف ولا إكراه، دلالة واضحة على أنّه لم يكن منصوباً عليه.

ومنها: ما قدّمناه في فساد النصّ على أبي بكر وهو أن الإمام إذا دلّت العقول على أنّه لا بدّ أن يكون معصوماً وجب نفي النصّ عمّن علمناه غير معصوم، وقد أجمعت الأئمة على أنّ العباس لم يكن معصوماً فوجب نفي النصّ عليه.

ومنها: أنّ الإمام على ما دلّلنا عليه من قبل يجب أن يكون عالماً بجميع الدين دقيقه وجليله حتّى لا يشذّ عنه منه شيء، وقد أطبقت الأئمة على أنّ العباس عليه السلام لم يكن بهذه الصفة، وزاد جميع مخالفي الشيعة من المعتزلة وغيرهم على هذا حتّى ذهبوا إلى أنّه لم يكن محيطاً من العلوم بالقدر الذي يحتاج إليه الإمام عندهم، وهو التوسّط في علوم الدين ومساواة أهل الاجتهاد والفتوى فيها، ويكفي في بطلان النصّ عليه عندنا أن لا يكون عالماً بالكلّ ومضطلعاً بالجميع.

فأمّا قول صاحب الكتاب: (ليجوزنّ ادّعاء النصّ على العباس ويختصّ بمعرفته قوم ثمّ ينقطع النقل، لأنّه إن جاز انقطاعه عن الكلّ) فطريف، لأنّ انقطاع النقل عن الكلّ يسقط الحجّة، ويرفع الطريق إلى العلم، وليس كذلك عنه انقطاعه عن البعض، والنصّ الذي نعتقه وإن لم ينقله جميع الأئمة فقد نقله عندنا من يقوم الحجّة بنقله، على أنّ القول إذا ظهر ثمّ انقطع فبانقطاعه ممّا يصير الإجماع منعقداً على خلافه، ويقتضي / [[ص ١٢٥]] ذلك إطراره جملةً، فإذا كان القول ظاهراً في بعض فِرَق الأئمة دون بعض لم يكن هذا حكمه.

فأمّا إزاحة العلة فقد بيّنا أنّ حكم الجميع فيها واحد وإن لم ينقل النصّ إلّا فرقة من فِرَق الأئمة دون الباقيين.

عن شذوذها وانقراضها مخالف أيضاً لما تدين به الشيعة من النصّ، لأنّهم يُعولون فيما يدّعون من النصّ على صاحبهم رحمة الله عليه على أخبار آحاد ليس في شيء منها تصريح بنصّ ولا تعريض به، ولا دلالة عليه من فحوى ولا ظاهر، وإنّما يعتمدون على أنّ العمّ وارث، وأنّه يستحقّ وراثته المقام كما يستحقّ وراثته المال، وعلى ما روي من قوله عليه السلام: «ردّوا عليّ» / [[ص ١٢٢]] أبي، وما أشبه هذا من الأخبار التي إذا سلّم نقلها وصحّت الرواية المتضمّنة لها لم يكن فيها دلالة على النصّ ولا أمانة، ولا اعتبار بمن يحمل نفسه من مخالفينا على أن يحكي عنهم القول بالنصّ الجليّ الذي يوجب العلم ويزيل الريب كما تقول الشيعة، لأنّ هذا القول من قائله لا يغني عنه شيئاً مع العلم بما حكى من مقالة هذه الفرقة، وسطر في احتجاجها واستدلالها، ولو لم يرجع في ذلك إلّا إلى ما صنّفه الجاحظ لهم لكان فيه أكبر حجّة، وأوضح دلالة، وما وجدناه مع توغّله، وشدّة توصّله إلى نصرة هذه المقالة أقدم على أن يدّعي على الرسول ﷺ نصّاً صريحاً بالإمامة، بل الذي اعتمده هو ما قدّمنا ذكره وما يجري مجراه، مثل قول العباس عليه السلام وقد خطب رسول الله ﷺ خطبته المشهورة في الفتح وانتهى إلى قوله: «إنّ مكّة حرام حرّمها الله يوم خلق السماوات والأرض لا يُحتلّ خلاها ولا يُعضد شجرها»: إلّا الإذخر يا رسول الله، فأطرق عليه السلام وقال: «إلّا الإذخر». ومثل ما روي من تشفيعه عليه السلام في مجاشع بن مسعود السلمي وقد التمس البيعة على الهجرة بعد أن قال عليه السلام: «لا هجرة بعد الفتح»، فأجابه عليه / [[ص ١٢٣]] السلام إلى ذلك. ومثل ادّعائه سبقه الناس إلى الصلاة على رسول الله ﷺ عند وفاته وتعلّقه بحديث الميزاب وحديث اللدود إلى غير ما ذكرناه ممّا هو مسطور في كتابه، ومن تصفّحه علم أنّ جميع ما اعتمده لا يخرج عمّا حكمنا فيه بخلوّه من الإشارة إلى النصّ أو الدلالة عليه، وقد علمنا عادة الجاحظ فيما ينصره من المذاهب أنّه لا يدع غثاً ولا سميناً ولا يغفل عن إيراد ضعيف ولا قوي، حتّى أنّه ربما خرج إلى ادّعاء ما لا يُعرف، ودفع ما يُعرف، فلو كان لمن ذهب إلى مذهب العباسية خبر ينقلونه يتضمّن نصّاً صريحاً على صاحبهم لما

مقولة العباس:

الشافعي في الإمامة (ج ٢):

[[ص ١٤٩]] فإن قيل: فما الوجه في قول العباس عليه السلام لأمر المؤمنين عليهم السلام: (أمدد يدك بأبيك)؟ أوليس ظاهر القول يقتضي بطلان النص؟ لأن المنصوص عليه لا يحتاج إلى البيعة.

قيل: عن هذا جوابان:

أحدهما: أن العباس عليه السلام لم يبلغه فعل أهل السقيفة وقصدهم الأمر من جهة الاختيار أراد أن يحتج عليهم بمثل حجّتهم، فسأل أمير المؤمنين عليه السلام بسط يده للبيعة لبياعه فيكون أخذاً للحجة من جميع جهاتها، ومضيئاً لعذرهم فيما صنعوه من حيث كانت حالهم لا تعدو أمرين: إمّا أن يرجعوا إلى الحقّ ويُسَلِّموا الأمر إلى من عقده له الرسول ﷺ فيكون الأولى والأوجب، أو يتمسكوا بالاختيار ويحتجوا به فيكون ما فعله العباس عليه السلام من البيعة في مقابلته.

والجواب الآخر: أن البيعة لا تنافي النص ولا تدلّ على بطلانه، لأنّه غير ممتنع أن تقع البيعة مع تقدّم النصّ ويكون الغرض في إيقاعها القيام بالنصرة والذبّ عن الأمر، ودفع من نازع فيه، ولو كان الأمر على ما ظنّوه من دلالة البيعة على صحّة الاختيار لوجب أن يكون مبايعة النبي / [[ص ١٥٠]] الأنصار ليلة العقبة ومبايعة المهاجرين والأنصار بيعة الرضوان عند الشجرة دلالة على ثبوت نبوّته وفرض طاعته من جهة الاختيار، ولساغ لقائل أن يقول: ما الحاجة إلى البيعة مع تقدّم النبوة، ووجوب فرض الطاعة، ولوجب أيضاً أن يكون نصّ أبي بكر على عمر بالخلافة يغنيه عن البيعة، وقد رأينا مع نصّ أبي بكر عليه حمل الناس على بيعته، ودعاهم إليها فبايعوه، ولم يمنع تقدّم النصّ من البيعة، فسقط بجميع ما ذكرناه ما توهموه.

[[ص ١٥٢]] يقال له: أمّا سؤال العباس عليه السلام عن بيان الأمر من / [[ص ١٥٣]] بعده، فهو خبر واحد غير مقطوع عليه، ومذهبنا في أخبار الأحاد التي لا تكون متضمّنة لما يعترض على الأدلّة والأخبار المتواترة المقطوع

عليها معروف، فكيف بما يعترض ما ذكرناه من أخبار الأحاد؟ فمن جعل هذا الخبر المروي عن العباس دافعاً لما تذهب إليه الشيعة من النصّ الذي قد دلّلنا على صحّته، وبيّنا استفاضة الرواية به فقد أبعد، على أن الخبر إذا سلّمناه وصحّت الرواية به غير دافع للنصّ، ولا منافٍ له، لأنّ سؤاله عليه السلام يحتمل أن يكون عن حصول الأمر لهم وثبوته في أيديهم، لا عن استحقاقه ووجوبه، يجري ذلك مجرى رجل نحل بعض أقاربه نحلاً وأفرده بعتيّة بعد وفاته، ثمّ حضرته الوفاة فقد يجوز لصاحبه النحلة أن يقول له: أترى ما نحلتني وأفردتني به يحصل لي من بعدك، ويصير إلى يدي أم يحال بيني وبينه ويمنع من وصوله إليّ ورثتك، ولا يكون هذا السؤال دليلاً على شكّه في الاستحقاق، بل يكون دالاً على شكّه في حصول الشيء الموهوب له إلى قبضته، والذي يبيّن صحّة تأويلنا وبطلان ما توهموه قول النبي ﷺ في جواب العباس على ما وردت به الرواية: «إنكم المقهورون»، وفي رواية أخرى: «إنكم المظلومون».

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٤٧٧]] فأما العباس عليه السلام فلم يقل ما روي عنه جهلاً بالنصّ على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام ولا ناسياً له، وإنّما أراد أن يعلم من النبي ﷺ هل الأمر يستقرّ لهم بعده ويُسَلِّم إليهم؟ فإنّه ليس كلّ من استحقّ أمراً حصل فيه وسلّم له، وقد ينصّ النبي ﷺ بالإمامة على من لا يُسَلِّم له ولا تحصل له فيه، فأراد العباس أن يعلم هل النصّ ممثّل أو غير ممثّل؟

١٧٨ - النظر والمعرفة:

رسائل الشريف المرتضى (ج ٢) / (مسألة في توارد الأدلّة):

[[ص ١٤٧]] مسألة: وجدت كلّ المتكلّمين قالوا في كتبهم، حتّى سيدنا (كبت الله أعداءه) الذي هو إمامهم والكاشف عمّا يلبس عليهم، أن من شروط النظر المؤدّي إلى العلم، أن يكون الناظر شاكاً في مدلول. [و] هذا القول يوجب أن يكون العالم بحدوث الأجسام من جهة دليل

وهذه الطريقة مبنية على مقدمات:

منها: أن الجسم مدرك.

ومنها: أن من شأن الإدراك أن يتعلّق بأخصّ أوصاف

الذات المدركة.

ومنها: أن الجسم لو كان قديماً لكان كونه بهذه الصفة من

أخصّ أوصافه.

ومنها: أن لا يدرك قديماً.

فمتى علم بالتأمل صحّة هذه المقدمات، فلا بدّ أن

يفعل لنفسه اعتقاداً، لأنّ الجسم ليس بقديم، وإذا لم يكن

قديماً وهو موجود، فلا بدّ من كونه محدثاً.

وإنما قلنا: إنّه مع صحّة تلك المقدمات وعلمه بها لا

بدّ أن يفعل اعتقاداً لأنّه ليس بقديم. أن مجموع ما ذكرناه

ملجئ له إلى فعل هذا الاعتقاد، كما أن من علم في ذات أنّها

لم يسبق ذواتاً محدثة ملجأ إلى اعتقاد كونها [كذلك]، ومن

علم في فعل له صفة الظلم ملجأ بما استقرّ في عقله من قبح

ماله هذه الصفة إلى فعل اعتقاد لقبه، ويكون ذلك

الاعتقاد علماً، لوقوعه على الوجه الذي ذكرناه.

فإن قيل: كيف ينظر في حدوث الجسم بالدليل الثاني وهو

عالم بحدوثه بالدليل الأوّل، والعلم بالشيء يمنع من النظر فيه،

ولو جاز أن ينظر فيما علمه، لجاز أن ينظر في المشاهدات.

قلنا: ليس نظره في الدليل الثاني على الحقيقة نظراً في

صدور الجسم، فيلزم أن يكون شاكاً في حدوثه، وإنّما ينظر

في مقدمات الدليل الثاني التي منها / [[ص ١٥٠]] أن من

شأن الإدراك أن يتعلّق بأخصّ أوصاف المدرك، ومنها أن

الجسم لو كان قديماً لكان كونه كذلك من أخصّ أوصافه،

وغير ذلك ممّا قد بيّناه.

وإذا نظر في شيء، فيجب أن يكون شاكاً في تناول

الإدراك وسائر مقدمات الدليل وعلى بالدليل الأوّل

حدوث الأجسام لا يمنع من شكّه في مقدمات الدليل

الثاني. وإنّما يمنع على الوجه الصحيح أن يكون ناظراً في

شيء وهو عالماً به، أن النظر لا يتعلّق من المنظور فيه بوجه

معين، بل يتعلّق بهل الصفة ثابتة أم متنفية، فكأنّه يمثّل من

الأمرين. ويجب عن إدراكهما الثابت، فلا بدّ من الشكّ مع

ذلك، لأنّ العلم والقطع يناهيا وجه تعلّق النظر.

الأعراض، العالم بأنّ الإدراك ألا يتناول الأخصّ الأوصاف، ولا يعلم بدليل أبي علي بن سينا بدلاً يمكنه النظر فيه.

ونحن نعلم أن من لا يعلم أن الموجود إذا لم يكن

قديماً، فلا بدّ كونه محدثاً غير كامل العقل.

على أنّهم قالوا أيضاً حتّى سألوا نفوسهم، فقالوا: ما وجه

ترادف الأدلّة على المدلول الواحد، وجهته: أنا نعلم أنّها لم

سبقنا إليها لوجدت العلم. / [[ص ١٤٨]] مع قولهم: إنّنا لا

نفرّق بين الدليل والشبهة إلّا بعد توليد الدليل للعلم، فكيف

يُعلم أنّها لا يمكننا النظر فيها ولا يولد لنا علماً أبداً؟

فإن قيل: إنّه إذ نظر غيرنا فيها اضطرّنا إلى أنّه علم

بمدلولها، فعلمنا أنّها أدلّة.

أمكن له [أن] يقال: إنّه لا سبيل إلى أن يعلم أحدنا

عالماً، وإن جاز أن يعلمه معتقداً، وإذا لم يعلمه عالماً فلا

سبيل إلى ما ذكره.

الجواب: اعلم أنّه لا شبهة في القول بأنّ من علم

شيئاً من المعلومات بدليل نظر فيه أوجب له العلم، لا

يصحّ أن يعلمه بدليل آخر، إذا اجتمع مع القول بأنّ وجه

النظر في الأدلّة المترادفة مع تقدّم العلم بالمعلوم، إنّما هو

ليعلم أن ذلك المنظور فيه دليل مناقضته.

وقول بيننا في أنّ الدليل إنّما يعلم دليلاً إذا حصل

عنده العلم فكيف يجوز أن يعلم في الدليل الثاني إذا نظرنا

فيه أنّه دليل وما حصل لنا عنده علم.

والذي يقوي في النفس أن يقال: إنّ من نظر في

شيء يعلمه من طريق الدليل، قد يجوز أن ينظر في دليل

آخر يفضي إلى العلم به، ويكون عالماً به من طريقين.

مثال ذلك: أن ينظر في طريق إثبات الأعراض،

ويستدلّ بها على حدوث الأجسام، فيعلم بهذه الطريقة أنّ

الأجسام محدثة، ثمّ ينظر في الطريقة الأخرى يعتمد فيها

على أنّ من شأن الإدراك أن يتعلّق في كلّ ذات مدركة

بأخصّ أوصافها / [[ص ١٤٩]] والجسم لو كان قديماً

لوجب إدراكه على هذه الصفة، لأنّها من أخصّ أوصافه،

فإذا علم ضرورة أنّه لا يدرك قديماً، فلا بدّ من العلم

بحدوثه.

محدثه، فلا بد أن يفعل لنفسه اعتقاداً، لأنّه محدث ويكون ذلك الاعتقاد علماً لهذا الوجه، فكان العلم بأنّ الدليل دليل هو علم بتعلّقه بالمدلول على وجه مخصوص يفضي إلى العلم.

ومن قال: إنّ النظر في الدليل الثاني لا يحصل عنده علم، بأن يقتضي يضيق عليه هذا الكلام.

/ [[ص ١٥٢]] ويقال له: إنّ معنى قولك: إنّّه ينظر في الدليل الثاني أنّه دليل لا يعلم المدلول عليه. فأنت تزعم أنّ العلم بأنّ الدليل دليل هو علم بالمدلول، وإذا كان العلم عندك بأنّ الدليل دليل إنّما يحصل بعد حصول العلم للناظر بالمدلول، فهذا الناظر لا يعلم أبداً أنّ هذا الدليل الثاني، فلا بد أن يكون ما يمضي في الكتب من أنّ العلم بأنّ الدليل دليل، وهو علم بالمدلول فيه ضرب من التجوّز والاختصار.

ويجب أن يقال: إنّ العلم بأنّه دليل لا بد أن يفارقه العلم بالمدلول، وإلّا فقد علم المدلول من لا يعرف أنّ ذلك الدليل عليه، وقد يجهل كون هذه الطريقة دالة على المدلول من يعلم المدلول.

فالذي ذكرناه أوضح وأتمّ.

* * *

رسائل الشريف المرتضى (ج ٤) / (مسائل شتّى):

[[ص ٣٣٨]] مسألة: قال رحمه الله: / [[ص ٣٣٩]] اعلم أنّ عادة الشيوخ جرت إذا ذكروا في كتبهم أنّ من الواجبات النظر في طريق معرفة الله تعالى أن يتدوّا بالدلالة على أنّ كون النظر أولاً قبل الدلالة على وجوبه. والظاهر يقتضي العكس فيما فعلوه.

وليس يجوز أن يكون الوجه في ذلك أنّ كون النظر لا سابقاً وكونه واجباً صفتان له، وأنت بالخيار في تقديم كلّ واحدة على الأخرى. وذلك أنّ كونه أوّل الواجبات يتضمّن دعوى وجوبه وأوّليته، وليس يمكن أن يُعلم أنّه أوّل الواجبات فوجب لذلك تقديم الكلام في أوّليته، لانفصال الوجوب من الأوّلية وتعلّق الأوّلية بالوجوب.

ولمّا فكّرت في جهة العذر في ذلك لم أجد إلّا ما أنا ذاكره، وهو: أنّ الدلالة على وجوب النظر مبنية على وجوب معرفة الله تعالى، ومعرفة الله تعالى مبنية على أنّ

فهذا هو المانع من نظر الناظر فيما يعلمه، لا ما يُذكر في الكتب من النظر في المشاهدات.

لأنّ لقائل أن يقول: إنّما لا يصحّ أن ينظر في المشاهدات، لأنّه دليل يفضي إلى العلم بها، ولولا أنّ النظر في الدليل الثاني يحصل عنده علم بالمدلول عليه، لوجب أن يكون من علم حدوث الأجسام بدليل إثبات الأعراض، ثمّ نظر في الطريقة الأخرى المبنية على كيفية يتناول الإدراك متى عرض له شكّ في إثبات الأعراض، أن يخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام، لأنّ شكّه في حدوث الأجسام يؤثّر في علمه بحدوثها من هذا الطريق بدلالة أنّه لو انفرد كونه ناظراً بهذا الدليل دون غيره حتّى يشكّ في إثبات الأكوان أو حدوثها أو أنّ الجسم لا يخلو منها يخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام.

وقد علمنا أنّه إذا كان قد نظر في الطريقة الثانية، ثمّ شكّ في إثبات الأكوان، لا يخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام، فلولا أنّ الطريقة الثانية قد / [[ص ١٥١]] اقتضت حصول علم له بالمدلول، لما وجب مع الشبهة في الدليل الأوّل أن يستمرّ كونه عالماً، وهذا أوضح.

فإن قيل: كيف يعلم في الدليل الثاني أنّه دليل، وهو لا يتميّز له حصول العلم له من جهته، لأنّه إذا كان عالماً بحدوث الأجسام بالدليل الأوّل، ثمّ نظر في الدليل الثاني، وأدّعيتم أنّه يجب أن يفعل لنفسه عند تكامل صحّة مقدمات الدليل الثاني اعتقاد حدوث الأجسام، وهذا ممّا لا يتميّز له، لأنّه معتقد وعالم بحدوث الأجسام بالنظر الأوّل، فكيف يعلم أنّ الدليل الثاني دليل على الحقيقة؟

ولا يجري ذلك مجرى من لم يكن عالماً بشيء، ثمّ نظر في دليل عليه فوجد نفسه عالماً لم يكن عالماً به، لأنّ هاهنا تميّز له حصول العلم بعد أن يكون حاصلًا.

قلنا: الناظر قبل أن ينظر في الدليل الثاني إذا تأمّل مقدماته، فلا بد أن يكون عالماً بأنّها من صحّة، وعلم الناظر ذلك من حالها، فإنّه لا بد أن يفعل لنفسه علماً بحدوث الأجسام، وأنّه لا يجوز أن يتكامل له العلم بثبوت المقدمات وصحّتها، ولم يفعل لنفسه علماً بحدوث الجسم.

كما أنّه يعلم قبل النظر في طريقة إثبات الأعراض وحدوثها، أنّه متى علم الناظر أنّ الجسم بشيء ذواتاً

عنده العلم، فكيف يجوز أن نعلم في الدليل الثاني إذا نظرنا فيه أنه دليل وما حصل لنا عنده علم؟

والذي يقوى في النفس أن يقال: إنَّ من نظر في شيء فعلمه من طريق الدليل قد يجوز أن ينظر في دليل آخر يفضي إلى العلم به، ويكون عالماً من طريقين، مثال ذلك: أن ننظر في طريقة إثبات الأعراض ونستدل فيها على حدوث الأجسام فنعلم بهذه الطريقة أنَّ الأجسام محدثة، ثمَّ ننظر في الطريقة الأخرى التي نعلم فيها على أنَّ من شأن الإدراك أن يتعلَّق في كلِّ ذات مدركة بأخصَّ أوصافها، والجسم لو كان قديماً لوجب إدراكه على هذه الصفة، لأنَّها من أخصَّ أوصافه، وإذا عُلِمَ ضرورةً أنَّه لا يُدرك قديماً فلا بدَّ من العلم بحدوثه، وهذه الطريقة مبنية على مقدّمات، منها: أنَّ الجسم مدرك، ومنها: أنَّ من شأن الإدراك / [[ص ٣٢٥]] يتعلَّق بأخصَّ أوصاف الذات المدركة. ومنها: أنَّ الجسم لو كان قديماً لكان كونه بهذه الصفة من أخصَّ أوصافه. ومنها: أنَّه لا يُدرك قديماً. فتمتُّ علم بالتأمُّل صحَّة هذه المقدّمات فلا بدَّ أن يفعل لنفسه اعتقاداً، لأنَّ الجسم ليس بقديم، وإذا لم يكن قديماً وهو موجود فلا بدَّ من كونه محدثاً.

وإنَّما قلنا: إنَّه مع صحَّة تلك المقدّمات وعلمه بها لا بدَّ من أن يفعل اعتقاداً لأنَّه ليس بقديم، أنَّ مجموع ما ذكرناه ملجئ له إلى فعل هذا الاعتقاد، كما أنَّ من علم في ذات أنَّها لم تسبق ذواتاً محدثة ملجأ إلى اعتقاد كونها محدثة، ومن علم في فعل أنَّ له صفة الظلم ملجأ بما استقرَّ في عقله من قبح ما له هذه الصفة إلى فعل اعتقاد بقبحه، ويكون ذلك الاعتقاد علماً لوقوعه على الوجه الذي ذكرناه.

فإذا قيل: كيف ينظر في حدوث الجسم بالدليل الثاني وهو عالم بحدوثه بالدليل الأوَّل؟ والعلم بالشيء يمنع من النظر فيه، ولو جاز أن ينظر فيما علمه لجاز أن ينظر في المشاهدات.

قلنا: ليس نظره في الدليل الثاني على الحقيقة نظراً في حدوث الجسم فيلزم أن يكون شاكاً في حدوثه، وإنَّما ينظر في مقدّمات بدليل الثاني التي منها أنَّ من شأن الإدراك أن يتعلَّق بأخصَّ أوصاف المدرك، ومنها أنَّ الجسم لو كان قديماً لكان كونه كذلك من أخصَّ أوصافه، وغير ذلك ممَّا قد بيَّناه.

اللطيف في فعل الواجبات العقلية، وهو العلم باستحقاق الثواب والعقاب على الطاعات والقبايح لا يتمُّ إلَّا بمعرفة الله تعالى، ومبني على أنَّ اللطيف واجب على الله تعالى إذا كان من فعله، وإذا كان من فعلنا فواجب علينا، فصار العلم بوجوب النظر في معرفة الله تعالى لا يتمُّ إلَّا بعد معارف كثيرة طويلة لا يمكن أن يدُلَّ عليه عاجلاً من غير حوالة على ما يطول من أصول كثيرة، وأخروا الكلام في وجوبه لما ذكرناه من تعلُّقه لما لا يمكن الكلام في هذا الموضع. والله أعلم.

* * *

جوابات المسائل السَّالِية:

/ [[ص ٣٢٤]] المسألة السابعة: وجدتُ كلَّ المتكلِّمين قالوا في كتبهم حتَّى سيِّدنا الأجل كبت الله أعداءه الذي هو إمامهم والكاشف عمَّا يلتبس عليهم، أنَّ من شرط النظر المؤلَّد للعلم أن يكون الناظر شاكاً في المدلول، وهذا القول يوجب أن يكون العالم بحدوث الأجسام من جهة دليل الأعراض، والعالم بأنَّ الإدراك لا يتناول إلَّا أخصَّ الأوصاف لا يعلم بدليل إنِّي على شيء، بل لا يمكنه النظر فيه، ونحن نعلم أنَّ من لا يعلم أنَّ الموجود إذا لم يكن قديماً فلا بدَّ من كونه محدثاً غير كامل العقل. على أنَّهم قالوا أيضاً حين سألوا نفوسهم فقالوا: ما وجه ترادف الأدلَّة على المدلول الواحد وجهة؟: إنَّنا نعلم أنَّها ممَّا لو سبقنا إليها لوكدت العلم. هذا مع قولهم: إنَّنا لا نُفرِّق بين الدليل والشبهة إلَّا بعد توليد الدليل العلم، فكيف يُعلم أنَّها أدلَّة ولا يمكننا النظر فيها ولا يؤلَّد لنا علماً أبداً؟ فإن قيل: إنَّه إذا نظر غيرنا فيها اضطررنا إلى أنَّه عالم بمدلولها فعلمنا أنَّها أدلَّة، أمكن أن يقال: إنَّه لا سبيل إلى أن نعلم أحدنا عالماً وإن جاز أن نعلمه معتقداً، وإذا لم نعلمه عالماً فلا سبيل إلى ما ذكره.

الجواب وبالله التوفيق: اعلم أنَّه لا شبهة في أنَّ القول بأنَّ من علم شيئاً من المعلومات بدليل نظر فيه أوجب له ذلك العلم لا يصحُّ أن يعلمه بدليل آخر إذا اجتمع مع القول بأنَّ وجه النظر في الأدلَّة المترادفة مع تقدُّم العلم بمعلوم إنَّما هو ليُعلم أنَّ ذلك المنظور فيه دليل مناقضة وقول يتنافى، لأنَّ الدليل إنَّما يُعلم دليلاً إذا حصل

قلنا: الناظر قبل أن ينظر في الدليل الثاني إذا تأمل مقدماته فلا بد أن يكون عالماً بأنها متى صحّت وعلم الناظر ذلك من حالها، فإنّه لا بد أن يفعل لنفسه علماً بحدوث الأجسام، وأنّه لا يجوز أن يتكامل له العلم بثبوت المقدمات وصحّتها، ثم لا يفعل لنفسه علماً بحدوث الجسم، كما أنّه يعلم قبل النظر في طريقة إثبات الأعراض وحدوثها أنّه متى علم الناظر أن الجسم لم يسبق ذواتاً محدثة، فلا بد أن يفعل لنفسه اعتقاداً لأنّه محدث، ويكون ذلك الاعتقاد علماً لهذا الوجه، فكان العلم بأنّ الدليل دليل هو علم بتعلّقه بالمدلول على وجه مخصوص يفضي إلى العلم.

ومن قال: إنّ النظر في الدليل الثاني لا يحصل عنده علم، بأن يضيق عليه هذا الكلام، ويقال له: أي معنى لقولك: إنّّه ينظر في الدليل الثاني ليعلم أنّه دليل لا يعلم المدلول عليه وأنت تزعم أنّ العلم بأنّ الدليل دليل هو علم بالمدلول؟ وإذا كان العلم عندك بأنّ الدليل دليل إنّما يحصل بعد / [[ص ٣٢٧]] حصول العلم للناظر بالمدلول، فهذا الناظر لا يعلم أبداً أنّ هذا الدليل الثاني دليل، ولا بد من أن يكون ما يمضي في الكتب من أنّ العلم بأنّ الدليل دليل هو علم بالمدلول فيه ضرب من التجوّز والاختصار.

ويجب أن يقال: إنّ العلم بأنّه دليل لا بد من أن يفارقه العلم بالمدلول، وإلا فقد يعلم المدلول من لا يعرف أنّ ذلك الدليل دليل عليه، وقد يجهل كون هذه الطريقة دالة على المدلول من يعلم المدلول. فالذي ذكرناه أوضح وأصرح.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ١٥٤]] باب: الكلام في المعارف والنظر وأحكامهما

وما يتعلّق بهما:

فصل: في حدّ العلم وبيان مهم أحكامه:

العلم ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله، غير أنّه لا يكون كذلك إلا وهو اعتقاد يعتقده على ما هو واقع به [على بعض الوجوه: وليس يجب دخول هذه الصفات في الحدّ، لأنّ الحدّ لا يتعدّى ذكر ما يُبيّن به الشيء من غيره ولا] يحصل بخلافه، لولا ذلك لم يكن بعض الصفات المشتركة بأن يدخل في الحدّ أولى من بعض.

وإذا نظر في شيء فيجب أن يكون شاكاً فيما نظر فيه لا من غيره، لأنّه إذا نظر في أهل الإدراك يتناول في المدرك أخصّ الصفات أو لا يتناول ذلك إنّما يجب أن يكون شاكاً في تناول الإدراك، وكذلك سائر مقدمات الدليل الثاني، وإنّما يمتنع على الوجه الصحيح أن يكون ناظراً في شيء وهو عالم به، أنّ النظر لا يتعلّق من المنظور فيه بوجه معيّن، بل يتعلّق بهل الصفة ثابتة أم متنفية؟ فكأنّه تميّل بين الأمرين وبحث عن أيّهما هو الثابت، فلا بد من الشكّ مع ذلك، لأنّ العلم والقطع ينافيان وجه تعلّق النظر. فهذا هو المانع من ينظر الناظر فيما يعلمه، لا ما يُذكر في الكتب من النظر في المشاهدات، لأنّه لا دليل يفضي إلى العلم بها، ولولا أنّ النظر في الدليل الثاني يحصل عنده علم بالمدلول عليه لوجب أن يكون من علم حدوث الأجسام بدليل إثبات الأعراض، ثمّ نظر في الطريقة الأخرى المبنية على كيفية تناول الإدراك متى عرض / [[ص ٣٢٦]] له شكّ في إثبات الأعراض أن يخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام، لأنّ شكّه في حدوث الأجسام يؤثّر في علمه بحدوثها من هذا الطريق، بدلالة أنّه لو انفرد كونه ناظراً بهذا الدليل دون غيره حتّى يشكّ في إثبات الأكوان أو حدوثها وأنّ الجسم لا يخلو منها لخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام. وقد علمنا أنّه إذا كان قد نظر في الطريقة الثانية ثمّ شكّ في إثبات الأكوان، لا يخرج من أن يكون عالماً بحدوث الأجسام، فلولا أنّ الطريقة الثانية قد اقتضت حصول علم له ثانياً بالمدلول لما وجب مع الشبهة في الدليل الأوّل أن يستمرّ كونه عالماً، وهذا واضح.

فإن قيل: كيف يعلم في الدليل الثاني أنّه دليل وهو لا يتميّز له حصول العلم له من جهته؟ لأنّه إذا كان عالماً بحدوث الأجسام بالدليل الأوّل ثمّ نظر في الدليل الثاني، وأدعيتم أنّه يجب أن يفعل لنفسه عند تكامل صحّة مقدمات الدليل الثاني اعتقاداً لحدوث الأجسام، وهذا ممّا لا يتميّز له، لأنّه معتقد وعالم بحدوث الأجسام بالنظر الأوّل، فكيف يعلم أنّ الدليل الثاني دليل على الحقيقة؟ ولا يجري ذلك مجرى من لم يكن عالماً بشيء ثمّ نظر في دليل عليه فوجد نفسه عالماً بما لم تكن عالماً به، لأنّ هاهنا يتميّز له حصول العلم بعد أن لم يكن حاصلًا.

لا يخلو من عدم أو وجود، واستحالة كون الجسم الواحد في المكانين في الحالة الواحدة، وما شاكل ذلك وأشبهه.

/ [[ص ١٥٦]] وقد مضت أقسام العلم الضروري، فأما العلم المكتسب فحده: ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بإدخال الشبهة إذا انفرد. والوجه في اشتراط الانفراد ما تقدم ذكره في حد العلم الضروري.

وإنما ذكرنا الشبهة في إخراجها نفسه من كونه عالماً، لأن العالم تقوى دواعيه إلى استمراره على ما علمه وسكنت نفسه إليه، فإذا عرضت الشبهة اعتقد أنه ليس بعلم وأن العلم خلاف ما هو عليه، وأخرج نفسه عما كان عليه.

والعلم المكتسب على ضربين: أحدهما لا يحصل من فعله إلا متولداً عن نظر في دليل، والضرب الآخر يقع عن غير نظر.

والكلام في الضرب الأول _ وهو الواقع متولداً عن نظر _ يجيء عند الكلام في النظر بإذن الله تعالى.

وأما الضرب الثاني _ وهو ما يفعل المنتبه في نومه وقد كان عالماً قبل النوم بالله تعالى وصفاته وأحواله _، فإنه عند انتباهه وذكره لنظره يفعل اعتقاداً لما كان له معتقداً، فيكون ذلك الاعتقاد علماً.

وإنما قلنا: إنه مع الذكر لا بد من أن يفعل هذا الاعتقاد ولا يجوز أن لا يفعله، لأن الدواعي إلى العلم وسكون النفس به إليه قوية، لأنه كالنفع الخالص، وإذا خرج من هذه الحال ينظر في الدليل كما فعل أولاً، لأن النظر مما يجدنا أحدنا من نفسه، وقد علمنا أن المنتبه من نومه العائد إلى مثل حاله في العلم لا يجد نفسه ناظر ولا مفكر.

وبعد، فإن تلك العلوم تحصل له في حالة واحدة، فلو كانت واقعة عن نظر ترتيب يترتب كما جرى الأمر عليه في الأول.

والعلوم المكتسبة كائناً من أفعالنا، كما أن العلوم الضرورية من فعل / [[ص ١٥٧]] غيرنا فينا. وإنما قلنا ذلك لاتباع المكتسبة لمقاصدنا ودواعينا وأسبابنا، ومفارقة [الضرورة] لها في ذلك كله، فجرت العلوم في هذا الحكم مجرى الحركات الضرورية والمكتسبة.

والعلم إنما يكون علماً لوقوعه على بعض الوجوه، لأنه إذا لم يكن علماً لحدوثه وجنسه كمشاركة ما ليس بعلم

والذي يدل على أن العلم من قبيل الاعتقاد، لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون عالماً وإن لم يكن معتقداً له مع سكون النفس، ولا يكون عالماً، ومعلوم فساد ذلك.

وأيضاً فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان مخالفاً له، لأنه لو كان ضده لم يجب أن يحد العالم نفسه معتقداً لما هو عالم به كما يجدها، كذلك فيما يقلد فيه، وإنما يفارق العلم التقليد بسكون النفس ولو كان مخالفاً له لم يجب انتفاؤهما بضد واحد، وقد علمنا أن ما أخرجه من كونه عالماً بالشيء يُخرجه من كونه معتقداً له.

/ [[ص ١٥٥]] والعلوم على ضربين: ضروري، ومكتسب.

وقد حد الضروري: بأنه الذي لا يتمكّن العالم به نفيه عن نفسه إذا انفرد، كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجراها.

وإنما ذكر (الانفراد) احتراز من اجتماع العلم الضروري مع المكتسب وتعذر نفيهما معاً، فلو لم يشترط الانفراد لأدخل المكتسب في حد الضروري. مثاله: أن يُخبر النبي ﷺ زيداً بأن عمراً في الدار، ثم يشاهده فيها، فيجتمع له علمان به ضروري ومكتسب، فلو شك في النبوة لما خرج عن كونه عالماً بأن عمراً في الدار. ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري لخرج بالشك في النبوة عنه.

والعلم الضروري على ضربين: ضرب يقع بسبب ولولاه لم يقع، والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداءً.

وينقسم ما يحصل عن سبب إلى قسمين: أحدهما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل وفقد اللبس، والثاني يحصل عند سببه بالعادة.

وهو على ضربين: أحدهما العادة فيه متفقة غير متفاوتة، كالعلم بمخبر الأخبار عند من قطع أو جاوز أن ذلك يكون ضرورياً من فعل الله تعالى، لأنه مما يجب حصوله عند سماع الخبر وتكامل الشرائط في عدد المخبرين وصفاتهم. والقسم الثاني ما طريقه العادة، ويتفاوت فيه العادة كالحفظ لما يُدرّس والعلم بالصنائع عند ممارستها. وكل هذا معلوم لا خفاء به.

وأما القسم الثاني من القسمين الأولين _ وهو مما يحصل في العاقل ابتداءً من العلوم الضرورية _ فهو كالعلم بأن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث، والمعلوم

حال كماله بكونه معتقداً ومريداً، ولهذا يجد نفسه ناظراً كما يجد نفسه مريداً معتقداً، ولو كان ناظراً لأنه فعل النظر ما وجب ذلك، ولو كان الناظر من فعل النظر لما كان القديم تعالى قادراً على جنس النظر، وقد علمنا دخوله تحت مقدوره.

والنظر يتعلّق بغيره كالاعتقاد، وتعلّقه يخالف تعلّق الاعتقاد، لأنّ النظر يتعلّق بها المنظور فيه على الصفة، أو ليس عليها، ومن شأنه أن لا يتعلّق بالمنظور فيه إلا والناظر غير ساهٍ عنه. ويخالفنا الاعتقاد في هذا الحكم ويجري فيه مجرى الإرادة وضدها.

/ [[ص ١٥٩]] ومن شأن النظر أن يولّد العلم، ولا يجوز أن يولّد الشكّ ولا الجهل ولا الظنّ، وسندلّ على ذلك فيما يأتي بإذن الله تعالى.

والبقاء غير جائز عليه، لأنّ الناظر يخرج من كونه ناظراً من غير ضدّ، ولا ما لا يجري مجراه. فأشبه في ذلك الحكم الإرادة.

وعند أبي علي وأبي هاشم أن من شرط النظر الشكّ في المنظور فيه، وعند بعض متقدمي أصحاب أبي هاشم أن النظر لا يصحّ مع العلم بالمدلول وليس بواجب أن يجامع الشكّ في المدلول، هل قد يصحّ مع اعتقاد المدلول أو مع الظنّ له؟

والأولى أن يقال: إنّ النظر لا يصحّ إلا مقترناً بتجويز كون المنظور فيه على الصفة وأنه ليس عليها، وهذا التجويز الذي ذكرناه قد يحصل مع الشكّ وقد يحصل أيضاً مع الظنّ والاعتقاد على طريق التبخيّ.

وإنما يرتفع هذا التجويز مع العلم ومع الجهل الواقع على شبهة، لأنّ الجاهل كالعالم في أنّه لا يُجوز خلاف ما اعتقده، وإن كان السكون في حيّز العلم دون الجهل، ومن شأنه أن يتعلّق بالدليل إذا كان مؤلّداً للعلم، وبالأمانة إذا كان الظنّ هو الجاهل عنده من سائر النظر إذا ولّد العلم أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ ليصحّ [في النظر أن يؤيد العلم، كما يجب أن يكون معتقداً له ليصحّ أن ينظر فيه وفقد الاعتقاد ليصحّ] وقوع النظر معه أصلاً. وفقد العلم وإن صحّ وقوع النظر معه انتفع عنده توليد النظر للعلم.

في ذلك، فلا بدّ من وجه له كان علماً، وقد بيّنا الوجوه التي إذا وقع عليها الاعتقاد كان علماً في باب الكلام في الصفات ونفي كونه تعالى عالماً بالعلم المحدث من هذا الكتاب.

فأمّا قولنا: (إنّ العلم صحيح) فهو أنّ نفس العالم ساكنة إلى ما علمه به، وأنّ الشكّ والريب عنه مرتفعان، والإنسان يجد نفسه بهذه الصفة عند ما يُدرّكه ويعلمه من المدرّكات إذا زالت وجوه اللبس وطريق الشبهة، ولهذا نجد العقلاء مصرّفون في أفعالهم بحسب هذه الحال التي يجدونها من أنفسهم، لأنّهم يتوقّون النار أن يقرّبوا منها أو يمشوا عليها، ويهربون من السبع إذا شاهده، وجميع تصرفهم يقع بحسب علومهم وسكون نفوسهم.

ولا اعتبار بما يُحكى عن السوفسطائية من الخلاف في ذلك، لأنّ العاقل لا يخالف فيما يجري مجرى هذا من الأمور، فمن أظهر خلافاً فيه علمنا أنّه كاذب ولم يجز أن يُستعمل معه المحاجة. وطريقنا الدليل، لأنّ ذلك ممّا لا دليل عليه، وإنّما استعمل من تقدّم من المشايخ مع هذه الفرقة ضرباً من المناقضة والإلزام ليقودوهم إلى الاعتراف بما علموه، ولا إلى العلم به من حيث كان العلم حاصلًا.

فأمّا من خالف في صفة العلم الذي يذكره ويعترف بأنّه عليه مجده من نفسه إلا أنّه يشتهه بغلبة الظنّ والتبخيّ، ويزعم أنّه لا يُميّز ممّا يقول: إنّ علم، / [[ص ١٥٨]] وبين الظنّ. وطريق الكلام عليه أن تُبيّن أنّ سكون النفس الحاصل عند العلم لا تجعل مع الظنّ والتبخيّ، أو هذا ممّا يعلمه كلّ عاقل من نفسه، فكيف يشبه العلم بالظنّ لولا قلة الفطنة؟

فصل: في ذكر النظر وبيان مهمّ أحكامه:

النظر وإن كان لفظه مشتركاً بين أمور مختلفة، والذي نريده من هذا الموضع هو الفكر، وأحدنا يجد نفسه مفكراً بقلبه في أمور الدنيا والآخرة. والذي يُبيّن ما ذكرناه أنّ كلّ مفكّر يُسمّى ناظراً بقلبه، والناظر بقلبه لا يكون إلا مفكراً، فعلم بذلك أنّ النظر في هذا الموضع الفكر، والفكر هو التأمل للشيء المفكّر فيه بينه وبين غيره، وهذه الحال متميّزة من سائر أحوال الحسّ، لكونه معتقداً ومريداً.

والدليل على أنّ هذه الصفة تحصل عن معنى هو الدليل على أنّه مريد معتقد بمعنى، والناظر بكونه ناظراً

وبعد، فلو كان النظر داعياً إلى العلم لوجب متى حصل للناظر داع إلى خلافه _ وهو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدل ويتكامل الشرائط _ ألا يحصل العلم، وقد عُلِمَ خلاف ذلك.

وليس يجوز أن يكون حصول العلم عند النظر بالعادة لوجوبه، ولا وجوب فيها طريقه العادة، ولا استمرار على كل حال. ولأنه لو كان واجباً لم يزد في الحكم على ما هو عليه، ولأن ذلك يفسد طريق المتولّدات كلّها ويضاف إلى العادة.

دليل آخر: ومّا يدل على ذلك: أنّا وجدنا العلم يقع بحسب النظر، ومعنى ذلك أنّه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام علم حدوثها دون سائر المعلومات، وكذلك إذا نظر في أنّ زيدا قادر حصل له العلم بأنّه على هذه الصفة دون غيرها، فيجب أن يكون مولداً للعلم كباقي الأسباب.

ولا يلزم على هذا الإدراك وإن وقع العلم بحسبه، لأنّ الإدراك ليس بمعنى فيضاف التوليد إليه، ولو كان معنى لفارق النظر، لأنّ الإدراك قد يحصل، ولا علم مع احتمال القلب له في الطفل والمجنون والساهي.

ولا يلزم أيضاً أن يكون التذكّر مولداً للعلم على ما قلناه، لأنّه لا يقع مع حسبه، وقد يتذكّر الإنسان الشيء فيقع له العلم بغيره.

وأما تذكر النظر والاستدلال _ وإن وجب حصول العلم عنده _ فإنّه على / [[ص ١٦٢]] سبيل الداعي، بدلالة أنّه لو طرأت عليه شبهة اعتقد أنّها تقدح في الدليل لا تصرف بذلك عن فعل العلم، فلو كان متولداً لوقع على كل حال.

وقد اعتمد على هذه الطريقة التي ذكرناها، وفُسّر قولنا: (إنّ العلم يقع بحسب النظر) أنّه يتبعه في الزيادة والنقصان يجري مجرى الوحي في توليد الأمل وسائر الأسباب.

ولا شبهة في أنّ النظر في الأدلّة المتغيرة تكثر معه العلوم، ولا يلزم على ذلك الإدراك لما تقدّم. ولا يلزم العلم بمخبر الأخبار، لأنّه ليس يوجد بحسب الخبر، بدلالة أنّه إذا لم يبلغ حدّاً من الكثرة لم يقع العلم، وإذا زاد على ذلك الحدّ وكثر لم يكثر العلم مفارق النظر الذي يقلّ العلم بقلته ويكثر بكثرتة.

وقد استدل على وجوب هذا الشرط: بأنّه لو لم يكن واجباً لم يمتنع أن يكون عالماً بأنّ زيدا قادر من حيث أنّه صحّ منه الفعل وهو ظان، لأنّ الفعل / [[ص ١٦٠]] صحيح منه غير عالم بذلك، فهو إذا كان ظاناً للشيء جوّز خلافه، فكيف يُجوّز أن يكون قاطعاً على أنّه قادر مع تجويز أن يكون الفعل متعذراً عليه غير صحيح منه؟

ومن شأن النظر أن يؤلّد العلم في الحال الثانية، فهو في هذا الحكم كالاعتماد. وإنّما قلنا ذلك لأنّه لا يجوز أن يكون عالماً بالشيء وهو ناظر فيه، ولهذا اختصّ النظر من بين سائر الأسباب بأنّه يؤلّد ما لا يصحّ وجوده معه.

فصل: في أنّ النظر يؤلّد العلم ولا يؤلّد الظن ولا

الشك ولا شيء سوى العلم:

الذي يدل على توليد النظر للعلم: أنّ العلم يجب وقوعه عند النظر مع تكامل الشرائط، فلو لا أنّه متولّد عنه لم يجب، كما لا يجب في كل شيء لا يؤلّد غيره.

والذي يبيّن وجوب وقوعه مع تكامل الشرائط: أنّ كلّ من نظر في صحّة الفعل من زيد مع تعذّره عن غيره، علم أنّه مفارقه ليست لمن تعذّر عليه، فيصير عالماً بعد أن كان خالياً من العلم.

وإذا ثبت هذه الجملة لم يخل من أن يكون وقوع العلم عند النظر _ لأنّه متولّد عنه على ما قلناه، ولأنّ النظر طريق إليه كما نقوله في الإدراك وفي العلم بمخبر الأخبار، أو لأنّه داع قوي إليه كما نقوله في تذكر الأدلّة، ويبطل كونه طريقاً كالإدراك _ أنّ متعلّق الطريق إلى العلم هو بعينه متعلّق العلم. والنظر بخلاف ذلك، لأنّ متعلّقه غير متعلّق العلم، ومن شأن الطريق أيضاً أن يختصّ تعلّقه بما هو طريق إليه، والنظر في كون الجسم قديماً أو محدثاً لا اختصاص له بإحدى الصفتين، فكيف يكون طريقاً إلى العلم بها؟

وبمثل هذه الطريقة يبطل أن يكون النظر كالخبر في أنّه طريق العلم، لأنّ / [[ص ١٦١]] متعلّق الخبر هو متعلّق العلم، وليس كذلك النظر.

وبمثل ما ذكرنا يبطل أن يكون النظر داعياً إلى العلم، لأنّ الداعي يختصّ بما هو داع إليه دون غيره ممّا يخالفه، والنظر لا اختصاص بما يقع العلم به على ما بيّناه.

الأدلة، وإنما نظروا في الشبهة، وإن نظروا في الأدلة فلم ينظروا من حيث هي دالة، ولخطئهم وجوه مذكورة. وفيما قلناه كفاية.

فأما الدليل على أن النظر لا يولد الظن، فهو أنه لا ينظر إلا ادعى أنه يولد أولاً، وقد يحصل الظن عند الأمانة من غير [أن] ينظر فيها، بدلالة أنه إذا علم أنه بعض اللباس زي طائفة من الناس ثم شاهد ذلك [الزي] الذي جاز أن يظن فيمن شاهده عليه أنه من تلك الطائفة من دون نظر وتأمل.

وأيضاً فقد يشترك في الأمانة والنظر نفسان، ولا يشتركان في الظن. وأما الشك فليس بمعنى فيقال: إن النظر يولده، وإنما هو التعري من الاعتقاد / [[ص ١٦٤]] على بعض الوجوه.

والذي يدل على أن النظر لا يولد النظر: أنه لو ولده لما انقطع كون الناظر ناظراً. والمعلوم خلاف ذلك، بأن النظر مما يجد أحداً نفسه عليه.

فأما الدليل على أن النظر لا يولد الجهل، فهو: أنه لا يخلو أن المولد منه للجهل من أن يكون هو النظر في الدلالة والشبهة، ولا يجوز أن يولد الجهل النظر في الدلالة، لأننا قد بينا أنه يولد العلم، ومحال أن يولد العلم والجهل.

فأما الشبهة فلو كان النظر فيها يولد الجهل، لكان كل ناظر فيها يولد له الجهل، وقد علمنا أننا ننظر في شبهة مخالفينا على الوجه الذي نظروا ولا يتولد لنا شيء من الجهل.

وأيضاً أن القول بهذا المذهب يقتضي قبح جميع النظر، وقد علمنا حسنه وجوبه. وإننا قلنا بذلك لأن الناظر قبل أن يتولد له العلم يجوز أن يتولد له الجهل، إن كان في الناظر ما يولد الجهل. وهو قبل حصول العلم له لا يفرق بين كونه ناظراً في دليل أو شبهة، فيجب قبح الإقدام على كل نظر، لأن تجويز وجه من وجوه القبح كالقطع عليه.

فصل: في إبطال التقليد:

اعلم أن الأقوال المختلفة عند المقلد متساوية، فليس مقو بأن يعتقد إثبات الصانع بأولى من أن يعتقد نفيه، فإما أن يعتقد الجميع - وهو محال - أو يتوقف عن الكل للتساوي.

على أن الخبر لا يجوز أن يكون مولداً للعلم، لأمر كثيرة قد سطر، من أقواها أنه كان يجب أن يكون الحرف [الأخير هو المولد للعلم لحصوله عنده، وهذا يقتضي أن يولد هذا الحرف وإن انفرد، وقد علم خلاف ذلك]. وأيضاً فقلب المجنون والطفل ومن لا يعرض من العقلاء قصد المخبر يحتمل العلم، فكان يجب توليد العلم لهم، لأن السبب حاصل والمحل محتمل.

ولا يلزم على هذه الطريقة التي اعتمدها أيضاً التذكر، لأنه قد يكثر، ولا يكثر العلم والحال فيه مختلفة. ولا يلزم أيضاً الحفظ والدرس، لأنه قد يتفاوت، ولا يتبع الحفظ الدرس في القلة والكثرة.

ولا يلزم أيضاً فعل العلم عند تذكر الأدلة، لأنه لا يكثر بكثرته ويقل إذا اتفقت شبهة تؤثر في الداعي على ما تقدم ذكره.

فإن قيل: أي فرق بينكم إذا قلتم: إن النظر هو المولد للعلم بالمدلول بشرط أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، وبين من قال: إن العلم / [[ص ١٦٣]] هو المولد بشرط كونه ناظراً؟

قلنا: يبطل ذلك بأن العلم بالدلالة قد يكون ضرورياً، فلو ولد العلم بالمدلول لكانت المعارف ضرورية، وقد علمنا أنها بخلاف ذلك.

وأيضاً فإن العلم بالدليل لو كان المولد للعلم بالمدلول لوجب أن يولده في حاله، لأن السبب إذا لم يختص بجهة وجاز وجوده مع سببه، فإنه يولده في حال وجوده، كالمجاورات [مع] التأليف، والوهي مع الألم، وإذا وجب في العلم بالدلالة أن يولد العلم بالمدلول في حاله لو كان مولداً له استحال أن يكون مشروطاً بالنظر، لأن النظر يستحيل وجوده في حال العلم بالمدلول.

فإن قيل: لم لا يولد النظر العلم لمن خالفكم وهم ينظرون كنظركم؟

قلنا: غير مسلم أنهم ينظرون كنظرنا، لأنهم لو نظروا على الحد الذي نظرنا عليه لعلموا كما علمنا. ألا ترى أن الرماة إذا رموا على سمت واحد وأصاب أحدهم، فلا بد من إصابة جميعهم، ومن ادعى أنه رمى على سمت المصيب فلم يصب غير صادق. والمخالفون ما نظروا في

فيجب أن تكون العلوم والمعارف من فعلنا، لتولدها عن السبب الذي هو فعلنا.

فإن قيل: ألا كانت المعارف من فعل الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر على ما ذهب إليه الجاحظ؟

قلنا: إذا تبعنا في الوقوع ودواعينا وفي الانتفاء صوارفنا، ثبت أنها من فعلنا، وأبطلنا قول من يضيفها إلى الله تعالى بطبع أو غيره.

والشك في أن المعارف من أفعالنا مع الحكم الذي ذكرناه كالشك في جميع الأفعال، وطريقه الحمد والذم الذي توصلنا بها إلى تعلّق الأفعال بنا ثابتة في المعارف.

ولو كانت المعارف تقع بالطبع لما احتيج إلى النظر والتأمل والتدبر، ولما كان أيضاً لنصب الأدلة معنى، وقد بُيّن في مواضع كثيرة أن الطبع ليس بمعنى معقول يمكن إسناد الأفعال إليه ووقوعها بحسبه. وقيل: إن الطبع لا يخلو من أن يريدوا به نفس المحلّ أو معنى فيه أو صفة له، وعلى كلّ الوجوه وكان يجب فيما يذكرون أن يقع بالطبع أن لا يختص وقتاً دون غيره، ولا تكون الحركة بأن يقع يمنة أولى من يسرة.

وليس لأحد أن يقول: إن تكليف المعرفة يجري مجرى الحدس والتخمين، لأن الناظر لا يدري ثمرة نظره من علم أو غيره إلا بعد الفراغ من النظر، وهذه شبهة الجاحظ.

والجواب: أن العاقل إذا علم حسن النظر ووجوبه عليه علم أنه لا يثمر / [[ص ١٦٧]] جهلاً ولا قبيحاً، فأمن في عاقبته أن تكون غير محمودة.

وهذه الشبهة تعترض على وجوب النظر وحسنه في كلّ الأمور. وبمثل ذلك نجيب من قال: كيف يجب عليه ما لا يعرفه ولا يميزه؟ فنقول: تمييز السبب ومعرفته يُغني عن تمييز المسبب على التفصيل، والعاقل يميز النظر ويعرفه فكأنه يميز للمعرفة.

فصل: في وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجهة وجوبه وأنه أوّل الواجبات:

اعلم أن جهة وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة، وهي خوف المضرة بتركه وتأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحريزاً من الضرر، كما يجب لهذا الوجه سائر الأفعال.

وليس لأحد أن يرجّح بالكثرة أو بإظهار الصلاح والعبادة، لأن ذلك قد / [[ص ١٦٥]] يتفق بالحقّ والباطل، وليس بأمانة على أحدهما. وربّما وقع التساوي مع الأقوال المتضادة فيما ذكرناه، فيرجع الأمر إلى أنه ليس بتقليد جهة الأولى من الأخرى.

ويدلّ أيضاً على فساد التقليد أن المقلّد لا يخلو من أن يكون عالماً بأن المقلّد محقّ أو لا يعلم ذلك، فإن كان لا يعلم جواز كونه مخطئاً وقبح تقليده، لأنّه لا يأمن الجهل والخطأ، وإن كان عالماً بأن من قلّده محقّ لم يخلو من أن يعلم ذلك ضرورة أو بدليل، وعلم الضرورة معلوم ارتفاعه. وإن علمه بدليل لا يخلو من أن يكون ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح، أو يكون بالتقليد، وهذا يوجب أن المقلّد أيضاً ما علم صحّة ما ذهب إليه إلا بالتقليد، ويؤدّي إلى إثبات المقلّدين لا نهاية لهم.

ولو لم يدلّ على فساد التقليد إلا أنّه يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمن معه الإصابة والخطأ معاً، فكما يقبح بلا خلاف التبخيت _ لتساوي الحقّ والباطل فيه _ فكذلك التقليد. ولولا فساد التقليد لكان إظهار المعجزات على أيدي الأنبياء ﷺ في حكم العبث.

فصل: في أن العباد يقدرّون على المعارف وأنّها من فعلهم:

الذي يدلّ على ذلك أن الجهل مقدور لنا بغير شبهة، لأنّه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى فينا لقبحه. ولا يجوز أن يكون من فعل غير الله تعالى فينا، لأنّ القادر بقدرته لا يقدر أن يفعل في قلب غيره علماً ولا جهلاً.

وإذا ثبت كونه مقدوراً لنا والقادر على الشيء يجب كونه قادراً على جنس ضده إن كان له ضدّ _ والعلم ضدّ الجهل _ فيجب أن نكون قادرين عليهما.

/ [[ص ١٦٦]] ولا يلزم على هذا السهو، لأنّا نقدر عليه وإن كان ضدّ العلم، لأنّ الصحيح أن السهو ليس بمعنى يصاد العلم.

ويدلّ أيضاً على ذلك: أن النظر يجب حصوله بحسب أحوالنا ودواعينا، وانتفاؤه بحسب كراهاتنا وصوارفنا، فواجب أن يكون محدثاً بنا وفعلاً لنا كسائر الأفعال، وقد ثبت أن النظر يولد العلم على ما تقدّم ذكره،

ومن سُنَّة المخالفين لنا في المعارف القويَّة عندهم أن يقولوا: لو كان العلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى عامّاً للعقلاء عند الخوف بالخاطر أو غيره لوجب أن يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا تدخل فيهم شبهة. وقد علمنا أن أصحاب المعارف جميعاً والذاهبين إلى التقليد ينكرون ذلك ولا يجدون من أنفسهم، ومثلهم لا يحدد ما يحده من نفسه لكثرتهم. فإن ادَّعيتهم على هذا الجمع المكابرة، جاز لأصحاب المعارف والإلهام أن يدَّعوا مثلها / [[ص ١٦٩]] عليكم إذا جحدتم المعارف التي تدَّعي مخالفكم أنَّها فيكم ضرورة.

والجواب عن ذلك: أن العلم بوجوب النظر المفصل في طريق المعرفة إنَّما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، ويحصل لبعض العقلاء في حال لا يحصل فيها بجماعتهم لاختلاف أحوالهم.

ولا يمنع مع ذلك أن يُدخل بعضهم على نفسه شبهة فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه. لأنَّ العلم بوجوب هذا النظر إنَّما هو علم بوجوب ما له صفة مخصوصة يجوز أن يعترض شبهة فيها، ويجري ذلك مجرى إدخال الخوارج على أنفسهم شبهة في مثل مخالفيتهم الذي هو ظلم على الحقيقة، حتَّى اعتقدوا حسنه لما جهلوا صفته المخصوصة.

وقد قيل: إنَّ الخوف ربَّما كان مغموراً ببعض الأمور، فلا يجده الإنسان من نفسه لانغماره، ومثَّل ذلك بمن يُشفى على الموت بالمرض الشديد وفي أمواله حقوق وعليه مظالم، فإنَّه لا بدَّ أن يكون خائفاً من إهمال الوصية عالماً بوجوبها عليه، ومع ذلك ربَّما ذهب عن هذا الداعي ولهى عنه وصار خوفه مغموراً، وإن كان ثابتاً.

وبعد، فما نعرف من أصحاب المعارف ومن يدَّعي أنَّها ضرورية، جماعة ينكرون [العلم بوجوب النظر لا يجوز على مثلهم جحد الضرورة. فأما أصحاب التقليد فما ينكرون] النظر الذي هو الفكر والتأمُّل، وإنَّما ينكرون المناظرة وهي غير النظر، وربَّما ألبأتهم الحال إلى المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم فسادها.

فقد بان بجميع ما ذكرناه الفرق بيننا إذا ادَّعينا العلم بوجوب النظر وبين أصحاب المعارف إذا ادَّعوا

ولا فرق بين أن تكون المضرة معلومة أو مظنونة في وجوب ما يتحرَّز به منها، ولو كان ذلك وافقاً لذلك المضارَّ المعلومة دون المظنونة لم يجب في الشاهد شيء من الأفعال على سبيل التحرَّز من المضارَّ، لأنَّه لا سبيل فيها إلى العلم، وإنَّما طريقها الظن.

ولا بدَّ أن يشترط في الفعل الذي يجب للتحرَّز من الضرر، إمَّا أن لا يكون فيه ضرر، أو إن كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرَّز به منه بكثير.

وليس لأحد أن يجعل التحرَّز من المضارَّ ملجأً فيسقط الوجوب، وذلك أنَّ الضرر المخوف قد يبلغ إلى حدٍّ يحصل معه الإلجاء، وقد يقصر عن ذلك الحد فيثبت فيه الوجوب ويرتفع الإلجاء. وكيف يكون الضرر الديني المخوف ملجئاً أو خارجاً عن الوجوب، وهو مؤجَّل غير معجَّل، والمضارَّ الملجئة لا تكون إلَّا عاجلة في الشاهد؟

وإذا تمَّهَّدت هذه الجملة لم يمنع وجوب النظر في الدين على العاقل متى / [[ص ١٦٨]] خشي في إهماله المضارَّ العظيمة ورجاء زوالها بالنظر، وإنَّما يخاف عند دعاء الداعي أو خطور الخاطر المنبَّه له على جهة الخوف وأمارته على ما سنبيته آنفاً، وإذا خاف العقاب _ وهو أعظم المضارَّ _ وأمل زواله بالنظر وجب عليه، وإن كره وشقَّ عليه، لأنَّ الذي يؤمل بدفعه من المضارَّ أغلظ وأعظم.

والصحيح أن العلم بوجوب النظر المعين في باب الدين مكتسب غير ضروري، وإنَّما العلم الضروري يتناول وجوب ما يختصُّ بصفة، كما أنَّ علم الضروري بقبح الظلم على الجملة يقتضي قبح ما اختصَّ بصفة الظلم، وإذا علم العاقل في ضرر بعينه أنَّه بصفة الظلم فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه يكون علماً، لمطابقة العلم بالجملة المتقدمة.

وهكذا القول في العلم المتَّصل بوجوب نظر معيَّن أنَّه مكتسب على الوجه الذي قدَّمناه. غير أنَّه وإن كان مكتسباً فلا بدَّ من حصوله لمن علم الجملة الأولى وعلم في نظر معيَّن أنَّه بتلك الصفة التي تناولها علم الجملة، لأنَّ العاقل كالمالحي إلى فعل هذا العلم وحاله هذه كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المتَّصل، وكما نقوله في من علِّم على الجملة: إن لم يسبق المحدثات فهو محدث، وعلِّم في ذات بعينها أنَّها لم تُسبق الحوادث.

فصل: في كيفية حصول الخوف للعاقل حتّى يجب عليه النظر، والكلام في جنس الخاطر وصفته:

اعلم أنّ النظر في طريق معرفة الله تعالى إذا كان إنّما يجب تحرّزاً من المضرة، فلا بدّ من حصول الخوف من المضرة للعاقل، وإذا كان الخوف لا يقع ابتداءً فلا بدّ من طريق وأمانة، ولا شبهة في أنّ الناشئ بين الدعاة إلى الله تعالى وأصحاب الشرائع ومثبتي النبوات الذين يُحدّثون بالنار والعقاب الدائم من إهمال المعرفة والإعراض عنها ويُرغّبون بالثواب الجزيل الدائم، لا بدّ من أن يكون خائفاً، فبعض ذلك ما يخاف العقلاء.

وإنّما نفرض الكلام في منفرد عن الناس ما سمع شيئاً من الدعاء والأعداء، ومن هذا صفته إنّما يكون خائفاً بأن يدعو داع، ويُخوّفه مخوّف ويشير إليه بالآمارات القائمة في عقله على [ما] سُنِّيَّته، فيخاف لا محالة فيجب عليه النظر.

أو يكون ممّن يتفق له أن يُفكّر في أحوال نفسه، فيشاهد آثار الصنعة فيه وآمارات النعم عليه، فيتنبّه على ما يتنبّه الخاطر أو الدواعي عليه، ويريبه له فيخاف، لأنّه إنّما يخاف عند دعاء الداعي وخطور الخاطر بظهور آمارات / [[ص ١٧٢]] الخوف، فإذا تفكّر فيها مبتدئاً فلا بدّ من أن يكون خائفاً.

فإن لم يحصل الوجهان الأوّلان وجب على الله تعالى أن يُخطّر بباله ما يقتضي وجوب النظر عليه بكلام يفعلُه داخل سمعه يتضمّن ما سنوّضه.

فإن قيل: هذا يقتضي أنّ الأصمّ الذي وُلِدَ كذلك غير مكلف، لأنّ الخاطر والداعي لا يصحّ أن يُخوّفاه مع الصمم. قلنا: يجوز في من وُلِدَ أصمّ أن يكون المعلوم من حاله أن يتفكّر من تلقاء نفسه ويتنبّه على الآمارات التي تشير إليه الخاطر أو الداعي، فيجب عليه النظر.

على أنّه ليس كلّ من كانت في خارج [سمعه] آفة تمنعه من إدراك الأصوات يقطع على أنّه لا يسمع الصوت في داخل سمعه، وإن كانت الآفة في خارجه فلا سبيل مع ذلك إلى القطع أنّ الصمّ غير مكلفين.

وجملة الكلام في الخاطر ينقسم إلى بيان جنسه وما يتضمّن، ثمّ الكلام فيما يعارضه ويقابله.

عموم المعرفة بالله تعالى للعقلاء مع إنكارهم لها / [[ص ١٧٠]] وجحدهم إيّاها وعملهم بخلافها، وأنّ ذلك بما لا يجوز دخول الشبهة فيه ولا التناسي له، فلم يبقَ إلّا جحد الضرورة المعلوم خلافها.

فإن قيل: إذا كان العلم بوجوب النظر مكتسباً غير ضروري، فيجب أن يكون مقدّماً في الوجوب على النظر، ويُبطل قولهم: أنّ النظر أوّل الواجبات.

قلنا: العلم بوجوب النظر وإن كان مكتسباً فلا بدّ على ما ذكرناه من حصوله، ولا يجوز مع العلم بأنّ له صفة الواجب ألا يفعل بوجوبه، لأنّه لو لم يفعل علماً بوجوبه لخرج بذلك من أن يكون واجباً، فلم يلزم أن يكون [من] الواجبات.

فإن قيل: فما الدليل على أنّ النظر في طريق معرفة الله تعالى _ المقصودة التي لا يعرّى من كمل عقله منها _ النظر في طريق معرفة الله تعالى.

قلنا: ما يجب من الأفعال احتراز من وجوب التحرّز من القبائح العقلية كالظلم وما أشبهه. وشرطنا القصد احتراز من إرادة النظر، لأنّها غير مقصودة في نفسها، وهي تابعة للنظر، والداعي إليها واحد. وشرطنا عدم التعرّي مع كمال العقل منه احترازاً من ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة، لأنّه قد يُعرّى مع كمال العقل من كلّ ذلك وإن لم يُعر من وجوب النظر.

فإذا قيل: فهو لا يُعرّى في كلّ حال من نعم الله تعالى، وإن جاز أن يُعرّى من نعم غيره.

قلنا: هو كذلك، إلّا أنّ شكر النعمة لا يجب إلّا بعد العلم بأنّها نعمة، وأنّ فاعلها قصد وجه الإنعام والإحسان. ولا يصحّ العلم بذلك في نعمه تعالى إلّا بعد العلم به وبصفاته.

والدليل على صحّة ما ذكرناه من أنّ النظر في طريق معرفته تعالى أوّل / [[ص ١٧١]] الواجبات: أنّك إذا تأملت جميع الواجبات علمت تأخرها عن هذا الواجب الذي ذكرناه، لأنّ الواجبات على ضربين عقلي وسمعي، والسمعي لا شبهة في تأخره عن وجوب النظر في معرفته تعالى، وما فيه شبهة من الواجبات العقلية _ كردّ الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين _ قد بيّنا ما فيه.

وقيل: لو كان كتابةً لكان نقض عادة إذا شوهدت كتابة مفهومة من غير أن يشاهد فاعلمها.

/ [[ص ١٧٤]] وهذا أيضاً ضعيف، لأن لقائل أن يقول: إن الله تعالى يُجِدُّ كتابةً تتضمَّن ما رتَّب في الخاطر من التخويف بحيث لا يشاهد ابتداء حدوثها، فيقتضي ذلك نقض العادة. ثمَّ يشاهد تلك الكتابة المكلفين ويقرأها فيتنبَّه بها على النظر ويحصل له الخوف المبتغى في وجوب النظر. والصحيح على هذا أن الخاطر لا يمنع أن يكون كتابةً على الوجه الذي حدَّدناه وحصرناه، فلم يبقَ في قسمته أفعال الجوارح إلا الكلام.

فأمَّا ما يدلُّ على أن الخاطر لا يكون اعتقاداً: أنَّه لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالى فيه أو من فعل المكلف. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف، لأنَّ القادر بقُدْرته لا يصحُّ أن يفعل في قلبه اعتقاداً، ولا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى، لأنَّه إن كان معتقده على ما ليس به كان جهلاً قبيحاً، والله تعالى لا يفعل قبيحاً. وإن كان معتقده على ما هو به فيجب أن يكون علماً، لأنَّه من فعل العالم بمعتقده، ومعلوم أن حال من يرد عليه الخاطر ليست حال القاطع العالم، بل صفة المجوِّز الظان. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف نفسه، لأنَّ ما يبتدئه العاقل من الاعتقادات لا علم لها لأنَّها تجري مجرى التبخيخ والتخمين، ولا تأثير لمثل ذلك.

وقد قيل: لو كان اعتقاداً من فعله تعالى لكان علماً ضرورياً على ما ذكرناه، وليس يخلو من أن يتعلَّق بلحوق العقاب بالمعاصي قطعاً، أو يتعلَّق بأنَّه لا يؤمَّن من ذلك. والقسم الأوَّل باطل، لأنَّ القطع على أن العقاب يلحقه لا محالة فرع على المعرفة بالله تعالى وصفاته وأحواله، والمكلف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى، فكيف يعلم أنه يعاقب العصاة؟ وإن كان علماً بأنَّه لا يؤمَّن نزول العقاب بمن يستحقُّه، فهذا علم من كون في عقل كلِّ / [[ص ١٧٥]] عاقل، ولا حاجة بالمكلف إلى تجديده له وهو حاصل عنده، وكلامنا فيما يتجدَّد بعد كمال العقل.

والذي يُفْسِد كونه ظناً إذا كان الظنَّ جنساً غير الاعتقاد، لأنَّه إن كان من جنس الاعتقاد فما تقدَّم يُفْسِده: أنَّه لا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلف

وأصحُّ الأقوال في جنسه: أنَّه كلام يفعلُه الله تعالى داخل سمع المكلف ويجب تقرب من صدره، ولهذا يلتبس الخاطر بحديث النفس والفكر. ويجوز أيضاً أن يأمر الله تعالى بعض الملائكة بأن يفعلَه على هذا الوجه.

والذي يدلُّ على ذلك: أنَّ الخاطر لا يخلو من أن يكون من أفعال الجوارح، أو أفعال القلوب. وأفعال الجوارح التي يمكن أن يقع بها تخويف هي الإشارة أو الكلام أو الكتابة. وأفعال القلوب إمَّا أن تكون اعتقاداً أو ظناً.

وإنَّما لم يدخل العلم في الأقسام، لأنَّ من يرد عليه الخاطر يكون خائفاً غير قاطع، والعلم يقتضي القطع.

/ [[ص ١٧٣]] ولا شبهة في أن ما عدا ما ذكرناه فلا يجوز أن يكون هو الخاطر، كالإرادة والكرهية، لأنَّ التخويف لا يقع بهما.

فأمَّا الفكر نفسه فهو ما يجب عند الخاطر، فلا يجوز أن يلتبس الخاطر.

والذي يفسد أن يكون الخاطر إشارة: أنَّ الإشارة إنَّما تفيد بالاضطرار إلى القصد المشير، والخاطر مضاف إليه تعالى، وذلك لا يصحُّ فيه.

وقيل في إبطال كونه كتابةً: إنَّ المفروض في الخاطر أن يكون مفعولاً في نواحي القلب، ووجود الكتابة لا فائدة فيه، لأنَّها لا تُشاهد ولا تُقرأ.

وهذا ليس بمعتد، لأنَّنا وإن أضفنا الخاطر إليه تعالى فما وقع الاتفاق على محلِّه وكيفية فعله، وإنَّما يذهب من جعله كلاماً إلى أنَّه مفعول إلى داخل السمع، ويذهب إلى أنَّه علم أو ظنٌّ بجعله في القلب. ومن يقول: إنَّه كتابة لا يليق بمذهبه هذا.

وقيل: إنَّنا نعلم من نفوسنا ضرورةً بأنَّنا ما شهدنا كتابةً يتضمَّن ما يترتَّب في الخاطر.

وهذا أيضاً ضعيف من الحجَّة، لأنَّ من يعلم ذلك من نفسه إن كان له طريق إلى القطع على مثله يجوز أن يكون مستغنياً عن الخاطر بدعاء الدعاة أو يتفكَّر من تلقاء نفسه، وربَّما شاهد ذلك في ابتداء تكليف ثمَّ تناساه.

وقيل: إنَّ الخاطر لو كان كتابةً لم يصحَّ تكليف الأعمى. وهذا أيضاً غير صحيح، لأنَّ الأعمى يجوز أن يقوم له في تكليفه مقام الخاطر الدعاة، والتنبيه من تلقاء نفسه.

في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك ودبرك أراد منك معرفته ليفعل الواجب عليك في عقلك ويتهي عن القبيح، وأنت تجد في عقلك قبح أفعال فيها لك نفع عاجل ووجوب أفعال عليك فيها مشقة عاجلة، وتعلم استحقاق الذم على القبيح. وإن الذم مما يغمك ويضرك فلا تأمن كما استحققت به الذم وإن انتفعت به عاجلاً أن تستحق به العقاب والآلام، ومعلوم أن أحد الاستحقاقين أمانة للاستحقاق الآخر، ثم يقول له: فمتى لم تعرف الله سبحانه وتعالى بصفاته، وأنه قادر على مجازاتك على العقاب [بالقبح] كنت إلى فعل القبيح أقرب ومن تركه أبعد، وإذا عرفته تكون من فعل القبيح أبعد ومن تركه أقرب.

وهذا أيضاً مما يحده في عقله متمهداً، فيجب حينئذٍ عليه النظر مع التنبيه / [[ص ١٧٧]] على كل ما ذكرناه، وإنما يتضمّن الخاطر لترتيب النظر في الأدلة والتنبيه على المقدم منها والمؤخر.

وكان أبو علي يوجب أن يتضمّن الخاطر ذلك. وذكر أبو هاشم أن ذلك مستغن عن تضمّن الخاطر له، وإنما تنبه الإنسان عليه من تلقاء نفسه، لأن العاقل يعلم إذا وجب عليه النظر في معرفة الله تعالى أن معرفته إنما يُلتمس بالنظر في أفعاله دون عدد النجوم.

والأولى أن يتضمّن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الأدلة، لأن ذلك مما يبعد أن يستدركه العاقل بنفسه، لاسيما في من كمل عقله ولم يخالط الناس ويعرف العادات.

وأما في معارضة الخاطر، فالواجب أن يقال: إن المعارض للخاطر الذي ذكرناه على ضربين: ضرب فيه يؤثّر، والضرب الآخر لا يؤثّر، فما يؤثّر هو المعارض على الحقيقة ويجب أن يمنع الله تعالى منه ليسلم الخوف للمكلف ويجب عليه النظر. والضرب الذي لا يؤثّر ليس بمعارض على التحقيق، فلا يجب المنع منه، لكن يجب على المكلف إطراره والعدول عن الالتفات إليه.

والضرب المؤثّر إن لم يوجد له مثال معين جاز، وقد قلنا: إنه إذا كان ممّا يقدر في وجوب النظر وجب المنع عنه، وذلك كافٍ.

وأجود من كل شيء قيل في مثال هذا الوجه: أن

نفسه، فإن كان من فعل الله تعالى _ ومن المعلوم أن الظن لا حكم له إذا كان واقعاً عن أمانة، وإلا جرى مجرى الشك _ ولا بدّ من أن تكون تلك الأمانة أمانة لفاعل الظن، كما أن الإرادة المؤثرة في كون الخبر خبراً يجب أن يكون إرادة لفاعل ذلك الخبر حتّى يؤثّر فيه. وإذا كان الأمارات مستحيلة على الله تعالى يبطل أن يكون الظن الذي لا حكم له ولا أمانة من فعله تعالى. وأيضاً فلو كان الظن من فعله تعالى لكان الفاعل مضطراً إلى ذلك الظن، وقد علمنا أن حالنا وحال غيرنا في ظنوننا وأفكارنا لا يختلف في أننا نخبرون فيها وغير مضطرين إليها، وأنها تابعة لدواعينا.

وإن كان الظن من فعل المكلف _ وقد بينا أن الظن المبتدأ لا حكم له _ فيجب أن يكون عن أمانة، فلا بدّ من منبّه على النظر في هذه الأمانة وخوف من تركه. والكلام في المنبّه على النظر في الأمانة حتّى يحصل الظن كالكلام في المنبّه على النظر في الدلالة حتّى يحصل العلم، وذلك يقتضي التسلسل.

ولا يجب إذا كان الخاطر كلاماً أن يكون الله تعالى مكلماً لكل أحد، فلا يختص موسى عليه السلام بالفضيلة، وذلك أن فضيلة موسى عليه السلام إنما هي في أنه تعالى كلمه جهره، وذلك الوجه المخصوص، بخلاف ما يرد به الخاطر.

وأيضاً فمن أثبت الخاطر كلاماً جوز أن يكون من فعل بعض الملائكة / [[ص ١٧٦]] عليه السلام، ولم يقطع على أنه من فعل الله تعالى.

وأما ما يتضمّنه فالذي يجب تضمّنه له التخويف من إهمال النظر، لأن بالخوف يجب النظر على ما قدّمناه، ولا بدّ من أن يتنبّه على أمانة الخوف، لأن الخوف بغير أمانة لا حكم له، وهو إن كان بهذا القدر الذي ذكرناه يحصل خائفاً ويجب عليه النظر، فلا بدّ من تنبيهه على جهة وجوب المعرفة ليعلم حسن هذا التخويف. ألا ترى أن من هدّد غيره على أكل كل طعام بعينه بالقتل، يجب عليه الامتناع من أكله، ولا يعلم قبح إيجاب الامتناع من الأكل عليه أو حسنه؟ فإذا قال له: (لا تأكله فإن فيه سماً)، ونبّه على أمانة كون السم فيه علم حسن إيجاب الامتناع من الأكل.

وعلى هذه الجملة يجب أن يتضمّن الخاطر أنك تجد

والأقرب في العقول: أن المنعم إذا عرف وأطيع كانت السلامة منه أولى.

ولقوهم: لا تأمن أن يكون لك إله سفيه إن عرفته عاقبك. لأن هذا أيضاً في أمانة، ولأن السفيه لا يتحرز من عقابه بشيء، ويجوز أن يعاقب بالنظر والإخلال به معاً. وما ذكرناه يُنبّه على الجواب عما لم نذكره، فإنه متقارب، والجملة التي عقدناها كافية فيه.

فصل: في أنه تعالى موجب على كل عاقل معرفته، وأن المعرفة الضرورية لا تقوم في اللطف مقام المكتسبة وما يتصل بذلك:

اعلم أن جهة وجوب معرفة الله تعالى إذا كانت هي أن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها فلا بد من عمومها لكل مكلف، وإذا بينا أن الضرورة في ذلك لا يقوم مقام الاكتساب لم يكن بد من تكليف المعرفة.

وإنما قلنا: إن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها، لأن من المعلوم أن الذي لا يشبهه العلم بالضرورة في الفعل صارف عنه وبالنفع فيه داع إليه، وإذا علم المكلف أنه يستحق على المعصية عقاباً عظيماً وعلى الطاعة ثواباً جزيلاً، كان ذلك أقرب له إلى فعل الطاعة وتجنب المعصية.

ومعلوم أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصح إلا بعد المعرفة بالله تعالى وبصفاته وحكمته وأنه عالم لنفسه، ولا يجوز أن يجهل مقدار المستحق من الثواب فلا يفعله، وأنه قادر لنفسه ولا يجوز المنع من فعل المستحق من الثواب أو فعل العقاب، فالذي هو اللطف على الحقيقة العلم باستحقاق / [[ص ١٨٠]] الثواب والعقاب، غير أن ما لا يتم هذا العلم إلا به _ ولا بد منه _ جار مجرى اللطف في الحاجة إليه، وتناول التكليف له.

فأما الذي يدل على أن المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في اللطف: أن من المعلوم المتقرر أن من تحمّل مشقة عظيمة لكي يصل إلى فعل غرض من الأغراض، يكون أقرب إلى فعل ذلك الغرض إذا تحمّل المشقة في الطريق إليه من إذا لم يكن عليه مشقة. ألا ترى أن من تكلف مونة عظيمة في بناء دار ليسكنها، فإنه يكون أقرب إلى سكنها وأحرص عليه منه إذا وهبت له تلك الدار ووصلت إليه بلا مشقة؟ وكذلك من سافر إلى طلب العلم

يأتي الخاطر المعارض فيقول له: لا تأمن إن نظرت أن تقضي بك النظر، إلا أنه لا صانع لك تخاف من جهته عقلاً ولا ترجو ثواباً. ومعلوم أن المكلف لا يأمن ذلك قبل النظر. ثم يقول: وإذا علمت قطعاً أنه لا صانع أمنت العقاب وأقدمت على فعل القبيح بطمأنينة. وهذا أمانة، لأن من المعلوم أن [من] أمن من / [[ص ١٧٨]] الضرر أقدم على ما يشتهيه، فقد صار هذا الخاطر معارضاً لما ذكرتموه، وفيه إشارة إلى ما هو متقرر في عقله.

والجواب: أن هذا يجب أن يمنع الله تعالى منه، وكل ما أشبهه مما يؤثر في الخوف ويقدح في وجوب النظر.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرنا أنه يوجب النظر، وذلك لأنه يخاف في إهمال النظر في معرفة الله تعالى أن يستحق العقاب العظيم الدائم الذي لا يتحمل مثله، وإنما يخاف إذا نظر في معرفة الله تعالى على ما ألقاه إليه الخاطر المعارض أن يقضي به النظر أنه لا صانع، فينهمك في المعاصي. وما يستحقه على المعاصي ليس بضرر البتة، وإن كان في بعض الأحوال قد استضر به لأمر تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم. فالنظر في معرفة الله تعالى واجب على كل حال، ليتحرز به من الضرر الأعظم الذي لا يقابله ما يتخوفه من الضرر بالانهاك في المعاصي.

وهذا وجه قوي. وأمثلة الوجه الثاني كثيرة موجودة.

وجملة القول فيه: إما أن يكون تخويفاً بلا أمانة، ولا وجه يقتضي وقوع الضرر الذي خوّف منه، أو تخويفاً لضرب يتحمل مثله في جنب التحرز من المضارّ العظيمة، وذلك قوهم: إن المعارض يردّ بأتك إن نظرت تحمّلت مشقة وكلفة، ولا تأمن بأتك لا تخطئ بما قصدت إليه فتعجل الراحة. وهذا غير مؤثر، لأن تحمّل مشقة النظر أهون وأيسر مما يخافه من إهمال النظر من العقاب العظيم. وهذا أيضاً يقتضي سقوط النظر في مصالح الدنيا كلّها بهذه العلة.

/ [[ص ١٧٩]] وكقوهم: لا تأمن أنك إن عرفت الله تعالى عاقبك، وإن لم تعرفه لم يعاقبك. وهذه الأمانة عليه في العقل، فلا يعارض ما عليه من الأمارات.

والصحيح أن المكلف يجب أن يبقى الله تعالى من الزمان الذي يتمكن فيه من جميع كمال المعارف له بالله تعالى بأحواله وتوحيده وعدله، ويبقى بعد ذلك زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح، لأن الغرض بإيجاب المعرفة هو اللطف في الواجبات العقلية، فلا بدّ ممّا ذكرناه.

فإن قيل: خبرنا عمّن عصى وقد كُلف المعارف فلم يفعل ما وجب عليه الابتداء به من النظر مثلاً في إثبات الإعراض، أتقولون: إنّه مع المعصية / [[ص ١٨٢]] يُكَلَّف النظر في الأوقات المستقبلية أو يكون غير مكلف؟ فإن خرج عن التكليف بمعصية فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شروطه؟ وإن جاز هذا في بعض العقلاء _ وهو من عصى _ داخل بالنظر جاز في جميعهم.

وإن قلتم: لا يخرج عن التكليف العقلي مع كمال عقله لكنّه يخرج من تكليف تحديد النظر ثانياً إذا عصى فيه أولاً.

قيل: وكيف يخرج عن وجوب النظر عليه مستقبلاً، والخواطر المخوفة واردة عليه كما كانت في الأوّل، فإن جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً جاز أولاً.

فإن قلتم: إنّه بعد المعصية في النظر الأوّل مكلف للنظر. قيل لكم: ليس يخلو وقد عصى أولاً في النظر في إثبات الإعراض من أن يكون مكلفاً في الحال الثانية، النظر في حدوث الإعراض أو استئناف النظر في إثبات الإعراض. فإن كان القسم الأوّل وجب أن يكون مكلفاً لما استحيل ويتعذر، لأنّه لا يصحّ من المكلف في هذه الحال وقد قصّر في إثبات الإعراض أن يعلم حدوثها. وإن كان القسم الثاني وجب إذا كُلف استئناف النظر أن يبقى الزمان الذي يتمكن فيه من استئناف جميع ما ألزمه من المعارف، ووقتاً بعده يصحّ فيه أداء واجب أو امتناع قبيح، وهذا يقتضي أنّه إذا عصى أبداً أن يبغي أبداً.

وليس يمكن أن يقال: إنّه لا يجب إذا كلفه بعد التقصير التكليف الثاني أن يُقيمه المدّة التي يستوفي فيها المعارف كما قلنا في التكليف الأوّل، وذلك أن العلة التي أوجبت لها البقاء الأوّل ثابتة في الثاني. وكيف يُكَلَّف نظر العرض فيه والمقتضي لحسنه المعرفة ويقطع دون الوقت الذي يصحّ فيه المعرفة؟ وهذا سؤال قويّ الشبهة.

والأدب وتحمل المشاق، يكون أقرب إلى التأدّب والتعلّم ممّن إذا جاء إليه العلماء في بلده في داره من غير كلفة. وأمثلة ذلك كثيرة معروفة.

وإذا كان المعرفة إنشأ ثراد وتدعو إلى فعل الواجب وتصرف عن فعل القبيح، وجب أن لا تقوم الضرورية، ولا مشقة فيها مقام المكتسبة على ما بيّناه.

ومما يدلّ أيضاً على ذلك: أنّا قد علمنا يقيناً من أحوال أنفسنا أنّنا غير مضطّرين إلى هذه المعارف، وإنّما الكلام في أحوال غيرنا، فلو كانت المعرفة تكون ضرورية لبعض المكلفين، لوجب تساوي جميعهم في الاضطرار إليها، لأنّ الوجه الذي يقتضي في بعضهم أن يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع، لأنّ الذي يمكن أن يقال: إن كونها ضرورية أبلغ وأقوى في باب اللطف، أو لأنّ الغرض حصول العلم. وهذان الوجهان يوجبان أن يتساوى الخلق في الاضطرار إليها، وقد علمنا خلاف ذلك.

/ [[ص ١٨١]] وليس يمكن أن يقال: إن الغرض هو حصول العلم، ولا فرق بين الاضطرار فيه والاكْتِسَاب، فهو مخير بين فعل المعرفة ومن تكليفه لها، وذلك أنّه إذا أقام فعله تعالى مقام فعلنا في ذلك كان تكليفنا المعرفة عبثاً بلا فائدة.

ومما يدلّ أيضاً في ذلك: أنّ المعرفة الضرورية لو قامت مقام المكتسبة فيما ذكرناه وكان تعالى في حكم المخير من أن يفعلها فينا وبين أن يُكَلِّفنا إيّاها، لوجب أن يفعلها تعالى فيمن علم أنّه يكفر، وقد علمنا خلاف ذلك.

وبهذه الطريقة أيضاً نعلم أنّ المعرفة الضرورية لا تزيد على المكتسبة، لأنّه كان يجب أن يفعلها في من يعلم أنّه يكفر، بل وفي كلّ من كُلف.

فإن قيل: لو كانت المعرفة لطفاً في ارتفاع القبائح لما عصى عارف بالله تعالى.

قلنا: معنى قولنا في المعرفة: (إنّها لطف) بأنّ المكلف يكون معها أقرب إلى فعل الواجبات وأبعد من فعل القبائح، وقد يكون قريباً من الواجب وبعيداً من القبيح وإن عصى وخالف. ولا يلزم على ما قلنا وجوب النوافل مسهلة للواجبات مؤكدة للداعي إليها، والمسهل المؤكّد لا يجب كما يجب المقرّب، والذي هو أصل في الدعاء والتقريب.

فإن قيل: أتقولون: إنَّه يستحقُّ إذا فرط في النظر الأول الذم والعقاب على ترك النظر في الأحوال المستقبلية؟ فإن قلتم: لا يستحقُّ ذلك. أخرجتم النظر من هذه الأوقات من أن يكون واجباً عليه. وإن قلتم: إنَّه يستحقُّ الذم والعقاب على ذلك أجمع. أوجبتم استحقاق الذم [والعقاب] على ما يتعدَّر على المكلف ويستحيل منه، لأنَّ معصيته في النظر الأول يحيل وقوع النظر في الثاني والثالث على وجه يوجب العلم.

قلنا: إنَّه يستحقُّ الذم على ترك النظر في الأوقات المستقبلية كلَّها إذا عصى في الأول، وإن كان هذا النظر المستأنف مع التقصير في الأول يتعدَّر عليه _ لأنَّه أُنِيَ في تعدُّره من قبل نفسه _ وهو الذي أخرج نفسه بتقصيره في الأول [من التمكن من تأتي ما وجب عليه من النظر، ولسنا أن نقول: إنَّ النظر في الأوقات الآتية يجب عليه وقد قضى في الأول]، بل نقول: كان واجباً عليه فضيَّعه وفوَّته [نفسه].

وجرى ذلك مجرى من كُلف صوم يوم فأكل في أوَّله أنَّه يستحقُّ الذم والعقاب على تفريطه في صوم اليوم كلَّه، وإن كان متى فرط في صوم أوَّله يُتعدَّر عليه صيام باقيه، لكن ذلك التعدُّر من جهته وأُنِيَ فيه من قبل نفسه، / [[ص ١٨٥]] فالذم متوجَّه نحوه على صيام جميع اليوم.

وهكذا القول في من أمر عبده في مائدة كوز في وقت مخصوص وبينهما مسافة، أنَّ العبد متى فرط في قطع تلك المسافة فإنَّه مذموم على تلك المائدة، وإن كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعدَّرت عليه في ذلك الوقت المخصوص، واللوم مع ذلك متوجَّه لما ذكرناه.

والصحيح من الأقاويل المختلفة في استحقاق العقاب على الإخلال بالنظر المرتب: أنَّه يستحقُّ في أوقات الإخلال على تدرج، وأنَّه لا يستحقُّ جزاء الكل في وقت الإخلال بالنظر الأول. وكذلك القول في السبب والمسبب، وأنَّ ثواب المسبب أو عقابه يستحقُّ في وقوعه دون حال وقوع سببه.

فإن قيل: إذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلف مثلاً إلا في مائة وقت، وكان مكلفاً في هذه المدة بطولها العقليات، أفليس تكليفه طول هذه المدة قد عُرِيَ من أن تكون المعرفة لطفاً فيه؟ وإذا جاز ذلك في قصير المدة جاز في طولها.

والجواب: أنَّ العاصي في النظر الأول الذي هو على التقدير النظر في / [[ص ١٨٣]] إثبات الإعراض، لا يخلو من أن يقتصر به على المكلف من غير زيادة عليه أو مكلف بعده سواء، فإن كان الأول لم يجر أن يُكلف بعد تقصيره في النظر الأول استئناف النظر، لأنَّ الغرض في تكليف النظر المعرفة، والغرض في تكليف المعرفة أن يكون لطفاً، وإذا قدرنا هذا العاصي في النظر الأول لم يُكلف إلا القدر من التكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة لعرف وكان معرفته لطفاً فيه، وقد فوَّت نفسه هذا اللطف بمعصيته، ولو لم يُكلف زيادة على التكليف الأول فلا وجه لتكليفه استئناف نظر لا يؤدِّي إلى معرفة وغرض فيه. وإن قدرنا أنَّ المقصّر في ابتداء النظر قد كُلف زيادة على التكليف الأول الذي لو ينظر وعرف لكانت معرفته لطفاً فيه، فلا بدَّ من تكليفه استئناف النظر وتبقيّة المدة التي يصحُّ فيها تكامل المعارف على ما ذكرناه في الحال الأولى. ولا يجب أن يؤدِّي ذلك إلى ما لا نهاية له من البقاء والتكليف، لأنَّ التكليف منقطع، ولا بدَّ أن يريد الله تعالى من المكلف إلى غاية متناهية، فينتهي الحال في من عصى إلى أنَّه لا يجب تكليفه استئناف النظر.

وليس يجب إذا قلنا: إنَّ العاصي في ابتداء النظر إذا كان مفتقراً به على التكليف الأول من غير زيادة عليه غير مكلف لاستئناف النظر أن يكون ممَّن يرد عليه الخواطر المخوِّفة من ترك النظر، بل لا بدَّ من أن يُصَرَّف عن ذلك ويُلهى عن خطور الخواطر المخوِّفة.

وليس يجب أن يكون بذلك فاقداً لعقله ومسلوباً تمييزه، لأنَّ في العقلاء من ينصرف عن أمور كثيرة دينية ودنيوية، وعن الفكر فيها والتخوُّف منها مع ظهور أماراتها، لأسباب شاغلة وصوارف ملهية.

/ [[ص ١٨٤]] وليس يجب إذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف النظر للوجه الذي أوضحناه أن يخرج عن التكليف العقلي، لأنَّه لا يجوز خروجه عن التكليف العقلي، كالامتناع من الظلم وشكر النعمة وما أشبه ذلك، لأنَّ كمال العقل يقتضي ثبوت هذا التكليف. وتكليف النظر إذا لم يكن طريقاً إلى المعرفة لا وجه له، وإذا كان الموجب له والمنبّه عليه التخويف وقدرنا زواله فقد زال وجه وجوب النظر.

وإنما يجب على العاقل النظر إذا خاف الضرر العظيم في إهماله وأمل زوال ما يخافه بالنظر، لأنّه مركز في العقول أنّ من خاف أمراً من الأمور ورجا زوال ما يخافه بالبحث والتفتيش فإنّه يجب عليه البحث، وكذلك إذا خاف الضرر العظيم من الإخلال بالنظر في طريق معرفة الله تعالى وجب عليه أن ينظر، وإنما يخاف بأحد أمور:

إمّا أن ينشأ بين العقلاء فيسمع اختلافهم في إثبات الصانع ونفيه وإثبات صفاته والخلاف فيها، وأن كلّ من اعتقد شيئاً ضلّل من خالفه ونسبه إلى الكفر واستحقاق العقاب الدائم. فإنّه إذا سمع هذا الاختلاف واستعمل موجب العقل وأخلّ نفسه من التقليد والهوى فلا بدّ من أن يخافه، فإنّه ملجأ إليه والأمر على ما وصفناه.

فإن فرضنا أنّه لم ينشأ بين العقلاء ولم يسمع اختلافهم، فإنّه يجوز أن ينتبه من قبل نفسه، بأن يراها متصرّفة منتقلة من حال إلى حال، ويرى آثار الصنعة فيه ظاهرة، فيتنبّه على أن لا يأمن أن يكون له صانع صنعه وأنعم عليه وأراد منه شكره، ومتى لم يفعل استحقّ الضرر العظيم من جهته.

ومتى لم يتفكّر له ما ذكرناه وجب على الله تعالى أن يُحْطِر بباله كلاماً خفياً يسمعه يتضمّن تخويفه من ترك النظر ويتنبّه على جهة الأمانة والطريق الموصل له إلى معرفته. وفي الناس من قال: إنّّه يجب عليه / [[ص ١٢٩]] أن يبعث إليه من يُنبّهه ويُخوّفه من ملك أو غيره، فحيثُ يجب عليه النظر.

[الكلام في الخاطر]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والأولى في الخاطر أن يكون كلاماً خفياً يسمعه وإن لم يُميّزه.

شرح ذلك: أمّا الخاطر فالصحيح من أقاويل من أثبت أنّه كلام خفيّ يسمعه من داخل أذنه وإن لم يُميّزه يتضمّن ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون علماً ولا اعتقاداً ولا ظناً، لأنّه لو كان كذلك لم يكن إلّا من فعله تعالى، لأنّ غيره لا يقدر على أن يفعل في غيره علماً ولا اعتقاداً ولا ظناً، ولو كان من فعله تعالى لم يكن إلّا علماً ولكان يكون ضرورياً، وقد علمنا خلاف ذلك.

قلنا: هذه المدّة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه الاكتساب، وهو الوجه الذي عليه يكون لطفاً، وما بعده من الأوقات يمكن أن تكون المعرفة لطفاً في التكليف فيه. وما يستحيل فيه وقوع المعرفة لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس إليه، وذلك أنّ الزمان المضروب للتشاغل بما يؤدّي إلى المعرفة من النظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة.

ويمكن أن يقال: إنّ ظنّ استحقاق الثواب والعقاب في هذه المدّة كافٍ في اللطف وليس يمكن سواه، وقد يقوم في كثير من المواضع الظنّ مقام العلم إذا لم يكن العلم. وهذه جملة مقنعة.

* * *

الشافعي في الإمامة (ج ١):

[[ص ٨٠]] وما نعرف فينا أحداً محصّلاً يدّعي أنّ المعارف كلّها ضرورية، وقد كان يجب أن لا يُعَيّر باعتقاد الضرورة في المعارف من له مثل أبي عثمان الجاحظ الذي افتتح هذا الرأي المنكر، وتناهى فيه إلى ما هو المشهور.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٢٧]] [في تعريف النظر]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والنظر هو الفكر، ويعلمه أحدنا من نفسه ضرورة.

وإنما يجب على العاقل هذا النظر إذا خاف الضرر من تركه وإهماله. وإنما يخاف الضرر بالتخويف من العباد إذا كان ناشئاً بينهم، أو بأن يبتدئ الفكر في أمانة الخوف من ترك النظر، أو بأن يُحْطِر الله تعالى بباله ما يدعوه إلى النظر ويُخيفه من إهماله.

شرح ذلك: النظر مشترك بين تقلّب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلباً لرؤيته، وبين الانتظار، وبين العطف والرحمة، وبين الفكر. والفكر ينقسم إلى الفكر في طريق معرفة الله تعالى وإلى الفكر في غيره.

فالواجب من جميع أقسامه هو الفكر في طريق معرفة الله تعالى، والواحد ممّا يجد نفسه مفكّراً ضرورة كما يجده مريداً وكارهاً ومدرِكاً / [[ص ١٢٨]] ضرورة، فلا يمكن دفعه.

١٧٩ - النكاح:

الانتصار:

[ص ٢٨٠] مسألة [١٥٦] [إعارة الفروج]:

وَمَا شُنِعَ بِهِ عَلَى الْإِمَامِيَّةِ: تَجْوِيزُهُمْ إِعَارَةَ الْفُرُوجِ،
وَأَنَّ الْفَرْجَ يَسْتَبَاحُ بِلَفْظِ الْعَارِيَةِ.

وتحقيق هذه المسألة أننا ما وجدنا فقيهاً منهم أفتى
بذلك ولا أودعه مصنفاً له ولا كتاباً، وإنما يوجد في
أحاديثهم أخبار نادرة تتضمن إعارة الفروج في الممالك.
وقد يجوز - إذا صححت تلك الأخبار وسلمت من القدر
والضعف - أن يكون عبر بلفظ العارية عن النكاح، لأن
في النكاح معنى العارية من حيث كانت إباحة للمنافع مع
بقاء العين على ملك مالكها، ونكاح الأمة يجري هذا
المجرى، لأن الرجل إذا أنكح أمته غيره فإنها أباحه / [ص
٢٨١] الانتفاع بها مع بقاء ملك الجارية عليه.

فإن قيل: أفترجون استباحة الفرج بلفظ العارية؟

قلنا: ليس في الأخبار التي أشرنا إليها أن لفظة
العارية من الألفاظ التي ينعقد بها النكاح، وإنما تضمنت
أنه يجوز للرجل أن يعير فرج مملوكته لغيره، فنحمل لفظ
العارية هاهنا على أن المراد بها النكاح من حيث الاشتراك
في المعنى، كما قال: يجوز للرجل أن يبيع مملوكته لغيره، على
معنى أنه يعقد عليها عقد النكاح الذي فيه معنى الإباحة،
ولا يقتضي ذلك أن النكاح ينعقد بلفظ الإباحة.

على أن أبا حنيفة وأصحابه لا يجب أن يُشنعوا
بذلك وهم يميزون أن ينعقد النكاح بلفظ الهبة والبيع،
فليس الشناعة في العدول عن زوجيني نفسك إلى بيعيني
نفسك أو هبي لي نفسك بأدون من الشناعة في أعيريني
نفسك.

مسألة [١٥٧] [الشهادة في النكاح]:

وَمَا ظَنَّ أَنْفَرَادُ الْإِمَامِيَّةِ بِهِ وَشُنِعَ عَلَيْهِمْ لِأَجْلِهِ:
القول بأن الشهادة ليست بشرط في النكاح. وقد وافق
داود في ذلك، وقال مالك: إذا لم يتواصوا بالكتمان صح
النكاح وإن لم يحضروا الشهود.

/ [ص ٢٨٢] وباقى الفقهاء جعلوا الشهادة في
النكاح شرطاً.

والحجة لقولنا إجماع الطائفة المحقة، وأيضاً فإن الله

وَلَا يُطْعَنُ عَلَى مَا قُلْنَاهُ مِنَ الْكَلَامِ إِلَّا بِالْأَصَمِّ الَّذِي
لَا يَسْمَعُ، فَإِنَّ / [ص ١٣٠] الْأَصَمُّ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ
هناك ما يقوم مقام الخاطر. فإن فرضنا أنه ليس له ما يقوم
مقامه ولا له طريق إلى التنبيه لم يحسن تكليفه.

فأما الكتابة فإنها يجوز أن يكون مما ينتبه بها العاقل،
إلا أنها لا تعم جميع المكلفين، لأنه ليس جميعهم يفهم
الكتابة، ومنهم من ليس له جراحة يبصر بها الكتابة. هذا
إذا فعلت الكتابة منفصلة عنه، فأما فعلها في جسمه وداخل
أعضائه فلا فائدة فيها، لأنه لا يراها فينتبه عليها. فالأولى
من الأقسام التي تعم أكثر العقلاء، الكلام.

[في أن النظر يؤلّد العلم]:

مسألة: قال السيد المرتضى رحمته الله: والنظر في الدليل من
الوجه الذي يدل، سبب يؤلّد العلم لأنه يحدث بحسبه، فجرى في
أنه مولّد له، مجرى الضرب والألم.

شرح ذلك: النظر في الدليل من الوجه الذي يدل،
سبب يؤلّد العلم ويحتاج في توليده للعلم إلى شروط:

منها أن يكون عالماً بالدليل من الوجه الذي يدل،
فإنه متى لم يكن كذلك لا يؤلّد نظره العلم. ألا ترى أن من
لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يمكنه أن يستدل على كونه
قادراً، وكذلك إذا لم يعلم صحة الفعل المحكم منه لا يصح
أن يستدل على كونه عالماً، وهو الوجه الذي يدل على كونه
عالماً. فإذا علم الأمرين معاً ثم نظر كان نظره / [ص
١٣١] مولّداً للعلم.

والذي يدل على ذلك: أننا وجدنا العلم الحاصل عقيب
النظر يطابقه ويقع بحسبه. ألا ترى أن من نظر في صحة الفعل
من زيد لا يحصل له العلم بالنجوم ولا بالهندسة، فلو لم يكن
النظر مولّداً للعلم وكان حاصلًا بالعادة - على ما يذهب إليه
المخالف - لجاز أن يحصل النظر على الوجه الذي ذكرناه ويقع
عقبه علم لا يطابقه، وقد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً فإننا وجدنا العلم الحاصل عقيب النظر يكثر بكثرته
ويقل بقلته. ألا ترى أن من يكثر إنظاره تكثر علومه. فلو لا أنه
متولّد عنه لما وجب ذلك، وجرى ذلك في باب التوليد مجرى
توليد الضرب للألم في أنه كلما كثر الضرب كثر الألم، فحكمنا
بأنه متولّد عنه. وكذلك القول في النظر والعلم.

أنَّه قال: ما أدركت أحداً اقتدي به في ديني يشكُّ في أنَّ وطء المرأة في دبرها حلال، ثمَّ قرأ: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ...﴾ الآية [البقرة: ٢٢٣].

وقال الطحاوي في كتابه هذا: حكى لنا محمد بن عبد الله بن الحكم أنَّه سمع الشافعي يقول: ما صحَّ عن النبي ﷺ في تحريمه ولا تحليله شيء، / [ص ٢٩٤] والقياس أنَّه حلال.

والحجَّة في إباحة ذلك: إجماع الطائفة، وأيضاً قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، ومعنى «أَنَّى شِئْتُمْ» كيف شئتم، وفي أيِّ موضع شئتم وآثرتم، ولا يجوز حمل لفظة «أَنَّى» هاهنا على الوقت، لأنَّ لفظة «أَنَّى» تختصُّ الأماكن وقتلما تستعمل في الأوقات، واللفظة المختصة بالوقت أيان شئتم، ولا فرق بين قولهم: ألق زيدا أُنَّى كان وأين كان في عموم الأماكن.

على أنَّنا لو سلَّمنا أنَّ الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الأمرين معاً من الأوقات والأماكن. فأما من ادَّعى أنَّ المراد بذلك إباحة وطء المرأة من جهة دبرها في قبلها بخلاف ما تكرهه اليهود من ذلك، فهو تخصيص لظاهر القرآن بغير دليل، والظاهر متناول لما قالوه ولما قلناه.

فأما الطعن على هذه الدلالة بأنَّ الحرث لا يكون إلاَّ بحيث النسل، وقد سمَّى الله تعالى النساء حرثاً فيجب أن يكون الوطء حيث يكون النسل فليس بشيء، لأنَّ النساء وإن كنَّ لنا حرثاً فقد أُبيح لنا وطؤهنَّ بلا خلاف في غير موضع الحرث، كالوطء دون الفرج وما أشبهه. ولو كان ذكر الحرث يقتضي ما ذكره لتنافي أن يقول لنا: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من قُبَل أو دُبُر، وقد علمنا أنَّ ذلك صحيح غير متناف.

ولا يمكن الاستدلال على إباحة ما ذكرناه بما تعلَّق به قوم فيها من قوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٥﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴿١٦٦﴾﴾ [الشعراء: ١٦٥ و١٦٦]، وقالوا: لا يجوز أن يدعو إلى التعوُّض عن الذكران بالأزواج إلاَّ / [ص ٢٩٥] وقد أباح منهنَّ الوطء مثل ما يُلتمس من الذكران. وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ

تعالى أمر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشرط بالشهادة، ولو كانت شرطاً لَذُكِرَتْ. على أنَّ أبا حنيفة عنده أنَّ كلَّ زيادة في القرآن توجب النسخ، فلو زاد الشهادة لكان ذلك نسخاً للكتاب، والكتاب لا يُنسخ بأخبار الآحاد.

ومما يمكن أن يعارض المخالف به ما رَووه عن النبي ﷺ من قوله: «إِنَّ النساءَ عندهم عوار أخذتوهنَّ بأمانة الله واستحللتم فروجهنَّ بكلمة الله»، وليس هاهنا كلام يستباح به فرج المرأة غير قول المزوج: قد زوّجت، وقول المتزوج: قد تزوّجت، وظاهر هذا الكلام يقتضي أنَّ الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا شرط زائد من شهادة ولا غيرها.

فإن قيل: إنَّما أراد بكلمة الله قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢] وما جرى مجراه من الألفاظ المبيحة للعقد على النساء.

قلنا: تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول، ولو كان حاصلًا به لاستغني عن العقد والإيجاب والقبول في الإباحة، وإنَّما آيات القرآن استفيد منها الإذن فيما يقع به التحليل والإباحة، وهو العقد والإيجاب والقبول. فإن احتجَّوا بما يروونه عن النبي ﷺ من قوله: «لا نكاح إلاَّ بوليٍّ وشاهدي عدل».

/ [ص ٢٨٣] فالجواب عنه أنَّ هذا خبر واحد، وهو مع ذلك مطعون في طريقه، والزهرى قد أنكره ومداره عليه، وفي تضعيفه وجوه كثيرة لا نطوِّل بذكرها، ومع ذلك فإنَّ النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه، وليس هم بأنَّ يحملوه على نفي الصحَّة والإجزاء بأولى منَّا إذا حملناه على نفي الفضل والكمال، وأجريناه مجرى قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلاَّ في المسجد، ولا صدقة وذو رحم محتاج».

* * *

[ص ٢٩٣] مسألة [١٦٦] [وطء المرأة في الدُّبُر]:

ومما شُنِّعَ به على الإمامية ونُسِبَتْ إلى التفرد به وقد وافق فيه غيرها: القول بإباحة وطء النساء في غير فروجهنَّ المعتادة للوطء. وأكثر الفقهاء يحظرون ذلك.

وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك

والوجه الثاني: أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾، أي إنه ليس على دينك، وأراد [به] أنه كان كافراً مخالفاً لأبيه، فكأن كفره أخرجه من أن يكون له أحكام أهله.

ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى على سبيل التعليل: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾، فتبين أنه إنما خرج عن أحكام أهله بكفره وقبيح عمله. وقد حكي هذا الوجه أيضاً عن جماعة من أهل التأويل.

والوجه الثالث: أنه لم يكن ابنه على الحقيقة، وإنما وُلِدَ على فراشه. فقال عليه السلام: ﴿إِنَّ ابْنِي﴾ على ظاهر الأمر، فأعلمه الله تعالى أن الأمر بخلاف الظاهر، ونبّهه على خيانه امرأته، وليس في ذلك تكذيب خبره، لأنه إنما خبر عن ظنه وعمّا يقتضيه الحكم الشرعي، فأخبره الله تعالى بالغيب الذي لا يعلمه غيره.

وقد روي هذا الوجه عن الحسن ومجاهد وابن جريج. وفي هذا الوجه بُعد، إذ فيه منافاة للقرآن، لأنه تعالى قال: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾ [هود: ٤٢]، فأطلق عليه اسم البتوة. ولأنه تعالى أيضاً استثناه من جملة أهله بقوله تعالى: ﴿وَأَهْلِكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [منهم]. ولأن الأنبياء عليهم السلام يجب أن يُنَزَّهُوا عن هذه الحال لأنها تعبير وتشيين ونقص من القدر، وقد جنبهم الله تعالى ما دون ذلك تعظيماً لهم وتوقيراً ونفيًا لكل ما ينفر عن القبول منهم.

وقد حمل ابن عباس قوة ما ذكرناه من الدلالة على أن تأويل قوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط: ﴿فَخَانَتَاهُمَا﴾ [التحریم: ١٠]، أن الخيانة لم تكن منهما بالزنا، بل كانت إحداهما تُخبر الناس / [ص ٥٧] بأنه مجنون، والأخرى تدل على الأضياف. والوجهان الأولان هما المعتمدان في الآية.

فإن قيل: أليس قد قال جماعة من المفسرين: إن الهاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ راجعة إلى السؤال؟ والمعنى أن سؤالك إياي ما ليس لك به علم عمل غير صالح، لأنه قد وقع من نوح عليه السلام السؤال والرغبة في قوله: ﴿رَبِّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾، ومعنى ذلك نجّه كما نجّيتهم.

أَظْهَرَ لَكُمْ [هود: ٧٨]، وإن القول يقتضي أن في بناته المعنى المطلوب من الذكران.

وذلك أنه لا حجة في هذا الضرب من الكلام، لأنه غير ممتنع أن يذمهم بإتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطء النساء وإن كان في الفروج المعهودة، لاشتراك الأمرين في الاستمتاع واللذة، وقد يغني الشيء عن غيره وإن لم يشاركه في جميع صفاته إذا اشتركا في الأمر المقصود، ولو صرح بما قلناه حتى يقول: أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم من الوطء في القبل، لكان صحيحاً، لأنه عوض ومغنٍ عمّا يُلتَمَس من الذكران.

* * *

١٨٠ - نوح عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[ص ٥٥] [تنزيه نوح عليه السلام عمّا لا يليق به]:

مسألة: فإن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسئلني ما ليس لك به علم إني أعطيك أن تكون من الجاهلين [هود: ٤٥ و ٤٦]، فقال: ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [فيه] تكذيب لقوله عليه السلام: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾. وإذا كان النبي عليه السلام لا يجوز عليه الكذب فما الوجه في ذلك؟

قيل له: في هذه الآية وجوه، كل واحد منها صحيح مطابق لأدلة العقل:

أولها: أن نفيه لأن يكون من أهله لم يتناول [فيه] نفي النسب، وإنما نفى أن يكون من أهله الذين وعده [الله تعالى] بنجاتهم، لأنه صلى الله عليه وسلم كان وعد نوحاً عليه السلام بأن يُنجي أهله في قوله: ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]، فاستثنى من أهله من أراد إهلاكه بالغرق.

ويدل على صحة هذا التأويل قول نوح عليه السلام: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾. وعلى / [ص ٥٦] هذا الوجه يتطابق الخبران ولا يتنافيان. وقد روي هذا التأويل بعينه عن ابن عباس وجماعة من المفسرين.

قلنا: ليس يجب أن تكون الهاء في قوله: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ راجعة إلى السؤال بل إلى الابن، ويكون تقدير الكلام: إِنَّ ابْنَكَ ذُو عَمَلٍ غَيْرِ صَالِحٍ، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، ويشهد لصحة هذا التأويل، قول الخنساء:

مَا أُمُّ سَقْبٍ عَلَى بَوٍّ تَطِيفُ بِهِ

قد ساعدتها على التحنان أظنَّارُ

ترتع ما رتعت حتَّى إذا أذكرت

فلئنما هي إقبال وإدبارُ

[من البسيط]

وإنما أرادت أنها ذات إقبال وذات إدبار.

وقد قال قوم في هذا الوجه: إِنَّ المعنى في قوله: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾، أَنَّ أصله عمل غير صالح من حيث وُلِدَ عَلَى فراشه وليس بابنه. وهذا جواب من يرى أَنَّهُ لم يكن ابنه عَلَى الحقيقة، والذي اخترناه خلاف ذلك. وقد قُرِئَتْ هذه الآية بنصب اللام وكسر الميم ونصب / [[ص ٥٨]] (غير)، ومع هذه القراءة لا شبهة في رجوع معنى الكلام إلى الابن دون سؤال نوح ﷺ، وقد ضَعَفَ قوم هذه القراءة فقالوا: كان يجب أن يقول: إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ، لأنَّ العرب لا تكاد تقول: هو يعمل غير حسن، حتَّى تقول: عملاً غير حسن. وليس هذا الوجه بضعيف، لأنَّ من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وزوال اللبس. فيقول القائل: (قد فعلت صواباً وقلت حسناً)، بمعنى: فعلت فعلاً صواباً، وقلت قولاً حسناً. وقال عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

أَيُّهَا الْقَائِلُ غَيْرِ الصَّوَابِ

أَخَّرَ النَّصْحَ وَأَقْلَلَ عِتَابِي

[من المديد]

وقال أيضاً:

وَكَمْ مِنْ قَتِيلٍ مَا يَبَاءُ بِهِ دَمٌ

وَمِنْ غُلُقٍ رَهْنًا إِذَا لَفَّهَ مَنِيٌّ

وَمِنْ مَالِيٍّ عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ

إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمي

[من الطويل]

أراد: وكم [من] إنسان قتيل.

وقال رجل من بجيلة:

كَمْ مِنْ ضَعِيفِ الْعَقْلِ مَنَكْتِ الْقَوَى

مَا إِنْ لَهُ نَقْضٌ وَلَا إِبْرَامُ

[من الكامل]

أراد: وكم من إنسان ضعيف العقل والقوى.

فإن قيل: فإن كان الأمر عَلَى ما ذكرتم فَلِمَ قال الله

تعالى: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ / [[ص ٥٩]] إِنِّي

أَعْظَمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦١﴾؟ فكيف قال نوح

ﷺ من بعد: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي

بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥٧﴾؟

قلنا: ليس يمتنع أن يكون [نوح] ﷺ نهي عن

سؤال ما ليس له به علم، وإن لم يقع منه، وأن يكون هو

ﷺ تعوَّذ [بالله] من ذلك، وإن لم يواقع. ألا ترى أَنَّنِيْنَا

ﷺ قد نُهي عن الشرك والكفر، وإن لم يقع منه، في قوله

تعالى: ﴿لَسْتُ أَشْرَكَتُ لِيُحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥].

وإنما سأل نوح ﷺ نجاه ابنه باشتراط المصلحة لا عَلَى

سبيل القطع، فلَمَّا بَيَّنَّ [الله] تعالى أَنَّ المصلحة في غير نجاته،

لم يكن ذلك خارجاً عَمَّا تَضَمَّنَهُ السؤال. فأمَّا قوله تعالى:

﴿إِنِّي أَعْظَمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦١﴾﴾، فمعناه: لئلا

تكون منهم. ولا شك في أَنَّ وعظه تعالى هو الذي يصرفه

عن الجهل، وَيُنَزِّهه عن فعله. وهذا كله واضح.

الأمالي (ج ٢):

[[ص ١٤٤]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله

تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي...﴾،

إلى قوله: ﴿أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦١﴾﴾ [هود: ٤٥]

و٤٦]، فقال: ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾

يقتضي تكذيب قوله ﷺ: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِي، فالنبي لا يجوز

عليه الكذب، فما الوجه في ذلك؟ وكيف يصحُّ أن يُخبر عن

ابنه أَنَّهُ عمل غير صالح؟ وما المراد به؟

الجواب: قلنا: في هذه الآية وجوه:

أحدها: أَنَّ نفيه لأن يكون من أهله لم يتناول نفي

النسب، وإنما نفى أن يكون من أهله الذين وعد بنجاتهم،

لأنَّه ﷺ كان وعد نوحاً ﷺ بأن ينجي أهله، ألا ترى إلى

قوله تعالى: ﴿فُلْنَا أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]؟ فاستثنى تعالى من أهله من أراد إهلاكه بالغرق، ويدل عليه أيضاً قول نوح عليه السلام: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾. وعلى هذا الوجه يتطابق الخبران ولا يتنافيان، وقد روي هذا التأويل بعينه عن ابن عباس وجماعة من المفسرين.

والجواب الثاني: أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ أي إنه ليس على دينك، وأراد أنه كان كافراً مخالفاً لأبيه، وكأن كفره أخرجه من أن يكون له أحكام أهله. ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى طريق التعليل: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ /﴾ [ص ١٤٥] غَيْرُ صَالِحٍ، فبين تعالى أنه إنما خرج من أحكام أهله لكفره وسوء عمله. وقد روي هذا التأويل أيضاً عن جماعة من المفسرين، وحكي عن ابن جريج أنه سئل عن ابن نوح فسبح طويلاً ثم قال: لا إله إلا الله، يقول الله: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾، وتقول: ليس منه؟ ولكنّه خالفه في العمل، فليس منه من لم يؤمن. وروي عن عكرمة أنه قال: كان ابنه، ولكنّه كان مخالفاً له في النية والعمل، فمن ثم قيل: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾.

والوجه الثالث: أنه لم يكن ابنه على الحقيقة، وإنما وُلِدَ على فراشه، فقال عليه السلام: ﴿إِنَّ ابْنِي﴾ على ظاهر الأمر، فأعلمه الله تعالى أن الأمر بخلاف الظاهر، ونبّه على خيانة امرأته. وليس في ذلك تكذيب خبره، لأنه إنما خبر عن ظنه، وعمّا يقتضيه الحكم الشرعي، فأخبره الله تعالى بالغيب الذي لا يعلمه غيره، وقد روي هذا الوجه عن الحسن وغيره.

وروي قتادة، عن الحسن، قال: كنت عنده فقال: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾، فقال: لعمر الله ما هو ابنه، قال: فقلت: يا أبا سعيد، يقول الله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾ وتقول: ليس بابنه، قال: أفرأيت قوله: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾؟ قال: قلت: معناه إنه ليس من أهلِكَ الذين وعدت أن أنجيهم معك، ولا يختلف أهل الكتاب أنه ابنه، فقال: أهل الكتاب يكذبون. وروي عن مجاهد وابن جريج مثل ذلك. وهذا الوجه يبعد، إذ فيه منافاة للقرآن، لأنه قال تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ﴾، فأطلق عليه اسم النبوة، ولأنه أيضاً استثناء من جملة أهله بقوله تعالى: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ

سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾، ولأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يجب أن يُزَهَّوا عن مثل هذه الحال، لأنها تُعَرِّضُ وتُشِينُ وتُغَضِّ من القدر، وقد جَنَّبَ الله تعالى أنبياءه عليهم الصلاة والسلام ما هو دون ذلك، تعظيماً لهم وتوقيراً، ونفيًا لكل ما ينفّر عن القبول منهم. وقد حمل ابن عباس ظهور ما ذكرناه من الدلالة على أن تأويل قوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط: ﴿فَخَانَتَاهُمَا﴾ [التحريم: ١٠] على أن الخيانة لم تكن منهما بالزنا، بل كانت إحداها تُخَيِّرُ الناس بأنّه مجنون، والأخرى تدل على الأضياف. والمعتمد في تأويل الآية هو الوجهان المتقدمان.

فأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾، فالقراءة المشهورة بالرفع، وقد روي عن جماعة من المتقدمين أنهم قرؤا: (إنّه عمل غير صالح) بنصب اللام وكسر الميم ونصب (غير)، ولكل وجه.

فأمّا الوجه في الرفع فيكون على تقدير: إن ابنك ذو عمل غير صالح، وما يستعمل غير صالح، فحذف / [ص ١٤٦] المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وقد استشهد على ذلك بقول الخنساء:

ما أُمُّ سَقْبٍ عَلِيٍّ بَوُّ تَطْيِيفٍ بِهِ

قد ساعدتها على التحنان أظار

ترتع ما رتعت حتّى إذا ذكرت

فلإنما هي إقبال وإدبار

أرادت: إنما هي ذات إقبال وإدبار.

وقال قوم: إن المعنى: أصل ابنك هذا الذي وُلِدَ على فراشك وليس بابنك على الحقيقة، والذي اخترناه خلاف ذلك.

وقال آخرون: الهاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ راجعة إلى السؤال، والمعنى: إن سؤالك إياي ما ليس لك به علم عمل إنه غير صالح، لأنه قد وقع من نوح ذلك السؤال والرغبة في قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾، ومعنى ذلك نجّه كما نجّيتهم. ومن يجيب بهذا الجواب يقول: إن ذلك صغيرة من النبي، لأن الصغيرة جائزه عليهم. ومن يمنع أن يقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام شيء من القبائح يدفع

هذا الجواب، ولا يجعل الهاء راجعة إلى السؤال، بل إلى الابن، ويكون تقدير الكلام ما تقدّم.

فإذا قيل له: لِمَ قال تعالى: ﴿لَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٦]؟ فكيف قال نوح عليه الصلاة والسلام من بعد: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنُ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [هود: ٤٧]؟

قال: لا يمتنع أن يكون نهي عن سؤال ما ليس له به علم، وإن لم يقع منه لم يكن يعوذ عليه الصلاة والسلام من ذلك وإن لم يواقع، ألا ترى أن الله تعالى قد نهى نبيه عليه الصلاة والسلام عن الشرك والكفر، وإن لم يكن ذلك وقع منه، فقال تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]؟ وكذلك لا يمتنع أن يكون نهاه في هذا الموضع عما لم يقع، ويكون عليه الصلاة والسلام إنما سأل نجاة ابنه باشتراط المصلحة لا على سبيل القطع، وهكذا يجب في مثل هذا الدعاء.

فأمّا القراءة بالنصب فقد ضعّفها قوم وقالوا: كان يجب أن يقال: إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ، لأنّ العرب لا تكاد تقول: هو يعمل غير حسن حتّى تقول: عَمَلٌ غَيْرٌ حَسَنٍ، وليس وجهها بضعف في العربية، لأنّ من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وزوال اللبس، فيقول القائل: قد فعلت صواباً

وقلت حسناً، بمعنى فعلت فعلاً صواباً وقلت قولاً حسناً. وقال عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

/ [[ص ١٤٧]]

أَيُّهَا الْقَائِلُ غَيْرِ الصَّوَابِ

أَخَّرَ النَّصْحَ وَأَقَلَّلَنِّي عِتَابِي

وقال أيضاً:

وَكَمْ مِنْ قَتِيلٍ مَا يَبَاءُ بِهِ دَمٌ

وَمِنْ غُلُقٍ رَهْنًا إِذَا ضَمَّه مِنْى

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ

إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرَةِ الْبَيْضِ كَالْدُمَى

وَأَنشَدَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لِرَجُلٍ مِنْ بَجِيلِهِ:

كَمْ مِنْ ضَعِيفِ الْعَقْلِ مَنَتَكُثُ الْقَوَى

مَا إِنْ لَهُ نَقْضٌ وَلَا إِبْرَامُ

مَالَتْ لَهُ الدُّنْيَا عَلَيْهِ بِأَسْرَهَا

فَعَلِيهِ مِنْ رِزْقِ الْإِلَهِ رِكَامُ

وَمَشِيعَ جَلْدِ أَمِينٍ حَازِمِ

مَرَسَ لَهُ فِيهَا يَرُومَ مَرَامُ

أَعْمَى عَلَيْهِ سَبِيلُهُ فَكَأَنَّهُ

فِيهَا يَحَاوِلُهُ عَلَيْهِ حَرَامُ

حرف الهاء

١٨١ - الهداية:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٣]] ٦١ _ حقيقة الهادي هو الذي يفعل الدلالة على الحق وتمييزه من الباطل.

وجه آخر فيه: وهو أيضاً الهادي لأهل الثواب إلى طريق الجنة والثواب.

* * *

١٨٢ - هشام بن الحكم:

الشافى في الإمامة (ج ١):

[[ص ٨٣]] فأما ما رمى به هشام بن الحكم عليه السلام بالتجسيم فالظاهر من / [[ص ٨٤]] الحكاية عنه القول بجسم لا كالأجسام، ولا خلاف في أن هذا القول ليس تشبيه ولا ناقض لأصل، ولا معترض على فرع، وأنه غلط في عبارة يرجع في إثباتها ونفيها إلى اللغة.

وأكثر أصحابنا يقولون: إنه أورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة، فقال لهم: إذا قلتم: إن القديم تعالى شيء لا كالأشياء، فقولوا: إنه جسم لا كالأجسام.

وليس كل من عارض بشيء وسأل عنه يكون معتقداً له، ومتديناً به، وقد يجوز أن يكون قصد به إلى استخراج جوابهم عن هذه المسألة، ومعرفة ما عندهم فيها، أو إلى أن يبين قصورهم عن إيراد المرتضى في جوابها، إلى غير ذلك مما يتسع ذكره.

فأما الحكاية عنه أنه ذهب في الله تعالى أنه جسم له حقيقة الأجسام الحاضرة، وحديث الأشبار المدعى عليه، فليس نعرفه إلا من حكاية الجاحظ عن النظام، وما [هو] فيها إلا متهم عليه، غير موثوق بقوله / [[ص ٨٥]] في مثله، وجملة الأمر إن المذهب يجب أن تؤخذ من أفواه قائلها، وأصحابهم المختصين بهم ومن هو مأمون في الحكاية عنهم، ولا يرجع فيها إلى دعاوى الخصوم فإنه إن يرجع إلى ذلك في المذهب اتسع الخرق، وجل الخطب، ولم ننق بحكاية في مذهب ولا استناد مقالة.

ولو كان يذهب هشام إلى ما يدعونه من التجسم يوجب أن يعلم ذلك ويزول اللبس فيه كما يعلم قول الخوارزمي وأصحابه بذلك، ولا نجد له دافعاً كما ولا نجد لمقالة الخوارزمي دافعاً.

ومما يدل على براءة هشام من هذا القرف ورميه على هذا المعنى الذي يدعونه ما روي عن الصادق عليه السلام في قوله: «لا تزال يا هشام مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك»، وقوله عليه السلام حين دخل عليه وعنده مشائخ الشيعة فرفعه على جماعتهم، وأجلسه إلى جانبه في المجلس وهو إذ ذاك حديث السن: «هذا ناصرنا بقلبه ويده ولسانه»، وقوله عليه السلام: «هشام بن الحكم رائد حقنا، وسائق قولنا، المؤيد لصدقنا، والدافع لباطل أعدائنا، من تبعه وتبع أمره تبعنا، ومن خالفه وألحد فيه فقد عادانا وألحد فينا»، وأنه عليه السلام كان يرشد في باب النظر والحجاج، ويحث الناس / [[ص ٨٦]] على لقائه ومناظرته، فكيف يتوهم عاقل _ مع ما ذكرناه _ على هشام هذا القول بأن ربّه سبعة أشبار بشبره؟ وهل ادّعاء ذلك عليه _ رضوان الله عليه _ مع اختصاصه المعلوم بالصادق عليه السلام وقربه منه وأخذه عنه إلا قدح في أمر الصادق عليه السلام ونسبة له إلى المشاركة في الاعتقاد الذي نحلوه هشاماً؟ وإلا كيف لم يظهر عنه من التنكير عنه، والتباعد له ما يستحقّه المقدم على هذا الاعتقاد المنكر، والمذهب الشيعي؟

فأما حدوث العلم فهو أيضاً من حكاياتهم المختلفة، وما نعرف للرجل فيه كتاباً، ولا حكاة عنه ثقة.

فأما الجبر وتكليف ما لا يطاق، مما لا نعرفه مذهباً له، ولعله لم يتقدم صاحب الكتاب في نسبة ذلك إليه غيره، اللهم إلا أن يكون شيخه / [[ص ٨٧]] أبو علي الجبائي فإنه يميل بكل تحامل وعصية، وقليل هذه الحكايات ككثيرها في أنها إذا لم تنقل من جهة الثقة وكان المرجع فيها إلى قول الخصوم المتهمين لم يُفعل بها، ولم يُلتفت إليها، وما قدّمناه من الأخبار المروية عن الصادق عليه السلام، وما كان

يظهر من اختصاصه به وتقريبه له، واجتباؤه إياه من بين
صحابته، يُبطل كلّ ذلك، ويُزيّف حكاية روايته.
وأمّا البداء، فقول هشام وأكثر الشيعة فيه هو قول
المعتزلة بعينه في النسخ في المعنى، ومرادهم به مراد المعتزلة
بالنسخ، وإنّما خالفوهم في تلقّيه بالبداء لأخبار رُووها ولا
معتبر في الألفاظ والخلاف فيها.

* * *

حرف الواو

١٨٣ - الواقعة:

المقنع في الغيبة:

وليس جعل الجسم قبلّة والسجود [إليه] من العبادة في شيء، فلذلك جَوَّزْنَا أَنْ يُتَّخَذَ بعض الجهاد قبلّةً وَيُصَلَّى إليه، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ وَإِنْ جَازَ عقلاً، فالعبادة به موقوفة على السمع، كما أَنَّ الصلاة إلى جهةٍ مخصوصة طريقها الشرع.

* * *

١٨٥ - الوضوء:

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل الموصليات الثالثة):

[ص ٢١٣] المسألة الأولى: حكم غسل اليدين في

الوضوء:

غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع غير مستقبل للشعر، واستقباله لا ينقض الوضوء.

واعلم أَنَّ الابتداء بالمرفقين في غسل اليدين هو المسنون، وخلاف ذلك مكروه، ولا نقول إِنَّه ينقض الوضوء، حتّى لو أَنَّ فاعلاً فعله لكان لا يجزي به. ولا يقدر أحد أن يحكم من أصحابنا المحصلين تصريحاً بأنَّ من خالف ذلك فلا وضوء له، وجميع ما ورد في الأخبار من تغليظ ذلك والتشديد فيه.

وربّما قيل: (لا يجوز) محمول على شدة الكراهة دون الوجوب وال لزوم.

وقد يقال في مخالفة المسنون المغلظ في هذه الألفاظ ما يزيد على ذلك، ولا يدلُّ على الوجوب.

والذي يدلُّ على صحّة مذهبنا في هذه المسألة أَنَّ جميع الفقهاء يخالفوننا في أَنه مسنون، وأنَّ خلافه مكروه، وإجماع الإماميّة الذي بيّنّا أَنه حجّة لدخول قول المعصوم فيه.

فإن قيل: قد خالفتم ظاهر القرآن، لأنّه قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] غاية، وأنتم قد جعلتم / [ص ٢١٤] المرافق ابتداء.

قلنا: أمّا لفظة (إلى) فقد تكون في اللغة العربية

[ص ٤٠] وأمّا الواقعة فقد رأينا منهم نفرّاً شذّاذاً جهّالاً، لا يُعَدُّ مثلهم خلافاً، ثمّ انتهى الأمر في زماننا هذا وما يليه إلى الفقد الكلي، حتّى لا يوجد هذا المذهب _ إن وُجِدَ _ إِلَّا فِي اثْنَيْنِ أو ثلاثة على صفةٍ من قلّة الفطنة والغاوة يُقَطِّعُ بها على الخروج من التكليف، فضلاً أن يُجَعَلَ قولهم خلافاً يُعَارِضُ به الإماميّة الذين طبّقوا البرّ والبحر والسهل والجبل في أقطار الأرض وأكنافها، ويوجد فيهم من العلماء والمصنّفين الألوف الكثيرة.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[ص ٢٢٥] وأمّا من حدث في هذا الوقت من الواقعة القائلين بنفي موت / [ص ٢٢٦] موسى بن جعفر وأنّه هو القائم المنتظر المهدي، فقولهم يطلّ بما أبطلنا به قول الناووسيّة من أَنَّ موته معلوم، كما أَنَّ موت من تقدّم من آبائه عَلَيْهِ السَّلَامُ معلوم، ولو جاز نفي هذا لجاز نفي ذلك. على أَنَّ هذه الفرقة أيضاً قد انتقضت والله الحمد.

* * *

١٨٤ - الوثنية:

الملخص في أصول الدين:

[ص ٣٠١] فصل: في الكلام على من عبد الأصنام من جاهليّة العرب وغيرهم:

اعلم أَنَّ العبادة إذا كانت لا تُسْتَحَقُّ إِلَّا بالنعم المخصوصة، لأنّها ضرب من الشكر وكيفية له، والشكر لا يكون إِلَّا على النعم، فمن المعلوم أَنَّ ما لا يصحُّ منه النعمة لا يستحقُّ العبادة، كما لا يستحقُّ الشكر.

وليس يجوز أن يُعْبَدَ ليقرب إلى الله تعالى على ما حُكي عنهم، لأنَّ عبادة من ليس بمنعم يقبح، كما يقبح شكره، والقبیح لا يُتَقَرَّبُ به إلى الله تعالى، بل هو أقوى ما يُبْعَدُ عنه، ولو جاز أن يُعْبَدَ تقرباً إليه.

ولمّا لم يتمكّن من حمّله القراءة بنصب الأرجل على الأيدي المغسولة، عدل إلى شيء وجدت شيخه أبي ظ: أبا] علي الفارسي عوّل عليه، لما أعياه نصرة إيجاب الغسل من الآية على صناعة الإعراب. وهو وجه روي عن أبي يزيد الأنصاري أشدّ تهافياً وتقارباً من كلّ شيء اعتمد عليه في هذه الآية.

ونحن نبين ما في هذا الكلام الذي وقفنا عليه من الخلل والزلل بأوجز / [[ص ١٦٢]] كلام، وإن كان من أطلع على كلامنا فيما كنا أمليناه من مسائل الخلاف هو ما في هذه المسألة، وما أوردناه أيضاً قريباً من الكلام في ذلك.

وأيّ بحر هذا الكلام الذي وجدناه لهذا الرجل وغيره في هذه المسألة كالقطرة بالإضافة إليه، وأمكن من ضبط ذلك أن ينقض منه كلّ كلام سطر في هذه الآية أو له سطر، وما توفيقني إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

قال صاحب الكلام: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، المعوّل في ذلك أنّ من نصب قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ حمّله على الغسل وعطفه على الأيدي، لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح، فحمل على النصب الذي يقتضيه قوله: ﴿اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، ليكون على لفظ ما في حكمه في الوجوب من الأيدي التي حملت على الغسل. ولم يجرّ كما جرّ من قرأ: (وأرجلكم) لمخالفته في المعنى، فلذلك خالف بينهما في اللفظ.

الجواب: يقال له: يجب أن نبني المذهب على الأدلّة على الأحكام، فيجب أن نعتبر وجه دلّالته، فنبنينا مذهبنا عليها ويكون اعتقادنا موافقاً.

فقولك: (إنّ من نصب الأرجل حمّله على الغسل وعطفه على الأيدي لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح) طريق، ولو لم يكن عند من ذكرت الغسل دون المسح بغير دلّالته، والقرآن يوجب المسح دون الغسل.

وأول ما يجب إذا فرضنا ناظراً منّا فلا يحكم بهذه الآية وما يقتضيه من مسح أو غسل، يجب أن لا يكون عنده غسل ولا مسح، ولا يتضيّق إليه أحدهما، بل / [[ص ١٦٣]] ينظر فيما يقتضيه ظاهر الآية وإعرابها، فيبني على

بمعنى الغاية وبمعنى (مع)، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢]، أراد: مع أموالكم. وقال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤]، أراد: مع الله. ويقولون: ولي فلان الكوفة إلى البصرة، ولا يريدون غاية بل يريدون: ولي هذا البلد مع هذا البلد.

وقال النابغة الذبياني:

ولا تتركني بالوعيد كأنني إلى

الناس مطلي به القار أجرب

أراد: مع الناس أو عندهم. وقال ذو الرمة:

بهاكلّ خوار إلى كلّ صولة

ورفعني المداعار الترائب

أراد: مع كلّ صولة. وقال امرؤ القيس:

له كفّل كالدعص لبده الندى

إلى خارك مثل الرياح المنصب

أراد: مع خارك.

فإن قيل: فهذا يدلّ على احتمال لفظة (إلى) بمعنى

الغاية وغيرها، فمن أين أنّها في الآية لغیر معنى الغاية.

قلنا: يكفي في إسقاط استدلالكم بالآية المحتملة لما قلناه ولما قلموه، فهي دليلنا ودليلكم. وبعد فلو كانت لفظة (إلى) في الآية محمولة على الغاية، لوجب أن يكون من لم يتبدأ بالأصابع ونيتته إلى المرافق عاصياً مخالفاً للأمر، وأجمع المسلمون على خلاف ذلك.

وإذا حملنا لفظة (إلى) على معنى (مع) صار تقدير الكلام:

فاغسلوا أيديكم مع المرافق، وهذا هو الصحيح الذي لا يدفعه إجماع ولا حجة، كما قلنا فيمن حمل ذلك على الغاية.

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (عدم وجوب غسل

الرجلين في الطهارة):

[[ص ١٦١]] قال السيّد قدّس الله روحه: وقفت

على كلام لأبي الحسن علي بن عيسى الرعي ينصر به أنّ القرآن دالّ على وجوب غسل الرجلين في الطهارة، فلمّا تأمّلته وجدته كلام مخرم غير محقّق لما يقوله، وكأنّه غريب من هذا الشأن بعيد منه أجنبي، ومن لا يطيق على أمر فأستر عليه ترك الخوض فيه.

مقتضاها الغسل إن وافقه، أو المسح إن طابقه. وكلامك هذا يقتضي سبلاً من الغسل وأنه حكم الآية حتى يثبت عليه إعراب الأرجل بالنصب، وهذا هو ضد الواجب.

وقد بينا في مسائل الخلاف أن القراءة بالجر أولى من القراءة بالنصب، لأننا إذا نصبنا الأرجل فلا بد من عامل في هذا النصب، فإما أن تكون معطوفة على الأيدي، أو يقدر لها عامل محذوف، أو تكون معطوفة على موضع الجار والمجرور في قوله: ﴿بِرؤُسِكُمْ﴾، ولا يجوز أن تكون معطوفة على الأيدي، لبعدها من عامل النصب في الأيدي، ولأن إعمال العامل الأقرب أولى من إعمال الأبعد.

وذكرنا قوله تعالى: ﴿أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ [الكهف: ٩٦]، وقوله: ﴿هَآؤُمْ أَقْرَأُوا كِتَابِيَهٗ﴾ [الحاقة: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا﴾ [الجن: ٧].

وذكرنا ما هو أوضح من هذا كله، وهو أن القائل إذا قال: (ضربت عبد الله، وأكرمت خالدًا وبشرًا)، إن رد بشرًا إلى حكم الجملة الماضية التي قد انقطع حكمها ووقع الخروج عنها لحن وخروج عن مقتضى اللغة، وقوله تعالى: ﴿اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ جملة مستقلة بنفسها، وقد انقطع حكمها بالتجاوز لها إلى جملة أخرى، وهو قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾.

ولا يجوز أن تنصب الأرجل بمحذوف مقدر، لأنه لا فرق بين أن تُقدر محذوفاً هو الغسل، وبين أن تُقدر محذوفاً هو المسح، ولأن الحذف لا يُصار إليه إلا عند الضرورة. وإذا استقل الكلام بنفسه من غير تقدير محذوف، لم يجر حمله على محذوف.

/ [ص ١٦٤] فأما حمل النصب على موضع الجار والمجرور، فهو جائز وشائع، إلا أنه موجب للمسح دون الغسل، لأن الرأس ممسوحة، فما عطف على موضعها يجب أن يكون ممسوحاً مثلها، إلا أنه لما كان إعمال أقرب العاملين أولى وأكثر في القرآن ولغة العرب، وجب أن يكون جر الآية حتى تكون معطوفة على لفظة الرأس أولى من نصبها وعطفها على موضع الجار والمجرور، لأنه أبعد قليلاً، فلهذا ترجحت القراءة بجر الأرجل على القراءة بنصبها.

ومما يبين أن حمل حكم الأرجل على حكم الرأس في المسح أولى، أن القراءة بالجر يقتضي المسح ولا يحتمل سواه، فالواجب حمل القراءة بالنصب على ما يطابق معنى القراءة بالجر، لأن القراءتين المختلفتين تجريان مجرى آيتين في وجوب المطابقة بينهما، وهذا الوجه يرجح القراءة بالجر للأرجل على القراءة بالنصب لها.

ثم قال صاحب الكلام: فإن قال قائل: إنه إذا نصب فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ جاز أيضاً أن يكون محمولاً على المسح، كما قال: (مررت بزيد وعمراً). فحملوا (عمراً) على موضع الجار والمجرور، حيث كانا في موضع نصب، فلم لا يقولون: إن الجر أحسن وإن المسح أولى من الغسل، لتجوز القراءتين جميعاً بالمسح، ولأن من نصب فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ يجوز في قوله أن يريد المسح فيها نصب للحمل على الموضع. والذي يجر ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ لا يكون إلا على المسح دون الغسل، وكيف لم يقولوا: إن المسح أو الغسل، لجوازه في القراءتين جميعاً، وانفراد الجر في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بالمسح من غير أن يحتمل / [ص ١٦٥] غيره؟

والقول في ذلك: إن حمل نصب ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ على موضع الجار والمجرور في الآية لا يستقيم، لمخالفته ما عليه بغير النبي بل في هذا النحو.

وذلك أتينا وجدنا في التنزيل العاملين إذا اجتمعا حمل الكلام على العامل الثاني الأقرب إلى المعمول فيه دون الأبعد، وذلك في نحو قوله: ﴿أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ [الكهف: ٩٦]، حمل على العامل الثاني الأقرب الذي هو ﴿أُفْرِغْ﴾ دون الأول الذي هو ﴿أَتُونِي﴾، ولو حمل على الأول لكان: (أتوني أفرغه عليه قطراً)، أي أتوني قطراً أفرغ عليه. وكذلك: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]، أعمل ﴿يُفْتِيكُمْ﴾ دون ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾، ولو أعمل الأول لكان: (يستفتونك قل الله يفتيكم فيها).

وكذلك قوله تعالى: ﴿هَآؤُمْ أَقْرَأُوا كِتَابِيَهٗ﴾ [الحاقة: ١٩]، أعمل الأقرب من العاملين، وهو ﴿أَقْرَأُوا﴾، ولو عمل الأول لكان: (هآؤم اقرؤه كتابيه).

فإذن كان حكم العاملين إذا اجتمعا على هذا الذي ذكرت من إعمال الثاني أقرب منهما إلى المعمول، لم يستقم

فساد وإنه مما لا يستقيم، أو ما كان جائزاً على جهة التقدير عند كل عاقل أن يعبر الله سبحانه نصاً صريحاً / [ص ١٦٧] على أن حكم الأرجل المسح، كما كان ذلك حكماً للرؤوس، وهل يدفع جواز ذلك إلا مكابر لنفسه وجه؟

اللهم إلا أن تدعي أنك علمت قبل نظرك في هذه الآية، وما هو يوجه في الأرجل من غسل أو مسح أو [ظ: أن] حكم الأرجل الغسل دون المسح، فيثبت الآية على علمك.

هذا فقد كان يجب أن يتبين [ظ: تبين] من أين علمت ذلك حتى يثبت عليه حكم الآية، ومتى ساغ لك أن تقول: إننا يعمل العامل الأقرب بحيث يستقيم ولا يفسد؟ وكل هذا إخلال منك بما يلزمك.

فأما البيت الذي أنشدته، فليس من الباب الذي نحن فيه من ترجيح إعمال الثاني من العاملين دون الأول، وإنما يتعلق به من نص الإعراب بالمجاورة، كما استشهدوا بقوله: (جحر ضب خرب)، وبقوله: (كبير أناس في بجاد مزمل).

وقد بينا في مسائل الخلاف بطلان الإعراب بالمجاورة بكلام كالشمس وضوحاً، وتكلمنا على كل شيء تعلق به أصحاب المجاورة.

على أنه قد خطري في قول الشاعر: (كان غزل العنكبوت المزمل) شيء وما رأيته لأحد ولا وقع لي متقدماً، وهو أن يكون المزمل صفة العنكبوت لا للغزل، ويكون من الزمل، لأن العنكبوت ربما ينسج بيته في زمل. وإنما حملت العلماء على أنه صفة للغزل من حيث ذهبوا في هذه اللفظة إلى أنها من أزملت الثوب أو الحصير، وزملت هذه أيضاً إذا نسجته، والنسج لا يليق بالعنكبوت / [ص ١٦٨] نفسه، وإنما يليق بغزله. وهذا التخريج يُبطل أيضاً تعلق أصحاب المجاورة بهذا البيت.

ثم قال صاحب الكلام: والأوجه في الآية والله أعلم أن يحمل على الباء، ويقرأ: (وأرجلكم)، ولا يحمل على «اغسلوا»، ويكون المراد بالمسح الغسل لأمرين:

أحدهما: أنه حكى عن أبي زيد أنه قال: المسح أخف الغسل، ومن ذلك: (تمسحت للصلاة)، فإذا كان كذلك فجاز الذي أوجه قوله تعالى: «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» في من جر الغسل دون المسح.

أن يترك حمل (الأرجل) على البناء التي هي أقرب إليه، ويحمل على الفعل لمخالفته ذلك ما ذكرت من الآي، وإن الأكثر في كلامهم: (خسنت ب صدره و صدر زيد) بجر (صدر) المعطوف على البناء من حيث كان أقرب إليه، وهذا مذهب سيبويه.

ثم قال: فإن قال قائل: إذا نصب (الأرجل) فقال: «وَأَرْجُلَكُمْ» فقد حمل / [ص ١٦٦] ذلك على أبعد العاملين، فكيف لا يجوز لمن نصب أن يتأول ما ذكرناه من حمله على موضع الجار والمجرور، ويكون تأويله جائزاً، وإن لم يحمل على الباء التي هي أقرب إلى المعمول من قوله: «اغسلوا»؟

ثم قال: القول في ذلك أنه رأى أن يحمله على الجر لا يستقيم في المعنى، وإنما يحمل على أقرب العاملين إذا كان الحمل عليه لا يفسد معنى، فإذا أدى ذلك فساد المعنى عنده لم يحمله على الأقرب.

ألا ترى أن ما تلوناه من الآي إنما حمل فيه على الثاني دون الأول، لأن الحمل على كل واحد منهما في المعنى مثل الحمل على الآخر، فلما كان كذلك أعمل الأقرب لقربه، إذا كانوا قد احتملوا لإيثارهم الحمل على الأقرب ما لا يصح في المعنى، كقوله: (غزل العنكبوت المزمل)، ويروى نسج والمزمل من صفة الغزل، وحمله على العنكبوت من حيث كان أقرب إليه من الغزل، فإذا صح المعنى مع الأقرب فلا يذهب على ذلك.

الجواب: يقال له: أمّا صدر هذا الفصل من كلامك، فهو كله عليك، لأنك قد نظقت فيه بلسان من نص المسح في الآية، واستشهدت في إعمال الثاني من العاملين دون الأول، بما استشهدنا نحن به في نصرة هذه المسألة، والرد على من أوجب الغسل بها دون المسح، فكأنك على الحقيقة إننا حققت من وجوب إعمال العامل الثاني دون الأول، لما هو شاهد عليك لا لك.

ولما سألت نفسك عن السؤال الذي فطنت به ما حققته وبسطته لك، عدلت إلى دعوى طريقة... من أين لك بلوغها، لأنك قلت: إننا يعمل الثاني دون الأول بحيث يستقيم المعنى ولا يفسد.

فمن أين قلت: إن القول بمسح الأرجل يؤل إلى

الجواب: يقال له: قد صرّحت في كلامك أنّ القراءة في الأرجل بالجرّ أولى وأرجح من القراءة بالنصب على موجبة العربية. وهذا صحيح مبطل لما يظنّه من لا يعرف العربية من الفقهاء، إلّا أنّك لمّا أعيتك الحيل في نصرة غسل الأرجل من طريق الإعراب، عدلت إلى شيء حكى عن أبي زيد الأنصاري من / [[ص ١٧٠]] أنّ المسح غسل، وهذا الذي عدلت إليه من أوضح الفساد من وجوه:

منها: أنّ معنى الغسل وحقيقته يخالف في اللغة وحقيقتها معنى المسح، لأنّ الغسل هو إجراء الماء على العضو المغسول، والمسح هو مسّ العضو بالماء من غير أن يجريه عليه، فكأنّه قيل للماسح: ندّ العضو بالماء ولا تسله عليه. وقيل للغاسل: لا تقتصر على هذا القدر بل أسله على العضو وأجره.

فالمعنيان متضادّان كما تراه، وكيف يقال: إنّ أحدهما هو الآخر؟ بل ولا يصحّ ما يقوله الفقهاء من أنّ أحدهما داخل في الآخر، لأنّنا قد بيّنا تنافي المعنيين، وما يتنافى لا يتداخل.

ولو جاز أن يُسمّى على الحقيقة الماسح غاسلاً ويدعى دخول المسح في الغسل، لوجب أن يُسمّى من دفع إيجاد الكثير على بدنه وصبّه عليه ورشّ الماء على بدنه وتقطر الماء عليه، لأنّ الدفع والصبّ يزيد على معنى الرشّ والتقطير، ويوجب أن يكون من على رأسه عمامة طويلة، يصحّ أن يقال: على رأسه تكة أو خرقة، لأنّ العمامة تشتمل على هذه المعاني، وقد علمنا أنّ أحداً لا يطيق ذلك ولا يميزه.

ومنها: أن لو سلّمنا اشتراك ذلك في اللغة، وإن كان غير صحيح على ما بيّناه، لكان الشرع وعرف أهله يمنع من ذلك، لأنّ أهل الشرع كلّهم قد فرّقوا بين المسح والغسل وخالفوا بينهما، ولهذا جعلوا بعض أعضاء الطهارة ممسوحاً وبعضها مغسولاً، وفرّقوا بين قول القائل: فلان يرى أنّ الفرض في الرجلين المسح، وبين قولهم: يرى الغسل.

ومنها: أنّ الرؤوس إذا كانت ممسوحة المسح الذي لا يدخل في معنى الغسل / [[ص ١٧١]] بلا خلاف بين

ويؤكّد ذلك أنّ الثوري يروي عن أبي عبيدة في تأويل قوله تعالى: ﴿فَطَفِقْ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [ص: ٣٣] أنّ المعنى يضرب، يقال: مسح علاوته أي ضربها بالاعتقاد الذي يقع باليد أو غيرها من آلة الضرب بالمضروب، مثل الاعتماد الذي يقع على المغسول في حال الغسل باليد إذا كان الغسل بها، وذلك فرق المسح الذي ليس بغسل.

ويؤكّد ذلك أيضاً أنّه موقّت بغاية، كما وقّت غسل اليد بها في قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾.

والآخر: أن يكون قوله أي «امسحوا» الذي يُراد به المسح الذي دون الغسل كمسح الرأس، والمراد به الغسل، فأجرى الجرّ على الأرجل في اللفظ والمراد به الغسل، وحمل ذلك لمقاربة المسح للغسل في المعنى، ليكون الحمل على أقرب العاملين، كالأيّ التي ذكرناها.

أمّا إذا كان أهل اللغة قد أثروا ذلك فيما لا يصحّ معناه إشاراً منهم للحمل / [[ص ١٦٩]] على الأقرب، فلمّا استعملوا ذلك فيما لا يصحّ في المعنى، نحو: (غزل العنكبوت الزمل) حتّى فيما يتقارب فيه المعنيان، لأنّ المعاني إذا تقاربت وقع ألفاظ بعضها على بعض، نحو قولهم: (أنبأت زيدا عمراً خير الناس)، و(أنبأت) أفعلت من النبأ، والنبأ الخبر، فلمّا كان الإنباء ضرباً من الإعلام أجروا (أنبأت) مجرى (أعلمت) فعّدوه إلى ثلاثة مفاعيل، كما عدّوا (أعلمت) إليهم، وكما جرى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ﴾ [يوسف: ٣٥] مجرى علموا في قوله: (ولقد علمت لتأتين منيتي)، وذلك أنّ (بدا لهم) ظهر لهم رأي لم يكونوا رأوه، فهو بمنزلة علموا ما لم يعلموا.

وقد زعم أبو الحسن أنّهم قالوا: (ما سمعت رائحة أطيب من هذه)، و(لا رأيت رائحة أطيب من هذه)، و(ما رأيت كلاماً أصوب من هذا)، فوضع بعض العبارة عن أفعال هذه الحواسّ مكان بعض، لاجتماعهنّ في العلم بها، وكذلك وضع المسح مكان الغسل، لاجتماعه في وقوع التطهير بهما في الأعضاء. والمراد بالمسح الغسل كما كان المراد بما سمعت رائحة ما شممت ولا رأيت كلاماً ما سمعت، فوقع كلّ واحد منهما في الاتّساع موضع الآخر، لاجتماعهما في العلم على الوجه الذي علم به ذلك.

الأعناق والأسواق، بل قال أكثرهم: إنَّه أراد مسح يده على أعناقها وأسوقها، كما يفعل الإنسان ذلك فيما يستحسنه من فرش وثوب وغير ذلك، وقال قوم: إنَّه أراد ضرب أعناقها وسوقها بالسيف، وقال قوم: إنَّه أراد غسل سوقها وأعناقها. وحمل الآية على ما هو حقيقة من غير توسُّع ولا تجوُّز أولى.

وأما التعلُّق في أنَّ الأرجل مغسولة بالتحديد إلى الكعبين، وإجراؤها مجرى الأيدي في الغسل لأجل التحديد، فهو شيء يتعلَّق به قديماً الفقهاء وهو ضعيف جداً، وذلك أنَّ عطف الأرجل في حكم المسح على الرؤوس، لأنَّه يجب أن يكون ضعيفاً من حيث كانت الأرجل محدودة إلى غاية، والرؤوس ليس كذلك ولا يجب أن يعطف على الأيدي لأنَّها محدودة، وذلك أنَّ الأيدي غير شكَّ معطوفة على الوجه، لها مثل حكمها من الغسل، وإلاَّ جاز أن يعطف محدود من الأرجل على غير محدود من الرؤوس.

والذي نقوله أشبه بتقابل الكلام وترتيبه، لأنَّ الآية تضمَّنت ذكر عضو مغسول غير محدود ثمَّ عطف عليه من الأيدي عضواً مغسولاً محدوداً، فالمقابلة تقتضي إذا ذكر عضواً ممسوحاً غير محدود أن يعطف عليه بعض ممسوح محدود بأن يعطف محدوداً من أرجل على غير محدود من الرؤوس، لتقابل الجملتان الأولى والأخرى، وهذا واضح جداً.

فأما الكلام الذي طول بإيراده من تسمية الشيء بما يقارنه، فهو إذا صحَّ / [[ص ١٧٣]] وسلم من كلِّ قدح توسُّع من القوم وتجوُّز وتعدُّ للحقيقة بغير شبهة.

وليس لنا أن نحمل ظاهر كتاب الله على المجاز والاتِّساع من غير ضرورة، وقد رضي القائلون بالمسح أن يكون حكم من أوجب بالآية غسل الرجلين حكم من قال: ما سمعت رائحة أطيب من كذا، وحكم من قال: إنَّها توجب المسح حكم القائل: ما شممت رائحة أطيب من كذا، فما يزيدون زيادة على ذلك.

على أنَّ الذي حكاه عن الأخفش من قولهم: (ما سمعت رائحة أطيب من هذه) الأولى أن يكون المراد به: ما سمعت خبر رائحة أطيب من كذا وحذف اختصاراً. فهذا

الأُمَّة عطفت الأرجل عليها، فوجب أن يكون حكمها مثل حكم الرؤوس وكيفيته، لأنَّ من فرَّق بينهما مع العطف في كيفية المسح، كمن فرَّق بينهما في نفس المسح، وحكم العطف يمنع من الأمرين.

ألا ترى أنَّ القائل إذا قال: (قوم زيداً وعمراً)، وأراد بلفظ القوم التأديب والتثقيف، لم يجوز أن يريد بالمعطوف عليه إلاَّ هذا المعنى، ولا يجوز أن يحمل قوم في عمرو على الصفة دون التثقيف، وهو معطوف على ما قاله غير هذا الحكم...

ومنها: أنَّ المسح لو كان غسلأً أو الغسل مسحاً، لسقط أن لا يزال مخالفونا يستدلُّون ويفزعون إليه من روايتهم عنه عليه السلام أنَّه توضأ وغسل رجليه، كأنَّه كان لا ينكر أن يكون الغسل المذكور إنَّما هو مسح، فصار تأويلهم للآية على هذا يبطل أصل مذهبهم في غسل الرجلين.

فأما ما حكاه عن أبي زيد فهو خطأ بما بيناه وأوضحناه، والخطأ يجوز عليه.

فأما استشهاد أبي زيد بقولهم: (تمسَّحت للصلاة) فقد روي عنه أنَّه استشهد بذلك، فالأمر بخلاف ما ظنَّه فيه، لأنَّ أهل اللسان لمَّا أرادوا أن يخبروا عن الطهور بلفظ مختصر، ولم يجوز أن يقولوا: (اغتسلت للصلاة) لأنَّ في الطهارة ما ليس بغسل، واستطالوا أن يقولوا: اغتسلت وتمسَّحت، قالوا بدلاً من ذلك تمسَّحت للصلاة، لأنَّ الغسل ابتداءً المسح في الأكثر، ثمَّ يزيد عليه فيصير غسلأً، فرجَّحوا لهذا المعنى تمسَّحت على اغتسلت، فإنَّه كان ذلك منهم تجوُّزاً وتوسُّعاً.

وأما الآية التي ذكرها، فإنَّها لم يحسن أن يذكر كيفية الاستدلال بها، على أنَّ المسح قد يكون غسلأً وجودته على وجه آخر لا طائل له فيه، وأيُّ فائدة له في أن ضرب العلاوة يُسمَّى مسحاً أو ... في أن المسح غسل.

/ [[ص ١٧٢]] والذي عن أبي زيد من الاحتجاج بالآية على غير الوجه الذي ظنَّه، لأنَّ أبا زيد يُحكى عنه أنَّه حمل قوله تعالى: ﴿فَطَفِقْ مَسْحاً بِالْسُوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ أنَّه غسل أسوقها وأعناقها بالماء، وقد أوردنا هذه الشبهة عن أبي زيد.

قلنا: إنَّ أكثر المفسِّرين قالوا: إنَّ المراد غير غسل

قلنا: قد أجمع المسلمون على أن آية الطهارة متوجهة إلى كل محدث يجد الماء، ولا يتعذر عليه استعماله. ولا فرق في ذلك بين لبس الخف وغيره، على أن من جعلها خاصة لا بد له من ترك الظاهر، لأنه تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فعمّ بخطابه جميع المؤمنين، ولا بسوا الخفاف من المحدثين يتناولهم هذا / [[ص ١٨٥]] الاسم.

ويدل على ذلك أيضاً أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة وطهر رجله، إمّا بالمسح على روايتهم، وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به».

وقد علمنا أن المسح على الخفين يخالف ذلك الوضوء الذي بينه النبي ﷺ وقال: إنه لا يقبل الصلاة إلا به.

فكذلك ماسح الخف، لأن النبي ﷺ أشار إلى وضوء بالماء له كيفية وقع في أعضاء مخصوصة بين أن الصلاة لا تقبل إلا بها. فالظاهر من كلامه أن كل ما يسمّى وضوءاً متى لم يجعل على تلك الصفة والكيفية، فالصلاة به غير مقبولة، والتميم ليس بوضوء، ولا خلاف أن وضوء الماسح على خفيه كوضوء غاسل رجله أو ماسحهما في أن العموم يتناولهما.

ويدل أيضاً على إنكار المسح على الخفين إجماع الإمامية، وهي عندنا الفرقة المحقة التي في جملتها الإمام المعصوم، وقولها حجة لا يجوز العدول عنه.

الناصريات:

[[ص ١١٦]] المسألة الثامنة والعشرون: (يدخل المرفقان

في الوضوء):

وهذا صحيح، وعندنا أن المرافق يجب غسلها مع اليدين، وهو قول جميع الفقهاء إلا زُفر بن الهذيل وحده. وحكي عن أبي بكر بن داود الأصفهاني مثل قول زُفر في هذه المسألة.

/ [[ص ١١٧]] دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه:

إجماع الفرقة المحقة.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، ولفظة (إلى) قد تُستعمل في الغاية، وتُستعمل أيضاً بمعنى (مع)، وكلا الأمرين حقيقة.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢]، أراد _ بلا خلاف _ مع أموالكم.

أحسن وأليق من أن يضع سمعت وقولهم: (ما رأيت أطيب من كذا) حمله على الرؤية التي هي العلم، لأن [حمل] لفظ الرؤية على معنى مشترك أولى من حمله على ما سمعت، لأن الحمل على ما ذكرناه يفسد حقائق هذه الألفاظ، ويقتضي خلط بعضها ببعض.

وهذه جملة كافية فيما قصدنا، والحمد لله رب العالمين.

رسائل الشريف المرتضى (ج ٣) / (مسألة في المسح على

الخفين):

[[ص ١٨٣]] الشيعة الإمامية تنكر المسح على

الخفين، وخالف فقهاء العامة في ذلك فأجازوا المسح عليهما، أو فرقوا بين رخصة المقيم فيه والمسافر، إلا ما روي عن مالك، فإنه كان يُبطل التوقيت في مسح الخفين، فلا يضرب له غاية. وقد حكى بعض أصحابه عنه أنه كان يُضعف المسح على الخفين على الجملة.

الجواب: والذي يدل على صحة مذهبنا في بطلان

المسح على الخفين قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فأمر بغسل ومسح أعضاء / [[ص ١٨٤]] مخصوصة بأسماء لها مخصوصة.

وقد علمنا أن الخف غير متطهر ولا فمثل الحكم الآية

تدل على مسح الرجل والخف لا يستحق هذه التسمية.

فإن قيل: قد تسمى الخف رجلاً في بعض المواضع،

لأنهم يقولون: (وطأته برجلي) وإن كان فيه خف.

قلنا: هذا مجاز، والمجاز لا يقاس عليه، ولا يُترك

ظاهر الكتاب له، والكلام محمول على حقيقته وظاهره، إلا إذا دل دليل على العدول عن الظاهر، ولا نعرف هاهنا دليلاً غير الظاهر يعدل إليه فيعد.

فيجوز أن يريدوا بقولهم: (وطأته برجلي) أي

اعتمدت بها اعتماداً أفضى ذلك إلى ذلك الجسم الذي قيل إنه موطوء، والاعتماد بالرجل التي عليها خف إنما يتبدأ من الرجل في الحقيقة، ثم ينتهي إلى الخف إلى ما جاوره وماسه.

فإن قيل: فمن أين لكم وجه الآية إلى كل محدث، وما

ينكرون أن يكون خاصة في غير لبس الخف خارجاً عنه.

بالأصابع، لأن الإجماع سابق له، ولأنه بنى ذلك على أن (إلى) بمعنى الغاية والحد، وأن الحد خارج عن المحدود وقد بينا اشتراك هذه اللفظة.

المسألة الثلاثون: (فرض المسح متعين بمقدم الرأس والهامة إلى الناصية):

هذا صحيح وهو مذهبنا، وبعض الفقهاء يخالفون في ذلك، ويجوزون المسح مع الاختيار على أي بعض كان من الرأس.

والدليل على صحة مذهبنا: الإجماع المقدم ذكره، وأيضاً فلا خلاف بين الفقهاء في أن من مسح على مقدم الرأس فقد أدى الفرض وأزال الحدث، وليس كذلك من مسح مؤخر الرأس، فما عليه الإجماع أولى.

وأيضاً فإن الحدث متيقن، وإزالته بمتيقن أولى، ومن مسح على مقدم رأسه أزاله بيقين، وليس كذلك من يمسح غير هذا الموضع.

/ [[ص ١٢٠]] المسألة الحادية والثلاثون: (المسح على الرجلين إلى الكعبين هو الفرض):

وهذا صحيح، وعندنا أن الفرض في الرجل المسح دون الغسل، فمن غسل لم يجزه.

وقد روي القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس رضي الله عنه، وعكرمة، وأنس، وأبي العالية، والشعبي، وغيرهم.

وكان الحسن بن أبي الحسن البصري يقول بالتخير بين المسح والغسل، وهو مذهب محمد بن جرير الطبري، وأبي علي الجبائي.

/ [[ص ١٢١]] وقال من عدا من ذكرناه من الفقهاء: إن الفرض هو الغسل دون المسح.

دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

وأوجب على الوجوه - بظاهر اللفظ - الغسل، ثم عطف الأيدي على الوجوه، وأوجب لها بالعطف مثل حكمها، فصار كأنه قال: واغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم.

وقال تعالى حاكياً عن عيسى عليه السلام: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤]، أراد: مع الله.

وتقول العرب: ولي فلان الكوفة إلى البصرة، وإنما يريدون مع البصرة من غير التفات إلى الغاية.

ويقولون أيضاً: فعل فلان كذا، وأقدم على كذا هذا إلى ما فعله من كذا وكذا، وإنما يريدون مع ما فعله.

وبعد فإن لفظة (إلى) إذا احتملت الغاية، واحتملت أن تكون بمعنى مع، فحملها على معنى مع أولى، لأنه أعم في الفائدة، وأدخل في الاحتياط لفرض الطهارة.

وشبهة من أخرج المرافق من الوضوء: أنه جعل (إلى) للغاية والحد، وظن أن الحد لا يدخل في المحدود.

/ [[ص ١١٨]] وهذا ليس بصحيح، لأننا قد بينا أن لفظة (إلى) مشتركة بين الغاية وغيرها، ولو حملت على الغاية لكان دخول المرافق واجباً، لأنه أولى في باب الاستظهار للفرض والاحتياط له، ولأن الحدث قد حصل يقيناً فلا يجوز إسقاطه بالشك، وإذا كان دخول الغاية والحد وخروجهما مشكوكاً فيه، وجب إدخال المرافق له مع الشك وحصول اليقين.

المسألة التاسعة والعشرون: (لا يجوز الغسل من المرفق إلى الكف):

وعندنا: الصحيح خلاف ذلك، وأن الابتداء من المرفقين إلى أطراف الأصابع.

ويكره استقبال الشعر والابتداء بالأصابع، وفي أصحابنا من أوجب ذلك وذهب إلى أنه متى ابتدأ بالأصابع وانتهى إلى المرفقين لم يرتفع.

ومن عدا فقهاء الشيعة يجعل المتوضئ مخيراً بين الابتداء بالأصابع أو المرفق، ولا يرى لأحد الأمرين مزية على الآخر.

دليلنا على صحة مذهبنا: الإجماع المتقدم ذكره.

وأيضاً ما روي عنه عليه السلام من أنه توضأ مرة مرة وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»، فلا يخلو من أن يكون ابتداء بالمرافق أو الأصابع، فإن كان ابتداء

/ [[ص ١١٩]] بالمرق فهو الذي ذهبنا إليه، وإن كان بالأصابع فيجب أن يكون على موجب ظاهر الخبر: أنه من ابتداء بالمرق لا يقبل صلاته، وأجمع الفقهاء على خلاف ذلك، ولا اعتبار بمن تجدد خلافه في هذه المسألة فأوجب الابتداء

لأنَّ المزمِّل من صفات الكبير لا البجاد، فلمَّا جرَّوه بالمجاورة كان اللفظان متجاورين بلا حائل من العطف.

وثالثها: أنَّ الإعراب بالجوار إنَّما يستحسن بحيث ترتفع الشبهة في المعنى، ألا ترى أنَّ الشبهة زائلة في كون خرب من صفات الضبِّ، وأنَّه من صفات الجحر. وكذلك لا شبهة في أنَّ الوصف بمزمِّل راجع إلى الكبير لا إلى البجاد، وليس هكذا الآية، لأنَّ الأرجل يصحُّ أن يكون فرضها المسح، كما يصحُّ أن يكون الغسل، والشكُّ واقع فلا يجوز إعرابها بالمجاورة مع وقوع اللبس والشبهة.

فإن قيل: كيف اعتمدتم على القراءة بالجرِّ في الأرجل، وقد قرئت بالنصب، والنصب موجب لغسل الأرجل؟

قلنا: القراءة بالنصب أيضاً يقتضي المسح، لأنَّ موضع الرؤوس في العربية / [[ص ١٢٤]] موضع نصب بوقوع الفعل الذي هو المسح، وإنَّما جرَّت الرؤوس بالباء الزائدة، وعلى هذا لا يُنكر أن يعطف الأرجل على موضع الرؤوس لا لفظها فينتصب، وإن كان الفرض فيها المسح كما كان في الرؤوس، والعطف على الموضع جائز مشهور عند أهل العربية.

ألا ترى أنَّهم يقولون: لست بقائم ولا قاعداً، فينصبون قاعداً على موضع قائم لا لفظه.

كذلك يقولون: حشيت بصدريه وصدر زيد. وأنَّ زيداً في الدار وعمرو، فرفع عمرو على الموضع، لأنَّ أن وما عملت فيه في موضع رفع.

ومثله قوله تعالى: ﴿مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٨٦] بالجزم على موضع ﴿فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾ لأنَّه موضع جزم.

قال الشاعر:

معاوي إنَّنا بشرٌ فأسجج

فلسنا بالجبال ولا الحديد

فنصب الحديد على الموضع.

وقال الآخر:

هل أنت باعث ديناراً لحاجتنا

أو عبد ربِّ أخاعون بن مخراق

وإنَّما نصب عبد ربِّ، لأنَّ من حقِّ الكلام: هل

أنت باعث ديناراً، فحمل على الموضع لا اللفظ.

ثمَّ أوجب مسح الرؤوس _ بصريح اللفظ _ كما أوجب غسل الوجوه كذلك، ثمَّ عطف الأرجل على الرؤوس، فوجب أن يكون لها في المسح مثل حكمها بمقتضى العطف، ولو جاز أن يخالف في الحكم المذكور الرؤوس الأرجل، جاز أن يخالف / [[ص ١٢٢]] حكم الأيدي في الغسل الوجوه.

وروى أمير المؤمنين عليه السلام وابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه توضأ ومسح على قدميه ونعليه.

وروي عن ابن عباس أنه وصف وضوء رسول الله ﷺ فمسح على رجليه.

وروي عنه أيضاً أنه قال: (إنَّ في كتاب الله المسح، ويأبى الناس إلا الغسل).

وقد روي مثل ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ما نزل القرآن إلا بالمسح».

وروي عن ابن عباس أيضاً أنه قال: (غسلتان ومسحتان).

وهذه الأخبار التي ذكرناها ممَّا رواها مخالفونا من الفقهاء وسطروها في كتبهم، فليس لهم أن يقولوا: إنَّما ما نعرفها.

فأمَّا ما نختصُّ بروايته في وجوب مسح الرجلين، فهو أكثر من السيل والليل، ومن أن تُحصى كثرة.

وليس لأحد أن يحمل خفض الرؤوس على المجاورة، كما قالوا: جُحر ضبُّ / [[ص ١٢٣]] خرب، لأنَّ ذلك باطل من وجوه:

أولها: أنَّه لا خلاف بين أهل اللغة في أنَّ الإعراب بالمجاورة شاذٌّ نادر لا يُقاس عليه، وإنَّما ورد في مواضع لا يُتعدى إلى غيرها، وما هذه صورته لا يجوز أن يُحمل كتاب الله تعالى عليه.

وثانيها: أنَّ كلَّ موضع أعرب بالمجاورة مفقود فيه حرف العطف الذي تضمَّنته الآية، ولا مجاورة مع حرف العطف لأنَّه حائل بين الكلامين، مانع من تجاورهما، ألا ترى أنَّه لمَّا أن أعربوا جُحر ضبُّ خرب بالمجاورة، كان اللفظان متجاورين متقاربين من غير حائل بينهما؟

وكذلك قول الشاعر:

كبير أناس في بجاد مزمِّل

...

والتفريق المتعمّد عنده: أن يغسل وجهه ولا يغسل يديه، مع وجود الماء وتمكّنه منه، حتّى يجفّ الماء على وجهه.

والتفريق بالعدر أن ينقلب الماء، أو يجد منه دون الكفاية، فيتشاغل بطلب الكفاية.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: يجوز تفريق الوضوء، وهو مذهب سعيد بن المسيّب، وعطاء، والحسن، والثوري، وداود، وبه قال الشافعي في الجديد، وروي أيضاً عن الأوزاعي.

دلّلنا على وجوب الموالاة بعد الإجماع المتكرّر ذكره، ما روي عنه عليه السلام من / [[ص ١٢٨]] أنّه توضّأ مرّة مرّة وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به».

فلا يخلو من أن يكون عليه السلام والى بين الوضوء أو لم يوال، فإن لم يكن والى أدّى ذلك إلى أن الوضوء مع الموالاة لا تقبل الصلاة به، وهذا خلاف الإجماع، فثبت أنّه عليه السلام والى ويبيّن أن خلافه لا يجوز.

وروى أبو داود في كتاب السنن عنه عليه السلام أنّه رأى رجلاً توضّأ، وفي قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء، فأمره عليه السلام بأن يعيد الوضوء والصلاة.

ومن قال إن الأمر على الفور وهو الظاهر في الشريعة يمكن أن يستدلّ بالآية على وجوب الموالاة، وأنّه بعد غسل وجهه مأمور على الفور بغسل يديه، وكذلك باقي الأعضاء.

/ [[ص ١٢٩]] المسألة الرابعة والثلاثون: (لا يجوز المسح على الخفّين مع القدرة على غسل الرجلين، ومن مسح مقلّداً أو مجتهداً ثمّ وقف على خطائه وجب عليه إعادة الصلاة):

هذا صحيح، ولا يجوز عندنا المسح على الخفّين، ولا الجورين، ولا الجرّموقين، في سفر ولا حضر مع الاختيار، وقد وافقنا في ذلك جماعة من السلف منهم صحابة وتابعون.

واختلفت الرواية عن مالك، فروى ابن القاسم عنه أنّه ضعّف المسح على الخفّين، وحكى ابن المنذر عن بعض أصحاب مالك: أن الذي استقرّ عليه مذهب مالك أنّه لا يجوز المسح على الخفّين. وقد روي عنه جوازه، إلّا أنّه لم يجد في ذلك حدّاً كما حدّ غيره من الفقهاء، وسوّى بين المقيم والمسافر.

/ [[ص ١٢٥]] وهذه المسألة أيضاً ممّا استقصيناه واستوفينا الكلام فيه في مسائل الخلاف، فمن أراد بلوغ الغاية في معنى هذه الآية، رجع إلى الموضع الذي ذكرناه.

المسألة الثانية والثلاثون: (الدلك شرط في صحّة الوضوء):

عندنا: أن إمرار اليد على الجسد في غسل الجنابة غير واجب، وكذلك في الوضوء، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، والثوري، والأوزاعي، والشافعي.

وقال مالك: لا يجزيه حتّى يدلك ما يغسله ويمرّ يده عليه، وهو مذهب الزيدية.

دلّلنا بعد إجماع الفرقة المحقّقة قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣].

وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]. ولا شبهة في أنّه يُسمّى مغتسلاً، وإن لم يدلك بدنه ويمرّ يده عليه.

وقوله عليه السلام: «أما أنا فأفيض على رأسي، وسائر بدني، فإذا فعلت ذلك فقد / [[ص ١٢٦]] طهرت».

فبيّن وقوع الكفاية والطهارة بهذا الغسل دون إمرار اليد.

وقوله عليه السلام لأُمّ سلمة: «إنما يكفيك أن تحشي على رأسك ثلاث حثيات من ماء، ثمّ تفيض الماء عليك، فإذا أنت فقد طهرت».

وقوله عليه السلام: «إذا وجدت الماء فأمسسه جلدك». ومن اغتسل ولم يمرّ يده، قد أمسّ الماء جلده.

المسألة الثالثة والثلاثون: (التوالي واجب في أحد الوجهين):

عندنا: أن الموالاة واجبة بين الوضوء، ولا يجوز التفريق، ومن فرّق بين الوضوء بقدر ما يجفّ معه غسل العضو الذي انتهى إليه، وقطع الموالاة منه في الهواء المعتدل وجب عليه إعادة الوضوء، وهو القول المتقدم للشافعي، وبه قال الأوزاعي في بعض الروايات، وربيع بن أبي عبد الرحمن، وابن حنبل.

/ [[ص ١٢٧]] وقال مالك، وابن أبي ليلى، والليث بن سعد: من فرّق متعمّداً وجب عليه أن يستأنف وإن فرّق لعدوٍ جاز أن يبني عليه.

/ [[ص ١٣٠]] وقال أبو حنيفة وأصحابه، والثوري، والأوزاعي، وابن حيّ، والشافعي، وداود: بالمسح على الخُفَّين. دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتكرّر، قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

فأوجب تعالى إيقاع المسح على ما هو رجل على الحقيقة، وقد علمنا أنّ الخُفَّ لا يُسمّى رجلاً في لغة ولا شرع ولا عرف، كما أنّ العمامة لا تُسمّى رأساً والبرقع لا يُسمّى وجهاً. وليس لهم أن يعترضوا بقول القائل: وطأت كذا برجلي وإن كان لا بساً للخُفَّ، لأنّ ذلك مجاز واتّسع بلا خلاف، والمجاز لا يُحمّل عليه الكتاب إلّا بدليل قاهر. ويدلّ على ذلك أيضاً ما روي عنه عليه السلام من أنّه توضّأ مرّة مرّة وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به».

ولا خلاف أنّه أوقع الفعل في تلك الحال على الرجل دون الخُفَّين، فوجب مطابقة الخبر ولا يجوز إيقاعه على غيرهما.

وليس لأحد أن يدّعي في الآية وهذا الخبر جميعاً: أنّهما إنّما يتناولان من كان ظاهر الرجل دون لابس الخُفَّ، لأنّ ذلك تخصيص العموم بغير دليل.

ويدلّ على ذلك أيضاً ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه قال: «نسخ / [[ص ١٣١]] الكتاب المسح على الخُفَّين».

ورواية أخرى: «ما أبالي أمسحت على الخُفَّين أو على ظهر عير بالفلاة».

ولم نر أحداً من الصحابة خالفه في ذلك، أو اعترض قوله بإنكار مع ظهوره.

وروي عن ابن عباس أنّه قال: (سبق كتاب الله المسح على الخُفَّين)، ولم ينكر ذلك عليه أحد.

وروي عن عائشة أنّها قالت: (لأنّ تُقَطَّع رجلاي بالمواشي أحبّ إليّ من أن أمسح على الخُفَّين)، ولم نعرف راداً لقولها أو منكرّاً عليها.

فأمّا الأخبار التي رووها من أنّ النبي ﷺ مسح على خُفَّيه، وأباح المسح على الخُفَّين فلا يعارض ظاهر الكتاب، لأنّ نسخ الكتاب أو تخصيصه بها _ ولا بدّ من أحدهما _ غير جائز.

ولنا أيضاً على سبيل الاستظهار أن نتقبّلها ونحملها على ظاهر الضرورة، إمّا لبرد شديد يُخاف منه على النفس أو الأعضاء أو لعدوّ مرهق، والضرورة تُبيح ذلك عندنا. / [[ص ١٣٢]] وهذه المسألة أيضاً ممّا استقصيناه في (مسائل الخلاف)، فمن أراد استيفاءها أصابه هناك.

فأمّا من مسح مقلداً أو مجتهداً إذا وقف على خطئه بعد ذلك، فلا شبهة في أنّه يجب عليه إعادة الصلاة، لأنّه ما أدّى الفرض لأنّ الله تعالى أوجب عليه تطهير رجليه فطهر غيرهما.

* * *

الانتصار:

[[ص ٩٩]] مسألة [٩] [كيفية غسل اليدين]:

ومّا انفردت به الإماميّة الابتداء في غسل اليدين في الوضوء من المرافق والانتهاء إلى أطراف الأصابع، وفي أصحابنا من يظنّ وجوب ذلك حتّى أنّه لا يجزئ خلافه، وقد ذكرت ذلك في كتاب مسائل الخلاف، وفي جواب مسائل أهل الموصول الفقهية أنّ الأولى أن يكون ذلك مسنوناً ومندوباً إليه وليس بفرض حتم، فقد انفردت الشيعة على كلّ حال بأنّه مسنون على هذه الكيفية.

وباقى الفقهاء يقولون: هو مخير بين الابتداء بالأصابع وبين الابتداء بالمرافق.

والحجّة على صحّة ما ذهبنا إليه: مضافاً إلى الإجماع الذي ذكرناه، أنّ الحدث إذا تيقّن فلا يزول إلّا بأمر متيقّن، وما هو مزيل له ييقن أولى وأحوط ممّا ليس هذه صفته، وقد علمنا أنّه إذا غسل من المرافق إلى الأصابع كان مزيلاً للحدث عن اليدين بالإجماع واليقين، وليس كذلك إذا غسل من الأصابع، فالذي قلناه أحوط.

ومّا يجوز أن يحتجّ به على المخالف ما رووه كلّهم عن النبي ﷺ أنّه توضّأ مرّة مرّة، ثمّ قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»، فلا يخلو من أن يكون ابتداء من المرافق أو انتهى إليها، فإن كان مبتدئاً بالمرافق فيجب / [[ص ١٠٠]] أن يكون خلاف ما فعله غير مقبول.

ولفظة (مقبول) يستفاد بها في عرف الشرع أمران: أحدهما: الإجزاء، كقولنا: لا تقبل صلاة بغير طهارة. والأمر الآخر: الثواب عليها، كقولنا: إنّ الصلاة المقصود

هو الواجب، أو المسنون الذي خلافه مكروه، وكل من قال من الأُمَّة: إنَّ الابتداء بالأصابع والانتهاه إلى المرافق مكروه أو هو خلاف الواجب ذهب إلى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في الطهارة، والفرق بين المسألتين خروج عن الإجماع.

/ [[ص ١٠٢]] ويمكن أيضاً أن يحتج في ذلك عليهم بما يروونه من قوله ﷺ وقد توضأ مرة مرة: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به».

فلا يخلو أن يكون قدّم اليمنى أو آخرها، فإن كان قدّمها وجب نفي أجزاء تأخيرها، وإن كان آخرها وجب نفي أجزاء تقديمها، وليس هذا بقول لأحد من الأُمَّة.

وليس لهم أن يقولوا: الإشارة في قوله ﷺ وقد توضأ مرة مرة: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»، إلى أفعال الوضوء دون صفاته وكيفياته، وذلك أن الإشارة إذا أطلقت دخل تحتها الأفعال وكيفياتها، لأنَّ كيفياتها وصفاتها كالأجزاء منها، لأنَّ ﷺ لو غسل وجهه على ضرب من التحديد، ثم قال: «لا يقبل الله الصلاة إلا به»، لدل ذلك على وجوب الفعل وصفته.

ولولا أن الأمر على ما قلناه لم يفرّق النبي ﷺ بين وضوئه الأوّل والثاني والثالث، وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على مرة واحدة: «لا يقبل الله الصلاة إلا به»، فلولا أن الإشارة إلى الصفات والكيفيات لكان الكل واحداً في أن الصلاة لا تُقبل إلا به، إن كانت الإشارة إلى الأفعال دون الكيفيات.

على أن الشافعي لا يتمكّن من الطعن بذلك، لأنَّه يستدل بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة في الأعضاء الأربعة ويراعي الكيفيات، لأنَّ الترتيب كيفية وصفة، فإن طعن علينا بهذا فهو طاعن على نفسه.

/ [[ص ١٠٣]] مسألة [١١] [حدّ مسح الرأس]:

ومّا انفردت به الإماميّة: القول بأنَّ الفرض مسح مقدّم الرأس دون سائر أبعاضه من غير استقبال للشعر، والفقهاء كلّهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها.

ولا شبهة في أن الفرض عند الإماميّة متعلّق بمقدّم الرأس، ولا يجوز مع صحّة هذا العضو سواء، فأما ترك استقبال الشعر فهو عند أكثرهم أيضاً واجب ولا يجوز

بها الرياء غير مقبولة، بمعنى سقوط الثواب وإن لم يجب إعدادتها. وقول المعتزلة: إنَّ صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة، لأنَّه لا ثواب عندهم عليها، وإن كانت مجزية لا يجب إعدادتها.

ويجب حمل لفظة نفي القبول على الأمرين، غير أنَّه إذا قام الدليل على أن من غسل يديه وابتدأ بأصابعه وانتهى إلى المرافق يجزئ وضوؤه، بقي المعنى الآخر وهو نفي الثواب والفضل، وهو مرادنا.

وقد بيّنا في مسائل الخلاف وفي جواب أهل الموصل إبطال استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وأنَّه جلّ ثناؤه جعلها غاية لا ابتداء، وقلنا: إنَّ لفظة (إلى) قد تكون بمعنى الغاية، وقد تكون بمعنى (مع)، وهي في الأمرين حقيقة، واستشهدنا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢]، وقوله جلّ وعزّ: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤]، وبقول أهل اللسان العربي: ولي فلان الكوفة إلى البصرة، والمراد بلفظه (إلى) في هذا كلّ معنى (مع)، واستشهدنا على ذلك بكثير من أشعار العرب.

/ [[ص ١٠١]] وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول: إذ احتملت لفظة (إلى) المعنيين معاً فمن أين لكم أنَّها في الآية بمعنى (مع) دون ما ذكرناه من الغاية؟ بأن قلنا: الآية استدلال المخالف علينا لا دليلنا عليه، ويكفي في كسره أن نبيّن احتمال اللفظة للأمرين، وأنَّها ليست بخالصة لأحدهما.

وقلنا أيضاً: لو كانت لفظة (إلى) في الآية تفيد الغاية لوجب الابتداء من الأصابع والانتهاه إلى المرافق ولم يجز خلافه، لأنَّ أمره على الوجوب، وقد أجمعوا على أن ذلك ليس بواجب، فثبت أن المراد باللفظة في الآية معنى (مع).

مسألة [١٠] [الترتيب بين اليدين]:

ومّا انفردت به الإماميّة الآن وقد كان قولاً للشافعي قديماً: القول بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى، لأنَّ جميع الفقهاء في وقتنا هذا والشافعي في قوله الجديد لا يوجبون ذلك.

والحجّة على صحّة هذا المذهب: مضافاً إلى الإجماع المتردّد، أنّا قد دللنا على أن الابتداء في غسل اليدين بالمرافق

يقال: من المعلوم أنه إذا ترك مسح أذنيه فليس بعاص ولا مبدع عند أحد من الأمة، ومتى مسحها كان عند الشيعة مبدعاً عاصياً، والأحوط هجر ما يخاف المعصية في فعله ولا يخاف التبعة في تركه.

مسألة [١٤] [تعين مسح الرجلين في الوضوء]:

ومما انفردت به الإمامية: القول بوجوب مسح الرجلين على طريق التضييق ومن غير تخير بين الغسل والمسح على ما ذهب إليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري وأبو علي الجبائي، وكأن إيجاب المسح تضييقاً من غير بدل يقوم / [[ص ١٠٦]] مقامه هو الذي انفردت به في هذه الأزمنة، لأنه قد روي القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين، كابن عباس رضي الله عنه وعكرمة وأنس وأبي العالية والشعبي وغيرهم.

وهذه المسألة مما استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف وبلغنا فيها أقصى الغايات، وانتهينا في تفريع الكلام وتشعيبه إلى ما لا يوجد في شيء من الكتب، غير أننا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية.

والذي يدل على صحة مذهبننا في إيجاب المسح دون غيره: مضافاً إلى الإجماع الذي عوّنا في كل المسائل عليه، قوله جلّ وعزّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فأمر بغسل الوجوه، وجعل للأيدي حكمها في الغسل بواو العطف، ثم ابتداء جملة أخرى فقال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فأوجب بالتصريح للرؤوس المسح، وجعل للأرجل مثل حكمها بالعطف، فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل والرؤوس في المسح جاز أن يخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل، لأن الحال واحدة.

وقد أجبتنا عن سؤال من يسألنا فيقول: ما أنكرتم أن الأرجل إنما انجرت بالمجاورة لا لعطفها في الحكم على الرؤوس، بأجوبة:

منها: أن الإعراب بالمجاورة شاذ نادر، ورد في مواضع لا يلحق بها غيرها، ولا يُقاس عليها سواها بغير خلاف بن أهل اللغة، ولا يجوز حمل كتاب الله تعالى / [[ص ١٠٧]] على الشذوذ الذي ليس بمعهود ولا مألوف.

سواه، وفيهم من يرى أنه مسنون مرغّب فيه، وعلى كل حال فالانفراد من الإمامية ثابت.

والذي يدل على صحة مذهبهم في هذه المسألة: مضافاً إلى طريقة الإجماع أنه لا خلاف في أن من مسح مقدّم رأسه من غير استقبال للشعر مزيل للحدث، مطهر للعضو، وفي العدول عن ذلك خلاف، فالواجب فعل ما يتيقن به زوال الحدث وبراءة الذمة فهو الأحوط.

مسألة [١٢] [استئناف ماء جديد لمسح الرأس]:

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن مسح الرأس إنما يجب ببلّة اليد، فإن / [[ص ١٠٤]] استأنف ماءً جديداً لم يجزئه، وحتى أنهم يقولون: إذا لم يبق في يده بلّة أعاد الوضوء. ولا يجب أن يُقدّر أن من وافق الشيعة في جواز التوضؤ بالماء المستعمل كمالك وأهل الظاهر موافق لهم في هذه المسألة، لأن من ذهب إلى أن الماء المستعمل مطهر يزول الحدث به إنما يميز مسح الرأس ببلّة اليد ولا يوجبه، وهو مخير للمتوضئ بين أن يفعل ذلك وبين تجديد الماء، والشيعة توجبه ولا تخير فيه، فالانفراد حاصل.

والذي يدل على صحة هذا المذهب: مضافاً إلى طريقة الإجماع، أن ظاهر الأمر بحكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفور إلا أن يقوم دليل، ومن طهر يديه هو مأمور على الفور بتطهير رأسه، فإذا جدّد تناول الماء فقد ترك زماناً كان يمكن أن يطهر العضو فيه، والفور يوجب عليه خلاف ذلك، فبظاهر الآية على ما ترى يجب أن يمسح ببلّة يده رأسه.

ولا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه، لأن المفروض في اليدين الغسل ولا يمكن ذلك ببلّة اليد من تطهير الوجه، والفرض في الرأس هو المسح وذلك يتأتى ببلّة تطهير اليدين، ولو لم يكن هذا الفرق ثابتاً جاز أن نُخرج اليدين بدليل ليس بثابت في الرأس.

/ [[ص ١٠٥]] مسألة [١٣] [مسح الأذنين في الوضوء]:

ومما انفردت به الإمامية: القول بأن مسح الأذنين أو غسلها غير واجب ولا مسنون وأنه بدعة، وباقي الفقهاء على خلاف ذلك، وهذه المسألة أيضاً مما تكلمنا عليه في مسائل الخلاف واستوفيناها.

وحجّتنا فيها: هي الإجماع الذي تقدّم، ويمكن أن

ومن قوي ما أبطل هذه الشبهة أنَّ الأرجل إذا كانت معطوفة على الرأس، وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجهه من الوجوه، فيجب أن يكون حكم الأرجل كذلك، لأنَّ العطف مقتضى للمسح وكيفيته.

وقد بينّا أيضاً في مسائل الخلاف أنَّ القراءة في الأرجل بالنصب لا تقدر في مذهبنّا، فأتمّها توجب بظاهرها المسح في الرجلين كما يجاب القراءة بالجرّ، لأنَّ موضع ﴿بِرُؤُسِكُمْ﴾ موضع نصب بإيقاع الفعل، وهو قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾، وإنّما جرّت الرؤوس بالباء الزائدة، فإذا نصبنا الأرجل فعلى الموضع لا على اللفظ.

وأمثله ذلك في الكلام العربي أكثر من أن تُحصى، يقولون: لست بقائم ولا قاعد، وأنشدوا:

[[ص ١٠٩]]

معاوي إنّنا بشرٌ فأسجج فلسنا بالجمال ولا الحديداً
فُصِّبَتْ على الموضع، ونظيره: إنّ زيدا في الدار وعمرو، فيرفع عمرو على موضع (إنّ) وما عملت فيه، لأنَّ ذلك موضع رفع، ومثله: مررت بزيد وعمراً، وذهبت إلى خالد وبكراً.

وقال الشاعر:

جئني بمثل بني بدر لقومهم

أو مثل إخوة منظور بن سيار
ولمّا كان معنى جئني هات وأعطني وأحضرني
مثلهم جاز العطف بالنصب على المعنى، وهذا أبعد ممّا قلناه في الآية.

وبينّا أن نصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من أن نعطفها على الأيدي والوجوه، لأنَّ جعل التأثير في الكلام القريب أولى من جعله للبعد، ولأنَّ الجملة الأولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية، ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الأولى أن يعطف عليها، ويجري ذلك مجرى قولهم: (ضربت زيدا وعمراً وأكرمت خالداً وبشراً)، أن ردّ بشر في الإكرام إلى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره، ولا يسوغ رده إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه. على أن ذلك لو جاز لترجّح ما ذكرناه، ليتطابق معنى القراءتين ولا يتنافيان.

ومنها: أنَّ الإعراب بالمجاورة عند من أجازها إنّما يكون مع فقد حرف العطف، وأي مجاورة تكون مع وجود الحائل؟ ولو كان ما بينه وبين غيره حائل مجاوراً لكانت المفارقة مفقودة، وكلّ موضع استشهد به على الإعراب بالمجاورة مثل قولهم: جحر ضبّ حرب، وكبير أناس في بجاد زمّل، لا حرف فيه حائل بين ما تعدّى إليه إعراب من غيره للمجاورة.

ومنها: أنَّ الإعراب بالمجاورة إنّما يستعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة ويزول اللبس في الأحكام، ألا ترى أن أحداً لا يشتبه عليه أن لفظة (حرب) من صفات الجحر لا الضبّ، وأنَّ إلحاقها في الإعراب بها لا يوهم خلاف المقصود، وكذلك لفظة (زمّل) لا شبهة في أنّها من صفات الكبير لا صفة البجاد، وليس كذلك الأرجل، لأنّه من الجائز أن تكون ممسوحة كالرؤوس، فإذا أعربت بإعرابها للمجاورة ولها حكم الأيدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه، ولم تجر بذلك عادة القوم.

ومنها _ ولم نذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف _ :
أنَّ محصلي أهل النحو ومحققهم نفوا أن يكونوا أعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع، وتأولوا: الجرّ في (جحر ضبّ حرب) على أنّهم أرادوا حرب جحره، وكبير أناس في بجاد زمّل كبيره، ويجري ذلك مجرى: مررت برجل حسن وجهه.

وقد بينّا أيضاً في مسائل الخلاف بطلان قول من ادّعى أن الغسل الخفيف يُسمّى مسحاً _ وحكي ذلك عن أبي زيد الأنصاري _ من وجوه كثيرة، / [[ص ١٠٨]]
أقواها أن فائدة اللفظتين في الشريعة مختلفة وفي اللغة أيضاً، وقد فرق الله تعالى في آية الطهارة بين الأعضاء المغسولة والممسوحة، وفصل أهل الشرع بين الأمرين، فلو كانتا متداخلتين لما كان كذلك، وحقيقة الغسل توجب جريان الماء على العضو، وحقيقة المسح تقتضي إمرار الماء من غير جريان، فالتنافي بين الحقيقتين ظاهر، لأنّه من المحال أن يكون الماء جارياً وسائلاً وغير سائل ولا جار في حال واحدة، وقد بينّا في مواضع كثيرة من كلامنا أن المسح يقتضي إمرار قدر من الماء بغير زيادة عليه، فلا يدخل أبداً في الغسل.

وتحديد طهارة الرجلين لا يدلُّ على الغسل كما ظنَّه بعضهم، وذلك أنَّ المسح فعل أوجبته الشريعة كالغسل، فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل، ولو صرَّح تعالى فقال: (وامسحوا أرجلكم وانتھوا بالمسح إلى الكعبين) لم يكُن منكرًا.

/ [[ص ١١٠]] فإن قالوا: تحديد اليدين لَمَّا اقتضى الغسل، فكذلك وجب تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك.

قلنا: لم نوجب في اليدين الغسل للتحديد، بل للتصريح بغسلهما، وليس ذلك في الرجلين، وقولهم: عطف المحدود على المحدود أولى وأشبه بترتيب الكلام، ليس بمعتمد، لأنَّ الأيدي معطوفة وهي محدودة على الوجوه وليست في الآية محدودة، فألاً جاز عطف الأرجل وهي محدودة على الرأس التي ليست بمحدودة.

وهذا الذي ذهبنا إليه أشبه بالترتيب في الكلام، لأنَّ الآية تضمَّنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه، وعطف عليه مغسولاً محدوداً وهما اليدين، ثم استأنف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس، فيجب أن تكون الأرجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره، ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود، وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود.

فإن عارضوا بما يروونه عن النبي ﷺ من الأخبار التي يقتضي ظاهرها غسل الرجلين، كروايتهم عنه ﷺ أنَّه توضَّأ مرَّةً ومرَّةً وغسل رجليه وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلَّا به».

وفي خبر آخر: «أحسنوا الوضوء وأسبغوا الوضوء».

وفي خبر آخر: «ويل للأعقاب من النار».

/ [[ص ١١١]] وفي خبر آخر: أنَّه أمر بالتخليل

بين الأصابع.

فالكلام على ذلك أنَّ جميع ما روه أخبار آحاد لا توجب علماً، وأحسن أحوالها أن توجب الظنَّ، ولا يجوز أن يرجع عن ظواهر الكتاب المعلومة بما يقتضي الظنَّ.

وبعد فهذه الأخبار معارضة بأخبار مثلها تجري مجراها في ورودها من طريق المخالفين لنا، وتوجد في كتبهم وفيما ينقلونه عن شيوخهم، ونترك ذكر ما ترويه الشيعة وتنفرد به في هذا الباب، فإنَّه أكثر عدداً من الرمل والحصي.

ومتى عارضناهم بأخبارنا قالوا: ما نعرفها ولا رواها شيوخنا ولا وُجِدَتْ في كتبنا، فليت شعري كيف يلزمونا أن نترك بأخبارهم ظواهر القرآن ونحن لا نعرفها ولا رواها شيوخنا ولا وُجِدَتْ في كتبنا، ولا يميزون لنا أن نعارض أخبارهم التي لا نعرفها بأخبارنا التي لا يعرفونها، فهل هذا إلَّا محض التحكُّم؟

فمن أخبارهم ما يروونه عن النبي ﷺ أنَّه بال على سباطة، قوم [قائماً] ومسح على قدميه ونعليه.

وروي عن ابن عباس أنَّه وصف وضوء رسول الله ﷺ فمسح على رجليه.

/ [[ص ١١٢]] وقد روي عنه أنَّه قال: (إنَّ كتاب الله تعالى أتى بالمسح، وبأبى الناس إلَّا الغسل).

وروي عنه أيضاً أنَّه قال: (غسلتان ومسحتان).

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه قال: «ما نزل القرآن إلَّا بالمسح».

والأخبار الواردة من طرقهم في هذا المعنى كثيرة، وهي معارضة لأخبار الغسل ومسقطه لحكمها، وقد بيَّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه الأخبار بياناً شافياً.

وقلنا: إنَّ قوله عليه السلام: «ويل للأعقاب من النار»، مجمل لا يدلُّ على وجوب غسل الأعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى، ويحتمل أنَّه وعيد على ترك غسل الأعقاب في الجنابة.

وقد روى قوم أنَّ أجلاف الأعراب كانوا يبولون وهم قيام، فيترشَّش البول على أعقابهم وأرجلهم، فلا يغسلونها ويدخلون المسجد للصلاة، فكان ذلك سبباً لهذا الوعيد.

وقلنا أيضاً: إنَّ الأمر بإسباغ الوضوء وإحسانه لا يدلُّ على وجوب غسل ولا مسح في الرجلين، وإنَّما يدلُّ على الفعل الواجب من غير تقصير عنه ولا إخلال به، وقد علمنا أنَّ هذا القول منه (صلوات الله عليه) غير مقتضى وجوب غسل الرأس بدلاً من مسحه، بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير، / [[ص ١١٣]] فكذلك الرجلان.

وقلنا: إنَّ الأمر بتخليل الأصابع لا يبان فيه على أنَّه تخليل لأصابع الرجلين أو اليدين، ونحن نوجب تخليل

أصابع اليدين، والقول محتمل لذلك، فلا دلالة فيه على موضع الخلاف.

ومما لم نذكر هناك أنه لا بدّ لجميع مخالفينا من ترك ظاهر ما يروونه من قوله (صلوات الله عليه وآله): «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»، لأنّ من أدّاه اجتهاده ممّن يقول بالتخير بين المسح والغسل ممّن حكينا قوله، لا بدّ من أن يكون مقبول الصلاة عندهم إذا أدّاه اجتهاده إلى المسح ومسح، فلا بدّ من أن يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد، فكأنّه أراد: لا يقبل الله الصلاة ممّن أدّاه اجتهاده إلى وجوب الغسل دون غيره إلّا به، وهذا ترك منهم للظاهر.

وكذلك لا بدّ من أن يشترطوا إذا وجد الماء وتمكّن من استعماله ولم يخف على نفس ولا عضو، لأنّه متى لم يكن كذلك قبل الله جلّ ثناؤه صلاته وإن لم يفعل مثل ذلك الوضوء، وإذا تركوا الظاهر جاز لخصوصهم أن يتركوه أيضاً.

على أنّه لا فرق بين أن يعذروا من أدّاه اجتهاده إلى المسح على جهة التخير، من الحسن البصري وابن جرير الطبري والجبائي، ولم ينزلوهم منزلة من لا تقبل صلاته، وبين أن يعذروا الشيعة في إيجاب المسح دون غيره إذا أدّاهم اجتهادهم إلى ذلك أيضاً، فليس اجتهادهم في هذا الموضع بأضعف من اجتهاد أصحاب التخير.

فإن قيل: إذا قبلتم الخبر وتأولتموه فلا بدّ من أن تُخرجوا له وجهاً يسلم على أصولكم التي هي الصحيحة عنكم، وأنتم لا ترون الاجتهاد فشرطوه في هذا الخبر.

قلنا: إنّما قلنا ذلك دفعاً لكم عن ظاهر الخبر وإخراجه من أن يكون حجّة لكم، ويمكن إذا تبرّعنا بقبوله أن يكون له تأويل صحيح على أصولنا، وهو أنّ / [[ص ١١٤]] الفائدة في قوله ﷺ: «لا يقبل الله الصلاة إلّا به، وجوب هذا الوضوء، ويجري مجرى قولنا: لا يقبل الله صلاة إلّا بطهور، والفائدة إيجاب الطهور، وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه الصفة عندنا بحيث يخاف من مسح رجليه على نفسه ولا يجد بدّاً من غسلها للتقيّة، ولا فرق بين أن لا يتمكّن من فعل الوضوء على الوجه المفروض، وبين فقد الماء أو الخوف على النفس من استعماله

إمّا من عدوّ أو برد شديد، وإذا فرضنا أنّ من هذه حاله يخاف أيضاً من أن يتيمّم كخوفه من مسح قدميه، جازت له الصلاة بغسل رجليه من غير مسح لهما، وجرى مجرى من حبس في موضع لا يقدر فيه على ماء يتوضّأ به ولا تراب يتيمّم به.

مسألة [١٥] [استئناف ماء جديد للرجلين]:

ومما انفردت به الإماميّة: وجوب مسح الرجلين ببلّة اليدين من غير استئناف ماء جديد لهما. وباقي الفقهاء أجمع يخالفون في ذلك.

/ [[ص ١١٥]] والذي يدلّ على صحّة هذا المذهب مع الإجماع المتقدّم المتكرّر، أنّ كلّ من أوجب في تطهير الرجلين المسح دون غيره أوجه ببلّة اليد، والقول بأنّ المسح واجب وليست البلّة شرطاً قول خارج عن الإجماع.

وأيضاً ما سلكناه في مسح الرأس بالبلّة، من أنّ المتوضّئ مأثور إذا مسح رأسه بتطهير رجليه على الفور، فإذا تشاغل بأخذ ماء جديد فقد عدل عن الفور وأخّر امثال الأمر.

مسألة [١٦] [حدّ مسح الرجلين]:

ومما انفردت به الإماميّة: القول بأنّ مسح الرجل هو من أطراف الأصابع إلى الكعبين، والكعبان هما العظمان الناتئان في ظهر القدم عند معقد الشراك. ووافقهم محمّد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في أنّ الكعب ما ذكرناه، وإن كان يوجب غسل الرجلين إلى هذا الموضع.

والدليل على صحّة هذا المذهب: مضافاً إلى الإجماع الذي تقدّم ذكره، أنّ كلّ من أوجب من الأئمة في الرجلين المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها، وأنّ الكعب هو الذي في ظهر القدم، فالقول بخلاف ذلك خارج عن الإجماع.

وأيضاً فإنّ دخول الباء في الرّؤوس يقتضي التبويض، لأنّ هذه الباء إذا / [[ص ١١٦]] دخلت ولم تكن لتعدية الفعل إلى المفعول فلا بدّ لها من فائدة، وإلّا كان إدخالها عبثاً، والفعل متعدّ بنفسه فلا حاجة به إلى حرف متعدّ، فلا بدّ من وجه يخرج إدخالها من العبث، وليس ذلك إلّا إيجاب التبويض، وإذا وجب تبويض طهارة

مرجوة له في إسقاط عقابه، وغير مقطوع عليها فيه، فإن وقعت فيه الشفاعة أسقطت عقابه، فلم يدخل النار وخلص له الثواب. وإن لم تقع الشفاعة فيه عوقب في النار بقدر استحقاقه، وأُخرج إلى الجنة فأُثيب فيه ثواباً دائماً، كما استحقّه بإيمانه.

فإن قيل: كل ما ذكرتموه يجري مجرى الدعوى فيه، وفيه خلاف.

قلنا: الأمر كذلك، وإنما كان غرضنا أن نبين كيفية المذهب في هذه المسألة، وكيف يبنى القول فيها على المذاهب الصحيحة.

والأدلة والبراهين على صحة هذه المذاهب وفساد ما عداها موجودة مستقصاة في كلامنا على أهل الوعيد، ونصرة القول بالإرجاء في جواب مسائل أهل الموصل، غير أننا لا نخلي هذا الموضوع من إشارة خفية لطيفة إلى الحجة ووجه الدلالة، فنقول:

أمّا الدلالة على [أن] الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم، فهو الإجماع والسمع، لأنّ العقل عندنا لا يدلّ على دوام ثواب ولا عقاب، وإن دلّ على استحقاقها في الجملة.

وقد أجمع المسلمون على اختلاف مذاهبهم على أنّ الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم، وأن لم يحبط ثوابه بما يفعله من المعاصي المستحقّ عليها العقاب العظيم يرد القيامة مستحقّاً من ثواب الإيمان ما كان يستحقّه عقيب فعله.

إذا ثبت هذه الجملة نظرنا في المعصية التي يأتي بها هذا المؤمن ويفعلها، وهو محرّم غير مستحلّ بالإقدام عليها، فقلنا: لا بدّ أن يكون مستحقّاً عليها العقاب بدليل العقل والإجماع أيضاً، ومثبت أنّه لا يجوز أن يؤثر الثواب المستحقّ / [[ص ١٤٩]] في العقاب المستحقّ فيبطله، ولا العقاب المستحقّ على [ظ: في] الثواب المستحقّ فيبطله، لفساد التحابط عندنا بين الأعمال وعند المستحقّ عليها. وربّما قد بيّناه في مواضع كثيرة خاصّة في الكتاب الذي أشرنا إليه.

ومن قوي ما يدلّ على نفي التحابط بين الثواب والعقاب: أنّ الشيء إنّما ينفي غيره ويبطله ويحبطه، إذا ضاده أو نافاه، أمّا فيما يحتاج ذلك الشيء في وجوده إليه لا

الرؤوس فكذلك في الأرجل بحكم العطف، وكلّ من أوجب تبعيض طهارة الرجل ولم يوجب استيفاء جميع العضو ذهب إلى ما ذكرناه.

وقد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة واستوفيناها، وأجبنا من يسأل فيقول: كيف قال: ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، وعلى مذهبكم ليس في كلّ رجل إلّا كعب واحد؟

بأن قلنا: إنّ تعالّى أراد رجلي كلّ متطهر وفي الرجلين كعبان على مذهبنا، ولو بني الكلام على ظاهره لقال: وأرجلكم إلى الكعب، والعدول بلفظ ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ إلى أنّ المراد بها رجلا كلّ متطهر أولى من حملها على كلّ رجل. وتكلّمنا على تأويل أخبار تعلقوا بها في أنّ الكعب هو الذي في جانب القدم بما يُستغنى هاهنا عن ذكره.

١٨٦ - الوعد والوعيد:

الحدود والحقائق:

[[ص ٧٣٩]] ٩٧ _ حقيقة الوعد والوعيد إنّما هما خبران عن إيصال الثواب والعقاب إلى من استحقّهما.

رسائل الشريف المرتضى (ج ١) / (جوابات المسائل

الطبرية):

/ [[ص ١٤٧]] المسألة الرابعة: [مسألة الوعد والوعيد والشفاعة]:

وسأل (أحسن الله توفيقه) في الوعيد، وهل يكون العبد المسلم خالداً مخلداً في النار بكبيرة واحدة أو تلحقه الشفاعة إذا مات من غير توبة؟

الجواب _ وبالله التوفيق _ : إنّ العبد المسلم المؤمن لا يجوز أن يكون مخلداً في النار بعقاب معاصيه لأنّ الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم والنعيم المتّصل، والكبيرة التي واقعها المؤمن إنّما يستحقّ به [ظ: بها] العقاب المنقطع، ولا تأثير لعقابها المستحقّ في ثواب الإيمان المستحقّ.

وإذا لم يقع تحابط بين المستحقّين فيهما [ظ: فهما] على حالهما لم يؤثر أحدهما في صاحبه، فلو خُلد المؤمن بعقاب معصيته في النار لوجب أن يكون ممنوعاً حقّه من الثواب ومبخوساً نصيبه من النعيم.

/ [[ص ١٤٨]] وأمّا الشفاعة فهو [ظ: فهي]

وتوسّعاً، ولا خلاف في أن طلب إسقاط الضرر والعقاب يكون شفاعاً على الحقيقة.

والذي بيّن ذلك: أنه لو كان شفاعاً على التحقيق، لكنّا شافعين في النبي ﷺ، لأنّا متعبّدون بأن نطلب له ﷺ من الله ﷻ الزيادة من كراماته والتعليّة لمنازله، ولتوفير من كلّ خير بحظوظه، ولا إشكال في أنّا غير شافعين فيه ﷺ لا لفظاً ولا معنىً.

وليس لهم أن يقولوا: إنّنا لم نمنع القول بأنّا شافعوه [ظ: شافعون] له. لنقصان رتبنا عن رتبته، والشافع يجزي أن يكون أعلى رتبة من المشفوع فيه، وذلك لأنّ اعتبار الرتبة منهم غلط فاحش، لأنّ الرتبة إنّما تعتبر بين المخاطب والمخاطب، / [[ص ١٥١]] ولا يعتبرها أحد بين المخاطب والمخاطب فيه.

ألا ترى أن الأمر لا بدّ أن يكون أعلى رتبة من المأمور، والناهي لا بدّ أن يكون أعلى منزلة من المنهي، ولا بمن يتعلّق الأمر به من المأمور فيه في كونه منخفض الرتبة أو عالي المكان، بل الاعتبار في الرتبة بين المتخاطبين.

والشفاعة يُعتبر فيها المرتبة، لكن بين الشافع والمشفوع إليه، [ظ: و] لا يُسمّى شافعاً إلّا إذا كان أحد أدون رتبة من المشفوع وحكم المشفوع فيه في أنّه لا اعتبار رتبة حكم المأمور فيه في كلمة [ظ: كلّ].

ومّا يدلّ على شفاعته النبي ﷺ إنّما هي في إسقاط العقاب دون إيصال المنافع، الخبر المتضافر المجمع على قبوله وإن كان الخلاف في تأويله من قوله ﷺ: «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»، فهل تخصيص أهل الكبائر بالشفاعة إلّا لأجل استحقاقهم للعقاب.

ولو كانت الشفاعه في المنافع لم يكن لهذا القول معنى، لأنّ أهل الكبائر كغيرهم في الانتفاع بدون النفع [ظ: في الانتفاع بالنفع]، هذا واضح لمن تأمّله.

* * *

الذخيرة في علم الكلام:

[[ص ٥٠٤]] باب: الكلام في الوعد والوعيد السمعي:

وإذا كان قولنا: (وعد) و(وعيد) إنّما هو خبران عن إيصال الثواب والعقاب إلى من استحقّهما، فالكلام في ذلك على الحقيقة يتعلّق بالسمع دون العقل.

تضادّ ولا تنافي بين الثواب والعقاب المستحقّين، لأنّ الثواب قد يكون من جنس العقاب، ولو خالفه لما انتهى إلى التنافي والتضادّ.

ولو كان هناك تضادّ أو تنافي، لكان على الوجود كنافي سائر المتضادّات، والمستحقّ من الثواب والعقاب لا يكون إلّا معدوماً، والتنافي لا يصحّ بين المعدومات، فكيف يُعقل قولهم: إنّ المستحقّ من العقاب المعدوم أبطل المستحقّ من الثواب المعدوم.

وإذا بطل الإحباط فلا بدّ من أن يكون من ضمّ إلى الإيمان المعاصي الموسومة بالكبائر من أن يرد القيامة، وهو مستحقّ لثواب إيمانه وعقاب معصيته، فإن لم يُغفر عقابه إمّا ابتداءً أو بشفاعة، عوقب بقدر استحقاقه، ثمّ نُقل إلى الجنة فيُخلّد فيها بقدر استحقاقه.

وليس لقائل أن يقول: ألاّ جوزتم أن يستحقّ بكبار الذنوب العقاب الدائم؟

فإن قلتم: كيف يستحقّ العقاب الدائم من يستحقّ الثواب الدائم، وفي أحد المستحقّين قُطِعَ عن المستحقّ الآخر؟ قيل لكم: ألاّ جوزتم أن يثاب أحياناً في الجنة ويعاقب أحياناً في النار، ويوفّر عليه في أوقات عقابه ما فاته منه في أوقات ثوابه إن شاء معاقبته، فإنّ هذا / [[ص ١٥٠]] ليس بواجب كالأول، ثمّ لا يزال على هذا أبداً سرمداً معاقباً مثباً. فكيف زعمتم أنّ الدائمين من الثواب والعقاب لا يجتمع استحقاقهما؟

والجواب عن ذلك: إنّ العقل غير مانع من أن يجري الأمر على ما ذكّر في السؤال، غير أنّ السمع والإجماع منعا منه، ولا خلاف بين الأمّة على اختلاف مذاهبها أنّ من أُدخل الجنة وأُثبت فيها لا يخرج إلى النار. وإذا كان الإجماع يمنع من هذا التقدير الذي تضمّنّها السؤال، فلم يبقَ بعده إلّا ما ذكرناه من القطع على أنّ عقاب المعاصي التي ليست بكفر منقطع.

وإنّما قلنا إنّ الشفاعه مرجوة في إسقاط عقاب المعاصي الواقعة من المؤمنين لأنّ الإجماع حاصل على أنّ للنبي ﷺ شفاعه في أمّته مقبولة مسموعة.

وحقيقة الشفاعه وفائدتها: طلب إسقاط العقاب عن مستحقّه، وإنّما يُستعمل في طلب إيصال المنافع مجازاً

ولا معنى أن يدخل في جملته الكلام في استحقاق الثواب والعقاب، وجهتي استحقاقهما وصفاتها، وهل يؤثّر أحدهما في الآخر أم لا يؤثّر؟ لأنّ ذلك كلّ من مقتضى العقل بمجرّده، وقد ذكرنا من ذلك ما وجب في موضعه، ولم يبقَ إلّا الكلام في الوعيد الحقيقي نفسه، ونحن نشرع فيه:

اعلم أنّنا لا نقطع على أن من جمع بين الإيمان والفسق يُعاقب لا محالة على فسقه، بل نُجوز أن يغفر الله تعالى له ذنبه، ويُسقط تفضلاً عقابه، أو بشفاعة النبي ﷺ، ونقطع على عقاب الكفر.

ووافقنا في ذلك أصحاب الحديث والمرجئة، وخالفنا المعتزلة، ووافقهم من الزيدية والخوارج.

والذي يدلُّ على صحّة ما ذهبنا إليه: أنّا قد بينّا حسن العفو وإسقاط العقاب من جهة العقل، وأنّه يسقط بإسقاط من إليه استيفاؤه، وإذا كنّا قد اعتبرنا السمع وتصفّحناه فلم نجد فيه ما يقتضي القطع على وقوع العقاب بمن / [[ص ٥٠٥]] جمع بين إيمان وفسق، وجب أن يكون من التجويز على ما كنّا في العقل.

وليس لأحد أن يلزم على هذا الشكّ في عقاب الكفار، وذلك أن الإجماع حاصل على عقابهم، ومعلوم من دينه ﷺ أنّهم معاقبون لا محالة.

دليل آخر: يدلُّ ممّا ذكرناه أنّه لا خلاف بين الأئمة في أن للنبي ﷺ شفاعة مقبولة، [وهذه الجملة لا خلاف فيها، وإنّا الخلاف في كيفية هذه الشفاعة]، وقد دلّ الدليل على أن الشفاعة لا تكون إلّا في إسقاط العقاب المستحقّ، وأنّ سقوط العقاب عند الشفاعة تفضّل لا واجب.

وفي ثبوت ذلك دلالة على تجويز العفو عن عصاة أهل الإيمان، بل يدلُّ على وقوع العفو عن جماعة غير معيّنة من عصاة أهل الإيمان، من حيث علمنا أن شفاعة النبي ﷺ واقعة لا محالة ومؤثّرة قطعاً.

إن قيل: دلّوا على أن الشفاعة منه ﷺ إنّما هي في إسقاط العقاب دون زيادة المنافع.

قلنا: لا تخلو الشفاعة من أن تكون حقيقة في إسقاط الضرر دون غيره، أو في زيادة المنافع دون غيرها، أو في الأمرين. والقسم الأوّل هو الصحيح، والثاني

يقتضي أن من سأل في إسقاط ضرر عن غيره لا يُسمّى شافعاً، ولا خلاف في تسميته بذلك، ويُفسد القسم الثالث أنّه يوجب أن نكون شافعين في النبي ﷺ إذا سألنا الله تعالى الزيادة في درجاته وكراماته، ومعلوم أن أحداً لا يُطلق ذلك لفظاً ولا معنىً.

/ [[ص ٥٠٦]] وليس لهم أن يقولوا: إنّنا لم نكن شافعين فيه ﷺ وكان شافعاً فينا لأجل رتبته علينا. وذلك أن العقاب على ضربين: ضرب يُعتبر فيه الرتبة كالأمر والنهي، والضرب الآخر لا يعتبر فيه رتبة كالخبر. وما اعتبرت فيه الرتبة إنّما يُعتبر بين المخاطب والمخاطب دون من يتعلّق الخطاب به. ألا ترى أن الأمر إنّما يُعتبر فيه الرتبة بين الأمر والمأمور دون المأمور فيه؟ لأنّ العالي الرتبة إذا قال لمن هو دونه: (الق الأمير) كان كقوله: (الق الحارس)، ولا يختلف كونه أمراً باختلاف حالتي المأمور فيه، والشفاعة ممّا يُعتبر فيه الرتبة كالأمر، لكنّها معتبرة بين الشافع والمشفوع إليه.

فإذا قيل لنا: أليس لا يقال: شفع الحارس إلى الأمير؟ وهذا يدلُّ على اعتبار الرتبة في المشفوع فيه.

قلنا: إنّما لا يقال ذلك لأنّ شفاعة الحارس لم تجر العادة بأن تؤثّر في إسقاط ضرر عن الأمير، فلهذا لا يقال ذلك. فلو فرضنا أن الخليفة وجد على بعض أمرائه وأراد عقابه، وأظهر أنّه لا يُسقط العقاب عنه إلّا إن شفع فيه بعض الحرّاس لسَمِينا سؤال هذا الحارس شفاعة، والحال هذه، وإن كنّا لا نُسمّي قول الحارس للأمير: (افعل كذا) أمراً في موضع من المواضع. فبان الفرق بين الأمرين وبين ما ذكرناه: أنّه كما لا يقال: شفع الحارس في الأمير، لا يقال: سأل الحارس في إسقاط [ضرر] عن الأمير، فلو كان إطلاق اللفظ الأوّل لم يجز للرتبة لجاز الثاني، لأنّ كلّ لفظ يُطلق للرتبة أُطلق ما في معناه، لأنّه لا يقال: أمر الوضيع الرفيع، ويقال: سألّه وطلب إليه، فعلم أنّه إنّما لم يجز شفع الحارس في الأمير كما ذكرناه أن العادة لم تجر بأن يُرجى بشفاعته سقوط ضرر عن الأمير، ولهذا لم يجز ما في معناه وإن لم يكن بلفظه.

/ [[ص ٥٠٧]] وممّا يوضح ما قدّمناه: أن كلّ كلام اقتضى الرتبة لم يدخل بين الإنسان ونفسه، ألا ترى أنّه لا

والخصوص على سوء، وسندل على ذلك، فمن أين وجوب عمومه؟ وما المنكر أن يكون مختصاً بالكفار، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]؟ على أنه نفى شفعاً يطاع ولا أحد [يقول] بذلك، وإنما اختلفوا في شفع يجاب.

وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] فاسد، لأن النصره غير الشفاعة، وإنما النصره المدافعة والمغالبة، ويقترن بالشفاعة خضوع وخشوع، وليس كذلك النصره، وخلافنا أيضاً في العموم معترض على ذلك.

والتعلق بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨] غير نافع لهم، لأن المراد لمن ارتضى أن يشفع فيه، لأن الشفاعة في المذنبين لا يكون على سبيل التقدم بين يدي الله تعالى بل بإذنه، وقال الله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مَنْ بَعْدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ [النجم: ٢٦]. وليس هذا تركاً للظاهر، لأن المرتضى محذوف، فأى فرق بين أن يضم من ارتضى أفعاله، وبين أن يضم ارتضى أن يشفع فيه؟

وفي المرجئة من لم يمتنع من أن يجعل الفاسق الملى فيمن أن يطلق عليه أنه مرتضى، ويُرَادُ أن إيمانه مرتضى كما نقول: هذا النجار مرتضى عندي، أي للنجارة دون غيرها.

وتعلقهم بأنه تعالى وصف يوم القيامة بأنه لا يحزي نفس عن نفس شيئاً فيه، ولا يقبل منها شفاعة باطل، لأننا نرجع عن هذا الظاهر، ونقول: إن في ذلك اليوم شفاعة النبي ﷺ مقبولة.

فيذا قالوا: إنما تعلق نفى قبول الشفاعة بإسقاط العقاب.

قلنا: إنما نفى قبول الشفاعة في إسقاط عقاب الكفر.

وربما تعلقوا بحسن الرغبة إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعة نبيه ﷺ، فلو كانت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت رغبتنا في أن يجعلنا فساقاً عصاةً.

يقال: أمر نفسه ونهاها، وقد يقال: شفع لنفسه وفي حاجة نفسه؟ فلو اقتضت الشفاعة الرتبة في المشفوع فيه لم يجز ذلك.

ولو سلمنا تبرعاً أن الشفاعة مشتركة بين إسقاط الضرر وزيادة النفع، لعلمنا أن شفاعة النبي ﷺ إنما هي في إسقاط العقاب بالخبر المروي عنه ﷺ أنه قال: «أدخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وهذا خبر تلقته الأمة كلها بالقبول، وإنما اختلفهم في تأويله.

وليس لأحد أن يقول: المراد بالخبر الشفاعة في زيادة النعم، وإنما خص أهل الكبائر لأنهم أحوج إلى هذه الزيادة من حيث انحبط ثوابهم من كبائرهم. وذلك أن الشفاعة في زيادة النعم لا تخلو أن تكون بعد إقلاعهم وتوبتهم من الكبائر أو قبل التوبة والإقلاع، فإن كان الأول فكيف يسميهم بأهل الكبائر؟ وهذا اسم يُبنى عن الذم وهم لا يستحقون بعد التوبة شيئاً من الذم. فإذا قيل: لمن كان من أهل الكبائر. قلنا: هذا خلاف ظاهر الخطاب. وإن كان الوجه الثاني فكيف يسأل النفع لمن لا يحصل إيصال النفع إليه؟ ومستحق العقاب من أهل الكبائر لا يجوز أن يوصل إليه في حال عقابه شيء من المنافع.

فإن قيل: لفظ «أدخرت شفاعتي» أو «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر» وحال الادّخار غير حال وقوع الشفاعة، فما المنكر أن يكونوا موصوفين بالكبائر / [ص ٥٠٨] في أحوال الادّخار وفي حال وقوع الشفاعة؟ وهي حال الآخرة يكونون قد تابوا، فلا يستحقون الوصف بذلك.

قلنا: أحوال الادّخار هي كل حال لم يقع فيها الشفاعة، فإذا كان من يشفع فيه من أهل الكبائر لا بد أن يتوب قبل أن يفارق الدنيا، فهو بعد التوبة وقبل وقوع الشفاعة لا يستحق الوصف بأنه من أهل الكبائر، وهذه كلها من أحوال ادّخار الشفاعة إلى وقت وقوعها. فقد بان كما تراه أن في بعض أحوال الادّخار لا يستحق الوصف بالكبائر، ولفظ الخبر يقتضي ذلك.

وتعلقهم في إبطال ما نذهب إليه من الشفاعة بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] باطل، لأن (الظالمين) لفظ محتمل للعموم

الكلام حقيقة لا مجاز فيها، ولا يجوز أن يكون ما هو مجاز لا حقيقة له. وهذا يقتضي أن الأصل في الاستعمال هو / [[ص ٥١١]] الحقيقة، وعليها يجب حملها إلا للدليل القاطع.

وإذا قالوا: اللفظ مستعمل في الأمرين، غير أنه يُستعمل مطلقاً مجرد في الاستغراق، وإنما يُستعمل في الخصوص مقترناً بدلالة.

والجواب: أن هذا دعوى بغير برهان، والاستعمال الذي اعتمدناه قد صحّ بغير خلاف، وإنما ادّعي مع الاستعمال في أحد الموضعين قرينة، وعلى من يدّعي أمراً زائداً على المعلوم الدلالة.

وليس ينفصل المتعلق بهذه الدعوى من أصحاب الخصوص إذا ادّعوا مثلها وقالوا: إطلاق هذه الألفاظ موضوع للخصوص وإنما نعلم العموم بقرينة ودلالة.

دليل آخر: ومما يدل على ما ذهبنا إليه من اشتراك العموم والخصوص حسن استفهام كلّ مخاطب بهذه الألفاظ، لأن من قال: (من دخل داري ضربته)، يحسن أن يُستفهم [فيقال له: وإن دخل فلان؟ وكذلك إذا قال: (لقيت العلماء، وأكرمت الشرفاء) يحسن أن يُستفهم] عن عموم كلامه أو خصوصه. ومعلوم أن لا يحسن إلا مع اشتراك اللفظ واحتماله، لأن من قال: (لقيت رجلاً)، و(ابتعت فرساً) لا يحسن استفهامه عن مراده لاختصاص اللفظ، ولو قال: (رأيت عيناً) و(شاهدت شيئاً) لحسن الاستفهام للاحتمال، ومن دفع حسن الاستفهام في الألفاظ التي ذكرناها كان دافعاً لمعلوم ودفع حسن الاستفهام في كلّ لفظ مشترك.

وليس لأحد أن يدّعي أن وجه حسن الاستفهام [لتجوز أن يكون] / [[ص ٥١٢]] المخاطب أراد المجاز، وذلك أن صحّة هذه العلة تقتضي حسن الاستفهام في كلّ خطاب، لأنّه [ما من] لفظ من ألفاظ العربية إلا ويمكن فيه المجاز، وقد علمنا قبح الاستفهام في مواضع كثيرة، فعلم أن العلة ما ذكرناه.

وبعد، فإن المخاطب إذا كان حكيماً وعدل عن الحقيقة في خطابه إلى المجاز فلا بد من أن يدل من خطابه على ذلك، فلا معنى لاستفهامه مع فقد دلالة المجاز.

والجواب: أن هذه الرغبة مشروطة بأن يجعلنا من أهل الشفاعة إذا عصينا، والدعاء كلّ لا بد من اشتراطه على ما تبين، ويلزم على التعلّق بذلك إذا رغبتنا إلى الله تعالى أن يجعلنا من التوابين المستغفرين، والتوبة لا تكون إلا من الذنوب، ولذلك الاستغفار أن نكون راغبين من أن يجعلنا من أهل المعاصي، فأشياء قالوه قلنا لهم مثله.

فإن اعترضوا على دليلنا الأول بقوله تعالى: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَاباً﴾ / [[ص ٥١٠]] كبيراً ﴿﴾ [الفرقان: ١٩]، و﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، و﴿إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤]، وما أشبه ذلك من القرآن.

قلنا: لنا طرق ثلاثة في دفع هذا الكلام: أولها أن تبين أنه لا صيغة في اللغة مبنية لاستغراق الجنس، وأن جميع الألفاظ التي تعلّقوا بها مشتركة بين العموم والخصوص ومحملة للأمرين على الحقيقة. وثانيها أن نعارض بالآيات التي تعلّقوا بها بآيات من القرآن يقتضي ظاهرها العفو وإسقاط العقاب. وثالثها أن نلزم من جوز العفو عقلاً من مخالفينا وشرط في كلّ عموم القرآن الوارد بإيقاع العقاب بارتفاع التوبة وزيادة الثواب على مقادير العقاب، أن يشترط أيضاً ارتفاع العفو، لأنّه على مذهبه من مزيلات العقاب، وإذا شرط ارتفاع وجهين وجب أن يشترط ارتفاع الثالث.

والذي يدل على أنّه لا صيغة للاستغراق تختصّه: أننا وجدنا كلّ لفظ يدّعون أنّه مبنى للاستغراق قد يُستعمل في الخصوص، لأنّ القائل يقول: (من دخل داري ضربته)، و(لقيت العلماء)، و(قطعت السراق)، وهو يريد الخصوص تارة كما يريد العموم أخرى، واستعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدلّ ظاهره على أنّها حقيقة فيهما وموضوعة لهما إلا أن يقوم دليل قاهر، وإن لم يكن بالاستعمال حقيقة وموضوعاً. قلنا: لو لم يقم دليل قاهر ونضطر من قصد أهل اللغة إلى أنّهم مستعبرون له لحكمنا بأنّه حقيقة مع وجود الاستعمال.

والذي يؤصّح ما ذكرناه: أن الأصل في الوضع هو الحقيقة، وإنما المجاز داخل عليها، ولهذا صحّ أن يكون في

وهذا واجب في كل استثناء، والاستثناء من الأعداد وإن
وجب دخول المستثنى في الجملة لولا الاستثناء فلن يجب
ذلك إلا بعد صحته، فلا بد من اعتبار الصحة، وإن كان
في بعض المواضع قد يريد الصحة حتى تبلغ الوجوب.

فإن قيل: هذا يقتضي دخول الاستثناء في النكرات.

قلنا: قد يستثنى من النكرة المعرفة، وهذا حسن بلا
خلاف، لأنهم يقولون: (اضرب رجلاً إلا زيدا)، فأمّا
استثناء النكرة من النكرات فقد يحسن إذا خصصته أو
وصفته، فتقول: (جاءني قوم إلا رجلاً ظريفاً أو عاقلاً)،
وإنما لم يحسن بغير تخصيص ولا وصف لبطلان الفائدة.

وإنما يبطل مذهبهم في الاستثناء: أنه لا شبهة في
حسن قول القائل لغيره: / [[ص ٥١٤]] (الق جماعة من
العلماء، واقتل فرقة من المشركين)، وأنه يحسن استثناء كل
عالم وكل كافر من هذا الكلام، ولم يدل ذلك على أن قولنا:
(فرقة) و(جماعة) من الألفاظ المستغرقة على سبيل
الوجوب بل على سبيل الصلاح.

ويلزم أبا هاشم خاصة على مذهبه في أن ألفاظ
الجموع والجنس لا تستغرق، أن يقال له: قد يحسن استثناء
كل واحد من ألفاظ الجنس والجموع، ولم يدل ذلك عندك
على الاستغراق، فما المانع من أن يكون لفظة (من) بهذه
المثابة؟

طريقة أخرى لهم: وقد استدلوا بأن القائل إذا قال
مستفهماً لغيره: (من عندك؟) صلح أن يجيب بذكر آحاد
العقلاء وجماعاتهم، ولا يصح أن يجيبه بذكر البهائم، فلولا
استغراق لفظة (من) للعقلاء لجاز أن يكون الجواب عنها
في بعض الأحوال بذكر بعض العقلاء يجري مجرى الجواب
بذكر بهيمة.

وأكدوا هذه الطريقة: بأن أهل العربية عدلوا عن
لفظ الاستفهام في كل شخص بعينه إلى هذه اللفظة،
فوجب أن تحل هذه اللفظة محل الاستفهام عن كل عاقل
باسمه.

فيقال لهم: قد بنيتم كلامكم على دعوى لا نسلّمها،
فمن أين قلتم: إن من أطلق الاستفهام بلفظة «من» ولم
يُعلم من قصده العموم والاستغراق من غير مجرد اللفظ أنه
[يحسن إجابته بذكر كل عاقل، وما أنكرتم أن جوابه بذكر

فإن عارضوا بحسن استفهام من قال: (ضربت
أبي) لأنه يحسن أن يقال له: (أباك؟)، ويحسن استفهام من
قال: (صمت شهراً)، و(دفعت إلى فلان عشرة)، لأنه
يحسن أن يقال [له]: أصمت شهراً كاملاً أو ناقصاً؟
وكذلك في العشرة.

فالجواب: أن الاستفهام إنما هو طلب الفهم
والمعرفة، ولا يحسن على هذا الوجه إلا مع اشتراك في
اللفظ واحتماله، وقول القائل: (أباك؟) ليس باستفهام،
وإنما هو استعظام واستكبار. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول
له مصرحاً: أضربت أباك أم لم تضربه؟ كما يحسن أن
يصرّح مع سمع قول القائل: (ضربت غلامني)، فيقول:
أضربت جميعهم أم بعضهم؟

فأمّا لفظ (شهر) فإنه يقع حقيقة على ثلاثين يوماً
وعلى تسعة وعشرين يوماً، فكل أحد من أهل اللغة يُسمّي
الشهر الناقص شهراً كما يُسمّي الكامل بذلك، والقول في
العشرة كالقول في الشهر.

وقد تعلق من قال بالعموم: بأن القائل إذا قال:
(من دخل داري أكرمته) يحسن استثناء كل عاقل من هذا
الكلام، وإنما يخرج الاستثناء من الجمل ما لولاه لوجب
دخوله فيها، بدلالة قبح استثناء البهائم من هذا اللفظ لما
/ [[ص ٥١٣]] لم يجب دخوله تحته، وإذا وجب دخول
جميع العقلاء تحت لفظة (من) فهي مستغرقة.

فيقال لهم: نحن نخالف فيما حكمتم به في
الاستثناء، ونقول: إنه يخرج من الكلام ما لولاه لصح
دخوله في الكلام، وإنما جاز استثناء كل عاقل لصحة
دخوله تحت لفظة (من) لا لوجوب دخوله، وإنما لم يحسن
استثناء البهائم لأنه لا يصح دخولها تحت هذا اللفظ، فإذا
قالوا من العشرة الواحد أو الاثنين، إذا كان إنما يحسن
لوجوب دخول ما استثنى في الجملة لولا الاستثناء،
فكذلك كل استثناء لأنه لا يختلف باختلاف مواضعه.

قلنا: قد سوى قوم من أصحابنا بين الأمرين،
وقالوا: إن الاستثناء من الأعداد يُخرج ما لولاه لصح
دخوله أيضاً ولم يجب.

وبعد، فإذا سلّمنا التفرقة بين الأمرين جاز [فيه] أن
نقول: من شأن الاستثناء أن يُخرج ما لولاه لصح دخوله،

كل عاقل لا يحسن إلا بعد أن يفهم من قصده الاستغراق من غير مجرد اللفظ.

/ [[ص ٥١٥]] يُبين ما ذكرناه: أنه يحسن ممن استفهم فقليل له: (ما تملك؟)، و(من جاءك؟)، بأن يقول من المال أو من الفرس، أو من العبيد أو من الإماء، وفي جواب: (من جاءك؟) من النساء أو من الرجال، ولولا اشتراك اللفظ واحتماله لم يجز ما ذكرناه، وليس يجزي ذكر بعض العقلاء، ويصح أن يستعمل في جميعهم حقيقة، وليس كذلك حكم البهيمة.

فأما عدولهم عن ألفاظ الاستفهام إلى لفظة (من) فلفائدة معقولة، لأن الاستفهام بذكر كل شخص بعينه يتعذر أو يطول ويبعد، وليس في جميع الألفاظ ما يصح أن يقصد به إلى الاستخبار عن جميع العقلاء مفترقين ومجتمعين إلا لفظة (من)، وهذه مزية بيّنة لها.

على أنه لو ثبت هذه الطريقة العموم لم يكن نافعا لهم في المقصود من الكلام في عموم الوعيد، لأن الاستفهام لا يحسن دخوله في خطابه تعالى على وجه من الوجوه.

وليس لهم أن يقولوا: متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستفهام ثبت عمومها في الشرط. لأن ذلك دعوى بغير حجة، وقد أوجبوا عموم (من) إذا كانت نكرة في الشرط والجزاء، ولم يوجبوا عمومها إذا كانت معرفة، فألا كانت عامة في الاستفهام دون سائر المواضع.

وأما الطريقة الثانية في الكلام على الآيات التي تعلقوا بها فبيّنة، لأننا نعارضهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وبقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، وبقوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنََّّ / [[ص ٥١٦]] اللَّهُ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣].

وبيان وجه الآية الأولى: أنه تعالى لم ينفِ غفران الشرك على كل الوجوه، بل نفى أن يغفر تفضلاً، فكأنه تعالى قال: إن الله تعالى لا يغفر أن يُشرك به تفضلاً بل استحقاقاً. فيجب المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ أن يغفر بغير استحقاق وعلى جهة التفضل، لأن موضوع هذا الكلام الذي يدخله النفي والإثبات وينضم إليه الأعلى والأدون أن يخالف الثاني الأول.

ألا ترى لا يحسن أن يقول القائل: أنا لا أمضي إلى الأمير إلا أن يدعوني وأمضي إلى من دونه إذا دعاني، وإنما يحسن أن يقول: وأمضي إلى من دونه وإن لم يدعني. وكذلك لا يجوز أن يقول: أنا لا أتفضل بالكثير وأتفضل باليسير. وهذا وجه، ومن خالف فيه فهو مكابرة.

ويمكن أن يعارضوا بهذه الآية على وجه آخر، وهو أن لفظة (ما) يجب عمومها عند من ذهب إلى العموم لكل ما لا يعقل، وإذا أخبر تعالى أنه يغفر ما دون الشرك، عم ذلك الكبير والصغير، وما وقعت منه توبة وما لم يقع منه توبة، لأجل عموم ظاهر آياتهم. لأننا نعكس ذلك ونقول: بل خصصوا ظاهر تلك الآيات لعموم ظاهر هذه الآيات.

فإن تعلقوا باشتراط المشية بقوله تعالى: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [يقتضي] الإجمال.

قلنا لهم: ما دخلت المشية فيما تناوله اللفظ العام، لأنّها دخلت فيمن يغفر له لا فيما يغفره.

ويمكن أن يعارضوا في هذه الآية بوجه آخر، وهو: أن الله تعالى علّق / [[ص ٥١٧]] الغفران بالمشية، والظاهر من تعليقه بها أنه تفضل غير واجب، لأن الواجب لا تعلق بالمشية، لأن أحداً لا يقول: أنا أفعل الواجب إن شئت، وأنا أشكر النعمة إن اخترت.

وأما بيان وجه المعارضة بالآية الثانية فهو: أنه تعالى خبر بأنّه يغفر للناس على ظلمهم، وذلك إشارة إلى الحال التي يكونون فيها ظالمين، ويجري مجرى قول القائل: لقيت فلاناً على أكله وأودّه على عذره.

وليس لهم أن يشترطوا في هذه الآية التوبة، لأنّه عدول عن الظاهر، ومطرق لمن يشترط في ظواهر آياتهم.

وأما وجه المعارضة بالآية الثالثة فهو: أنه تعالى أخبر أن يغفر الذنوب جميعاً، وظاهر ذلك يقتضي غفرانها بغير اشتراط توبة ولا غيرها، ولولا أن الكفر أخرجه من هذا الظاهر دليل لكان متناولاً له، وقوله تعالى عقيب هذه الآية: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ﴾ [الزمر: ٥٤] لا يقتضي اشتراط ظاهر الآية الأولى مع إطلاقه، فإن عطف المشروط على المطلق والخصوص على العموم جائز.

فأما الطريقة الثالثة التي وعدنا بذكرها في الكلام

٥١٩]] جعلتم ما يُلغى هو العفو دون التوبة وزيادة الثواب؟

فإن قالوا: قد بنيتم طريقتكم هذه على صحة إسقاط العقاب، وليس يخلو إسقاطه من أن يقع قبل المعصية أو في حالها أو بعدها، ولا يجوز أن يكون واقعاً قبلها ولا في حالها، لأنَّ الإسقاط تصرّف في الحقّ وفي مقابلته الاستيفاء، فكما لا يحسن الاستيفاء قبل المعصية ولا في حالها، لا يجوز الإسقاط. وإن كان الإسقاط بعد المعصية فقد علمنا أنّه لا أحد من المكلفين إلّا وهو مقطوع إذا سرق وأصرّ على وجه الجزاء والنكال، وكذلك كلّ زانٍ مصرّ يُحدّ على سبيل العقوبة، فلو جاز العفو لقدح فيما تقرّر من الإجماع.

قلنا: أمّا إسقاط الحقّ قبل ثبوته فغير جائز، غير أنّه يمكن أن يقال: إنّ مانع من ثبوت الحقّ مستقبلاً، ويجري مجرى قول القائل لغيره: (كلّ حقّ أستحقّه مستقبلاً عليك فقد وهبته لك)، ولا معنى للمضايقة في هذا القسم، وإنّما الكلام كلّ معهما في إسقاط العقاب بعد وقوع المعصية.

والذي ادّعوه من الإجماع في قطع السارق وجلد الزناة فيه من المرجئة كلّ الخلاف، لأنّهم لا يقطعون نكالا ولا يجلدون عقوبة إلّا من علموا استحقاقه للعقاب، وأنّ العفو ما أسقطه عنهم، ويجرون قطعه من غير علم بسقوط العقاب عنه بالعفو مجرى قطعه مع تجويز كونه تائباً. ولا خلاف بيننا وبينهم في أنّ المشهود عليه بالسرقة أو الزنا والمقرّ بهما لا يُحدّان على وجه العقوبة والاستحقاق، لأنّنا لا نأمن أن يكون الباطن بخلاف الظاهر.

فإن قالوا: قولكم يؤدّي إلى تعدّد قطع سارق على سبيل العقوبة، لتعدّد الشرط الذي راعيته.

قلنا: لو لم يكن معرفة ذلك على ما ادّعيتم لم تخرج آية القطع من أن تكون مفيدة، لأنّهم إنّما تدلّ على استحقاق العقوبة فيمن كان على الصفة المخصوصة، ولا يقدح في ذلك فقد طريق لنا إلى العلم بالشرائط.

[[ص ٥٢٠]] على أنّ الشروط التي يعتبرها مخالفنا في قطع السارق على سبيل النكال والعقوبة تكاد تكون متعدّدة، لأنّهم يشترطون علم الإمام بكون السارق سارقاً لما يملكه المسروق منه وتناوله له من حرز وقيمته

على الآيات التي اعتمدها فهي، أن نقول لهم: أنتم تشترطون في عموم آيات الوعد التوبة وزيادة الثواب، وإنّما اشترطتموها لأنّهم يؤثّران في استحقاق العقاب، ومعلوم أنّ العفو إذا وقع أسقط العقاب كإسقاط التوبة وزيادة الثواب له، فقد شارك العفو الشرطين اللذين ذكرتموهما في معناهما، فألاً اشترطتموه كما شرطتم ما يجري مجراه؟

/ [[ص ٥١٨]] فإذا قالوا: الفرق بين الأمرين أنّ العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب، وليس في العقل أنّ العفو قد يقع لا محالة.

قلنا: هذه مغالطة، وذلك أنّ العقل كما يقتضي سقوط العقاب عند التوبة وزيادة الثواب فكذلك يقتضي سقوطه عند وقوع العفو، وكما يُجوز العقل أن يعفو مالك العقاب وأن لا يعفو، فكذلك يُجوز أن يقع توبة أو يزيد ثواب كما يُجوز أن لا يكون ذلك، فيجب أن يقابلوا بين الوقوع والوقوع في الأمرين وبين الحال قبل الوقوع، فإنّكم تجدون شرطنا مساوياً لشرطيكم.

فإن كان على ما تزعمون ظاهر عموم الوعد يقتضي أنّه تعالى لا يختار العفو، فظاهر ذلك أيضاً يقتضي أنّ أحداً لا يختار التوبة، ولا ما يزيد ثوابه على عقاب فاعله، لأنّكم إنّما تنفون بالظاهر اختياره العفو ليسلم وقوع العقاب بمستحقّه، وهذا بعينه قائم في التوبة وزيادة الثواب، فألاً كانت الظواهر مؤمّنة من عقابه؟

فإن قالوا: لا فائدة في قوله تعالى: من لم يتب ولم يزد ثوابه عقابه ولم أعف عنه فإنّي أعاقبه، فإنّ ذلك معلوم والضرورة تدعو إليه، فإنّ كلّ من لم يسقط عقابه بشيء من مسقطات العقاب لا بدّ من أن يكون معاقباً.

قلنا: قد يمكن في مستحقّ العقاب منزلة ثالثة بين أن يستوفي عقابه وبين أن يسقط عقابه، لأنّه غير ممتنع أن يبقى العقاب في جنبه مستحقّاً فلا يسقط ولا يستوفي، وإذا كان العقل مجوّزاً ذلك جاز أن نستفيد بآيات الوعد وقوع العقاب بمن لم يسقط عنه.

على أنّنا إذا سلّمنا لكم تبرّعاً عدم الفائدة من ذلك فالفائدة إنّما تُعدّم مع استيفاء الشرائط الثلاث، وأيّ واحدة ألفيناها أدخل الكلام في الفائدة، فلمّ / [[ص

عقاب الكفر تفضلاً، ولو شاء يؤاخذ به، لكن السمع منع [من] ذلك.

وإنما قلنا: إنَّ المؤمن لا بدَّ من أن يوافي بإيمانه، أنَّ الإجماع واقع على أنَّ الإيمان يستحقُّ به الثواب الدائم، فلو جاز أن يكفر المؤمن كفراً يوافي به لا استحقَّ فاعله الثواب والعقاب الدائمين، لإجماعهم أيضاً على أنَّ الكفر الموافق به يستحقُّ عليه العقاب الدائم، والإجماع يمنع من استحقاق الأمرين على سبيل الدوام.

وأيضاً فإنَّ التحابط إذا بطل واجتمع الاستحقاقان الدائمان فلا بدَّ إذا فعل المستحقُّ منهما من أن يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب، واجتمعت الأُمَّة على أنَّ الثواب في الآخرة لا يُقَطَّع ولا يتخلَّله عقاب.

فإذا قيل: كيف تدعون الإجماع في دوام المستحقِّ من الثواب على الإيمان، وفي الناس من يقول: إنَّه لا يستحقُّ على الله تعالى شيء، وفيهم من يشترط في استحقاق الثواب بالإيمان الموافاة كما شرطتم ذلك في الكفر؟

قلنا: أمَّا من نفى أن يستحقَّ على الله تعالى شيء من المجبرة، أو من نفى استحقاق الثواب من جهة العدول من البغداديين، فهم معنا مجمعون على أنَّ / [[ص ٥٢٢]] الثواب إذا لم يُحِبَّطه فاعله، فلا بدَّ من أن يفعل به ويوصل إليه، فلو جعلنا مكان قولنا: إنَّه يستحقُّ الثواب أنَّه لا بدَّ من أن يفعل به الثواب الدائم متى لم يُحِبَّطه زالت الشبهة.

على أنَّ البغداديين يعترفون بالاستحقاق، وإنَّما يضيفونه إلى الحكمة والجود، فما خالفوا في أصل الاستحقاق، والمجبرة تنفي الاستحقاق لكلِّ شيء من الأفعال على كلِّ وجه، فإذا قلنا: أجمع كلُّ من أثبت استحقاقاً بالأفعال على كذا خرجت المجبرة منه.

وأمَّا من شرط في استحقاق الثواب بالإيمان الموافاة فقولُه باطل، لأنَّ وجوه الأفعال وشروطها التي منها يستحقُّ بها ما يستحقُّ لا يجوز أن تكون منفصلة منها، ومتأخرة عن وقت حدوثها. والموافاة منفصل عن وقت حدوث الإيمان، فكيف يكون شرطاً أو وجهاً في استحقاق الثواب به؟

ولا يلزمنا ذلك إذا فرَّقنا بين الكفر الموافق به وما لا

بالغة القدر الذي يجب فيه القطع، ويعلمه في حال التناول كامل العقل قد وقعت عنه الشبهات مصرّاً غير تائب. ومعلوم الإحاطة بهذه الشروط كلّها، فإن ادَّعى فيه الإمكان تقديرًا قدرنا مثل ذلك في العفو، لأنَّه غير ممتنع فرضاً وتقديرًا أن يجعل الله تعالى للإمام علامة يُميِّز بها بين من عُفِيَ عنه وبين من لم يُعَفَ عنه.

على أنَّ امتثال آيات الحدود ممكن على كلِّ حالٍ في الكفار، لأنَّنا آمن فيهم ثبوت ما يقتضي إسقاط العقاب.

وربَّما استدلَّ المخالف في ارتفاع العفو عن مستحقِّي العقاب بأن يقول: لو عفا الله عنهم لم تخلُ حالهم بعد العفو من أمور: إمَّا أن يدخلهم الجنة، أو النار، أو لا يدخلهم جنة ولا ناراً. فإن أدخلهم الجنة لم يخلُ من أن يكونوا فيها مثابين أو غير مثابين، وإن أدخلهم النار فإمَّا أن يكونوا معاقبين أو غير معاقبين. وكونهم في غير جنة ولا نار إمَّا بأن أُنسوا أو أُميتوا، أو بأن يكونوا أحياء في دار أخرى. يمنع الإجماع منه، لأنَّ الأُمَّة مجتمعة على أنَّ كلَّ مكلف لا منزلة له في الآخرة بين الجنة والنار، والإجماع أيضاً يمنع من أن يدخلوا الجنة ولا يثابوا فيها، ويدفع أيضاً أن يكونوا في النار غير معاقبين أو معاقبين، وإن كان العقل يمنع من عقابهم بعد إسقاطه، فلم يبقَ إلَّا أن يدخلوا الجنة مثابين، ولا ثواب لهم يستحقُّونه، لأنَّ عقاب معاصيهم قد أحبط ثوابهم والتفَضَّل بالثواب قبيح، فوجب القطع على بطلان العفو، لأنَّ تجويزه يؤدِّي إلى علم فساد.

والجواب عن هذه الشبهة: أنَّها إن بُنيت على أنَّ الثواب ينحبط بالعقاب، وقد دلَّلنا فيما تقدَّم من هذا الكتاب على بطلان التحابط.

/ [[ص ٥٢١]] والصحيح في هذا الموضع أن الله تعالى إذا عفا عن فساق أهل الصلاة فسقط عقابهم أدخلهم الجنة وأثابهم بما يستحقُّونه على إيمانهم وطاعتهم.

فإن قيل: مع نفيكم التحابط كيف قولكم فيمن كفر بعد إيمان أو آمن بعد كفر؟

قلنا: نُجَوِّز أن يتلو الإيمان الكفر، ولا نُجَوِّز أن يكفر المؤمن جملةً. وفي المرجئة من جَوِّز أن يكفر، لكنَّه لا بدَّ بعد ذلك من أن يؤمن ويوافي بإيمانه. والصحيح الأوَّل.

وإذا وقع الإيمان بعد الكفر فإنَّ الله تعالى يغفر

كلّ مظهر لكفر وردّة فإنّه لا يستحقّ شيئاً من التعظيم والثواب، وذلك معلوم من دينه ﷺ ضرورة.

فإذا قيل لنا: فقد نرى كثيراً ممن كان مؤمناً يكفر، وربّما بقي من الكفر / [[ص ٥٢٤]] إلى حال موته، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا﴾ [النساء: ١٣٧].

قلنا: ليس كلّ من أظهر الإيمان يكون مؤمناً على الحقيقة، وإذا وجدنا مظهرًا للكفر بعد إظهار الإيمان قطعنا على أنّ ما أظهر من الإيمان لم يكن في الباطن وعند الله تعالى عليه.

فأمّا المراد بالآية فإنّها سمّي من أظهر الإيمان مؤمناً على العرف، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وكما قال الله ﷻ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، ولا شبهة في أنّه تعالى أراد إظهار الإيمان.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٤٤]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: والعقاب يحسن التفضّل بإسقاطه ويسقط بالعفو، لأنّه حقّ الله تعالى إليه قبضه واستيفاءه، ويتعلّق باستيفائه ضرر، فأشبهه الدّين.

شرح ذلك: يجوز العفو بإسقاط العقاب من جهة العقول تفضّلاً، وهو مذهب المرجئة بأجمعها والمعتزلة البصريين. وخالفهم المعتزلة / [[ص ١٤٥]] البغداديون فقالوا: لا يحسن العفو عقلاً ولا سمعاً، ووافقهم البصريون على السمع، لأنّهم ذهبوا إلى أنّ السمع منع من العفو وإن كان العقل مجوّزاً له. وستكلّم على بطلان هذا المذهب.

والذي يدلّ على أنّ العفو يحسن عقلاً أنّ العقاب حقّ لله تعالى إليه قبضه واستيفاءه يتعلّق باستيفائه ضرر، فأشبهه الدّين في حسن إسقاطه.

ذكرنا أنّه حقّ لله تعالى حتّى لا يلزم ما هو حقّ عليه، لأنّ الثواب حقّ على الله تعالى ومع ذلك لا يسقط بإسقاطه، لأنّه لا يكن حقّاً له، / [[ص ١٤٦]] فجري مجرى من كان عليه دين في أنّه لا يسقط بإسقاطه، وذكرنا

يوافى به في دوام المستحقّ عليه من العقاب، لأنّنا ما جعلنا الموافاة شرطاً ولا وجهاً في الاستحقاق ولا في دوامه، بل جعلناها دلالة لنا وأمانة على صفة المستحقّ، وإذا لم يواف بكفره دلّنا ذلك على أنّ كفره وقع في حال حدوثه على وجه يقتضي ذلك، والذي يوافى به من الكفر نقطع على أنّه وقع للأصل على وجه يقتضي دوام عقابه، فالموافاة دلالة عندنا وليست وجهاً ولا شرطاً في الاستحقاق، والدلالة لا تجعل المدلول على ما هو عليه.

فإذا قيل لنا: فبأيّ شيء يفسد قول من جعل الموافاة بالإيمان دلالة على وقوعه في حال حدوثه على وجه يوجب دوام ثوابه، وأنّ الموافاة إذا لم تحصل دلّ عدمها على أنّ الإيمان وقع في ابتداء حدوثه مستحقّاً به الثواب / [[ص ٥٢٣]] المنقطع.

قلنا: يمنع من ذلك الإجماع، لأنّه لا أحد يقول بذلك من الأئمة كلّها. ومن شرط الموافاة في استحقاق الثواب بالإيمان جعلها وجهاً لاستحقاقه وجهه، وجعل ابتداء الاستحقاق عندها ولا يجعلها دلالة وكاشفة، فكان كلّ من ذهب إلى أنّ ما يقتضي استحقاق الثواب بالإيمان تابع لحال حدوثه وغير منتظر، يذهب إلى أنّ كلّ إيمان يستحقّ به في حال حدوثه الثواب الدائم.

فإذا قيل: بأيّ شيء فصلتم بين الكفر الموافى به والذي لا يوافى به في دوام العقاب؟

قلنا: بالإجماع، لأنّنا قد بينّا أنّ دوام العقاب أو انقطاعه لا يُعلم عقلاً، وإنّما يُعلم بالسمع، وقد اجتمعت الأئمة على أنّ عقاب الكفر الذي يوافى به دائم فقطعنا عليه وما لا يوافى به الإجماع على دوامه ولا انقطاعه، وإنّما يرجع [في] ذلك إلى الدليل، ولو كان عقاب الكفر الذي لا يوافى به دائماً لكان قد اجتمع للمكلّف الواحد استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، وقد بينّا فساد ذلك.

وإنّما رجّحنا القول بأنّ المؤمن لا يكفر على القول بجواز كفره من غير أن يوافى به، من أجل أنّ الكفر يستحقّ به الاستحقاق والذمّ واللعن، فلو جامع الإيمان مع بطلان التحابط لوجب أن يكون المرتدّون يستحقّون منّا المدح والتعظيم على ما تقدّم من إيمانهم، وإن استحقوا الاستخفاف واللعن على كفرهم. واجتمعت الأئمة على أنّ

إليه قبضه واستيفأؤه، لأنه قد ثبت الاستحقاق لمن لا يسقط بإسقاطه.

ألا ترى أن الطفل والمولى عليه قد يستحقان كثيراً من الحقوق ومع ذلك لو أسقطا لما سقط، لما لم يكن إليهما قبضه واستيفأؤه بل كان ذلك إلى وليهما. وكذلك البالغ منا يستحق الأعواض على الله تعالى وعلى غيره من الأحياء، ومع ذلك لو أسقطه لما سقط، لما لم يكن إليه القبض والاستيفاء وكان ذلك إلى الله تعالى؟

وذكرنا كونه يتعلق باستيفائه ضرر، لأن الدّين هذه صورته. ألا ترى أن من كان له على غيره دين وكان إليه القبض والاستيفاء فمتى استوفاه دخل على المستوفى منه الضرر ولو أسقطه سقط؟ فالعقاب مشته للدين من جميع الوجوه، فينبغي أن يحسن إسقاطه.

* * *

[ص ١٥٠] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وعقاب الكفار مقطوع عليه بالإجماع، وعقاب فساق أهل الصلاة غير مقطوع عليه، لأن العقل يميز العفو عنهم، وكذلك السمع، ولم يرد سمع قاطع بعقابهم.

شرح ذلك: قد بينّا أن العقل يميز العفو عن مستحق العقاب كفراً كان ذلك أو فسقاً، خلافاً لما يقوله أبو القاسم وأصحابه. فإذا ثبت ذلك فينبغي أن يكون على ما كنّا عليه من جواز العفو إلّا ما منع السمع منه من عقاب الكفار، فإن المسلمين قد أجمعوا على أن الكفار يعاقبون لا محالة، / [ص ١٥١] فقطعنا بإجماعهم على عقابهم.

وأما عقاب فساق أهل الصلاة فباق على ما كنّا عليه، لأنه ليس في ذلك إجماع ولا دليل يجري مجرى الإجماع على أنهم يعاقبون لا محالة. ونحن نبين ما يستدلون به في هذا الباب ونتكلّم عليه في الفصل الذي يلي هذا الفصل.

وإذا ثبت أن لا دليل يُقطع به على عقابهم، وجب أن يكون العفو عنهم مجوّزاً كما كان في العقل، لاسيّما إذا اقترن به السمع.

[توضيح الآيات الواردة في شأن عقاب الفساق]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وما يدعون من آيات الوعيد وعمومها مقدوح فيه: بأن العموم لا ينفرد

بصيغة خالصة في اللغة له، ولأن آيات الوعيد مشروطة بالتائب ومن زاد ثوابه عندهم على عقابه، وما أوجب هذين الشرطين يوجب اشتراط من تفضّل عليه بالعفو.

وهذه الآيات أيضاً معارضة بعموم آيات آخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، و﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى / [ص ١٥٢] ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾، بعد قوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣]، وما أشبه ذلك من الآيات.

شرح ذلك: استدللّ البصريون على أن الفساق معاقبون لا محالة بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ۝﴾ [الانفطار: ١٤ - ١٦].

وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَاراً خَالِداً فيها﴾ [النساء: ١٤].

وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نَفْسَهُ عَذَاباً كَبِيراً ۝﴾ [الفرقان: ١٩].

وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً ۝﴾ [النساء: ١٠].

وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ ۝﴾ [الزلزلة: ٨].

وما أشبه ذلك من الآيات التي تقتضي الوعيد، وقالوا: ظواهر هذه الآيات تقتضي القطع على أن الفساق معاقبون لا محالة.

ولنا في الكلام على هذه الآيات وجوه: أولها: وهو مذهبنا وعليه نعوّل، أن العموم لا صيغة له / [ص ١٥٣] ينفرد به، بل ما يُستعمل في العموم يُستعمل في الخصوص وإذا استعمل فيهما وجب أن يكون مشتركاً. فإذا ثبت اشتراكه فلا دلالة في هذه الآيات، لأن الاستدلال بها مبني على العموم، فإذا لم يكن للعموم صيغة، جاز أن يكون المراد بهذه الآيات بعض العصاة، وهم الكفار الذين أجمع المسلمون على عقابهم، وإذا احتمل ذلك سقط استدلالهم بها.

وثانيها: أن هذه الآيات معارضة بآيات مثلها

خارجون عن عموم هذه الآيات، لما دلّ الدليل على أنّ التائب لا يحسن عقابه ومن صغرت معاصيه فإنّ عقابهم يقع محبطاً عندهم.

وما أوجب اشتراط هذين الشرطين، يوجب اشتراط شرط ثالث، وهو العفو. لأنّه إنّما شرط الأمران اللذان ذكروهما لأنّ كلّ واحدٍ منهما إذا حصل أسقط العقاب المستحقّ، فكذلك العفو يجب اشتراطه، لأنّه متى حصل أسقط العقاب المستحقّ.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ عموم الآيات دالٌّ على أنّه لا يختار العفو. وذلك أنّ لقائل أن يقول: وهلاً دَلَّ عموم الآيات على أنّ العاصي لا يختار التوبة ولا يأتي بطاعة أكثر من المعصية؟

فإن جاز لكم أن تقولوا: لا يجب ذلك لأنّه يجوز أن يختار المكلف التوبة أو يفعل طاعة أكثر من المعصية، فكذلك نقول: لا يدلُّ على أنّه لا يختار العفو، فينبغي أن يكون مجوّزاً كما كان.

ولشرح هذه الجمل التي ذكرناها موضع غير هذا، واستوفيناها في (المسائل الموصليّة في الوعيد) وفيما أوردناه هنا كفاية.

* * *

١٨٧ - الولاية التشريعية:

الذريعة إلى أصول الشريعة:

[[ص ٤٥٤]] الفصل الثاني: في أنّه لا يجوز أن يفوّض الله تعالى إلى النبي ﷺ أو العالم أن يحكم في الشرعيات بما شاء إذا علم أنّه لا يختار إلّا الصواب:

اعلم أنّ الصحيح أنّ ذلك لا يجوز، ولا بدّ في كلّ حكم من دليل، ولا يرجع إلى اختيار الفاعل. والعلم بأنّه لا يختار إلّا الصواب غير كافٍ في هذا الباب. وخالف موسى بن عمران في ذلك، وقال: لا فرق بين أن ينصّ الله على الحكم وبين أن يعلم أنّه لا يختار إلّا ما هو المصلحة، فيفوّض ذلك إلى اختياره.

والذي استدلّ به في الكتب على هذه المسألة أنّه لا بدّ في الشرع من دلالة مميّزة للصالح من الفساد، واختيار المكلف يجوز أن يتناول المفسدة، كما يتناول المصلحة، فلا تمييز فيه.

تتضمّن القطع على غفران الله تعالى لمستحقّي العقاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، فإنّه تصريح بأنّ الله تعالى يغفر الظلم، لأنّ قوله: ﴿عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ معناه: في حال كونهم ظالمين، لأنّه استفاد بهذه اللفظة. ألا ترى أنّ القائل إذا قال: (أنا أودّ فلاناً على هجره) أو (لقيت فلاناً على شربه) لا يستفاد منه إلّا أنّه يُحبّه في حال هجره وأنّ لقياه له كان في حال شربه؟ وإذا ثبت ذلك اقتضى أنّ الغفران يحصل في حال الظلم لظاهر اللفظ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ / [[ص ١٥٤]] لا تَقْتَضُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً [الزمر: ٥٣]، ولم يشترط التوبة ولا صغر المعصية فيه فينبغي أن يُحمّل على عمومها، إلّا ما أخرجه الدليل من عقاب الكفّار.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فقطع تعالى على أنّه لا يغفر الشرك، ونحن نعلم أنّه ما نفى غفران الشرك على كلّ حالٍ وإنّما نفى أن يغفره مع عدم التوبة، فينبغي أن يكون ما أثبتته من غفران ما دون الشرك يكون أيضاً مع عدم التوبة حتّى لا يكون فرقاً بين النفي والإثبات.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ الصغائر. فإنّ ذلك تخصيص بلا دليل.

ولا لهم أيضاً أن يقولوا: إنّ الغفران في الآية متعلّق بالمشيئة. لأنّ المشيئة إنّما دخلت في المغفور له لا في الغفران، وإنّما كان يكون شبهة لو قال: (ويغفر ما دون ذلك إن شاء)، وليس ذلك في الآية.

وليس لهم أن يخصّصوا هذه الآيات التي ذكرناها بأن يشترطوا فيها التوبة وصغر المعصية لتسلم لهم آياتهم. لأنّ لنا عليهم مثله، بأن نقول: نحمل آياتكم ونخصّها بالكفّار ليسلم لنا عموم آياتنا، وقد وقفنا موقفاً واحداً وذلك يقتضي توقّف احتجاجهم بالآيات.

/ [[ص ١٥٥]] ومنها: أنّ الآيات التي استدلّوا بها لا خلاف أنّها ليست على عمومها، لأنّهم يخصّصون منها التائبين ومن صغرت معاصيهم، ويقولون: هؤلاء

وهو إذا فعله زال التكليف عنه فيه، وهو قبل أن يفعل مكلف لأن يفعل الحسن والصلاح، فبأي شيء تميز له قبل الفعل ما هو صلاح من غيره؟ أو ليس هذا يقتضي إقدامه على ما لا يأمن أن يكون قبيحاً؟

ولمّا تأملت هذا الكلام وجدته غير كافٍ، لأنّ للمخالف أن يقول: الغرض أن يأمن المكلف من أن يفعل قبيحاً أو مفسدةً فيستحقّ الذمّ، فأي فرق بين أن يجعل له على ذلك أمانة قبل أن يفعل، وبين أن تكون الأمانة على ذلك هي نفس الفعل؟ وعلى الوجهين جميعاً هو آمن من فعل القبيح، ويتخلّص من الذمّ.

وليس يجب ما قيل من أن الأمانة إذا لم تتقدّم الفعل كان مقدّماً على ما لا يأمن أن يكون قبيحاً، لأنّ قبل أن يفعل متى قيل له: قد علّم أنّك لا تختار إلاّ الحسن، فهو آمن من الإقدام على القبيح قبل الفعل أو بعده، غير أنّ ذلك وإن جاز في الفعل الواحد أو الاثنين فلن يجوز أن يكون المعلوم من حاله في كلّ أفعاله أنّه لا يختار منها إلاّ ما هو حسن ومصلحة من غير أمانة مميّزة متقدّمة، كما لا يجوز أن يكون المعلوم من حاله أنّه لا يقع منه أبداً إلاّ الفعل المحكم اتفاقاً من غير علم تقدّم.

ولهذا يجوز في الأمّي أن يقع منه الحرف والاثنان اتفاقاً، ولا يجوز أن يكتب / [[ص ٤٥٧]] الكثير بلا علم متقدّم. وكذلك لا يجوز من المفحّم أن يأتي بالشعر الكثير أبداً على سبيل الاتفاق من غير علم له تقدّم ذلك، وإن جاز أن يقول البيت الواحد وما جرى مجراه. فصار الكثير محالاً، واليسير مجوّزاً. فقد بطل مذهب موسى بن عمران على كلّ حال، لأنّ كان يذهب إلى جواز ذلك أبداً سرمداً على سبيل الاتفاق.

فإن قيل: إذا كنتم اعتمدتم في كتب الإمامة في فساد الاختيار للإمام على أنّ عصمته تحيل اختيار الأئمة له، وأبطلتم أن يكون المعلوم أنّهم لا يختارون اتفاقاً إلاّ المعصوم بهذه الطريقة التي طعنتم الآن فيها، فيجب جواز اختيار الإمام مع عصمته.

قلنا: يمكن أن نقول هناك: إنّنا إذا قدرنا أن يقول الله تعالى لمن كلّفه اختيار الإمام: (قد علمت أنّك لا يقع منك إلاّ اختيار المعصوم): إنّ هذا هو نصّ على الإمام،

/ [[ص ٤٥٥]] وربّما حملوا ذلك على الأخبار، وأنّه كما لا يجوز أن يتفق منه الأخبار بغير دلالة متقدّمة بالصدق دون الكذب، فكذلك الأحكام لا يجوز أن تتفق منه بغير دلالة تميّز الصلاح من الفساد.

وربّما ألزموا اختيار النبي ﷺ بغير معجزة ولا دلالة، بأن يعلم أنّنا لا نختار إلاّ من هو نبيّ.

وهذا القدر غير كافٍ، لأنّ لمن خالف أن يقول: إنّ هاهنا دلالة مميّزة، وهي قوله تعالى له: (قل ما شئت، فقد علمت أنّك لا تقول إلاّ الصواب)، لأنّ قد آمن بهذه الطريقة من الخطأ كما آمن بالنصّ على الحكم بعينه، وإنّما الفرق بينهما أن أحدهما مجمل والآخر مفصّل.

وربّما ارتكبوا في الأخبار ما ارتكبوه في الأحكام، وفي تميّز النبي من المتنبي. وليس إذا فرّق موسى بين الأخبار عن الأحكام وبين غيرها من الأخبار لم يجز لغيره أن يسوّي بين الكلّ، ولا تناقض.

وقد كنت نصرت هذه الطريقة في كتبي، بأن قلت: إذا جعلتم أمانة كون الحكم صلاحاً وصواباً الاختيار له، جعلنا الكلام في نفس الاختيار، فنقول: الاختيار فعله، ويمكن عنده أن يكون قبيحاً إذا تعلّق بقبيح، كما يمكن أن يكون حسناً، فبأي شيء نأمن في هذا الاختيار أن يكون قبيحاً، وهو إذا أقدم عليه مخاطراً، لأنّ يجوز كونه قبيحاً، والإقدام على ما يجوز الفاعل كونه قبيحاً كالإقدام على ما يعلمه قبيحاً في القبح؟

فإن قالوا: يأمن من ذلك بخبر الله تعالى له على الجملة أنّه لا يختار ولا يقدم إلاّ على الحسن.

قلنا: هذا الخبر إنّما يفيد حسن ما يقدم عليه بعد فعله له، واختياره إيّاه، وهو / [[ص ٤٥٦]] يحتاج إلى أمانة مميّزة قبل الاختيار، وقبل الفعل، لتميّز له القبيح من الحسن قبل الفعل، فيأمن من الإقدام على ما يجوز كونه قبيحاً، وإذا لم تتقدّم أمانة مميّزة، وجعلتم الأمانة له على حسن الفعل اختياره له، فبأي شيء يأمن في هذا الاختيار أن يكون قبيحاً، ولا أمانة مميّزة متقدّمة؟

فإن قلتم: بأن يقال له: قد علمنا أنّك لا تفعل اختياراً إلاّ وهو حسن.

قلنا: هذا يقتضي أنّه إنّما يعلم حسنه بعد فعله له،

٩٣]، فأضاف التحريم إليه.

وثانيها: ما روي من أنه ﷺ لَمَّا نَهَى عن التعرّض لنبت مكّة، قال له / [[ص ٤٥٩]] العباس ﷺ: (إِلَّا الإذخرياً رسول الله)، فقال ﷺ: «إِلَّا الإذخري»، وهذا يدلُّ على إضافة الحكم إلى رأيه.

وثالثها: ما روي من قوله ﷺ: «عفوت لكم عن الخيل والرقيق»، فأضاف ﷺ العفو إلى نفسه دون الوحي.

فيقال له فيما تعلّق به أولاً: ليس يمتنع أن يضاف التحريم إليه ﷺ وإن كان عن وحي، من حيث كان مؤدياً له إلينا. وقد يضاف التحريم أيضاً إلى الكتاب فيقال: إنّ الكتاب حرّم كذا وكذا، وإن كان الله تعالى حرّمه. ويمكن أيضاً أن يكون حرّمه بالنذر أو باليمين. وقد قال قوم: إنّهُ غير ممتنع أن يكون الله تعالى كلّفه الاجتهاد، وأداه الاجتهاد إلى تحريمه، فأضاف التحريم إليه. وكلُّ واحدٍ من هذه الوجوه يمنع ممّا يتعلّق به موبس.

ويقال له فيما تعلّق به ثانياً: من أين لك أنّه ﷺ كان عازماً على استثناء الإذخري لو لم يُذكره العباس به؟ وإذا كان ذلك جائزاً غير مقطوع على خلافه سقط استدلالك. وقد يجوز أيضاً أن يكون الله تعالى قد أعلمه بالوحي أنّ العباس ﷺ قد يقع منه الاعتراض بذكر الإذخري، وأنّ الصلاح أن يستثنى الإذخري عند قوله، ولولا قوله لكان الصلاح أن يتعلّق التحريم به مضموماً إلى غيره. ويمكن أيضاً أن يكون الله تعالى أمره بتحريم ما عدا الإذخري أمراً جزمياً، / [[ص ٤٦٠]] وخيّرهُ في الإذخري، فلمّا ذكره العباس اختار ﷺ استثناءه الذي قد جُعِلَ إليه إيجاباً لحقّه.

ويقال له فيما تعلّق به ثالثاً: ليس إضافة العفو إليه بدلالة على أنّه قال برأيه، بل لا يمتنع أن يقول ذلك وهو عن وحي، كما يقول: (حرّمْتُ) و(حلّلتُ) من حيث كان مؤدياً للتحريم والتحليل.

* * *

شرح جمل العلم والعمل:

[[ص ١٣١]] مسألة: قال السيّد المرتضى ﷺ: والمستحقُّ بالأفعال: مدح، وثواب، وشكر، وذمّ، وعقاب، وعوض.

وإن كان بواسطة، وإنّا نمنع من اختيار المعصوم من غير استناد إلى هذا النصّ. على أنّ هذا إن اتّفق في بعض الأئمّة لا يجوز أن يتّفق في كلّ إمام، كما قلناه في الكتابة ونظم الشعر وما أشبه ذلك. وأمّا إلزامهم الإخبار عن الغائبات بالصدق اتّفاقاً من غير علم، واختيار الأنبياء من غير معجز، فيمكن أن يلتزموا ذلك في القليل دون الكثير، والمرّة الواحدة دون المرّات، كما قلناه في الكتابة وغيرها.

وقد كنّا اعتمدنا في بعض كتبنا عند الكلام على هذه الطريقة على أنّ التكليف بلا أمانة مميّزة متقدّمة قبيح، وإن علم المكلف أنّ المكلف تتّفق الإصابة منه، وضررنا لذلك المثل بمن كلّف غيره أن يُخبره بما في البيت من غير أمانة.

/ [[ص ٤٥٨]] ويمكن أن يُعترَض على هذه الطريقة بأنّ العلم بالعواقب فينا متعذّر، وأكثر ما يحصل لنا غالب الظنّ، وليس يقوم هاهنا الظنّ مقام العلم، ولو علمنا العاقبة وأنّه لا يختار إلّا الصواب حسن التكليف.

فإن قيل: حكم ما يقع به التمييز للمكلف حكم القدرة والتمكّن في وجوب تقديم ذلك على وقوع الفعل.

قلنا: يمكن أن يقال: إنّ الذي يقع به التمكن في الموضع الذي ذكرناه أيضاً متقدّم، وهو إعلام الله تعالى له أنّه لا يختار إلّا الحسن وما فيه المصلحة، وهذا دليل متقدّم يقع به التمييز.

ثمّ الفرق بين تقديم القدرة والتمكين وبين تقديم دليل التمييز واضح، لأنّه متى لم يتقدّم الإقدار والتمكين استحال وقوع الفعل، وليس كذلك دليل التمييز، لأنّ فقد تقدّمه لا يخلُ بصحّة وقوع الفعل.

ثمّ يقال لمن سلك هذه الطريقة: أليس المذهب الصحيح هو أنّ المكلف لا يعلم أنّ الفعل واجب عليه قبل أن يفعل كالصلاة، لأنّه يجوز الاخترام قبل تمامها، فلا تكون واجبة عليه. وإنّا يعلم بعد الفراغ منها أنّها كانت واجبة، فقد صارت أمانة وجوب الفعل عليه متأخّرة غير متقدّمة، ولم تجر مجرى الإقدار والتمكين، فألاً جرى الموضع الذي اختلفنا فيه هذا المجرى؟!

وقد تعلّق موبس في نصرة قوله بأشياء:

أولها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران:

فأما المدح: فهو القول المنبئ عن عظم حال المدوح.

/ [[ص ١٣٢]] وأما الثواب: فهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال.

وأما الشكر: فهو الاعتراف بالنعمة مع ضرب التعظيم.

وأما الذم: فهو ما أنبأ عن اتضاع حال المذموم.

وأما العقاب: فهو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة.

وأما العوض: فهو النفع المستحق الخالي من تعظيم وإجلال.

شرح ذلك: المستحق بالأفعال هذه الستة الأشياء التي ذكرناها من مدح أو ثواب أو شكر أو ذم أو عقاب أو عوض.

وحد المدح: هو القول المنبئ عن عظم حال المدوح، ويختص بالأقوال دون الأفعال.

الذي يدل على ذلك: أن من مدح غيره بقول ينبئ عن عظم حاله يسمى مادحاً ويوصف قوله بأنه مدح. فدل ذلك على أن المدح ما قلناه. ولو فعل بغيره فعلاً من الأفعال يدل على تعظيمه إياه لا يسمى مادحاً وإن سمي معظماً له. وكذلك إن اعتقد فيه عظم الحال يسمى معظماً ولا يسمى مادحاً.

فعلم بذلك أن المدح يختص بالأقوال دون الأفعال على ما قلناه. وربما استعمل في بعض المواضع فوصف الفعل بأنه مدح وإن لم يكن قولاً، وذلك مجاز لأنه لا يستمر في جميع الأفعال.

وأما الثواب: فهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال.

وإنما ذكرنا (النفع) لتمييز ما ليس كذلك من ضرر أو غيره، / [[ص ١٣٣]] وذكرنا كونه (مستحقاً) لتمييز من النفع المتفضل به، وذكرنا كونه (مقارناً) للتعظيم والتبجيل لتمييز من العوض فإنه نفع مستحق لكنه خالٍ من تعظيم وتبجيل.

وأما الذم: فهو القول المنبئ عن اتضاع حال المذموم. وهو يختص بالأقوال أيضاً كما قلنا في المدح، فإن

الأفعال _ وإن دلت على اتضاع حال من تتعلّق به _ لا توصف بأنها ذم وإن وصفت بأنها إهانة واستخفاف. وربما تجوز فيها فوصفت بأنها ذم، ولا يطرد ذلك في جميع الأفعال. وكذلك الاعتقاد المنبئ عن اتضاع حال من اعتقد فيه لا يوصف بأنه ذم إلا على ضرب من المجاز، فعلم به صحة ما قلناه.

وأما العقاب: فهو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة. ذكرنا كونه (ضرراً) لتمييز ما ليس بضرر من نفع أو غيره، وذكرنا كونه (مستحقاً) لتمييز ما ليس بمستحق من المفعول، إمّا لدفع ضرر، أو لاجتلاب منفعة، أو لما فيه من اللطف والعوض، أو لما يفعله الواحد منّا بغيره وعلى وجه الظلم. وبهذا القدر يميز، غير أننا ذكرنا مقارنة الاستخفاف والإهانة له زيادة في الكشف والبيان، لأن هاتين الصفتين لازمتان للعقاب، ولأجل ذلك ذكرناهما.

وأما الشكر: فهو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم. وليس يختص الأقوال دون الأفعال، بل يقال في كل واحد منهما إنه شكر إذا تضمن الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم على الوجه الذي ذكرناه.

/ [[ص ١٣٤]] وأما العوض: فهو النفع المستحق الخالي من إجلال وتعظيم. ذكرنا كونه (نفعاً) لتمييز ما ليس بنفع من ألم وغيره، وذكرنا كونه (مستحقاً) لتمييز المتفضل به، وذكرنا كونه (خالياً من تعظيم وإجلال) لتمييز من الثواب الذي أخبرنا به على ما مضى القول فيه.

* * *

[[ص ١٥٠]] مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وعقاب الكفار مقطوع عليه بالإجماع، وعقاب فساق أهل الصلاة غير مقطوع عليه، لأن العقل يميز العفو عنهم، وكذلك السمع، ولم يرد سمع قاطع بعقابهم.

شرح ذلك: قد بينّا أن العقل يميز العفو عن مستحق العقاب كفراً كان ذلك أو فسقاً، خلافاً لما يقوله أبو القاسم وأصحابه. فإذا ثبت ذلك فينبغي أن يكون على ما كنّا عليه من جواز العفو إلا ما منع السمع منه من عقاب الكفار، فإن المسلمين قد أجمعوا على أن الكفار يعاقبون لا محالة، / [[ص ١٥١]] فقطعنا بإجماعهم على عقابهم.

ولنا في الكلام على هذه الآيات وجوه:
أولها: وهو مذهبنا وعليه نعوّل، أن العموم لا صيغة له / [[ص ١٥٣]] ينفرد به، بل ما يُستعمل في العموم يُستعمل في الخصوص وإذا استعمل فيهما وجب أن يكون مشتركاً. فإذا ثبت اشتراكه فلا دلالة في هذه الآيات، لأن الاستدلال بها مبني على العموم، فإذا لم يكن للعموم صيغة، جاز أن يكون المراد بهذه الآيات بعض العصاة، وهم الكفار الذين أجمع المسلمون على عقابهم، وإذا احتمل ذلك سقط استدلالهم بها.

وثانيها: أن هذه الآيات معارضة بآيات مثلها تتضمن القطع على غفران الله تعالى لمستحقّي العقاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، فإنّه تصريح بأن الله تعالى يغفر الظلم، لأن قوله: ﴿عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ معناه: في حال كونهم ظالمين، لأنّه المستفاد بهذه اللفظة. ألا ترى أن القائل إذا قال: (أنا أود فلاناً على هجره) أو (لقيت فلاناً على شربه) لا يستفاد منه إلا أنّه يُحبّه في حال هجره وأنّ لقياه له كان في حال شربه؟ وإذا ثبت ذلك اقتضى أن الغفران يحصل في حال الظلم لظاهر اللفظ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ [[ص ١٥٤]] لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً [الزمر: ٥٣]، ولم يشترط التوبة ولا صغر المعصية فيه فينبغي أن يُحمّل على عموميه، إلا ما أخرج الدليل من عقاب الكفار.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فقطع تعالى على أنّه لا يغفر الشرك، ونحن نعلم أنّه ما نفى غفران الشرك على كلّ حال وإنما نفى أن يغفره مع عدم التوبة، فينبغي أن يكون ما أثبتته من غفران ما دون الشرك يكون أيضاً مع عدم التوبة حتّى لا يكون فرقاً بين النفي والإثبات.

وليس لهم أن يقولوا: إن المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ الصغائر. فإنّ ذلك تخصيص بلا دليل.

ولا لهم أيضاً أن يقولوا: إن الغفران في الآية متعلّق بالمشيئة. لأنّ المشيئة إنّما دخلت في المغفور له لا في الغفران، وإنّما كان يكون شبهة لو قال: (ويغفر ما دون ذلك إن شاء)، وليس ذلك في الآية.

وأما عقاب فساق أهل الصلاة فباقٍ على ما كنّا عليه، لأنّه ليس في ذلك إجماع ولا دليل يجري مجرى الإجماع على أنّهم يعاقبون لا محالة. ونحن نبيّن ما يستدلّون به في هذا الباب ونتكلّم عليه في الفصل الذي يلي هذا الفصل.

وإذا ثبت أن لا دليل يُقطع به على عقابهم، وجب أن يكون العفو عنهم مجوّزاً كما كان في العقل، لاسيّما إذا اقترن به السمع.

[توضيح الآيات الواردة في شأن عقاب الفساق]:

مسألة: قال السيّد المرتضى رحمته الله: وما يدعون من آيات الوعيد وعمومها مقدوح فيه: بأن العموم لا ينفرد بصيغة خالصة في اللغة له، ولأنّ آيات الوعيد مشروطة بالتائب ومن زاد ثوابه عندهم على عقابه، وما أوجب هذين الشرطين يوجب اشتراط من تفضّل عليه بالعفو.

وهذه الآيات أيضاً معارضة بعموم آيات أخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، و﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾، بعد قوله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣]، وما أشبه ذلك من الآيات.

شرح ذلك: استدللّ البصريون على أن الفساق معاقبون لا محالة بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ ١٥ وما هم عنها بغائبين ١٦ [الانفطار: ١٤ _ ١٦].

وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فيها﴾ [النساء: ١٤].

وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلَمْ مِنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾ [الفرقان: ١٩].

وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعيراً﴾ [النساء: ١٠].

وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٨].

وما أشبه ذلك من الآيات التي تقتضي الوعيد، وقالوا: ظواهر هذه الآيات تقتضي القطع على أن الفساق معاقبون لا محالة.

وليس لهم أن يخصّوا هذه الآيات التي ذكرناها بأن يشترطوا فيها التوبة وصغر المعصية لتسلم لهم آياتهم. لأنّ لنا عليهم مثله، بأن نقول: نحمل آياتكم ونخصّصها بالكفّار ليسلم لنا عموم آياتنا، وقد وقفنا موقفاً واحداً وذلك يقتضي توقّف احتجاجهم بالآيات.

/ [[ص ١٥٥]] ومنها: أنّ الآيات التي استدّلوا بها لا خلاف أنّها ليست على عمومها، لأنّهم يخصّون منها التائبين ومن صغرت معاصيهم، ويقولون: هؤلاء خارجون عن عموم هذه الآيات، لما دلّ الدليل على أنّ التائب لا يحسن عقابه ومن صغرت معاصيه فإنّ عقابهم يقع محبطاً عندهم.

وما أوجب اشتراط هذين الشرطين، يوجب اشتراط شرط ثالث، وهو العفو. لأنّهما شرط الأمران اللذان ذكروهما لأنّ كلّ واحدٍ منهما إذا حصل أسقط

العقاب المستحقّ، فكذلك العفو يجب اشتراطه، لأنّهُ متى حصل أسقط العقاب المستحقّ.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ عموم الآيات دالٌّ على أنّه لا يختار العفو. وذلك أنّ لقائل أن يقول: وهلاً دَلَّ عموم الآيات على أنّ العاصي لا يختار التوبة ولا يأتي بطاعة أكثر من المعصية؟

فإن جاز لكم أن تقولوا: لا يجب ذلك لأنّه يجوز أن يختار المكلف التوبة أو يفعل طاعة أكثر من المعصية، فكذلك نقول: لا يدلُّ على أنّه لا يختار العفو، فينبغي أن يكون مجوّزاً كما كان.

ولشرح هذه الجمل التي ذكرناها موضع غير هذا، واستوفيناها في (المسائل الموصليّة في الوعيد) وفيما أوردناه هنا كفاية.

حرف الياء

١٨٨ - يعقوب عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[[ص ٨٩]] [تنزيه يعقوب عليه السلام عن إيقاع التحاسد بين

بنيه]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى تفضيل يعقوب عليه السلام ليوسف عليه السلام على إخوته في البر والتقريب والمحبة، حتى أوقع ذلك التحاسد بينهم وبينه، وأفضى إلى الحال المكروهة التي نطق بها القرآن، حتى قالوا على ما حكاها الله تعالى عنهم: ﴿لِيُؤْسَفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْنَا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [يوسف: ٨]، فنسبوه إلى الضلال والخطأ؟

وليس لكم أن تقولوا: إن يعقوب عليه السلام لم يعلم بذلك من حالهم قبل أن يكون منه التفضيل ليوسف عليه السلام، لأن ذلك لا بد [من] أن يكون معلوماً [منه] من حيث كان في طباع البشر من التنافس والتحاسد.

الجواب: قيل: ليس فيما نطق به القرآن ما يدل على أن يعقوب عليه السلام فضله بشيء من فعله وواقع من جهته، لأن المحبة التي هي ميل الطباع ليست مما يكتسبه الانسان ويختاره، وإنما ذلك موقف على فعل الله تعالى فيه. ولهذا ربما يكون للرجل عدة أولاد / [[ص ٩٠]] فيحب أحدهم دون غيره، وربما يكون المحبوب دونهم في الجمال والكمال. وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]، وإنما أراد ما بيناه من ميل النفس الذي لا يمكن للإنسان أن يعدل فيه بين نسائه، لأن ما عدا ذلك من البر والعطاء والتقريب وما أشبهه، يستطيع الإنسان أن يعدل [فيه] بين النساء.

فإن قيل: فكأنكم [قد] نفيتم عن يعقوب عليه السلام القبيح والاستفساد وأضفتموهما إلى الله تعالى، فما الجواب عن المسألة على هذا الوجه؟ قلنا: عنها جوابان:

أحدهما: [أنه] لا يمتنع أن يكون الله تعالى علم أن إخوة يوسف عليه السلام سيكون بينهم ذلك التحاسد والفعل القبيح على كل حال، وإن لم يفضل يوسف عليه السلام عليهم في محبة أبيه له، وإنما يكون ذلك استفساداً إذا وقع عنده الفساد وارتفع عند ارتفاعه، ولم يكن تمكيناً.

والجواب الآخر: أن يكون [ذلك] جارياً مجرى الامتحان والتكليف الشاق، لأن هؤلاء الإخوة متى امتنعوا من حسد أخيه، والبغي عليه، والإضرار به، وهو غير مفضل عليهم ولا مقدم لا يستحقون من الثواب ما يستحقونه إذا امتنعوا من ذلك مع التقدير والتفضيل، فأراد الله تعالى منهم أن يمتنعوا على هذا الوجه الشاق. وإذا كان مكلفاً على هذا الوجه فلا استفساد في تمييزه بطباع أبيهم إلى محبة يوسف عليه السلام، لأن بذلك ينتظم هذا التكليف ويجري هذا الباب مجرى خلق إبليس، مع علمه تعالى بضلال من ضل عند خلقه، ممن لو لم يخلقه لم يكن ضالاً. ومجرى زيادة الشهوة فيمن يعلم [منه] تعالى هذه الزيادة أنه يفعل قبيحاً لولاها لم يفعله.

ووجه آخر في الجواب عن أصل المسألة: وهو أنه يجوز أن يكون يعقوب عليه السلام كان مفضلاً ليوسف عليه السلام في العطاء والتقريب والترحيب والبر الذي يصل إليه من جهته، وليس / [[ص ٩١]] ذلك بقبيح لأنه لا يمتنع أن يكون يعقوب عليه السلام لم يعلم أن ذلك يؤدي إلى ما أدى إليه، ويجوز أن يكون رأى من سيرة إخوته وسدادهم وجميل ظاهريهم ما غلب في ظنه [معه] أنهم لا يحسدونه وإن فضله عليهم. فإن الحسد وإن كان كثيراً ما يكون في الطباع، فإن كثيراً من الناس يتنزهون عنه ويتجنبونه، ويظهر من أحوالهم أمارات يظن معها بهم ما ذكرناه. وليس التفضيل لبعض الأولاد على بعض في العطاء محاباة، لأن المحاباة هي المفاعلة من الحباء، ومعناها أن تحبوا غيرك ليحبوك. وهذا خارج عن معنى التفضيل بالبر الذي لا يقصد به إلا ما ذكرناه. فأمّا قولهم: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، فلم

السلامة وغلبة النجاة، بعد أن كان خائفاً مغلباً لغير السلامة. وقوي في نفسه أن يرسله معهم إشفافاً من إيقاع الوحشة والعداوة بينهم، لأنّه إذا لم يرسله مع الطلب منهم والحرص، علموا أنّ سبب ذلك هو التهمة لهم والخوف من ناحيتهم فاستوحشوا منه ومن يوسف عليه السلام، وانضاف هذا الداعي إلى ما ظنّه من السلامة والنجاة، فأرسله.

[تنزيه يعقوب عليه السلام عن تكذيب الصادق]:

مسألة: فإن قالوا: فما معنى قولهم ليعقوب عليه السلام: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، وكيف يجوز أن ينسبوه إلى أنّه لا يُصدّق الصادق ويكذّبه؟

الجواب: إنّهم لما علموا على مرور الأيام بشدّة تهمة أبيهم لهم وخوفه على أخيهم منهم لما كان يظهر منهم من أمارات الحسد والمنافسة، أيقنوا بأنّه عليه السلام يكذّبهم فيما أخبروا به من / [[ص ٩٣]] أكل الذئب أخاهم، فقالوا له: إنّك لا تُصدّقنا في هذا الخبر لما سبق إلى قلبك من تهمتنا وإن كنّا صادقين.

وقد يفعل مثل ذلك المخادع الماكر إذا أراد أن يوقع في قلب من يخبره بالشّيء صدقه، فيقول [له]: أنا أعلم أنّك لا تُصدّقني في كذا وكذا، وإن كنت صادقاً. وهذا بيّن.

[تنزيه يعقوب عليه السلام عن الحزن المكروه]:

مسألة: فإن قيل: فلمَ أسرف يعقوب عليه السلام [على نفسه] في الحزن والتهالك وترك التماسك حتّى ابيضّت عيناه من البكاء [والحزن]، ومن شأن الأنبياء عليهم السلام التجلّد والتصبر وتحمل الأثقال، ولولا هذه الحال ما عظمت منازلهم وارتفعت درجاتهم؟

الجواب: قيل له: إنّ يعقوب عليه السلام بلي وامتنح في ابنه بما لم يمتحن به أحد قبله، لأنّ الله تعالى رزقه مثل يوسف عليه السلام أحسن الناس وأجملهم وأكملهم عقلاً وفضلاً وأدباً وعفافاً، ثمّ أصيب به أعجب مصيبة وأطرفها، لأنّه لم يمرض بين يديه مرضاً يؤوّل إلى الموت فيسلّيه عنه تمريضه له، ثمّ يأسه منه بالموت، بل فقدّه فقداً لا يقطع معه على الهلاك فييأس [منه]، ولا يجد أمانة على حياته وسلامته، فيرجو ويطمع. وكان متردّد الفكر بين يأس وطمع، وهذا أغلظ ما يكون على الإنسان، وأنكأ لقلبه.

يريدوا به الضلال عن الدين، وإنّما أرادوا [به] الذهاب عن التسوية بينهم في العطية، لأنّهم رأوا أنّ ذلك أصوب في تدبيرهم. وأصل الضلال هو العدول، وكلّ من عدل عن شيء وذهب عنه فقد ضلّ. ويجوز أيضاً أن يريدوا بذلك الضلال عن الدين، لأنّهم خبروا عن اعتقادهم. وقد يجوز أن يعتقدوا في الصواب الخطأ.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقع من إخوة يوسف عليه السلام هذا الخطأ العظيم والفعل القبيح وقد كانوا أنبياء [في الحال]؟ فإن قلتم: لم يكونوا أنبياء في [تلك] الحال، قيل لكم: وأي منفعة في ذلك لكم وأنتم تذهبون إلى أنّ الأنبياء عليهم السلام لا يوقعون القبائح قبل النبوة ولا بعدها؟

قلنا: لم تقم الحجّة بأنّ إخوة يوسف عليه السلام الذين فعلوا به ما فعلوه كانوا أنبياء في حال من الأحوال، وإذا لم تقم بذلك حجّة جاز على هؤلاء الإخوة من فعل القبيح ما يجوز على كلّ مكلف لم تقم حجّة بعصمته، وليس لأحد أن يقول: كيف تدفعون نبوتهم والظاهر أنّ الأسباط من بني يعقوب عليه السلام كانوا أنبياء؟ لأنّه لا يمتنع أن يكون الأسباط الذين كانوا أنبياء غير هؤلاء الإخوة الذين فعلوا بيوسف عليه السلام ما قصّه الله تعالى عنهم.

وليس في ظاهر الكتاب أنّ جميع إخوة يوسف عليه السلام وما سائر أسباط يعقوب عليه السلام كادوا / [[ص ٩٢]] يوسف عليه السلام بما حكاه الله تعالى من الكيد، وقد قيل: إنّ هؤلاء الإخوة في تلك الحال لم يكونوا بلغوا الحلم، ولا توجّه إليهم التكليف. وقد يقع ممّن قارب البلوغ من الغلمان مثل هذه الأفعال، وقد يلزمهم بعض العقاب [واللوم والذمّ]، فإن ثبت هذا الوجه سقطت المسألة أيضاً، مع تسليم أنّ هؤلاء الإخوة كانوا أنبياء في المستقبل.

[تنزيه يعقوب عليه السلام عن التغيرير بولده]:

مسألة: فإن قيل: فلمَ أرسل يعقوب عليه السلام يوسف مع إخوته، مع خوفه عليه منهم، وقوله: ﴿وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ [يوسف: ١٣]، وهل هذا إلّا تغيير به ومخاطرة؟

الجواب: قيل له: ليس يمتنع أن يكون يعقوب عليه السلام لما رأى من بنيه ما رأى من الأيمان والعهود والاجتهاد في الحفظ والرعاية لأخيهم، ظنّ مع ذلك

تعالى في قصة يوسف عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، فقال: هل يسوغ ما تأول بعضهم هذه الآية عليه من أن يوسف عليه السلام عزم على المعصية وأرادها، وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة، ثم انصرف عن ذلك بأن رأى صورة أبيه يعقوب عاصاً على إصبعه، متوعداً له على مواجهة المعصية، أو بأن نودي له بالنهي والزجر في الحال على ما ورد به الحديث؟

الجواب: قلنا: إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام صرفاً كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما يفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أو لا يجوز.

ولهذه الآية وجوه من التأويل، كل واحد منها يقتضي براءة نبي الله من العزم على فاحشة وإرادة المعصية:

أولها: أن الهم في ظاهر الآية متعلق بما لا يصح أن يعلق به العزم أو الإرادة على الحقيقة، لأنه تعالى قال: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾، فعلق الهم بهما، وذاتهما لا يجوز أن يراد أو يعزم عليهما، لأن الوجود الباقي لا يصح ذلك فيه، فلا بد من تقدير محذوف يتعلق العزم به، وقد يمكن أن يكون ما تعلق به همته عليه السلام / [ص ١٢٦] إنما هو ضربها أو دفعها عن نفسه، كما يقول القائل: كنت همت بفلان، وقد هم فلان بفلان، أي بأن يوقع به ضرباً أو مكروهاً.

فإن قيل: فأبي معنى لقوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها؟

قلنا: يمكن أن يكون الوجه في ذلك أنه لما هم بدفعها وضربها أراه الله برهاناً على أنه إن أقدم على ما هم به أهلكه أهلها أي قتلوه، أو أنها تدعي عليه المراودة عن القبيح وتقذفه بأنه دعاها إليه، وأن ضربه لها كان لامتناعها، فيظن به ذلك من لا تأمل له ولا علم بأن مثله

وقد يرد على الإنسان من الحزن ما لا يملك رده ولا يقوى على دفعه. ولهذا لم يكن أحد منهمياً عن مجرد الحزن والبكاء، وإنما نهى عن اللطم والنوح، وأن يطلق لسانه فيما يسخط ربه.

وقد بكى نبينا ﷺ على [ابنه] إبراهيم عند وفاته. وقال: «العين تدمع والقلب يخشع، / [ص ٩٤] ولا نقول ما يسخط الرب»، وهو ﷺ القدوة في جميع الآداب والفضائل، على أن يعقوب عليه السلام إنما أبدى من حزنه سيراً من كثير، وكان ما يخفيه ويتصبر عليه ويغالبه أكثر وأوسع مما أظهره.

[وبعد]، فإن التجلّد على المصائب وكظم الغيظ والحزن من المندوب إليه، وليس بواجب [ولا] لازم، وقد يعدل الأنبياء عليهم السلام عن كثير من المندوبات الشاقة، وإن كانوا يفعلون من ذلك الكثير.

[حول الرؤيا التي رآها يوسف عليه السلام]:

مسألة: فإن قيل: كيف لم يتسل يعقوب عليه السلام ويُخفف عنه الحزن ما يحققه من رؤيا ابنه يوسف عليه السلام، ورؤيا الأنبياء عليهم السلام لا تكون إلا صادقة؟

الجواب: قيل له: عن ذلك جوابان:

أحدهما: أن يوسف عليه السلام رأى تلك الرؤيا وهو صبي غير نبي ولا موحى إليه، فلا وجه في تلك الحال للقطع بصدقها وصحتها.

والآخر: أن أكثر ما في هذا الباب أن يكون يعقوب عليه السلام قاطعاً على بقاء ابنه، وأن الأمر سيؤول فيه إلى ما تضمنته الرؤيا، وهذا لا يوجب نفي الحزن والجزع، لأننا نعلم أن طول المفارقة واستمرار الغيبة يقتضيان الحزن، مع القطع على أن المفارق باقٍ يجوز أن يؤول حاله إلى القدوم، وقد جزع الأنبياء عليهم السلام ومن جرى مجراهم من المؤمنين المطهرين من مفارقة أولادهم وأحبائهم، مع يقينهم بالالتقاء بهم في الآخرة والحصول معهم في الجنة. والوجه في ذلك ما ذكرناه.

* * *

١٨٩ - يوسف عليه السلام:

الأمالي (ج ٢):

[ص ١٢٥] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله

لا يجوز عليه، فأخبر الله تعالى بأنه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء، يعني بذلك القتل والمكروه اللذين كانا يوقعان به، لأنهما يستحقان الوصف بذلك من حيث القبح، أو يعني بالسوء والفحشاء ظنهم بذلك.

فإن قيل: هذا الجواب يقتضي أن جواب (لولا) يتقدمها، ويكون التقدير: لولا أن رأى برهان ربه لهم بضرها ودفعها. وتقديم جواب (لولا) قبيح غير مستعمل، أو يقتضي أن تكون (لولا) بغير جواب.

قلنا: أمّا تقدّم جواب (لولا) فجائز، وسنذكر ما فيه عند الجواب المختصّ بذلك، غير أنّنا لا نحتاج إليه في هذا الجواب، لأنّ العزم على الضرب والهّم بالضرب قد وقع إلّا أنّه انصرف عنه بالبرهان، والتقدير: ولقد همّت به وهمّ بدفعها لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك. فالجواب في الحقيقة محذوف، والكلام يقتضيه، كما حذف الجواب في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَوْفٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٢٠]، معناه: لولا فضل الله عليكم ورحمته لهلكتم، ومثله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ [التكاثر: ٥ و ٦]، معناه: لو تعلمون علم اليقين لم تتنافسوا في الدنيا وتتفاخروا بها. وقال امرؤ القيس:

فلو أنّها نفس تموت سووية

ولكنّها نفس تساقط أنفسا

أراد: فلو أنّها نفس تموت سووية لانقضت وفنيت،

فحذف الجواب.

على أنّ من تأوّل هذه الآية على الوجه الذي لا يليق بنبيّ الله، وأضاف العزم على المعصية إليه، لا بدّ له من تقدير جواب محذوف، ويكون التقدير عنده: ولقد همّت بالزنا وهمّ به لولا أن رأى برهان ربه لفعله.

فإن قيل: قوله: ﴿هَمَّ بِهَا﴾ كقوله: ﴿هَمَّتْ بِهِ﴾،

فلم جعلتم همّها متعلّقاً بالقبيح، وهمّه بها متعلّقاً بما ذكرتم من الضرب وغيره؟

قلنا: أمّا الظاهر فلا يدلّ على ما تعلّق الهّمّ به

/ [[ص ١٢٧]] والعزم فيها جميعاً، وإنّا أثبتنا همّها به بأن يكون متعلّقاً بالقبيح، لشهادة الكتاب والآثار به، وهي ممّن يجوز عليها فعل القبيح، ولم يؤثر دليل في امتناعه عليها كما

أثر ذلك فيه ﷺ، والموضع الذي يشهد بذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: ٣٠]، قوله تعالى: ﴿وَرَاوَدْتُهُ أَلْتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ﴾ [يوسف: ٢٣]، وقوله: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]، وفي موضع آخر: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، والآثار الواردة بإطباق مفسّري القرآن ومتأوّلبيه على أنّها همّت بالفاحشة والمعصية.

والوجه الثاني في تأويل الآية: أن يُحمّل الكلام على التقديم والتأخير، ويكون تلخيصه: ولقد همّت به ولولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها. ويجري ذلك مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أنّي تداركتك، وقُلت لولا أنّي خلّصتك، والمعنى: لولا تداركي لهلكت، ولولا تخليصي لقُلت، وإن لم يكن وقع هلاك ولا قتل.

قال الشاعر:

فلا تدعني قومي صريحا حرة

لأن كنت مقتولا ويسلم عامر

وقال آخر:

فلا تدعني قومي ليوم كريمة

لئن لم أعجل ضربة أو أعجل

فقدّم جواب الشرط في البتين جميعاً. وقد استشهد

عليه أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ﴾ [النساء: ١١٣]، والهّم لم يقع لمكان فضل الله ورحمته. ومّا يشهد لهذا التأويل أنّ في الكلام شرطاً، وهو قوله تعالى: ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، فكيف يُحمّل على الإطلاق مع حصول الشرط؟ وليس لهم أن يجعلوا جواب (لولا) محذوفاً / [[ص ١٢٨]] مقدّراً، لأنّ جعل جوابها موجوداً أولى.

وقد استبعد قوم تقديم جواب (لولا) عليها، قالوا:

ولو جاز ذلك لجاز: قام زيد لولا عمرو، وقصدتك لولا بكر، وقد بيّنا بما أوردناه من الأمثلة والشواهد جواز تقديم جواب (لولا). والذي ذكروه لا يشبه بما أجزناه.

/ [[ص ١٢٩]] فأما البرهان الذي رآه فيحتمل أن يكون لطفاً لطف الله تعالى له به في تلك الحال أو قبلها اختار عنده الانصراف عن المعاصي والتنزه عنها. ويحتمل أيضاً ما ذكره أبو علي وهو أن يكون البرهان دلالة الله تعالى له على تحريم ذلك، وعلى أن من فعله يستحق العقاب. وليس يجوز أن يكون البرهان ما ظنه الجهال من رؤية صورة أبيه يعقوب ﷺ متوعداً له، والنداء له بالزجر والتخويف، لأن ذلك ينافي المحنة، وينقض الغرض بالتكليف، ويقتضي أن لا يستحق على امتناعه وانزجاره مدحاً ولا ثواباً، وهذا سوء ثناء على الأنبياء، وإقدام على قرفهم بما لم يكن منهم، والحمد لله على حسن التوفيق.

* * *

[[ص ١٣٣]] [تأويل آية]: إن سأل سائل عن قوله تعالى حاكياً عن يوسف ﷺ: ﴿قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: ٣٣]، فقال: إذا كانت المحبة عندكم هي الإرادة، فهذا تصريح من يوسف ﷺ بإرادة المعصية، لأن حبسه في السجن وقطعه عن التصرف معصية من فاعله، وقبيح من المقدم عليه، وهو في القبح يجري مجرى ما دُعي إليه من الزنا، وقوله من بعد: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ﴾ يدل على أن امتناعه من القبيح مشروط بمنعهنَّ وصرفهنَّ عن كيدته، وهذا بخلاف مذهبكم، لأنكم تذهبون إلى أن ذلك لا يقع منه صرف النسوة / [[ص ١٣٤]] عن كيدتهنَّ أو لم يصرفهنَّ. الجواب: قلنا: أما قوله ﷺ: ﴿رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ ففيه وجهان من التأويل:

أولهما: أن المحبة متعلقة في ظاهر الكلام بما لا يصح على الحقيقة أن يكون محبوباً مراداً، لأن السجن إنما هو الجسم، والأجسام لا يجوز أن يريدها، وإنما يريد الفعل فيها والمتعلق بها، والسجن نفسه ليس بطاعة ولا معصية، وإنما الأفعال فيه قد تكون طاعات ومعاصي بحسب الوجوه التي يقع عليها، فإدخال القوم يوسف ﷺ الحبس أو إكراههم له على دخوله معصية منهم، وكونه فيه وصبره على ملازمته والمشاق التي تناله باستيطانه كان طاعة منه وقربة، وقد علمنا أن ظالمنا لو أكره مؤمناً على ملازمة

وقد يجوز أن يقول القائل: قد كان زيد قام لولا كذا وكذا، وقد كنت قصدتك لولا أن صدني فلان، وإن لم يقع قيام ولا قصد، وهذا الذي يشبه الآية. وليس تقديم جواب (لولا) بأبعد من حذف جواب (لولا) جملة من الكلام، وإذا جاز عندهم الحذف لئلا يلزمهم تقديم الجواب جاز لغيرهم تقديم الجواب حتى لا يلزم الحذف. والجواب الثالث ما اختاره أبو علي الجبائي _ وإن كان غيره قد تقدمه إلى معناه _ وهو أن يكون معنى ﴿هَمَّ بِهَا﴾ اشتهاها، ومال طبعه إلى ما دعت إليه، وقد يجوز أن يُسمي الشهوة في مجاز اللغة (هَمًّا)، كما يقول القائل فيما لا يشتهي: ليس هذا من همّي، وهذا أهمُّ الأشياء إليَّ. ولا قبح في الشهوة لأنها من فعل الله تعالى فيه، وإنما يتعلّق القبيح بتناول المشتهي.

وقد روي هذا الجواب عن الحسن البصري، قال: أمّا همّها فكان أحبّ الهمّ، وأمّا همّه فما طُبِعَ عليه الرجال من شهوة النساء. ويجب على هذا الوجه أن يكون قوله تعالى: ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ متعلّق بمحذوف، كأنه قال: لولا أن رأى برهان ربه لعزم أو فعل.

والجواب الرابع: أن من عادة العرب أن يسمّوا الشيء باسم ما يقع فيه في الأكثر عنده، وعلى هذا لا يُنكر أن يكون المراد بـ ﴿هَمَّ بِهَا﴾ أي خطر بباله أمرها، ووسوس إليه الشيطان بالدعاء إليها من غير أن يكون هناك همّ أو عزم، فسُمّي الخطور بالبال (هَمًّا) من حيث كان الهمّ يقع في الأكثر عنده، والعزم في الأغلب يتبعه.

وإنما أنكرنا ما ادّعاه جهلة المفسّرين ومحرفوا القصص، وقذفوا به نبي الله ﷺ لما ثبت في العقول من الأدلة على أن مثل ذلك لا يجوز على الأنبياء ﷺ، من حيث كان منقراً عنهم، وقادحاً في الغرض المجري إليه بإرسالهم، والقصة تشهد بذلك، لأنه تعالى قال: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾، ومن أكبر السوء والفحشاء العزم على الزنا، ثم الأخذ فيه، والشروع في مقدماته. وقوله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [٢١] يقتضي تنزيهه عن الهمّ بالزنا والعزم عليه. وحكايته عن النسوة قولهنَّ: ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: ٥١] يدل أيضاً على أنه بريء من القبيح.

[٢٤]، ومثل هذا قد يأتي في قوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾، لأنَّ الأمرين _ يعني المعصية ودخول السجن _ مشتركان في أنَّ لكلٍّ منهما داعياً وعليه باعثاً وإن لم يشتركا في تناول المحبة، فجعل اشتراكهما في داعي المحبة اشتراكاً في المحبة نفسها، وأجرى اللفظ على ذلك. ومن قرأ هذه الآية بفتح السين فالتأويل أيضاً ما ذكرناه، لأنَّ السجن المصدر فيحتمل أن يريد: أنَّ سجنني لهم نفسي وصبري على حبسهم أحبُّ إليَّ من واقعة المعصية، ولا يرجع بالسجن إلى فعلهم بل إلى فعله.

والوجه الثاني: أن يكون معنى: ﴿أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ أي أهون عندي وأسهل عليّ، وهذا كما يقال لأحدنا في الأمرين يكرههما معاً: إن فعلت كذا وإلاَّ فعل بك كذا وكذا، فيقول: بل كذا أحبُّ إليّ، أي أهون عندي، بمعنى أسهل وأخفّ، وإن كان لا يريد واحداً منهما. وعلى هذا الجواب لا يمتنع أن يكون إنَّما عنى فعلهم به دون فعله، لأنَّه لم يخبر عن نفسه بالمحبة التي هي الإرادة، وإنَّما وضع (أحب) موضع (أخف)، والمعصية قد تكون أهون وأخفّ من أخرى.

وأما قوله تعالى: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾، فليس المعنى فيه على ما ظنَّه السائل، بل المراد: متى لم تلطف لي بما يدعوني إلى مجانبة المعصية وتثبتني إلى تركها ومفارقتها صبوت. وهذا منه ﷺ على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والتسليم لأمره، وأنَّه لولا معاونته ولطفه ما نجا من كيدهنَّ. ولا شبهة في أنَّ النبيَّ إنَّما يكون معصوماً عن القبائح بعصمة الله تعالى ولطفه وتوفيقه.

فإن قيل: الظاهر خلاف ذلك، لأنَّه قال: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ﴾، فيجب أن يكون المراد ما يمنعهنَّ من الكيد ويدفعه، والذي ذكرتموه من انصرافه عن المعصية لا يقتضي ارتفاع الكيد والانصراف عنه.

قلنا: معنى الكلام: وإلاَّ تصرف عني ضرر كيدهنَّ والغرض به، لأنَّهنَّ إنَّما أجريْن بكيدهنَّ إلى مساعدته لهنَّ على المعصية، فإذا عُصِمَ منها ولُطِفَ له في الانصراف عنها، فكأنَّ الكيد قد انصرف / [ص ١٣٦] عنه ولم يقع به، من حيث لم يقع ضرره وما أجري به إليه، ولهذا يقال لمن أجرى بكلامه إلى غرض لم يقع: ما

لبعض المواضع وترك التصرف في غيره لكان فعل المكره حسناً وإن كان فعل المكره قبيحاً. وهذه الجملة تُبيِّن أن لا ظاهر في الآية يقتضي ما ظنَّوه، وأنَّه لا بدَّ من تقدير محذوف يتعلّق بالسجن، وليس لهم أن يُقدِّروا ما يرجع إلى الحابس من الأفعال، إلَّا ولنا أن نُقدِّر ما يرجع إلى المحبوس. وإذا احتمل الكلام الأمرين، ودلَّ الدليل على أنَّ النبيَّ لا يجوز أن يريد المعاصي والقبائح، اختصَّ المحذوف المقدر بما يرجع إليه ممَّا ذكرناه، وذلك طاعة لا لوم على مريده ومحبه.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقول: ﴿السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ وهو لا يُحبُّ ما دعوه إليه، ومن شأن مثل هذه اللفظة أن تدخل بين ما وقع فيه اشتراك في معناها وإن فضل البعض على البعض؟

قلنا: قد تُستعمل هذه اللفظة في مثل هذا الموضع، وإن لم يكن في معناها اشتراك على الحقيقة، ألا ترى أنَّ من خيَّر بين ما يُحِبُّه وما يكرهه جاز أن يقول: هذا أحبُّ إليَّ من هذا، وإن لم يجز مبتدئاً أن يقول من غير أن يُخيَّر: هذا أحبُّ إليَّ من هذا، إذا كان لا يُحبُّ أحدهما جملةً؟

وإنَّما سُوِّعَ ذلك على أحد الوجهين دون الآخر من حيث كان المخيَّر بين الشيئين لا يُخيَّر بينهما إلَّا وهما مرادان له وممَّا يصحُّ أن يريدتهما، فموضوع التخيير يقتضي ذلك، وإن حصل فيما ليس هذه صورته، والمجيب على هذا متى قال: كذا أحبُّ إليَّ من كذا مجيباً على ما يقتضيه موضوع التخيير، وإن لم يكن الأمران على الحقيقة يشتركان في تناول محبَّته.

وممَّا يقارب ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذِلَّكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾ [الفرقان: ١٥]، ونحن نعلم أن لا خير في العقاب، وإنَّما حسن ذلك لوقوعه موقع التوبيخ والتقريع على اختيار / [ص ١٣٥] المعاصي على الطاعات، وأنَّهم ما ركبوا المعاصي وآثروها على الطاعات إلَّا لاعتقادهم أنَّ فيها خيراً ونفعاً، ف قيل: أذلك خير على ما تظنونه وتعتقدونه أم كذا وكذا. وقد قال قوم في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذِلَّكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ﴾: إنَّما حسن ذلك لاشتراك الحالين في باب المنزلة وإن لم يشتركا في الخير والنفع، كما قال تعالى: ﴿خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان:

قلت شيئاً، ولمن فعل ما لا تأثير له: ما فعلت شيئاً، وهذا بين بحمد الله ومنه.

* * *

تنزيه الأنبياء:

[ص ٩٥] [تنزيه يوسف عليه السلام عن الصبر على الاستعباد]:

مسألة: فإن قال [قائل]: كيف صبر يوسف عليه السلام على العبودية، ولم ينكرها ولم يتبرأ من الرق؟ وكيف يجوز على النبي الصبر على أن يستعبد ويسترق؟
الجواب: قيل له: إن يوسف عليه السلام في تلك الحال لم يكن نبياً على ما قاله كثير من الناس، ولمّا خاف على نفسه القتل جاز أن يصبر على الاسترقاق، ومن ذهب إلى هذا الوجه يتأول قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهُمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف: ١٥]، على أن الوحي لم يكن في تلك الحال، بل كان في غيرها، ويصرف ذلك إلى الحال المستقبلية المجمع على أنه كان فيها نبياً.

ووجه آخر: وهو أن الله تعالى لا يمتنع أن يكون أمره بكتمان أمره، والصبر على مشقة العبودية، امتحاناً وتشديداً في التكليف، كما امتحن أبويه إبراهيم وإسحاق عليهما السلام، أحدهما بنمرود، والآخر بالذبح.

ووجه آخر: وهو أنه يجوز أن يكون عليه السلام قد خبرهم بأنه غير عبد، وأنكر عليهم ما فعلوا من استرقاقه، إلا أنهم لم يسمعوا منه ولا أصغوا إلى قوله، وإن لم يتنقل ذلك، فليس كل ما جرى في تلك الأزمان قد اتصل بنا.

[ص ٩٦] ووجه آخر: وهو أن قوماً قالوا: إنه خاف القتل، فكتّم أمر نبوته وصبر على العبودية. وهذا جواب فاسد، لأن النبي عليه السلام لا يجوز أن يكتّم ما أرسل به خوفاً من القتل، لأنه يعلم أن الله تعالى لم يبعثه للأداء إلا وهو عاصم له من القتل حتى يقع الأداء وتسمع الدعوة، وإلا لكان ذلك نقضاً للغرض.

مسألة: فإن قيل: فما تأويل قوله تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام وامرأة العزيز: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤].

الجواب: إن الهم في اللغة ينقسم إلى وجوه:

منها: العزم على الفعل، كقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ

أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾ [المائدة: ١١]، أي أرادوا ذلك وعزموا عليه.

قال الشاعر:

هممت ولم أفعل وكدت وليتني

تركت على عثمان تبكي حلاله

[من الكامل]

ومثله قول الخنساء:

وفضل مرداساً على الناس حلمه

وأن كل هم همّه فهو فاعله

[من الطويل]

ومثله قول حاتم الطائي:

ولله صعلوك يساور همّه

ويمضي على الأيام والدهر مقدما

[من الطويل]

[ص ٩٧] / ومن وجوه الهم: خطور الشيء بالبال وإن لم يقع العزم عليه. قال الله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشِلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وإنما أراد تعالى أن الفشل خطر ببالهم، ولو كان الهم في هذا المكان عزمًا، لما كان الله تعالى ولاهما، لأنه تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِعَصَابٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٦]، وإرادة المعصية والعزم عليها معصية.

وقد تجاوز ذلك قوم حتى قالوا: إن العزم على الكبيرة كبيرة، [وعلى الصغيرة صغيرة]، وعلى الكفر كفر. ولا يجوز أن يكون الله تعالى ولي من عزم على الفرار عن نصرة نبيه ﷺ وإسلامه إلى السوء.

ومّا يشهد أيضاً بذلك قول كعب بن زهير:

فكم فيهم من سيّد متوسّع

ومن فاعل للخير إن همّ أو عزم

[من الطويل]

ففرّق كما ترى بين الهم والعزم، وظاهر التفرقة [قد] يقتضي اختلاف المعنى.

ومن وجوه الهم: أن يستعمل بمعنى المقاربة، فيقولون: همّ بكذا وكذا، [أي] كاد [أن] يفعله.

قال ذو الرمة:

أقول لمسعود بجرعاء مالك

وقد همّ دمعني أن يلج أوائله

[من الطويل]

والدمع لا يجوز عليه العزم، وإنما أراد أنّه كاد

وقارب.

وقال أبو الأسود الدؤلي:

وكنت متى تهيم يمينك مرة

لتفعل خيراً تقتفيها شمالك

[من الكامل]

وعلى هذا خرج قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ

يَنْقُصَ﴾ [الكهف: ٧٧]، أي يكاد.

/ [ص ٩٨] وقال الحارثي:

يريد الرمح صدر أبي براء

ويرغب عن دماء بني عقيل

[من الوافر]

ومن وجوه الهمّ: الشهوة وميل الطبع، لأنّ الإنسان

قد يقول فيما يشتهي ويميل طبعه إليه: ليس [هذا] من

همّي، وهذا [من] أهمّ الأشياء إليّ. والتجوز باستعمال الهمّة

مكان الشهوة ظاهر في اللغة. وقد روي هذا التأويل عن

الحسن البصري، قال: أمّا همّها فكان أخبث الهمّ، وأمّا همّة

ﷺ فما طبع عليه الرجال من شهوة النساء.

فإذا كانت وجوه هذه اللفظة مختلفة متسعة على ما ذكرناه

نفينا عن نبيّ الله ما لا يليق به، وهو العزم على القبيح، وأجزنا

بأقي الوجوه لأنّ كلّ واحد منها يليق بحاله.

فإن قيل: فهل يسوغ حمل الهمّ في الآية على العزم

والإرادة؟ ويكون مع ذلك لها وجه صحيح يليق بالنبيّ ﷺ؟

قلنا: نعم، متى حملنا الهمّ هاهنا على العزم، جاز أن

نعلّقه بغير القبيح ويجعله متناولاً لضربها أو دفعها عن

نفسه، كما يقول القائل: قد كنت هممت بفلان [بن فلان،

أي] بأن أوقع به ضرباً أو مكروهاً.

[تنزيه يوسف ﷺ عن العزم على المعصية]:

فإن قيل: فأيّ فائدة على هذا التأويل في قوله تعالى:

﴿لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف: ٢٤]، والدفع لها عن

نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها؟

قلنا: يجوز أن يكون لهما همّ بدفعها وضربها، أراه

الله تعالى برهاناً على أنّه إن أقدم على ما همّ به أهلكه أهلها

وقتلوه، أو أنّها تدّعي عليه المراودة على القبيح، وتقذفه بأنّه

دعاها إليه وضربها لا متناعها منه، فأخبر الله تعالى أنّه

صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء اللذين هما القتل

والمكروه، أو ظنّ القبيح به واعتقاده فيه.

/ [ص ٩٩] فإن قيل: هذا الجواب يقتضي [أنّ

جواب] لفظة (لولا) يتقدّمها في ترتيب الكلام، ويكون

التقدير لولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بضربها، وتقدّم جواب

(لولا) قبيح، أو يقتضي أن يكون [(لولا)] بغير جواب.

قلنا: أمّا [تقدّم] جواب (لولا) فجائز مستعمل،

وسنذكر ذلك فيما نستأنفه من الكلام عند الجواب المختصّ

بذلك، ونحن غير مفتقرين إليه في جوابنا هذا، لأنّ العزم

على الضرب والهمّ به قد وقع، إلّا أنّه انصرف عنه

بالبرهان الذي رآه، ويكون تقدير الكلام وتلخيصه: (ولقد

همّت به وهمّ بدفعها لولا أن رأى برهان ربّه لفعل ذلك).

فالجواب المتعلّق بـ (لولا) محذوف في الكلام، كما حذف

الجواب في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا فَضَّلَ اللهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ

وَأَنَّ اللهَ رَوْفٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٢٠]، معناها: ولولا

فضل الله عليكم ورحمته، [وأنّ الله رؤوف رحيم] هلكتم،

ومثله: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَ تَرَوُنَّ

الْجَحِيمَ﴾ [التكاثر: ٥ و ٦]، معناها: لو تعلمون علم

اليقين لم تتنافسوا في الدنيا ولم تحرصوا على خطامها.

وقال امرؤ القيس:

فلو أنّها نفس تموت سووية

ولكنّها نفس تساقط أنفسا

[من الطويل]

أراد: فلو أنّها نفس تموت سووية لتقضّت وفنيت، فحذف

الجواب تعويلاً [على أنّ الكلام يقتضيه ويتعلّق به].

على أنّ من حمل هذه الآية على الوجه الذي لا يليق بنبيّ

الله ﷺ، وأضاف العزم على المعصية إليه، لا بدّ له من تقدير

جواب محذوف. ويكون التقدير على تأويله: ولقد همّت بالزنى

وهمّ بمثله، لولا أن رأى برهان ربّه لفعله.

فإن قيل: متى علّقتم العزم في الآية والهمّ بالضرب

أو الدفع، كان ذلك مخالفاً للظاهر.

هو ﷺ فقد تقدّم من الأدلة العقلية ما يدلّ على أنّه لا يجوز أن يفعل القبيح ولا يعزم عليه. وقد استقصينا ذلك في صدر [هذا] الكتاب.

فأمّا ما يدلّ من القرآن، على أنّه ﷺ ما همّ بالفاحشة ولا عزم عليها فمواضع كثيرة.

منها قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ [يوسف: ٢٤].

وقوله تعالى ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف: ٥٢]، ولو كان الأمر كما زعم الجهال من جلوسه منها مجلس الخائن وانتهائه إلى حلّ السراويل حوشي من ذلك، لم يكن السوء والفحشاء منصرفين عنه، ولكان خائناً بالغيب.

وقوله تعالى حاكياً عنها: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، وفي موضع آخر: ﴿أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١].

وقول العزيز لَمَّا رأى القميص قد من دُبر: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨]، فنسب الكيد إلى المرأة دونه.

وقوله تعالى حاكياً عن زوجها لَمَّا وقف على أنّ الذنب منها وبراءة يوسف ﷺ منه: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخٰطِئِينَ﴾ [يوسف: ٢٩]، وعلى مذهبهم الفاسد [أنّ] كلّ واحد منهما خاطئ فيجب أن يستغفر، فلم اختصّت بالاستغفار دونه؟

وقوله تعالى حاكياً عنه: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: ٣٣] فاستجاب له رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ [يوسف: ٣٣] و [٣٤]، فالاستجابة تؤدّن براءته من كلّ سوء، وتنبئ أنّه لو فعل ما ذكره لكان قد [صبا ولم] يصرف عنه كيدهنّ.

/ [ص ١٠٢] وقوله تعالى: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: ٥١]، والعزم على المعصية من أكبر السوء.

وقوله تعالى حاكياً عن الملك: ﴿اِثْنُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤]، ولا يقال ذلك فيمن فعل ما ادّعوه عليه.

قلنا: ليس الأمر على ما ظنّه هذا السائل، لأنّ الهَمَّ في هذه الآية متعلّق بما لا يصحّ أن / [ص ١٠٠] يتعلّق به العزم والإرادة على الحقيقة، لأنّه تعالى قال: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾، فتعلّق الهَمُّ في ظاهر الكلام بذواتهما، والذات الموجودة الباقية لا يصحّ أن تُراد ويُعزم عليها، فلا بدّ من تقدير أمر محذوف يتعلّق العزم به ممّا يرجع إليهما ويختصّان به، ورجوع الضرب والدفع إليهما كرجوع ركوب الفاحشة، فلا ظاهر للكلام يقتضي خلاف ما ذكرناه.

ألا ترى أنّ القائل إذا قال: قد هممت بفلان، فظاهر الكلام يقتضي تعلّق عزمه وهَمّه بأمر يرجع إلى فلان، وليس بعض الأفعال بذلك أولى من بعض، فقد يجوز أن يريد أنّه هَمَّ بقصده أو بإكرامه أو بإهانته أو غير ذلك من ضروب الأفعال، على أنّه لو كان للكلام ظاهر يقتضي خلاف ما ذكرناه _ وإن كنّا قد بينّا أنّ الأمر بخلاف ذلك _ لجاز أن نعدل عنه ونحمله على خلاف الظاهر، للدليل العقلي الدالّ على تنزيه الأنبياء ﷺ عن القبائح.

فإن قيل: الكلام في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ خرج مخرجاً واحداً، فلم جعلتم هَمَّها به متعلّقاً بالقبح، وهَمَّها بها متعلّقاً بالضرب والدفع على ما ذكرتم؟

قلنا: أمّا الظاهر، فلا يدلّ الأمر الذي تعلّق به الهَمَّ والعزم منهما [جميعاً]، وإنّا أثبتنا هَمَّها به متعلّقاً بالقبح لشهادة الكتاب والآثار بذلك. وهي ممّن يجوز عليها فعل القبيح، ولم يؤمن [دليل ذلك] من جوازه عليها كما أمن ذلك فيه ﷺ، والموضع إلى يشهد بذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: ٣٠]، [وقوله تعالى: ﴿وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف: ٢٣]]، وقوله تعالى حاكياً عنها: ﴿الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]، وفي موضع آخر: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢].

/ [ص ١٠١] والآثار الواردة بإطباق مفسّري القرآن ومتأوليّه، على أنّها هَمَّت بالمعصية والفاحشة، وأمّا

وهو أن يُجَمَلَ الكلام على التقديم والتأخير، ويكون تلخيصه: (ولقد هَمَّتْ به ولولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها)، ويجري ذلك مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أن تداركتك، وقُتِلت لولا أنّي [قد] خلصتُك. والمعنى لولا تداركي لهلكت، ولولا تخليصي لقُتِلت، وإن لم يكن وقع في هلاك ولا قتل.

قال الشاعر:

ولا يدعني قومي صريحاً لحرة

لئن كنت مقتولاً ويسلم عامر

[من الطويل]

وقال الآخر:

فلا يدعني قومي ليوم كريمة

لئن لم أعجل طعنة أو أعجل

[من الطويل]

فقدّم جواب (لئن) في البيتين جميعاً.

وقد استبعد قوم تقديم جواب (لولا) عليها، وقالوا: لو جاز ذلك لجاز قولهم: (قام زيد لولا عمرو)، و(قصدتك لولا بكر). وقد بينا بما أوردناه من الأمثلة والشواهد جواز تقديم جواب (لولا)، وأنّ القائل قد يقول: (قد كنت هممت لولا كذا وكذا)، و(قد كنت قصدتك لولا أن صدني فلان)، وإن لم يقع قيام ولا قصد. وهذا هو الذي يُشبه الآية دون ما ذكره من المثال.

/ [[ص ١٠٤]] وبعد، فإنّ في الكلام شرطاً وهو قوله تعالى: ﴿لولا أن رأى برهان ربّه﴾، فكيف يُجَمَلَ على الإطلاق مع حصول الشرط؟ فليس لهم أن يجعلوا جواب (لولا) محذوفاً، لأنّ جعل جوابها موجوداً أولاً. وليس تقديم جواب (لولا) بأبعد من حذفه جملةً من الكلام. وإذا جاز عندهم الحذف لئلا يلزم تقديم الجواب جاز لغيرهم تقديم الجواب حتّى لا يلزم الحذف.

فإن قيل: فما البرهان الذي رآه يوسف عليه السلام حتّى انصرف لأجله عن المعصية، وهل يصحّ أن يكون البرهان ما روي من أن الله تعالى أراه صورة أبيه يعقوب عليه السلام عاضاً على إصبعه متوعداً له على مقارفة المعصية، أو يكون ما روي من أن الملائكة نادته بالنهي والزجر في الحال [فانزجر].

فإن قيل: فأَيّ معنى لقول يوسف عليه السلام: ﴿وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٣]؟

قلنا: إنّما أراد الدعاء والمنازعة والشهوة ولم يرد العزم على المعصية، وهو لا يبرئ نفسه ممّا لا تعرى منه طباع البشر.

وفي ذلك جواب آخر اعتمده أبو علي الجبائي واختاره، وإن كان قد سبق إليه جماعة من أهل التأويل وذكره، وهو أنّ هذا الكلام الذي هو ﴿وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ إنّما هو من كلام المرأة لا من كلام يوسف عليه السلام، واستشهدوا على صحّة هذا التأويل بأنّه منسوق على الكلام المحكي عن المرأة بلا شك. ألا ترى أنّه تعالى قال: ﴿قالت امرأة العزيز الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاودُتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [٥١] ذلك لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ [٥٢] وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ [يوسف: ٥١ - ٥٣]؟ فنسق الكلام على كلام المرأة، وعلى هذا التأويل يكون التبرؤ من الخيانة الذي هو ذلك ﴿لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ﴾ من كلام المرأة لا من كلام يوسف عليه السلام، ويكون المكنى عنه في قولها: ﴿أَنِّي لَمْ أَخْنُهِ بِالْغَيْبِ﴾ [هو] يوسف عليه السلام دون زوجها، لأنّ زوجها قد خانتة في الحقيقة بالغيب، وإنّما أرادت: أَنِّي لم أخن يوسف عليه السلام وهو غائب في السجن، ولم أقل فيه لِمَا سُئِلْتُ [عنه و] عن قصتي معه إلا الحق، ومن جعل ذلك من كلام يوسف عليه السلام جعله محمولاً على أَنِّي لم أخن العزيز في زوجته بالغيب، وهذا الجواب كأنّه أشبه بالظاهر، لأنّ الكلام معه لا ينقطع عن اتّساقه وانتظامه.

/ [[ص ١٠٣]] فإن قيل: فأَيّ معنى لسجنه إذا

كان عند القوم متبرئاً من المعصية، متنزّها عن الخيانة؟

قلنا: قد قيل: إنّ العلة في ذلك الستر على المرأة والتمويه [والكتمان] لأمرها حتّى لا تفتضح وينكشف أمرها لكلّ أحد، والذي يشهد بذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَجُنَّهُ حَتَّى حِينٍ﴾ [يوسف: ٣٥].

وجواب آخر في الآية على أنّ أهمّ فيها هو العزم،

قلنا: لا بدّ من مخالفة الظاهر، لأنّ السجن نفسه لا يجوز أن يكون مراداً ليوسف عليه السلام، وكيف يريد أن يجرى مجرى مجرى السجن البنيان المخصوص، وإنّما يكون الكلام ظاهره يخالف ما قلناه إذا قرأ: رَبِّ السَّجْنِ _ بفتح السين _، وإن كانت هذه القراءة أيضاً محتملة للمعنى الذي ذكرناه، فكأنّه أراد أن سجنى نفسي عن المعصية أحبّ إليّ من مواقععتها. فرجع معنى السجن إلى فعله دون أفعاله، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، فليس للمخالف أن يضمّر في الكلام أنّ / [[ص ١٠٦]] كوني في السجن وجلوسي فيه أحبّ إليّ، بأولى ممّن أضمر ما ذكرناه، لأنّ كلا الأمرين يعود إلى السجن ويتعلّق به.

فإن قيل: كيف يقول: «السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ» وهو لا يحبّ ما دعوه إليه على وجه من الوجوه، ومن شأن هذه اللفظة أن تُستعمل بين شيئين مشتركين في معناها؟

قلنا: قد تُستعمل هذه اللفظة فيما لا اشتراك فيه، ألا ترى أنّ من خيّر بين ما يكرهه و[بين] ما يُحِبُّه ساغ له أن يقول: (هذا أحبّ إليّ من هذا)، وإن [لم] يُخَيَّرْ [يحسن] أن يقول ذلك مبتدئاً من غير أن يُخَيَّرْ: (هذا أحبّ [إليّ] من هذا)، إذا كانا لا يشتركان في محبّته؟ وإنّما سُوِّعَ ذلك على أحد الوجهين دون الآخر، لأنّ المخيّر بين الشيئين في الأصل لا يُخَيَّرُ بينهما إلّا وهما مرادان له أو ممّا يصحّ أن يريد هما. فموضوع التخيير يقتضي ذلك، وإن حصل فيما يخالف أصل موضوعه. ومن قال وقد خيّر بين شيئين لا يُحِبُّ أحدهما: (هذا أحبّ إليّ)، إنّما يكون مجيئاً بما يقتضيه أصل الموضوع في التخيير، ويقارب ذلك قوله تعالى: «قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ» [الفرقان: ١٥]، ونحن نعلم أنّه لا خير في العقاب، وإنّما حسن القول لوقوعه [موقع] التقرير والتوبيخ على اختيار المعاصي على الطاعات، وأنهم ما آثروها إلّا لاعتقادهم أنّ فيها خيراً ونفعاً. فقل: أذلك خير على ما تظنّونه وتعتقدونه أم كذا وكذا؟ وقد قال قوم في قوله تعالى: «أَذَلِكَ خَيْرٌ»: إنّهُ إنّما حسن لاشتراك الحالتين في باب المنزلة، وإن لم يشتركا في الخير والنفع كما قال تعالى: «خَيْرٌ مُسْتَقَرّاً وَأَحْسَنُ مَقِيلاً» [الفرقان: ٢٤]، ومثل هذا المعنى يتأتّى في قوله: «رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ»، لأنّ الأمرين يعني: المعصية ودخول السجن،

قلنا: ليس يجوز أن يكون البرهان الذي رآه فانزجر به عن المعصية ما ظنّه العامّة من الأمرين اللذين ذكرناهما، لأنّ ذلك يُفضي إلى الإلجاء، وينافي التكليف، ويضادّ المحنة، ولو كان الأمر على ما ظنّوه لما كان يوسف عليه السلام يستحقّ بتنزيهه عمّا دعت إليه المرأة من المعصية [مدحاً ولا ثواباً]، وهذا من أقبح القول فيه عليه السلام، لأنّ الله تعالى قد مدحه بالامتناع عن المعصية [وأثنى عليه بذلك فقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾] [يوسف: ٢٤].

[فأمّا البرهان]، فيحتمل أن يكون لطف الله تعالى به في تلك الحال أو قبلها، فاختار عنده الامتناع من المعاصي والتنزّه عنها، وهو الذي يقتضي كونه معصوماً، لأنّ العصمة هي ما اختار عنده _ من الألفاظ _ التنزّه عن القبيح والامتناع من فعله. ويجوز أن يكون معنى الرؤية هاهنا بمعنى العلم، كما يجوز أن يكون بمعنى الإدراك، لأنّ كلا / [[ص ١٠٥]] الوجهين يحتمله القول.

وذكر آخرون: أنّ البرهان هاهنا إنّما هو دلالة الله تعالى ليوسف عليه السلام على تحريم ذلك الفعل، وعلى أنّ من فعله استحقّ العقاب، لأنّ ذلك أيضاً صارف عن الفعل ومقوٍ لدواعي الامتناع منه، وهذا أيضاً جائز.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن محبة المعصية]:

مسألة: فإن قيل: كيف يجوز أن يقول يوسف عليه السلام: «رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ» [يوسف: ٣٣]، ونحن نعلم أنّ سجنهم له معصية [ومحنة]، كما أنّ ما دعوه إليه معصية، ومحبة المعصية عندكم لا تكون إلّا قبيحة؟

الجواب: قلنا: في تأويل هذه الآية جوابان:

أحدهما: إنّهُ أراد بقوله: «أَحَبُّ إِلَيَّ» أخفّ عليّ وأسهل، ولم يرد المحبة التي هي الإرادة على الحقيقة. وهذا يجري مجرى أن يُخَيَّرَ أحدنا بين الفعلين ينزلان به ويكرههما ويشقّان عليه، فيقول في الجواب: كذا أحبّ إليّ، وإنّما يريد ما ذكرناه من السهولة والخفة.

والوجه الآخر: إنّهُ أراد أنّ توطئني نفسي وتصيري لها على السجن أحبّ إليّ من مواقعة المعصية.

فإن قيل: هذا خلاف الظاهر، لأنّه مطلق وقد أضمرتم فيه.

ويمكن أيضاً أن يكون الله تعالى أوحى إليه بذلك وأمره بأن يقول للرجل ما قاله.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن إلحاق الأذى بأبيه]:

مسألة: فإن قيل: فما الوجه في طلب يوسف عليه السلام أخاه من إخوته ثم حبسه له عن / [[ص ١٠٨]] الرجوع إلى أبيه مع علمه بما يلحقه عليه من [الخوف و] [الحزن، وهل هذا إلا إضراراً به وبأبيه؟

الجواب: قلنا: الوجه في ذلك ظاهر، لأن يوسف عليه السلام لم يفعل ذلك إلا بوحي من الله إليه، وذلك امتحان منه لنبيه يعقوب عليه السلام وابتلاء لصبره، وتعريض للعالي من منزلة الثواب، ونظير ذلك امتحانه له عليه السلام بأن صرف عنه خبر يوسف عليه السلام طول تلك المدة حتى ذهب بصره بالبكاء عليه، وإنما أمرهم يوسف عليه السلام بأن يلففوا بأبيهم في إرساله من غير أن يكذبوه ويخدعوه.

فإن قيل: أليس قد ﴿قالوا سئراؤد عنه أباه وإننا لفاعلون﴾ [يوسف: ٦١]، والمرادة هي الخداع والمكر؟ قلنا: ليس المرادة ما ظننتم، بل هي التلطف والتسبب والاحتياي، وقد يكون ذلك من جهة الصدق والكذب جميعاً، فإنما أمرهم بفعله على أحسن الوجوه، فإن خالفوه فلا لوم إلا عليهم.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن الكذب وتهمة إخوته]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى جعل السقاية في رحل أخيه، وذلك تعريض منه لأخيه بالتهمة، ثم إن أذن مؤذنه ونادى بأنهم سارقون ولم يسرقوا على الحقيقة؟

الجواب: [قلنا]: أمّا جعله السقاية في رحل أخيه، فالغرض فيه التسبب إلى احتباس أخيه عنده، ويجوز أن يكون ذلك بأمر الله تعالى، وقد روي أنه عليه السلام أعلم أخاه بذلك ليضعه طريقاً إلى التمسك به، فقد خرج على هذا القول من أن يكون مدخلاً على أخيه غماً وترويعاً بما جعله من السقاية في رحله، وليس بمعرض له للتهمة بالسرقة، لأن وجود السقاية في رحله يحتمل وجوهاً كثيرة غير السرقة، وليس يجب صرفه إليها إلا بدليل. وعلى من صرف ذلك إلى السرقة من غير طريق اللوم في تقصيره وتسرعه، ولا ظاهر أيضاً لوجود السقاية في الرحل يقتضي السرقة، لأن الاشتراك في ذلك قائم، وقرب هذا الفعل من سائر الوجوه التي يحتملها على حد واحد.

مشتركان في أن لكل منهما داعياً وعليه باعثاً، وإن لم [يكن] مشتركاً في تناول المحبة، فجعل اشتراكهما في دواعي المحبة اشتراكاً في المحبة نفسها، وأجرى اللفظ على ذلك.

فإن قيل: كيف يقول: ﴿وإلا تصرف عني كيدهنّ أصب إليهنّ وأكن من الجاهلين﴾ [يوسف: ٣٣]، وعندكم أن [امتناع] القبيح منه عليه السلام ليس مشروط بارتفاع الكيد عنه، بل هو ممتنع منه وإن وقع الكيد؟

/ [[ص ١٠٧]] قلنا: إنما أراد يوسف عليه السلام: إنك متى لم تلطف بي لما تدعوني إلى مجانبة الفاحشة وتثبتني على تركها صيوت. وهذا منه انقطاع إلى الله تعالى وتسليم لأمره، وأنه لولا معونته ولطفه ما نجا من الكيد، والكلام وإن تعلّق في الظاهر بالكيد نفسه، فقال عليه السلام: ﴿وإلا تصرف عني كيدهنّ﴾ فالمراد به: إلا تصرف عني [ضرر] كيدهنّ لأنهنّ إنما أجرين بالكيد إلى مساعدته لهنّ على المعصية، فإذا عصم منها ولطف له في الانصراف عنها كان الكيد مصروفاً عنه من حيث لم يقع ضرره، وما أجري به إليه، ولهذا يقال لمن أجرى بكلامه إلى غرض لم يقع: (ما قلت شيئاً)، ولمن فعل ما لا تأثير له: [ما فعلت شيئاً]. وهذا بين بحمد الله تعالى.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن التعويل على غير الله]:

مسألة: فإن قيل: كيف يجوز على يوسف عليه السلام وهو نبي مرسل أن يعول في إخراجهم من السجن على غير الله تعالى، ويتخذ سواه وكيلاً في ذلك، في قوله للذي كان معه: ﴿اذكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢]، حتى وردت الروايات أن سبب طول حبسه عليه السلام إنما كان لأنه عول على غير الله تعالى؟

الجواب: قلنا: إن سجنه عليه السلام إذا كان قبيحاً ومنكراً فعليه أن يتوصل إلى إزالته بكل وجه وسبب، ويتشبّه إليه بكل ما يظن أنه يزيله عنه، ويجمع فيه بين الأسباب المختلفة، فلا يمتنع على هذا أن يضم إلى دعائه الله تعالى ورغبته إليه في خلاصه من السجن أن يقول لبعض من يظن أنه سيؤدّي قوله له: (اذكُرْنِي وَنَبِّهْ عَلَى خُلَاصِي)، وإنما القبيح أن يدع التوكّل ويقتصر على غيره، فأما أن يجمع بين التوكّل والأخذ بالحزم فهو الصواب الذي يقتضيه الدين والعقل.

الجواب: قلنا: في ذلك وجوه:

منها: أن يكون تعالى لم يرد بقوله: إِنَّهُمْ سَجَدُوا [له] تعالى إلى جهته، بل سجدوا لله تعالى من أجله، لأنّه تعالى جمع بينهم وبينه، كما يقول القائل: إِنَّمَا صَلَّيْتُ لَوْصُولِي إِلَى أَهْلِي، وَإِنَّمَا صَلَّيْتُ لَشَفَائِي مِنْ مَرْضِي، وَإِنَّمَا يَرِيدُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ.

فإن قيل: هذا التأويل يفسده قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]. قلنا: ليس هذا التأويل بانع من مطابقة الرؤيا المتقدمة [في المعنى دون الصورة]، لأنّه عليه السلام لم رأى سجود الكواكب والقمرين له كان تأويل ذلك بلوغه أرفع المنازل وأعلى الدرجات، ونيله أمانيه وأغراضه، فلما اجتمع مع أبويه ورأياه في الحال الرفيعة [العالية] ونال ما كان يتمناه من اجتماع الشمل، كان ذلك مصداقاً لرؤياه المتقدمة. فلذلك قال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾.

فلا بد لمن ذهب إلى أنّهم سجدوا له على الحقيقة من أن يجعل ذلك مطابقاً للرؤيا المتقدمة في المعنى دون الصورة، لأنّه ما كان رأى في منامه أن إخوته وأبويه سجدوا له، ولا رأى في يقظته الكواكب تسجد له. فقد صحّ أن التطابق في المعنى دون الصورة.

ومنها: أن يكون السجود لله تعالى، غير أنّه كان إلى جهة يوسف عليه السلام ونحوه، كما يقال: (صلى فلان إلى القبلة وللقبلة)، وهذا لا يخرج يوسف عليه السلام من التعظيم، ألا ترى أن القبلة معظمة وإن كان السجود لله تعالى نحوها؟

/ [[ص ١١١]] ومنها: أن السجود ليس يكون بمجرد عبادة [حتّى يُضاف إليه من الأفعال ما يكون عبادة]، فلا يمتنع أن يكون سجدوا له على سبيل التحية والإعظام والإكرام، ولا يكون ذلك منكراً، لأنّه لم يقع على وجه العبادة التي يختص بها القديم تعالى، وكلّ هذا واضح.

[تنزيه يوسف عليه السلام عن طاعة الشيطان]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام: ﴿مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ [يوسف: ١٠٠]، وهذا يقتضي أن يكون قد أطاع الشيطان ونفذ فيه كيده ونزغه؟

/ [[ص ١٠٩]] فأما نداء المنادي بأنّهم سارقون فلم يكن بأمره عليه السلام، وكيف يأمر بالكذب وإنما نادى بذلك أحد القوم لمّا فقدوا الصواع، وسبق إلى قلوبهم أنّهم سرقوه، وقد قيل: إنّ المراد بأنّهم سارقون أنّهم سرقوا يوسف عليه السلام من أبيه وأوهموه أنّهم يحفظونه فضيعوه، فالمنادي صادق على هذا الوجه، ولا يمتنع أن يكون النداء بإذنه عليه السلام.

[غير] أنّ ظاهر القصّة واتّصال الكلام بعضه ببعض يقتضي أن يكون المراد بالسرقة سرقة الصواع الذي تقدّم ذكره وأحسّوا فقده، وقد قيل: إنّ الكلام خارج مخرج الاستفهام وإن كان ظاهره [ظاهر] الخبر كأنّه قال: ﴿إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ [يوسف: ٧٠] فأسقط ألف الاستفهام كما سقطت في مواضع قد تقدّم ذكرها في قصّة إبراهيم عليه السلام.

وهذا الوجه فيه بعض الضعف، لأنّ ألف الاستفهام لا تكاد تسقط إلّا في موضع يكون على سقوطها دلالة في الكلام، مثل قول الشاعر:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط

غلس الظلام من الرباب خيالا

[من الكامل]

[تنزيه يوسف عليه السلام عن تعمّده بعدم تسكين نفس أبيه]:

مسألة: فإن قيل: فما بال يوسف عليه السلام لم يُعلم أباه عليه السلام بخبره لتسكين نفسه، ويزول وجده وهمّه، مع علمه بشدّة تحرّقه وعظم قلقه؟

الجواب: قلنا: في ذلك وجهان:

أحدهما: أنّ ذلك كان له ممكناً وكان عليه قادراً، فأوحى الله تعالى إليه بأن يعدل عن إطلاعه على خبره تشديداً للمحنة عليه، وتعريضاً للمنزلة الرفيعة في البلوى، وله تعالى أن يصعب التكليف وأن يُسهّله.

والوجه الآخر: [أنّه] جازئ أن يكون عليه السلام لم يتمكن من ذلك ولا قدر عليه فلذلك عدل عنه.

/ [[ص ١١٠]] [تنزيه يوسف عليه السلام عن الرضا بالسجود

له]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠]، وكيف يرضى بأن يسجدوا له والسجود لا يكون إلّا لله تعالى؟

غضبه عليه السلام على قومه لبقائهم على تكذيبه، وإصرارهم على الكفر، ويأسه من إقلاهم وتوبتهم، فخرج من بينهم خوفاً من أن ينزل العذاب بهم وهو مقيم بينهم.

وأما قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾، فمعناه أنا لا نضيق عليه المسلك ونشدد عليه المحنة والتكليف، لأن ذلك مما يجوز أن يظنه النبي عليه السلام، ولا شبهة في أن قول القائل: قدرت وقدّرت _ بالتخفيف والتشديد _ معناه التضيق.

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦] أي يوسع ويضيق.

وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾ [الفجر: ١٦] أي ضيق، والتضييق الذي قدره الله عليه هو ما لحقه من الحصول في بطن الحوت وما لحقه في ذلك من المشقة الشديدة إلى أن نجاه الله تعالى منها.

وأما قوله تعالى: ﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، فهو على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى، والخشوع له، والخضوع بين يديه، لأنه لما دعاه لكشف ما امتحنه به وسأله أن ينجيه من الظلمات التي هي ظلمة البحر، وظلمة بطن الحوت، [وظلمة الليل]، فعل ما يفعله الخاضع الخاشع من الانقطاع والاعتراف بالتقصير.

وليس لأحد أن يقول: كيف يعترف بأنه كان من الظالمين ولم يقع منه ظلم، وهل هذا إلا الكذب بعينه؟ وليس يجوز أن يكذب النبي عليه السلام في حال خضوع ولا غيره، وذلك أنه يمكن أن يريد بقوله: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ أي من الجنس الذي يقع منهم الظلم، / [ص ١٧١] فيكون صدقاً، وإن ورد على سبيل الخضوع والخشوع، لأن جنس البشر لا يمتنع منه وقوع الظلم.

فإن قيل: فأَيُّ فائدة في أن يضيف نفسه إلى الجنس الذي يقع منهم الظلم إذا كان الظلم متنفياً عنه في نفسه؟ قلنا: الفائدة في ذلك التطامن لله تعالى، والتخاضع، ونفي التكبر والتجبر، لأن من كان مجتهداً في رغبة إلى مال

الجواب: قلنا: هذه الإضافة لا تقتضي ما تضمنه السؤال، بل النزغ والقبیح كان منهم إليه لا منه إليهم. ويجري قول القائل: (جرى بيني وبين فلان شر)، وإن كان من أحدهما ولم يشتركا فيه.

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله عليه السلام للعزیز: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]؟ وكيف يجوز أن يطلب الولاية من قبل الظالم؟

الجواب: قلنا: إنما التمس تمكينه من خزائن الأرض ليحكم فيها بالعدل، وليصرفها إلى مستحقها، وكان ذلك له من غير ولاية، وإنما سأل الولاية للتمكن من الحق الذي له أن يفعله. ولمن لا يتمكن من إقامة الحق أو الأمر بالمعروف أن يتسبب إليه ويتوصل إلى فعله، فلا لوم في ذلك على يوسف عليه السلام ولا حرج.

١٩٠ - يونس عليه السلام:

تنزيه الأنبياء:

[ص ١٦٩] [تنزيه يونس عليه السلام عن الظلم]:

مسألة: فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿وَذَا الثُّورِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا أَنْتِ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وما معنى غضبه؟ وعلى من كان غضبه؟ وكيف ظن أن الله تعالى لا يقدر عليه، وذلك مما لا يظنه مثله؟ وكيف اعترف بأنه من الظالمين والظلم قبيح؟

الجواب: قلنا: أمّا من [ظن أن] يونس عليه السلام خرج مغاضباً لربه من حيث لم ينزل بقومه العذاب، فقد خرج في الافتراء على [الله تعالى وعلى] الأنبياء عليهم السلام وسوء الظن بهم عن الحد، وليس يجوز أن يغضب ربه إلا من كان معادياً [له] وجاهلاً بأن الحكمة في سائر أفعاله، وهذا لا يليق باتباع الأنبياء عليهم السلام من المؤمنين فضلاً عما عمن عصمه الله تعالى ورفع درجته.

وأقبح من ذلك ظن الجهال وإضافتهم إليه عليه السلام أنه ظن أن ربه لا يقدر عليه من جهة القدرة التي يصح بها الفعل. ويكاد يخرج عندنا من ظن بالأنبياء عليهم السلام مثل ذلك عن باب التمييز / [ص ١٧٠] والتكليف. وإنما كان

وليس لهم أن يقولوا: كيف يُسمّى من ترك النفل بأنّه ظالم؟ وذلك أنّا قد بينّا وجه هذه التسمية في اللغة، وإن كان إطلاق اللفظة في العرف لا يقتضيه.

وعلى من سأل عن ذلك مثله إذا قيل له: كيف يُسمّى كلّ من قبل معصية بأنّه ظالم؟ وإنّا الظلم المعروف هو الضرر المحض الموصل إلى الغير. فإذا قالوا: إنّ في المعصية معنى الظلم وإن لم يكن ضرراً يوصل إلى الغير من حيث نقصت ثواب فاعلمها.

قلنا: وهذا المعنى يصحّ في الندب، على أن يجري ما يستحقّ من الثواب مجرى المستحقّ. وبعد، فإنّ أبا علي الجبائي وكلّ من وافقه في الامتناع من القول بالموازنة في الاحباط لا يمكنه أن يجيب بهذا الجواب، فعلى أيّ وجه يا ليت شعري يجعل معصية يونس عليه السلام ظلماً، وليس فيها من معنى الظلم شيء؟!

وأما قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨]، فليس على ما ظنّه الجهال من أنّه عليه السلام ثقل عليه أعباء النبوة لضيق خلقه، فقدفها. وإنّا الصحيح أنّ يونس عليه السلام لم يقو على الصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله تعالى بها وعرضه لنزولها به لغاية الثواب، فشكا إلى الله تعالى منها وسأله الفرج والخلاص، ولو صبر لكان أفضل، فأراد الله تعالى لنبيه عليه السلام أفضل المنازل وأعلاها.

قدير، فلا بدّ [من] أن يتطأطأ [له]، ويجتهد في الخضوع بين يديه، ومن أكبر الخضوع أن يضيف نفسه إلى القبيل الذي يخطئون ويصيبون، كما يقول الانسان إذا أراد أن يكسر نفسه وينفي عنها دواعي الكبر والخيلاء: إنّما أنا من البشر ولست من الملائكة، وأنا ممّن يُخطئ ويصيب. وهو لا يريد إضافة الخطأ إلى نفسه في الحال، بل يكون الفائدة ما ذكرناها.

ووجه آخر: وهو أنّا قد بينّا في قصّة آدم عليه السلام تأولنا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، أنّ المراد بذلك: أنّا نقصناها الثواب وبخسناها حظّها منه، لأنّ الظلم في أصل اللغة هو النقص والثلث، ومن ترك المندوب إليه، وهو لو فعله لاستحقّ الثواب، يجوز أن يقال: إنّّه ظلم نفسه من حيث نقصها ذلك الثواب.

وليس يمتنع أن يكون يونس عليه السلام أراد هذا المعنى، لأنّه لا محالة قد ترك كثيراً من المندوب، فإنّ استيفاء جميع الندب يتعذّر، وهذا أولى ممّا ذكر من جواز الصغائر على الأنبياء عليهم السلام، لأنّهم يدعون أنّ خروجهم كان بغير إذن من الله تعالى له، فكان قبيحاً صغيراً، وليس ذلك بواجب على ما ظنّوه، لأنّ ظاهر القرآن لا يقتضيه، وإنّا أوقعهم في هذه الشبهة / [[ص ١٧٢]] قوله: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، وقد بينّا وجه ذلك، وأنّه ليس بواجب أن يكون خبراً عن المعصية.

الفهرست

١٠١	١٤٤ - عيسى عليه السلام	٣	١٤٠ - علي بن أبي طالب عليه السلام
حرف الغين		٣	إمامته عليه السلام
١٠٣	١٤٥ - الغلاة	١٦	أفضليته عليه السلام
حرف الفاء		١٧	المبيت على الفراش
١٠٥	١٤٦ - فاطمة عليها السلام	١٨	سبقه عليه السلام إلى الإسلام
١٠٥	عصمتها عليها السلام	١٨	بيعته عليه السلام لأبي بكر
١٠٦	فضلها عليها السلام	٢٩	تظلمه والمطالبة بحقه
١٠٦	الهجوم على دارها عليها السلام	٣٤	خلافته الظاهرية
١١٠	١٤٧ - فذك	٣٧	التعامل مع الخلفاء
١٢٧	١٤٨ - الفسق	٤١	سكوته عليه السلام عن حقه
١٢٧	١٤٩ - الفطرة	٥٠	علمه عليه السلام
حرف القاف		٦٠	خطبة بنت أبي جهل
١٣١	١٥٠ - القرآن	٦١	تقيته عليه السلام
١٣١	نزول القرآن	٦٣	مباحث عامة
١٣٢	التحدي بالقرآن	٨١	١٤١ - علي بن موسى الرضا عليه السلام
١٤٠	خلق القرآن	٨٢	١٤٢ - عمر بن الخطاب
١٤٢	جمع القرآن	٨٢	خلافته
١٤٣	تحريف القرآن	٨٢	الفضائل المزعومة
١٥٦	إعجاز القرآن	٨٢	١ - الاقتداء بالشيخين
٢٦٤	مباحث عامة	٨٣	٢ - سيّد كهول الجنة
٢٧٣	١٥١ - القضاء والقدر	٨٤	٣ - الحق ينطق على لسانه
٢٧٣	١٥٢ - القياس	٨٥	المواخذات
حرف الكاف		٨٥	١ - إنكار وفاة النبي ﷺ
٢٧٥	١٥٣ - الكبائر	٨٦	٢ - رجم الحبل والمجنونة
٢٧٥	١٥٤ - الكسب	٨٧	٣ - المغالات في المهور
٢٧٧	١٥٥ - الكفر	٨٨	٤ - التصرف في بيت المال
٢٨٢	١٥٦ - الكلام [عند الإنسان]	٨٩	٥ - تعطيل الحدود
٢٩١	١٥٧ - الكيسانية	٩١	٦ - التلوّن في الأحكام
حرف اللام		٩٢	٧ - تحريم المتعتين
٢٩٣	١٥٨ - اللطف	٩٣	٨ - الشورى
حرف الميم		٩٩	٩ - البدعة في الدين
٢٩٩	١٥٩ - المتعة	١٠١	١٤٣ - العوض

٤١٣	مباحث عامّة
٤١٤	حسن البعثة
٤١٦	شبهة البراهمة
٤١٨	اختلاف معاجز الأنبياء ﷺ
٤١٩	تفضيل الأنبياء ﷺ على الملائكة
٤٣٠	منامات الأنبياء
٤٣١	١٧٦ - النسخ
٤٤٧	١٧٧ - النصّ
٤٤٧	لزوم النصّ
٤٦٨	إثبات النصّ
٥١٤	أقسام النصّ
٥١٦	جحد النصّ
٥٤١	النصّ على أبي بكر
٥٤٢	النصّ على العباس
٥٤٤	مقولة العباس
٥٤٤	١٧٨ - النظر والمعرفة
٥٦٢	١٧٩ - النكاح
٥٦٤	١٨٠ - نوح ﷺ

حرف الهاء

٥٦٩	١٨١ - الهداية
٥٦٩	١٨٢ - هشام بن الحكم

حرف الواو

٥٧١	١٨٣ - الواقعة
٥٧١	١٨٤ - الوثنية
٥٧١	١٨٥ - الوضوء
٥٨٧	١٨٦ - الوعد والوعيد
٥٩٨	١٨٧ - الولاية التشريعية

حرف الياء

٦٠٥	١٨٨ - يعقوب ﷺ
٦٠٧	١٨٩ - يوسف ﷺ
٦١٨	١٩٠ - يونس ﷺ
٦٢١	الفهرست

٣٠٦	١٦٠ - المجوس
٣٠٧	١٦١ - محمد بن عبد الله ﷺ
٣٠٧	صحّة نبوّته ﷺ
٣٠٨	تعبّده ﷺ بشريعة من قبله
٣١٠	الخاتمة
٣١١	معاجزه ﷺ
٣١٢	هل كان ﷺ أمياً؟
٣١٤	التأسي
٣١٩	تنزيه النبي ﷺ
٣٣٥	سب النبي ﷺ
٣٣٦	نساؤه ﷺ
٣٣٧	مباحث عامّة
٣٣٧	١٦٢ - المدح
٣٣٧	١٦٣ - المسخ
٣٣٩	١٦٤ - المعاد
٣٤٧	١٦٥ - معاوية بن أبي سفيان
٣٤٧	١٦٦ - المعتزلة
٣٤٨	١٦٧ - المعجزة
٣٥٧	١٦٨ - المعرفة
٣٥٧	١٦٩ - الملائكة
٣٥٧	١٧٠ - المنزلة بين المنزلتين
٣٥٨	١٧١ - المهدي ﷺ
٣٥٨	إمامته ﷺ
٣٦١	علّة الحاجة إلى الإمام
٣٦٥	الغيبة
٣٩٧	وقت الظهور
٣٩٨	مباحث عامّة
٣٩٨	١٧٢ - الموافاة
٤٠٠	١٧٣ - موسى ﷺ
	حرف النون
٤١٣	١٧٤ - الناورسية
٤١٣	١٧٥ - النبوة