



٣٨٨

المِيقَاتُ فِي التَّعْلِيلِ

تأليف

العلامة المذقوني

الشيخ سيدي الدين محمود الحمصي الزايزي

المتوفى أوائل القرن السابع

الجزء الثاني

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة الملة تسيين بقم الميسرة

المِنْقَذُ مِنَ التَّفْلِكِ

تأليف

العلامة الملقب

الشيخ سيد الدين محمود الحمصي الرانزي

المتوفى أوائل القرن السابع

الجزء الثاني

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

الناطقة بجماعة المدرسين بقرى المقدسة



المنقذ من التقليد

(ج ٢)

- الشيخ سديد الدين الحمصيّ الرازي
- علم الكلام
- جزئان
- مؤسسة النشر الإسلامي
- الأولى
- ١٠٠٠ نسخة
- صفر المظفر / ١٤١٤ هـ

- المؤلف:
- الموضوع:
- عدد الأجزاء:
- تحقيق ونشر:
- الطبعة:
- المطبوع:
- التاريخ:

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القول في الوعد والوعيد

نبتدئ بذكر حقيقة الوعد والوعيد، فنقول:

أما القول المسمى بالوعد، فهو إخبارُ المخبر عن نفع يوصله إلى الغير في المستقبل، مستحقاً كان النفع أو غير مستحق؛ أو أنه يزيلُ ضرراً عنه في المستقبل، مستحقاً كان الضرر أو غير مستحق.

وأما الوعيد، فهو إخبارُ المخبر عن أنه يوصل ضرراً إلى الغير في المستقبل، أو أنه يفوته نفعاً في المستقبل، سواء كان النفع والضرر مستحقين أو غير مستحقين.

هذا هو القول في حقيقة اللفظين، أعني الوعد والوعيد غير أنهما يستعملان بحكم العرف المتقرر فيما بين العلماء في العلوم والعقائد والأقوال المتعلقة بما يستحق على الأفعال والاخلال بها الداخلة فيما تناوله التكليف وما يتصل بذلك، وأنَّ المستحقَّات بالأفعال ستة: مدح، وذم، وشكر، وعوض، وثواب، وعقاب وهي منقسمة إلى ما يستحق بما يكون من جهة المستحق من فعل وترك، وإلى ما يستحق لا بما يكون من جهته، بل بما فعل به وليس ذلك إلا العوارض ونذكر حقائق هذه الألفاظ، ثم نذكر ما به يستحق كل واحد من هذه المستحقَّات وما يتصله، ثم نعود إلى ما هو المقصود من مسائل الوعيد.

أما المدح، فهو القول المنبئ عن ارتفاع حال من تعلق به مع القصد إلى

الرفع^(١)، ولهذا إذا قال المسلم لمثله: يا مسلم، كان ذلك مدحاً. وإذا قال اليهودي لمسلم: يا مسلم، لم يكن ذلك مدحاً له، لعدم القصد المشار إليه. وقد يسمّى التفرقة التي يعتقدها الإنسان بين من يستحق المدح والتعظيم وبين من لا يستحقه، مدحاً وتجوّزاً وتوسّعاً.

وأما الذمّ، فهو القول المنبئ عن اتّضاع حال من تعلّق به إذا قصد به ذلك، ولهذا مهما قال مسلمٌ ليهوديّ: يا يهوديّ، كان قوله ذلك ذمّاً له، لأنّه يقصد به الوضع منه، ولو قال يهوديٌ لمثله، يا يهوديّ، لم يكن ذلك ذمّاً له، لأنّه لا يقصد به الوضع من قدره. وقد تسمّى التفرقة التي يعتقدها الإنسان بين من يستحق الذمّ والاستخفاف وبين من لا يستحقّه ذمّاً، على التجوّز والتوسّع، كما ذكرناه في المدح.

والتعظيمُ كلّ قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن عظم حال الغير وارتفاع قدره إذا قصد به ذلك، لأنّه كما يقال لمن مدح غيره أو قام له: إنّه عظّمه، كذلك يقال لمن لم يمدّ الرجل بين يدي غيره ولم يقل بين يديه الفحش والهجر: إنّه عظّمه، إذا قصد به ذلك.

والاستخفاف هو مقابلةُ التعظيم، وهو كلّ قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن اتّضاع حال الغير إذا قصد به ذلك. ولهذا كما يقال فيمن ذمّ غيره أو مدّ الرجل بين يديه: إنّه استخفّ به، كذلك يقال في من لم يقدّم لغيره عند دخوله عليه وهو ممّن يقام له أو لم يخاطبه بما يخاطب به مثله: إنّه استخفّ به إذا قصد به ذلك.

وأما الشكر، فهو الاعترافُ بنعمة المنعم مع التعظيم له فإن عَرِيَ أحدهما عن الآخر لم يكن شكراً. ألا ترى أنّ من اعترف بنعمة غيره ولا يقرن إلى

اعترافه ذلك قولاً أو فعلاً منبئاً عن تعظيمه لم يكن شاكراً له، وكذا لو عظم غيره بالقول أو الفعل المنبئ عن ذلك ولم يعترف بنعمته لم يكن شاكراً، إذ الشكر باللسان هو الحقيقة. وقد يسمّى ما يرجع إلى القلب من التفرقة التي يعتقدونها الإنسان بين من أحسن إليه وبين من أساء إليه أو لم يحسن ولم يسيئ شكراً على ما مرّ في المدح والذم، وما يرجع إلى القلب من ذلك هو الواجب مطلقاً فأما ما يرجع إلى القول باللسان فأنما يجب إما عند التهمة بالغمط والجلود، أو عند تعبد شرعيّ به، لحصول مصلحة دينية فيه. والحمد هو الشكر. فأما العبادة، فهي داخلة في باب الشكر، ولكنها فعل غاية ما في وسع النعم عليه من التعظيم للمنع والتذلل بين يديه.

وأما العوض فهو النفع المستحقّ لأعلى وجه التعظيم.

وأما الثواب فهو النفع المستحقّ على وجه التعظيم.

وقد زاد الشيخ أبو الحسين في حدّ الثواب بقوله: «وأن يكون مفعولاً جزاء»^(١) قال: «لأنّ المفهوم من قولنا ثوابٌ أنّه ثواب على شيء»^(٢) ويمكن أن يقال: إنّ ذكر الاستحقاق يغني عن ذلك، لأنّه يشعر بالجزاء.

وأما العقاب، فهو الضرر المستحقّ على وجه الذم والاستخفاف.

وقد زاد فيه أبو الحسين بأن قال: «ويكون مفعولاً على وجه الجزاء»^(٣)

واعتل في إيراد هذه الزيادة بمثل ما اعتل به في الثواب، وقال: «المفهوم من قولنا عقاب أنّه عقاب على شيء»^(٤).

ويمكن أن يقال هاهنا أيضاً أنّ كونه مستحقاً يشعر بالجزاء على ما ذكرناه في الثواب.

وإذ قد ذكرنا حقائق هذه المستحقّات فلنذكر ما به يستحقّ.

أما المدح، فإنه يستحقّ بواحد من أربعة أمور: فعل الواجب، وفعل ما له صفة المندوب إليه، سُمّي بذلك أو لم يسم به، والامتناع من القبح، والامتناع من استيفاء كلّ حقّ يتعلّق باستيفائه ضرر كالعقاب منه تعالى والديون من أحدنا.

ولا يستحقّ المدح بهذه الامور إلا باعتبار شروط:

أما الواجب فبأن يفعل لوجوبه أو لوجه وجوبه إن عرف الفاعل على التعيين.

وأما ماله صفة المندوب اليه، فبأن يفعل لحسنه أو لوجه حسنه، إن عرفه فاعله على التعيين.

وأما الامتناع من القبيح فبأن يمتنع منه لقبحه.

وأما الامتناع من استيفاء الحقّ الذي يتعلّق باستيفائه ضرر فبأن يمتنع منه ترفهاً لمن عليه الحقّ وإحساناً إليه، لأمر يستحقّ به المدح إلا هذه الأربعة.

فأما الذمّ فإنه يستحقّ بأحد أمرين اثنين: أحدهما فعل القبيح، والآخر الإخلال بالواجب. ولاستحقاق الذمّ بكلّ واحد من الأمرين شرط، وهو التمكن من التحرّز ممّا به يستحقّ به الذمّ بأن يعلم فاعل القبيح قبحه أو يتمكن من العلم بقبحه، ويعلم المخلّ بالواجب وجوبه أو يتمكن من العلم بوجوبه.

وقد وقع الخلاف بين العلماء في أنّ الامتناع من الفعل والإخلال به هل يكون من جهة استحقاق مدح أو ذمّ، أو لا يكون؟.

ذكر قاضي القضاة أنّ الظاهر من مذهب الشيوخ قبل أبي هاشم وهم عمّد بن عمر الضميري، وأبو القاسم الكعبي، وابن الأخشيد، وأبو علي وغيرهم أنّه لا يجوز أن يستحقّ بالامتناع من الفعل والإخلال به، لأنّ معنى الامتناع والإخلال أن لا يفعل القادر الفعل، والمرجع بذلك إلى العدم، والعدم

ليس بالقادر، والقادر إنما يستحق ما يستحقه من مدح أو ذم بما يكون به ومن جهته. فالممتنع من القبيح إنما يستحق المدح بفعله عند امتناعه من القبيح، وهو ترك له. وكذا المحل بالواجب إنما يستحق الذم، لأنه عند إخلاله بالواجب يفعل فعلاً هو ترك الواجب.

وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنهما يستحقان بالامتناع والإخلال. وهذا هو الصحيح، والذي يدل على صحته أن من استلقى في دار غيره بإذنه، إذا أمره الغير الذي هو صاحب الدار بالخروج منها بعد الإذن السابق فلم يخرج، استحسّن العقلاء كَلَه ذمّه ويعلمون حسن ذمّه اضطراراً، فلا يخلو إِمّا أن يستحسنوا ذمّه على استلقائه الأول، وذلك باطل، لأنه كان ذلك بإذن صاحبها، أو على أنه يفعل في نفسه سكوناً، وهذا أيضاً ليس بصحيح، لأن العقلاء لا يعلمون ذلك، أو على أنه لم يفعل الخروج، وهذا هو الصحيح، لأنهم يعلمون حسن ذمّه بذلك، يقولون: أمره بالخروج فلم يخرج، فصَحَّ أن الجهة التي يذمونه عليها.

فإن قيل: كيف يصح أن يعلموا حسن ذلك اضطراراً، وعندكم أن كون العبد فاعلاً لا يعلم باضطرار فكيف يعلم كونه غير فاعل باضطرار؟

قلنا: هذا لا يلزمنا، لأننا لا^(١) نذهب إلى أن العلم بكلا الأمرين ضروري. وأما القاضي فقد أجاب بأن قال: إذا علمنا نفي وجود الفعل منه باضطرار، فقد علمنا كونه غير فاعل باضطرار. فيقال له: إن كونه فاعلاً ليس هو وجود الفعل فقط، ولا كونه غير فاعل نفي وجوده، وإنما كونه فاعلاً هو وجوده بحسب كونه قادراً وبحسب دواعيه إن كان عالماً بما يفعله وعندك أنه إنما يعلم كونه فاعلاً استدلالاً بذلك. فإذا لم يعلم كونه فاعلاً عندك باضطرار، فكذلك كونه

غير فاعل، لأنه متفرع على كونه فاعلاً ألا ترى أن الجماد لا يوجد منه فعل و^(١) لا يعلم كونه غير فاعل باضطرار.

فإن قيل: أليس العقلاء يجوزون في هذا المستلقي أن يخرج من كونه قادراً في تلك الحال؟ فكيف يعلمون كونه غير فاعل باضطرار؟.

قلنا: أليس لو علموا بقاءه قادراً على الخروج وأنه لم يخرج لعلموا حسن ذمه؟ فلا بد من نعم. فنقول: هذا القدر يكفيننا فيما أردناه من أن العلم بحسن ذمه تابع للعلم بإخلاله بالخروج.

دليل آخر، وهو أن القادر متى قد يخلو من الفعل وتركه، فمتى وجب عليه فعل وخلالته ومن تركه فاستحق الذم، فإنه لا يمكن أن يكون لاستحقاقه الذم وجه إلا عند إخلاله بالواجب، وسنبيّن جواز خلق القادر متى من الأخذ والترك.

* * *

وقد تمسك من امتنع من أن يكون الإخلال بالفعل والامتناع منه جهة لاستحقاق مدح أو ذم بوجه:

منها: أن القول بخلاف ذلك تصريح بأنه يستحق المدح والذم، لاعلى معنى حصل من القادر، ولا على شيء^(٢). وبطلان هذا معلوم باضطرار، ثم وفيه نوع موافقة للمجبرة، فإنهم هم الذين يقولون بأن العبد يمدح ويذم على ما لا يكون فعله وواقعاً من جهته، وإن كانوا لا يقولون بالاستحقاق.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذه العبارات توهم أنه يستحق الذم والمدح، لاعلى وجه ذم ومدح ثم قولكم: «لاعلى معنى» يوهم أن ذمه عبث، كما يقول القائل: هذا الفعل لا معنى له، أي هو عبث لا فائدة فيه. فإن أراد المنازع أن

المحلّ بالفعل الواجب والممتنع من الفعل القبيح يستحقّان الذمّ والمدح، لأعلى فعلين وجدا منها فهو ملتزم. وهو قولنا ومذهبنا، إذ عندنا أنّ الإخلال بالواجب جهةٌ لاستحقاق الذمّ كالفعل القبيح، وأنّ الامتناع من الفعل^(١) القبيح ومن استيفاء كلّ حقّ يتعلّق باستيفائه ضرر جهةٌ لاستحقاق المدح كالفعل الواجب وما له صفة المندوب إليه، وهذا يفارق قولنا قول المجبّرة لأنّ عندهم يمدح العبد ويذمّ، لأعلى جهة استحقاق مدح وذمّ.

ومنها: أنّه لو جاز استحقاق المدح والذمّ، لا لأمر موجود، لجاز تحركّ الجسم للأمر موجود، بل منتف، وفي ذلك سدٌّ للطريق إلى إثبات المعاني والأعراض. والجواب: أنّ هذا غير لازم على من يذهب إلى أنّ الأعراض يعلم ثبوتها ضرورة. فأما من يذهب إلى أنّ طريق إثبات الأعراض الاستدلال، فله أن يتفصّل عن ذلك بأن يقول: تحركّ الجسم حالة للجسم تطرأ عليه مع جواز أن لا تطرأ، وليس كذلك استحقاق المدح والذمّ على الامتناع والإخلال، لأنّ معناه أنّه يحسن المدح والذمّ للامتناع والإخلال، وليس حسن المدح والذمّ حالاً راجعاً إليهما يكونان عليه. ثمّ والجسم يتحرّك مع جواز أن لا يتحرّك وإهماله على ما كانت عليه، وما معه يكون المدح أو الذمّ حسناً لا يجوز أن لا يكون كذلك معه.

ومنها: أنّ من لم يرّد الوديعة أو لم يقض الدين مع المطالبة بالردّ والقضاء ومع تمكّنه منها يوصف بأنّه ظالم عاص، أفیوصف بالوصفين ويكون ظالماً عاصياً ولا فعل من جهته؟.

والجواب عن ذلك: أنّ من لا يفعل الواجب ويستصرّبه غيره يوصف بهذه الأوصاف، كما يوصف به فاعل القبيح، ولهذا إذا قيل لمن يصفه بذلك: ماذا

(١) «الفعل» ليس في (ج).

فعل؟ قال: لم يردّ الوديعة أو لم يقض الدين. ثمّ يقال لهم كما يقال في المحلّ بالواجب أنّه ظالم عاص، كذلك يقال في فاعل القبيح من الظلم أو الكذب أو العبث أنّه محلّ بالواجب وأنّه لم ينصف ولم يعدل، فلئن دلّ ما ذكره على أنّ المحلّ بالواجب إنّما يذمّ على فعل صدر منه فليدلّ ما ذكرناه على أنّ فاعل القبيح إنّما يذمّ على إخلاله بالواجب.

ومنها: الزامهم لنا أنّ يستحقّ تعالى من المدح ما لانهاية له، لأنّه تعالى لا يفعل من القبيح ما يقدر عليه، وذلك بلا نهاية. وكذلك الواحد ممّا إذا لم يفعل الجهالات المختلفة التي يقدر عليها، وهي بلانهاية، وجب أن يستحقّ من المدح ما لانهاية له!

فنقول لهم في الجواب: إنّ عنيتم بما ذكرتم من الإلزام استحقاقه تعالى لأنّ يمدح على أنّه لا يفعل شيئاً ممّا يقدر عليه من القبائح، فهو ممّا نلتزمه، إذ هو جلّ وعزّ ممدوح بذلك. وإنّ عنيتم إلزامنا أن نمدحه بمدائح لانهاية لها، فهو غير لازم، لأنّ ما ذكرناه من مدحه على أنّه لا يفعل شيئاً ممّا يقدر عليه من القبائح كافٍ في مدحه في ذلك.

وهذا نظير لما نقوله بالاتفاق إذا ألزمنا على قولنا بوجوب أن نشكره على جميع نعمه، كيف يمكنكم شكره على جميع نعمه، وأنتم لا تتمكنون من شكره إلّا بنعم تتجدّد من جهته تعالى، كتحريرك الشريانات والعروق الضوارب وإيصال الأغذية إلى الأطراف والأعضاء ظاهراً وباطناً التي بها تبقون أحياء قادرين، وكخلق الحياة والقدرة فيكم لحظةً فلحظةً على التوالي إن كانتا غير باقيتين، فيلزّمكم إذا شكرتموه على ما سبق من نعمه عليكم أن تشكروه على النعم التي باعتبارها تمكّنت من شكره، وإذا شكرتموه عليها يلزمكم أن تشكروه على ما به تمكّنت من الشكر الثاني من النعم، وإذا شكرتموه على تلك النعم أيضاً يلزمكم أن تشكروه على النعم التي تمكّنت من الشكر الثالث،

وكذا القول في الرابع والخامس وما زاد على ذلك . فيلزمكم أن لا ينحصر ما يجب عليكم من شكره، وذلك يلتحق بتكليف ما لا يطلاق!

فإننا نقول: نشكره على جميع نعمه على الجملة ونعترف أن جميع ما بنا من النعم فأنها منه إما بواسطة أو بغير واسطة، ونبذل مجهودنا في تعظيمه والخشوع بين يديه، فيكفيها ذلك في أداء شكره، ويدخل فيه النعم المستمرة والمتجددة. كذلك هاهنا إذا مدحناه تعالى على أنه لا يفعل شيئاً من القبايح المقدورة له يكفيها ولا يلزمنا أكثر من ذلك . فأما^(١) الواحد متافاته وإن قدر على ما لانهية له من الجهالات المختلفة فأنه لا يعلمها على التفصيل ولا يخطر جميعها على باله فإننا يستحق المدح على أن لا يفعل منها ما يخطر بباله ويكون له إليه داع، وذلك يسير.

وألزمهم الشيخ أبوهاشم أنه تعالى لولم يثب المستحقين للثواب ولم يلطف للمكلفين ألا يستحق ذمًا، تعالى عن ذلك، إذ لا يمكنهم أن يقولوا إنه تعالى ممن لا يخلو من الفعل وضده، وإنه إذا لم يفعل الثواب فلا بد من أن يكون فاعلاً لضده.

فإن قيل: لولم يثب الله مستحقه لكشف ذلك عن أن تكليفه وقع قبيحاً فإنما يثيب استحقاق الذم على فعل التكليف القبيح.

قلنا: إثابة المستحق واجبة. والعلوم المتقرر في العقول أن المخل بالواجب يستحق عند إخلاله به من الذم ما لم يستحقه من قبل وهذا يبطل صرف استحقاق الذم إلى التكليف السابق.

فأما بيان أن القادر يجوز خلوه من الأخذ والترك فيستدعي بيان حقيقة الترك والمتروك، لكيلا^(٢) يوهم قولنا بجواز خلو القادر من الأخذ والترك إلى

غير العارف بحقيقتها عند^(١) المتكلمين أننا نحيز خلق القادر من النفي والإثبات المتقابلين، نظراً منه إلى معنى الترك في اللغة، إذ معناه فيها أن لا يفعل القادر ما كان له إليه داع عما قدر عليه.

فأقول: الترك والمتروك هما الضدان اللذان يكون القادر عليهما واحداً، ويصح أن يفعل القادر كل واحد منهما بدلاً من الآخر مبتدأً بالقدرة، اعتبرنا تضادهما لاستحالة اجتماع الترك والمتروك، وأن يكون القادر عليهما واحداً^(٢)، لأن زيدا لا يترك فعل عمرو، واعتبرنا أن يصح من القادر عليهما وجود كل منهما بدلاً من الآخر، ليكون وقتها واحداً، إذ لو تغير وقتاهما لصح وجود كل واحد منهما في وقته، فيكون الشيء الواحد مفعولاً متروكاً، واعتبرنا كون كل واحد منهما مبتدأً بالقدرة، لأن المتولد لا يدخله الترك من حيث إن المتولدات تنقسم إلى ما يقارن سببه كالتأليف والألم ولا ضدهما، وقد بينا أن من حق الترك والمتروك التضاد، وإلى ما يتراخى عن السبب، كالعلم المتولد عن النظر وما يتولد عن الاعتماد، وما هذه سبيله فإنه لا يجوز مع تقدم سببه أن يترك ما^(٣) يفعله ابتداءً، لأن مع تقدم السبب يكون مسببه بالوقوع أولى مما يبتدى به القادر، فلا يصح كل واحد منهما بدلاً من الآخر.

وإن ترك مسبب للاعتماد بضد له متولد عن اعتماد آخر مكان الاعتماد الأول، لم يخل الاعتماد الآخر من أن يكون مساوياً للاعتماد الأول أو زائداً عليه أو ناقصاً عنه. فإن كان مساوياً لم يتولد عن أحدهما شيء فلا يكون ثم ترك ولا متروك، إذ كلا المسببين يبقيان معدومين، وإن زاد أحدهما على الآخر كان مسببه بالوجود أولى من مسبب الآخر، فبطل بذلك ما اعتبرناه من

(١) م: إلى العارف بحقيقتها عن.

(٢) قوله: «ويصح أن يفعل ... إلى قوله: عليها واحداً» سقط في (ج).

(٣) م: يتركه بها.

صحة وجود كل واحد منها بدلاً عن الآخر.

فإن قيل: ولم لم يقولوا عند قولكم: مبتدأ بالقدرة في محلها على ما قاله أبو رشيد؟.

قلنا: لأن المبتدأ بالقدرة لا يكون إلّا في محلها، فلا يحتاج إلى تكراره.

ونعود إلى ما هو المقصود من بيان جواز خلوّ القادر من الأخذ والترك: فمّا بين به ذلك: أنّ المستلقي إذا لم يكن له داع إلى حركة ولا إلى سكون فأنه يبقى خالياً من فعلهما، ولا يشتبهن على أحد، فنقول: إنه لا يخلو من السكون وإن خلا من الحركة، وذلك لأنّ السكون الذي لا يخلو منه هو ما فعله أولاً في حال الاستلقاء بقي فيه، ونحن نقول في حال بقاء ذلك السكون لا يفعل حركة ولا سكوناً مجدداً. وكذا يمكن أن يقال فيمن كان قائماً مرسلأً يديه لاداعي له إلى تحريكهما ولا إلى تسكينهما.

ومما بين به: أنّ أحدنا مع علمه بتصرف الناس في الأسواق لا يريدّها ولا يكرهها، فيكون قد خلا من فعل هذين الضدين.

وأصحاب أبي علي أثبتوا هاهنا ضدّاً ثالثاً للإرادة والكراهة، وهو الاعراض، قالوا: إنّ من وصفتموه فأنه إنما خلا منها إلى هذا الضدّ الثالث الذي هو الإعراض، فلم يخل من الأخذ والترك.

وأجابهم أصحاب أبي هاشم بأن قالوا: المعقول من الإعراض هو نفي إرادة الشيء وكراهته مع خطوره بالبال، ولهذا لا يفصل أحدنا بين نفيها وبين الإعراض الذي تدعونه، ولا يجد في نفسه في حال كونه معرضاً عن الشيء أمراً زائداً على أنّه لا يريدّه ولا يكرهه مع خطوره بالبال وأنّه ليس ذاهلاً عنه. غير أنّه إذا كان المرجع بالإرادة والكراهة إلى الداعي والصارف فإنّ هذه الطريقة إنّما^(١) تقتضي أنّ من وصفتموه إذا علم أنّه لانفع له في تصرف الناس ولا

(١) «أنها» ليس في (م).

ضرر عليه فيه لا يكون له إلى تصرفهم داع ولا صارف، ولا تقتضي أنه خلا من فعلين ضدين هما الأخذ والترك .

واحتج أيضاً بأنه كان يلزم في النائم القوي إذا وضع يده على الأرض أن لا يصح من الضعيف تحريكها، لأنه يفعل عندهم فيها السكون وينبغي أن يكون الحال فيها كما لو مدها إلى الهواء، بل كان يلزم إذا كان يده على فخذه وأزيلت أن لا تسقط على الأرض.

واستدل على ذلك بأن القادر ليس له مع أحد الضدين ما ليس له مع^(١) الآخر، فلو أوجب أحدهما، للأمر، لم يكن بأن يوجه أولى من الآخر. وهذا لا يتمشى على طريقة أصحاب أبي هاشم، لأن القادر عندهم قد يفعل أحدهما دون الآخر، للأمر^(٢) زائد على كونه قادراً فيجوز أن يجب فعله لاحدهما دون الآخر للأمر.

وإنما تصح هذه الطريقة على مذهب من يقول بأن القادر لا يفعل أحد مقدوريه دون الآخر إلا لأمر زائد على اقتداره.

وقد استدل عليه بأن قيل: لو وجب في القادر متا أن لا يخلو من الفعل والترك لكان وجوب ذلك راجعاً إلى كونه قادراً، وذلك يوجب فيه تعالى أن لا ينفك من الفعل وضده ومعلوم خلافه، لأنه تعالى لا يفعل فينا - أي في جملتنا - الحركة ولا ضدها من السكون. إذ لو فعل فينا الحركة لكُنّا مضطرين إليها، ومعلوم أننا غير مضطرين إلى حركة أعضائنا وأطرافنا، ولو فعل فينا السكون لما أمكننا التحرك في الجهات، لأن مراده بالوجود أولى من مرادنا، فكان يجب أن يكون قبل أن خلق ماله^(٣) ضد فاعلاً لضده وقبل أن فعل ضده فاعلاً لمثله

(١) ج: ما ليس معه.

(٢) قوله: «لم يكن... إلى قوله: للأمر» سقط في (ج).

(٣) م: أن ما خلق له.

الذي هو ضدّ ضده، وهكذا إلى أن ينتهي إلى كونه فاعلاً لم يزل، وذلك فاسد.
فإن قيل: لم قلتم إنه لو وجب ذلك فينا لرجع إلى كوننا قادرين؟ وهلاً جاز
أن يرجع ذلك إلى القدرة أو محلّها؟.

قلنا: لا خلاف في أنّ صحّة الفعل ترجع إلينا وإلى كوننا قادرين، ووجوب
أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد على الصحّة، فوجب أن يرجع إلى من يرجع
إليه الصحّة وهو القادر وكونه قادراً، وذلك يوجب تساوي القادرين في ذلك.
على أنه لو رجع إلى القدرة لاستوى فيه المتولّد والمباشر، لأنّها معاً من مقدور
القدرة ولو عاد إلى المحلّ للزم أيضاً ما قلناه، لأنّ محلّ القدرة قد يكون محلاً
للمتولّد كما يكون محلاً للمباشر.

وأما الشكر فانه يستحقّ بالنعمة، وهي إيصالُ النفع الحسن إلى الغير أو
تعريضه له لغرض الإحسان إليه أو إزالة الضرر الخالص عنه وتخليصه منه ترفهاً
له وإحساناً إليه.

وقد ذكر فائدة اعتبار الحسن في تعريف النعمة والأسئلة التي ترد على ذلك
وأجوبتها في مواضع من الكتب، تركنا ذكرها هاهنا، لأنّ غرضنا في هذه المسألة
لا يتعلق بها وإنّما يستحقّ من المنعم عليه خاصّةً.

وأما العبادة فانها تستحقّ على أصول النعم التي هي الحياة والقدرة والشهوة
و النفرة وكثير من المشتبهات والحواس والآلات. وذلك لأنّ العبادة إنّما هي
فعل غاية ما في وسع المنعم عليه من الشكر والتعظيم للمنعم، فإنّما يستحقّ على
من هو غاية ونهاية في النعمة وهي أصول النعم التي ذكرناها.

وأما العوض فانه يستحقّ بالألم أو الغمّ الذي يصل إلى الحيوان من غير أن
يستحقّه، ومن غير أن يكون من فعله أو كآئه من فعله، وبتفويت المنافع عن
الغير الذي هي في حكم الحاصلة من قبل غير المفوت. وإن شئت قلت: العوض
يستحقّ بهذه الأمور إذا وقعت استصلاحاً أو ظلماً.

وأما الثواب فإنه يستحق بما به يستحق المدح إقداماً واحكاماً عند حصول مشقة فيه أو فيما يتصل به. ولولا اعتبار المشقة لما امتنع استحقاق الثواب على المنافع واللذات الخالصة. وخلاف ذلك معلوم وبعد، فالثواب في مقابلة مالولاه لكان ظلماً، وذلك يبين حصول المشقة فيه لا محالة. وأيضاً لولا اعتبار المشقة لاستحقّ القديم تعالى الثواب إذا فعل الواجب وامتنع من القبيح كما يستحقّ المدح. والذي يدل على صحة ما ذكرناه - من أنّ ما به يستحقّ المدح به يستحقّ الثواب إذا لحق المكلف فيه أو فيما يتصل به مشقة - هو أنه تعالى جعل ما كلفه المكلف إقداماً وإحكاماً شاقاً عليه مع إمكان أن لا يجعله شاقاً عليه بأن يزيد في قواه أو يغنيه بالحسن من القبيح. فلولا منفعة يستحقها المكلف في مقابلة ما يلحقه من المشقة في أمثال التكليف لما حسن منه تعالى التكليف والزام المشاق.

يوضح ما ذكرناه: أنه لافرق في العقول بين إلزام المشاق وبين إنزالها بالغير، فكما أنّ إنزالها من دون منفعة يقابلها يكون ظلماً، فكذلك إلزامها من غير نفع يقابلها يكون ظلماً، ولا بدّ في ذلك النفع من أن يكون عظيماً وافراً حتى يحسن إلزام المشاق لأجله. ثم لا يخلو ذلك النفع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً.

لا يجوز أن يكون مدحاً، لأنّ المدح يستحقّ بفعل الواجب وما له صفة النذب والامتناع من القبيح أو ممّا الأولى الامتناع منه وإن لم يكن في شيء من ذلك مشقة. وعلى هذا فإنه تعالى يستحقّ المدح بهذه الوجوه مع استحالة المشاق عليه. وإذا كان كذلك فلا يحسن إلزام المشاق لأجل المدح.

وبعد، فإنّ المدح نفسه ليس ينفع، وإنما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، وذلك السرور لا يبلغ الحد الذي يقابل ما في الطاعات من المشاق، وذلك معلوم ضرورة.

ولا يجوز أن يكون عوضاً، لأنّ العوض لا يقارنه التعظيم والتبجيل، ومن حقّ ما يستحقّ على الطاعة أن يقارنه التعظيم. وأيضاً فمن شأن العوض أن يستحقّ بفعل من استحقّ عليه العوض. والطاعات ليست من فعل الله تعالى، بل هي من فعلنا، فلا يجوز أن يستحقّ بها عوضاً. وإذا كان الله تعالى هو الذي جعل الطاعات شاقة علينا وكلفناها وجب أن يستحقّ عليه الثواب، لا على غيره.

فإن قيل: لم يجوز أن يحسن منه تعالى تكليف العبد ما ذكرتم، لا تعريضاً للثواب، بل شكراً على ما أنعم به عليه على ما يحكى عن أبي القاسم. ولهذا قال: إنّ الثواب تفضل منه تعالى؟.

قلنا: لا يحسن من المنعم أن يكلف المتعم عليه المشاق، لأجل نعمه عليه فحسب. ألا ترى أنّه لا يحسن من الواحد منّا أن يستعمل من أنعم عليه في الأعمال^(١) الشاقة، بل لو كلفه أن يشكره على نعمه، لذمه العقلاء ولقالوا: إنّ ما أنعم عليه حيث ألزمه أن يشكره، لأنّه يتبيّن بالزامه إياه بشكره أنّه إنّما نفعه ليشكره عليه، فلم يكن غرضه الإحسان إليه، وبذلك يبطل كونه منعماً. وهذا بخلاف تكليف الله تعالى إيانا شكره، وذلك لأنّ غرضه تعالى في تكليفنا شكره هو غرضه في تكليفنا غير شكره من الطاعات وهو التعريض للثواب.

فلا يمكن أن يقال: إنّ غرضه فيما فعل بنا من النعم شكره، بل ابتدأه بالنعم العظيمة من جهته شرط أو وجه في حسن تكليفه تعالى إيانا عبادته وشكره، إذ لولا تلك النعم ما حسن منه عزّ وجلّ أن يكلفنا عبادته، لأنّه ما كان يكون لعبادته وجه حسن، على أنّه تعالى قد كلفنا غير شكره من

الطاعات، فكيف يقال: إنَّ غرضه في التكليف كان شكر نعمه. وبعد، فلو كان غرضه في التكليف شكر نعمه ما كان من جعله شاقاً على العبد وجه حسن.

وأما العقاب، فيستحقّ بما به يستحقّ الذمّ من فعل القبيح والإخلال بالواجب، بشرط أن يكون فاعلُ القبيح أو المخلّ بالواجب اختار انتفاعه بفعل القبيح واستراحته بالإخلال بالواجب عاجلاً^(١) على ما فيه منفعه ومصلحته من فعل الواجب والامتناع من القبيح.

وربما قيل: الشرط في استحقاق العقاب أن يكون فاعل القبيح مشتبهاً له، والمخلّ بالواجب يشقّ عليه فعل الواجب.

وإنما اعتبرنا هذا الشرط في استحقاق العقاب لئلا يلزم استحقاقه تعالى العقوبة لو فرضنا فعله القبيح أو إخلاله بالواجب.

ومن الناس من لا يعتبر هذا الشرط في استحقاق العقاب ويقول: لو فرضنا وقوع القبيح منه تعالى أو إنه أخلّ بواجب فأنه إنما لا يستحقّ العقاب، لاستحالة العقاب عليه، لأنّ الاستحقاق فرع على الصحة.

قال السيّد قدس الله روحه^(٢): إنَّ الأوّل هو الأوّل، لأنّه إذا لم يصحّ فيه استحقاقُ العقاب فيجب أن لا يصحّ منه ما به يستحقّ العقاب. والحقّ أنّ استحقاق العقاب إنما يعلم سمعاً، لأنّ العقل خال من الدلالة عليه.

وأجمع المسلمون الذين يقولون بالاستحقاق على أنّه الواحد ممّا يستحقّ بفعل القبيح والإخلال بالواجب العقاب، وإنما اختلفوا في دوامه. وذهبت المعتزلة إلى أنّ استحقاقه يُعلّم عقلاً.

(١) ج: حاملاً.

(٢) الذخيرة في علم الكلام: ص ٢٩٥.

قالوا: والدليل على ذلك من جهة العقل هو أنه تعالى ألزمتنا الواجبات وأوجبها علينا على وجه يشق علينا مع إمكان تعزيره^(١) من المشقة، وعرضنا بالمشقة للثواب العظيم. ومجرد النفع لا يكفي في حسن الإيجاب، بل إننا يحسن الإيجاب إذا كان في الإخلال بالواجب ضرر، فيجب أن يكون على المكلف ضرر في الإخلال بالواجب.

قالوا: وإنما قلنا إن مجرد النفع لا يكفي في إيجاب الفعل، لأن النافلة لا يحسن إيجابها وإن كان في فعلها ثواب من حيث لم يكن في الإخلال بها ضرر وكذلك المكاسب والتجارات لا يحسن إيجابها لمجرد النفع، ويحسن ذلك إذا كان في تركها ضرر.

فيقال لهم: ما معنى قولكم: «أوجب الله تعالى علينا الواجبات وألزمناها» فلا بد من أن يقولوا: معناه أنه أعلمنا وجوبها و^(٢) أراد منا فعلها وكره منا تركها ولم يرخّص لنا في الإخلال بها. فعند ذلك نقول لهم: إننا حسن ذلك لأنها كانت واجبة وكانت فيها وجوه الوجوب، وذلك كاف في حسن الإيجاب الذي بينا معناه، وإنما لم يحسن إيجاب النافلة والمكاسب، لأنه ليس لها وجه وجوب، وليست بواجبة. فأما جعل الواجبات الشاقة^(٣) علينا فبإزائه التعريض للثواب، وذلك كاف في حسن جعلها شاقة.

قالوا: إذا أمكنه تعالى أن لا يجعل هذه الواجبات شاقة علينا: فإذا جعلها شاقة وألزمنا فعلها وتحمل المشقة فيها وكأنه أوجب علينا فعلين اثنين، أحدهما نفس الفعل الواجب، والآخر تحمل المشقة فيه، فثبت وجه الوجوب في الفعل الواجب إنما هو وجهه في حسن إيجاب نفس الفعل، فبقى المشقة بلا وجه

(٢) م: أو

(١) م: تعذبه.

(٣) م: شاقة.

يقتضي وجوبها، لأنّ الثواب الذي يقابلها لا يكفي في حسن الإيجاب على ما بيناه، فيجب أن يكون في الإخلال بها ضرر ليحسن إيجابها.

فنقول لهم: هذا الذي ذكرتموه تقديرٌ لأمر لم يثبت، بل التحقيق الثابت خلافه، وذلك لأنّ الذي أوجبه الله تعالى وألزمناه إنّما هو فعل واحد في كلّ واجب، والمشقة المشار إليها ليست أمراً منفصلاً، عنه، بل هي كيفية فيه ووصف له، إذ المرجعُ بها إلى كون الواجب صعباً لنا شاقاً علينا.

وفي التحقيق إذاً كان الفعل الذي أوجبه الله تعالى علينا واحداً وكان معنى إيجابه علينا أنّه أعلمنا وجوبه وأراد متّافعه وكره تركه والإخلال به متّافعا، فإنّنا حسن ذلك لما ذكرناه من ثبوت وجه الوجوب فيه.

وأما الوصف الذي حصّله له بجعله مُتعباً لنا شاقاً علينا، فإنّه يحسنُ لما في مقابله من الثواب الذي ضمنه لنا فيه وعرضنا له بفعل الواجب، وإنّما كان لما ذكره وجه أن لو كانت المشقة مستقلة منفصلة عن الواجب.

فحينئذٍ كان يمكن أن يقال: وجه الوجوب الذي يثبت في الواجب هو الذي له حسن إيجابه، فما الذي حسن إيجاب تحمّل المشقة المنفصلة عن الواجب؟ ويقال بعد ذلك: مجرد النفع بالثواب لا يكفي في حسن إيجاب الفعل فأما -والأمر بخلاف ذلك، لأنّ المشقة ليست منفصلة عن الواجب، بل هي وصف له وكيفية فيه- فما ذكره غير لازم.

فإن قيل: أليس الواحد متّافعا لو أوجب على غيره بالتخويف من القتل دفع ما له إليه لوجب عليه الدفع، وإن لم يكن له وجه وجوب من دون إيجابه بالتخويف من القتل؟ فلم زعمتم أنّ الإيجاب يكون لما فيه وجه الوجوب؟.

قلنا: كلامنا في القديم تعالى وحسن إيجابه لما يوجبه علينا بأن يعلمنا وجوبه ويريد متّافعه ويكره متّافعه، وأنّ ذلك لا يحسن إذا لم يثبت فيه وجه وجوب. وهذا بخلاف ما قدره في أحدنا، لأنّ أحدنا إذا خوّف غيره بالقتل إن

لم يدفع إليه ماله، وأوجب عليه ما لم يثبت له وجه وجوب من دون تخويله، فإنه يكون فاعلاً لقييح، وذلك لا يجوز عليه تعالى.

ومما استدلوا به أن قالوا: لو لم يكن العقاب مستحقاً، لكان القديم تعالى بأن جعل القيق نافعاً لنا عاجلاً ملذاً، والواجب شاقاً علينا مُتعباً لنا، مُغرياً بالقييح والإخلال بالواجب. وإنما يخرج من الإغراء، بأن يعلمنا استحقاق العقاب على القيق والإخلال بالواجب، لأنّ الذم لا يعتبر بمثله، لأنّه ليس بضرر والثواب متأخر، فلا يترك له الوصول إلى المنافع العاجلة.

فيقال: لهم: تجوز المكلف استحقاق العقاب على فعل القيق والإخلال بالواجب كافٍ في زجره وإخراجه من الإغراء على أنّ غاية ما في استدلالهم هذا أنّه يجب أن يعلمه استحقاق العقاب، وقد أعلمه بالسمع، فمن أين أنّه يجب أن يعلمه بالعقل؟.

فإن قالوا: إذا أعلمه بالسمع، يلزم أن يكون إلى الوقت الذي يمكنه معرفة صحّة السمع والاستدلال به على استحقاق العقاب خالياً من العلم بذلك، فيكون مغزى بالقييح والإخلال بالواجب في ذلك الزمان.

قلنا: فعلى هذا يجب أن يعلمه بضرورة العقل، لا بدليله، وإلا كان يلزم أن يكون مغرياً بالقييح والإخلال بالواجب في زمان مهلة النظر، وقبل استدلاله على ذلك، لخلوه عن العلم والاستدلال باستحقاق العقاب في تلك الأوقات، ومعلوم بالاتفاق أنّ استحقاق العقاب لا يعلم ضرورة. فثبت أنّ تجوز استحقاق العقاب كافٍ في الزجر والخروج من الإغراء.

فإن قيل: إعلام المكلف استحقاق العقاب بضرورة العقل يمنع منه التكليف.

قلنا: إن^(١) كان الإغراء إنّما يزول بالقطع على استحقاق العقاب ولا يكفي

في ذلك تجويزُ الاستحقاق والعلم الضروري بذلك يمنع منه التكليف، وجب أن يقبح منه تعالى تكليف المكلف، لأنه إنما ينتظم تكليفه بأن يخلق له شهوة القبيح والنفار عن الطاعات، وذلك يكون إغراء له بالقبيح والإخلال بالطاعات إن لم يعلمه استحقاق العقاب عليهما على ما زعمتم ولا يمكن إعلامه ذلك في المدة التي هي زمان مهلة النظر، ولا يمكن تكليفه بدون إغرائه بالقبيح والإخلال بالواجب في مهلة النظر، وذلك قبيح، وما لا يتم إلا بالقبيح قبيح^(١). ثم يقال لهم: إن حسن تكليفه ولم يكن مغرئاً بالقبيح والإخلال بالواجب في زمان مهلة النظر مع فقد علمه باستحقاق العقاب، من جهة أن العلم الضروري بذلك يمنع من التكليف والاستدلال لا يمكن تحصيله في ذلك الزمان، فكذلك يحسن تكليفه من دون إعلامه استحقاق العقاب في المدة التي باعتبارها يتمكن من معرفة صحة السمع، لأن بدون تلك المدة لا يتمكن من العلم الاستدلالي باستحقاق العقاب، لأن العقل خال من الدلالة على ذلك، فإن كان فقد الإمكان من العلم الاستدلالي بذلك عذراً لكم في ذلك، فليكن عذراً لنا فيه، إذ الإمكان منه لا يحصل من دون العلم بصحة السمع. فإن قالوا: في العقل طريق إلى العلم بذلك.

قلنا: وما ذلك الطريق؟ بينوه، ولن يجدوه، فإن رجعوا إلى الطريقة الأولى أو إلى طريقة أخرى كان ذلك انتقالاً عن هذه الطريقة، وإن رجعوا إلى هذه الطريقة كانوا قد صححوا الدليل بنفسه وبنوه على نفسه، وهو فاسد بلا خلاف.

فإن قالوا: هذا لا يكون تصحيحاً للدليل بنفسه^(٢)، وإنما يكون توصلاً

(١) م: يقبح.

(٢) «بنفسه» ليس في (ج).

واستدلالاً بثبوت الدليل على إمكانه، والاستدلال بثبوت الشيء على إمكانه غير فاسد. ألسنا بالاتفاق نستدل بثبوت كونه تعالى قادراً على صحة كونه قادراً وإمكانه، ونتطرق بذلك الى كونه عزوجل حياً.

قلنا: الاستدلال بثبوت الشيء على إمكانه صحيح، إذا كان ثبوته معلوماً، ولا يقف العلم بثبوته على العلم بإمكانه. فأما إذا لم يعلم الثبوت إلا بناءً على العلم بالإمكان، ويقف العلم بالثبوت على العلم بالإمكان، فإنه لا يصح الاستدلال بالثبوت على الإمكان، لما في ذلك من تقدم العلم بالمدلول على العلم بما جعل دليلاً، وذلك عكس الواجب.

إذا تقرر هذا فعلوم أنكم توجبون عليه تعالى إعلام المكلف استحقاق العقاب بدليل النقل إذا أمكن الإعلام على هذا الوجه، وعلى هذا قلتم: لا يجب إعلامه ذلك في زمان مهلة النظر، لأن الاعلام بدليل العقل غير ممكن في ذلك الزمان.

فانكشف أنكم إنما توجبون هذا الاعلام إذا كان ممكناً. وهذا يقتضي أن يكون علمكم بإمكان إعلام المكلف استحقاق العقاب بدليل العقل أصلاً في علمكم بوجوب أن يعلمه الله تعالى ذلك وسابقاً عليه بالرتبة.

فلا يصح ادعاء القول بأننا نعلم وجوب إعلام الله تعالى المكلف استحقاق العقاب بدليل العقل مع الشك والتوقف في إمكان إقامة دليل عقلي على ذلك ويتوصل بذلك إلى إمكان دليل عقلي على ذلك^(١) وليس كذلك استدلالنا بكونه تعالى حياً^(٢) قادراً على صحة كونه قادراً، لأن العلم بصحة اقتداره تعالى ليس أصلاً في العلم باقتداره، فافتרכת المسألتان.

(١) قوله: «ويتوصل ... الى قوله: على ذلك» ليس في (ج).

(٢) «حياً» ليس في (م).

على أنه لا يمتنع أن يقال: إن فوت المنافع بفعل القبيح والإخلال بالواجب يخرج من الإغراء، لأنه يجري مجرى وصول الضرر إليه في الزجر. فأما تأخر الثواب فهو بمنزلة تأخر العقاب، فإذا كان العقاب مع تأخره يكون زاجراً، فكذلك فوات الثواب.

وقد أورد الشيخ أبو الحسين هذه الطريقة واعترف بأنها لا تدلّ على استحقاق العقاب من طريق العقل، وإنما تدلّ على جواز استحقاقه. قال بعد أن أورد هذه الطريقة وحرّرها:

واعلم أن هذه الأدلة إنما تدلّ على جواز استحقاق العقاب من طريق العقل لأعلى القطع على استحقاقه، لأنّ قائلاً إن قال: أيقطعون^(١) من جهة العقل على أنّ العاصي إذا لم يتب وصلت إليه المضارّ فنقولنا لا نقطع^(٢) على ذلك، لتجوزنا التفضّل بالعفو، فاذن الصارف عن طاعة الشهوات هو تجويز وصول المضارّ إلينا، وهذا التجويز حاصل سواء قطعنا على استحقاق وصول العقاب أو جوّزناه^(٣).

فبيّن أن تجويز استحقاق العقاب يكفي في الصرف عن متابعة الشهوات ومطاوعتها واعترف به.

فإن قيل: أليس الخاطر المنبّه له على النظر يقول له: لانأمن أن يكون لك صانع وأن تستحقّ العقاب منه بأن يفعل القبيح ويخلّ بالواجب. فإذا عرفته وعرفت أنّه يعاقبك على القبيح والإخلال بالواجب، كنت أقرب إلى ترك القبيح والامتناع منه وأبعد من الإخلال بالواجب، وهذا يبيّن أنّه بالعقل يعلم

(١) م: انقطعوا.

(٢) م: يقطع.

(٣) لا يوجد لدينا كتاب الغرر.

استحقاق العقاب.

قلنا: الخاطر إنما يقول للمكلف إنك إذا عرفت الصانع، عرفت استحقاق العقاب عنه، وليس فيما ينهيه عليه أنه كيف يعرف ذلك، أبدليل عقلي أو سمعي؟ ولا شك في أنه لا يصح أن يعرف استحقاق العقاب إلا بعد معرفة الله تعالى، وإن كان يعرف ذلك بالسمع. والعقاب حقّ الله تعالى دون العباد، وهو تعالى المستحقّ لأن يستوفيه، ليس ذلك إلا له أو لمن يأمره باستيفائه كالزبانية وخزنة النار، وإن كانوا في ذلك كالوكيل في استيفاء حقّ موكله، فإنّ الحقّ لا يكون له، كذلك ما يستوفيه الزبانية من العقاب لا يكون حقّهم. وقد ذهب بعضهم إلى أن بعضنا يستحقّ العقاب على بعض. حكى قاضي القضاة هذا المذهب عن أبي عليّ.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه إجماع الامة عليه، إذ الامة مجمعة على أنه تعالى هو المستحقّ لأن يعاقب العاصي، والخلاف الذي حكيناه حادث. ومما يدلّ على ذلك أنه قد ثبت استحقاق العقاب، فلا بدّ له من مستحقّ لأن يفعله، وإلاّ لانتقض كونه مستحقاً، ولا يجوز أن يستحقّ بعضنا على بعض العقاب، لأنّه لو جاز ذلك لعمّ ذلك جميع العقلاء، كما أنّه لمّا استحقّ بعضنا من بعض الذمّ عمّ ذلك في جميعهم، وهذا يوجب أن يحسن عقاب فاعل القبيح من كلّ عاقل^(١) خلقه الله تعالى وسيخلقه كما حسن ذلك في استحقاق الذمّ وذلك باطل من حيث إنّه لا يقف الاستحقاق على قوم معيّنين وإذا بطل أن يكون المستحقّ لذلك العباد ثبت أنه تعالى هو المستحقّ لأن يفعلها خاصّةً. فإن قيل: المّساء إليه هو الذي يستحقّ لأنّ يعاقب مسيئه خاصّةً، لأنّ الاساءة كانت إساءةً إليه، لا إلى غيره.

قلنا: الإساءة إنما استحقّ عليها العقاب من حيث كانت قبيحة، والقبح لا يختصّ بأحد، ألا ترى أنّ الإساءة لو لم تكن قبيحة لما استحقّ عليها الذمّ والعقاب. وبعد، فإنّ العقاب قد يستحقّ على ما ليس بإساءة من القبائح، فيتوجّه حينئذٍ الكلام لأنّه لاوجه للتخصيص هناك .

شبهه من خالف في ذلك: أنّ وليّ الدم يستوفي القصاص، وهو حقّه، وهو عقوبة.

والجواب عن ذلك أن نقول: لانسلم أنّ القصاص عقوبة مستحقّة، بل إنّما شرع لمصلحة منوطة به ظاهرة لنا، كحقن الدماء، أو خافية عتّا، كما في غيره من الشرعيّات، ثمّ ولو سلمنا كونه عقوبة مستحقّة، فإنّ استيفاء الوليّ ذلك لا يدلّ على أنّه حقّه كما أنّ استيفاء الإمام له لا يدلّ على أنّه حقّه، وكيف يستحقّ الوليّ لأنّ يعاقب القاتل والجناية على غيره كانت، وإسقاط وليّ الدم القوّد وسقوطه بإسقاطه لا يدلّ على أنّه حقّه، لأنّ ذلك أيضاً تابع للسمع والمصلحة الشرعيّة فيه، فإسقاط الوليّ يكشف عن تغيّر المصلحة في استيفائه، فلهذا يسقط بإسقاطه في الدنيا.

وإذ قد بينّا استحقاق الثواب والعقاب، والوجه في استحقاقهما وما هو شرط فيه 'وطريق إليه، فلنتكلّم في دوامهما وانقطاع ما هو منقطع عنها^(١)، وما هو طريق لنا إلى ذلك .

القول في دوام الثواب ودوام العقاب حيث يدوم
وانقطاعه حيث ينقطع، وبيان الطريق إلى معرفة ذلك

اعلم إن الثواب يستحق دائماً، وعقاب الكفر يستحق أيضاً دائماً. فأما
عقاب المعاصي التي ليست كفرًا فإنها تستحق منقطعاً لا دائماً إذا وقعت ممن
ليس بكافر.

والطريق إلى معرفة دوام الثواب أنها هو السمع وإن كان أصل استحقاقه
يعلم عقلاً، على ما بيناه.

والطريق إلى دوام معرفة عقاب الكفر أيضاً السمع دون العقل. كما أن
أصل استحقاق العقاب إنما يعلم بالسمع دون العقل على ما سبق بيانه.

والدليل السمع على صحة ما ذكرناه إنما هو إجماع الأمة لأنهم مجمعون
على أن الثواب وعقاب الكفر يستحقان دائماً، لاختلاف في ذلك فيما بينهم.

فأما عقاب ما ليس بكفر من المعاصي التي تقع ممن ليس بكافر، فلا
إجماع في دوامه ولا ما يقوم مقام الإجماع في الدلالة عليه، بل قد دلّ الدليل على
انقطاعه.

وذلك الدليل هو ما قد ثبت بالإجماع أيضاً أن أحداً من المكلفين لا يستحق
الثواب الدائم والعقاب الدائم في حالة واحدة، مع ما قد ثبت بما نبينه من
بطلان التحايط. فلو استحق من ليس بكافر من المكلفين على معاصيه العقاب
الدائم وقد استحق الثواب الدائم بمعارفه وطاعاته، لكان قد استحق الثواب

الدائم والعقاب الدائم في حالة واحدة، والإجماع يمنع من ذلك وأما إذا وقع من الكافر معصية أخرى ليس بكفر، فلا دليل على دوام عقابه ولا على انقطاعه.

فإن قيل: إذا حكمتم بأن عقاب ما ليس بكفر من المعاصي منقطع إذا وقع ممن ليس بكافر، فاحكموا بأن عقابه منقطع وإن وقع من كافر، لأن ما يستحق على الفعل إنما يستحق لوجه يثبت في الفعل، لا لما يعود إلى فاعله.

قلنا: بلى، ما يستحق على الفعل إنما يستحق لما يرجع إلى الفعل من الوجه المقتضي لذلك، لا لما يعود إلى الفاعل، ولكن لا يمتنع أن يعظم موقع فعل في الإثم لمقارنة فعل آخر له، فيزداد ما يستحق عليه من العقاب على ما يستحق عليه لو لم يقارن ذلك الفعل كما لا يمتنع أن يعظم موقع فعل الطاعة لمقارنة فعل آخر له فيزداد ما يستحق عليه من الثواب على ما يستحق عليه لو لم يقارن ذلك الفعل.

ألا ترى أن ما يقع من الرسول عليه السلام من الطاعة لصلاة ظهر مثلاً يزداد موقعه وثوابه على ما نستحقه نحن من الثواب^(١) على مثل تلك الصلاة. ولا يكون ذلك بسبب أن حال الفاعل أثر في زيادة استحقاق الثواب، بل لأن اقترانها بنبوته اقتضى وقوعها على وجه من الإخلاص والقربة والتذلل والخضوع ما أوجب استحقاق زيادة الثواب كذلك لا يمتنع أن يقتضي اقتران المعصية بالكفر وقوعها على وجه من الجرأة وقلة المبالاة بها يوجب استحقاق زيادة العقاب عليها.

وإذ قد ادعينا أنه لا دلالة من جهة العقل على دوام الثواب ودوام العقاب، فلنورد متمسكات من ادعى أن على ذلك دلالة عقلية، ونعترضها ليصح ما ادعيناها.

فمما تمسكوا به أن قالوا: الوجه الذي به يستحق المدح هو بعينه يستحق به

(١) قوله: «على ما يستحق... إلى قوله: نحن من الثواب» ليس في (ج).

الثواب. وكذلك الوجه الذي يستحقّ به الذمّ بعينه يستحقّ العقاب. وإذا كان ما يثبت به استحقاق المدح والثواب واحداً، وكذلك ما يثبت به استحقاق الذمّ والعقاب واحداً، وكان المدح والذمّ مستحقّين على الدوام، وجب في الثواب والعقاب مثل ذلك، وأكّدوا ذلك بأن ما أزال أحدهما يزيل الآخر.

ألا ترى أنّ الندم^(١) على الطاعة والعقاب الزائد على ثوابها، لمّا أزالا الثواب عليها أزال المدح أيضاً وكذلك الندم^(٢) على المعصية والثواب الزائد على عقابها لمّا أزالا العقاب عليها أزال الذمّ أيضاً، فيجب أن يكون الجميع دائماً. وبينوا دوام استحقاق المدح والذمّ بأن قالوا: إنّنا لانتهي إلى زمان إلّا ونستحسن فيه مدح المطيع وذمّ العاصي إذا لم يحبط كلّ منهما عمله. أمّا المطيع فبالندم على الطاعة أو بمعصية زائدة عليها، وأمّا العاصي فبالندم على معصيته أو بطاعة زائدة عليها.

فيقال لهم: لأنّسلم أنّ وجه استحقاق المدح والذمّ هو وجه استحقاق الثواب والعقاب، فإنّ القديم تعالى يستحقّ المدح على فعل الواجب والتفصّل ولا يستحقّ الثواب. ولو فعل القبيح - تعالى عن ذلك - لاستحقّ الذمّ دون العقاب.

وعلى مذهب أبي هاشم لوكلّف تعالى من له لطف في المعلوم ولم يلطف له^(٣) لم يستحقّ المكلف العقاب إذا عصي وإن استحقّ الذمّ، ولو أعلم الله تعالى المكلف أنّه يغفر له ويعفو عن جميع معاصيه لكان مغرياً له بالمعاصي، ولو عصي لاستحقّ الذمّ ولم يستحقّ العقاب؛ ولو لم يشقّ على المكلف الطاعة

(١) و(٢) م: الذم (خ ل).

(٣) م: يلطفه.

إقداماً واحكاماً لما استحقّ عليها ثواباً، وإن استحقّ المدح ولو لم يؤثر فعل القبيح والاخلال بالواجب الذمّ دون العقاب. فكلّ هذا يكشفُ عن أنّ جهة الاستحقاق مختلفة.

فإن قالوا: المشقّة شرطٌ في استحقاق الثواب، وليس بوجهٍ فيه، وإنّا وجهُ استحقاق الثواب هو بعينه وجه استحقاق المدح. وكذلك إيثار المكلف فعل القبيح والاخلال بالواجب على ما فيه حظّه ونفعه شرط في استحقاق العقاب وليس بوجهٍ فيه وإنّا الوجه في استحقاق العقاب هو الوجه في استحقاق الذمّ بعينه من فعل القبيح أو الإخلال بالواجب.

قلنا: أوّل ما نقوله على كلامكم هذا أنّ ما ذكرتموه ليس بأولى من عكسه. وهو أن يجعل ما جعلتموه شرطاً وجهاً، وما جعلتموه وجهاً شرطاً، إذ لا بُدّ من مجموع الأمرين.

ثمّ نقول: إذا جاز أن يختلف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذمّ والعقاب، فهلاًّ جاز أن يختلفا في الدوام والانقطاع، ويجري اختلافهما في الشرط مجرى اختلافهما في الوجه.

ثمّ يقال لهم: ولم يجب، إذا تساويا في الوجه والشرط على تسليم ذلك جدلاً، أن يتساويا في الدوام؟ أليس مع تساويهما في ذلك اختلاف في الجنس؟ إذ ليس المدح من جنس الثواب، ولا الذمّ من جنس العقاب؟ ولا كلّ من استحقّ عليه أحدهما استحقّ الآخر عليه؟ فإذا جاز اختلافهما فيما ذكرناه فهلاًّ جاز اختلافهما في الدوام والانقطاع.

وأما قولهم: إنّ ما أزال أحدهما أزال الآخر، فأوّل ما فيه أنّا لانقول: إنّه يزيلهما شيء بعد الاستقرار. ثمّ ولو سلّمنا ذلك أيضاً تسليم الجدال، أليس مع اتفاقهما في ذلك قد اختلفا في الوجوه التي ذكرناها؟ فهلاًّ جاز أن يختلفا في الدوام والانقطاع.

وربما حملوا دوام الثواب والعقاب على دوام المدح والذم من وجه آخر، وهو أن ما اقتضى دوام المدح والذم يقتضي دوام الثواب والعقاب. وذلك لأن الذي يقتضي استحقاق المدح والذم دائمين هو كون المطيع والعاصي فاعلين للطاعة والمعصية وأن كل واحد منها لم يحبط ولم يبطل ما عمله.

ألا ترى أن عند العلم بذلك نستحسن مدح المطيع وذم العاصي. ومتى لم نعلم ذلك لم يستحسن مدح المطيع ولا ذم العاصي وذلك في حكم الدائم، إذ من المعلوم أن كون هذا مطيعاً لم يحبط طاعته غير منقطع، وكذا كون ذاعاصياً لم يبطل معصيته غير منقطع.

وهذا هو الوجه في استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الشرطين اللذين تقدم ذكرهما، فوجب أن يدوم تأثيره وهو استحقاق الثواب والعقاب^(١).

والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الأول أنهم قالوا في الوجه الأول: إن الوجه الذي له ولأجله يستحق الثواب هو الوجه الذي له ولأجله يستحق المدح. وكذا الوجه الذي له ولأجله يستحق العقاب هو الوجه الذي له ولأجله يستحق^(٢) الذم ومعلوم أن المدح والذم يستحقان دائمين، فوجب في الثواب والعقاب أن يستحقا دائمين، إذ الوجه في أصل استحقاق المدح والثواب واحد، وكذا الوجه في أصل استحقاق الذم والعقاب واحد.

وفي الوجه الأخير قالوا: الوجه في دوام استحقاق المدح كون المطيع^(٣) فاعلاً للطاعة وأنه لم يحبطها، وهذا في الحكم كأنه دائم غير منقطع.

وكذا قالوا: إن الوجه في استحقاق الذم دائماً قائم في استحقاق العقاب دائماً، وهو كون العاصي فاعلاً للمعصية وأنه لم يبطلها.

(١) قوله: «باعتبار... إلى قوله: الثواب والعقاب» ليس في (ج).

(٢) قوله: «الثواب... إلى قوله: ولأجله يستحق» ليس في (ج).

(٣) قوله: «والثواب... إلى قوله: كون المطيع» ليس في (ج).

والجواب عن ذلك : أننا لانسلم أن الوجه في دوام المدح والذم ما ذكروه ، إذ هو غير صحيح . ألا ترى أن المطيع بفعل ما ندب إليه من الإحسان وغيره وإن لم يبطل ما فعله يندم عليه ولا بمعصيته يزيد عقابها على ثواب فعله ذلك . فإنه إذا عزم أن لا يفعل مثله بعد ذلك لاستقراره به عاجلاً يخرج بهذا العزم من أن يكون في الحكم كأنه فاعل له أبداً . ومع ذلك فإنه يستحق المدح على ما فعله دائماً .

ولا يمكن أن يقال : إن عزمه على ذلك يكون معصية كبيرة فيحبط بها عمله ، لأن العزم على أن لا يفعل ما ندب إليه في المستقبل ، لالحسنه ، بل لأنه يستضر به عاجلاً ، لا يكون قبيحاً . وكذلك فاعل القبيح وإن لم يندم عليه ولم يكفره بما ثوابه يزيد على عقابه . فإنه إذا عزم على أن لا يعود إلى مثله لاستقراره به عاجلاً ، كشارب الخمر إذا ترك شرها لتأذيه بالخمار ، لالقبح شرها ، يخرج بذلك العزم من أن يكون في الحكم كأنه فاعله أبداً . ومع ذلك يستحق الذم على ما فعله دائماً .

ولا يمكن أن يقال : إن عزمه ذلك يكون طاعة يزيد ثوابها على عقاب ذلك القبيح ، لأن العزم على ترك القبيح لالقبحه ، بل لما يكون فيه من المضرة العاجلة لا يكون طاعة ، فبطل تعليلهم هذا .

وقولهم : إن المطيع إنما استحق المدح دائماً ، لأنه إذا لم يحبط طاعته فإنه في الحكم كأنه فاعلها أبداً ، وأن العاصي إنما استحق الذم دائماً من حيث إنه إذا لم يبطل معصيته بتوبة أو طاعة يزيد ثوابها على عقاب معصيته فكأنه فاعل لتلك المعصية دائماً . وإذا بطل ذلك بطل ما بنوا عليه من دوام استحقاق الثواب والعقاب .

ثم يقال لهم : هذا الذي ذكرتموه مقدر ، والتحقيق فيه بخلاف ما قلتموه وذلك لأنه في التحقيق ما فعل المطيع الطاعة إلا في أوقات يسيرة . وكذا

العاصي ما فعل المعصية إلّا في أوقات يسيرة، فكيف يعلّل دوام ما استحقّه من المدح والذمّ بأنّ فعله إذا لم يبطله كأنّه في الحكم دائم وفي التحقيق هما منقطعان؟.

ثمّ يقال لهم: يلزمكم على هذا التعليل أن تقولوا بدوام العوض، وذلك لأنّ لمن ينازعكم في انقطاعه أن يقول: إنّ المستحقّ للعوض إنّما استحقّ ذلك على موله، لأنّه ألمه إمّا استصلاحاً أو ظلماً، وذلك في حكم الدائم. وبيانه أنّه تعالى لو علم أنّ الصلاح في إدامة ذلك الألم لأدّاه، فهو في حكم الدائم. والظالم إذا لم يندم على ما أوصل إلى المظلوم من الألم ولم يبطله بإحسانٍ إليه زائدٍ على ظلمه له يكون في حكم المولمّ الظالم له أبداً على مقتضى قولكم في هذه الطريقة فيجب أن يستحقّ العوض دائماً. فما تورّدونه في الجواب عن هذا، فهو جوابنا لكم عن هذا الوجه.

وممّا تمسّكوا به أيضاً أن قالوا: المستحقّ من الثواب لا يخلو من أحد وجهين: إمّا أن يكون المعترف فيه مبلغاً بعينه من غير تقدير بالأوقات، أو كونه مقدّراً بالأوقات من غير مراعاة لمبلغ بعينه كاستحقاق المدح على المحسنات من الواجبات والمندوبات والذمّ على القبيح والشكر على النعم. فلو استحقّ الثواب على الوجه الأوّل، لصحّ أن يوصل إلى المستحقّ في حالة واحدة، لأنّ المعترف فيه بمقدار بعينه، لا بالأوقات التي يفعل فيها. ولو جمع للمثاب ما يستحقّه من الثواب في حالة واحدة ثمّ قطع عنه لم يحسن التكليف والتعريض لذلك الثواب، لأنّه لا يكون مقابلاً لما عُرّض^(١) له من مشقّة التكليف، فثبت أنّه يستحقّ على الوجه الثاني المقدّر بالأوقات، وليس بعض الأوقات في ذلك أولى من بعض، فوجب أن يستغرق جميعها.

فيقال لهم: لا يمتنع عقلاً أن يكون مقدارُ المستحقّ من الثواب مقداراً معيّناً فيه غير أنّه يوصل الى المكلف في أوقات ممتدة ليزيد سروره بذلك ، ولا يجمع له في وقت واحد، لأنّ الثواب يجب أن يصل إلى المكلف على أبلغ الوجوه وأسرّها وأنفعها.

وعلى هذا قلنا: إنّ مستحقّي الثواب يجب أن يكونوا كاملي العقول، ليعلموا أنّهم مثابون معظمون فيزداد بذلك سرورهم، وأوجبنا أيضاً فيما يفوتهم من الثواب في دار التكليف وأزمان كونهم في البرزخ أن يوفّر عليهم في أوقات كثيرة ولا يجمع لهم في حالة واحدة، لكيلا ينتقض عليهم بإنقطاعه عنهم إذا انقطع.

فعلى هذا، التقسيم الذي أورد تموه غير حاصر، إذ ليس فيه القسم الذي أوردناه على أنّنا لانسلم أنّه لو جمع الثواب في حالة واحدة لما حسن التكليف إذا كان كثيراً عظيماً فما ذكره دعوى عارية عن الحجة.

تمسكوا أيضاً بأن قالوا: لو استحقّ الثواب منقطعاً لما امتنع أن يديم الله تعالى التفضّل، وفي ذلك زيادة التفضّل على الثواب، وذلك لا يجوز.

والجواب عن ذلك أن نقول: الثواب^(١) لا يمتاز عن التفضّل ولا ينفصل عنه بالكثرة والقلّة، بل إنّما يبين ويتميّز عنه بمقارنة التعظيم له وخلوّ التفضّل منه، ولهذا يجب في كلّ جزء من الثواب أن ينفصل من كلّ جزء من التفضّل ولا يتصوّر تميزه منه إلّا بما ذكرناه، ولا مدخل للدوام والانقطاع في ذلك، على أنّه يلزم على ما قالوه قبح إدامة التفضّل لما يكون فيه من مساواته للثواب، وقد اتفقنا على أنّه يحسنُ إدامة التفضّل، ولا وجه في ذلك إلّا ما قلناه.

ومما تمسكوا أيضاً به أن قالوا: لو كان الثواب منقطعاً، لأدّى إلى تكدير

(١) قوله: «منقطعاً... الى قوله: الثواب» ليس في (م).

الثواب وشوبه بالمضار، لأنّ المثاب إذا جَوَز انقطاع ثوابه لحقه غم وحسرة. وذلك ينافي صفة المثابين. وكذا قالوا في العقاب: إنّه لو كان منقطعاً لأدّى ذلك إلى أن يتخلّل العقاب مسارّ وراحت، لأنّ المعاقب إذا جَوَز انقطاع عقابه لحقه بذلك سرورٌ وراحة، وذلك ينافي صفة المعاقبين.

فيقال لهم: أنتم تدّعون أنّ دوام الثواب والعقاب يُعلم عقلاً، وما تمسّكتم به الآن مبنيٌّ على أنّ الثواب لا يجوز أن يكون مكثراً مشوباً بالغموم والمضار، والعقاب لا يجوز أن يداخله ^(١) سرور وراحة، وذلك لا يعلم عقلاً، وإنّا يعلم سمعاً، لأنّ الثواب إنّما يقابل مشاقّ التكليف لعظمه وكثرته ومقارنة التعظيم والتبجيل له، وإن كان يتخلّل ذلك غيره. والعقاب أيضاً يكفي في مقابلته، لإيثار المكلف المعصية على ما فيه حفظه ونفعه أن يكون عظيماً كثيراً مقروناً بالاستخفاف والاهانة وإن داخله ^(٢) سرور وراحة ما، ولكنّا بالإجماع علمنا خلوصهما، وكلامنا في مقتضى العقل.

ثمّ يقال لهم: يصرف الله تعالى المثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهبهم عنه بما هم فيه من اللذات العظيمة حتّى لا يذكروا ذلك. فقد نرى كثيراً من أرباب الدنيا يشغلهم ما فيه من اللذات عن الفكر في انقطاعها بالموت أو بغيره مع كمال عقولهم، وكذا يصرفُ تبارك وتعالى المعاقبين عمّا فيهم من أليم العقاب والمضار والكون بين طباق النيران عن الفكر في انقطاع عقابهم. فقد نرى أيضاً كثيراً من أصحاب البلاء من المرضى والمحبوسين والمصادرين يشغلهم ما هم فيه من الآلام والهموم عن الفكر في انقطاعها بالموت أو غيره، فلا ينكر مثل ذلك في أهل الثواب والعقاب.

ثمّ يقال لهم: أليس أهل الجنة قد يعلمون كون أولادهم وآبائهم وأمّهاتهم

وأقاربهم وأحبائهم في النار معاقبين، فيجب أن يتنقص عيشهم بذلك ، لاقتضاء البشرية ذلك .

وكذلك أهل النار قد يعلمون كون أولادهم وآبائهم وأمهاتهم وأقاربهم وأحبائهم في الجنة منعمين، فيجب أن يسروا بذلك ، لأن البشرية توجب ذلك . وكذلك إذا رأى ناقصُ المنزل في الثواب من هو أعلى رتبةً منه في درجات الثواب بكثير، كالأنبياء والأئمة عليهم السلام، وجب أن يلحقه بذلك غيظة^(١) ويتكدر به ثوابه .

وكذا إذا رأى ناقصُ العذاب من هو أكثر عذاباً منه وأسفل منه دركةً، كالكفرة والفراغة، وجب أن يلحقه بذلك نوعٌ سرور وراحة، لأن مثل ذلك حاصلٌ في الدنيا. فكل ما تحييون به عن ذلك ، فهو جواباً عما تمسكت به . إن قلتم: يصرفهم الله تعالى عن الفكر في ذلك ، فقد ذكرناه في جوابكم . وإن قلتم: أهل الثواب لا يتألمون بشيء من ذلك ، لأنهم يعلمون أن ذلك يجري بالاستحقاق وأهل العقاب لا يسرون أيضاً بشيء عن ذلك ، لما هم فيه من المضار والاحتراق بالنار، قلنا لكم مثل ذلك .

تمسكوا أيضاً بأن قالوا: أجمعت الأمة على أن الكافر يستحق بكل معصية من معاصيه العقاب الدائم، ولا يجوز أن يستحق ذلك بكفره، لأنه لو كان كذلك لاستحق العقاب على المباحات، لأن مضامة الكفر للمباح كمضامته للمعاصي، فإن أثرت في المعاصي وجب أن يؤثر في المباح .

فيقال لهم: الإجماع الذي ادعيتموه غير مسلم، وإنما المعلوم إجماعهم على أن الكافر يستحق العقاب الدائم. فأما أنه يستحق ذلك بكل معصيته من معاصيه، ففيه النزاع. ولو سلمنا ذلك تسليم الجدل كان لنا أن نقول: لا يمتنع

وقوع معاصي الكافر على وجوه من القبح يقتضي عظم موقعها في الإثم واستحقاق دوام العقاب وإن لم يجب ذلك فيمن ليس بكافر، ويكون كونه كافراً دليلاً على ذلك لا مؤثراً فيه.

وهذا قد ذكرناه من قبل، وقلنا: إن هذا كما نقوله في أن كل طاعة تقع من النبي أكثر ثواباً مما نفعله نحن، لأن نبوته تؤثر في ذلك. فإن النبوة لا أثر لها فيه وإنما تدلّ عليه، فلا يلزم أن يستحقّ عليه السلام الثواب على المباحات.

القول فيما يقال إنه يزيل المستحقّ من المدح والثواب والذمّ والعقاب.

نذكر أولاً الخلاف فيه، ثم نذكر الصحيح الذي نذهب نحن إليه وندلّ عليه إن شاء الله تعالى.

ذهبت المعتزلة إلى أن الندم على الطاعة يزيل ثوابها والمدح المستحقّ بها وكذلك المعصية التي يزداد عقابها على ثواب الطاعة يزيل ثواب الطاعة والمدح المستحقّ بها، إمّا بطريق الإحباط المحض أو بطريق الموازنة، وبأن الندم على المعصية الذي هو توبة عنها بشروطها يزيل عقاب المعصية والذمّ عليها. وكذلك الطاعة التي يزداد ثوابها على عقاب المعصية يزيل عقاب المعصية والذمّ المستحقّ عليها، إمّا بطريق التكفير المحض أو بطريق الموازنة على ما ذكرناه عنهم فيما يزيل الثواب.

وذهب البصريون منهم إلى أن عفو الله تعالى المالك للعقاب يُسقط العقاب وأنه^(١) حسن جائز وقوعه عقلاً، ولكنّ السمع منع من وقوعه. وذهب البغداديون منهم إلى أن العفو قبيح لا يجوز وقوعه عقلاً، والسمع أكد ذلك وورد بأنّه لا يقع.

والذي نذهب إليه أنّ الثواب لايزيله شيء أصلاً والبتة، وأنّ العقاب لايزيله شيء إلاّ العفو من جهته تعالى إما ابتداءً أو عند التوبة أو شفاعّة النبيّ أو بعض الأئمة أو أحد من أهل الشفاعّة من المؤمنين.

وإذ قد ذكرنا الخلاف في هذه المسألة، والحقّ الصحيح الذي نذهب إليه، فلنذكر الأدلّة، على بطلان ما ذهب إليه مخالفنا في هذه المسألة وصحّة ما نذهب إليه، فنقول:

إنّ الثواب المستحق لو أزاله شيء ممّا قالوه لكان لا يخلو من أن يعلم إزالة ذلك المزيل ضرورةً أو استدلالاً. ودعوى الضرورة باطل، إذ العلم الضروري لا يختصّ ببعض العقلاء دون بعض مع الاشتراك في طريقه، ونحن لانعلم ذلك. وبعد، فليس ادّعاء من يدّعي أنّ ذلك معلوم ضرورةً أولى من ادّعاء من يدّعي عكسه ويقول: إنّي أعلم ضرورةً أنّه لايزيله شيء، فبطل دعوى الضرورة، ولا شيء يدلّ عليه، فيجب أن يكون باطلاً وهذه الطريقة إنّما تتمّ إذا اعترضنا متمسكاتهم في ذلك، ثمّ نقول:

أمّا الندم على الطاعة فإنّه معصية يستحقّ عليها العقاب ولكنه لايزيل الثواب، إذ لو أزاله لكان لا يخلو إمّا أن يزيله بطريق الإحباط أو لا بطريق الإحباط.

إن قيل يزيله بطريق الإحباط كان ذلك مصيراً إلى أنّ المزيل للثواب نوع واحد. وهذا بخلاف مذهبهم، إذ عندهم أنّ المزيل للثواب اثنان، أحدهما: الندم على الطاعة، والآخر: الكبيرة التي يزداد عقابها على ثواب الطاعة. وعلى هذا التقدير يصير المزيل واحداً، ثمّ ما يدلّ^(١) به على بطلان التحايط يبطله.

وإن أزاله لا بطريق الإحباط، بل من حيث إنّ ندم على الطاعة على ما

يقولونه، كان يجبُ فيمن أحسنَ إلى غيره بضروب^(١) من الإنعام، كتخليصه وتخليص أهله وأولاده من المهالك وأمواله من النهب، ثم ندم على ذلك وأظهر الندامة عليه لغيظ^(٢) حصل له على ذلك الغير- أن يبطل استحقاقه الشكر منه، وأن يقبح من ذلك الغير من شكره ما كان يحسن من قبل، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك .

وأما كبر المعصية وزيادة عقابها على ثواب الطاعة، فغير مزيل للثواب أيضاً بماندل عليه من بطلان التحابط، هذا هو الكلام فيما ادّعوا أنه يزيل الثواب. فإن قيل: هلاّ جاز أن يزول استحقاق الثواب بإسقاط مستحقّه، كما يجوز زوال العقاب بعفوه تعالى عن مستحقّه وإسقاطه عنه.

قلنا: إسقاط الثواب عبث، إذ لانفع فيه لمسقطه ولا لمن يسقط عنه، إذ هو تعالى منزّه عن المنافع والمضارّ، فلا ينتفع بإسقاطه عنه، فعلى هذا هو تعالى ساخط كاره، لإسقاطه فلا يسقط بإسقاط مستحقّه هذا، كما أن أحدنا إذا أبرأ غريمه عن دينه فردّ إبراءه له، فأنه لا يبرأ ذمّته، ولا يسقط عن ذمّة المدين. فإن قيل: هلاّ جاز من مستحقّ الثواب هبته ونقله إلى غيره.

قلنا: لا وذلك لأنّ الثواب يستحقّ بطريقة التعظيم والتبجيل، وتعظيم من لا يستحقّه قبيح.

وأما الكلام عليهم فيما ادّعوا كونه مزيلاً للعقاب فأنه يجري على هذا النهج، وذلك بأن يقال: العقاب المستحقّ لو أزاله شيء سوى العفو، لكان إمّا أن يعلم ذلك ضرورة أو استدلالاً، ودعوى الضرورة غير صحيح بما ذكرناه من قبل. ودعوى الاستدلال باطل أيضاً بما نقدح^(٣) به في استدلالاتهم، ثم

(٢) م: بغيظ.

(١) م: بضرب.

(٣) م: يقدح.

نفصل القول فيه كما فصلناه فيما جلعوه مزيلاً للشواب ونقول:

أما الندم على المعصية الذي هو توبة، فإنه طاعة يستحق بها الثواب. ولكته لا يزيل العقاب وجوباً على ما ذهبوا إليه، إذ لو أزاله لكان لا يخلو من أن يزيله بطريق الإحباط أو لا بطريق الإحباط: إن أزاله بطريق الإحباط صار المزيلان مزيلاً واحداً، وهو بخلاف مذهبهم على ما قلناه في الندم على الطاعة، وما يبطل الإحباط يبطله؛ وإن أزاله لا بطريق الإحباط بل من حيث إنه ندم على المعصية، لكونها معصية على ما يذهبون إليه، كان يجب - فيمن أساء إلى غيره ممن له جاه وحرمة إساءات كثيرة، بأن ضربه وشتمه وأذهب ماء وجهه وحرمته ثم ندم على ما فعله من تلك الإساءات - أن يبطل استحقاقه الذم عليها وأن يقبح من ذلك المساء إليه ومن غيره من العقلاء من ذمه ما كان يحسن من قبل، وقد عاندوا وادّعوا^(١) أنه يبطل استحقاقه الذم على تلك الإساءات.

قالوا: من أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه وأظهر الندامة على إساءته إليه، فإنه يقبح من المساء إليه بعد ذلك ذمه وكذا من غيره. وخلاف هذا معلوم في الصورة التي صورناها، إذ من المعلوم الظاهر: أن من فعل ما وصفناه بقاضي البلد ثم ندم عليه واعتذر إليه، فإنه لا يبطل بذلك استحقاقه الذم، ومن ادعى بطلان استحقاقه الذم كان معانداً. وإنما فرضنا ما فرضناه في القاضي وأمثاله ليكون الكلام أظهر، ويستحيي^(٢) من النزاع والعناد فيه وإن كان الكلام في غيره كالكلام فيه في أن الندم على الإساءة لا يزيل الذم المستحق عليها.

يوضح ما ذكرناه ويبيته أن المعتذر إلى من أساء إليه لوندن بعد ذلك على اعتذاره وأظهر تلك الندامة، فإنه يحسن من المساء إليه ومن غيره العود إلى ذمه

(١) م: إذا ادّعوا.

(٢) ج: ويستحق.

على إسنائه، وهذا ظاهر لا يمكن منصف^(١) أن يخالف فيه. ولو كان استحقاقه للذم ساقطاً بندمه واعتذاره لما عاد مستحقاً، لأن الساقط لا يعود استحقاقه.

فإن قالوا: إنما يحسنُ ذمُّه عند ندامته عليه، لأنها قبيح يستحقُّ بها الذم. قلنا: كما يحسنُ ذمُّه على ندامته على الاعتذار، فإنه يحسنُ ذمُّه على إسنائه السابقة، والعقلاء يعودون إلى ذمِّه على الإساءة السابقة ويستحسنون ذلك، وهذا غير خافٍ على المنصف.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن لا يثبت فرق بين المعتذر من إسنائه وبين من لم يعتذر منها وبين حاله بعد الاعتذار وحاله قبله، وهذا بخلاف ما يعلمه العقلاء.

قلنا: معاذ الله أن يتساوى الحالان. وذلك لأنَّ المسيء إذا لم يعتذر فإنه يستحقُّ الذمَّ لا غير، وإذا اعتذر وندم على الإساءة استحقَّ على اعتذاره ذلك مدحاً، كما استحقَّ على إسنائه ذمّاً. وفرقٌ بين من يستحقُّ الذمَّ ولا يستحقُّ المدح وبين من يستحقُّ المدح بما فعله من الخير كما يستحقُّ الذمَّ بما فعله من الشر.

فإن قالوا: كيف يجتمع الاستحقاقان جميعاً؟.

قلنا: سنبينُ جواز ذلك وصحَّته عند الكلام في التحابط، وأمَّا عِظَمُ الطاعة وكثرة ثوابها فغيرُ مزيل للعقاب ولا مكفِّرُ له، بما نيَّنه عقيب هذا. وهذا أو أن الكلام في الإحباط والتكفير.

القول في التحابط

فنقول: لا تحابط بين الطاعة والمعصية ولا بين المستحقين عليهما من الثواب والعقاب. والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أنّ المراد بالاحباط إنّها هو إبطال المعصية الطاعة أو إبطال عقاب المعصية ثواب الطاعة؛ وبالتكفير ابطال الطاعة المعصية أو إبطال ثواب الطاعة عقاب المعصية. والإبطال إنّما هو النفي والإزالة. والشيء إنّما ينفي غيره ويزيله إذا كان بينهما تضادّ أو ما يجري مجراه. ولا تضادّ بين الطاعة والمعصية ولا بين الثواب والعقاب، بل الطاعة من جنس المعصية والثواب من جنس العقاب، بل زائداً على تجانس الطاعة والمعصية والثواب والعقاب نفس ما يقع طاعة يجوز أن يقع معصية.

ألا ترى أنّ قعود الإنسان في دار غيره بإذنه للعبادة طاعة. ولو فعل ذلك القعود بعينه من غير إذنه لكان معصية، ووقوع ذلك القعود من غير إذنه جائز غير مستحيل. وكذلك نفس ما يقع ثواباً يجوز أن يقع عقاباً، لأنّ الثواب إنّما هو النفع الواقع على بعض الوجوه. والعقاب إنّما هو الضرر الواقع على بعض الوجوه. ولا شيء يقع نفعاً إلّا ويجوز أن يقع ضرراً بأن يصادف نفاراً متعلّقاً به. على أنّنا سلّمنا التضادّ بين الثواب والعقاب لما تنافيا وهما معدومان، لأنّ الضدّ الحقيقي لا يتنافى ضدّه في حال عدمه باعتبار أنّ السواد والبياض يجتمعان في العدم والتحابط عندهم إنّما يكون بين المستحقّين من الثواب والعقاب، وهما

لا يكونان مستحقين إلا وهما معدومان. فإما ما يدعونه من أن بين الثواب والعقاب ما يجري مجرى التضاد والتنافي، فسنورده عند ذكر شبهاتهم ومتمسكاتهم، ونحيب عنه بمشية الله وعونه.

ومما يدل على بطلان القول بالتحابط: أن القول به يوجب فيمن جمع بين الإحسان والإساءة إلى شخص أن يكون بين العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء إليه إن تساوى المستحقّ عليهما من المدح والذم، أو بمنزلة من لم يحسن إذا كان المستحقّ على الإساءة أكثر، أو بمنزلة من لم يسيء إن كان المستحقّ على الإحسان أكثر، والمعلوم خلافه.

وقد استدلل علم الهدى، قدس الله روحه، في الموصليّات في الوعيد على بطلان القول بالتحابط بدليلين آخرين:

أحدهما: أن الثواب المستحقّ على الطاعة لا يخلو من وجهين: إما أن يكون جهة استحقاقه وقوع الطاعة فقط من غير شرط، أو يكون استحقاق الثواب بها مشروطاً بأن لا يأتي فاعلها في المستقبل بندم عليها أو كبيرة.

فإن كان الوجه الأول وجب أن يكون استحقاق الثواب^(١) ثابتاً وإن واقع فاعلها الكبائر، لأن ما أوقعه لم يخرج الطاعة من وقوعها الذي هو سبب الاستحقاق.

وإن كان الوجه الثاني وجب أن يكون المطيع الذي علم تعالى من حاله أنه يأتي في المستقبل بكبيرة لم يستحقّ ثواباً، لأن الشرط في استحقاقه الثواب لم يحصل. وإذا كان كذلك لم يكن لقولهم إن عقاب الكبيره أحبط ثواب الطاعة معنى، لأن الثواب إذا لم يكن مستحقاً كيف يقال إنه انحبط.

فإن قالوا: الطاعة يستحقّ بوقوعها على الوجه المأمور به الثواب، غير أن

(١) قوله: «بها مشروطاً... إلى قوله: الثواب» ليس في (م).

الاستحقاق لا يثبت إلا بشرط أن لا يندم عليها ولا يأتي بكبيرة.

قلنا: هذا فصل وفرق منكم بين الاستحقاق وبين ثبوته حتى جلعت أحد الأمرين مشروطاً والآخر غير مشروط. وهذا فصل وفرق غير معقول، لأن العقلاء لا يفصلون ولا يميزون بينهما، إذ ثبوت الاستحقاق هو الاستحقاق لا ينفصل عنه، وكل ما لا يثبت من الاستحقاق فليس استحقاقاً، وما يمنع من أحد الأمرين يمنع من الآخر ألا ترى أن المعاصي والمباحات لما لم يثبت فيهما وبهما استحقاق الثواب لم يستحق بهما الثواب جملةً إلا أن يريدوا بالثبوت الاستمرار فيقال لهم:

أولاً: لا يفهم من لفظ الثبوت الاستمرار، فرب ثابت غير مستمر كجميع ما لا يبقى. ومع ذلك فهو باطل أيضاً، لأن ما قدّمناه متجه عليه من أن العقاب لم يصادف ثواباً ثابتاً مستحقاً حتى يحبطه فلا يكون لذكر الإحباط معنى وبيانه: أنه إذا كان الشرط في استمرار استحقاق الثواب مجانية الكبائر والندم على الطاعة وجب فيمن واقع الكبيرة ممّن^(١) تقدّمت منه الطاعة أن لا يحصل فيه شرط استمرار الاستحقاق. وإذا لم يحصل ذلك وجب انقطاع الاستمرار، وانقطاعه يوجب انتفاء الاستحقاق، لأن ما انقطع استمراره لابد من أن يكون منتفياً، وإذا كان استحقاق الثواب منتفياً فأيّ شيء أحبطه العقاب؟.

والدليل الثاني: أن حكم الشيء مع غيره كحكم تركه مع ترك ذلك الشيء وبيانه: أن قتل أحدنا ولد غيره لما كان إساءةً إليه أعظم من الإحسان الذي هو إطعامه الطعام اللذيذ وإعطائه اليسير من المال، كان تخليص ولده من القتل وامتناعه من قتل ولده مع قدرته عليه وعزمه عليه إحساناً إليه أعظم من الإساءة التي هي امتناعه من إطعام الطعام وإعطائه

اليسير من المال اللذين استحقَّهما عليه. وإنَّما فرضنا الاستحقاق في الإطعام وإعطاء المال ليصحَّ كون الامتناع منها إساءةً.

إذا تقرَّر هذا، فلو كان الزنا في باب المعصية أعظم من التوحيد في باب الطاعة حتى يُحبط عقابه ثواب معارف التوحيد لكان الكف والامتناع منه في باب الطاعة أعظم من الإخلال بمعارف التوحيد في باب المعصية، وكان^(١) يجب فيمن لا يزني ويخلَّ معارف التوحيد أن يكفَّر ثوابُ اجتنابه من الزنا عقاب إخلاله بمعارف التوحيد، وهذا باطل معلوم خلافه بالاتفاق. وقد تمسَّك القائلون بالتحابط بوجه:

منها: أن قالوا: إنَّ الثواب يستحقّ على طريق التعظيم والتبجيل، والعقاب يستحقّ على طريق الاستخفاف والإهانة. وبما ذكرنا يبيِّن الثواب والعقاب من غيرهما، والتعظيم والاستخفاف يتنافيان. وبيان ما نعلمه من استحالة تعظيم أحدنا غيره واستخفافه به في الوقت الواحد إذا جمع شروطاً ثلاثة: وهي أن يكون الذام والمادح واحداً، والمذموم والمدح واحداً، والوقت واحداً. وإن استحال وتعذَّر فعلهما استحال استحقاقهما.

قالوا: وهذا هو ثبوت ما يجري مجرى التضاد والتنافي بين الثواب والعقاب الذي تطلبونه حتى يتم ويصحَّ إبطال أحدهما الآخر.

والكلامُ عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: إنكم مازدتم فيما ذكرتموه على محض الدعوى والحوالة على النفس بما الموجود والمعلوم^(٢) منها خلافه. فلم زعتم أن ما ذكرتموه مستحيل متعذَّر، وليس يخلو ما حكمت باستحالة اجتماعه من المدح والذم والتعظيم والاستخفاف من أن تريدوا به ما يكون باللسان من ذلك أو ما يكون في القلب.

إن أردتم ما يكون باللسان فسلم امتناع ذلك في الحالة الواحدة. ولكن امتناعه إنّه هو لشيء يرجع الى الآلة لا إلى استحالتة في نفسه. فلو خلق الله لأحدنا لسانين لما امتنع أن يذم ويستخف شخصاً معيناً بأحد اللسانين ويمدحه ويعظمه باللسان الآخر.

يبين ما ذكرناه أنّ مدح زيد وتعظيمه بالاتفاق لا ينافي ذمّ عمرو والاستخفاف به. ومع ذلك فأنّه يمتنع الجمع بينهما لما يرجع الى الآلة، فعلمنا أنّ امتناع ذلك أيضاً إنّما هو لما يعود الى الآلة.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنّه لا يمتنع أن يمدح شخصاً واحداً بلسانه ويكتب بيده ذمّه في حالة واحدة. ولكن إنّما يحسن ذلك إذا كان الفعلان اللذان يمدحه ويذمه عليهما مختلفين في كون أحدهما طاعة والآخر معصية.

وإن أردتم ما يكون في القلب من ذلك فغير مسلم امتناعه وأنّ الإنسان يجد من نفسه ذلك الامتناع. بل لو قلنا إنّ في كثير من أحواله يجد من نفسه خلاف ذلك لأصعبنا، وإن كان يكفيننا أن يكون ما تذكرونه غير معلوم ولا يجده كلّ عاقل من نفسه.

ثم نقول لهم: قد اعتبرتم شروطاً ثلاثة في امتناع الجمع بين المدح والذم والتعظيم والاستخفاف. وهي أن يكون المادح والذام واحداً، والممدوح والمذموم كذا واحداً، والوقت واحداً، فزيدوا فيه شرطاً رابعاً، وهو أن يكون الفعل الذي يمدح ويذم عليه واحداً، فلا تخلّوا بذكر الفعل وهو ممّا لا بد منه.

إن قيل: إذا ذكرتم كون الفعل واحداً لم تحتاجوا إلى تلك الشروط، لأنّ من المعلوم عندهم أنّ الذم والمدح لا يتعلّقان بفعل واحد، لامن فاعل واحد ولا من اثنين، ولا في حالة واحدة ولا في حالين.

قلنا: الحاجة الى تلك الشروط تثبت وإن ذكرنا كون الفعل واحداً من حيث إنّّه لا يمتنع أن يمدحه على فعل معين من يعتقد حسناً ويذمه عليه بعينه

من يعتقده قبيحاً، وكذا لا يمتنع أن يمدحه عليه مادمح في وقت ويذمه عليه بعينه ذلك المادمح في وقت آخر إذا اعتقد أن حال الفعل قد تغير من حسن إلى قبح، فتحقق أن الممتنع ما جمع الشروط الأربعة.

إن قال قائل: فاشترطوا^(١) أيضاً أن يكون الوجه واحداً، لأن الوجوه لها تأثير في هذا الباب.

قلنا: الوجوه المؤثرة في الحسن أو القبح لا تكون إلا تابعة للحدوث، والفعل إذا وقع حال حدوثه على وجه يقتضي حسنه أو قبحه يستحيل أن يكون في ذلك الحال واقعاً على خلافه، ويستحيل أن يكون الفعل الواحد في الحالة الواحدة موصوفاً بالحسن والقبح جميعاً من حيث إن إثبات كل وصف من هذين الوصفين يقتضي نفي الآخر، ولهذا لم نشترط كون الوجه واحداً مضافاً إلى كون الفعل واحداً.

ثم نقول لهم: كيف ينافي المدح والذم والتعظيم والاستخفاف ومتعلقها، متغاير مع أن شيئاً من المتعلقات بالأغيار لم ينافي غيره مع تغاير المتعلق، كالعلم والجهل والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة.

فإن قالوا: المدح والذم ليسا من المتعلقات في الحقيقة وإنما يسميان متعلقين مجازاً وعلى طريق التشبيه بالمتعلقات الحقيقية.

قلنا: فهذا يؤكد ما ذكرناه، لأنه إذا لم يثبت التنافي في المتعلقات الحقيقية مع تغاير المتعلق فأولى وأحرى فيما يكون مشتبهاً بها ومحمولاً عليها أن لا يتنافى مع تغاير المتعلق.

فإن قالوا: المدح والذم لا يتعلقان بالفعلين وإنما يتعلقان بالفاعل، إذ هو الذي يمدح ويذم، فإذا المتعلق به واحد.

قلنا: هذا لا ينفعكم، لأنهما وإن تعلّقا بفاعل واحد، فإنّه لابدّ أن يكونا متعلّقين به على وجهين وتعلّق المتعلّقين بالذات الواحدة على وجهين كتعلّقهما بذاتين في إبطال التنافي بينهما.

ثم نقول لهم: أليس تخلو دعواكم أنّه يستحيل المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف في الحالة الواحدة بالشروط التي اعتبرتموها من أن تكون تلك الاستحالة لأمر يرجع إلى المادح الذام وإلى الممدوح المذموم المعظم المستخف به؟.

فإن كان الثاني، وجب أن يستحيل ذلك من فاعلين أيضاً، لأنّ ما يستحيل لأمر يرجع إلى المفعول به لا تتغيّر استحالته، بأن يكون من فاعل واحد أو من فاعلين كاستحالة كون المحلّ الواحد متحرّكاً ساكناً في حالة واحدة. فإنّه لما كان تلك الاستحالة لما يعود إلى المحلّ استحالة ذلك من فاعلين، كما استحالة من فاعل واحد، وقد اتفقوا معنا على أنّ المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف لا يستحيلان من فاعلين^(١)، ولهذا شرطوا كون الفاعل واحداً.

وإن كان الأوّل، وهو أنّ الاستحالة لأمر يرجع إلى المادح المعظم الذام المستخف، فقد بيّنا أنّه لا استحالة فيما يكون بالقلب من ذلك، وكذا لاستحالة فيما يكون باللسان من ذلك لفقد الأدلّة^(٢). يزيده بياناً أنّ المدح والذمّ باللسان لا يتضادان، بل ربما كانا من جنس واحد وكذلك ما يرجع منها إلى القلب لا يتضادان، لأنّ الاعتراف بالنعمة والعزم وتوطين النفس على أداء شكرها لا يضاده توهين النفس على الذمّ على الاساءة والاعتداد بها على المسيء، وفي الجملة ما يرجع إلى القصود والاعتقادات من ذلك لا يصح أن يدعى تضاده، كيف يتضاد مع تغاير المتعلّق وإذا لم يكن بين المدح والذمّ

(١) م: فاعله.

(٢) م: إلّا لفقد الآلة.

تنافٍ على ما بيناه فلا فرق بين من ادعى استحالة اجتماعهما وبين من ادعى استحالة اجتماع سائر المختلفات واقتصر على الدعوى.

فإن قالوا: قد علمنا استحالة كوننا مادحين ذامين لشخص واحد في وقت واحد، فلا يضرنا أن لا نعلم أنهما يتضادان أو لا يتضادان، لأنه إذا كان الحكم معلوماً ففقد العلم بعلمته، ووجهه لا يقدر فيه ولا يزيله ولا يبطله.

قلنا: قد بينا بطلان دعواكم هذه، ثم إذا بينا أنه لا محيل ها هنا - لافياً يرجع إلى الفاعل ولا فياً يرجع إلى المفعول ولا إلى الفعل، مع علمنا بأنه لو كان محالاً لوجب أن يكون له وجه محيل - علمنا أنه ليس بمحال، وينكشف بذلك بطلان دعواكم فإن قيل: الشيثان قد يمتنع اجتماعهما وإن لم يكن بينهما تضاد وتناف كالتأليفين - نعني تأليف الحظ مستقيماً وتأليفه غير مستقيم - وكالعلم، فإنه يمتنع اجتماعه مع ما ينافي الحياة وإن لم يكن ضدّاً له.

قلنا: ما يمتنع اجتماعهما لا بد من أن يكون بينهما تضاد أو ما يجري مجراه. وما ذكر في السؤال فإنه وإن لم يكن للتضاد فهو لما يجري مجراه وأما التأليفان فلحاجتهما إلى المجاورات المتضادة استحالة اجتماعهما وذلك جار مجرى التضاد. وكذلك ما ينفي الحياة إنما لم يصح اجتماعه مع العلم من حيث إن العلم يحتاج إلى الحياة. فما ينفي الحياة يجري مجرى الضد لما يحتاج إلى الحياة ولم يثبت في المدح والذم شيء مما ذكرناه.

فإن قالوا: إنما امتنع اجتماع المدح والذم والتعظيم والاستخفاف، لا للتضاد أو ما يجري مجراه، بل لما يعود ويرجع إلى الدواعي والصوارف، لأن من المعلوم أن ما يدعوا إلى إعظام شخص وإكرامه يصرف عن الاستخفاف به وإهانته كما علمنا أن العلم بتضاد الفعلين يصرف عن إرادتهما وإن لم تكن إرادتهما متضادتين ولا جاريتين مجرى المتضادتين.

قلنا: غير مسلم أن ما يدعوا إلى تعظيم شخص يصرف عن الاستخفاف به.

على كلّ وجه وفي جميع الحالات، بل المسلّم المعلوم أنّ من كان غرضه نفع شخص وسروره لا غير أو كان ممّن يتعدّى نفعه وضره إليه، فإنّ ما يدعوه إلى تعظيمه يصرفه عن الاستخفاف به، إذ في الإستخفاف به - والحال ما وصفناه - نقض لغرضه الذي هو نفعه أو إدخال المضرة^(١) على نفسه.

فأمّا من كان غرضه فعل المستحق، وكان الذي يمدحه ويذمه ممّن لا يتعدّى إليه نفعه وضره، فإنّه لا يمتنع أن يفعل به الأمرين، وما يدعوه إلى أحدهما لا يصرفه عن الآخر. فمن يزعم ويدّعي أنّ الباب واحد وأنّ الكلّ متساو في ذلك، فعليه أن يبيّن، وما الفرق بينه وبين من يدّعي^(٢) ذلك في الألم واللذة ويقول^(٣) ما يدعو إلى إلذاذ شخص يصرف عن إيلامه. فإن^(٤) ارتكبوا ذلك كابروا الضرورات لعلمنا ضرورة بتأتي نفع أحدنا غيره وضرره وإلذاذه وإيلامه في حالة واحدة. ألا ترى أنّ أحدنا قد يؤلم مريضه بالفصد ويُلذّه بسقيه الجلاب^(٥) بالنبات في حالة واحدة، وما يدعوه إلى أحدهما لا يصرفه عن الآخر. وإن لم يرتكبوا ذلك طولبوا بالفرق والفصل بينه وبين ما اعتمدوه، ولن يجوده.

ثم نقول لأبي هاشم خاصّة ولمن يذهب مذهبه: ألستم تقولون إنّ المحسن يستحقّ بإحسانه ضرباً من التعظيم بالشكر، وأنّ هذا التعظيم الذي هو الشكر لا ينحبط ولا يبطل ما يستحقّه من الذمّ والعقاب على أفعاله القبيحة الخارجة من باب الإساءات، حتّى أجزم في الكافر المستحقّ للذمّ والعقاب بكفره أن يحسن إلى غيره فيستحقّ منه الشكر والتعظيم ويحسن من ذلك الغير أن يشكره

(١) م: للمضرة.

(٢) م: يتعي مثل.

(٣) م: ونقول.

(٤) م: وإن.

(٥) الجلاب (فارسية معرّبة): ماء الورد.

ويعظمه على إحسانه إليه ويذمه ويستخف به على كفره. فلا بدّ لهم من الاعتراف بما ذكرناه، لأنّه مذهبه.

فيقال لهم عند ذلك: أليس مادعا ذلك الغير إلى شكره وتعظيمه لم يصرفه عن ذمه والاستخفاف به؟.

ثمّ يقال لهم: فهل يفصلُ عاقلٌ في امتناع كونه معظماً لواحد مستخفاً به في حالة واحدة بين التعظيم المقابل للنعمة والإحسان وبين التعظيم المستحقّ على الطاعة الأخرى حتّى يجد من نفسه أنّ تعظيم الكافر على إحسانه مع الاستخفاف به على كفره متأتّي جائز، وأنّ الذي لا يجوز من ذلك ولا يجتمع التعظيم على الإحسان والذمّ على الإساءة^(١) أو التعظيم على الطاعة والذمّ على المعصية؟! وهل يشكّ أحدٌ من العقلاء في أنّ ذلك إن كان ممتنعاً فهو ممتنع في الجميع، وإن كان جائزاً فهو جائز في الجميع، على ما يذهب إليه أبو علي وأصحابه من أنّ استحقاق العقاب والذمّ وإن كان على غير الإساءة يحبط الشكر المستحقّ على الإحسان، ويعتلّ بمثل علّتهم في الأصل، ويزعمُ ويدّعي أنّ امتناع ذلك موجود في النفس، أي امتناع تعظيم المحسن على إحسانه والاستخفاف به وإن كان على غير الإساءة، ولا يفصلُ بين البعض وبين البعض من ذلك؟!.

فإن جاز لأبي هاشم ومن يوافقه أن يقولوا إنّ أبا عليّ ادّعى ما ليس بمعلوم، لأنّا نخالفه في ذلك ونجوّز اجتماعه في الموضع الذي ذكرناه، ويصرفوا^(٢) ما قاله إلى الوهم أو الشبهة، جاز لنا أن نقول معهما جميعاً مثل ذلك، فإنّ خلافنا في ذلك معلوم.

فإن قال أبو هاشم وموافقه: إنّنا جاز لنا ذلك، لأنّ التعظيم المستحقّ على

الإحسان لا يقابل الاستخفاف المستحق على الكفر، وإنما يمتنع اجتماع المتقابلين من ذلك .

قلنا: وكذلك إنما يمتنع اجتماع التعظيم والاستخفاف معاً إذا تعلّقاً بفعل واحد، فأما مع تغاير متعلّقهما فإنه لم يستحل اجتماعهما. فإن تعلّمت في ذلك بشيء تعلّل أبو عليّ فيما خالفكم فيه بمثله.

ومنها: أن قالوا: من حقّ الثواب والعقاب أن يكونا دائمين صافيين من كلّ شوب فلو استحقّا في الحالة الواحدة لم يخل من أن يستحقّ فعلهما على الجمع أو^(١) البذل. فإن جمع بينهما خرجا عن الصفة اللازمة لهما، وإن فعلا على البذل فكمثل الأوّل، لأنّ أيّهما قدّم على الآخر فالمفعول به ينتظر وقوع الآخر، وذلك يوجب الشوب ونفي الخلوّص، لأنّه إن كان المقدّم هو الثواب والمثاب ينتظر العقاب فيلحقه بذلك غمّ وتنغيص، وإن كان العقاب هو المقدّم فالمعاقب ينتظر الثواب فيلحقه بذلك سرور وراحة.

وبعد، فإن كانا دائمين ولم يمكن الجمع بينهما فلا بدّ من أن يتلو الثواب العقاب، والعقاب الثواب، والإجماع مانع من أن يتلو العقاب الثواب، فعلى هذا يمتنع فعلهما على الوجهين جميعاً، وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما.

والكلام عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: أنتم تتمسكون في تصحيح مذهبكم في التحايط بوجوه عقلية ووجوه سمعية، وهذا الوجه تعدّونه في الوجوه العقلية وتوردونه فيها ولا توردونه في الوجوه السمعية، وإذا كان كذلك فما هو مبنى دليلكم هذا غير معلوم عقلاً، إذ العقل لا يدلّ على كون الثواب والعقاب صافيين من كلّ شوب. فمن ادّعى ذلك فعليه الدلالة ولن يجدها. وكذا لا يدلّ على دوامها، وقد بيّنا ذلك من قبل.

بلى، السمعُ دالٌّ من الإجماع وغيره على^١ خلوص الثواب والعقاب من الشوائب، وأنَّ الثواب لا يمتزج بالعقاب، وكذا العقاب لا يمتزج بالثواب، وأنَّ الثواب لا يتعقبه عقاب.

فأمَّا العقاب فلا دلالة على أنَّه لا يتلوه ثوابٌ إلَّا في الكفار، فإنَّ الإجماع منعقدٌ على أنَّ عقابَهُمْ لا يتلوه ثواب.

فأمَّا فساق أهل الصلاة، فلا دلالة على أنَّ عقابهم لا يتلوه ثواب، بل قد دلت الدلالة على نقيضه، وهو أنَّ عقابَهُمْ يتلوه ثواب، لأنَّهم إذا استحقوا باكتساب معارف التوحيد والعدل وغيرهما من الطاعات الثواب، وقد بطل الإحباط بما دللنا عليه، فلا بدَّ من أن يتلو عقابهم ثوابٌ تلك الطاعات فأمَّا دوام الثواب والعقاب فغير معلوم عقلاً على ما بيَّناه، ولكنَّ دوام الثواب معلوم بالإجماع. وكذا دوام عقاب الكفار.

فأمَّا غيرُ الكفار ممَّن اجتمع له استحقاق الثواب والعقاب جميعاً فإنَّ عقابه غير دائم عندنا لحصول الإجماع على أنَّ الثواب في الآخرة لا يتعقبه عقاب. فلو كان ما يستحقُّه الفاسقُ من العقاب دائماً مع^(١) استحقاقه الثواب بطاعاته من المعارف وغيرها - وقد بطل^(٢) - لوجب إذا أراد الله أن يعاقبه ولم يشأ العفو عنه أن يتلو ثوابه العقاب لاحتمال، لأن فعلهما إذا كانا دائمين لا يمكنُ إلَّا بأن يفعل الثواب تارةً والعقاب أخرى.

فعلى هذا إذا راعينا السمع واعتبرنا أدلته فإنَّما يتلو الثواب العقاب ولا يتعقَّب العقاب الثواب، وإن لم نراعِ السمع وأدلته وتكلَّمنا في التجويز العقلي، فإنَّه يجوزُ أن يتلو كلَّ واحد منهما الآخر.

(١) ج: وأنما وقع.

(٢) ج: إذ قد بطل الإحباط، وفي م: إذ قد بطل (نسخة).

فأما قولهم: «إنّ ذلك يودّي إلى كون كلّ واحد منها مشوباً غير خالص»، فالجواب عنه أن نقول:

قد ذكرنا أنّ كونها خالصين غير مشوبين ممّا لا يعلم عقلاً، غير أنّ ذلك وإن لم يعلم عقلاً فانه معلوم سمعاً، فنقول: إذا سلّمنا أنّ علم المعاقب أو تجويزه انقطاع عقابه إلى ثواب مخفّف عنه ويلحقه راحة، وأنّ علم المثاب أو تجويزه انقطاع ثوابه إلى عقاب ينغص^(١) عليه كما قالوه واقترحوه، وما^(٢) المانع من أن يصرف الله تعالى المثابين والمعاقبين عن الفكر في انقطاع ما هم فيه ويشغلهم عنه حتّى يخلص كلّ واحد منها لأجله^(٣).

فإن قالوا: لابدّ من أن يكون المثابون والمعاقبون كاملي العقول، عالمين بالثواب وكيفية وصوله إليهم، وكونهم بهذه الصفة يقتضي فكرهم في دوامه وانقطاعه.

قلنا: أمّا كمال العقل فلا بدّ منه في المثابين، إلّا أنّه لا يقتضي الفكر فيها ذكر تموه وجوباً، من حيث أنّ كمال العقل لا يتحتّم أن^(٤) يكون مفكراً في كلّ شيء. وهبوا أنّ دواعيهم تقوى مع كمال عقلهم إلى الفكر فيها ذكر تموه، لم^(٥) لا يجوز أن يصرفهم الله تعالى عن ذلك ويقابل دواعيهم بصوارف من الفكر فيه، حتّى أنّ المثاب مثلاً كلّها هم بالفكر في انقطاع ثوابه أو دوامه، فعل الله من اللذات له والعجائب منها ما يستغرق فكره ويصرفه العجب منها والالتذاذ بها والفكر فيها عن الفكر فيها سواها، ويفعل أيضاً بالمعاقب في كلّ حال من الآلام والأهوال والمناظر القطعية ما يشغله ويستغرق فكره عن غيره.

(١) ج: ينقض.

(٢) ج: ما

(٣) م: لأهله.

(٤) م: من أن.

(٥) ج: ولم.

وكيف يمكن إنكار ما ذكرناه واستبعاده، مع أننا نرى كثيراً من أهل الدنيا العاكفين على لذاتها لا يخطر ببالهم الموت وانقطاع اللذات الدنيوية جملةً، ولهذا نجد هؤلاء أرغد عيشاً من غيرهم، حتى أنّ فيهم من لا يعرف الغم مع كمال عقله، وفيهم من يفكر في الموت وانقطاع لذاته به فكراً دائماً فهو كثير الهموم متكدر العيش، وفيهم من يكون ذاكرةً لانقطاع ما هو فيه من اللذات وزواله ويخطر ذلك بباله كثيراً، ومع ذلك فإنه لا يهتم ولا يؤثر ذلك في شيء من تنعمه وتلذذه؟.

فعلى هذا لو قلنا: إنّ أهل الثواب وإن علموا انقطاع ثوابهم فلا تنغيص^(١) لهم في ذلك ولا شوب يعتد به، لأنّ ما هم فيه من ضروب الملاذ وصنوف المنافع المستغرقة لأحوالهم أخرجهم من الاعتداد بذلك القدر من الشوب، وأنّ أهل النار وإن علموا انقطاع عقابهم، فلا روح لهم في ذلك معتد به، لأنّ ما هم فيه من صنوف الآلام وضروب المكاه المستغرقة لأبدانهم وقواهم أخرجهم عن الاعتداد بذلك القدر اليسير وجرى ذلك مجرى قولهم: «إنّ حصول العلم الضروري بالله في الآخرة وسقوط كلفة النظر في اكتساب المعارف إنّما يكون راحةً معتدّاً بها لأهل الجنة دون أهل النار، من حيث كان أهل النار من الآلام والمضار فيما لا يعتدون معه بزوال هذا القدر من المشقة، وأهل الجنة بخلاف ذلك» لكان ذلك غير بعيد.

ثم نقول لهم: لا بد لكم من القول بمثل ما قلناه في هذا الموضع إذا سئلت عن علم أهل الجنة بزيادة درجات بعضهم على بعض، وبما فاتهم من الثواب والمنافع التي أحبطها عقاب معاصيهم، وعن علم كثير منهم بحصول أعزتهم من الأولاد والآباء والأمهات والأقارب والأزواج الذين يتألمون بما يلحقهم من الضرر

ويجرون عندهم مجرى نفوسهم أو قريب منها العقاب الدائم، والزمت أن يتنصص عيشهم بذلك، لأن جميع ذلك يوجب التنغيص الشديد والتكدير العظيم. وكذلك إذا الزمت مثل هذا في أهل النار وأوجب عليكم أن تكونوا في بعض الراحة إذ عاينوا دركة من هو أسفل دركة منهم وعقاب من هو أشد عقاباً منهم، أو تذكروا ما صار باطلاً مكفراً بما فعلوه من الطاعات، أو علموا حصول أعزتهم من الأولاد والأزواج والأقارب في الجنة، أو حصول أعدائهم الذين كانوا يسيرون بوقوع المكروه بهم في العذاب الأليم، لأن جميع ذلك يوجب الراحة. ولا يمكنكم التفصي من جميع ذلك بل تقولوا^(١) النفع والسرور فيما ذكرناه من علم أهل النار بانقطاع عقابهم إلى ثواب أكثر منها فيما ذكرتموه، والضرر والغم فيما ذكرناه من علم أهل الجنة بانقطاع ثوابهم إلى عقاب أكثر منها فيما ذكرتموه، لأن الثواب كما يجب خلوصه من كثير الشوب كذلك يجب خلوصه من قليله، والعقاب كمثله.

فإن قالوا: لا يحتاج إلى مثل ما ذكرتموه في الجواب عن هذه الإلزامات، وذلك لأنه لا تأثير لشيء مما عدتموه من حيث أن المثاب إذا كان قد وصل إلى جميع ما يحتاج إليه من الملائم ولم يفته شيء منه لم يلتفت إلى من هو أعلى منزلة منه ولا يتنصص عليه ما هو فيه من أجل ذلك. وكذا القول فيما فاتته من الثواب بالإحباط، لأنه قد وصل من النفع إلى ما يحتاج إليه، فلا تأثير لما فاتته في نفسه وحصول أعزته في النار فإنه لا يغتم به، بل ربما ازداد سروراً به، لأن الله تعالى يغلظ قلبه على مستحقّي العقاب ويجعله بحيث يسره ما يصل إليهم من المكافاة والآلام كما يسرّ أحدنا بوصول الضرر إلى عدوه، وكيف ينغص عليه مثل ذلك وهو يعلم أن الحكمة تقتضيه كما اقتضت فعل الثواب بمستحقّيه.

والقول في أهل النار يجري على هذا النحو من أن ما ذكرتموه لا يقتضي فيهم شيئاً من الراحة والمنفعة، فلا وجه لتكرار القول فيهم.

قلنا: ما فرقتم بين الأمرين إلا بدعوى لا يعجز عن مثلها أحد، والشاهد المعقول بخلاف ذلك، لأنكم ادعيتم أن من وصل إلى كل ما يحتاج إليه لا يجوز أن تطلب نفسه منزلة من هو أعلى منه، والمعلوم خلاف هذا، لأننا نجد جماعة ممن هم في كفاية ووصول إلى ما يحتاجون إليه، بل إلى أكثر من قدر حاجتهم يطلبون المنازل العالية، ويحسدون أو يغبطون من كان أرفع منهم درجة وأكثر نفعا، حتى أنهم يغتمون بذلك أكثر الغم، وربما تألموا غاية الألم وقد نرى الشيخ الذي تناقصت شهوته وإن وصل إلى جميع ما يحتاج إليه على حسب شهواته يتمنى ويود أنه كان كالشبان في زيادة الشهوة والقوة، وكذا نرى ضعيف الشهوة في الطعام أو الشراب أو الباه وإن كان واصلاً إلى ما يحتاج إليه تطلب نفسه زيادة شهواته حتى أنه يتحمل في عود شهواته المشاق بتناول الأدوية البشعة. فنزعم أنه بخلاف هذا فهو دافع للعادة المعلومه، ومن انخبط ثوابه وفاته كثير من منافعه يجري القول فيه هذا المجري، ولذلك تسمى أوقاتهم أوقات الحسرة ويؤثمهم يوم الحسرة، لأنه وإن وصل إلى ما يحتاج إليه فهو يعلم أن الذي فاته من الثواب لو كان باقياً له لكان انتفاعه أكثر.

فأما ما ذكره في علم المثاب بحصول أعزته في النار فظاهر البطلان، لأنه إذا جاز أن يجعل تعالى المثاب بحيث لا يغتم بوصول الآلام والمضار إلى أعز الناس عليه ومن كان يختار تحمل المضار عنه ويصير بحيث يسر بالآلام ومضاره وإن كان التألم والاعتناء بذلك هو المعتاد من طباع البشر، فليجوز أيضاً أن يجعله بحيث لا يهتم بانقطاع نعيمه^(١) ولا يعتد بتقصيه وإن كان مثل ذلك غير معتاد.

والصواب العدول عن هذا النوع إلى ما هو أسهل وأقرب إلى الحق، وهو القول بأن الله تعالى يصرفه عن الفكر في شيء من ذلك حتى لا يلحقه هم به ولا تنقص. وعلمه بأن الحكمة اقتضت فعل ذلك بولده وأعزته لا يمنع من اهتمامه به، لأن الغم قد يحصل فيما يعلم مستحقاً وغير مستحق ألا ترى أن من يريد الإمام قطعه في السرقة يفتن بذلك وإن استحق القطع. وكذا القول فيمن يريد جلده في القذف، أو جلده أو رجمه في الزنا وإن علم أنه يستحق ذلك. على أنهم إن قنعوا بذلك فليقنعوا بمثله إذا قيل لهم أيضاً: المثاب وإن علم انقطاع ثوابه إلى عقاب، فإن ذلك لا يغمه لأنه يعلم أن الحكمة تقتضي ذلك وأنه مستحق له.

ثم نقول لهم: هذا الذي ذكرتموه في أهل الجنة - من أن الله تعالى يغلظ قلوبهم على أهل النار من حيث كانوا أعدائه تعالى ومستحقين لمقتة وعقابه - لا يمكنكم أن تقولوا فيمن علم من أهل النار بنعيم أولاده وأعزته وحصولهم في نهاية اللذات، وعلم أيضاً^(١) حصول أعدائه في نهاية العذاب في النار، إذ من العناد الشنيع القول بأن الله تعالى يغلظ قلوب أهل النار على أعزتهم الذين هم في الجنة حتى يغمهم ما يصل إلى أعزتهم من الملاذ والمنافع، وأنه يحبب إليهم أعداءهم الذين هم معهم في النار ويرقق قلوبهم عليهم حتى يغموا بما ينزل بهم من العذاب والآلام. فتأثير ما ذكرناه لا يمكن دفعه، لأنه أظهر وأوضح من أن يخفى، فإن من المعلوم، ضرورة أن كثيراً من الناس يسهل عليهم ما يكونون فيه من غاية المكروه بأن يعلموا سلامة أولادهم وأعزتهم منها وحصولهم من المنافع واللذات على خلافها، ويخف عليهم كثير من المضار إذا علموا حلول مثلها بأعدائهم. وقد بينا أن يسير الضرر والنفع في باب الشوب ككثيره. فلا بد على

(١) «أيضاً» ليس في (م).

كلّ حال من القول بما اخترناه من ^(١) الجواب.

وبعد، فإنّه غير ممّتنع أن يقال: من حقّ الثواب أن يستحقّ خالصاً عن الشوائب، وكذا من حقّ العقاب أن يستحقّ خالصاً من الراحة متى لم يكن من المكلف ما يقتضي شوب كلّ واحد منها. فإن فعل المكلف بعد استحقاقه الثواب المعاصي دخل على ثوابه هذا الضرب من الشوب الذي لا بدّ منه، وهو جناه على نفسه وكذا إن فعل المكلف بعد استحقاقه العقاب الطاعات دخل على عقابه هذا القدر من الشوب الذي لا بدّ من دخوله.

ولا ينبغي أن يتعجب ممّا ذكرناه ويستبعده من يذهب إلى أنّ المكلف قد يبطل ثوابه أصلاً بما يفعله من المعاصي، وكذلك قد يبطل عقابه الذي استحقّه، فليس خروج الثواب أو العقاب عن بعض صفاته أبعد من بطلانه وزواله أو انقلابه إلى بدل خارج عن نوعه وقبيله، على ما يقوله أبوهاشم من الموازنة، وهو التخفيف من العقاب والنقصان من الثواب.

فأمّا قولهم: «ما امتنع فعله امتنع استحقاقه»، إن أرادوا به أنّ ما امتنع إجتماعه في الفعل يمتنع استحقاق فعله على سبيل الاجتماع، فذلك صحيح. وهو غير مذهبنّا، لأنّ لا ^(٢) نذهب إلى أنّ المستحقّ للثواب والعقاب يستحقّ أن يفعل به مجتمعين.

وإن أرادوا أنّ امتناع اجتماع الشيء في الفعل يمنع من اجتماع استحقاقهما مطلقاً وعلى كلّ وجه، فذلك غير صحيح ولا مسلم، إذ ليس الشئان الضدان يمتنع اجتماعهما في الوجود. ولا يمنع ذلك من اجتماعهما في قدرة القادر عليهما، لأنّ القادر قدر عليهما جميعاً لا على سبيل البدل، أي أنّ

(١) م: في

(٢) «لا» ليس في (ج).

البدل لم يدخل في تعلق اقتداره بهما، بل تعلق اقتداره بهما جميعاً في حالة واحدة، ولكن إنَّما يمكنه فعل كل واحد منهما على البدل.

وهكذا نقول لهم: إنَّ المستحقَّ للثواب والعقاب يكون مستحقاً لهما جميعاً، لا على سبيل البدل، لكنَّه يستحقُّ أن يفعل به كل واحد منهما بدلاً من الآخر. فالبدلُ منها إنَّما دخل في حال الفعل، لا في حال الاستحقاق، كما دخل البدلُ في باب الضدين في فعلهما، لا في تعلق الاقتدار بهما.

وإذا كان هذا جائزاً، فما المانع من أن يستحقَّ المكلف الثواب والعقاب معاً ويجمعه في الاستحقاق، ويكون القديم تعالى في حكم المخير في تقديم أيَّهما شاء وتأخيرهِ. فإن قَدِمَ العقاب عوضه عمَّا فاتته من الثواب في الأحوال التي عاقبه فيها وجوباً حتَّى يصير كأنَّه قد أُثيب فيها. وإن قَدِمَ الثواب كان له تعالى أن يفعل به في أوقات عقابه ما فاتته منه في الأحوال التي كان فيها مثاباً إذا لم يرد العفو عنه.

فإن قالوا: يلزمُ على ما ذكرتموه أن يكونَ المكلفُ قد استحقَّ ما لا يصحُّ أن يفعل به، لأنَّه إذا فعل به العقاب مثلاً، فهو في تلك الحال مستحقُّ للثواب ولا يصحُّ أن يفعل به الثواب في الحال.

قلنا: إنَّ ما يكون في الحال إنَّما يصحُّ أن يقال فيه أنَّه كان مستحقاً من قبل، ولا يصحُّ أن يقال فيه إنَّه مستحقٌّ من حيث أنَّه إنَّما يستحقُّ ما يقع في المستقبل، وبيانه أنَّ الاستحقاق معناه أن يجب أو يحسن فعل الشيء الذي يقال إنَّه مستحقٌّ بسبب فعل أو ترك متقدِّم، وفي مقابلته. وإذا كان كذلك فالمفعول الحاصل في الحال لا يمكن فعله حتَّى يقال يجب أو يحسن فعله، فعلى هذا المكلف إذا فعل به العقاب فهو في تلك الحال غير مستحقِّ لثواب يفعل به في تلك الحال ولا العقاب أيضاً، بل كان يستحقُّها من قبل، وإنَّما يستحقُّ في هذه الحالة أن يفعل به الثواب والعقاب في الثاني على الوجه الذي يصحُّ أن

يفعلًا عليه. وكلّ واحد من الثواب والعقاب يصحّ أن يفعل به في الثاني^(١) بدلاً من الآخر، فلم نقل أنّه يستحقّ ما لا يصحّ أن يفعل به على ما ظنّه القوم.

فإن قالوا: أليس المكلف إذا فعل الطاعة، استحقّ أن يفعل به الثواب من غير اشتراط بدل فيجب إذا فعل المعصية أن لا يتغيّر ما يستحقّه من ذلك إن لم ينحبط على ما نقوله؟ وإذا قلتم: إنه يتغير ويصير مستحقاً للثواب على طريق البذل، فقد قلتم بتأثير ما استحقّه من العقاب فيما استحقّه من الثواب على وجه من الوجوه.

قلنا: في الأوّل إنّما لم يجز اشتراط البذل، لأنّه ما استحقّ إلا الثواب وحده، والبذل لا يقع في المستحق الواحد، وفي الثاني فعل المعصية فاستحقّ العقاب أن يفعل به في الثاني من تلك الحالة، ولم يجز فعل المستحقين جميعاً في حالة واحدة والمقتضي بحسن كلّ واحد منها حصل، فلم يكن بدّ من القول بأنّه يستحقّها على أن يفعل به كلّ واحد منها بدلاً من الآخر. وهذا كما لو فرضنا في القادر الذي يقدر على تقديم مقدوراته الباقية وتأخيرها أن اقتداره تعلق بأحد الضدين دون الآخر، في بعض الحالات ثمّ تجدد اقتداره على الضدّ الآخر فأنّه كان يجب اشتراط البذل في الضدّ الأوّل بعد أن لم يكن مشروطاً وإن كان كونه قادراً على الضدّ الأوّل بحاله لم يتغيّر.

ثمّ نقول لهم: ألسنا وإياكم وإن قلنا بأنّ المطيع يستحقّ الثواب عقيب الطاعة فنقول بأنّ فعل الثواب به وحسنه مشروط بأن لا يعرض ما يقتضي قبحه في تلك الحال؟ ولهذا أوجبنا بالاتفاق تأخير الثواب والعقاب عن الحال الثانية من حال الطاعة والمعصية، لأنّ في فعلهما في تلك الحالة وجه قبح، وأوجبنا تأخيرهما إلى الآخر، وتوفير المستحقّ الفائق من الثواب على المطيع ولم يخرجنا

(١) قوله: «على الوجه... إلى قوله: الثاني» سقط في (ج).

لوجوب تأخيرهما عن هذه الأحوال عن كونها مستحقين فيها. فإذا كان هذا صحيحاً لم يمتنع أيضاً أن يكون فعل المستحقّ من العقاب بالمكنّف كالعارض المانع من فعل ما يستحقّه من الثواب في تلك الحالة وإن وُفر عليه بعدها، فلا يخرج الثواب في تلك الحالة عن كونه مستحقّاً وإن كان فعل العقاب مانعاً منه وإذا جازعندهم أن يستحقّ الثواب في الثاني من حال الطاعة وإن لم يحسن أن يفعل في تلك الحالة على وجه من الوجوه، بل كان تأخيرهِ وتوفيرهِ بعد ذلك واجباً، كان استحقاقُ الثواب في حال يجوز ويحسن أن يفعل فيها العقاب بدلاً منه أجوز، لأنّ استحقاق ما يجوز^(١) أن يفعل وأن لا يفعل في بعض الأحوال أقرب في العقول من استحقاق ما يقع أن يفعل.

فإن قالوا: كيف يجوز أن يستحقّ الثواب في حال هوفها بعينها معاقب مستخفّ به؟

قلنا: كما يجوز أن يستحقّ به الثواب في حال هوفها بعينه مكنّف متحمّل للمشاقّ، وكما يجوز أن يستحقّه في حال هوفها ميّت وتراب وعظام رميّة في^(٢) حال كونه في القبر إلى أن يحييه الله تعالى.

فإن قالوا: هذا يؤدي إلى أن يكون المستحقّ للثواب إذا فعل به العقاب بدلاً من ذلك أسوأ حالاً ممّن لا^(٣) يستحق شيئاً.

قلنا: إن أردتم بكونه أسوأ حالاً أنّه يستحقّ العقاب، ولا يستحقّ ذلك المقدّر العقاب فهو كذلك، وإن أردتم أنّه أسوأ حالاً بالاطلاق وعلى كلّ وجه فلا، لأنّ هذا مع استحقاقه العقاب يستحقّ الثواب ولا بدّ أن يفعل به، وذلك لا يستحقّ ثواباً ولا نفعاً، فحاله أحسن من هذا الوجه من حاله.

(٢) م: وهي

(١) «يجوز» ليس في (م).

(٣) «لا» ليس في (م).

ومنها أن قالوا: قد علمنا ضرورة أنَّ من أحسن إلى غيره بكثير الإحسان وعظيمه كأن يكون نجاه من القتل واستخلص أولاداً يعزّون عليه من الهلكة وأغنائه من الفقر وأمنه بعد الخوف وأعزّه بعد الذلّ ثمّ كسر له قلماً يكتب به، فأنّه لا يحسن منه^(١) أن يذمه على كسر ذلك القلم^(٢) وإن كان لولا تقدّم تلك الضروب من الإحسان إليه لحسن منه ذمه على ذلك وكذلك لو أساء إليه إساءات عظيمة، كقتل أولاده وسلب أمواله والتناهي في مكروهه ثمّ أصلح له قلماً، فأنّه لا يحسن منه أن يشكره على ذلك وإن كان لولا تقدّم تلك الاساءات لكان يحسن منه، بل يجب عليه شكره على ذلك الإصلاح قالوا: ومعلومٌ أنَّ قبح الذمّ والشكر في الموضعين إنّما هو لخروجهما عن الاستحقاق، بدلالة أنَّ كلّ واحد من الإحسان والإساءة المشار إليهما من كسر القلم وإصلاحه لو انفرد لحسن الشكر على الإحسان منها^(٣)، والذمّ على الإساءة لما كانا مستحقّين، فلو بقي استحقاقهما مع ما ذكرناه من الإحسان العظيم في أحد الموضعين والإساءة العظيمة في الآخر لحسن استعمالها كما حسن عند الانفراد، لأنّ الذمّ إنّما يقبح عند عظم المستحقّ من المدح والتعظيم وكذا الشكر والمدح إنّما يقبحان عند عظم الإساءة وإذا كان كذلك وقد علمنا أنَّ عظم المستحقّ لا يؤثر إلّا في خروج ما يقابله من الاستحقاق دلّنا ذلك على أنّهما إنّما قبحا من حيث سقط استحقاقهما في الموضعين اللذين أشرنا إليهما.

وإذا ثبت سقوط استحقاقهما، فليس ذلك إلّا لاستحالة اجتماع كلّ واحد منهما مع ما يقابله، لأنّه لو جاز اجتماعهما في الاستحقاق لما أثر أحدهما في الآخر، بدلالة سائر ما يصحّ اجتماعه مع كلّ واحد منهما كالدين والعوض.

(١) «منه» ليس في (م).

(٢) «القلم» ليس في (م).

(٣) ج: منها.

وإذا ثبت تنافي المدح والذم وامتناع اجتماعهما في الاستحقاق، ثبت مثله في الثواب والعقاب، لأنَّ حكم الجميع واحد.

والكلام عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: لم زعمتم أنَّ قبح الذم على الإساءة اليسيرة لمن له إحسان عظيم؟ وقبح الشكر على الإحسان اليسير لمن له إساءات كثيرة عظيمة؟ إن ساعدناكم على قبحها وسلمنا لكم ذلك تسليم جدل أنما هو حيث خرجا عن الاستحقاق، ولم لا يجوز أن يكون الاستحقاق ثابتاً كما كان ولكنته ثبت وجه له قبحاً غير سقوط الاستحقاق؟ أليس فعل الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية يقبح، ومع ذلك لا يدلّ قبح فعلهما على خروجهما عن الاستحقاق؟!.

فأما استدلالهم -على سقوط استحقاقهما بأنهما يحسنان عند انفراد الإساءة عن الإحسان وانفراد الإحسان عن الإساءة لما كانا ممتحقين فلو كان الاستحقاق ثابتاً عند الجميع بين الإحسان والإساءة لحسن منها ما كان يحسن عند الإنفراد -فغير صحيح، لأنَّهما إذا لم يحسنا في الموضع الذي حسنا فيه لمجرد الاستحقاق بالاتفاق بيننا وبينهم، بل للاستحقاق ولتعريضهما عن وجوه القبح. إذ كلَّ حسن فأنه لا يحسن لمجرد ثبوت وجه الحسن فيه واحداً كان الوجه أو أكثر، بل لا بد أن يكون مع ذلك متعريضاً من وجوه القبح، وهذه قاعدة متقررّة بيننا متفق عليها، وإذا كان كذلك لم ينفع ثبوت الاستحقاق في الموضع الذي فرضوه إذا عرض فيه وجه قبح.

ثم نقول لهم: لو صحَّ الاستدلال بمثل هذا لصحَّ لقائل أن يقول: إذا كان^(١) فعل الثواب والعقاب في الآخرة وعند زوال التكليف حسناً للاستحقاق، وعلمت أنه لا يحسن فعلهما عقيب الطاعة والمعصية قطعت على

(١) «كان» ليس في (ج).

أنّهما غير مستحقين في زمان التكليف، لأنّهما لو كانا مستحقين في أحوال التكليف كاستحقاقهما في الآخرة لحسن فعلهما فيها كحسنهما في الآخرة فإذا كان التعلّق بذلك باطلاً، بطل تعلّقهم بمثله وجملة الأمر وعقد الباب أنّ المدح والذمّ متى خرجا عن الاستحقاق قبحا لا محالة بلا قسمة.

فأمّا إذا كانا مستحقين فإنّه ينقسم الحكم فيهما فرتباً حسناً ورتباً قبحاً، وذلك بأن يتعرّيا عن وجوه القبح تارة، وبأن يعرض فيها وجه قبح أخرى. ويلزمهم على مقتضى طريقتهم هذه أن يدلّ قبح فعل الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية على أنّهما ليسا مستحقين بمثل الاعتبار الذي ذكروه.

فأمّا قولهم: «لما وجدنا عظم المستحقّ من المدح هو الذي لا يحسن معه الذمّ، وكذلك القول في عظم المستحقّ من الذمّ علمنا زوال الاستحقاق، لأنّ عظم المستحقّ لا يؤثر إلّا في زوال الاستحقاق» فليس بصحيح، لأنّ عظم المستحقّ من المدح أو الذم وإن كان ما هو المؤثّر على ما قالوه فن أین أنّه لا يؤثر إلّا في سقوط الاستحقاق؟ وم تنكرون أن يكون^(١) تأثیر العظم في غير سقوط الاستحقاق؟ وهو قبح الاستيفاء مع ثبوت الاستحقاق على ما نبّيته من بعد، فإنّه وجه معقول يصحّ أن يصرف تأثیر العظم إليه.

ثمّ يقال: لهم: ألا يجوز أن يكون العلة في قبح ذمّ من عظمت نعمته^(٢) على الإساءة لغيره هي أنّ المنعم عليه لم يحط علماً بتوفية شكر المنعم والقيام بحقوق نعمه، ولا يحسن ممّن عليه الحقوق العظيمة لغيره^(٣) ولم يخرج منها أن يطالب صاحب تلك الحقوق بالحقّ اليسير الثابت عليه.

يبين ما ذكرناه أنّه لو كان لمنعمه في مقابلة كلّ نعمة ينعم بها عليه ضرب

(١) ج: يكون عظم. (٢) م: نعمه.

(٣) عبارة «هي أنّ المنعم ... إلى قوله لغيره» ليست في (ج).

من العوض والجزاء معيّن معلوم، وكذلك على كلّ إساءة لكتنا نعلم أنّه إذا استوفى ما استحقّه في مقابلة نعمة بتمامه، فإنّه يحسن من المنعم عليه أن يطالبه الجزاء على الإساءة وإن صغرت ولا يقبح منه تلك المطالبة، فعلمنا أنّ قبح الذم على الإساءة الصغيرة لمن له إحسان عظيم إنّما هو للوجه الذي ذكرناه.

يوضح ما ذكرناه أنّ أحدا لو كان له على غيره ألف قنطار من الذهب ديناً في ذمته، ولذلك الغير عليه مكوك حنطة أو شعير، فانه لا يحسن من ذلك الغير، متى لم يؤدّ إليه حقّه، أن يطالبه بذلك المكوك، ولو وفى حقّه لحسن منه المطالبة بالمكوك، ولا^(١) يدلّ قبح مطالبته بذلك على سقوطه، وإنّا فرض المكوك من الحنطة والشعير ولم يفرض أن يكون له عليه دينار، لأنّا لو فرضنا ذلك لأمكن أن يقال: إنّما لم يحسن منه المطالبة بذلك الدينار، لأنّه سقط بالمقاصة، فيبقى لصاحب الدين عليه ما كان له عليه إلّا دينار. وإذا فرضنا الحنطة أو الشعير أو شيئاً آخر من غير الجنس الذي له عليه لم يمكن أن يقال فيه ذلك، لأنّ المقاصة بين الجنسين المختلفين يحتاج إلى مراعاة.

فإن قالوا: يحسن منه المطالبة بالمكوك من الشعير وإن لم يوفر عليه حقّه، لأنّه يكون مطالباً بحقّه، ومن طالب بحقه لا يلام.

قلنا: إذا سهل عليكم ارتكاب ذلك مع قبحه، سهل علينا ارتكاب حسن ذمّ المسيء بالإساءة اليسيرة وإن كان له النعم العظيمة والأيادي الكثيرة، ونعتلّ بمثل ما ذكرتموه من المطالبة بالحق، إذ ليس بعد أحدهما في معقول إلّا كبعد الآخر.

يوضح ما ذكرناه ويبينه أنّا إذا فرضنا الكلام فيما لا يكون من الحقوق المختصة ببعض المستحقين، ظهر قولنا وبانت صحته، لأنّا نعلم أنّ من كان على

أحوال كثيرة تقتضي مدحه، ككمال العقل وجودة الرأي ووفور الحلم وشرف النسب، فإنّ مدحه على هذه الأمور وإن كثرت لا يمنع من ذمّه على خلق واحد مذموم يكون فيه كالعجلة وسرعة الغضب، بل يحسن من كلّ أحد ذكر ما فيه من الفضائل وخصال المدح على سبيل التعظيم وإن اتبع ذلك بذكر ما فيه من الخصلة الذميمة، حتى يقول: لقد فضل الله فلاناً بكذا وكذا من أخلاقه وأحواله، ولو لا الخصلة الفلانية التي قد عابته وشانته لكان كاملاً.

وكذا القول فيمن حسن خلق كثير من أعضائه وكان من جملتها عضو واحد غير مستحسن، فإنّ أحدنا^(١) لا يمتنع من ذمّه بما فيه وإن كان أقل مع مدحه بالأكثر، ولا يجري هذا عند أحد مجرى الذم بالإساءة والمدح على الإحسان في الموضع الذي فرضوه ولا فرق بينهما إلا من الوجه الذي ذكرناه.

فإن قالوا: مدحه بالأخلاق والعقل إنّما لا ينافي ذمّه ببعض مافيه من الأخلاق، لأنّ ذنوبك مدحاً وذمّاً لا يفتقر بهما التعظيم والاستخفاف، كما ثبت وتقرّر في الشكر على الإحسان والذم على الإساءة، وكذا القول في المدح ببعض الأعضاء والذمّ ببعض.

قلنا: إن أمكنكم ادّعاء تعري المدح والذم بالأعضاء وكونها مستحسنة وغير مستحسنة من التعظيم والاستخفاف، فإنّه لا يمكنكم ادّعاء مثله في المدح بالأخلاق من العقل والحزم والرأي والذم بما يخالف ذلك لأنّ عند شيو خكم أنّ هذا الضرب من المدح والذم إنّما يستحق على طريق التعظيم والاستخفاف، حتّى أنّهم قالوا: إنّ التعظيم إنّما يستحقّ بذلك من حيث أثر فيما يرجع إلى اختياره من الأفعال وكذا الاستخفاف إنّما يستحقّ بما يقابله من الخصال من حيث أثر فيما يرجع إلى اختياره من الأفعال^(٢) القبيحة وإذا صحّ هذا ولم يبطل

(١) م: أحداً.

(٢) قوله: «وكذا الاستخفاف... إلى قوله: من الأفعال» سقط في (ج).

يسير المدح في هذا الضرب بكثير الذم ولا يسير الذم بكثير المدح بطل قولهم .
ثم يقال لهم : إذا جاز لكم أن تعتمدوا في استدلالكم على موضع لا فرق
بينه وبين غيره عندكم ، لأنّ عندكم أنّ التحابط كما يقع بين كثير المدح وقليل
الذم وبين كثير الذم وقليل المدح والشكر ، كذلك يقع بين المتساويين من
الشكر والذم والمدح والذم .

وإذا كان كذلك وجاز لكم أن تعتمدوا على الصورة التي صورتوها مع أن
لا فرق بينها وبين غيرها وتجعلونها الأصل لظهور الأمر فيها وتحملون غيرها عليها ،
جاز لنا مثل ذلك بأن نقول : قد علمنا أنّ أحدنا لو أنعم عليه غيره نعمةً وأساء
إليه اساءة لا يظهر زيادةٌ إحداها على الأخرى ، كأن خلّص له ضيعةً من
غاصب وأهلك غلاماً له ، يحسن منه شكره ومدحه على نعمته وذمّه على إساءته .
ألا ترى أنّه يحسن من هذا الذي فرضناه أن يعاتبه بحضرة الناس على إهلاك
غلامه على سبيل التبكيك له والتهجين ويعترف له بتخليص ضيعة من
الغصب ويشكره ويمدحه عليه حتى يقول له : قد أحسنت إليّ في تخليص
الضيعة وأنا شاكرٌ لذلك منك ومعتدّ به ، فأحسن الله جزاءك عني ، غير أنّك
قد أسأت إليّ في استهلاك الغلام ، والله يكافئك على ذلك ، ولو لم تستهلكه
لكان إحسانك خالصاً وشكري لك صافياً .

وهذا أمر يعلم حسنه ضرورةً . وكذا كثرة استعمال الناس لمثله وتناوله
لفعله معلوم ضرورةً فمن دفع حسنه كان كمن دفع حسن شكره على النعمة
المفردة وذمّه على الاساءة المفردة .

وليس لهم أن يقولوا : القدرُ الذي ذكرتموه لا يدلُّ على ثبوت استحقاق
المدح والذم ، وذلك لأنّ ما اعتمدنا على حسن ذكر النعمة والإساءة وإخباره
عنها فقط ، بل على أنّه يعترف بهما على سبيل الشكر والذم ، إذ لا شيء ولا
وجه يوقع عليه الشكر على النعمة والاعتراف بها إذا انفردت من القصد إلى

التعظيم إلّا وهو يوقعه عليه في الموضع الذي ذكرناه، وإن عقّبه بالتبكيك على الاساءة والذمّ عليها، ومن دفع حسن ذلك في هذا الموضع كان كمن دفع حسنه عند الإنفراد.

فإن قالوا: إنّما يشكره في حال ويلومه^(١) في أخرى، وهذا لا يدلّ على اجتماع الاستحقاقين.

قلنا: الشكر والذمّ وإن وقعا في حالين كما ذكروا، فقد دلّ حسن فعلهما على ثبوت استحقاقهما وأنه لم يزل، لأنّه لو زال لقبح فعلهما في حالين، كقبحه في حال واحدة.

وليس كلامنا الآن في صحة فعلهما في حالة واحدة أم استحالته، وإنّما كلامنا فيما ذكره من زوال أحدهما بالآخر، فنقول: لو زال أحدهما بالآخر لما حسن الفعل المزال منها لافي حال ولا في حالين، وخصوصنا لا بدّ لهم في الموضع الذي فرضناه من مخالفة المعلوم، لأنّ مذهبهم يقتضي فيمن ذكرناه أحد أمور: إمّا أن يكون بمنزلة من لم يُحسن ولم يسيء فيما يقيضيه الإحسان والإساءة ويرجع إليهما، أو بمنزلة من أحسن إلى ذلك الغير فقط، أو بمنزلة من أساء إليه فقط، والمعلوم خلاف ذلك كلّ.

ومما تعلقوا به آيات من القرآن، مثل قوله تعالى: «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى»^(٢)، وقوله: «لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ»^(٣)، وقوله: «لَيْتَنِ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ»^(٤)، وقال في وصف قوم في موضع آخر: «حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ»^(٥) وقال تعالى: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»^(٦)

(١) م: ويلومه.

(٢) البقرة: ٢٦٤.

(٣) الحجرات: ٢.

(٤) الزمر: ٦٥.

(٦) هود: ١١٤.

(٥) البقرة: ٢١٧، آل عمران: ٢٢، المائدة: ٥٣.

قالوا: فهذه الايات دالةٌ بصريحها على صحة القول بالإحباط وتشهدها. والردُّ عليهم في تمسكهم بهذه الآيات أن يقال لهم: اتفقنا نحن وإياكم على أن ظواهر القرآن ينبغي أن تبني على أدلة العقول، ولا تبني أدلة العقول على القرآن، لأنَّ العقل هو الأصل وما عداه فرع، ولأنَّ الكلام يدخله الاحتمال والمجاز والأدلة لا تدخلها شيء من ذلك. وهكذا فعلنا جميعاً بالاتفاق فيما تعلق به المشبهة والمجبرة من الظواهر في الكتاب والسنة، وإذا كان كذلك وقد دللنا على بطلان الإحباط، وبيّنا أن التحايط لا يقع بين الأعمال ولا بين المستحقِّ عليها وجب صرفُ ما يرد من القرآن بخلاف ذلك إلى غير ظاهره وتأويله على ما يوافق الدليل العقلي.

هذا لو كان لما تمسكوا به من الآي ظاهرٌ دالٌّ على صحة قولهم فكيف ولا ظاهر لشيء مما أوردته يشهد لقولهم، بل هو إلى الشهادة لقولنا أقرب، لأنَّ الإحباط في جميعها متعلّق بالأعمال. وكلّ من خلفنا في هذه المسألة، إلّا من شدّ، يعلّق الإحباط بالمستحقِّ عليها. فالظاهر بخلاف قولهم، لأنَّ على قولهم يجب تقديرُ محذوف في جميع الآيات، ولا نحتاج نحن إلى مثل ذلك، لأنَّ الإبطال والإحباط عندنا يتعلّق بنفس العمل لا بما يستحقُّ عليه.

ومعنى ما قلناه أن الفعل إنّما يكون طاعةً وقربةً ومستحقاً عليها الثواب إذا وقع على الوجه الذي يقتضي استحقاق الثواب ولو وقع على خلاف ذلك الوجه لم يكن طاعةً ولا قربةً ولا ممّا يستحق به الثواب فيسمّى متى وقع على خلاف الوجه الذي يستحق به الثواب بأنّه محبط مبطل^(١) من حيث لم يقع^(٢) على الوجه الذي يستحق به الثواب.

(١) عبارة «فيسمّى... إلى قوله: مبطل» ليست في (ج).

(٢) ج: إذا وقع.

مثال ما ذكرناه أنَّ أحدنا لو ضمن لغيره على فعل يفعله على بعض الوجوه أجراً وعوضاً، لكان متى فعله ذلك الغير على خلاف الوجه الذي حدّه له لا يستحقّ عليه أجراً ولا عوضاً، وجاز أن يقول له ذلك الذي ما ضمن وغيره: قد أبطلت عملك وأحبطته وحرمته نفسك الذي كنت تستحقّه على هذا الفعل لو أوقعته على الوجه الذي أردته منك .

هذا تأويلُ سائر الآي المتضمنة لذكر الإبطال والإحباط، لأنّ المتصدّق لو قصد بصدقه طاعة الله دون الامتنان، لاستحقّ بها الثواب، فإذا تصدّق للامتنان لم يستحقّ ثواباً، بها، فوصفت صدقته بالبطلان من حيث خرجت عن استحقاق الثواب بها وضاع تكلفه لها، لا أنّه استحقّ ثواباً^(١) بالصدقة أبطله المنّ.

وكذلك من رفع صوته فوق صوت النبيّ موهماً بذلك علوّ درجته لورفع صوته لإجابته أو لمسألته على سبيل الاستفادة منه لاستحقّ به جزيل الثواب. فلما رجع رفع الصوت على الوجه الأوّل كان محبطاً لفعله.

وكذلك من اشرك وعبد إلهين، لو وجّه عبادته إلى الواحد القديم وأفرده بها لاستحقّ الثواب. فلما وجهها إلى اثنين بطلت من حيث حرم الثواب عليها. وهذا هو تأويل الآية الأخرى.

فأمّا قوله: «إِنَّ الحسَنات يذهب السيئات» فإنّ فيه أيضاً تعليقَ الإذهاب بالعمل الذي هو الحسنه، وليس هذا مذهب القوم على ما تقدم، ثمّ والسيئة الواقعة التي وقعت وانعدمت كيف يمكن إذهابه؟ فلا بدّ لهم من العدول عن الظاهر وتقدير محذوف في الكلام.

فأمّا على مذهبنا فلا يحتاج الى تقدير محذوف، لأنّ معنى قوله تعالى: «إِنَّ

(١) عبارة «بها فوصفت ... إلى قوله: ثواباً» ليست في (ج).

الحسنات يذهبن السيئات» أنَّ من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من القبائح، وهي السيئات، وهذا يوافق الظاهر ولا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء.

القول في الإرتداد

فإن قيل: إذا أنكرتم القول بالتحابط وأبطلتموه فما قولكم في من آمن بعد كفر، أو كفر بعد إيمان؟.

قلنا: أما الإيمان بعد كفر فجائز عندنا، فيجوز أن يؤمن الكافر، وإذا آمن فإن الله عز وجل يعفو عنه، لحصول الإجماع على سقوط عقاب من هذا وصفه مع ما قد بينا من بطلان التحابط، والقول بأن التوبة تسقط العقاب عقلاً على طريق الوجوب.

وأما الكفر بعد الإيمان، فقد اختلف قول علمائنا فيه، فمنهم من أجاز في المؤمن أن يكفر كفراً لا يوافي به، ولم يجز وقوع الكفر يوافي به ويموت عليه منه، لأن الإيمان عند جميعهم متى وقع فلا بد من الموافاة به؛ ومنهم من منع من وقوع الكفر بعد الإيمان أصلاً وألبته، أي كفر كان، وهذا هو الصحيح عندنا. فإن قيل: دلوا على أنه لا بد من الموافاة بالإيمان.

قلنا: قد ثبت أن الإيمان يستحق به الثواب الدائم بالإجماع لا يخالف فيه إلا من خالف في أصل الاستحقاق والجزاء. وذلك قول ظاهر البطلان، فلو جاز بعده وقوع كفر يوافي به ولا يرجع منه إلى الإيمان لكان فاعله يستحق الثواب الدائم لإيمانه المتقدم، والعقاب الدائم للإجماع على أن الكفر الذي يوافي به ولا يرجع منه إلى الإيمان يستحق عليه العقاب الدائم، واجتماع استحقاق الثواب

الدائم والعقاب الدائم في حالة واحدة باطل بالإجماع، ومن وجه آخر، وهو أن العقاب إذا كان دائماً وقطعنا على أنه لا يسقط ولا يعفو الله عنه بالإجماع أيضاً وثواب الايمان دائم أيضاً بما بيناه، فلا بد إذا فعل بالملكف الأمران من أن يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب، وأجمعت الأمة على أن الثواب في الاخرة لا يتعقبه ولا يتلوه عقاب.

فهذا البيان أنه لا يجوز أن يكفر المؤمن بعد إيمانه ككراً يوا في به. فأما الذي يدل على أنه لا يجوز أن يكفر ككراً لا يوا في به فهو أنه لو جاز أن يقع من المؤمن الكفر، وقد استحق بإيمانه المتقدم الثواب والمدح والتعظيم، لكان لا محالة يستحق بكفره اللعن والاستخفاف والذم فكان يلزم أن نجوز أن يكون من الكفار الذين نلعنهم ونتبرأ منهم ويستخف بهم من يستحق غاية المدح والتعظيم والتبجيل بإيمانه السابق. والاجماع بخلاف ذلك، إذ لأحد من الأمة إلا وهو قاطع على أن الكافر بالله وبرسله لا يستحق شيئاً من التعظيم والثواب، ونعلم ذلك من دين الرسول ضرورة، وهذه الطريقة تدل على أن المؤمن لا يكفر أصلاً وألبتة، سواء كان ككراً يوا في به او ككراً لا يوا في به، والدلالة الأولى أنها تدل على أنه لا يكفر ككراً يوا في به فقط.

فإن قيل: ليس كل من أظهر الإيمان يكون مؤمناً عند الله وعلى الحقيقة، حتى إذا وقع منه الكفر بعد ذلك حكمنا بأنه يستحق الثواب والتعظيم.

قلنا: نحن لم نبن كلامنا في هذه الطريقة على تعيين من يعلم ذلك من حاله، وإنما بيناه على أن تجوز الكفر بعد الإيمان لا بد من أن يؤدي إلى ما ذكرناه، إذ كما نجوز في من أظهر الايمان ثم أظهر الكفر أن يكون منافقاً كذلك نجوز أن يكون صادقاً. فلان آمن أن يكون بعض الكفار والمرتدين أو أكثرهم بهذه الصفة، والاجماع ينافي ذلك ويبطله.

فإن قيل: مثل هذا يلزمكم فيمن آمن بعد كفره إذ نفيت الإحباط.

قلنا: قد دلّ السمع على أنّه ^(١) تعالى يُسْقِطُ عقابَ الكافر عند ما يؤمن وإن كان سقوط عقابه عندنا تفضلاً منه تعالى، فلا يثبت له مع إيمانه واستحقاقه الثواب به شيء آخر من استحقاق العقاب والذمّ ومثل هذا لا يمكن فيمن يقدر كافراً بعد إيمانه، فبان الفصلُ بين الإيمان بعد الكفر وبين الكفر بعد الإيمان.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ذكرتموه وقد نرى كثيراً ممّن كان مؤمناً يكفر وربما بقي على الكفر إلى أن يموت؟ وهل هذا إلا دفع العيان والقرآن أيضاً؟ إذ في القرآن قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا» ^(٢).

قلنا: أمّا القولُ بأنّ هذا دفع للعيان فظاهرُ البطلان، من حيث إنّ الإيمان والكفر ليسا ممّا يدرك بالمشاهدة والعيان، فننعم منه الكفر بعد إظهاره الإيمان، فوقع الكفر منه يدلّنا على أنّه كان منافقاً، وأنّ ما أظهره من الإيمان لم يكن له حقيقة في باطنه وعند الله تعالى، وغير بعيد إظهارُ الإيمان ممّن لا يبطنه. فأما قولهم: إنّ ما ذكرناه وذهبنا إليه دفعٌ للقرآن في قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا»، فالجواب عنه أنّه تعالى إنّما عني بذلك من أظهر الإيمان، لا من كان مؤمناً في التحقيق عند الله تعالى وسماهم مؤمنين، وقال فيهم: «آمَنُوا»، كما قال تعالى: «فإن علمتموهنّ مؤمنات» ^(٣)، وكما قال تعالى: «فتحرير رقبة مؤمنة» ^(٤)، ومن المعلوم الذي لا شبهة فيه أنّه لم يعن بما قاله في الآيتين الإيمان الحقيقيّ، إذ الإيمان الحقيقيّ غير معتبر في ذلك.

فإن قيل: كيف تستدلون بالإجماع على أنّه يستحقّ بالإيمان الثواب الدائم، وفي الناس من يقول بأنّه لا يستحقّ على الله تعالى شيء أصلاً والبتة، وأنّ الثواب تفضّل، وفيهم من يجعل الموافاة بالإيمان شرطاً في استحقاق الثواب به،

(١) م: أن الله.

(٢) النساء: ١٣٧.

(٣) المتحنة: ١٠.

(٤) النساء: ٩٢.

كما شرطتم الموافاة بالكفر في استحقاق دوام العقاب به؟.

قلنا: إن عني السائل بمن يقول: إنه لا يستحقّ على الله تعالى شيء، البغداديين، فإنه لا يصحّ، لأنهم لا ينفون استحقاق الثواب جملةً، وإنّما ينفون به استحقاقه من جهة العدل، ولكنهم يثبتون استحقاقه من جهة الحكمة والجلود، ونحن إنّما ادّعينا الإجماع على مجرد الاستحقاق، وهم يعترفون بأنّ القديم تعالى لا بدّ أن يفعله ولا يحسن أن لا يفعله، فلا يقدر خلافهم فيما ادّعينا.

وإن عني به المجبرة، فإنهم وإن لم يثبتوا الاستحقاق جملةً قاطعون على أنّ فاعل الإيمان إذا لم يحبطه فلا بدّ من أن يثاب دائماً، فنجعل بدل قولنا يستحقّ الثواب الدائم أنّه متى لم يحبطه، فلا بدّ من أن يثاب فاعله بالثواب الدائم ليدخل المجبرة بالإجماع، ولو قلنا: قد أجمع كلّ من أثبت استحقاقها بالأفعال على أنّ الإيمان إذا لم يحبط به يستحقّ به الثواب الدائم لتمّ مقصودنا ونخرج^(١) المجبرة من البين، لأنّها لا تثبت الاستحقاق بشيء من الأفعال وقولهم في ذلك باطل.

فأمّا من يقول بالموافاة في الإيمان والطاعات، فقوله غير خارج عن الإجماع الذي ذكرناه، لأنّه يخالف في أنّ الإيمان إذا وقع ولم يكن هناك شرط منتظر يستحقّ عليه الثواب الدائم، وإنّما يخالف من حيث أنّه يشترط استحقاق الثواب على الإيمان والطاعات أو دوامه بأمر منتظر ويعلقه به، وذلك المنتظر هو الموافاة، وهو يوافق على أنّ الإيمان إذا وقع ولا شرط ينتظر، فالثواب الدائم مستحقّ عليه، فإذا أبطلنا ما ذهب إليه وظنّه من الشرط، وبيّنا أنّه لا ناشر له صحّ ما ادّعينا من الإجماع.

فإن قيل: لم فصلّم وفرقتم بين الكفر الذي يوافي به وبين ما لا يوافي به في

دوام عقابه؟.

قلنا: قال أصحابنا: إننا فصلنا بينها بالإجماع، لأنّ دوام العقاب لانعلمه عقلاً وإنّا نعلم سمعاً، والإجماع إنّا نعتقد على دوام عقاب ما يوافي به من الكفر فقطعنا على دوام عقابه، وما لا يوافي به من الكفر فلا إجماع على دوام عقابه ولا على انقطاعه، بل قد دلّ دليل على انقطاعه، وذلك الدليل هو أنّه لو كان عقابه دائماً لاجتمع للمكلف استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، والإجماع يمنع من ذلك على ما بيّناه، والوجه الآخر الذي ذكرناه من قبل يبطله أيضاً، وهو أن يتلو العقاب الثواب.

وأنا أقول: إننا كان يلزم اجتماع استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، وأن يتلو العقاب الثواب أن لو ثبت، واستقر^(١) استحقاق عقاب على الكفر الذي لا يوافي به. فأما ومن المعلوم بالإجماع أنّ الكافر إذا آمن سقط عقاب كفره على أي وجه كان، فإنّه لا يلزم شيء من ذلك، فالواجب التوقف والشك في دوام عقاب ما لا يوافي به من الكفر، وأن لا يقطع على انقطاعه كما لانقطع على دوامه.

فإن قيل: ما الفرق بينكم إذا ادّعيت أنّ الإيمان لا بدّ أن يوافي به، وبين من يدّعي تقديراً مثل ذلك من الكفر؟.

قلنا: الدليل فرق بيننا، لأنّ الذي لأجله أوجبنا الموافاة بالإيمان لم يحصل في الكفر، ولو أجمعت الأمة على أنّ كلّ كافر يستحقّ بكفره العقاب دائماً وأنّ عقابه لا يسقط، كما أجمعت على أنّ كلّ مؤمن حقيقة يستحقّ الثواب الدائم على ما بيّناه، وعلمنا بدليل آخر على ما بيّناه أيضاً أنّ ثوابه لا يسقط^(٢) لسوينا

(١) م: استقرار.

(٢) عبارة «كما أجمعت... إلى قوله: لا يسقط» سقط في نسخة (ج).

بين الأمرين وبعد فأنّا علمنا ضرورةً من دين النبي عليه السلام أنّ جماعة دخلوا في الإسلام في عهده وآمنوا به وبما جاء به حقيقةً بعد أن كانوا كفّاراً، فكيف يقال مع ذلك: إنّ الكفريّ يوافي به وما علمنا مثل ذلك فيمن أظهر الإيمان ثم ارتد! لأنّا ما علمنا أنّهم كانوا مؤمنين حقّاً.

فإن قيل: كيف تنكرون أن يكون للموافاة تأثير في استحقاق الثواب أو دوامه، وقد قلتم بمثل ذلك في الكفر، حيث قطعتم على أنّ ما يوافي به من الكفر يدوم عقابه، وما لا يوافي به لا يستحقّ عليه العقاب دائماً على القطع، على ما نقلته من أصحابك وعلى ما اخترته وذكرته من نفسك، يتوقف في دوام استحقاق^(١) عقابه؟.

قلنا: نحن لانقول في الكفر ما توهم، لأنّ الموافاة عندنا لا تكون وجهاً ولا شرطاً في استحقاق الثواب ولا العقاب، لأنّ وجوه الأفعال وشروطها لا يصحّ أن تكون متأخّرة عن حال حدوثها أصلاً والبتة، وعندنا أنّ الكفر الذي يوافي به إنّما يستحقّ عليه العقاب الدائم، لأنّه وقع في الأصل على الوجه المقتضي لذلك، لا للموافاة به، ومن يقطع على انقطاع عقاب ما لا يوافي به من الكفر يقول إنّّه لم يقع^(٢) حال حدوثه على الأبد المقتضي للدوام، والموافاة لا تأثيرها في الاستحقاق ولا في دوام المستحقّ، وأنّما هي دلالة لنا على دوام المستحقّ، والدلالة على الشيء لا تجعله على ما هو عليه وإنّما تكشف عن حاله بما ذكرناه من أنّ^(٣) وجوه الأفعال وشروطه التي باعتبارها يستحقّ عليها ما يستحقّ لا يجوز أن تكون متأخّرة، يبطل قول أصحاب الموافاة، لأنّهم يجعلون الموافاة شرطاً أو وجهاً في استحقاق الثواب أو دوامه.

(١) ج: استحقاق دوام.

(٢) ج: لم يقدح يقع.

(٣) ليس في (م).

ومن جيد ما يورد عليهم ويبطل به قولهم^(١): أنه لو جاز أن يكون الموافقة بالإيمان على تأخرها من حال وقوع الإيمان في الأصل معتبرة في استحقاق الثواب أو دوامه عليه، لجاز أن يعتبر فيه أيضاً أن يكون المؤمن من ابتداء حاله في التكليف مؤمناً، ولا يكون إيمانه بعد كفر، مع ما قد علمنا خلافه بالإجماع. والجامع بين الأمرين أن كل واحد منهما غير مصاحب لحال الحدوث، إذ أحدهما متقدم والآخر متأخر.

فإن قيل: الإجماع فارق بين اعتبار المتقدم من الإيمان وبين المتأخر منه، لأن الإجماع منعقد على أن لا اعتبار بالتقدم من الإيمان، وأن الكافر إذا آمن بعد كفره فإنه يثاب على إيمانه ولم ينعقد الإجماع على ما يقوله أصحاب الموافقة، فافترقا.

قلنا: الإجماع كاشف عن أن المتقدم من الإيمان لا اعتبار به في استحقاق الثواب على الإيمان الحاصل في الحال، لأنه دلالة على ذلك وليس مؤثراً فيه. فإذا علمنا بالإجماع أن المتقدم منه لا يعتبر في استحقاق ما يستحق على الحاضر، والعقل لا يفصل بين المتقدم من ذلك وبين المتأخر، إذ كل واحد منهما غير مصاحب، علمنا أن المتأخر منه أيضاً لا اعتبار به في ذلك.

فإن قيل: المتقدم إنما لم يكن به اعتبار، لا لكونه غير مصاحب حتى تحملوا عليه المتأخر، بل لتقدمه، والتقدم وجه غير ثابت في المتأخر. وبعد، فإنما اعتبرنا المتأخر من الإيمان في ذلك، لأنه لو^(٢) لم يواف بالإيمان ولم يستمر عليه لكان نادماً على إيمانه السابق، إذ إنما لا يستمر على الإيمان بأن يكفر لشبهة تدخل عليه فيندم على اعتقاده السابق، والندم على الفعل له أثر في إبطاله ومثل

(١) من هنا سقط في نسخة (م) إلى قوله في ص ١٠٣١: فكما لا يقبح...

(٢) «لو» ليس في (ج).

هذا الوجه لا يحصل في المتقدم إنما لم يؤثر لتقدمه، لالكونه غير مصاحب، فظاهر البطلان، لأنّ التقدّم بمجردّه لا يصحّ أن يجعل مانعاً من التأثير، بل الأقرب أن يجعل التأخر مانعاً منه، لأنّ علمنا في كثير من المؤثرات التقدّم، وأنّها باعتبار تقدّمها تؤثر ولا تؤثر^(١) بالمقارنة فقط، والمصاحبة كالقدرة التي يراعى فيها التقدّم لا غير، والعلم الذي يراعى في تأثيره في الأحكام التقدّم، وإن روعي فيه مع التقدّم المصاحبة والمقارنة والاعتماد في توليده ما يولده، فإنّه يكون مقدّماً على ما يتولّد عنه، وكالنظير في توليده العلم وما علمنا قطّ أمراً متأخراً أثر في حكم متقدّم، فالأمر بالعكس ممّا قاله السائل.

وأما الوجه الآخر في الفرق، وهو أنّه إذا لم يواف بالإيمان صار كافراً فيندم على ما سبق من إيمانه، والندم يُبطلُ إيمانه السابق، فهو خروج عن قول أصحاب الموافاة، لأنّ أصحاب الموافاة إنّما يعتبرون الموافاة من حيث إنّ استحقاق الثواب ودوامه لا يثبت أصلاً ولا يتحقّق قطّ بدونها عندهم لا من الوجه الذي ذكره هذا القائل، لأنّ ما تضمّنه قوله يقتضي أنّه استحقّ الثواب بالسابق من الإيمان، فبطل بالندم عليه. وهذا بخلاف ما يقوله أصحاب الموافاة، على أنّا قد أبطلنا كون الندم على الفعل مزيلاً للمستحقّ عليه من قبل. فبطل قول هذا القائل من جميع الوجوه.

وممّا يدلّ على بطلان قول أصحاب الموافاة أنّ الثواب إنّما يستحقّ به المدح باعتبار حصول المشقّة فيه، أو في سببه، أو ما يتصلّ به. ومن البين أنّ من فعّل ما يستحقّ به المدح من واجب، كرد وديعة أو قضاء دين أو مندوب إليه، كتفضل وإحسان إلى الغير، فإنّه في الحالين يستحقّ المدح ولا يتوقّف استحقاق المدح على ما يكون منه بعد ذلك، ولا على أمر منتظر بالإتفاق.

(١) «ولا تؤثر» ليس في (ج).

ولا يعترض قولنا هذا ما يقوله أهل الإحباط بأن يقال: هم يخالفونكم فيما ادّعيتموه من الإِتِّفاق، لأنّهم يقرّون بأنّه إذا لم يتقدّم من فاعل الواجب أو المندوب إليه كبيرة، ولا قارنت كبيرة فعلة الواجب أو المندوب إليه، فإنّه يستحقّ به المدح في الحال، من دون اشتراط بأمر مترقّب. وإنّما يقولون إنّّه لو أتى بكبيرة في المستقبل فإنّه يزيل استحقاقه المدح، فسلم ما ادّعيناه من الإِتِّفاق.

وبعد، فليس بالإِتِّفاق اعتبار فيما ذكرناه، لأنّه معلوم ضرورةً، إذ كما يعلم ضرورةً استحقاق المدح بفعل الواجب والمندوب إليه، كذلك يعلم ضرورةً أنّه يستحقّ في الحال من دون ترقّب وانتظار لأمر مستقبل، وإذا استحقّ المدح في الحال فكذلك الثواب.

يوضح ما ذكرناه ويبينه أنّ الثواب ليس إلّا النفع المستحقّ بطريق التعظيم. وقد بيّنا بما ذكرناه أنّ التعظيم مستحقّ في الحال، والنفع إنّما يستحقّ على ما بينه العلماء من حيث إنّّه تعالى جعل هذه الواجبات والمندوبات شاقّة علينا، وكلفنا فعلها وتحمل المشاقّ فيها، فكان ذلك بمنزلة أن يؤلّنا ويلحقنا المشاقّ.

فكما أنّه إذا ألّنا وأوصل إلينا المشاقّ وجب أن يضمّر في مقابلة ذلك عوضاً ونفعاً، فكذلك إذا كلفنا تحمل المشاقّ وجب أن يضمّن في مقابلة ذلك نفعاً. ومعلوم أنّ النفع المقابل للألم يستحقّه المولم في الحال ولا يتوقّف على أمر منتظر. فكذلك النفع المقابل للمشاقّ التي كلفنا تحملها في الطاعات نستحقّه في الحال بقضاء العقل به.

فانكشف بهذا البيان أنّ النفع والتعظيم مستحقّان في الحال والثواب ليس أكثر من ذلك فثبت أنّ الثواب على الإيمان وعلى أيّ طاعة كانت يستحقّ في الحال على منتظر.

فان قيل: لم لا يجوز أن يقول من ينصر أصحاب الموافاة: إني أجعل الموافاة^(١) دلالة على أن الايمان وقع حين وقع على وجه استحق به الثواب الدائم، ولا أجعلها مؤثرة ولا شرطاً في ذلك . كما أنكم جعلتم الموافاة بالكفر دلالة على أن الذي وقع من الكفر حين وقع على وجه استحق عليه العقاب الدائم ولا تجعلونها مؤثرة ولا شرطاً فيه .

قلنا: ليس هذه نصرة لمذهب أصحاب الموافاة، بل هو خارج عن مذهبهم، بل هو خارج عن قولهم، بل عن الإجماع على ما ذكرناه، إذ غيرهم من الفرق لا يعتبرون الموافاة أصلاً ورأساً، وهم يجعلونها مؤثرة أو شرطاً، لادلالة، فجعلها دلالة خروج عن الإجماع .

فإذ قد أبطلنا القول بالإحباط وبيننا أن الثواب لا يزيله شيء أصلاً وألبته، وأن العقاب لا يزيله إلا العفو عن جهة الله الذي هو مالك العقاب، وأنه لا يزول الندم على المعصية أيضاً، كما لا يزول بطريق التكفير والإحباط . فاعلم إنا إنما نقول بأن الندم على المعصية لا يزيل العقاب، وأن العقاب لا يسقط عنده عقلاً، أي أن العقل لا يقضي بذلك ، وأنه لا يزيله ولا يسقطه وجوباً، وإلا فنحن نقول بأن الندم الذي هو التوبة يسقط العقاب عندها تفضلاً من الله تعالى إذا وقعت بشرطها، وأن السمع دل على ذلك ، بل لادليل عليه عندنا إلا من جهة السمع . وإذا ذهبنا إلى أن السمع يدل على سقوط العقاب عندها فينبغي أن نبين حقيقتها وما يتعلق بها من شروطها وأحكامها .

القول في التوبة

يجب أن نبين أولاً حقيقة التوبة وما يتعلق بها، ثم نذكر وجوبها على

(١) جملة «إني أجعل الموافاة» ليس في (ج) .

العصاة، وطريق معرفة وجوبها، وأنه السمع دون العقل، ثم نذكر سقوط العقاب عندها، وأنه تفضل منه تعالى لا وجوب فيه ولا تحتم، وأن طريق ذلك أيضا السمع.

أما حقيقة التوبة: فهي الندم على القبيح لقبحه، والعزم على أن لا يعود إلى مثله. وعزم العاصي على أن لا يعود إلى مثله إنما هو كراهته لفعل مثله. هذا هو التوبة عن القبيح.

وأما التوبة عن الإخلال بالواجب: فهي الندم على الإخلال بالواجب لكونه إخلالاً بالواجب، والعزم على أن لا يخل بالواجب في المستقبل. وهذا العزم إنما هو عزم على أداء الواجبات في المستقبل. وإنما قلنا إن ما ذكرناه حقيقة التوبة، لأن التوبة هي الإنابة والرجوع، ولا يتصور رجوع الإنسان عما فعله أو أخل به إلا بالندم عليه والعزم على ترك معاودته.

وإنما اعتبرنا في التوبة عن القبيح أن يكون ندمه عليه لقبحه، وفي التوبة عن الإخلال بالواجب أن يكون ندمه عليه لكونه إخلالاً بالواجب، من حيث إنه لو ندم على القبيح لاستصراره به عاجلاً - كمن يندم على شرب الخمر لتأذيه بالخمار أو خوفاً من السلطان - لم يكن تائباً. وكذا لو ندم على الإخلال بالواجب خوفاً من مضرة عاجلة لعقوبة سلطان أو فوات نفع عاجل لم يكن أيضاً تائباً.

وقد اختلف الشيوخ في العزم الذي وصفناه: فقال بعضهم: هو أحد جزئي التوبة، وهذا هو قول أبي هاشم وقال بعضهم: هو شرط فيها حتى أنه لو منع من العزم وندم لكان تائباً. وقال بعضهم: إن الندم وحده هو التوبة.

قال صاحب الفائق: وهذا القول عندنا هو الأولى، فإن عزم على أنه يعاود مثلها كشف ذلك على أنه غير نادم عليها، وإن عزم على أن لا يعاود إلى مثلها أو غيرها من المعاصي كشف عن تأكيد ندمه عليها، وإن لم يعزم على المعاودة ولا

على أن لا يعاود بأن كان ساهياً عن المعاصي في المستقبل كان تائباً^(١).
قال: واحتج قاضي القضاة للقول بأن العزم جزء من التوبة، فقال: إن التوبة بذل الوسع في تلافي ما سبق من المعصية، فإذا لم يعزم على ترك المعاودة لم يكن باذلاً للوسع فلا يكون تائباً^(٢).

قال: والجواب: أننا لانسلم أن من كان ذاهلاً عن المعصية في المستقبل وندم على الماضي منها أنه لا يكون باذلاً للوسع في التلافي فأما إذا كان ذاكرةً لمثل المعصية في المستقبل، فإن دواعيه إلى الندم عليها، وهي صوارفه عن ذلك القبيح، تصرفه عن مثلها في القبح، فلذلك لا ينفك عن العزم على ترك المعاودة إلى مثلها، لا لأن الندم لا يكون بذلاً للوسع في تلافيها لو انفك من هذا العزم^(٣).

قال: ولعل من ذهب إلى أن العزم شرط للندم في كونه توبةً ذهب إلى هذا. وهو أنه متى لم يكن ذاهلاً عن مثل المعصية في المستقبل لا بد أن يكون عازماً على ترك المعاودة، ومتى لم يكن عازماً لم يكن تائباً، فيقال له: إنما لا ينفك من هذا العزم، لأن الدواعي إلى الندم عليها يدعوه إلى هذا العزم ومتى لم يعزم كشف ذلك على أنه غير نادم، فلذلك لا يكون تائباً. غير أن هذا لا يدل على أن الندم لو وجد وحده من دون كونه عازماً لم يكن توبةً^(٤).

قال: وما ينبغي أن يقال والحال هذه: أن هذا العزم شرط للندم، لأن الشرط للشيء هو الذي يقف عليه ذلك الشيء، وإذا كان الداعي واحداً إلى فعلين، ولزم أن يكون فاعلاً لهما، لم يصح أن يقال إن أحدهما شرط للآخر، لأن

(١) ليس لدينا كتاب الفائق للشيخ أبي علي الفضل الطبرسي المتوفى عام ٥٤٨ هـ.

(٢) و(٣) ليس لدينا كتاب الفائق.

(٤) ليس لدينا كتاب الفائق.

للعاكس أن يعكس ذلك^(١).

قال: ويمكن أن يحتج للقول بأن العزم جزء من التوبة، فيقال: إن التائب متى كان عازماً على المعاودة إلى مثل المعصية لم يكن تائباً. فلو لم يكن العزم على أن لا يعاود إلى مثلها جزءاً من التوبة لكان العزم على المعاودة فعلاً آخر قرنه بالتوبة، فصار كالعزم على فعل مباح لوقرته بالندم على قبيح ماض^(٢).
والجواب: أن العزم على المعاودة يكشف عن أنه غير ناوٍ عن القبيح لقبحه بيد أن هذا العزم قبيح، ومن كان مقيماً على قبيح لم يصح أن يكون نادماً على قبيح لقبحه.

قال: والسمع موافق لما اخترناه، قال الله تعالى: «وآخرون اعترفوا بذنوبهم - إلى قوله- عسى الله أن يتوب عليهم»^(٣)، فجعل اعترافهم توبةً، والاعتراف بالذنوب لا يخلو من ندم عليه، ولم يشرط فيه أمراً آخر. وفي الحديث عنه عليه السلام: الندم توبةً فصَحَّ ما اخترناه^(٤). هذه الجملة أوردها صاحبُ الفائق وهو قريب في المعنى.

وأما القول في وجوب التوبة، فهو أنها واجبة بالإجماع على العصاة، بلا خلاف بين الأئمة في ذلك، وإنما الخلاف في طريق العلم به، وفي وجهه. فعندنا أن طريق العلم بوجوب التوبة على العصاة إنما هو السمع والإجماع، أما الإجماع فظاهر. وأما السمع فأيات القرآن، مثل قوله تعالى: «وأنبيوا إلى ربكم»^(٥)، وقوله تعالى: «توبوا إلى الله توبةً نصوحاً»^(٦) وقوله «سابقوا إلى مغفرة من ربكم»^(٧).

(١) و(٢) ليس لدينا كتاب الفائق.

(٣) التوبة: ١٠٢.

(٤) ليس لدينا كتاب الفائق.

(٥) الزمر: ٥٤.

(٦) التحريم: ٨.

(٧) الحديد: ٢١.

ووجهٌ وجوبها كونها لطفاً ومصلحةً للتائب في الإمتناع من المقبّحات وأداء الواجبات، كما في سائر الواجبات الشرعية، ثم إذا علمنا سقوط العقاب عندها بالسمع، على الصحيح من المذهب، صارت دافعة لمضرة العقاب، وإن كان سقوط العقاب عندها تفضلاً ازداد فيها وجه وجوب آخر، وهو كونها دافعة للمضرة، فيجب من ذلك الوجه أيضاً.

فإن قيل: إذا كان التحقيق فيما يجب علينا كونه مصلحةً ولطفاً لنا، أن وجه وجوبه علينا إنما هو كونه جارياً مجرى دفع الضرر عنا، من حيث إنَّ عنده تمنع ما نستحقّ به العقاب من الإخلال بالواجب واقتراف القبيح، فكيف يصح قولكم إنَّ كونها دافعة لمضرة العقاب يصير وجهاً زائداً في وجوبها؟.

قلنا: التحقيق في وجه وجوب ما يجب علينا فعله لكونه لطفاً لنا، وإن كان ما ذكر في السؤال وذهبنا إلى أن التوبة تجب علينا لكونها لطفاً لنا. فما ذكرناه -من أنه إذا علم سقوط العقاب عندها صار ذلك صحيحاً آخر في وجوبها زائداً على كونها لطفاً- صحيح، وهو في موضعه. وذلك لأنَّ كونها دافعةً للمضرة باعتبار كونها لطفاً إنما هو بواسطة أداء الواجبات واجتناب المقبّحات، وكونها دافعةً لمضرة العقاب بالوجه الثاني ليس فيه واسطة.

ومن وجه آخر يظهر التباين الوجهين: وهو أن في الوجه الأول إنما يدفع العقاب الذي كان يستحقّه في المستقبل لو أخلّ بالواجب أو ارتكب القبيح. وفي الوجه الثاني إنما يدفع عقاباً مستحقاً استحقّه بما سبق منه ومضى، فافترق الوجهان.

وعند مخالفينا في الوعيد أن وجوب التوبة من المعصية التي ارتكبتها المكلف وعلم أو جوّز كونها كبيرة، معلومٌ عقلاً، لكونها دافعة لضرر معلوم أو مظنون، إذ دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً، معلوماً كان الضرر أو مظنوناً.

وهذا هو^(١) وجه وجوب هذه التوبة عندهم لا غير.

* * *

وأما التوبة عن المعصية التي علم العاصي كونها صغيرة، وذلك كمعاصي الأنبياء عندهم، وكغير النبي إذا عصى وأخبره نبي بأن معصيته التي فعلها صغيرة^(٢)، إذ لا يجوز فيما يفعله في المستقبل أن يقطع على كونه صغيرة لما فيه من الإغراء على المعصية، فانهم اختلفوا في طريق العلم بوجوبها.

فقال أبو علي: إن وجوبها معلوم بالعقل، وإن علم العاصي أنها صغيرة لا تستحق عقاباً إذا صار عقابها مكفراً، لأنه إن لم يثب منها كان مضراً، من حيث إن العاصي لا يخلو من الإصرار والتوبة، والإصرار على المعصية قبيح. وبالعقل يعلم وجوب الإمتناع والإنفكاك من القبيح، ولا يمكنه الإنفكاك من القبيح الذي هو الإصرار إلا بالتوبة، فيجب التوبة.

وقال أبوهاشم: إن التوبة منها لا يجب في العقل، وإنما يجب بالشرع، لأن فيها مصلحة يعلمها الله تعالى. قال: لأن وجه وجوب التوبة في العقل هو كونها مزيله للضرر لا غير. ومن علم أن معصيته صغيرة فقد أمن من ضررها، فلم يكن التوبة منها وجه وجوب في العقل.

قال: وغير مسلم أن الذي عصى لا يخلو من التوبة والإصرار، بل الصحيح أنه يجوز خلوه منها، لأن الإصرار على القبيح هو معاودة مثله أو العزم على معاودة مثله. والتوبة منه هي أن يكره معاودة مثله مع الندم على ما فعله من القبيح، ويجوز خلق الإنسان من العزم على الشيء ومن كراهته.

وقال الشيخ أبو الحسين: الصحيح أنه يجب الندم على القبيح لأنه ندم على

(١) «هو» ليس في (ج).

(٢) قوله: «وذلك كمعاصي... إلى قوله: فعلها صغيرة» ليس في (ج).

القيح، سواء كان فيه مضرة أو لم تكن فيه مضرة. كما أنه يجب تجنّب القبيح لأنّه قبيح، كان فيه مضرة أو لم يكن فيه مضرة^(١).

فوافق أبا علي في الحكم الذي هو وجوب هذه التوبة عقلاً، وخالفه في علته ووجهه. إذ عنده أنّه يجب الندم على القبيح لكونه ندماً على القبيح، وعند أبي علي أنّه إنّما يجب لأنّه لو لم يندم لكان مصرّاً.

والصحيح الذي نذهب نحن^(٢) إليه ما ذكرناه من أنّ وجوب التوبة إنّما يعلم بالسمع والإجماع، وأنّ وجه وجوبها كونها مصلحة ولطفاً لنا. فهي من الواجبات الشرعية، بلى حسنها. يعلم عقلاً، فأما وجوبها فلا يُعلم بالعقل. والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّها لو وجبت عقلاً لكان لابدّ من أن يكون لها وجه وجوب يعرف بالعقل، كما في سائر الواجبات العقلية، من ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة. فان وجوه وجوب هذه الواجبات تعلم ضرورةً، وإن لم يعلم أنّها وجوه الوجوب، ولكنّها في الجملة معلومة للعاقل.

ومن المعلوم أنّا لو أعرضنا عن الشرع والقرآن وما هو معلوم من دين الرسول والإجماع، لما علمنا بقولنا وجهاً في التوبة يقتضي وجوبها.

فأما ما يدعوه من كونها مزية للعقاب فغير معلوم عقلاً، على ما سنبينه إن شاء الله. ولو كان معلوماً بالعقل لكان وجوب التوبة معلوماً عقلاً. ولكنّه غير معلوم.

وأما ما ذكره أبو علي في التوبة من الصغيرة، من أنّ وجه وجوبها هو أنّ بها يخرج صاحب الصغيرة من كونه مصرّاً، والتجنّب من الإصرار واجب. فإذا لم يمكن الإنفكاك من الإصرار والتجنّب منه إلّا بالتوبة كانت التوبة واجبة.

(١) ليس لدينا كتاب الغرر.

(٢) «نحن» ليس في (ج).

فقد بطل بما سبق من الانفصال من التوبة والإصرار ممكن.

فأما وجوها من حيث إنها ندم على القبيح، على ما ذكره أبو الحسين، فغير صحيح ولا مسلم، لأنّ الواجب على المكلف أن لا يفعل القبيح ولا يعزم على فعله، سواء فعله من قبل أو لم يفعله قط.

وأما الندم على ما سبق منه من القبيح، فالعقل غير قاضٍ بوجوبه بمعنى استحقاق الذمّ بالإخلال به. بلى^١ هو واجب من جهة الداعي، أي عمله بقبح القبيح واستحقاق الذم والعقاب، إن كان قد علم استحقاق العقاب عليه، يدعوه إلى أن يندم عليه فيحصل لا محالة، فيكون واجباً بهذا المعنى، لا بمعنى استحقاق الذمّ على الإخلال به، وهو محل النزاع.

على أنه إن كان المرجع بالندم إلى الغم والأسف وبالغم والأسف إلى اعتقاد وصول ضرراً إلى المعتقد أو فوات نفع عنه لما سبق منه من فعل أو ترك أو ظنّ ذلك، فعلمه بقبح القبيح واستحقاقه الذمّ والعقاب على ما اقترفه من القبيح عينُ ندمه، وليس هو شيئاً سواه حتّى^١ يقال يجب عليه تحصيله.

وإن كان المرجع بالندم إلى أمر آخر زائد على ما ذكرناه، فلا شك في أنه يلزمه ولا ينفكّ منه، إذ لا يتصور فيمن ارتكب القبيح وعلم استحقاقه الذمّ والعقاب عليه أن لا يكون نادماً عليه، وإنّما يتصور كونه غير نادم عليه بأن يكون ذاهلاً عن قبحه واستحقاق الذمّ والعقاب عليه.

فأما مع ذكره لما ذكرناه، وعلمه به حقيقة، وأنّه لا ينفكّ من الندم عليه، ولا يجد من نفسه تحيراً في ذلك، حتّى^١ إن شاء يندم عليه وإن شاء لم يندم، فكيف يصحّ أن يقال: يجب عليه^(١) أن يندم؟.

يبين ما ذكرناه: أنّ من عامل معاملة، من بيع أو شراء، خسر فيه خسراً

(١) «عليه» ليس في (ج).

مبيناً، يظهر له، لابد من أن يندم عليها، ولا يجد من نفسه خيرة في الندامة، حتى إن شاء ندم وإن شاء لم يندم.

فإن قيل: أليس من أساء إلى غيره في الشاهد فإنه يجب عليه أن يعتذر إليه، فكذلك من عصى الله تعالى يجب عليه أن يعتذر إليه من معصيته بالتوبة. قلنا: لانسَلَمَ أنه يجب على المُسيء الاعتذار إلى المُساء إليه عقلاً، بل هو نفس المتنازع فيه. ثم ولو سَلَمنا ذلك لم يصح حمل العاصي في وجوب توبته من معصيته على وجوب اعتذار المُسيء من إساءته. وذلك لأنَّ المُسيء أضَرَّ بالمُساء إليه وآلمه وغمَّه، فيتوقَّع من جهته ضرر الانتقام بنفسه أو بالإستعانة بغير وباللداء عليه والحقْد عليه وازدياد فوات نفعه، لأنَّه كلِّما تذكَّر إساءته إليه تجدد تألَّم قلبه وباطنه بذلك، فيستحقّ في مقابلة ذلك عوضاً آخر عليه. فإذا اعتذر إليه تشفَّى باعتذاره المُساء إليه بعض التشفي، وحصلت له بذلك سلوة، فيأمن بذلك من ضرر انتقامه والإزدياد في فوات نفعه.

وجملة الأمر وعقد الباب أنه إنَّما يعتذر إليه دفعاً للمضارّ المظنونة المتوقَّعة من جهته التي أضرنا إليها. وهذه الوجوه غير قائمة في العاصي، ومعصيته لله تعالى لأنَّه جل جلاله متعال عن جواز المنافع والمضارّ عليه، فافترقا.

فأمَّا كون التوبة لطفاً ومصلحةً لنا، فلا شكَّ في أنَّه وجه في وجوب التوبة، ولكن كونها لطفاً ومصلحةً لا يعلم عقلاً، وإنَّما يعلمُ شرعاً، على ما ذكرناه.

فإن قيل: إذا كانت التوبة عن القبيح هي الندم عليه والعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح، فنعلم بالعقل أنَّ الندم على الفعل والعزم على أن لا يعود إلى مثله صارف عنه داعٍ إلى تركه، فكيف يقولون إنَّه لا يعلم كون التوبة لطفاً بالعقل؟.

قلنا: الذي يعلم بالعقل هو أنَّ النادم على القبيح العازم على أن لا يعود إلى

مثله في القبح يكون منصرفاً عن القبيح في حال ندمه وعرفه، إذ بانصرافه عنه يتحقق ندمه عليه وعزمه على ترك المعاودة إلى مثله، فأما أن ذلك يصرف عن القبيح في المستقبل، وهو معنى كون التوبة لطفاً، فغير معلوم عقلاً.

* * *

وأما القول في قبول التوبة وسقوط العقاب عندها، فهو أن قبول التوبة قد يكون بمعنى ضمان الثواب عليها، كما علمنا في قبول غيرها من الطاعات، إذ هي طاعة أيضاً من الطاعات، وقد يكون بمعنى سقوط العقاب عندها. وهذا المعنى الثاني هو المبتدر إلى الأفهام من قبول التوبة.

أما قبولها بالمعنى الأول فعلم عقلاً بدليل العقل، ودليله ما هو دليل على قبول الطاعات الأخر، من أنه تعالى إذا جعل الطاعة شاقّة علينا وكلّفنا فعلها وتحمل المشقة فيها، كان كأنه الذي أدخل المشقة علينا، فيجب أن يضمن في مقابلته نفعاً ليخرج به من كونه ظلماً. ويجب أن يكون ذلك النفع مقروناً بالتعظيم والتبجيل، لأن ما يكون طاعته تختص بوصف زائد على حسنه، فيستحقّ عليه المدح، والمدح بكون بطريق التعظيم، فيحصل في طاعته تعالى جهة استحقاق النفع وجهة استحقاق التعظيم، فيستحقّ عليه النفع مع التعظيم، وهو الثواب.

أما قبولها بالمعنى الثاني، وهو سقوط العقاب المستحقّ على المعصية السالفة عندها، فهو تفضّل منه تعالى، لا وجه لوجوبه، فلا يعلم سقوط العقاب عندها عقلاً. وقد وعد تعالى بأنه يعفو عن التائب ويسقط عقابه، وأجمعت الأمة على ذلك، فإنما يعلم سقوط العقاب عندها بالسمع والإجماع.

فإن قيل: كيف تقولون إن العفو وإسقاط العقاب عند التوبة تفضّل منه تعالى مع سبق وعده به؟ أليس لولم يعف عن التائب ولم يسقط عقابه، لكان قد أخلف وعده، وخلف الوعد قبيح، ولا يمكن الإنفكاك منه إلا بإنجاز الوعد،

فيجب الإنجاز تحرراً من القبيح الذي هو خلف الوعد؟ فع تقرر ما ذكرنا لا يمكنكم الإمتناع من القول بوجوب سقوط العقاب عند التوبة وادعاء أنه تفضل منه تعالى. بلى يمكنكم أن تقولوا: لولا وعده السابق لما كان واجباً، فأما إنكار وجوبه مع سبق وعده به فمما لا يمكن.

قلنا: الوعد بما يكون تفضلاً في نفسه لا يجعله واجباً، ولا يصير وجهاً في وجوبه. وبيانه أنه لو كان الوعد بالتفضل وجهاً موجباً للتفضل لوجب أن يكون كذلك في وعدنا من حيث إن وجه الوجوب إذا حصل في الفعل اقتضى وجوبه، ولا يختلف باختلاف الفاعلين. فكان يجب في أحدنا إذا وعد غيره بأن يعطيه غداً عشرة دنانير مثلاً، أن يلزمه ويجب عليه إعطاؤه العشرة الدنانير التي وعده بها في الغد، ومعلوم خلاف ذلك، وأنه لا يلزمه الوفاء بما وعده به وجوباً.

فإن قيل: إذا لم يجب إنجاز الوعد، فأجيزوا أن يعاقب تعالى التائب من المعاصي بالشروط المعتبرة في التوبة، إذ عقابه بعد التوبة ليس قبيحاً على ما ذكرتم وإن سبق وعده بالعفو عنه.

قلنا: لا نحيز ذلك، ونثق بأنه تعالى لا يعاقبه، لا من حيث إن عقابه قبيح، أو إن إنجاز الوعد واجب، بل من حيث إنه لو عاقبه لكشف ذلك عن أن وعده السابق كان كذباً. وهو تعالى منزّه عن الكذب وعن جميع القبائح. وقد نبهنا على هذه الجملة فيما سلف من هذا الكتاب، حيث تكلمنا في اقتداره تعالى على القبيح.

فإن قيل: كيف قولكم في أحدنا إذا أخلف وعده ولم ينجزه، أتقولون فيه مثل قولكم فيه تعالى، وأن خلف وعده يكشف عن كذبه في وعده، أم تفرقون بين الشاهد والغائب في ذلك؟.

قلنا: نفرق بينهما، وذلك لأن أحدنا إذا وعد غيره بشيء لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يخبره عن وقوع ما وعده به جزماً، أو يخبره عن عزمه على ذلك.

إن أخبره عن وقوع ذلك الشيء جزماً كان فاعلاً لقبيح، وإن فرضنا إنجازه لوعده، لأنه لا يكون مقدماً على خبر، لأننا من كونه كذباً، وذلك قبيح نعلم قبحه ناجزاً، ولا يتوقف العلم بقبحه على حين خلف الوعد، بل نعلم قبحه وإن أنجز وعده كما سبق وإن أخبره عن عزمه على ذلك، وكان عازماً عليه، فقد وقع خبره صدقاً حسناً، فبان يخلف ويتغير عزمه لا يصير خبره ذلك كذباً ولا قبيحاً. وليس كذلك القديم تعالى، لأنه إنما يخبر عن وقوع ذلك الذي يعدُّ به، وإنما يخبر عن وقوع ما يعلم وقوعه. فإذا لم ينجز وعده كشف ذلك على أن وعده السابق وقع كذباً قبيحاً.

والذي يدل على أن التوبة لا تسقط العقاب وجوباً، هو أنها لو أسقطته وجوباً لكان لا يخلو من أن تسقطه بطريق التحابط، أو من حيث سبق وعده بإسقاط العقاب عندها، أو من حيث إنها بذل المجهود وإفراغ الوسع في تلافي السالف من المعصية والرجوع عنها على ما تقولونه.

وقد أبطلنا التحابط، وبيننا أن سبق وعده تعالى بذلك لا يوجب، وأشرنا أيضاً فيما سبق إلى كونها بذلاً للمجهود في الرجوع عن القبيح لا يوجب سقوط المستحق على القبيح من الذم والعقاب، بأن أوردنا صورة واضحة لا يخفى الأمر فيها على منصف، وهي أن من أساء إلى كبير من كبير^(١) البلد ذي جاه، كالرئيس أو القاضي، بأن واجهه بسفاهة والشتيمة والوقعة في الأهل والولد وبأن ضربه وجره برجله، كل ذلك بين يدي العاقبة، وأذهب بهذه الأنواع ماء وجهه بحضرة الملائم للناس، ثم ندم على ذلك ومشى إليه واعتذر وبالغ في الإعتذار والتضرع بين يديه، فإن ما استحقه من الذم على إساءته تلك لا يسقط بما ذكرناه من ندمه واعتذاره، بل يحسن من ذلك الكبير المساء إليه أو من غيره

(١) كذا في نسخة (م)، والصحيح: كبراء.

إن ندمه^(١) على إساءته بعد اعتذاره. وهذا ظاهر لا خفاء به.

وذكرنا أيضاً وجهاً آخرأً ظاهراً: وهو أن المسيء المعتذر من إساءته لوندم على اعتذاره وأظهر ذلك الندم وقال: ما كان ينبغي أن أعتذر إليك ممّا فعلته، لكان يحسن بلا شك من المُساء إليه ذمّه على إساءته إليه السابقة، ولو كان ذلك الذم ساقطاً بالإعتذار لوجب أن لا يحسن من المساء إليه ذمّه بعد الاعتذار، وإن ندم على الاعتذار، لأنّ ما سقط استحقاقه لا يعود مستحقاً.

فإن قيل: معلوم ضرورة أن حال المُسيء بعد اعتذاره من إساءته بخلاف حاله قبل الإعتذار فيما يستحقّه من الذم، فكيف تقولون إنّه يستحقّ من الذم بعد الإعتذار ما كان يستحقّه قبله.

قلنا: لا شك في مخالفة حالتيه، ولكن تلك المخالفة ليست بسبب سقوط استحقاق الذم في إحداهما دون الأخرى، وإنما هي بسبب أن اعتذاره إلى المُساء فهو^(٢) سروره وتشفّي صدره، فيكون نعمةً منه عليه، فيستحقّ منها في مقابلتها شكراً، كما يستحقّ في مقابلة إساءته ذمّاً.

وفرق بين من يستحقّ الذم الخالص على الإساءة وبين من يستحقّ الشكر على نعمته كما يستحقّ الذم على إساءته.

ومن وجه آخر: تفرق الحالتان، وهو أنّه قبل الإعتذار كان في حكم المصّر على الإساءة، وكان يستحقّ الذم على الإساءة، ويستحقّ ذمّاً زائداً بسبب اصراره عليها. وإذا اعتذر خرج عن كونه مصراً، فيسقط عنه ذم الإصرار. فلهذا تفرق وتختلف حالته، لما قالوه. فثبت أنّه لا وجه لوجوب سقوط العقاب عند التوبة وبطل ما ادّعوه.

(٢) كذا في نسخة (م) والصحيح: فيه.

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: ذمه.

وقد تعلق المخالف في هذه المسألة بأن قالوا: التوبة من المعاصي تجري مجرى ندم الواحد منا على إساءته واعتذاره إلى من أساء إليه.

ومعلوم أنّ الواحد منا لو أساء إلى غيره بأن كلمه كلاماً موحشاً واستحقّ عليه الذم، فإنه إذا ندم على ذلك، وودّ أنّه لم يفعله، وعزم على أن لا يعود إلى مثله، وبالع في الاعتذار إلى من أساء إليه، واجتهد في التقبّل، وغلب على الظنّ صدقه، فإنه يقبح في العقول ذمّه.

ألا ترى أنّ من تناهى في عداوتنا، ثمّ ندم على ذلك وعزم على ترك عداوتنا، وانتقل إلى التناهي في مودّتنا، فإنه لا يحسن أن نذمه ونلغنه الذمّ الذي كنّا نذمه قبل اعتذاره، ونعلم أنّ حاله مفارق لحال من أساء مثل إساءته ولم يعتذر.

والجواب عن ذلك: أنّ قبح ذمّ المُسيء بعد اعتذاره عن الإساءة غير مسلّم، بل هو ممنوع. ومنه^(١) المعلوم خلافه على ما ذكرناه في المُسيء إلى الرئيس أو القاضي بالإساءات التي وصفناها، فإنه ذمه عليها لا يسقط ولا يقبح، وإن اعتذر من تلك كرات، وذكرنا الوجه في افتراق حالتيه قبل الاعتذار وبعده، وأنه ليس ماظنّه من ثبوت استحقاق الذمّ قبل الاعتذار وسقوطه وزواله بعده. وإنّما هو راجع إلى خلوص استحقاقه الذمّ قبل الاعتذار ونفي خلوصه بعده، لأنّه بعد الاعتذار يستحقّ المدح على اعتذاره من العقلاء عموماً والشكر من المعتذر إليه خصوصاً.

وفي وجه آخر: يفترق حالّاه، وهو أنّه قبل الاعتذار يستحقّ ذمّاً على الإساءة وذمّاً آخر على إصراره عليها، وبعد الاعتذار لا يكون مصرّاً فيسقط عنه الذمّ المقابل للإصرار، وذكرنا أيضاً أنّه لو ندم على اعتذاره، فإنه يحسن ذمه على

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: ومن.

الإساءة المتقدمة، وأنه لو كان ذمه ساقطاً بالإعتذار لما كان يعود مستحقاً عند ندمه على الإعتذار، لأن الساقط لا يعود استحقاقه.

كل هذا مما قد تكرر فيما مضى، وهو مبطل لما تعلقوا به.

وتعلق أيضاً بأن قال: معلوم أن من دخلت عليه شبهة في الإسلام، ولم ينعم النظر إليها، ففارق الإسلام وخرج منه، ثم عاود النظر وأنعمه فحلَّ شبهته وعاود إلى الدين وأقبل [على] نصرة الإسلام والذب عنه وتاب من فعله، فإنَّ العقلاء يمتنعون من لعنه وذمه.

والجواب عن ذلك أن يقول^(١): هذا تقدير الإرتداد، وقد بينا أن الإرتداد عن الدين لا يقع، فبطل قاعدة شبهتهم هذه. ثم ولو سلمنا لهم تسليم جدل جواز الإرتداد، لكننا نقول إننا علم سقوط العقاب عنده عند عوده إلى الدين بالسمع والإجماع. وبمثل هذا يجيبهم لو قالوا معلوم أن الكافر إذا تاب وآمن، فإنَّ عقاب كفره يسقط، فدلَّ ذلك على أن التوبة مسقطه للعقاب، وذلك لأنَّ سقوط عقابه عند الإيمان والتوبة عن الكفر إنما يعلم سمعاً. ولولا السمع والإجماع ما كنا نعلم سقوط عقابه.

* * *

وأما صفات التوبة وشروطها، فنحن نذكر ما قاله مخالفونا في الوعيد من المعتزلة واختلافهم فيها ثم نرد فيه بما نختاره ونذهب إليه.

قالوا: صفاتُ التوبة وشروطها ضربان: أحدهما يعلم كلُّ توبة، والآخر يختلف بحسب اختلاف ما يثاب عنه.

فالأول: هو الندم على ما يتاب منه، والعزم على ترك المعاودة إلى مثله. والضرب الآخر: هو أن ما يتوب المكلف بينه^(٢) إما أن يكون فعلاً قبيحاً،

(٢) كذا في نسخة (م) والصحيح: منه.

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: نقول.

أو إخلالاً بواجب.

فإن كان فعلاً قبيحاً وجب عند أبي هاشم أن يندم عليه، لأنه قبيح ويكره معاودة مثله، لأنه قبيح أيضاً.

وإن كان إخلالاً بواجب وجب أن يندم عليه، لأنه إخلال بواجب وأن يعزم على فعل مثل ما أحلّ به، لأنه واجب إمّا إن ندم خوفاً من النار فقط أو شوقاً إلى الجنة فقط، أو لأنّ القبيح الذي فعله يضرّ ببدنه، لم تكن توبته صحيحة. وإن ندم على القبيح لقبحه وخوف التّار، وكان لو انفرد قبحه لندم عليه، فإن توبته صحيحة، وإن كان لو انفرد قبحه عن خوف النار أو شوق الجنة لما ندم عليه، فإن توبته لا تكون صحيحة.

واستدلّ على صحّة مذهبه بأنّ التوبة تجري مجرى اعتذار الواحد ممّا من الاساءة، ولو أساء الواحد ممّا الى غيره ثمّ ندم على اساءته واعتذر إليه خوفاً من عقوبة السلطان حتّى^(١) لوأمّنها لما اعتذر إليه، بل كان يواصل الإساءة إليه، فأنه لا يسقط ذمّه، فكذلك التوبة من خوف النار لا يقبّح الفعل.

قال: ولأنّه إنّما يجب أن يتوب من القبيح ليسقط المضرة عن نفسه، فيجب أن يتوب منه لأجل الوجه الذي جلب المضرة وهو القبح. فإن^(٢) جاز أن يتوب من القبيح لوجه قبحه، نحو أن يتوب من الظلم لأنّه ظلم، ويتوب من الكذب لأنّه كذب، قيل: المعتبر بالقبح لا بوجهه، لأنّه لو كان الفعل قبيحاً من دون أن يختصّ بوجه القبح لوجبّت التوبة منه، ولو اختصّ بوجه القبح ولم يكن قبيحاً لم تجب التوبة. فإذا كان الاعتبار بالقبح في وجوب التوبة لا بغيره وجب [أن] يوقع التوبة لأجله.

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: بحيث.

(٢) في النسخة المخطوطة: فإن هلاً.

فإن قيل: هلاً جاز أن يندم على القبيح لعظمه، نحو أن يندم على فعل القبيح في زمان شريف أو مكان شريف، كالزنا في شهر رمضان أو في المسجد لعظم ذلك القبح، لا لمجرد القبح؟.

قل: هذا يقتضي أن يسقط عنه بعض العقاب والذم، وهما المقابلان لزيادة القبح وعظمه، لأنّه لو انفرد في القبح مادون هذه الزيادة لم يتب منه، فالندم لم يتوجّه إليه.

وأيضاً فإنّ من قتل لغيره ولدين أحدهما أتر بأبيه من الآخر، فندم على قتل أبرهما بأبيه، لأنّه أعظم في الإساءة، لا لمجرد الإساءة، حتّى أنّه لو لم يكن أتر بأبيه لما ندم عليه، فإنّه لا يسقط ذمّه على قتله بالكليّة، وإنما يسقط ما يقابل ذلك العظم وتلك الزيادة.

قال أبو هاشم: إذا ثبت أنّه يجب على المكلف أن يندم على القبيح لمجرد قبحه. فإنّه إذا ندم عليه لهذا الغرض، لا محالة يندم على كلّ قبيح فعله وهو عالم بقبحه في حال ندمه، فإن لم يعلم في تلك [الحال] قبح بعض ما سبق منه وفعله، فإنّه لا يندم عليه ولهذا لا يلزم من جهة الدواعي في الخارجي، مثلاً إذا ندم على الزنا لقبحه أن يندم على الخارجيّة لأنّه لا يعلمها قبيحة.

قال: ومتى لم يندم على بعض القبائح التي يعلمها قبائح تنكشف لنا أنّه لم يندم على القبيح لقبحه فلم يكن توبته مقبولة.

واستدلّ على أنّ من ندم على القبيح لقبحه، فإنّه يندم على كلّ قبيح يعلمه قبيحاً بأنّ التوبة في معنى الترك والإقلاع، ومن ترك فعلاً لغرض من الأغراض فإنّه يترك كلّ ما ساواه في ذلك الغرض ويخالف الترك الفعل، لأنّ من فعل فعلاً لغرض من الأغراض، فإنّه لا يجب أن يفعل كلّ ما ساواه في ذلك الغرض. ألا ترى أنّ من لم يأكل رمانة لمجرد حموضتها، فإنّه لا يجوز أن يأكل غيرها من الرمانات الحامضة. ومتى أكل غيرها في ذلك الوقت كذّبه

العقلاء في قوله: إني ما أكلتها لكونها حامضة، فلو أكل إنسان رقانة لأنها حامضة لم يجب أن يأكل رقانة أخرى حامضة.

قال: فصَحَّ بذلك أنَّ من زنى وسرق فإنه لا يصحَّ توبته من الزنا دون السرقة، ولا من السرقة دون الزنا.

قال صاحب الفائق - في الفرق الذي تذكره الشيوخ من أصحاب أبي هاشم بين الفعل والترك -: إنه لا يتبين، بل ينبغي أن يجري الأمر فيها على سواء فيقال: ومن فعل فعلاً لعلته فإنه يجب أن يفعل ما ساواه في تلك العلة، وما ذكروه أنَّ كلَّ من أكل رقانة لأنها حامضة فإنه لا يجب أن يأكل كلَّ رقانة حامضة، فإنَّ ذلك أنَّها يكون كذلك من حيث إنه لا يكون عند الثانية على الدواعي التي يكون عليها عند الأولى، بل تتناقص شهوته، أو يعرض له ما يمنع من أكل الثانية، من عدم وجدان الثانية أو أعياء أو ضرس الأسنان، إلى غير ذلك من الصوارف. حتَّى لو قدّرناه على الدواعي إلى أكل الثانية على ما كان عليها عند أكل الأولى لزم أن يأكل الثانية.

قال: وعلى هذا يكون كلام أبي هاشم أظهر.

ثم قال: غير أنَّ الذي ذكره إنَّما يتبين إذا لم يكن للتائب صارف عن القبيح إلّا قبحه فقط. فإنه لا بدّ من أن يندم على كلِّ قبيح. فأمّا إذا انضاف إلى الصارف عن بعض القبائح من العلم بقبحه صوارف آخر غير قبحه، نحو عظم القبيح أو كثرة الزواجر واستبشاع العقلاء، إلى ما أشبه ذلك، فإنه يجوز أن ينصرف عنه لقبحه ولتلك الصوارف التي تختصّ بها دون غيره، فيندم عليه دون غيره.

قال: يبيّن هذا أننا ذكرنا أنه ينبغي أن لا يفارق الفعل في ذلك الترك. فإذا جاز أن يفعل قبيحاً دون غيره من القبائح، إذا اختصّ بزيادة شهوة ولذة دون غيره، وإن كان يشتهي غيره، كذلك يجب في الصوارف.

قال: فعلى هذا يصح التوبة من ذنب دون ذنب، وإن أوجبنا أن يندم على القبيح لقبحه. وهذا هو الذي يذهب إليه أبو علي وغيره من شيوخوا. واستدلوا بالإجماع على ذلك.

وقد حكى القاضي أن المذهب الذي حكينا عن أبي هاشم محكي عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن الحسن البصري، وعن علي بن موسى الرضا عليه السلام، والقاسم بن إبراهيم الزينبي.

وألزم أصحاب أبي علي أبا هاشم القول بأن اليهودي إذا تاب من اليهودية ولم يتب من غصب درهم بذكره أن يدل ذلك على أنه لم يندم على اليهودية لقبحها، فلم تصح توبته، وأن يبقى عقابه على اليهودية، وأن يسمى كافراً، لأن قولنا «كافر» ينبي عن استحقاق عقاب عظيم.

وهذا المعنى ثابت بعد إسلامه على قول أبي هاشم، فيجب أن يسمى كافراً، وقد التزم أبو هاشم أن عقاب اليهودية لم يسقط ولم يلتزم تسميته بأنه كافر لأن اسم الكافر فيد من استحق عقاباً عظيماً إذا لم يظهر ندماً على كفره ولم يظهر اعتقاداً خلاف اعتقاده الأول.

قال: لأن ما دللت به على ثبوت الأصول التي ذكرتها يقتضي عقابه، واجماع الأمة على أنه لا يسمى كافراً يدل على أنه ينبغي أن يشرط في تسميته بأنه كافر ما ذكرته.

ويتجه على قول أبي هاشم إشكال آخر: وهو أن العارف بالتوحيد والعدل والنبوة إذا فسد عنده اعتقاد النبوة بشبهة دخلت عليه، فاعتقد أن اعتقاده الأول في النبوة كان جهلاً قبيحاً، ثم تاب من ظلمه على غيره أو كذب ما قاله وندم عليه لقبحه، فإنه ينبغي على مذهب أبي هاشم أن يندم على اعتقاده النبوة وأن يتوب منه.

ويمكنه أن يحل هذا الإشكال بأن يقول: إنني ما أوجبت على التائب أن

يندم على أعيان القبائح وأعيان ما يعتقد قبيحاً، وإنما أوجب عليه أن يندم على القبيح الذي يعلمه قبيحاً لقبحه، ثم قلت: إذا ندم عليه لقبحه، فالذي دعاه إلى الندم عليه إنما هو قبحه، أي علمه بقبحه، وذلك يقتضي ندمه على كل ما يعلمه أو يعتقد قبيحاً، فإنما يلزم أن يندم على كل ما يعلمه أو يعتقد قبيحاً من جهة الداعي، أي الداعي الذي أشرنا إليه يدعوه إلى الندم على الكل، لا أتى أوجب عليه من جهة التكليف الندم على كل ما يعتقد قبيحاً. فعلى هذا من فرض الكلام فيه إذا ندم على القبيح الذي اقترفه لقبحه، فإن داعيه إلى الندم عليه يدعوه إلى الندم على اعتقاده النبوة، لأن ذلك الندم واجب عليه من جهة التكليف.

ومن وجه آخر: وهو أنه إنما تاب مما اقترفه من القبيح، لعلمه بقبحه، وهذا إنما يقتضي أن يندم على كل ما يعلمه قبيحاً ويسكن نفسه إلى قبحه، لا ما لا يسكن نفسه إلى قبحه^(١).

* * *

قالوا: وللتوبة شروط أخر تختلف بحسب اختلاف المعاصي لأن ما يتوب منه المذنب، إما أن يكون لإنسان فيه حق، أو لا يكون لإنسان فيه حق، كترك الصلاة أو الصوم مما لا يكون لإنسان فيه حق، فإنه لا يجب فيه إلا الندم والعزم على ما مضى.

وما لإنسان فيه حق على ضربين: أحدهما بأن يكون جنى عليه في نفسه أو عضو من أعضائه أو ماله أو دينه، وثانيهما ما لا يكون كذلك.

فالأول - وهو ما يكون جنائياً عليه في نفسه أو عضوله أو ماله - فالواجب عليه فيه الندم والعزم، وأن يسلم نفسه أو عضوه إلى القصاص إن استحق عليه

(١) ليس لدينا كتاب الفائق.

ذلك ، وأن يسلم مثل ما أتلفه من ماله إليه . فإن لم يتمكن من ذلك لفقر أو لغيره عزم على ذلك مهما تمكن منه . فإن مات قبل التمكن لم يقدح ذلك في صحة توبته ولم يكن من أهل العقاب .

وإن جنى عليه في دينه بأن يكون قد أضلّه بشبهة أضلّه بها [عن] عقيدته ، فالواجب عليه مع الندم والعزم أن يجتهد ويبذل الوسع في حلّ شبهته ، فإن لم يتمكن من الالتقاء به عزم على ذلك إذا تمكن منه ، فإن مات قبل التمكن أو تمكن واجتهد في حلّ الشبهة ، فلم تحلّ في نفس الضالّ فلا عقاب عليه ، لأنّه استفرغ وسعه .

وإن كانت معصيته في حقّ إنسان شيئاً لا يستضرّ ولا يتألم به ذلك الإنسان ، كأن يغتابه ولم يسمع غيبته ، فإنّه يلزمه الندم والعزم ، ولا يلزمه أن يستحلّه ، ولا أن يعتذر إليه ، من حيث إنّه لم يلزمه أرش لمن اغتابه فيستحلّه ليسقط عنه الإرش ، ولا غمّه حتّى يزيل غمّه بالإعتذار ، وفي ذكر الغيبة له ليستحلّه إدخال غمّ عليه ، فلم يجز ذلك .

وإن كان قد أسمع المغتاب غيبته فذلك جناية عليه ، لأنّه قد أوصل إليه مضرة الغمّ ، فيلزمه إزالته بالإعتذار هذا هو جملة على ما يقولونه في صفات التوبة وشروطها .

* * *

فأمّا ما نقوله نحن ونختاره في صفات التوبة وشروطها : فهو أن يتوب المكلف من القبيح الذي فعله لقبحه ، بأن يندم عليه لقبحه ، ويعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح ، ويتوب من الإخلال بالواجب لكونه إخلالاً بالواجب . وإذا كان ما يتوب منه متعلقاً بحقّ إنسان فقولنا في شروط توبته مثل ما قالوه ، لا نخالفهم فيها .

واعلم إنّ ما ذكرناه شرط في صحة التوبة وقبولها بمعنى سقوط عقاب

المعصية عندها. وإنما قلنا ذلك واخترناه لما بينا من أن التوبة لا تُسقط العقاب وجوباً ومن جهة العقل، وإنما السمع والإجماع هو الذي يدل على ذلك. والإجماع إنما حصل على سقوط العقاب عند التوبة التي وصفناها. فأما التوبة من بعض القبائح دون بعض لعظم موقعها في الإثم، فإنه لا إجماع في سقوط العقاب عندها، ولا ما يقوم مقام الإجماع في الدلالة على ذلك، إلا في الكافر إذا آمن وندم على كفره دون غيره^(١) من المعاصي التي اقترفها وعزم أن لا يعود إلى ما كان عليه من الكفر، كاليهودي الذي يتوب من اليهودية دون ما اغتصبه من الدرهم على ما فرضوه، فإن الأمة مجمعة على أن عقاب كفره يسقط عند توبته الذي^(٢) وصفناها عنه.

فأما غير هذه الصورة فلا إجماع فيه ولا ما يقوم مقامه، فلذلك لا يحكم بسقوط العقاب عندها، بل^١ تلك التوبة تقع مقبولة بمعنى ضمان الثواب عليها، ككون غيرها من الطاعات مقبولة بهذا المعنى فلا يظهر أن لافائدة لها.

ومن وجه آخر ثبت لها فائدة، وهي أنه عندها تمنع من ذلك النوع من القبيح، فلا يستحق العقاب الذي كان يستحقه لو ارتكبه، فلها هاتان الفائدتان الجليلتان. فأما سقوط العقاب المستحق على ما سبق عندها فغير معلوم. فعلى هذا يوافق مذهبنا المروي عن أمير المؤمنين وابنه الرضا عليهما السلام.

فإن قيل: إذا اخترتم هذا المذهب، فما جوابكم عن الإشكال الذي أوردتموه على أبي هاشم، وهو العارف بالتوحيد والعدل بجميع أبوابها ومسائلها، إذا دخلت عليه شبهة في النبوة، مثلاً، فاعتقد أن اعتقاده فيها كان

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: غيرها.

(٢) كذا في نسخة (م) والصحيح: التي.

جهلاً قبيحاً، وأراد في تلك الحالة أن يتوب من ظلم ظلمه على غيره. أليس يلزم أن يندم على اعتقاده الذي اعتقده في النبوة؟.

قلنا: هذا الذي فرض لا يتفق عندنا في العارف المستكمل للمعرفة بجميع أبواب التوحيد والعدل، لأنه يكون مؤمناً وبرجوعه عن اعتقاد النبوة يكفر، والمؤمن عندنا لا يكفر بعد إيمانه، لما بيناه من بطلان الارتداد. فإن فرض ما ذكر في السؤال في غير المؤمن المستكمل لجميع معارف التوحيد والعدل لوجوبها كان الجواب ما ذكرناه عنهم من قبل، لا يحتاج إلى جواب آخر.

القول في حقيقة العفو وحسنه وسقوط العقاب به.

أما حقيقته، فهي إسقاط صاحب الحق أو من ينوب عنه ما يستحقه على الغير الذي يستضر باستيفائه منه. وذلك بأن يهبه له، أو يقول: أسقطتُ عنك حقِّي عليك، أو ما يقوم مقام هذا القول. فأما ترك استيفاء الحق فأنه لا يكون عفواً أو إسقاطاً له، وإن كان الوقت وقت الاستيفاء.

وإنما قلنا: «أو من ينوب عنه»، لأن المولى إذا رأى غبطة المولى عليه في أن يصالح غريمه ويسقط بعض حقه عليه، وفعل ذلك، يسمى فعله ذلك عفواً. وعلى هذا قال تعالى: «إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح»^(١).

وأما حسنه فظاهر، لأنه من جملة النعم [و] من أعظمها، إذ دفع الضرر عن الغير أدخل في باب النعم من إيصال النفع إليه. فعلى هذا القول التفضل بالعفو عن عقاب المذنب حسن في العقل، ومتى أسقط الله العقاب سقط.

ووافقنا في حسنه من جهة العقل أبو علي وأبو هاشم وأصحابها من معتزلة البصرة، ولكنهم يقولون إن السمع منع من وقوعه. وسنبين بطلان ما يدعونه من

منع السَّمْع منه. وإنّما الذي يخالف في حسن ذلك من جهة العقل هو جعفر بن مبشّر ومن ذهب مذهبه من معتزلة بغداد، كالبلخيّ وأصحابه.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه هو أنّ العقاب حقّ لله تعالى، إليه قبضه واستيفأؤه ينتفع من يستحقّه تعالى عليه بإسقاطه عنه، وليس في إسقاطه وجه قبح، فيحسن منه تعالى إسقاطه، ويسقط بإسقاطه، كالدين الذي يكون للبالغ العاقل على الغير، فإنّه يسقط بإسقاطه لاجتماع هذه الأوصاف فيه، وهي كونه حقّاً له وإليه قبضه واستيفأؤه وانتفاع المديون بإسقاطه عنه.

فإن قيل: أليس ذمّ العقلاء الفاعل للقيح حقّاً لهم؟ ولهم أن يفعلوه؟ والمذموم يستصّرّبه وينتفع بسقوطه عنه، ومع ذلك لا يسقط بإسقاطهم؟.

قلنا: قد تحرّز من استدلال بهذه الطريقة من المتقدّمين عن ذلك، بأن اعتبر في الدليل وليس في إسقاطه حقّ الغير هو الأصل، والذمّ لو سقط عن فاعل القبيح أسقط العقاب، وهو حقّ لله تعالى، هو الأصل.

فإن قيل: فكذلك إذا أسقط الله تعالى العقاب تبعه سقوط الذمّ، وهو حقّ العقلاء.

قالوا: الذمّ تابع للعقاب، وليس هو الأصل، بل العقاب هو الأصل، ويجوز إسقاط الحقّ وإن تبعه إسقاط حقّ الغير إذا كان تابِعاً له ومتربّئاً عليه. ولا يجوز إسقاط حقّ يتبعه سقوط حقّ آخر هو الأصل.

قال أبو الحسين البصري: الأولى أن يجاب عن أصل السؤال فيقال: إنّ الذمّ ليس هو حقّاً لأنّه قول ينبئ عن انقضاء حال الغير فهو جار مجرى الخبر الصدق، فكما لا يقبح أن يخبر الإنسان عن فاعل القبيح بأنّه فاعل القبيح، وعن الطويل بأنّه طويل، ولا يجوز إسقاط حسن ذلك، فكذلك الذمّ.

ولكنّه يمكن أن يقال: كيف نقول لا يجوز إسقاط حسن ذلك، ومعلوم أنّ الله تعالى لو عفى عن العاصي لما حسن ذمّه؟.

ويمكنه أن يقول في الجواب: إنَّ الذمَّ إذا كان منبئاً عن اتضاع حال المذموم فإنَّه انما^(١) يحسن إذا كان صدقاً، انما يكون صدقاً بأن يكون فاعل القبيح وضعي القدر، فإذا عفى الله عنه لم يبق وضعي القدر، فلا يحسن الإخبار عن كونه وضعي القدر^(٢).

قال: وكذلك الجواب عن إلزامهم إيتانا سقوط وجوب شكر المنعم وحسن مدح المحسن بإسقاط المحسن والمنعم لذلك، أي أنَّ الاعتراف بنعمة المنعم خبر صدق عن نعمته، وكذلك مدح المحسن خبر صدق عن عظم حال المحسن ورفعة قدره، فلا يمكن إسقاطه حسنهما، وقد قيل: إنَّ الذمَّ انما لا يسقط بإسقاط الذام من حيث إنَّه ليس حقاً خالصاً، بل للمذموم وغير المذموم فيه لطف، إذ عنده وبسببه ينزجرون عما يستحقون به الذمَّ فهو حق لهم. وأيضاً فهو حق عليه إذ هو متعبد بفعله لما فيه من اللطف والانزجار عما يستحق به الذمَّ^(٣).

فإن قيل: أليس الثواب والعوض حقين للمطيع والمؤلم ولا يسقطان بإسقاطهما؟

قلنا: قد أجاب الشيوخ عن هذا بأن قالوا: قد تحرزنا من ذلك بأن قلنا في الدليل: وإليه استيفاءه وليس في حكم المولى عليه فلم يلزم عليه الثواب والعوض، لأنَّ المثاب والمعوض كالمولى عليهما في حقهما^(٤).

ولكنَّ الأولى أن يقال: إنَّ الثواب والعوض المستحق على الله تعالى فإنما لم يسقطا بإسقاط مستحقهما، لأنَّ من يستحقان عليه وهو الله تعالى لا يستضر باستيفائهما^(٥) على مستحقهما ولا ينتفع بسقوطهما، فليس في إسقاطهما فائدة،

(١) م: المذموم فانما. (٢) لا يوجد لدينا كتاب الفرر.

(٣) عبارة «فهو حق لهم إلى قوله: الذم» غير موجودة في نسخة (ج).

(٥) م: بإيفائهما.

(٤) لا يوجد لدينا كتاب الفرر.

وهو تعالى كالرأى لذلك الإسقاط، وليس كذلك إسقاط العقاب عن العصاة، فإنهم يستضرون باستيفائه عنهم، وينتفعون بإسقاطه عنهم.

وأما العوض المستحق على غيره تعالى، فإنها يحسن إسقاطه ويسقط بإسقاط مستحقه، إذا كان عاقلاً مميّزاً. وقد قال البغداديون في إسقاط العقاب إخلال بواجب في الحكمة، وهو زجر المكلف عن المعصية بالوجه الأبلغ وبما هو أضر له، وذلك لأنّ المكلف إذا علم أنّه متى عصى وصل إليه العقاب لا محالة كان ذلك أضر له عن المعصية ممّا إذا جوّز غفرانها، وربما قالوا في إسقاط العقاب وجه قبح، وهو فوات اللطف، ولا يجوز في حكمته تعالى أن يمنع المكلف ما هو لطف له.

والجواب عنه أن نقول^(١): إن كان من الواجب أن يفعل المكلف^(٢) ما يكون أضر له من المعصية لوجب أن يقبح منه تعالى قبول التوبة، لأنّ المكلف مع قطعه على نزول العقاب به مهما عصى على كلّ حال، تاب أو لم يتب، كان أبعد من المعصية، وكان ذلك أضر له عنها، ممّا إذا جوّز خلاصه من العقاب بالتوبة.

فإن قالوا: التوبة يجب قبولها، فلا يجوز ولا يوافق الحكمة أن لا يقبلها. قلنا: فقد رجعتم إلى أنّ الأضر للمكلف إنّما يجب فعله به بشرط أن يوافق الحكمة، فبينوا أنّ قطع المكلف على عقابه وعلى أنّه تعالى لا يعفو عن عاص أصلاً والبتة أضر له على وجه يوافق الحكمة، وبم تنكرون على من يقول إنّ رجاء العفو والطمع فيه أوفق للحكمة وأليق بها، من حيث إنّنا رأينا كثيراً ممّن حبسهم السلطان وأوعدهم بالعقوبات إذا يئسوا من عفوه وقطعوا الطمع عنه وتيقنوا عقوبته لهم زادوا في عصيانه وسبّه والوقية فيه، وإذا طمعوا من جهته

(١) م: يقول.

(٢) م: بالمكلف.

في الصفح والعتو عنهم تابوا من معصيته وعزموا على الرجوع الى طاعته فيما يريده منهم؟.

ثم يقال لهم: التوبة عندكم انما يجب قبولها في الجود لافي العدل والحكمة إذا اقتضت علتكم أن يكون قبولها مفسدة وردها لطفاً صار من الجود والحكمة أن^(١) لا يقبل، إذ من الحكمة تجنب المفسدة.

ثم يقال لهم: نحن نريكم في غير ردّ التوبة وأن لا يقبلها تعالى ما هو أضرّج للمكلف عن المعصية مع أنه تعالى لم يفعله، ألا ترى أن الله عز وجلّ لو أخبر بأن الثواب والعقاب يتعقبان الموت ولا يتأخران إلى حين البعث والحشر كان ذلك أضرّج للمكلف لا محالة، ومع ذلك لم يخبر تبارك وتعالى بذلك^(٢)، إذ ليس ذلك بلطف، بل هو قريب من الإلجاء، فلا يمتنع مثله في القطع على العقاب فتحقق أن العقل لا يوجب ما ذكره وانكشف أن العفو جائز عقلاً.

وسنبين أن السمع لا يمنع منه بعون الله ومشئته، بل قد دلّ على وقوعه فضلاً عن جوازه، وذلك لأنّ الأمة مجمعة على أن النبيّ عليه الصلاة والسلام يشفع في القيامة وأنه يشفع ويُقبلُ شفاعته، والشفاعة حقيقة في سؤال إسقاط الضرر عن الغير فحسب، وإذا كان كذلك وجب أن يسقط بشفاعته ضررُ العقاب عمّن يشفع فيه، وأن يجوز سقوط العقاب عن كلّ واحد من العصاة منفرداً، لتجوز أن تناله شفاعته عليه السلام. ولا يلزم على هذا تجويز العفو عن جميعهم، لأنّ الإجماع يمنع منه إذا^(٣) أجمعت الأمة على أنه تعالى لا يعفو عن جميع العصاة، وأنّ الرسول عليه السلام لا يشفع في جميعهم. ونحن وإن قطعنا على أنه عليه السلام يشفع في جماعة من العصاة وأنه تقبل شفاعته فيهم فيسقط

(١) عبارة «عندكم... إلى والحكمة أن» ليست في نسخة (ج).

(٢) «بذلك» ليس في (ج).

(٣) ج: إذ.

عقابهم بشفاعته، نفضلاً منه تعالى عليه وعلى من يشفع فيه، إذ قبول الشفاعة ليس واجباً، بل هو تفضل، فإنه لا يلزمنا الإغراء^(١). لأن من يشفع عليه السلام فيهم غير متعين لنا، فلا عاصى إلا ويجوز أن لا يشفع عليه السلام فيه، فيبقى مزجوراً ولا يكون مغراً على المعصية.

فإن قيل: مسلم أنه عليه السلام يشفع يوم القيامة وأنه يُشَفَّع، ولكن قولكم إن الشفاعة حقيقتها مسألة إسقاط الضرر عن الغير دون سؤال إيصال النفع على ما يقوله خصومكم، غير مسلم، فيبينوه لتتم دلائلكم هذه.

قلنا: بيان ذلك: أن الشفاعة لا تخلو من وجوه ثلاثة: إما أن تكون حقيقتها في سؤال إسقاط الضرر لا غير، أو في سؤال إيصال النفع وزيادته فقط، وفي المسألتين معاً بأن تكون موضوعة^(٢) لهما.

فإن كانت حقيقة في القسم الأول فهو الذي نريده، وبذلك تتم داللتنا. وإن كانت حقيقة في القسم الثاني فوجب أن لا يسعى السائل في إسقاط الضرر فيما بيننا شافعاً على سبيل الحقيقة، وأن يكون تسميته بأنه شافع مجازاً، ومعلوم بطلان ذلك، لأن تسميته شافعاً هو الظاهر المعروف الذي لا شك فيه، وأنما الخلاف في غيره.

وإن كانت حقيقة في المسألتين جميعاً على الإشتراك بينهما على ما يذهب إليه خصومنا وجب إذا سألنا الله تعالى أن يزيد في كرامة النبي عليه السلام ويرفع درجاته، أن نكون شافعين في النبي. وفي تخطئة الأمة من أطلق ذلك لفظاً ومعنى دلالة على أن الشفاعة حقيقتها القسم الأول الذي ذهبنا إليه. فإن قيل: إنما لم نسم شافعين في النبي عليه السلام، إذا سألنا الله أن يزيد

(١) عبارة «فيسقط عقابهم... إلى قوله: عزاء» ليس في نسخة (ج).

(٢) ج: موصوفه.

في كرامته، وإن كانت الشفاعة حقيقةً في السؤالين مشتركةً بينهما، لأنَّ أهل اللغة يعتبرون في التسمية بها الرتبة، كما يعتبرونها في الأمر، فإذا وقع لفظ الشفاعة من ناقص الرتبة عن المشفوع فيه سَمِيَ سؤالاً ولم يُسمَّ شفاعةً، وإن وقع من عالي الرتبة بالنسبة إلى المشفوع فيه سَمِيَ شفاعةً، فلنقصان رتبتنا عن رتبته عليه السلام لم سُمَّ شافعٍ في حقِّه، كما لا يكون آمِرين له إذا سألناه.

قلنا: هذا غلط، لأنَّ الرتبة إنَّما تعتبر حيث تعتبر بين المخاطب والمخاطب، لا بين المخاطب وبين من تناوله الخطاب ويتضمَّن ذكره، ألا ترى أنَّهم لما اعتبروا الرتبة في الأمر لم يعتبروها إلَّا بين الأمر والمخاطب وبين المأمور المخاطب دون من تضمَّن لفظ الأمر، ذكره أو تعدَّى إليه، حتَّى لو أنَّ أحدنا قال لغيره ممَّن هو دونه في الرتبة: «إلِّقَ الأمير» لكان آمراً له، كما يكون آمراً له لو قال: «إلِّقَ الحارس» فلو كانت الرتبة معتبرة في ^(١) غير الأمر والمأمور لوجب أن يختلف الحال هاهنا لاختلاف رتبتني من تعلق به الأمر. فعلى هذا قد اعتبرت الرتبة في الشفاعة ^(٢) ولكن بحيث يجب اعتبارها وهو بين الشافع والمشفوع إليه، لأنَّهم يسمُّون سؤال النبيِّ عليه السلام الله فينا شفاعةً، ولا يسمُّون أوامر الله تعالى له عليه السلام بذلك، وإن كانت الصيغة واحدة والمعنى واحداً، ولذلك لا يسمُّون من يتوجَّه من الخطاب إلى غيرنا شفاعةً إلَّا بعد أن يكون ذلك الغير أعلى رتبةً، ومتى كان أنقص سَمَوْا القول أمراً، فرتبة النبيِّ عليه السلام إنَّما تكون معتبرة في الشفاعة من حيث يجعل ما يصدر من خطابنا إليه عليه السلام مسمًى بذلك، وما يصدر من خطابه عليه السلام إلينا غير مسمًى بذلك فمن جعل الرتبة دخولاً في هذا الموضع الذي ذكرناه فهو غير

(١) ج: من

(٢) عبارة «أن يختلف... إلى قوله: في الشفاعة» ليس في نسخة (ج).

مصيب ولا منصف على أنَّ خبر بريرة يسقط اعتبار الرتبة من الشفاعة جملةً ومن جميع الوجوه، لأنه عليه السلام قال لها لما قالت: أأمرني بذلك: «إنما أنا شافع»^(١).

ومما يبيِّن أنَّ الرتبة غير معتبرة بين الشافع والمشفوع فيه^(٢) أنَّ الإنسان قد يكون شافعاً في حاجة نفسه كما يكون شافعاً في حاجة غيره، فلو كانت الرتبة معتبرةً بين الشافع والمشفوع فيه لاستحال ذلك، من حيث إنَّ الرتبة لا تدخل بين الإنسان ونفسه، فإن منعوا كون الإنسان شافعاً في حاجة نفسه كابروا وعاندوا، لأنَّ هذا في الاستعمال والتعارف أظهر من أن يخفى أو يحتاج الى بيان وإقامة دلالة عليه. وعلى هذا جاء الشرع بإثبات الشفعة لمن بينه من الشريك في الملك أو في طريقه أو الجار على اختلاف المذاهب فيها، وسُمي من له الشفعة وطالب بها شفيعاً، مع أنه إنما يشفع ويسأل في حق نفسه لا في حق غيره. فإن قالوا: إنما لم نُسَمَّ شافعين فيه عليه السلام إذا سألنا الله تعالى أن يزيد في كرامته، لأننا لانعلم كيف الحال في سؤالنا ذلك عنده تعالى، أهو مقبول أم مردود؟.

قلنا: هذا أبعد من الأول، لأنَّ نفي القبول لا يخرج الشفاعة من حقيقتها ولا يسلبها وقوع اسم الشفاعة عليها، كما لا يدخلها في ذلك كونها مقبولة، وعلى هذا يقال: شفاعة مقبولة وشفاعة مردودة.

فإن قالوا: إنما لم نُسَمَّ شافعين فيه عليه السلام من حيث إنَّ الشفاعة إنما تسمى شفاعة، إذا جَوَزَ أن يكون لها أثر بأن يحصل عندها من النفع للمشفوع فيه أو سقوط الضرر عنه ما لم يحصل بدونها، ومعلوم أنَّ جميع كرامات النبي

(١) سنن النسائي: ج ٨ ص ٢٤٧ كتاب القضاء، شفاعة الحاكم للخصوم قبل فصل الحكم.

(٢) «فيه» ليس في (ج).

عليه السلام، والرفعة من درجاته واصله إليه حاصلة محققة له، سألنا الله تعالى ذلك أو لم نسألها، فلذلك لم نُسَمَّ شافعين في حقّه، كمن علم من حاله أنّ السلطان يكرمه ويخلع عليه ويرفع من قدره سألّه في ذلك أحد أو لم يسألّه. لا يقال لمن يسأل السلطان أن يكرم ذلك الإنسان ويخلع عليه أنّه شافع في حقّه.

قلنا: هذا باطل من حيث فرضنا القول في أن يسأل الله تعالى أحدا أن يزيد من ^(١) الكرامة المقدرة له عليه السلام عند الله وأن يرفع درجته، ممّا هو معلوم مقدّر عنده تعالى، وذلك غير معلوم الحصول له عليه السلام من دون سؤالنا.

فإن قالوا: وتلك الزيادة غير معلوم حصولها عند سؤالنا.

قلنا: فهذا الرجوع إلى السؤال الأول، وهو أنّ الشفاعة إنّما تسمّى شفاعة باعتبار كونها مقبولة، وقد أجبنا عنه على أنّه غير معلوم أنّ تلك الزيادة لا تحصل عند مسألتنا، بل من المجوّز حصولها عند مسألتنا، وقد ذكرتم في سؤالكم هذا أنّ الشفاعة إنّما تسمّى شفاعةً باعتبار جواز تأثيرها، فاندفع هذا الخيال.

وبعد فلو سلّمنا اشتراك لفظ الشفاعة، بين مسألة إسقاط الضرر ومسألة زيادة النفع لم يضربنا، لأنّ لنا طريقاً نعلم به أنّ شفاعة النبي عليه السلام في المذنبين إنّما هي في إسقاط عقابهم، وهو الخبر المستفيض في الرواية عنه عليه السلام من قوله: «(أدّخرتُ)» ^(٢) وفي رواية: «(أعددتُ شفاعةً لأهل الكبائر من أمّتي)» ^(٣) وهو متلقّى بالقبول ولا ينازع في صحّته أحدٌ، وأنما النزاع في تأويله،

(١) م: في.

(٢) و(٣) مسند أحمد بن حنبل: ج ٣ ص ٢١٣، سنن أبي داود: ج ٤ ص ٢٣٦ ح ٤٧٣٩، التوحيد: ص ٤٠٧، وفي الجميع: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي».

وظاهره^(١) يقتضي أنّ شفاعته عليه السلام يكون في إسقاط العقاب من حيث خصّها بأهل الكبائر المستحقّين للعقاب.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد بشفاعته أن يسأل الزيادة في منافعهم والتفّضل عليهم وأن يكون وجه تخصيصها بأهل الكبائر أنهم أحوج إلى هذه الزيادة من حيث أحبط كبائرهم ما استحقّوه من الثواب؟.

قلنا: لو كان عليه السلام إنّما يشفع في زيادة منافعهم على ما ذكر في السؤال لكان لا يخلو ما^(٢) يشفع فيه من هذه المنافع والزيادة فيها من أن يسألها لهم وهم من أهل الكبائر لم يتوبوا منها ويسألها لهم بعد أن فارّقوها وتابوا منها فإن سألها وهم من أهل الكبائر^(٣) لم يتوبوا منها، فهو باطل، لأنّ طلب منافع من لا يتمكن أن ينتفع بها لا معنى له ولا يتصوّر إجابته فيه من حيث إنّ المستحقّ للعقاب إذا عوقب لا يجوز أن ينتفع في حال معاقبته. وإن سألها وهم فارّقوها وتابوا منها، فكيف يجوز أن يسمّيهم بأهل الكبائر وقد فارّقوها وتابوا منها؟ وهذا الاسم من أسماء الذمّ الذي لا يثبت بعد التوبة وسقوط العقاب.

فإن قيل: إنّما سمّاهم أهل الكبائر في حال ادّخار الشفاعة، وهو غير حال وقوع الشفاعة، إذ حال الادّخار إنّما هو حال كونهم في الدنيا وحال وقوع الشفاعة هو الآخرة، وأصحاب الكبائر يوصفون بأنهم من أهل الكبائر في الدنيا قبل أن يتوبوا وهو حال الادّخار وإن كانوا لا يوصفون بذلك في حال وقوع الشفاعة في الآخرة. فعلى هذا إنّما سمّاهم أهل الكبائر في حال الادّخار، وإن كانوا في حال وقوع الشفاعة لا يوصفون به، لمفارقتهم إيّاها وتوبتهم منها.

قلنا: أمّا حال الادّخار ففارق لحال الوقوع على ما ذكر في السؤال، لكن

(٢) ج: أمّا أن.

(١) ج: فظاهره.

(٣) عبارة «لم يتوبوا منها... إلى قوله: أهل الكبائر» ليست في (ج).

جميع أحوال الدنيا بل أحوال الموت والموقف للحساب وإلى أن تقع الشفاعة هي أحوال ادّخار الشفاعة لمن يشفع فيه، وإذا كان من يشفع فيه عليه السلام من أصحاب الكبائر عندهم لا بدّ أن يتوب ويخرج من الدنيا تائباً، فكيف يجوز بعد وقوع التوبة منه وإلى أن يشفع فيه أن يسميه عليه السلام بأهل الكبائر وذلك ذمّ؟.

وقد استدّلوا على أنّ شفاعته عليه السلام لا يكون في إسقاط عقاب^(١) المذنبين على ما نقوله بآيات.

منها: قوله عزّ وجلّ: «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ»^(٢). قالوا: إنّّه تعالى صرّح في هذه الآية بأنّه لا يكون للظالمين شفيع مشفّع أي مقبول الشفاعة.

والجواب عن ذلك: أنّ التمسك بظاهر هذه الآية إنّما يصح بعد تخصيص صيغة للعموم بالعموم المستغرق دون أن يكون مشتركة بينه وبين الخصوص، وذلك غير مسلم، بل الصحيح الذي دللنا عليه في المصادر أنّها مشتركة بين العموم والخصوص، فلعلّه تعالى أراد بالظالمين بعضهم دون جميعهم، ولعلّه أراد بمن ذكرهم الكفار، لأنّه تعالى قد سمى الشرك ظلماً في قوله: «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^(٣) على أنّه لا بدّ لهم من تخصيص ظاهر هذه الآية، لأنّهم يثبتون الشفاعة لبعض الظالمين وهم التائبون منهم، فلا بدّ من أن يقولوا إنّّه تعالى أراد بنفي الشفاعة بعضهم.

فإن قالوا: إنّهم إذا تابوا لا يُسَمَّونَ ظالمين.

قلنا: فهذا ينقلب عليكم في تأويلكم قوله عليه السلام: أعددت شفاعة

(٢) غافر: ١٨.

(١) ج: ذنوب.

(٣) لقمان: ١٣.

لأهل الكبائر من أمتي» ويبطله.

ثم نقول لهم: وهب أنهم لا يسمّون ظالمين بعد التوبة، فإنهم يسمّون بذلك قبلها بلا شبهة، فلا يصح أن ينفي الشفاعة عنهم وفيهم من يتوب ويشفع فيه. فعلى هذا لابد لهم من تخصيص الآية وإخراج التائبين منها.

وبعد فأنا نسلّم لهم القول بالعموم ولا ننازعهم في أنه لابد لهم أيضاً من القول بتخصيص الآية، ومع ذلك نقول: لاحتجة لكم في ظاهر هذه الآية، لأنه تعالى إننا نفي بظاهر لفظ الآية أن يكون للظالمين شفيع يطاع، لاشفيع مطلق، ومن أثبت الشفاعة للمذنبين لا يقول: إن الشفيع فيهم يطاع، لأن الإجابة لا تسمّى طاعة، إلا إذا كانت ممّن هو أدون رتبة للمجاب.

فإن قالوا: فأني فائدة في تخصيص الظالمين بأنه لاشفيع لهم يطاع؟ ومعلوم أن الشفيع إلى الله تعالى لا يكون مطاعاً؟ سواء شفع في ظالم أو غير ظالم؟.

قلنا: الفائدة في ذلك أن يخبرنا تعالى بانقطاع الخلو إليه عز وجل وأنه متى لم يُرد تعالى أن يتفصل عليهم بالعفو لم يجدوا دافعاً لعقابه. وأن من يتفصل عليه منهم بإسقاط عقابه عند شفاعته من شفع فيه إننا يفعل ذلك امتناناً عليه وعلى الشافع فيه وتفضلاً وإحساناً منه إليهما، لا أنه مطيع لغيره فيه. ومنها: قوله تعالى: «وما للظالمين من أنصار»^(١).

والجواب عن تمسكهم بهذه الآية: أن النصرة ليست هي الشفاعة، لأن الشفاعة إنما هي الطلب على وجه اللين والخضوع، والنصرة إنما هي المدافعة عن المنصور والمغالبة في الدفع عنه. ولهذا لا يقول أحد في بعض رعية السلطان إذا سأل السلطان على وجه الخضوع في فقير ضعيف قد جنى جناية أن يعفوه عنه ويصفح عن جنايته: إنه ناصر له من السلطان، بل يقول: شافع فيه، ولكن

يقال فيمن خرج على السلطان وخلع طاعته ودافع عمن يريد السلطان ضربه وحبسه وإيلامه والإضرار به: إنه ناصره. فظهر الفرق بين النصرة والشفاعة. وإنما نفى جلّ جلاله في هذه الآية النصرة التي نفاها بقوله: «فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يُنَصِّرُونَهُ (الآية)»^(١). ثم ولو سلمنا لهم أن الشفاعة تسمى نصرة حقيقة أو تجوزاً، كان لنا أن نقول ما قلناه في الآية الأولى من النزاع في صيغة العموم، ومن أنه لابدّ لهم من المصير إلى تخصيص الآية.

ومنها: قوله تعالى وتبارك: «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى»^(٢).

والجواب أن نقول: المراد بقوله: «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» أن يشفع له. وهكذا نقول نحن، لأنّ عندنا أنّ الشافعين إلى الله تعالى من الملائكة والانبياء والمؤمنين لا يشفعون إلا لمن أذن لهم ربهم تعالى في أن يشفعوا له. والدليل عليه قوله تعالى: «من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه»، وقوله عز وجل: «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى»^(٣).

وليس لهم أن يقولوا: ظاهر الآية يقتضي خلاف ما ذكرتموه من حيث إنه ليس في الآية إلا لمن ارتضى أن يشفع له.

ويدلّ على ما نقول من أنّهم لا يشفعون إلا لمن كان مرتضى عنده تعالى، وهو المطيع المستحق للثواب، إذ العاصي المستحق للعقاب لا يسمى مرتضى، وذلك لأنّ الرضا هو إرادة مخصوصة، فلا يتعلّق بنفس المشفوع لهم، وإنما يتعلّق بأفعاله وطاعاته. فعلى قولهم كأنه تعالى قال: لا يشفعون إلا لمن ارتضى فعله وإيمانه. فلا بدّ لهم أيضاً من الإضمار والعدول عن الظاهر. وإذا جاز لهم ذلك،

(٢) الأنبياء: ٢٨.

(١) القصص: ٨١.

(٣) النجم: ٢٦.

جازلنا أن نقول: بل أراد من ارتضى الشفاعة له، إذ لابد من إضمار فعل يتعلّق به الرضا الذي هو الإرداة. فلا فرق بين أن يضمروا أفعالهم وطاعتهم وبين أن يضمّر الفعل المتعلّق بهم وهو الشفاعة لهم.

وقد قال بعض من تأوّل هذه الآية من أصحابنا: لا يمتنع أن يكون الرضا في الآية راجعاً إلى المذنبين ويكون متعلّقاً بإيمانهم دون فسقهم، قال: لأنّه غير ممتنع أن يقال: فلانٌ يرتضى فلاناً، وإن كان راضياً ببعض أفعاله وساخط لبعض آخره، الا ترى أن أحدنا قد يقول: أنا أرّضى هذا النجّار وهو يريد في النجارة دون الصياغة وغيرها ممّا لا علم له به ولا يدّ له فيه، وهذا وجه صحيح أيضاً. ومنها: قوله تعالى: «أَقْمِنَ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ»^(١)، قالوا: وهذا صريح في أنّ من حقّت عليه العقوبة لا يعفو تعالى عنه بشفاعته عليه السلام.

والجوابُ أن نقول: نحن لانذهب إلى أنّ من حقّت عليه كلمة العذاب يشفع النبيّ عليه السلام فيه وأنّه ينقّذه من النار، لأن من حقّت عليه كلمة العذاب هو الذي جاء الوعيد القاطع على عقابه، ومن توّعده الله تعالى بالعقاب قطعاً، فإن النبيّ عليه السلام لا يشفع فيه ولا ينقّذه من النار. وقد قال تعالى: «ولكن حقّت كلمة العذاب على الكافرين»^(٢).

ومنها: قوله تعالى في وصف يوم القيامة: «لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل»^(٣).

والجوابُ أن نقول: لابد لنا ولكم من تخصيص هذه الآية، لأنّا وإياكم أجمعنا وافقنا على أنّ للنبيّ عليه السلام شفاعةً مقبولة يوم القيامة وأنّه يجزي

(٢) الزمر: ٧١.

(١) الزمر: ١٩.

(٣) البقرة: ٤٨.

عن بعض أمته، وأنما اختلفنا في معنى الشفاعة وتأويلها. فتي قلم إنما نفى تعالى قبول الشفاعة وجزاء نفس عن نفس في إسقاط العقاب^(١) فلنا أن نقول: إنما نفى قبول الشفاعة وجزاء نفس عن نفس في إسقاط عقاب الكفر.

ومن قطع تعالى على عقابه من العصاة تعلقوا أيضاً بأن قالوا: قد علمنا حسن رغبتنا الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام. فلو كانت شفاعته، صلوات الله عليه وآله، مختصة بالعصاة وإسقاط عقابهم، لوجب أن يكون رغبتنا إليه تعالى في أن يجعلنا عصاةً، ولكان سؤالنا هذا ورغبتنا هذه قبيحين، وفي علمنا بحسن هذه الرغبة والسؤال دليل على أن شفاعته عليه السلام إنما يكون للمؤمنين في زيادة التفضل عليهم.

والجواب عن ذلك أن نقول: إنما يحسن منا الرغبة إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعة نبيه عليه السلام، بشرط أن نفعل ما نستحق به العقاب، لامطلقاً، وتجري الرغبة في الشفاعة في أنها لا تحسن إلا مشروطة بجرى سائر الدعاء في أنها لا تحسن أيضاً إلا مشروطة، بأن لا يكون لنا أو لغيرنا فيما ندعوه ونسأله منه تعالى مفسدة.

فكما أنه ليس لقائل أن يقول لنا إذ دعوتكم الله تعالى أن يرزقكم الأموال والأولاد، وأنتم تجوزون أن يكون ما تسألونه مما ذكرناه مفسدة لكم أو لغيركم، فكأنكم سألتهم^(٢) عز وجل أن يستفسدكم.

لأننا نقول بالاتفاق في جواب من يقول ذلك: إننا لأنسأل الله تعالى ذلك ولا ندعوه إلا مشروطاً بأن لا تكون مفسدة، وهذا الإشتراط وإن لم يكن منطوقاً به فإنه لابد من أن يكون مقصوداً ومضمراً، فكذلك القول في الشفاعة.

(١) ج: العقاب، قلنا: هذا تخصيص منكم للظاهر، فلنا أن نقول...

(٢) عبارة «الأموال والأولاد... إلى قوله: سألتهم» سقط في نسخة (ج).

ثم نقول لهم: ألسنا نرغب الى الله تعالى في أن يجعلنا من التوابين
والمستغفرين وتحسن منا هذه الرغبة؟!
فإن قالوا: لا تحسن منا هذه الرغبة.
قلنا: وكذلك لا تحسن الرغبة.
وإن قالوا: بلى تحسن هذه الرغبة^(١).
قلنا: فإذا كانت التوبة والاستغفار لا يكونان إلا من الذنوب والمعاصي،
فكأننا سألنا الله تعالى أن يجعلنا من أهل المعاصي والذنوب.
فإن قالوا: هذه الرغبة مشترطة بأن يجعلنا منهم متى عصينا واقترفنا ما
نستحق به العقاب.

قلنا: وهكذا نقول في الرغبة في الشفاعة كيلاً بكيلى، واندفع السؤال.
وقد أورد على هذا الدليل العقلى الذي أوردناه أولاً^(٢) أن السمع لم يرد
بالقطع على عقاب فساق أهل الصلاة آيات الوعيد، مثل قوله تعالى: «وَمَنْ
يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (الآية)»^(٣) وقوله: «وَمَنْ يَعْصِ سَوْءَ يُجْزَبِ»^(٤)، وقوله:
«وَأَنَّ الْفُجَّارَ لَنِي جَحِيمٍ»^(٥)، وقالوا: عموم هذه الآيات يقتضي القطع على
عقاب جميع العصاة إلا ما أخرجه الدليل.

ولنا في الكلام على تعلقهم بهذه الآيات وجوه ثلاثة:
أولها: منعهم من التمسك بعمومات هذه الآيات إذ غير مسلم اختصاص
الصيغ التي يزعمون أنها مختصة بالعموم المستغرق، بل الصحيح الذي نذهب
إليه أنها مشتركة بين العموم والخصوص حقيقة فيهما، وإذا كان اشتراك هذه

(١) عبارة «قلنا: وكذلك... إلى قوله: الرغبة» سقط في نسخة (ج).

(٢) ج: أولاً وذكرنا.

(٣) النساء: ١٤، الجن: ٢٣.

(٥) الانفطار: ١٤.

(٤) النساء: ١٢٣.

الألفاظ معلوماً أو مجوزاً بطل تعلّقهم بعمومات هذه الآيات^(١)، واستدلّاهم بها، لأنّه يلزم منه تجويز أن يكون الله تعالى عنى بها بعض الفجّار والعصاة، وهم الكفّار ومن قطع على عقابهم.

وقد استدلّ أصحابنا في الوعيد على أنّ العموم المستغرق ليس له صيغة خاصّة به غير مشتركة بينه وبين الخصوص، بل هي مشتركة بين العموم والخصوص بوجوه معلومة واضحة ذكرناها في المصادر في أصول الفقه من غير حاجة بهم إلى تحقيق ذلك في الوعيد، إذ ليسوا هم المتمسّكين بهذه العمومات والمستدلّين بها، بل خصومهم من أصحاب الوعيد هم الذين يستدلّون بها وأصحابنا معترضون عليهم في ذلك وهادمون لما يبنونه، فيكفيهم تشكيك الخصوم وإلزامهم تجويز خلاف ما يذهبون إليه ويدّعون. وذلك يتمّ باعتراض ما يحتجّون به، وهذا لا بدّ منه للمعترض، إذ به يحصل مقصوده من تشكيك الخصم.

فإن قيل: كيف تنازعون في اختصاص صيغ العموم بالعموم مع ذهابكم إلى أنّ هذه الصيغ اختصّت بالعموم وزال منها الإشتراك بحكم عرف الشرع على ما ذكره سيّدكم المرتضى^(٢)؟

قلنا: عرف الشرع إنّما جعل هذه الصيغ مختصّة بالعموم فيما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة عندنا، إذ عرف الشرع لا يؤثر فيما لا يتعلّق بالشرع، وعلى هذا دلّ كلام السيّد، وقد بيّنا ذلك في المصادر^(٣)، وما نحن فيه إنّما هو من أحكام الآخرة وليس من أحكام الشرع.

(١) عبارة «إذ غير مسلم... إلى قوله: هذه الآيات» سقط في نسخة (ج).

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٣) المصادر في أصول الفقه للمؤلف.

والثاني ممّا نردّ به عليهم: أن نعارض ونقابل عمومات هذه الآيات على تسليم قولهم في العموم بآيات الإرجاء وعمومها، فإنّها تقتضي العفو أيضاً، إذ هي من الأدلة السمعية على وقوع العفو ونبيّن أنّه ليس تخصيص عموم آيات العفو بعموم آيات الوعيد بأولى من تخصيص عموم آيات الوعيد بعموم آيات العفو.

والثالث من الوجوه التي نوردها عليهم متوجّه على من جوّز العفو عقلاً وذهب إلى سقوط العقاب به، وذلك بأن نقول لهم: إنكم بأجمعكم تخرجون من عمومات الوعيد التائبين ومن يزداد ثواب طاعاتهم على عقاب معاصيهم، وإنما تُخرجون الفريقين من هذه العمومات، لأنّ التوبة من مُسقطات العقاب عندكم، وكذلك زيادة الثواب، فأخرجوا منها أيضاً المعفو عنهم، لأنّ العفو أيضاً من مسقطات العقاب عندكم عقلاً، وقد زال الخلاف.

فأمّا الوجه الأول: في الكلام عليهم، وهو منعهم من التمسك بعمومات آيات الوعيد، فطريقه أن نطالبهم بتصحيح ما ادّعوه من اختصاص صيغ العموم بالعموم المستغرق، ونقول لهم: لم قلتم ذاك؟ وم تنكرون على من يخالفكم فيه ويقطع أو يجوز إشراك هذه الصيغ والألفاظ بين العموم المستغرق وبين الخصوص، وقد زعموا أنّ «من» في العقلاء و«ما» فيما لا يعقل و«متى» في الأوقات و«أين» في الأماكن مختصة بالاستغراق إذا وقعت نكرة في المجازاة أو الإستفهام؟ وكذا ادّعوا في ألفاظ الجموع إذا دخلها لام تعريف الجنس أنّها مختصة بالاستغراق؟^(١) ولا حاجة بنا إلى منازعتهم في كون لفظ «من» وأخوته مختصة بالاستغراق في الإستفهام، لأنّ ذلك لو سلّم لهم لا يضرنا فيما نريده في منعهم من التعلّق بعمومات آيات الوعيد من حيث إنّ الإستفهام لا يدخل في خطابه

(١) عبارة «إذا وقعت... إلى قوله: بالاستغراق» سقط في نسخة (ج).

تعالى إيتانا، لأنّ الاستفهام إنّما هو طلب الفهم والعلم، وإنّما يطلب العلم من لا يعلم الشيء الذي يطلب العلم به، وهذا فيه تعالى محال.

إذا تقرّر هذا: فالواجب أن ننازعهم في كون هذه الألفاظ مختصة بالإستغراق في المجازات، لدخولها في خطابه تعالى على ما هو ثابت فيما تعلقوا به من قوله عزّ وجلّ: «ومن يعص الله ورسوله»^(١)، و«من يعمل سوءً يجز به»^(٢)، و«من يعمل مثقال ذرة شراً يره»^(٣)، وفي ألفاظ الجموع بلام تعريف الجنس، ونطالهم بالدلالة على صحّة ما ادّعوه فيها.

وقد استدّلوا على كون لفظ «مَنْ» و«مَا» وأخواتها مختصة بالإستغراق في المجازة بأنّ القائل: من دخل داري أكرمه أو أهنته أو أعطيته يحسن أن يستثنى كلّ عاقل من العقلاء وكلّ جمع من جموعهم من قوله ذلك، والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته ألا ترى أنّه لا يحسن أن يستثنى من قوله بعض البهائم لمّا لم يدخل تحت لفظ «مَنْ» وطردوا هذه الطريقة في أخوات لفظ من وما ومتى وأين، وكذا طردوها في ألفاظ الجموع بلام التعريف، فإنّ من يقول: أعطِ الرجال أو إلقهم، يحسن أن يستثنى كلّ رجل وكلّ جمع من جموع الرجال من قوله ذلك، ولا يحسن أن يستثنى بعض البهائم.

والكلام على استدلالهم هذا هو أن يقال: غير مسلّم أنّ الإستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته، بل إنّما يخرج منه مالولاه لصحّ دخوله تحته، فإنّما حسن استثناء كلّ عاقل أو كلّ جمع من العقلاء من قوله: من دخل داري أكرمه، ولم يحسن استثناء بعض البهائم، لصحّة دخول كلّ عاقل تحت لفظ «من» وعدم هذه الصحّة في البهائم باعتبار مواضع أهل اللسان.

(١) النساء: ١٤، الجن: ٢٣.

(٢) النساء: ١٢٣.

(٣) الزلزلة: ٨.

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن من يقول لغيره «إلّٰقَ جماعةً من العلماء» يحسن منه أن يستثني كلّ عالم من العلماء من قوله هذا، وكذا يحسن استثناء كلّ مشرك من قول القائل: «أقتل فرقة^(١) المشركين»، مع أن لفظ جماعة غير مستغرق، وكذا لفظ فرقة. ولكن لما صحّ دخول كلّ من استثني تحت اللفظين، صحّ استثناءهم منها، فدلّ ذلك على أن الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لصح^(٢) دخوله تحته، كقول القائل: «له عشرةٌ إلّا واحداً أو اثنين» فكيف تقولون إنه لولاه لصح^(٣)، لاما لولاه كوجب.

قلنا: إذا قلنا إن الاستثناء يُخرج من الكلام مالولاه لصح دخوله^(٤) تحته، ثمّ وجدناه مخرجاً من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته في بعض المواضع وهو الأعداد، ولا يقدح ذلك في قولنا، لأنّ الوجوب يشمل الصّحة وزيادة. فما يجب دخوله تحته يصحّ دخوله تحته ما هذا إلّا كما نقوله نحن ومخالفونا في هذه المسألة في جواب من يقدح في تحديدنا الحيّ بأنّه الذي يصحّ كونه عالماً قادراً، لأنّنا نقول له بأنّ يجب كون بعض الأحياء عالماً قادراً، لا يبطل قولنا: الحيّ هو الذي يصحّ كونه عالماً قادراً، لأنّ الوجوب يشمل الصّحة وزيادة، فالواجب يكون صحيحاً، وإنّما كان يبطل قولنا لو أراد القادح حيّاً يستحيل كونه عالماً قادراً، كذلك في مسألتنا إنّما يبطل قولنا الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لصح دخوله تحته بأنّ يرينا الخصم استثناءً يخرج من الكلام مالولاه لما صحّ دخوله تحته، على أن جماعة من مخالفي أصحاب الوعيد سوّوا بين الاستثناء من الأعداد وغيرها، وقالوا: الاستثناء من الأعداد أيضاً يخرج مالولاه لصح دخوله، لاما لولاه لوجب دخوله، وإن كنّا لانتزعي ذلك القول.

(١) ج: فرقة من.

(٢) ج: لوجب.

(٣) عبارة: «كقول القائل ... إلى قوله: لصحّ» سقط في (م).

(٤) ج: دخوله.

فإن قيل: لو كان الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لصح دخوله تحته، لوجب صحة دخوله في النكرات، لأنّ المستثنى من النكرة يصح دخوله فيها.

قلنا: الاستثناء من النكرة ينقسم إلى ما يكون في الموجب وإلى ما يكون في غير الموجب فإن كان في الموجب، فإمّا أن يكون استثناء نكرة من نكرة، أو استثناء معرفة من نكرة فأما استثناء النكرة من النكرة في الموجب^(١) كقول القائل: جائي رجال إلّا رجلاً، أو إلّا واحداً، فغير جائز، لا بسبب أنّ الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته، بل بسبب أنّ الجهالة تكثّر فيه من حيث إنّ المخاطب لا يستفيد منه أنّ الذين جاءوا من كانوا، ولا أنّ الذي لم يجرى من كان، فإن عرّف المستثنى بنعت وصفة أو استثنى في الأصل معرفة من نكرة كأن تقول: جاءني رجال إلّا رجلاً ظريفاً، أو إلّا زيداً، فانه جائز وأما في غير الموجب فاستثناء النكرة والمعرفة من النكرة جائز، كقولك: ما جاءني جماعة إلّا واحداً، وإلّا زيد.

وقد نصّ أبو بكر الرازي في كتابه المعروف بالأصول في النحو^(٢)، وهو من أئمة النحو، على معاني ما ذكرناه، فقد قلنا بموجب ما ألزمناه. فبطل بهذه الجملة استدلالهم على أنّ «من» في المجازة أو ألفاظ الجمع التي أدخل عليها لأم تعريف الجنس مختصة بالعموم، وبذلك يبطل تعلّقهم بعمومات الوعيد التي تمسكوا بها.

وأما الوجه الثاني في الكلام عليهم وهو المعارضة بآيات العفو والإرجاء، فقلوه تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»^(٣)،

(١) قوله «فإن كان... إلى قوله: في الموجب» سقط في (ج).

(٢) ليس لدينا كتاب الأصول في النحو.

(٣) النساء: ٤٨.

وقوله: «وإنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظَلَمِهِمْ»^(١). وقوله: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»^(٢).

فنقول: هذه الآيات تدلّ على حصول العفو والمغفرة من جهته تعالى. ووجه دلالة الآية الأولى أنَّ تعالى ما نفى غفران الشرك مطلقاً وعلى كل حال، بل نفى أن يغفره تفضلاً، فكأنه قال: لا يغفر أن يشرك به تفضلاً وإنما يغفره استحقاقاً، فيجب أن يكون المراد بقوله: «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» أنه يغفره بغير استحقاق، بل بالتفضل، لأنه موضوع الكلام الذي يدخله النفي والإثبات والأعلى والأدون أن يخالف الثاني الأول، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول، القائل: أنا لا أركب إلى الأمير إلا إذا دعاني إلى ذلك، وأركب إلى من دونه إذا دعاني إلى الركوب معه. وإنما يحسن أن يقول: وأركب إلى من دونه وإن لم يدعني إلى ذلك. وكذا لا يحسن أن يقول: أنا لا أأكل الخبز إلا على الجوع، وأأكل الحلواء إذا جعت. وإنما يحسن أن يقول: وأأكل الحلواء على الشبع. وكذا لا يحسن أن يقول: أنا لا أفضّل بالكثير من مالي وأعطي القليل منه إذا استُحِقَّ عليّ. وإنما يحسن أن يقول: أُعطي القليل تفضلاً من غير استحقاق عليّ.

فإن قيل: كيف تقولون إنه تعالى نفى غفران الشرك تفضلاً، وإنه يغفر الشرك استحقاقاً^(٣)، وعندكم أنَّ الغفران لا يكون مستحقاً قط، لا بالتوبة ولا بكثرة الطاعة والثواب، سواء كان غفران الشرك أو غيره من المعاصي؟ فكيف يصحّ ويستقيم هذا الاستدلال على قاعدتكم؟.

قلنا: نحن إنَّما نعارض بهذه الآيات استدلال الخصم بآيات الوعيد علينا في

(١) الرعد: ٦.

(٣) م: بالاستحقاق.

(٢) الزمر: ٥٣.

أنَّه تعالى لا يغفر الكبائر، فيجوز أن نبني الكلام على مذاهمهم. لأننا لسنا مستدلين بها ابتداءً، على أن عندنا أيضاً أن الله تعالى ما نفى غفران الشرك مطلقاً وعلى كل حال، وإنَّما نفى غفرانه من دون الرجوع منه إلى التوحيد والإيمان ومن دون التوبة عنه لأنَّه عزَّ وجلَّ يغفره بالرجوع منه إلى الإيمان والتوبة منه على ما وعد به في قوله: «قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف»^(١)، وإن كان ذلك منه تعالى^(٢). تفضلاً وكرماً، فيجب أن يكون الذي أثبتته من غفران ما دون الشرك بقوله: «ويغفر ما دون ذلك»^(٣)، غير مشروط بالتوبة. وفيه حصول بغيتنا من أنَّه عزَّ وجلَّ يغفر ما دون الشرك بغير توبة.

فإن قيل: نحن نقول بموجب ما ذكرتموه، وهو أنَّه تعالى نفى غفران الشرك إلا بالتوبة، وأثبت غفران ما دونه بغير التوبة، بل مجانبة الكبائر والإكثار من الطاعات التي تكفر عقاب الصغائر، في جنبها فاتماً عنى بما دون الشرك الصغائر، فكأنَّه تعالى قال: إنَّ الله لا يغفر أن يُشرك به إلا بالتوبة ويغفر ما دون ذلك من الصغائر بغير توبة، بل مجانبة الكبائر والإكثار من الطاعات، على ما صرح به في قوله: «إن تحتبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم»^(٤) فقد أعطينا النفي والإثبات حقهما من إثبات المخالفة بينهما، وكذا القول في الأعلى والأدون وقلنا^(٥) بموجب ما ذكرتموه وألزمتموه^(٦) من إثبات المخالفة بين النفي والإثبات والأعلى والأدون على وجه لا ينفعكم ولا يضرتنا.

قلنا: إذا أقررتم واعترفتم بأنَّه تعالى أراد بقوله: «ويغفر ما دون ذلك لمن

(١) الانفال: ٣٨.

(٢) قوله: «بالرجوع منه... إلى قوله: ذلك منه تعالى» سقط في (ج).

(٣) النساء: ٤٨.

(٤) النساء: ٣١.

(٥) «وقلنا» ليس في (ج).

(٦) ج: «وألزمتمونا».

يشاء» أنه يغفر من دون التوبة فقد تم مقصودنا، وذلك لأنّ قوله «مادون ذلك» يشمل الكبائر والصغائر لعمومه في الكلّ عندهم، وفي ذلك غفران الكبائر من دون التوبة^(١) وهو الذي نريده ونذهب إليه، وهو بخلاف مذهبكم، ولستم بأن تخصّصوا عموم لفظة «ما» في هذه الآية ليسلم لكم عموم آيات الوعيد أولى منا إذا خصّصنا عموم آيات الوعيد ليسلم عموم لفظة «ما» في هذه الآية، على أن على قاعدتكم ينبغي أن تشرطوا نفي استحقاق الغفران وثبوته في المخالفة بين ما نفاه وأثبتته من الغفرانين والمباينة بين الأعلى منها والأدون، وتقولوا إنّ تعالى نفي غفران الشرك من دون استحقاق وأثبت غفران مادونه من غير استحقاق على ما ذكرناه وقرّرناه في أوّل كلامنا عليكم في هذه المعارضة، لأنّ الاعتبار إنّما هو بالإستحقاق لا بما هو سببه من توبة أو غيره، ألا ترى أن التوبة لو لم تؤثر في استحقاق الغفران لما وجب اعتبارها واشترط نفيها في نفي غفران الشرك، فتحقّق أنّ الاعتبار بالإستحقاق إذا كان الاعتبار به وجب أن يشترط ثبوته ونفيه من الموضعين، لا ثبوت سببه الذي لو لم يؤثر فيه لما وقع إليه التفات. أمّا قوله تعالى «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه»، فإنّه لاجبة لكم فيه، وذلك لأنّه ليس فيه أنّه لا يكفر سيئاتكم إلّا بمجانبة الكبائر، وهذا هو الذي ينفعكم إن ثبت، ثمّ وهو بأن يدلّ على صحّة قولنا أولى من أن يدلّ على صحّة ما تدّعون من وجهين:

أحدهما: أنّه تعالى قال: «نكفر عنكم»، فأضاف التكفير إلى نفسه، وهذا يدلّ على أنّ التكفير يكون من جهته تعالى تفضلاً منه وامتناناً على المذنبين. وهذا بخلاف ما تقولونه، ويوافق ما نقوله، لأنّ عندهم أن بمجانبة الكبائر تقع الصغائر مكفّرةً، وأنّه لا يحتاج إلى أن يكفره تعالى.

(١) قوله «فقدتم... إلى قوله: دون التوبة» سقط في (ج).

والثاني من الوجهين: أن قوله: «سيئاتكم» يقع على الكبائر كوقوعه على الصغائر، ويشملها جميعاً، فصار هذا القول وعداً منه تعالى بأن مرتكب^(١) الكبيرة إن اجتنبها في المستقبل غفر الله له ما سلف وسبق منها وكفر كما قال: «قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف»^(٢).

فإن قيل: إنه تعالى شرط المشيئة في غفران مادون الشرك، وذلك يقتضي إجمال القول في مغفرة مادون الشرك، فلا يصح التمسك به.

قلنا: المشيئة إنما أدخلها تعالى فيمن يغفر له، لا فيما يغفر. فلا توقف فيما يغفر تعالى مما هو دون الشرك ولا إجمال فيه، وإنما التوقف فيمن يغفر له، وذلك لا يضربنا، لأننا لا نقطع على تعيين من يغفر له الله تعالى، على أن ظاهر تعليق الغفران بالمشيئة يقتضي أنه تفضل وليس بواجب، لأن الواجب لا تعلق بالمشيئة، ألا ترى أن أحداً^(٣) لا يقول: أنا أردّ الوديعة أو أقضي الدين إن شئت، وإنما يقول: أنا أتصدق وأتفضل إن شئت.

وذكر صاحب الفائق أن شيوخه قد أجابوا عن تمسكنا بهذه الآية بأجوبة اعترضنا عليها.

قال: ثم أجابوا عن ذلك الاعتراض على ما سنذكرها، لكننا نقدّم على ذلك تأويل الآية على معنى يسقط به جميع ما ذكرود، وهو أنه ليس المراد بالمغفرة المذكورة في الآية هو إسقاط عقاب المستحق للعقاب فيصح ما يتم عليه من وجوه الاستدلالات، وإنما المراد بها تأخير العقاب المعجل في الدنيا، وقد ذكر تعالى المغفرة بهذا المعنى في القرآن، قال تعالى: «وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب»^(٤)، وقال تعالى: «إن الله

(٢) الأنفال: ٣٨.

(١) م: من يرتكب.

(٤) الكهف: ٥٨.

(٣) م: أحداً.

يُمِسِّكَ السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا... الآية»^(١)، وقوله تعالى: «وإنَّ ربَّكَ لذو مغفرة للناس على ظلمهم»^(٢). فيكون معنى الآية على هذا: أن الله تعالى لا يؤخِّر عقاب الشرك به تعالى وهو كل كفر، لأنَّه لا فرق في الشرع بين الشرك والكفر، بل يعجِّل عقابه في الدنيا ولا يعجِّل عقاب مادون ذلك من الكبائر، بل يؤخِّره^(٣).

قال: وكذلك نجد مخبر هذا الخبر فإنَّ الله يأخذ الكافر في الدنيا إمَّا بعذاب الاستئصال، كما أهلك كثيراً من الكفار أو يأخذه بأيدي المؤمنين بالقتل أو سبي ذراريه وأمواله، أو يأخذه بأيدي الكفرة بأن يسلِّط بعضهم على بعض، أو بالخذلان على جهة العقوبة، فيزداد كفراً على كفر، كما قال تعالى: «سنستدرجهم من حيث لا يعلمون» وأُمِّلِي لهم إنَّ كيدي متين»^(٤) وقال: «ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيراً لأنفسهم إنَّما نملي لهم ليزدادوا إثماً»^(٥) ولا يفعل ذلك بالفاسق^(٦)، فبيِّن بهذه الآيات غلظ حال الكفار^(٧) وإنَّ حال الفاسق دونه، فإنَّه تعالى يفعل ما ذكر^(٨) بالكافر في الأغلب ولا يفعل مثله بالفاسق في الأغلب.

ثمَّ سأل نفسه وقال: فإن قيل: إنَّا نجد كثيراً من الكفار لا يعجِّل تعالى عقوبتهم، ونجد كثيراً من الفاسق أخذهم^(٩) الله تعالى في الدنيا بالإهلاك، فكيف يصحَّ تأويل الآية على ما قلتم؟

وأجاب عنه بأن قال: قيل له: إنَّه تعالى لم يطلق الخبر بالعقاب المعجِّل في

(١) فاطر: ٤١. م: ولا يفعل مثل ذلك الفاسق.

(٢) الرعد: ٦. م: الكفر.

(٣) ليس لدينا كتاب الفائق.

(٤) الأعراف: ١٨٢ - ١٨٣.

(٥) آل عمران: ١٧٨.

(٦) م: يأخذهم.

(٧) م: يأخذهم.

حقّ الكافر ونفيه في الفاسق، بل قيده بقوله «لمن يشاء»، لأنّه تعالى لما قال: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»، فذكر المفعول له^(١) في الجملة الثانية صار تقدير الآية: إنّ الله لا يغفر أن يُشرك به لمن يشاء ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، لأنّه لا بدّ له من مفعول ثان، لأنّ «يغفر» لا بدّ له من مفعولين، فذكره تعالى في آخر الآية يدلّ على ذكره في الأوّل.

قال: وإذا صحّ هذا كان المراد بالآية ترجيح حال الكفر في حكمة الله تعالى في باب الأخذ بالعقاب المعجل على حال الفسق^(٢). والأمر كذلك، لأنّ الأغلب في حقّ الكافر الأخذ المعجل بالعقاب أو الخذلان الظاهر، فإن لم يؤخذ بالعقاب الظاهر لم يسلم من الخذلان الظاهر غالباً، وليس يُفعل مثل ذلك في حقّ الفاسق، وإن كان لا يهمل الفساق أيضاً من التنبيه بأخذ بعض الفساق بالهلاك المعجل.

قال: وإذا علم ترجيح حال الكفار على حال الفساق فيما ذكرنا صحّ تأويل الآية عليه، وكان أولى من غيره من التأويلات، لدلالة سياق الآية عليه. وسياقها أنّه تعالى ذكر هذه الآية في سورة النساء في موضعين، فقدّم على ذكرها في أحد الموضعين بوعيد أهل الكتاب بالعقاب^(٣) المعجل إن لم يؤمنوا، فقال: «يا أيّها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدّقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنزّدها على أديبارها أولنعلمهم كما لعنّا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً* إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»^(٤) ثمّ عقبه بقوله: «ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً»^(٥)، وقدّم عليه في الموضع

(١) «له» ليس في (ج).

(٤) النساء: ٤٧ - ٤٨.

(٢) ج: الفاسق.

(٥) النساء: ٤٨.

(٣) ج: العقاب.

الآخر التحذير من الخذلان بقوله: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى»^(١)، أي نتركه وما يختار. ثم قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ... الْآيَةُ»^(٢) ثم عقبه بقوله: «ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً»^(٣).

قال: فدلنا^(٤) أول الآية في الموضعين وآخرها على ما اخترناه من التأويل، فعلى هذا سقط جميع ما اجتجوا به من الآية علينا^(٥). هذه جملة ما ذكره في تأويل هذه الآية.

فيقال له: أولاً: تأويلك المغفرة على تأخير العقاب وترك تعجيله لعل إسقاطه ترك لما يقتضيه ظاهر هذه اللفظة، وعدول عن الحقيقة إلى المجاز، لأنها حقيقة عند أهل الدين والشرع في إسقاط العقاب لافي تأخيرها وهذا هو المفهوم عندهم والمبتدر إلى أفهامهم من هذه اللفظة، وهذا المعنى هو الذي يعنونه بطلبهم المغفرة من الله تعالى لأنفسهم ولوالديهم وللمؤمنين في دعواتهم.

وفي الجملة لا يخفى على أحد أنه إذا طرق هذا اللفظ سمع السامع، فإنه لا يسبق إلى قلبه وخاطره إلا ما ذكرناه من إسقاط العقاب دون تأخيرها وترك تعجيله والقول الموضوع بازاء تأخير العقاب وترك تعجيله إنما هو الحلم لا الغفران والمغفرة، وبازاء من يفعل ذلك الحليم لا الغفور. فكما لا يفهم من الحلم إسقاط العقاب لا يفهم من المغفرة تأخير العقاب.

فأما استشهاده لصحة تأويله بقوله عز وجل: «وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب»^(٦) فليس بصحيح، لأنه غير مسلم أنه تعالى عني بالغفور أنه لا يعجل بالعذاب، بل من الجائز أن يكون معناه أنه

(١) النساء: ١١٥.

(٥) ليس لدينا كتاب الفائق.

(٢) والنساء: ١١٦.

(٦) الكهف: ٥٨.

(٤) ج: فدل.

يسقط العقاب وإن عقبه بقوله: «لويؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب». وبيانه: أنه لو صرح بما ذكرناه وقال: وربك يصفح ويعفو عن السيئات ويسقط عقاب المذنبين، ثم عقبه بقوله: «لويؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب»^(١) لم يكن ذلك تناقضاً في القول ولا مستقبحاً، وإنما كان له في الآية حجة أن لو قال تعالى: ولولا أولولاء ذلك، أي ولولا كونه غفوراً لعجل لهم العذاب. فأما إذا قال: «لويؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب» فإنه لا يدل على أنه أراد بالغفور الحليم على ما ادّعه وإنما يدل على أن العاصي يستحق العذاب عقيب عصيانه. فله تعالى أن يعجل له العذاب.

على أنه لو صرح بما قدرناه وقال: ولولا كونه غفوراً لعجل لهم العذاب، لما دلّ مع ذلك أيضاً على ما ادّعه من أنه أراد به كونه حليماً وأنه يؤخر العقاب ولا يعجله. بل كان من الجائز أن يريد به إسقاطه لعقوبتهم المقدار الذي استحقوه عقيب عصيانهم في الدنيا إلى حين وقوع العقاب، ونزوله بهم في الآخرة، لأنهم يستحقون العقاب عقيب المعصية، على ما قدمناه إلى حدّ^(٢) يعلمه تعالى عندنا وعندهم أبداً دائماً لا إلى آخر. وبالاتفاق^(٣) بيننا وبينهم ما يستحقونه من العقاب يفرق عليهم في الأوقات، فلهم نصيب وحظ موظف من العقاب معيّن في علمه تعالى في كل وقت.

فيمكن أن يقال: لعله تعالى أراد بقوله: ولولا كونه غفوراً لعجل لهم العذاب أن لو قاله على ما فرضناه لولا كونه مسقطاً من عقابهم موظفات الأوقات التي أخرجها عقابهم، أي لم يعاقبهم فيها لعجل لهم العذاب بأن أوصل إليهم تلك الموظفات.

(١) قوله: «فليس بصحيح... إلى قوله: لهم العذاب» سقط في (ج).

(٢) م: أمداً.

(٣) م: باتفاق.

وأما استشهاده الثاني بقوله جلّ جلاله: «إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا»^(١) فأضعف وأظهرُ فساداً من الأوّل، ولهذا لم يورد الآية بتمامها، بل وقف على قوله تعالى «ولئن زالتا»، ثم قال: الآية، ولو أوردناها بتمامها لظهر لكلّ أحد فسادُ استشهاده، لأنّه تعالى قال: «ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنّه كان حليماً غفوراً» فوصف نفسه بالحليم عقيب قوله: «يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلِئِنْ زَالَتَا إِنْ أُمْسِكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ»، ونبّه بذلك على أنّه بسبب إمساكه السماوات والأرض عن الحركة والزوال والاضطراب يستحق بأن يوصف بأنّه حليم، وإنّ هذا الصنيع ممّا يستحق به هذا الوصف وإنّ حلمه هو الذي يدعوه إلى ما ذكره، كقول القائل: إِنَّ زَيْدًا أَنْعَمَ عَلَى عَمْرٍو بِكَذَا وَكَذَا، ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ كَرِيمًا، أَيُّ أَنَّ زَيْدًا كَانَ كَرِيمًا، فَانّه يفهم منه أنّ كرمه دعاه إلى ذلك، فأتي حجة له في هذا الاستشهاد.

فأما وصفه تعالى نفسه بالغفور بعد وصفه بالحليم فمما لا حجة له فيه أيضاً، بل هو حجة لنا عليه ودالّ على^(٢) أنّه أراد بالغفور إسقاطه العقاب عن المستحقين، لأنّه لو أراد به ما أراده بالحليم لكان لغواً وتكراراً لما ذكره وأفاده بالحليم.

فإن قال: ذكره للتأكيد.

قلنا: إنّ التأكيد إذا لم يفد فائدةً زائدةً على ما يفيد المؤكّد كان لغواً، والكلام موضوع للإفادة، وبالإفادة يخرج من كونه عبثاً. فإن قال: فلماذا وصف نفسه بعد ذلك بالغفور؟.

قلنا: إنّه تعالى يستحقّ الوصف بالغفور في كلّ حال، لإسقاطه العقاب

عن كثير من العصاة وستره عليهم، فلا يتحتم أن يثبت بين الكلام الذي يتعقبه وصفه، بأنه غفور وبين وصفه بذلك مناسبة وملائمة، بل يجب ويتحتم أن لا يكون بينهما منافاة وما يجري مجرى المنافاة، كأن يوصف بأنه غفور رحيم عقيب وصفه بأنه عزيز ذوانتقام وبأنه شديد العقاب على طريق التعليل لذلك، أي على أن يراد أنه شديد العقاب لأنه غفور رحيم، وأن كونه غفوراً رحيماً هو الذي يدعوه إلى شدة العقاب والانتقام من العصاة، أو كأن يقرأ غالطاً: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله غفور رحيم، أو: الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن الله غفور رحيم، فأمّا إذا لم يكن فيه التعليل ولم يكن بين الوصفين^(١) منافاة، فلا يمتنع أن يوصف بالغفران وبشدة العذاب على طريق الوعد والوعيد، كما قال تعالى: «نبيء عبادي آتي أنا الغفور الرحيم» وأن عذابي هو العذاب الاليم^(٢).

ثم نقول: وأتي مناسبة أشد وأكدم ما بين الحليم والغفور، ووجه المناسبة بين الوصفين أنه لما وصف تعالى نفسه بأنه حلیم لا يعجل بالعقوبة وصفه بالغفور أي: وزائداً على أن لا يعجل بالعقوبة يسقط العقوبة بالكلية عمّن يشاء، وهذا من أشد ما يكون بين الوصفين من المناسبة كقول القائل: إن فلاناً يمهل غرماءه ولا يتقاضاهم، وزائداً على ذلك يهب لكثير منهم ماله عليهم^(٣).

وأما استشهاده الثالث، فأبعد من الأول والثاني، ولا أدري من أي وجه يدل قوله تعالى: «وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم»^(٤)، على أنه أراد بالمغفرة الحلم، وأنه لا يعجل عقوبتهم.

(٣) ج: ماله.

(٤) الرعد: ٦.

(١) م: الموضعين.

(٢) الحجر: ٤٩ - ٥٠.

فإن قال: لأنه لو أراد إسقاط عقوبتهم، لكان ذلك إغراء للظلمة على الظلم.

قلنا: ويمكن إخراج ذلك من الإغراء، لا يحمل المغفرة على الحلم، بل بأن لا يحمل قوله «ل للناس» على العموم، وكذا بأن لا يحمل قوله «على ظلمهم» على كل ظلم^(١)، إذ قد بينا أنه لا دليل لهم على أن للعموم المستغرق صيغةً تخصه^(٢) فبطل هذا الإستشهاد أيضاً.

ثم يقال له: وهب أن المراد بالمغفرة في الآيات التي أوردتها الحلم وترك تعجيل العقوبة، لضرورة الوجوه التي تمسكت بها، أن لو صحت تلك الوجوه وسلمنا لك صحتها، فأتي ضرورة تدعونا الى حمل المغفرة في قوله عز وجل: «إن الله لا يغفر أن يُشرك به... الآية»^(٣) على الحلم وترك تعجيل العقوبة؟ وأتي دليل يدلنا عليه؟.

فإن قال: عموم^(٤) آيات الوعيد التي أوردتها يدل^(٥) على صحة هذا التأويل.

قلنا: ودلالة عموم^(٦) آيات الوعيد إنما تستقرّ وتم بعد أن تجيبوا عن معارضتها بهذه الآية، فكيف تبنون الجواب عن المعارضة على كونها أدلة، وهل هذا إلا إيقاف كل واحد منها على صاحبه.

فإن قال: ما قبل هذه الآية وما بعدها في الموضعين يدل على صحة هذا التأويل وحمل المغفرة فيها على الحلم وترك تعجيل العقوبة.

قلنا: سنتكلم بعد هذا على ذلك ونبين أنه لا دلالة في شيء من ذلك على

(١) م: ظالم.

(٤) و(٦) م: عمومات.

(٢) م: تختصه.

(٥) م: يدلنا.

(٣) النساء: ٤٨، النساء: ١١٦.

ما ادّعيته إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ثمّ يقال له: وتأويلك هذا يكذّبه الوجود، على ما أوردته على نفسك في ^(١) السؤال، لأننا نجد كثيراً من المشركين والكفار لا يعجل الله عقوبتهم في الدنيا، بنوع من أنواع العقوبات، ونجد كثيراً من الفسّاق يعجل الله عقوبتهم بأنواع، فكيف يصحّ تأويلك ؟.

فأمّا ما ذكرته في الجواب عن هذا السؤال من أنّه تعالى لم يطلق الخير بالعقاب المعجل في حقّ الكافر والفاسق، بل قيده بقوله: «لمن يشاء» لأنّه تعالى لما قال: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»، فذكر المفعول له في الجملة الثانية، صار تقدير الآية: إنّ الله لا يغفر أن يشرك به لمن يشاء ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، لأنّه لا بدّ من مفعول ثان، لأنّ يغفر لا بدّ له من مفعولين، فذكره تعالى في آخر الآية يدلّ على ذكره في الأوّل.

فالكلام عليه أن يقال: لو ساعدناك على أنّه لا بدّ من أن يقدر في الجملة الأولى من المفعول الثاني ما ذكره في الجملة الثانية، ولا يجوز تقدير غيره على حسب اقتراحك، أليس يصير تقدير الكلام: إنّ الله لا يغفر أن يشرك به لمن يشاء ويلزمه تقدير: ويغفر لمن يشاء. على ما أقررت وصرّحت به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ويلزمه بالاتفاق بيننا: ولا يغفره لمن يشاء ^(٢) ؟.

وإذا كان كذلك، فليس يبطل بذلك الفرق بين مانفاه وبين ما أثبتته وبين الأعلى والأدون، وترتفع المخالفة والمباينة التي يلزم أن تثبتا بين مثل هاتين الجملتين، ويعلم لزومها كلّ من عرف عادة الناس في الكلام، وقد اعترفت أنت أيضاً بها واجتهدت في أن تثبت هذه البينونة بين الجملتين على وجه

(١) ج: من.

(٢) قوله: «ويلازمه... إلى قوله: ولا يغفره لمن يشاء» سقط في (ج).

لا يضرّك ، ولكنته لم يتيسّر لك ، بل ابطلتها بهذا التأويل ، وقوله: فذكره تعالى في آخر الآية، يدلّ على ذكره في الأوّل، يعني لمن يشاء، كيف يصحّ مع أنّه يبطل الفائدة في الفرق بين النفي والإثبات والأعلى والأدون، ويخرج الكلام من أن يكون من كلام الحكماء والفصحاء؟.

ثمّ يقال له: وإذا بطل أن يكون المفعول الثاني المقدّر في أوّل الآية ما ذكرته بالبيان الذي ذكرناه، فلم لا يجوز أن يكون المفعول له الذي جعلته المفعول الثاني المقدّر هو لأحد، كأنّه تعالى قال: إنّ الله لا يغفر أن يشرك به لأحد ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، لأنّ هذا التقدير هو الذي يشهد له الاستعمال والحكمة والفصاحة.

ألا ترى أنّ القائل اذا قال: الأمير لا يجود بجواده الخاصّ ويجود بمادونه على من يشاء، فأنّه لا يعني به إلّا أنّه لا يجود بجواده على أحد ويجود بغيره على من يشاء ومن يسمع هذا الكلام لا يسبق إلى فهمه إلّا هذا المعنى. ولو قال إنسان: إنّ هذا القائل عنى بقوله الأوّل أنّه لا يجود بجواده على من يشاء، لكذب ولقيل له: لو عنى ذلك لكان قد سوى بين مانفاه وبين ما أثبتته وبين الأعلى والأدون ولكان لاغياً.

فإن خطر لأحد أنّه لو كان المقدّر ما ذكرته في قولك لأحد لوجب أن يقول: لا يغفر أن يشرك به، بكسر الراء، لا بفتحها.

فالجواب عنه: أنّ هذا الاقتراح لتوجّه على ما قدرناه لتوجّه على ما قدره أيضاً بأن يقال: لو كان المقدّر لمن يشاء لكان يجب أن يقول: أن يشرك به، بكسر الراء، حتى يكون تقدير الكلام: لا يغفر لمن يشاء أن يشرك به، فليس هذا الاقتراح ممّا يتّجه علينا دونه.

ثمّ الجواب عنه أن نقول: معلوم من مذهب أهل اللغة، أنّ «أن» مع الفعل المضارع سواء كان الفعل ممّا سمّي فاعله أو لم يسمّ في تقدير المصدر، ف «أن

« يشرك » في تقدير الشرك ، فكأنه قال تعالى : إنّ الله لا يغفر الشرك به ، وزال الإشكال .

فأما قوله بعد ذلك : « وإذا صحّ هذا كان المراد بالآية ترجيح حال الكفر في حكمة الله تعالى في باب الأخذ بالعقاب المعجل على حال الفسق » ، فتمعق^(١) في التعسف ، لأنّه يصير تقدير الآية كأنه تعالى قال : إنّ الله تعالى لا يترك تعجيل عقوبة أن يشرك به لمن يشاء في الأغلب الأكثر ويترك تعجيل عقوبة ما دونه لمن يشاء في الأغلب الأكثر على ما صرح به بعد هذه الكلمات التي حكيناها . ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يقتضيه ظاهر الآية ولا معناه ، وإنّما حمله على هذا التعسف أنّه لما حل المغفرة على معنى الحلم وترك تعجيل العقوبة وقال : إنّ الله تعالى أراد أنّه لا يترك تعجيل عقوبة الشرك ويترك تعجيل عقوبة ما دونه ، رأى أنّ الوجود يكذبه ، لأنّه تعالى قد لا يعجل عقوبة كثير ممّن يشرك به ، وقد يعجل عقوبة كثير من الفساق فالتجأ إلى تعليق نفي غفران الشرك بالمشيئة فيمن لا يغفر له ، وقال : إنّ الله تعالى ما نفي غفران الشرك وإنّه لا يترك تعجيل عقوبته مطلقاً ، بل لمن يشاهد فقد يشاء في حقّ بعض^(٢) المشركين ذلك ، وقد يشاء في حقّ غيرهم خلافه .

ثمّ كأنه تنبّه إلى ما التجأ إليه يقتضي التسوية بين ما نفاه تعالى وبين ما أثبتّه وبين الأعلى وبين الأدون ، فاضطرّ إلى التمسك بالترجيح والغلبة ، وادّعاء أنّ المراد بالآية أنّه تعالى لا يترك تعجيل عقوبة الشرك في الغالب ويترك تعجيل عقوبة ما دونه في الأكثر .

وظاهر أنّ هذا المعنى لا يدلّ عليه ظاهر الآية ولا معناها ولا فحواها ، بل

(١) م : فتمعق .

(٢) قوله : « غفران الشرك ... إلى قوله : في حقّ بعض » سقط في (ج) .

يقتضي ظاهرها عظم حال الشرك وموقعه في الإثم وأنه أعظم مما ليس بكفر، ولكن لامن الوجه الذي قدره، وإنما كان يصح هذا الذي تعسفه لو صح حمل المغفرة على ما حمله عليه، وصح أيضاً اشتراط المشية في الجملة النافية كاشتراطها في المثبتة وقد بينا فساد الأصلين ثم ولو سلم له الأصلان جدلاً لما صح تأويله هذا، لان الوجود بخلاف ما ادّاعاه.

قوله: «والأمر كذلك، لأن الأغلب في حق الكافر الأخذ المعجل بالعقاب أو الخذلان الظاهر» غير مسلم.

أما قوله: «إنهم يقتلون وينهبون وتسبي^(١) ذرارهم»، فعلوم أن هذا غير ثابت في حق أهل الذمة من اليهود والنصارى والمجوس، وهم كفار وأما في غيرهم من الكفار، فإما أن يريد به وقوع ذلك بهم أو شرع ذلك في حقهم. إن أراد الوقوع، فعلوم أن ما يقع من هذا الجنس إنما يقع ببعض من يكون منهم على اطراف بلادهم لاجتماعهم، ومن يكون منهم في وسط ديارهم وبلادهم وداخلها، كأهل قسطنطينية وأهل داخل بلاد الترك وأهل داخل بلاد الهند والافرنج، فإنهم في عافية من هذه المعاملة، وقط لم ينزل بهم شيء من ذلك في زماننا هذا، بل كثير منهم قد غلبوا على بعض بلاد الإسلام وعلى أمهات البلاد، كسمرقند وبخارى وكاشغر، وكبيت المقدس في الطرف الآخر.

وإن أراد شرع ذلك في حقهم، فقد شرع تعالى في السارق والسارقة قطع اليد، وفي المحارب القتل أو الصلب أو قطع الأيدي والأرجل من خلاف أو النفي، وفي الزانية والزاني جلد مائة وفي المحصن منها الرجم. وعند أبي حنيفة: أن الكافر المزوج إذا زنى لا يرجم، والمسلم الحر البالغ الكامل العاقل إذا زنى يرجم،

وفي القاذف، الحدّ ثمانين جلدة؛ وفي شارب الخمر حدّ المفتري؛ وفي القاتل العمد ظلماً القصاص، إلى غير ذلك ما هو مذكور في كتاب الجنايات من الفقه وكلّ هذه عقوبات عندك، ويقام على هؤلاء الجناة هذه الحدود وقال تعالى في المحارب: «ذلك لهم خزي في الدنيا»^(١)، وفي السارق: «جزاء بما كسبنا نكالاً من الله»^(٢)، وفي الزاني: «لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله»^(٣). كلّ هذه عقوبات معجلة عندك مشروعة في حقّ هؤلاء الفسّاق.

وأما ما ذكره من تسلّط بعض الكفار على بعض، فإن كان ذلك عقوبةً فما أكثر من هذا الجنس بين المسلمين، وكم من الفتن الواقعة في بلاد المسلمين بين الفرق والطوائف، يتلف فيها النفوس والأموال وأهل الذمة فيما بينهم في عافية من تلك الفتن، وكم تأخذ الظلمة من المسلمين من القسم والعوارض والمؤن ما لا يتعرّضون لأهل الذمة بشيء من ذلك، والجزية التي تؤخذ من أهل الذمة إذا قوبلت بالحدود والعقوبات المشروعة بازاء الكبائر التي عدناها تكون كلا شيء. فأين الغلبة والكثرة التي ادّعاها.

وأما الخذلان الذي ذكره فحقيقته وحدّه - على ما ذكره الشيخ أبو رشيد النيشابوري - الفعل الذي يفعل بالغير ليغلبه غيره. قال: ثمّ يستعمل ذلك في العقاب على سبيل التشبيه بما يسمّى خذلاناً في أصل موضوع اللغة.

فإن أراد بالخذلان ما هو حقيقته، فذلك ليس بعقوبة، وإن أراد به العقوبة المعجلة فقد تكلمنا عليه.

وأما ما ادّعاء من دلالة سياق الآية على صحّة تأويله، وقوله: «إنّه تعالى ذكر هذه الآية في سورة النساء في موضعين، قدّم عليها في أحد الموضعين وعيد

(١) المائدة: ٣٣.

(٣) النور: ٢.

(٢) المائدة: ٣٨.

أهل الكتاب بالعقاب المعجل إن لم يؤمنوا، فقال تعالى: «يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصداقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردّها على أدبارها أو نلغنها كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً»^(١) إن الله لا يغفر أن يشرك به... الآية»^(٢) ثم عقّبه بقوله: «ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً»^(٣). وقدم عليها في الموضع الآخر التحذير على الخذلان بقوله: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى»^(٤) أي نتركه وما يختاره، ثم قال: «إن الله لا يغفر أن يشرك به... الآية»^(٥). ثم عقّبه بقوله: «ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً»^(٥).

أقول: أول الآية في الموضعين وآخرها على ما اخترناه من التأويل، فالكلام عليه أن نقول: من أي وجه يدل ما قدمه تعالى في الموضعين على هذه الآية على صحّة تأويلك؟ أمّا تقديمه تعالى وعيد أهل الكتاب بالعقاب المعجل إن لم يؤمنوا، فوعيده تعالى إياهم بهذا النوع من العقوبة ذكره في آية مستقلة تامّة، مبدؤها قوله عزّ وجلّ: «يا أيها الذين أوتوا الكتاب»، ومقطعها قوله تعالى: «وكان أمر الله مفعولاً»، وقوله تعالى بعد ذلك^(٦): «إن الله لا يغفر أن يشرك به» ابتداء آية أخرى، مبدؤها: «إن الله لا يغفر أن يشرك به»، ومقطعها: «فقد افترى إثماً عظيماً» فنأين يجب أن يكون المراد والمعنى بهذه الآية هو المراد والمعنى بالآية^(٧) التي تقدّمها. فإن كان الذي أوجب ذلك مراعاة التلفيق بين الآيتين فكم من آيتين في القرآن متواليّتين لا يظهر لنا وجه التلفيق بينهما ظهوراً بيّناً؟.

(١) النساء: ٤٧ - ٤٨.

(٢) النساء: ٤٨.

(٣) النساء: ١١٥.

(٤) النساء: ١١٦.

(٦) «بعد ذلك»: ليس في (ج).

(٧) «هو المراد والمعنى بالآية»: ليس في (ج).

ثم وإذا راعينا التلفيق بينا وأوجبناه وجب تأويل الآية على ما نقوله،
 لاعلى ما يقوله. وبيان ذلك : أنه تعالى لما قال : «من قبل أن نطمس وجوها
 فنردّها على أديبارها» كأنه قال : لا تأمنوا من ذلك ، كالواحد منّا إذا قال لعبده :
 إفعل كذا وكذا من قبل أن أضربك وأحبسك معجلاً. فإنّ المفهوم منه التحذير
 والوعيد برفع الأمان ممّا ذكره. وإذا كان كذلك ، فأنه يحسن أن يعقّب هذا
 الوعيد بالوعيد القاطع بالعقاب الآجل ، كأنه قال : يا أيّها الذين أوتوا الكتاب
 لا تأمنوا إن لم تؤمنوا من العذاب المعجل بطمس الوجوه وردّها إلى ادبارها أو
 اللعن كلّ من أصحاب السبب واقطعوا على العقاب الآجل ، وأنه تعالى ينتقم
 منكم ولا يهلككم حتى أن خطر ببالكم أنكم ربما تخلّصتم من العقوبة المعجلة ،
 فلا تظنّوا أنكم تتخلصون من العقوبة الآجلة ، فاقطعوا على تلك العقوبة ، وهذا
 من أحسن ما يكون بين الآيتين من التلفيق والمناسبة.

فأمّا على تأويله ، فأنه يبطل المناسبة بين الآيتين ويوجب التناقض بينهما ،
 لأنّه يصير تقدير الكلام : لا تأمنوا من العقوبة المعجلة التي ذكرتها وأعدتكم^(١)
 بها واقطعوا عليها ومن بين تجويز الشيء ورفع الأمان منه وبين القطع عليه
 تناقض ظاهر ، هذا أنّ أول قوله تعالى : «لا يغفر أن يشرك به» على أنّه لا يترك
 تعجيل العقوبة في حقّ الكافر ولا يخلّ به وإنّ أوله على أنّ المراد به أنّه ربما
 يعجل عقوبة الكفر والشرك ، أو أنّ الغالب هذا على ما ذكره كان تكراراً
 للمعنى الواحد ، إذ هذا المعنى الواحد مفهوم من قوله تعالى : «من قبل أن
 نطمس وجوهاً ، فيصير لغواً. وعلى تأويلنا لا يلزم شيء من ذلك .

وكذا نقول في قوله تعالى : «ومن يشاقق الرسول» إلى قوله : «ونصليه جهنم
 وسأئت مصيراً» ، إنّه آية تامّة ، وقوله تعالى بعد ذلك : «إنّ الله لا يغفر أن يشرك

به» ابتداء آية أخرى، فلا يتحتم أن يكون بينهما تلفيق يظهر لكل أحد. ثم من عجيب الأمر أن هذا المؤول إنما أورد قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول» إلى قوله عز وجل: «نوله ما تولى»، ولم يورد قوله: «ونُصليهِ جهنم وسأنت مصيراً»، كأنه تنبه أن في إيراد ذلك ضعف تأويله، بأن يقال له: إنه تعالى أوعدهم بعاجل ما سميته خذلاناً من تركهم وما يختارونه بأجل العقوبة التي هي صليُّهم بالنار وكأنه تعالى قال: «ومن يشاقق الرسول... الآية» نخذله عاجلاً ونُصله نار جهنم آجلاً، ثم قطع طمعهم عن العفو بقوله: «إن الله لا يغفر أن يُشرك به».

ثم يقال له: إذا قال تعالى: «نوله ما تولى ونُصله جهنم» لما ذا حملت قوله: «إن الله لا يغفر أن يُشرك به» على ما أوعدهم به عاجلاً دون ما وعدهم به آجلاً؟.

فأما قوله عقيب هذه الجملة: «فدلّ أول الآية في الموضعين وآخرها على ما اخترناه من التأويل»، فن أعجب ما يقال، لأن ما قبل الآية هب أنه يدلّ على ما اختاره بالوجه الذي ألزقه^(١)، من أي وجه يدلّ ما بعدها، وهو قوله تعالى في أحد الموضعين: «ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً»، وفي الموضع الآخر «فقد ضلّ ضلالاً بعيداً» على صحّة تأويله؟ فهذا ممّا لا يليق بأهل العلم والفضل أن يقولوه.

ثمّ قوله: «فدلّ أول الآية في الموضعين وآخرها عليه»، استدراك لفظي، وهو أن أول الآية وآخرها إنما يقال فيما يكون في آية واحدة. وكذلك ما نحن فيه، لأن قوله: «يا أيها الذين أوتوا الكتاب... إلى آخره» آية أخرى سوى قوله: «إن الله لا يغفر أن يُشرك به»، وكذا قوله: «ومن يشاقق الرسول» بلى ما وعده

في آخر الآية من قوله: «ومن يشرك بالله» فهو في موضعه. هذا هو الكلام على ما أورده صاحب الفائق في تأويل هذه الآية.

وذكر الشيخ أبو الحسين على قولنا: إن قوله تعالى: «ويغفر ما دون ذلك» عام فيما دون الشرك، فيدخل تحته الصغائر والكبائر، أليس لو قال الله تعالى في هذه الآية: لا يغفر أن يشرك به ولا أكل أموال اليتامى ولا الفجور ولا الفرار من العدو، ويغفر ما دون ذلك؟ لقلنا إن الذي يغفره هو غير هذه الأفعال التي توعده عليها.

فإن قالوا: بل قيل لهم فكذلك إذا توعده عليها في آيات أخرى، لأنه لا فرق بين أن يتوعده عليها في هذه الآية وبين أن يتوعده عليها في آيات أخرى قال: ولهذا لما توعده على تكذيب نبيّه عليه السلام في موضع آخر جرى مجرى أن يتوعده عليه في هذه الآية، إذ الشرك بالله تعالى لا يدخل تحته تكذيب أنبيائه ألا ترى أن من كذب نبي الله لا يقال: إنه أشرك بالله من حيث كذب نبيّه فثبت أن قوله: «ويغفر ما دون ذلك» ينصرف إلى ما دون الشرك دون الكبائر التي توعده الله تعالى عليها، وما دون هذه الأفعال يكون من مكلف صغيراً ويكون من مكلف آخر كبيراً، كسرقة درهم. فالله يغفر لمن يشاء، وهو من يكون منه صغيراً، ومن يكون منه كبيراً لا يشاء أن يغفر له ولا يغفر له^(١).

فيقال له: إن وعيد هؤلاء الفساق في الآيات الأخر إنما كان جارياً مجرى وعيدهم في هذه الآية، وبمنزلة عطف نفي مغفرة هذه الكبائر على نفي مغفرة الشرك، أن لو ثبت لك عموم الوعيد في تلك الآيات لكل من ارتكب تلك الكبائر، وأنه تعالى أراد بقوله: «ومن يولهم يومئذ دبره»^(٢) جميع المولين،

(١) لا يوجد لدينا كتاب العذر.

(٢) الأنفال: ١٦.

وبقوله: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا»^(١) جميع الآكلين لأموالهم ظلماً وإنّا يسلم لك العموم في تلك الآيات بعد أن تحجب عن المعارضة بهذه الآية، فكيف سلّمت لنفسك عموم تلك الآيات قبل الجواب عن هذه المعارضة وبنيت الجواب عنها على ذلك التسليم؟ وهل هذا إلا إيقاف كل واحد منها على صاحبه، على ما ذكرناه في الكلام على صاحب الفائق على أنّه تعالى لتوّعد في هذه الآية على تلك الكبائر على الوجه الذي توّعد عليها في الآيات الأخرى بلفظ إثبات العقوبة في حقهم، كأن يقول: إنّ الله لا يغفر أن يُشرك به ويعاقب الفارين من الزحف والفجّار وأكل أموال اليتامى ظلماً، لما كنّا نحكم بأنّه تعالى لا يغفر لواحد منهم، فغير مسلّم أنّه تعالى لتوّعد في هذه الآية على هذه الكبائر بمثل ما توّعد عليها في الآيات الأخرى، لكنّا نقول: إنّ الذي يغفره هو غير هذه الأفعال التي توّعد عليها، بل لوقال بلفظ النفي صريحاً بأن يقول: ولا يغفر أكل أموال اليتامى، ولا كذا، أو بالعطف على الذي نفاه على ما قدره الشيخ كأن يقول: إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ولا أكل أموال اليتامى ظلماً ولا الفجور ولا الفرار من الزحف، لكنّا نحكم بأنّه جلّ وعلا لا يغفر هذه الكبائر بغير التوبة، وإنّا فرقنا بين العبارتين لتعارف المعلوم في مثلها.

ألا ترى أنّ القائل إذا قال: أنا أضرب من يعصيني من عبيدي، فأنّه لا يفهم من قوله هذا من التعميم ما يفهم من قوله: أنا لأعفو عمن يعصيني منهم، وكذا إذا قال: في الدار رجال^(٢) أو فيها الرجال بلام التعريف، فأنّه لا يفهم من التعميم في الإثبات ما يفهم في النفي كقوله: لا رجل في الدار، أو ليس في الدار رجل، فعلى هذا أنّما يمكنه أن يجري الوعيد بلفظ الإثبات في تلك الآيات مجراه بلفظ النفي إذا بيّن أنّ تلك الآيات المتضمنة للوعيد عامّة، وإنّا يمكنه

بيان ذلك بأن يجيب عن هذه المعارضة.

فإذا أجاب عن المعارضة بالبناء على عموم تلك الآيات، كأن قد يوقف كل واحد منهما على صاحبه على ما سبق، فأما قوله: «ولهذا لما توعد»^(١) على تكذيب نبيّه عليه السلام» في موضع آخر، جرى مجرى أن يتوعد عليه في هذه الآية.

فالجواب عنه أن نقول: إن تكذيب النبيّ إنّما ألحقناه بالشرك في أنّه لا يغفر إلّا بالتوبة، وأجريناه مجرى أن يكون معطوفاً على الشرك في نفي مغفرته، لما ذكره بل للإجماع على ذلك، ولا إجماع في الكبائر الأخر المختلف فيها. وهذا نجيب من يلزمنا أن يقول: بأنّه تعالى يغفر أنواع الكفر التي لا يكون شركاً به تعالى لأننا نقول: علمنا بالإجماع أنّ الكفر على سائر ضروبه وأنواعه ملحق بالشرك في أنّه لا يغفره تعالى لأحد.

ثم قال: فإن قالوا: ألسن بهذا القول أولى من أن نقول: إن معنى قوله سبحانه «إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً أنّهم يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً»^(٢) أي إلّا لمن يشاء أن غفرله، وذلك لأنّ الله سبحانه لو شرط ذلك في هذه الآية لوجب أن يكون شرطاً، فلا فرق بين أن يشترط في هذه الآية وبين أن يذكره في آية أخرى وكما قلتموه سواء.

وأجاب عنه بأن قال: قبل الذي ذكرتموه يمنع منه قوله تعالى: «إنّ تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم»^(٣) لأنّه لو غفر الكبائر لكان قد كفر السيئات، مع أنّ المكلف لم يجتنب الكبائر، وفي ذلك إبطال فائدة الشرط.

(١) قوله: «على عموم... إلى قوله: لما توعد» سقط في (م).

(٣) النساء: ٣١.

(٢) النساء: ١٠.

قال: فبان أنه لا يجوز أن يشرط في قوله: «وسيصلون سعيراً» قوله: «لمن يشاء»، وأنه ينبغي أن يقرن إلى قوله سبحانه: «إن الله لا يغفر أن يُشرك به»^(١) جميع ما توعد الله عليه.

فيقال له: قد بينا من قبل تأويل قوله تعالى: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» وأنه يقوّي مذهبنا، ويدلّ على صحّته ولا يدلّ على مذهب الخصم. أمّا قوله: إن غفر الكبائر من دون اجتناب الكبائر لكان قد كفر السيئات، مع أن المكلف لم يجتنب الكبائر، وفي ذلك بطلان فائدة الشرط، فتمسك منه بدليل الخطاب، وهو باطل.

فإن قيل: فأيّ فائدة في اشتراط اجتناب الكبائر في تكفير السيئات إذا كان الله تعالى يكفرها ويغفر لمن يكسبها من دون اجتناب الكبائر؟.

قلنا: فائدته حصول القطع على تكفير السيئات عند اجتناب الكبائر، ومن دون اجتنابها لا يحصل هذا القطع، بل يثبت التجويز، وهذه فائدة جليّة، ويجرى هذا مجرى قول من يقول: لو دخل زيد^(٢) داري لأكرمته، فإنه لا^(٣) يقتضي أن إكرامه^(٤) له مقصود وموقوف على دخول^(٥) داره وإنما يقتضي القطع على حصول الإكرام عند الدخول، إن كان القائل صادقاً، ويثبت تجويز حصول الإكرام من دون الدخول.

قال: وأيضاً فإن الآيات التي ذكرناها في الوعيد تتناول معاصي خاصّة، فهي أخصّ من قوله: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» وأدخل في النصّ، وتأويل العام بالنص الخاصّ أولى من تأويل الخاصّ وإدخال الشرط فيه لأجل

(١) النساء: ٤٨، النساء: ١١٦.

(٢) «زيد»: ليس في (م).

(٤) م: الكرامة.

(٣) «لا»: ليس في (ج).

(٥) م: دخوله.

العام، فيقال له: كأنك تشير في هذا الكلام إلى أن العام ينبغي أن يُبنى على الخاص.

والجواب عنه: أن الوعيد في هذه الآيات وإن ورد على معاني مخصوصة، فإنّ كلّ واحد منها عام في جنسه، فقوله: «ومن يولهم يومئذ دبره»^(١) عام في جميع المولّين، وقوله: «إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً»^(٢) عام في جميع الآكلين لأموالهم ظلماً، وكذا القول في غير هاتين الآيتين، فصار كلّ واحدة من هذه الآيات عامّة من جنس ما تناولته، فعارضت قوله تعالى: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»^(٣) من وجه دون وجه، وصار كلّ واحدة من هذه الآيات مع قوله تعالى: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»، كقوله تعالى: «أو ما ملكت أيّمانهم»^(٤)، مع قوله: «وأنّ تجمعوا بين الأخنتين»^(٥) في ثبوت المعارضة بينهما من وجه دون وجه، حتى روي عن الصحابة أنّهم قالوا في الجمع بين الأخنتين في الوطي بملك اليمين، أحلتها آية وحرمتها آية، وإذا كان كذلك وجب طلب الترجيح في الأخذ بأحدهما، فاين الوجه الذي يرجح تأويلك على تأويلنا واشتراطك على اشتراطنا؟.

فإن قال: قوله تعالى: «إنّ تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» كان رجوعاً إلى الجواب الأوّل، وقد مضى كلامنا عليه، على أنّه غير مسلّم أن قوله تعالى: «ويغفر دون ذلك لمن يشاء» عام مطلقاً، لأنّه وإن كان عامّاً فيما يغفره فإنّه ليس بعامّ فيمن يغفر لهم، لأنّ قوله: «(لمن يشاء)» يقتضي أنّه إنّما يغفر لبعضهم لا لجميعهم، فهو من هذا الوجه خاصّ، أي باعتبار اقتضائه المغفرة

(٤) المؤمنون: ٦.

(١) الأنفال: ١٦.

(٥) النساء: ٢٣.

(٢) النساء: ١٠.

(٣) النساء: ٤٨، النساء: ١١٦.

للعصاة، وكلّ آية من الآيات التي أوردتها عامة في أولئك العصاة على مذهبه، وإذا كان كذلك فالعام والخاص باعتبار العصاة على العكس ممّا قدره، لأنّ تلك الآيات هي العامة، وقوله: «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» هو الخاص على ما بيناه، فتحقق ما قيل: اقلب تصب.

ثمّ يقال له: وتأويلك الذي ذكرته يدفع^(١) الفرق بين ما نفاه وبين ما أثبتته، وبين الأعلى والأدون، وذلك لأنّه تعالى كما لم ينف غفران الشرك مطلقاً، وأنما نفاه تفضلاً، كذلك لو نفى غفران هذه الكبائر لما كان نفاه مطلقاً بل تفضلاً، فعلى^(٢) تقدير قولك كأنّه تعالى قال: إنّ الله لا يغفر الشرك، وهذه الكبائر تفضلاً بل يغفرها استحقاقاً، وإذا كان كذلك فإذا حملت قوله تعالى: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» على أنّه يغفر ممّا هو دون هذه الكبائر ما يقع صغيراً، والصغيرة غفرانها مستحق لازم، فكأنّه تعالى قال: إنّ الله لا يغفر الشرك وهذه الكبائر إلّا بالاستحقاق، ويغفر مادون ذلك بالاستحقاق. وهذا يرفع الفرق بين ما نفاه وأثبتته وبين الأعلى والأدون، على ما قلناه.

ثمّ قال: فأما قولهم: «إنّ تعليق ذلك بالمشيئة يقتضي أن يغفر ما دون الشرك تفضلاً» فغير صحيح، لأنّ الله تعالى قال: «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه، قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممّن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء»^(٣) ومعلوم أنّه لا يغفر لليهود والنصارى من غير توبة، فيقال له: إنّما كان لك فيما ذكرته وتلوته من الآية حجة إن لو كان قوله تعالى: «يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء» راجعاً إلى اليهود والنصارى، وليس كذلك، بل هو راجع إلى قوله عزّ وجلّ: «مّمّن خلق»، والمقصود من الآية

(١) م: يرفع.

(٢) ج: على.

(٣) المائدة: ١٨.

تكذيبهم في إدعائهم أنهم أبناء الله وأحبائه، فكأنه تعالى قال: إن كنتم صادقين في هذه الدعوى فليَمَّ يعذبكم بذنوبكم، مع أن الأب لا يعذب الابن، وكذا الحبيب لا يعذب حبيبه، فإذا عذبكم بأن كذبكم في دعواكم هذه فلستم أبناءه ولا أحبائه، «بل أنتم بشر من خلق» أي من الخلق الذي يغفر لمن يشاء منهم ويعذب من يشاء منهم، وإذا رجع قوله: «يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء» إلى من خلق لا إلى اليهود والنصارى بطل طعنه بما ذكره في كلامنا، والله الموفق للصواب.

ووجه دلالة الآية الثانية أن الله تعالى أخبر أنه يغفر للناس على ظلمهم، وذلك يفيد في حال كونهم ظالمين، ويجري مجرى قول من يقول: لقيت زيدا على أكله، أي في حال أكله، وأودّه على قطيعته، أي في حال قطيعته ومعها.

فإن شرطوا فيها التوبة قلنا: هذا إلحاق بالظاهر ما ليس فيه، لأنه حال من اشترط التوبة، ووجه الدلالة في الآية الثالثة أنها تقتضي بظاهرها أنه عز وجل يغفر جميع الذنوب، لأن الذنوب لفظ الجمع وفيه الألف واللام، وذلك يقتضي الاستغراق عند المخالف، وإنما أخرجنا الكفر بدليل الإجماع، وقوله تعالى عقيب هذه الآية «وأنيبوا إلى ربكم»^(١) كلام مستأنف لا يجب اشتراطه في الآية الأولى، لأن عطف ما يتصور كونه شرطاً في المطلق على المطلق لا يوجب جعل المطلق مشروطاً.

ألا ترى أن القائل إذا قال لعبده: إلق زيدا، أوادعه إليّ، ثم قال: واشتر اللحم، فإن قوله: واشتر اللحم يتصور أن يكون شرطاً فيما أمره به أولاً من لقاء زيد ودعائه، ومع ذلك لا يجب الحكم بأنه شرط فيه. فإن قيل: فهذا يقتضي الإغراء على الذنوب.

قلنا: قد بين تعالى في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»^(١) أَنَّهُ أَنَّمَا يَغْفِرُ مَا يَغْفِرُهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَلَمْ يَعْتِنَهُ، فَبِذَلِكَ يَزُولُ الْإِغْرَاءُ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّاقِبُ فِي الْكَلَامِ عَلَيْهِمْ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَهُمْ: إِنَّكُمْ تَشْتَرُونَ فِي آيَاتِ الْوَعِيدِ نَفِي التَّوْبَةِ، وَنَفِي زِيَادَةِ الثَّوَابِ، لِأَنَّهَا يُؤْثَرَانِ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ، فَهَلَّا شَرِطْتُمْ أَيْضاً نَفِي الْعَفْوِ، لِأَنَّهُ أَيْضاً مِمَّا يَزِيلُ الْعِقَابَ مَتَى حَصَلَ كَالْتَّوْبَةِ وَكَثْرَةِ الثَّوَابِ، فَتَكُونُ الْآيَاتُ مَشْرُوطَةً بِنَفِي الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ.

فَإِنْ قَالُوا: الْعَقْلُ يَقْضِي بِسُقُوطِ الْعِقَابِ بِالتَّوْبَةِ وَزِيَادَةِ الثَّوَابِ، وَلَيْسَ فِي الْعَقْلِ مَا يَدُلُّ عَلَى حَصُولِ الْعَفْوِ، بَلْ غَايَةُ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ جَوَازُ الْعَفْوِ لِاحْتِصَالِهِ.

قلنا: كَمَا يَقْضِي^(٢) الْعَقْلُ بِسُقُوطِ الْعِقَابِ بِالتَّوْبَةِ وَزِيَادَةِ الثَّوَابِ، فَكَذَلِكَ يَقْضِي^(٣) بِسُقُوطِهِ عِنْدَ حَصُولِ الْعَفْوِ، وَكَمَا يَجُوزُ فِي الْعَقْلِ أَنْ يَعْفُوَ الْمَلِكُ الْعِقَابَ وَيَجُوزُ أَنْ لَا يَعْفُوَ، فَكَذَلِكَ يَجُوزُ فِي الْعَقْلِ أَنْ يَخْتَارَ الْعَاصِي التَّوْبَةَ وَيَجُوزُ أَنْ لَا يَخْتَارَ. وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي عَظَمِ الطَّاعَةِ، فَالْوَاجِبُ أَنْ يُقَابِلُوا بَيْنَ الْوُقُوعِ وَالْوُقُوعِ فِي الْعَفْوِ وَالتَّوْبَةِ وَكَثْرَةِ الطَّاعَةِ وَزِيَادَةِ ثَوَابِهَا وَبَيْنَ الْجَوَازِ وَالْجَوَازِ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ، فَانْتَهَاهَا أَعْنِي الْوُقُوعُ وَالْوُقُوعُ وَالْجَوَازُ وَالْجَوَازُ سَيَّانَ لَا تَرْجِيحَ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: عَمُومُ آيَاتِ الْوَعِيدِ يَقْتَضِي أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَخْتَارُ الْعَفْوَ.

قلنا: فَهَلَّا دَلَّ عَمُومُ هَذِهِ الْآيَاتِ عَلَى أَنَّ أَحَدًا لَا يَخْتَارُ التَّوْبَةَ وَلَا طَاعَةَ زَيْدٍ ثَوَابِهَا عَلَى عِقَابِ مَعَاصِيهِ، لِأَنَّكُمْ أَنْتُمْ تَنْفُونَ بِالظَّاهِرِ الْعَفْوَ لَيْسَ وَقُوعُ الْعِقَابِ، وَهَذَا بَعِينُهُ قَائِمٌ فِي التَّوْبَةِ وَزِيَادَةِ الثَّوَابِ، فَيَجِبُ أَنْ تَقُولُوا: إِنْ ظَوَاهِرُ عَمُومَاتِ الْوَعِيدِ يَمْنَعُ مِنْ وَقُوعِهَا أَجْمَعُ.

فإن قالوا: لو حملنا الآية على ما قلتم لم تكن فيها فائدة، لأنه لا فائدة في أن يقول تعالى: من لم يتب ولم يزد ثوابه على عقابه ولم أعفه عنه فأنّي أعاقبه، لأنّ ذلك معلوم ضرورة إليه يقود^(١) إليه ضرورة القسمة العقلية، لأنّ كل من لم يسقط عقابه بأحد مسقطات العقاب لابدّ أن يكون معاقباً.

قلنا لهم: ولم قلتم إنّه إذا لم يفد إلّا ما في العقل، كان وجوده كعدمه؟ أليس في القرآن الآيات الدالة على التوحيد والعدل ونفي القبائح عن الله تعالى؟ وجميع ذلك معلوم بأدلة العقول، فيلزمكم أن لا يكون لتلك الآيات فائدة، وأن يكون وجودها كعدمها!

فإن قالوا: جميع تلك الآيات لها فوائد، وإن كانت مطابقة لما في العقل، والكلام لا يخرج من باب الحسن والفائدة بأن تكون فائدته معلومة بغيره بعد أن تكون تلك الفائدة معلومة بالدليل، وما أفادته الآيات التي ذكرتموها معلوم بدليل العقل، فلا يمتنع أن يرد السمع والآيات مؤكدة له، وليس كذلك ما اشترطتموه في آيات الوعيد، لأنها باعتبار اشتراطكم لا يفيد إلّا ما هو معلوم بضرورة العقل، إذ معلوم بضرورات العقل أنّ من لم يسقط عقابه بشيء من مسقطات العقاب فهو معاقب لتردد هما بين النفي والإثبات، ولو جاز أن يقول تعالى ذلك، لجاز أن يقول: من لم يكن من الأجسام في المكان الفلاني فهو في غيره من الأماكن.

قلنا: ليس الأمر كما قلتم، لأنه يمكن أن لا يسقط عقابه بأحد مسقطات العقاب ولا يستوفي منه، بل يكون باقياً في ذمته، وإذا كان ذلك جائزاً فقد صارت آيات الوعيد مفيدة لاستيفاء العقاب متى لم يسقط بأحد الأمور الثلاثة، على أنّا لو سلّمنا ما قالوه من أنّه لا يبقى في الآيات فائدة، فالفائدة تحصل بتقدير

عدم كل واحد من الثلاثة، فَلَمْ جعلوا الآية دالة على أن العفو لا يحصل لتفيد^(١) الآية دون أن يجعلوها دالة على أن العاصي لا يختار التوبة أو كبر^(٢) الطاعة لتفيد الآية.

فإن قالوا: الوعيد إذا كان خطاب القديم وجب أن يدل على ما يختاره ولا يختاره^(٣)، وإذا ورد عاماً وجب أن يدل على أنه لا يختار العفو الذي كان جائزاً أن يختاره، والتوبة والطاعات يتعلّقان بغير اختياره تعالى، فلا يدلّ خطابه تعالى على أن ما كان جائزاً من اختيار المكلف إتياءها لا يقع كالمتوعّد منّا في الشاهد غيره بقول عام، فإن وعيده ذلك إنما يدل على ما يختاره ولا يختاره ولا يدل على ما يختاره من أوعده أو لا يختاره.

ألا ترى أن وعيده إتياء إذا كان بقول عام فإنه يقتضي أن لا يعفوه عنه ولا يسقطه، ولا يدلّ على أن من توجه وعيده إليه لا يدفع ما أوعده به عن نفسه بوجه.

قلنا: لافرق في دلالة الخطاب على ارتفاع أحد الجائزين بين أن يكون ذلك الجائز لا يرجع إلى فعل المخاطب أو إلى غيره، لأنكم إنما رجعت في إيجاب الخطاب رفع^(٤) الجائز الذي هو من جهة المخاطب إلى ظاهر^(٥) الخطاب وعمومه، وإذا كان كذلك فتي كان ظاهر الخطاب لعمومه يقتضي ذلك على ما ادّعيتم فهو يقتضي أيضاً لمثل هذه العلة رفع الجائز الآخر، أعني المتعلّق بالمكلف، حتى يكون ظاهر العموم أعطي حقه، فالفرق بين الأمرين، بأن هذا يرجع إلى المخاطب وذلك يرجع إلى غيره، فرق من غير مكان الجمع.

(١) م: ليفيد.

(٢) م: كثر.

(٣) «ولا يختاره»: ليس في (ج).

(٤) ج: وقع.

(٥) م: أن ظهر.

فأما ما ذكروه في خطاب أحدنا ووعيده فأنما كان كذلك لأنه لا يطلع الآ على ما يتعلق به ويكون عازماً عليه، دون ما يتعلق بغيره فإنه لا اطلاع له على ذلك، فلهذا يدل على ما يختاره هو أو لا يختاره، ولا يدل على ما يختاره غيره أو لا يختاره، بخلاف القديم تعالى، لأنه عالم لذاته بجميع ما يصح أن يعلم، فيطلع على ما يكون من غيره وما لا يكون، كاطلاعه على ما يكون في مقدوره ومتعلقاً به، فعموم وعيده لودل على ارتفاع ما هو جائز من جهته فليدل على ارتفاع ما هو جائز من غيره، على أن خطابه تعالى عندهم قد دل في مواضع على ارتفاع ما هو جائز من المكلف، لأنهم يقولون إن الآيات الواردة بقطع السراق وجلد الزناة على سبيل العقوبة والجزاء والنكال يقتضي ظاهرها وعمومها أن أحداً من المكلفين لا يختار في مدة عمره من الطاعات ما يزيد ثوابه على عقاب هذه المعاصي التي سمّوها كبائر، فكيف يصح أن يقولوا أن خطابه تعالى لا يدل على رفع الجائز ووقوعه عن المكلف، قالوا: لو أسقط الله تعالى العقاب لم يخل من أن يسقطه قبل وقوع المعصية، أو في حالها، أو بعدها، ولا يجوز أن يسقطه قبل وقوعها، ولا في حال وقوعها، لأن الإسقاط نوع من التصبرف، فأنما يصح الإسقاط إذا صح الاستيفاء، وإذا لم يحسن الاستيفاء في هذين الحالين لكونه ظلماً لم يجز الإسقاط لأنه تابع لصحة الاستيفاء^(١) والمطالبة كسائر الحقوق التي متى صح إسقاطها صح استيفائها، ومتى لم يصح استيفائها لم يصح إسقاطها، وإن أسقطه بعد وقوع المعصية فذلك باطل أيضاً، بما قد علمنا أنه لأحد من المكلفين يسرق ويصرّ عليه ولا يتوب منه، إلا ويقطع على سبيل الجزاء والنكال، وكذلك لازني مصرّ منهم إلا ويجلد على سبيل العقوبة، وهذا معلوم بالإجماع، فلو جاز العفو عن صاحب الكبيرة لبطل هذا الإجماع.

(١) جملة «لأنه تابع لصحة الاستيفاء» سقط في (م).

قلنا: أما إسقاط العقاب قبل المعصية وفي حالها فغير جائز، لعدم ثبوت استحقاقه في هذين الحالتين، والإسقاط فرع على ثبوت الحق، ولكنه لا يمتنع أن يكون ما يقع فيه^(١) من القول الذي لو وقع بعد ثبوت الحق لكان إسقاطه^(٢) مهما وقع قبل ثبوته مانعاً من ثبوته في الحال التي لولاه لثبت فيها، كما لو قال أحداً لغيره: كل حق استحقه عليك مستقبلاً فقد أسقطته عنك ووهبته لك، لكان هذا القول مانعاً من أن يثبت له عليه حق في المستقبل، ويجري ما ذكرناه في المنع من ثبوت الحق مجرى ما يقوله خصومنا في التحابط بين الثواب والعقاب، لأنهم يقولون: إن من معه من الطاعات ما يستحق عليه الثواب الكثير، إذا أقدم على معصية صغيرة، منع مامعه من الثواب الكثير من ثبوت استحقاق العقاب على صغيرته، وكذا مرتكب الكبيرة، إذا فعل طاعة، فإن عقاب كبيرته يمنع من استحقاق الثواب على طاعته، فعلى هذا يجوز أن يقال بصحة إسقاط العقاب قبل المعصية، وفي حالتها، ويكون المراد ما ذكرناه من المنع من ثبوت استحقاق العقاب.

وأما قولهم على الإطلاق صحة الإسقاط تابعة لصحة الإستيفاء باطل بالدين الثابت في ذمة المُعسر، فإنه يصح إسقاطه وإن لم يصح إستيفائه، وكذلك العقاب على الكبيرة يصح إسقاطه عقيب الكبيرة، وإن لم يصح إستيفائها عقيبها.

فإن قالوا: الدين على المعسر يصح إستيفاءه بتقدير إن يكون موسراً وبسبب إعساره لا يخرج الدين من أن يكون حقاً ثابتاً في ذمته، والعقاب على الكبيرة استحقاقه ثابت عقيبها، وإنما لم يصح إستيفاءه لعرض عرض ولا يخرج الحق من أن يكون ثابتاً مستقراً، بأن يعرض ما يمنع من إستيفائه، لأن ذلك لا يمنع من

(١) «فيه»: ليس في (ج).

(٢) م: إسقاطا.

استقرار الحق، والموضع الذي ذكرتموه لا يصح فيه الاستيفاء من غير عارض، بل لأن الحق لم يستقر في نفسه.

قلنا: المقصود مما أوردناه أن نبين أن إطلاق القول بأن صحة الإسقاط تابعة لصحة الاستيفاء باطل ولو قلتم بدلاً مما ذكرتموه أن إسقاط الحق الذي لم يثبت لمساعدناكم على ذلك، وقلنا معكم ما سبق من أننا لا نجعل العفو المتقدم أو المقارن مسقطاً، بل نجعله مانعاً على ما شرحناه.

فأما إبطاها العفو بعد المعصية بإقامة الحدود على وجه العقوبة على مرتكبي الكبائر التي عينوها من السرقة والزنا فباطل أيضاً، لأننا لانسلم لهم أن الأمر بالحدود على وجه العقوبة يتناول إلا من علم كونه مستحقاً للعقوبة، ولم يجوز العفو عنه كالكفار، أو من أعلم الله نبيه أو نائبه بواسطة أنه تعالى لم يعف عنه.

فأما من شككنا في حاله فأنما يقام عليه الحد إمتحاناً، كما أن من لم يعلم إصراره وشك في توبته يقام عليه الحد كذلك. وكذلك القول في المشهود عليه بالسرقة، فأنما يقام عليه الحد أيضاً إمتحاناً، فادعاء الإجماع في ذلك باطل، لأن المرجئة بأجمعها تخالف فيه وتقول: إن من يجوز العفو عنه، ولا يقطع على ثبوت استحقاقه للعقاب، لا يقطع جزاءً ونكالاً وعقوبةً. ومن قال منهم بالإحباط منع من هذا من وجه آخر، لأنه يجوز أن يكون ثواب الإيمان قد أحبط عقاب الفسق، فلا سبيل إلى القطع على استحقاق السارق العقاب ومنهم من يزيد على ذلك من الكرامية وغلاة المرجئة ويقول: لا يثبت مع الإيمان عقاب أصلاً وألبتة، وهم بأجمعهم يقولون: لا يقطع على سبيل العقوبة والنكال في الحقيقة إلا الكفار، من حيث قطعنا على أن عقابهم لا يسقط، فأما فساق أهل الصلاة فإنه لا يصح ذلك فيهم لتجويزنا أن يكون الله تعالى قد عفا عنهم، فكيف يدعي الإجماع على ما قالوه؟.

ولافرق بين مدعي الإجماع فيما ذكروه وبين مدعيه على أن كل سارق يقطع على سبيل العقوبة والنكال، وإن كان مشهوداً عليه بالسرقة، ولم يحصل فيه الشرائط المخصوصة المعتبرة في لزوم القطع، وهذا أخيل وأشبهه، فإن عامة المسلمين يوجبون القطع على السارق جملة ولا يفصلون بين المعلوم كونه سارقاً وبين المشهود عليه بالسرقة أو المقر بها، وكذا لا يفصلون بين ما هو طريق العقوبة والنكال وبين الواقع على طريق الإمتحان، وإنما فصل هذه الأمور وميّز بينها العلماء والمتكلمون بالأدلة التي لم يهتد إليها غيرهم، وإذا كان من جوّزت توبته لا يقطع نكالاً وعقوبة، فكذلك من جوّز عفو الله عنه لا يقطع نكالاً وعقوبة، لأن كل واحد من العفو والتوبة مسقط للعقاب متى حصل، بل للعفو المزية في إسقاط العقاب على التوبة، لأن العفو مسقط للعقاب عقلاً بالإتفاق بيننا وبين المحققين من معتزلة البصرة، وليس كذلك التوبة، لأننا نخالف في كونها مسقطاً للعقاب من جهة العقل.

فإن قلت^(١): هذا يؤدي إلى أنه لا سبيل إلى قطع أحد من السارق على الوجه الذي اقتضته الآية، ولا طريق إلى امتثالها في أحدهم، لتجوزنا في كل سارق أن يكون الله قد عفا عنه، ولا يلزمنا مثل هذا على قولنا بأن من يجوز توبته لا يقطع عقوبة، لأن من يلزمه قطع السارق يمكنه على بعض الوجوه أن يعلم السارق سارقاً ويعلمه مصرّاً فيقطعه عقوبةً ونكالاً.

قلنا: لو لم يكن معرفة من عفا الله عنه من السارق على ما ذكروه، لما أخلّ ذلك بكون الآية مفيدة، من حيث إنها تقيّد أن من علم ذلك من حاله يستحقّ القطع على وجه العقوبة، وقد قال أبو هاشم بثل ما قلناه بعينه في قطع السارق، لأنه ذكر أن السارق المعنيتين بالآية لو لم يمكن معرفتهم وتمييزهم

واختصاصهم بالشرائط التي يستحقّون معها القطع على سبيل العقوبة، لم يخل ذلك بأن الآية دالة على أنّ من اختصّ بالشرائط المخصوصة، استحقّ القطع على طريق العقوبة وكانت سرقة كبيرة وكان الآية دالة على أنّ في سرقة فساق أهل الصلاة ما هو كبير ويستحقّ به العقوبة، وفقد تمييزه لايؤثّر، ولهذا قال: إنّ المشهود عليه بالسرقة أو المقرّها إنّما قطعه بالإجماع لا بالآية.

فاما قولهم: إنّ الشرط الذي اعتبرناه لا يمكن معرفته، وما يعتبرونه يمكن معرفته. والجواب عنه: إنّنا قد بينّا أنّه لا إعتبار بإمكان المعرفة في هذا الباب، على أنّ ما ادّعوه أيضاً من الشروط يكاد يلتحق بالمتعذّر، من حيث أنّهم يعتبرون أن يعلم الإمام السارق سارقاً، لما يملكه المسروق منه من حرز القدر الذي يجب فيه القطع، وأنّه كان كامل العقل في حال السرقة، ولم تكن له شبهة في ذلك، وأنّه مصرّ غير تائب. وظاهر أنّ الاحاطة بهذه الشروط بأجمعها متعذّرة، فإن ادّعوا فيها الإمكان من طريق من الطرق ولم يستبعدوها، ادّعينا نحن في إمكان ما اشترطناه مثله، بأن نقول: غير ممتنع أن يعلم النبي أو الإمام الذي إليه قطع السارق ما نميّز به بين من عفا الله تعالى عنه من السّارق وبين من لم يعف عنه، ويكون طريق ذلك للنبيّ الوحي، وللإمام قول النبيّ، فتمثيل الآية فيمن يعلمه مستحقّاً للعقاب وعلم النبيّ أو الإمام بأنّ الله تعالى قد عفى عن فاسق وسارق معيّن لا يكون إغراءً لذلك السارق المغفوع عنه، لأنّه لا يعلم ذلك، أنّا النبيّ أو الإمام يعلمه، على أنّه وإن علم هوفاته لا يكون إغراءً، لأنّه إنّما يعلم أنّ الله تعالى قد عفى عن السرقة التي اقترفها فيها مضى، ولا يأمن أن لا يعفو عنه فيما يقترفه في المستقبل، فلا يصير مغرّياً.

ثم نقول لهم بعد هذا كلّه: إنّ امتثال الآية ممكن في كلّ^(١) سارق كافر،

لأنّا علمنا أنّه تعالى لا يعفو عنهم، ولا تجوز فيهم ما تجوز في فساق أهل الصلاة. ورتبّا استدّلوا على أنّه تعالى لا يعفو عن أهل الكبائر بأن قالوا: لو عفا عنهم لم يخل حالهم بعد العفو من أمور: إمّا يدخلهم الجنة، أو النار، أو لا يدخلهم جنة ولا ناراً، فإن أدخلهم الجنة لم يخل من أن يثيبهم فيها أو لا يثيبهم؛ وإن أدخلهم النار لا يخلو أيضاً من أن يعاقبهم فيها أو لا يعاقبهم، فإن لم يدخلهم جنة ولا ناراً، فإمّا أن لا يعيدهم ولا يحيبهم أو يحيبهم في دار أخرى.

والقسم الأخير، وهو أن لا يدخلهم الجنة ولا النار إمّا بأن لا يعيدهم أو يعيدهم في دار أخرى، باطل بالإجماع، لأنّ الأئمة مجمعة على أن كلّ مكلف يعيده الله تعالى في الآخرة، وأنّه لا دار ولا منزل بعد الإعادة إلّا الجنة أو النار على ما قاله عليه السلام: فما بعد الدنيا من دارٍ إلّا الجنة والنار^(١)، وقد تلقت الأئمة هذا الحديث بالقبول. وإدخالهم النار غير معاقبين يمنع منه الإجماع أيضاً، وكونهم معاقبين بعد العفو يمنع منه السمع والعقل أيضاً، لأنّ عقابهم بعد العفو قبيح. وإدخالهم الجنة غير مثابين باطل أيضاً بالإجماع، لأنّ الأئمة أجمعت على أنّ المكلف لا يكون في الجنة غير مثاب، فلم يبق إلّا أن يكونوا في الجنة مثابين ولا ثواب لهم، لأنّ عقاب كبائرهم أحبط ثواب طاعاتهم، فينبغي أن يتفضل عليهم بالثواب، والعقل يمنع من التفضّل بالثواب، فوجب القطع على بطلان العفو، لأنّ تجويزه يؤدّي إلى أحد الأقسام التي بيّنا بطلانها.

والجواب عن ذلك: أنّهم بنوا هذا الإستدلال على القول بالتحابط، وقد بيّنا فساده، فبطل استدلالهم هذا.

ثمّ ولو سلّمنا لهم التحابط جدلاً فإنّه يمكن أن يعفو الله عن المكلف المذنب في دار الدنيا ويبقيه حتى يأتي بما يستحق به الثواب ولو طاعة واحدة، ثمّ يخترمه

فيثبته في الجنة بتلك الطاعة.

فإن قيل: إذا أبواه لم يخل من أن يكون تائباً أو مصرراً، فإن كان تائباً أمكن أن يقال: إن عقابه أنها سقط بالتوبة لا بالعفو، وإن كان مصرراً كان إصراره كبيرة يمنع من أن يستحق ثواباً لطاعة يفعلها، فكيف يتم كلامكم هذا مع تسليم القول بالتحابط؟.

قلنا: يجوز خلو المذنب من التوبة والإصرار جميعاً، لأن الإصرار ليس هو عدم التوبة، وإنما هو الاستمرار على المعصية أو العزم عليها، ومن^(١) الممكن أن لا يتوب الإنسان عن المعصية التي اقترفها ولا يستمر عليها ولا يعزم على فعلها في المستقبل، فيكون قد خلا من التوبة عن المعصية ومن الإصرار عليها، فيقدر القول في مثل تلك الحالة، وأن يعفو الله عنه في ذلك الوقت ويبقيه كذلك إلى أن يأتي من الطاعة بما يستحق به الثواب، فيدخل الجنة مثاباً بتلك الطاعة.

القول في الأسماء والأحكام

الفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء، يقولون: فسقت الرطبة إذا خرجت نواها، وتسمى الفارة فويسقة لخروجها من ثقبها، إلا أنه بالعرف اختص بالخروج من حسن إلى قبيح، ولا يستعمل في الخروج من القبيح إلى الحسن، وفي تعارف أهل الشرع عبارة عن الفعل الذي يستحق به العقاب، فعلى هذا كل معصية لله تعالى فهو فسق، سواء سُميت صغيرة أو كبيرة، لأنه يستحق العقاب على كل واحدة منها، لما يتناه من بطلان القول بالإحباط والتكفير، وإنما يسمى بعض المعاصي أنه^(٢) صغيرة بالإضافة إلى معصية يزداد عقابها على عقاب تلك المعصية، فالزائد العقاب يسمى كبيرة، والناقص

العقاب يسمّى صغيرة، وقد يتفق في معصية واحدة أن تكون صغيرة كبيرة بالإضافة إلى معصيتين إحداهما أكثر عقاباً منها والأخرى انقص منها عقاباً.

وأما الكفر فهو في اللغة عبارة عن السرّ، ولهذا يسمّى الحارث كافراً، من حيث إنه يستر البذر في الأرض، قال الله تعالى: «أعجب الكفار نباته»^(١) أي الحراث والزراع، وقال الشاعر:

فتذاكر اثقلاً رثيداً بعدما ألفت ذكاء يمينها في كافر^(٢)
أي في ساتر يريد به غروب الشمس.

وفي عرف أهل الشرع عبارة عمّا يستحقّ به العقاب الكثير الدائم، ويلحق المستحق ذلك العقاب أحكام شرعية نحو منع التناكح والتوارث والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين.

والعلم بكون المعصية كفراً طريقة السمع لا مجال للعقل فيه، لأنّ مقادير العقاب لا تعلم إلّا سمعاً.

وقد أجمعت الأمة على أنّ الإخلال بمعرفة الله تعالى وتوحيده وعدله والإخلال بمعرفة رسوله وبكلّ ما تجب معرفته ممّا يعد في أصول الدين كفر، لا يخالف في ذلك إلّا أصحاب المعارف، الذين بيّنوا بطلان قولهم بالمعارف الضرورية، ولا فرق في المخلّ بهذه المعارف بين أن يكون جاهلاً بهذه الأصول أو شاكاً فيها^(٣)، ويلحق به من اعتقد اعتقاداً يقدح في حصول هذه المعارف له في استحقاق العقاب الكثير الدائم، لأنّ الإخلال بهذه المعارف يعمّ الكلّ، ولكنته إذا لم يلحق به الأحكام التي ذكرناها لا يسمّى كافراً.

(١) الحديد: ٢٠.

(٢) لسان العرب: ج ٥ ص ١٤٧ لغة (كفر) وقائله ثعلب المازني يصف الظليم والنعامة ورواحها الى

بعضهما عند غروب الشمس، وذكاء: اسم للشمس.

(٣) قوله: «الذين بيّنوا... الى قوله: أو شاكاً فيها» ليس في (ج).

والكفر عند المرجئة، على ما ذكره سيدنا^(١) المرتضى واختاره، لا يكون إلا من أفعال القلوب، ولا يدخل^(٢) في أفعال الجوارح.

فإن قيل: فعلى هذا يجب أن لا يكون سجود الشمس وعبادة الأصنام كفراً، لأنها من أفعال الجوارح، وهذا يخالف الإجماع، لأن الأمة مجمعة على أن سجود الشمس وعبادة الصنم^(٣) كفر.

قلنا: الإجماع على أن من يفعل ذلك مختاراً يكون كافراً. وهكذا نقول وما انعقد الإجماع على أنه يكون كافراً بنفس سجود الشمس وعبادة الصنم^(٤) زائداً على اعتقاد جواز ذلك أو وجوبه.

يبين ما ذكرناه أنهم لو علموا أنه لا يستحل ذلك، وإنما يفعله دفعاً للضرر عن نفسه أو لغرض آخر، لم يكفروه، فعلمنا أنهم إنما يكفرونه لاستحلاله ذلك، والاستحلال راجع إلى الاعتقاد وما يعدّ من أفعال القلوب، فلم ما قلناه.

وأما الإيمان: فهو التصديق بالقلب بالله وتوحيده وعدله ونبيه وبكل ما تجب معرفته، ولا اعتبار بما يجري على اللسان فهو نقيض الكفر الذي حدّناه وبيننا أنه التكذيب بالقلب بما تجب معرفته والحدود له بالقلب دون اللسان، فكل من كان مصداقاً بقلبه بالله وتوحيده وعدله ونبيه وبكل ما يجب معرفته مقرأ به بقلبه فهو مؤمن.

وفي المرجئة من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق باللسان، والكفر هو الجحود باللسان، وفيهم من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، والكفر هو الجحود بهما.

(٢) م: مدخل.

(١) م: السيد.

(٣) م: الأصنام.

(٤) قوله: «كفر قلنا... إلى قوله: وعبادة الصنم» ليس في (م).

وشيخنا السعيد المفيد رضي الله عنه، ذهب إلى أنَّ الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح، وأخبارنا المشهورة^(١) المروية عن الأئمة عليهم السلام تدلّ على ما قاله واختاره.

وذهبت المعتزلة إلى أن الإيمان اسم للطاعات، ثم افترقوا فذهب قدمائهم كواصل بن عطاء وأبي الهذيل وأصحابهما إلى أنه اسم للطاعات، فرضاً كانت الطاعة أو نفلاً، وذهب المتوسطون زماناً منهم إلى أنه اسم للواجبات من الطاعات دون المندوبات والنوافل، ورجع المتأخرون منهم إلى مذهب المتقدمين وهو أنه اسم للواجبات^(٢) والنوافل جميعاً من الطاعات. والإيمان والإسلام والدين عبارات عن معنى واحد عندهم.

والمؤمن عندهم هو المستحقّ للمدح والثواب، قالوا: لأنّ اسم المؤمن منقول بالعرف الشرعي عما كان موضوعاً له من إفادة^(٣) المصدق^(٤) إلى إفادة^(٥) استحقاق المدح والثواب، كلفظ البرّ والتقي والصالح.

والفسق عندهم عبارة عن كلّ معصية يستحقّ بها العقاب، والصغائر التي تقع عقابها مكفّراً لا يسمّونها فسقاً.

ويقولون في الكفر مثل قولنا ويحدونه بما حددناه به، وصاحب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، ولا له حكم المؤمن ولا حكم الكافر، فلا يسمّى مؤمناً ولا كافراً، ولا يحكم فيه بحكم المؤمنين ولا بحكم الكافرين، لأنّ حكم المؤمن أن يمدح ويعظم ويؤلى، وليس هذا حكم صاحب الكبيرة، لأنّه يذم ويُلْعَن ويُتَبَرَّ منه، وحكم الكافر أن لا يُنَاكح ولا يُوارث ولا يُدفن في مقابر

(١) الكافي: ج ٢ ص ٢٤ كتاب الإيمان والكفر باب ان الإيمان يشرك الاسلام والاسلام لا يشرك الإيمان.

(٢) قوله: «من الطاعات... الى قوله: للواجبات» ليس في (ج).

(٣) و(٤) م: إفادته. (٥) م: الصدق.

المسلمين ولا يُصَلَّى عليه، وليس هذا أيضاً حكمه، لأنّه يناكح ويُوارث ويُصَلَّى عليه ويُدفن في مقابر المسلمين إذا مات، فليس له اسم المؤمن ولا اسم الكافر، بل اسمه الفاسق والفاجر والعاصي والمذنب وما جرى مجراها، وليس له حكم المؤمن ولا حكم الكافر، بل حكمه ما ذكرناه من استحقاقه الذم واللعن والتبري منه، وأن لا يمنع مع ذلك من المناكحة والموارثة والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين، وهذا معنى قولهم: له منزلة بين المنزلتين، أي في الأسم والحكم.

والخوارج يقولون في الإيمان بقريب من المعتزلة ولكنتهم يخالفونهم في الكفر، ويقولون في المعاصي التي يسميها المعتزلة فسقاً وكبيرة أنّها كفر، ومنهم من قال: إنّ مرتكبها مشرك، والفضيلية^(١) منهم يسمي كلّ معصية صغيرة كانت أو كبيرة شركاً:

وقال الحسن البصري: إنّ الفاسق منافق.

والزيدية يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها شركاً ولا جحوداً، إلّا أن هذا مذهب قدمائهم، فأما المتأخرون منهم فإنهم يذهبون إلى مذهب المعتزلة على سواء.

والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه: أولاً ما اختاره السيد رضي الله عنه أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق، بدلالة أنّهم يقولون: فلان مؤمن بكذا، وفلان لا يؤمن بكذا، يعنون يصدّق ولا يصدّق، قال تعالى حاكياً من بني يعقوب عليه السلام أنّهم قالوا لأبيهم: «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين»^(٢) أي بمصدّق لنا.

وإذا ثبت أنّ ما ذكرناه فائدة هذه اللفظة، وجب حلها عليه أينما ثبت، إلّا

إذا أول على أن المراد به غيره، وقد قال تعالى: «بلسان عربي مبين»^(١) وقال: «إنا أنزلناه قرآناً عربياً»^(٢) وقال: «وما أنزلنا من رسول إلا بلسان قومه»^(٣) وكلّ هذا يقتضي حمل لفظ الإيمان والمؤمن الوارد في القرآن والأخبار على المعنى الذي يعينه أهل اللغة بهذين اللفظين، ومن ادعى انتقال لفظ الإيمان والمؤمن عما وضعاً^(٤) له في اللغة إلى معنى آخر، فعليه الدلالة.

فإن قيل: أليس كثير من الألفاظ العربية التي وضعها العرب بإزاء معاني نقلها الشرع^(٥) عن تلك المعاني، وجعلها بإزاء معاني أخر لم يعرفها العرب، فصارت بتأثير الشرع وعرفه مفيدة للمعاني الشرعية دون المعاني الوضعية، كلفظ الصلاة والصوم والزكاة والحج، فهلاً جرى الأمر في لفظ الإيمان والمؤمن هذا المجرى؟.

قلنا: لو خَلينا وظاهر تلك الألفاظ حملناها^(٦) على المعاني اللغوية، لكنّا حملناها على غير تلك المعاني لدلالة دلّتنا على ذلك، وتلك الدلالة ليست موجودة هاهنا ولا نظيرها، هذا على أن في المرجئة من لا يسلم انتقال لفظ ما عما كان عليه في اللغة وتناول ما يدعى في هذا الباب بما هو معروف.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن يسمى كلّ تصديق إيماناً وكلّ مصدّق مؤمناً بلا تقييد، فإنّ اللغة تقتضي ذلك، ومتى قلتم: إنّ إطلاق لفظ الإيمان يفيد التصديق بالله وبما أوجب عليه من معرفته، فقد تركتم اللغة ولزمتكم ما ألزمت مخالفكم من أنّ العدول عن ظواهر الآيات الدالة على أنه عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع خصّ اسم إيمان ومؤمن بتصديق مخصوص أو مصدّق

(٤) ج: وضع.

(٥) م: الشارع.

(٦) ج: حملناها.

(١) النحل: ١٠٣.

(٢) يوسف: ٢٠.

(٣) إبراهيم: ٤.

مخصوص، ولم ينقل الإيمان والمؤمن عما وضعوا له في اللغة، على ما يذهب إليه المخالف، وجرى ذلك مجرى تخصيص العرف لفظ الدابة ببعض ما يدب دون بعض، وإن كان في أصل الوضع موضوعاً لكل ما يدب، في أن ذلك تخصيص وليس بنقل.

فإن قيل: هذا وإن لم يكن نقلاً فهو مخالفة^(١) لموضوع اللغة.

قلنا: الأمر وإن كان على ذلك فأنما صرنا إليه وخصصناه بما ذكرنا لقيام دليل عليه، ولم يدل دليل على ما يذهب إليه المخالف، ودليلنا هو ما علمناه ضرورة من دين المسلمين أنهم لا يسمون المصدق بالجبت والطاغوت مؤمناً مطلقاً، وإن أجروه مقيداً على بعض الوجوه، كما قال: «يؤمنون بالجبت والطاغوت»^(٢) فمن ادعى انتقال هذه اللفظة إلى أفعال الجوارح، فعليه الدلالة.

فإن قيل: استعمال الألفاظ التي صاغها أهل اللغة وركبها التركيب المخصوص في غير المعاني التي وضعوها لها لا يخرجها من كونها عربية، لأن المراعى في إضافتها إلى العرب ولغتهم إنما هو الصيغة وتركيب اللفظ وترتيبه دون المعاني المقصودة بها.

قلنا: هذا قول ظاهر البطلان من حيث إنه لو كان من عنى ببعض هذه الألفاظ التي وضعتها العرب غير المعنى الذي وضعوه له واستعملوه فيه حقيقة أو مجازاً، متكلماً بلغتهم لوجب أن يكون هذا حاله، وإن فعل ذلك في جميع ألفاظهم حتى يكون متكلماً بلسانهم ومخاطباً بلغتهم، وإن استعمل شيئاً من ألفاظهم^(٣) فيما وضعوه له، وبطلان ذلك ظاهر.

وبعد فإن اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد تكون لها معاني مختلفة

(٢) النساء: ٥١.

(١) م: مخالف.

(٣) قوله: «حتى يكون إلى قوله: من ألفاظهم» ليس في (ج).

في لغات كثيرة كلفظة شهر ولفظة دار، فإن لفظة شهر في لغة العرب عبارة عن الزمان المخصوص المشتمل على ثلاثين يوماً بلياليها، أو تسعة وعشرين بحسب رؤية الهلال، وفي لغة الفرس عبارة عن البلد، ودار في لغة العرب عبارة عن المبنى المخصوص الذي بُني للمسكن وفي لغة الفرس عبارة عن الشجر، فلو كان المراعى في إضافة الخطاب إلى اللغة مجرد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لمثل هذين اللفظين متكلماً باللغتين باللفظ الواحد في حالة واحدة، وذلك فاسد.

فإن قيل: العرب لا تعرف النصوص بالقلب، وإنما تعرف التصديق باللسان، فإذا حملتم لفظ الإيمان على التصديق بالقلب فقد تركتم مراعاة لغة العرب.

قلنا: ليس الأمر كما ظنه السائل، لأن العرب تعرف التصديق بالقلب كما تعرف التصديق باللسان، ولفظ التصديق عندهم موضوع بازاء ما يكون بالقلب وبازاء ما يكون باللسان جميعاً، وهو حقيقة فيهما، لأنهم يصفون الأخرس بأنه مصدق كذا، وكذا الساكت، ويقولون: فلان يصدق بكذا ويكذب بكذا، ولا يريدون بذلك إلا ما يرجع إلى الفاسد، وإنما خصصناه بما يرجع إلى القلب دون ما يرجع إلى اللسان، لأنه لو كان ممّا يرجع إلى اللسان من ذلك اعتبار لوجب أن لا يسمى الأخرس ولا الساكت بأنه مؤمن، ولوجب أن يكون من أظهر الإيمان بلسانه وفعل كلّ شيء ممّا يدلّ على كفره وجحوده بقلبه وعلمنا جهله بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة أن يسمى مومناً، وذلك باطل، وكان يجب أن يكون المنافقون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مؤمنين حقيقة، وكلّ ذلك فاسد فلهذا العرف الشرعي المستمرّ المستقرّ فيما بين أهل الشرع الذي بيّناه يخصص اسم الإيمان بما يرجع إلى القلب من التصديق.

فإن قيل: ما تقولون فيمن يصدق بالله تعالى وبرسوله وأكثر القرآن وردّ آية

واحدة وكذب بها؟ أليس يجب على مذهبكم أن يكون مومناً بما تقدّم من إيمانه كافراً يردّ الآية؟ لأنّ إيمانه المتقدّم لا ينتفي بردّ الآية، وردّ الآية بالإجماع وما تقولون أيضاً فيمن آمن بعيسى وبقي إلى حين إنبعاث نبينا عليه السلام وكذب به؟ أو ليس يلزم على قولكم أن يكون مؤمناً كافراً؟ فإن قلتم: متى جحد بنبيّنا فلا بدّ أن يكون جاحداً لعيسى قيل لكم: ولم يجب ذلك والأدلة مختلفة، فيجوز أن يستدلّ ببعضها، فيعلم به، ويشته به عليه الآخر.

قلنا: إذا علمنا أنّ الرادّ للآية كافر بالإجماع، وكذا المكذب لنبيّنا عليه السلام، علمنا أنّه لا إيمان معهما، وأنّ ما تقدّم ممّا أظهره لم يكن إيماناً على الحقيقة، استدلالاً منا بكفرهما المجمع عليه، على أنّه لم يقع منها الإيمان في حال من الأحوال، وقد استدلّ جماعة من المرجّة على أنّ الطاعات ليست إيماناً بأنّها لو كانت كلّ طاعة إيماناً أو بعض الإيمان لكان كلّ معصية كفراً، ولو كان كلّ ما أمر الله به إيماناً لوجب أن يكون كلّ ما نهى منه كفراً، ولو جاز أن يكون في الإيمان ما ليس تركه كفراً لجاز أن يكون في الكفر ما ليس تركه إيماناً، واحتجّوا أيضاً بأنّه لو كانت الطاعات كلّها إيماناً للزم أن لا يكون أحد كامل الإيمان، لا الأنبياء ولا غيرهم، لأنّهم لم يفعلوا جميع الطاعات، وكذا لو كان جميع المفروضات إيماناً لوجب في الأنبياء الذين أوقعوا الصغائر عند المعتزلة أن لا يكونوا كاملي الإيمان، لأنّهم أخلّوا بفرض وهو الكفّ عن المعصية، وأيضاً قال الله تعالى: «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»^(١) فعطف على إيمانهم إن لم يلبسوا إيمانهم بظلم، والشيء لا يعطف على نفسه، وقال: «الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء»^(٢) فأخبر عن أنّهم مؤمنون وإن لم

(١) الأنعام: ٨٢.

(٢) الأنفال: ٧٢.

يهاجروا، وقال تعالى: «ومن يأتته مؤمناً قد عمل الصالحات»^(١)، فاشترط مع الإيمان عمل الصالحات، وهذا يدل على أنه يكون مؤمناً وإن لم يعمل الصالحات، وقال تعالى: «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله»^(٢) إلى قوله: «إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم»^(٣)، فسمّاهم في حال البغي مؤمنين وأخوة لهم، وقال تعالى: «كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون» يجادلونك في الحق بعد ما تبين كأنهما يساقون إلى الموت وهم ينظرون»^(٤)، فسمّاهم مؤمنين مع كراهتهم الحق والجدال فيه بعد وضوحه والمعتمد في الرد على أهل الوعيد ما قدمناه أولاً.

وأستدل أهل الوعيد على صحة مذهبهم بأن قالوا: لو لم يكن قولنا «مؤمن» منقولاً عمّا وضع له في اللغة وكان على حاله، لما صح أن يسمّى المكلف به بعد تقضي الفعل الذي اشتق منه مقيداً بالحال، فلا يقال: هو مؤمن اليوم، كما لا يقال: هو ضارب اليوم لمن ضرب أمس لما لم يوجد منه الضرب اليوم.

والجواب أن نقول: إنّما أجرى على المؤمنين هذه اللفظة مضافة الى الحال لأنّه يفعل الإيمان الذي هو التصديق في الحال، لأن التصديق بالقلب هو المعرفة، وهي لا تبقى، فهو يجدها حالاً بعد حال، فلم يخرج عن موجب اللغة. فإن قيل: فيجب أن لا يسمّى مؤمناً في حال نومه لأنّه لا يجدد المعرفة في حال النوم.

قلنا: إنّما يسمّى إيماناً لإيمانه السابق في حال اليقظة، ولا يمكن أن يقال:

(١) الحجرات: ١٠.

(١) طه: ٧٥.

(٤) الأنفال: ٦٥.

(٢) الحجرات: ٩.

إنه يسمّى في حال نومه مؤمناً مقيّداً بالحال، لأنّ هذا الوصف لا يجري على النائم مقيّداً بالحال، ولئن قال ذلك أحد، فأنّا يقوله فيه، لأنّه في حكم المجدّد له في كلّ حال، بمعنى أنّه لو كان يقظاناً لكان مجدّداً له في كلّ لحظة.

تمسكوا أيضاً بأن قالوا: إنّ المنافق لا يسمّى مؤمناً وإن كان مصداقاً بلسانه، فدلّ على أنّ الإيمان غير موضوع للتصديق.

والجواب عنه أن نقول: قد بيّنا أنّ المؤمن هو المصدق بقلبه دون ما يتعلّق بلسانه، فلا يتوجّه ما قالوه.

وقالوا أيضاً: كان لا يجب أن لا يسمّى من هو في مهلة النظر مؤمناً، لأنّه غير مصدق في تلك الحالة ولا عارف به تعالى.

قلنا: من هو في مهلة النظر وإن لم يكن عارفاً بالله تعالى فأنّه في تلك الحال عارف بما يجب عليه معرفته في تلك الحال مصدق به، فلاجل ذلك يسمّى مؤمناً

قالوا: يلزم على ما ذهبتم إليه أن يُسمّى المصدق بالله تعالى وبتوحيده وعدله وبرسوله وبجميع ما يجب عليه معرفته مؤمناً وإنّ أخلّ بجميع الواجبات عليه وفعل جميع القبائح.

قلنا: كذلك نقول.

فإن قيل: قوله تعالى: «وما أمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة»^(١)، قوله: «وذلك دين القيمة» راجع إلى جميع ما تقدّم، فوجب أن يكون كلّ ديناً، والدين هو الإسلام لقوله: «إنّ الدين عند الله الإسلام»^(٢) والإيمان والإسلام معناهما واحد

(١) البينة: ٥.

(٢) آل عمران: ١٩.

بدلالة قوله تعالى: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»^(١)، ومعلوم أن من يبتغي الإيمان ديناً فإنه يقبل منه، فدلّ على أن الإيمان والإسلام واحد، ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: «فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين»^(٢) فعلمنا أن الإيمان غير التصديق.

قلنا: لانسلم أن قوله تعالى «وذلك دين القيمة» راجع إلى جميع ما تقدّم، بل ذلك موقوف على الدليل، ولو كان الظاهر يقتضي رجوعه إلى الكلّ لجاز أن يتركه بدليل وهو قوله عزّ وجلّ: «بلسان عربي مبين»^(٣) وما أشبه ذلك، وليس ترك أحد الظاهرين أولى من ترك صاحبه، على أنّه إذا جاز أن يراد بلفظ الإيمان ما لا يعرفه أهل اللغة جاز أن يراد بالردّ ما لم يعرفه أهل اللغة، ولا فرق بينهما، على أن لفظ «ذلك» عبارة عن الواحد فكيف يحمل على جميع ما تقدّم؟

وان قالوا: أراد ذلك الذي أمرتم به.

قلنا: ولم لا يجوز أن يريدوا ذلك الإخلاص دين القيمة، لأنّ قوله «مخلصين له الدين» يدلّ على الإخلاص، يزيد ما ذكرناه وضوحاً إن ذلك يكتنئ بها من المذكور والإشارة إلى أشياء كثيرة ينبغي أن تكون بـ «تلك».

فإن أعادوا قولهم: إنّه أراد ذلك الذي أمرتم به، أعدنا نحن الجواب وقلنا: ويجوز أن يريدوا ذلك الإخلاص، ويقف الاحتجاج بالآية على أنّه تعالى قال: «إنّ عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم»^(٤)، فعلى ما قالوه يجب أن يكون

(٣) النحل: ١٠٣.

(٤) التوبة: ٣٦.

(١) آل عمران: ٨٥.

(٢) الذاريات: ٣٥.

عدّة الشهور ديناً، فإن حملوا هذه الآية على أنّه تعالى أراد بها الدين بما قاله تعالى في مثل ذلك، حملنا آيتهم على مثل ذلك، فيسقط احتجاجهم.

فأمّا قوله تعالى: «إنّ الدين عند الله الإسلام» وقوله: «ومن يتبع غير الإسلام ديناً»، فإنّ المراد به اعتقاد ما إظهاره يكون إسلاماً. والتدين بما إظهاره الإسلام هو الدين بدلالة قوله تعالى: «قالت الأعراب آمناً، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولَمَّا يدخل الإيمان في قلوبكم»^(١) وهذا ظاهر في أنّ الإسلام هو ما أشرنا إليه، وأنّ الإيمان غير الإسلام، ثم نقول لمن يذهب منهم إلى أنّ الإيمان عبارة عن فعل الواجبات دون المندوبات: إنك تركت ما يقتضيه ظاهر هذه الآية، لأنّ قوله تعالى: «ويقيموا الصلاة» يتناول الواجب والمندوب إليه من الصلوات، فإن ساغ لك حمله على بعضه ساغ^(٢) لنا مثل ذلك.

فإن قالوا: قوله تعالى: «وما كان الله ليضيع إيمانكم»^(٣) يبطل ما تذهبون إليه، لأنّ المفسرين قالوا: المراد به الصلاة إلى بيت المقدس.

قلنا: لانسَلَم ذلك، بل نقول: أراد بذلك التصديق على ما يعرفه أهل اللغة، ولا يجوز الرجوع إلى أخبار آحاد وقول من ليس قوله حجة، ثم ومن الجائر أن يكون تعالى أراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة.

فإن قالوا: قوله تعالى: «إنّهم المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون * الذين يقيمون الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون * أولئك هم المؤمنون حقاً»^(٤) يدلّ على ما قلناه، لأنّه تعالى

(١) الحجرات: ١٤.

(٢) جملة «لك حمله على بعضه ساغ» سقط في (ج).

(٣) آل عمران: ١٧١.

(٤) الأنفال: ٤-٢.

إنما سَمَّاهم مؤمنين بعد قول جميع ما تقدّم ذكره.

قلنا: الآية لا تقتضي نفي اسم الإيمان عمّن ليس بالصفات المذكورة فيها، وإنما يفيد نفي التفضيل والتعظيم، وكأنّه تعالى قال: إنّما أفاضل المؤمنين وخيارهم من كان بهذه الصفات، كما يقول أحدنا: إنّما الرجل من يملك نفسه عند الغضب، وإن كان من لا يكون كذلك لا يخرج عن كونه رجلاً، وإنما يخرج عن الفضل والكمال، وكذا في قولهم: إنّما المال التبر، وإنما الظهر الإبل، لأنّ مرادهم بذلك نفي التفضيل من غير التبر ومن غير الإبل، على أنّا لو سلّمنا لهم أنّ لفظ «مؤمن» منتقل إلى مستحقّ المدح والثواب لوجب إجرائه على العارف بالله وتوحيده وعدله.

فإن قالوا: ثواب معارفه قد انحبط.

قلنا: قد بيّنا فساد القول بالإحباط فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: قوله تعالى: «بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان»^(١) يدلّ على أنّ اسم الفسوق واسم الإيمان لا يجتمعان، لأنّه تعالى قال: «بعد الإيمان». قلنا: غير مسلم أنّه تعالى أراد بقوله: «بعد الإيمان» بعد زوال اسم الإيمان حتّى يكون لكم فيه حجة، بل بم تنكرون على أنّه أراد بعد أن كان يسمّى مؤمناً فحسب، ولم يسمّ معه بأنّه فاسق، كما يقول القائل: جائي زيد بعد عمرو، فإنّه لا يدلّ على أنّ مجي زيد كان بعد موت عمرو أو بعد خروجه من عنده، بل إنّما يدلّ على أنّ مجيّه كان بعد مجي عمرو، وإن اجتمعا عنده وكانا حاضرين عنده في حال قوله هذا.

بيّن ما ذكرناه قوله تعالى: «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»^(٢) فإنّه يفهم منه أنّ من المؤمنين من يلبس إيمانه بظلم فيكون مؤمناً ظالماً، والظلم من

الكبير الذي يسمّونه فسقاً، فتحقّق ما ذكرناه في تأويل الآية، وكأنّه تعالى قال: بئس الحال حال من يسمّى فاسقاً مؤمناً، بعد أن كان يسمّى مؤمناً فحسب، أي استحقيقه للتسميتين بعد استحقيقه اسم المؤمن فحسب.

فإن قيل: إنّه تعالى جعل المسلمين في مقابلة المجرمين بقوله: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين»^(١) فدلّنا ذلك على أنّ الإجرام لا يقارن الإسلام.

قلنا: هذا الإحتجاج مبنيّ على القول بأن صيغ العموم مختصة بالعموم المستغرق، وليست مشتركة بينه وبين الخصوص، وهذا غير مسلّم، فنأين أنّه تعالى أراد بقوله: «كالمجرمين» كلّ مجرم، دون أن يقال أنّه عزّوجلّ أراد به الكفار، لأنهم من المجرمين؟.

فأمّا قول الحسن البصري بأنّ الفاسق منافق فباطل، لأنّ اسم النفاق يفيد إظهار الشيء وإبطان خلافه، وهو مأخوذ من نافقاء اليربوع الذي هو في بيته الذي يعمل له باين أحدهما خفيّ والآخر ظاهر، حتّى إذا قصد أحد صيده من الباب الظاهر خرج من الباب الخفيّ، فسّمى كلّ من أظهر شيئاً وأبطن خلافه منافقاً، كما أنّ بيت اليربوع يظهر من أمره أنّ له باباً واحداً، وله في الباطن باب آخر، وما دلّنا دليل على أنّ هذا الإسم منقول عن معناه في اللغة وأنّا علمناه بالعرف الشرعيّ أنّه اختصّ من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، ونحن لانعلم أنّ الفاسق يبطن خلاف ما يظهره من الإسلام، فلم يجوز أن نصفه بأنّه منافق.

وأما استدلال الحسن بأنّ الفاسق يظهر الإقرار بالعقاب والثواب، وفسقه يدلّ على كونه غير معتمد لهما، لأنّه لو اعتقدهما لما أقدم على ما اعتقد أنّه يستحق به العقاب، فلمّا أقدم على الكبائر علمنا أنّه لا يعتقد ما يظهر الإقرار به، وتمثيله

حاله بحال من أظهر أنّ في الكوة حيّة ثم يدخل يده فيها فأنه يستدلّ بذلك على أنّه يكذب في قوله أنّه يعتقد أنّ في الكوة حيّة.

فالجواب عنه: إنّهُ يجوز أن يعتقد الإنسان البعث والنشور والعقاب ويقدم مع ذلك على المعصية تعجلاً للذة، وتسويفاً للتوبة، ورجاءاً لغفرة الله تعالى، وطمعاً فيها، كما يعتقد الإنسان أنّ في الكوة حيّة، ومع ذلك يدخل يده فيها إذا اعتقد أنّ فيها ذهباً كثيراً وأنه ربما يسلم من الحية، أو لأنّه أعدّ ترياقاً يدفع ضرر الحية.

واحتجّاه أيضاً بقوله تعالى: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^(١) غير صحيح، لأنّ هذا القول إنّما يدلّ على أنّ المنافق فاسق، وهكذا نقول، ولا يدلّ على أنّ كلّ فاسق منافق.

وأما قول الخوارج بأنّ كلّ فاسق يستمى كافراً فباطل أيضاً، لأنّ الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب على ما بيّناه بما أوجب الله على المكلف، والفاسق الملتئ غير جاحد لذلك، لأنّه وإن ارتكب المعصية فأنّه مقرباً عنها بمعصية، وأنّ الواجب عليه أن ينتهي منها، فلا يكون كافراً.

يبين ما ذكرناه أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وأصحابه بعده قد أقاموا الحدود على قوم ولم يستمّوهم كفاراً ولم يجروا عليهم أحكام الكفار من المنع من الصلاة عليهم ومن الدفن في مقابر المسلمين إلى غيرهما من الأحكام الجارية في الكفار.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنّ الكفر في أصل موضوع اللغة هو الستر والتغطية، وعلى هذا يقال: تكفّر فلان بالسلاح، أي تستر وتغطى به، ثم نُقل بالشرع إلى من يستحقّ العقاب الدائم، ويجري عليه الأحكام المخصوصة التي تكررت

الإشارة إليها، ومعلوم أنّ الفاسق المَلَيّ لا يجري عليه تلك الأحكام، وأيضاً قولنا «كافر» لوتناول الفاسق المَلَيّ لم يخل إمّا أن يتناوله من حيث دلّ فسقه على أنّه يبطن الجحود، وإمّا أن يتناوله لأنّه يتناول فاعل الكبيرة في أصل اللغة. إن قيل بالأوّل فذلك هو مذهب الحسن البصري الذي أفسدناه، وإن قيل بالثاني، فهذا معلوم فساد، لأنّ الكفر هو التغطية في اللغة، ولما كان الجاحد مغطياً لنعم الله سُمّي كافراً، وليس هذا حال الفاسق.

فإن قيل: إنّ اسم^(١) الكافر منقول بالعرف الشرعي إلى الفاسق. قلنا: لو كان كذلك لوجب إذا أطلق هذا الاسم في الشرع أن يستفاد منه ذلك، كما إذا أطلق اسم الصلاة والصيام والحجّ، فإنّه يستفاد منها معانيها الشرعية دون معانيها الوضعية اللغوية، ومعلوم أنّا إذا قلنا: كفر فلان، فإنّه لا يسبق إلى افهامنا وخواطرنّا أنّه زنى أو شرب الخمر وما أشبهها، فصحّ أنّه لا يفيد ما ذكره لا وضعاً ولا شرعاً.

وقول من قال من الزيدية بأنّ الفاسق كافر نعمة، غير صحيح أيضاً، لأنّ كافر النعمة هو الجاحد لها، والفاسق لا يحجد شيئاً من نعم الله تعالى، بل يظهرها ويشكره تعالى عليها، ولم يدلّ دليل على نقل هذا الاسم إلى ما ذكره.

وقد تعلّق الخوارج بوجوه في تسميتهم الفاسق بأنّه كافر، منها: قوله تعالى: «فأنذرتكم نارا تلقى * لا يصليها إلاّ الاشقي * الذي كذب وتولى»^(٢) قالوا: والكافر يصلي النار، فعلمنا أنّه مكذب.

والجواب عن ذلك: إنّ قوله «نارا تلقى» نكرة في الإثبات، فلا يفيد العموم، ألا ترى أنّك إذا قلت: في الدار رجل، لم يعمّ كلّ رجل، وأنما

(١) «اسم» ليس في (ج).

(٢) الليل: ١٤ - ١٦.

النكرة في النفي هي التي نعم، كقولك: ما في الدار رجل، فإنه يعم ذلك كل رجل، إذا تقرّر هذا فالله تعالى قد أئذرناراً منكراً وإن وصفها بالتلطي ثم قال: «لايصلها إلّا الأشقى»^(١) وليس يمتنع أن يكون في جهنم عدّة نيران من جملتها نار متلظية «لايصلها إلّا الأشقى * الذي كذب وتولى»^(٢) والخوارج لا تقول: إنّ الفاسق المّليّ مكذب.

ومنها: قوله تعالى: «وإنّ جهنّم لمحيطة بالكافرين»^(٣)، قالوا: والفساق تحيط بهم جهنّم، فكانوا كفّاراً.

والجواب: إنّ ليس في قوله تعالى: «وإنّ جهنّم لمحيطة بالكافرين» أنّها لا تحيط إلّا بالكافرين، كما أنّه ليس في قول القائل: إنّ هذه الدار محيطة بالأتراك أنّها لا تحيط بغيزهم.

ومنها: قوله تعالى: «يوم تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه * فأما الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم... الآية»^(٤) والفاسق يسودّ وجهه فيكون كافراً.

والجواب: أنّ هذه القسمة لا تمنع من قسم آخر، وهو من لم يبيضّ وجهه ولم يسودّ، بل بقي على ما كان عليه أو تغيّر لا إلى السواد وهم الفساق. يوضّح ما ذكرناه أنّ الفاسق من أوّل تكليفه لا يقول الخوارج بأنّه كفر بعد إيمانه، فلا بدّ لهم أيضاً من إثبات قسم آخر.

ومنها: قوله عزّ وجلّ: «وجوه يومئذ مُسفرة * ضاحكة مستبشرة * ووجوه يومئذ عليها غبرة * ترهقها قفرة * أولئك هم الكفرة الفجرة»^(٥) قالوا: فقسم الناس قسمين، ومعلوم أنّ الفاسق على وجهه غبرة، وليس وجهه بمسفر، فوجب أن يكون من الكفرة، لأنّه تعالى حكّم بأنّ من هذه سبيله يكون من الكفرة.

(١) الليل: ١٥.

(٤) آل عمران: ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) الليل: ١٥ - ١٦.

(٥) عبس: ٣٨ - ٤٢.

(٣) العنكبوت: ٥٤.

والجواب: أنه تعالى حكم بأن من على وجهه غبرة ترهقها فترة هم كفرة فجرة، فحكم بذلك على الجملة، فلا يمتنع أن يكون بعضهم كفرة وبعضهم فجرة، لأنه قد يحكم بأنهم كفرة فجرة إذا كان بعضهم كفرة وبعضهم فجرة. وبعد فأنّ هذا التقسيم لا يمنع من قسم آخر كما قلناه في الآية التي تمسكوا بها قبل هذه الآية، وهم قوم على وجوههم غبرة لا ترهقها فترة، وهم الفاسقون. ومنها: قوله عز وجل: «ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلّا الكفور»^(١).

قالوا: والمراد بذلك الجزاء العقاب، لأنّ الكافر لا يجازى بالثواب، ومعلوم أنّ الفاسق يجازى بالعقاب، فكان كفوراً. والجواب: أنه تعالى أراد بذلك هل نجازى بعذاب الاستئصال، إلّا الكفور، لأنه تعالى قد أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء الكفار دون غيرهم، لأنّ ما قبل الآية يقتضي ذلك، لأنّ تعالى قال: «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدّلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خبط وأثل وشيء من سدر قليل* ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلّا الكفور»^(٢). وبعد فأنّ ما دللنا به على أنّ الفاسق لا يسمى كافراً يدلّ على صحة تأويلنا هذا.

ومنها: قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون»^(٣). قالوا: وهذا عام في كلّ لم يحكم بما أنزل الله، إلّا ما أخرجه الدليل. قالوا: ولا يجب قصر ذلك على اليهود، لأنّ الخطاب المستقبل بنفسه لا يجوز أن يقصر على مسببه.

(١) سيأ: ١٧.

(٢) سيأ: ١٦ - ١٧.

(٣) المائدة: ٤٤.

والجواب عن ذلك : أنَّ هذا الاستدلال مبني على القول بأنَّ «من» في قوله : «ومن لم يحكم» عام في كل من لم يحكم، وهذا غير مسلم، لما ذكرناه في الكلام على المعتزلة.

وبعد، فإنَّ ما دللنا به على أن الفاسق لا يستمى كافراً يقتضي تخصيص هذا العام وقصره على السبب الذي خرج عليه، وأيضاً فإنما يقال : لم يحكم بما أنزل الله فيمن اعتقد أنَّ الحكم ليس كما بيَّنه الله تعالى فيما أنزله، فأما من اعتقد أنَّ الحكم الذي يجب العمل به هو ما بيَّنه تعالى فيما أنزله ولكن عمل بخلافه، فإنَّه لا يقال فيه إنَّه لم يحكم بما أنزل الله، بل يقال إنَّه لم يعمل بما أنزل الله، والفاسق ما اعتقد أنَّ ما يقتضيه عن الفسق موافق لحكم الله فيه، بل يقتضيه مع اعتقاده أنَّه محذور محرّم وأنَّ الحكم فيه هو حكم الله، فلا يدخل تحت قوله : «ومن لم يحكم بما أنزل الله...».

كتاب المعاد^(١)

لابد من انقطاع التكليف وإلا انتقض الغرض الذي هو التعريض للثواب على ما بيناه، وبيان ذلك: أنه إذا لم ينقطع التكليف فاما أن لا يثاب المكلف المطيع أصلاً فيتحقق ما ذكرناه من انتقاض الغرض بتكليفه، أو يثاب في خلال التكليف فينتقض أيضاً الغرض بالتكليف، وذلك لأن الثواب من حقه أن يكون خالصاً من الشوائب بالإجماع، والتكليف لا يخلو من المشاق فيكون في ذلك حصول الشوائب على خلاف الوجه المستحق، ويقترب به العموم والمضار، ولأنه لو كان الثواب مقترناً بالتكليف لأدّى إلى إلقاء المكلف إلى الطاعة من حيث إنَّ المثاب ينبغي أن يعلم أنَّ ما يصل إليه من المنافع المقرونة بالتعظيم والتبجيل التي هي الثواب حقه وجزاء طاعته، وذلك يلجئ إلى الطاعة، لأنَّ العلم يتضمّن الفعل أو الترك [و] المنافع العظيمة المعجلة تلجئ القادر إلى ذلك الفعل أو الترك، ولهذا أوجبنا أن يكون بين زمان الثواب وزمان التكليف مدّة متراخية يخرج بها المكلف من حدة الإلجاء.

فإن قيل: هذا ينقض قولكم بأنَّ المكلف يستحق الثواب عقيب الطاعة.
قلنا: لا ينتقض ذلك، لأنّه يستحق الثواب في الثاني، لكنّه لا يفعل به بل

(١) م: القول في انقطاع التكليف وإفناء الخلق واعادتهم وأحكام الآخرة، وهو ما يتصل بالكلام في الوعيد.

يؤخر إلى الزمان الذي يخرج به المكلف من حدّ الإلجاء، وغير ممتنع أن يعرض في الحقوق الواجبة ما يقتضي تأخيرها ولا يبطل الاستحقاق. ألا ترى أن ولي اليتيم لو علم أو غلب على ظنه أنه متى استوفى مال اليتيم ممتن هو في ذمته وهو ملي بذلك هلك وجب عليه أن يؤخره ولا يبطل^(١) بذلك الاستحقاق، كذلك هاهنا إذا كان فعل الثواب عقيب الطاعة يقتضي الإلجاء وجب تأخيرها وتوفير ما يفوته في زمان التكليف عليه في الآخرة.

فثبت بما ذكرناه أنه لا يجوز أن يكون الثواب في حال التكليف ولا عقيبها بلا فصل، ولسنا نعيّن المقدار الذي يجب أن يكون بين زمانى التكليف والثواب، لأنه لا طريق للعقل إلى ذلك، ولم يرد به سمع قاطع، وإنما نشبه في الجملة وبالصفة ونحمله على ما يعلمه تعالى ونقول: يجب أن يكون حدّه يخرج المكلف باعتبارها من الإلجاء.

فتحقّق بما ذكرناه وجوب انقطاع التكليف، ومتى انقطع تكليف مكلف من جهة غير الله عزّ وجلّ فلا يجب عليه تعالى قطعه غيره وجب عليه تعالى قطعه، وإن لم يحصل من جهة ولو خُلينا والعقل لجوّزنا أن يكون بعض المكلفين مثابين في حال تكليف غيرهم، ولكنّ الإجماع منعقد على أنّ دار الثواب إنّما هو دار الآخرة.

وقد قال السيّد المرتضى^١ رفع الله درجته: إنّ هذا الإجماع إنّما انعقد في البشر دون الملائكة، وجوّز في الملائكة أن يكونوا مكلفين في الآخرة بما يتولّونه من خدمة أهل الجنّة وعقاب أهل النار^(٢)، على ما ثبت في رضوان خازن الجنان ومالك والزبانية خزنة النيران يقوّي ما جوّزه قوله تعالى: «عليها ملائكة غلاظ

(١) قوله: «الاستحقاق ... الى قوله: ولا يبطل» ليس في (م).

(٢) الذخيرة: ص ١٤١.

شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»^(١)، وهذا صريح في أنهم مأمورون، والمأمور من جهته تعالى يكون مكلفاً والظاهر الذي يذهب إليه الجماهير من المسلمين أن الملائكة أيضاً مثابون في تلك الحال. فإن صح ذلك وجب حمل ما يتولاه الملائكة مما ذكرناه في الآخرة على أن لهم فيها شهوات ومساواة لذات.

واعلم أن انقطاع التكليف يجوز أن يكون بازالة العقل، أو بالموت، أو غيرهما كالإفناء على ما يصح في معناه. وقد قيل في آخر المكلفين: إنه لا يجوز إزالة تكليفه بالموت والإفناء معاً، من حيث إنه يقتضي كون أحدهما عبثاً، إذا المقصود الذي هو انقطاع تكليفه يتم بأحدهما، فلا وجه للجمع، فأما في غيره فيمكن أن يقال: إنه إذا أزيل تكليفه بالموت فإنه يكون في إماتته لطف لبعض المكلفين أو لجميعهم ممن يبقو بعده ثم يفنى مع الكل، وهذا لا يمكن تصوّره في آخر المكلفين، ويمكن أن يقال: غير ممتنع أن يكون الجمع بين الموت والإفناء لا يكون عبثاً في آخر المكلفين بأن يعلم تعالى أنه إذا أعلم ذلك بعض المكلفين كان لطفاً له على ما جوزه السيد من تقديم خلق الجماد على خلق الحي...

واعلم إن إفناء الجواهر مما قد اختلف فيه العلماء، فذهب الجاحظ في المتقدمين وجماعة من متأخري المعتزلة زماناً وغيرهم إلى أن معنى إفنائها إماتة الأحياء وتفريق أجزائهم وأجزاء جميع المؤلفات وإخراجها من الوجه المنتفع بها، وإعادة إتمامها إنما هو جمعها وجعلها كما كان في الأول وذهب أكثرهم إلى أن معنى إفنائها إعدامها وأنه تعالى يعدمها ثم يوجدها ثانياً وهو الإعادة.

ثم اختلفوا فحكى عن النظام أنه يعدمها، بأن لا يفعل إحداثها قيل، لأن

عنده إنَّما تبقى لأنَّ فاعلها يحدثها وقتاً بعد وقت، فإذا لم يحدثها عدمت.
وعن أبي الهذيل أنه يفنيها بقوله: افني، كما يوجد الشيء بأن يقول له:
كن.

وعن بشر وأبي القاسم الكعبيّ أنه يفنيها بأن لا يفعل لها البقاء.
وعن أبي الحسين الحنّاط أنه يُعْدمها ابتداءً كما أوجدتها ابتداءً، ويذهب
إلى أن الإعدام مقدور كالإيجاد.

وذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنَّ الفناء معنى مضاف للجواهر يوجد الله
تعالى^١ لافي محلّ فينتفي عند وجوده، كذلك سائر الجواهر كالبياض الواحد
الذي يطرأ على محلّ يصادف فيه سوادات كثيرة فأنه يفنيها كلّها. ثمّ اختلفا،
فقال أبو علي: طريق إثبات هذا المعنى العقل وحده، وقال أبو هاشم: طريق
إثباته السمع والعقل، قال: لأنّه ليس في العقل ما يدلّ على جوازه ولا على
إحالاته، فإذا علمنا بالسمع أنّه ينتفي العالم بما فيه من الجواهر والأعراض، وقد
علمنا أنَّ الباقي لا ينتفي إلّا بضدّه^(١) أو ما يجري مجراه، وعلمنا أنَّ الجواهر ليس
له ما يجري مجرى الضدّ، علمنا أنَّ له ضدّاً يوجدّه تعالى^١ ينتفي عنده الجواهر،
وسميناه فناءً.

ولمّا وافق السيّد المرتضى أصحاب أبي هاشم في إثبات الكون معنى زائداً
على الكائنيّة ولم يوافقهم في القطع على بقائه، بل توقّف وشكّ في بقاء الكون،
توقّف أيضاً وشكّ في إثبات الفناء معنّى مضافاً للجواهر، وجوّز أن يكون
انتفاء الجواهر بانتفاء الكون، بأن لا يفعل الفاعل الكون وما سبق فعله له
لانتهى^(٢) فينتفي الجوهر لكون وجوده مضمناً بوجود الكون.

وقد تمسك أبو علي وأصحابه في إثبات الفناء من طريق العقل بأن قالوا:

العقل يقضي بجواز عدم كلّ محدث، فيكون قاضياً بجواز عدم الجواهر بعد تحقق حدوثها وعدمها لا يتصور إلّا بالضدّ بالبيان الذي سبق، قالوا: وإنّا قلنا بجواز عدم كلّ محدث، لأنّه لو لم يجز عدمه لكان واجب الوجود دائماً، وذلك يؤدّي إلى مماثلته تعالى.

والجواب: إنّه لا يؤدي، لأنّه تعالى إنّما يخالف الموجودات الآخر بوجوب وجوده لاعن علة ولا بالفاعل، بل لما هو عليه في ذاته أو لذاته، على الخلاف فيه، والجواهر ليست كذلك، لأنّه وإن وجب استمرار وجودها بعد الوجود قد كان يجوز أن لا يوجد في الأول بأن لا يختار الفاعل إيجادها فلا توجد في الأوقات المستقبلية، فلا تكون ماثلة له تعالى.

تمسّكوا أيضاً بأن قالوا: القديم تعالى قادر على الجواهر، والقادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ضده ليكون متحيّزاً في فعله، فثبت أنّ للجواهر ضدّاً يقدر عليه تبارك وتعالى.

والجواب أن نقول: إنّما يجب في القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده إذا كان له ضدّ، فأما إذا لم يكن له ضدّ فكيف يجب أن يقدر عليه؟ ألا ترى أنّ في الأجناس ما لا ضدّ له كالاعتماد والتأليف والألم، أمّا ما قالوه في تحييز الفاعل فأنّه يكفي فيه أن يقدر على أن يفعل وأن لا يفعل، لأنّ بذلك ينفصل من الموجب ومن المضطرّ.

وأما أبوهاشم وأصحابه فإنهم يتمسّكون بأن يقولوا: قد علمنا بالإجماع وبالقرآن، أنّ الله تعالى يفتي العالم بما فيه من الجواهر والأعراض، ومعلوم أنّ الجواهر باقية، وأنّ الباقي لا ينتفي إلّا بضدّ أو ما يجري مجراه، وأنّه ليس للجواهر ما يجري مجرى الضدّ.

قالوا: أمّا الإجماع فظاهر. وأمّا القرآن فقوله تعالى: «هو الأوّل والآخر»^(١)

فأوليسته معناها أنه كان ولا شيء معه موجود، فكذاك يجب أن يكون معنى آخريته أن يكون ولا شيء معه موجود، غير أننا علمنا بدليل الإجماع أن الجنة والنار دائمان لا يفتنيان، فعلى هذا يجب أن يكون تعالى آخرأ ومنفردأ بالوجود قبل دخول الخلق الجنة والنار.

وكذا قوله تعالى: «كل من عليها فان»^(١) قالوا: حقيقة الفناء العدم، وإذا كان فناء بعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما سنبينه علمنا أن جميع العالم يفتنى، وإن كان لفظ «من» في قوله عز وجل: «كل من عليها» واقعاً على العقلاء، وكذا قوله: «كل شيء هالك إلا وجهه»^(٢)، وكذا قوله: «وهو الذي يبدو الخلق ثم يعيده»^(٣).

ولقائل أن يقول: أما الإجماع، فلا شك في أنه منعقد على فناء العالم وهلاكه، ولكن فناء وهلاكاً هما^(٤) بمعنى تفرقه وتشذبه وبطلان نظامه وخروجه وخروج أجزائه بالتفرق والتلاشي من الوجه المنتفع به، كما ورد شرحه في التنزيل من طي السماء وانفطارها، وتكوير الشمس، وانكدار النجوم وانتشارها، وتسجير البحار، وتسجير الجبال وجعلها كالعهن المنفوش.

فإن أرادوا انعقاد الإجماع على هذا المعنى فهو مسلم، ولكن لاحجة لهم فيه. وإن أرادوا عدم الذوات والأعيان فغير مسلم انعقاد الإجماع عليه وكيف يصح ادعاء الإجماع فيه^(٥) مع ظهور الخلاف فيه من خلق كثير.

وأما قوله عز وجل: «هو الأول والآخر» فلا دلالة فيه على ما راموه، لأن الأول إنما يكون أولاً بالإضافة إلى شيء، وكذا الآخر يكون آخرأ بالإضافة إلى

(٣) يونس: ٤.

(١) الرحمن: ٢٦.

(٤) «هما» ليس في (ج).

(٢) القصص: ٨٨.

(٥) جملة «وكيف... إلى: فيه» ليس في (ج).

شيء^(١)، وليس في قوله عز وجل: «هو الأول والآخر» ذكر ما يكون بالإضافة إليه أولاً، ولا ذكر ما يكون بالإضافة إليه آخرًا، فلا يمتنع أن يكون المضاف إليه ما ذكره المفسرون من أنه أول في القدرة والسلطان، على ما قاله وحكاه صاحب الفائق^(٢)، قال وقد ورد هذا من النبي عليه السلام حيث قال: «لو دليتُم أحدًا إلى الأرض السفلى لهبط على الله»^(٣)، ثم تلا هذه الآية. ومعنى هذا أن سلطانه شامل لأول الموجودات وآخرها.

وعلى أن أصحاب أبي هاشم بنوا تأويلهم على أن الوجود صفة زائدة على ذات الشيء، ونحن قد بينا أن الوجود وهو ذات الشيء وإذا كان كذلك لم يصح تأويلهم الذي ذكروه، لأنّ عندهم أنه تعالى ليس بأول للذات في كونها ذوات ولا هو آخرها في ذلك، لأنّ المعدوم عندهم ذات لم يزل ولا يزال. ويمكن تأويل آخر لقوله تعالى «هو الأول والآخر» أوضح من التأويلين، وهو أنه عز وجل بالنظر إلى الموجودات^(٤) وملاحظة تعلّق المسبّبات بأسبابها المترتبة أولها إذ الموجودات كلّها مستفادة منه عز وجل بواسطة أو وسائط أو من دون واسطة أصلاً، وليس وجوده تعالى مستفاداً من غيره، فهو أول الموجودات بهذا المعنى من غير ملاحظة عدمها في زمان أو تقديره، حتّى لو فرضنا أزليّة أفعاله على ما يقوله المبطلون من الفلاسفة، لما بطل كونه تعالى أولاً بهذا المعنى، وبالنظر إلى مذهب التعليل والاستدلال وكيفية سلوك الطريق إلى معرفته جلّ وعزّه هو آخر، إذ هو آخر ما ينتهي إليه التعليل والاستدلال، وبيانه أنك إذا نظرت إلى مسبب وعليقته بسببه، وعلقت سببه ذلك بسبب آخر، وكذا حتّى

(١) م: شيء آخر.

(٢) لا يوجد لدينا كتاب الفائق.

(٣) لم نعرّ عليه.

(٤) م: بالنظر إلى ترتيب الموجودات ذات.

تعلّق سببه الأخير بالعبد، فلا بدّ من أن تعلّق^(١) وتعلّل قدرة العبد ووجوده بالله جلّ جلاله، ولئن علّق مبطل وجود العبد وقدرته بغيره تعالى من الأفلاك والنفوس والعقول التي يشبّها الضلال، فأنّه لابدّ من أن يعلل الأخير من تلك الأسباب به تعالى، وبالإبقاء إليه ينقطع التعليل فتحقّق أنّه آخر في الاستدلال والتعليل.

يوضح ما ذكرناه ويقوّيه أنّه إذا كان التأويل ما ذكرناه يستحقّ أن يوصف بأنّه آخر وأوّل في جميع الحالات، ولو كان التأويل ما يقوله أصحاب أبي هاشم لما استحقّ تعالى أن يوصف بأنّه آخر الآن قبل عدم العالم إلّا توسّعاً وتجوّزاً، وهذا بخلاف ما هو معلوم من دين المسلمين، لأنّ جميعهم يعتقدون أنّ تسميته تعالى ووصفه بأنّه الأوّل والآخر في جميع الحالات حقيقة وليس مجازاً.

وأما قوله تعالى: «كلّ من عليها فان» فلا يدلّ أيضاً على ما قالوه، لأنّه غير مسلم أن المراد بالفناء العدم، وما الإنكار من أن يكون المراد به الموت! فإنّ الفناء يعبر به عن الموت في اللغة وهو ظاهر عند أهل اللغة، قال الشاعر:

فقوما إذا ما استل روحى فهيئاً لي الصدر والأكفان عند فنائيا
وقد يستعمل الفناء بمعنى التفرّق وخروج الشيء عن الوجه المنتقع به، يقال: فنى زأّد القوم، ويقال للأمم^(٢) الماضية والقرون السالفة: أفناهم الدهر، ثمّ وفي الآية دلالة على أنّ المراد بالفناء الموت، لأنّه تعالى جعل «فان» خبراً عن «من» في الآية وذلك لا يطلق في غير العقلاء من الجمادات وغيرها، وقولهم: إنّ فناء بعض الأجسام فناء لسائرهما لوصحّ لكان أنّها يدلّ على ما قالوه لو ثبت أنّ المراد بالفناء في الآية العدم، وذلك غير ثابت، فوجب حملها على ظاهرها. وهكذا القول في قوله تعالى: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه» لأنّ المراد

(١) م: فلا بدّ له من تعلّق.

(٢) م: في الأمم.

بالهلاك أنّها هو الموت وخروج الشيء من الوجه المنتفع به، يدلّ عليه قوله تعالى في يوسف: «حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا»^(١)، وقوله عزّ وجلّ: «وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها»^(٢)، وقوله تعالى: «أفلم يهدهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم»^(٣)، وقوله سبحانه: «ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون أنّهم إليهم لا يرجعون»^(٤)، وقوله تعالى: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينا»^(٥) إلى غيرها من الآيات التي ذكر فيها الهلاك، فإنّ المراد بالهلاك في جميعها الموت.

يبين ما ذكرناه أنّ المفسرين ذكروا في تفسير قوله تعالى: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه» أنّه لما نزل قوله سبحانه: «كلّ نفس ذائقة الموت»^(٦) قالت الملائكة: أدرك بني آدم الموت، فلمّا نزل قوله تعالى: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه» قالت: أدركنا الموت، أمّا قولهم: الهلاك مضاف إلى كلّ شيء فيجب حمله على العدم دون الموت، لأنّ الموت لا يشمل كلّ شيء. والجواب عنه: أنّ لفظ «شيء» يراد به الجمل كما يراد به الأفراد، يدلّ عليه قوله تعالى: «إن زلزلة الساعة شيء عظيم»^(٧) مع أنّها جملة أشياء لا شيء واحد.

وأما قوله سبحانه وتعالى: «وهو الذي يبدأ الخلق ثمّ يعيده» فالجواب عن تمسّكهم به: أنّ الإعادة متصوّر ممكن بدون^(٨) الإعدام، بأنّ يحيي الله تعالى الأموات، وبأنّ يؤلّف ويجمع بين الأجزاء المتشرّقة المتشذّبة ويردّها إلى حالة تأليفها على الوجه المنتفع به، وقد ذكر المفسرون أنّ هذا القول يضاهي قوله

(١) غافر: ٣٤.

(٢) القصص: ٥٨.

(٣) الحج: ١.

(٤) م: من دون.

(١) غافر: ٣٤.

(٢) القصص: ٥٨.

(٣) طه: ١٢٨.

(٤) يس: ٣١.

تعالى: «وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم»^(١) والمراد بالخلق إن كان هو الثمار والزرع والنبات فإن الله تعالى يبدئها ثم يهلكها ثم يعيدها، والمقصود منه إقامة الحجة على المنكرين للبعث ليعتبروا بما يعاينوه كل سنة من بداية الخلق واعادته على ما قال تعالى: «أولم يروا كيف يُبدئ الله الخلق ثم يعيده»^(٢) وإن كان المراد بالخلق المكلفين فالله عز وجل يبدئهم بأن يجمع أجزائهم ويبنيها بنية حياة ويحييهم ثم يميتهم ويفرق أجزائهم فبدايته لهم كان جمعاً بعد التفرق، وقد بين هذا في قوله تعالى: «كما بدأكم تعودون»^(٣) وإذا لم يدل دليل على عدم الجوهر، فلا وجه للشروع في علّة عدمها، بأي وجه وطريق ينعدم.

(١) الحج: ٦٦.

(٢) العنكبوت: ١٩.

(٣) الأعراف: ٢٩.

أما القول في الإعادة

فمن يقول بأنّ إفناء الخلق أنّا هو بالإعدام يقول: إنّ إعادتهم أنّا هو بالإيجاد بعد العدم، ومن يقول بأنّ الإفناء أنّا هو بالموت وتفريق الأجزاء يقول: إنّ الإعادة أنّا هي بجميع الأجزاء بعد تفريقها وإحياء الموتى.
فأما من تجب إعادتهم فهم المكلفون المستحقون للثواب، أما المستحقون للعقاب دون الثواب فلا تجب إعادتهم من حيث إنّ إيصال العقاب غير واجب.

أما الحيوانات التي لها حقوق الأعيان عند الله تعالى، إما عليه سبحانه أو على غيره، ولم يصل إليها تلك الأعيان في الدنيا، فانه تجب إعادتها لتوصل إليها حقوقها من الأعيان. فأما الحيوان الذي لا عوض له، وإن كان فقد وصل إليه في الدنيا، فانه لا تجب إعادته.

أما ما تجب إعادته في حقّ المصاب أو المعوّض فالمحكى عن أبي هاشم أنّ الواجب إعادة بنيته وشكله دون أجزائه وسائر الأعراض المختصة به، وعن أبي عبد الله البصري أنّ الواجب إعادة حياته دون أجزائه وشكله، وذهب قاضي القضاة الى أنّ الواجب إعادة أجزائه وشكله، والصحيح أنّه يجب جمع أجزائه الأصلية التي باعتبارها يكون هو ذلك المكلف بعينه وبنيته على الشكل الذي كان عليه.

واستدلّ أبو هاشم بأنّ الواجب إيصال الثواب الى المطيع الذي استحقّ ذلك الثواب، وهو الذي كان ممتازاً عن أغياره، وأنّ امتيازهم ببنيته وشكله، فصار الواجب إعادته.

واحتجّ أبو عبدالله بأن قال: البنية ترجع إلى الأجزاء لا إلى الجملة، والحي هو الجملة، وأنّا كان جملة بحياته، فالواجب إعادتها.

واستدلّ قاضي القضاة بأنّ الشخص المعيّن المطيع هو الجملة، والجملة هي^(١) الأجزاء المبنية بنية مخصوصة، وهي ذلك المطيع وكان الذي تجب إعادته هو. وهذا هو الصحيح عندنا، ولا بدّ من أن يعاد على بنيته وشكله، لأنّه تجب إعادة ذلك الشخص، وهو أنّا ينفصل عن غيره بتخطيطه وشكله، فكان هذا الشكل شرطاً في كونه ذلك الشخص بعينه، وما قاله أبو هاشم من أنّه يمتاز عن غيره بشكله فهو على ما قاله وفي موضعه، لكنّه جهة الانفصال والمنفصل هو ذلك الشخص، وهو المبنى من الأجزاء التي جهة انفصاله وامتياز الشكل والبنية، فوجب إعادة الأصل على الصفة المنفصل بها عن غيره.

وما قاله أبو عبدالله من أنّ البنية ترجع إلى الأجزاء، فالجواب عنه: أنّها إذا كانت جهة في انفصال جملة الأجزاء التي هي ذلك المطيع وجب إعادتها على تلك الصفة على أنّه قد بنى هذا القول على أنّه للحي بكونه حياً حالة راجعة الى جملة أجزائه، وذلك ممّا لم يدلّ عليه دليل، فالصحيح ما ذهبنا إليه.

فإن قيل: أليس الشخص المطيع تتبدّل أجزائه بتحليل أجزائه التي انعقد عليها بدنه، وانعقاده من أجزاء أخر ممّا يأكل ويشرب ويتغذى به، فعلى هذا يتبدّل زماناً بعد زمان، فكيف يكون هو الذي أطاع منذ سنة أو أزيد أو انقص منه؟.

(١) م: هو الجملة على.

قلنا: الجواب عن هذا يستدعي تحصيل أصل في هذه المسألة وتحقيقه، وهو أن كل حيوان تجب إعادته له أجزاء هو مركب منها، وفيها أصول لها يكون هو ذلك الحيوان بعينه، باعتبار تلك الأصول بشرط صورته وشكله، وفيها فضول لو أزيلت عن شخصه لما خرج بذلك من كونه ذلك الحيوان بعينه، وذلك كبعض أطرافه من يديه ورجليه وأجزاء السمن، ولهذا إذا أساء إلى غيره أو أحسن إليه ثم قطعت هذه الأطراف أو بعضها منه أو هزل بعد السمن أو سمن بعد الهزال، فإن العقلاء يستحسنون ذمه أو مدحه، كما كانوا لا يستحسنونه من قبل. ولهذا أيضاً إذا استدان ثم تغير^(١) حاله بالهزال أو السمن أو قطع طرف مما ذكرناه فإنه لا يترك مطالبته لأجل تغيره، فصح أنه يبقى بعد ذلك التغير ذلك الشخص بعينه، فتحقق أن فيه أجزاء هي الأصول وباعتبارها يكون هو ذلك الشخص بعينه، فتلك الأصول لا تبدل ولا تتغير، والله عالم بتلك الأصول، فتركبها ثانياً من تلك الأجزاء على شكله، فيكون هو ذلك الشخص بعينه، ولا يجب تركيبها إلا من تلك الأجزاء التي هي أصول في كونه ذلك الشخص بعينه، وإن ركب سمنه وأطرافه من أجزاء لم تكن منه في حال كونه مطيعاً، لأنه بتلك الأصول هو ذلك الشخص، وما عدا ذلك من أجزائه الفاضلة تابع لكونه ذلك الشخص بعينه، كما كان في حال^(٢) التكليف يطول ويسمن وهو ذلك الشخص بعينه ولم يتغاير بزيادة بعد أن كانت الأصول محفوظة بشكلها، فكذلك عند الإعادة في الآخرة.

واعلم إنه يسقط بإحكام هذا الأصل وتحقيقه وتقديره أكثر الشبه والأسئلة التي تعلق بها منكروا الإعادة كقولهم: ما ذا تقولون فيمن قطعت يده في سرقة

(١) م: يتغير.

(٢) م: حالة.

ثمّ تاب ومات على التوبة؟ أيعيده تعالى بلا^(١) يد؟ فذلك ينقض، وإن أعاده مع اليد التي سرق بها وهي مستحقّة للعقاب وصل الثواب إلى المستحق للعقاب، وإن خلق له يداً أخرى وصل الثواب إلى يد غير مطيعة، وذلك لأنّ اليد وسائر الأطراف تابعة للجملة^(٢) فلا يضاف إليها فعل ولا يقال سرقت يده، وإنما السارق هو الجملة باليد، ومتى وجد فيها ألم أو لذّة فالمدرّك للألم أو اللذّة هو الحي وهو الألم أو الملتذّ دون البعض، فلا فرق على هذا بين أن يعيد الله سبحانه اليد التي سرق بها وبين أن يخلق له يداً أخرى من غير أجزاء اليد الأولى، وكقول أكثر الفلاسفة: إنّنا نرى في الحيوانات ما يأكل بعضها بعضاً، ويصير الأجزاء البعض من جملة أجزاء آكله، كالهريّاكل الفارة، ثمّ يأكل الهريّاكل الكلب، ثمّ يأكل الكلب الذئب، ولكل واحد منها حقّ عند الله تعالى على مذهبكم فأيتها أعاده الله تعالى بطل حقّ الثاني.

وهذا ساقط أيضاً بما ذكرناه، من أنّ أكل حيوان أجزاء هي أصول في كونه ذلك الحيوان بعينه والأجزاء الأخرتوابع لها، والله تعالى عالم بالأصول منها فيخرجها عن بدن الآكل ولا يزيدها في الأجزاء التي هي أصول في كونه ذلك الحيوان ويحفظها، فيعيد الحيوان الأوّل من أجزائها الأصلية، وكذا الثاني والثالث، وتكون محفوظة بحفظ الله تعالى إيّاها فلا يختلط أصول حيوان بأصول حيوان آخر.

فإن قيل: أفقولون بأنّه تعالى قادر على أن يخلق مثل زيد المطيع؟ فلا بدّ من أن تقولوا: بلى، فيقال لكم: فيم تنكرون فيمن أعاده تعالى أن يكون مثل زيد ولا يكون هو زيداً بعينه؟

(١) «بلا»: ليس في (م).

(٢) «للجملة»: ليس في (م).

قلنا: هذا غير متجه علينا، لأننا لانتقول أنه تعالى يعدم أجزاء زيد، بل نقول: إنه يفرقها ويبددها ثم يجمع تلك الأجزاء ويبينها كبنية زيد على شكله وصورته بحيث لا يكون فيه تفاوت فيكون هوزيد المطيع، وإذا كان كذلك فالعلم بأنه زيد ذلك^(١) ضروري، ألا ترى أن ثوباً معيناً إذا فرقت لحمة من سدها ثم أعيد إلى ما كان عليه من النسج فيوضع كل سدها في موضعها وكذا كل لحمة فإنه يكون ذلك الثوب بعينه، وكذلك البناء فإنه إذا نقص ثم أعيد إلى ما كان عليه، فيوضع كل لبنة في موضعها التي كانت فيه^(٢) في الأصل، وكذا يوضع كل جزء في موضعه الأصلي، وكذا في جميع أجزائه وأركانه، فإنه يكون ذلك البناء بعينه ويقال ذلك ويطلق فيه، وعلى هذا قال تعالى لإبراهيم عليه السلام حين أمره أن يأخذ أربعة من الطير ويجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم قال: «ادعهن يأتينك سعياً»^(٣) فأخبر تعالى بعد ما جمع أجزاءهن وأعادهن إلى ما كنّ عليه أنها هي التي فرقت أجزاءها فقال: «يأتينك سعياً»^(٤) أي الطيور التي فرقت أجزاءها، فتتحقق أن ما أعيد من الحيوانات إلى مثل ما كان عليه الأجزاء التي كان مركباً منها يكون هو الأول بعينه.

فإنما القائلون بكون الجوهر جوهرًا في العدم، والسواد سواد في العدم وكذا في كل نوع وجنس، ويكون الموجودات ذوات وأعياناً في القدم^(٥) إذ قالوا: إن الله تعالى يعدم أجزاء زيد المطيع، فإنه يقال لهم: إذا عدمت تلك الأجزاء فقد خرجت بالإعدام من الأوصاف والوجوه التي بها كانت منفصلة متميزة عن

(١) «ذلك»: ليس في (م).

(٢) «فيه»: ليس في (ج).

(٣) البقرة: ٢٦٠.

(٤) قوله: «فأخبر تعالى... إلى قوله: يأتينك سعياً» ليس في (ج).

(٥) ج: العدم.

أمثالها، فزال امتيازها وانفصالها من أمثالها عند الإنعدام وإن كانت أعياناً عندهم في العدم، وإذا بطل وزال انفصال تلك الأجزاء وامتيازها عن أمثالها فتى أعاد تعالى جملة بصفات زيد كان إماماً مثل زيد لآعينه أو لايؤمن من^(١) كونه مثل زيد فيتحقق^(٢) عليهم القول ويقال لهم: بما ذا يعلم أنه زيد بعينه مع تجويز أن يكون مثله؟.

فإن قالوا: إن أجزاءه كانت ذوات في العدم، والله تعالى كان يعلمها مفصلة مميزة عن أغيارها فأعاد تلك الأجزاء بأعيانها، فيكون^(٣) المركب منها هو زيد المطيع.

قلناهم: يستحيل أن يفصل تعالى ما ليس بمنفصل عن غيره بفصل من الفصول، وقد ذكرنا أن العدم أزال انفصاله وامتيازته عن غيره، فبطل ما تفرع عليه من فصل العالم إياه عن غيره ما هذا إلا كما لو قدر جوهران في جهة واحدة ويُدعى أن العالم يميز أحدهما عن الآخر مع أنه لا انفصال فيهما بوجه. فإن قيل: إن ذوات الجنس الواحد في العدم كالسواء أو الجوهر عندنا متميزة منفصلة بعضها من بعض، إلا أنه تعالى هو الذي يعلم كل ذات بانفرادها.

قل لهم: هذا مذهب لكم، والمذهب لا يدفع به^(٤) الإلزام الذي يلزم عليه، ويقال لهم: أيمتاز البعض عن البعض في الجنس الواحد باختصاص بصفة أو حكم أو أمر من الأمور حتى يتفرع على ذلك فصل العالم وميزه بينهما؟^(٥). فإن قالوا: نعم، قيل لهم: بينوا ذلك، وإن قالوا: لا، قيل لهم: كيف

(١) «من»: ليس في (م).

(٢) م: فتحقق.

(٣) م: فكان.

(٤) «به»: ليس في (م).

(٥) ج: بينهما.

يفصل العالم ما ليس بمنفصل؟.

فإن قالوا: إنها منفصلة بذواتها قيل لهم: إذا كانت ذات كل واحد منها كذات الآخر، فأين الفصل؟.

فإن قالوا: إنه يفصلها ويميزها بأنها هي التي سبق عليها وجوداً، وكان المطيع مركباً عنها، فإذا أعادها وركب منها زيد المطيع، علمنا ضرورة أنه زيد المطيع.

قيل لهم: إن الوجوه التي كان بها منفصلاً ممتازاً عن الجواهر المعدومة قد زالت عنها بالعدم، وقولكم: «هي التي كانت موجودة» هو إضافة أمر إليها قد انقضى، ولا بد من أن تكون منفصلة في أنفسها بأمر غير ما يُضاف إليه حتى تصح الإضافة إليها، فكيف تمتاز بأمر هو فرع على امتيازها في نفسها، وكذا العلم بأنها هي التي كانت موجودة إذ^(١) الخبر عن ذلك هو فرع على انفصالها في نفسها بأمر حتى يضاف إليها الخبر، أو يتعلق العلم بها دون غيرها، فتحقق توجه الإلزام المتقدم عليهم دوننا.

ويقال لهم: كما لا يعقل الإعادة على قولكم من الوجه الذي يتناه فكذلك الفناء لا يعقل على أصولكم.

وبيانه أنكم إذا قلتم بإعدام الله الجوهر بالفناء، قيل لكم: وما معنى إعدامها عندهم؟ أتريدون به أنه يخرج^(٢) ذاتها من كونها ذوات؟ فلا بد أن يقولوا: لا نريد ذلك، وإنما نريد بطلان صفة الوجود عنها^(٣)، فيقال لهم: فإذا نفي الفناء لصفة الوجود للجوهر، لأن ذات الجوهر لا تبطل ببطلان صفة الوجود، فاتضح أن القول بالفناء^(٤) لا يصح على أصولهم.

(٣) ج: عليها.

(٤) «بالفناء»: ليس في (م).

(١) م: أو.

(٢) م: أن يخرج.

وأما أحكام الآخرة

فنها مسائلة القبر، ومنها عذاب القبر، ومنها وضع الميزان والمحاسبة ونشر الصحف، ومنها الصراط والمروور عليه.

أما مسائلة القبر وعذابه لبعض من يستحقه فجمع عليهما، لا يخالف فيهما إلا ضرار، وحكى القاضي أنّ ضراراً أنكر عذاب القبر فنسب ذلك إلى أصحابنا لكثرة مخالطته بهم، وقد ورد فيهما أخبار كثيرة، وسؤال القبر إما أن يكون ثواباً أو عقاباً، لأنّ من لا يعرف الله تعالى ولم يحصل علوم التوحيد والعدل، إذا سُئل عن دينه وعقيدته، كان ذلك خزيّاً له وفضيحةً، والعارف بالله تعالى وبتوحيده وعدله إذا سُئل عن ذلك وأجاب بالصواب^(١) يُسر بذلك، فلا يمكن أن يقال: إنه يكون عبثاً لافائدة فيه، من حيث إنه إذا كان إما ثواباً أو عقاباً على ما بيّناه خرج من أن يكون عبثاً، ولأنّ الخبر عنه وعن جميع أحكام الآخرة لطفاً للمكلفين، وليس لمنكر سؤال القبر أن يتمسك في إنكاره بأنّ في الرواية أنّ المتولّي له هما^(٢) منكر ونكير، وهذان الوصفان وصفا ذم لا يليقان بالملائكة، وذلك لأنّ ذلك ليس بدم من حيث إنّ الوصفين ليسا مشتقين من

(١) «بالصواب» ليس في (م).

(٢) «هما»: ليس في (م).

وقوع منكر وقبيح منها، بل أنّهما يستميان بذلك لما يستنكره المسؤول من رؤيتهما^(١) خصوصاً المعاقب، وما وصفُ الملّكين السائلين بذلك إلّا كوصف بعض الملائكة بأنهم خزنة جهنم وزبانية، وليس وصفهم بذلك ذمّاً وليس له ولمنكري عذاب القبر أيضاً أن يتمسكوا بأنّ كثيراً من الأموات قد نبش قبورهم فوجدوا على ما دُفنوا، وأنّ بعضهم ترك حَبّات، جاورس على صدر ميت عند دفنه، ثم نبش عنه من الغد فوجدوها في موضعها، وذلك لأنّ ما دلّ على سؤال القبر وعذابه لم يدلّ على وقتها وتعيينه، ثم ومن الجائز أن يكون ذلك في أوّل ليلة القبر، إلّا أنّه تعالى يمك ما يترك ويوضع على الميت في موضعه أو يعيده إليه ليكون سؤال القبر وعذابه معلومين بالإستدلال بدليل الشرع، لا بالمشاهدة.

وقد استدلّ على ذلك بآيات في القرآن أيضاً، مثل قوله تعالى: «رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ»^(٢)، وقيل: إنّ الإمامة مرتّين لا يكون إلّا بالإحياء في القبر، ثمّ الإمامة بعده والإحياء لا يكون إمّا^(٣) لإثابة أو معاقبة، قيل: وهذا أولى من تأويل من يؤوّل الآية على أنّ المراد بإحدى الموتين خلقهم مواتاً، والثانية الموتة المعهودة لأنّ خلقهم مواتاً لا يقال فيه إمامة.

فإن قيل: إنّ الموت مرتّين لا بدّ فيها من إحياء ثلاث مرّات.

قيل: قد قيل في جواب ذلك، إنّهم لا يذكرون الحياة التي هم فيها لأنها معلومة من حيث إنّ غير الحي لا يتكلّم، فذلك لم يذكره تعالى.

واعلم أنّ أصحابنا لا يمكنهم التمسك بهذه الآية في هذه المسألة، وذلك لأنّهم مجمعون على أنّه تعالى يُحيي بعض الأموات من الأولياء والأعداء عند

(٢) غافر: ١١.

(١) م: دونها.

(٣) ج: إلّا.

خروج الإمام وظهوره فيثبتون حياتين وموتين، ليس منهما الحياة في القبر، فلا يمكنهم الاستدلال بهذه الآية في مسألتنا هذه.

فإن قيل: فيلزمهم على هذا أن يكون الموتات ثلاثاً.

قلنا: لا يلزم ذلك، لأن الرجعة ليست متحققة في كل ميت، فيجوز أن يكون قوله تعالى: «ربنا أمتنا اثنتين» خبراً عمّن لم يعد إلى دار الدنيا بالرجعة، وحكاية قولهم، وبعد فإن الخبر عن وقوع موتين، يمنع من كون الموتة واحدة ولا يمنع من الزيادة عليهما، ألا ترى أنه قال: «وأحييتنا اثنتين» ولم يمنع ذلك من حياة ثالثة، فإن من أثبت سؤال القبر وعذابه، لابد من أن يثبت الإحياء ثلاث مرّات، مرّة في دار التكليف، ومرّة لسؤال القبر وعذابه، ومرّة لقيام القيامة، وقوله تعالى في آل فرعون: «النار يُعرضون عليها غدوّاً وعشيّاً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشدّ العذاب»^(١)، يدلّ بظاهره على أنهم يُعرضون عليها الآن، لأنّه قال: «ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب»^(٢) فأما من أوّل الآية على أنّ الكلام^(٣) فيها وارد على جهة التمثيل، أي كأنهم يُعرضون عليها لما كانوا يفعلونه من المعاصي بالغداة والعشيّ، فإنّه عادل عمّا يقتضيه ظاهر الآية، وكذا من حمل الآية على التقديم والتأخير، وقال: معناها: ويوم القيامة أدخلوهم أشدّ العذاب، فيعرضون عليها غدوّاً وعشيّاً، فإنّه أيضاً عادل عمّا يقتضيه ظاهر ترتيب الآية، لأنّه متى أمكن حملها على ترتيبها لم يصحّ تغيير الترتيب فيها. وقوله تعالى في^(٤) قوم نوح: «أغرقوا فادخلوا ناراً»^(٥) أيضاً يقتضي أن إدخالهم النار كان عُقِيب الغرق، والأخبار في ذلك متواترة نحو قوله

(١) غافر: ٤٦.

(٤) ج: عن.

(٢) قوله: «يدلّ بظاهره... الى قوله: العذاب» ليس في (ج).

(٥) نوح: ٢٥.

(٣) م: فالكلام.

عليه السلام: إنه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران^(١)، ونحو ما يروى أنه عليه السلام مرّ بقبرين، فقال: **إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ بِكَبِيرٍ**^(٢)^(٣). وأما ثواب القبر: فما ورد فيه إلا قوله تعالى في حق الشهداء: **«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ»** (فرحين)^(٤) وقوله عليه السلام: **القبر روضه من رياض الجنة**.

فان قيل: كيف يصحّ تعذيب الميت؟

قلنا: معاذ الله أن نقول: إن الميت يعذب وهو ميت، وإنما نقول: إنه تعالى يحياه ويكمل عقله في القبر ثم يعذبه أو يثيبه.

يبين ما ذكرناه أن العقاب لا بدّ من أن يكون الآماً^(٥) لا بدّ فيه من الاستحقاق بالمعاقب، ولا يصحّ إيصال الألم إلا إلى الحيّ، ولا يعرف المعاقب الاستخفاف به إلا وهو عاقل.

وأما الميزان والمحاسبة ونشر المصحف: فجميع ذلك حقّ متفق عليه بين الأمة وإنما اختلفوا في معنى الميزان، فمنهم من قال: هو عبارة عن العدل والتسوية في الحكومة بين المتحاكمين، كما يقال: كلام فلان موزون أي مستقيم ما فيه فاسد وهجر وكذب ومنهم من قال: بل المراد به ذو^(٦) الكفتين، ويجوز أن يجعل في إحدى الكفتين نور، علامة للخير والطاعة، ويجعل في الكفة الأخرى ظلمة، علامة للشرّ والمعصية، ويكون ترجح كفة الخير بشارَةً وسروراً للمؤمن، وترجح كفة الشرّ، خزيّاً وعقاباً لمستحقّه، ويكون الخبر عن ذلك لطفاً للمكلفين إذا تصوّروا ذلك في زمان التكليف.

(١) سنن الترمذي: ج ٤، ب ٢٦ ص ٦٤٠ ح ٢٤٦٠. (٢) آل عمران: ١٦٩ - ١٧٠.
(٣) م: بكثير. (٤) كذا في النسختين، والصحيح: إيلاماً.
(٥) م: ذا. (٦) مسند أحمد بن حنبل: ج ٥، ص ٣٥.

ويمكن أيضاً أن يوزن صحائف الأعمال من الطاعات والمعاصي، فالأعمال التي هي الأعراض، وإن لم يمكن وزنها، فإنَّ صحائفها يمكن وزنها، ويمكن ترجّح إحدى الكفتين على الأخرى بنفس الصحيفة، وأمّا إن كان الذي يجعل في الكفتين النور والظلمة، فإنه لا يمكن ترجّح إحدى الكفتين على الأخرى بهما ولا بأحدهما، فن يقول بذلك لا بدّ من أن يقول: إنّ ترجّح إحدى الكفتين يكون بوجه آخر، لا بنفس النور والظلمة، ويكون ترجّح كفة النور علامة للسعادة وإن لم يكن الترجّح بنفس النور، وترجّح كفة الظلمة علامة للشقاوة وإن لم يكن الترجّح بنفس الظلمة، والقرآن يشهد بترجّح كفة الميزان في قوله تعالى: «فأما من ثقلت موازينه»^(١) «وأما من خفت موازينه»^(٢)، وفي قوله: «فن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون»^(٣) ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون»^(٤)، وفي قوله: «والوزن يومئذ الحقّ فن ثقلت موازينه»^(٥). وكذا يشهد بنشر الصحائف والمحاسبة في قوله: «وكل إنسان أئتمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً» اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»^(٦)، وفي قوله: «فأما من أوتي كتابه بيمينه» فسوف يحاسب حساباً يسيراً» وينقلب إلى أهله مسروراً» وأمّا من أوتي كتابه وراء ظهره» فسوف يدعوا ثبوراً» ويصلى سعيراً»^(٧).

ومما جاء في القرآن من أهوال القيامة شهادة الجوارح، في قوله عز وجل:

«يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون»^(٨).

فإن قيل: كيف تكون شهادتها؟.

(١) القارعة: ٦.

(٢) القارعة: ٨.

(٣) المؤمنون: ١٠٢-١٠٣.

(٤) الأنشاق: ٧-١٢.

(٥) الإسراء: ١٣-١٤.

(٦) النور: ٢٤.

(٧) الأعراف: ٨.

قلنا: قد قيل في ذلك وجهان، أحدهما: أن يبنينا الله بنية الأحياء المنفصلة، فتشهد بذلك، وثانيهما: أن يخلق تعالى فيها الشهادة ويضيفها إليها. وكل واحد من الوجهين مجاز، لأنّ الأول يقتضي أن اليد والرجل خرجتا من كونهما يداً ورجلاً من حيث بنيتا بنية حين منفصلين، والظاهر أنّها هو إضافة الشهادة إلى الجوارح.

والوجه الثاني فيه أنّ الشهادة من فعله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون الشاهد بتلك الشهادة هو الله تعالى^(١)، وذلك ينافي ما هو مفهوم من قوله: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم»^(٢)، لأنّ المفهوم منه شهادة صاحب اللسان وغيرها من الجوارح.

وقد قيل أيضاً: إنّ الشاهد أنّها هو العاصي، فيشهد بما فعل^(٣) ويقربه ويبنينا الله أعضائه بنية الكلام، أي بنية يصحّ بها الكلام. ويقوى هذا الوجه بما أشرنا إليه من أنّ الشهادة مضافة إلى اللسان وغيرها من الجوارح، ومعلوم أنّ شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان، وكذا القول في باقي الجوارح، وهذا كما يقول أحدنا لغيره: أقرّ لسانك بكذا، وأنّا المقرّ هو الحي دون اللسان.

وقد قيل: إنّ ذلك عبارة عن ظهور أمارات وضوح الأمر في لزوم الحجّة لهم والعلم بما فعلوه، فعبر عن قوّة العلم بذلك بشهادة الجوارح، كما قالوا: عينك تشهد بسهرك، وأنّا يريدون ما قلناه.

وأما الصراط، فقد قيل: إنّ طريق أهل الجنّة والنار المميّزة بينهم. وقيل: إنّ جسر على جهنم، وأنّه أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، وأنّه يدفع الذين كانوا مكلفين في الدنيا إلى المرور عليه، وأنّ المؤمن يمرّ عليه كالبرق الخاطف

(١) قوله: «وذلك يقتضي... إلى قوله: تعالى» ليس في (ج).

(٣) ج: فعل به.

(٢) النور: ٢٤.

من غير كسوة وهفوة، والكافر يمرّ عليه متزلزلاً خائفاً، وأنه ينزلق إذا حاذى مكانه في جهنم، فيقع فيه وذلك يكون من جنس الثواب والعقاب في حقّ الفريقين، وذلك بمنزلة اليسر^(١) في المحاسبة والمناقشة فيها في حقّهما، وكلّ هذا تجوّر لا يحيله العقول لما لنا فيه من المصلحة، أي في الإخبار عنه.

وقوله تعالى: «وإن منكم إلاّ واردها كان على ربك حتماً مقضياً»^(٢) يقوّي القول بأنّ الصراط جسر على جهنم وأنّ الكلّ يمرّون عليه. فأما المثاب فيردها، أي يمرّ على جسرهما ليرى ما أعدّ فيها لأهل العذاب، فتعوذ بالله من ذلك، ويحمد الله تعالى على الخلاص منها ويجتاز سالماً. وأما المعاقب فيمرّ عليه خائفاً قلقاً، فإذا سامت مكانه من جهنم سقط منه فيها.

واعلم إنّ أهل الآخرة ليسوا بمكلّفين بالإجماع، وفي المثابين دليل آخر وهو أنّ من شأن الثواب أن يكون خالصاً من المشاق، وفي امتثال التكليف مشقّة. وأيضاً فلو كانوا مكلّفين لما امتنع أن يقع منهم التوبة فيسقط عقابهم بها، وذلك غير جائز. وبعد فإنّ الإجماع مانع من استحقاق ثواب أو عقاب في الآخرة، فتحقّق أنّ التكليف زائل عنهم.

فإن قيل: أليس تعالى يأمرهم بالأكل والشرب في قوله: «كلوا واشربوا»^(٣).

قلنا: ذلك ليس بأمر، بل هو إباحة محضة، وفي الناس من يقول: إنّه أمر، ولكنّه ليس بتكليف، لارتفاع المشقّة عنهم، وفائدته الزيادة في فرحهم وسرورهم، كالضيف إذا علم أنّ مضيقه يريد منه تناول ما أعدّه من الطعام والشراب، فأما شكرهم لنعم الله تعالى، فما يرجع منه إلى العلوم والعقائد، فالله

(٣) البقرة: ٦٠.

(١) م: اليسير.

(٢) مريم: ٧١.

تعالى يفعلها بهم، لأنّ معارفهم ضرورية، والضروري لا يجب على أحدنا تحصيله، كأنّه لا يتعلّق بنا. وأمّا ما يرجع منه إلى اللسان فن الجائر أن يكون لأهل الجنة فيه لذّة وسرور، ومعارفهم ضرورية، وهم ملجئون إلى أن لا يفعلوا القبائح.

وينبغي أن نبين أولاً أنّهم يعرفون الله تعالى، ثم نتكلّم في صفة معرفتهم ونبين أنّها ضرورية.

والذي يبين أنّهم يعرفونه تعالى، أنّ المثاب لا بدّ أن يعلم أنّ الثواب واصل إليه على الوجه الذي استحقّه عليه، ولا يمكن أن يعلم ذلك إلّا مع كمال العقل والمعرفة به تعالى وحكمته ليعلم أنّ ما فعل به هو الذي استحقّه. والقول في المعاقب كالقول في المثاب، وأيضاً فن شرط الثواب أن يصل إلى مستحقّه مع الإعظام والإكرام من فاعل الثواب، لأنّ الإعظام والإكرام من غير فاعل الثواب لا يؤثر فيه والإعظام لا يعلم إلّا مع أن يعلم القصد إلى التعظيم ولا يعلم قصد من لا يعلم ذاته، فكذلك القول في العقاب ووصوله إلى مستحقّه على سبيل الاستخفاف والإهانة، فثبت بهذه الجملة وجوب أن يعرفوا الله تعالى.

وإذا ثبت أنّه لا بدّ من أن يعرفوا الله، فلا يخلو من أن يعرفوه ضرورةً، أو بفعلهم واكتسابهم فإن عرفوه باكتسابهم المعرفة لم يخل من أن يكتسبوا المعرفة بالنظر في الدليل إمّا مختارين أو ملجئين، أو يكتسبوه عن تذكّر نظر، أو بأن يبتدئوا بالمعرفة من غير نظر وتذكّر نظر.

ولا يجوز أن يعرفوه تعالى بنظر واستدلال، لأنّ ذلك يكون بتحمّل المشقّة في الفكر والنظر، وفي ذلك عودهم إلى التكليف الذي بيّن أنّه زائل عنهم، ولأنّ المثابين لا يجوز أن يلحقهم مشقّة بوجه من الوجوه.

ولا يجوز أن يعرفوه بتذكّر نظر، على ما يقوله من يذهب إلى أنّ العلم قد يحصل لاعن النظر، بل يذكره، لأنّ المتذكّر يجوز أن يدخل عليه شبهة، فيلزمه

حلّها، وفي ذلك أيضا مشقّة وعود إلى التكليف.

فإن قيل: الشبهات لا تعترض في الآخرة، لمشاهدة تلك الآيات والأحوال.
قلنا: مشاهدة تلك الآيات لا تمنع من دخول الشبهة، كما أنّ مشاهدة المعجزات لم يمنع من ذلك في الدنيا.

ولا يجوز أن يكتسبوا المعرفة به تعالى ابتداء، لأنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا أنّه يتعذّر علينا اكتساب المعرفة ابتداءً من غير طريق.

فإذا بطلت هذه الأقسام كلّها تبين أنّه لا يكون معرفتهم به تعالى كسباً لهم، وتعيّن كونها ضروريّة.

وأما بيان أنّهم ملجئون إلى أن يفعلوا القبيح ولا يخلّوا بالواجب، فهو أنّه لا شكّ في أنّهم ليسوا مكلفين، على ما تقدّم، بيانه، وإذا لم يكونوا مكلفين وجب أن لا يستكمل فيهم شروط التكليف، لأنّ مع استكمال^(١) شروط التكليف لابدّ من توجّه التكليف ولا يجوز أن يكون اختلال شروط تكليفهم بفقد العقل، لأنّا قد بينّا أنّه لابدّ فيهم من كمال العقل، ولا أن يكون بفقد الشهوة والنفرة اللذين هما سبب لحوق المشقّة في الإقدام والإحجام، لأنّه لا شكّ في حصول الشهوة والنفار فيهم واللم يصحّ ثوابهم وعقابهم، والشهوة والنفار يتعلّقان بالأجناس وضروها بالأعيان، فلم يبق إلّا أن يكون اختلال شروط تكليفهم أنّها هو بفقد تحيّرهم وارتفاع تردّد دواعيهم.

فإن قيل: هلاّ جاز أن يكونوا مضطرين إلى الإقدام والإحجام مجبرين عليها.

قلنا: الإضطرار إلى الإقدام والإحجام ينقص من اللذة والسرور، وتحقّقها بحسب دواعي الحيّ القادر يكون أبلغ في سروره ولذّته. وبعد فإنّ الله تعالى

(١) جملة «شروط التكليف لأنّ مع استكمال» سقط في (ج).

رَغِبَ في وصول الثواب إلينا في الآخرة على الوجه المألوف في الدنيا، وذلك يكون بوقوعها بنا وبحسب دواعينا وأحوالنا، وهذا الوجه وإن اختص أهل الثواب دون أهل العقاب وغيرهم من أهل الموقف، فبالإجماع نعلم تساوي الكل فيه، لأنَّ أحداً من الأئمة لم يفرق على أنَّ القرآن دالٌّ على أنَّ أهل الآخرة فاعلون لمتعتهم، لأنَّه قال: يأكلون ويشربون ويتمتعون، فأضاف الأفعال إليهم، فوجب كونها بدواعيهم، فقال: «وفاكهة ممَّا يتخيرون»^(١) وذلك صريح فيما قلناه، فثبت أنَّهم غير مضطرين، وإذا ثبت ذلك ولم يكونوا مكلفين بترك القبائح لما سبق، ولا يجوز أن يكونوا مغرين عليها، فلا بدَّ من أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوها، إمَّا بأن يعلمهم الله تعالى أنَّهم متى حاولوا القبيح منعوا منه، وهذا أقوى ما يقع به الإلجاء، وإمَّا بأن يعلمهم الله تعالى استغنائهم بالحسن عن القبيح المطابق لأغراضهم وشهواتهم، مع ما في القبيح من استحقاق الذم الذي يستضرون به ويخالف حالهم في ذلك حال القديم تعالى إذا لم يفعل القبيح، لأنَّ المنافع والمضار لا يجوزان عليه تعالى، فلا يتصور الإلجاء فيه عز وجل، وليس لأحد أن يقول: إذا كانوا متصورين للمضرة في القبيح لزم أن يكونوا في الحال مغمومين مستضرين، وذلك لأنَّ تصور المضرة لا يوجب غمًا إذا كان الوصول إليها مأموناً منه.

وممَّا يتصل بهذه الجملة الكلام في دار الثواب ودار العقاب، وأنَّهما هل هما مخلوقتان الآن أو لم تخلقا بعد؟ وقد اختلف الشيوخ فيه، فذهب أبو علي إلى أنَّهما مخلوقتان الآن، وذهب أبو هاشم إلى أنَّهما ليستا مخلوقتين الآن، واختار القاضي مذهب أبي هاشم جرياً على عادته في متابعتة له.

واستدل أبو هاشم على صحة مذهبه بقوله تعالى: «أكلُّها دائم»^(٢) قال:

فوصف الأكل بالدوام، والدائم هو المستمر الذي لا آخر له، وقد قال تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه»^(١)، فلو كانت الجنة مخلوقة لهلك أكلها، فلا يكون دائماً، وذلك منافٍ لظاهر التنزيل.

وقد ردّ صاحبُ الفائق على استدلاله هذا بأن قال: معنى وصف الأكل بالدوام أنّ الله تعالى يجدّد أمثالها أبداً، لأن كل أكل منها يدوم أبداً، إذ لو كان معناه أنّ كل أكل منها يدوم لما فنى البعض بأكل أهل الجنة آياها، وإذا كان وصفها بالدوام لا يمنع من هلاكها جاز أن يخلقها تعالى في الدنيا ثم يهلكها ويغيرها ثم يعيدها ويديم أمثالها^(٢) فردّ بما حكيناه على أبي هاشم في استدلاله بهذا^(٣).

واختار قول أبي علي واستدلّ على صحّة مذهبه بظواهر كثير من القرآن، مثل قوله تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى * عند سدرة المنتهى * عندها جنة المأوى»^(٤)، وجنة المأوى ليس غير دار الثواب، وقوله في الجنة: «أُعِدَّتْ للمتقين»^(٥) وفي النار: «أُعِدَّتْ للكافرين»^(٦) قال: وليس لأحد أن ينصرف عن ظاهر الآية من غير دلالة، فظاهر قوله: «أُعِدَّتْ» يقتضي أنّ المعدّ موجود لا أنّه سيوجد، قال: وجائز أن يكون المراد بقوله: «أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً»^(٧) أنّه تعالى أدخلهم نار جهنّم من بعد الغرق في البحر، وأن يكون المكلفون مخلوقين

(١) القصص: ٨٨.

(٢) قوله: «جاز أن... الى قوله: أمثالها» ليس في (ج).

(٣) م: هذا.

(٤) النجم: ١٣ - ١٥.

(٥) آل عمران: ١٣٣.

(٦) آل عمران: ١٣١.

(٧) نوح: ٢٥.

بين الجنة والنار، وظاهر قوله تعالى 'لآدم عليه السلام: «اسكن أنت وزوجك الجنة»^(١) يدلّ على ذلك، لأنّ المعروف والمعهود عند المسلمين من الجنة إنّما هو دار الثواب، وأدخل تعالى فيه لام التعريف فيكون تعريفاً للجنة المعهودة التي هي دار الثواب، وليس لأحد أن يحمله على بستان من بساتين الدنيا، لأنّه ترك لما يقتضيه ظاهر الآية بحكم العرف المعهود فيه من غير دلالة، وذلك غير جائز.

القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ينبغي أن نبين أولاً حقيقة المعروف والمنكر، ثم نتكلم في وجوبها، وطريق وجوبها، وأنه هل هو العقل أو السمع؟ ثم في شروط وجوبها، ثم في كيفية وجوبها، وأنهما هل هما من الواجبات التي تلزم الأعيان أو مما يكون وجوبه وفرضه على الكفاية؟.

أما بيان حقيقتها فهو أن المعروف: كل حسن يختص بوجه زائد على حسنه إذا وقع ممن عرف ذلك من حاله، أو دلّ عليه، والمنكر: كل قبيح عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه.

وأما الكلام في وجوبها وطريق وجوبها فهو أن الأمر بالمعروف الواجب واجب، وبما ليس بواجب من المندوب إليه ليس بواجب، بل هو مندوب إليه وذلك لانقسام المعروف إلى هذين القسمين أعني الوجوب والندب. والنهي عن المنكر كآله واجب لا يدخله هذا الإنقسام، إذا الكفت عن المنكر كآله والامتناع منه بأسره واجب.

وأما طريق وجوبها فهو: الكتاب، والستة، والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»^(١).

وأما السنة: فقوله عليه السلام: لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم^(١).

وأما الإجماع فظاهر، إذ الأئمة مجمعة على وجوب الأمر بالمعروف الواجب دون المندوب إليه، وجوب النهي عن المنكر لا خلاف بينهم في وجوبها بالقول، وأنما اختلفوا فيما عدا النهي القولي عن المنع بالضرب والقتال، فذهب ذاهبون إلى أن المنع من المنكر بالضرب والقتال، والحمل على المعروف الواجب بالتوعين من موظفات الأئمة ومن يلي من جهتهم دون غيرهم. وقال آخرون: بل ذاك واجباً أيضاً على الكل عند التمكن منها وانتفاء وجوه القبح عنهما.

ونصر سيدنا المرتضى قدس الله روحه هذا القول الأخير، وردّ على من قال من أصحابنا أن الأمر والنهي بما عدا القول من الضرب والإضرار مفقوض إلى الأئمة، بأن قال: ما يفعله الأئمة من ذلك أو يفعل بأمرهم وإذنهم يكون مقصوداً، وهذا بخلاف ذلك، لآثمه غير مقصود، وأنما القصد إلى رفع المنكر والمنع من وقوعه والبعث على المعروف الواجب، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود^(٢)، ويدلّ عليه قوله تعالى: «وإن طائفتان من المؤمنين اقاتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله»^(٣)، وهذا في ظاهره خطاب لجميع المكلفين وأمرهم.

فإن قيل: أليس الأمر بقطع يد السارق وجلد الزناة ورمي المحصنات ورد مطلقاً وإن لم يجب شيء من ذلك إلّا على الإمام فما أنكرتم من مثله في قوله تعالى: «فقاتلوا التي تبغي»؟.

قلنا: قد أجمعت الأمة على أنه ليس لغير الإمام إقامة تلك الحدود فخصص

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ص ٣٩٤ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باب ١ ح ٤.

(٢) الحجرات: ٩.

(٣) الذخيرة: ص ٥٦٠.

تلك الظواهر بالإجماع، ولم تجمع الأمة فيما نحن بصدده على مثل ذلك، فوجب حمل الخطاب على ظاهره.

واعلم إن أباهاشم يذهب إلى ما ذكرناه من أن طريق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنها هو السمع من الكتاب والسنة والإجماع، فأما أبو علي فإنه يذهب إلى أن طريق وجوبها العقل والسمع جميعاً، وأبو هاشم ينكر أن يكون طريق وجوبها العقل.

فإن قيل: أليس أبو هاشم يقر بأنه إذا رام غيرنا ظلمنا وإضرارنا عدواناً فإنه يجب علينا عقلاً نفيه ومنعه ودفعه كما رامه بكلّ طريق ممكن؟ فكيف تقولون إنه لا يوجب النهي عن المنكر عقلاً؟.

قلنا: إنه إنما يوجب ما ذكر في السؤال من جهة العقل باعتبار أنه دفع للمضرة عن النفس، لا من حيث إنه نهي عن المنكر، ألا ترى أنه لا يوجب عقلاً النهي عن المنكر الذي لا يكون كذلك، احتج أبو هاشم لقوله «إنهما لا يجبان عقلاً» بأن قال: لو وجبا من طريق العقل لكان لهما وجه وجوب في العقل، فلا يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر ووجوب المعروف الواجب، أو وجوب كراهة القبيح وإرادة الواجب، والكاره للشيء لا بد من أن ينهى عنه، والمريد له لا بد من أن يأمر به، أو وجوب أن لا يريد القبيح ولا يكره الواجب لقبح إرادة القبيح وكراهة الواجب، ومتى لم ينكر ولم ينه عن القبيح ولم يأمر بالواجب أو هم ذلك أنه مريد للقبیح راض به، وأنه كاره للواجب، أو لأنّ فيها لطفاً لا يجوز أن يكون وجه وجوبها قبح المنكر ووجوب الواجب، لأنّ ذلك يوجب عليه تعالى أن يجدّد النهي عن المنكر والأمر بالمعروف في كلّ حال من حيث إنّ قبح المنكر ووجوب الواجب اللذين جعلوا وجه الوجوب لاختصاص له بنا دونه تعالى، وكان يجب علينا أن نجدّد النهي في كلّ حال لأنّه لو وجب النهي الأوّل لوجب ثانياً أو ثالثاً وفي كلّ حال، من حيث إن قبح المنكر

ووجوب الواجب ثابتان لم يتغيرا، وكان يجب أن لا يحسن ورود الشرع بإقرار أهل الذمة على القبيح والإخلال بالواجب، لأنّ مع ثبوت وجه وجوب النهي عن المنكر والأمر بالمعروف الواجب لا يحسن ورود الشرع بإقرارهم على ارتكاب القبيح والإخلال بالواجب، ولا يجوز أن يكون وجه وجوبها وجوب كراهة القبيح وإرادة الواجب، لأنّه غير مسلمّ أولاً كراهة القبيح من الغير ووجوب إرادة الواجب منه، بلى حسنهما مسلمّ، فأما وجوبها فغير مسلمّ.

ثمّ ولو سلّمنا وجوبها جدلاً لم يلزم من تسليم وجوبها وجوب النهي عن المنكر والأمر بالواجب، لأنّه غير لازم في الكارهة للشيء من الغير أن ينهه عنه، ولا في المرید للشيء من الغير أن يأمره به.

ثمّ والوجوه التي أوردنا في إبطال الوجه الأوّل تبطل هذا الوجه أيضاً.

ولا يجوز أن يكون وجه وجوبها وجوب أن لا يريد القبيح ولا يكره الواجب من حيث إنّه وإن وجب^(١) الامتناع من إرادة القبيح وكراهة الواجب، لقبحهما، فإنّه لا يلزم فيمن لا يريد القبيح أن ينهى عنه ولا فيمن لا يكره الواجب أن يأمر به.

فإن قيل: إذا لم ينه عن القبيح ولم يأمر بالواجب أو هم أنّه مرید للقبيح راضٍ به، كاره للواجب ساخط له.

قلنا: إذا تقرّر وثبت أنّ من الممكن المتصوّر في من لا يريد الشيء أن لا يأمر به مع أنّه لا يريدّه، وفي من لا يكره الشيء أن لا يأمر به مع أنّه لا يكرهه، فن توهم على تارك النهي عن القبيح أنّه مرید له راضٍ به وعلى تارك الأمر بالواجب أنّه كاره له فقد أخطأ والشيء لا يجب لتوهم متوهم مالا أصل له ولغلط^(٢) غلط.

(٢) م: ولغلط.

(١) م: إنّه واجب.

قال: ولا يجوز أن يكون وجه وجوها أن فيها لطفاً، لأن ذلك ليس معلوم عقلاً، ولا وجه في العقل يقتضي ذلك^(١).

قال: ولو وجب لما يقال: من أنه يكون معها أقرب إلى أداء الواجب ومجانبة المنكر لوجب علينا في كل فعل تكون معه أقرب إلى مجانبه القبيح وأداء الواجب كحضور مجالس الوعظ وسماع قول المذكرين وزيارة القبور وعيادة المريض وتشجيع الجنائز، فكما لم يجب شيء من ذلك، بل كان العلم باستحقاق العقاب والثواب كافياً في اللطف ومازاد عليه فهو في حكم المندوب إليه، فكذا القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

واعلم إن معاني هذه الجملة التي أوردناها مما احتج به أبو هاشم، أوردتها السيد قدس الله روحه في الذخيرة، إيراد من يرتضيها، وقد نقل الشيخ أبو جعفر رفع الله درجتهما ألفاظه في التمهيد^(٣) ثم قال: ويقوى في نفسي أن النهي عن المنكر واجب عقلاً لما فيه من اللطف، ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب والعقاب، لأننا إن قلنا مازاد عليه في حكم الندب دخل علينا أن يكون الخوف من تأديب الإمام ليس بواجب، بل له صفة الندب، ويكفي العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وينقض ذلك علينا وجوب الرئاسة، فالأقوى أن يكون ذلك واجباً عقلاً^(٤).

فإن قيل: فبماذا يجب الشيخ عن المعارضات التي ذكرها أبو هاشم وارتضاها السيد من استماع أقوال الواعظين وحضور مجالسهم وتشجيع الجنائز وزيارة القبور وعيادة المرضى؟.

قلنا: يمكن الجواب عنها بأن يقال: هذه الأمور إنما تذكر الآخرة والبعد

(١) و (٢) الذخيرة: ص ٥٥٥.

(٣) و (٤) التمهيد الأصول في علم الكلام: ص ٣٠٢.

والنشور والثواب والعقاب وأحوال الآخرة، وأنما يقوى الداعي^(١) ويقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية بهذا الطريق، فالمكلف لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون عالماً بهذه الأمور، وإما أن لا يكون عالماً بها فإن لم يكن عالماً وجب عليه تحصيل العلم بها، إذ هو نفس العلم بالثواب والعقاب الذي قلنا وعلمنا أنه لطف له، وأوجبنا عليه معارف التوحيد ليتوصل بها إلى هذا العلم، وليس هو أمراً منفصلاً عنه زائداً عليه. وإن كان عالماً بها وقد أتقنها وحصل على ثقة^(٢) منها، فإنه - بأن يحضر هذه المواضع - لا يزداد له شيء معتد به لم يكن عنده، وغاية ما يحصل له بذلك تذكر هذه الأمور إن كان ذاهلاً، وتذكر هذه الأمور مما يجب عليه دائماً، فإنه كما يجب عليه تحصيل هذه المعارف كذلك يجب عليه الاستمرار عليها، وليس كذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن دعوتها وصرفها ليس بطريق تذكير الثواب والعقاب، بل بطريق آخر، فظهر المفارقة بينها وبين هذه المعارضات.

وقد ذكر أبو الحسين أنه لا يبعد أن يقال: إنه يلزم المكلف إنكار المنكر من جهة العقل، لأن فيه دفع مضرّة، من حيث إن الإنسان إذا لم يدفع الضرر عن غيره لم يدفع غيره الضرر عنه، ومتى دفع عن غيره هذا الضرر دفع عنه غيره إذا هم به، ودفع الضرر عن النفس واجب^(٣).

فإن قيل: إنما يجب دفع الضرر عن النفس إذا كان معلوماً أو مظنوناً، ولا يعلم الإنسان ولا يغلب على ظنه أنه إذا دفع هذا الضرر الذي هو ارتكاب المنكر والإخلال بالواجب عن الغير دفعه عنه الغير^(٤).

قلنا: إن صاحب الفائق أجاب عن هذا السؤال بأن قال: إننا لانوجب

(٢) م: نفسه.

(١) ج: يقوى الدواعي.

(٣) لا يوجد لدينا كتاب الفرر.

(٤) جملة «دفعه عنه الغير»: ليس في (م).

المنع عن المنكر على الواحد وإنما نوجبه على كلّ المكلفين، ومتى فشا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الناس غلب على الظنّ أنّه متى منع غيره من القبيح منعه غيره من فعله، إمّا الممنوع منه أو غيره^(١).

(١) لا يوجد لدينا كتاب الفائق.

وأما الكلام في شروطها

فهو أنّ شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينقسم: إلى ما هو شرط حسنهما، وإلى ما هو شرط وجوبها.

فأما شروط حسنهما فأمر:

منها: أن يكون ما يأمر به حسناً، وما ينهى عنه قبيحاً، لأنّ الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، لا يحسنان.

ومنها: أن يعلم الأمر الناهي حُسنَ ما يأمر به وقبح ما ينهى عنه، لأنّه إذا لم يعلم حسن ما يأمر به وقبح ما ينهى عنه جَوَزَ خلافه، فلا يأمن أن يكون ما يأمر به قبيحاً وما ينهى عنه حسناً، فلا يحسن أمره ونهيه، بل يقبحان لتجويز ثبوت وجه القبح فيهما على ما أشرنا إليه.

ومنها: أن لا يعلم الأمر أنّ في أمره مفسدة ولا يغلب على ظنّه ذلك، لأنّه إن علم ذلك أو غلب على ظنّه قبح أمره، وكذا القول في الناهي.

ومنها: أن لا يعلم الأمر أو الناهي أنّ أمره أو نهيه لا يؤثر، ولا يغلب ذلك على ظنّه، لأنّه إن علم أو غلب على ظنّه أنّ أمره أو نهيه لا يؤثر، قَبِحَ الأمر والنهي.

وقد جعل الشيوخ علّة هذا الاشتراط، أنّ الغرض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعدو أحد أمرين: إمّا تعريف بكون المعروف معروفاً وكون

المنكر منكراً، ووقوع المعروف ونفي وقوع المنكر.

أما الغرض الأول وهو التعريف، فالمعرفة بقبح القبائح العقلية حاصلة للعقلاء كلهم، وأما المناكير الشرعية، فالمعرفة بقبح معظمها وأكثرها حاصلة لأهل الإسلام، فبطل أن يكون الغرض فيها التعريف، فلم يبق إلا الغرض الثاني وهو وقوع المعروف ونفي وقوع المنكر، فإذا علم أو غلب على الظن أن الأمر والنهي لا يؤثران، كان هذا الغرض أيضاً فائتاً، فيقبح ولا يحسن.

وقد ذكر الشيخ أبو الحسين: أن هذا التعليل لا يصح لمن يجوز ورود الشرع بوجوب ما في العقل وجوبه وقبح ما فيه قبحه، مع العلم بأن كثيراً من المكلفين لا يستطيعون فلا يؤدّون تلك الواجبات ولا ينتهون عن تلك القبائح، مع معرفتهم بوجوب تلك الواجبات وقبح تلك المقبّحات من دون الشرع، وذلك لأنّ الشرع في ذلك ماورد عليهم للتعريف من حيث أن المعرفة حاصلة لهم بالعقل، وأنما ورد ليمثلوا فيفعلوا الواجب ويمتنعوا من القبيح وإذا كان هذا هو الغرض وهو فائت في حقّ من المعلوم أنه يعصي ولا يطيع، ومع ذلك فإنّ هذا القائل يقول بحسن ورود الشرع به، فيجب أن يقول يحسن أيضاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع علم الأمر والنهي أو غلبة ظنهما أن قولهما لا يؤثر^(١).

قال الشيخ أبو الحسين: فأمّا من يقول: إنّ تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر، لا يحسن، إلا إذا كان فيه لطفٌ لمكلف، فإنّ له أن يقول بقبح هذا الأمر والنهي من حيث لم تكن فيها فائدة^(٢).

وقد فرّق صاحب الفائق بين الموضعين بأن قال: غرض المكلف تعالى بتكليف الامتناع من القبائح العقلية والإيتان بواجبها بالشرع هو تأكيد التكليف العقلي. وليس كذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنّ قول

الآمر الناهي متا ليس بحجة، فيصلح أن يكون مؤكداً^(١).

قال: ويمكن أن يقال في هذا الأمر والهي أيضاً غرض زائد وهو اعزاز الدين وإظهار الشفقة في الدين على الغير، ليحصل له مثله على ما تقدم، قال: فعلى هذا ينبغي أن يحسن هذا الإنكار وإن لم يؤثر^(٢).

وأما شروط وجوبها فجميع الشروط التي تقدم ذكرها، لأن الواجب لا بد من أن يكون حسناً، ولكن الغرض ما يختص^(٣) الوجوب، وهي أمور:

فنها: أن تكون أمانة الاستمرار على الإخلال بالمعروف، وارتكاب المنكر ظاهرة، نحو أن يرى مكلفاً صحيحاً سليماً لا يتهيأ للصلاة وقد ضاق وقتها، أو^(٤) يهتسىء آلات شرب الخمر، وقال قوم: الاستمرار والإصرار أن لا تظهر أمانة الإقلاع، لأن جماعة لو اجتمعوا على شرب الخمر وشربوا أقداحاً، فتي لم يظهر أمانة إقلاعهم، كان ذلك أمانة إصرارهم.

ولا يمكن أن يقال: يكفي في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجويز الإخلال بالواجب ووقوع المنكر في المستقبل، وإن لم تظهر أمارتهما، وذلك لأنه لو كان الأمر على ذلك لوجب أن ينكر على كل قادر على المنكر وإن لم يفعله ولم يظهر منه أمانة فعله، وذلك لأنه لا قادر من القادرين ممن فعل معروفاً أو لم يفعله ولا منكراً إلا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، فكان يجب أن لا يختص وجوب إنكار المنكر بموضع دون موضع، ومعلوم فساد هذا القول.

وقد أورد في شروط الوجوب أن لا يغلب على الظن أنه يضرب به ضرراً عظيماً، إما في بدنه بأن يقتله من يأمره بالمعروف أو ينهيه عن المنكر، أو يقطع منه عضواً، فإن غلب على ظنه ذلك، لم يجب على هذا التفصيل، وهو أنه ينظر

(١) و(٢) لا يوجد لدينا كتاب الفائق.

(٤) م: و.

(٣) م: يختص.

في ذلك فإن غلب على ظنه أن من ينكر عليه بفعل المنكر ويوصل إليه الضرر العظيم لم يجب ولم يحسن أيضاً، لأنه تكون مفسدة، وإن غلب على الظن أنه يترك المنكر لكتته يوصل إليه تلك المضرة، فإن كان ما يتركه أيسر مما يفعله من إضراره، نحو أن يترك شرب الخمر ويقتله، فإنه لا يجب الإنكار ولا يحسن، بل يقبح لكونه مفسدة فأما إذا كان ما يتركه أعظم مما يفعله، نحو أن يترك كفرًا غير أنه يقتله قال القاضي: إن هذا الإنكار قبيح، وقال الشيخ أبو الحسين: إنه حسن^(١)، واتفق الكل على أنه غير واجب.

وبيان أنه غير واجب هو أنه تعالى أباح لنا إظهار كلمة الكفر في حال الإكراه بالتخويف على النفس، فلأن يبيح لنا أن نترك غيرنا يفعله إذا خفنا على أنفسنا أولى واستدل القاضي على قبح هذا الإنكار بأن قال: هذا الإنكار مفسدة فيقبح بخلاف ترك إظهار كلمة الكفر، لأن فيه إعزاز الدين، وقال أبو الحسين: إنه لا فرق بينهما إذ في كل واحد منها إعزاز الدين^(٢).

فإن قيل: كيف يكون إظهار كلمة الكفر وما جرى مجراها^(٣)، مباحاً مرخصاً فيه؟ وتركه مرغباً فيه عند الإكراه بالتخويف على النفس مع ظن وقوع ما خوف منه عنده؟ وهل هذا إلا القول بحسنه مع تجويز كونه مفسدة؟ قلنا: إذا رغبنا تعالى فيه علمنا أنه لا تكون مفسدة، إما بأن لا يقع عنده ما يخاف منه، أو بأن يعلم أنه لا^(٤) يقع على كل حال وإن أظهرنا كلمة الكفر، فيخرج بذلك من كونه مفسدة.

واعلم إنه إن صح التفصيل الذي ذكر في هذا الباب، فإنه يصح إيراد ما أورد في شروط الوجوب، وإن لم يصح هذا التفصيل فإنه لا يصح إيراده في

(١) و(٢) لا يوجد لدينا كتاب الشيخ أبو الحسين.

(٤) «لا» ليس في (م).

(٣) ج: مجراه.

شروط الوجوب من حيث إنه يكون داخلياً في شروط الحسن وهو أن لا تكون مفسدة، وقد ذكر في شروط الوجوب أن يغلب على ظنه أنه لا يؤخذ منه مال.

وقيل: إنه ينبغي أن يكون القول في ذلك على التفصيل الذي تقدم في الإضرار بالنفس، وهو أنه إن كان المال المأخوذ يسيراً لم يسقط وجوب الإنكار، وإن كان عظيماً كثيراً سقط الوجوب، وإن كان ما يتركه عظيماً وما يؤخذ منه في مقابلته^(١) يسيراً مع أنه مال كثير حسن الإنكار وإن لم يجب.

فأما كيفية وجوبها فيدخل فيها أنهما هل هما من فروض الأعيان أو من فروض الكفايات؟ وهذا مما اختلف فيه، فذهب جماعة من المتكلمين إلى أنهما من فروض الكفايات، وهو الذي اختاره السيد قدس الله روحه^(٢)، وذهب قوم إلى أنهما من فروض الأعيان، وإليه مال شيخنا السعيد أبو جعفر الطوسي في التمهيد، قال عند قوله «وقال قوم»: إنهما من فروض الأعيان، وهو الذي يقوى في نفسي، قال: لأن عموم ظواهر الآيات وعموم الأخبار يقتضي ذلك^(٣)، والأمر على ما ذكره، ولأن قوله عليه السلام: ليس لعين ترى الله تعصي فتطرف حتى تغير^(٤).

ويدخل في كليتيهما أن يستدئ فيهما بالأخف، فإن نفع وإلا ترقى إلى الأصعب، وقد نبه تعالى على ذلك في قوله: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله»^(٥) فأمر أولاً بالإصلاح، وفي الآخر بالقتال، وذلك لأن الغرض بالأمر بالمعروف أن يقع المعروف ولا يضيع، وبإنكار المنكر أن لا يقع المنكر،

(١) قوله: «يسيراً لم يسقط... إلى قوله: مقابلته» ليس في (ج).

(٢) التمهيد: ص ٣٠١.

(٣) الذخيرة: ص ٥٦٠.

(٤) الحجرات: ٩.

(٥) لم نثر عليه.

والمصلحة التي هي للأمر والنهي فيها إنما هي في أن يجتهدا في الحث على إيقاع المعروف، حتى لا يضيع المعروف، وعلى الامتناع من المنكر، حتى لا يقع المنكر، فإذا أثر القول والوعظ في ذلك كفى واقتصر عليه، وإن لم يؤثر جاز أن يغلظ في القول ويشدد، فإن أثر اقتصر عليه، وإن لم يؤثر وجب أن يمنع منه ويدفع عنه بالضرب والإضرار بشرط أن يكون قصده وقوع المعروف وأن لا يقع المنكر، ولا يكون قصده إيقاع الضرر.

قال الشيخ السعيد أبو جعفر: والظاهر من مذهب شيوينا الإمامية أن هذا الضرب من الأمر والإنكار لا يكون إلا للأئمة، أو لمن يأذونه^(١)، ونصر سيدنا المرتضى رفع الله درجته القول بأن ذلك يجوز لغير الأئمة ومن يأذنون له فيه، قال: لأن ما يفعله الأئمة أو يفعل بإذنهم يكون مقصوداً، وهذا بخلاف ذلك، لأنه غير مقصود، وإنما القصد إلى المنع من المنكر والدفع له، وإلى وقوع المعروف. فإن وقع ضرر فهو غير مقصود^(٢).

ومن قال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، فإنه^(٣) ربما انتهى الحال إلى أن يصير متعيناً على شخص بعينه، بأن يتعين التمكن منها فيه دون غيره.

ويلحق بما ذكرناه صفة من يؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر، والقول فيها هو أن الذي يجب أن يؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر، هو كل مكلف يختص بما ذكرناه من الشروط، فأما غير المكلف إذا رام الإضرار بغيره فإنه يمنع منه إن أمكن، ويجب منع الصبيان من محرمات الشرع كشرب الخمر وغيره، وينهون عنها حتى لا يتعودوها، ويؤمرون بالصلاة تمريناً لهم عليها.

(٣) م: فإنه يقول.

(١) الاقتصاد؛ ص ١٥٠.

(٢) الاقتصاد؛ ص ١٥٠.

ولنورد هاهنا انقسام المناكير إلى ما يتغير حكمه ^(١) بالإكراه وإلى ما لا يتغير، على ما جرت به العادة، وعلى ما ذكره السيد في الذخيرة ^(٢) والشيخ في التمهيد ^(٣)، فنقول: في المناكير ما يتغير حكمه بالإكراه عليه، وهو ما يجمع شروطاً ثلاثة:

أحدها: أن يخاف المكره على النفس إن لم يرتكبه وامتنع منه.

وثانيها: أن لا يتمكن من الخلاص مما خافه أن لا يفعل ما أكره عليه.

وثالثها: أن يكون المنكر ممّا يجوز أن يتغير قبضه بالإكراه.

فأمّا الإكراه بالخوف على النفس فغير مشكوك فيه، لأنه يقبح إظهار كلمة الكفر بقضية العقل والسمع، ولا يخرج من القبح إلى الحسن إلا بدليل سمعي، وقد أجمع المسلمون على أنّ من خاف على النفس إن لم يظهر كلمة الكفر، فإنّه يحسن منه إظهارها، ولا خلاف بينهم في حسنه، وأنما اختلفوا في وجوبه.

فأمّا الخوف على عضو من الأعضاء أو من جراحة أو على مال فقال الشيخ السعيد أبو جعفر إنّه لا دليل على أنّه يقوم مقام الخوف على النفس في تحسين إظهاره ^(٤)،

وهكذا ذكره السيد رفع الله ^(٥) قدره قال: ولا يجوز أن يقاس الخوف على المال والعضو والجراح على الخوف على النفس، لأنه يلزم عليه أن يحسن إظهاره وإن ناله أذى قليل من شتم وتعنيف وغيره، وذلك باطل ^(٦).

والأقوى في نفسي أن لا يفرق في ذلك بين الخوف على النفس وبين الخوف

(١) «حكمه» ليس في (ج).

(٤) التمهيد: ص ٣٠٦.

(٢) الذخيرة: ص ٥٦١.

(٥) م: درجتها.

(٣) التمهيد: ص ٣٠٢.

(٦) التمهيد: ص ٣٠٦.

على عضو من الأعضاء كقطع اليد أو الرجل أو اللسان أو غيرها، لأن إظهار كلمة الكفر في الموضعين يكون دافعاً لمضرة عظيمة معتد بها مؤثرة في حق الإنسان، ودفع ما هذا سبيله من المضار إذا لم يحكم بوجوبه فلا أقل من أن يكون حسناً إذا لم يكن فيه وجه قبح.

فإن قيل: في إظهار كلمة الكفر وجه قبح، وهو كون ما يقوله كذباً.

قلنا: الكذب هو الخبر الذي لا يكون مخبره على ماتناوله، والخبر إنما يصير خبراً بالقصد، وليس لمظهر كلمة الكفر أن يقصد بما يقوله الإخبار، عما يتناوله ظاهر قوله^(١) بل عليه أن لا يقوله إلا معرضاً^(٢) مورياً، كأن يقول بالإكراه: الله ثالث ثلاثة ويضمّر أنّه كذلك عندكم أيها النصارى وعلى قولكم، أو إن أكره على أن يقول: محمد ليس رسول الله، يضمّر على محمد آخر سوى النبي المصطفى صلوات الله عليه وعلى آله، أو يضمّر أنّه ليس برسول الله على مذاهبكم، فيخرج بذلك من كونه كاذباً.

فإن قيل: وإن زال كون ما يقوله كذباً بالتعريض الذي أشرتم إلى طريقه، فإنّه يثبت فيه وجه آخر من وجوه القبح، وهو كونه موهماً، لأنّه يعتقد ذلك واقتضاؤه لاساءة^(٣) الظن فيه.

قلنا: كونه مكرهاً على ما يقوله يزيل هذا الإيهام، فتحقق أن لا وجه فيه من وجوه القبح.

أما الخوف على المال الكثير، فإن كان الذي يخاف عليه من المال قدراً يفقر بفقده، ولا يكون له طريق الى اكتساب ما يعيش به بوجه من الوجوه،

(١) جملة «عما يتناوله ظاهر قوله» سقط في (ج).

(٢) ج: معترضاً.

(٣) ج: الإساءة و.

فأنه يجري مجرى الخوف على النفس والعضو. وإن لم يكن كذلك بأن يكون قليلاً أو له طريق إلى تحصيل بدله، فإنه لا يجزى مجزأهما، ولا يلزم على ما ذكرته وقرّته حسن إظهاره عند الأذى القليل من الشتم [الضرب] والخفيف وغيرهما على ما قاله الشيخ وألزمه، لأنّه القليل من الأذى غير معتدّ به ولا مؤثّر في جنب إظهار كلمة الكفر فلا دليل يدلّ أنّه يقوم مقام ما تقدّم من الخوف على النفس أو العضو أو غيرهما ممّا ذكرناه في إخراج إظهار كلمة الكفر^(١) من القبح إلى الحسن، فيجب أن يكون باقياً على ما كان عليه من القبح.

فإن قيل: ما حقيقة الإكراه بيّنها؟ وأفرقوا بين الإكراه والإلجاء لأنّه لو كان الإكراه هو الإلجاء لما ظهرت فائدة في إيراد انقسام المناكير إلى ما يتغيّر حكمه بالإكراه وإلى ما لا يتغيّر، من حيث إنّ الملجأ لا يتوجّه عليه تكليف فيما هو ملجأ إليه ولا يستحقّ شيئاً من المستحقّات، فكيف يمكن أن يقال: هذا ممّا يتغيّر قبحه بالإكراه فله أن يفعله، وذلك ممّا لا يتغيّر قبحه فليس له أن يفعله؟.

قلنا: أمّا الإكراه فهو بعث الغير على ما يشقّ عليه، من الإقدام أو الإحجام بالوعيد على خلافه، تصرّحاً أو تلويحاً، حالاً أو مقالاً ومعنى بعث الغير تقوية داعية إن كان له إلى ما أكره إليه داع، أو تحصيل داعٍ قويّ له إن لم يكن له^(٢) إليه داعٍ في الأصل، ولا يشترط فيه بلوغ قوّة الداعي إلى حدّ لا يستحقّ معه مدحاً ولا ذمّاً وأمّا الإلجاء فهو تقوية الداعي إلى أن يفعل أو لا يفعل على وجه يخرج به من أن يستحقّ المدح أو الذمّ ولولا ذلك لكان يصحّ أن يستحقّ المدح أو الذمّ، فانفصل الإكراه عن الإلجاء بما أشرنا إليه من أنّ تقوية الداعي في

(١) قوله: «فلا دليل... إلى قوله: الكفر» ليس في (م).

(٢) «له»: ليس في (م).

الإكراه لا يكون بحيث لا يستحقّ معها مدح ولا ذمّ، وفي الإلجاء يكون بحيث لا يستحقّ معها مدح ولا ذمّ^(١)، وبما ذكرناه من الفصل يسقط التكليف مع الإلجاء ولا يسقط مع الإكراه.

ويثبت بينها الفصل من وجه آخر، وهو أنّ في الإلجاء ما لا يكون إكراهاً، وفي الإكراه ما لا يكون إلجاءً.

أمّا الأوّل فهو كالإلجاء إلى تناول ما يشتهي الإنسان وتتوق نفسه إليه، ألا ترى أنّ احدنا يكون ملجأً إلى تنازل طعام طيب مع الجوع الشديد إذا علم أنّه ينتفع به في الحال النفع العظيم وأنّه لا ضرر عليه فيه لا عاجلاً ولا آجلاً، ولا يكون مكرهاً على تناول ذلك الطعام، ولا يقال إنّ مكره عليه.

وأما الثاني وهو الإكراه الذي لا يكون إلجاءً فكالإكراه على قتل النفس، لأنّه بالوعيد عليه بنار جهنّم خرج عن الإلجاء.

وقد يتفق أنّ يكون الإكراه إلجاءً في بعض الصور، لأنّ من يشقّ عليه شرب الخمر إذا أكره على شربها وخوف بالقتل وقد أباح له الشرع، شربها عند ذلك، وأعلم أنّه لا يواخذ بذلك فانه مهما علم أنّه لا يتخلّص من القتل إلّا بشربها يكون ملجأً إليه فيتحد في هذه الصورة الإكراه والإلجاء. هذا هو الكلام في الشرط الاول.

فأمّا الشرط الثاني وهو أنّ لا يتمكّن المكره من الخلاص ممّا خافه إلّا بفعل ما أكره عليه، فإنّما اعتبرناه لأنّه متى تمكّن من الخلاص ممّا يخافه من دون فعل ذلك لم يكن مكرهاً على ذلك ولا محمولاً عليه بلا خلاف.

وأما الشرط الثالث وهو أنّ يكون ما أكره عليه ممّا يجوز أن يتغيّر من قبح إلى حسن، فإنّما اعتبرناه لأنّه إن كان من باب ما لا يجوز أن يتغيّر قبحه

(١) قوله: «وفي الإلجاء... الى قوله: ولا ذمّ» ليس في (م).

بالإكراه فإن الإكراه لا يؤثر فيه.

والتحقيق في المسألة: أن الإكراه إنما يقع فيما يتعلق بالجوارح من الأفعال والتروك التي تظهر للمكره فيختلص به المكره مما خافه فأما ما لا يظهر للمكره من أفعال القلوب فإنه لا يصح من الإكراه عليه، لأنه لا يطلع على وقوعه حتى يكف عما خوفه به، وإنما المطلع على أفعال القلوب^(١) والضمانر هو الله تعالى، فهو القادر على الإكراه على أفعال القلوب، وهو عز وجل لا يكره على القبيح، فللناكير والقباح الرجعة إلى أفعال القلوب خارجة عن هذا الباب.

وأما أفعال الجوارح التي يصح أن يقع الإكراه عليها، تنقسم ثلاثة أقسام: أحدها: ما يتغير بالإكراه عن القبيح والتحريم إلى الجواب.

وثانيها: ما يتغير عن القبح إلى الإباحة.

وثالثها: أن لا ينتقل عن القبح والتحريم بالإكراه، بل يكون مع الإكراه قبيحاً محرماً، كما كان مع عدم الإكراه.

فمثال الأول الإكراه على أكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وغير ذلك من المحرمات التي يبيحها الإضطرار، فإنه متى أكره على شيء منها يلزمه فعلها كما يلزمه عند الضرورة وكما يلزمه في دفع المضار عن النفس، وغير ممتنع أن لا يبلغ الإكراه حد الإلجاء فيكون الفعل الذي أكره عليه واجباً، لأن الميتة مما تعافه النفوس، وكذلك^(٢) طباع أهل شرعنا تنفر عن لحم الخنزير، وكذا طباع كثير من الناس تنبو وتنفر، عن شرب الخمر، سيما طباع المتقشفين، فيزول بذلك الإلجاء ويثبت وجوب ما أكره عليه من ذلك.

وأما مثال الثاني، وهو ما ينتقل بالإكراه من التحريم إلى الإباحة والحسن،

(١) قوله: «فإنه لا يصح... إلى قوله: القلوب» ليس في (م).

(٢) م: وكذا.

فكإظهار كلمة الكفر، لأنّه يحسن إظهارها عند الإكراه عليها، ولا يجب، إذ قد رُغِبَ في الامساك عن إظهارها لما في ذلك من إعزاز الدين وتقويته.

فإن قيل: كيف يُرغَب في ترك إظهار كلمة الكفر إعزازاً للدين، مع ما فيه من المفسدة ووقوع القتل الذي هو ظلم عنده؟ وهل هذا إلا ترغيب في المفسدة؟ فيجب أن يقبح منه ترك إظهارها، وأن يكون إظهارها واجباً لارخصة.

قلنا: إذا علمنا بالإجماع أنّ الصبر على القتل أفضل من إظهار كلمة الكفر علمنا بذلك أنّه لا مفسدة في ترك الإظهار.

فإن قيل: كيف لا تكون مفسدة، والقتل القبيح واقع عنده، ولولاه لم يقع؟.

قلنا: يمكن خروج ذلك من كونه مفسدة بأن يعلم الله تعالى أنّ القتل كان يقع على كلّ حال وإن أظهر كلمة الكفر، أو يعلم أنّ ما يظنّ من وقوع القتل إذا لم يظهر الكفر لا يقع وإن لم يظهره، فيخرج بأحد هذين الوجهين من أن تكون مفسدة.

وقد ألحق قوم بذلك إظهار كلمة الحقّ عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل، وإن حصل الخوف على النفس، كإظهار كلمة الكفر.

قال الشيخ السعيد أبو جعفر رفع الله درجته: والظاهر من مذاهب الإمامية وقولهم في وجوب التقية ينافي ذلك، ولكنه يمكن أن يقال: إنهم إنما يوجبون التقية في الموضع الذي لا يكون في الصبر على الأذى إعزاز الدين، وقد حكى الشيخ عن السيّد رحمه الله ما ذكرناه من أنّ المكره على إظهار كلمة الكفر قد رُغِبَ في الامتناع من إظهارها، لما فيه من إعزاز الدين^(١).

ثم قال: ويلزم عليه ما كان يمنع منه رحمه الله ممّا ذكره قوم من أصحابنا، من أنّ الحسين عليه السلام تعبّد بالجهاد مع علمه بأنّه يقتل وأمر بالصبر عليه، قال: فإنّه رحمه الله كان يقول ذلك لا يجوز، لأنّه لا يجوز أن يتعبّد بالصبر على ما هو قبيح وقتله (عليه السلام) قبيح بلا شك، فكيف يتعبّد بالصبر عليه؟ قال: انه يمكن أن يقال على ما حكيناه هاهنا أنّ الله تعالى أنّها أمره بالصبر على الجهاد والقتل وأعلمه ذلك، لعلمه بأنّه كان يقتل على كلّ حال وإن لم يجاهد، فأراد الله تعالى أن يجمع له مع ذلك فضيلة الجهاد والتعبّد بالصبر عليه^(١).

قال: وليس التعبّد بالصبر على ذلك تعبّداً بالصبر على القبيح، لأنّ تعبّده كان بالثبات والصبر على الثبات، كما تعبّد المجاهدون في سبيل الله بذلك، وأنّما الفرق بينهما أنّه عليه السلام أعلم أنّه يُقتل لا محالة، والمجاهد لا يعلم ذلك^(٢).

قال: وكذلك القول في أمير المؤمنين عليه السلام وعلمه بقاتله ووقت قتله وتوقّفه عن الدفاع عن نفسه، لما أعلمه الله تعالى من أنّه كان يقتل على كلّ حال وإن فعل ما فعل، فلا يمتنع أن يقول مع هذا: أنّه كان يعلم وقت قتله على التعيين، وقد ذكرنا من قبل أنّ من أكره على إظهار كلمة الكفر، يجب عليه أن يُعرّض بإظهارها ولا يقصد الإخبار بل يقصد ما يخرج عن كونه كاذباً، لأنّ الكذب قبيح لا يحسن بالإكراه على كلّ حال^(٣).

فإن قيل: كيف توجبون ذلك وأكثر الناس لا يحسنون التعريض؟ قلنا: كلّ أحد يحسن المعاريض، لأنّهم يعرفون ذلك في المعاملات والمتصرفات، على أنّه لوجاز أن يكون في العقلاء من لا يحسن المعاريض، فإنّ

(١) و(٢) التمهيد: ص ٣٠٧ مع اختلاف يسير.

(٣) التمهيد: ص ٣٠٧.

الله تعالى يصرف المكره له عن إكراه حتى لا يحتاج إلى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الإنفكاك عنه^(١) إلا بتلف النفس، وقد قيل من لا يحسن المعارض، لا يحسن منه إظهار كلمة الكفر، ويجب عليه أن يصبر وإن قتل، كما لو أكره على قتل نبي أو إمام فإنه يجب أن يصبر ولا يقتل نبياً ولا إماماً ولا مؤمناً.

وأما مثال الثالث، وهو ما لا يتغير بالإكراه من القبيح، فكما يكره على قتل النفوس وعلى فعل الظلم، فإن الواجب عليه الكف وإن قُتل دونه، لأنه لا يجوز أن يدفع الضرر عن نفسه بإدخاله الضرر على الغير. ولا يمكن أن يقال: إنه إذا خوف بالقتل إن لم يقتل غيره فإنه يصير ملجأً إلى ذلك، لأن خوفه من العقاب الذي يستحق بقتل غيره يخرج من أن يكون ملجأً، وأما الإكراه على تناول مال الغير على سبيل الظلم، فالعقل لا يفصل بينه وبين قتل الغير أو قطع عضو من أعضائه، غير أننا علمنا بالسمع أن الإنسان عند الضرورة والخوف على النفس أن يتناول طعام غيره من غير إذنه، فعلى هذا يجب أن يكون قبحه مما يتغير بالإكراه، ولذلك قال الفقهاء في راكب السفينة، إذا خاف على نفسه وغيره الغرق إن لم يرم بما في السفينة من الأثقال والأمتعة إن له استبقاء النفوس برمي تلك الأثقال، وإذا كان كذلك فتصرفه ذلك في مال الغير يخرج عن كونه ظلماً، لأنه تعالى بإباحته له ذلك قد ضمن العوض. فأما الإكراه على ترك العبادات الشرعية كالصلاة والصيام والزكاة والحج، فلا خلاف في أنه مؤثر في وجوها ومزيل له، وأنه يجوز تركها ويكون التارك لها معذوراً، وإنما يكون^(٢) الخلاف في وجوب الترك، فأما الجواز فلا خلاف فيه، وقد ذكرنا أن الإكراه على القتل لا يؤثر في حسن القتل ولا يزيل قبحه، فإن وقع القتل من المكره عليه، فإن القود عليه دون مكرهه، لأنه المباشر للقتل من دون أن أبيع

له ذلك أو رُخص له فيه، هذا هو مذهب أصحابنا وفي الناس من قال: إنه على المكروه دون المكروه، وفيهم من أوجبه عليهما، وفيهم من أسقط القوود وحكم بالدية.

قال الشيخ: ولا خلاف في أنّ الدية على المكروه، لأنّ فعل المكروه كأنه فعل للمكروه، وكذلك العوض^(١).

ولقائل أن يقول: إذا لم يؤثر الإكراه في قبح القتل، ولم يرخص للمكروه أن يباشر القتل بالإكراه، بل الواجب على المكروه وما هو مكلف به الامتناع من القتل لم يصرف فعل المكروه كأنه فعل من أكرهه، فلا يجب أن يحكم بأن العوض على المكروه بهذه العلة ولا الدية.

فإن قال بالسمع أوجبت الدية على المكروه.

قلنا: فلا تعلل ذلك بما ذكرته من أنّ فعل المكروه كأنه فعل للمكروه.

وأما الإكراه على الزنا ففي الناس من قال: إنّ إكراه الرجل على الزنا متعذر وإن صحّ في المرأة، قال: لأنّ الآلة لا تنشر مع الخوف حتى يتمكن بها من الفعل عند الإكراه. وفيهم من قال بأنّه يصحّ هذا الإكراه، فإن لم يصحّ الإكراه على الزنا فلا كلام في أنّه هل يؤثر في حسن الزنا أو لا يؤثر فيه، وإن صحّ الإكراه على الزنا فلا فرق بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز تغيير قبح شرب الخمر بالإكراه فكذلك القول في الزنا. إلّا أنّ أكثر الفقهاء على أنّ الزنا لا يصير مباحاً بالإكراه بوجه من الوجوه فعندهم أنّ الزنا يخالف شرب الخمر، وأنّه من باب ما لا يتغيّر قبحه بالإكراه.

أما الإكراه على ما يفعله الإنسان بنفسه فينبغي أن ينظر فيه ويقابل بين الضرر المخوف وبين ما يدخل على نفسه بالإكراه ويدفع الأعلى بالأدون، ولهذا

لو أكره على قتل نفسه لم يكن له أن يقتل نفسه لأنه غاية ما يخافه.

فأما الإكراه على المقام ببلد، فإن له حكم ما لا ينفك منه مع ذلك المقام، فإن كان لا ينفك مع المقام من فعل أو ترك رخص له بالإكراه كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير وغيرهما مما يحل بالإكراه وكترك الصلاة والصيام، فإنه يجوز مع الإكراه المقام ويصير كأنه أكره على ذلك الفعل أو الترك، فإن كان لا ينفك عن^(١) المقام ممّا لا يتغير قبضه ولم يرخص له فيه بالإكراه كقتل النفوس فإنه لا يجوز له المقام بالإكراه كما لا يجوز له قتل النفوس بالإكراه.

فأما المقام ببلد يظهر فيه كلمة الكفر ولا يتمكن المقيم من إنكاره، فقد قال قوم: إنه لا يجوز ويحرم المقام فيه على كلّ حال، ويجب الانتقال منه، وقال آخرون: إذا لم يخف المقيم من أن يؤاخذ بإظهار كلمة الكفر جاز له المقام، وإن أظهر غيره ولا يتمكن من إنكاره، لأنه إذا لم يتمكن من إنكاره فهو معذور في ترك النكير فلا يحرم عليه المقام.

قال الشيخ: ولو جاز أن يحرم عليه المقام مع أنه معذور في الكف عن النكير، لجاز أن يكون ملوماً إذا غلب في ظنه أنّ في بعض الدور منكرات وإن لم يلزمه فيه تكليف، والعلة الجامعة بينهما أنه معذور في الحالين في ترك النكير^(٢).
فإن قيل: في ذلك إيهام الرضا بالمنكر^(٣).

قلنا: ليس في الكف عن إنكار المنكر^(٤) دلالة على الرضا على كلّ وجه، فإذا قام من ذكرناه وبذل الوسع في إظهار الكراهة لذلك المنكر بطل الإيهام، وقد علمنا أنّ النبي عليه السلام أقام بمكة مدة والكفر بها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه، لما كان عليه السلام مظهرًا للدين في أصحابه وحيث أمكنه، ولا يلزم على

(٣) ج: بالنكير.

(١) م: مع.

(٤) ج: النكير.

(٢) التمهيد: ص ٣٠٩.

ذلك جواز حضور موضع المناكير ومجالس الشرب، لأنّ حضور هذه المواضع لا يحسن إلّا لغرض صحيح، فإن كان المجتمعون دخلت عليهم شبهة فيما فعلوه جاز الحضور لإزالة الشبهة عنهم فأما مع العلم بارتفاع الشبهة عنهم فلا يجوز الحضور للإنكار عليهم، وإلّا فمن حضره تعرّض للتهمة والمظنّة، ولا يلزم على ذلك المقام في البلد الذي فيه أهله وولده ومعيشته، لأنّ غرضه في المقام صحيح حسن وإن تعدّر عليه إنكار المنكر الظاهر فيه.

ولا يجوز المقام في دار الكفر إلّا على وجه يميّزه من الكفار ولا يظهر أنّه من جملتهم، لأنّه متى لم يكن متميّزاً فقد عرّض نفسه لإجراء حكم الكفر عليه من القتل والقتال والمنع من الميراث والدفن في مقابر المسلمين، فلا بدّ من أن يكون متميّزاً بصفة من الصفات، وإذ قد ذكرنا أنّه لا يجوز في المقام في دار الكفر إلّا على وجه يميّزه من الكفار، فبالحرّي أن تميّز^(١) دار الكفر عن دار الإسلام.

فاعلم إنّ الدار داران، دار الإسلام ودار الكفر، والمراد بالدار حكم أهل الدار، لأنّ الدار التي هي المنزل لا حكم لها، فإذا قلنا في موضع إنه دار الإسلام، فالمعنيّ به أنّه يحكم في أهله بأحكام المسلمين، فإذا وجد فيه لقيط حكم بأنّه حرّ، وإذا وجدت فيه لقطه لم تكن غنيمةً إلى غيرهما من الأحكام، وعكس ذلك إذا قلنا إنّ دار كفر، وإذا شاهدنا على شخص أمارات الإسلام حكمنا بأنّه مسلم وإن كان مقيماً في دار الكفر، وإن رأينا عليه أمارات الكفر حكمنا بأنّه كافر وإن كان مقيماً في دار الإسلام، فتقدّم أمارات الأعيان على أمارات الجملة لأنّها أخصّ، وإنّا نعتبر أمارات الجملة إذا فقدنا أمارات الأعيان، وإنّا نحكم في الدار بأنّها^(٢) دار الإسلام إذا ظهرت فيها الشهادتان،

(١) ج: تميّز.

(٢) م: نحكم بالدار أنّها.

ولا يمكن الإقامة فيها إلا بإظهارهما أو بالكون على ذمة من يظهرهما أو جوار، ولا يؤخذ المقيم بها بإظهار نوع من أنواع الكفر ولا اعتبار باختلاف مذاهب أهل الدار وما يقوله ويظهره بعضهم لبعض في مناظرة ومجادلة. وإنما الاعتبار بما ذكرناه. ودار الكفر إنما تكون دار كفر إذا كان نوع من أنواع الكفر ظاهراً فيها، ولا يمكن الإقامة فيها إلا بإظهاره، أو بالكون من مظهره على ذمة أو جوار.

والذي يدل على صحة ما ذكرناه ما علمنا من حال مكة والمدينة، فإن مكة قبل فتحها كانت دار كفر والمدينة كانت دار إسلام بلا خلاف، ولا فارق بينها إلا ما ذكرناه من الاوصاف، ألا ترى أن من كان مقيماً بمكة في ذلك الوقت، لم يمكنه المقام إلا بأظهار الكفر أو بأن يكون على ذمة منهم أو جوار وكذلك لم يمكن المقام بالمدينة بعد الهجرة إلا بإظهار الشهادتين أو بالكون على ذمة أو جوار ممن أظهرهما. ولا اعتبار بالكثرة والقلة في ذلك، لأننا لانعلم كيف كانت الحال في أول حال الهجرة بالمدينة في كثرة المسلمين أو قلتهم.

فإن قيل: فهل يمكن أن يكون الحكم في موضع بأنه ليس دار كفر ولا دار إسلام؟

قلنا: بلى، وذلك بأن يكون حكم المؤمن وحكم الكافر فيه سواء، ولا يكون أحدهما على ذمة من صاحبه ولا جوار، بل يكونون مختلطين من غير اختصاص بعضهم بقعة منه معينة، فلا يحكم حينئذ بأنه دار إسلام ولا دار كفر، فأما الموضع الذي يظهر فيه نوع من الكفر كالجبر والتشبيه ولا يؤخذ^(١) المقيم فيه بإظهار ذلك وتكون^(٢) الشهادتان ظاهرتين فيه فإنه لا يخرج من أن يكون دار إسلام، فإن فرضنا مؤاخذه المقيم فيه بإظهار ذلك ولا يمكنه المقام فيه إلا بذلك، وجب أن يقال فيه: إنه دار كفر، وإنما حكمنا في الدار بأنها دار إسلام

وإن ظهر فيها الجبر والتشبيه إذا لم يؤاخذ المقيم فيها بذلك ، لأنّ الأُمَّة علّقت عليها وعلى أهلها أحكام الإسلام مع تجويزهم أن يكونوا معتقدين للجبر والتشبيه، كما حكمت بأنّها دار إسلام إذا ظهر فيها الإيمان ومذاهب أهل الحق وإن جوّزت أن يكونوا في باطنهم كفّاراً منافقين.

فأمّا الشخص المعين الذي يضمن إلى إظهار الشهادتين إظهار نوع من الكفر من الجبر والتشبيه، حكمنا فيه نفسه بأنّه كافر، ولم تخرج الدار بذلك من أن تكون دار إسلام إذا لم يؤاخذ المقيم فيها بإظهار ذلك على ما مضى . وغير ممتنع أن يُجعل للفسق داراً إذا لم يمكن المقام فيها إلّا بإظهار نوع من الفسق، إمّا اعتقاداً أو فعلاً.

فإن قيل : لا يتعلق بالفسق حكم يخالف حكم الإسلام، فكيف يجعل له دار مخصوص ؟.

قلنا: هذا باطل، لأنّه يتعلّق بالفسق أحكام مخصوصة، من ردّ الشهادة، والمنع من الصلاة خلفه عندنا، وإخراج الزكاة المفروضة إليه، وهذه كلّها أحكام شرعية، فلا يمتنع أن يكون للفسق دار يخصّه.

القول في الإمامة

أولاً نبين معنى الإمامة والإمام، ثم نقسم الكلام فيها إلى اقسام، ثم نتكلم في كل قسم منها بمشيئة الله وعونه.

أما الإمامة فهي في الأصل كون الغير متبعاً وهو الرئاسة، والإمام هو المتبع الرئيس ولهذا يسمى كل من يصلّي بالناس جماعة إماماً، لأنّ القوم يقتدون به ويتبعونه في قيامه وركوعه وسجوده وتشهده فيكون متبعاً، ثم صارت بعرف الشرع عند إطلاقها عبارة عن رئاسة عامة في أمور الدين بالأصالة لانيابة عن غير هو في دار التكليف، ولفظ الإمام إذا اطلق فانه بهذا العرف عبارة عمن له الرئاسة، وأنما اعتبرنا العموم في الرئاسة التي هي الإمامة لكيلا ينتقض بنواب الإمام وولاته وقضاته لأنّ لكل واحد منهم رئاسة، ولكنها في بعض الامور، فلذلك لا يسمون أئمة.

فإن قيل: إذا اعتبرتم عموم الرئاسة فلا حاجة إلى التقييد الآخر الذي هو قولكم بالأصالة، لأنه من تعم رئاسته لا يكون نائباً عن غيره.

قلنا: يمكن أن لا يكون أصلاً، بل يكون نائباً عن الغير، ألا ترى أنّ الإمام لو فوّض جميع ما إليه الى غيره وجعله خليفته في جميع أمور الدين التي هو رئيس فيها، أليس يكون ذلك الغير رئيساً في الكل ولا يكون إماماً ولا يسمى بذلك، لأنه يكون نائباً عن غيره، في تلك الرئاسة؟.

فإن قيل: فهلاً استغنيتم بالتقييد بالأصالة عن التقييد بعموم الرئاسة؟
 قلنا: ذلك التقييد لا يغني عن هذا التقييد، وبيانه أنه لو نصّ الله تعالى على شخص بالقضاء مثلاً أوجباية الصدقات بالأصالة لأن يجعله نائباً عن غيره في ذلك لما كان إماماً ولم يسمّ بذلك، فأنكشف أنه لا بدّ من التقييدين جميعاً، وتحقق أنّ الإمام هو الرئيس في جميع أمور الدين عموماً الذي لا يكون عليه رئيس ولا يد فوق يده، وأنما قلنا في التقييد الثاني بالأصالة لانيابة عن غير هو في دار التكليف، كيلا يقول أحد: أليس من مذهبكم أنّ الأئمة عليهم السلام خلفاء النبي وأوصيائه ونوابه؟ فكيف تعتبرون في الإمام أن لا يكون نائباً عن غيره؟ وذلك لانهم عليهم السلام وإن كانوا نوابه، إلّا أنه عليه الصلاة والسلام ليس في دار التكليف، فلا يبطل بذلك الحد.

فإن قيل: لماقتصرتم في تحديد الإمامة على أنّها رئاسة في الدين؟ ولم لم تضمّموا اليها الرئاسة في الدنيا، على ما يقوله مخالفوكم من المعتزلة؟
 قلنا: لأنّ الإمام ليس رئيساً على أهل الصناعات في صناعاتهم، فليس رئيساً على الخطاطين في الخط، ولا على الصائغين في الصياغة^(١)، ولا على النجارين في النجارة، ولا على البتّائين في البناء، ولا على النقّاشين في النقش، وكلّ هذه الصناعات من الأمور الدنيوية.

فإن قيل: أليس لووقع بين أهل الصناعات تشاجر وتخالف في صناعاتهم لكان الإمام هو الحاكم فيما بينهم، وهو الذي يقطع حكمه خصومتهم؟ فكيف لا يكون رئيساً عليهم؟

قلنا: هذا سؤال من لم يفهم ماقلناه، لأنّنا لم نقل أنّه لا يكون للإمام عليهم رئاسة مطلقاً، بل قلنا لا يكون رئيسهم في صناعاتهم، فلا يكون رئيس

(١) م: الصائغين في الصناعة.

الخطاطين في الخط حتى يحكم بتفضيل بعض خطوطهم على البعض وبما يستحقه كل واحد منهم من الاجرة على ما كتبه ويتقارب ما يتقارب ويتفاوت ما يتفاوت منها، وكذا القول في جميع الصناعات. فأمّا ما ذكره السائل من حكمه فيهم وقطعه للمنازعات والخصومات الواقعة بينهم في أعمالهم وصناعاتهم، فإنّه من أمور الدين، لأنّه إنّما يحكم فيهم بحكم الله الذي يعلمه في مثل تلك الحوادث، وإقامة حكم الله من أمور الدين، فأمّا تفضيل عمل البعض على البعض وتقديره الأجرة في أعمالهم، فإنّه يرجع في أمثال ذلك إلى أهل الخبرة، ولا عليه أكثر من ذلك

فإن قيل: أليس بسياسة يأمن الطرق، ويكثر قدوم القوافل على أهل البلاد وجلب الأمتعة إليهم، فيكثر منافعهم، ويسهل عليهم طرق معاشهم، وكلّ هذا من أمور الدنيا ومنافعها، وكذا يرتفع بالخوف منه ومن سياسة الهرج والمرج والتباغي والتظالم من بين الرعية فيعيشون في عافية عفواً صفواً، وذلك أيضاً من المنافع المعجلة الدنياوية؟.

قلنا: بلى بسياسته يحصل جميع هذه المنافع المعجلة والأغراض الدنيوية، ولكن تبعاً لما هو الغرض الأصلي في انتصابه وهو ارتفاع الظلم والفساد والتباغي وامتداد أيدي الظلمة الأقوياء إلى أموال الضعفاء المظلومين ونفوسهم، أو تقليل هذه القبائح والمناكير والبعد منها خوفاً من تأديبه وسياسته، وكلّ ذلك من أمور الدين، ألا ترى أنّ وجه وجوب معرفة الله تعالى عند القوم إنّما هو كونها وصلة إلى العلم بالثواب والعقاب الذي هو لطف للمكلفين في مثل ما ذكرناه من ارتفاع القبائح عنده أو تقليلها أو البعد منها وأداء الأمانات والواجبات أو تكثيرها والقرب منها فيعد ذلك من أمور الدنيا، فإن كان معارف التوحيد والعدل من الأمور الدنيوية، فياليت شعري ما الأمور الدنيوية! بلى يحصل عند هذه المعارف أيضاً المصالح المعجلة المشار إليها في السؤال،

ولكنها تبعاً للمصالح الدنيوية، ولا تكون تلك المصالح المعجلة هي الغرض الأصلي والمقصود في تكاليف المعارف، فكذاك حصول المنافع المعجلة الدنيوية عند الخوف من تأديب الإمام وسياسته يكون تبعاً للمصالح الدينية المنوطة بالرئاسة، ولا يكون هي الفرض المقصود إليه في الرئاسة، فعلم^(١) ما ذكرناه من أنَّ الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين على ما ذكرناه من القيود.

والقوم لما ذهبوا إلى أنَّ طريق الإمامة الاختيار والعقد الصادر من أهل الحل والعقد وأنَّ لأهل الحل والعقد الولاية على الإمام بأن يعزلوه ويعقدوا غيره عندما يفسق، ذكروا في تحديد الإمامة أنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، لئلا يلزمهم أن يكون أهل الحل والعقد أئمة للإمام، قالوا: لأنَّ هذه الرئاسة والولاية ليست لشخص واحد وأنما هي لجماعة، ولكن هذا التقييد أنما ينجبهم من لزوم اجراء لفظ الأئمة عليهم، ولا يدفع عنهم شناعة المعنى الذي ذهبوا إليه من أنَّ فوق رئاسة الإمام وولايته رئاسة وولاية عليه، إذ المقرّر في نفوس أهل الشرع أنّه لا رئيس على الإمام ولا يد فوق يده.

فإن قيل: ما قلتموه من أنّه لا رئيس على الإمام ولا يد فوق يده فهو على ما قلتموه، ونحن لانخالفكم فيه، وما حكيتموه عنّا لاينا فيه، لأنَّ الإمام مادام إماماً فإنّه لا ولاية لأحد ولا لجماعة عليه وأنما يثبت لأهل الحل والعقد الولاية عليه إذا فسق وبشرط أن يفسق، وهو إذا فسق بطلت إمامته، فلا يكون إماماً، فولاية أهل الحل والعقد أنما تثبت عليه بعد خروجه عن كونه إماماً.

قلنا: معاذ الله أن يكون كذلك، بل ولايتهم عليه ثابتة على مذاهبكم وإن لم يفسق، بمعنى أنَّ لهم عزله وتبديله إن فسق، كما أنَّ ولاية الإمام بالجلد أو الرجم ثابتة على من لم يزن من الرعية، بمعنى أنَّ له أن يجلده أو يرجمه إن زنى،

فلو جاز أن يقال: لا ولاية لهم عليه بالمعنى الذي ذكرناه جاز أن يقال: لا ولاية للإمام على من لم يزن بالمعنى الذي ذكرناه. وإذا قد ذكرنا معنى الإمامة والإمام وحدّهما، وأطلنا القول فيه بعض الإطالة، فلنرجع إلى تقسيم الكلام في الإمامة. ونقول: الكلام في الإمامة كلام في خمسة أصول هي: وجوب الرئاسة، وصفات الرئيس، والطريق إلى تعيين الرئيس من النص أو الاختيار أو غيرهما، وتعيينه، والكلام في الغيبة، وألحق أصحابنا أصلاً آخر بهذه الأصول وهو الكلام في أحكام^(١) البغاة على الرئيس الذي هو الإمام.

فأما الأصل الأول وهو وجوب الرئاسة فمتفق عليه بين الأمة، وقد حكي عن الأصمّ أنّه قال: إنّ الأمة إذا تناصفت ولم تتظام استغنت عن الإمام، وهذا لا يخالف ما عليه الأمة، لأنّهم يقولون: إنّ لو كان الأمر على ما قاله فأنّه لا يجب أن يكون لهم إمام، إلّا أنّ امتناعهم من التظام من دون إمام بعيد، وإذا لم يتفق ذلك، فلا بدّ عنده من إمام، إلّا أن يقول: من الجائز أن تستقيم أمور الأمة من دون إمام، فهذا لو قاله لكان بعيداً.

واختلف العلماء في طريق وجوبها، فعند أبي علي وأبي هاشم طريق وجوبها السمع دون العقل، وعند الجاحظ وأبي القاسم طريق وجوبها العقل والسمع، وعندنا طريق وجوبها العقل ويوجد تأكيده في السمع.

واعلم إنّنا لانكلم فيه إلّا المعتزلة المنتمين إلى العدل، الموافقين المصاحبين لنا إلى القول بوجوب اللطف، دون غيرهم من الفرق المنكرين للتحسين والتقيح العقلي، الجاحدين لوجوب اللطف، لأنّ هذا الأصل مبني على وجوب اللطف، وهو فرع، ولا يحسن الكلام في فرع مع من يأبى أصله الذي ابتنى عليه، بل الواجب أن يقرّر معه الأصل أولاً، ثم يرتّب عليه الفرع، فعلى هذا إذا

نازعنا غير من استثنيناهم من الطوائف، قرّنا معهم الأصل الذي أشرنا إليه، من وجوب اللطف، فإن اعترفوا به حقيقة ومذهباً أو سلّموه لنا جدلاً، ربّنا عليه غرضنا، وإلا فلا نكلّمهم في هذا الأصل الذي هو فرع ما أبوه وأنكروه.

وإذا كلّمنا المعترف بوجوب اللطف حقيقة أو المسلّم له جدلاً في هذا الأصل، فالوجه فيه أن نقول: الرئاسة لطف، واللطف واجب، فتجب الرئاسة، فيبتي وجوب الرئاسة على ركنين، هما: كون الرئاسة لطفاً، ووجوب اللطف. أمّا وجوب اللطف ففروع عنه، في هذا المقام لما سبق من أنا لانكلم في وجوب الرئاسة إلا من اعترف بوجوب اللطف حقيقة ومذهباً أو سلّمه جدلاً، وأمّا الركن الآخر وهو كون الرئاسة لطفاً فظاهر أيضاً للمنصف، وذلك لأنّ من المعلوم الذي لا خفاء به ولا يستريب فيه ذولب، أنّ المكلفين الذين يجوز منهم وقوع الخطأ من التظالم والتباغي كالقتل واغتصاب الأموال والفروج وإثارة الفتن مهما كان لهم رئيس مهيب مطاع، منبسط اليد يكلّوهم بالعين الساهرة، ويأخذ على أيدي الظلمه، ويؤدّب خائنهم، ويقوم معوجّهم، ويطفئ نائرة الفتنة قبل أن يستطير شررها^(١) وينتشر ضررها، كانوا أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، بل زائداً على القرب والبعد يكثرون الصلاح ويقلّون الفساد. ومتى فقدوا الرئيس الذي وصفناه وتركوا مهملين سدى، اقتحموا أودية الردى وأكثروا الفساد^(٢) وقتلوا الصلاح، ووقعوا في الهرج والمرج والتباغي والتظالم، وامتدت الأيدي الغالبة إلى الأموال والفروج، وتوثّب الطغام على العلماء الكرام، إلى ما لا يحصى كثرة من الفساد، وهذا ممّا اتفق عليه جماهير العلماء، مليّهم وذميّهم، كافرهم ومؤمنهم، حتى لم نجد فرقة من

(١) ج: نستعلوا.

(٢) قوله: «ومتى فقدوا... إلى قوله: الفساد» ليس في (ج).

الفرق في كفر وإسلام إلا وقد التجؤا إلى رئيس وسائس فيما بينهم يسوسهم، ويؤذّب جناتهم، ويدفع شرّ الأقوياء المتغلبين عن الضعفاء، ما هذا إلا لعلمهم بأنّ الصلاح الكلّي منوط بوجود الرئيس، والفساد بعدمه وعلى هذا قال القائل:

لا تصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهّاهم سادوا
يهدى الأمور بأهل الرأي ما صلحت فإن تولّت فبالأشرار تنقاد
يزيد ما ذكرنا وضوحاً ما عرفناه من أحوال الصدر الأوّل من الصحابة عند وفاة النبيّ عليه الصلاة والسلام وارتحاله من دار الفناء إلى دار البقاء، وتبادرهم إلى السقيفة، وتسارعهم إلى طلب السائس حتى تركوا بسببه تجهيز النبيّ عليه السلام ومواراته في روضته أفترى أنّهم تركوا تجهيزه صلى الله عليه وآله لأمر غير واجب مهم في اعتقادهم، فثبت بهذه الجملة وأنّضح كون الرئاسة لطفاً. وقد تقرّر وجوب اللطف، فتجب الرئاسة، وهذا هو الأصل الذي أردنا بيانه.

فإن قيل: كيف تدعون كثرة الصلاح وقلة الفساد بثبوت الرئاسة، وقد علمنا أنّه عندما انتصب كثير من الرؤساء انشق عصا الجماعة، وافترقت الألفة، ونبغت البغاة، وظهرت الفتن، وامتدت الأيدي إلى الظلم، وسفك الدماء، واغتصاب الأموال، وهتك الحرم وكيف يدفع هذا، ومعلوم أن أمير المؤمنين عليه أفضل التحية والسلام لما انتصب الامر، مرقّت طائفة ونكثت أخرى وقسط آخرون، فلئن ادّعى مدّع أنّ الرئاسة استفساد، مكثرة للفساد مقربة منه، مقلّلة للصلاح مبعّدة منه، لكان قد قاومكم وعارضكم في دعواكم ثمّ إذا تجاوزنا عن ذلك، فالصلاح الذي تعلّق بالرئاسة أنّها هو انتظام أمور الناس في اختلاطهم، وما يجري بينهم من المعاملات، وأداء الأمانات، وقضاء الديون، وإطفاء نائرة الفتن، وتسهيل السبل إلى معاشهم بتحصيل أمن الطرق

ودفع اللصوص وقطاع الطريق والمستغلين، وتقليل الضرائب والأعشار إلى ما أشبهها، وهذه مصالح ناجزة دنيوية لادينية، ولستم ممن يرى الأصلح في الدنيا واجباً، ثم وهذه المصالح أنها تقوم وتنضبط بإقامة الحدود من قطع السراق، وصلب قطاع الطرق أما يقوم مقامه، وجلد الزناة أو رجهم، وجلد المفترين، ومعلوم أن هذه حدود وعقوبات شرعية وأنها تتلقى من جهة الشارع، فلولا الشرع كيف كان يهتدي الرئيس إليها حتى يقيمها، ويكثر بإقامتها أو بالخوف منها الصلاح، ويقل الفساد. فعلى هذا إنما تجب الرئاسة بعد ورود الشرع بهذه الحدود، وليس هذا مذهبكم، فإن من مذهبكم أنها واجبة عقلاً قبل ورود الشرع، كوجوبها بعد وروده.

ثم إن كانت الرئاسة لطفاً لكونها كذلك، لوجب أن يكون للرئيس رئيس، وذلك يجزى إلى التسلسل.

يوضح ما ذكرناه أن الرئاسة إن كانت لطفاً، لم تخل من أن تكون لطفاً لبعض المكلفين دون بعض، أو تكون لطفاً لجميع المكلفين على العموم. إن قلتم بالأول، قيل لكم: ما الفرق بين بعض المكلفين وبين بعضهم في ذلك؟ يتنوه فأننا لانعلم ذلك الفرق ولا نجد من أنفسنا؟ بل المقرر في النفوس أنها إن كانت لطفاً كانت لطفاً لكل مكلف على العموم، من غير فرق بين البعض والبعض، ثم إذا كانت لطفاً لبعض المكلفين دون بعض يلزمكم على ذلك جواز خلق بعض الأئمة والأعصار من الرئيس، لحصول مكلفي ذلك العصر على الوصف الذي باعتباره تحصل الغنية عن الرئيس. وليس هذا مذهبكم في وجوب الرئاسة.

وإن قلتم بالثاني وهو كون الرئاسة لطفاً على العموم لكل مكلف، يتضح لزوم الرئيس.

ثم إذا ساعدناكم على كونها لطفاً على ما تذهبون إليه، فهلا جاز أن يكون

لها بدل يقوم مقامها كما تجوزونه في كثير من الألفاظ. أستم تقولون في الكفارات الثلاث في الحنث: إنها واجبة علينا لكونها لطفاً لنا، وكلّ واحدة منها بدل عن الآخرين، ومثل هذا جائز في المرض والصحة والفقر والغنى وسلب المال والولد وإعطائهما. وإذا جاز أن يكون لها بدل لم يمكن القطع على وجوبها تعييناً في سائر الأحوال على ما تذهبون إليه.

قلنا: أمّا الجواب عن أوّل ما ذكر فهو أنّ الفساد الواقع ممّن وقع من الجماعات عند انتصاب شخص معيّن رئيساً لهم إنّما وقع بسبب أنّهم كرهوه وكرهوا رئاسته لمعاداة أو منافسة كانت بينهم وبينه، فلم ينقادوا له ولم يطيعوه، ولو نزعوا من قلوبهم تلك الضغينة والمنافسة ووالوه وانقادوا له ونزلوا عند أمره ونهيه ونصّب لهم من أحبّوه وأرادوه لكانوا بلا شكّ ولا خلاف أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد منهم إذا تركوا مهمّلين سدى بلا سائس ولا رئيس، وعلى هذا فإنّ الجماعات المشار إليهم في السؤال من الخوارج وغيرهم لم يخلّوا أنفسهم قط من مقدّم ورئيس يدبّر أحوالهم ويسوسهم وكانوا يرجعون إليه. وإذا كان كذلك لم يقدح ما ذكره السائل في وجوب جنس الرئاسة وسلّم ما ذكرناه من أنّ جنس الرئاسة لطف واجب.

وانّما يتوجّه هذا السؤال ويكون له وقع إذا أورد عند كلامنا في تعيين الرؤساء فيقال: أليس قد ظهر عند رئاسة فلان كذا وكذا من الفساد والفتنة، على ما أشر إليه من إمامة أمير المؤمنين، فكيف تزعمون أنّ تقدّمه ورئاسته لطف؟ وإذا أورد في موضعه، فسنجيب عنه بمشيئة الله وعونه بما لا يبقى معه للمنصف شكّ وخيال.

وأما الجواب عمّا ذكر ثانياً فهو أنّ جميع ما ذكر وعدّد أنّها هو إشارة إلى تعليل الظلم والعدوان وتكثير أذاء الأمانات والمودعات، وقضاء الديون، ولا شكّ في أنّ جميع ذلك من تكاليفهم فعلاً وتركاً وإقداماً وإحجاماً، فعلى هذا

التقرير يتم غرضنا من كون الرئاسة لطفاً، إذ عندها يكثر الصلاح الديني الذي هو أداء الأمانات وقضاء الديون، ويقل الفساد الديني الذي هو أنواع الظلم والتعدي، وكل ذلك مما كلّفه فعلاً وإن لا يفعل. ولا معنى للطف إلا ما يقع عنده الطاعة أو يقرب منها، أو يرتفع عنده المعصية أو يصرف عنها، أو يثبت له الحظان جميعاً، ولا يكون تمكيناً ولا له حظ^(١) في التمكين، بلى تتبع هذه المصالح الدينية انتظام أمورهم في دنياهم ومنافعهم الناجزة، ولكننا إنما نوجب الرئاسة لتعلق المصلحة الدينية بها على ما أشرنا إليه، لما يتبعها من المصالح الدنيوية، فالمعترض نظر بعينه العوراء فرأى إحدى المصلحتين دون الأخرى، ما هذا إلا كمن يقول ويعترض قولنا بأن المعرفة بالله تعالى وبالثواب والعقاب تجب عقلاً، لكونها لطفاً في أداء الطاعات العقلية واجتناب مقبحاتها، بأن يقول: العارف بالله تعالى وبالثواب والعقاب إذا لم يكلف شيئاً من العبادات الشرعية، فأنما يقع منه بدعوة العلم بالثواب والعقاب ردّ الوديعة وقضاء الدين وما أشبههما من الواجبات العقلية، وإنما ينصرف عن الظلم والعدوان إلى ما أشبه ذلك، وبذلك يتم وينتظم أموره الدنيوية، فعلى هذا ما تعلق المعارف إلا بالمصالح الدنيوية، ولا شك في أنه لو اعترض معترض بمثل هذا على قولنا كلنا في المعارف لما كان الجواب عنه إلا ما أشرنا إليه، ومعاني هذه الجملة قد ذكرناها فيما سبق لما تكلمنا على تحديد المخالفين الإمامة، ولكننا أعدناها هاهنا، فالكلام إذا تكرر تقرر.

وأما الجواب عما ذكر ثالثاً، فهو أن هذه العقوبات المعينة والحدود المقررة^(٢) هي التي عرفت بالشرع وأخذت من الشارع ولا يتوقف الإنزجار عن القبائح وأنواع الفساد والإنبعاث على الخيرات والترغيب فيها على هذه

(١) م: ولا حظ له.

(٢) م: المقدرة.

المعينات، بل يحصل هذا المقصود بكل إيلاام وتأديب معتدّ به، يبيّن ذلك أنّ جزء هذه الجنايات يختلف باختلاف الأمم وأرباب الملل مع عموم الإنزجار والترغيب في الكلّ، فعلى هذا الرئيس يسوس رعيته ويؤدّبهم قبل ورود الشرع بهذه العقوبات المعينة المقدّرة بما يقتضيه رأيه ويراه صلاحاً وبعد وروده بما يوافق الشرع.

وأما الجواب عمّا ذكر رابعاً من إلزام التسلسل في الرؤساء، فهو أنّ من تأمل كلامنا لا يلزمنا ذلك لأنّا إنّما أوجبنا^(١) الرئاسة بغير المعصومين من المكلفين الذين يجوز وقوع الخطأ منهم، وإذا كان كذلك فهما كان الرئيس معصوماً مأموناً منه وقوع الخطأ لا يلزم أن يكون له رئيس، فيقطع التسلسل بثبوت العصمة في الرئيس، أمّا قول السائل، إنّنا لانعلم فرقاً بين بعض المكلفين وبين بعضهم، فعناد، وذلك لأنّه إذا كان المحوج إلى الرئيس هو جواز وقوع الخطأ من القوم فهما ارتفع الجواز الذي هو العلّة المحوجة كيف يثبت الاحتياج؟ ما هذا إلّا كقول من يقول بأنّ أحدا إنّما احتاج في كونه عالماً إلى العلم، لأنّه يحدد كونه عالماً مع الجواز، ومع ذلك نقول: كلّ عالم يجب أن يعلم بعلم واجب، وإن وجب كون بعضهم عالماً. وكيف يمكن إنكار التفرقة بين المعصوم وغيره في هذه القضية مع أنّ من المعلوم الظاهر الذي لا خفاء به أنّ حال الصلحاء وإن لم يبلغوا درجة العصمة بخلاف حال غيرهم فيما ذكرناه؟.

يبيّن ما قلناه ويوضحه ما يعلمه كلّ عاقل، من أنّ السلطان العادل إذا ولى والياً عادلاً أيضاً على بلد من البلاد وجعل سياسات^(٢) أهل تلك البلاد^(٣) وتدير أهلها إليه، فإنّ خوف صلحاء تلك البلدة من ذلك الوالي

(٣) م: البلدة.

(١) ج: ادعينا.

(٢) م: سياسة.

وتصرفه لا يكون كخوف المفسدين من السراق والخائنين والظلمة، بل ربما لا يخافون ظلمة جملة إذا كان الوالي عادلاً، ويقولون: هو لا يظالبنا إلا بما نحن عليه من سلامة أحوالنا وانقباض أيدينا عن الظلم والفساد فما لنا وله، وإذا كان هذا هكذا، فكيف يمكن ادعاء التسوية بين المكلفين في الحاجة إلى الرئيس؟.

أمّا قوله: فعلى هذا يلزمكم جواز خلو بعض الأعصار من الرئيس، بأن يكون مكلفوا ذلك العصر على الوصف الذي باعتباره تحصل الغنية عن الرئيس.

فالجواب عنه أنه لو قدر في مكلفي عصر أن يكونوا معصومين بأسرهم وأجمعهم لما احتاجوا إلى رئيس يكون لطفاً لهم، وليس هذا ممّا نأباه، وإنما الذي ننكره ونأباه أن يخلو بعض الأزمنة من الرئيس، إذا كان مكلفو ذلك الزمان جائزي الخطأ غير معصومين، ولا يضرتنا ما ذكره السائل على أنّ من البعيد من حيث العادة أن يتفق في أهل عصر بأسرهم وأجمعهم أن يكونوا معصومين، حتى يستغنوا عن رئيس.

وأما الجواب عن الخامس ممّا ذكر فهو أنّ اللطف الثابت بالرئاسة لمن هو لطف له من المكلفين ممّا لا يتصور أن يكون له بدل وإن أجزنا في بعض الألفاف أن يثبت له بدل، وذلك لأنّه لو تصور للرئاسة بدل في باب اللطف لكان من المجوّز عند العقلاء أن يكون حال المكلفين الذين يجوز ويتوقع منهم وقوع الخطأ ولهم رئيس مهيب وسائس يؤدّبهم ويقومهم ويدفع ظالمهم عن مظلومهم ويسكّن الفتن قبل انتشارها واشتدادها، كحالمهم مع فقد الرئيس الموصوف في القرب من الصلاح والتكثير منه والبعد من الفساد والتقليل منه لقيام ذلك البديل مقام لطف الرئاسة ومعلوم ضرورة خلاف ذلك وإن حالتهم لا يستويان فيما ذكرناه، فعلمنا أنّ لطف الرئاسة لا بدل له. ولو اعترض على

المعتزلة بمثل هذا الاعتراض في إيجابهم المعارف والثواب والعقاب على كل مكلف لكونها لطفاً لهم وقيل لهم: إذا كنتم تجوزون دخول البدل في الألفاظ فأجيزوا أن يكون للطف المعارف بدل في حق بعض المكلفين حتى يستغني به من تحصيل المعارف، لما أجابوا إلا بمثل جوابنا هذا، وإذا اتضح بالبيان الذي ذكرناه أن لا بدل للطف الرئاسة لم يلزمنا جواز خلو بعض الأزمنة التي يكلف فيها من يجوز منهم وقوع الخطأ عن الرئيس حتى يكون خلافاً لما نذهب إليه.

فإن قيل: كيف تقولون أن الإمام قبل ورود الشرع بهذه الحدود والعقوبات المعينة يسوس الرعية ويؤدبهم بما يقتضيه رأيه، مع أن العقل يحرم إيلاهم الغير قصداً، ولا يرخص فيه ولا يحسنه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟.

ثم قولكم في دفع لزوم التسلسل أن المعصوم غير محتاج الى الرئيس وإنما المحتاج إليه غير المعصوم يتجه عليه تجويز أن يكون في الأمة من ليس بإمام ولا مأموم لثبوت العصمة فيه، بل يلزمكم القطع على ذلك زائداً على التجويز، لأنكم تذهبون إلى عصمة الحسن والحسين عليهما السلام وقد كانا في زمان أيهما أمير المؤمنين عليه السلام، وكذا الحسين كان في عهد أخيه الحسن، وكذا القول في زين العابدين وأبيه الحسين، والباقر وزين العابدين، إلى غيرهم من أولادهم المعصومين عليهم السلام وهذا بخلاف^(١) ما أجمعت عليه الأمة أعني القول بأن في الأمة من ليس إماماً ولا مأموماً.

ثم قولكم الرئاسة لطف ليس له بدل يناقض قولكم أن المعصوم يستغني عن لطف الرئاسة بثبوت عصمته، لأن العصمة إنما هي لطف يختار المعصوم عنده الطاعة ويحتمل المعصية ويعزم عنده على أن لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب، وإذا كان كذلك فقد قام لطف العصمة في المعصوم مقام لطف

الرئاسة وناب منابه، فكيف تقولون لابدل للطف الرئاسة؟ وهل الجمع بين قوليكُم هذين إلّا مناقضة؟ ثم يلزمكم على ما قرّرتموه وجود رؤساء كثيرين في عصر واحد حتى ينتصب في كلّ بلدة بل في كلّ محلة رئيس، لأنّ كثرة الصلاح وقلة الفساد بذلك تتم، والرئيس الواحد لا يمكنه التصرف في جميع الخلق في أقطار العالم.

قلنا: أمّا الجواب عن السؤال فهو أنّا إذا كنا إنّما نكلّم المعتزلة في هذه المسألة، فمن يسأل عن مثل هذا السؤال ويورد جنس هذا المقال يكون ناسياً لأصول المعتزلة معرضاً عنها، وذلك لأنّهم يحسّنون الألم إذا كان فيه نفع موقوف عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو ظنّ أحد الوجهين فيه، أو كان مستحقاً، أو كان واقعاً على وجه المدافعة، وإذا كان كذلك فكيف يقال: إن الإيلام على طريق القصد لا يحسن عقلاً. فعلى هذا يتصوّر ما ذكرناه من تأديب الرئيس الجناة بما يقتضيه رأيه إذا لم يرد الشرع بالمعيّنات من الحدود، ويكون وجه حسن ذلك التأديب والإيلام حصول النفع الموفي فيه الجاني ولكافة الرعية.

ثمّ الذي يقطع دابر هذا السؤال ويستأصل هذا الخيال أن تعيين الرئيس عندنا لا يكون إلّا بالنص أو ما يقوم مقامه على ما سنبيّنه إن شاء الله تعالى، فالإمام لا يعلم أنّه إمام إلّا بنص الله تعالى عليه، وغيره من الرعية لا يعلمه إماماً إلّا بالنص أو ما يقوم مقامه^(١)، وإذا كان كذلك فكما ينصّ تعالى عليه ينصّ له على الحدود التي بها يسوس الرعية ويؤدّبهم ويرشده اليها، ولا نظنّ أنّ هذا يناقض قولنا ومذهبنا في أنّ الرئاسة واجبة عقلاً، لأنّ مرادنا بذلك أنّا بعقولنا نعلم كون الرئاسة لطفاً واجباً وإن لم يدلّ عليها دليل سمعي ولا كلّفنا شيئاً من الشرعيات، خلافاً لما يذهب إليه مخالفونا في الإمامة، فإنّهم يستدلّون على

(١) قوله: «على ما سنبيّنه... الى قوله: مقامه» ليس في (م).

وجوب نصّ الرئيس بالسمع من الآيات والإجماع، هذا هو مرادنا، لا أنا ندّعي أنّ الرئيس ينبغي أن يهتدي إلى تأديبه بعقله من دون سمع ونصّ وتوقيف، ألا ترى أننا نذهب^(١) إلى أن الرئيس إنما يتعيّن بالنص ولم ينقض ذلك قولنا أنّ الرئاسة واجبة عقلاً، بمعنى أننا نعلم بعقولنا وجوب أن ينصب الله تعالى رئيساً لنا، فكما أنّ مذهبنا في وجوب النص لا ينقض أصلنا في كون الرئاسة واجبة عقلاً، كذلك قولنا: بتنصيب الله تعالى الإمام على الحدود المعيّنة، ولا ينقض أصلنا ذلك، واندفع الخيال.

يبين ما ذكرناه ويزيده وضوحاً أنّ العلم بالعقاب لطف، بلا خلاف بيننا، وهو من الألطاف العقلية، أي ممّا يعلم كونه لطفاً ووجوب تحصيله عقلاً، ثمّ عند أصحابنا أنّ استحقاق العقاب يعلم سمعاً، ولم يكن هذا المذهب نقضاً لما قالوه من أنّنا نعلم بالعقل أنّ العلم باستحقاق العقاب لطف داع إلى الواجب وصارف عن الإخلال به وعن القبيح، وأنه يجب على المكلف الحكيم أن يكلف المكلف تحصيله، ويجب على المكلف تحصيله، لأنّ العلم السمعي تعلّق بنفس استحقاق العقاب والعقلي تعلّق بوصف العلم باستحقاق العقاب من كونه لطفاً واجباً، فتغاير متعلّق العلمين، إذ أحدهما نفس الاستحقاق، والآخر العلم بالاستحقاق وأوصافه، فلم يتناقض القولان، كذلك في مسألتنا إذا لم يهتد الإمام إلى أنواع العقوبات والتأديب الذي به يسوس الرعية إلّا من جهة السمع لم ينقض ذلك قولنا أنّنا نعلم كون الرئاسة وتصرف الرئيس بتلك العقوبات لطفاً واجباً من جهة العقل، لأنّ العلم السمعي يتعلّق باستحقاق تلك العقوبات وتعيينها ومقاديرها، والعقلي يتعلّق بكون إقامتها والخوف من إقامتها لطفاً واجباً، فتعلّق أحد العلمين وصف،

ومتعلق العلم الآخر ووصف آخر، فلم يتناقض القولان.

واعلم أنا تسامحنا بإطلاق اسم العقوبات على الحدود وتأديب الإمام، ووافقنا الخصوم والفقهاء في ذلك، فإنهم يسمونها عقوبات، وإلا فعندنا أن هذه الحدود تقام على فساق الملة العارفين بالله وتوحيده وعدله استصلاحاً لا عقوبة، لتجوز العفو عنهم، فلا ينبغي أن يعتقد أحد ذهولنا عن هذه الدقيقة.

وأما الجواب عن السؤال الثاني فهو أن المعصوم إنما لا يحتاج إلى رئيس يكون لطفاً له، ولكن قد يحتاج إلى إمام ومقدم يأخذ منه معالم الدين والأحكام الشرعية ويقتدي به، وعلى هذا كان حال أمير المؤمنين عليه السلام مع النبي عليه السلام، وحال كل إمام من ولده مع من تقدم^(١) صلوات الله عليهم أجمعين، فلم يلزمنا مخالفة للإجماع وأن يكون في الأمة من لا يكون إماماً ولا مأموماً.

وأما الجواب عن السؤال الثالث فهو: أن من تأمل كلامنا وفهمه لا يلزمنا هذه المناقضة، وذلك لأننا قلنا لطف الرئاسة في حق من هي لطف له، لا بدل له، ودللنا عليه وبيناه بما لإشكال فيه، فبأن يثبت في حق من ليست الرئاسة لطفاً له لطفاً آخر مغنياً له عن الرئاسة لم ينقض قولنا الأول، وهذا ظاهر للمصنف.

وأما الجواب عن السؤال الرابع فهو أننا نحب إلى ما ذكره السائل ونلتزم ما ألزمه ونقول: لا بد من رئيس وسایس في كل بلد وبقعة، ليكون أهل تلك البقعة مرغبين برئاسته، ولكنهم ولاية الإمام ونوابه وعماله، ولا يجب كونهم معصومين، لأنهم مرغبون برئاسة الإمام المعصوم الذي هو رئيس الكل، فينقطع التسلسل به، ولا يلزم وجوب أئمة عدة في عصر واحد، حتى يكون

خلاف الإجماع، لأنّ الإمام أنّما هو الرئيس الذي لارئيس عليه، ولا يد فوق يده، ولكن لو فرضنا أن يكمل الله تعالى شروط التكليف في جميع المكلفين دفعة واحدة وكلّفهم بمرّة واحدة من غير ترتيب في أقطار العالم^(١)، فإنّه لابدّ من أن ينصب في كلّ بقعة من البقاع وقطر من الأقطار إماماً معصوماً يسوس أهل تلك البقعة ويمكنه سياستهم والتصرف فيهم، لأنّه لو لم ينصب كذلك ونصب شخصاً واحداً إماماً لجميع من في الأقطار لكان لا يصل إلى جميع أهل الأقطار تصرفه وسياسته ولا نوابه وعماله إلّا في مدّة طويلة، فيؤدّي إلى خلّو أهل الأقطار في تلك المدّة من لطف الرئاسة مع حاجتهم إليه وذلك لا يليق بالحكمة، إلّا أن هذا أمر مقدّر غير واقع، والموجود المحقّق خلاف هذا. ثمّ والإجماع أنّما انعقد وظهر على أنّ الامام في كلّ عصر من أعصار امتنا هذه إلّا واحداً، فأما في الأعصار الآخر والأُمم السالفة فهذا غير مسلم، ولا إجماع معلوم فيه، ولا دليل آخر.

فإن قيل: الخوف من سياسة الرئيس وتصرّفه وضربه وإيلامه خوف من المضارّ الناجزة العاجلة، وذلك يلجئ إلى الإقدام والإحجام، فكيف يكون لطفاً؟ وبذلك يظهر أنّ الرئاسة نصبت للمصالح الدنيوية دون الدينية. ومن وجه آخر وهو أن من يخاف في ارتكاب القبيح والإخلال بالواجب، مثل تأديب الرئيس وضربه وعقوبته العاجلة، إنّما يفعل ويترك تحرزاً من الضرر، فلا يترك القبيح لقبحه، ولا يفعل الواجب لوجوبه، فكيف تكون الرئاسة لطفاً واللطفية أنّما تتحقّق فيما يقع عنده الطاعة على الوجه الذي كلّف أو يدعوا إليها على الوجه المكلف به أو فيما يرتفع المعصية عنده أو يصرف عنها على الوجه الذي كلّف الامتناع منها.

ثم ومن قاعدتكم في الغيبة جواز أن يفوت الرعية لطف الرئاسة بجنايتهم، وبأن يسببوا ما يحتاج الرئيس معه الى الغيبة والاستتار، ويكون اللوم في ذلك متوجها نحوهم، فهلاً جؤزتم عدم عين الرئيس وتسببهم^(١) ما لا ينتفعون معه بلطف الرئاسة؟ لأنهم إذا جنوا وسببوا ما معه لا ينتفعون بالرئيس، فما الفرق بعد ذلك بين غيبة الرئيس وبين عدمه، وانتفاعهم بالرئيس فائت في الوجهين جميعاً؟.

فإن قلتم: عدم الرئيس يخلّ بإزاحة علمهم من جهة الله تعالى، ويقضي أن يفوتهم اللطف من جهته عز وجلّ لا بجنايتهم، وليس كذلك غيبته لأنهم الذين أخرجوا الإمام إليها وسببوا ما معه احتاج الى الاستتار، ففوات لطفهم يكون بجنايتهم، واللوم إليهم يعود فيه.

قيل لكم: وعدم الإمام أنّما يكون بسبب أنّ الله تعالى علم من حالهم أنّهم لم يعزموا على طاعة رئيس ينصب لهم والانقياد له والنزول تحت أمره ونهيه، بل عزموا على البغي والخروج عليه وإخافته على نفسه، ولو غيروا هذه الحالة لأوجد الله الإمام ولتصرف فيهم وانتفعوا، فعلى هذا هم الذين فوتوا [على]^(٢) أنفسهم لطف الرئاسة، واللوم إليهم يرجع، كما أنّ في الغيبة عندكم هم الملمومون.

يبين ما ذكرنا أنّ غيبة الإمام أيضاً من جهة الإمام ومن فعله، لا من فعل رعيته، ولكن لما كان غيبته بسبب من جهتهم كانت كأنها من جهتهم، وكان اللوم راجعاً إليهم، فكذلك عدمه، وإن لم يكن من جهتهم، إلّا أنّه لما كان بسبب من جهتهم صار كأنه من جهتهم، فكان اللوم راجعاً إليهم أيضاً، ولا فرق بين السبب في الموضعين والوجهين في هذه القضية، فعلى هذا التقرير جوزوا

(٢) ليس في النسختين.

(١) م: تسببهم.

عدم الرئيس في هذا العصر، كما جَوَزْتُم غيبته، وفي ذلك نقض قولكم: انّ الزمان لا يجوز خلوه من رئيس، وبطلانه.

قلنا: أمّا ما ذكره السائل أولاً، فالجواب عنه هو: أنّ الخوف من تصرف الإمام وتأديبه وزجره لو كان ملجئاً لما وقع في زمن الأئمة المتصرفين السائسين شيء من الجنايات والمعاصي والإخلال بالواجبات، والمعلوم خلافه، لأنّ في عصر النبيّ عليه السلام، وهو سيّد الرؤساء والأئمة، جَلَدَ بعضُ الزناة ورجم ماعز، وكذا في عصر الصحابة، ولَمّا انتهى الأمر إلى أمير المؤمنين عليه السلام كان يجلد الزناة ويقطع السراق ويقاد القاتلون ظمناً بمظلومهم، وفي الجملة كان تقام الحدود، ولا ذلك إلّا لوقوع الجنايات الموجبة لتلك الحدود منهم، فكيف يقال: إنّ الخوف من تأديب الرئيس وسياسته ملجىء؟!.

وأما ما ذكره ثانياً، فالجواب عنه: أنّ ما ذكره لوقدح في كون الرئاسة لطفاً، لقدح في كون المعارف والعلم بالثواب والعقاب واستحقاقهما لطفاً، بأن يقال: والمعارف بالثواب والعقاب واستحقاقهما أنّها يقدم وبحجم خوفاً من العقاب وتحزّراً من ضرره وطمعاً في الثواب واجتذاباً لنفعه، فيجب على مقتضى قول السائل أن لا يكون لطفاً، بل قدح في أكثر الألطاف من المرض والصحة وسلب المال والولد وإعطائهما، بأن يقال: المريض أنّها يفعل الطاعة ويترك المعصية خوفاً من ضرر المرض وتخلّصاً منه، والصحيح كذا: أنّها يفعل ويترك طمعاً في حفظ صحته وبقائها وخوفاً من أن يمرض، وكذا القول في سلب المال والولد وإعطائهما، وأيّ شيء ذكروه في التفصّي عن هذا القدح في الألطاف التي عدناها نذكره نحن، فنتفصّل به عن قدحهم في لطف الرئاسة. ومن عجيب الأمر أنّ القوم قلّموا يوردون قدحاً وطعناً في لطف الرئاسة إلّا وينعكس عليهم ويهدم قاعدتهم في وجوب اللطف.

ثمّ الجواب عن هذا الخيال: أنّ العلم بوجوب الفعل وأنّه يختصّ بوجه زائد

على حسنه يدعو المكلف إلى فعله، وكذا العلم بقبح الفعل يصرف عن فعله. فاذا علم الثواب والعقاب، أو خاف من تأديب الإمام، أو لطف الله تعالى له ببعض الألفاف الأخر، قوى ذلك داعيه الأصلي إلى الفعل، فيؤدّي الواجب لوجوبه والمندوب إليه، لكونه كذلك، ويترك القبيح لقبحه، ولكن الألفاف تقوي دعوة العلم بالوجوب والحسن وصرف العلم بالقبح ثم وتارك القبيح وإن تركه لالقبحه بل لوجه آخر، فأنه لا يعاقب على القبيح، فيكون قد تخلّص^(١) بتركه ذلك من ضرر العقاب ومن المفسدة أيضاً إن كان ما تركه من القبيح شرعياً، وأما لا يثاب على ذلك الترك، فإن تارك القبيح أنما يثاب إذا ترك القبيح لقبحه، وقد كلف المكلف التخلص من ضرر العقاب والمفسدة، فعلى هذا الخوف من تأديب الإمام في حق من يترك القبيح لالقبحه، بل خوفاً من تأديب الإمام، يكون لطفاً، لأنّ عنده وقع أحد مقصودي تكليفه، وهو التخلص من ضرر العقاب المقابل للقبيح المستحقّ بفعله ومن المفسدة إن كان القبيح مفسدة.

وأما ما ذكره ثالثاً فالجواب عنه: أن لطف الرئاسة ذو ثلاث شعب. أحدها متعلّقة بالله تعالى، وهو خلق الرئيس، وإكمال شروط تكليف الإمامة فيه وتكليفه الإمامة.

والثانية متعلّقة بالرئيس نفسه، وهي الانتصاب للأمر، وقبول أمانة الله عزّ وجلّ فيما كلفه، وتحمل أعباء الإمامة، والعزم على تنفيذ ما فوّضه الله عزّ وجلّ إليه عند التمكن.

والثالثة متعلّقة بالرعية التي الرئاسة لطف لها^(٢)، وهي الإنقياد للرئيس والنزول تحت تصرفه وأمره ونهيه، ونصرتة فيما يفعله ممّا يرجع صلاحه إليها،

وتقوية شوكته، وأن يصيروا جنده وحزبه، لأن الرئاسة إمارة وملك، ومعلوم أن الإمارة والملك لا يتمان إلا بالجنود والأعوان.

فما يتعلق بالله تعالى من هذه الشعب الثلاثة هو الأصل، لأنه ما لم يخلق الله الرئيس، ولم يكلفه الرئاسة بعد إكمال شروط تكليف الرئاسة فيه، لا يصح ولا يتأتى ما يتعلق بالرئيس من الانتصاب للرئاسة وتحمل أعبائها. وما يتعلق بالرئيس أصل ثان فيما يتعلق بالرعية، لأنه ما لم يتحمل الرئيس أعباء الرئاسة، ولم يقبل أمانة الله تعالى في الرئاسة، ولم ينتصب للأمر بالعزم على تنفيذ ما فوض الله تعالى إليه عند التمكن، لا يتأتى من الرعية ما يتعلق بهم من النزول تحت أمره ونهيه وتقوية شوكته ونصرته وأن يصيروا حزبه وجنده، فجرى لطف الرئاسة وإن كان واحداً مجرى ثلاثة الطاف، بعضها من فعل الله تعالى، وبعضها من فعل الرئيس، وبعضها من فعل الرعية وإذا كان كذلك فكما إذا علم الله تعالى أن بعض أفعال المكلف لطف له في أفعال أخرى، نحو المعارف التي هي لطف له في تكاليفه العقلية والشرعية ونحو الشرعيات التي هي أطفاف له فيما كلفه عقلاً، فإنه لا يحسن أن يكلفه الفعل الملطوف فيه إلا ويكلفه اللطف الذي هو من فعله ومتعلق به من المعارف، والشرعيات كذلك لا يحسن أن يكلفه ما الرئاسة لطف فيه إلا ويكلفه ما به يتم الرئاسة واللطف المتعلق بها، من نصرة الرئيس وتقوية شوكته والنزول تحت أمره ونهيه، ولا يحسن أن يكلفه ما أشرنا إليه من نصرة الرئيس وغيرها والرئيس معدوم، لأنه تكليف لما لا يطاق. فعند عدم الرئيس لا يخلو من أن يكلفهم ما يتعلق بهم، أو لا يكلفهم ذلك، إن كلفهم فقد كلفهم ما لا يطيقونه، وذلك قبيح وإن لم يكلفهم ذلك لم يكن قد أراح علتهم، وذلك أيضاً قبيح، وليس كذلك إذا كان الرئيس موجوداً، لأنه يحسن مع وجوده أن يكلف الرعية ما يتعلق بهم مما لا تتم الرئاسة إلا به، من حيث إن مع وجود الرئيس يتأتى منهم، ويصح

ما ذكرناه، فإذا لم يفعلوا ما يجب عليهم في ذلك فقد أتوا من قبل نفوسهم في فوات لطفهم بالرئاسة، ويكون اللوم راجعاً إليهم لا إليه تعالى، لأنه وعز وجل يكون قد أزاح علتهم، وجرى ذلك مجرى من كلفه الله سبحانه المعارف فلم يحصلها. فغاية لطف المعارف أو من كلفه الشرعيات فأخل بها، ففاته لطف الشرعيات في أنه يكون قد أتى من قبل نفسه في فواته اللطفين.

دليل آخر: ومما يدل على وجوب نصب إمام معصوم بعد ورود الشرع بالاعتبار العقلي ما قد ثبت أن أئمة نبينا عليه السلام متعبدون بشرعه من العبادات والعقود والمواريث وأحكام الجنایات، ولا شك في أن تفاصيل ما جاء به من الشرع في هذه الأقطاب الأربعة لم يعلم ضرورة، ولا يهتدي إليها بأدلة العقول، وليس في نصوص الكتاب والسنة المقطوع بها ما يدلنا على جميع ما تعبدنا به من شرعه، وكذا الإجماع من حيث أن عدمه ظاهر في أكثر الشريعة، إذ اختلاف الأئمة في أكثر الشرعيات مما لا يخفى، على أن الإجماع لولم يشتمل على قول معصوم أو فعله إن كان إجماعاً على فعل أو رضاه بالقول أو الفعل لم يكن دليلاً، على ما سنبيته من بعد إن شاء الله تعالى.

ولو ادعى أحد أن جميع أحكام الشرع مبينة في الكتاب أو السنة كان جاحداً معانداً، إذ لو كان كذلك لما اختلف علماء الأمة فيما اختلفوا فيه من الشرعيات. ولهذا فزع أكثر مخالفينا في الإمامة إلى القول بالقياس والاجتهاد، ونشير إلى مسألتين ليظهر ويتضح ما نقوله.

قال الله تعالى: «أقيموا الصلاة»^(١) فنصّ على الصلاة ولم ينص في الكتاب ولا في السنة المقطوع بها على كيفية الصلاة وتفصيلها المختلف فيها بين الأمة، من القراءة وكيفيتها، والتأمين عقيب قراءة الفاتحة، والتكفير أو

إرسال اليدين، إلى غير ذلك .

وقال الله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»^(١) واسم اليد يطلق على هذه الجارحة إلى المنكب، وإلى المرفق، وإلى الزند، وإلى أصول الأصابع؛ يقول القائل: غوّصت يدي في الماء إلى المنكب، وإلى المرفق، وإلى الزند. وتقول: كتبتُ بيدي، وفي التنزيل: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم»^(٢) ومن المعلوم أنّ الكتابة تقع بالأنامل لا بجميع اليد، فثبت أنّ اسم اليد يطلق على هذه الجارحة إلى كلّ واحد من هذه الغايات. وإذا كان كذلك فقد أمرنا بقطع يد السارق والسارقة، وما وجدنا في نصوص الكتاب والسنة المقطوع بها ولا في الإجماع أنّ يد السارق من أيّ موضع يقطع. وأمثال هذين كثيرة في الشريعة. ولم يثبت كون خبر الواحد والقياس والاجتهاد حجة في الشرع، على ما هو مذكور مشروح في مواضع من الكتب، فيجب أن يكون في الأمة معصوم مقطوع على عصمته، مأمون الخطأ والزلل من جهته ليرجع إليه في تعرّف المسكوت عنه في الكتاب والسنة المقطوع بها، وإلا كانت الأمة متعبدة مكلفة بما لا يهتدى إليه، وذلك معدود في تكليف ما لا يطاق، وهو قبيح. أولم يكلفوا من الشرع سوى المنصوص عليه في الكتاب والسنة المقطوع بها، وذلك خلاف الإجماع.

فإن قيل: لم حصرتم أدلة الشرع فيما عددتموه من نصّ الكتاب أو السنة المقطوع بها والإجماع وخبر الواحد والقياس على رأى البعض وقول المعصوم على ما تذهبون إليه، وهلاّ جاز أن يكون هاهنا دلالة أخرى وطريق آخر سوى جميع ما ذكرتموه يرجع إليه في تعريف حكم المسكوت عنه في الكتاب والسنة

(٣) ج: تعريف .

(١) المائدة: ٣٨ .

(٢) البقرة: ٧٩ .

والإجماع، حتى لا يجب نصب المعصوم لما ذكرتموه، ولا يحتاج إليه فيه؟ ثم لستم في الاستدلال بهذه الطريقة على وجوب نصب معصوم بأشعر ممن يستدل بها على وجوب العمل بالقياس واجتهاد الرأي بأن يقول: أليس جميع ما تعبدنا به في الشرع مبيناً في السنة والكتاب، فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى معرفة المسكوت عنه في هذه الأدلة من قول معصوم أو الرجوع إلى الرأي والقياس، ولم يثبت وجود المعصوم، فيجب الرجوع إلى الرأي والقياس، والإكنا قد كلفنا ما لا طريق لنا إليه، وذلك قبيح، فظهر بذلك أنا متعبدون بالقياس.

فإن قلتم: إن وجود المعصوم معلوم ثابت بخلاف ما قال السائل قيل لكم: وبأي دليل يثبت لكم ذلك؟ فإن قلتم: بهذا الدليل. قيل لكم: فهذا الدليل ماتم لكم بعد، وإنما يتم بأن تبينوا وجود المعصوم على تقدير الجواب الذي ذكرناه عنكم عن هذا السؤال، وإذا كان كذلك كان استدلالكم هذا استدلالاً بالشيء على نفسه، فلا بد لكم من الرجوع إلى دليل آخر، وذلك يوجب الانقطاع وبطلان هذا الاستدلال.

قلنا: أمّا ما ذكره السائل أولاً، فالجواب عنه ظاهر، وذلك لأن ادعاء طريق آخر إلى معرفة الأحكام الشرعية سوى ما ذكرناه من المتفق عليه والمختلف فيه خروج عن الإجماع، إذ لا أحد من الأمة يدعي طريقاً آخر، فيجب أن يحكم ببطلانه.

وأما ما ذكره ثانياً فلنا عنه جوابان، أحدهما يقرب من الجواب عن السؤال الأول، وهو أن يقال: من يستدل بطريقتنا هذه على أننا متعبدون بالقياس واجتهاد الرأي قبل إتمام استدلاله يكون مجوراً لكون قول معصوم سوى الرسول حجة في الشرع على ما قرره السائل، وإنما يدعي أنه علم بعد ذلك عدم المعصوم، وأن عند علمه بذلك علم كونه متعبداً بالعمل على القياس.

فنقول: تجوز كون قول معصوم سوى الرسول حجة في الشرع، مع المصير

إلى التعبد بالقياس، وأنه الحجة في المسكوت عنه من الشرع في الكتاب والسنة والإجماع دون قول المعصوم، خروج عن الإجماع، وذلك يوضح ما ذكرناه أن الأمة بين قائل بالقياس والعمل عليه وبين ناف له ولا شك في أن العامل على القياس القائل به لا يجوز أن تكون الحجة فيما لم يبتن حكمه من الشرع في الكتاب والسنة والإجماع قول معصوم، بل يذهب إلى أن لاحجة فيه إلا القياس والإجتهد، ونافي القياس والإجتهد لا يعمل عليه ولا يرى التعبد به، فاتضح أن الجمع بين تجويز قول المعصوم حجة في الشرع وبين القطع على كون القياس حجة خروج عن الإجماع.

وليس لأحد أن يقول: الجمع بين هذا التجويز والقطع المشار إليه محال لما بينهما من التناقض، فكيف يجمع المستدل الذي ذكرتموه بينهما حتى تقولوا: إن الجمع خروج عن الإجماع؟ وذلك لأنه لا تنافي بين هذا التجويز وبين هذا القطع من حيث إن متعلقهما متغايران، إذ متعلق التجويز كون قول المعصوم حجة ومتعلق القطع كون القياس حجة، وهما متغايران.

ويمكن أن يقال: المستدل إنما يكون مجزئاً لما ذكرتموه في حال استدلاله ونظره، وهو في تلك الحالة لا يكون قاطعاً على كون القياس حجة. وإذا تم استدلاله وقطع على كون القياس حجة لا يبقى مجزئاً لكون قول المعصوم حجة، فلا يكون جامعاً بين التجويز والقطع المشار إليهما حتى يصير بذلك خارجاً عن الإجماع.

ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إنه بعد تمام استدلاله بزعمه يكون مجزئاً لكون قول المعصوم حجة في الشرع بتقدير وجوده، وإنما يدعى أنه غير موجود مع اعترافه بأنه لو كان موجوداً لكان قوله حجة، وهذا منه تجويز لكون قوله حجة بتقدير وجوده على ما ذكرناه، ويكون بذلك جامعاً بين التجويز والقطع الذين أشرنا إليهما وقلنا إنه خروج عن الإجماع.

ولا ينقلب هذا علينا بأن يقال: وتجويز كون القياس حجة في الشرع والقطع على كون معصوم في الأئمة وكون قوله حجة مما لم يقل به أحد، فيكون خروجاً عن الإجماع، وذلك لأن الظاهر من مذهب محققي أصحابنا جواز ورود التعبد بالقياس مع قطعهم على أن العبادة ما وردت به، ومع قطعهم على أن قول المعصوم هو الحجة في المسكوت عنه في الكتاب والسنة.

واعلم أن هذا الجواب قد ذكره السيد المرتضى قدس الله روحه، ولا أراه مرضياً باعتبار أن مبناه^(١) أن الجمع بين تجويز كون قول المعصوم حجة في الشرع وبين القطع على كون القياس حجة فيه خروج عن الإجماع، وذلك باطل. ومعلوم من مذهبنا أن كون الإجماع وكون ما خرج عما عليه الإجماع باطلاً، كل ذلك مبني على وجود معصوم فيما بين المجمعين، وأنه ما لم يُعلم ذلك لا يُعلم لا كون الإجماع حجة ولا كون ما خرج عنه باطلاً، فكيف يصح أن نحيب عن سؤال يورد على دليل يستدل به على وجود معصوم بما يكون مبنياً على وجوده؟ أليس يكون ذلك بمنزلة الاستدلال بالشيء على نفسه؟ بل يمكن إيراد ما ذكره رضي الله عنه على طريق الإلزام للخصم، لأنه يثبت كون الإجماع حجة من دون اعتبار وجود معصوم فيما بين المجمعين وأما إيراده في الاستدلال على وجه الاحتجاج فلا يصح على ما ذكرناه، فالصحيح هو الجواب الثاني، وهو أن الدليل قد دلَّ على أننا ما تعبدنا بالعمل على القياس في الشرعيات على ما بين في موضعه من فن أصول الفقه، وإذا علمنا بالدليل أن ما تعبدنا بالعمل على القياس في الشرع وجب أن يكون في الأئمة معصوم يمكن الرجوع إليه في تعرف^(٢) حكم المسكوت عنه في الكتاب والسنة المقطوع بها، وإلا كنا قد

(١) م: منهاه.

(٢) ج: تعريف.

كُلّفنا ما لا طريق لنا إلى معرفته، وذلك قبيح.

دليل آخر: ومّا يدلّ أيضاً على وجوب نصب إمام معصوم بعد ورود الشرع ما قد ثبت أن شرع محمّد صلّى الله عليه وآله، لازم لجميع أُمّته من لدن عصره إلى انقراض التكليف، وأنّ حالنا وحال من يحيى بعدنا من أهل الأعصار المستقبلية حال الصدر الأوّل من المسلمين ممّن عاصر النبيّ عليه السلام في التعبد بشريعة، وما هذا حاله لا بدّ له من حافظ موثوق به يحفظه بعد الرسول ويبلغه ويؤدّيه إلى الأخلاف وأهل الأعصار المستقبلية الذين يتعبدون به، وإلّا لم يثبتوا بوصول جميع الشرع إليهم، ويكونون قد كُلفوا ما لا سبيل لهم إلى معرفته، وذلك قبيح، أو لم يكلفوا جميع الشرع، وذلك باطل بالإتفاق، فثبت أنّه لا بدّ من حافظ للشرع.

وإذا ثبت وتقرّر وجوب كون الشرع محفوظاً، لم يخل من أن يكون محفوظاً بالكتاب أو السنّة المقطوع بها أو بهما جميعاً أو بالإجماع أو بأخبار الآحاد أو بالرأي والقياس أو بمعصوم موثوق به على ما نقوله. ولا يمكن المنازع أن يدّعي كون الشرع محفوظاً بشيء آخر سوى ما ذكرناه، لأنّه خلاف الإجماع أمّا الكتاب فعلم أن جميع تفاصيل الشرع ليست مبيّنة فيه فكيف يكون محفوظاً به؟ ثمّ الكتاب نفسه لا بدّ له من حافظ أيضاً موثوق به يحفظه ويتعيّن عليه حفظه عن التغيّر والتبديل، وإلّا لم يؤمن من تطرّق التحريف والتبديل إليه. وأمّا السنّة المقطوع بها والإجماع، فنّ المعلوم الظاهر أيضاً أن جميع الشرع ليس مبيّناً فيها، على أنّ المتواترين فيما تواتروا يجوز أن يعدلوا عن النقل والرواية تعمداً أو سهواً إذا لم يكن من ورائهم من يحفظهم، فيؤدّي إلى إخفاء ما تحمّلوه أو إلى نقله في الآحاد، ومن لا يكون في نقله حجة، والإجماع متى لم يشمل على قول معصوم أو فعله أو رضاه لم يكن حجة، على ما نبينه بعد إتمام هذه الطريقة، وأمّا اخبار الآحاد والرأي والقياس فلم يثبت كونها حجة فكيف

يحفظ الشرع بهما؟ فتعين كون الشرع محفوظاً بمعصوم، وهو المقصود، إذ لم يبق من الأقسام سواه.

ويرد على هذه الدلالة من القلب ماورد على التي قبلها بأن يقال: إذا وجب كون الشرع محفوظاً، فلا يخلو من أن يحفظ بالكتاب أو السنة المقطوع بها أو الإجماع أو خبر الواحد أو المعصوم على ما تذهبون إليه أو الرأي والقياس مع باقي الأدلة، ويبطل كونه محفوظاً بالكتاب والسنة والإجماع بمثل ما ذكرتم من أن جميع الشرع لم يبين في شيء من هذه الأدلة.

ثم يقال: والمعصوم ما ثبت وجوده في الأمة، فيجب كون الشرع محفوظاً بالرأي والقياس مع باقي الأدلة. والجواب عنه ما تقدم، فلا وجه لاطالة القول بإعادته.

فإن قيل: قد ذكرتم أن الإجماع مهما لم يشتمل على قول معصوم لم يكن حجة ووعدم بيانه فما بيانه؟ ولم ادعيت ذلك؟.

قلنا: بيان ذلك أن المجمعين جماعتهم هم آحادهم، أي هم المجتمعون المتألفون من آحادهم، فكما يجوز الخطأ على كل واحد منهم بداع يدعوه إليه من شبهة أو غيرها إذا لم يكن فيهم معصوم، فكذلك يجوز على جماعتهم بأن تشملهم تلك الشبهة أو غيرها من الدواعي فيجمعهم على الخطأ، وذلك لأنه لم يدل دليل على أن ما يجوز على آحادهم منفردين ولا يجوز عليهم عند الإجماع ولا يتبين ما ذكرناه إلا بأن نورد ما يتمسكون به في كون الإجماع حجة ونعترضه.

فإن قيل: كيف يصح على قولكم ما يجوز على كل واحد منهم من الخطأ يجوز على كلهم عند الاجتماع؟ مع أننا وإياكم نجوز على كل واحد من المخبرين الكثيرين أن يتفق منه كذب بصفة وصيغة مخصوصة وبمعنى خاص، ولا نجوز أن يتفق من جميعهم مثل ذلك الكذب في تلك الصورة والصيغة، وفي ذلك المعنى

من غير جامع يجمعهم عليه، فيجوز مع كل واحد منهم على الانفراد وقوع ما لانجوز من جميعهم اتفاقاً ونقول إنّ العادة مانعة منه؟.

قلنا: قد أوردنا في كلامنا قيداً لا يتجه عليه هذه المعارضة، وذلك لأننا قلنا ما يجوز على كل واحد من المجمعين من الخطأ بداع يدعو إليه من شبهة أو غيرها يجوز على جماعتهم بأن تشملهم تلك الشبهة أو ذلك الداعي الآخر، فيخرج بهذا القيد ما ذكره المعارض، لأننا إنمّا لانجيز على جميع المخبرين ما أجزناه على كل واحد منهم من وقوع كذب بصفة وصيغة مخصوصة وبمعنى خاص اتفاقاً من دون أن يجمعهم على ذلك جامع ويشملهم داع إليه، فأما إذا جمعهم جامع على ذلك وشملهم داع إليه فانه يجوز وقوعه منهم. وعلى هذا فإننا لانحكم بصحة الخبر عنه ما لم نعلم أنه لم يجمع المخبرين على الخبر عنه، سوى علمهم بكونه على ما أخبروا عنه شيء آخر من شبهة أو غيرها، حتى لو أخبروا عما يتصور أن تكون فيه شبهة، لما علمنا صحة خبرهم، ولجوزنا أن يكون دخول شبهة عليهم حملهم على ذلك الخبر. وإذا كان كذلك فكما لانجوز وقوع الكذب المخصوص في صورته ومعناه من المتواترين اتفاقاً، فكذلك لانجوز إجماع الأمة على خطأ، قولاً كان الخطأ أو فعلاً، اتفاقاً وكما يجوز على المتواترين أن يكذبوا ويقولوا باطلاً لجامع يجمعهم على ذلك يجوز على المجمعين إذا لم يكن بينهم معصوم أن يجمعوا على خطأ لشبهة وغيرها من الدواعي التي تشملهم، فصح أن ما يجوز على كل واحد منهم لشبهة أو غيرها من الدواعي يجوز على جماعتهم.

وإذ قد ذكرنا أنه لم يدل دليل على أن ما يجوز على آحادهم منفردين لانجوز عليهم عند الاجتماع، فالواجب أن نورد متمسكاتهم ونعترض وجه تمسكهم بها.

فن جملتها قوله تعالى: ((ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع

غير سبيل المؤمنين نوّله ما تولّى ونصله جهنّم وسانت مصيراً»^(١).

قالوا: توعد الله تعالى على اتباع غير سبيل المؤمنين، كما توعد على مشاقّة الرسول، وذلك يقتضي خطر اتباع غير سبيل المؤمنين، وخطر اتباع غير سبيلهم^(٢) يقتضي حسن اتباع سبيلهم، وإذا حسن اتباع سبيلهم وجب كون سبيلهم حقّاً وإلا لم يحسن اتباعه. والاعتراض عليهم فيما ذكره من وجوه:

منها: أنّه تعالى عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مشاقّة الرسول بالواو ثمّ عقبها بالوعيد، فالظاهر يقتضي توجّه الوعيد إلى من يجمع بين الفعلين: مشاقّة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، فمن أين إنّه متوجّه إلى من يتبع غير سبيل المؤمنين ولم يشاقق الرسول؟ هذا كما إذا قال الأمير: من سلّم عليّ ولم يسلم على الوزير فأني أضربه وأطرده، فإنّ المفهوم من وعيده ذلك توجّهه إلى من جمع بين تسليمه وترك تسليم الوزير وكونه غير متوجّه إلى من أفرد أحدهما عن الآخر. فإن قيل: إذا توجّه الوعيد على الفعلين توجّه على كلّ واحد منهما منفرداً، إذ لا يجوز في فعلين يحسن كلّ واحد منهما على الإنفراد أن يقبحا على الاجتماع، يؤيد ما ذكرناه ويؤكد أنّ الوعيد متوجه على مشاقّة الرسول وحدها فيجب توجّهه على اتباع غير سبيل المؤمنين وحده أيضاً.

قلنا: الظاهر من العطف يقتضي توجه الوعيد على الفعل على الجمع دون الإنفراد، وبيانه ما سبق، ونوضّحه بمثال آخر وهو أنّ القاتل إذا قال: من يوادني ويوادّ عدوي فأني أحكم بنفاقه، فأنا نعلم أنّه إنّما يحكم بنفاق من يجمع بين الوادين يحكم ظاهر كلامه دون من أفرد أحدهما عن الآخر، حتى لو حكم بنفاق من وادّ عدوّه ولم يوادّه أو وادّه ولم يوادّ عدوّه لكان مبطلاً لقوله ناقضاً.

وأما قول السائل لا يجوز في فعلين يحسن كل واحد منهما على الإنفراد أن يقبحا عند الاجتماع فباطل وذلك لأنّ العقد على كل واحدة من الأختين حسن والجمع بين العقدين قبيح.

وأما ما ذكره من مشاقّة الرسول فإنّنا علمنا بوجه الوعيد عليها وحدها لا بحكم الظاهر، ولو خلّينا والظاهر لما حكمنا بأنّ الوعيد متوجّه نحو من تفرّد بمشاقّته عليه السلام عن اتباع غير سبيل المؤمنين.

فإن قيل: إذا ثبت أن مشاقّة الرسول وحدها قبيح، وأنّ الوعيد متوجّه عليها وحدها وإن علمنا ذلك بدليل آخر على ما قلتم فإنّه لا يجوز أن يضمّ إليها ما لا يكون وحدها قبيحاً ويتوعّد عليها، جميعاً، لأنّه لا يجوز أن يضمّ إلى القبيح المستحقّ عليه الوعيد ما لا يكون قبيحاً ولا يستحقّ عليه الوعيد وحده ويلحق الوعيد بهما.

قلنا: غير ممتنع فيما لا يكون قبيحاً على الإنفراد أن يصير قبيحاً بالإنضمام إلى القبيح، ألا ترى أن شرب الماء حسن غير قبيح، فإذا شرب بالخمز قبح شرّبه. ومنها: أنّ لفظ «سبيل» موّحد وليس فيه ما يقتضي العموم من اللام المستغرقة وغيرها من مقتضيات العموم، فن أين أنّ المراد به جميع سبلهم وفي جميع الأحوال؟

فإن قيل: لو أراد البعض لذكره.

قلنا: ولو أراد العموم لبيّنه، فلم تستدلّون بفقد دلالة التخصيص على العموم؟ ولم تستدلّوا بفقد دلالة العموم على الخصوص، فالآية مجمّلة من هذا الوجه، فلا يصحّ التمسك بها.

ومنها: أنّ الآية اقتضت حظر اتباع غير سبيل المؤمنين، ولم يجز لسبيل المؤمنين ذكر، فن أين حسن اتباع سبيلهم، ولعلّ ذلك أيضاً محظور؟

فإن قيل: حظر اتباع غير سبيلهم يقتضي حسن اتباع سبيلهم بحكم دليل الخطاب.

قلنا: القول بدليل الخطاب باطل بما هو مذكور في موضعه.

فإن قيل: قوله تعالى: «ويَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» يَتَنَزَّلُ منزلة أن يقول: وَيَتَّبِعْ إِلَّا سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ، فَإِنَّ «غَيْرَ» مِمَّا يُسْتَثْنَى بِهِ كـ «إِلَّا»، وإذا كان كذلك وجب أن يكون اتِّبَاعُ سَبِيلِهِمْ بخلاف اتِّبَاعِ سَبِيلِ غَيْرِهِمْ، فَإِنَّ الْمُسْتَثْنَى لَا بَدَّ مِنْ أَنَّ يَخَالِفُ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، فإذا كان اتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلِهِمْ محظوراً وجب أن لَا يَكُونَ اتِّبَاعُ سَبِيلِهِمْ محظوراً بل يكون حسناً، وفيه حصول المقصود، إذ لو كان سَبِيلُهُمْ خطأ لما حسن اتِّبَاعُهُ.

قلنا: لَا نَسْلَمُ أَنَّ «غَيْرَ» فِي الْآيَةِ بِمَنْزِلَةِ «إِلَّا»، لِأَنَّ «غَيْرَ» حَقِيقَةٌ فِي الصِّفَةِ وَإِنَّ أُسْتَثْنِيَ بِهِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ تَجَوُّزاً أَوْ تَوْسِعاً، كَمَا أَنَّ «إِلَّا» وَضِعَ لِلإِسْتِثْنَاءِ بِهِ حَقِيقَةٌ وَإِنْ وَصِفَ بِهِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ تَجَوُّزاً.

يَبَيِّنُ مَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّهُ يَحْسُنُ أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُ: لَا تَأْكُلْ غَيْرَ هَذَا الطَّعَامِ وَلَا هَذَا الطَّعَامَ أَيْضاً وَلَا تَخَاطَبْ غَيْرَ زَيْدٍ وَلَا زَيْدًا وَلَا يَكُونَ هَذَا الْقَائِلُ مُنَاقِضاً فِي قَوْلِهِ هَذَا، وَلَا يَحْسُنُ أَنْ يَقُولَ: لَا تَأْكُلْ إِلَّا هَذَا الطَّعَامَ وَلَا هَذَا الطَّعَامَ وَلَا تَخَاطَبْ إِلَّا زَيْدًا وَلَا زَيْدًا^(١) لِأَنَّ هَذَا الْقَوْلَ مُنَاقِضٌ ظَاهِرٌ فِي الْقَوْلِ مُسْتَهْجَنٌ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ الْعَارِفِينَ بِاللُّغَةِ. فَإِذَا ظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ تَحَقَّقَ أَنَّ «غَيْرَ» حَقِيقَةٌ فِي الصِّفَةِ بِمَازٍ فِي الإِسْتِثْنَاءِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَجْزِ حَمْلُهُ فِي الْآيَةِ عَلَى الإِسْتِثْنَاءِ إِلَّا لِمُضْرُورَةٍ، وَلَا ضَرُورَةٍ، فَبَطُلَ قَوْلُ السَّائِلِ.

فإن قيل: حَظَرَ اتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ يَقْتَضِي حَسْنَ اتِّبَاعِ سَبِيلِهِمْ مِنْ وَجْهِ آخَرَ، وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ هَاهُنَا إِلَّا سَبِيلَانِ: أَحَدُهُمَا سَبِيلُهُمْ وَالْآخَرُ غَيْرُ سَبِيلِهِمْ وَلَا ثَالِثٌ، فَإِذَا حَظَرَ اتِّبَاعَ أَحَدِهِمَا وَجَبَ حَسْنَ اتِّبَاعِ الْآخَرِ، وَإِلَّا كُنَّا كَلَفْنَا

(١) قوله «ولا يكون هذا القائل... الى قوله: ولا زيداً» سقط في (ج).

مالا نطيقه^(١) من أنا إذا لم نتبع غير سبيلهم، فلا بد من أن نتبع سبيلهم، ولا يمكن إلا هكذا، فلو قبح اتباع سبيلهم كقبح اتباع غير سبيلهم وحظره لكنا غير متمكنين من التحرز عن القبيح المحذور، وذلك غير جائز.

قلنا: ليس الأمر على ما توهمه السائل، فإن التحرز من الاتباعين جميعاً ممكن، ونحن متمكنون من أن لا نتبع سبيلهم، ولا سبيل غيرهم وإن لم يكن السبيل إلا سبيلين، وذلك لأنّ الاتباع ليس هو مجرد أن يفعل المتبع مثل فعل المتبع في الصورة والوجه، بل فيه قيد آخر باعتباره يتحقق الاتباع وهو أن لا يفعل المتبع لأجل فعل المتبع فيكون مقتدياً به^(٢)، وهذا ممّا يتصور انفكاك المكلف منه حتى لا يفعل شيئاً ممّا يفعله لأجل فعل غيره وإن اتفق فعلاهما في الصورة والوجه، فبطل ما ذكره السائل.

ومنها: أن الآية لودلت على تعبدنا باتباع سبيل المؤمنين لكانت إنما تدلّ على تعبدنا باتباع سبيل من كان مؤمناً حقيقة، وعلمنا كذلك لامن ظاهره الإيمان من غير أن يكون باطنه موافقاً لظاهره، لأنّ من كان كذلك لم يكن مؤمناً حقيقة، بل كان منافقاً، فإذا تعبدنا باتباع سبيل المؤمنين وجب أن نعلمهم مؤمنين حتى نتبع سبيلهم، ولا شك في أننا لانعلم إيمان غيرنا ولا نقطع عليه، إلا إذا علمنا الله تعالى ذلك، كما أعلمنا في المعصومين، فعلى هذا اقتضت الآية اتباع المعصومين، وهذا ممّا لانا بأه، بل نقول به، وهو عين معتقدا ومذهبن.

ولا يعترض كلامنا هذا قوله تعالى: «(فإن علمتموهن مؤمنات)»^(٣) وقوله: «(فتحري رقة مؤمنة)»^(٤) وأن المراد بالمؤمن في الآيتين المظهر للإيمان لامن يكون

(١) م: ولكنّا كلّفنا ما كنا نطيقه.

(٣) المتحنة: ١٠.

(٢) م: مقتدياً به.

(٤) النساء: ٩٢.

مؤمناً حقيقة في باطنه وظاهره، لأننا أننا حملنا المؤمن في الآيتين على مظهر الإيمان لدلالة خارجه عن الظاهر، وإلا فلو خيلينا والظاهر، لما حملنا المؤمن إلا على من كان مؤمناً حقيقة عند الله.

ومنها: أن المراد بالمؤمنين لا يخلو من أن يكون جميع من بُعث الرسول إليهم مصدقاً كان له أو غير مصدق، أو يكون المراد به المصدقين دون غيرهم. والأول باطل، لأنه لا يجوز أن يأمرنا الله باتباع سبيل الكفار الذين لا يصدقون بالرسول أو باتباع سبيل قوم يدخلهم الكفار وغير الكفار، بل يكون شرطهم لابل أكثرهم الكفار. ومن وجه آخر وهو أنه إذا كان المراد بالمؤمنين جميع المبعوث إليهم وجب أن يكون الاعتبار بسبيل أهل جميع الأعصار وبإجماعهم كلهم، دون إجماع أهل كل عصر، على ما يذهبون إليه، ومتى حملوا على أهل كل عصر كانوا مخصصين للظاهر ولم يكونوا بذلك التخصيص أولى منا إذا حملناه على الأئمة المعصومين الذين نقطع على عصمتهم وطهارتهم، والقسم الثاني أيضاً يقتضي حمل الظاهر على جميع المصدقين في جميع الأعصار، فنأين إن إجماع أهل كل عصر حجة؟ ومهما حملوه على مصدق في كل عصر كان ذلك منهم تخصيصاً لظاهر العموم، ولم يكونوا بذلك الضرب من التخصيص أولى منا إذا حملناه على المعصومين على ما سبق.

ومنها: أن وجوب اتباع «سبيلهم» لو ثبت بمقتضى الآية، على ما يزعمون، لكان ذلك متعلقاً بكونهم مؤمنين، فنأين إنهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين على قاعدتهم، فلا يجب علينا متابعتهم؟ فهذا الاعتراض متوجه على مذهبهم وقاعدتهم في جواز خروج المؤمن عن كونه مؤمناً باقتراف كبيرة وارتكابها. وإذا كان كذلك، فنأين نعلم كون إجماع أهل كل عصر حجة؟ وهلاً جوزوا أن يكونوا قد خرجوا عن كونهم مؤمنين بارتكاب كبيرة وإن كانوا مظهرين للشهادتين ملتزمين للشريعة، فلا يجب علينا متابعتهم، ولا يكون إجماعهم حجة.

فإن قيل: إذا أمرنا الله تعالى باتِّباع سبيل المؤمنين وجب أن يكونوا موجودين في كلِّ عصر وأن لا يخلو زمان من جمع من المؤمنين، وإلا كنا قد كلَّفنا ما لا نطبقه.

قلنا: هلا كان تكليفنا باتِّباعهم تكليفاً مشروطاً بوجودهم، فهما وجدوا وعلمنا وجودهم، وجب علينا اتِّباعهم، وإن لم يوجدوا ولا نعلم وجودهم لا يتوجّه علينا في ذلك تكليفٌ هذا، كما في قوله تعالى: «والسارق والشارقة فاقطعوا أيديهما»^(١)، لأنّه لا يقتضي وجود السارق في كلِّ وقت، حتّى يمكن امتثال الآية والأمر فيها، بل هو أمر مشروط بوجود السارق، إن وجدوا، يلزم الإمام امتثال الأمر فيهم وإلا فلا، كذلك في مسائلتنا.

تعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: «وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً»^(٢).

قالوا: والوسط العدل، قال الله تعالى: «قال أوسطهم»^(٣) أي أعدّهم فالله تعالى عدل أمة الرسول وحكم بعد التهم، فوجب أن يكونوا معصومين لأنّه لا يجوز أن يعلم منهم خطأ ومعصية ثم يعدّهم، هذا كما أنّ أحدنا إذا عدل غيره وجب أن لا يطلع منه على معصية ومأثم، ومهما اطلع على ذلك فليس له أن يعدّله، وإذا كان كذلك فن يعدّله تعالى وجب أن لا يطلع منه على خطأ وإذا لم يطلع تعالى منه على خطأ وجب أن لا يكون مخطئاً قطعاً لأنّه تعالى علام الغيوب، بخلاف الواحد ممّا فأنّه يجوز أن لا يطلع^(٤) على خطأ الغير وإن كان الغير مخطئاً في نفسه. وأكّدوا ذلك بأن قالوا: إنّ الله تعالى جعلهم شهداء على

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) البقرة: ١٤٣.

(٣) القلم: ٢٨.

(٤) قوله: «على خطأ وإذا لم يطلع... الى قوله: أن لا يطلع» سقط في (ج).

الناس كما جعل الرسول شهيداً عليهم، فكما كان الرسول صلى الله عليه وآله معصوماً مأموناً منه الخطأ وجب أن يكونوا معصومين عند الاجتماع مأموناً منهم الخطأ.

والاعتراض عليهم في تمسكهم بهذه الآية أيضاً من وجوه:
 منها: أن ظاهر الآية يقتضي وصف من عنوا بالأمة بالعدالة والشهادة، وذلك يوجب أن يكون كل واحد منهم بهذه الصفة، لأن القائل إذا قال لجماعة: إنكم عدول يفهم منه أن كل واحد منهم عدل، ولو كان فيهم من لا يكون عدلاً لم يجز أن يقول مطلقاً إنكم عدول، وإذا كان كذلك فمن البين أن كل واحد من الأمة ليس عدلاً، فلا يجوز حمل الأمة المذكورة في الآية على جميع الأمة، وإذا حملوه على بعضهم كان ذلك تخصيصاً للآية وإن لم يكونوا بنوع تخصيص أولى متاً إذا حملناه على الأمة المعصومين.

فإن قيل: لم نحمله على جميع الأمة، لأن فيهم من ليس عدلاً، وحملناه على كل من كان عدلاً، فكان تخصيصنا أولى من تخصيصكم، لأنكم تحملونه على بعض العدول وهم المعصومون عندهم، وذلك تخصيص بغير دليل، وتخصيص العام من دون دليل غير جائز.

قلنا: ليس هاهنا لفظ عموم كما في الآية الأولى، لأن الكاف والميم في قوله تعالى «جعلناكم» يصح توجيهه إلى ثلاثة ويكون حقيقة فيهم، وإذا كان كذلك لم يكن تخصيص أولى من تخصيص.

ومنها: أننا إن حملنا الأمة الموصوفة في الآية على جميع من كان بهذه الصفة عموماً لوجب أن نحمله على جميع من كان بهذه الصفة إلى إنقراض التكليف، فلا يصح لهم التمسك بالآية في أن إجماع أهل كل عصر حجة.

ومنها: أن وصفهم بالعدل يقتضي أن ينزهوا ويحتجوا عما يقدح في العدالة، وهو الكبائر عندهم دون الصغائر، كيف والصغائر عندهم لا تقدح في النبوة،

فيجب على مقتضى احتجاجهم أن يجوزوا إجماعهم على خطأ صغيرة فلا يجب اتباعهم.

ومنها: أن الآية كالمجمل، لأنه تعالى لم يقل إنهم جعلوا عدولاً في كل شيء وفي جميع أقوالهم وأفعالهم، ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدلالة، وأما ما أكدوا به هذا الاحتجاج فالاعتراض عليه أن الرسول لم يكن قوله حجة من حيث كان شهيداً ولم تجب عصمته بسبب الشهادة، بل إنما وجب عصمته لكونه نبياً، ثم إذا شبهوا الأمة بالرسول بمقتضى الآية فأنما يجب أن يجنبوا عما يجنب عنه النبي صلى الله عليه وآله وهو الكبائر دون الصغائر، فهلاً جاز أن يجمعوا على خطأ صغيرة فلا يجب اتباعهم فيه.

وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»^(١).

قالوا: وصفهم الله تعالى بأنهم خير أمة أي خير الأمم وبأنها أمة بالمعروف ناهية عن المنكر، وهذا غاية الثناء والإطراء عليهم. ومثل هذا الثناء لا يليق بمن يجوز عليهم الإجماع على الخطأ.

والاعتراض عليهم في هذا التمسك من وجوه:

منها: أن ظاهر الآية يقتضي أن الأمة كانوا بهذه الصفات فيما مضى، لأن قوله: «كنتم خير أمة» إخبار عن الماضي، ولا يفهم من الظاهر أنهم موصوفون بهذه الصفات في جميع الأحوال.

يبين ما ذكرناه أن القائل إذا قال: كنت أو كنت كذا، فإن المفهوم من قوله الإخبار عن الماضي، ولا يفهم من قوله هذا جميع الأحوال بحيث يستوى فيه الحال والاستقبال، والذاهبون إلى دليل الخطاب تضيق عليهم الحيلة في هذا

الموضع، فأنّ على مذهبهم يلزم أن يقطعوا على أنّ حالهم فيما يستقبل وفي الحال بخلاف حالهم فيما مضى، ذلك لأنّهم وصفوا بهذه الصفات في الماضي، فإنّ «كنتم» إخبار عن الماضي، ولسنا نرتضي القول بدليل الخطاب، فلا نقطع على أنّ حالهم فيما يستقبل وفي الحال بخلاف حالهم فيما مضى، وإنّا نقطع على حالهم فيما مضى، ونتوقّف في حالهم في الحال والمستقبل.

ومنها: أنّ هذه الأوصاف لا تليق بجميع الأُمّة، فلا يجوز حمل الآية على جميع الأُمّة، لأنّها ليست بهذه الأوصاف، وإذا حملناها على بعض الأُمّة كان ذلك تخصيصاً منهم، فلا يكونون بذلك أولى منّا إذا خصّصناها بالمعصومين، ومهما قالوا: لم نحمل الآية على جميع الأُمّة لتضمّنها الصفات التي لا تليق بجميع الأُمّة وحملناها على جميع من يثبت فيه هذه الصفات، لأنّه ليس هاهنا ما يوجب تخصيص بعضهم عن بعض.

قلنا: ولماذا يجب حمل الآية على جميع الموصوفين بهذه الصفات مع أنّه ليس هاهنا ما يقتضي عموم الآية في جميعهم، فإنّ قوله: «كنتم» يصحّ توجيهه إلى ثلاثة وتناوله لهم، فمن أين إنّ المراد بالآية جميعهم؟.

ومنها: أنّ المراد لو كان جميع الأُمّة، لما صحّ حملها على أهل كلّ عصر، بل كان يجب حملها على أهل جميع الأعصار، لأنّ حملها على أهل كلّ عصر تخصيص للظاهر، وإذا كان كذلك لم يكن تخصيص أولى من تخصيص.

ومنها: أنّ الآية لم تقتض أنّهم لا يأمرّون إلّا بالمعروف، ولا ينهون إلّا عن المنكر، لأنّه غير ممتنع فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واستمرّ حاله على ذلك أن يختلف حاله في بعض الأزمان، فيأمر بالمنكر وينهى عن المعروف في بعض الأحوال.

تمسّكوا أيضاً بقوله تعالى: «فإن تنازعتم في شئ فردّوه إلى الله

والرسول»^(١).

قالوا: بين الله تعالى أن الردّ إلى الله وإلى الرسول إنّما يجب في المتنازع فيه، فيفهم منه أنّ غير المتنازع فيه ممّا اتفقوا وأجمعوا عليه لا يجب رده إلى الله وإلى الرسول، ولا يكون كذلك إلّا وهو حقّ.

ويبنوا ذلك بأن قالوا: شرط تبارك وتعالى الردّ بوقوع التنازع بقوله: «فإن تنازعتم» والتقييد بالشرط مهما كان بحيث لو لم يكن في غير المشروط أنّه بخلاف المشروط للغنى وضاع الشرط وجب قصر الحكم على الشرط والقضاء بأنّ غير المشروط بخلاف المشروط، فأما إذا لم يكن كذلك فأنّه لا يجب أن يكون غير المشروط بخلاف المشروط، بل يجوز أن يكون حكمها واحداً، وذلك كقوله تعالى: «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً»^(٢) إذ إكراههنّ على البغاء منهيّ عنه ممنوع منه، أردن التحصن أو لم يردن، ومع ذلك فالشرط لا يلغو ولا يضيع، بل تبقى له فائدة، وذلك لأنّه تعالى منع هذا الخطاب وليّ المرأة عن العضل وهو أن لا يزوجه من الكفو مع أنّها تريد التزوّج، لأنّ التزوّج يغنيها عن الزنا فيكون تحصناً من البغاء، وكأنّه تعالى قال للولي: لا تمنعها من التزوّج بالكفو إن أرادت التحصن به، فيكون كأنك حملتها على البغاء وأكرهتها عليه ومعلوم أنّ هذا المعنى إنّما يثبت إذا أرادت التزوّج، فأما إذا لم ترد التزوّج فبأن لا يزوجه الولي لا يكون في حكم الحامل المكره لها على البغاء. فبقي للاشتراط^(٣) هذه الفائدة وهي أنّ إكراههن على البغاء على الوجه الذي بيّناه وقرّبناه إنّما يثبت ويتمّ بعد أن يردن التحصن بالتزوّج، ومثل هذا لم يثبت في الآية التي تمسكنا بها، بل لو يقصر الحكم على الشرط للغنى الشرط.

(١) النساء: ٥٩.

(٣) في (ج) و(م): الاشتراط.

(٢) النور: ٣٣.

قالوا: ومهما قيل فالإجماع ممّا تنازعا فيه فيجب ردّه إلى الله وإلى الرسول. قلنا: قد ردّدناه، فدلت هذه الآية على حكمه، والاعتراض عليهم في احتجاجهم هذا هو أن نقول لهم: هذا تمسك منكم بدليل الخطاب وهو باطل، فلم قلتم إنّ التقييد بالشرط في الآية يقضي أن غير المشروط بخلاف المشروط؟.

إن قالوا: لأنّا لو لم نحكم بذلك لكان الاشتراط ملغى ضائعاً في البين. قلنا: لانسلم ذلك بل ثبت له فائدة وهي ثبوت الحكم في المشروط، لأنّا لو خلينا والعقل لكنا نجوز أن لانثبت الحكم لافي المشروط ولا في غير المشروط، فإذا ورد النصّ في المشروط علمنا ثبوت الحكم فيه، وبقينا في غير المشروط على ما كنا عليه من قبل، ما هذا إلّا كما نقول في قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة»^(١) فإنّا بهذا النصّ نعلم ثبوت الزكاة في السائمة، ولا نفهم منه حكم المعلوفة، كذلك ها هنا.

ويمكن أن يعترض عليهم أيضاً بأن يقال: وغير المتنازع فيه ممّا أجمعوا واتفقوا عليه هل هو ثابت بحجة من جهته تعالى ومن جهة رسوله، أم ليس كذلك؟.

إن قالوا: هو غير ثابت بحجة من جهته تعالى ولا من جهة رسوله. قلنا: فقد أبطلتم الإجماع ومنعتم منه وصرّحتم بأنّه ليس بحجة، وناقضتم في مقالكم، لأنكم ادّعيتم في الإبتداء كونه حجة ووافقتُمونا فيه، ولكنكم نازعتمونا في طريقه، والآن قد أبطلتم ذلك الأصل المتفق عليه بسبب الخلاف في طريقه.

وإن قالوا: غير المتنازع ثابت بحجة من جهته تعالى وهي الإجماع.

(١) وسائل الشيعة: ج ٦ ص ٨٠ كتاب الزكاة باب اشتراط السوم في الانعام.

قلنا: فالثابت بالإجماع مردود أيضاً إلى الله تعالى، فأين فائدة الشرط؟
 إن قالوا: إن الرد لا يقال إلا فيما يقع فيه النزاع ممّا نطق تعالى عليه مجملاً،
 فيرجع فيه إليه ليبينه، فأما ما بينه في الابتداء ولم يقع فيه نزاع وإن كان ثابتاً
 من جهته، فإنه لا يرد فيه إليه، ولا يقال ذلك فيه.

قلنا: فقد سوّيت بين الاشتراط في هذه الآية وبين الاشتراط في قوله تعالى:
 «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً» وأبطلتم الاستدلال بالآية،
 وذلك لأنّ فائدة الاشتراط على ما ذكرتموه هي أنّ الرد لا يقال ولا يكون إلا
 في المتنازع، فأما غير المتنازع فيه وإن كان ثابتاً بنص صريح مبين من جهته
 تعالى فإنه لا يقال^(١) ولا يستعمل فيه الرد ولا يستمى مردوداً إليه تعالى.
 تمسكوا بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: لا تجتمع أمّتي على
 خطأ^(٢).

والاعتراض عليهم في ذلك أيضاً من وجوه.
 منها: أنا لانسلم صحة هذا الحديث، لأنّه منقول من طريق الآحاد
 ولا يقتضي إلا الظنّ، ومسألتنا مسألة أصوليّة قطعية، فلا يجوز المصير فيها إلى ما
 يوجب الظنّ.

فإن قيل: هذا الحديث وإن نقل من طريق الاحاد فهو ممّا تلقته الأمة
 بالقبول ولم يتوقف في معناه أحد، وذلك يدلّ على صحته.
 قلنا: ومن أين أنّ ما يتفق الأمة في قبوله ولم تنزع في صحته كان حقاً
 صحيحاً؟ وهل النزاع إلا فيه؟ فهذا استسلاف من القوم للإجماع وصحته.
 ولئن صحّ لهم الإجماع وكونه حجة لما احتاجوا إلى التمسك بالحديث.

(١) قوله: «ولا يكون إلا في المتنازع... إلى قوله: فإنه لا يقال» سقط في (ج).

(٢) سنن أبي ماجه: ج ٢ ص ١٣٠٣ ولفظه: «أنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة».

فإن قيل: لا يحتج بتلقّي الأمة هذا الحديث بالقبول على صحّته من حيث أن إجماع الأمة حجة على ما ظننتم حتى يكون ذلك منا تسليماً للإجماع واستسلاً له، بل من حيث إنّ لأمتنا هذه عادةً مألوفةً معهودةً في الإعتناء بأمر الدين والشرع والاجتهاد في البحث وشدة التحقّظ فيما يتعلّق بالديانات حتّى أنّهم لم يقبلوا حديثاً نقل إليهم وإن تعلّق بفرع من فروع الشرع إلّا بعد البحث الشديد والفحص التام ولم يتساهوا في قبوله من غير تفتيش على ما هو معروف من حال الصجابة والتابعين وتابعي التابعين وإلى يومنا هذا، وقد أوردوا في ذلك نظائر وصوراً وتفاصيل لانطوّل بإيرادها، فمن يتشدّد ويتحقّظ فيما يتعلّق بفروع الشرع مثل هذا التشدّد كيف يظنّ به أنّه يتسامح فيما يتعلّق بأصل من الأصول تال لحجة العقل والكتاب والسنة المقطوع عليها؟

قلنا: استمراؤهم في جميع الأحوال على العادة المدّعاة غير معلوم ولا مسلم، والأخبار التي تورّدونها في بيان ذلك كلّها منقولة من طريق الآحاد، فمن أين ثبوت هذه العادة واستمرارها من جهتهم؟ ثمّ ولو لم ننازع في هذه العادة فإنّ غاية ما يقتضيه حسن الظنّ بهم أنّهم على غالب الظن لا يقبلون إلّا ما يصحّ نقله عن الرسول عندهم وأنهم لا يضعون حديثاً من دون سماع تشهياً وافتراءً. فأما التجاوز عن هذا الظنّ الحسن بهم إلى ما يقتضي القطع على عصمتهم فمّا لا يقتضيه العادة المدّعاة.

ومنها: إذا ساعدناهم على صحّة هذا النقل جملةً أن نقول: من الجائز أن يكون الرسول صلّى الله عليه وآله قال: «لا تجتمع أمّتي» مجزوماً على النبي، أي لا ينبغي أن تجتمع أمّتي على خطأ، فلم يحفظ الناقل الجزم عن الرفع فنقله مرفوعاً.

ومنها: أنّ الخبر وإن سلّمنا صحّته مفصلاً وأنّه ورد على الرفع دون الجزم، فمن الممكن أن يكون المراد به النهي، كما في قوله عليه السلام: لا يُلدّع المؤمنُ

مِنْ جُجَرِ مَرَّتَيْنِ^(١)، فَإِنَّ الْمُرَادَ بِهَذِهِ الْخَبَرِ النَّهْيُ، وَإِلَّا فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ الْإِخْبَارُ لَكَانَ كَذِباً، حَوْشِي عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْكَذْبِ وَعَنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي، لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ قَدْ يَعُودُ كَثِيراً إِلَى مَا قَدْ اسْتَضَرَّ بِهِ، وَكَمَا قَالَ تَعَالَى: «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً»^(٢) فالمراد به الامر، أي فَأَمْنُوهُ.

ومنها: أَنَّ الْخَبَرَ إِنَّمَا نَفَى فِيهِمْ خَطأً وَاحِداً مُنْكَرًا، فَهِنْ أَيْنَ أَنَّهُ لَا يَقَعُ مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْخَطَاءِ أَصْلًا وَأَلْبَتَةً؟ وَإِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ «خَطَأً» مُوَحَّدٌ اللَّفْظَ وَهُوَ نَكْرَةٌ فَلَا يُمْكِنُ ادِّعَاءُ عَمُومِهِ.

فَإِنْ قِيلَ: هُوَ نَكْرَةٌ فِي النَّفْيِ وَالنَّكَرُ فِي النَّفْيِ تَفِيدُ الْعُمُومَ، كَقَوْلِ الْقَائِلِ: لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ.

قلنا: وهذه الصورة بخلاف ذلك، لِأَنَّ مَنْ اعْتَدِ مِنْهُ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُ قَطَّ الزَّنا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ فِي حَقِّهِ: فَلَانٌ قَطَّ لَا يَفْعَلُ مَعْصِيَةً، أَيْ الزَّنا، لِأَنَّهُ مَعْصِيَةٌ وَهَذَا الْاِعْتِرَاضُ فِيهِ نَظَرٌ.

(١) صحيح البخاري: ج ٨ ص ٣٨ كتاب الأدب باب ٨٣.

(٢) آل عمران: ٩٧.

القول في صفات الرئيس

صفات الرئيس تنحصر في أربع صفات: هي العصمة، وكونه أفضل الرعية في جودة الرأي والعلم بالسياسة وفي القرب والمنزلة من الله تعالى، وكونه أعلمهم بأحكام الشريعة، وكونه أشجعهم.

وهذه الصفات تنقسم إلى ما يعلم وجوب كونه عليه عقلاً من دون اعتبار الشرع وهو العصمة وكونه أفضل الرعية فيما ذكرناه، وإلى ما لا يعلم وجوب كونه عليه من دون اعتبار الشرع أو لأمر يعود إليه، أي إلى الشرع، وهو كونه أعلم الرعية بأحكام الشرع، وكونه أشجعهم، فإنه إنما يجب كونه أعلم الرعية بأحكام الشرع بعد ورود التعبد بالشرع وبعد أن يثبت كونه إماماً مقتدىً به فيه.

وإنما يجب كونه أشجعهم بعد ورود التعبد بالجهاد ومحاربة الكفار وبعد أن يثبت كونه إماماً مقدماً فيه.

والدليل على وجوب كونه معصوماً أن الرئاسة إنما وجبت من حيث كانت لطفاً، يقل الفساد ويكثر الصلاح عندها، وكان الأمر منعكساً مع فقدتها من كثرة الفساد وقلة الصلاح. فالرئيس لا يخلو من أن يكون معصوماً أو لا يكون معصوماً. إن كان معصوماً فهو المقصود، وإن لم يكن معصوماً كان محتاجاً إلى رئيس آخر، ثم الكلام في رئيسه كالكلام فيه، في أنه إن لم يكن معصوماً

احتاج إلى رئيس آخر، فكذا الثالث يحتاج إلى رابع، والرابع إلى خامس، وذلك يؤدّي إلى إثبات ما لا ينحصر من الرؤساء، وهو باطل، أو إلى إثبات رئيس معصوم وبه يتم المقصود، فإنّه يكون إماماً للكلّ ومن عداه يكونون نوابه وعمّاله وامراءه وأنّا قلنا إذا لم يكن معصوماً احتاج إلى رئيس آخر من حيث إنّ العلة المحوجة إلى رئيس وهي ارتفاع العصمة وجواز الخطأ تكون قائمة فيه.

فإن قيل: لانسلم أنّ العلة المحوجة إلى الرئيس هي ارتفاع العصمة، وهلاّ جاز أن تكون العلة المحوجة إليه كونه مقيماً للحدود، ساداً للشعور، حافظاً لبيضة الإسلام، مصلياً بالناس الجمعة والعيدین بنفسه أو بمن ينصبه لذلك، ثمّ يلزمكم على تقليلكم^(١) فيمن يكون معصوماً من الأئمة أن يستغني عن الإمام، فيلزمكم تجويز أن يكون في الأئمة من لا يكون إماماً ولا مأموماً، وذلك يخالف الإجماع، إذ لا يستحيل في العقل وجود معصوم فيما بين الأئمة.

قلنا: الدليل على أن العلة المحوجة إلى الرئيس هي ارتفاع العصمة هو ما قد علمنا أنّ عند ارتفاع العصمة يثبت الاحتياج إلى الرئيس، وإن فقد ما فقد، وعند ثبوت العصمة تحصل الغنية عن لطف الرئاسة وإن وجد ما وجد وبمثل هذا الاعتبار تعرف العلل العقلية من كون الحركة علّة في تحرّك المحلّ وكون وجوه القبح والحسن والوجوب بمنزلة العلل في أحكامها من القبح والحسن والوجوب.

فأمّا ما ذكره السائل في تعليل الاحتياج إلى الامام فباطل من حيث إنّ جميع ذلك أمور شرعية، ولو لم يرد الشرع بها لم يثبت الاحتياج في شيء من ذلك إلى أحد، والحاجة إلى الرئيس ولطف الرئاسة ثابتة في حالتي ورود الشرع وفقده، على أنّ تكليف الجهاد وفرض الجمعة وصلاة العيدین قد تسقط

(١) «على تقليلكم» ليس في (ج).

من كثير من المكلفين كالنساء والشيخ والزمنى^١، والحاجة إلى الرئيس ثابتة في جميع المكلفين الذين وصفناهم.

ثم إننا نقول للمنازع يُحتاج إلى الإمام ليقم الحدود بعد ارتكاب المكلف ما يستحق به الحد أو قبل ذلك، إن قال: بعد ذلك، قلنا: قد أبطلنا أن يكون ذلك علة في الاحتياج في جميع الأحوال، وإن قال: قبل ذلك، قلنا: فهذا اعتراف بما نريده لأن ما يستحق به الحد إنما يجوز وقوعه من غير المعصوم، فقد آل الأمر إلى أن علة الحاجة إلى الرئيس هي ارتفاع العصمة.

وأما ما ذكره أخيراً، فالجواب عنه أن نقول: هذا يتوجه على من يوجب العكس في العلل، ولسنا نذهب إلى ذلك، بل إننا نوجب الطرد في العلل وأما العكس، فلا نوجبه فيها، ألا ترى أنا نعلل قبح الظلم بكونه ظلماً، ونطرد العلة فنثبت قبح كل ظلم ولا نعكسه، فلا نقول في كل قبيح إنه ظلم، كذلك هاهنا إننا يجب علينا طرد العلة، وهو إثبات الحاجة إلى الرئيس حيثما ارتفعت العصمة وهكذا نقول، ولا يلزمنا أن لانثبت الاحتياج إلى الإمام مع ثبوت العصمة، هذا من طريق الجدل.

فأما من غير طريق الجدل، فالجواب عن هذا الإلزام قد ذكرناه فيما قبل، وهو أن المعصوم يستغني عن رئيس يكون لطفاً له، ولكن ربما يحتاج إلى مقتدئ يأخذ عنه معالم الشرع، فلا وجه لإطالة القول باعادة ذلك، ويمكن إيراد الطريقة في أن ارتفاع العصمة هو العلة المحوجة على وجه آخر وهو أن يقال: ما دلنا على وجوب الرئاسة والحاجة إليه دلنا على جهة الحاجة، وذلك أن الدال على وجوب الرئاسة هو كونها لطفاً في أداء الطاعات والاجتناب من القبائح، وفعل القبيح والإخلال بالواجب من الطاعة إنما يجوز من غير المعصوم، فثبت أن علة^(١) الحاجة إلى الرئيس هي ارتفاع العصمة، هذا كما

نقوله في مسألة خلق الأفعال من أن ما يدلّ على أن تصرفه محتاج إلينا ومتعلّق بنا يدلّ على جهة حاجته إلينا. وذلك لأن الذي يدلّ على كون تصرفنا محتاجا إلينا هو وجوب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا ووجوب انتفائه بحسب صوارفنا وكراهاتنا. وهذا بعينه يدلّ على أن جهة الحاجة والتعلّق إنّما هي الحدوث، لأنّه الذي يجب تجددّه عند توفر دواعينا وقصودنا، وانتفائه عند توفر صوارفنا وكراهاتنا.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن يكون أمراء الإمام وحكّامه وعمّاله معصومين.

قلنا: أمراء الإمام والنوّاب عنه مهما لم يكونوا معصومين، كان من ورائهم إمام معصوم، فلم ينتقض علّة الحاجة إلى الرئيس، إنّما النقض أن لا يكونوا معصومين ولا يكون لهم إمام ولا يد فوق أيديهم، فإنّ بذلك تنتقض العلّة. فإن قيل: فعندنا الإمام وإن لم يكن معصوماً، فالأئمة من وراء الإمام وهي معصومة تحفظه، فتى زلّ أو أخطأ الإمام تداركته الأئمة المعصومة وتلافت ما قرّط فيه.

قلنا: لو صحّ ما تذكرونه لوجب أن تكون الأئمة إماماً للإمام، وأن يجب عليه طاعة الأئمة كما تجب عليهم طاعته، وذلك باطل بالإجماع، لأنّ أحداً لم يدّع أنّ طاعة الأئمة واجبة على الإمام ولا أنّ الرعيّة إمام للإمام، على أنّ ذلك يؤدّي إلى كون الإمام إماماً لنفسه، من حيث هو إمام لمن هو إمام له وكذلك يلزم في الأئمة أن تكون إماماً لنفسها، وذلك باطل.

فإن قيل: يلزمكم أن تكون رعيّة الإمام معصومين، لأنّه إنّما تنبسط يده ويمكنه التصرف الذي هو لطف لهم بنصرتهم وبأن يعينوه ويصيروا من حزبه وجنده وأعوانه، فلو لم يكونوا معصومين لاحتاجوا إلى رعيّة أخرى يكونون من ورائهم، ويلزمكم على ذلك التسلسل في الرعايا أو الإنهاء إلى رعيّة معصومة.

وقد قرّر أبو الحسين هذا الإلزام بأن قال: تحتاج الرعيّة إلى إمام منبسط اليد أو إلى إمام غير منبسط اليد.

قال: فإن قالوا: يحتاجون إلى إمام غير منبسط اليد قيل لهم: فأنتم أنما اعتمدتم على أن الرعيّة يكونون معه أبعد من القبيح من حيث قلتم إنه يقيم الحدود ويكف الظلمة ويردع الجائرين وهذا أنما يتم مع انبساط اليد وظهور القوة لامع انقباض اليد.

قال: وإن قالوا: إننا يحتاجون إلى إمام منبسط اليد قيل لهم: أيكون منبسط اليد مجند وأعوان أو بقوى يخضه الله تعالى بها يقهر الناس بها على طاعته؟.

قال: فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فإذا لطفنا هو إمام هذه سبيله، فيجب في حكمة الله تعالى أن يخلقه كذلك، لأنّه لا يقدر عليه غيره، ولو خلقه لكان ولاية الحق في كلّ زمان ظاهرين غير خائفين، وإن قالوا بالأوّل وهو أنّه تنبسط يده بالجنّد.

قيل لهم: أيجوز الخطأ على كلّ الجند أم لا؟.

فإن قالوا: لا، كانوا أقرّوا بعصمة الجند، وقيل لهم: فيجب في حكمة الله تعالى أن يخلق جنداً معصومين يقهر الإمام بهم غيرهم، كما وجب عندكم أن يخلق إماماً معصوماً، ولو فعل ذلك لكان كلّ الأئمة في كلّ عصر ظاهرين مستظهرين.

قال: فإن قالوا: إنّ جميع الجيش يجوز عليهم الخطاء كما نرى عليه أحوال الجيوش في هذا الزمان.

قيل لهم: فقد شاركونا في العلة المحوجة إلى إمام منبسط اليد مجند وأعوان غيرهم، يستعين بهم على هؤلاء الجند، كما يستعين بهؤلاء الجند على الرعيّة، والقول في أولئك الجند كالقول في هؤلاء الجند، حتى تؤدّي إلى جنود لانهاية لهم.

قلنا لهم في الجواب: قد بينا فيما سبق أنّ لطف الرئاسة ذو ثلاث شعب: أحدها متعلّقة به تعالى، وثانيها بالإمام، وثالثها بالأمة، فإذا حصل ما هو من جهته تعالى وما هو من جهة الإمام ولم يحصل ما هو من جهة الرعية فيفوتها لطفُ الرئاسة فقد اتيت من قبل نفوسهم في ذلك وكانت الجناية^(١) من جهتهم في ذلك واللوم يرجع إليهم وهم قادرون على نصرته وطاعته، فينبسط يده فيتصرف ويسوسهم ويحصل ما هو لطف لهم، فإذا لم يفعلوا ذلك ويفوتهم لطف الرئاسة فذلك بجنايتهم على أنفسهم، واللوم فيه يرجع إليهم، ما هذا إلّا كما يفرط المكلفون في العبادات الشرعية التي علم تعالى أنّ صلاحهم في أدائها وكلفهم أدائها فيفوتهم مصلحتهم المتعلّقة بها عند تفريطهم فيها في أنّ الجناية في ذلك من قبلهم واللوم إليهم يرجع، فعلى هذا لا يلزم العصمة في الرعية ولا التسلسل.

فأمّا ما ذكره أبو الحسين في أثناء تقرير هذا الإلزام من قوله: فيجب في حكمة الله تعالى أن يخلق جنداً معصومين، فكلام غير محصل ولا محقق، وذلك أن ظاهر هذا الكلام يقتضي أنّ كون الجند معصومين يتعلّق به تعالى، وليس الأمر كذلك، لأنّ العصمة وإن كانت لطفاً من جهته تعالى فإنّ ذلك اللطف أنّها يكون عصمة ويوصف بالعصمة بأن يقوم المكلف عنده على فعل جميع ما يجب عليه، بحيث لا يخلّ بشيء منها ولا يرتكب قبيحاً حتى لو فعل تعالى اللطف ولم يعزم المكلف على ما ذكرناه لم يكن ذلك اللطف عصمة، فعلى هذا التقرير كون المكلف معصوماً واتّصافه بذلك متعلّق به وباختياره، لا به تبارك وتعالى، فكيف يصحّ قوله: فيجب في حكمة الله تعالى أن يخلق جنداً معصومين؟

وبعد فإنَّ العصمة إذا كانت ضرباً من ضروب اللطف ومعلوم أنَّه انما يجب عليه تعالى أن يُلطف للمكلف بأمر من الأمور إذا كان في المعلوم أنَّ ذلك الأمر لطف له، فأما إذا لم يكن للمكلف لطف في المعلوم فانه لا يجب عليه تعالى أن يُلطف له، فكيف يصح القول بأنَّه لطف يجب في حكمة الله أن يخلق جنداً معصومين، وكان من حقِّه أن يقول: يجب في حكمته تعالى أن يخلق جنداً معصومين إن كان في المعلوم أن لهم لطفًا يعززون عنده على ما ذكرنا، وإن لم يكن في المعلوم ذلك وجب أن لا يكلف المكلفين على قاعدتكم ليكون لما ذكرناه وألزمه وجه، فأما إذا لم يقل كذلك وأرسل القول وأطلق بأنَّه يجب في حكمته تعالى بأن يخلق جنداً معصومين، فذلك ممَّا لا وجه له.

ولئن قال كذلك لكان الجواب عنه ما سبق من أنَّ المكلفين الذين هم جنده ورعيته إذا لم يكونوا معصومين فلم ينصروه ولم يعينوه على السياسة وإقامة الحدود ويفوتهم بسبب ذلك لطفُ الرئاسة، فإنَّ ذلك يكون من جهتهم وبجنايتهم وانما أتوا به من قبل نفوسهم ولا يجب بسببه سقوط التكليف عنهم، كما لا يجب سقوط التكليف عمَّن يخلَّ بالعبادات الشرعية فيفوته لطفها.

فإن قيل: فما استدللتم به أنَّها يدلُّ على عصمة الرئيس في الأفعال الظاهرة التي تصرفه يكون لطفًا فيها وهي أفعال الجوارح، فنأين وجوب عصمته في الأعمال الباطنة التي هي من أفعال القلوب؟ ومن أين وجوب عصمته قبل إمامته؟.

قلنا: الذي يدلُّ على وجوب عصمته فيما لا يظهر لنا من أعمال قلبه هو ما قد علمنا أنَّ الله تعالى تعبَّدنا بأن نعظمه تعظيمًا لا يوازيه تعظيم أحد سواه من رعيته، ولا يجوز أن يتعبَّدنا الله بتعظيمه على هذا الحدِّ وهو ممَّن يجوز أن يكون في باطنه شيء السريرة خبيث العقيدة مستحقَّ اللعن والبراءة منه، ولا يعترض على هذا أنَّنا تعبَّدنا بتعظيم بعضنا لبعض، مع تجويزنا أن يكون في باطنه فاعلاً

لما يستحقّ الذم والعقوبة لأنّا أنّما نعظمه على ما يظهر لنا منه من الخبر لا مطلقاً بل بشرط أن يكون قد أتى بما أتى به من الخبر لوجوبه أو لحسنه لارياء وسمعة، هذا هو الذي تعبدنا به في حقّ بعضنا لبعض، وليس كذلك تعظيمنا للإمام، لأنّا تعبدنا بتعظيمه مطلقاً من غير شرط.

وأما الذي يدلّ على كونه معصوماً قبل إمامته فهي ما قد ثبت أن قوله حجة في الشرع كقول الرسول، فيجب أن يجنب كلّ ما يجنب الرسول عنه من المنفردات، وذلك يقتضي عصمته في جميع الحالات كما في الرسول، فإذا فرضنا الكلام في مجرد ما يقتضيه العقل لم نوجب فيه ذلك، وأنّا نوجب أن يكون معصوماً في تصرفه في الرعية وإمامته، ويمكن أن يستدلّ على عصمته في جميع أفعاله الظاهرة لنا والخافية عنّا وقبل إمامته بأن كلّ من قال بوجوب عصمته في جميع الأفعال الظاهرة التي هي من أفعال الجوارح قال بوجوب عصمته في جميع أفعاله وفي جميع أحواله، ولم يفرّق أحد بين بعض الأفعال وبين بعض، ولا بين بعض الأحوال وبين بعض في ذلك وإذا سلكنّا هذه الطريقة لم نكن قد رجعنا في إثبات تمام عصمته وكما لها إلى الشرع، فيؤخذ علينا ويقال: انتم في إثبات الصفات التي يجب اتّصاف الإمام بها عقلاً، دون ما يرجع في إثباته إلى الشرع، لأنّ الإجماع طريق كونه حجة عندنا العقل.

ولكنّه يمكن أن يعترض هذه الطريقة بأن يقال: الاحتجاج بالإجماع وما يؤول إليه لا يصحّ في كون الإمام معصوماً في باطنه وظاهره، لأنّه لا يعلم كون الإجماع حجة إلّا بعد أن يعلم اشتماله على قول معصوم في جميع أفعاله، لأنّا إن جوّزنا أن يكون المعصوم الذي هو فياً بين المجمعين إنّما يكون معصوماً في أفعال الجوارح دون أفعال القلوب جوّزنا عليه الكذب من حيث إنّ الكذب نفسه وإن كان من الأفعال الظاهرة لنا، إلّا أن كونه كذباً لا يتمّ إلّا بالقصد إلى الإخبار، والقصد خاف عتاً، وهو ممّا يعد في أفعال القلوب، فعلى هذا نحجّز

عليه الكذب، فلا نعلم صدق القول المشتمل على قوله ولا صحته، فظهر أنّه لا يصحّ الاحتجاج بالإجماع وما يؤول إليه في كون الإمام معصوماً في باطنه، كما في ظاهره، بل يصحّ الاحتجاج بذلك في كونه معصوماً قبل حال إمامته، إلّا أنّ الذين ذهبوا إلى عصمة الإمام قبل إمامته كما في حال إمامته ولم يفرّقوا بين الحالين، وأحججنا بنبي تعرّفهم على عصمة الإمام قبل حال إمامته لا بدّ من أن يكونوا قد رجعوا في ذلك إلى طريقة سمعية، فالأولى أن نقسّم الكلام في عصمة الإمام ونقول: وجوب عصمته في حال إمامته يُعلم عقلاً، وما هو من كمال عصمته وهو كونه معصوماً قبل حال إمامته لا يعلم عقلاً، وإنّا يعلم بالرجوع إلى السمع.

وأما كونه أفضل الرعية فيدخل تحته معنيان: أحدهما كونه أفضلهم بمعنى كونه أكثرهم ثواباً عند الله، وثانيهما كونه أفضل منهم في الظاهر وفيما هو متقدّم عليهم فيه.

فأما الذي يدلّ على فضله عليهم بالمعنى الأوّل الذي هو كثرة الثواب فوجوه ثلاثة:

أحدها: ما قد ثبت من وجوب عصمته، فإنّ كلّ من قال بوجوب عصمته قال بأنّه أكثر ثواباً من كلّ واحد من رعيته، ولا أحد فرّق بين الوصفين، وليس هذا خروجاً من طريق العقل لما سبق من أنّ طريق كون الإجماع حجة العقل.

وثانيها: ما أشرنا إليه من قبل، وهو أنّنا تعبّدنا بتعظيم الإمام على حدّ لا يوازيه تعظيم أحد من رعيته، ومعنى ذلك أنّنا كلّفنا اعتقاد وجوب طاعته والإنقياد له والنزول تحت حكمه وأمره ونهيه وكونه على منزلة رفيعة لا يدانيه أحد فيها، هذه درجة في التعظيم لا يستحقّها غيره، وإذا كان كذلك، وقد علمنا عصمته بما تقدم، علمنا أنّ هذا التعظيم على القطع بخلاف تعظيم بعضنا لبعض فإنّ أحدنا إنّما يعظّم غيره على الظاهر وباعتبار شرط يظهره أو يضمّره لا على

القطع، وذلك -أي تعظيم الإمام- ينبئ عن كثرة ثوابه الذي يقتدر به مثل ذلك التعظيم العظيم.

فإن قيل: هذه الطريقة إنما يتم بعد ثبوت عصمته، وثبوت عصمته كافٍ في بيان كونه أكثر ثواباً.

قلنا: العصمة لا يكفي في كثرة الثواب، فإن المعصوم لا يبتن عن غيره بكونه أكثر ثواباً، وإنما يبين عنه بأنه لا يستحق شيئاً من الذم والعقاب وغيره يستحق ذلك، هذا كما نقوله في تمييز الواجب من المندوب إليه، لأننا نقول: الواجب لا يتميز من المندوب إليه بكثرة المدح والثواب عليه لأن من الممكن أن يزيد ما يستحق على بعض المندوبات من المدح والثواب، كبناء قنطرة أو مسجد أو إغناء فقير على ما يستحق على بعض الواجبات من ذلك كأداء نصاب واحد من الزكاة المفروضة الواجبة، وإنما لم يتميز الواجب عن المندوب إليه باستحقاق الذم على الإخلال به على بعض الوجوه دون المندوب.

فإن قيل: كما تعبدنا بأن نعظم الإمام ونفضله على أنفسنا وعلى غيرنا على الوجه الذي ذكرتموه كذلك تعبدنا بتعظيم أمرائه وعماله ونوابه فيجب بمثل الطريقة التي ذكرتموها في الإمام أن نقطع على كون كل واحد منهم أكثر ثواباً منا.

قلنا: ما ثبتت عصمة الأمراء والنواب حتى نقطع بسببها على أن تعظيمهم ينبئ عن الاستحقاق كما في الإمام، ولو ثبتت عصمتهم لكنا نقول بذلك، إلا أنه ما ثبتت.

وثالثها: ما قد ثبت كونه حجة في الشرع كالنبي، فكما وجب في النبي أن يكون أكثر ثواباً من الأمة، كذلك يجب في الإمام، وأما الذي يدل على كونه أفضل في الظاهر وفيما هو متقدم عليهم وفي العلم بالسياسة ما قد علمنا من قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو متقدم عليه فيه، ألا ترى أننا نعلم وكل

عاقِلَ علماً لا يدخله شك وريب قبح تقديم من يكتب مثل خط الصبيان على ابن مقلة وابن البواب في الخط، وكذلك يقبح تقديم المبتدئ في الفقه والخلاف على مثل أبي حنيفة والشافعي في فن الخلاف والفقه، وتقدم المسترشد في فن الأصول على مثل أبي علي وأبي هاشم في هذا الفن، وأما قبح جميع ذلك لأنه تقديم المفضول على الفاضل فيما هو متقدم عليه فيه، بدلالة أن كل من عرفه كذلك عرف قبحه وإن لم يعرف شيئاً آخر، ومن لم يعرفه كذلك لم^(١) يعرف قبحه وإن علمه على أوصاف أخرى سوى وجوه القبح، فيجب أن يكون ذلك وجه قبحه.

وهذا هو استدلال القوم على أن كون الفعل ظمناً أو القول كذباً أو غيرهما من وجوه القبح هي المؤثرة في القبح، وإذا كان كذلك وكان الله تعالى هو الناصب للإمام وجب أن يكون أفضل في الظاهر والباطن أيضاً بأن يكون أكثر ثواباً، لأنه تعالى مطلع على الباطن، والإمام إمام في الدين وفيما يتعلق بتكليف المكلفين الذي الغرض فيه تعريضهم لدرجة الثواب، فيجب أن يكون في ذلك أفضل منهم وإن يكون أكثر ثواباً منهم، وهذا بخلاف ما لو كان الناصب له أحدنا لأنه لا طريق لنا إلى العلم بالباطن فلا علينا إلا العلم بغالب الظن في ذلك كما في نظائره، فتصير هذه الطريقة على هذا الوجه دليلاً^(٢) رابعاً على كونه أكثر ثواباً.

وليس لأحد أن يقول: فأنتم إنما تستدلون على كونه منصوباً عليه منصوباً من جهته تعالى بكونه أكثر ثواباً فكيف استدللتم الآن بكونه منصوباً من جهته تعالى على كونه أكثر ثواباً؟ وذلك لأننا إذا استدللنا بهذه الطريقة على كونه أكثر ثواباً، فإنما نستدل على كونه منصوباً من جهته تعالى لا بكونه أكثر

ثوباً، بل بكونه معصوماً فلا يلزمنا الدور.

فإن قيل: لو اتفق فيمن كان أكثر ثوباً أن يكون ناقصاً في العلم بالسياسة وفي الأفضل في العلم بالسياسة أن يكون مفضولاً في الثواب فأيهما ينصب للإمامة؟.

قلنا: ينصب كل واحد منها إماماً لمن دونه في الخصلتين جميعاً، ولا يقدم المفضول على الفاضل، لأنه قبيح لثبوت وجه القبح فيه على ما بيناه، هذا هو الذي يقضى به من جهة العقل، لكننا علمنا من طريق السمع أن الإمام لا يكون إلا واحداً، فانكشف لنا أن هذا المقدّر لا يتفق قط.

فإن قيل: هل أجاز تقديم المفضول على الفاضل إذا كان في الفاضل مانع يمنع من تقديمه وفي تقديم المفضول مصلحة؟.

قلنا: لا يجوز ذلك لأننا بينّا أن كونه تقديماً للمفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه وجه قبح، ومع ثبوت وجه القبح يقبح الفعل وإن ثبت فيه عدة من وجوه الحسن، ألا ترى الظلمية لما ثبت أنها وجه قبح لم يجوز أن يحسن ظلم ما بسبب أن يكون فيه مصلحة لأحد وبأن يكون فيه نفع عاجل، ولئن جاز ما ذكره السائل لجاز تقديم الفاسق على الصالح والكافر على المؤمن بأن يكون في الصالح والمؤمن مانع، فالقوم في هذا الإلزام بين أمرين: إقلاهما أن يرتكبوا جواز ذلك فيكونوا قد تركوا مذهبهم، إذ هم لا يجوزون تقديم الكافر على المؤمن ولا الفاسق على الصالح بوجه من الوجوه، وإما أن لا يرتكبوا ذلك فيكونوا قد أبطلوا قولهم.

فإن قيل: ماتدعونه يبطله فعل النبي عليه السلام، لأنه عليه السلام قدّم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص على أبي بكر وعمر، وزيد بن حارثة على جعفر ابن أبي طالب، وهؤلاء كانوا أفضل ممن قدّمهم عليهم، فكيف تحكمون بقبح تقديم المفضول على الفاضل مطلقاً؟.

قلنا: إنما قدّم النبي عليه السلام من قدّم على المذكورين في أمر الحرب ومقاومة العدو، وقد كانوا أفضل ممّن قدّمهم عليهم في ذلك، فإنّ خديعة عمرو بن العاص ومكره غير خاف، وقد قال عليه السلام: الحرب خدعة^(١) وكذلك شجاعة خالد ظاهرة، فليس في شيء من ذلك تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه، ولعلّ زيدا كان أفضل من جعفر في أمر الحرب على أنّه روى أنّ جعفرأ كان المقدم والمرجوع إليه أولاً، ثمّ لما حدث به ما حدث وطار إلى الجثة على ماوردت به الرواية تقدّم زيد.

فأمّا الذي يدلّ على كونه أعلم بأحكام الشرع من جميع الرعية وكونه أشجعهم وأقوى من كلّ واحد منهم وهما الوصفان اللذان يجب كونه عليهما باعتبار الشرع فهو ما قد ثبت من ورود التعبد بشرع نبيّنا عليه السلام، وأنّ ما تعبّدنا به في شرعه الجهاد ومحاربة الكفار والذب عن بيضة الإسلام وتجهيش الجيوش لحفظ الثغور، وأنّ الإمام إمام في جميع ذلك مقدّم فيه مقتدئ به في قليله وكثيره، وإذا كان كذلك وجب اتصافه بما ذكرناه من الصفات، لقبح تقديم المفضول على الفاضل، كما سبق بيانه، ويدلّ على وجوب كونه عالماً بجميع أحكام الشرع ما قد ثبت أنّه إمام في جميعه متولّ للحكم في دقيقه وجليله وطمّه ودقّه^(٢)، فلم يكن عالماً بجميع ذلك لقبح توليته ذلك، إذ من المعلوم للعقلاء كلّهم قبح توليته الأمر من لا يعلمه أو لا يعلم أكثره وإن كان له طويق إلى تعلّمه، من حيث إنّ الملحوظ المراعى عندهم كونه عالماً بما وليه، ولا التفات للعقل إلى إمكان تعلّمه في خروج تلك التولية من القبح، يبيّن ما ذكرناه ويوضحه أنّ بعض الملوك لو أراد أن يولّي بعض الناس الوزارة ويجعل

(١) صحيح البخاري: ج ٤ ص ٧٦ كتاب الجهاد باب ١٠٦ الحرب خدعة.

(٢) ج: رقه.

تدبير ملكه إليه، فأنه لا يحسن منه أن يختار لذلك إلا من يثق بمعرفته بأمر الوزارة، وأنه لا يخفى عليه دقيقه وجليله، ويقبح منه أن يستورر في كل مملكته من لا يعرف شيئاً منها أو أكثرها وإن كان لا يمكنه تعلم ذلك ممن يعلمه، أو بتجربة واختبار، ولو استوزر من وصفناه لكان واضعاً للشيء في غير موضعه مضياً أمر ملكه ولاستحق من العقلاء اللوم والتوبيخ بفعله ذلك، وكذا الواحد منا لو أراد توكيل غيره في بعض حكوماته ومهامه لم يحسن أن يختار لذلك التوكيل إلا من يقطع على معرفته بما يوكله فيه، ومتى وكل من لا معرفة له بذلك كله أو أكثره كان مهماً لأمره مضياً مستحقاً من العقلاء الذم واللوم، والتولية لا تجرى مجرى التكليف، وليس لأحد أن يقول: أليس الله تعالى يكلف العبد ما لا يعلمه، بأن يجعل له طريقاً إلى تعلمه فيكلفه التعلم ثم ترتيب العمل عليه، فلم لا يجوز مثله في التولية؟ وذلك لأنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده أو عبده تعلم ما ليس هو عالماً به ولا يحسن منه أن يوليّه ما ليس له به علم، فظهر الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: الإمام إمام فيما يعلمه دون ما لا يعلمه.

قلنا: هذا خرق الإجماع، إذ الإجماع منعقد على أن الإمام إمام في جميع الدين وأحكام الشرع، باعتبار كونه حاكماً في جميعها، فهما فرض كونه حاكماً في بعضها لم نوجب كونه عالماً بجميعها.

فإن قيل: إنها يقبح من المولي في الشاهد ملكاً كان أو غيره أن يولي أو يوكل من لا معرفة له بما جعله وفوضه إليه من حيث إنه إذا فعل ذلك يفوته أغراضه ويستتصر بذلك، والله تعالى منزّه عن جواز الاستضرار بشيء فلا يقبح منه ذلك.

قلنا: لو كان الأمر على ما ذكر في السؤال لوجب أن لا يعلم قبح ذلك إلا من علم أنّ في ذلك ضرراً، وقد علمنا وكل عاقل قبح ذلك وإن غفلنا وذهلنا

من الضررفيه، فبطل ما قيل في السؤال، على أنه يلزم على هذا تجويز أن يكون جميع القبائح في الشاهد أنما قبحت لثبوت الضررفيه فيها دون وجوهها المعروفة. وبعد فكان يجب تقدير ألا يستضر أحدنا بتأخر بعض الأمور عنه أن يحسن منه أن يفوضه ويجعله إلى من لا معرفة له به، ومعلوم خلافه.

إذا تقرّر هذا بطل قول مخالفينا: إنه مهما ورد عليه حادث لا يعلم حكمه رجع فيه إلى العلماء والاستفتاء منهم، لأنه قد تبين بما ذكرناه أن فقد العلم هو وجه القبح لافقد الطريق إلى العلم، هذا إن سلمنا أن ذلك طريق له إلى العلم، فكيف وذلك غير مسلم؟ إذ الاستفتاء شرع للعوام دون الإمام، وأيضاً فإنه يلزمهم على ما جوزوه أن يجوزوا أن يؤولي للإمامة من لا يعرف أصلاً شيئاً من الأحكام، ويرجع في جميعها إلى العلماء.

فإن قيل: يلزمكم على ما ذهبتم إليه أن يعلم الإمام سائر الصناعات والحرف وقيم المثلقات وأروش الجنائيات، لأنه يقع الترافع في جميع ذلك إلى الإمام.

قلنا: إنما أوجبنا كون الإمام عالماً بجميع الأحكام من حيث كان حاكماً في جميعها ورئيساً ومتقدماً على الأمة في كلها، ولم نوجب كونه عالماً بما لا تعلق له بالأحكام ولا يكون هو متقدماً فيه، وجميع ما ذكر لا تعلق له بما أوجبناه، لأن الإمام ليس إماماً في الحرف والصناعات، فتى وقع خلاف بين أهلها راجع أهل الخبرة فيما يصح عنده من قول أهل الخبرة حكم فيه بما هو عالم به من حكم الله تعالى الذي علّمه من جهته ولم يحتج فيه إلى مراجعة غيره، وإن اختلف أهل الخبرة رجع إلى قول أعدلهم، فإن تساوا كان مخيراً في جميعه، ولا يكون رجوعه إلى أهل الخبرة إلا كرجوعه ورجوع القاضي إلى قول الشهود إلى تصحيح الدعوى فكما أن رجوع القاضي إلى قول الشهود لا يقدح في حقه إذا حكم عند شهادتهم بما علمه، كذلك رجوع الإمام إلى أهل الخبرة ليحكم عند قولهم بما

علمه من حكم الله في الحادثة لا يقدح في حقّه، وكما أنّ رجوع القاضي بعد شهادة العدول إلى غيره في حكم الدعوى واحتياجه إليه فيه قادح في حقّه ووجه في قبح توليته القضاء، كذلك احتياج الإمام إلى غيره في تعرّف حكم الله تعالى في الحادثة قدح في حقّه ووجه في قبح توليته الإمامة، على أن بعض أصحابنا قد قال: إنه يعلم جميع ذلك بالنص من قبل الله تعالى ويروون في ذلك أخباراً، غير أن هذا ممّا لانتزعه وجوباً وإن كان جائزاً.

يؤيد ما ذكرنا ويوضحه أنّ مخالفنا وإن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فإنّه يذهب إلى أنّه متى كان عاملاً بجميع الأحكام كان أفضل ويوجب كونه من أهل الاجتهاد فيها ومع ذلك لا يلزمه القول بأنّه يجب أن يكون من أهل الاجتهاد في الصنائع، وأنّه متى كان عالماً بالصنائع ومن أهل الاجتهاد فيها كان أولى فظهر فساد ما ألزمناه، ولا يلزمنا أيضاً علم أمراء الإمام وولاته ونوابه بجميع أحكام الدين، لأنّهم ليسوا نوابه في جميعها وإنما فوّض إلى كلّ واحد منهم بعض الأحكام وجعله نائباً في بعض الأمور، فكلّ من ولّاه أمراً فإنّه لابدّ من أن يكون عالماً به، هذا هو الذي نذهب إليه، فلو فرضنا استخلاف الإمام بعض خلفائه على جميع ما إليه، فحينئذٍ يجب في ذلك المستخلف أن يكون عالماً بجميع أحكام الدين.

فإن قيل: الأمير والقاضي إذا كانا نائبين عن الإمام في أقاصي البلاد وحدثت حادثة تضيق الحال فيها ولا يعرفان حكمها لعدم وقوع نظيرها من قبل، ما تدبيرهما فيها؟ وما الذي يعملانه؟.

فإن قلتم: يرجعان إلى غيرهما بطل ما قلتموه، وإن قلتم: يرجعان إلى الاجتهاد، فذلك ممّا تأبونه.

قلنا: هذا المقدّر عندنا غير جائز الوقوع، لأنّ الإمام لا يولّي في الأطراف إلّا من يثق بعلمه، ويعلم أنّه لا يقع في إمارته إلّا ما يعلمه.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن يكون أمراء الإمام منصوباً عليهم.

قلنا: لا يمتنع ذلك بأن ينصب الله له ما يدره على حال من يوليه، ومتى جعل الأمر إليه في توليته من شاء في الأقاصي، علم بذلك أن هذا الذي قرئ وقدّر لا يقع.

فإن قيل: ما ذكرتموه من أنه يقبح توليته الأمر من لا يعلمه تبطله أمور: منها: أن النبي عليه السلام ولي جماعة أخطأوا في كثير من الأحكام، ومثله فعله أمير المؤمنين عليه السلام. ومنها: أن أمير المؤمنين أمر المقداد أن يسأل النبي صلى الله عليه وآله عن حكم المذي. ومنها: ما روي من مخاصمته الزبير في موالي صفية وترافعها إلى عمرو وحكم عمر عليه. ومنها: استحلافه لمن كان يروي حديثاً عن النبي عليه السلام، ولو كان عالماً بما رواه لما استحلفه.

قلنا: أما الأول فالجواب عنه: أن جميع من أخطأ ممن أحالوا عليه بالخطأ إنما أخطأ مع علمه بالحكم وخطائه فيه، ونحن لم نوجب عصمة الولاة وإنما أوجبنا علمهم بما جعل إليهم وأما الثاني فالجواب عنه: أن أمير المؤمنين عليه السلام إنما أمر مقداداً بما أمره به قبل إمامته، ولا يجب في الإمام أن يكون عالماً بجميع الأحكام قبل إمامته، ومن لدن خلقه الله تعالى، بل إنما يستفيد شيئاً بعد شيء من النبي عليه السلام أو ممن تقدمه من الأئمة، حتى يكمل عند إفضاء الأمر إليه.

وأما الثالث فالجواب عنه: أنه عليه السلام ما ترافع إليه مع فقد علمه بما ترافعا إليه، بل مع علمه بأنه محق فيما يقوله: وإنما أراد قطع الخصومة، وحكم الحاكم عليه لا يدل على كونه مبطلاً في دعواه، لأنه لودل على ذلك لوجب في كل من حكم عليه الحاكم أن يكون مبطلاً، والمعلوم خلافه.

وأما الرابع فالجواب عنه: أن استحلافه عليه السلام لمن كان يروي له حديثاً عن الرسول عليه السلام لا يدل على أنه لم يكن عالماً بمضمون ما يروي

من الأحكام، إذ غير ممتنع أن يكون عالماً بمضمون الحديث وشاكاً متوقفاً في صدق الراوي وأنه هل سمع من الرسول ذلك، فاستحلفه ليعلم صدقه في ادّعائه أنه سمعه من الرسول عليه السلام أو يغلب في ظنه ذلك، ثم ومن الجائز أنه كان ذلك في حياة رسول الله وأن لا يكون في تلك الحال عالماً بجميع الأحكام. فإن قيل: فأبي فائدة في الاستحلاف؟.

قلنا: فائدته الردع والزجر عن الافتراء والتخرص على النبي صلى الله عليه وآله من حيث إنه قد يتوقى الإنسان الكذب خوفاً من الاستحلاف، ولا يتوقاه مع ثقته بأنه لا يستحلف، فليس لأحد أن يقول: من جاز أن يكذب جاز أن يحلف كاذباً، لما بيناه من أنه قد يتحرز المرء من بعض القبائح وإن لم يتحرز من قبيح آخر، على أن هذا يقتضي أن يكون شرع استحلاف المنكر عند عدم البينة عبثاً لا فائدة فيه.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون الإمام عالماً بالبواطن وصدق الشهود، ليجري الحكم على مستحقه.

قلنا: الإمام متعبد بتنفيذ الأحكام في الظاهر، ولا حكم له في البواطن، فلا يلزمنا ما ذكر في السؤال من علمه بالبواطن.

ومما يدل على أن الإمام يجب كونه عالماً بجميع أحكام الدين ما دللنا عليه من كونه حافظاً للشرع، فلو جوزنا أن لا يعلم بعض الأحكام لم نؤمن فيما لم يعلمه أن تتفق الأمة على الإعراض عنه أو كتمانها، لجواز ذلك عليها، على ما بيناه من قبل، فلا نثق بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا يقدر في كونه حافظاً للشرع.

وبعد فأن في تجويز أن لا يكون عالماً ببعض الأحكام ما يوجب التنفير عن قبول قوله، وذلك مما ينزه عنه، ولا يجب أن يكون أحسن الناس صورة، وإنما يجب أن لا يكون ناقص الخلقه مشين الصورة وعلى وجه ينفر عن قبول قوله، هذا هو الكلام في صفات الإمام.

[الطريق إلى تعيين الإمام]

فأمّا الطريق إلى تعيين الإمام فعندنا إنّما هو النصّ من جهته تعالى عليه أو ما يقوم مقامه من المعجز، وعند أكثر مخالفينا طريقة الاختيار والعقد، وعند الزيدية طريقة النصّ أو الخروج أو الدعوة^(١)، ونحن ندلّ على صحّة ما ذهبنا إليه نفي صحّة بطلان قول جميع من خالفنا في ذلك .

والذي يدل على صحّة ما ذهبنا إليه هو ما قد دللنا عليه من وجوب عصمة الإمام، والعصمة لا طريق إلى معرفتها إلّا بإعلام الله تعالى بالنصّ على لسان نبيّ صادق أو بإظهار معجزة على الإمام نفسه فأمّا اختيار الأئمة وعقدهم وبيعهم فلا يصلح أن يكون طريقاً إلى معرفة المعصوم، فبطل أن يكون الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام، وكذلك الخروج والدعوة لا يكونان طريقاً إلى العصمة، لجواز حصولهما في غير المعصوم، فلا يكونان طريقاً إلى تعيين الإمام.

فإن قيل: هلا كان الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام بأن يعلم تعالى أنّه لا يقع اختيار الأئمة إلّا على معصوم، فيحسن منه تعالى أن يكلفهم اختيار الإمام.

قلنا: قد أجاب أصحابنا عن هذا السؤال بأن قالوا: الاعتبار بالعلم في

ذلك لأنّ علمه تعالى بأنّهم لا يختارون إلّا المعصوم لا يكفي في حسن هذا التكليف، لأنّه إذا لم يكن لهم طريق يفرّقون به بين المعصوم وغيره فتكليفهم اختيار معصوم يقبح ويلتحق بتكليف ما لا يطاق في القبح، إذ العقل لا يفرق بين تكليف ما لا يقدر عليه المكلف ولا يستطيعه، وبين تكليف ما لا يعلمه المكلف ولا طريق له إلى العلم به في القبح، وألزموا من أجاز ذلك تجويز أن يكلف الله تعالى العبد أن يختار من الشرائع ما يشاء وأن يخبر عمّا كان ويكون من الغائبات إذ اعلم أنّه يتفق منه الإصابة في جميع ذلك، وإن لم نجعل له طريقاً يفرّق بين الصواب أو الخطأ والصدق والكذب فيما كلفه، وفساد ذلك معلوم، لأنّا نعلم ضرورة قبح تكليف أحدنا لغيره أن يخبر عمّا غاب عنه بالصدق من دون أن يعلمه ضرورةً أو يكون له إليه طريق أو عليه أمانة وإن غلب في ظنه أنّه يتفق منه الصدق في جميع ذلك، هذا هو الذي كان يجيب به أصحابنا عن هذا السؤال غير أنّ السيّد قدّس الله روحه التزم ذلك وأجازه في بعض الأئمة دون جميعهم، بعد أن يعلمهم^(١) الله تعالى على لسان نبيّ متقدّم أنّهم يصيبون في ذلك، وكذلك أجاز مثل ذلك في تكليفهم اختيار قليل الشرائع دون كثيرها، وأنّها فرّق بين القليل والكثير في ذلك وبين بعض الأئمة وبين جميعهم لما يرجع إلى العادة، من حيث إنّّه غير ممتنع أن يتفق لواحد أن يصدق في خبر اتّفاقاً وتبخيّناً، ومثله غير جائز في الأخبار الكثيرة من طريق العادة.

فإذا قيل له: فعلى هذا قد أجزت أن يكون الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام، وهذا بخلاف مذهبك.

يقول في الجواب: إنّما أنكرت أن يكون الطريق إلى تعيين الإمام اختياراً

محضاً لا يكون مستنداً إلى مثل النص الذي ذكرناه، وهو قوله تعالى: اختر من شئت فأنّي علمت أنّك لا تختار إلّا المعصوم الصالح للإمامة، فأما الاختيار الذي يستند إلى مثل هذا النصّ، فأنّي لا أنكره لأنّه يجري مجرى النصّ الصريح على تعيين الإمام، وعلى أنّ هذا وإن كان جائزاً في بعض الأئمة، فإنّه غير جائز في جميعهم، فلا يقدح فيما ذهبنا إليه من بطلان كون الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام كلّ القدح.

وبمثل هذا نجيب عن قول من قال: لو نصّ الله تعالى على صفته وقال: من كان عليها كان معصوماً صالحاً للإمامة، أليس كان يصحّ أن يكلفنا اختيار المتّصف بتلك الصفة للإمامة؟

لأنّا نقول: يجوز ذلك إذا كان هناك طريق إلى معرفة تلك الصفة، ولا يكون ذلك هو الاختيار الذي بيّناه، بل يكون نصّاً على الجملة لأنّ النصّ على الصفة يجري مجرى النصّ على العين، وعلى هذا نصّ تعالى في الشرعيات على صفات الأفعال دون أعيانها، وصحّ وحسن ذلك، لأنّ العلة تُزاح به. ويمكن أن يرتّب الدليل الذي ذكرناه في اعتبار كون الإمام أفضل عند الله تعالى وأكثر ثواباً، بأن يقال: لا يمكن معرفة ذلك إلّا بالنصّ أو المعجز، ويمكن أن يعرف أعيان الأئمة بضرب من القسمة، إذا كانت الحال على ما نحن عليه الآن بأن يقال: إذا ثبت وجوب الإمامة، فالأئمة في تعيين الإمام على أقوال ثلاثة، فإذا أفسدنا القولين^(١) منها، علمنا صحّة القسم الثالث وآنه الإمام دون غيره على ما نعتبره في أمير المؤمنين عليه السلام، على ما سنبيّنه إن شاء الله تعالى، ولا نحتاج في هذا الطريق إلى نصّ ولا إلى معجز، إلّا أنّه يمكن أن يقال عليه قول من قال بإمامة من ثبتت إمامته لا بدّ أن يستند إلى دليل، إذ لا يجوز أن

يكون حقاً صحيحاً بالتبخيـت والإتفاق، وإذا وجب صدوره عن دليل فهو إما النصّ أو المعجز، فقد رجع الطريق إلى ما ذكرناه من الدليلين اللذين هما النصّ والمعجز.

ومما يدلّ على بطلان كون الاختيار والعقد والخروج والدعوة طريقاً إلى تعيين الإمام أنّه يتّجه على كلّ واحد من القولين جواز وجود إمامين في وقت واحد، بأن يختار أهل الحلّ والعقد في بقعة من البقاع في وقت معيّن شخصاً صالحاً للإمامة لها ويتفق اختيار جماعة أخرى من أهل الحلّ والعقد في ذلك الوقت بعينه من غير تقدّم ولا تأخر شخصاً آخر صالحاً للإمامة في بقعة أخرى، وأن يتفق خروج شخصين صالحين للاحين للإمامة في وقت واحد في بقعتين من الأرض، ودعوة كلّ منهما إلى نفسه من غير تقدّم وتأخر، فذلك ممكن غير مستحيل، ومعلوم بطلان القول بإمامين في وقت واحد، فالمؤدّي إلى جوازه يكون باطلاً، وهو القول بأنّ الطريق إلى تعيين الإمام إنّما هو الاختيار والعقد أو الخروج والدعوة.

فإن قيل: كيف تبطلون الاختيار، والصحابة لمّا اختلفوا في الإمامة، اختلفوا في نفس الاختيار، وإن اختلفوا في عين المختارين؟. قلنا: لانسالم ذلك، فإنّهم اختلفوا في نفس الاختيار أيضاً، على ما نبينته، ثمّ لو سلّمنا أنّهم لم يفرّدوا النكير على نفس الاختيار، لكان إنكارهم عين المختار، يحتمل أن يكون إنكاراً لنفس الاختيار أيضاً، كما أنّه إنكار لعين المختار، ويحتمل خلاف ذلك، وإذا احتمل الأمرين بطل ما قالوه.

فأمّا الكلام في تعيين الإمام

فعندنا وعند الزيدية الجارودية أنّ الامام بعد النبي عليه السلام بلا فصل أمير المؤمنين عليه السلام، والذي يدلّ على ذلك طرق ووجوه:

منها طريقة القسمة، ومنها نص القرآن، ومنها النصوص الواردة عن النبي عليه السلام على إمامته فمنها النص الذي لا يحتمل تأويلاً، وهو النص الذي يسمّى النصّ الجليّ، ومنها النصوص التي تحتمل للتأويل، وهو المسمّى عند الزيدية بالنصّ الخفي، وقد وافقونا في الاستدلال على إمامته عليه السلام بالنصوص المحتملة وبنصّ القرآن، وخالفونا في طريقة القسمة والنصّ الجليّ.

أما الطريقة الأولى وهي طريقة القسمة فتحريرها وبيانها أن نقول: قد ثبت بما بيّناه أنّ الإمام لابدّ من أن يكون معصوماً قطعاً ويقيناً، وإذا ثبت ذلك فالأمة بين قائلين: أحدهما يقول بوجوب العصمة في الإمام، والثاني لا يقول بذلك، ومعلوم أنّ جميع من قال بوجوب عصمة الإمام قال بأن الإمام بعد النبي بلا فصل إنّما هو أمير المؤمنين ومن لم يقل بوجوب عصمة الإمام قال بأنّ الإمام غيره، وليس فيهم من يقول بوجوب العصمة ويقول بأنّ الإمام بعد النبي بلا فصل غير أمير المؤمنين، فالقول به خروج عن الإجماع فيكون باطلاً، وإذا كان هذا القول باطلاً لخروجه عن الإجماع وتحقّق بما قدّمناه وجوب عصمة الإمام أي القطع على عصمته ثبت وتبيّن أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الإمام بعد النبي بلا فصل.

تحرير آخر: وهو أن يقال: الأمة على ثلاثة أقوال في تعيين الإمام بعد النبي عليه السلام بلا فصل: قائل يقول بإمامة أبي بكر، وقائل يقول بإمامة العباس رضي الله عنه، وقائل يقول بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ولأربع لهذه الأقوال وقد أجمعت الفرق الثلاثة على أنّ أبا بكر والعباس لم يكونا مقطوعاً على عصمتها، فبطل بذلك إمامتهما لما ثبت بما بيّناه من وجوب كون الإمام مقطوعاً على عصمته، وإذا بطلت إمامتهما تحقّق إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وإلاّ خرج الحقّ عن أقوال الأمة، ويمكن ترتيب هذه الطريقة بالبناء على أنّ من شرط الإمام أن يكون أكثر ثواباً عند الله على القطع من كل واحد من الأمة

بأن يقال: وكلّ من قال بذلك قال: إنّ الإمام بعد النبيّ عليه السلام بلا فصل أمير المؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: كيف تقولون ذلك وكثير من مخالفيكم يذهبون إلى أن أبا بكر كان أفضل عن أمير المؤمنين عليه السلام؟!.

قلنا: من خالف في ذلك إنّما خالف في كونه أفضل في الظاهر دون أن يكون أفضل عند الله تعالى، ولو نازع في هذا منازع لببنا فساد قوله، على أنّ من قال بذلك لم يقل إنّ كونه أفضل شرط في صحّة إمامته.

ويمكن ترتيب هذه الطريقة بالبناء على أنّ من شرط الإمام أن يكون أعلم من الأئمة بجميع الأحكام دقيقه وجليله بأن يقال: وكلّ من قال بذلك قال إنّ الامام بعد النبيّ أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّ من قال بأنّ الإمام غيره لم يجعل كونه أعلم شرطاً فيسقط^(١) قوله بذلك:

وأما نصّ القرآن فقوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^(٢) ووجه الدلالة من هذه الآية أنّ المعنى بلفظ «وَلِيُّكُمْ» فيها من كان أولى بالقيام بالأمر وتجب طاعته، والمراد بـ «الَّذِينَ آمَنُوا» أمير المؤمنين عليه السلام، وفي ثبوت هذين الأصلين بثبوت إمامته.

أمّا الأصل الأول فبيانته يحتاج إلى تصحيح أمرين: أحدهما أنّ لفظ «ولي» يفيد ويحتمل في اللغة المعنى الذي ذكرناه من كون الموصوف به أولى بالأمر وواجب الطاعة، وثانيها أنّ المراد به في الآية دون غيره من محتملاته.

والذي يدلّ على الأول ما هو ظاهر من استعمال أهل اللغة لفظ «الولي» في المعنى الذي ذكرناه، ألا تراهم يقولون: فلانّ وليّ المرأة إذا كان أولى بالعقد

منها، ويصفون العصابة بأنهم أولياء الدم لما كانوا أولى بالمطالبة بالقود والعفو، ويقولون للمرشح للخلافه: أنه ولي عهد المسلمين، قال الكمي: ونعم ولي الأمر بعد نبيته^(١) ومنتجع التقوى ونعم المؤدب أراد بذلك أولى بالقيام بتدبيره. وذكر المبرد في كامله: أن الولي: الذي هو أحق، ومثله المولى والأولى^(٢)، فجعل هذه العبارات الثلاث بمعنى واحد، فظهر إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى واحتماله له في اللغة.

والذي يدل على الثاني وهو أن المراد به في الآية دون غيره من محتملاته وجهان اثنان: أحدهما أنه ثبت بما استدل^(٣) عليه أن المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين عليه السلام، وكل من قال: بأن المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين قال: إن المراد بلفظ «وليكم» ما ذكرناه دون غيره وليس في الأمة من يقول بأن المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين عليه السلام دون غيره، والمعنى بلفظ «وليكم» غير ما ذكرناه فالقول به يكون خروجاً من الإجماع، فيبطل هذا وجه. والوجه الثاني أنه تعالى نفى أن يكون لناولي غير الله ورسوله والذين آمنوا بلفظ «إنما» لأن هذه اللفظة تفيد تحقق^(٤) الحكم فيما ذكر ونفيه عما لم يذكر، ألا ترى أنهم يقولون: إنما النحاة المحققون البصريون، وإنما الفصاحة في الجاهلية، وإنما لك عندي درهم، وإنما أكلت رغيفاً، ويريدون بجميع ذلك التخصيص، ونفي التحقيق من غير البصريين ونفي الفصاحة من غير الجاهلية، ونفي ما زاد على درهم، ونفي ما زاد على رغيف، قال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصي وإنا العزة للكائر^(٥)

(١) م: وليه.

(٢) ليس لدينا كتاب الكامل للمبرد.

(٣) م: استدل.

(٤) م: تحقيق.

(٥) ديوان الأعشى: ص ٩٤ ط دار بيروت للطباعة والنشر.

أراد نفي العزة عمن ليس بكائثر، فثبت أن المراد بلفظ «وليتكم» ولاية لا تثبت إلا لله ولرسوله وللمؤمنين الموصوفين، وإذا ثبت ذلك ثبت ما أردناه من معنى الإمامة والتحقيق بالأمر، لأن ولاية المحبة والموالة الدينية عامة في جميع المؤمنين بالإجماع، وبقوله تعالى: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض»^(١).

وأما الأصل الثاني وهو أن المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين عليه السلام، فالدليل عليه أمران أيضاً: أحدهما أنه قد ثبت أن المراد بالولي من كان أولى بالتحقيق بالأمر، وكل من قال بذلك قال: بأن المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين عليه السلام، لأن من قال: إن المراد بالذين آمنوا غير أمير المؤمنين قال: المراد بالولي الموالة في الدين عموماً.

فإن قيل: قد استدلتكم من قبل على أن المراد بلفظ «وليتكم» في الآية من كان أولى بالأمر، بأن المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين، فإذا استدلتكم الآن على أن المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين بأن المراد بوليتكم في الآية من كان أولى بالأمر كنتم استدلتكم بكل واحد منها على الآخر، فيكون استدلالاً بالشيء على نفسه.

قلنا: إذا استدللنا على أن المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين بأن المراد بوليتكم من كان أولى بالأمر فأننا لانستدل على أن المراد بوليتكم من كان أولى بالامر بان المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين عليه السلام، وإنما نستدل عليه بالوجه الثاني الذي أردناه فيه، وهو أن لفظ «إنها» يفيد ولاية خاصة، لا عامة، فلم يلزمنا ما ذكره السائل.

وثانيهما: ورود الخبر من طريق الخاص والعام، بأن هذه الآية نزلت في

أمير المؤمنين عليه السلام عند تصدّقه بخاتمه في حال الركوع، وقصّته مشهورة، فإذا ثبت أنّه المختصّ بالآية، ثبت بأنّه الإمام دون غيره لثبوت الأصلين اللذين انبنى استدلّالنا بالآية عليه.

فإن قيل: حمل الآية على ما حملتموها عليه يتضمّن حملها على مجازين أحدهما أنّ لفظة «الذين» تفيد الجمع، فحملها على الواحد مجاز، والثاني أنّ لفظة «يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة» تفيد الاستقبال، وأنتم تحملونها على الحال، وإذا كان في حملكم الآية على ما حملتوه هذان المجازان، فلم لا يجوز تخالفكم أن يحمل قوله تعالى: «ويؤتون الزكاة وهم راكعون» على أنّه تعالى أراد أن من صفتهم إيتاء الزكاة ومن صفتهم أنهم راكعون، دون أن يكون إحدى الصفتين حالاً للأخرى؟

قلنا: أمّا لفظ «الذين آمنوا» وإن كان للجمع، فقد قال أصحابنا: إنّه بعرف الاستعمال يعبر به عن الواحد المعظم، وله نظائر كثيرة، فصار حقيقة فيه بالعرف لكثرة استعماله فيه، قال الله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»^(١)، «ولقد خلقنا الإنسان»^(٢)، و«إنا أرسلنا»^(٣)، و«لقد أرسلنا»^(٤) وغير ذلك من الألفاظ في القرآن وفي عرف الاستعمال، على أنّ لو سلّمنا أنّ ذلك مجاز لكان الحمل على ما قلناه أولى ممّا قالوه، لأنّ مجازنا له شاهد ومجازهم لا شاهد له في القرآن ولا في العرف، وبعد فحمله على ما قالوه يقتضي أن لا نستفيد من الآية شيئاً مجدداً، لأنّ وجوب الموالاة الدينية معلوم بغير هذه الآية، وحمله على ما قلناه يقتضي إفادة الآية ما لا يستفاد إلّا بها. ومنها: على أنّه لا بدّ لهم من حمل الآية على مجاز آخر وهو الخصوص في قوله

(١) الحجر: ٩.

(٣) القمر: ١٩.

(٢) الحجر: ٢٦.

(٤) الأعراف: ٥٩.

تعالى: «والذين آمنوا» لأنّ حمله على الاستغراق يقتضي أن يكون المؤمنون الذين خُوطبوا بقوله: «وليكُم» داخلين تحته، وهذا يكون قولاً بأنّ كلّ واحد منهم وليّ نفسه، وإذا وجب تخصيص «والذين آمنوا» صار مجازاً عند من قال بالعموم منهم، فيصير معهم مجازان اثنان، ومتى قلنا: إنّ لفظ «الذين آمنوا» حقيقة في الواحد لا يبقّى معنا مجاز، لأنّنا سنبيّن أنّ الذي ذكره ثانياً ليس مجازاً، وإنّ سلّمنا لهم أنّ لفظ «الذين آمنوا» في الواحد مجاز كان معنا مجاز واحد، فصار حملنا الآية على ما حملناها عليه أولى^١.

وليس لأحد أن يقول: لابدّ لكم أيضاً من أن تقولوا: إنّ المؤمنين الذين خوطبوا بقوله «وليكُم» غير داخلين تحت قوله «والذين آمنوا» على ما ألزمت مخالفيكُم، فيكونون مخصّصين لقوله: «والذين آمنوا»، فكيف تقولون: لا يبقّى معنا مجاز أصلاً؟ أو يكون مجاز واحد على اختلاف حمليكُم؟ وذلك لأنّ العموم ليس له صيغة مختصة به عندنا، فحملنا قوله تعالى: «والذين آمنوا» على بعضهم لا يقتضي كونه مجازاً وأمّا الذي ذكره السائل ثانياً من قوله: إنّ لفظة «يقيمون» و«يؤتون» تفيد الاستقبال فغير مسلّم أنّها مختصة بالاستقبال، لأنّ كلّ ما كان في أوّله إحدى الزوائد الأربع، فأنّه مشترك بين الحال والاستقبال، بل بالحال أليق عند النحويين، وأنّا يختصّ بالاستقبال بدخول السين أو سوف فيه، وإذا كان كذلك فحمّله على الحال لا يكون مجازاً، ثمّ نقول على مذهب من قال: إنّ الله تعالى أحدث القرآن في اللوح المحفوظ أولاً ثمّ أنزله على النبيّ عليه السلام: لو سلّم أنّه للاستقبال كان أيضاً حقيقة لأنّ^(١) الأفعال التي هي إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في حال الركوع لم يكن وقعت في تلك الحال، أعني حالة إحداث القرآن في اللوح المحفوظ.

فإن قيل: المراد بالركوع الخشوع والخضوع، دون التطأطأ المخصوص، لأن هذا هو المدح في الزكاة دون إيتائها في الركوع، بل إيتائها في حال الركوع نقصان من الصلاة، وربما كان قطعاً لها.

قلنا: حقيقة الركوع هو التطأطؤ المخصوص، وإنما شبه الخضوع بذلك مجازاً، وقد نص أهل اللغة على ذلك، فإن صاحب العين أنشد في ذلك للبيد:

أخبر أخبار القرون التي مضت أدبٌ كأتى كلما قمت زاعك^(١)

وقال صاحب الجمهرة: الراكع الذي يكبو على وجهه، ومنه الركوع في الصلاة^(٢).

وإذا ثبت أن حقيقة الركوع ما ذكرناه لم يجز حمله على غير ذلك من دون ضرورة ودليل.

فأما قول السائل: إن ذلك نقصان من الصلاة من حيث هو فعل لا يتعلق بها فباطل، لأنه إنما يكون كذلك لو كان فعلاً كثيراً، فأما اليسير من الأفعال فباح بلا خلاف، خاصة إذا لم يكن مانعاً من القيام بشرائط الصلاة وأفعالها وهيئاتها، على أن ذلك لو كان نقصاناً من الصلاة لما نزلت الآية بمدح فاعلها، ولما بشره النبي عليه السلام بنزولها فيه، فبشارة النبي عليه السلام إياه بنزول الآية فيه ونزول الآية فيه يدلان على أن ما فعله عليه السلام ما نقص من صلاته شيئاً، وأنه وقع على الوجه الأفضل، ولسنا نجعل وقوع الزكاة في الصلاة وإيتائها في حال الركوع جهة فضلها حتى يتمسك به الخصم ويقول: فيجب أن يكون إيتاؤها الزكاة في حال الركوع من الصلاة أفضل منه لاني حال الركوع وخارج الصلاة، وإنما نجعل جهة فضل ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام من

(١) كتاب العين: ج ١ ص ٢٠٠ لغة «ركع».

(٢) جمهرة اللغة: ج ٢ ص ٣٨٥ لغة «رعك».

إيتاء الزكاة في حال الركوع ما قارنه من الإخلاص والتقرب إلى الله تعالى ونقول: إنّ الله تعالى جعل ذلك صفة الذي وصفه بأنّه وليّنا من المؤمنين، لأنّه تعالى لما قال: «إِنَّمَا وَلِيَّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» أراد أن يبيّن من الذي أرادّه وعناه به، فبيّنه بالصفة المذكورة على جهة التمييز له، فصار ذلك كما لو ميّزه باسم اللقب أو صفة الخلقة والحلية.

فإن قيل: بم تنكرون على من قال: إنّ الآية نزلت في جماعة كانوا في الصلاة وفي الركوع وكان من طريقتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فقال تعالى: الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم في الحال راكعون ولم يعن إيتاء الزكاة في حال الركوع، بل أراد أنّ ذلك طريقتهم وهم في الحال راكعون.

قلنا: من قال ذلك فقد أبطل لمخالفة ما قاله اللغة العربيّة ووجه الكلام، إذ المفهوم من مثل هذا الكلام وقوع الفعل المذكور في حال ذلك الأمر، ألا ترى أنّ من قال: إنّما الجواد الكريم من يجود بما له وهو طلق الوجه ضاحك، فإنّ المفهوم من قوله: إنّ الكريم هو الذي يكون في حال عطائه المال ضاحكاً طلق الوجه، وكذا من قال: فلان يغشى اخوانه^(١) وهو راكب، فإن معنى قوله الحال اي يغشى اخوانه^(٢) في حال ركوبه وبعد فإنّ حمل الآية على ما قاله يقتضي التكرار لمعنى واحد، لأنّ قوله «يقيمون الصلاة» يفيد الركوع، لأنّ الصلاة يشتمل على الركوع وغيره، وحملها على ما قلناه يقتضي فائدة مجدّدة، ما استفدناها من قوله: «الذين يقيمون الصلاة» فصار ما قلناه وحملنا الآية عليه أولى ممّا قاله.

فإن قيل: المعلوم من حال أمير المؤمنين عليه السلام أنّه لم يجب عليه الزكاة لقلة ذات يده، فما فعله كان تطوعاً، فكيف يسمّى زكاة؟ وأيضاً فالظاهر أنّ

ذلك وقع اتفاقاً من غير قصد متقدم، فكيف يكون زكاة؟.

قلنا: أمير المؤمنين عليه السلام وإن كان غير معتنٍ باقتناء الأموال ولا ساعياً في طلب الدنيا ولم يُعرف بالثروة فغير مستبعد أن يكون مالكاً في تلك الحال لأقلّ نصاب تجب فيه الزكاة من الفضة وهو مائتا درهم، وبعد فإنّ من الممكن أن يكون ذلك تطوعاً ويسمى زكاة، لأنّ لفظة الزكاة يقع على الواجب والمندوب إليه ممّا يُعطى الفقير، من حيث إنّ حقيقتها النمو، وإنما سُمي الزكاة زكاة في الشرع لما يؤول إليه في العاقبة.

وإذا حملنا ما فعله عليه السلام على أداء الزكاة المفروضة، وقيل لنا: الزكاة لابدّ فيها من نيّة وقصد.

قلنا: بلى، لابدّ في الزكاة من نيّة، ولكن غير واجب فيها تقديم النيّة، فغير ممتنع أن يكون تجدد له النيّة في الحال وجعل الخاتم زكاةً لأنّه من جنس الفضة، ولو فرضنا أنّه لم يكن من جنسها لجاز إعطائه بالقيمة عندنا.

فإن قيل: قولكم إنّ إعطاء الخاتم عمل قليل فلا يفسد الصلاة، كيف يصحّ ومن المعلوم أنّه يحتاج فيه إلى خلع الخاتم من الإصبع، ثمّ إعطائه الفقير، وذلك فعل كثير.

قلنا: من الممكن أن يكون عليه السلام أشار إلى السائل برفع إصبعه التي كان فيها الخاتم، ففهم السائل من تلك الإشارة أنّه عليه السلام أراد التصدّق به فخلعه من إصبعه، وإذا كان كذلك فما فعله عليه السلام من الإشارة لاشكّ في كونه قليلاً وبعد فنّ الجائز أن يكون الفعل في الصلاة كان مباحاً قليلاً كان أو كثيراً، كما كان الكلام فيها مباحاً، فنسخ بعد ذلك ولو كان ذلك الذي فعله كان ناقصاً من صلاته ولم يكن الأمر فيه على ما قلناه لما أثنى الله تعالى عليه ومدحه به.

فأمّا من قال: إنّ الموصوف هاهنا بالركوع هو الذي وصفه تعالى بأنّه يبذل

المرتدين به بقوله: «يا أيها الذين آمنوا من يرد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم»^(١) وقال: إن جميع ذلك يفيد الموالاة في الدين.

فقوله باطل، لأنه غير واجب أن يكون الموصوف في إحدى الآيتين هو الموصوف في الآية الأخرى، فلا يمتنع أن يكون المراد بالآية الأولى جميع المؤمنين، وبالآية الثانية أمير المؤمنين عليه السلام، على أن أصحابنا ذهبوا إلى أن الآية الأولى أيضاً متوجهة إلى أمير المؤمنين، ورووا في ذلك روايات، قالوا: ولأن الأوصاف المذكورة فيها كلها حاصلة فيه من كونه ذلولاً على المؤمنين، عزيزاً على الكافرين، مجاهداً في سبيل الله، غير خائف لومة لائم. فإن قيل: لو كانت الآية مفيدة للإمامة لوجب أن يكون إماماً في الحال، وذلك مخالف للإجماع.

قلنا: قد بينا أن المراد بالآية فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالأمر والنهي، وهذا كان ثابتاً في الحال، فلا نسلم الإجماع على خلافه، على أنه لو اقتضى الظاهر الحال لاقتضاه فيما بعد ذلك في جميع الأحوال، فإذا علمنا بالإجماع أنه لم يرد حال حياة النبي عليه السلام بقي ما بعده، وليس لأحد أن يحمل الآية على أنها تفيد إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد عثمان، لأن هذا خلاف الإجماع وخرقه، وذلك لأن الأمة بين قائلين: أحدهما يثبت إمامته بعد عثمان فيثبتها له بالاختيار دون النص، وثانيهما يثبت إمامته بالنص دون الاختيار، فيثبتها له بعد النبي بلا فصل، وليس فيهم من يثبت إمامته بالنص دون الاختيار ولكن بعد عثمان، فالقول به يكون عن الإجماع خارجاً، فيكون باطلاً.

فإن قيل: أليس قد قيل: إن هذه الآية نزلت في عبادة بن الصامت؟ فكيف تقولون: إنها نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام؟

قلنا عن هذا جوابان اثنان:

أحدهما: إن هذه رواية آحاد، لا يسلمها أكثر الأمة، وما قلناه من نزولها في أمير المؤمنين عليه السلام مجمع عليه.

وثانيهما: أن الرواية التي تضمنت نزول الآية في عبادة فيها أن عبادة كان مخالفاً لليهود، فلما أسلم قطعت اليهود حلفه، فاشتد ذلك عليه، فأنزل الله تعالى هذه الآية فيه تسليّة له وتقويةً لقلبه، وأنه إن كانت اليهود قطعت حلفه فإن الله تعالى وليّه ورسوله والذين آمنوا الآية وهذا لا يمنع ممّا حملنا الآية عليه، غاية ما في هذه الرواية أن هذه الآية خرجت على هذا السبب، وقد بينّا في أصول الفقه أن العام لا يجب قصره على سببه الذي خرج عليه، بل يجب حمله على عمومه. فهذه جملة القول في الاستدلال بهذه الآية على إمامته عليه السلام.

[الاستدلال بالنصوص الواردة عن النبي على إمامة أمير المؤمنين]

وأما الاستدلال بالنصوص الواردة عن النبي عليه السلام فقد ذكرنا أن منها النص الذي لا يحتمل تأويلاً آخر، وهو الذي يعرف بالنص الجليّ، فتبديء بتحريره وبيانه، ثم نردفه بالنصوص المؤولة ونقول:

لا شك في أن الشيعة مع كثرتها وانتشارها في البلاد وتباين آرائها واختلاف هممها نقلت وروت خلفاً عن سلف إلى أن اتصل بالنبي صلى الله عليه وآله أنه نصّ عليه بالإمامة واقامه مقامه بلا فصل، نحو قوله: «أنت أخي ووزير ووصيي وخليفتي من بعدي»^(١)، وروت أنه قال له ذلك مراراً وفي

(١) راجع الغدير: ج ٢ ص ٢٧٩-٢٨١ رواه بطرق كثيرة.

مواضع ومواقف.

ففي يوم الدار وآته لما نزل قوله تعالى: «وأندر عشيرتك الأقربين»^(١) جمع النبي صلى الله عليه وآله بني عبد المطلب في دار وعظهم وأندرهم ودعاهم إلى دينه، ثم قال: «من يؤازرني على هذا الأمر يكن أخي ووصيي ووزير وخليفتي من بعدي» فقام أمير المؤمنين عليه السلام، من بين القوم وقال: «أنا أوأزرك على هذا الأمر» فأجلسه النبي عليه السلام، وكرر القول، فقام إليه أمير المؤمنين ثانياً وقال مثل مقالته الأولى، فأجلسه النبي عليه السلام ثانياً، وكرر قوله ثالثاً، فقام إليه كره أخرى وأعاد قوله الأول، فقال له النبي عليه السلام: «اجلس فأنت أخي ووصيي ووزير وخليفتي من بعدي»^(٢) وما روته الشيعة في ذلك متفق المعنى، وإن تفاوتت ألفاظه.

فلا يخلو إما أن يكونوا صادقين فيما روه أو كاذبين، فإن كانوا صادقين فقد ثبت ما أردناه من النص الصريح عليه بالإمامة، وإن كانوا كاذبين لم يخل حالهم من أحد أمور: إما أن يكونوا اتفق لهم هذا الكذب، فذكروه تبخيتاً ونقل عنهم، أو تواطؤا عليه إما بالاجتماع في موضع أو بالمراسلة والمكاتبة أو جمعهم على ذلك جامع مما يجري مجرى التواطؤ من الرغبة أو الرهبة، أو اتفق بعض هذه الوجوه في إحدى الفرق الناقلة بيننا وبين النبي عليه السلام، أو كان الأصل فيهم واحداً ثم انتشر الخبر وظهر.

فإذا بيتنا فساد هذه الوجوه أجمع بطل كون خبرهم كذباً، وإذا بطل كونه كذباً تعين كونه صدقاً، لامتناع خلو الخبر من الكذب والصدق جميعاً. فإن قيل: أليس الخبر الصدق يقال وينقل لالوجه من هذه الوجوه؟ فلم

(١) الشعراء: ٢١٤.

(٢) راجع الغدير: ج ٢ ص ٢٧٩ - ٢٨١ رواه بطرق كثيرة.

لا يجوز في الكذب مثله؟.

قلنا: علم المخبرين بكون ما يقولونه ويخبرون به صدقاً يدعوهم إلى قوله والإخبار به، فيكفيهم ذلك في بعثهم عليه، وليس كذلك الكذب، فإن علمهم بكونه كذباً يصرفهم عن قوله فإذا لم يقع منهم اتفاقاً وتبخيئاً فلا بد من داع يدعوهم إليه ويجمعهم جامع عليه، وذلك الجامع لا يخلو من الوجوه التي ذكرناها.

فإن قيل: فأبطلوا هذه الوجوه وبيّنوا أنه لم يثبت في نقل هذا الخبر شيء منها ليتّم استدلالكم.

قلنا: أمّا وقوع هذا الخبر من هؤلاء الجماهير اتفاقاً وتبخيئاً من غير تواطؤ، فالعادة مانعة منه. ألا ترى أننا نعلم استحالة أن يتفق لشعراء جماعة كثيرين التوارد في قصيدة واحدة ووزن واحد ومعنى واحد وقافية واحدة وروي واحد، وكذا استحيل على جمع عظيم كأهل الرأي أن يتكلموا بكلام واحد متفق اللفظ والمعنى اتفاقاً وتبخيئاً. ونظير هذا استحالة اجتماعهم على تناول طعام واحد، والتزيي بزّي واحد تبخيئاً من غير جامع يجمعهم على ذلك، وإذا كانت استحالة هذه الأمور ظاهرة من حيث العادة كان اجتماع الشيعة مع كثرتها على نقل النص الذي وصفناه اتفاقاً وتبخيئاً من غير تواطؤ وجامع في الاستحالة من حيث العادة كهذه الأمور.

وأما وقوعه تواطؤاً باجتماع بعضهم إلى بعض أو بالمكاتبة والمراسلة، فظاهر البطلان أيضاً لكثرتهم وتباعد ديارهم، إذ من المستحيل أن يكاتب الشيعة في البلاد المتباعدة بعضهم إلى بعض ويتفقوا على شيء بعينه، وكيف يصح ذلك؟ مع أنهم في كلّ قطر من الأرض جمعاً عظيماً، لا يعرفون من في الأقطار إلا الآحاد منهم، فأما الباقيون فلا يعرفونهم، والجماعات الذين هذا حالهم يستحيل فيهم الاجتماع في موضع والمكاتبة والمراسلة أيضاً، ثم ولو كان ذلك

صحيحاً فرضاً وتقديراً لواجب أن يظهر تواطؤهم على ماتواطأوا عليه في أقرب زمان وأسرع مدة، لأن ما يجري مجرى ذلك من الأمور التي يتواطئ الناس عليها، فإنه لابد من أن يظهر ولا يخفى، وقد أنشدنا في الكلام في النبوة عند كلامنا في معجزات النبي التي هي ما عدا القرآن ما قاله القائل:

وسرك ما كان بين امرئ وسر الثلاثة غير الحقي

وأما ما يجري مجرى التواطؤ مما يجمع الجموع على شيء واحد كالرغبة في النفع العاجل، والرغبة من الضرر العاجل أيضاً فمنفي عن النص، لأن من ادعى له النص لم يكن له سلطان تخاف سطوته فيدعو الخوف منه إلى افتعال النص له، بل الصوارف كانت متوفرة عن نقل فضائله ونشر مناقبه، والدواعي قوية إلى كتمانها والإعراض عن نقلها ونشرها، ولا كان له دياً، فيكون الطمع في نيلها داعياً إلى وضع النص له، ولو كان الأمران حاصلين له لما جاز أن يكون ذلك داعياً إلى افتعال خبر بعينه، إلا من جهة التواطؤ الذي أبطلناه، وأما كان يجوز أن يكون الأمران داعيين إلى وضع فضيله ما له في الجملة، فأما الى شيء بعينه على صيغة مخصوصة فغير جائز. وجميع ما ذكرناه في الطبقة التي تليها يبطل أيضاً أن يكون قد اتفقوا في بعض الطبقات التي بيننا وبين النبي عليه السلام شيء من ذلك، لأن هؤلاء الناقلين إلينا كما نقلوا الخبر ذكروا أنهم أخذوه عن أمثالهم في الكثرة واستحالة التواطؤ عليهم، فلو جاز أن يكونوا كاذبين في أنهم أخذوا الخبر عن أمثالهم في الكثرة جاز أن يكونوا في نفس الخبر، وقد بينا بطلان ذلك.

فإن قيل. كونهم بصفة المتواترين طريقة الاستدلال، فلا يمتنع دخول شبهة عليهم في ذلك، فيعتقدوا أنهم بصفة المتواترين، وإن لم يكونوا كذلك، فينقلوا أنهم بصفة المتواترين بحسب اعتقادهم.

قلنا: العلم بأن الجماعة بلغت في الكثرة حداً لا يجوز عليهم التواطؤ، ووقوع

كذب مخصوص منهم متفق اللفظ والمعنى اتفاقاً وتبخيئاً مما يحصل بأدنى اعتبار العادة، فلا يتصور دخول الشبهة فيه، إذ الشبهة أنّها تدخل فيما طريقة الدلالة، وليس هذا من ذلك القبيل، فالأمر بخلاف ما قدره السائل، وعلى أنّه إن لم تكن الطبقات المتوسطة بيننا وبين النبي عليه السلام مثل الطبقة التي تلينا في الكثرة، وكان الأصل فيما نقل إلينا من الخبر واحداً افعله أو جماعة قليلي العدد، بحيث يجوز عليهم التواطؤ ووقوع الكذب المتفق اللفظ والمعنى منهم تبخيئاً واتفاقاً، ثم انتشر وشاع واستفاض نقله لوجب أن يعلم الوقت الذي أحدث فيه، وأنّ المحدث المفتعل له من هو على وجه لا يشتبه الأمر فيه على العقلاء السامعين للأخبار، ألا ترى أنّ القول بالتحكيم لما كان في الصّفين عُلِمَ ذلك، والقول بالمنزلة بين المنزلتين لما كان الأصل فيه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عُلِمَ أيضاً، وكذلك مذهب أبي الهذيل في تناهي مقدورات الله تعالى، وأنّه عالم بعلم هوهو، وكذا قول النّظام من متكلمي الإسلام بانقسام الجزء، وكذلك مذهب جهنم في الجبر وحدوث علمه تعالى، لما حدث من جهته عُلِمَ ذلك، وكذا مذهب ابن كلاب والأشعري في قدم الصفات لما حدث من جهتهما عُلِمَ ذلك ولم يشكّ فيه أحد وكذلك مذاهب أبي حنيفة والشافعي ومالك وغيرهم من الفقهاء المشهورين في الفقه، لما كان من جهتهم عرف جميع ذلك من سماع الأخبار، وأقرببه الموافق والمخالف، فلو كان القول بالنصّ الذي ذكرناه من إحداهما واحد أو جمع قليل لعرف مثل ذلك ولم يخف على أحد.

فإن قيل: أليس قد قال بعض مخالفكم: إنّ الذي أحدثه أنّها هوهشام بن الحكم، وتابعه بعد ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق؟

قلنا: لو كان الأمر على ما قاله ذلك المفتري، لعلم ذلك ضرورة كما علم نظائره، ولو علم ذلك لما حسن مناظرة من ادّعى اتصاله بالنبي كما لا يحسن

مناظرة من زعم أن القول بالتحكيم تقدم زمان الخوارج، وأن القول بالمنزلة بين المنزلتين وتسمية الزاهيين إليه بالمعتزلة سبق زمان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وأن مقالة جهم في الجبر الصريح وحدث العلم للباري تعالى قد كانت قبله إلى غيرها من نظائرها، وفي الفرق بين الموضعين دليل على بطلان ما قاله المفتري.

فإن قيل: لو كان النص الصريح بالإمامة على أمير المؤمنين عليه السلام واقعاً على ما تدعونه لعلم ضرورة، كما علم ضرورة أن في الدنيا بصرة وبغداد وغيرهما من البلاد.

قلنا: ولو لم يكن القول بالنص صحيحاً، لعلم نفيه ضرورة، كما علم أنه ليس بين بغداد والبصرة بلد أكبر منهما، وكما علم أنه عليه السلام لم ينص على مقداد ولا على أنس ولا على أبي هريرة، وفي الفرق بين الموضعين دليل على بطلان ما قالوه.

وبعد فغير مسلم أن كل ما ينقل متواترة يُعلم ضرورة، بل الصحيح أن بعضه يُعلم اكتساباً كمعجزات الرسول عليه السلام التي هي سوى القرآن، وبعضه يتوقف في صفة العلم به، فيجوز أن يكون ضرورياً ويجوز أن يكون إكتسابياً كمخبر أخبار البلدان والوقائع، إذا كان كذلك فلا يجب في النص أن يُعلم ضرورة، وفقد العلم الضروري به لا يدل على بطلانه، وليس لأحد أن يقول: كيف تفرقون بين بعض الأخبار وبين البعض؟ وكيف يصح هذا الفرق؟ وذلك أن من يذهب إلى أن العلم بمخبر الأخبار المتواترة ضروري يُراعي شروطاً، نحو كون رواته أكثر من أربعة، وأن يخبروا عما يعملونه ضرورة، وأن يكون كل فرقة تساوهم في العدد، فإنه يحصل العلم بخبرهم أيضاً، وأن تكون الشبهة زائلة عنهم فيما ينقلونه ويروونه، ولا يمتنع أن يكون فيه شرط آخر وهو أن لا يكون المخبر عنه ممّا لا يدعو الداعي إلى سبق اعتقاد نفيه،

فهما كان من جملة ما يدعو الداعي لأقوام إلى اعتقاد نفيه، فإن الله تعالى لا يخلق العلم الضروري به، والنص بالإمامة ممّا قد دعا أقواماً إلى اعتقاد نفيه، وكذلك المعجزات التي هي مثل حنين الجذع وكلام الذراع المشوي المسموم، وتسبيح الحصى، فلذلك لم يحصل العلم الضروري بشيء من ذلك، وإن حصل بمخبر الأخبار عن البلدان والوقائع، لأنّ ذلك ممّا لا يدعوا لأحد الداعي إلى اعتقاد نفيه، هذا على تسليم القول بأنّ العلم بمخبر أخبار البلدان والوقائع ضروري.

فإن قيل: هلا علم النصّ على امير المؤمنين عليه السلام بالإمامة؟ كما علم النصّ على الصلوات الخمس وفرض الصوم والحجّ والزكاة وما جرى مجرى ذلك من الأمور المعلومة، وإن لم تكن معلومة باضطرار عندكم؟ ولم افترق الأمران؟ قلنا: العلم بما ذكر في السؤال لم يحصل على الحدّ الذي حصل بسببه أنّها كانت منصوباً عليها فقط حتى يلزم في كلّ منصوب عليه أن يُعلم كذلك، بل لأنّ النصّ عليها وقع بمحضر الجمع الكثير والجم الغفير والسواد الأعظم، وانضاف إلى ذلك العمل بها، ولم يدع لأحد داعٍ إلى كتمانها ولا صرف صارف عن نقلها، بل قويت الدواعي إلى نقلها ونشرها، إذ بها قوام الإسلام، وكلّ ذلك مفقود في أخبار النصّ، لأنّه وإن وقع في الأصل بحضرة جمع ينقطع بنقلهم العذر وتثبت به الحجّة، فأنّه لم يقع بحضرة الجم الغفير والسواد الأعظم، ثمّ عرض بعد ذلك عوارض وموانع منعت من نقله وصرفت عن نشره، فغمض طريق العلم به، واحتيج فيه إلى ضرب من الاستدلال، ونظائر ذلك كثيرة، إذ من المعلوم أنّ كثيراً من الأمور وقع النصّ عليها ولم يحصل العلم بها، على حدّ حصول العلم بما أورد في السؤال، ألا ترى أنّ العلم بكيفية الصلوات والطهارات والمناسك لم يحصل على حدّ حصول العلم بأصول هذه العبادات، ولهذا لم يقع الخلاف في أصول هذه العبادات، ووقع في كيفياتها، وكذلك

القول في كيفية قطع السارق وأصل قطعه، وكذلك فإن عند الخصم صفات الإمام ووجوب اختياره وصفة الجمع الذين يختارونه كلها منصوص عليه وإن لم يحصل العلم به كما حصل بما ذكروه في السؤال، وكذا للرسول عليه السلام معجزات كثيرة سوى القرآن، وليس العلم بها كالعلم بما أوردوه.

فإن قيل: قد ذكرتم أنه عرض موانع وصوارف عن نقل النص بالإمامة على أمير المؤمنين عليه السلام، فلم قلتم ذلك؟ وما تلك الموانع والصوارف؟.

قلنا: تلك الموانع يعلم وجودها، وكذلك كونها موانع وصوارف عن نقل النص على حد العلم بالبلدان والوقائع، بحيث لا يدخلها شك وريب، وذلك لأن من المعلوم الذي لا يدخله شك أن الرئاسات انعقدت على خلاف النص، والجماعات اعتقدت بطلان القول بالنص، وردت على رواية وكذبتها وجعلت المعتقد له شاذاً خارجاً عن الجماعة، ومضت الأزمنة والدهور على ذلك، واعتقدت أن الصحابة أجمعت على بطلانه، وأنهم لم يذكروه أصلاً ولا عرفوه، ولا شك ولا شبهة في أن جميع ذلك صارف عن التظاهر بنقله، وداع إلى الاستسرار به، ولم يتفق شيء من ذلك فيما عارضنا به المخالف، فظهر الفرق بين الموضوعين.

فإن قيل: طريقتكم هذه توجب تجويز سائر ما يعلم من دينه عليه السلام ضرورة أن يختص به قوم دون قوم، وإن اشترك الكل في معرفة نبوته، وهذا باطل. قلنا: إنها كان يلزم إن لوجرى فيها جرى في النص بالإمامة، من السبق إلى اعتقاد نفيه ودخول الشبهة فيه وتلقي رواياتها بالتكذيب، فأما مع العلم بارتفاع جميع ذلك عن سائر ما ذكروه فلا يلزم ما قالوه.

فإن قيل: ما الفرق بينكم في ادعائكم النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة وبين البكرية والعباسية، إذ ادعوا النص بالإمامة على صاحبهم وعارضوكم بمثل طريقتكم؟.

قلنا: الفرق بيننا وبين من ذكرتموه غير خاف لأمر:

منها: أن الدليل قد دلّ على أن من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته، وكونه أكثر ثواباً من كلّ واحد من الرعية عند الله، وكونه أعلمهم بجميع أحكام الدين على ما يتناه في ماضى، وقد أجمعت الأمة على أن المذكورين لم يكونا بهذه المنزلة، فلا يجوز وقوع النصّ عليهما.

ومنها: أن الفريقين قوم شذاذ، لا يُعرفون، وإنما حكيت مذاهبهم في المقالات على طريق التعجب، كما حكى أقوال السوفسطائية والسمنية وأصحاب العناد، ولم ير في زماننا هذا ولا قبله واحد من أهل العلم يدعي النطق بالإمامة على أحد هذين المذكورين، ومن اعتقد إمامة أبي بكر فأنما يدّعيه ويعتقده من جهة الاختيار دون النصّ، فلا وجه لمعارضة أقوال أصحابنا على كثرتهم بقول قوم شذاذ قد انقرضوا ولم يبق لهم وجود.

ومنها: أقوال ظهرت من كلّ واحد منها ومن غيرهما، تدلّ على بطلان القول بكونها منصوباً عليهما بالإمامة فن جملتها قول أبي بكر محتجاً على الأنصار على ما رَووه: الأئمة من قريش^(١)، فلو كان منصوباً عليه، لكان ذكره ذلك أولى.

فإن قيل: الاحتجاج بما قاله أولى من أن يحتجّ بانه منصوب عليه بالإمامة، لأن في ذلك حسم المادة في كون الإمامة فيمن لا يكون قرشياً وقطع طمع الأنصار عنها بالكلية وفي جميع الأعصار، وليس في ادّعائه النصّ على نفسه بالإمامة هذه الفائدة.

قلنا: الأمر وإن كان على ما ذكر، ففيه اطماع غيره من قريش في الإمامة،

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج ٣ ص ١٢٩، وتاريخ الطبري: ج ٣ ص ٢٠٣، والكامل لابن الاثير: ج ٢

فذكر التنصيب عليه أولى، لأنه يقطع الطمع ويحسم المادة.
ومنها قوله للأَنْصار: بايعوا أبي هذين الرجلين شتم^(١)، يعني أبا عبيدة
وعمر، ولو كان منصوباً عليه بالإمامة لم يجز منه ذلك.
ومنها قوله: أقيلوني^(٢)، ولا يجوز أن يستقيل من لم تثبت إمامته من جهته
وأنّها تثبت بالنص من الرسول عليه السلام.
ومنها قول عمر لأبي عبيدة: أمدد يدك أبايعك، حتى قال له أبو عبيدة:
مالك في الإسلام فقه غيرها^(٣).

وقوله حين حضرته الوفاة: إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني،
يعني أبابكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني^(٤) يعني رسول الله صلى الله
عليه وآله، ولم ينكر عليه.

ومنها قوله: كانت بيعة أبي بكر فلتة، وفي الله شرّها، فمن عاد إلى مثلها
فاقتلوه^(٥)، ولو كان منصوباً عليه لما احتاج إلى البيعة، ثمّ ولما كانت البيعة
له فلتة.

ومما يبطل ادعاء النص بالإمامة على أبي بكر أو العباس أنّ جميع ما تعلق
به في ذلك ليس في صريحة ولا فحواه دلالة على النصّ مثل ما يروي أنّه عليه
السلام قال: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر^(٦)، وحديث الرؤيا^(٧)

(١) الإمامة والسياسة: ج ١ ص ٦.

(٢) الإمامة والسياسة: ج ١ ص ٤٩؟، الصواعق المحرقة: ص ٣٠.

(٣) شرح النهج لابن أبي الحديد: ج ٢ ص ٢٥، والفقه: السقطة والجهلة ونحوها.

(٤) الإمامة والسياسة ج ١ ص ٢٣.

(٥) صحيح البخاري: ج ٩ ص ٢٠٨ باب رجم الحبل.

(٦) مسند أحمد بن حنبل: ج ٥ ص ٣٨٢ و ٣٨٥ و ٣٩٩ و ٤٠٢.

(٧) صحيح البخاري: ج ٩ ص ٤٩.

والأحجار^(١)، وقوله: الخلافة بعدي ثلاثون^(٢) وما أشبه ذلك.

وكذلك قول العباسية لأنهم تعلقوا بقوله عليه السلام: ردوا عليّ أبي^(٣)، وحديث الميراث^(٤) وخبر اللدود^(٥) واستثناء الإذخر^(٦)، وغير ذلك.

وجميع ذلك أخبار آحاد لا دلالة في صريحها ولا في فحواها على ما قالوه. وأيضاً فإنّ العباس دعا أمير المؤمنين عليه السلام إلى مبايعته، فقال: أمدد يدك أبايعك فيقول الناس: عمّ رسول الله بايع ابن عمّه فلا يختلف عليك إثنان^(٧)، ولو كان منصوباً عليه - أعني العباس - لما جاز ذلك منه، بل كان يقول للقوم: أنا منصوص عليّ بالإمامة، وما تعلقوا به من كونه أولى بالقيام، لكونه عمّاً لا يصحّ أيضاً، لأنّ الإمامة لا تُستحق بالإرث وإنما هي تابعة للمصلحة، فربما اقتضت المصلحة ثبوتها في البعيد مع وجود القريب، هذا مع أنّ في أصحابنا من قال: لو كانت الإمامة موروثية، لكان أمير المؤمنين عليه السلام أولى بها أيضاً، لأنّه كان ابن عم النبي عليه السلام لأبيه وأمه والعباس كان عمّه لأبيه.

فإن قيل: لو كان النصّ عليه صحيحاً لوجب أن يحتجّ به، وينكر على من دفعه بيده ولسانه، ولما جاز أن يوافقهم فيصليّ معهم، وينكح سبيهم، يأخذ من فيهم، ويجهاد معهم، وفي ثبوت ذلك كلّ دليل على بطلان ما قلتهموه.

قلنا: إظهار الحق وإيراد الحجّة عليه والإنكار على من يدفعه، وإنما يجب إذا

(١) مستدرک الحاكم: ج ٣ ص ٥.

(٢) الصواعق المحرقة: ص ١٥.

(٣) راجع الذخيرة للسيد المرتضى: ص ٤٧١.

(٤) صحيح البخاري: ج ٨ ص ١٨٥ - ١٨٦ كتاب الفرائض باب ٢.

(٥) مسند أحمد: ج ٦ ص ١١٨.

(٦) صحيح البخاري: ج ٢ ص ١١٥ كتاب الجنائز باب الإذخر والحشيش في القبر.

(٧) الإمامة والسياسة: ج ١ ص ٤.

لم تثبت في شيء من ذلك مفسدة ولا وجه آخر من وجوه القبح ولا يغلب في الظن ثبوت وجه القبح فيه وفي الإنكار على مرتكب القبائح شيء آخر وهو أنه إنما يجب إذا لم يغلب^(١) في الظن أن الإنكار لا يؤثر ولا ينجح فإنه لا يجب، كل هذا متفق عليه بيننا وبين خصومنا في هذه المسألة، فمن أين علم انتفاء هذه الوجوه عن إظهار الحق والاحتجاج بالنص والإنكار على من يدفعه، حتى يقال: يجب أن يفعل كذا وكذا؟.

فإن قيل: لو كان في ذلك وجه من وجوه القبح، لوجب أن يكون إليه طريق، ولو غلب على ظنه عليه السلام ثبوت وجه قبح فيه، أو أن إنكاره لا يؤثر أن يكون هناك أمانة تقتضي ذلك الظن، وفي فقد الطريق إلى ثبوت وجه القبح فيما قلناه وفقد الأمانة المقتضية إلى غلبة الظن لذلك دليل على بطلان قول من يقول: إنه كان في ذلك وجه قبح معلوم أو مظنون، وأنه كان يظن أن لا يؤثر إنكاره.

قلنا: فأي أمانة أقوى مما كانت هناك من إقدام القوم على الاستبداد بالأمر ومبادرتهم إليه وانتهازهم الفرصة وإطراحهم العهد فيه وإعراضهم عن ذكر النص والمنصوص عليه، إذ هذه الشبهة مبنية على تقدير كونه منصوباً عليه بالإمامة، ألا تراهم يقولون: لو كان النص صحيحاً لوجب كيت وكيت، فمع هذا التقدير لاشك في أن جميع ما عددناه أمارات قوية يغلب معها الظن، لأن الإنكار عليهم لا يؤثر، وأنه يؤدي إلى حصول الوحشة والفرقة، فكيف يقال ويدعى فقد الأمانة لما ذكرناه.

ثم وفي تركه الإنكار باليد وجه آخر وهو أنه عليه السلام لم يجد من ينصره ويعينه عليه، ولو تولاه بنفسه وخاصته لربما أدى إلى قتله وقتل ذويه وخاصته،

(١) العبارة في (ج) هكذا: ولا يغلب في الظن أنه لا يؤثر، فأما إذا غلب...

وهذا ممّا قد نقل عنه عليه السلام في قوله: أما والله لو وجدت أعواناً لقاتلتهم^(١)، وقوله أيضاً بعد بيعة الناس له لما توجه إلى البصرة في خطبته المعروفة بالشقشقية والمقمصة: أما والله لولا حضور الناصر ولزوم الحجة وما أخذ الله على أوليائه أن لا يقرّوا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلاً على غارها، ولسقيت آخرها بكأس أولها، ولألفيتم دنياكم هذه عندي أهون من عطفة عز^(٢).

فبيّن عليه السلام أنّه قاتل من قاتل، ونازع من نازع، لوجود ناصريه، وعدل عن منازعة من تقدّم لعدمهم.

وبعد فلو قاتلهم لربما أدّى ذلك إلى هلاك الإسلام وارتداد الأكثر، وهذا أيضاً ممّا ذكره في بعض خطبه حيث قال: لولا قرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم^(٣).

وأما الإنكار باللسان، فقد وقع منه في مقامات علم أنّه لا يؤدي إلى فتنة وفساد نحو قوله: لم أزل مظلوماً منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله^(٤)، وقوله: اللّهم إني أستعديك على قریش، فإنهم منعوني حقّي وغصبوني إرثي^(٥)، وفي رواية أخرى: اللّهم إني استعديك على قریش، فإنهم ظلموني الحجر والمدر، وقوله: لقد تقمصها ابنُ أبي قحافة، وأنّه ليعلم أنّ محلي منها محلّ القطب من الرحي، ينحدر عني السيل ولا يرقّ إليّ الطير، إلى آخر الخطبة^(٦).

(١) كتاب سليم بن قيس الكوفي: ص ١٢٧.

(٢) نهج البلاغة: ص ٥٠ الخطبة الثالثة. ط صبحي الصالح.

(٣)

(٤) كتاب سليم بن قيس الكوفي: ص ١٢٧.

(٥) نهج البلاغة: ص ٢٤٦ خطبة ١٧٢ ط. صبحي الصالح.

(٦) نهج البلاغة: ص ٤٨ الخطبة الشقشقية ط. صبحي الصالح.

وهذا تصريح بالإنكار والتظلم من منعه من الحق.

فأما ما قالوه من موافقته لهم، فإن أشاروا به إلى أنه كان يصلي معهم، فعلوم أنه كان عليه السلام يحضر معهم في المسجد ويصلي في جملتهم، أما أنه يقتدي ويأتم به فذلك غير مشاهد ولا معلوم، بل كان يركع بركوعهم ويسجد بسجودهم ويكبر بتكبيرهم، وبجرد هذا لا يكون دليل الاقتداء عند أحد من العلماء، وإن أشاروا به إلى الجهاد وأنه كان يجاهد معهم، فإنه ما روى أحد أنه عليه السلام سار تحت لوائهم قط، بل غاية ما روي في ذلك أنه كان يدافع عن حرم رسول الله عليه السلام وعن نفسه، وذلك واجب عليه وعلى كل أحد بحكم العقل والشرع وإن لم يكن هناك من يقتدي به وإن أشاروا به إلى أنه كان يأخذ من فيثهم فأنما كان يأخذ بعض حقه، ومن له حقّ فله أن يتوصل إلى حقه بجميع أنواع التوصل إليه وإن أرادوا به نكاحه لسببهم فالمشار إليها في ذلك إنما هي الحنفية أم ولده محمد، وقد اختلف في ذلك فقال قوم: إن النبي عليه السلام كان قد وهب له الحنفية فأنما استحل فرجها بقول النبي عليه السلام، وقال آخرون: إنها أسلمت فتزوجها أمير المؤمنين عليه السلام، وقال جماعة: إنه عليه السلام اشتراها فأعتقها، ثم تزوجها، وكلّ هذه وجوه ممكنة جائزة على أنّ عندنا يجوز وطئ سبي من ليس له السبي إذا كان المسيّ مستحقاً لذلك، وهذا يسقط الشبهة من أصلها.

فإن قيل: لو كان منصوباً عليه بالإمامة على ما تدعونه، لما دخل الشورى ولا رضي بها، لأنّ ذلك باطل عندكم.

قلنا: قد ذكر أصحابنا في سبب دخوله في الشورى وجوها:

فنها: أنه إنما دخل فيها ليتمكن من إيراد النصّ عليه والاحتجاج بفضائله وسوابقه في الإسلام وما يدلّ على أنه أولى بالأمر وأحقّ، ولو لم يدخلها لم يمكنه الاحتجاج بها ابتداء، وليس هناك مقام احتجاج، فجعل عليه السلام

دخوله فيها وسيلة الى التنبيه على حقه بحسب الإمكان، وقد روي أنه عليه السلام عدّد في ذلك اليوم أكثر فضائله.

ومنها: أنّ السبب في دخوله فيها كان التقيّة، لأنّه دُعي إليها فأشفق من الامتناع، فينسب امتناعه إلى المكاشفة على واضعها، واعتقاده أنّه صاحب الأمر، دون من قرن إليه، فحثّه على الدخول فيها ما حثّه في الابتداء على إظهاره الرضا والتسليم.

ومنها: أنّه عليه السلام جوّز أن يتفق اختيارهم له فيتوصل إلى حقه الذي جعله الله له، لأنّ لصاحب الحقّ التوصل إلى حقه بأيّ طريق أمكنه.

فإن قيل: إن لم يكن القوم محقّين فيما فعلوه، ولم يكن هو عليه السلام موافقاً له في ذلك ولا راضياً به، فلماذا كان يفتيهم فيما يستفتونه ويسألونه؟ ولم أقرّ أحكامهم على ما حكموا به ولم ينقضها، ولم يرد فدك على أربابها ومستحقّها عند إنتهاء الأمر إليه وحصوله في جانبه؟.

قلنا: أمّا فتياه عليه السلام فمّا يلزمه، لأنّ من الواجب عليه إظهار الحقّ والفتوى إن لم يخف ضرراً ولا فساداً فيه، ولا سؤال فيما أظهره من الحقّ، إنّما السؤال فيما أبطنه وترك إظهاره، وأمّا إقراره عليه السلام أحكام القوم لمّا صار الأمر إليه، فإنّما فعله لاستمرار التقيّة والخوف من الفساد في الدين، لأنّ الذين بايعوه أكثرهم كانوا معتقدين لإمامة المتقدّمين، وإن إمامته أيضاً ثبتت بالاختيار كإمامتهم، ومن هذه صورته لا يمكنه الخلاف على القوم ونقض ما أبرموه وحكموا به.

فإن قيل: أليس خالفهم في مسائل عدّة؟ فلمّ لم يخالفهم في الجميع إن كانوا غير محقّين في جميعها وفي كلّ شيء منها؟.

قلنا: إنّما خالفهم فيما خالفهم فيه لعلمه بأنّ الخلاف فيه لا يوحش ولا يؤدّي إلى تظلم القوم وتفسيقهم، وذلك ممّا يعلم بشاهد الحال، ولذلك قال

لقضاته وقد سأله: بماذا نحكم؟ قال: اقضوا كما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة أو اموت كما مات أصحابي، يعني من تقدّم موته من أصحابه، فأما فذك فإنها لم يردها لما ذكرنا من أنه كان في رده تظلم القوم وتفسيقهم وكان ممّا يوحش علي أن فذك كان حقاً له ولمن له عليه ولاية بعد فاطمة عليها السلام، ومن ترك حقه ولم يطلبه فله ذلك، ولا يقال له: لم تركه لأنّه يكون مخيراً في ذلك.

وذكر بعض أصحابنا أنّه عليه السلام أنّها لم يرده فذك لأنّ الخصم فيها كان فاطمة عليها السلام، فلمّا جرى بينها وبين من دفعها عن ذلك ما هو معروف دعت عليه وقالت: سيجمعني وإياك يوم يكون فيه فصل الخطاب، فوكلت الأمر إلى أن تخصمه وتحاكمه يوم القيامة بين يدي الله تعالى، فأراد أمير المؤمنين عليه السلام أن يترك الأمر كما^(١) تركته فاطمة عليها السلام، لتكون هي المخاصمة في ذلك يوم القيامة.

فإن قيل: كلّما تذكرونه في ردّ فذك مبنيّ على أنّ فذك كانت لها وأنّها دفعت عنها ظلماً وجوراً فبيّنوه.

قلنا: الذي رواه أصحاب الأخبار وتقوله أصحابنا أنّ النبيّ عليه السلام لمّا نزل قوله تعالى: «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ»^(٢) أعطى^(٣) فاطمة عليها السلام فذك وسلمها إليها، وأنّه كان وكلائها فيها في حياة النبيّ عليه السلام، فلمّا مضى النبيّ عليه السلام ودفعت عنها احتجّت بالميراث، ولمن يستحقّ حقاً أن يتوصّل إليه بكلّ ما يقدر عليه ويمكنه.

ودلّ أصحابنا على كلا الأمرين، قالوا: أمّا الذي يدلّ على أنّها كانت

(٣) م: نخل.

(١) ج: على ما.

(٢) الاسراء: ٢٦.

مستحقة من جهة النحلة أنه ثبت أنها ادّعت ذلك ، فلا يخلو أن تكون صادقة في دعواها أو غير صادقة، فإن كانت صادقة، وجب تسليم الحق إليها وأن لا تطالب بالبيّنة، لأنّ البيّنة أنّما تثمر غلبة الظن بصدق المدّعي، والعلم بصدقه القطع والبتات، ولهذا جاز عند كثير من الفقهاء أن يحكم الحاكم بعلمه، وكذلك عندنا، لأنّ علمه أقوى من الشهادة، ولهذا كان الإقرار الصادر من المدّعي عليه أقوى من البيّنة من حيث كان الظن فيه أقوى، فإذا قدّم الإقرار على البيّنة لقوّته، فتقديم العلم أولى، لأنّ معه القطع، ولهذا لما شهد للنبيّ عليه السلام خزيمة بن ثابت ذوالشهادتين على الأعرابي، قال له النبي صلى الله عليه وآله: أشهدت ابتياعي لها، فقال: لا، ولكن علمت ذلك من حيث علمت أنّك رسول، فقال صلى الله عليه وآله: قد أجزت شهادتك بشهادتين، فسَمّي ذوالشهادتين^(١) فأقام النبيّ صلى الله عليه وآله العلم بالصدق مقام الشهادة وأمضى الحكم به. على أنّه روي أنّ أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام وأم أيمن وقنبر، شهدوا لها بذلك، وأنّ أبا بكر ردّ عليها، وكتب بذلك كتاباً فلقيها عمر، فاسترجع الكتاب منها وخرّقه، وطعن في شهادة الشهود، بما هو معروف مشهور في الرواية^(٢).

وإن قال مفسّر: إنّها عليها السلام كانت كاذبة في دعواها، فقله يبطل من وجوه:

أحدها: إجماع الأمة على أنّها عليها السلام لم تكن كاذبة في تلك الدعوى، وأنما اختلفوا في أنّ مع العلم بصدق المدّعي هل يجب على الحاكم الحكم بما ادّعاه أم لا؟.

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج ٥ ص ١٨٩.

(٢) كتاب سليم بن قيس الكوفي: ص ٢٥٣.

والثاني من الوجوه الدالة على أنها ما كانت كاذبة: ما ثبت من عصمتها، والمعصوم لا يكذب، والدلالة على عصمتها قوله تعالى: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا»^(١) ولا خلاف بين الرواة والمنصفين من النقلة أن النبي صلى الله عليه وآله جلّ علياً والحسن والحسين وفاطمة بكساء وقال: اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، فنزلت الآية، وكان ذلك في بيت أم سلمة رضي الله عنها، فقالت له أم سلمة: ألسنت من أهل بيتك؟ فقال عليه السلام لها: إنك على خير^(٢)، فلا تخلو الإرادة المذكورة في الآية في قوله: «يريد الله» من أن تكون إرادة محضة لم يتبعها الفعل أو إرادة وقع المراد عندها، وهو انتفاء الرجس عنهم على القطع، إن كان القسم الأول وهو الإرادة المحضة التي لا يتبعها المراد فذلك لا تخصيص فيه لأهل البيت، بل هو عام في جميع المكلفين، ولا شك أن في الآية تفضيل أهل البيت على التخصيص، وبعد فإن لفظة «إنما» تفيد الاختصاص ونفي الحكم عما تعلقت به^(٣) على ما بيناه من قبل، فكيف تُحمل الإرادة على إرادة يستوي فيها سائر المكلفين؟.

فإن قيل: ألسنت تجوزون أن يكون في آحاد الأمة معصوم؟ فكيف يصح قولكم أن الآية مختصة بمن ذكرتموه؟.

قلنا: ظاهر الآية يقتضي ذلك، فإن ثبت في غيرهم ذلك قلنا به ولم يبطل ذلك تميزهم من أكثر المكلفين وأغلبهم واختصاصهم عليهم السلام بالآية دون الأكثر والأغلب من الأمة، لأنه إن ثبت في آحاد الأمة من يكون معصوماً، فإنه

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) مسند أحمد بن حنبل: ج ٦ ص ٣٠٤.

(٣) ج: ونفي الحكم عما عدا من قطعت به...

لا يكون إلا شاذاً نادراً، وأنّ الباقي لا يكونون معصومين، وليس كذلك حمل الإرادة المذكورة في الآية على الإرادة المحضة التي لا يتبعها المراد، لأنّ ذلك يبطل كلّ الاختصاص، على أنّ النبيّ عليه السلام إنّما طلب من الله تعالى وسأله أن يطهرهم ويذهب عنهم الرجس، وما طلب وما سأل أن يريد الله تعالى ذلك وإن لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لمسألته وإجابة لدعوته، فتجب أن تكون مفيدة لما قلناه، ولو لم تفد الآية ما قلناه لما سألت أم سلمة رضي الله عنها عن دخولها فيها، لأنّ الإرادة المحضة عامّة فإنما سألت لِمَا فهمت من الآية التعظيم والتشريف، وإذا ثبت أنّ الآية تقتضي العصمة، علمنا أنّ أحداً من الأزواج لم تدخل فيها، إذ لا خلاف في أنّ واحدة منهم لم تكن معصومة.

فإن قيل: إن دلت الآية فإنما تدلّ على عصمتهم عند نزول الآية، ومن مذهبكم أنّهم كانوا معصومين في جميع زمان تكليفهم، قبل نزول الآية وبعدها، فكيف تطابق دلالة الآية مذهبكم؟.

قلنا: إذا ثبت عصمتهم عند نزول الآية بمقتضاها ثبت عصمتهم في جميع أحوال تكليفهم، إذ ليس في الأئمة من يقول بعصمتهم في حال دون حال، فالقول بذلك يكون خروجاً عن الإجماع، فيكون باطلاً، على أنّه إذا ثبت عصمتهم بعد نزول الآية كفانا ذلك في بيان أنّها عليها السلام كانت صادقة في دعواها، لأنّ دعواها كانت بعد نزول الآية بكثير.

فإن قيل: المعصوم إنّما يذهب عنه الرجس الذي هو المعصية الموجبة لاستحقاق العقاب باختياره، إذ هو باختياره لا يفعل المعصية ولا يخلو بالواجب من الطاعة لاجبراً ولا قهراً، وبذلك تعظم منزلته ويكون ممدوحاً، فكيف يكون ذلك إذا ذهب الله الرجس عنهم وكيف يكون ما أضافه تعالى إلى نفسه من إرادته ذهاب الرجس عنهم؟ ونفس إذهابه تعالى الرجس عنهم على ما تقولون هو الذي يكون مضافاً إليهم وحاصلاً باختيارهم من فعلهم الواجبات

وامتناعهم من المقبحات؟.

قلنا: إذا كان ما يختارونه إنمّا يختارونه لمكان اللطف الفذي فعله تعالى بهم وبدعوته إليه صححت إضافته إليه تعالى، من حيث إنّه لولا فعله تعالى بهم من اللطف الذي دعاهم إلى الإتيان بالواجبات والإمتناع من المقبحات لما أتوا بالواجبات ولما امتنعوا من المقبحات.

ومما يدلّ على عصمتها صلوات الله عليها ما قاله الرسول عليه السلام في حقها ممّا هو معروف بين حملة الأخبار ونقله الأحاديث، مشهور فيما بين الأُمّة، متلقٍ بالقبول فيها، من قوله عليه السلام: فاطمة بضعة منّي من أذاها فقد آذاني^(١). ووجه الدلالة من هذا القول أنّه خرج مخرج المنع والنهي من إيذائها، إذ لا يجوز أن يكون القصد به الإخبار عن أنّه يمتني ما يمتسها من الأذى فحسب من حيث إنّ ذلك معلوم لكلّ أحد بمقتضى البشرية والتحقّن إلى الولد الذي جُبلت القلوب عليه، وإذا كان القصد^(٢) به المنع من أذاها والنهي عنه، ومعلوم أن الذمّ والتوبيخ ممّا يؤدي المذموم والموبّخ وجب أن يكون ذمّها ممنوعاً منه، لدخوله تحت أذاها الذي منع عليه السلام منه، فعند هذا نقول: لا تخلو فاطمة عليها السلام من أن يكون ممّن يأتي بما يستحقّ به الذمّ أو لا تكون ممّن يأتي بذلك، والأوّل باطل لأنّه لا يجوز عليه - أعني الرسول عليه السلام - أن يمتنعنا من ذمّ من يستحقّ الذمّ، وقد بُعث أمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، حاثّاً لنا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم يبق إلّا الثاني وهو أن لا يكون فاطمة ممّن يأتي بما يستحقّ به الذمّ، وهو المقصود. وأيضاً فقد ثبت أنّها عليها السلام

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة وفي مصادر كثيرة ذكرها صاحب الغدير: ج ٣ ص ٢٠. منها مسند

أحمد: ج ٤ ص ٣٢٨، الإصابة: ج ٤ ص ٣٧٨، الفصول المهمة: ص ١٥٠، نور الأبصار: ص ٤٥.

(٢) م: المقصد.

ادّعت ذلك وطالبت به، فلا يخلو من أن يكون اعتقدت وجوب تسليم ما ادّعته إليها، أو اعتقدت أن ذلك غير واجب، أو كانت شاكّة في ذلك غير معتقدة لوجوب التسليم ولا لكونه غير واجب، فإن كان القسم الثاني أو الثالث فهي عليها السلام أجلّ قدراً من أن تطالب على الملاء بما تعلم أنّه لا يجب تسليمها إليها أونشكّ في ذلك، وبعلمها عليه السلام أعلم وأفقه من أن يمكنها، وإن كان القسم الأوّل فهو الصحيح، ومن دفعها غير الحق.

فإن قيل: لعلها اعتقدت بشبهة وجوب تسليم ما ادّعته إليها وإن لم يكن ذلك واجباً في الحقيقة.

قلنا: هذا ليس من المسائل التي يشكل الأمر فيها، بل هو من باب ما لا يدخل على أحد في مثله شبهة، إذ كلّ أحد يعلم أنّ مجرد الدعوى من غير اقتران علم به ولا بيّنة لا يوجب تسليم ما ادّعى، ولو جاز دخول الشبهة عليها في ذلك لما جاز على بعلمها أمير المؤمنين عليه السلام وهو أعلم الناس وأقضى الأمة وباب مدينة العلم، فما كان يجوز أن يمكنها من ذلك، إذ لا يتصور أن يكون خرجت بغير إذنه وأمره.

فإن قيل: يمكن أن تكون عليها السلام جوّزت عند شهادة من شهد لها أن يتذكر غيره فيشهد أيضاً.

قلنا: هذا باطل لأنّ مثلها عليها السلام في الصيانة والنزاهة وعلو القدر والمنزلة لا يتعرّض للهمة والظنّة بين الملاء، لتجويز وقوع أمر لا يكون عليه أمانة قويّة، ولو جاز ذلك عليها لما جاز على أمير المؤمنين عليه السلام، فكان يجب أن يمنعها منه.

وأما الذي يدلّ على أنّها عليها السلام لولم تستحقّه نحلة لاستحقته إرثاً، قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأنثيين»^(١) وقوله تعالى:

«للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون»^(١) وهي عليها السلام من النساء ومن الأولاد، والآية عامة لا يجوز تخصيصها إلا بدليل قاطع.

فإن قيل: أليس قد روي عنه عليه السلام أنه قال: نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة؟^(٢) فهذا تخصيص الآيات التي تلوتموها.

قلنا: إنه خبر واحد لم يروه إلا أبو بكر وعمر^(٣) وما يدعيه المخالفون من أنه اشتهد بجماعة غير صحيح، لأن الاستشهاد إنما جرى في أيام عمر، حيث تنازع العباس وأمير المؤمنين عليه السلام، لوساعدناهم على أنهم شهدوا له بذلك لما خرج ذلك من أن يكون في خبر الآحاد ولا يوجب العلم، ولا يجوز تخصيص العموم المعلوم بخبر يظن صدقه.

ومما يدل على توارث الأنبياء قوله تعالى حكايةً عن زكريا عليه السلام: «وإني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك ولياً * يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضياً»^(٤).

فإن قيل: إن زكريا خاف أن يأخذ مواليه ميراث العلم والنبوة دون الأموال والأعيان الموروثة.

قلنا: إن لفظ الميراث في الشرع إنما يفيد ما ينتقل في الحقيقة عن المورث إلى الوارث كالأموال وما جرى مجراها، وإنما يستعمل في غيرها مما لا يصح انتقاله مجازاً، ولا يصح العدول عن الحقيقة إلى المجاز بغير دليل، وبعد فإنه عليه السلام شرط في وارثه أن يكون رضياً، وهذا الاشتراط في الوارث لا يليق إلا

(١) النساء: ٧.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ١٦ ص ٢٣٧.

(٣) «وعمر» ليس في (م).

(٤) مريم: ٦-٥.

بالمال دون العلم والنسبة والمقام، لأنّ من المعلوم أنّه لا يقوم مقام النبيّ عليه السلام في النسبة إلّا من هو رضيّ، وأيضاً فإنّه عليه السلام سأل من يحجب الموالي عن الميراث، ولا يليق ذلك إلّا بالمال، لأنّ العلم لا يمنع الولد غيره من التعلّم، والنسبة تابعة للمصلحة، فلا يمنع الولد من ثبوتها في غيره، بل قد يكون الولد غير صالح لها ويصلح الأجنبيّ لها، ويدلّ على ثبوت التوارث في الأنبياء قوله تعالى: «وورث سليمان داود»^(١) وقد بيّنا أنّ حقيقة لفظ الميراث في الأموال دون النسبة والعلّم.

فان قيل: الخلاف في نبينا عليه السلام في أنّه هل يورث منه دون غيره من الأنبياء؟ فكون نبيّ آخر موروثاً لا يمنع من كونه غير موروث.

قلنا: هذا مدفوع بالإجماع، لأنّ الإمامة بين قائلين: قائل يقول: إنّ الأنبياء لا يورثون، وهم مخالفو الشيعة، وقائل يقول: إنّ كلّهم يورثون، وهم الشيعة، وليس في الأمة من يقول: إنّ نبينا وحده لا يورث وغيره من الأنبياء يورث، فالقول بذلك خروج عن الإجماع، انتهى الكلام فيما يتعلّق بأمر فذك .

فإن قيل: كيف يجوز أن يقع من القوم ما قلتموه من مخالفة النصّ؟ مع ما وصفهم الله تعالى به في قوله: «لقد رضي الله عن المؤمنين»^(٢) وقوله: «والسابقون الأولون... الآية»^(٣)، فوصفهم بما ذكره تعالى في الآيتين يمنع من وقوع مخالفة ما نصّ الله تعالى عليه منهم.

قلنا: أمّا قوله تعالى: «والسابقون الأولون» فقد ذكر أصحابنا أنّ المراد به الأولون، ومن وقع منهم رفع للنصّ لم يكن من أولئك لأنّهم أمير المؤمنين وجعفر بن أبي طالب وحمزة بن عبدالمطلب وزيد بن حارثة وخباب بن الأرت

(٢) الفتح: ١٨.

(١) النمل: ١٦.

(٣) التوبة: ١٠٠.

وغيرهم، ومن وقع النصّ كان إسلامه متأخراً، على أنّه لو ثبت لهم سبق لكان المعلوم والمسلم سبقهم إلى إظهار الإسلام، ولا يعلم أنّ باطنهم موافق لظاهرهم، فليس كلّ من أظهر الإسلام كان باطنه موافقاً لظاهره، والآية متوجّهة إلى من اتّحد ظاهره وباطنه، وبعد فلو أنّهم كانوا مرادين بالآية لما منع ذلك من وقوع الخطأ منهم ولا أوجب لهم العصمة، من حيث إنّ الرضا المذكور في الآية وما أعدّ الله من النعيم لآبائه من أن يكون مشروطاً بالمقام على ذلك والموافاة به بالاتفاق، وإنّما يجوز أن يقطع المكلف على وصوله إلى الجتة من غير شرط إذا كان معصوماً، فأما إذا لم يكن معصوماً فلا يجوز ذلك لكونه إغراءاً بالقبيح، وأما قوله تعالى: «لقد رضى الله عن المؤمنين» فانه يتناول جميع من كان مؤمناً في الباطن من المنافقين، فمن أين لهم أنّ القوم بهذه الصفة وقديّين تعالى من عناء هذه الآية ممّن كان ظاهره وباطنه واحداً بقوله: «فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم»^(١) ثمّ قال: «وأثابهم فتحاً قريباً»^(٢) فبيّن أنّ الذي علم ما في قلبه وأنزل السكينة عليه هو الذي يكون الفتح على يده، ولا خلاف في أنّ أوّل حرب كانت بعد بيعة الرضوان كان حرب خير، وكان الفتح فيها لأُمير المؤمنين عليه السلام بعد انهزام من انهزم، فيجب أن يكون هو المراد بالآية.

وبعد فلو كانت الآية مطلقة غير مشروطة لكانت اغراء على القبيح كما قدّمناه، على أنّ من المبايعين تحت الشجرة وكذا من السابقين من وقع منه الخطأ، لأنّ طلحة والزبير كانا من السابقين والمبايعين وقد وقع منها نكث بيعة أمير المؤمنين عليه السلام وضرب وجهه بالسيف وكذلك كان سعد بن أبي وقاص من جملة السابقين والمبايعين وقد تأخّر عن بيعة أمير المؤمنين، وجميع

ذلك يدلّ على أنّ الخطأ غير مأمون منهم، هذا هو الكلام في النصّ الجلي والاستدلال به.

فأمّا النصوص الأخر فن جملتها ما استفاض واشتهر من أنّ النبيّ عليه السلام لمّا رجع من حجّة الوداع وبلغ الموضع المعروف بغدير خم نزل وأمر الناس بالاجتماع ونصب الراجل فترقّق إليها وخطب وقال بعد الخطبة: ألسن أولى منكم بأنفسكم، قالوا: بلى، فقال عاطفاً على ذلك: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، فأتى بجملة من الكلام بعد الجملة التي قدّمها، وكانت الجملة التي أتى بها أخيراً محتملة للمعنى الذي هو في الجملة الأولى ولغيره، فوجب حملها عليه دون غيره على ما جرت عادة الفصحاء به في الخطاب.

وهذا الاستدلال مبنيّ على أصول ثلاثة:

أولها: تصحيح هذا الخبر، فإن من الناس من دفعه، وفيهم من جعله في خبر الآحاد.

وثانيها: بيان أنّ لفظ «مولى» يفيد معنى «أولى» في اللغة وأنّ هذا المعنى من جملة محتملاته.

وثالثها: أنّ هذا المعنى هو المراد بلفظ «مولى» في الخبر دون غيره من محتملاته.

أمّا الأصل الأول وهو الكلام في صحّة الخبر فبيان ما تواترت به الشيعة عن النبيّ عليه السلام وترتيب ما ذكرناه في النصّ الجليّ، ولا معنى لتكراره، وأيضاً فقد رواه من مخالفيهم من أن لم يزيّدوا على حدّ التواتر لم ينقصوا عنه إذ ليس في الشرع خبر اتفق عليه أهل النقل ورواة الحديث نقل كنقل هذا الخبر، لأن أصحاب الحديث أوردوه من طرق كثيرة، كمحمّد بن جرير الطبريّ، فإنّه أوردّه من نيّف وسبعين طريقاً في كتابه، وأبي العباس أحمد بن سعيد بن

عقدة، فإنه أوردته من مائة وخمسين طريقاً، وغيرهما أوردته من مائة وخمسة وعشرين طريقاً، وفي المخالفين من قال: إنه رواه أكثر من هؤلاء فإن لم يكن هذا الخبر مع هذه الكثرة في روايته وطرق روايته متواتراً [فليس هناك] خبر متواتر^(١). وبعد فأن الأمة مجمعة على صحة هذا الخبر، وهو متلقى عندهم بالقبول، وإنما اختلفوا في تأويله، وما أقدم أحد منهم على إبطاله، وأما ما حكي عن السجستاني من أنه أنكره فغير صحيح، لأنه إنما أنكر المسجد المعروف عند غدير خم، وقال: ذلك لم يكن فيما تقدم من الأيام فأما الخبر فلم ينكره وتبرأ مما قرفه به الطبري، هذا على أنه لو أنكره لكان محجوجاً بالإجماع الذي سبقه وتأخر عنه، وأيضاً فلا خلاف في أن أمير المؤمنين احتج بهذا الخبر في يوم الشورى، ولم ينكر عليه أحد من الجماعة ولا قال^(٢): إنه لأصل لهذا الخبر، بل سلموه وأقرؤا له به، وأيضاً فإذا بينا بما نتمم القول فيه: أن مقتضى هذا الخبر الإمامة لا غير، ثبت لنا صحته، لأن كل من قال إن مقتضاه الإمامة قطع على صحته، وقال: إنه خبر واحد لم يقل: إن مقتضاه الإمامة، والفرق بين الأمرين خروج عن الإجماع، فثبت صحة الخبر بجميع ما ذكرناه، وهي الأصل الأول.

وأما الأصل الثاني: وهو أن «مولى» يفيد في اللغة «الأولى» فهو استعمال أهل اللغة هذه اللفظة في هذا المعنى، لأن أبا عبيدة معمر بن المثنى لما فسر قوله تعالى: «وأوليكم النار هي موليكم»^(٣) قال: معناه هي أولى بكم، واستشهد بقول لبيد:

فقدت كلا الفرجين تحسب أنه مولى المخالفة خلفها وأمامها

(١) هذه الجملة ليست في (م)، وأما في (ج) فهكذا: فأين هنا خبر متواتر.

(٢) كذا في النسختين، والصحيح: ولا قيل.

(٣) الحديد: ١٥.

وقول أبي عبيدة ممّا يحتجّ به في اللغة وقال الأخطل يمدح عبد الملك بن مروان:

فأصبحت مولاها من الناس كلّهم وأخرى قريش أن تهاب وتحمدا
أي الأحقّ بالأمر وأصبحت سيدها، وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله
أنّه قال: أيّ امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل^(١)، وإنّما أراد بالمولى
من هو أحقّ بالعقد عليها، وقد حكينا عن أبي العباس المبرّد أنّه قال: الوليّ
الذي هو الأحقّ والأولى، ومثله المولى، فجعل هذه الألفاظ الثلاث عبارات
بمعنى واحد. وفي الجملة استعمال «المولى» بمعنى «الأولى» لا يخفى على من له
أنس بالعربيّة، وبعض أصحابنا قال: إنّ هذه اللفظة لا تستعمل في موضع من
المواضع، إلّا بمعنى الأولى، لكنّه يفيد الأولى في كلّ موضع في شيء مخصوص
بحسب ما يُضاف إليه، وقال: إنّ ابن العمّ إنّما سَمّى مولى لأنّه يعقل عن بني
عمه ويجوز ميراثهم فكان بذلك أولى من غيره، وإنّما سَمّى الجار مولى لأنّه أولى
بملاصقته من غيره ممّن بعد عنه، والخليف إنّما سَمّى مولى لأنّه أولى بنصرة
حليفه ممّا لا حلف بينه وبينه، والمعتق إنّما سَمّى مولى لأنّه أولى بميراث
معتقه، وتضمّن جريرته من غيره، والمعتق إنّما سَمّى مولى لأنّه أولى بنصرة
معتقه من غيره نفى جميع أقسام المولى الأولى ملحوظ، فثبت بما ذكرناه وتحقّق
أنّه من جملة محتملات لفظ المولى الأولى إذا ثبت^(٢) الخبر دون غيره من
محتملاته، وهو الأصل الثالث الذي قلنا إنّ الاستدلال بهذا الخبر مبنيٌّ
عليه^(٣) في ابتداء استدلالنا هذا، من أنّه عليه السلام قدّم جملة مفيدة لمعنى

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج ٦ ص ١٦٦.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث أو أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمة.

مخصوص، ثم عطف عليها جملة أخرى محتملة للمعنى الذي أرادوه بالجملة الأولى ولغيره، فوجب أن يريد بالجملة الثانية ما أراده بالجملة الأولى وإلا كان ملغزاً معمياً في كلامه، واضعاً له في غير موضعه، وذلك ممّا ينزه عليه السلام عنه، ألا ترى أنّ القائل إذا قال لجماعة: أستم تعرفون عبدي فلاناً؟ وقرّره على معرفة عبد له من جملة عبيده حتى قالوا: بلى نعرفه، فإذا قالوا: بلى نعرفه، قال لهم: فاعلموا أنّ عبدي حرّ، فأنه لا يجوز أن يريد بقوله: فاعلموا أنّ عبدي حرّ إلاّ تحريراً^(١) العبد الذي قرّره على معرفته، وإلا لكان ذلك إلغازاً على ماقدّمناه.

وليس لأحد أن يقول: لاخلاف أنّه يجوز أن يعطف على المقدمة التي قدّمها مصرحاً ما لا يرجع إلى معناها، لأنّه لو قال بعد تقريرهم على فرض طاعته: فأحبوا عليّاً وانصروه أو شيعوه في حروبه، لكان كلاماً صحيحاً، وذلك أنّنا لا ننكر أن يستأنف بعد التقرير كلاماً لا يتعلّق بالإمامة وإيجاب الطاعة، وأنّما انكرنا أن يعطف بلفظ محتمل لمعنى ما تقدّم ولغيره من المعاني ولا يريد به المعنى المتقدّم.

فإن قيل: المثال الذي ذكرتموه لا يشبه الخبر، لأنّه أنّما قبح ممّن قرّر على معرفة عبد له مخصوص ثمّ، عطف على ذلك بقوله: فعبدى حرّ، أن يريد به غير العبد الأوّل، لأنّه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المقدمة فائدة ولا للكلام الثاني تعلّق بالأوّل ولمقدمة خبر الغدير فائدة صحيحة وإن عطف عليها بما هو غريب منها كأن يقول: فوالوّه عليّاً وأحبّوه وافعلوا به كيت وكيت، لأنّه يكون في ذلك أمراً لهم بما يجب عليهم طاعته فيه بعد أن قرّره على وجوب طاعته عليهم، كأنه يقول: إذا ثبت أنّ طاعتي واجبة عليكم فأمركم^(٢) بكذا وكذا،

(١) «تحرير»: ليس في (ج).

(٢) م: فأنا آمركم.

وهذه العلة غير حاصلة في المثال الذي فرضتموه.

قلنا: نحن نقرّر في المثال الذي فرضناه فائدة وتعلّقاً بين المعطوف والمعطوف عليه، ومع ذلك فإنّه لا يجوز من المتكلّم بمثل ذلك الكلام أن يريد بالجملة المحتملة إلّا المعنى الذي أراد به بالجملة التي هي غير محتملة، فيبطل بذلك ما ذكره السائل، وذلك التقدير هو أنّ القائل لو^(١) قال مقبلاً على جماعة: ألستم تعرفون صديقي زيداً الذي اشتريت عبدي فلاناً منه، ويصفه بصفاته^(٢) بالمبايعة^(٣)، ثمّ قال عاطفاً على ما قاله: فاشهدوا إنّني قد وهبتُ له عبدي، لم يجز أن يريد بلفظ «عبدى» الثاني إلّا العبد الذي أراد به بلفظ «عبدى» الأوّل، وإن كان لو لم يرد ذلك العبد بعينه^(٤) لكان لمقدمته فائدة وتعلّق كلامه ببعضه ببعض، لأنّه لا يمتنع أن يريد بما قدّمه من ذكر العبد الأوّل تعريف الصديق الذي يهب له العبد به، ويكون وجه التعلّق بين الكلامين أنكم إذا شهدتم علينا بكذا فاشهدوا أيضاً بكذا، ولو صرّح بما قرّناه حتى يقول بعد المقدّمة المذكورة: فاشهدوا إنّني قد وهبت له عبدي فلاناً غير الذي قدّم ذكره من العبد الذي اشتراه منه لكان حسناً جائزاً، ويكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه.

فتحقّق بما ذكرناه ثبوت الفائدة في تقديم المقدّمة وتعلّق الكلام ببعضه ببعض، وثبت به أيضاً أنّ مع التصريح بحسن ما لا يحسن مع الإجماع، وأيضاً فلو قال قائل لجماعة: ألستم تعرفون ضيعتي الفلانية؟ فإذا قالوا: بلى؛ قال: فاشهدوا إنّ ضيعتي وقف، لم يجز أن يريد بالضبيعة التي ذكرها ثانياً غير الضبيعة التي قدّم ذكرها، وقد كان يجوز أن يصرّح بخلاف ذلك، فيقول بعد التقرير

(١) م: إذا.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين أو ثلاث.

(٣) «بالمبايعة»: ليس في (م).

(٤) م: بالكلية.

على معرفة الضيعة المعينة: فاشهدوا إن ضيعتي التي تجاورها وقف، فيصرح بوقف غيرها، ويكون وجه التعلق بين الكلامين وفائدة المقدمة الأولى التجاور بين الضيعتين، فثبت بذلك أنه ليس كل ما يصح التصريح به يجوز أن يُراد مع الإجمال.

والذي يدل على أن لفظ «أولى» يفيد معنى الإمامة ووجوب الطاعة، أن أهل اللغة يستعملون لفظ «أولى» في هذا المعنى، لأنهم يقولون: السلطان أولى بتدبير رعيته وتصريفهم، وولد الميت أولى بميراثه من كثير من أقاربه، والمولى أولى بعبده، والمراد بجميع ذلك ملك التصرف والتدبير ووجوب الطاعة، وعلى هذا حمل المفسرون قوله تعالى: «النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم»^(١) بلا خلاف بينهم، ومعلوم أنه لا يكون أولى بتدبير الأمة إلا من كان إماماً لهم ومفترض الطاعة عليهم إذا لم يكن نبياً.

فإن قيل: لفظة «أولى» لا بد فيها من إضافة حتى يفيد إضافتها إلى أنه أولى بتدبيرهم كإضافتها إلى أنه أولى بأن يوالوه ويعظموه ويحبوه، فمن أين لكم أن المراد به أولى بطاعتهم وتدبير أمرهم على ما قلموه؟.

قلنا: الظاهر من قول القائل: فلان أولى بكذا الاختصاص بالتدبير والأمر، لا^(٢) سيما إذا أُضيف إليه أنه أولى به من نفسه، وإن جاز خلافه مع الإضافة والتصريح، لكن مع الإطلاق لا يجوز إلا ما قلناه.

قال أبو الحسين معترضاً على استدلالنا بهذا الخبر بالبناء على مقدمته التي ذكرناها من قوله: أولى بكم من أنفسكم^(٣) بعد أن نازع في أن «مولى» يفيد

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) «لا» ليس في (م).

(٣) ج: قولنا: ألت أولى بكم منكم بأنفسكم...

أولى، وأنه لو أفاد «أولى» لما دلّ على الإمامة، وأنه لا يجب لأجل المقدمة حمل «مولى» على «أولى»، لأنّ من الجائز أن يكون النبيّ أتماقّرر بالمقدمة فرض طاعته عليهم، ثمّ لَمّا قَرّر ذلك قال: «من كنت مولاة فعلى مولاة» أي فأنا أُلزِمكم أن تحبّوا عليّاً وتنصروه، ولو صرّح بما ذكرناه بعد المقدمة لكان كلاماً صحيحاً متعلّقاً ببعضه ببعض وأما تشبيههم ذلك بقول القائل: أتعرف عبدي زيداً؟ أشهدك أنّ عبدي حرّ، فليس بكلام مستعمل، وإنّما المستعمل هو أن يقول: أشهدك أنّه حرّ، وعلى أنا إنّما نقول: بأنّ قوله: أشهدك أنّ عبدي حرّ يجب أن ينصرف إلى زيد المذكور في أوّل الكلام، لأنّه إنّما ذكره ليعرّف الشهود من يريد أن يشهدوا له بالحرية، فلم ينصرف الكلام الثاني إليه لبطل فائدة قوله: أتعرف عبدي زيداً، وليس كذلك الخبر، لأنّ قوله: «فمن كنت مولاة» لو لم يرد به الأوّل لم يخرج المقدمة من أن تكون فيها فائدة وهي تقرير فرض الطاعة، فليسوا بأنّ يحملوا قوله: «فمن كنت مولاة» على المقدمة أولى متّاً إذا حملناها على المؤخّرة وهي قوله عليه السلام: «اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله» وهذا يدلّ على أنّه أراد بقوله: «فعليّ مولاة» النصرة والموالة التي هي ضدّ العداوة، لأنّ من أتى بكلام مشترك بين أشياء ثمّ حتّ على بعض تلك الأشياء فأنّه قد عني بكلامه الأوّل ماحتّ عليه، ألا ترى أنّ الإنسان إذا قال لغيره: صلّ عند الشفق كان هذا الكلام مشتركاً بين الأحمر والأبيض، فإذا قال عقيب ذلك: إلّهم ارحم من يصلّي عند الشفق الأحمر علم أنّه أراد بقوله عند الشفق: الشفق الأحمر، فكذلك قوله: إلّهم وال من والاه وعاد من عاداه يدلّ على أنّه أراد بقوله: فعليّ مولاة النصرة والمحبة، وخصّه بذلك تفخيماً لشأنه كما خصّ الله جبرئيل وميكائيل تفخيماً لشأنهما في قوله: «من كان عدوّ الله وملائكته ورسله

وجبرئيل وميكايل»^(١) ولو أراد الإمامة لكان إماماً مع النبي، لأن قوله: فعليّ مولاة إخبار عن الحال، فدلّ على أنّه أراد الموالاة والنصرة^(٢) هذه ألفاظه.

الجواب يقال له: أمّا جميع ما قدمته على أقوالك التي حكينا ألفاظها فقد ذكرها غيرك وأوردناها على أنفسنا وأجبنا عنها بما هو كافٍ للمنصف، وأمّا ما ذكرته بعدها من قولك: - وأمّا تشبيههم ذلك بقول القائل: أتعرف عبدي زيداً؟ أشهدك أنّ عبدي حرّ، فليس بكلام مستعمل، وإنّما المستعمل هو أنّ يقول: أشهدك أنّه حرّ - فغير مسلّم ولا صحيح، بل هو مستعمل، لأنّ من يذكر غيره باسم أو وصف يخصّه ولا يشرك فيه غيره ثمّ أراد أن يخبر عنه ويضيف شيئاً، فإنّه قد يذكره بما ذكره أولاً من الاسم أو الوصف الخاصّ، وقد يذكره بوصف أو اسم يشركه فيه^(٣)...، على أنّ القول الأوّل الذي هو غير محتمل يدلّ على أنّه المعنيّ بالقول الثاني، وقد يذكره بضمير عائذ إليه^(٤)، على ما يقتضيه رأيه، ألا ترى أنّ القائل إذا قال لمخاطبه: رأيت الرجل المسّمى زيداً الذي دخل المسجد مع عمرو ثمّ أراد أن يخبر عنه بما عمله بعمره، فإنّه ربما يقول: زيد الذي وصفته لك صنع بعمره كذا وكذا، وربما يقول: إنّ الرجل صنع بعمره كذا، وربما يقول: إنّ عمل بعمره كذا، وجميع ما قاله من أنّ^(٥) ذلك لو كان قليل الاستعمال أو عديمه لكان مقصودنا يتمّ بتقديره بأن نقول: أليس لو استعمل أحد مثل ذلك لكان يجب حمل الكلام الثاني المحتمل على معنى الكلام الأوّل الذي هو غير محتمل، وفي الجملة القدح في المثال لا^(٦) يقدح في

(٢) ليس لدينا كتاب الغرر.

(١) البقرة: ٩٨.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٤) (م): بضميره.

(٥) جملة: «وجميع ما قاله من أنّ» ليس في (م)، وبدلها «وأنّ».

(٦) «لا»: ليس في (ج).

الممثل له^(١).

وأما قوله: وعلى أنا أنما نقول أن قوله: أشهدك أن عبدي حرّ، يجب أن ينصرف إلى زيد المذكور في أول الكلام ليثبت لتقديم التعريف فائدة، وليس كذلك الخبر فأنّه وإن لم يعن بالمولى الأولى، لثبتت للمقدمة فائدة، فقد ذكرنا أن هذا السؤال ممّا أورده غيره وأوردناه نحن على أنفسنا وأجنبنا عنه، فلا وجه لاطالة القول باعاداته.

وأما قوله: فليسوا بأن يحملوا قوله: فن كنت مولاه على المقدمة أولى ممّا إذا حملناه على المؤخّرة وهو قوله: اللهم وال من والاه.

فالجواب عنه أن نقول: أولاً: قوله: «اللهم وال من والاه» مبالغة في ترتيب القوم في طاعته وحشّهم عليها والنزول تحت حكمه وأمره ونهيه بالدعاء لهم، وهذا لا يعدّ مؤخّرةً مقابلةً لتلك المقدمة حتى يقال: ليس حمل قوله: «فعليّ مولاه» على معنى المقدمة أولى من حمله على معنى المؤخّرة، ألا ترى أنّه لو صرح بأن يقول: من كانت طاعتي عليه مفترضة فطاعة عليّ مفترضة عليه، ثم قال: «اللهم وال من والاه» لكان كلاماً صحيحاً لا نقياً بعضه لبعض. ولا فرق في هذا الغرض وهو المبالغة في حشّهم على طاعته وترغيبهم فيها بين هذا الدعاء وبين أن يدعوهم بطول العمر وكثرة المال والولد وحصول المقاصد عاجلاً ورفعة الدرجات آجلاً، ولعلّه إنّما دعا لهم بهذا الدعاء مراعاةً لتجنيس^(٢) اللفظ، لأنّ من عادة الفصحاء التجنيس في اللفظ وإن لم يتجانس المعنى ونظيره ما يروى عنه عليه السلام: إنّي لا أحبّ العقوق، من شاء أن يعقّ عن ولده فليفعل^(٣)

(١) م: به.

(٢) (م): مراعاة التجنيس في...

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ج ٢ ص ١٩٤.

ولا مجانسة بين معنى العقوق ومعنى يعقّ عن ولده^(١) هذا على تسليم القول بأن معنى الدعاء مخالف لما نقوله في معنى مضمون الخبر، وليس الأمر كذلك، بل المعنيان متوافقان، وبيانه أنه عليه السلام بتقرير فرض طاعته والنزول تحت حكمه مرغّب في المعنى في محبّته ونصرته حاثّ عليها، لأنّ من تجب طاعته تجب محبّته ونصرته^(٢)... المؤخرة تقتضي تفخيم شأن أمير المؤمنين عليه السلام في لزوم المحبة والنصرة له، واعترف بأنّ له من المزية^(٣) في المحبة والنصرة ما ليس لغيره، ولا شكّ في أن هذه المزية^(٤) ثابتة للإمام، فأبى مخالفة بين المقدّمة والمؤخرة حتى يقال: حمله^(٥) على المقدّمة أولى من حمله على المؤخرة، على أنّا سنبيّن أنّه لو كان بين المقدّمة والمؤخرة مخالفة ومباينة لكان حمل الكلام المتوسط المحتمل لمعنيها على معنى المقدّمة أولى من حمله على معنى^(٦) المؤخرة.

أما قوله: وهذا يدلّ على أنّه أراد بقوله: «فعليّ مولا» النصر والمولاة التي هي ضدّ المعادة، لأنّ من أتى بكلام مشترك بين أشياء ثمّ حثّ على بعضها، فإنّه قد عني بكلامه الأوّل ماحثّ عليه.

فالجواب عنه أن نقول: المولاة التي أشرت إليها وادّعت أنّها مراد الرسول عليه السلام لا يخلو من أن تكون مولاة تتساوى حال المؤمنين فيها، أو مولاة زائدة على ما هو ثابت لعموم المسلمين. إن كانت مولاة تتساوى فيها حال جميع المؤمنين، فتلك المولاة معلومة بالقرآن ومعلومة بالضرورة من دين النبيّ عليه السلام، فلا وجه لجمع الناس وتقديم المقدّمة المشار إليها التي اعترف بها

(١) قوله: «ولا مجانسة... الى قوله: ولد» ليس في (ج).

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) «من المزية» ليس في (م).

(٤) ج: المنزلة.

(٦) «معنى» ليس في (م).

(٥) ج: ليس حمله.

هو^(١) هذا المعترض لتعريف ما هم به عارفون، وإن كانت الموالاة الزائدة المؤكدة على ما اعترف به، فقد قلنا: إن ذلك من مقتضى فرض طاعته وإمامته، فمن أين إنه أرادها فقط دون غيرها مما دلت عليه المقدمة؟ فبطل قوله: وهذا يدلّ، إذ لا دلالة فيه على ما يتناه.

فأما قوله: إن الإنسان إذا قال لغيره: صلّ عند الشفق، كان هذا الكلام مشتركاً بين الأهر والأبيض، فإذا قال عقيب ذلك: إلّهم ارحم من يصلي عند الشفق الأهر، علم أنه أراد بقوله: صلّ عند الشفق: الأهر، فكذلك قوله: «اللهم وال من والاه».

فأول ما نقوله عليه: إن هذا الكلام على هذا الوجه غير مسموع ولا مستعمل وهو ممّا ينبو الطبع عنه ومن عجيب الأمر أنه قال: فيما استشهد أصحابنا به قول القائل لغيره: أتعرف عبيدي زيداً؟ فإذا قال: بلى، قال: أشهدك أن عبيدي حرّ، إنه ليس بكلام مستعمل، ثم أورد مثل هذا الكلام مع نبوته عن الطبع والاستعمال ولم يخطر له أنه غير مستعمل، فصار مصداقاً لما قاله عليه السلام: «يبصر أحدكم القذى في عين أخيه ويدعّ الجذع في عينه»^(٢).

ثمّ يقال له: إننا وجب في الصورة التي ذكرتها حمل ما ذكره من الشفق مطلقاً في الأول على ما صرح به، وذكره مفسراً في الثاني من الشفق الأهر من^(٣)... في قوله: صلّوا^(٤) عند الشفق ما يمكن حمل لفظ الشفق عليه وصرفه إليه، فلزم بحكم ضرورة الحال يحمل ما ذكره أخيراً بياناً لما ذكره أولاً، ويحمل الشفق الذي ذكره أولاً على أن المراد به الشفق الأهر الذي ذكره أخيراً^(٥).

(٢) الجامع الصغير: ص ٢٠٥.

(١) ج: بهما.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين تقريباً.

(٤) جملة «في قوله: صلّوا» ليس في (م).

(٥) قوله: «بياناً لما ذكره... الى قوله: أخيراً» ليس في (ج).

وهذا لا يشبه الخبر، لأنّ فيه مقدّمة مفسّرة غير محتملة موجبة لحمل ما ذكره عليه السلام بعدها من القول المحتمل لمعناها، ولغيره على معناها على ما بيّناه وإنّما الذي يشبهه أن يقول قائل لجماعة: أستمّ تعرفون الشفق الذي هو حمرة تظهر في الأفق الغربيّ بعد غيوبة الشمس، فإذا قالوا: بلى، قال: فصلّوا عند ظهور الشفق، ثمّ يقول: اللّهم اغفر وارحم من يصليّ عند الشفق الذي هو البياض، ليثبت في الكلام المقدّمة والمؤخّرة. ومعلوم أنّه لا يجوز أن يريد بالشفق الذي أرسله وأطلقه إلّا الذي قرّره على معرفته وأنّه لا يستدر إلى الخواطر إلّا ذلك، وأنّه إنّما قال: اللّهم اغفر وارحم من يصليّ عند الشفق الذي هو البياض تنبيهاً على أنّه إن فاتت فضيلة الصلاة عند الحمرة فينبغي أن يصليّ عند البياض، وأنّ من يؤخّر الصلاة إلى حين ظهور البياض جدير بأن يستغفر ويرحم له.

فإن أعاد السؤال الذي ذكره قبل هذا، وهو أنّه إنّما أوجب حمل الشفق الذي ذكر مطلقاً على معنى الشفق الذي قرّره على معرفته، من حيث أنّه لو أراد معنى آخر لضاع تقديم تلك المقدّمة من تقريرهم على معرفة ذلك الشفق، وللغى ذلك التقرير ولم يثبت له فائدة، وليس كذلك الخبر، لأنّه وإن عني عليه السلام بقوله: «فعليّ مولا» المعنى الذي ذكره في المؤخّرة من الدعاء، لما ضاع تقديم المقدّمة، ولثبت في المقدّمة فائدة أعدنا الصورة التي ذكرناها في جواب مثل هذا السؤال من قبل وألحقنا به مؤخّرة لتكون مطابقة لما نتكلم فيه ويتمّ بها مقصودنا في الجواب، وتلك الصورة هي أن نقول: إذا قال القائل: أستمّ تعرفون صديقي زيداً الذي اشتريت منه عبدي مباركاً؟ فإذا قالوا: بلى، قال: فاشهدوا اني قد وهبتُ له عبدي، ثمّ قال: اللّهم ارحم صديقي زيداً وأنقذه من النار، كما أنقذ عبدي سالماً من الغرق والهلاك ومعلوم أنّ أحداً لا يحمل قوله «عبيدي» المتوسّط بين تلك المقدّمة وهذه المؤخّرة إلّا على العبد الذي قرّره على معرفته في المقدّمة دون الذي ذكره في المؤخّرة، وإن كان لو أراد غير

ذلك ، لثبت لتلك المقدمة ولذلك التقرير فائدة، وهي تعريف زيد الذي يهب له العبد، ويفهم تلك الجملة من كلامه أنه إنما وهب له مباركاً، وإنما دعا له بسبب إنقاذه عبده سالماً من الغرق.

طريقة أخرى في الاستدلال بهذا الخبر، وهي أن نذكر جميع الأقسام التي تحتملها لفظة المولى و^(١)... الطاعة، فيثبت ما أردناه. فمنها المعتق، ومنها المعتق، ومنها الحليف، ومنها الجار، ومنها الصهر، ومنها الإمام، ومنها الخلف، ومنها ابن العم، ومنها الأولى الذي تجب طاعته.

ولا يجوز أن يريد المعتق، ولا المعتق، ولا الحليف ولا الجار، ولا الصهر، ولا الإمام، ولا الخلف، وبطلان جميع هذه الأقسام ظاهر غير محتاج إلى الدلالة عليه.

ولا يجوز أن يريد ابن العم، لأن ذلك معلوم ضرورة، فلا فائدة في ذكره وجمع الناس له.

ولا يجوز أيضاً أن يريد الموالاة في الدين أو ولاء العتق، لأن ذلك معلوم من دينه عليه السلام ومن القرآن قال الله تعالى: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض»^(٢)، وما هذه صفته لا يحسن جمع الناس له وإعلامهم بما^(٣) هو ملعوم لهم. وولاء العتق أيضاً معلوم أنه لابن العم قبل الشرع وبعده فلم يبق إلا القسم الأخير الذي هو الأولى ومن تجب طاعته، فوجب أن يكون المراد، وإلا خرج عن الإفادة، ومن^(٤) كان كذلك كان إماماً يوضح ما ذكرناه ويؤيده قول عمر: بخ بنج يابن أبي طالب، فقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) (م): ما.

(٣) التوبة: ٧١.

(٤) قوله «أنه لابن العم... الى قوله: ومن» ليس في (ج).

ومؤمنة^(١)، من حيث إنّ هذه التهنئة لا تليق إلّا بما ذكرناه دون غيره من الأقسام.

فإن قيل: لعلّ النبيّ عليه السلام أراد بما ذكره الموالاة ظاهراً وباطناً، وهذه منزلة تفوق الإمامة، فيحسن جمع الناس لإعلامهم ثبوت هذه المنزلة لعلّي عليه السلام، ويحسن تهنئة صاحبها، وهذا الذي ذكرناه ممّا قد ذهب إليه جمع من مخالفيكم.

قلنا: أوّل ما نقوله في الجواب عن هذا السؤال: أنّ هذا السؤال لا يتوجّه على الطريقة الأولى المبنية على المقدّمة، لأنّ اللفظ وإن كان محتملاً للمعنى الذي ذكر في السؤال فرضاً وتقديراً، فإنّه لا يجوز حمله عليه لما قلناه من وجوب حمل الجملة الثانية على المعنى الذي تضمنته الجملة الأولى التي هي المقدّمة.

وأما إذا أورد على هذه الطريقة، فالجواب عنه أنّه لا يجوز حمل اللفظ على ما لا يحتمله في اللغة، ولا عدّ في أقسام محتملاته ومعانيه، والموالاة ظاهراً وباطناً لم يذكرها أحد في أقسام المولى بوجه من الوجوه^(٢) ولا عرفه أهل اللغة، لأنّهم سمّوا كلّ من تولّى نصرة غيره بأنّه مولاة من غير اعتبار الباطن، والمؤمنون يوالي بعضهم بعضاً على هذا الوجه، فما قاله السائل غير معروف.

فإن قيل: هذا اللفظ وإن لم يحتمل ذلك بحكم اللغة، فإنّه يجوز أن يراد^(٣) أثبتّها له^(٤) كما أثبتّها لنفسه.

قلنا: هذا يسقطه الإجماع، لأنّ كلّ من جوّز أن تكون الامامة مراداً بالخبر

(١) راجع الغدير: ج ١ ص ٩ فما بعد.

(٢) قوله: «في أقسام المولى... إلى قوله: الوجه» ليس في (م).

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٤) «أثبتّها له» ليس في (م).

قطع على أنه المراد، دون غيره، ولم يجوز خلافه، لأن من خالف في كونه عليه السلام منصوباً عليه بالإمامة لم يجوز كون الإمامة مستفاداً من الخبر أصلاً، ومن جوز ذلك قطع عليه، فتجوز ذلك مع عدم القطع عليه خروج عن الإجماع، وقول من قال: إن هذه المنزلة تفوق الإمامة باطل، لأن الإمامة تشمل الأمرين، من حيث كون الإمام مقطوعاً على عصمته، وقد قيل في بطلان حمل اللفظ على الموالاتة ظاهراً وباطناً: إن النبي عليه السلام جعله مولى لنا، كما أنه عليه السلام كذلك، ولم يقل: من كان مولى لي فهو مولى لعلي، والمولى هو متولي النصر لامن يولى^(١) نصرته، فلم يبق إلا أن يقال: معناه من كنت أولى بأن ينصربي، فعلي أولى بأن ينصره، وذلك راجع إلى أن المراد بلفظة «مولى» في الخبر أن له المزية في هذا المعنى على ما يجب للمؤمنين بعضهم على بعض ولا يكون ذلك إلا لمن هو مفترض الطاعة، كالنبي والإمام.

طريقة أخرى: وهي أن تُحمل لفظة «مولى» على جميع محتملاتها، إلا ما أخرجه الدليل، وقد ثبت أن من محتملاتها فرض الطاعة والأولية بالتدبير، فوجب أن يكون ذلك مراداً، لدخوله تحت هذه اللفظة، ويدل أيضاً على صحة ما ذكرناه ويؤيده ويؤكد ما روي عن الصحابة مما يقتضي أنهم فهموا من ذلك الإمامة، نحو تهنئتهم أمير المؤمنين عليه السلام نظماً، كشعر حسان بن ثابت وقيس بن سعد بن عباد، ونشراً كقول عمر الذي قدمناه، وذلك لا يليق إلا بما ذكرناه من الإمامة والخلافة، ولم يسمع من أحد التكير عليهم، والنبي عليه السلام مبرأ ومسمع منهم، ولم يرد عليهم ولا قال: إني ما أردت ذلك، فدل كل ذلك على أن المراد ما قلناه.

ومن الأخبار الدالة على إمامته عليه السلام قول النبي صلى الله عليه وآله

له: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانيبي بعدي^(١)، فأثبت عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى، إلا ما أخرجه الاستثناء من النبوة، وأخرج العرف من الأخوة، وقد علمنا أنّ منازل هارون من موسى كانت أشياء: منها أنّه كان أخاه لأبيه وأمه، ومنها أنّه كان شريكه في نبوته، ومنها: أنّه كان أحبّ القوم إليه، ومنها: أنّه كان ممّن شدّ الله به أزره، ومنها: أنّه كان مفترض الطاعة على أمته وخليفته على قومه، قال تبارك وتعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «واجعل لي وزيراً من أهلي * هارون أخي * أشدّ به أزري * وأشركه في أمري»^(٢) وقال سبحانه: «قد أوتيت سؤالك يا موسى»^(٣) وقال عز وجل في موضع آخر: «وقال موسى لأخيه هارون أخلفني في قومي»^(٤) وإذا كانت هذه المنازل ثابتة لهارون وقد جعلها النبيّ صلى الله عليه وآله لأئمة المؤمنين عليه السلام إلا ما استثناه لفظاً من النبوة والأخوة عرفاً، فوجب أن يثبت ما عداها من المنازل لأئمة المؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: فمن أين لكم صحّة هذا الخبر؟

قلنا: جميع ما دللنا به على صحّة الخبر الأول بعينه دالّ على صحّة هذا الخبر من تواتر الشيعة ونقل الفريقين المختلفين له، حتى أوردوه في صحيحهم وإجماع الامة على قبوله مع اختلافهم في تأويله، واحتجاج أمير المؤمنين عليهم به يوم الشورى وتركهم التكير عليه في ذلك، فلا وجه لاطالة القول باعادته.

فإن قيل: هارون عليه السلام مات في زمان حياة موسى عليه السلام، ولم

(١) صحيح البخاري: ج ٥ ص ٢٤ وج ٦ ص ٣، وصحيح مسلم: ج ٤ ص ١٨٧٠، وسنن الترمذي: ج ٥

ص ٦٣٨، ومسنند أحمد بن حنبل: ج ١ ص ١٧٣.

(٢) طه: ٢٩ - ٣٢.

(٤) الأعراف: ١٤٢.

(٣) طه: ٣٦.

ثبت له منزلة موسى عليه السلام بعد وفاته، فكيف يستدلون بذلك على ثبوت الإمامة لأمر المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وعلى آله؟. قلنا: إن هارون كان خليفة موسى في حال حياته، وكان ممن لوبقي إلى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة، كما كانت بعد وفاة النبي عليه السلام، وجب أن تكون الخلافة حاصلة له.

فإن قيل: ولم زعمتم أنه لوبقي هارون لكانت خلافته من موسى عليه السلام ثابتة؟.

قلنا: لأنه إذا ثبتت له هذه المنزلة في حال الحياة لم يجز أن يحظ عنها من ثبتت نبوته، لأن ذلك يقتضي التنفير^(١).

فإن قيل: فأنما لم يجز في هارون أن يزول وينحط عن هذه المنزلة مع حياته لكونه نبياً، فإذا استثنى النبي عليه السلام النبوة عن المنازل التي أثبتها لأمر المؤمنين عليه السلام، وجب أن لا تثبت الخلافة بعده.

قلنا: إنما كان يجب انتفاء الخلافه بانتفاء النبوة أن لو كانت الخلافة من مقتضى النبوة بحيث لا يثبت إلا مقتضى عن النبوة، فأما إذا كان الأمر بخلاف ذلك، لم يجب انتفاء الخلافة بانتفاء النبوة، لانفصال إحدى المنزلتين عن الأخرى، ألا ترى أن أحداً لو قال لو كي له: أعط فلاناً من مالي كذا وكذا ديناراً، لأنه استحق علي من ثمن مبيع، ثم قال: وأنزل فلاناً - يعني شخصاً آخر - منزلته وأجره في ذلك مجراه، فإن ذلك استحقه علي من أرش جراح أوقية متلف، وذكر وجهها يخالف الأول لوجب على الوكيل أن يسوي بينهما في العطية ولا يخالف بينهما من حيث اختلفت جهة استحقاقهما، وهذا يوجب ثبوت الخلافة لأمر المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبي عليه السلام، كما كان

يجب لهارون بعد أخيه موسى عليه السلام لو بقي بعده، وإن كان وجه وجوب ذلك في هارون ما يرجع إلى النبوة من تنزيهه عما يوجب التنفير، وفي أمير المؤمنين عليه السلام وجهاً آخر.

فإن قيل: ما هو مقدّر غير واقع كيف يوصف بأنه منزلة والموصوف بالمنزلة لابد من أن يكون ثابتاً^(١)... صلاة سادسة^(٢) لا تعدّ من الشرع ولا قبله أخرى من حيث لو كان النبي عليه السلام تعبّد^(٣)... لأنّ التعبّد^(٤) بذلك لم يقع فكذلك ما قلناه.

قلنا: وصف المنزلة المقدّرة بأنها منزلة جائز غير ممتنع مهما كان لها سبب استحقاق، وبيانه أن الدين المؤجل يوصف بأنه حقّ ودين كما يوصف الدين الحالّ بذلك، وعلى هذا لو أن إنساناً قال: فلان مثني بمنزلة زيد من عمرو، وعلمنا أن اختصاص زيد بعمره بلغ حدّاً لا يسأله شيئاً إلا أجابه إليه غير أنه لم يسأله مثلاً درهماً، ثم سأل فلاناً ذلك القائل درهماً، لم يكن له أن يمنعه ويقول: إنما شبّهت منزلتك مثني بمنزلة زيد من عمرو، وزيد ما سأل عمرواً درهماً ولا أعطاه إياه، فأنت أيضاً لا تستحقّه، لأن وجوب إعطائه لو سأله أمر مقدّر، والمقدّر ليس بمنزلة، بل العقلاء كلّهم يوجبون عليه إعطاء الدرهم لعلمهم بأن من شبّه حاله بحاله وهو زيد لو سأل عمرواً لأعطاه، وليس كذلك الصلاة السادسة، لأنه لم يثبت لها سبب وجوب محقّق، بل سبب وجوبها مقدّر كما أنها مقدّرة، وأنما تشبه الصلاة السادسة مسألتنا أن لو قال النبي عليه السلام: صلّوا بعد سنة أو سنتين صلاة سادسة، فأنه متى قال عليه السلام ذلك

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٢) «صلاة سادسة»: ليس في (م).

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار نصف سطر تقريباً.

(٤) «لأنّ التعبّد»: ليس في (م).

فإننا نصف الآن تلك الصلاة بأنها من شرعه عليه السلام وإن كان وقت وقوعها منتظراً، ثم ولو سلمنا أن المقدّر لا يوصف بالمنزلة لما ضرنا ولتمّ معه مقصودنا، لأنّ استحقاق هارون من موسى عليه السلام خلافته بعد وفاته كان حاصلاً في الحال، فوجب وصفه بأنّه منزلة لنبوته وتحققه في الحال، دون أن يكون مقدّراً مترقباً، ولهذا يثبت للموصي في الحال الذي يثبت فيه كونه وصياً استحقاق التصرف في مال الموصي، وإن وقف التصرف على بعد وفاة الموصي. فإن قيل: إذا جعلتم المقدّر منزلة وإن كان المقدّر منفيّاً فانفصلوا ممّن قال: هذا الخبر دالّ على نفي الإمامة عن أمير المؤمنين عليه السلام، من حيث علمنا أنّ هارون لم يخلف موسى بعد وفاته، فإذا كان الرسول عليه السلام جعل منازل هارون من موسى عليه السلام لأmir المؤمنين من نفسه، وجب أن لا يكون إماماً بعده كما لم يكن هارون إماماً وخليفة بعد أخيه موسى عليها السلام.

قلنا: قد بينّا أنّ هارون لوبقي إلى بعد وفاة موسى عليه السلام لخلفه في أمته، وأنّ ذلك منزلته، وذكرنا أيضاً أنّا لو سلمنا أنّ ذلك لا يسمّى منزلة لوصف استحقاقه في الحال لا يخلفه بعد وفاته إن بقي بأنّه منزلة، من حيث أن الاستحقاق لذلك حاصل في الحال غير مقدّر، فإذا جعل النبيّ عليه السلام جميع منازل هارون من موسى عليه السلام لأmir المؤمنين عليه السلام إلّا ما أخرجه الاستثناء والعرف وجب أن تدخل هذه المنزلة المشار إليها في جملة المنازل التي كانت لهارون عليه السلام، فيجب أن يكون أمير المؤمنين بحيث لوبقي إلى بعد وفاة النبيّ عليه السلام لكان خليفته في أمته، فلزم أن يكون خليفته فيهم، ولا يخرجهم من وجوب ذلك له أنّ هارون لم تثبت له بعد وفاة موسى عليه السلام خلافته في أمته بسبب أنّه لم يبق ولم ينته إلى تلك الحالة. وبيان ذلك: أنّ أحدنا لو قال لو كيّله: أعط زيدا كلّ يوم جاعك درهماً

وأجر عمرووا مجراه في ذلك، ثم فرضنا أن زيداً لم يحضر ولم يجيء إلى الوكيل في بعض الأيام، فلم يأخذ شيئاً وحضر عمرو فطالبه بالدرهم، لم يكن للوكيل منعه، ولا يقبل منه الاعتذار في منعه بأن يقول: إن الذي شبه موكلي حالك بحاله لم يحضر ولا أخذ الدرهم، بل تلزمه العطية، لأن كل واحد منهما يجب عليه أن يعطيه عند الحضور والمطالبة، فليس له منع الحاضر المطالب لأجل تأخر الآخر عن الحضور.

وبعد فإن النبي لا يصح وصفه بالمنزلة، وإن صح وصف المقدر الذي له سبب استحقاق بالمنزلة، ألا ترى أنه لا يصح أن يحمل قول من قال: فلان متي بمنزلة فلان من فلان، على أنه ليس بأخيه ولا شريكه ولا وصيه ولا على ما يجري مجرى ما ذكرناه من الأمور المنفية.

ثم يقال لهم: النبي عليه السلام أثبت هذه المنازل لأئمة المؤمنين بعده بقوله: «(لأنبيي بعدي)» لأنه كما أن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام مالولاه لوجب أو لصح دخوله فيه على اختلاف فيه، فكذلك في حقه أنه إذا أخرج من الكلام بعض ما تناوله في وقت أن يثبت ما عدا ذلك في ذلك الوقت، لأن القائل إذا قال: ضربت عبيدي إلا مسروقاً في الدار، فإنه يفهم من قوله هذا أنه قد ضرب كل من عدا مسروقاً، وكذا يفهم منه أنه ضربهم في الدار لاستثنائه ضرب مسروق في الدار، إذا تقرر هذا والنبي عليه السلام استثنى النبوة من المنازل التي أثبتها لأئمة المؤمنين بعده وجب أن يثبت ما عدا المستثنى من المنازل لأئمة المؤمنين بعده.

فإن قيل: لفظ «بعدي» ما أراد به بعد موتي، وأما أراد بعد كوني نبياً.

قلنا: الظاهر في العرف من قول القائل: فلان وصيي بعدي، وهذا العبد حر بعدي، وقول الخليفة: فلان ولي عهدي بعدي، أنه يريد بعد موتي، ولا يفهم من كلامه أنه يريد في زمان حياتي، على أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم

يضرنا، لأنه إذا أراد بعد كوني نبياً، وجب ثبوت هذه المنزلة بعد ثبوت النبوة إلى قيام الساعة، كما أنّ نفي نبوته يثبت بعده دائماً.

فإن قيل: فهذا يقتضي كونه إماماً معه حال حياته.

قلنا: ظاهر هذا القول يقتضي ذلك، لكن إذا علمنا بالإجماع أنه عليه السلام لم يرد حال حياته، ثبت ما عدا النبوة بعد حياته، على أننا إذا قلنا: إنّ هذا القول يقتضي ثبوت فرض الطاعة، فذلك حاصل متحقق في حال حياة النبي عليه السلام، وأنما منع حضور النبي عليه السلام من أن يأمر وينهى.

فإن قيل: إذا جاز تخصيص بعض الأحوال جاز لنا أن نخص بعضاً آخر فنحمله على بعد عثمان.

قلنا: هذا يبطله الإجماع، لأنّ أحداً من الأمة لم يحمل الخبر على بعد عثمان خاصة دون بعد الوفاة بلا فصل، من حيث إنّ الأمة بين قائلين: قائل يقول: إنه أراد الإمامة بعد وفاته عليه السلام بلا فصل وفيما بعده من الأزمان، وقائل يقول: إنه ما أراد بالخبر الإمامة أصلاً وألبته، فالقول بما تضمنه السؤال خروج عن الإجماع.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يقتضي ثبوت منزلة واحدة، إذ لو أراد أكثر منها لقال بمنازل هارون، فلا يصح حمله على العموم.

قلنا: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه لو أراد منزلة واحدة لما حسن أن يستثني منها، لأنه لا يصح الاستثناء من واحد، وكلّ من قال أراد أكثر من منزلة واحدة قال أراد جميع المنازل إلّا ما استثناه لفظاً وعرفاً.

والثاني من الوجهين: إنّ الأمة بين قولين: أحدهما: أنّ الخبر خرج على سبب فهو مقصور عليه، والآخر: أنّ المراد به جميع المنازل، فإذا بينا فساد

خروج الخبر على سبب وكونه مقصوراً على سببه، إن كان خارجاً على سبب ثبت القول الآخر، والذي يدلّ على فساد قول من اعتبر خروج الخبر على سبب أنّ ما ذكره من السبب طريقة الآحاد، والخبر معلوم، ولا يجوز قصر الخبر المعلوم على سبب مظنون، هذا على أنّ السبب الذي ذكره كما روي روي خلافه، وبعد فإنّ النبيّ عليه السلام قال له هذا القول في مقام بعد مقام، وفي غير غزاة تبوك، وأيضاً فلو كان الخبر خارجاً على سبب كما قالوه، لما وجب كونه مقصوراً عليه، لأنّ عند أكثر المحققين أنّ اللفظ يجب حمله على غمومه وإن خرج على سبب، وهو الصحيح على ما بيناه في أصول الفقه.

فإن قيل: لو أراد بالخبر الإمامة لوجب أن يقول: أنت متي بمنزلة يوشع بن نون من موسى، لأنّه الذي ثبتت له منزلة الخلافة والإمامة من موسى بعده عليه السلام، فحيث لم يقل ذلك دلّ على أنّه لم يرد الإمامة. قلنا: هذا فاسد من وجوه:

أحدها: أنّه إذا كان هذا الخبر بما بيّناه دليلاً على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام فقول الخصم كان يجب أن يقول النبيّ عليه السلام^(١) ونازل منزلته قول من يقول: إذا استدللنا بدلالة على إثبات الصانع ووحدانيته^(٢) بدلالة أخرى، وذلك فاسد بلا خلاف بين المحققين.

وثانيها: أنّ خلافة يوشع ليست معلومة^(٣) أنّها هي من نقل اليهود وروايتهم، وخلافة هارون عليه السلام نطق بها القرآن، وقيل في يوشع بن نون: إنّّه كان نبياً من قبل الله تعالى، والخلافة كانت في أولاد هارون، فإذا لم تكن تلك الخلافة معلومة كيف شبه بها.

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) (ج): معتبرة.

وثالثها: أنَّ النبيَّ عليه السلام أراد إثبات جميع منازل هارون من موسى لأُمير المؤمنين عليه السلام، ولم يرد الخلافة فحسب، وسائر تلك المنازل لم تكن ثابتة ليوشع، ولهذا لم يشبهه به.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «أنت منِّي بمنزلة هارون من موسى» يقتضي أن تكون المنازل حاصلة من موسى ومستفادة منه، وإلاَّ صارت هذه الإضافة لغواً ضائعاً في البين، وفرض الطاعة لأجل النبوة غير متعلق بموسى ولا حاصل^(١) من جهته، فلا تجب إضافته إليه.

قلنا: متى حملنا الخبر على أن المراد به الاستخلاف قلنا بموجب ما تضمنه السؤال، لأنَّ الخلافة كانت لهارون من موسى وبه لم تكن مستفادة من النبوة، ومتى حملناه على أن المراد به فرض الطاعة قلنا لا يقتضي هذا القول أن تكون المنازل مستفادة من موسى عليه السلام بل هو جار مجرى قول من يقول: زيد منِّي بمنزلة أبي أو أخي، مع علمنا بأن الأبوة والأخوة ليسابه ولا من جهته في أنه يريد أن محل زيد عندي وحاله معي في الإعظام والإجلال كمحل أبي وكحاله معي.

يوضح ما ذكرناه أنَّ الناس يطلقون مثل ذلك في الجمادات وما لا يتصور حصول سبب من جهته، فيقولون: منزلة دار زيد من دار عمرو منزلة دار بكر من دار خالد، ومنزلة يد الإنسان عنده منزلة رجله، وأنما يريدون بجميع ذلك التشبيه والمقاربة.

يبين ما ذكرناه استثناء النبوة من المنازل مع ما قد علمنا أنَّها لم تكن ثابتة لهارون من موسى وبسببه ومن جهته، إذ موسى عليه السلام لم يجعل أخاه هارون عليه السلام نبياً، بل كانت نبوته من جهة الله تعالى، فتحقق بما

ذكرناه اقتضاء هذا الخبر لإمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: الخبران اللذان تمسكتم بهما من جملة الكلام الذي يدخله الاحتمال والتأويل على ما صرحتم به، والإجماع حجة لا يدخلها الاحتمال والتأويل كدليل العقل، فم تدفعون^(١)... من كان في عصرهم^(٢) أجمعوا على إمامة أبي بكر، وذلك يمنع من الاستدلال بشيء من الأخبار^(٣) يعقد عليه إجماعهم^(٤) ويوجب ترك ظواهر الأخبار المقتضية لخلاف ذلك، إن كان لها ظواهر.

فأما ما يقوله الخصم ويدعيه من الإجماع ممنوع غير مسلم، بل خلافه معلوم من وجوه:

أحدها: أننا قد بينا أن من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته، وكونه أكثر الناس ثواباً، وعلى كونه أعلم الأمة بجميع الأحكام، وقد اتفق الخصوم معنا على أن أبا بكر لم يكن مقطوعاً على عصمته ولا على كونه أكثر الناس ثواباً ولا على كونه أعلم الأمة بجميع الأحكام^(٥) وهذا يمنع من انعقاد الاجماع الذي ادعاه الخصم.

وثانيها: ما قد بينا أيضاً من صحة النصّ الجليّ الذي لا يحتمل التأويل بالإمامة على أمير المؤمنين عليه السلام، أو ذلك يمنع من انعقاد الإجماع المدعى بثبوته، إذ بالإجماع لا يجوز أن يكون في زمان واحد إمامان.

وثالثها: ما قد ثبت بالبيان الذي ذكرناه أن خبر الغدير وخبر تبوك

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) «من كان في عصرهم» ليس في (م).

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٤) «يعقد عليه إجماعهم»: ليس في (م).

(٥) قوله: «وقد اتفق... الى قوله: بجميع الأحكام» ليس في (ج).

يَحْتَمِلَانِ مَعْنَى الْإِمَامَةِ، وَكَلَّ مِنْ قَالَ بِذَلِكَ قَطَعَ عَلَى أَنْ الْمُرَادَ بِهِمَا الْإِمَامَةُ، وَهَذَا أَيْضاً يَمْنَعُ مِنْ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَى خِلَافِهِ، ثُمَّ لَنَا بَعْدَ هَذَا كُلُّهُ أَنْ نَطَالِبَهُم بِالْدَّلِيلِ عَلَى ثَبُوتِ هَذَا الْإِجْمَاعِ الَّذِي ادَّعَوْهُ، لِأَنَّ الْخِلَافَ فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ فِي ابْتِدَاءِ الْعَقْدِ لَهُ كَانَ ظَاهِراً مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْعَبَّاسُ وَجَمَاعَةٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَمَنْ الزَّيْبِرِ حَتَّى رَوَى أَنَّهُ شَهْرُ سَيْفِهِ وَمَنْ سُلَيْمَانُ وَخَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ وَأَبِي سَفْيَانَ وَمَنْ الْأَنْصَارُ خُصُوصاً مِنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ وَوَلَدِهِ وَجَمْعٍ مِنْ أَهْلِهِ، فَمَنْ ادَّعَى أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ زَالٍ وَانْقَطَعَ، لَا يَخْلُو مَنْ أَنْ يَرِيدَ انْقِطَاعَهُ ظَاهِراً وَبَاطِناً وَبَيْنَ الصَّدِيقِ وَالْعَدُوِّ، أَوْ يَرِيدَ أَنَّ شِيَاعَ هَذَا الْخِلَافِ وَظُهُورَهُ انْقَطَعُوا إِنْ أَرَادَ الْأَوَّلَ فَهُوَ غَيْرُ مُسَلِّمٍ، وَنَحْنُ نَخَالِفُ فِيهِ، وَإِنْ أَرَادَ الثَّانِي، فَهُوَ مُسَلِّمٌ، وَلَكِنَّهُ غَيْرُ نَافِعٍ لِلْخَصْمِ، لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ عَنْ إِظْهَارِ الْخِلَافِ لَا يَدُلُّ بِمَجْرَدِهِ عَلَى الرِّضَا وَالتَّسْلِيمِ فِي الْبَاطِنِ.

فَإِنْ قِيلَ: مَنْ ادَّعَى الْاسْتِمْرَارَ فَعَلِيهِ الدَّلَالَةُ.

قُلْنَا: بَلِ الدَّلَالَةُ عَلَى مَنْ ادَّعَى الْإِنْقِطَاعَ، لِأَنَّ الْأَصْلَ الْمَعْلُومَ هُوَ حُصُولُهُ.

فَإِنْ قِيلَ: لَوْ اسْتَمَرَ الْخِلَافُ لَنَقُلْ كَمَا نَقُلْ وَقَوْعُهُ فِي الْأَصْلِ.

قُلْنَا: إِذَا سَلَّمْنَا أَنَّ إِظْهَارَ الْخِلَافِ انْقَطَعَ كَيْفَ يَلْزِمُ نَقْلَ مَا لَا يَكُونُ ظَاهِراً، هَذَا عَلَى أَنَّهُ قَدْ عَرِضَ مَا مَنَعَ^(١) مِنْ نَقْلِهِ ظَاهِراً مَشْهُوراً. فَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الْخَاصِّ فَقَدْ نَقَلْتُ الشَّيْعَةَ اسْتِمْرَارَهُ، وَرَوَوْا فِي ذَلِكَ رَوَايَاتٍ كَثِيرَةً، وَرَوَى أَيْضاً طَرَفٌ مِنْهُ مِنْ طَرِيقِ الْمُخَالَفِينَ، وَأَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَانَ يَتَطَلَّمُ فِي مَقَامِ بَعْدِ مَقَامٍ، وَيَقُولُ إِنَّهُ مَظْلُومٌ بِالْفَظَائِلِ الْمُخْتَلِفَةِ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا خَبَرُ الْآحَادِ فَلَا تَوْجِبُ عِلْماً.

قُلْنَا: مَعْنَاهَا مُتَوَاتِرُهَا، وَلَوْ سَلَّمْنَا أَنَّهَا فِي مَعَانِيهَا وَأَلْفَافِهَا فِي^(٢)... أَحْوَالِهَا

أن تمنع من القطع على خلافها، على أنّا إن تركنا المنازعة في استمرار الخلاف ونقله، وسلّمنا للخصوم ارتفاع اظهار الخلاف والنكير، فمن أين يدلّ على الرضا وارتفاع الخلاف في الباطن؟ فإنّ المحصلين من الخصوم يوافقونا في أنّ ظاهر ترك النكير على الفعل لا يدلّ على الرضا به، بل لذلك وجوه:

منها: أن يكون للتقية والخوف على النفس وما يجري مجراه.

ومنها: العلم أو الظن بأنّ النكير يقتضي وقوع منكر، هو أعظم ممّا يراد دفعه بالنكير.

ومنها: حصول العلم أو غلبة الظن بأنّ النكير لا يؤثر في ارتفاع المنكر.

ومنها: الاستغناء بنكير متقدّم وأحوال ظاهرة لا يظن معها أنّ المسك عن النكير راض بالمنكر، فإذا كان أسباب النكير كثيرة فلا يجب حمله على الرضا دون غيره إلاّ بدليل.

فإن قيل: لولم يرض أمير المؤمنين عليه السلام بإمامة أبي بكر لما بايعه.

قلنا: لادلالة في بيعته له، لأنّها وقعت بعد مطل ودفاع وتأخر منه، وبعد أن عوتب وهُذد وأخرج على الوجه الذي جاءت به الروايات من جهة العامة والخاصة، وقيل له: حسدت ابن عمك ونفست عليه، وخوف من وقوع فتنة بين المسلمين، وكثير من هذه المعاني رواها المخالفون، وهي موجودة في كتبهم الموثوق بها، كتاريخ البلاذري^(١)، وكتب الواقدي^(٢) وغير ذلك، ووجد أنها في كتب الشيعة وروايتها من طرقهم أكثر من أن تُحصى، ومن تأمل الأخبار المروية في هذا الباب علم صحّة ما قلناه إذا أنصف من نفسه، وقد ذكرت في مسألة مفردة أُمليتها أنّ تمسك المخالف ببيعة أمير المؤمنين عليه السلام وإظهاره موافقه القوم لا يصحّ، لأنّه لا يخلو من أن يستدلّ بذلك على أنّه لم يكن منصوباً

عليه بالإمامة، أو يلزمنا أن نستدل به نحن على أنه لم يكن منصوباً عليه بالإمامة، إن استدل هو به يقال له: أو تسلّم عصمته وأنّ قوله وفعله حجة أو لا تسلّم ذلك؟.

إن قال: لا أسلمه قلنا: فأتي حجة في فعل من لم تثبت عصمته. وإن قال: أسلم عصمته، قيل له: فيلزمك أن تقول بكونه منصوباً عليه بالإمامة، لأنّ القطع على عصمته والمنع من كونه منصوباً عليه بالإمامة خروج عن الإجماع، من حيث إنّ الأئمة بين قائلين: قائل بأنّه منصوب عليه بالإمامة وهو يقطع^(١)... وليس منصوباً عليه بالإمامة، وهو كلّ من يخالف الإمامية، وهم بأجمعهم يقولون^(٢)... على عصمته^(٣)، وليس في الأئمة من يجمع بين القول بعصمته على القطع، وبين القول بأنّه لم يكن منصوباً عليه بالإمامة، فصحّ أنّ القول بذلك خروج عن الإجماع، وإذ الزمه أن يقول بكونه منصوباً عليه بالإمامة ليتمكن المصير إلى عصمته، فيمكنه الاستدلال بفعله أو قوله، فهما استدل بفعله أو قوله على أنّه لم يكن منصوباً عليه بالإمامة كان ذلك استدلالاً منه بما هو فرع كونه منصوباً عليه بالإمامة على أنه ليس منصوباً عليه بالإمامة، وهذا خلف من الكلام.

وإن ألزمنا أن نستدل نحن بذلك على أنّه لم يكن منصوباً عليه بالإمامة من حيث إنّنا نذهب إلى عصمته نقول له وطريقنا إلى القطع على عصمته إنّما هو كونه منصوباً عليه بالإمامة بأن نقول: إذا نصّ الله عليه أو رسوله بالإمامة، وقد دلّ العقل على أن الإمام لا بدّ من أن يكون مقطوعاً على عصمته، علمنا عصمته عليه السلام، لا طريق لنا إلى عصمته غير ما ذكرناه، فكيف نستدلّ

(١) و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) «على عصمته»: ليس في (م).

بفعله الذي هو فرع في كونه حجة على ما هو فرع له على كونه منصوباً عليه بالإمامة على أنه لم يكن منصوباً عليه بالإمامة؟ وكيف يلزمنا ذلك؟ فهل ما يقوله المتمسك ببيعته عليه السلام واطهار موافقته للقوم إلا استدلالاً بالشيء على نقيضه أو إلزام الشيء على نقيضه، كمن يستدلّ بكون زيد في الدار على أنه ليس في الدار، أو بحدوث العالم على أنه ليس بحدث، أو كمن يلزم من كون زيد في الدار أن لا يكون فيها، ومن حدث العالم أن لا يكون حادثاً، وبسطنا القول في ذلك وأوضحناه بضرب الأمثلة وإيراد الأسئلة على ما قلناه والأجوبة عنها، فمن أراد ذلك التفصيل فليطلبه من تلك المسألة.

فإن قيل: فما السبب في كفه عن النكير وإظهار البيعة إن لم يكن ذلك عن رضا منه إذكروه، وإن لم يلزمكم من طريق الجدل بيان ذلك في هذا المقام؟ قلنا: إذا كان النص بالإمامة واقعاً عليه على ما بيّناه، فسبب كفه عن النكير والنزاع ودخوله في البيعة أظهر من أن يخفى، لأن من اطرح نص الرسول وعمل بخلافه ونبذ عهده وحلّ عقده يخاف جانبه وتخشى بواده ولا يطمع في رجوعه بوعظ وتذكير، ولا خلاف في أن من يريد إنكار المنكر إذا غلب على ظنه أن إنكاره لا يؤثر لا يجب عليه الإنكار، ومن الجائز أن يكون سبب كفه عن النكير ما غلب على ظنه من أن مقامه على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تتدارك ولا تتلافى لما رأى من اجتماع الكلمة على من^(١) ... المنازعين لهم، ودخلت الشبهة على الجمهور بسبب ذلك، ولا شك في أنه إذا عرض في إنكار المنكر وجه من وجوه القبح قُبِحَ الإنكار.

فإن قيل: هذا يقتضي أن يشك في كلّ راض بأمر من الأمور. قلنا: إننا^(٢) لم نعلم ممن يدعى عليه الرضا، إلا أنه لا ينكر، فأنا لانقطع

على رضاه، وأنما نقطع على رضاه إذا علمنا أنه لا وجه لكفه عن النكير الآ
الرضا. ولهذا قطعنا على رضا عمرو أبي عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة بيعة أبي بكر.
ثم يقال لمخالفينا من المعتزلة على قولهم بأن إمساك أمير المؤمنين عن النكير
يدلّ على رضاه، أن يقولوا بإمامة معاوية، لأنّ الأمة بعد المهادنة التي جرت بين
الحسن عليه السلام وبينه كان بعضهم راضياً بإمامته، وبعضهم عادلاً عن
النكير ممسكاً عنه، وكانوا مجمعين على الكف عن النكير عليه، حتى سُمّي تلك
السنة عام الجماعة.

فإن قالوا: إنّ بعضهم كان منكراً عليه في الباطن، فلم يظهروا الإنكار
خوفاً وتقيّةً، قيل لهم مثله في من تقدّم بلا فصل بين الموضعين، وقد عارض
أصحابنا جميع المخالفين في الإمامة والمعتزلة وغيرهم بإجماع الناس على ما جرى
على عثمان من خلعه وقتله، فإنّ الناس في ذلك كانوا بين خاذل وقاتل
وكاف عن النكير، وهذه أمارّة الرضا عندهم، فأبى شيء دفعوا به انعقاد هذا
الإجماع يمكن بمثله دفع الإجماع الذي ادّعوه.

فإن قيل: أُلّست تقولون: إنّ الرئاسة لطف، وأنّها تحب لكونها لطفاً،
فكيف تجمعون بين القول بوجوب الرئاسة لكونها لطفاً وبين القول بكون
أمير المؤمنين إماماً، وتنصيب الله تعالى عليه بالإمامة التي هي الرئاسة
المخصوصة الموصوفة؟ مع علمنا بأنّه لما انتهز للإمامة نكثت جماعة وقسطت
فرقة ومركت أخرى، ولولا انتهازه للإمامة لما وقع البغي والفتنة من هؤلاء
الفرق، ومع ذهابكم إلى أنّ الذين دفعوه عن مقامه في الأوّل واستبدّوا بالأمر
دونه كانوا بذلك عصاة غاصبين حقّه، ظالمين له، ولولا تنصيبه تعالى عليه
بالإمامة لما كان الذي كانوا فيه ومشتغلين^(١) غصباً وظلماً، فلم يكونوا ظالمين

غاصبين، فكيف يكون تقدمه ورئاسته لطفاً، واللطف ما يقع عنده الصلاح أو يقرب إليه بطريق الدعوة، ولولاه ما كان يقع الصلاح أو التقريب منه^(١)... ويصرف عنه^(٢) ولولاه ما كان يرتفع الفساد أو الصرف عنه أو تثبت له^(٣)... عنده^(٤) أو الدعاء الى الصلاح والصرف عن الفساد^(٥) الذي أشرنا إليه، فلو أن قائلًا قال: إن إمامته كانت مفسدة، لكان قوله أقرب من قولكم، وقد سئلت عن هذا عند كلامكم في وجوب الرئاسة، فأجبت بأن هذا السؤال لا يقدح في وجوب جنس الرئاسة، وإنما يتوجه على كلامنا في تعيين إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ووعدتم بالجواب عند كلامكم في تعيين إمامته عليه السلام وأنتم الآن تتكلمون في ذلك، فما الجواب؟.

قلنا: أول ما نقوله في الجواب عن هذا السؤال: إن ما ذكره السائل إن قدح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وكونها لطفاً لقدح في نبوة نبيينا محمد صلى الله عليه وآله وكونه لطفاً، بل في نبوة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ويحيى وهود وصالح وأكثر الأنبياء عليهم السلام، وذلك لأن عند انبعاث النبي عليه السلام وقع من منكري نبوته من قريش وغيرهم من القبائح والمعاصي، كتكذيبه ورميه بالسحر والكهانة ومخاصمته وحروبه ما لولا انبعاثه لكان لا يقع شيء منه، وكذلك القول في معاملة قوم نوح معه، وإلقاء نمرود إبراهيم في النار، وقتل فرعون السحرة وقطع أيديهم وأرجلهم، وادعائه على موسى عليه السلام أنه كبير السحرة وتكذيبه له، وما صنعه اليهود بعيسى من الإيذاء والتكذيب وقصدهم قتله وصلبه، وقتل يحيى، وصنيع عاد وشمود يهود وصالح. ولو

(١) و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) «ويصرف عنه»: ليس في (م).

(٤) «له... عنده»: ليس في (م).

(٥) «عن الفساد»: ليس في (م).

لا انبعاث هؤلاء الأنبياء لما وقع شيء من هذه القبائح، فيجب على مقتضى قول السائل أن يكون بعثة هؤلاء الأنبياء مفسدة، وكل ما يدفع به هذا الإلزام عن نفسه بمثله ندفع إلزامه إيانا ما ألزمه.

فإن قيل: إن المكذبين للأنبياء كانوا عصاة كفاراً قبل انبعاثهم، فكانت معصيتهم وكفرهم متقدمة على انبعاث الأنبياء.

قلنا: لم نلزمكم ما ذكرناه في معاصيهم السابقة، بل فيما تجدد عند انبعاثهم ودعواهم النبوة، وكذلك نلزمه أن يكون تكليف الكافر والعاصي مفسدة من حيث إنه يقع عند التكليفين الكفر والمعصية، ولولا تكليفها لما وقع الكفر ولا المعصية، فما يدفع به هذا الإلزام ندفع بمثله إلزامه.

ثم نقول له: إنك انسيت في سؤالك هذا ما هو معتبر في حقيقة الاستفساد والمفسدة بالاتفاق بيننا وبينك، وهو أن لا يكون تمكيناً ولا حظاً له في التمكين، بل يكون منفصلاً عنه، ولولا هذا التقييد للزم أن تكون القدرة مفسدة، لأن عندها يقع الفساد، ولولاها^(١)... لم تكن مفسدة، وكذا كان يلزم أن يكون خلق الشهوة والنفرة مفسدة، لأن الفساد^(٢) القبيح المشتهى والإخلال بالواجب الذي ينفر عنه طبع المكلف يقع عنده هلولاه ما^(٣)... لما كان معدوداً في التمكين لم يكن مفسدة.

إذا تقرر هذا فنصب أمير المؤمنين عليه السلام والتنصيب عليه بالإمامة تمكين للقوم من أن يعرفوه إماماً فيطيعوه وينصروه وينزلوا تحت أمره ونيه، فيصلوا بذلك إلى ما هو لطف لهم من تصرفه فيهم وتدبيرهم وإقامة السياسة فيما بينهم، إذ هم لا يتمكنون من معرفة إمامته إلا بالتنصيب عليه على ما بيّناه من

(١) و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات، ولفظة (ما) غير موجودة في نسخة (م).

قبل، فلا يكون نصبه والتنصيب عليه مفسدة إن وقع عنده الفساد المشار إليه. وهذا يندفع لزوم كون بعثة الأنبياء مفسدة لأنها معدودة في التمكين، إذ الأمم بآئبعاآهم وإظهار الإعلام عليهم يتمكّنون من معرفة نبوتهم، فيعرفون مصالحهم التي تحمّلوها فلا يلزم أن تكون بعثتهم مفسدة وإن وقع عندها الفساد الذي أشرنا إليه، وبمثله ندفع كون تكليف الكافر والعاصي مفسدة، لأنّ التكليف تمكين للمكلف من أن يجعل المكلف نفسه مستحقاً للثواب أو العقاب، ولولا التكليف ما كان العبد متمكناً من أن يصير مستحقاً للثواب أو العقاب، فلم يلزم فيه أيضاً كونه مفسدة وإن وقع عنده الكفر أو المعصية، هذا هو الجواب عن هذا السؤال، والله الموفق.

القول في أحكام البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام ومحاربيه

لا يخفى مذهب أصحابنا الإمامية في محاربي أمير المؤمنين عليه السلام والبغاة عليه، وأنهم يحكمون فيهم بمثل حكم المعتزلة في المجبرة والمشبهة وغيرهما من الضلال والمبطلين وزائداً عليه، وأما مخالفوهم ففيهم من يفسقهم، وفيهم من يخطأهم خطأ لا يبلغ حد الفسق والحشوية منهم يقولون في أصحاب الجمل والصفين أنهم كانوا مجتهدين، فأما أصحاب النهروان والخوارج فأنهم مجمعون على تفسيقهم، وحنة أصحابنا فيما اعتقدوه فيهم وجوه:

منها: إجماعهم على ذلك .

ومنها: أن الذين حاربوه وبغوا عليه كانوا منكرين لإمامته دافعين لها، والجهل بالإمامة والدفع لها كالدفع للنبوّة والجهل بها وقد روي عنه عليه السلام أنه قال: من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية^(١)، وهو ما اشتهر به في الروايات، وتلقته الأمة بالقبول من قوله عليه السلام: حربك يا علي حربي^(٢)...^(٣) ومعلوم أنه صلى الله عليه وآله، لم يرد أن حربه بعينها حربه، لحصول الخلافة، وإنما أراد أن أحكام حربه مثل أحكام حربه عليه السلام،

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج ٤ ص ٩٦ بلفظ «من مات بغير إمام...».

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٣) ينابيع المودة: ص ٨١.

ولا شكّ ولا نزاع في أحكام حرب النبي فيجب مثلها في حرب أمير المؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: لو تساوى حكم الحربين، لغنم مال كلّ واحد منها ولأتبع موليه ولأجهز على جريحه.

قيل: الظاهر يقتضي ذلك، لكن علمنا بالدليل اختلافهما في بعض الأحكام، فأخرجناه بالدليل وبقي ما عداه.

ثمّ يقال للمعتزلة: ألستم تحكمون بكفر المجبّرة والمشبّهة؟ أفيلزمكم أن يجري عليهم حكم الكفار من أهل الحرب؟ وبعد فإن أحكام الكفار مختلفة، ألا ترى أنّ الحربي حكمه مخالف لحكم الذميّ، والمرتد يخالف حكمه حكمهما، وإذا كان أحكام الكفر مختلفة لم يمتنع أن يكون أحكام البغاة مخالفة لأحكام سائر الكفار، وما يدّعيه المعتزلة من توبة جماعة منهم فغير صحيح، لتعزى دعواهم في ذلك عن حجة، إذ كلّ ما يتعلّقون به من الأخبار في ذلك طريقه الآحاد التي لا توجب علماً، ومعصية القوم معلومة مقطوع عليها، فلا يجوز الرجوع عنها بما لا يكون معلوماً.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن لا نرجع عن ذمّ أحد من الفساق الذين علمنا فسقهم، لأنّه إذا أظهر التوبة لم نعلم أنّها وقعت على شرائطها التي توجب إسقاط الذم والعقاب، فيجب أن لا نرجع عن ذمه وإن تاب^(١).

قلنا: لا يلزمنا ما ذكر في السؤال، لأنّا قد نعلم ندم الغير في بعض الحالات ضرورة وأما شروط التوبة على كماها فلا يصح علمنا بها من غيرنا، وإن علمناها من أنفسنا، فطريق إثباتها في الغير غالب الظن، فما إليه طريق من العلم بندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن معرفته عمل فيه على الظنّ، كما

عُمل في نظائره على ذلك إذا تعذر العلم، فإذا علمنا من الغير الندم وغلب في ظننا بالأمارات تكامل شروط التوبة فيه رجعنا عن ذمّه ومدحناه بشرط كما نمح مُظهر الإيمان كذلك بشرط، قال أصحابنا: ثمّ ولو سلّمنا الأخبار التي رويها في توبة القوم، لكان لنا في الكلام عليها وجهان: أحدهما: أن نعارضها بأمثالها من الأخبار التي تقتضي الإصرار وعدم التوبة، وثانيهما: أن نبين أنّ كلّ ما رويّه لا ظاهر له يدل على التوبة، بل يحتمل التوبة وغيرها، ولا يجوز الرجوع عن فسق معلوم غير محتمل بأمر محتمل، وأوردوا تفاصيل الروايات في ذلك، فمن أراد الإطلاع عليها، فليطلبها في مظانّها في كتبهم.

القول في بيان إمامة باقي الأئمة عليهم السلام، إلى اتمام الأثنى عشر
لنا في ذلك طرق ثلاثة:

أحدها: تواتر الشيعة خلفاً عن سلف إلى النبي عليه السلام أنه نصّ على
من يقوم مقامه بعده، ثمّ على من يقوم مقامه بعده، وهكذا إلى تمام الإثنى
عشر، وأيضاً فإنهم يروون على التواتر أنّ أمير المؤمنين عليه السلام نصّ على من
بعده، وكذا كلّ إمام نصّ على الذي يليه إلى الإنتهاء إلى صاحب الزمان،
والأسئلة التي أوردناها على ما ذكرناه من تواتر الشيعة بالتنصيب على
إمامة أمير المؤمنين مهملها أوردت هاهنا: الجواب عنها ما ذكرناه هناك، فلا
معنى لتكراره.

والطريقة الثانية: هي أن ندلّ على أن الزمان لا يخلو من إمام، وأنّ الإمام
لابدّ من أن يكون معصوماً مقطوعاً على عصمته، وأن يكون منصوباً عليه، وأنّ
الحق لا يخرج عن الأئمة.

إذا تقررت هذه الأصول يعتبر إمامة كلّ من اختلف في إمامته في كلّ
عصر، ونفسد إمامة كلّ من عدا من نذهب إلى إمامته، فنعلم بذلك صحّة
إمامة من نذهب إلى إمامته.

وطريق إفساد الأقوال المخالفة لقولنا هو أن من قال: يجوز أن يخلو الزمان من
إمام، نبطل قوله بالدلالة الدالة على أن لا غنية في كلّ عصر من إمام، أعني

أعصار أمثالنا في جواز الخطأ عليهم من المكلفين، وقد بينّا ذلك فيما سبق، ومن لم ينازع في ذلك وذهب إلى إمامة من ليس بمقطوع على عصمته نبطل قوله بما دلّنا عليه من لزوم كون الإمام مقطوعاً على عصمته.

ولئن قال قائل بالقطع على العصمة في الإمام ولم يقل بالنص ولا المعجز نبطل قوله بالدلالة الدالة على وجوب أحد الأمرين، ومن اعتبر جميع هذه الصفات واعترف بها وخالف في وفاة من علمنا وفاته، وقال هو الإمام الكيسانية الداهيين إلى إمامة محمد بن الحنفية المدعين لحياته، والناووسية المعتقدين لحياة الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، والواقفية الداهيين إلى حياة أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام نبطل قوله بما علمنا من موت المذكورين، كما علمنا موت غيرهم من آبائهم وأولادهم، ونبطل قول الكيسانية من وجه آخر، وهو حصول الإجماع على أنّ محمد بن الحنفية لم يكن مقطوعاً على عصمته، مع ما قد بينّا أنّ الإمام لابدّ من أن يكون مقطوعاً على عصمته، ولو اعترف معترف بجميع هذه الأصول وأقرّها كلّها، وذهب إلى أنّ الإمام غير من نذهب إلى إمامته في كلّ عصر كان قوله خارجاً عن أقوال جميع الأئمة^(١)... يتفق إمامته^(٢) كلّ من نذهب إلى إمامته في كلّ عصر.

والطريقة الثالثة: هي أنّ الفريقين المختلفين والفرقتين المتباينتين عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه نصّ في علي عليه السلام وفي الأئمة من بعد، في مثل قوله: عدد الأئمة أو الخلفاء من بعدي عدد نقباء بني إسرائيل، أو النقباء في بني إسرائيل^(٣)، على اختلاف الروايات في ذلك، وكلّ من اعتبر هذا العدد من

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢) «يتفق إمامته» ليس في (م).

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ج ١ ص ٣٩٨، ج ١ ص ٤٠٦.

الأئمة وقصرهم عليه لازيادة ولا نقصان، قطع على أنهم أئمتنا عليهم السلام، وأنما جعلنا نقل الفريقين المختلفين حجة مستأنفة، لأن العادة جرت بأن كل من اعتقد مذهباً طريق صحته النقل فإن دواعيه تتوفر إلى نقله، وتتوفر دواعي مخالفه إلى طيه وكتمانه والطن عليه والإنكار له، بذلك جرت العادة في مدائح الرجال وذمومهم ونقل فضائلهم ونقصهم وذرائلهم فتي رأينا الفرقة المخالفة لنا نقلت ما ذكرناه كنقلنا، ولم نتعرض للطعن على ما نقلته، لا في لفظه ولا في معناه، دل ذلك على أن الله تعالى قد سخرهم لنقله، وحملهم على روايته، وذلك يدل على صحة الخبر، وقد أورد أصحابنا الأخبار في ذلك في كتبهم، وشيخنا السعيد أبو جعفر أوردتها في المفصح في الإمامة^(١) من طريقي المؤلف والمخالف، فمن أراد وقف عليه من هناك .

والرد على الزيدية دخل فيما قررناه وبيناه، من حيث إن الذاهبين إلى إمامة زيد لا يعتبرون القطع على العصمة في الإمام، فيبطل قولهم بما سبق من كلامنا، ومن حمل نفسه على اعتبار ذلك من متأخري الزيدية، فهو مخالف للإجماع الذي سبقه، على أننا نوجب القطع على عصمة الإمام من الكبراء والصغائر، وهذا مما لا يذهب إليه أحد من مخالفينا في الإمامة.

الكلام في الغيبة

إن قال قائل: إن كان الأمر على ما ذكرتموه، فأين إمام زمانكم هذا؟ ولم لا يظهر ولا يتصرف تصرف الأئمة؟ وما الوجه في حسن غيبته واستتاره؟.

قلنا: الكلام في غيبة إمام عصرنا هذا وسببها ووجه حسنها ظاهر إذا صحت الأصول التي قدمناها، فأما من دون صحتها فهو غير واضح، بل هو مستحيل، وذلك لأننا إذا علمنا إمامته، لعلمنا بأن الزمان لا يخلو من إمام، وأن الإمام لابد من أن يكون مقطوعاً على عصمته من كبائر الذنوب وصغائرها، وأن الحق لا يخرج من الأئمة، ووجداننا الأئمة بين قائل يقول بجواز خلو الزمان من إمام مبطل في مقاله للدلالة الدالة على^(١)...، وقائل يقول بإمامة من ليس بمقطوع على عصمته من الصغائر والكبائر^(٢) الدال على عصمة الإمام من جميع المعاصي قطعاً، وقائل يقول بإمامة من ثبت^(٣) هذه الفرقة قد انقرضت، لكنّها وإن لم تنقرض وكانت موجودة، فإن قولها يبطل بما علمنا^(٤)...، من ادّعت حياته كموت آبائهم وأولادهم، وقائل يقول: بإمامة صاحبنا عليه السلام،

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

فيتعيّن صحّة وجوده وإمامته، وإلّا أدى إلى أن الحقّ خارج عن الأئمة، إذ لا قول للأئمة في هذه المسألة غير ما ذكرناه، وذلك باطل بالاتّفاق، ثمّ وجدناه غائباً عن الناس، علمنا أنّه لم يغيب مع عصمته وتعيّن فرض القيام بالإمامة فيه إلّا لسبب أباح له ذلك وإن لم نعلم ذلك السبب مفصّلاً، كما نقول في خلق الموزيات من الهوام والسباع، وإيلام الاطفال والبالغين والبهائم بالأمراض والأوجاع النازلة بهم من جهته تعالى، لأنّا نقول لمن اشتبه عليه وجه الحكمة في جميع ذلك إذا ثبت أنّ هذه الأمور من جهته تعالى، وأنّه عزّ وجلّ عدل حكيم لا يفعل القبيح، علمنا وتحققنا أن لكلّ شيء من هذه الأشياء وجه حكمة وحسن في الجملة، وإن لم يتعيّن ذلك الوجه لنا، وكفانا هذا العلم الجملي في حلّ هذه المشكل والمشتبه، وكما نقول في الآيات المتشابهات التي تقتضي ظواهرها الجبر والتشبيه، فإنّا بمثل هذا الجواب ندفع المتمسك بها بأن نقول له: إذا ثبت أن هذه الآيات كلامه ووحيه، وأنّه تعالى لا يكذب ولا يقول إلّا الحق بوجه من الوجوه علمنا أنّ لهذه الآيات تأويلات صحيحة مطابقة للحقّ، ودليله وإن لم نعلم ذلك المراد والتأويل بعينه مفصّلاً، ويكفينا علم الجملة في ذلك، كذلك القول في الغيبة سواء، فإن تشاغلنا بإيراد العلّة المعينة في غيبته واستتاره في الوجه المخرج له إلى الاستتار، والغيبة مفصّلاً كان ذلك تبرعاً منا، كما كنّا متبرّعين بإيراد الوجوه المفصلة في نظائره ممّا ذكرناه، ومهما قال المنازع: لانسلّم لكم إمامته، كان الكلام معه في إمامته لا في غيبته، إذ الكلام في غيبته وسببها فرع على ثبوت إمامته، ولا يمكن التوصل إلى إفساد الأصل باشتباه الأمر في الفرع، كما لا يمكن ذلك في نظائره التي أشرنا إليه^(١) في الآيات المتشابهة.

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

إن قال قائل: لم لا يكون الخصم مخيراً بين أن يتكلم^(١) ... وجوده وإمامته^(٢) في زماننا هذا، ليعرف أنها صحيحة أو فاسدة؟ وبين أن يتكلم^(٣) ... اتضح أن لا سبب^(٤) لها انكشف له بطلان إمامته.

قلنا: ليس للشاك في إمامته أن يتكلم في سبب غيبته، كما أنه ليس للشاك في حكمة الله تعالى وأنه لا يفعل القبيح أن يتكلم في سبب إيلاهم الأطفال وخلق الموديات، من حيث إن الكلام في الفرع لا يصح إلا بعد إحكام أصله. ثم بعد هذا فأننا نذكر ما ذكره أصحابنا من الوجوه المختلفة في سبب غيبته عليه السلام على التفصيل، استظهاراً في الحجة.

فمن تلك الوجوه إضافة الظالمين له، ومنعهم إتياءه من التصرف فيما جعل إليه التصرف فيه، وخوفه على نفسه من التصرف في ذلك، كما أشرنا إليه فيما سبق، فإذا حالوا بينه وبين مراده لم يلزمه القيام بالإمامة، ومتى خاف على نفسه لزمه الاستتار والغيبة كاستتار النبي صلى الله عليه وآله تارة في الشعب وتارة في الغار، إذ من المعلوم أنه لا وجه لذلك إلا الخوف على النفس.

إن قال قائل: لعل النبي عليه السلام إنما استتر بعد أداء ما يجب عليه أدائه إلى الخلق وما بقي إليه حاجة، والإمام عندكم بخلافه، لأن الحاجة إليه وإلى سياسته قائمة في كل زمان، وبعد فإن استتار النبي عليه السلام لم يمتد ولم يطل فيه الزمان، وغيبة الإمام عليه السلام مضى عليها الأعصار والدهور.

قلنا: استتار النبي عليه السلام في الشعب والغار كان بمكة قبل الهجرة ولم يكن عليه السلام قد أدى جميع الشرع إلى الخلق في ذلك الزمان، ثم ولو ثبت ما قالوه من تكامل الأداء لكانت الحاجة إلى تدبيره وسياسته قائمة، فنقول: إذا

(١) و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) «وجوده وإمامته» ليس في (م) ويوجد بدلها: بإمامته.

(٤) م: لا يصح إلا بسبب...

جازت غيبة النبي عليه السلام مع الحاجة إليه، واللوم يكون متوجّهاً إلى من سبّها، فكذلك القول في غيبة الإمام عليه السلام، أمّا التفرقة بالطول والقصر بين الغيبتين فغير صحيحة، من حيث إنّ الغيبة موقوفة على سبّها، فإذا استمرّ سبّها استمرّت الغيبة فطالت، وإن لم يستمر سبّها وقصر لم يستمر وقصرت.

فإن قيل: لو كان الخوف هو المحجج له إلى الغيبة والاستتار لاستتر آباؤه عليهم السلام مثل ذلك، فانّهم كانوا أيضاً خائفين كخوفه، على مذهبكم. قلنا: آباؤه عليهم السلام ما كانوا خائفين مع تمسّكهم بالتقية وترك التظاهر بالإمامة ونفيها عن نفوسهم، وحال صاحب الزمان بخلاف ذلك، لأنّه يظهر بالسيف ويدعو إلى نفسه، ويجاهد ويحارب بأمر الله تعالى من خوفه وخوف آبائه عليهم السلام.

فإن قيل: هلاًّ ظهر كظهور آبائه لا بالسيف^(١)... ويدّعي الإمامة؟ بل بأن يلزم بيته والتقية، فينتفع الخلق به بعض الانتفاع بأن يفيدهم^(٢)... كصنيع الصادق عليه السلام والباقر عليه السلام وغيرهما من أسلافه عليهم السلام؟. قلنا: لو ظهر كذلك وعُرف أنّه ابن العسكري، مع ما قد اشتهر فيما بين شيعة وعرفه المخالفون من مذهب شيعة أنّه الذي يزيل الظلم ويقهر الملوك ويملاّ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً على ما تواترت به الأخبار، لقصد أعدائه وقتلوه وعاملوه بما عاملوا به جدّه الحسين عليه السلام وبني عمه من أولاد الحسين والحسن عليهما السلام أليس فرعون لما قيل له وبلغه أنّه سيظهر في بني اسرائيل رجل يغلبك ويقهرك ويكون هلاكك وزوال ملكك على يده اجتهد في البحث عن حاله ونصب عيوناً وكلّ جماعة لتعرف أحوال الحبالى، فكان

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

يذبح ابنائهم^(١) ويستحيي نساءهم على ما نطق به القرآن في قوله تعالى: «يذبح أبناؤهم ويستحيي نساءهم»^(٢) فكيف يحمل خوفه على خوف آبائه عليهم السلام لولا الغفلة أو قلة الإنصاف.

فإن قيل: كيف حال حدود الزناة والمحاربين والسرّاق وغيرهم من الجنّة في حال الغيبة، أهى ساقطة عن هؤلاء الجنّة أم ليست ساقطة عنهم، بل استحقاقها ثابت؟ إن قلتم بالأوّل فذلك نسخ الشرع، وإن قلتم بالثاني فن يقيمها؟.

قلنا: هي باقية في جنبه مستحقها غير ساقطة، فهما ظهر الإمام وهم باقون أقامها عليهم عند قيام البيّنة أو حصول الإقرار من جهتهم على ما هو مشروع، وإن لم يكونوا باقين وفاتت إقامة الحدود عليهم بموتهم، فاللائمة في فواتها على من أخاف الإمام واحوجه الى الاستتار^(٣)، وليس في هذا نسخ إقامة الحدود، لأنّ إقامتها إنّما تجب مع التمكن وزوال المنع، ثمّ نقول للمخالف: ما حكم الحدود التي تستحق في الأحوال التي لا يتمكّن فيها أهل الحلّ والعقد من نصب إمام واختياره؟ ونلزمه مثل ما ألزمناه، فأبى شيء قاله في التفصي والجواب فهو جوابنا.

فإن قيل: ما الطريق إلى معرفة أحكام الشرع في حال غيبة الإمام؟ إن قلتم: لا طريق إليها، كان ذلك حكماً منكم بأنّ الناس في حيرة وضلالة، وأنّ أحكام الشرع مهملة معطلة في أحوال الغيبة، إذ لا طريق إلى^(٤)... الكتاب والسنة والإجماع كان في ذلك التصريح بالاستغناء عن الإمام^(٥)... ذلك

(١) م: أبناء بني اسرائيل.

(٢) القصص: ٤.

(٣) كذا في النسختين.

(٤) و(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

مبطل^(١) قولكم: إن أحكام الشرع تؤخذ وتتلقى منه، وأنه حافظ للشرع.

قلنا^(٢):... الشرع منصوص الكتاب المبينة والمحملة مع بيان الرسول عليه السلام والأئمة من ولده والنصوص المروي عن النبي عليه السلام وعن الأئمة من بعده قولاً أو فعلاً، وقد بينا ذلك وأوضحوه، ولم يتركوا شيئاً لادليل عليه، كل ذلك مستند إلى تنصيب الله تعالى الرسول عليه السلام عليه ووصوله منه إلى الأئمة القائمين مقامه بعده، والإجماع الذي هو مشتمل على قول المعصوم في الجملة من غير احتياج إلى العلم بتعيينه أي بالعلم بكون الإجماع حجة غير محتاج إلى العلم بعين المعصوم، بل إذا علم أن فيما بين الجمعين معصوماً على الجملة كفى ذلك في العلم بكون الإجماع حجة، فعلى هذا لا يلزم كون الناس في الحيرة والضلالة في حال الغيبة، ولا يلزم أيضاً الاستغناء عن الإمام في معرفة أحكام الشرع، لأن أحد الطرق إليها الإجماع، وقد بينا أن وجه كونه حجة دخول قول الإمام فيما بين أقوال الجمعين وما نعرف منها من غير هذا الطريق، فأنا إنما نثق بوصول جميع ذلك إلينا بكون الإمام المعصوم من وراء الناقلين، فما دام النقل واصلًا والعلّة مزاحة بنقل المتواترين، فإنه يجوز له الاستتار، ومتى وقع فيه خلل أو انقطع النقل بالكلية وجب عليه الظهور وإظهار ما عنده فيه.

وذكر الشيخ السعيد أبو جعفر في التمهيد أن سيدنا المرتضى قدس الله روحه كان يذكر كثيراً أنه لا يمتنع أن يكون هاهنا أمور كثيرة غير واصله إلينا علمها مودع عند الإمام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع هذا سقوط التكليف عن الخلق، لأنه إذا كان سبب الغيبة خوفه ممن أخافه فن أحوجه إلى الاستتار أتى من قبل نفسه في فوت ما يفوته من الشرع، كما أن ما يفوته من اللطف

(١) «ذلك مبطل» ليس في (م).

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار نصف سطر تقريباً، و«قلنا... الشرع» ليس في (م).

بتصرف الإمام أتى فيه من قبل نفسه^(١).

قال الشيخ: واعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه، وقلنا: هذا الجواب صحيح، لولا مانستدل في أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرقة، فتي جؤزنا أن يكون قول الإمام خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن قول الإمام خارج عن قول من يتظاهر بالقول بالإمامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور لأنهم أتوا من قبل نفوسهم، فلا يمكن الاحتجاج بإجماعهم أصلاً^(٢).

قلت: وعلى ما يترأى لي لا يقدح ما ذكره الشيخ فيما جؤزه علم الهدى رضي الله عنها، وذلك لأننا أنما نستدل على صحة الحكم بإجماع الفرقة في الموضع الذي نعلم إجماع جميع علماء الفرقة المحقة من غير استثناء واحد منهم قطعاً^(٣)... خروج واحد منهم أو أكثر فأننا نعرفه بعينه، وأنه ليس هو الإمام حتى لو علمنا^(٤)... غير معين لم يكن عالين بإجماعهم الذي هو حجة ولا يُتعرض للاستدلال بإجماعهم في المسألة^(٥)... استدلالنا بإجماع الطائفة على صحة الحكم في الصورة التي ذكرناه وعلى الوجه الذي بيناه بإجماع جميع علماء الطائفة كيف يجوز أن يكون قول الإمام الذي هو أجلّ علمائهم مخالفاً لأقوالهم؟ أليس هذا التجويز يبطل ذلك العلم؟ ويقتضي أن العلم الذي وصفناه لم يكن علماً بل كان جهلاً؟ اللهم إلا أن يقول: مرادي بقولي: لا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم، أنه

(١) النسخة المطبوعة لكتاب تمهيد الأصول للشيخ الطوسي ناقصة، وليس فيها المطلب المذكور أعلاه، قال المصحح لكتاب التمهيد في ص ٤٠٣: «فبي الفصلان الأخيران ولم أظفر على نسخة أخرى لتكميل ما سقط منه».

(٢) تمهيد الأصول في علم الكلام، النسخة المطبوعة ناقصة.

(٣) و(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات، وكلمة (المسألة) ليس في نسخة (ج).

لا يمكننا أن نعلم إجماعهم حتى يحتج به، ولئن قال ذلك، فالجواب عنه أن تجويزنا لكون قوله عليه السلام مخالفاً لقولهم في حكم بعض المسائل، لا يمنع من علمنا بموافقة قوله لأقوالهم فيما يوافقهم فيه، ألا ترى أن علمنا زائداً على التجويز بأن الشافعي يخالف أبا حنيفة في التسمية في الصلاة وفي أفراد الإقامة وفي نكاح المرأة البالغة الرشيدة بغيرولي، لا يمنعنا من علمنا بموافقتها فيما اتفقا فيه من المسائل كوقوع التطليقات الثلاث دفعة واحدة ووقوع الطلاق المعلق بشرط عند حصول شرطه وتحليل الفقاع وغيرها مما اتفقا عليه كذلك في مسألتنا تجويزنا لكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لقول باقي الطائفة في حكم بعض المسائل لا يمنعنا من العلم بموافقة قوله لأقوالهم فيما يوافقهم فيه، فيمكننا أن نعلم إجماع الطائفة التي يشتمل أقوالهم على قول الإمام، إذ التجويز المشار إليه لا يمنع من هذا العلم على ما بيناه، وإذا انكشف أن حصول هذا العلم غير ممتنع وأن التجويز الذي ذكره رحمه الله لا يمنع منه، ففي الموضوع الذي يحصل لنا هذا العلم الممكن حصوله نحتج بإجماعهم، وفي الموضوع الذي لا يحصل لم يُحتج بإجماعهم، فظهر أن الذي ذكره السيد غير مقدوح فيه، بما أورده الشيخ قدس الله روحه.

ولكنه يمكن أن يقال للسيد رضي الله عنه: تجويز كون بعض أحكام الشرع مودعاً عند الإمام بحيث لا يطلع عليه غيره على ما ذكرت يتجه عليه كون من فاته اللطف بمعرفة ذلك الحكم الشرعي والعمل به معذوراً في فوات لطفه ذلك وأن يسقط التكليف في ذلك الحكم عنه، لأنه وإن جنى بما أحوج الإمام إلى الاستتار وأتى من قبل نفسه في فوات انتفاعه به^(١)... ذلك الحكم، ولا جناية له في فوات ذلك الطريق، وهو نقل الباقلين^(٢)... ذلك الحكم أو غفلتهم وتوانهم عن نقله، فهب أنه أفسد وسد على^(٣)... معرفة ذلك الحكم، فإن الواجب في

(١) و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

حكمة المكلف الحكيم واللائق برأفة الرؤوف الرحيم^(١)... من الطريق الآخر^(٢)، بأن يقوّي دواعي الناقلين الى نقل ذلك الحكم، ليكون قد ألزمه الحجة أو يسقط عنه التكليف فيه، فعلى هذا أنّما لا يجب تقوية دواعي الناقلين وحملهم بالطريق الموافق للحكمة على النقل في حال يتمكن الإمام من إظهار ما عنده من الحق، فأما في الحال التي لا يتمكن الإمام فيها من ذلك، فانه يجب تقوية دواعي الناقلين وحملهم على النقل بالطريق الذي ذكرناه، وعلى هذا التقرير لا يمكن تجويز ما جوّزه رضي الله عنه.

فإن قيل: هب أنّ سبب استتار الإمام وغيبته عن الأعداء خوفهم منهم، فما سبب غيبته واستتاره عن أوليائه المعتقدين لوجوده وإمامته وفرض طاعته؟.

قلنا: قد قيل في ذلك وجوه:

منها، أنّ السبب هو خوفه من إشاعة خبره سروراً بمكانه، فيؤدّي ذلك إلى انتشار خبره والخوف من أعدائه.

ولكن هذا الوجه ضعيف، لأنّ هذا وإن كان جائزاً على بعضهم، فلا يجوز على جميعهم، إذ فيهم من المحصلين وأصحاب الأراء الصائبة من لا يخفى عليهم ضرر الإشاعة، فكيف يخبرون بمكانه؟.

وذكر الشيخ رفع الله درجته في تضعيف هذا الجواب وجهاً آخر، وهو قوله: على أنّه يلزم عليه أن يكون شيعة عدموا الانتفاع به على وجه لا يمكنهم تلافيه لأنّه اذا كانت العلّة في ذلك ما علم من حالهم، فليس في مقدورهم إزالة ذلك، وهذا غير مستقيم، لأنّ الصحيح الذي يذهب اليه أنّ خلاف المعلوم مقدور فكيف يصحّ أن يقول: إذا كانت العلّة في ذلك ما علم من حاله فليس

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمة.

(٢) «من الطريق الآخر»: ليس في (م).

في مقدورهم إزالة ذلك؟^(١).

ومنها: أنّ سبب استتاره عن الأولياء راجع إلى الأعداء، وهم الذين خوفوا شيعته الإنتفاع به.

وهذا الوجه أيضاً ليس بصحيح، لأنّه لو كان كذلك للزم سقوط التكليف الذي الإمام لطف فيه عنهم، لأنّه إذا استتر عن الشيعة لعلّة لا ترجع إليهم، ولا يتمكّنون من إزالتها ورفعها، لم يكونوا مزاحي العلة، فيجب سقوط التكليف الذي وصفناه عنهم، وبعد فإنّ الخوف من الأعداء إنّما يمنع من الظهور الكلّي ولا يمنع من ظهوره على وجه الاختصاص لشيعته المعتقدين لإمامته وفرض طاعته، وليس لأحد أن يقول: الظهور على هذا الوجه لافائدة فيه^(٢)... لأنّه يلزم عليه عدم انتفاع الشيعة بالأئمة الذين كانوا بعد أمير المؤمنين عليه السلام إلى^(٣)... كانوا يتصرفون تصرف الأئمة.

ومنها: إن قيل: أولاً نحن لا نقطع على أنّه عليه السلام لا يظهر^(٤)... وإنّا يعلم كلّ واحد منهم حال نفسه دون غيره، ولكن من لا يظهر له منهم فإنّ سبب عدم ظهوره عليه السلام راجع إليه، ولا يلزمنا معرفة ذلك السبب بعينه في حقّ الغير، بل يكفي أن نعلم أنّ مع بقاء التكليف واستمرار غيبته عنه لا بدّ من أن يكون ذلك بسبب راجع إليه دون غيره، وإن لم نعلمه مفصلاً على مايقوله بعض المخالفين الذين نظروا في الأدلّة الصحيحة، فلم يحصل لهم العلم أنّه لا بدّ من أن يكونوا أحلّوا بشرط من شروط النظر وإن لم يعلم ذلك مفصلاً،

(١) تمهيد الأصول في علم الكلام: النسخة المطبوعة ناقصة.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات، وكلمة (إلى) ليس في (ج).

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

وإذا كان كذلك ففي وسعهم إزالة السبب الراجع إليهم، فيجب أن يزيلوه ليظهر لهم.

فإن قيل: إذا لم يتعين ذلك السبب فكيف يزيله؟ وكيف يكون مكلفاً بإزالة شيء معين وهو لا يعرفه بعينه؟ وهل هذا إلا كتكليف ما لا يُطاق؟ إذ التكليف مع فقد العلم بما كلف يكون جارياً مجرى التكليف مع فقد القدرة في القبح.

قلنا: إنما لا يتعين لغيره، فأما ذلك الإنسان الذي لم يظهر له فأنما يجب أن يعلمه بعينه فيزيله، أو يعلم انحصار ما يتصور أن يكون سبباً في أشياء معينة، فيجهد في إزالة جميع ذلك ورفعها ومثل هذا السؤال يتوجه علينا كلنا إذا قلنا في المخالفين الذين نظروا في الأدلة الصحيحة فلم يحصل لهم العلم أنهم أخلوا بشرط من شروط النظر، بأن يقال: فما ذلك الشرط؟ عينوه حتى يتداركه المخالف ويتلافاه ويزيل الخلاف الذي وقع منه في الأول، وإلا كان يكلفه إزالة الخلل الواقع منه تكليفاً لما لا يعلمه وجارياً مجرى تكليفه مع فقد القدرة، ولا جواب عنه إلا مثل ما ذكرناه بأن يقول: ذلك الخلل أننا لا يتعين لنا، فأما هم فإنه يجب أن يعلموه إتماً معيناً، أو أن يعلموا انحصار شروط النظر في أمور معينة مفصلة، فيلزمهم معاودة النظر مع مراعاة تلك الشروط والتحرز من الخلل في شيء منها ليحصل لهم العلم، وهذا الوجه الثاني الذي هو العلم بانحصار الشروط هاهنا والاسباب هناك في أمور معينة قد يستوي فيها الخل وغيره وأقوى ما قيل في ذلك أن الامام اذا ظهر لا يعلم شخصه، وأنه لا إمام ضرورة، وأنما يُعلم بضرب من الاستدلال^(١)... فالمعلوم من حال من لم يظهر له أنه لا ينعم

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

النظر في المعجز، ولا يحصل له العلم^(١) كلّ ذلك ممّا يشيع خبره فيؤدّي إلى ما مضى.

فإن قيل: فهذا الوليّ لا يعلم ما قصر^(٢) ... من النظر فيستدركه.

قلنا: قد ذكرنا الجواب عن هذا السؤال قبيل هذا، ونزيد هاهنا^(٣): ... والولي إذا علم أنّ الإمام لا يظهر، وعلم أنّه لا بدّ أن يكون سبب استتاره عنه أمراً راجعاً إليه لا إلى غيره، فلا بدّ من أن يعلم أنّ ذلك لتقصير وقع منه، فيلزمه معاودة النظر فيما يوجب الإلتباس، ويجتهد غاية الاجتهاد في تحصيل المعرفة بالفرق بين الممكن والمعجز حتى لا يشتبه عليه شيء من ذلك كما قلناه فيمن أخلّ بشرط النظر الموجب للعلم، وأنّ عليه معاودة النظر ومراعاة سائر شروط النظر له.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما قلتم لما علم شيئاً من المعجزات، وفي ذلك الحكم بأنّه لا يعرف النبوة وصدق الرسول، وفي ذلك خروجه عن الإسلام.

قلنا: لا يلزم ذلك من حيث أنّه غير ممتنع دخول الشبهة في نوع من المعجزات دون نوع، فلا يجب إذا دخلت الشبهة في بعضها أن تدخل في جميعها، فعلى هذا لم يمتنع أنّه لم يدخل عليه شبهة في المعجز الدالّ على النبوة، فحصل لهم العلم بالنبوة، وما يظهر على يد الإمام يكون أمراً يجوز دخول شبهة عليه في كونه معجزاً، وفي إمامة من ظهر على يده وإن كان عالماً بالنبوة.

فإن قيل: فيجب في حكمته تعالى أن يظهر على يد الإمام المعجز من النوع الذي أظهره على النبيّ حتى لا يدخل عليه فيه شبهة.

قلنا: إظهار المعجزات ونصب الأدلة بحسب اقتراح المقترحين غير واجب،

(١) و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

وإنما الواجب إظهار ما يكون معجزاً، ونصب ما يكون دليلاً في الجملة، وهذا متفق عليه بيننا وبين خصومنا، وعلى هذا لم يجب الله تعالى المقترحين على الرسول بقولهم: «لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً* أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً* أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً»^(١) إلى ما التمسوه واقترحوه.

يبين ما ذكرناه أنّ في تحصيل العلم المطلوب بالنظر في الدليل الذي يدخله شبهة، معجزاً كان أو غيره، زيادة مشقة، فتكون في مقابلتها زيادة ثواب، ثم ولعلّ في إظهار ذلك النوع من المعجز مفسدة لغير ذلك الولي، فلا يجب بل لا يجوز إظهاره.

وجميع ما ذكرناه في الجواب عن هذا السؤال ممّا يذهب إليه محققوا مخالفينا من المعتزلة ويقرّون به.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون كلّ وليّ لم يظهر له الإمام مقيماً على كبيرة لمكان هذا التقصير، فيؤدّي إلى إلحاقه بالعدوّ^(٢)... كون ذلك التقصير كبيرة وإلحاق الوليّ المقصّر بالعدوّ، وذلك لأنّه في الحال ما^(٣)... على نفسه، وإنّما هو مقصّر في تحصيل بعض العلوم تقصيراً صار سبباً في أن من علم من^(٤)... إلى الشك في عين الإمام مستقبلاً، وذلك غير حاصل في الحال، فلا يلزم أن يكون بمنزلة ما يؤدّي^(٥)... غير أنّه خطأ على كلّ حال، وإن لم يكن كفراً ولا كبيرة ولا العدوّ بخلاف ذلك، لأنّه يعتقد في الحال نفيه وإمامته، وذلك من أكبر الكبائر، وكان بذلك مفاوفاً للولي، يوضح ما ذكرناه أنّ أحداً لو

(١) الإسراء: ٩٠ - ٩٢.

(٢) و(٣) و(٤) نقص في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٥) نقص في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

اعتقد في القادر بقدرة أنه يصحّ منه الاختراع كان هذا الاعتقاد جهلاً خطأ قبيحاً، ولكنّه لا يكون كفراً، وإن علم تبارك وتعالى أنّه لو ظهر نبيّ يدعوه الى التصديق به، وجعل معجزة اختراعاً يظهر على يديه، فإنّ ذلك المعتقد لابدّ من أن لا يصدّقه ولا يؤمن به مع اعتقاده المتقدّم، ويمكن أن يقدم على قتله، وذلك يكون كفراً، ومع هذا لا يلزم أن يكون في الحال كافراً، لأنّ ما هو كفر لم يقع منه في الحال، وإن كان ما هو كالسبب له من الاعتقاد الفاسد حاصلًا.

فإن قيل: ما تقولونه من أن سبب استتاره عن الوليّ تقصير الوليّ فيما ذكرتموه، حتى علم تعالى من حاله أنّه إذا ظهر الإمام وأظهر معجزاً يشكّ في ذلك المعجز وفي كونه إماماً، والشكّ في ذلك كفر لا يستقيم ولا يستمرّ على أصلكم، وماتذهبون إليه من المنع من الارتداد وأنّ من عرف الله بصفاته وعرف توحيده بالتمام وعدله والنبوة والإمامة لا يجوز أن يكفر، وأنّه لابدّ أن يوافي بالايمان.

قلنا: الشكّ في المعجز الذي يظهر على يد الإمام لا يقدر في علمه بأنّ الإمام أنّما هو ابن الحسن العسكري عليه السلام على الجملة، وأنّما تأثيره في أنّ من علمه على الجملة هل هو هذا الشخص أم لا؟ والشكّ في ذلك ليس كفراً، ألا ترى أنّه يشكّ في أنّه هل هو الإمام أو ليس هو الإمام فيطلب ظهور المعجز عليه؟ ولا يكون شكّه بذلك كفراً، وأنّما الذي يقدر في إيمانه الشكّ فيما علمه على الجملة أنّ الإمام أنّما هو ابن الحسن العسكري عليه السلام، وذلك ممّا لا يجوز وقوعه منه.

واعلم إنّنا نحتاج إلى إيراد هذه الوجوه في سبب استتاره عن الوليّ إذا سلّمنا أنّ انتفاع الوليّ بلطف الإمامة يفوته بغيبة الإمام واستتاره عنه، فأما إذا لم نسلّم ذلك وقلنا إنّ الوليّ منتفع بلطف الإمامة في حال غيبة الإمام

كانتفاعه به في حال ظهوره فلا يلزمنا إيراد شيء من هذه الوجوه^(١)... بلطف الإمامة^(٢) في حال غيبته، حاصل كحصوله في حال ظهوره قول صحيح قوي^(٣)... أنما هم الذين^(٤) علموا بالدليل وجوده وإمامته وفرض طاعته، وأنه لابد له من خروج^(٥)... ولا يتعين^(٦) لهم ذلك الوقت، لأن كل ما نقل وروي في أشراف ظهوره وعلامات ظهوره منقول عن [التواتر]^(٧) والآحاد، ولا يكون معهم شك وريب في ذلك، ومن كذلك لابد من أن يكون خائفاً عند اقترافه معصية عرفه عليها من أن يطلع عليها الإمام، إما بمشاهدة أو بإقامة بيّنة عنده، فيقيم عليه ما يستحقه من التأديب والحد، ويكون خوفه من ذلك بأحد وجهين: إما بالظهور العام لجميع الخلق على ما هو موعود في حقه عليه السلام، وإما بظهوره خاصة لإقامة حدّ الله عليه، إذ لو ظهر له خاصة، لما أمكنه مقاومته والامتناع ممّا يريده من إقامة الحدّ عليه، ولا يستجيز أيضاً مخالفته وأن لا ينقاد له، وإن فرضنا قدرته على ذلك، إذ لو استجاز ذلك لخرج عن الولاية إلى العداوة، ولما كان ولياً بل عدوّاً، فتحقّق بما بيّناه أنّ الولي لا يفوته الانتفاع بلطف الإمامة في حال غيبة الإمام، بل لوقيل: إنّ خوفه من تصرف الإمام في حال غيبته يكون أكد منه في حال ظهوره لكان قوياً ظاهراً لكلّ أحد، وإذا كان كذلك فمن يكون منزله ومقامه بعيداً من ذلك الموضع لا يكون خوفه منه ومن تصرفه كخوف من يكون في جواره وبالقرب منه، وليس كذلك إذا كان

(١) و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢) «بلطف الإمامة»: ليس في (م).

(٤) «أنما هم الذين»: ليس في (م).

(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٦) «ولا يتعين»: ليس في (م).

(٧) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمة، وليس في نسخة (م): «عن... والآحاد».

غائباً مستتراً، لأنّ كلّ أحد من أوليائه يجوز أن يكون هو عليه السلام في أقرب الأماكن إلى مقامه ومنزله، فيكون خوفه أكد وأقوى من هذا الوجه، ولا يعترض على ما قلناه من أنّ خوف أوليائه من تصرفه حاصل في حال غيبته، كحصوله في حال ظهوره ما نراه في بعض المدّعين لولايته، من اقدامهم على المعاصي، واقترافهم السيئات، مع ظهور أمارات عدم الخوف منه فيهم، لأنّه إن تحقّق أنّهم لا يخافون من تصرفه جملة، كشف ذلك من أنّهم لا يعتقدون ما ذكرناه من جوده وإمامته وفرض طاعته، بل ولا يجوزون ذلك، إذ لو كان معهم شكّ في ذلك وتجويز له لكانوا خائفين بعض الخوف، فعدم خوفهم جملة يدلّ على أنّهم يعتقدون نفي إمامته وفرض طاعته، فهم أعداؤه لا أولياؤه، وإنما ينافقون بإظهار ولايته، ما هذا إلّا كما إذا علمنا من حال أحد أنّه لا يخاف من العقاب جملة، في أنّ ذلك يكشف عن أنّه لا يقر بالعقاب ولا يعتقد.

فإن قيل: كيف يتصوّر إطلاع الإمام على ما يفعله هذا الولي في حال غيبته حتى يخاف الولي من ذلك الإطلاع؟

قلنا: كما يتصوّر في حال ظهوره^(١)... عليه، أما بان يشهده فاعلاً للمعصية، أو بإقراره على نفسه بها، أو بإقامة البيّنة عليه^(٢)... وكلّ ذلك ممكن في حال الغيبة.

واعلم إنّ الخصوم يرومون القدح في وجود صاحب الزمان بإظهار التعجب في ذلك من وجوه:

منها: خفاء ولادته على الخلق، حتى أهل أبي محمّد الحسن بن علي^(٣)... وبني عمه وأوليائهم وأعدائهم في وقته إلى هذه الغاية، حتى^(٤) يوافق الإمامية

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢) و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٤) ج: حتى لم.

غيرهم في هذه الدعوى، هذا على إنكار جعفر بن علي، أخي أبي محمد الحسن، على دعوى الإمامية، أنّ لأخيه أبي محمد ولداً وحوزه^(١) ميراثه ورفع خبر المدعين لذلك السلطان، حتى حثّه وبعثه على حبس جواريه واستبراء حاله في الحمل، فلم يظهر لواحدة منهن حمل^(٢)، ويؤكدون ذلك بأنّ أبا محمد الحسن بن علي عليهما السلام أوصى في وقوفه وصدقاته وإمضائها على شروطها إلى والدته المكتاة بأُم الحسن، ولم يذكر في وصيته تلك ولداً له موجوداً ولا منتظراً.

ومنها: استتاره من جميع الناس حتى لا يعرف أحد مكانه ومستقره، ولا يأتي عنه خبر ولا يعرف أثر، ولا يدعي عدل من الناس لقائه، ويزعمون أنّ هذا خارج عن المعهود، وإذا لم تجر العادة لأحد من الناس بذلك فإنّ كلّ من اتّفق له الاستتار عن ظالم أو عدوّ، لخوف منه على نفسه أو لغير ذلك من الأغراض، لا يخفى على جميع الخلق مكانه في مدة استتاره، بل لا بدّ من أن يعلم ذلك بعض أقربائه واصدقائه، إمّا برويتهم له أو بما يأتي إليهم من الخبر عنه.

ومنها: طول عمره وبقائه، فإنّ ما يقوله الإمامية في ذلك خارج عن المعهود والمعتاد، ثمّ طول استتاره فإنّه أيضاً غير معهود، إذ كلّ من لم يستتر عن ظالم أو عدوّ له يقصر مدّة استتاره ولا تطول ولا تبلغ عشرين سنة فضلاً عمّا زاد عليها.

والجواب: أنّ التوصل إلى إبطال المذاهب بالتعجّب عنها رأس مال من لاحجة معه، لأنّ مادّة عليه الدلالة القاطعة لا يبطل بأنّ يتعجّب منه، ألا ترى أنّ ما علمناه من ثبوت صانع حكيم عليم حلیم، غير جسم ولا عرض، ولا شبه شيء، ولا داخل العالم ولا خارجه، ولا ممزوج به ولا مباين عنه، بالأدلة القاطعة لا يبطل بتعجّب المحسّم والمشبه منه، وقوله: كيف يتصوّر وجود شيء

(١) م: وجوزه.

(٢) نقص بمقدار صفحتين في نسخة (م)، والنقص في التصوير لافي الأصل.

لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا ممتزجاً ولا مبانياً عنه؟ وعلى هذا قيل: الدليل يعمل العجائب، هذا لو كان^(١)... العجيبه التي لم يكن لها نظير ولم يوجد مثلها، كيف والأمر بخلاف ذلك؟^(٢)... فعجيب، إذ ليس هو مخالفاً لحكم العادات، بل قد اتفق مثل ذلك في الأنبياء وفي الملوك^(٣)... لأسباب تقتضيه: وأما في الأنبياء فولادة إبراهيم الخليل عليه السلام فأنها إن كانت مخفية عن أهل زمانه إلى حينٍ ترعرعه وبلوغه، يدلّ عليه قوله تعالى: «فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي... الآيات»^(٤) لأنّ هذا الكلام، كلام من لم يكن رأى قبل ذلك مارآه في تلك الحالة، وولادة موسى بن عمران عليه السلام، على ما نطق به القرآن من إخفاء أمّه ولادته، حتى ألقته في اليمّ.

وأما في الملوك فولادة كيخسرو بن سياوخش بن كيقاوس ملك الفرس، وما كان من ستر أمّه حبلها وإخفاء ولادتها لكيخسرو، وأمّه هذه كانت بنت افراسياب ملك الترك، فخفي أمره مع الحدّ الذي كان من جدّه كيقاوس الملك الأعظم في البحث عن أمره والطلب له، فلم يظفر به مدّة طويلة، وإخفاء ولادته وسبب إخفائه معروف عند علماء الفرس ومؤرخيهم، وأورده محمد بن جرير الطبري في تاريخه^(٥).

وأما في السوقه فنظيره يكثر، والأسباب التي تقتضي كتمان الحبل والولادة كثير:

فنها: أن يستسرّ الرجل من زوجته بشري جارية فتحمل منه، فيكم ذلك كلّ من يخاف منه أن يذكره، ويخفيه عمّن لا يأمن عليه من إذاعة الخبرية، لئلا يؤدي ذلك إلى وقوع وحشة بينه وبين زوجته وإثارة ضرر يعسر دفعه، فتلد

(١) و(٢) و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٤) الأنعام: ٧٦.

(٥) تاريخ الطبري: ج ١ ص ٥٠٦.

الجارية وينشأ الولد ولا علم لأحد من أهل الرجل وأقربائه وأصدقائه بذلك ، ويمضي على ذلك زمان طويل إلى أن يزول خوفه من الإخبار عنه ، فيذكر ولده ويعرف حاله أقربائه وأصدقائه ، وربما يستمر ذلك الإخفاء إلى حضور وفاته فيقرّبه حينئذٍ ، تحرزاً من تضييع نسبه ورغبةً في وصوله إلى مستحقّه من ميراثه .
ومنها : خوف الرجل على ولده من بني عمّه وأقربائه بأن يهلكوه طمعاً منهم في ميراثه ، إذا لم يكن له ولد ، فيخفي ولادته ووجوده إلى أن يزول خوفه ، ويتمكّن من إظهاره على أمان منه عليه .

ومنها : رغبة الإنسان في مناكحة من لا يختار مناكحة من له ولد ، فيخفي ولادته ووجوده إلى أن يزول خوفه ، ويظهر أنّه لم يتعرّض لنكاح قبله وأنّه لا ولد له ، وقد شوهد من فعل ذلك ، وهذا في النساء أظهر منه في الرجال ، ومن الملوك من يولد له ولد ، فلا يعلمه أحد حتى ينشأ ويقرب من البلوغ ، فيراه ويعلمه عند ذلك على الصورة التي تعجبه ، وقد ذكر أهل السير والآثار ذلك عن جماعة من ملوك الفرس والهند والروم والخلفاء وسطّروا أخبارهم في ذلك ^(١) ... لضرب من التدبير وخليفته وامتحان جنوده بذلك في طاعته ، أن كانوا ^(٢) ... الأجنيبي مع وجود ولده ، ثمّ بعد ذلك يظهر أمر الولد إمّا بأن يُرضي الجند بصرف ^(٣) ... ، وإمّا بعزل المستخلّف عن المقام على وجه ينتظم به أمر الملك ويتمّ معه تدبيره ^(٤) ... وتعداده ، فليس خفاء الولادة بالعجب الذي لا يعثر له على نظير .

ثمّ وليس الأمر في خفاء ولادته ما تزعمه الخصوم ولا ينتهي إلى الغاية التي تدّعيها من أنّه لا يمكن تثبيتها وتصحيح انتسابه إلى الحسن بن علي عليها السلام

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات .

(٢) و(٣) و(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات .

من طريق الأخبار بمشاهدة تلك الحالة، وذلك لأن أنساب الجماهير وولادتهم من أمهاتهم إنما تثبت بقول القابلة، ومثلها من النساء اللاتي جرت العادة بحضور مثلهن عند ولادة النساء وتولّي معونتهن عليها، والنسب خاصة يحتاج مع ذلك الى اعتراف صاحب الفراش وحده بذلك، أو شهادة عدلين من المسلمين على إقراره بانتساب الولد إليه، فأنه منه، وكلّ هذا متحقق في ولادته عليه السلام وانتسابه إلى أبيه عليه السلام من طريق الخبر، زائداً على ما دلّ عليه من الدلالة القطعية التي قدّمناها، وذلك أنه قد ثبت الأخبار عن جماعة من أهل الديانة والفضل والورع والفقه والعبادة والزهد بجميع ذلك، وباعتراف الحسن بن علي عليهما السلام بولده المهدي عليه السلام، وأنه أعلمهم وجوده ونصّ لهم على إمامته من بعده، وبمشاهدة بعضهم له طفلاً^(١)، وبعضهم له يافعاً وشاباً كاملاً، وقد نقلوا جميع ذلك إلى شيعته من بعده، وكذا نقلوا ما كان يخرج من ناحيته من الأوامر والنواهي، والأجوبة عن المسائل، وتسليم الشيعة الحقوق إليه وإلى خواصه، وقد أثبت أسامي جماعة من ثقات الحسن بن علي بن محمّد عليهم السلام، المعروفين بخدمته، وذكر ما روه منه في وجود ولده، وسماعهم منه النصّ بالإمامة عليه، ومشاهدتهم له عليه السلام، وذلك يوجد في كتب سلف أصحابنا الإمامية، خاصة ما ذكره الشيخ السعيد المفيد قدس الله روحه في كتابه الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد^(٢)، وكتابه المعروف بالإفصاح في الإمامة^(٣) والغيبة^(٤)، فمن أراد ذلك، فليطلبه من كتابيه المشار إليهما^(٥).

(١) من هنا موجود في نسخة (م) أيضاً.

(٢) الإرشاد للشيخ المفيد: ص ٣٥٠.

(٣) الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين: ص ١٠٢.

(٤) الغيبة للشيخ المفيد: ص ٩.

(٥) الظاهر أن مراده من كتابيه المشار إليهما الإرشاد والغيبة.

فأما إنكار جعفر بن علي أخيه الحسن على الإمامية في دعواها أن لأخيه الحسن ولداً وحوزه ميراثه، ورفع خبر المدعين لذلك إلى السلطان، وحمله على حبس جواريه واستبراء حاهن في الحمل^(١) ... شبهة، فضلاً عن الحجة، لا تفاق الأمة على أن جعفرأ لم يكن له^(٢) ... حق ودعوى باطل كان من جملة الرعية التي يجوز عليها الخطأ^(٣) ... الغلط ويتوقع تعمد الباطل والفضلال منها، وقد قص الله في القرآن^(٤) يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام من ظلم أخيه يوسف عليه السلام، والقائهم إياه في الحب، وسعيهم في دمه بذلك، ثم بيعهم له بثمن بخس ونقضهم عهد أبيهم يعقوب بحفظه، ونبذهم عهده في حراسته، وتعتمد عقوقه وإدخال الهمة على قلبه بما صنعوه بأحب ولده إليه، وتموهم في دعواهم على الذنب أنه أكله بما جاؤوا به على قيصه من الدم الكذب، هذا، وهم أسباط النبيين، وأقرب الناس نسباً بعد أبيهم إلى خليل الله إبراهيم عليه السلام، فكيف يتعجب من وقوع مثل ذلك ممن هودونهم في الدين والدنيا؟. ولا يتصور أن يقول قائل: أي غرض كان له في ذلك؟ وأي داع دعاه إلى إنكار ولد لأخيه؟ وذلك لأن أغراضه فيما فعله من ذلك أظهر من الشمس، من حوزة ميراثه مع كثرته، ودعوى مقامه الذي جل قدره عند كافة الناس وخاصة عند شيعته، وصرف وجوه الشيعة إلى نفسه ونيله ما كان يصل إلى أخيه من خمس الغنائم وزكاة الأموال لإيصالها إلى مستحقها.

وماتعلق من تعلق بما روي من إنكار جعفر من وجود ولد لأخيه الحسن أو معاملته التي عملها في جحد وجود صاحب الزمان عليه السلام، مع قيام الدليل بالاعتبار العقلي، وظهور الحجة السمعية على وجوده وإمامته إلا كتعلق

(١) و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

بعض البُله من الكفار في جحد نبوة نبينا عليه السلام وإبطالها بإنكار عمه أبي هب وإنكار أكثر ذوي نسبه من بني هاشم وبني أمية صدقه في دعواه النبوة واجتماعهم على عداوته وتجريدهم السيوف في حربه واجتهادهم في استئصاله وأتباعه، هذا مع الاضطراب بالمشاهدة إلى وجوده وظهور الأعلام الباهرة على نبوته عليه السلام، وضيق الطريق في معرفة ولادة الحجة المهدي عليه السلام في البعد عن التحقيق، ومن تمسك في إنكار شيء ونفيه أو إثباته أو صحته أو فساده بمثل المتعلق بما جرى للجعفر بن علي في إنكار وجود خلف وولد لأخيه، وما كان من أبي هب وشركائه في جحد نبوة النبي عليه السلام فانه لقليل البضاعة.

وأما ما ذكر من استبراء جوارى الحسن بن علي عليهما السلام^(١)... عليه السلام ولد في حياة أبيه، على ما نواترت به رواية الشيعة، وإذا كان كذلك^(٢)... استبراء الجوارى بعد وفاة سيدهن لولا العناد والعصية فأما ما يولد^(٣)... من وصية أبي محمد الحسن بن علي إلى أمه المكتناة بأُم الحسن رضي الله عنها في وقوفه وصدقاته^(٤)... الأمر في جميع ذلك إليها دون غيرها فضعيف وباطل أيضاً، وذلك لأن غرضه عليه السلام^(٥)... مما لا ينبغي أن يخفى على ذي لب متأمل منصف، من حيث إنه كان فيما فعله إتمام مقصوده من ولاده ولده الحجة عليه السلام، وستر حاله عن سلطان الوقت ومتملك الأمر في زمانه، ومن يجري مجراه ويسلك سبيله في إراقة دم من يخالف تلك الدولة ويدعي فيه أنه المستحق

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار نصف سطر.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات:

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات، وكلمة «وصدقاته» ليس في (ج).

(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

للأمر دونهم، ولو ذكر في وصيته ولداً له وأسندها إليه لنقض بذلك غرضه، ولأبطل شفقتة على ولده، ونظره في حقّه وتدبيره أمره، خاصة مع اضطراره عليه السلام إلى إشهاد خواصّ دولة السلطان على نفسه في تلك الوصيّة وإثبات حظوظهم فيها، وثبوت وصيته عند قاضي الوقت حراسةً لوقوفه وحفظاً لصدقاته، وكان عليه السلام جامعاً بين غرضين فيما فعله: حفظ الوقوف والصدقات، وإخفاء أمر الولد، ولعلّه كان معظم غرضه هذا الأخير، إذ كفت بهذا التدبير اللطيف أعدائه وصدّهم عن الاجتهاد والجدّ في طلب ولده عليه السلام، وقد صنع الصادق جعفر بن محمّد عليها السلام ما يقرب من هذه على ما نظاها به الخبر مراعاةً لجانب خلفه وولده القائم مقامه بعده موسى بن جعفر عليها السلام وحراسته لمهجته، فعدل عن إفراده بالوصيّة عند وفاته، وجعلها إلى خمسة نفر، أولهم المنصور قدّمه على جماعتهم، إذ كان سلطان الوقت، ثم صاحبه الربيع، ثم متولّي القضاء في وقته، ثم أمّ ولده حميدة البربرية، وختمهم بذكر ابنه موسى بن جعفر ليحرس بذلك نفسه، ولم يذكر غيره من أولاده لعلمه بأنّ فيهم من يدّعي مقامه من بعده فيتمسّك بإدخاله في وصيته، ولو لم يكن موسى عليه السلام معلوم الوجود مشهور المكان، بل كان اتّفق له من خفاء الولادة مثل ما اتّفق لصاحب الزمان عليه السلام، لما ذكر في وصيته أصلاً، ولاقتصر على ذكر غيره.

فان قيل: في دعواكم غيبة امامكم وبين غيركم من الفرق المنتسبين...^(١) حياة من سلف من أئمتكم وذوهم وبقائهم وغيبتهم كالسبائيّة القائلين بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يُقتل وأنّه حيّ، والكيسانية القائلين بحياة محمّد بن الحنفية في جبال رضوي، والناووسية المدّعين لحياة الصادق جعفر بن محمّد

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

عليهما السلام، فإنه^(١)... هو حي إلى أن يخرج بالسيف، والممطورة من الواقفة الذين يدعون حياة موسى بن جعفر عليها السلام وغيبته وأنه هو الإمام المنتظر، والإسماعيلية الذين يذهبون إلى حياة إسماعيل، وإذا كانت هذه المذاهب والأقوال باطلة عندكم، وقولكم ومذهبكم في الغيبة نظير هذه المذاهب والأقوال وجب أن يكون باطلاً، بل قول هؤلاء أقرب إلى النفوس من قولكم، لأن هؤلاء إنما يدعون حياة أشخاص ولدوا وجدوا وعلم وجودهم ضرورة ولم يشك أحد في وجودهم، فيدعون بقائهم وغيبتهم، وأنتم تدعون غيبة شخص لم يرو ولم يطلع أحد على ولادته وجوده، فقولكم أبعد.

قلنا: الفرق بيننا وبين من ذكر في السؤال من المنتمين إلى الشيعة أظهر من الشمس إذا تأمل الإنسان بعين الإنصاف، وذلك لأن كل فرقة من أولئك الفرق يدعون ما عوين وعلم خلافه ضرورة في وقته، ونحن من كان بعد ذلك الوقت، فإنه أيضاً يعلم خلاف ما يدعونه بالتواتر، إما ضرورة إن كان العلم بمخبر الأخبار عن الوقائع والبلدان ضرورياً، وإما علماً لا يتخالجه شك وريب، إن لم يكن العلم بمخبر الأخبار المشار إليها ضرورياً، ألا ترى أن السبأية يزعمون أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يقتل، وكل من كان في ذلك الوقت في المسجد بالقرب منه عاين وشاهد ضربة اللعين ابن ملجم إياه وعلم قتله له ضرورة، ومن بعد عنهم، وكذا من جاء بعد ذلك العصر، فإنه علمه بنقل المتواترين إليهم، كما علموا موت النبي عليه السلام وغير السبأية من الفرق المذكورة يدعون حياة قوم علم كل من حضرهم عند وفاتهم موتهم بالضرورة، إذ الموت مما يمكن ويتصور أن يعلم ضرورة عند ظهور علاماته، من لم يحضرهم عند وفاتهم فإنه علم موتهم بنقل المتواترين إليهم، كما علموا موت آبائهم واسلافهم، وموت النبي عليه

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

السلام كذلك ، ثم وقول الكيسانية يبطل من وجه آخر، وهو إدعائهم إمامة من لم يكن مقطوعاً، على عصمته بالاتفاق، وليس كذلك ما نقوله، لأنّ خلاف^(١)... بالتواتر، لأنّا نقول بوجود صاحب الزمان وولادته، وخلاف ذلك هو^(٢)... ممّا لا يُشاهد ولا يُعاین ولا يُعلم ضرورة، بلى ثبوت الولادة ممّا يشاهد، فأما نفيها فليس بمشاهد، فأين قولنا من أقوال هؤلاء^(٣)...

فأما ما أورد في آخر السؤال من أنّكم تدعون ولادة شخص لم يطلع على ولادته...^(٤) ما سبق من السبب في خفاء ولادته، وبينا أنّ ذلك غير منكر، بل هو ممّا يمكن أن يكون...^(٥) الإمكان قد ثبت وتحقّق في الأنبياء والملوك والعامّة أيضاً، وأشرنا إلى ما يبطل قول من قال: إنّه لم يره أحد بأن ذكرنا أنّ جماعة من ثقة أبيه شاهده طفلاً وشاباً كاملاً، وأنّه كان يخرج من ناحيته التوقيعات وجوابات المسائل إلى مدّة من الزمان، وأنّه كان له سفراء معروفون بينه وبين شيعته، وفي الجملة نحن ما أنكرنا غيبة من ادّعى هؤلاء الفرق المبطلّة حياته وغيبته بتطاول الزمان فيها، فيحتجّ به علينا في استمرار غيبة صاحبنا وطول زمانها، وإنّا أنكرناها لأنّا علمنا قطعاً و يقيناً قتل من قُتل منهم، وموت من مات من جملتهم بالطريق الذي أشرنا إليه وبشهادة الأئمة المعصومين القائمين مقام من ادّعى بقائه وحياته، الذين ثبتت إمامتهم بمثل الحجج التي بها ثبتت إمامة من تقدمهم بموت الماضين منهم، ولأنّه لم يثبت إمامة من يدّعي الكيسانية إمامته ولا إمامة صاحبي الإسماعيلية.

وأما تعجبهم من استتاره عن جميع الناس حتى لا يعرف أحد مكانه

(١) و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٤) و(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

ومستقره ولا يأتي عنه خبر، ولا يعرف له أثر، فالكلام عليه أنّ الأمر في ذلك ليس على ما يظنه المخالفون، فإنّ أصحابنا الإمامية بأجمعهم يدفعون هذا القول ويقولون: إنّ جماعة من أصحاب أبيه أبي محمد الحسن بن علي عليها السلام قد شاهدوه في حياة أبيه، وكانوا أصحابه وخاصته بعد وفاته والسفراء بينه وبين شيعته مدة طويلة، وكانوا ينقلون عنه إليهم معالم الدين وأجوبته عن مسائلهم ويقبضون عنهم حقوقهم، وهم جماعة معروفون بأسمائهم وأنسابهم وأعيانهم، كأبي عمرو عثمان بن سعيد السّمان، وأخيه أبي جعفر محمد بن سعيد، وبني مهزيار بالأهواز^(١)، وبني الزكوزكي بالكوفة، وبني نوبخت ببغداد، وجماعة من أهل قزوین وقم وغيرها من الجبال المشهورون بذلك عند أصحابنا^(٢)... صيروا بانه ظاهرة^(٣) وأصحاب فهم ورواية، وكان السلطان يعظم^(٤)... واستشهاد عدالتهم، وهذا يبطل دعوى الخصوم وفاق الإمامية^(٥)... عنه ولد، ولا عرف له مكان، ولا أخبر بلقائه أحد، وأما بعد انقراض^(٦)... أخبار متناصرة بأنه لابدّ للقائم المنتظر من غيبتين، إحداهما أطول من الأخرى، يعرف^(٧) [خبره في غيبته ال] قُصرى الخاصّ دون العام، وفي الطولى لا يعرف خبره العام والخاصّ. ولا يعلمون له منزلاً إلّا من يتولّى خدمته من ثقات أوليائه ولم ينقطع عنه الأخبار بذلك موجودة في كتب الشيعة قبل مولد أبي محمد وجده وأبيه عليهم السلام، فظهر صدق رواة تلك الأخبار عند مضيّ السفراء الذين سمّيناهم بالغيبة الطولى، وصار ذلك من الدلالات الواضحة في صحّة ما ذهبت الإمامية إليه.

(١) «بالأهواز» في نسخة (ج).

(٢) و(٤) و(٥) و(٦) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٣) «صيروا بانه ظاهرة» ليس في (م)، وفيها: وظاهره.

(٧) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات، وكلمة «قصرى» ليس في (م).

وأما تعجبهم من طول بقائه وعمره، ثم من طول استتاره، فالكلام عليه أن نقول: التعجب من طول العمر إما أن يكون من حيث اعتقاد المتعجب أن ذلك مستحيل، وهو غير مقدور، وإما أن يكون من حيث كونه خارقاً للعادة.

أما الأول فهو قول الدهرية والطبائعين الذين لا يقرّون بالصانع المختار العالم، ويكذبون بما جاء في القرآن من قوله تعالى في نوح: «فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً»^(١) وفي أصحاب الكهف: «ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً»^(٢) وبما هو مشهور بين الأمة من قصة المعمرين من الأنبياء والحكماء والملوك وغيرهم، على ما جاء في التفاسير والآثار والقصص، وليس هذا من مذهب فرقة من فرق المسلمين.

وأما الثاني وهو أنه خارق للعادة فلا شك فيه، ولكننا قد بينّا في الكلام في النبوة أن خرق العادة في حق غير الأنبياء جائز حسن، وأنه ليس فيه وجه قبح، ويوافقنا على ما ذكرناه الصوفية وأصحاب الظاهر والأشعرية، فلا وجه للاستعجاب من هذا الوجه أيضاً، والتعجب من طول استتاره وغيبته وعدم العثور على مستقرّه، فمّا لا يصح التمسك به في إبطال وجوده، فكم من وليّ لله تعالى يسبح في الأرض يعبده تعالى، وينفرد عن الخلق، لا يعرف أحد لهم مكاناً، ولا يدعي إنسان لقائهم ولا الاجتماع معهم، أليس الخضر عليه السلام موجوداً قبل زمن موسى عليه السلام وإلى وقتنا هذا بإجماع أهل النقل واتفاق أهل السير والأخبار؟ سائح في الأرض لا يعرف أحد له مستقراً، ولا يدعي أحد أنه صحبه، إلا ما جاء في القرآن في قصته عليه السلام مع موسى عليه السلام، وما يقوله^(٣)... بحيث لا يعرف، ويظن من رآه أنه بعض الزهاد، فإذا فارق

(١) العنكبوت: ١٤.

(٢) الكهف: ٢٥.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

مكانه، ربما كان عليه السلام^(١)...، فإن الأمة مجمعة على بقاءه، ولا يراه أحد ولا يعرف مكانه، وقد كان من^(٢) [قصة موسى عليه السلام وهجرته عن] وطنه وفراره من فرعون ورهطه ما صرح به القرآن، ولم يطلع عليه أحد بحيث لو^(٣)... فيعرف له مكاناً، حتى ناجاه الله تعالى وابتعثه نبياً.

وكان من قصة يوسف بن يعقوب^(٤) [عليهما السلام وغيبته عن أبيه واخوته] وذويه ما جاءت بذكره سورة مفردة وتضمنت ذكر استتار خبره عن أبيه، وهونبي الله تعالى يأتيه الوحي من الله تعالى، أمره مطوي عنه وعن أخوته، وهم يعاملونه ويلقونه فيعرفهم، وهم لا يعرفونه، حتى مضى على ذلك الأزمان، وتقصت فيه السنون، ويلزم حزن أبيه لفقده ويأسه من لقائه ما صرح بذكره القرآن، وليس لذلك نظير في زماننا هذا، ولا سمعنا مثله في غيره.

وغيبة يونس عليه السلام نبي الله عن قومه وفراره منهم لطول زمان خلافهم له وإصرارهم على ذلك، بحيث لم يطلع أحد على مستقره إلا الله الذي حبسه في جوف حوت في قعر بحر، ومقامه وبقائه هناك حياً، ثم إخراجة تعالى إياه من بطن الحوت الى تحت شجرة من يقطين، بحيث لم يكن له معرفة بذلك المكان ولا خطر على قلبه سكناه، كل ذلك ظاهر فيما بين الامة مجمع عليه، وقد جاء بذكره القرآن، وهو أيضاً خارج عن عادتنا.

وأمر أصحاب الكهف على ما شرحه القرآن أيضاً ظاهراً، وهو خارج عن عادتنا وعمّا نعرفه ونعده.

وقصة صاحب الحمار الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ست كلمات.

واستعباده عمارتها وعودها إلى ما كانت عليه، وإحياء أمواتها بقوله: «أنتي يحيي هذه الله بعد موتها، فأماته الله مائة عام ثم بعثه»^(١) وإحيائه بعد ذلك مع بقاء طعامه وشرابه مجاهلهم لم يتغير، ومع بقاء حماره حياً قائماً على علفه، لم يتفق ولم يتغير عن حاله ولم يضره، طول عمره ولا أضعفه، ثم أنشأ الله العظام، وإحياء أولئك الموتى، كل ذلك مذكور في القرآن في قوله تعالى: «أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنتي يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال اعلم أن الله على كل شيء قدير»^(٢)، . (٣) لنبي يقولون: إنه كان نبياً من أنبياء الله تعالى، ولا شك في أن جميع ذلك خارج^(٤)... في الغيبة اتفق لكثير من الخلق، وإن لم يكن في القرآن، قد ذكره أصحاب^(٥)... لينظروه، وأورده نقلة السير والآثار في كتبهم من غيبات ملوك الفرس عن^(٦) [بلادهم] طويلاً لوجوه من التدبير، بحيث لم يعرف أحوالهم فيها ولا مستقراً ولا اطلع لهم على موضع ومكان، ثم^(٧) [رجعوا إلى وطنهم] بعد ذلك وعادوا إلى ملكهم بأحسن حال، وكذلك جماعة من حكماء الروم والهند وملوكهم قد كانت لهم غيبات وأخبار بأحوال تخرج عن العادات، لم يذكر شيئاً من ذلك أكثر أصحابنا، لعلمهم بأن الخصوم ينكرونه، لكن ما في القرآن لا يمكن دفعه إلا بالخروج

(١) البقرة: ٢٥٩.

(٢) البقرة: ٢٥٩.

(٣) و(٤) و(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٦) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمة.

(٧) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

من الدين. وإذا كان كذلك بطل تعجب الخصوم، وقولهم: إنَّ ما تقولونه وتذهبون إليه من غيبة صاحبكم، ممَّا لم يتفق ولم يكن لأحد قط.

ثمَّ وكم من الأمور العجيبة التي يعتقدها من دان بالإسلام وأقرَّبه ممَّا لم يرَ نظيره ولم يعتدَّ مثله، كرفع عيسى عليه السلام إلى السماء، وإسراء نبيِّنا عليه السلام من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثمَّ عروجه إلى السماء وانتهائه إلى الصفيح الأعلى، بحيث لا مكان بعده على ما جاء جملةً في القرآن، وتفصيله وتتمُّه في الأخبار، فليس ما نقوله ونذهب إليه في الغيبة بأعجب منها.

ثمَّ وإنِّي أقول: إنَّ استبطاء خروج صاحب الزمان وظهوره والتمسك به واتخاذَه وحده طريقاً إلى نفي وجوده يشعر باعتقاد نفي القيامة والبعث والنشور وذلك لأنَّ الاستبطاء في ذلك أعظم وآكد وأكثر، من حيث إنَّ جميع الأنبياء عليهم السلام من لدن آدم إلى نبيِّنا عليه السلام كانوا يندرون أمَّهم بالقيامة والبعث والنشور، وقد قال نبيِّنا عليه السلام: بُعثتُ أنا والساعة كهاتين^(١) وبعد فلم تقم القيامة إلى الآن، والمؤمنون الموقنون لم يشكوا فيها بسبب تأخرها، واستبطاء قيامها، فإن كان مجرد تأخر خروج صاحبنا عليه السلام واستبطاء القوم ظهوره طريقاً إلى نفيه، فتأخَّر قيام القيامة واستبطاء الخلق ظهورها وقيامها أولى بأن يُتخذ طريقاً إلى نفيها.

فإن قالوا: لسنا ننكر وجوده لما ذكرتموه، وإنَّا ننكره لعدم الدليل عليه. قلنا: فاتركوا التعجب والاستبطاء جانباً، واطلبوا ممَّا الدلالة والحجَّة في ذلك، فإذا طالبونا بذلك فالدلالة ماقدِّمناه من وجوب وجود إمام معصوم مقطوع على عصمته في كلِّ عصر يكون^(٢)... وبطلان إمامة كلِّ من يُدعى له

(١) صحيح البخاري: ج ٧ ص ٦٨ كتاب الطلاق باب اللعان.

(٢) يابض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات تقريباً.

الإمامة في عصرنا هذا، سوى صاحبنا^(١)... المدّعون لبقاء واحد من سلفه المعصومين قد انقرضوا، فلا يوجد منهم^(٢)... ولحصول العلم بموت أولئك السادة المعصومين، على ما بيّناه، وثبت أن الحق^(٣)... هو الدليل من حيث الاعتبار العقليّ، ومن طريق السمع، فالتنصيب عليه من جهة^(٤)... عليه السلام ومن آباءه عليهم السلام، على ما تواترت به الشيعة التي بيّنا صحّة نقلها عند الكلام في النصّ.

ويؤيد هذه الأدلة ويؤكدّها ما يرويه مخالفو الشيعة في نعوت المهديّ وصفاته، والرواية الظاهرة المستفيضة عن الرسول من قوله عليه السلام: لولم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد، لطوّل الله ذلك اليوم، حتى يخرج رجل من ولدي، يواطئ اسمه اسمي، وكنيته كنيّتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً^(٥).

وهذا آخر ما أردنا إيراده من الكلام في الغيبة، ونسأله تعالى العفو عمّا لعلّه اتّفق فيه من الزلل، وعن جميع ذنوبنا، والمرجّو من إخواننا الناظرين فيه أن يذكرونا بخير، ولا ينسوننا بالدعاء عند ما ينتفعون بشيء من مسائل هذا الكتاب.

وقد اتّفق الفراغ من تصنيفه وتأليفه، التاسع من جمادي الأولى، من شهر سنة إحدى وثمانين وخمس مائة هجرية، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين.

واتّفق الفراغ من كتابته في يوم الخميس الثالث من شهر جمادي الأولى، سنة ثمان وسبعين ومائتين بعد الألف من الهجرة.

(١) و(٢) و(٣) و(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات تقريباً.

(٥) الإرشاد للشيخ المفيد: ص ٣٤٦ باب ذكر القائم بعد أبي محمد عليه السلام.

الفهارس

- ١- فهرس الآيات.
- ٢- فهرس الأحاديث.
- ٣- فهرس الأعلام.
- ٤- فهرس الأشعار.
- ٥- فهرس الفرق والمذاهب.
- ٦- فهرس الجماعات والقبائل.
- ٧- فهرس البلدان والأماكن.
- ٨- فهرس المحتويات.

فهرس الآيات

(٢) سورة البقرة

٢٠٨	اسكن أنت وزوجك الجنة	٣٥
٢٥٦	أقيموا الصلاة	٤٣
١١٧	لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة...	٤٨
٢٠٣	كلوا واشربوا	٦٠
٢٥٧	فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم	٧٩
٢٥٦	أقيموا الصلاة	٨٣
٣٤٠	من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال	٩٨
٢٥٦	أقيموا الصلاة	١١٠
٢٦٩	وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس	١٤٣
٦٩	حبطت أعمالهم	٢١٧
١٠٤	إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح	٢٣٧
	أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال	٢٥٩
٤٠٠	أنى يحيى هذه الله بعد موتها...	
١٩٤	ادعُهنَّ يأتينك سعيّاً	٢٦٠
٦٩	لا تبطلوا صدقاتكم بالمنِّ والأذى	٢٦٤
١١٥	وما للظالمين من أنصار	٢٧٠

(٣) سورة آل عمران

١٧٠	إن الدين عند الله الاسلام	١٩
٦٩	حبطت أعمالهم	٢٢
١٧١	ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه	٨٥
٢٧٧	ومن دخله كان آمناً	٩٧
	ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون	١٠٤
٢٠٩	بالمعروف ...	
١٧٧	يوم تبيض وجوه وتسود وجوه	١٠٥
١٧٧	فأما الذين اسودت وجوههم ...	١٠٦
٢٧١	كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ...	١١٠
٢٠٧	أعدت للكافرين	١٣١
٢٠٧	أعدت للمتقين	١٣٣
٢٠٠	ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ...	١٦٩
٢٠٠	فرحين	١٧٠
١٧٢	وما كان الله ليضيع إيمانكم	١٧١
١٢٩	ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيراً لأنفسهم ...	١٧٨

(٤) سورة النساء

٣٣١	للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ...	٧
١٤٥ و ١٤٦ و ١٤٨	إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً	١٠
٣٣٠	يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين	١١
١٢٢ و ١١٩	ومن يعص الله ورسوله	١٤

٢٣	وأن تجمعوا بين الأختين	١٤٨
٣١	ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم	
	سيئاتكم	١٤٦ و ١٢٦
٤٧	يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا	
	مصدقاً لما معكم ...	١٤١ و ١٣٠
٤٨	إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن	
	يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً	
		١٥١ و ١٤٨ و ١٤٧ و ١٤١ و ١٣٥ و ١٣٠ و ١٢٦ و ١٢٤
٥١	يؤمنون بالجبث والطاغوت	١٦٦
٥٩	فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول	٢٧٢
٩٢	فتحرير رقبة مؤمنة	٢٦٧ و ٧٥
١١٥	ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى	٢٦٣ و ١٤١ و ١٣١
١١٦	إن الله لا يغفر أن يشرك به ... ومن يشرك بالله	
	فقد ضل ضلالاً بعيداً	١٤٨ و ١٤٧ و ١٤١ و ١٣٥ و ١٣١
١٢٣	ومن يعمل سوءاً يُجْزَ به	١٢٢ و ١١٩
١٣٧	إن الذين آمنوا ثم كفروا	٧٥

(٥) سورة المائدة

١٨	وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ...	١٤٩
٣٣	ذلك لهم خزي في الدنيا	١٤٠
٣٨	جزاء بما كسبوا نكالا من الله	٢٦٩ و ٢٥٧ و ١٤٠
٤٤	ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون	١٧٨
٥٣	حبطت أعمالهم	٦٩
٥٤	يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف	

٣٠٩	يأتي الله بقوم...	
	إنها وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين	٥٥
٣٠١	يقيمون الصلاة...	

(٦) سورة الأنعام

٣٨٩	فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي...	٧٦
١٦٨ و ١٧٣	الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم	٨٢

(٧) سورة الاعراف

٢٠١	والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه	٨
١٨٩	كما بدأكم تعودون	٢٩
٣٠٤	لقد أرسلنا	٥٩
١٢٩	سنستدرجهم من حيث لا يعلمون...	١٨٢
١٢٩	وأملئهم إن كيدي متين	١٨٣

(٨) سورة الأنفال

١٧٢	إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم...	٢
١٧٢	الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون	٣
١٧٢	أولئك هم المؤمنون حقاً	٤
	كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقاً من	٥
١٦٩	المؤمنين لكارهون	
١٦٩	يجادلونك في الحق بعدما تبين كأنها يساقون إلى الموت وهم ينظرون	٦
١٤٤ و ١٤٨	ومن يؤهم يومئذ دبره	١٦
١٢٦ و ١٢٨	قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف	٣٨
١٦٨	الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء	٧٢

(٩) سورة التوبة

١٧١	إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً...	٣٦
١٧٥	إن المنافقين هم الفاسقون	٦٧
٣٤٦ و ٣٠٣	والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض	٧١
٣٣٢	والسابقون الأولون	١٠٠
	وآخرون اعترفوا بذنوبهم - الى قوله - عسى الله	١٠٢
٨٥	أن يتوب عليهم	

(١٠) سورة يونس

١٨٥	وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده	٤
-----	------------------------------	---

(١١) سورة هود

٦٩	إن الحسنة تذهب السيئات	١١٤
----	------------------------	-----

(١٢) سورة يوسف

١٦٥	إنا أنزلناه قرآناً عربياً	٢
١٦٤	وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين	١٧

(١٣) سورة الرعد

١٣٤ و ١٢٩ و ١٢٥	وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم	٦
٢٠٦	أكلها دائم	٣٥

(١٤) سورة إبراهيم

١٦٥	وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه	٤
-----	-----------------------------------	---

(١٥) سورة الحجر

٣٠٤	إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون	٩
٣٠٤	ولقد خلقنا الانسان	٢٦
١٣٤	نبتى عبادي أنى أنا الغفور الرحيم	٤٩
١٣٤	وأن عذابي هو العذاب الاليم	٥٠

(١٦) سورة النحل

١٧١ و ١٦٥	بلسان عربي مبين	١٠٣
-----------	-----------------	-----

(١٧) سورة الاسراء

٢٠١	وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه	١٣
٢٠١	اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً	١٤
١٨٨	وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها	١٦
٣٢٥	وآت ذا القربى حقه	٢٦
٣٨٤	لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً	٩٠
٣٨٤	أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار...	٩١
٣٨٤	أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً	٩٢

(١٨) سورة الكهف

٣٩٨	ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً	٢٥
	وربك الغفور ذو الرحمة لويؤاخذهم بما كسبوا	٥٨
١٣١ و ١٢٨	لعلهم العذاب	

(١٩) سورة مريم

٣٣١	وَأَنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا....	٥
٣٣١	يُرِثْنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا	٦
٢٠٣	وَأَنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا	١٧

(٢٠) سورة طه

٣٤٩	وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي	٢٩
٣٤٩	هَارُونَ أَخِي	٣٠
٣٤٩	أَشُدُّ بِهِ أَزْرِي	٣١
٣٤٩	وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي	٣٢
٣٤٩	وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي	٣٦
١٦٩	وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ	٧٥
١٨٨	أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ	١٢٨

(٢١) سورة الأنبياء

١١٦	وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى	٢٨
-----	--	----

(٢٢) سورة الحج

١٨٨	إِنْ زُلْزِلَتِ السَّاعَةُ شَيْءٌ عَظِيمٌ	١
١٨٩	وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ	٦٦

(٢٣) سورة المؤمنون

١٤٨	أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ	٦
-----	---------------------------------	---

٢٠١	فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون	١٠٢
٢٠١	ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم...	١٠٣

(٢٤) سورة النور

١٤٠	لا تأخذكم بها رافة في دين الله	٢
	يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم	٢٤
٢٠١ و ٢٠٢	بما كانوا يعملون	
٢٧٣	ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً	٣٣

(٢٦) سورة الشعراء

٣١١	وأندر عشيرتك الأقربين	٢١٤
-----	-----------------------	-----

(٢٧) سورة النمل

٣٣٢	وورث سليمان داود	١٦
-----	------------------	----

(٢٨) سورة القصص

٣٧٦	يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم	٤
١٨٨	وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها	٥٨
١١٦	فما كان له من فئة ينصرونه	٨١
٢٠٧ و ١٨٥	كل شيء هالك إلا وجهه	٨٨

(٢٩) سورة العنكبوت

٣٩٨	فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً	١٤
١٨٩	أولم يروا كيف يُبدئ الله الخلق ثم يعيده	١٩

١٧٧	وإن جهنم لمحيطة بالكافرين	٥٤
١٨٨	كل نفس ذائقة الموت	٥٧

(٣١) سورة لقمان

١١٤	إن الشرك لظلم عظيم	١٣
-----	--------------------	----

(٣٣) سورة الأحزاب

٣٣٩	النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم	٦
٣٢٧	إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت...	٣٣

(٣٤) سورة سبأ

١٧٨	فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم...	١٦
١٧٨	ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازي إلا الكفور	١٧

(٣٥) سورة فاطر

١٣٣ و ١٢٨	إن الله يُمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا...	٤١
-----------	--	----

(٣٦) سورة يس

١٨٨	ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إليهم لا يرجعون	٣١
-----	---	----

(٣٩) سورة الزمر

١١٧	أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار	١٩
	قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم	٥٣

١٢٥	لا تقنطوا من رحمة الله	
١٥٠ و ٨٥	وأنبيوا إلى ربكم	٥٤
٦٩	لئن أشركت ليحبطن عملك	٦٥
١١٧	ولكن حقّت كلمة العذاب على الكافرين	٧١

(٤٠) سورة غافر

١٩٨	ربنا أمتنا اثنتين	١١
١١٤	ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع	١٨
١٨٨	حتى إذ هلك قلمك لن يبعث الله من بعده رسولا	٣٤
١٩٩	النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة...	٤٦

(٤٨) سورة الفتح

٣٣٣ و ٣٣٢	لقد رضي الله عن المؤمنين... فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم	١٨
-----------	---	----

(٤٩) سورة الحجرات

٦٩	لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي...	٢
	وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا	٩
٢٠٢ و ٢١٠ و ١٦٩	فأصلحوا بينها...	
١٦٩	إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم	١٠
١٧٣	بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان	١
	قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا...	١٤
١٧٢		

(٥١) سورة الذاريات

١٧١	فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين	٣٥
-----	---------------------------------	----

(٥٣) سورة النجم

٢٠٧	ولقد رآه نزلةً أخرى	١٣
٢٠٧	عند سدره المنتهى	١٤
٢٠٧	عندها جنة المأوى	١٥
١١٦	وكم من ملكٍ في السماوات لا تُغني شفاعتهم شيئاً...	٢٦

(٥٤) سورة القمر

٣٠٤	إنا أرسلنا	١٩
-----	------------	----

(٥٥) سورة الرحمن

١٨٥	كل من عليها فان	٢٦
-----	-----------------	----

(٥٦) سورة الواقعة

٢٠٦	وفاكهة مما يتخيرون	٢٠
-----	--------------------	----

(٥٧) سورة الحديد

١٨٤	هو الأول والآخر	٣
٣٣٥	مأويكم النار هي موليكم	١٥
٨٥	سابقوا إلى مغفرةٍ من ربكم	٢١

(٦٠) سورة الممتحنة

٢٦٧ و ٧٥	فان علمتموهن مؤمنات	١٠
----------	---------------------	----

(٦٦) سورة التحريم

١٨١	عليها ملائكة غلاظٌ شداد لا يعصون الله...	٦
-----	--	---

٨٥	توبوا إلى الله توبة نصوحاً	٨
	(٦٨) سورة القلم	
٢٦٩	قال أوسطهم	٢٨
١٧٤	أفنجعل المسلمين كالمجرمين	٣٥
	(٧١) سورة نوح	
٢٠٧ و ١٩٩	أغرقوا فأدخلوا ناراً	٢٥
	(٧٢) سورة الجن	
١٢٢ و ١١٩	ومن يعص الله ورسوله	٢٣
	(٨٠) سورة عبس	
١٧٧	وجوه يومئذٍ مُسفرة	٣٨
١٧٧	ضاحكة مستبشرة	٣٩
١٧٧	ووجوه يومئذٍ عليها غبرة	٤٠
١٧٧	ترهقها قُترة	٤١
١٧٧	أُولَئِكَ هم الكفرة الفجرة	٤٢
	(٨٢) سورة الانفطار	
١١٩	وإن الفجار لفي جحيم	١٤
	(٨٤) سورة الانشقاق	
٢٠١	فأما من أوتي كتابه بيمينه	٧
٢٠١	فسوف يحاسب حساباً يسيراً	٨

٢٠١	وينقلب إلى أهله مسروراً	٩
٢٠١	وأما من أوتي كتابه وراء ظهره	١٠
٢٠١	فسوف يدعو ثبوراً	١١
٢٠١	ويصلى سعيراً	١٢

(٩٢) سورة الليل

١٧٦	فأنذرتكم ناراً تَلَظَّى	١٤
١٧٧ و ١٧٦	لا يصليها إلا الأشقى	١٥
١٧٧ و ١٧٦	الذي كَذَّبَ وتولَّى	١٦

(٩٨) سورة البينة

١٧٠	وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين	٥
-----	--	---

(٩٩) سورة الزلزلة

١٢٢	ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره	٨
-----	-----------------------------	---

(١٠١) سورة القارعة

٢٠١	فأما من ثقلت موازينه	٦
٢٠١	وأما من خفت موازينه	٨

فهرس الأحاديث

- أ -

- ١١٢ النبي (ص): ادخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي
- ٣٢٦ النبي (ص): أشهدت ابتياعي لها...
- ١١٢ و ١١٤ النبي (ص): أعددتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي
- ٣٣٤ النبي (ص): ألت أولى منكم بأنفسكم
- ٣٢٢ الامام علي (ع): اللهم إني استعديك على قريش فإنهم ظلموني الحجر والمدر
- ٣٢٢ الامام علي (ع): اللهم إني استعديك على قريش فإنهم منعوني حق...
- ٣٢٢ الامام علي (ع): أما والله لولا حضور الناصر ولزوم الحجة...
- ٣٢٢ الامام علي (ع): أما والله لو وجدت اعواناً لقاتلتهم
- ٣١٠ النبي (ص): أنت أخي ووزيرى ووصيى وخليفتي من بعدي
- النبي (ص): أنت متي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لاني
- ٣٤٩ و ٣٥٤ و ٣٥٦ بعدي
- ١١١ النبي (ص): إنما أنا شافع
- ٢٠٠ عن المعصوم (ع): إنها ليعذبان وما يعذبان بكبير
- ٣٤٢ النبي (ص): إني لأحُبُّ العقوق من شاء أن يعق عن ولده فليفعل
- ٣٣٦ النبي (ص): أيما امرأة نكحت بغير إذن مولها فنكاحها باطل

- ب -

- ٤٠١ النبي (ص): بُعثتُ أنا والساعة كهاتين

- ح -

- ٢٩٠ عن المعصوم (ع): الحرب خدعة
 ٣٦٦ النبي (ص): حربك يا علي حربي

- ر -

- ٣٢٠ النبي (ص): ردّوا عليّ أبي

- ف -

- ٢٧٤ عن المعصوم (ع): في سائمة الغنم زكاة

- ل -

- ٢٧٥ النبي (ص): لا تجتمع أمتي على خطأ
 ٢٧٦ النبي (ص): لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين
 عن المعصوم (ع): لتأمرن بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر
 ٢١٠ أو ليسلطن الله عليكم شراركم
 الامام علي (ع): لقد تقمّمصها ابن أبي قحافة وأنه ليعلم
 ٣٢٢ أن محلي منها محل القطب من الرحي
 ٣٢٢ الامام علي (ع): لم أزل مظلوماً منذ قبض رسول الله (ص)
 ١٨٦ النبي (ص): لودليتّم أحداً الى الأرض السفلى لهبط على الله
 ٣٢٢ الامام علي (ع): لولا قرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم
 ٢٢٠ عن المعصوم (ع): ليس لعين ترى الله تعصي فتطرف حتى تغير

- م -

- لنبي (ص): من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه

وعاد من عاداه... ٣٣٤ و ٣٤٠

النبي (ص): من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية ٣٦٦

النبي (ص): من يؤازرني على هذا الأمر يكن أخي ووصيي... ٣١١

- ن -

النبي (ص): نحن معاشر الأنبياء لانورث ما تركناه صدقة ٣٣١

- ي -

النبي (ص): يبصر أحدكم القذى في عين أخيه ويدع الجذع في عينه ٣٤٤

فهرس الأعلام

- أ -

آدم (ع) ٤٠١

إبراهيم (ع) ١٩٤ و ٣٦٢ و ٣٨٩ و ٣٩٢

ابن الأخشيد ٦

ابن كلاب ٣١٤

ابن ملجم ٣٩٥

أبوبكر بن أبي قحافة ٢٨٩ و ٣٠٠ و ٣١٨ و ٣١٩ و ٣٢٢ و ٣٢٦ و ٣٣١ و ٣٥٨ و ٣٥٩

و ٣٦٢

أبوبكر الرازي ١٢٤

أبوجعفر ٣٩٧

الشيخ أبوالحسين البصري ٥ و ٢٤ و ٨٧ و ٨٩ و ١٠٥ و ١٤٤ و ٢١٤ و ٢١٧ و ٢١٩

٢٨٢ و ٢٨٣ و ٣٣٩

أبوالحسين الحنات ١٨٣

أبوحنيفة ١٣٩ و ٢٨٨ و ٣١٤ و ٣٧٩

أبورشيد النيشابوري ١٤٠

أبوسفيان ٣٥٨

أبوالعباس ٣٣٤ و ٣٣٦

أبو عبد الله البصري ١٩٠ و ١٩١

أبو عبيدة ٣١٩ و ٣٣٥ و ٣٣٦ و ٣٦٢

أبو علي ٦ و ١٣ و ٥١ و ٨٨ و ١٠٠ و ١٠٤ و ١٨٣ و ٢٠٦ و ٢٠٧ و ٢٣٩ و ٢٨٨

أبو عمرو ٣٩٧

أبو القاسم ٢٣٩

أبو القاسم الكعبي ٦ و ١٨٣

أبو هب ٣٩٣

الشيخ أبو هاشم ٦ و ١١ و ١٣ و ١٤ و ٢٩ و ٥٠ و ٥١ و ٥٩ و ٨٣ و ٨٧ و ٩٨ و ٩٩ و ١٠٠

و ١٠٣ و ١٠٤ و ١٥٧ و ١٨٣ و ١٨٤ و ١٨٦ و ١٩٠ و ١٩١ و ٢٠٦ و ٢١١ و ٢١٣ و ٢٣٩

و ٢٨٨

أبو الهذيل ١٦٣ و ٣١٤

أبو هريرة ٣١٥

أم أيمن ٣٢٦

أم الحسن ٣٨٨ و ٣٩٣

أم سلمة ٣٢٧ و ٣٢٨

أحمد بن سعيد بن عقدة ٣٣٤

إسماعيل ٣٩٥

افراسياب ٣٨٩

الأخطل ٣٣٦

الأشعري ٣١٤

الأعشى ٣٠٢

-ج-

الجاحظ ٢٣٩

جعفر بن أبي طالب ٢٨٩ و ٢٩٠ و ٣٣٢

جعفر بن علي ٣٨٨ و ٣٩٢

جعفر بن محمد الصادق (ع) ٣٧٠ و ٣٧٥ و ٣٩٤

-ح-

الحجة بن الحسن (المهدي) (ع) ٣٨٥ و ٣٩١

حسان بن ثابت ٣٤٨

الحسن البصري ١٠٠ و ١٦٤ و ١٧٤ و ١٧٦

الحسن بن علي (ع) ٢٤٧ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٦٢ و ٣٧٥

الحسن بن علي العسكري (أبو محمد) (ع) ٣٨٧ و ٣٨٨ و ٣٩٠ و ٣٩١ و ٣٩٢ و ٣٩٣

٣٩٧ و

الحسين بن علي (ع) ٢٢٨ و ٢٤٧ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٧٥

حمزة بن عبد المطلب ٣٣٢

حميدة البربرية ٣٩٤

-خ-

خالد بن الوليد ٢٨٩

خالد بن سعيد ٣٥٨

خباب بن الأرت ٣٣٢

خزيمة بن ثابت ذوالشهادتين ٣٢٦

الخضر (ع) ٣٩٨

- ر -

الربيع ٣٩٤

- ز -

الزبير بن العوام ٢٩٤ و ٣٥٨

زكريا (ع) ٣٣١

الزكوزكي ٣٩٧

زيد بن حارثة ٢٨٩ و ٢٩٠ و ٣٣٢

زيد بن علي ٣٧١

- س -

سالم مولى أبي حذيفة ٣٦٢

السجستاني ٣٣٥

سعد بن أبي وقاص ٣٣٣

سعد بن عبادة ٣٥٨

سلمان ٣٥٨

- ش -

الشافعي ٢٨٨ و ٣١٤ و ٣٧٩

- ص -

صالح (ع) ٣٦٢

صفية ٢٩٤

- ط -

الشيخ الطوسي - أبو جعفر ٢١٣ و ٢٢٠ و ٢٢١ و ٢٢٢ و ٢٢٧ و ٢٣٠ و ٢٣١ و ٣٧١ و ٣٧٧ و ٣٧٨ و ٣٧٩ و ٣٨٠

- ع -

عبادة بن الصامت ٣١٠

العباس بن عبد المطلب ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٣١ و ٣٥٨

عبد الملك بن مروان ٣٣٦

عثمان بن سعيد السمان ٣٩٧

عثمان بن عفان ٣٠٩ و ٣٦٢

علي بن أبي طالب - أمير المؤمنين (ع) ١٠٠ و ١٠٣ و ٢٢٨ و ٢٤٣ و ٢٤٧ و ٢٥٠ و ٢٥٣

و ٢٧٠ و ٢٩٤ و ٢٩٨ و ٢٩٩ و ٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٦ و ٣٠٧

و ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١٥ و ٣١٦ و ٣١٧ و ٣٢٠ و ٣٢٣ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٣٠

و ٣٣١ و ٣٣٢ و ٣٣٣ و ٣٣٥ و ٣٣٧ و ٣٤٠ و ٣٤٣ و ٣٤٦ و ٣٤٧ و ٣٤٨ و ٣٤٩

و ٣٥٠ و ٣٥٢ و ٣٥٣ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧ و ٣٥٨ و ٣٥٩ و ٣٦٢ و ٣٦٤ و ٣٦٦

و ٣٦٧ و ٣٦٩ و ٣٨١ و ٣٩٤ و ٣٩٥

علي بن الحسين - زين العابدين (ع) ٢٤٧

علي بن موسى الرضا (ع) ١٠٠ و ١٠٣

عمر بن الخطاب ٢٨٩ و ٢٩٤ و ٣١٩ و ٣٣١ و ٣٤٦ و ٣٤٨ و ٣٦٢

عمرو بن العاص ٢٨٩ و ٢٩٠

عمرو بن عبيد ٣١٤ و ٣١٥

عيسى (ع) ٣٦٢ و ٤٠١

- ف -

فاطمة الزهراء (ع) ٣٢٥ و ٣٢٧ و ٣٢٩

فرعون ٣٦٢

- ق -

القاسم بن ابراهيم الزينبي ١٠٠

القاضي ١٠٠ و ١٩٧ و ٢١٩

قنبر ٣٢٦

قيس بن سعد بن عبادة ٣٤٨

- ك -

الكميت ٣٠٢

كبحسرو بن سيار وخش بن كيقاوس ٣٨٩

- ل -

لبيد ٣٣٥

- م -

مالك ٣١٤

محمد بن جرير الطبري ٣٣٤ و ٣٨٩

محمد بن الحنفية ٣٧٠ و ٣٩٤

محمد بن سعيد ٣٩٧

محمد بن عبدالله - رسول الله - النبي - الرسول (ص) ٢٨ و ٣٨ و ٧٨ و ١٠٨ و ١٠٩

١١٠ و ١١١ و ١١٢ و ١١٧ و ١٤٦ و ١٥٨ و ١٦٧ و ١٧٥ و ١٨٦ و ٢٢٣ و ٢٣١ و
 ٢٣٦ و ٢٤١ و ٢٥٠ و ٢٥٣ و ٢٦١ و ٢٦٩ و ٢٧٠ و ٢٧١ و ٢٧٣ و ٢٧٤ و ٢٧٦ و
 ٢٨٥ و ٢٨٧ و ٢٨٩ و ٢٩٠ و ٢٩٤ و ٢٩٥ و ٢٩٩ و ٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٥ و
 ٣٠٦ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٣ و ٣١٤ و ٣١٥ و ٣١٧ و ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٢٢ و
 ٣٢٣ و ٣٢٥ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٢٨ و ٣٢٩ و ٣٣٢ و ٣٣٤ و ٣٣٦ و ٣٤٠ و ٣٤١ و
 ٣٤٣ و ٣٤٧ و ٣٤٨ و ٣٥٠ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٣ و ٣٥٤ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٦١ و
 ٣٦٢ و ٣٦٧ و ٣٦٩ و ٣٧٠ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٧ و ٣٨٣ و ٣٩٣ و ٣٩٥ و ٤٠٢ و

محمد بن علي الباقر (ع) ٢٤٧ و ٣٧٥

محمد بن عمر الضميري ٦

السيد المرتضى ١٨ و ١٦٢ و ١٨١ و ١٨٣ و ٢١٠ و ٢١٣ و ٢٢٠ و ٢٢١ و ٢٢٢ و ٢٢٧ و
 ٢٦٠ و ٢٩٧ و ٣٧٧ و ٣٧٩ و

معاوية بن أبي سفيان ٣٦٢

معمربن المثنى ٣٣٥

الشيخ المفيد ١٦٣ و ٣٩١

المقداد بن الأسود ٢٩٤

المنصور ٣٩٤

موسى (ع) ٣٤٩ و ٣٥٠ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٦٢ و ٣٨٩ و ٣٩٨ و ٣٩٩ و

موسى بن جعفر الكاظم - أبوالحسن (ع) ٣٧٠ و ٣٩٤ و ٣٩٥ و

- ن -

نمرود ٣٦٢

نوبخت ٣٩٧

نوح (ع) ٣٦٢ و ٣٩٨ و

- ه -

هارون (ع) ٣٤٩ و ٣٥٠ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٥ و ٣٥٦

هشام بن الحكم ٣١٤

هود (ع) ٣٦٢

- و -

واصل بن عطاء ١٦٣ و ٣١٤ و ٣١٥

- ي -

يحيى (ع) ٣٦٢

يعقوب بن إسحاق (ع) ٣٩٢

يوسف (ع) ٣٩٢ و ٣٩٩

يوشع بن نون ٣٥٥

يونس (ع) ٣٩٩

فهرس الأشعار

الصفحة	الشاعر	عجز البيت	صدر البيت
٣٠٢	الكيت	ونعم المؤذب	ونعم وليّ الأمر
٣٣٦	الأخطل	تهاب وتحمدا	فاصبحت مولاها
٢٤١	الاودي	جهّاهم سادوا	لا تصلح الناس
٢٤١	مجهول	فبالأشرار تنقاد	يهدى الأمور
١٦١	مجهول	يمينا في كافر	فتذكر اثقلاً
٣٠٢	الأعشى	العزة للكائر	ولست بالأكثر منهم
٣٠٦	ليبد	كلما قت راعع	أُخبر أخبار القرون
٣٣٥	ليبد	خلفها وأمامها	فقدت كلا الفرجين
١٨٧	مجهول	عند فنائيا	فقوما إذا ما استل
٣١٣	مجهول	غير الخفي	وسرك ما كان

فهرس الفِرَق والمذاهب

- أ -

الاسلام ٩٦ و١٣٩ و١٧٠ و١٧٢ و١٧٤ و٢٣٢ و٢٣٤ و٢٩٠ و٣١٤ و٣١٦ و٣١٩

و٣٢٢ و٣٢٣ و٣٣٣ و٣٨٣ و٤٠١

الاسماعيلية ٣٩٥ و٣٩٦

الأشعرية ٣٩٨

الامامية ٢٢١ و٣٦٠ و٣٨٧ و٣٨٨ و٣٩١ و٣٩٢ و٣٩٧

أهل الذمة ١٣٩ و١٤٠ و٢١٢

- ب -

البكرية ٣١٧

- ح -

الحشوية ٣٦٦

- د -

الدهرية ٣٩٨

-ز-

الزندیة ١٦٤ و ١٧٦ و ٣٧١

- ش -

الشعبة ٣١١ و ٣١٢ و ٣٣٢ و ٣٣٤ و ٣٥٨ و ٣٥٩ و ٣٦٩ و ٣٨١ و ٣٩١ و ٣٩٢ و ٣٩٣
و ٣٩٥ و ٤٠٢

٤٠٢ و ٣٩٥

- ص -

الصوفية ٣٩٨

-ع-

العباسية ٣١٧ و ٣٢٠

- ك -

الكيسانية ٣٧٠ و ٣٩٤ و ٣٩٦

- ۲ -

المجوس ۱۳۹

المسلمون - المسلمين ١٨ و ١٤٠ و ١٥٧ و ١٦٤ و ١٦٦ و ١٧٤ و ١٧٥ و ١٨٢ و ١٨٧

३१८, ३१९, ३७१, ३४३, २७१, २३३, २३२, २२२

المعتزلة ١٨ و ٣٧ و ١٦٣ و ١٦٤ و ١٦٨ و ١٨٢ و ٢٣٩ و ٢٤٨ و ٣١٥ و ٣٦٢ و ٣٦٧

- ن -

الناووسية ٣٧٠ و ٣٩٤

النصارى ١٣٩ و ١٤٩ و ١٥٠ و ٢٢٣

- و -

الواقفية ٣٧٠ و ٣٩٥

- ي -

اليهودية - اليهود ١٠ و ١٠٣ و ١٣٩ و ١٤٩ و ١٥٠ و ٣١٠ و ٣٥٥ و ٣٦٢

فهرس الجماعات والقبائل

- أ -

أصحاب الجمل ٣٦٦
أصحاب الكهف ٣٩٨ و ٣٩٩
أصحاب النهروان ٣٦٦
الافرنج ١٣٩
الأنصار ٣١٩ و ٣٥٨
أهل قزوين ٣٩٧
أهل الكتاب ١٣٠ و ١٤١

- ب -

البصريون ٣٧
البغداديون ٣٧ و ١٠٧
بنو إسرائيل ٣٧٠ و ٣٧٥
بنو أمية ٣٩٣
بنو عبد المطلب ٣١١
بنو هاشم ٣٥٨ و ٣٩٣
بنو يعقوب ١٦٤

- ت -

الترك ٣٨٩

- ث -

ثمود ٣٦٢

- خ -

الخوارج ١٦٤ و ١٧٦ و ١١٧ و ٣٦٦

- ر -

الروم ٣٩٠ و ٤٠٠

- ع -

عاد ٣٦٢

العرب ١٦٥ و ١٦٦ و ١٦٧

- ف -

الفرس ٣٨٩

- ق -

قریش ٣١٨ و ٣٢٢ و ٣٦٢

- ٢ -

معتزلة البصرة ١٥٧

ملوك الفرس ٣٩٠

فهرس البلدان والأماكن

- أ -

الأهواز ٣٩٧

- ب -

بخارى ١٣٩

البصرة ٣١٥ و ٣٢٢

بغداد ٣١٥ و ٣٩٧

بيت المقدس ١٣٩

- ت -

تبوك ٣٥٥ و ٣٥٧

- س -

سمرقند ١٣٩

- غ -

غدير خم ٣٣٤ و ٣٣٥

- ف -

فذك ٣٢٥

- ق -

قسطنطينية ١٣٩

قم ٣٩٧

- ك -

كاشغر ١٣٩

الكوفة ٣٩٧

- م -

المدينة ٢٣٣

المسجد الأقصى ٤٠١

المسجد الحرام ٤٠١

مكة ٢٣٣

- ه -

الهند ١٣٩ و ٣٩٠ و ٤٠٠

فهرس المحتويات

٣	القول في الوعد والوعيد
٢٧	القول في دوام الثواب والعقاب
٣٧	القول فيما يزيل الثواب والعقاب
٤٢	القول في التحابط
٧٣	القول في الارتداد
٨٢	القول في التوبة
١٠٢	المختار في صفات التوبة وشروطها
١٠٤	القول في حقيقة العفو وحسنه وسقوط العقاب به
١٦٠	القول في الأسماء والأحكام
١٦٠	بيان معنى الفسق
١٦١	بيان معنى الكفر
١٦٢	بيان معنى الايمان

كتاب المعاد

١٨٠	وجوب انقطاع التكليف
١٨٧	معنى قوله تعالى «كل من عليها فان»

١٩٠	القول في الاعادة
١٩٧	أحكام الآخرة
٢٩٧	مسائلة القبر وعذابه
٢٠٠	ثواب القبر
٢٠٠	الميزان والمحاسبة ونشر الصحف
٢٠٢	معنى الصراط
٢٠٣	سقوط التكليف عن أهل الآخرة
٢٠٦	هل دار الثواب والعقاب مخلوقتان أو لا؟
٢٠٩	القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢١٦	الكلام في شروطها
٢٣٥	القول في الامامة
٢٣٩	الاختلاف في طريق وجوبها
٢٤٠	الاستدلال على وجوب الامامة بقاعدة اللطف .
٢٥٤	تقسيم لطف الرئاسة الى ثلاث شعب
٢٥٦	التعبد الشرعي طريق آخر لوجوبها
٢٦١	لزوم وجود الحافظ للشرع دليل آخر
٢٧٨	القول في صفات الرئيس
٢٧٨	اشتراط العصمة فيه
٢٨٦	اشتراط كونه أفضل الرعية والدليل عليه
٢٩٠	اشتراط كونه الأعلّم بأحكام الشريعة
٢٩٦	الطريق الى تعيين الامام
٢٩٩	الكلام في تعيين الامام
٣٠١	نص القرآن على إمامة أمير المؤمنين (ع)
٣١٠	نص النبي (ص) على إمامة أمير المؤمنين (ع)

- ٣١٨ الفرق بين النصّ على أمير المؤمنين (ع) وبين النصّ على غيره
- ٣٢٠ تعليل مواقف أمير المؤمنين (ع) قبل خلافته
- ٣٢٥ اثبات كون فذك لفاطمة (ع)
- ٣٣٤ الاستدلال بحديث يوم الغدير
- ٣٤٨ الاستدلال بحديث المنزلة
- ٣٥٧ دفع الاشكالات على نصوص الامامة
- ٣٦٦ القول في أحكام البغاة على أمير المؤمنين (ع) ومحاربيه
- ٣٦٩ القول في بيان إمامة باقي الأئمة عليهم السلام
- ٣٧٢ الكلام في الغيبة
- ٤٣٨ الفهارس