

الْحَقُّ الْمَحْمُودُ

فِي كَشْفِ الْأَسْرَارِ وَالْكَائِمَاتِ

تَصَنَّفَتْ

الْبَاحِثُ الْبَانِي وَالْمُجْتَهِدُ الْأَكْبَرُ

الْمَوْلَانَا أَبُو الْكَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَغْدَادِيُّ

نَزَلَ سُبْرَةَ الْمَلَكَةِ بِحُجْرَةِ الْمَلِكِ

(١٣٣٩ - ١٣٦٥ هـ)

الْجُزْءُ الثَّانِي

قَدْ مَرَّلَهُ: الْفَتَاوَى الْمَشْرِقِيَّةُ وَالْمَشْرِقِيَّةُ الْفَارُوقِيَّةُ وَالْمَشْرِقِيَّةُ الْفَارُوقِيَّةُ

مُخَيَّرٌ: فَتَاوَى الْعَبْدِ الرَّزَّاقِ الْعَبَّاسِيِّ





التحفة المحمدية
في كشف الأسرار الربكية لميتنا

التحفة المحمدية

في كشف الأسرار والكمالات

تصنيف

العالم الرباني والحكيم الأئمة

العلويين الكبرياء الأئمة الشيخ محمد طاهر الكاظمي

نزيل سبزوار الملقب بحجة الملك

(١٢٣٩ - ١٣٢٥ هـ)

الجزء الثاني

قد مرّ له، في سنة خمس وتسعين إلى الألفين في داره في بغداد

محقق: فلاح عبد الرزاق العبيدي

سرشناسه : خاقتی، محمداطر، - ۱۳۲۵.
 عنوان و نام پدیدآور : التحف المحدثه فی کشف الاسرار الکلامیه
 مشخصات نشر : قم: قوار الہدی، ۱۳۹۴.
 مشخصات ظاہری : ۲۲۴ص.
 دوره : ۰-۹۷۸-۶۰۰-۲۹۲-۰۲۷ : ج ۱، ۱-۹۷۸-۶۰۰-۲۹۲-۰۲۷ : ج ۲، ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۲-۰۲۷ : ج ۳
 شابک : ۰۲۹-۴
 وضعیت فهرست نویسی : فہرست نویسی
 یادداشت : فہرست نویسی کامل این اثر در نشانی: <http://opac.nlai.ir> قابل دسترسی است
 شناسه افزوده : عبیدی، فالح عبدالرزاق
 شناسه افزوده : Ubaydi, Falih Abd al-Razzaq
 شماره کتابشناسی ملی : ۳۷۸۲۲۵۵

التحف المحمدية

الشيخ محمد طاهر ابن الشيخ حسن ابن الشيخ شبير رحمتهما الله

الناشر : أنوار الهدى

عدد الصفحات : ٦٢٤ صفحة / وزيری

سنة الطبع : ١٤٣٦ هـ

العدد : ١٠٠٠ نسخة

شايك الدورة : ٠٢٧ - ٠٢٩٢ - ٦٠٠ - ٩٧٨

شابلک ج ۲ : ۴ - ۰۲۹ - ۲۹۲ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ایران - قم - سوق القدس - منشورات انوار الهدی - رقم الدار ۵۷

سید حیدر الموسوی ۰۹۱۲۲۵۱۸۳۹۶

anwar.alhoda@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الفصل الرابع

في المعاد



أصل

المعاد مفعّل مشتق من العود، اسم زمان أو مكان، أو مصدر ميمي بمعنى العود كمتجر بمعنى التجارة.

ولكون المراد منه هنا الوجود الثاني للأبدان وعود النفس إليها بعد المفارقة تعين كون المراد منه المعنى الأخير، وإن كان مجازاً وكان الأولان حقيقة؛ إذ الصارف عنها يمنع المصير إليها.

والحكمة المقتضية له هو أن الله تعالى شأنه خلق الإنسان في أحسن تقويم كما كشف لك السياق عن ذلك كتابه الحكيم ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^(١)، و﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ في أي صورة ما شاء رَكَّبَكَ^(٢)، فعدل مزاجه بحسب ما يقتضيه نوعه للأفعال المطلوبة منه، وزاده بعد تعديل أركان بدنه إفاضة النفس النباتية المنبعثة من الكبد المستخدمة بالماسكة والجاذبة والهاضمة والدافعة والمريية، والحسية الحيوانية المنبعثة من القلب المستخدمة بالسمع والبصر والشم والذوق، والناطق القدسية التي أشبه شيء بنفوس الملائكة المستخدمة بالكفر والذكر والعلم والحلم والنباهة، والكلية الإلهية التي مبدؤها منه تعالى

١- سورة التين، الآية ٤.

٢- سورة الانفطار، الآيات ٧ و ٨.

وعودها إليه المستخدمة ببقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعز في ذل، وفقر في غناء، وصبر في بلاء عليه.

وجعل لكل منها خاصيتين: فلأولى الزيادة والنقصان، وللثانية الرضا والغضب، وللثالثة النزاهة والحكمة، وللرابعة الرضا والتسليم، وجعل العقل وسط الكل.

وبعبارة أخرى: قد زاده بعد تعديل أركان بدنه إفاضة النفس الناطقة عليه وتعلقها ببدنه وجعلها متصرفة فيه، ووهبه قوى مختلفة مدركة ومحركة.

والأولى إما مدركة للكليات كالقوى العقلية المحصلة للعلوم، وإما للجرميات كالقوى الظاهرة: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، أو الباطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة.

والثانية إما اختيارية وهي إما باعثة على جلب النفع كالشهوية، أو على دفع الضرر كالغضبية، وإما فاعلة بانضمام الإرادة إليها كالقدرة، وإما طبيعية وهي إما عادية وإما مولدة، وتستخدم بقسميها بالجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، فتبارك الله أحسن الخالقين.

ثم جعل زمام الاختيار إليه ولم يجعله مرخى العنان كغيره من أصناف الحيوان، بل كلفه بتكاليف شاقة وخصه بأطراف خفية كالعقل المدرك للحسن والقبح، وجبلته كبعث الرسل ونصب الأئمة.

ثم إنه تعالى لما استحال عليه العبث وفعل القبيح وجب أن يكون ذلك الإنشاء لغرض لا يعود إليه؛ لاستغنائه، فيجب أن يكون عايداً إلى المنشأ.

ثم الغرض لاستحالة المفسدة عليه تعالى يجب أن يكون مصلحة، وليست هي إلا نوع كمال، وليس هو إلا الفوز بالرضا منه المصرح به في قوله تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^(١)، المستحيل بدون الكسب؛ لإحالة العقل القاطع ذلك لغير المستحق، ولا استلزام إمكانه بدونه كون توسط التكليف عبثاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فإذن المقصود بالذات العود لذلك الرضوان المستحق بالكسب من نوع الإنسان، فيكون له حالان:

أحدهما: الكسب، وهي دار الدنيا المعبر عنها بدار التكليف.
وثانيها: الجزاء، وهي دار الآخرة المعبر عنها بالمعاد.

قال المحقق الطوسي رحمته الله: الفصل الرابع في المعاد: اعلم أن الله تعالى خلق الإنسان وأعطاه العلم والقدرة والإرادة والإدراك والقوى المختلفة، وجعل زمام الاختيار بيده، وكلفه بتكاليف شاقة، وخصه بالألطاف الخفية والجلية لغرض عائد إليه، وليس ذلك إلا نوع كمال لا يحصل إلا بالكسب؛ إذ لو أمكن بلا واسطة لخلقه عليه ابتداء، ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب يعمر الإنسان فيها مدة يمكنه تحصيل الكمال فيها ثم يحول إلى دار الجزاء، وتسمى دار الآخرة^(٢).

وإلى ذلك يؤول ما عن بعض المتكلمين من أنه لو لم يكن المعاد حقاً لقمح التكليف^(٣)؛ استناداً إلى أنه مشقة مستلزمة للتعويض عنها، فإنها

١- سورة التوبة، الآية ٧٢.

٢- أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٧٣.

٣- الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب: ٥٢.

من غير عوض ظلم، وذلك العوض ليس بحاصل في زمن التكليف، فلا بد حينئذ من دار أخرى يحصل فيها الجزاء على الأعمال، وإلا لكان التكليف ظلماً، وهو قبيح على الله تعالى عن ذلك، فاللزام حينئذ إما عدم التكليف أو الجزاء عليه، وحيث كان الأول محققاً كان الثاني كذلك.

هذا، ولكن قد يقال: بأنه يكفي في شاق التكليف ما سبق عليه من نعم الإيجاد والإخراج من العدم وحسن وضع الموجود ونظم تركيبه على نحو ما دلت عليه الآيتان المتقدمتان وغيرهما مما هو في معرض الامتنان.

ومن هنا ذهب البلخي إلى أن الجزاء بالثواب من الله تعالى تفضل منه تعالى في مقابل ما يدعيه المعتزلي البصري من أنه استحقاق وجوبي.

وحينئذ فلو تشبَّ الخضم بذلك استناداً إلى أدلة ذلك من الكتاب والسنة لكان البلخي ومن يقول بمقالته رده بأن ذلك يخرج الدليل المذكور عن كونه دليلاً عقلياً ويلحقه بالدليل السمعي الآتي، فانهصر دليل إثبات ذلك بأمرين:

أحدهما: إجماع المسلمين قاطبة عليه كما عن جماعة من أصحابنا، منهم العلامة الحلي رحمته الله والمحقق الطوسي والفاضل المقداد، وجماعة من العامة منهم الإمام الرازي وإمام الحرمين.

ثانيهما: أنه أمر ممكن أخبر الله تعالى وأنبيأوه ومنهم سيد رسله صلوات الله عليهم وأئمتهم ومنهم أمير المؤمنين عليه السلام بوقوعه، فيكون صدقاً، فيكون حقاً.

وإذا بطل الأول بالتقرير المشهور بينهم بمخالفة الكرامة وأبي الحسين البصري ومن تبعه على وجه، أو بكونه إن كان لكونه إجماعاً من حيث هو كذلك فهو ليس من مذهبنا، وصريح المروي عن أئمتنا عليهم السلام لا

سيما جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في رسالته الجعفرية يرده.
 وإن كان لكونه كاشفاً عن قول الله تعالى فمع الإغماض عن كونه
 خروجاً عن المعنى المصطلح فهو راجع إلى الكتاب.
 وإن كان لكونه كاشفاً عن قول النبي صلى الله عليه وآله فهو راجع أيضاً إلى السنة،
 وهو وارد في كل إجماع.

وإن أجيب عنه بالفرق بين الإجمال والتفصيل ونحوه مما لا يرفع
 الإشكال تعين الثاني.

نعم، لو قرر الأول باتفاق جميع الأنبياء والأئمة والأمم السابقة على
 هذه الأمة وهذا أيضاً إلحاقاً للمخالف النادر بالعدم لسلم من بعض الوجوه.
 وعلى كل حال فالمطلب الأهم بيان إمكانه ووقوعه، فنقول:

أما الأول؛ فلأن الإمكان إنما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل، وكل
 منهما محقق هنا.

أما الأول فلأن تلك الأجزاء قابلة للاجتماع والتأليف وإلا لم يتصف
 بها قبل التفرق، وقبول الجسم الأعراض القائمة به ذاتي له، وما بالذات لا
 يزول، فكان حاصلاً قطعاً.

وأما الثاني فللزومه لأمرين حاصلين للفاعل، أحدهما أنه تعالى عالم
 بجميع أجزاء كل شيء، ثانيهما كونه تعالى قادراً على تأليفها وخلق الحياة
 فيها؛ لأنه ممكن، وهو قادر على كل ممكن، فثبت أن المعاد الجسماني
 ممكن.

وبهذا المعنى لا يبعد موافقة الكرامية وأبي الحسين البصري لنا فيه،
 وأن الذي قد منعه إعادة المعدوم الذي صار نفيّاً محضاً وعدمّاً صرفاً، ولم

يبقى له حالة العدم هوية ولا خصوصية، الذي حكم المتكلمي بإعادته أو إعادته بعد زوال صفة الوجود عنه وإن لم تبطل ذاته المخصوصة، بناء على أن المعدوم شيء الذي حكم المعتزلي بإعادته دون المجمع بعد التفرق السليم عن شبهة أن تخلل العدم بين الوجودين يستلزم تعدد الموجود.

ويؤيد ذلك بل يدل عليه ولو بعنوان الكشف بناء على تلازم الحكم الشرعي والعقلي حكاية الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف، فإنهم سبعون ألفاً فقال لهم الله موتوا فماتوا ثم أحياهم بعدما كانوا رميمًا لأرميا وأطيار إبراهيم وعزير وحماره ومن اختاره موسى من قومه فإنهم أحيوا بعد موتهم لما سألوا الرؤية، ومن أحياه عيسى بن مريم بعد اندراسه، وإحياء أهل الكهف بعد موتهم الدال عليه قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا﴾ الآية^(١)، وإحياء عيسى بن مريم عند خروج المهدي عليه السلام بعد موته الدال عليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ الآية^(٢)؛ إذ التجوز بإرادة النوم من الوفاة خلاف الأصل، فهو محتاج إلى الدليل، ومن هنا ذهب الصدوق إلى موت أهل الكهف وموته عليه السلام، وإن كان الحق عندي خلاف ذلك، وغير ذلك ما هو صريح في الرجعة الصغرى كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَخْشِرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾^(٣)، فإن حشر يوم القيامة لا يختص بأحد دون آخر، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾^(٤)، وقوله تعالى:

١- سورة يس، الآية ٥٢.

٢- سورة آل عمران، الآية ٥٥.

٣- سورة النمل، الآية ٨٣.

٤- سورة الكهف، الآية ٤٧.

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١)، بناء على أن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿لَيَبَيِّنَنَّ لَهُمْ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾^(٢) قرينة على إرادة الرجعة من ذلك؛ لأن التبيين إنما يكون في الدنيا دون الآخرة، فإن العقل إذا أطلع على ذلك وأنس به حكم حكماً قاطعاً، بل ضرورياً أولاً لا يشوبه الاحتمال بإمكانه.

وليس الغرض من ذلك إثبات الإمكان بالدليل السمعي حتى يقال: إن الأمر العقلي لا يثبت بالسمعي، بل المراد رفع استبعاد حكومة العقل بالإمكان بموافقة الشرع لا سيما على ما هو الشائع بين المتأخرين من أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل لو أطلع على حكمة وجهه.

وأما الثاني من الله تعالى فهو فوق حد الإحصاء، فلنقتصر على ما به الكفاية في ردّ الخصم وإثبات المطلوب.

فمنه قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَبْعَثْكُمْ إِلَّا كَفَّسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(٣). وقوله أيضاً: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۚ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٤). وقوله أيضاً بعد ذلك: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٥).

١- سورة النحل، الآية ٣٨.

٢- سورة النحل، الآية ٣٩.

٣- سورة لقمان، الآية ٢٨.

٤- سورة يس، الآيتان ٧٨ و ٧٩.

٥- سورة يس، الآية ٨٣.

وقوله: ﴿كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ ^(١).

وقوله تعالى: ﴿أَيُخْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ • بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ الآية ^(٢).

وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ • قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ • وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ • وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ • وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ ^(٣).

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ حَشَرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ ^(٤).

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾ ^(٥).

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ • وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ ^(٦).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا • يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ ^(٧).

وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ • فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾ ^(٨).

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى • يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا

١- سورة النساء، الآية ٥٦.

٢- سورة القيامة، الآيتان ٣ و ٤.

٣- سورة المدثر، الآيات ٤٢ - ٤٦.

٤- سورة ق، الآية ٤٤.

٥- سورة الزلزلة، الآية ٦.

٦- سورة العاديات، الآيتان ٩ و ١٠.

٧- سورة النبأ، الآيتان ١٧ و ١٨.

٨- سورة النازعات، الآيتان ١٣ و ١٤.

سَعَى^(١).

وقوله تعالى: ﴿يَسْتُلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ الآية^(٢).

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُفْرُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ • وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ • وَصَاحِبَتِهِ

وَبَنِيهِ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾^(٥).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ

عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ • قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَىٰ﴾^(٦).

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^(٧).

وقوله تعالى: ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ

الذِّكْرَى﴾^(٨).

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ﴾^(٩).

وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ

١- سورة النازعات، الآيتان ٣٤ و ٣٥.

٢- سورة الأعراف، الآية ١٨٧.

٣- سورة عبس، الآيات ٣٤ - ٣٦.

٤- سورة القمر، الآية ٤٦.

٥- سورة الرحمن، الآية ٣٧.

٦- سورة غافر، الآيتان ٤٩ و ٥٠.

٧- سورة غافر، الآية ٤٦.

٨- سورة الفجر، الآية ٢٣.

٩- سورة المعارج، الآية ٨.

نَذِيرٌ^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَكِهُونَ﴾^(٣).
وقوله تعالى: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ • أَصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ • ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾^(٥).

وقوله تعالى: ﴿لِإِلَهِ اللَّهِ تُخَشَرُونَ﴾^(٦).

وقوله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ • لِيَوْمٍ عَظِيمٍ • يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٧).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ • وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(٨).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا آخِرَةَ خَيْرَ لَكَ مِنَ الْأُولَىٰ﴾ الآية^(٩).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ

١- سورة الملك، الآية ٨.

٢- سورة يس، الآية ٥١.

٣- سورة يس، الآية ٥٥.

٤- سورة يس، الآيتان ٦٣ و ٦٤.

٥- سورة الحاقة، الآيتان ٣٠ و ٣١.

٦- سورة آل عمران، الآية ١٥٨.

٧- سورة المطففين، الآيات ٤-٦.

٨- سورة الانفطار، الآيتان ١٣ و ١٤.

٩- سورة الضحى، الآية ٤.

جَهَنَّمَ ﴿الآيَةُ (١)﴾ .

وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ • فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾
الآيَةُ (٢) .

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ • فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾ (٣) .

وقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ • لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (٤) .

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُفَخُ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (٥) .

وقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ (٦) .

وقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ (٧) .

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُخْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (٨) .

وقوله تعالى: ﴿وَتُفْخِ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ﴾ (٩) .

[وقوله تعالى:] ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ • يَوْمَ

يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾ (١٠) .

١- سورة البينة، الآية ٦ .

٢- سورة القارعة، الآيتان ٦ و ٧ .

٣- سورة الهمزة، الآيتان ٨ و ٩ .

٤- سورة التكاثر، الآيتان ٥ و ٦ .

٥- سورة الزمر، الآية ٦٨ .

٦- سورة الزمر، الآية ٧١ .

٧- سورة الزمر، الآية ٧٣ .

٨- سورة فصلت، الآية ١٩ .

٩- سورة ق، الآية ٢٠ .

١٠- سورة ق، الآيتان ٤١ و ٤٢ .

وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّاقُورِ * فَذَلِكَ يَوْمُنَا يَوْمَ عَسِيرٍ * عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمُنَا الْحَقُّ﴾^(٤) المفسر - كما عن الشيخ أبي علي - بالعدل في الآخرة، وعن آخرين بالأنبياء والأئمة، وبميزان له لسان وكفتان يوم القيامة، فالموزون صحايف الأعمال؛ لكونها أعراضاً، أو نفسها بعد تجسيمها، أو نفس أهلها إن لم يكن المراد منه ظهور علامات الحسنات والسيئات في الكفتين حتى يرى كل منهما، أو ظهور الحسنة بصورة الحسنة والسيئة بصورة السيئة، أو ظهور مقدار المؤمن في العظم ومقدار الكافر في الذل، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ وَإِنْ يَسْتَعْتِبُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ﴾^(٥).

وقوله تعالى: ﴿فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يَوْمَعُدُّونَ﴾^(٦).

١- سورة الذاريات، الآيتان ١٢ و ١٣.

٢- سورة المدثر، الآيات ٨ - ١٠.

٣- سورة المرسلات، الآية ٣٨.

٤- سورة الأعراف، الآية ٨.

٥- سورة فصلت، الآية ٢٤.

٦- سورة الزخرف، الآية ٨٣.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ لا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَتَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضَ عَلَيْكَ قَالِ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ^(٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ﴾ مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِيرٌ^(٥).

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى﴾^(٦).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾^(٧).

ومن رسوله ﷺ كذلك أيضاً:

ومنه: قوله ﷺ: «يا بني عبد المطلب، إن الرايد لا يكذب أهله،

والذي بعثني بالحق نبياً لثموتن كما تنامون، ولتبعثن كما تستيقظون، وما بعد الموت دار إلا الجنة والنار، وخلق جميع الخلق وبعثهم على الله عز وجل

١- سورة الزخرف، الآيتان ٧٤ و ٧٥.

٢- سورة الزخرف، الآية ٧٧.

٣- سورة الدخان، الآيتان ٤٧ و ٤٨.

٤- سورة الدخان، الآية ٥١.

٥- سورة القمر، الآيتان ٧ و ٨.

٦- سورة الأنعام، الآية ٩٤.

٧- سورة طه، الآية ١٥.

كخلق نفس واحدة»^(١).

وقوله ﷺ: «يحشر عشرة أصناف من أمتي أشتاتاً مَيِّزهم الله من المسلمين، وبدل صورهم» الحديث^(٢).

وقوله ﷺ: «أخبرني الروح الأمين أن الله لا إله غيره إذا برز الخلايق وجمع الأولين والآخرين أتى بجنهم تقاد بألف زمام قد أخذ بكل زمام مائة ألف» الحديث^(٣).

ومن أئمتّه أيضاً كذلك:

ومنه قول الصادق عليه السلام: «ثم يقول ﴿لمن الملك اليوم﴾؟ فيرد على نفسه: ﴿لله الواحد القهار﴾. أين الجبارون - إلى أن يقول: - ثم يبعث الخلق»^(٤).

وقوله عليه السلام: «لو ولي الحساب غير الله لمكثوا فيه خمسين ألف سنة من قبل أني فرغوا، والله يفرغ من ذلك في ساعة واحدة»^(٥).

وقوله أيضاً: لا يتّصف ذلك اليوم حتى يدخل أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار.

وقوله عليه السلام: «إذا أراد الله أن يبعث الخلق أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم»^(٦).

وقوله أيضاً: «أتى جبرئيل عليه السلام رسول فأخذ بيده وأخرجه إلى البقيع

١- بحار الأنوار ٧: ٤٧، ح ٣١.

٢- مجمع البيان ١٠: ٦٤٢.

٣- تفسير القمي ٢: ٤٢١، باختلاف يسير في الألفاظ.

٤- بحار الأنوار ٥٤: ١٠٤، ح ٨٩.

٥- بحار الأنوار ٧: ١٢٣، مع زيادة في بعض الألفاظ.

٦- الأمالي للشيخ الصدوق: ١٧٧، ح ٥.

فاتتهى إلى قبر فصوت بصاحبه فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجل أبيض الرأس واللحية - إلى أن قال: - هكذا يحشرون يوم القيامة» ^(١).

لا يقال: إن الكتاب ظني الدلالة وإن كان قطعي الصدور، والسنة ظنيتهما معاً؛ لكونها أخبار آحاد.

لأننا نقول: لا نسلم كون الكتاب كما ذكرت مطلقاً، وإنما يتم بناء عليه بتوسط أن الخطاب بما له ظاهر، وإرادة خلافه قبيح على الحكيم أنه قطعي الدلالة أيضاً.

سلمنا، ولكن نقول: إنه قد ثبت التواتر عن نبينا ﷺ بل عن جميع الأنبياء بإرادة تلك المعاني الظاهرة على وجه لا يجري فيه احتمال الخلاف.

وقد وافقنا بعض من عاندنا على ذلك حيث قال: إنه قد ثبت بالتواتر تصريح الأنبياء ﷺ بظواهر أمثال هذه الألفاظ، فيحصل القطع.

ولا نسلم أيضاً أن ما ذكر من السنة وغيره أخبار آحاد، بل هو متواتر، وعلى فرض أنه ليس كذلك فنحن في غنى عنه بقطعي الكتاب.

وبالجملة: فالحكم بالمعاد الجسماني كنفسه ضروري لا يرتاب فيه ذو مسكة، فلا تلتفت إلى ما عن المنكر من أنه لو أكل إنسان إنساناً آخر حتى صار الثاني جزء من بدن الأول فلو أعيد بعينهما فما أن يكون الجزء معاداً في الأول أو في الثاني أو فيهما معاً، والثالث مستحيل؛ إذ لا يكون الشيء الواحد بعينه جزءاً لبدنين معاً، وعلى الأول والثاني لا يكون أحدهما معاداً بعينه وبتمامه، وهو خلاف الفرض، مع أن جعل المأكل جزءاً لبدن أحدهما ليس بأولى من جعله جزءاً لبدن الآخر؛ لأنه كان جزءاً لبدن كل

واحد منهما قبل العدم في الجملة؛ لبطلانه بمصادمته الضرورة أولاً.
وكون الإنسان ليس هو الهيكل المحسوس؛ لأنه باق من أول العمر
إلى آخره، وإن ذهب الهيكل ثانياً.

وكون الإنسان قد يكون عالماً بذاته المخصوصة وإن غفل من
الهيكل، والمعلوم مغاير لغير المعلوم ثالثاً، وكون الإنسان أجزاء لطيفة سارية
في هذا البدن باقية ببقاء عمره كما هو أحد الأقوال فيما سيأتي إن شاء الله
تعالى.

وحينئذ فالمعاد في كل من البدنين هو تلك الأجزاء التي لا تقبل أن
تكون غذاء حتى تكون جزء.

وعلى فرض القبول لم تكن جزء من الأجزاء الأصلية للأكل؛
للطافتها، وعلى فرضه فهي أجزاء فضلية منه، فلا يلزم إعادتها بإعادته، وإن
كان محل تأمل رابعاً.

وكون الله تعالى قادراً بأن يضم يوم القيامة إلى هذه الأجزاء الأصلية
التي هي عين الإنسان أو منه أجزاء أخرى زائدة كما صنع مثل ذلك في الدنيا
خامساً.

وكون المأكول وإن أنمي البدن وصانه عن التلف لا يستلزم أن يكون
جزءاً منه باق فيه كالماء في الأشجار والزرع على وجه سادساً.

ولا إلى ما عنه أيضاً من أن المقصود بالإعادة إما الإيلام وهو غير
صالح لأن يكون مقصوداً للحكيم، وإما تحصيل اللذة وهو مفقود؛ إذ ليس
في هذا العالم إلا الخلاص من الألم والانتقال من ألم أقوى إلى أضعف
منه، وإما دفع الألم وهو حاصل بالبقاء على العدم، فتقع الإعادة حشواً

لبطلانه بكونه شبهة مصادمة للضرورة أولاً، ومنع فقدان اللذة الحسية في هذا العالم ثانياً، ومنع فقدانها في الآخرة على فرض تسليمه في الدنيا؛ إذ كون لذاتها من جنس لذات الدنيا أو مشابهة لها ليس المراد منه إلا المشابهة في الصورة لا غير كما يظهر لك بالتدبر في ذلك ثالثاً، ومنع كون المقصود هو تحصيل اللذة، لِمَ لا يجوز أن يكون هو الإلذاذ رابعاً؟
وبما عن بعض متكلمي العامة من أن فعله تعالى لا يستدعي غرضاً وإن صدر عن حكمة خامساً.

وعلى كل حال فلعلك بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على تصحيح ما عن بعض متكلمينا من أن المعاد ما سوى الأجزاء العنصرية، مدّعياً رجوع كل عنصر إلى أصله بتقريب أن يقال: إنها أجزاء فضلية، وإن المعاد ليس هو إلا الأجزاء الأصلية، وإن كان فيه تكلف، ولعلنا سنشير إلى ذلك صحة وبطلاناً فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

أصل

زعم المعتزلي أن المعاد مبني على جواز إعادة المعدوم بعينه، فالتجأ إلى أن الموجود إذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل تزول عنه صفة الوجود؛ بناء على أن المعدوم شيء، أو بناء على أن المعدوم أمر ثابت غير موجود كما مر.

وزعم أكثر المتكلمين أن الشيء إذا عدم وإن صار نفياً محضاً وعدمًا صرفاً وزالت هويته وخصوصيته أصلاً، فالله تعالى قادر على إعادته؛ استناداً إلى أنه لو امتنع عوده بعد العدم لكان الامتناع إما لماهيته من حيث هي هي،

أو لشيء من لوازمها، أو لعارض مفارق، والأولان باطلان وإلا لامتنع وجوده ابتداءً، فتعين الثالث، وحينئذ فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع، فيكون لذاته مع قطع النظر عن العوارض قابلاً لذلك وهو المطلوب مع ما فيه من عدم التلازم بين امتناع الوجود الثاني وامتناع الوجود الأول؛ إذ قد يقول القائل: إنه بعد تخلل العدم الصرف والنفي المحض لا يمكن أن يكون الموجود الثاني هو بعينه الموجود الأول وإلا لتخلل العدم في وجود واحد، فيكون الواحد اثنين والله تعالى شأنه قادر على كل ممكن، وسنزيد الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى.

فلا يحتاج إلى رده بما عن بعض المتكلمين: من أنه لو صح إعادة المعدوم بعينه لأمكن الحكم عليه بصحة العود، والتالي محال؛ لأنه نفي محض، وما كان كذلك يمتنع عليه الحكم بما ذكر؛ لأن المحكوم عليه يجب أن يكون متميزاً عن غيره، وكل متميز عن غيره ثابت، فلو صح الحكم عليه بالعود لزم كونه ثابتاً وهو محال لنقض أيضاً بأن ذلك حكم بعدم صحة الحكم عليه، فإن صح لزم التناقض، وبالحكم على الممكنات المعدومة بأنها ستوجد، وعلى شريك الباري بأنه ممتنع، وعلى الجمع بين الضدين بأنه مستحيل، وعلى نفس المعدوم بأنه يتنافى الموجود مع أنه لا تحقق له في الخارج.

ولا إلى أن يقال: إنه لو صح إعادة المعدوم بعينه لصح إعادته على أن يكون الله تعالى مبدأً له من جميع الوجوه، والتالي محال؛ لأنه لو أعيد مع حدوث مثلي لزم أن لا يتميز أحدهما عن الآخر؛ لأنه ليس كون أحدهما في نفسه هو الذي كان معدوماً أولاً من كون الآخر كذلك، وما يقتضي

إلى أن الشيء لا يتميز عن مثله فهو باطل، بل محال، حتى يقال: إن كل مثلين - وإن كانا مشتركين في تمام الماهية - متميزان بالشخص في نفس الأمر، وإلا لم يكونا مثلين، بل كانا شيئين، وحينئذ فإن أريد بعدم تمييز أحدهما عن الآخر عدم تمييزه في نفس الأمر ممنوع، وإن أريد به عدم التمييز بالنسبة إلى عقولنا وأذهاننا فمسلم لا محال فيه.

ولا إلى أن يقال: لو صح إعادة المعدوم بعينه لصح إعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء وإعادته فيه، والتالي باطل؛ لاستلزامه اتحاد وقت الإعادة ووقت الابتداء، فيكون الشيء الواحد مبدأ ومعاداً، وهو محال، حتى يقال: إن إعادة الأول لا تستلزم كونه مبدأ؛ لأن كونه كذلك أمر يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بالحدوث، ولهذا ذهب المحققون من أهل هذا الفن إلى أن الحدوث المبدأ ما لا يكون مسبوقاً بالحدوث والمعاد عليه، ولا شك أن ما نحن بصده مسبوق بآخر، فلا يكون مبدأ.

فالعمدة في رد ما ذكر هو ما أسلفناه آنفاً، والإيراد عليه بأنه إنما يتم إذا قلنا بأن الوجود نفس الماهية وإلا فقد يقال: إن الوجود الثاني هو عين الأول بالماهية دون غيرها في غير محلّه؛ إذ الغرض أن المراد بإعادة المعدوم إعادته بجميع لوازمه وعوارضه المشخصة له وغيرها كما يعطيه تصريحهم بكون المراد إعادته بعينه.

بل قد يقال: إنه على فرض عدم التصريح لا بد أن يكون الأمر كذلك وإلا لثبتت الاثنينية، مضافاً إلى أن العقل والوجدان حاكمان بأن كل مشتركين في الماهية بل في تمامها متميزان بالشخص في نفس الأمر، بل وفي الظاهر على بعض الوجوه قطعاً، وحينئذ فإن كان مع هذا الحكم الثاني

عين الأول من كل وجه فهو فرية بينة، وإن كان غيره في الجملة أو من كل وجه باعتبار أن فقد الجزء أو الشرط أو الحالة الملحوظة أو القيد الذي هو كذلك أو اللازم الذي قد اعتبرت الحيثية فيه أو في ملزومه مستلزم لفقد الكل، فمع كونه خارجاً عن محل النزاع لا حكمة في إعادته أو إيجاداه لإيلاء أو تلذذ أو لذاذ أو نحو ذلك فانتظر تمام الكلام فيه في الأصل الآتي إن شاء الله تعالى.

أصل

حيث كانت إعادة المعدوم الصرف غير ممكنة - لما تقدم في الجملة، وما سيأتي تفصيلاً - كان المعاد عندنا وعند بعض المخالفين هو جمع أجزاء بدن الميت وتأليفها مثل ما كان، وإعادة روحه المدبرة عنه عند الموت المدبرة أمره قبله وبعد الرجوع إليه كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۖ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ۖ إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً ۖ قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ﴾^(٣)، وقوله ﷺ: «والذي بعثني بالحق نبياً»^(٤) لتموتن كما تنامون»

١- سورة يس، الآيتان ٧٨ و ٧٩.

٢- سورة القيامة، الآية ٣.

٣- سورة النازعات، الآيات ١٠ - ١٢.

٤- غير موجودة في المصدر.

الحديث^(١)، وغيره.

ولا معارض لها سوى ما يتخيل من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٢)، بتقريب أن يقال: إنها قد دلت على أن جميع الأشياء هالك إلا ذاته المقدسة، والهالك هو الفناء، والأجزاء من جملة الأشياء، فتكون فانية. وفيه: أن الهلاك أعم من الفناء والتفريق، فالجمع بينها وبين ما ذكر - بناء على مكافاتها له - بحملها على المعنى الثاني.

قال الإمام: لم يدل دليل قطعي عقلي أو نقلي على أن الله يعدم الأجزاء ثم يعيدها، ولم يكن للمخالف في ذلك حجة إلا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ الآية، ثم أورد عليها بعض ما ذكرنا.

وقال المحقق الطوسي أعلى الله مقامه: جمع أجزاء بدن الميتة وتأليفها وإعادة روحه إليه يسمى حشر الأجساد - إلى أن قال: - الأنبياء عليهم السلام كلهم أخبروا بحشرها، وهو الموافق للمصلحة الكلية، فيكون حقاً لعصمتهم^(٣).

وقال أبو الحسين البصري ما مضمونه: مسألة: إعادة المعدوم الصرف غير ممكنة، والقدرة إنما تتعلق بالممكن، فليس المعاد الذي هو مشهور بحشر الأجساد إلا جمع أجزائها بعد تفرقها وتركيبها كما كانت بعد تشتيتها وإعادة الروح إليها بعد مفارقتها.

وقال بعض المتكلمين: المراد بالمعاد هو الوجود الثاني للأجسام

١- بحار الأنوار ٧: ٤٧، ح ٣١.

٢- سورة القصص، الآية ٨٨.

٣- أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٧٧.

وإعادتها بعد موتها وتفرّقها^(١).

لنا على ذلك - مضافاً إلى ما تقدم - أنّ إعادة المعدوم محال؛ لاستلزامه تخلل العدم في وجود واحد، فيكون الواحد اثنين، ولما كان حشر الأجساد حقاً لا يمكن إنكاره وجب الحكم بعدم انعدام أبدان المكلفين وأرواحهم، وأن أقصى ما يعرض لهم بعد الموت تبددها وفساد تركيبها وارتفاع تأليفها، وكل ما ورد من التعبير بالفناء فهو كناية عن ذلك كما صرح به بعض أصحابنا كالمحقق الطوسي وغيره وغيرهم أيضاً.

لا يقال: إن ما ذكرتم غير لازم أصلاً؛ لجواز أن يكون الموجود الثاني هو عين الأول ماهية فقط لا وجود أو ماهية، فيكون المراد بإعادته هو وجوده ثانياً جسماً كالأول، وقد حصل.

لأننا نقول: إن ذلك إنما يتم على فرض أنّ المراد بإعادة المعدوم إعادته لا بعينه الشخصية، وأما على فرض كون المراد بها - كما هو المصرّح به في كلماتهم - إعادته بجميع لوازمه وعوارضه المشخصة وغيرها وبالجمله إعادته بعينه الشخصية لكون الأول لا يكون مصداقاً للعينية وبارتفاعها ثبت نقيضها وهو عدمها، وعدمها غير، وإن مائل فلا يستحق ثواباً ولا عقاباً.

سلمنا، ولكن نقول أيضاً: إن تم ذلك فإنما يتم على القول بأن وجود كل ماهية غيرها، وأما على القول بأن وجود كل ماهية عين حقيقتها كما هو مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري وأتباعهما فلا. سلمنا، ولكن نقول: إنه ليس الوجود على التحقيق إلّا نفس كون

الماهية وتحققها، فالماهية التي كانت في دار الدنيا والتي حشرت باعتبار الكونين اثنان على الأقوى.

سَلَمْنَا، ولكن نقول: كيف وسعك حرمان ما وصل إليه الفيض من بارئه بدون واسطة، فأرى شكره أو كفر به فاستحق الجزاء ثواباً أو عقاباً من العود وحكمت بإعادة ما لم يشم رائحة الوجود أصلاً على قول، أو شمهها بتوسط جعل الوجود على ما يزعمه جماعة من أتباع المشائين!؟

وكيف كان فيؤيد ما ذكرنا، بل يدلّ عليه صريحاً جواب إبراهيم عليه السلام ، بل أمره بأن يأخذ أربعة من الطير فيفرق أجزاءها ثم يدعوها بعد سؤاله ربه عن كيفية إحياء الموتى.

فإن قلت: أقصى ما يدلّ عليه ذلك أن هذا إحياء لا أنه ليس الإحياء إلا هذا، والذي ينفع في المقام هو الثاني دون الأول.

قلت: ظاهر السؤال بل قطعيه هو السؤال عن كيفية إحياء جميع الموتى في يوم القيامة؛ لأن ذلك هو معنى الجمع المعروف، فلا يليق الجواب عنه منه تعالى ببعض الأفراد الذي هو أدنى رتبة من غيره، فإن إيجاد المعدوم أصلاً أوقع في النفوس من ذلك.

فإن قلت: لا نسلم أن المراد إحيائها عند النشور، وإنما المراد إحيائها بعد الموت وجمع ذلك نظراً إلى تعدد الأفراد بتعدد الوقائع كعزير في زمنه وأهل الكهف في زمنهم ونحو ذلك مما لا يعدم أصلاً، فكان الجواب على طبق السؤال.

قلت: يرجع السؤال على هذا الفرض إلى السؤال عن قدرته تعالى، وهو عليه السلام أجلّ من أن يجهل ما شاهده من الأنبياء الذين هم دونه مما هم

صنعه تعالى على صانعه الذي أراه ذلك في نفسه.

فإن قلت: لعل إهمال الجواب بالفرد الآخر وهو إيجاد ما عدم أصلاً من الله تعالى بعد عموم السؤال إنما كان دفعاً لتوهم السائل أن ذلك خلق جديد غير المسؤول عنه.

قلت: لا يذهب الوهم في حق السائل إلى مثل ذلك.

فإن قلت: لعل المراد في السؤال هو إحياء القلوب الميتة، وفي الجواب قطع شهوات النفس وإهلاكها.

قلت: ذلك لا ينافي ما ذكرناه؛ إذ هو من البطون على فرض صحته، أو ورود النص به.

والحاصل: أنا نحكم بامتناع العود على غير ما فرضناه لأمر لازم لماهية المعدوم بعد الوجود، وذلك الأمر هو وصف العدم بعد الوجود الراجع إلى ما أسلفناه بنوع من التقريب، بعد التأمل، وإن تخيل القوم أنه غيره، ومن هنا ذهب إلى ما ذهبنا إليه جلّ متكلمي الإمامية.

قال المحقق الطوسي رحمته الله في «الفصول النصيرية»: إعادة المعدوم محال وإلاّ لزم تخلّل العدم في وجود واحد، فيكون الواحد اثنين، ولما كان حشر الأجساد حقاً عندنا وجب أن لا ينعدم أبدان المكلفين وأرواحهم، بل يتبدل التأليف والمزاج والفناء المشار إليه كناية عنه ^(١).

أصل

ذهب أرسطو بل قاطبة الفلاسفة إلى أن حشر الأجساد محال؛ استناداً

إلى أن كل جسد اعتدل مزاجه وكمل استعداداه استحق فيضان النفس عليه من العقل الفعال، فلو اتّصف بدن الميت بالمزاج واعتداله لاستحق نفساً منه بناء على أن صدور الموجودات عن الباري تعالى ونسبتها إليه لصدورها عنه وإلا فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وحينئذ فلو أعيدت إليه نفسه الأولى التي أدبرت عنه لزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال قطعاً.

والحاصل: أن الإعادة إذا كانت عبارة عن جمع أجزاء بدن الميت بعد التفرق فلا بد حينئذ من اعتدال المزاج الذي هو كيفية حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض؛ لأنّ الفرض بقاؤها، فإذا التزم بذلك فقد استحق فيضان نفس عليه من العقل الفعال استحقاقاً يلزم الوقوع وعدم التخلف، فإذا وقع وفرض إعادة النفس التي فارقتها إليه لزم اجتماع نفسين على بدن واحد، وهو لمنافاته النظم وإفساده ولزومه تحصيل الحاصل على بعض الوجوه محال، وهو مبني على ما لهجوا به مما تقدم بطلانه من أن الباري تعالى شأنه موجب، وأن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، ونحن لما أثبتنا أن بارئنا فاعل مختار إن شاء فعل وإن شاء ترك لا نحتاج إلى تكلف الجواب عن مثل ذلك.

هذا، مع أنّ ذلك أيضاً إنكار للمعاد حتى على القول بأنّه إعادة المعدم الصرف بناء على أن تعلق الروح بالبدن بعد تمامه فإنّ للقاتل أن يقول: إن كان البدن بجميع أجزائه يعتدل مزاجه ويكمل استعداداه فيستحق فيضان النفس عليه من العقل الفعال فهو بفيضانهما عليه منه ولو اُحد كاملاً دفعة واحدة أولى، فاللازم المذكور وارد على مطلق العود لا على ما اخترناه بالخصوص، وحينئذ فكلما قدروا أنه جواب عن الفرض الآخر إن

كانوا لا ينكرون المعاد فهو جوابنا عن مقابله، وهو مختارنا.

فإن قلت: إنهم يمنعون كون تعلقها بعد تمام البدن استغناء عنه بالمقارنة، فإذا قارنت استغنى عن روح غير روحه المدبرة عنه عند الموت برجوعها إليه.

قلت: هو خروج عن كون العقل الفعال موجباً تاماً ورجوع عما هو المعروف بينهم من أن الحامل على وجود الأرواح هو وجود الأبدان حتى اعترض على متابعتهم في ذلك بأن وجود الأبدان إن كان حاملاً على وجود الأرواح لم لا يكون انعدامها حاملاً على انعدامها.

واعترفت جماعة بالعجز عن الجواب عن ذلك.

وأجابت عنه أخرى: بأن الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فهي في أصل وجودها محتاجة إلى الجسم، وفي بقائها مستغنية عنه، فهي كالنطفة بالنسبة إلى الرحم.

فإن قلت: لم لا يقال: إن الجسم والروح المقارنة قد فاضا دفعة واحدة من العقل الفعال، فلم يخرج عن كونه موجباً تاماً؟!

قلت: هذا أيضاً - مع كونه خروجاً عما نحن فيه من كون الراجع إلى البدن هو الروح المدبرة عنه، والروح الفايضة عنه حادثة بحدوث فيضها - رجوع عن قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ إذ هو بزعمهم واحد، فكيف صدر عنه اثنان؟!

فإن قلت: إن اثنيية الصادر تكشف عن عدم وحدة العقل الفعال، وإذا لم يكن واحداً فكيف صدر عن الواحد؟

قلت: قد أشبعنا الكلام آنفاً في عدم وحدته وأطلناه في إبطال

دعواهم وتناقضها.

فإن قلت: لم لا يقال: إن البدن إذا اعتدل مزاجه واستعد استحق من العقل الفعال جلب نفسه المدبرة إليه؟
قلت: هذا لو سلم مبناه لا يضرنا ولا يزاحم ما نحن بصدده أصلاً، ولكنه دونه خرق القتاد.

فإن قلت: لم أعرضت عن ردّهم بجواز تعدّد النفوس؛ لما مرّ، ولتصريح جمع منهم الصدوق في «اعتقاداته» أنّ النفوس هي الأرواح التي تقوم بها الحياة حيث قال: اعتقادنا في النفوس هي الأرواح التي تقوم بها الحياة، وأنها الخلق الأول؛ لقول النبي ﷺ: «إنّ أوّل ما أبدع الله سبحانه هي النفوس المقدّسة المطهّرة، فأنطقها بتوحيده»^(١)، فإذا ثبت تعدّد الأرواح كما في النصوص ثبت تعدّد النفوس التي هي عنوان الكلام في كلماتهم، فإنّ المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، عن النبي ﷺ وغيره: أنّ في الأنبياء رسلاً كانوا أولاً خمسة أرواح: روح القدس وروح الإيمان وروح القوة وروح الشهوة وروح البدن، فبروح القدس بعثوا أنبياء وعلموا الأشياء، وبروح الإيمان عبدوا الله ولم يشركوا به شيئاً، وبروح القوة جاهدوا أعداءهم وعالجوا معاشهم، وبروح الشهوة أصابوا لذيق الطعام ونكحوا شبان النساء، وبروح البدن دبوا ودرجوا، الحديث^(٢)؟

قلت: إعراضي عن ذلك لأمرين:

أحدهما: أن الكلام في خصوص روح البدن كما يظهر من أدلة

١. الاعتقادات للشيخ الصدوق: ٤٧.

٢. الكافي ٣: ٦٩٤، ح ١٧، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

المثبتين والنافين.

ثانيهما: أن التعدّد المذكور غير معلوم إن لم يكن عدمه معلوماً؛
لصرف تلك الأدلة بعد معارضتها بالدليل العقلي المانع عن ذلك إلى أن ما
ذكر فيها أطوار وشؤون لها لا تعدد حقيقي، فتدبر.

فإن قلت: إذا لم تقل بإعادة المعلوم أصلاً فكيف وسعك القول
بالإعادة الجمعية محافظة على الغيبة وعدم الغيرية مع أن الهيئة التركيبية إن
لم تعد وجيء بغيرها مما يماثلها فقد حصلت الاثنينية، وإن أعيدت فقد
قلت بإعادة المعلوم الصرف المحكوم بكون إعادته محالاً؛ إذ الهيئة بعد
التفرّق لم يبق لها أثر أصلاً، فهي معدومة بالعدم الصرف، ومنفية بالنفي
المحض؟

قلت: فيه - مع أن هذا أمر آخر لا دخل له بما يدّعيه الفلسفي - أن
الهيئة التركيبية إن لم تعد لا يحصل بعدم إعادتها نقص في المادة التي
باشرت الطاعة والمعصية، وإنما يحصل بذلك النقص أو الخلل في الصورة
وهو غير مضر؛ لعدم منافاته العدل وهو أحد وجوه اختلاف عالم الدنيا مع
عالم الآخرة مما هو معلوم في وصف أهل الجنة حجماً وسناً ولوناً وملاحة،
ووصف أهل النار حجماً وقباحة المنظر ونحو ذلك كما ستأتي الإشارة إليه
إن شاء الله تعالى.

هذا، مع أن ما ذكره إنما يتم على القول بتعدّد النفوس حتى يقال
باعتدال المزاج واستعداده تحصيل نفس، فلو أعيدت إليه نفسه الأولى
اجتمع نفسان، وأما على القول بأنها واحدة وتعدّها اعتباري بالإضافة
كالوجود على بعض الوجوه فلا.

أصل

لما كان العود فرع المعاد بضم الميم، وكان أهم أفرادها وأعظمها هو الإنسان المقرون بتعليم أنوار التنزيل من القرآن المحفوف بتعليم ما في الضماير من البيان، كان المقصد الأهم والمطلب الأتم بيان حقيقته الوضعية، أو المراد منه هنا ولو بعنوان المجازية، فنقول:

قيل: إنه هو المزاج المعتدل الذي تقدم تفسيره.

وقيل: إنه الحياة.

وقيل: تخاطيط الأعضاء وتشكل البدن.

وقيل: هو الهيكل المحسوس.

وقيل: الأخلاط الأربعة.

وقيل: أحد العناصر.

وقيل: الروح البخارية التي هي جسم مركّب من بخارية الأخلاط.

وذهب الراوندي إلى أنه جزء لا يتجزى في القلب.

وقطع النظام بأنه جسم لطيف داخل البدن.

وحكم المحققون من المتكلمين بأنه أجزاء أصلية فيه باقية من أول

العمر إلى آخره، لا يتطرّق إليها الزيادة والنقصان، واختاره شارح

«الفصول النصيرية» حيث قال بعد نقله: وهو الأقرب^(١).

وقال الحكماء وبعض المعتزلة والإمامية: إنه الروح المشار إليها في

قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١) استناداً إلى أنه لو كان عرضاً كالمزاج أو الحياة أو التخاطيط والتشكل المتقدمة لكان قائماً بغيره فيحتاج إلى محل يقوم به، فيكون ذلك المحل موصوفاً به، ومن المعلوم بديهية أنه موصوف غير صفة، بمعنى أنه يقع موصوفاً بالصفات المتغايرة ولا يتّصف به شيء أصلاً، وإلى أنه لو كان جسماً كالهيكल المحسوس أو الأخلاط الأربعة أو أحد العناصر مثلاً، أو جسمانياً كالجزء الذي لا يتجزى في القلب ونحوه لم يتصف بالعلم وهو ممن يتّصف به قطعاً حتى قيل: إنه شارك باقي أفراد الحيوان في إدراك الجزئيات واختصّ هو دونها بإدراك الكلّيات، وهو سر تسميته وبرهان عدم اتّصافه بما ذكر على فرض أنه جسم أو جسماني أن العلم حصول صورة المعلوم في العالم، فإذا حصلت صورة الكلّي في الجسم أو جزء منه لزم أن يكون الكلّي جزئياً؛ لاستلزام جزئية المحل جزئية الحال فيه، وأنه يعلم البسيط والوحدة فيكون علمه به أيضاً بسيطاً؛ لوجوب مطابقة العلم للمعلوم، وإذا كان بالبسط بسيطاً وجب أن يكون محله أيضاً بسيطاً؛ لاستحالة حلول البسيط في المركب، ولا شيء من هذا البدن أو جزئه بسيط، فلا يكون عالماً به، فلا يكون إنساناً.

واختاره المحقق الطوسي رحمته الله حيث قال: الذي يشير إليه الإنسان حال قوله: «أنا»، لو كان عرضاً لاحتاج إلى محل يتّصف به، لكن لا يتّصف بالإنسان شيء بالضرورة، بل يتّصف هو بأوصاف غيره، فيكون جوهرًا، ولو كان هو البدن أو شيئاً من جوارحه لم يتصف بالعلم، لكن يتّصف به

بالضرورة، فيكون جوهرأ عالماً، والبدن وسائر الجوارح آلات له في أفعاله، ونحن نسميه هنا بالروح ^(١).

وفيه - مع أنه مبني على عدم وجود الجزء الذي لا يتجزى، وهو محلّ كلام ومناف لما تقدم عنه من أن جمع أجزاء بدن الميتة وتأليفها مثل ما كان وإعادة روحه إليه يسمى حشر الأجساد إلى آخره، فإنه صريح في أن ذلك المجموع هو عين الإنسان وحقيقته، لا آلهته، وقول بالمعاد الروحاني الذي اعترف به بعض منكري الجسماني على وجه - أنا لا نسلّم أن العلم حصول صورة المعلوم في العالم ليلزم من حصولها في الجسم أو جزئه أن يكون الكلّي جزئياً أو بساطة الجسم أو جزؤه لو كان المعلوم بسيطاً، بل هو إضافة بين العالم والمعلوم بسبب القوة الغريزية التي في القلب المشهورة بالعقل.

وفي الكل أنه تهجس مخالف للكتاب والسنة.

فمن الأول: قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ في أي صورة ما شاء ركبك ^(٢) بعد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ ^(٣)، فإن الروح لا تركيب فيها؛ إذ هي مجردة من المادة والصورة على المصروف.

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾ ^(٤)، فإن المراد

١- الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٧٤.

٢- سورة الانفطار، الآيتان ٧ و ٨.

٣- سورة الانفطار، الآية ٦.

٤- سورة التين، الآية ٤.

بذلك في أحسن تعديل بأن خصَّ بانتصاب القامة وحسن الصورة واستجماع خواص الكائنات ونظائر ساير الموجودات، والروح ليس لها شيء من ذلك.

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾^(١)، فإن الروح لم تكون من النطفة اتفاقاً؛ لكثافتها، فلا تكون مادة لما اعتبر تجريدها منها.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾^(٢) بالتقريب المتقدم.

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^(٣) فإن المراد بالكبد - على الأقوى - الانتصاب في بطن أمه، والروح لا انتصاب لها.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾^(٤)، فإن المراد من الصلصال الماء المتصلصل بالطين، والروح لم تخلق من ذلك قطعاً؛ لما ذكرنا.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٥)، فإنها صريحة في أن الإنسان قبل ولوج الروح فيه.

١- سورة الطارق، الآيات ٥-٨.

٢- سورة الإنسان، الآية ٢.

٣- سورة البلد، الآية ٤.

٤- سورة الحجر، الآية ٢٦.

٥- سورة الحجر، الآيتان ٢٨ و ٢٩.

وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾^(١) فإن المراد قد أتى طائفة من الزمان على الإنسان لم يكن مذكوراً في الخلق، والروح مخلوقة قبل الزمان، فلو كان المراد من الإنسان الروح لكان الزمان سابقاً عليها، وهو خلاف ما عليه الكل.
ومن الثانية: قوله ﷺ:

وداؤك فيك وما تشعر وداؤك منك وما تنظر
وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر^(٢)

فإنه جعل العقل فيه والنفس منه، وجعله مركباً من أجزاء شتى كالكتاب من أحرف كذلك، وجعله جرمًا صغيراً منظوياً على العالم الأكبر، والروح ليس لها شيء من ذلك.

وقوله ﷺ: «الصورة الإنسانية هي أكبر حجة لله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده»^(٣) بالتقريب المتقدم.

وقوله ﷺ: «الروح في الإنسان بمنزلة الريح في الزق، فإذا نفخت فيه امتلأ الزق»^(٤) فإنها صريحة في مغايرة الروح له.

وبالجملة: فلا أظنك بعد التأمل فيما ذكرنا ممن يغير بذلك وبأن الروح ذات صورة ومادة وطبيعة ونفس وروح وعقل، وأن بنفخة الفزع

١- سورة الإنسان، الآية ١.

٢- الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين ﷺ: ١٧٥.

٣- تفسير الصافي ١: ٩٢.

٤- الاحتجاج ٢: ٣٣٦، ضمن مسائل كثيرة وجهها أحد الزنادقة للإمام الصادق ﷺ.

الأكبر وهي نفخة الدفع يدفع عقلها أولاً ثم روحها ثم نفسها ثم طبيعتها ثم مادتها ثم صورتها فتألف مما هو معلوم البطلان كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

أصل

قال الحكيم الأحسائي: إن للإنسان جسدين وجسمين، فأما الجسد الأول فهو ما تألف من العناصر الزمانية، وهذا الجسد كالثوب يلبسه الإنسان ويخلعه، ولا لذة له ولا ألم ولا طاعة ولا معصية، ألا ترى أن زيداً يمرض ويذهب جميع لحمه حتى لا يكاد يوجد فيه رطل لحم وهو زيد لم يتغير.

إلى أن قال: والحاصل: هذا الجسد ليس منه وإنما هو بمنزلة الكثافة في الحجر والقلبي فإنهما إذا أذيبا حصل زجاج، وهذا الزجاج هو بعينه هو ذلك الحجر والقلبي الكثيفان اللذان أزيلت كثافتهما الحاصلة من تصادم العناصر لا من الأرض، فإنها لطيفة شفافة.

إلى أن قال: وأما الجسد الثاني وهو الطينة التي خلق منها وتبقى في قبره مستديرة إذا أكلت الأرض الجسد العنصري وتفرق كل جزء منه ولحق بأصله فالنارية تلحق بالنار والهوائية تلحق بالهواء والمائية تلحق بالماء والترابية تلحق بالتراب كما قال الصادق عليه السلام^(١).

١- روى الكليني بإسناده عن عمّار بن موسى: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سُئِلَ عن المَيِّت: يَبْلَى جسده؟ قال: «نعم، حتى لا يبقى له لحم ولا عظم إلا طينته التي خُلِقَ منها؛ فإنّها لا تبلى، تبقى في القبر مُسْتَدِيرَةً حتى يُخْلَقَ منها كما خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ». (الكافي ٥: ٦١٧،

إلى أن قال: وهذا الجسد هو الإنسان الذي لا يزيد ولا ينقص، يبقى في قبره بعد زوال الجسد العنصري عنه الذي هو الكثافة والأعراض، فإذا زال عنه لم تره الأبصار الحسية^(١).

إلى أن قال: فإن قلت: ظاهر كلامك أن هذا الجسد لا يبعث وهو مخالف لما عليه أهل الإسلام من أنه يبعث كما قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^(٢)، قلت: هذا الذي قلت هو ما يقوله المسلمون قاطبة، فإنهم يقولون: إن الأجساد التي يحشرون فيها هذه التي في الدنيا بعينها ولكنها تصفى من الكدورة والأعراض.

إلى أن قال: وأما الجسمان فالأول هو ما تخرج به الروح، وهو معها ويفارق الجسد الباقي، والموت يحول بينهما، وهو معها في حسيّة الدنيا عند المغرب.

إلى أن قال: ثم يبعثون في الأجسام الثانية بعد تصفيتها بذهاب الأجسام الأولى العنصرية وتحشر الأجسام الثانية وهي هذه التي في الدنيا بعينها لا غيرها، وإلا لذهب معها الثواب والعقاب، ولكن هذا الجسم الذي هو في الدنيا المشاهد لطيف وكثيف، فأما الكثيف فيصفى وتفنى كثافته التي سميها الجسد الأول العنصري ويبقى لطيفه في قبره وهو الجسد الثاني الباقي، وأما اللطيف فتظهر به في البرزخ، وهو مركب الروح وهيكلها إلى نفخة الصور، فتصفى كثافته التي سميها جسماً أولاً ويبقى لطيفه في

١- أنظر: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة ٤: ٢٦٢ - ٢٦٣، عن شرح زيارة الجامعة الكبيرة.

٢- سورة الحج، الآية ٧.

الصور في ثلاثة مخازن وتذهب الكثافة بالتصفية من ثلاثة مخازن.
وحاصله: أن الجسم الأول كثافة الروح، والجسم الثاني لطيفها بعد
التصفية، فإذا نفخ في الصور نفخة النشور نزل فدخل في الجسد اللطيف،
فحشر.

إلى أن قال: واعلم بأنك لو وزنت هذا الجسد الذي في الدنيا قبل
التصفية وبعدها لم يتفاوتا بحبة خردل؛ لأن الكثافة التي هي الجسد
العنصري عرض، والأعراض لا تزيد في الوزن دخولاً ولا تنقص خروجاً،
فلا تتوهم أن المحشور والمثاب والمعاقب شيء غير ما هو في الدنيا، وأنه
غير ما وصفت، بل هو والله هذا بعينه، وهو غيره بالتصفية والكسر والصوغ.

إلى أن قال: والنفس النباتية تتألف من العناصر على نحو ما ذكرنا من
حال الحيوانية الحسية في التأليف، فلا بد من وجود جزء من الحرارة وجزء
من الهواء وجزء من الماء وجزء من التراب فتجتمع الأجزاء في أرضها
فتنحل بمعونة حرارة الفصل ورطوبته وتكون الأربعة غذاء واحد تتحرك
حركة النمو بما فيها من الحرارة والرطوبة، وإذا فارقت عادت إلى ما منه
بدت عود ممازجة لا عود مجاورة، يعني أن ما فيها من الأجزاء النارية
تلحق بالنار العنصرية فتمزج بها، وتلحق الأجزاء الهوائية بالهواء فتمزج به،
والأجزاء المائية تلحق بالماء، والترابية بالتراب فتمضحل مميزات الأجزاء
ومشخصاتها، ويمتزج كل جزء بأصله.

هذا ما اشتمل على هذا المطلب من كلامه، مع إصلاح مبني له في
الجملة، مستنداً في ذلك كله إلى أمور ثلاثة:

أحدها: عدم تغير الإنسان أصلاً بذهاب لحمه في مرضه.

ثانيها: إجماع المسلمين على أن الأبدان لا تبعث على هذه الكثافة، بل تصفى.

ثالثها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في النفس الحسية وغيرها من أنها إذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة، فتعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها، فيضمحل تركيبها.

وفيه للتأمل محال من وجوه:

أحدها: أن ذهاب اللحم أصلاً في المرض ممنوع، وإنما هو ذبول لغلبته على القوى الغريزية، وإلا فهو ليس كذلك حتى بعد الموت، فيكون حينئذ للجسد حالتان: نموّ وذبول، فإن لم يمرض عرضت الأولى، وإن مرض عرضت الثانية، فأصل المادة موجودة فيهما.

ثانيها: أن التصفية كما تحصل بما ذكر وهو غير منصوص تحصل بالاغتسال بعين في باب الجنة، فإن على بابها عينين يغتسل أهلها بإحدهما فيدومون، وبالأخرى فيصفون، وهو منصوص، والإجماع على التصفية لا على وجهها.

ثالثها: أنه إن أراد من الجسد الثاني الذي هو عبارة عن الطينة التي تبقى مستديرة في القبر الجزء الترابي من العناصر فهو بعد حكمه برجوع كل عنصر إلى محلّه الأصلي لا معنى له، وإن أراد به أمراً آخر لم يكن مركباً من العناصر فهو إلى التركيب منها أقرب من الروح المجردة، إما من المادة والصورة على المشهور، أو المادة والمدة على آخر، وهو أولى به منها، وقد حكم بتركيبها.

رابعها: أن المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أمر مجمل غير معلوم

الدلالة على ما ذكره إن لم يكن دالاً على خلافه فإنه غير بعيد أن يكون المراد منه عودها إلى عالم النور الذي هو مادّتها الأصلية كما اعترف هو به في «شرح العرشية» حيث قال في مقام الردّ على صاحبها: وعندنا أنّ مادّتها في أصل كونها مجردة عن المواد العنصرية الزمانية، بخلاف ما ذهب إليه المصنّف من أنّ أصلها من الطبيعة العنصرية إلّا أنها تتقلب في مراتب أطوارها حتى تكون عقلاً، بل مادّتها الأصلية نورية ولكنها ذات أبعاد نفسية ملكوتية، والأفعال تتبع هيئات الأشياء لا موادها.

خامسها: أن الحديث المذكور خبر آحاد، والمسألة من أصول الدين مطلوب فيها القطع واليقين، فكيف وسعه إثباتها به؟

سادسها: أن الله عز وجل قد أشار في محكم كتابه إلى أصل مادة خلق الإنسان بكونها طيناً لازباً، وكونها صلصالاً من حمأ مسنون، وكونها نطفة أمشاجاً، وكونها ماء دافقاً يخرج من بين الصلب والترائب، وكونها منياً يمني، فعلمنا بذلك أمرين:

أحدهما: الإشارة إلى العناصر، فإن قوله: «لَازِبٌ»^(١) و «مِنْ مَّيْنٍ يُمْنَى»^(٢) و «مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ»^(٣) إشارة إلى الجزء المائي، ولو بعد الجزء الترابي في الأول، وقوله: «كَالْفَخَّارِ»^(٤)، و «مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ»^(٥) إشارة

١- سورة الصافات، الآية ١١.

٢- سورة القيامة، الآية ٣٧.

٣- سورة الطارق، الآية ٦.

٤- سورة الرحمن، الآية ١٤.

٥- سورة الحجر، الآية ٢٦.

إلى الناري والهوائي.

ثانيهما: أنه مخلوق من نطفتين ممزوجتين، قد خلقا من صفوة الغذاء، وخلق الغذاء من صفوة التراب بإضافته، فكان محلّ قوى العناصر ومركزها ومطرحة أشعة الكواكب الحاملة لقوى طبائعها الحاملة لأشعة نفوسها. فدعوى غير ذلك محتاجة إلى الدليل، والبرهان بعدما بينا لك بطلان ما يحتمل دلالة عليه على فرض نهوضه بذلك لو تم فنحن مطالبون به معارضون له بما ذكرنا حتى يأتي بالمرجح له، وأنى له بذلك؟

أصل

أكثر ما ذكرنا أو كله لتصريحه أو تعبير بضمير من يعقل إنما يدل على حشر النوع الإنساني بدون فرق بين أن يكون مما له قابلية الجوار والقرب من الله تعالى والترقي عنده وعدمه وإن وقع التفضيل بين ذينك من بعض المتأخرين، إلا أن النص لا يساعد عليه، بل يدل على خلافه. وأما حشر أجساد باقي الحيوانات فقد صرح بعض المتكلمين به حيث قال: الذي يجب إعادته على قسمين: أحدهما ما يجب إعادته عقلاً وسمعاً، وهو كل من له حق من الثواب أو العرض ليصل حقه إليه، وكل من عليه حق من عقاب أو عوض لأخذ الحق منه، وثانيهما من ليس له ولا عليه حق من باقي الأشخاص، إنسانية كانت أو غيرها من الحيوانات الإنسية والوحشية، وذلك تجب إعادته سمعاً؛ لدلالة القرآن والأخبار المتواترة عليه^(١).

وقال المحقق الطوسي رحمته الله في «الفصول النصيرية»: الوحوش تحشر كما وعد للانتصاف وإيصال عوض الآلام إليها كما يليق بعدله، وكذلك المكلفون وغير المكلفين ليوصل إليهم أعواض آلامهم ومشاقهم، ومحاسبة الجميع محاسبة حقّة^(١).

ولعله أراد بالمحاسبة إيصال حقوقهم إليهم على نوع من التجوّز وإلا فمن جملة ما ذكر الوحوش وغير المكلفين، وكلاهما لعدم العقل والتعقل لم يتوجّه إليهما الخطاب، فكيف يحاسبان؟

ومع ذلك فهو أخصّ مما هو مشهور من حشر كلّ ذي نفس؛ إذ الوحوش لا تشمل سائر أنواع الحيوانات التي قد حكم بإعادتها إلا أن يدعى دخول ما سواها في غير المكلفين، وهو مشكل؛ إذ هو على هذا الفرض مغر عن الوحوش.

وقال الشارح: كل من له حق من ثواب أو عقاب، أو عليه حق من عقاب أو عوض يجب بعثه وإيصال حقّه إليه وأخذ الحق منه، سواء كان من المكلفين أو غيرهم، من إنسان أو حيوان^(٢)، وهو الحق. لنا على ذلك عدّة أمور:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أَمَّ أَمْثَالَكُمْ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^(٣) فإنها صريحة في الدلالة على المطلوب.

١- الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٨٩.

٢- المصدر نفسه.

٣- سورة الأنعام، الآية ٣٨.

لا يقال: إن ضمير من يعقل يأبى غيره، فيختص الحشر فيها به.

لأننا نقول: صدرها يقتضي التجوز على نحو التغلب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ * وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ * وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ * وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^(١) فإن المراد بعثت أو جمعت من كل جانب للبعث، وعلى الفرضين فدلالته واضحة، وإن كانت على الفرض الأول أوضح، ودلالته عليه بما بعدها من الفقرات أنسب، فإن التزويج بالحدور العين، وبالشياطين بأن يكون مع كل إنسان من المنافقين والكافرين شيطان إنما يكون بعد الحشر، وكذا السؤال من المقتولة غير من البنات أو من الرحم، والقراءة مطلقاً أو قرابة رسول الله ﷺ، أو ممن قتل في جهاد أو في مودة أهل البيت، أو ممن دفنت حية إنما يكون في يوم القيامة وبتوسط ذلك يمكن حمل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾^(٢) على التعطيل عند البعث لا عند موت الخلق كما ادعاه القمّي؛ إذ هي منه فتفى بفنائها، فيكون المراد حينئذ إنما بعث من الإبل مما أتت على حملة عشرة أشهر فولدن بعد البعث لم يكن لهن من يحلبهن؛ لكون كل منهم مشغولاً بنفسه كما ينبي عنه قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾^(٣).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ

١- سورة التكوين، الآيات ٥ - ٩.

٢- سورة التكوين، الآية ٤.

٣- سورة عبس، الآية ٣٧.

فِيهِمَا مِنْ ذَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ»^(١) فَإِنْ أَحَدٌ مَعَانِي ذَلِكَ هُوَ جَمْعُهُمْ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَحِكْمَةُ الْجَمْعِ كَذَلِكَ تَقْتَضِي أَنَّهُ مَحَلُّ الْمَشِيئَةِ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغْيِ يَخْلُقْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخَيِّبَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^(٢) فَإِنَّ الْمَوْتَى شَامِلٌ لِلْوَاحِشِ وَنَحْوِهَا أَيْضاً، وَدَعَايَ اخْتِصَاصِهِ كَدَعَايَ تَخْصِيصِهِ بِمَوْتَى النُّوعِ الْإِنْسَانِيِّ غَيْرَ مَعْلُومَةٍ، أَوْ مَعْلُومٍ عَدَمِهَا.

ومنها: مَا دَلَّ مِنَ الْكِتَابِ عَلَى إِتْيَانِ كُلِّ نَفْسٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ^(٣)، الشَّامِلُ لِلْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ.

ومنها: مَا دَلَّ عَلَى حَشْرِ جَمِيعِ أَصْنَافِ الْحَيَوَانِ لِيَنْتَصِفَ لِلْجَمْعَاءِ مِنَ الْقِرْنَاءِ عَلَى سَجُودِهَا بَعْدَ الْحَشْرِ حَيْثُ لَمْ تَجْعَلْ بَنِي آدَمَ.

ومنها: إِجْمَاعُ الْإِمَامِيَّةِ بَلِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ شَذٍّ عَلَى ذَلِكَ.

ودَعَايَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْجَمْعَاءِ الضَّعِيفِ مِنَ النُّوعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَالْقِرْنَاءِ الْقَوِي مِنْهُ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ؛ إِذْ هُوَ تَجُوزُ يَحْتَاجُ إِلَى الصَّارِفِ عَنِ الْحَقِيقَةِ، وَحَيْثُ لَا صَارِفٍ فَالْلَفْظُ بَاقٍ عَلَى حَقِيقَتِهِ.

وعَلَى كُلِّ حَالٍ فَالْأَلَمُ الْإِبْتِدَائِيُّ الصَّادِرُ عَنْهُ تَعَالَى فِي حَقِّ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ لَا يَخْلُو مِنْ أَحَدٍ أَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: كَوْنُهُ لَطْفاً كِبَايَلَامَ الْمَكْلُوفِينَ وَالْأَطْفَالَ وَالْبَهَائِمَ، وَإِلَّا فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ تَعَالَى شَأْنُهُ؛ لَكَوْنِهِ ظُلْماً أَوْ عَثْلاً.

١- سورة الشورى، الآية ٢٩.

٢- سورة الأحقاف، الآية ٣٣.

٣- قال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ سورة ق، الآية ٢١.

ثانيهما: كونه لنفع مستحق خال من التعظيم والتبجيل غير واجب الدوام والحصول في الدنيا وإن جاز فإذا لم يصل إليه فيها وجب بعثه ليصل إليه وإلا كان ظلماً ينزه عنه تعالى.

وأما الصادر عن غيره تعالى فإن كان مكلفاً ولم يكن بأمره أو بإباحته وجب عليه تعالى الانتصاف بعدله لمن وقع عليه ممن صدر عنه.

وبالجملة: وجب عليه الانتصاف للمتألم من المولم فيبعثهما لإيصال العوض من الثاني إلى الأول، وإن كان غير مكلف كالحيوان الأعجم والمجنون، أو كان بأمره أو بإباحته فقد قيل: بأن العوض عليه تعالى؛ لأنه بتمكينه المولم وعدم خلق عقل فيه زجر له كان كالمغري له، فلو لم يجب العوض عليه لزم الظلم منه تعالى.

وقيل: على المولم؛ لما تقدّم من أنهما يحشران لينتصف للجما من القرناء.

وقيل: لا عوض له أصلاً؛ لعدم التكليف.

أصل

الكلام في كيفية العود، وهو على ما في بعض النصوص أن ينفخ إسرافيل في الصور فيموتون، ثم ينفخ فيخرجون من الأجداث إلى ربهم مسرعين، ثم ينفخ فيحشرون، وقد تكفل بذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾ * فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَى أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ * وَتَفْخِ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ

الْمُرْسَلُونَ ﴿٥٢﴾ إِنَّ كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ ﴿٥٣﴾^(١)، فأشار إلى الأولى والثالثة بالصيحة لتهوين أمرهما وسهولته؛ رفعا لاستبعاد صعوبتهما المتوهمّة، وإلى الثانية بالنفخة لعكس ذلك على وجه، وإن ورد في بعض الأخبار الواردة في تفسير هذه الآية: أن الصيحة الأولى لقيام الساعة.

ففي الحديث: «تقوم الساعة والرجلان قد نشرا ثوبهما يتبايعانه، فما يطويانه حتى تقوم، والرجل يرفع أكلته إلى فيه فما تصل إلى فيه حتى تقوم»^(٢).

إلا أن المعروف هو ما ذكرنا.

ومن هنا قال القمّي في تفسيرها: ذلك في آخر الزمان يصاح فيهم صيحة وهم في أسواقهم يتخاصمون فيموتون كلهم في مكانهم لا يرجع أحد إلى منزله، ولا يوصي بوصية^(٣).

وعلى ما في بعضها الآخر: «إذا أمات الله أهل الأرض لبث كمثّل ما خلق الله الخلق ومثّل ما أماتهم وأضعاف ذلك ثم أمات أهل سماء الدنيا وأضعاف ذلك، ثم أمات أهل السماء الثانية، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثّل ما أمات أهل الأرض وأهل السماء الدنيا والسماء الثانية وأضعاف ذلك، ثم أمات أهل السماء الثالثة، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثّل ما أمات أهل الأرض وأهل السماء الدنيا والسماء الثانية والثالثة وهكذا - إلى

١- سورة يس، الآيات ٤٩ - ٥٣.

٢- مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٦٦٨.

٣- تفسير القمي ٢: ٢١٥.

أن قال: - ثم أمات ميكائيل، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك وأضعاف ذلك، ثم أمات جبرئيل، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كله وأضعاف ذلك، ثم أمات إسرافيل، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كله وأضعاف ذلك، ثم أمات ملك الموت، ثم لبث مثل ما خلق الله الخلق ومثل ذلك كله وأضعاف ذلك، ثم يقول الله عز وجل: لمن الملك؟ - إلى أن قال: - ثم يبعث الخلق»^(١).

وعلى ما في ثالث: «أن الله عز وجل يأمر إسرافيل فيهبط إلى الدنيا ومعه الصور وله رأس واحد وطرفان وبين رأس كل منهما إلى الآخر مثل ما بين السماء إلى الأرض، فإذا رآته الملائكة قد هبط إلى الدنيا ومعه الصور قالوا: قد أذن الله في موت أهل الأرض وفي موت أهل السماء، فيهبط إلى حضيرة بيت المقدس وهو مستقبل الكعبة، فإذا رآه أهل الأرض قالوا: قد أذن الله في موت أهل الأرض، فينفخ فيه نفخة فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الأرض فلا يبقى فيها ذو روح إلا صعق ومات، ويخرج الصوت من الطرف الذي يلي السماوات فلا يبقى فيها ذو روح إلا صعق ومات إلا إسرافيل فيقول الله تعالى له: يا إسرافيل مت، فيموت، فيمكنون في ذلك ما شاء الله، ثم يأمر السماوات فتمور، والجبال فتسير، وهو قوله: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سِيرًا﴾ يعني تنسط وتبدل الأرض غير الأرض يعني بأرض لم تكسب عليها الذنوب بارزة ليس عليها جبال ولا نبات كما دحاها أول مرة، ويعيد عرشه على الماء كما كان أول مرة، مستقلاً بعظمته وقدرته، فعند ذلك ينادي الجبار بصوت من قبله جهوري يسمع كما كان

أول مرة أقطار السماوات والأرضين: ﴿لَمَنَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ ؟ فلا يجيبه، فعند ذلك يقول مجيباً لنفسه: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ ، وأنا قهرت الخلايق كلهم وأمتهم، إني أنا الله لا إله إلا أنا وحدي لا شريك لي، وأنا خلقت خلقي بيدي، وأنا أمتهم بمشيّتي، وأنا أحييهم بقدرتي، فينخ هو بنفسه نفخة أخرى في الصور بعد نفختي إسرافيل فيخرج الصوت من أحد الطرفين الذي يلي السماوات، فلا يبقى فيها أحد إلا قام حياً كما كان، ويعود حملة العرش، وتحضر الجنة والنار، وتحشر الخلايق للحساب» ^(١).

وعلى ما في رابع: «أنه إذا أراد الله أن يبعث الخلق أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم» ^(٢).

وعلى ما في خامس: «أنه أتى جبرئيل عليه السلام رسول الله ﷺ فأخذ بيده وأخرجه إلى البقيع فأنتهى به إلى قبر فصوّت بصاحبه، فقال: قم ياذن الله، فخرج منه رجل أبيض الرأس واللحية يمسح التراب عن رأسه وهو يقول: الحمد لله والله أكبر، فقال جبرئيل عليه السلام: عد ياذن الله عزوجل، ثم انتهى به إلى قبر آخر، فقال: قم ياذن الله، فخرج منه رجل مسودّ الوجه وهو يقول: يا حسرتاه، يا ثبوراه، ثم قال له جبرئيل عليه السلام: عد إلى ما كنت فيه ياذن الله تعالى، فقال: يا محمد ﷺ، هكذا يحشرون يوم القيامة، فالمؤمنون يقولون هذا القول، وهؤلاء يقولون ما ترى» ^(٣).

وعلى ما في سادس: أن الله تعالى بعد النفخة الأولى يبقى أربعين

١- تفسير القمي ٢: ٢٥٢، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٢- تفسير القمي ٢: ٢٥٣.

٣- تفسير القمي ٢: ٢٥٣.

سنة، فإذا أراد أن يبعث الخلق أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم، ويأمر الله ريحاً حتى تجمع التراب الذي كان لحمًا واختلط بعضه ببعض وتفرق في البراري والبحار وفي بطون السباع فتجمعه تلك الريح في القبر، فعند ذلك يجيء إسرافيل وصورة معه ويأمره بالنفخة الثانية، فإذا نفخ تركبت اللحوم والأعضاء وأعيدت الأرواح إلى أبدانها وانشقت القبور فخرجوا خائفين من تلك الصيحة ينفضون التراب عن رؤوسهم، فيجيء إلى كل واحد ملكان عند خروجه من القبر يقبض كل واحد منهما عضداً منه، فيقولان له: أجب ربّ العزة، الحديث^(١). وعلى ما في سابع: «أنه يموت أهل الأرض حتى لا يبقى أحد، ثم يموت أهل السماء حتى لا يبقى أحد إلا ملك الموت وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل، فيجيء ملك الموت حتى يقف بين يدي الله، فيقول له: من بقي - وهو أعلم -؟ فيقول: يا ربّ، لم يبق إلا ملك الموت وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل» الحديث^(٢).

وعلى ما عن بعض المتكلمين: أن المعاد عود الأرواح إلى الأجساد بعد مفارقتها في عالم البرزخ، فإنها تبقى الأرواح إلى نفخة الصعق ساهرة، كما قيل في تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ۖ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾^(٣)، قال عليه السلام: «تبقى الأرواح ساهرة لا تنام»^(٤).

١- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ٥ : ٣٧٦، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٢- الكافي ٥ : ٦٣١، ح ٢٥، مع اختلاف يسير.

٣- سورة النازعات، الآيات ١٣ و ١٤.

٤- مختصر البصائر: ١١٨، ح ٤٢.

فإذا نفخ إسرافيل نفخة الصعق وهي نفخة الجذب لا الدفع كالثانية انجذبت الأرواح كلها ودخلت في الصور، وهو شكل صنوبري له شعبتان: شعبة لأهل الأرض، وشعبة لأهل السماء، وصورته هكذا، والنفختان من طرفه الدقيق، ولكل روح فيه ثقبه تختص بها لا تصلح لغيرها، وفي الثقب ستة بيوت، فإذا انجذبت الروح إلى ثقبها طلعت صورتها التي هي مثالها في البيت الأدنى، ومادتها في البيت الذي فوقه، وطبيعتها في البيت الثالث، ونفسها في البيت الرابع، وروحها في البيت الخامس، وعقلها في البيت السادس، وتبطل صورتها ويضمحل تركيبها أربعمئة سنة، فإذا أراد الله عز وجل إعادتها للجزاء أمر إسرافيل بعد إحيائه وإقامته فينفخ في الصور نفخة الفزع الأكبر، وهي نفخة الدفع، فتدفع عقلها ثم روحها ثم نفسها ثم طبيعتها ثم مادتها ثم صورتها، فتتألف كما ركبها ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾^(١)، وكان قبل النفخ قد أمطر على وجه الأرض مطراً في بحر تحت العرش اسمه صاد، كما قال تعالى: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾^(٢) حتى كان وجه الأرض بحرراً فضربت الأمواج فاجتمعت أجزاء كل شخص في قبره وتألفت وتمت وتم الجسد كحالته يوم قبر في قبره، فإذا تم تركيب الروح طارت إلى قبره وولجت في جسدها وانشق القبر وخرج الشخص ينفض التراب عن رأسه.

وهي كما ترى مختلفة حديثاً ورأياً:

فالأول دلّ على أن الأولى والثالثة صحيحة بدون بيان الصايح، وأن

١- سورة الانفطار، الآية ٨.

٢- سورة ص، الآية ١.

الثانية نفخة في الصور نفخة دفع لا نفخة جذب، والكتاب وإن أطلق النافخ إلا أن السنة قد قيدته بكونه إسرافيل وإن كانت مطلقة بالنسبة إلى كونه بعد إحيائه بعد إمامته، أو كونه لم يمّت حينئذ.

والثاني دلّ على أن الإمامة من قبل الله تعالى كالبعث، ولم يتعرّض فيه لنفخ أصلاً، فضلاً عن كونه نفخة أو نفختين أو ثلاث، وكونه في الصور أو في غيره.

والثالث دلّ على أن النفختين من إسرافيل وأنها نفختا جذب فقط، إحداهما وهي الأولى لأهل الأرض، وثانيتها لأهل السماء، وأن النفخة الثالثة وهي نفخة الدفع المترتب عليها البعث من الجبار تعالى شأنه.

والرابع دلّ على أنه اجتماع الأوصال ونبت اللحوم بعد إمطار السماء أربعين صباحاً ولم يتعرّض لشيء غير ذلك.

والخامس دلّ على بيان ما يصدر من المبعوث عند البعث، مؤمناً أو منافقاً.

والسادس دلّ على أن نفختي الجذب والدفع من إسرافيل، وأن بالثانية يحصل البعث.

والسابع وهو ما عن بعض المتكلمين دلّ على أن النفختين وهما نفخة الجذب ونفخة الدفع كلاهما من إسرافيل، وأن الأولى قبل موته والثانية بعده بعد إحيائه، ولم يتعرض فيه إلى النفخة الثالثة فضلاً عن نافخها، وأنها في الصور أو في غيره، وإن كان عدم التعرض لها إثباتاً أعم من الحكم بعدمها، فالجمع بينها بحمل الصيحة الأولى في الأول على النفخة الجذبية، والنفخة على النفخة الدفعية، والصيحة الثانية وهي الثالثة في الترتيب على

مجرد الصيحة بدون نفخ أصلاً لأجل الحضور في أرض المحشر، وربما يشهد له بعض الأخبار الدالة على أنه يقف على قبره مدة أربعين يوماً ثم يصاح به فيحضر أرض المحشر.

وقول بعضهم في تفسير قوله: ﴿فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ﴾^(١) يعني بمجرد الصيحة فبطل تفسيره لها بالنفخة قبل ذلك إن لم يكن على نوع من التجوز، وحمل ما دل على الإمامة والبعث من قبل الله بدون تعرض للنفخ فضلاً عن كون النافخ إسرئيل على الإمامة والإحياء بنفخ إسرئيل جذباً ودفعاً؛ لكون دليل النفخ أخص منه، فقيده، وحمل ما دل على أن المراد بالنفختين المنسوبتين إلى إسرئيل النفختان الجذبتان لإمامة أهل الأرض وإمامة أهل السماء، وأن النفخة الدفعية المُرْتَب عليها البعث من الله تعالى على التعدد الاعتباري باعتبار كون النفخ من أعلاه لإمامة أهل الأرض، ومن أسفله لإمامة أهل السماء، وإلا فهما نفخة واحدة جذبية، وإن نسبة النفخ في الثالثة ظاهراً الثانية واقعاً، والتي هي نفخة دفعية إلى الله تعالى باعتبار السببية، وإن كان مجازاً عقلياً، تفيد ما دل على أن النفخة الثانية بعد إمطار السماء أربعين صباحاً بكونه من صاد، وكونه منياً أو شبهه، وحمل رواية جبرئيل على بيان ما يصدر عن المبعوث من السرور والجزع المتشككين بالحمد والشكر والويل والثبور من دون نظر إلى بيان الكيفية.

وبالجملة فبعد تقييد كل مطلق بما هو أخص منه يكون الحاصل أن النفخة نفختان: جذبية ودفعية، وكلاهما من إسرئيل، والأولى قبل موته، والثانية بعد إحيائه بعد موته، والإمطار أربعين صباحاً وجمع الأرض والتراب

في القبور وأن ما بينهما أربعون سنة أو أربعمائة لتقيد ما دلّ على أنه ما شاء الله بأحدهما؛ لكونه أخصّ، وليست الإمامة والإحياء بنفخ الصور؛ لعدم القدرة بدونه، لوقوعهما منه تعالى بدونه في الرجعة الصغرى وغيرها.

كيف لا! وهو القادر على كل شيء، بل لكون قضائه وقدره المنوطين بالأسباب قد جرىا بذلك لحكمة، وإن لم نعلمها أصلاً كأغلب ما لا نعلمه منها.

وعلى كل حال فالأقوى أن كل ما بعث استمر بقاؤه، إنساناً كان أو غيره، وإن تشعبت الأقوال في غير الإنسان، فربما قيل بدوام العوض فيبقى بنعمته على الأرض، وربما قيل بانقطاعه استحقاقاً وإن دام تفضلاً لئلا يدخل عليه غم بالانقطاع، وربما قيل بأنه بعد حشرها وتقاصها ترجع تراباً فلا يبقى منها إلا ما فيه سرور بني آدم أو إعجابهم، كالطاوس ونحوه.

لنا على ما ذهبنا إليه الوارد عن أئمتنا عليهم السلام: من أن الله عز وجل يخلق لمرعاها حضيرة بين الجنة والنار فتبقى فيها أبد الأبدين، وهو الموافق لكبرياء عظّمته وجلاله.

والأقوى أيضاً أن حضورهم أرض الحشر وهي عرصات القيامة إما بصيغة «فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ»^(١)، أو بترتيب ينشأ من نقاوة أعمالهم.

فمنهم من يبعث الله إليه ملائكة مع ناقة من نوق الجنة فيركبها فتطير به إليها، فلا يرى عرصات القيامة إلا ماراً عليها، وهم أهل الفقر والعاهة والصبر على البلاء.

ومنهم من يمشي إليها بصورة الذر تطؤهم الناس بأرجلهم حتى يوافيها، وهم أهل التكبر في المشي أو الأكل، أو عن قبول الحق من أهله ونحو ذلك.

ومنهم من يسعى به إليها مسودّ الوجه بمقامع من حديد بيد ملائكة غلاظ شداد، سبعين ألف ملك يضربون بها وجهه ورأسه، وهم أهل التنور، وفي حديث: إنه من نار في أيديهم.

ومنهم من يساق إليها أعمى وأخرس وأبكم، وهم المغني والزاني وصاحب الدف.

ومنهم من يحشر تحت أظلاف الأنعام تطؤه بها فيموت ويحيى حتى يحضرها بهذه الحالة، وهم المانعون زكاتها، فيتسلط عليهم.

ومنهم من يكلف بالمشي إليها حاملاً لثراب سبع طبقات من الأرض فلا يقدر على ذلك فتضربه الملائكة بسياطهم، وهم المانعون زكاة أرضهم فإنهم يكلفون بحمل ترابها إلى أرض المحشر.

ومنهم من يمشي إليها قد كويت جبهته وظهره، وهم المانعون زكاة نقودهم.

والحاصل: منهم إذا مشوا من القبور إليها مشوا في ظلمات كقطع الليل والملائكة تسوقهم إلى النار وتجمعهم الظلمة، وذلك لأن الشمس والقمر يكوران، فيذهب نورهما ولا يبقى فيهما إلا الحرارة، وتنحط الشمس عن مكانها فتصير على رؤوس الخلايق حتى تغلي بحرارتها الهام والدماغ، وقد أشير إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾^(١)، فلا

ينجو من حرّها إلّا من أخلص الإيمان لربه، فإنه يرسل إليه غمامة تظله، ولا يتخلص من ظلمتها إلّا المشاؤون إلى المساجد فإن نورهم يسعى بين أيديهم بحسب مراتبهم، وأقله أن يروا به مواضع أقدامهم ومطلع أعضاء وضوئهم.

وربما يشير إليه ما ورد في نعت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام من أنه قائد الغرّ المحجلين إلى جنات النعيم.

أصل

أرض القيامة مسيرة ثلاثمائة ألف سنة، من خبز نقي أبيض، أو جمر يتوقد، أو فضة، أو من خبز كذلك للمؤمن، ومن جمر كذلك للكافر، ومن فضة محمية بالنار للقضاة والفساق.

وأرض كهذه الأرض لكنها غيرها لغير من ذكر، فاختلفا باختلاف من حشر فيها، وتعدّد بقاعها بتعدّدهم شأنًا بحسب اختلاف أعمالهم، يستضيء كلاً بأنوار تسطع من تيجان علماء الإمامية القوامين بضعفاء مجيب أنمتهم من أهل الولاية، فلا يبقى يتيم قد كفّله، ومن ربة الجهل قد أنقذوه ومن حيرة التيه قد أخرجوه إلّا تعلق بشعبة منها، فترفعهم حتى تحاذي بهم أعلى الجنان ثم تنزلهم منازلهم المعدة لهم في جوار أساتذهم ومعلميهم وأنمتهم عليهم السلام الذين كانوا يدعون الناس إليهم.

تطوى السماوات في يومها كطيّ المكتوب، فلا يبقى لهن أثر، وينزل العرش من مكان ارتفاعه إلى أرض القيامة التي هي في بعض الأحاديث ظهر الكوفة، ويُنزل الله الجنة والنار من مكانهما، فتكون الأولى ودرجاتها

ومراتبها في موضع السماوات، والثانية في موضع الأرضين السبع، وينصب العرش في وسط أرض القيامة، فيظلل الله به من يشاء، ويزين بزین أعظمها أن يوضع عن يمينه ويساره منبران، وأن يقف الحسن عليه السلام عن يمينه، والحسين عليه السلام عن يساره، وتنصب فيه أيضاً لمحمد صلی الله علیه وآله وسلم وعلي عليه السلام الوسيلة وهي درجتهم في الجنة، وهي ألف مرقاة، بين كل مرقاة وأخرى عدو فرس جواد شهراً أو مائة عام، واحدة من جوهر وأخرى من زبرجد، وثالثة من ياقوت، ورابعة من ذهب، وخامسة من فضة، ويضرب فيه أيضاً عن يمين العرش قبة من ياقوتة حمراء لمحمد صلی الله علیه وآله وسلم، وقبة من درة بيضاء عن يساره لإبراهيم عليه السلام، وبينهما قبة من زبرجدة خضراء لعلي عليه السلام، ويؤتى فيه أيضاً بمفاتيح الجنة ومقاليد النار إلى النبي صلی الله علیه وآله وسلم، فيأمر بإعطائهما لعلي عليه السلام، فيكونان حينئذ أطوع له من غلام لمولاه.

فيه أيضاً: تشتكي بنت النبي صلی الله علیه وآله وسلم من ظلمها في قتل ولدها ملقية نفسها من أعلى ناقة ركبته من نوق الجنة، خطامها من لؤلؤ رطب بيد جبرئيل، وهو أمامها آمراً أهل المحشر بغض البصر عنها، قوائمها من الزمرد الأخضر، ذنبها من المسك الأذفر، عيناها ياقوتان حمراوان، عليها قبة من نور يرى ظاهرها من باطنها وباطنها من ظاهرها، داخلها عفو الله، وخارجها رحمة الله، على رأسها تاج من نور له سبعون ركناً، قد رصع كل واحد منها بالدر والياقوت، يضيء كما يضيء الكوكب الدرّي في أفق السماء، قد حف بها مائة وأربعون ألف ملك يميناً وشمالاً، فتعطى الشفاعة لذلك فيمن تريد.

وفيه أيضاً: تجوز إلى الجنة، فإذا دخلتها بقي مرطها ممدوداً على الصراط، طرف منه بيدها وهي في الجنة، وطرف منه في عرصات القيامة،

فيأتي النداء بتعلق كل من أحبها به، فلا يبقى محب لها إلا تعلق بهدبة من أهدابه، فيتعلق به أكثر من ألف فنام وألف فنام، والفنام على ما عن النبي ﷺ ألف ألف، فينجون ببركاتهما من النار.

وفيه أيضاً: تقرأ فاطمة عليها السلام بين عيني محبيها المستحقين للنار: هؤلاء محبون، فينجون بذلك منها.

وفيه أيضاً: يسأل الكل.

وفيه: ينصب الصراط.

وفيه: يشفع الأنبياء والأولياء.

وفيه أيضاً: تصدر أمور آخر سياأتي ذكرها مفصلاً إن شاء الله تعالى.

ولها خمسون موقفاً، في كل واحد يقام ألف سنة وإن خف على المؤمن حتى كان عليه أخف من صلاة مكتوبة يصليها في الدنيا. بل قد يقال: إنه كذلك لو لم يكن المحاسب هو الله وإلا فهو له ساعة أو نصف يوم كما ورد بذلك النص الصحيح.

أصل

قد يخفف في المعاد عمن لا يخفف عنه في البرزخ الذي هو على ما قيل: عالم عظيم الفسحة، وسكانه على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة وقبح الصورة وحسنها، ولأبدانهم المثالية جميع الحواس الظاهرة والباطنة، فيتنعمون ويتألمون باللذات والآلام النفسانية والجسمانية. وقد نسب العلامة - في شرح حكمة الإشراق - القول بوجود هذا

العالم إلى الأنبياء والأولياء والمتألهين من الحكماء^(١).

وقال الشيخ البهائي عليه السلام: وهذا وإن لم يقم على وجوده شيء من البراهين العقلية لكنه قد تأيد بالظواهر النقلية، وعرفه المتألهون بمجاهداتهم الذوقية وتحققوه بمشاهداتهم الكشفية، وأنت تعلم أن أرباب الأرصاد الروحانية أعلى قدراً وأرفع شأنًا من أصحاب الأرصاد الجسمانية، فكما أنك تصدق هؤلاء فيما يلقونه إليك من خفايا الهيئات الفلكية، فحقيق أن تصدق أولئك أيضاً فيما يتلونه عليك في جنایا العوالم القدسية الملكية^(٢).

وبالجملة: فقد قيل: إن الروح تدخل فيه في قالب مثل هذا قالب، إلا أنه ألطف منه، ليست في كثافة الماديات، ولا في لطافة المجردات، بل هي ذات وجهين وواسطة بين العالمين، وهذا ما قاله الحكماء كأفلاطون وأتباعه من أن في الوجود عالماً مقدارياً غير هذا العالم، وهو واسطة بين عالم المجردات وعالم الماديات، ليس في تلك اللطافة ولا في هذه الكثافة، فيه للأجسام والأعراض من الحركات والسكنات والأصوات والطعوم والروائح وغيرها مثل قائمة بذواتها، معلقة لا في مادة.

وقد قيل: إن الروح جسم لطيف شفاف تتصف بأوصاف الجسمانيات، غير محتاجة بعد المفارقة إلى أن تدخل في قالب مثالي مثل هذا القالب، وأن القائل باحتياجها هو القائل بتجردها.

وقد قيل أيضاً بدخولها بعد المفارقة في لطيف هذا الجسم المرئي في الدنيا، فإنه كثيف يصفى وتفنى كثافته المسماة بالجسد الأول العنصري،

١- وردت هذه النسبة في منهج الرشد في معرفة المعاد ٣: ١١٣.

٢- رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين ١: ٣٣٨، عن شرح حكمة الإشراق.

ويبقى لطيفه في القبر مستديراً، وهو أصل الطينة، وهو المسمى بالجسد الثاني، ولطيف يظهر به في البرزخ، وهو مركب الروح وهيكلها إلى نفخة الصور، فتصفى كثافته المسماة بالجسم الأول ويبقى لطيفه في الصور في ثلاثة مخازن، فإذا نفخ إسرافيل نفخة النشور نزل إلى القبر فدخل معها في الجسد اللطيف، ثم حشر.

وقد قيل: إنها تدخل في أهل الخير في جسد من أجسادهم، وقد خلق من شعاع أئمتهم، قد أعطوه في الدنيا عارية، وفي أهل الشر كذلك.

وربما يقال: إنها تدخل بعد المفارقة في الإنسان الذي هو باطن هذا الإنسان المخلوق من العناصر والأركان، وهو الإنسان النفساني والحيواني البرزخي بجميع أعضائه وحواسه وقواه، وهو موجود الآن، وليست حياته كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج، بل له حياة ذاتية، وهو جوهر متوسط في الوجود بين الإنسان العقلي والإنسان الطبيعي.

وربما أشار إلى ذلك ما عن معلّم الفلاسفة في كتاب «معرفة الربوبية» من أن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي إلى آخره^(١). وربما أنكر ذلك استناداً إلى أن الروح عرض فلا يجوز أن تنعم بعد المفارقة، وهو كما ترى.

وربما أنكره الإسكندر الافردوسي ظناً منه أن العالم عالمان لا غير: عالم الأجسام، وعالم العقول.

وردّ بأن في الوجود عالماً آخرأً حيوانياً محسوس الذات لا كهذا العالم، بل يدرك بحواس حقيقة لا بهذه الحواس الدائرة، وذلك العالم

ينقسم إلى جنة محسوسة فيها نعيم السعداء من أكل وشرب وشهوة وجماع وجميع ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، ونار محسوسة فيها عذاب الأشقياء من حميم وزقوم وحياة وعقارب، فلا تبطل الأرواح بعد الموت. وقبل التعرّض لبيان المختار منها لابد من التعرّض لذكر الأقوال في الروح، وبيان ما هو الحق منها، فنقول:

وقيل: إنها الهيكل المحسوس المعبر عنه بالبدن.

وقيل: إنها القلب.

وقيل: إنها الدماغ.

وقيل: إنها أجزاء لا تتجزى في القلب.

وقيل: إنها الأعضاء الأصلية المتولدة من المني.

وقيل: إنها الروح الحيواني.

وقيل: إنها جسم لطيف سار في البدن كسريان الماء في الورد والدهن

في السمسم.

وقيل: إنها الماء.

وقيل: إنها النار والحرارة الغريزية.

وقيل: إنها النفس.

وقيل: إنها الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقيل: إنها الأركان الأربعة.

وقيل: إنها صورة نوعية قائمة بمادة البدن، وهو مذهب الطبيعيين.

وقيل: إنها جوهر مجرد عن المادة الجسمانية وعوارض الجسمانيات،

لها تعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف والموت قطع ذلك، وهو مذهب

الحكماء الإلهيين، ورؤساء المتكلمين كالإمام الرازي والغزالي، والمحقق الطوسي وغيرهم، وأكابر المتصوفين والإشراقيين أيضاً.

وقيل: إنها جسم رقيق هوائي متردد في مخارق الحيوان.

وقيل: إنها جسم هوائي على بنية حيوانية، في كل جزء منه حياة.

وقيل: إنها الحياة التي يتهيأ بها المحل لوجود القدرة والعلم

والاختيار، وهو مذهب الشيخ المفيد والبلخي وجماعة من المعتزلة.

وقيل: إنها معنى في القلب، وهو مذهب الأسواري.

وقيل: إنها خلقت من ستة أشياء: من جوهر النور والطيب والبقاء

والحياة والعلم والعلوم، وفي هذا نوع تركيب يبعد انطباقه على بعض ما

ذكر من الأقوال، ويجوزة على آخر، فليس هو قول مستقل كبعض ما تقدم

بالنسبة إلى بعضه الآخر بعد التأمل التام^(١).

والذي اختاره بعض المتأخرين من بينها هو كونها جسماً لطيفاً سارياً

في البدن، وليست مجردة، فهي غير محتاجة إلى الحلول في شيء؛ لكونها

ممكنة، وكل ممكن زوج تركيبى، ولوصفها في كلام الصادق عليه السلام

بأوصاف الأجسام، كالصعود والهبوط والطيران وزيارة العرش وزيارة

الأهل والجلوس حلقاً.

ففي المروي عن الصادق عليه السلام: إن أرواحنا تزور العرش في كل ليلة

جمعة، وتستفيد منه العلوم، ولولاه لفد ما عندنا^(٢).

١- للاطلاع على هذه الأقوال أنظر: بحار الأنوار ٥٨ : ٧٥ - ٧٦، عن كتاب روض الجنان؛

وج ٥٨ : ٢ - ٣.

٢- روى الصفار في البصائر عن المفضل، عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: إن لنا في كل ليلة

وفي المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أرواح» في جواب من سأل عن أهل البرزخ: أجسام أم أرواح؟ بعد قوله عليه السلام: «لو كشف لك لرأيتهم حلقاً حلقاً يتحداثون»^(١).

وفي المروي عن الصادق عليه السلام أيضاً في جواب الزنديق - لما سألته: أخبرني عن الروح هل هي غير الدم -: أن مادتها الدم، فإذا جمد فارت الروح البدن^(٢).

وفي جوابه أيضاً لما سألته: بأنها هل توصف بخفة وثقل ووزن: «إنها بمنزلة الريح في الزق، فإذا نفخت فيه امتلأ الزق منها، فلا يزيد في وزن الزق ولو جها فيه، ولا ينقصه خروجها منه» الحديث^(٣).

وفي المروي عنه أيضاً: «إن أرواح المؤمنين لفي شجرة في الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها»^(٤)، و «أن الأرواح في صفة الأجساد في شجرة في الجنة»، الحديث^(٥).

وفيه - مع أنه قد وافق على دخولها في قالب مثالي بعدما نسبته إلى القائل بالتجريد لا غير حيث قال: فإذا فرغت الروح من عذاب القبر أو ثوابه

جمعة سروراً، قلت: زادك الله، وما ذاك؟ قال: إنه إذا كان ليلة الجمعة وافى رسول الله عليه السلام العرش ووافى الأئمة معه ووافينا معهم، فلا ترد أرواحنا إلى أبداننا إلا بعلم مستفاد، ولولا ذلك لفد ما عندنا. (بصائر الدرجات ١: ١٣٠، ح ١)

١- الكافي ٥: ٥٩٨، ح ١.

٢- الاحتجاج ٢: ٣٣٦، ضمن حديث طويل تضمن أسئلة الزنديق للإمام الصادق عليه السلام.

٣- المصدر نفسه.

٤- الكافي ٥: ٦٠١، ح ٢.

٥- الكافي ٥: ٦٠١، ح ٣.

انقلبت إلى سعادة أخرى، أو شقاوة كالأولى فدخلت في قوالب مثل هذه القوالب والهياكل إلا أنها ألطف منها وأرق، فهي عالم بين المجردات والماديات أقدره الله تعالى بذلك القالب على الطيران في الهواء وقطع المسافة البعيدة بالزمان القليل بعد قوله: والذين قالوا بتجردها من الأصحاب ذهبوا إلى أنها تدخل في قالب مثالي مثل هذا القالب إلا أنه ألطف منه إلى آخره - أن الأخبار المتقدمة معارضة بما هو أقوى منها، كحديث يونس: «المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا، يأكلون ويشربون»^(١).

وحديث: فإذا دخلت في ذلك القالب طارت به إلى عالم الأرواح، فإن كانت مؤمنة مضت إلى وادي السلام، وهي جنة الدنيا - إلى أن قال: - فهم يأكلون ويشربون وينكحون ويجلسون حلقاتاً.

وحديث سلمان المشتمل على دخوله جنة الدنيا مع أمير المؤمنين عليه السلام ومشاهدته تقبيل أهلها أياديه وأقدامه، ووقوفهم حوله وعتبهم عليه في فراقه لهم سبعة أيام.

وحينئذ فلا بد من صرف ما في الأول مما هو منشأ الاشتباه إلى ما في الثانوي؛ لصراحتها وقوتها دونها.

ودعوى كون ذلك خلاف الظاهر على فرض تسليمه لا ينافي الحمل عليه عند المعارضة بما هو أقوى وأصرح منه.

فالحق أنها مجردة من المادة والمدة أو الصورة، وأنها تدخل أو تتعلق في بدن من هذا البدن وهو جوهره كني عنه بالقالب لصفائه وعدم كثافته،

ومن هنا عبّر عنه تارة بالروح، وتارة بالقلب المثالي، وإلا لزم التناسخ. والتعبير بالدخول كناية عن كمال الارتباط والتعلق بعدما كان ليس كذلك؛ لكونه قد كان بينها وبين الكثيف بحيث لم يكن بينها وبينه إلا جزء من ألف جزء، فاستقل بها بعد الموت، واستقلت به أو باق على حقيقته؛ لتقارب عالميها، وأنه متعدد لا متحد، وهو أحد وجوه حضور أمير المؤمنين عند كل ميت واستقباله جنازته، وكونه ضيفاً عند أربعين رجلاً من الصحابة في ليلة واحدة.

وكونه خلق كل واحد من المنهزمين في جيش البصرة، فإن من المحتمل أن تكون أبدان ما سواه مراكباً له كما تشهد بذلك رواية جابر الأنصاري المشتملة على حكاية موت طلحة بضربه بنبلة ينسبها إلى علي، ولم يكن في يده مثل ذلك.

ورواية المقداد بن الأسود الكندي المشتملة على رؤيته علياً يوم الأحزاب عقب فرق متعددة يحصدهم بسيفه وهو في موضعه لم يتبع أحداً، وظهوره في الأولى بصورة مروان بن الحكم المنكشف لطلحة عند موته بكشف الغطاء له حينئذ أنه هو المستلزم لركوبه بدن ابن الحكم غير قادح؛ لكونه آلة هلاكه، فافتضت قابلية لدلة ظهوره في صورته كما ظهرت صورة مالك خازن النيران على أقبح صورة لأعدائه؛ لكونه أشدّ عذاباً وألماً، فعلي يظهر في أحسن صورة لأوليائه، وأوحشها لأعدائه، وأنه في الدنيا موجود بالفعل في هذا البدن، غير مشاهد لغير أهل البصيرة من أهل الرياضات والعرفان، أو من شاء الله أن يوقفه على ذلك من أهل الخير والشر، كما رأت زوجة محمد الجواد عليه السلام أطواره وشؤونه المتعددة المختلفة جودة ووحشة

فشكته لأمها معاتبه لها في تزويجها منه.

لنا على التجريد ولو عن المادة والمدة - مع ظهور رواية ألزق في عدم ما يدعيه الخصم - إجماع الحكماء المتألهين وأكابر المتكلمين المتبحرين حتى وافقهم عليه أعظم الصوفية وجميع الإشراقيين، وادعى أنه هو الذي أشارت إليه الكتب السماوية، وانطوت عليه الأحاديث النبوية، وانقادت إليه الأمارات الحديثة والمكاشفات الذوقية.

وربما أشعر بذلك قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ^(١).

وقوله: «أعرفكم بنفسي أعرفكم بربي» ^(٢).

والإعراض عن الجواب عن معرفتها في قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ إلى الجواب بأنها ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ ^(٣)، وعلى كونها في بدن من هذا البدن بعد المفارقة لزوم النسخ أو أحد إخوته لولاه، واستبعاد ذلك يرتفع بالوقوف على جوهريات ما كشف من الأجساد مما يستبعد حصول ذلك منه، وعلى كون المراد من القالب المثالي هو البدن الجوهري نسبة إلى أكل الكثيف كثير الأشجار ونحوه والشرب والجماع والتقبيل والوقوف والجلوس إليه، وأن عالم البرزخ عالم فوق هذا العالم بمقدار ما هو دون العالم الآخروي، فكيف تكون الروح فيها فيما هو أنزل مما كانت فيه بمراتب كالقالب بما هو الظاهر المعروف منه؟

فاتضح بذلك وبالضرورة من مذهبنا بطلان إنكار ذلك؛ استناداً إلى ما

١- عوالي اللآلي ٤: ١٠٢، ح ١٤٩.

٢- روضة الواعظين ١: ٢٠.

٣- سورة الإسراء، الآية ٨٥.

تقدم آنفاً.

بقي الكلام في أمور:

أحدها: في إمكانه.

ثانيها: في أنه بعنوان الإيجاب الكلي والجزئي أو الإجمالي.

وبالجملة: فهل أن عالم البرزخ لكل من فارقت روحه بدنه في هذه

الدنيا أو لا، بل هو لبعض دون بعض؟

ثالثها: أنه هل تقع فيه الشفاعة من أهلها لأهله كالقيامة الكبرى أو لا،

بل هي مختصة بها؟

رابعها: هل الدخول فيما ذكر أو التعلق به قبل عذاب القبر ونحوه

كضغطته ضغطة الماء أو النار التي هي لغير المؤمن مخرجة مخ رأسه من

أظافر رجله المتعقبة بأمرين: أحدهما فتح باب له إلى النار، وثانيهما دخول

عمله الشنيء عليه بشكل رجل قبيح المنظر التي لا يستخلص منها كباقي

أنواع عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير إلا الذين في الغري، أو الموت في

ليلة الجمعة، أو بجعل جريدتين من سعف النخل خضراوتين معه، أو ببعض

الأدعية، أو وجوه البر المأثورة، وكدخول رومان الأمر للميت بكتابة ما وقع

منه من خير أو شرّ بإصبعه وريقه على كفنه وختمه بعد طيه بأظفره وتعليقه

في عنقه إلى يوم القيامة على حد ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ

أَلْزَمْنَا طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا﴾^(١).

وكسؤال منكر ونكير لغير المؤمن من الكفار والفاسق، ومبشر وبشير

له بناء على أنهما غيرهما، وإن ظهر من بعض الأخبار أنهما هما، وإن تشكّلا

بأشكال مختلفة، فيأتين إلى المؤمن بصورة مبشر وبشير، وإلى غيره بصورة منكر ونكير، بناء على أنهما شخصان لا نوعان؛ إذ ما ورد من كونهما إنما يسألان من محض الإيمان محضاً أو الكفر كذلك فقط، محمول على نوع خاص من السؤال.

وكتجسيم الأعمال من خير وشر، وإن كانت أعراضاً كما استفاضت به الأخبار عنهم - صلوات الله عليهم - أو بعد ذلك كله كما هو الأقوى. خامسها: بيان الفرق بين التعلقين أو الدخولين وعدمه.

سادسها: بيان أن الروح بعد المفارقة هل تكون كاسية أو محصلة لما لم يحصل لها في دار الدنيا أو لا، بل هي كحالتها قبل تعلقها بالبدن فيها بناء على أنها قد خلقت قبله بألفي عام أو أكثر؟

فنقول: أما الأول فالمصرّح به في كلمات أصحابنا والذي دلّت عليه روايات أئمتنا عليهم السلام أنه نهاراً لأهل الخير وادي السلام، أو الهواء فيما بين السماء والأرض ذاهبة وجائية فيه يتعارف بعضها مع بعض، وإن كان الأقوى الأول، وليلاً لمنامهم جنة في المغرب يخرج منها شط الفرات، فأكلهم وشربهم ونحوهما في الأولى وهي جنة نهارهم دون الثانية، وإن ورد بكونها فيها صحيح ضريس الكناسي المشتمل على كونهم في النهار في الهواء يتلاقون ويتعارفون، ولأهل الشر نهاراً برهوت، وهو واد في حزموت في أرض اليمن مملو من النار ومما نعتة الله سبحانه وتعالى من أنواع العذاب في جهنم، وليلاً نار في المشرق، وفي أكلهم وشربهم الاحتمالان المذكوران، وآية العرض على النار غدواً وعشياً لعدمهما في الآخرة المذيلة بقوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ

وكقوله في حق قوم نوح: ﴿أَغْرَقُوا فَأَذِخُوا نَارًا﴾^(٢) بالفاء دون ثم،
دالآن على الثانية على حد دلالاته ما دل على إجراء الرزق لهم بكرة وعشياً
على الأولى؛ لعين ما ذكر.

وأما الثاني فالذي صرح به بعض الأصحاب وأوهمته بعض الروايات
أنه إيجاب جزئي، فمثل الخالط الجامع بين عمل الخير والشر، والأبله،
والأطفال، والشيخ الذين ضعفت مشاعرهم، والمجانين الذين لم يدركوا
رتبة التكليف، تكون أرواحهم بعد الموت في قبورهم مع أجسادهم إلى
يوم النشور، فإذا نفخ في الصور خرجت نفوسهم بأجسادها وقد زالت عنها
الأعراض المانعة لها عن البلوغ إلى ما خلقت له بأن أكلت الأرض ما فيها
من الأعراض ورجعت إلى حالتها حين التكليف الأول في عالم الذر، فإنهم
حيث لا مانع لهم، وإنما المانع عرض لهم في هذه النشأة.

وربما يشعر به المروي عنه في جواب من سأل عن حال المقرين
بنبوة محمد ﷺ من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمام من
أنهم في حفرهم ولا يخرجون منها، فمن عمل منهم عملاً صالحاً ولم تظهر
منه عداوة يخذله خد إلى الجنة التي هي في المغرب، فيدخل عليه الروح
منها في حفرته إلى يوم القيامة، فيلقى حسابه، فهو حيثنذ إما إلى جنة وإما
إلى نار.

وكذا الأمر في المستضعفين والبله وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا

١- سورة غافر، الآية ٤٦.

٢- سورة نوح، الآية ٢٥.

الحلم.

وأما الناصب فإنه يخذله يخذله إلى النار التي هي في المشرق، فيدخل عليه منها اللهب والشرر والدخان وفورة الجحيم إلى يوم القيامة، ثم مصيرهم إلى الحميم، ثم في النار يسجرون، الحديث.

وبالجملة: البرزخ - على ما يدعيه هذا البعض كما صرح به في مقام آخر - لشخصين: من محض الإيمان محضاً ومن محض النفاق محضاً كذلك.

وفيه مع أن الحديث المذكور كغيره غير صريح فيما ذكر؛ لاحتمال أن يكون المراد منه عدم الخروج من قبورهم بعد دخول أو تعلق أرواحهم في قوالب مثالية أو أبدان قد كانت في أبدانهم جوهرية نورية احتمالاً راجحاً يمنع من ظهور اللفظ في حقيقته أن الوارد عن أئمة الهدى عليهم السلام بل الذي اتفقت عليه الكلمة بين الإمامية أن أطفال الشيعة بعد الموت يدفعون إلى آبائهم إن سبقوهم فيه ليغذوهم ويربوهم، وإلا فإلى فاطمة عليها السلام أو سارة أو إلى كل منهما ليغذاهم من شجرة في الجنة لها أخلاف كأخلاف البقر في قصر من در، فإذا كان يوم القيامة ألبسهم أحسن الثياب وطيبهم بأحسن الطيب وأهدياهم إلى آبائهم، فهم ملوك في الجنة مع آبائهم.

ففي المروي عن الصادق عليه السلام: «أنه إذا مات طفل من أطفال المؤمنين نادى مناد في ملكوت السموات والأرض: ألا إن فلان بن فلان قد مات، فإن كان قد مات والداه أو أحدهما دفع إليه ليغذيه، وإلا فإلى فاطمة عليها السلام»، الحديث ^(١).

وفي المروي عنه أيضاً: «أنه يدفع إلى إبراهيم وسارة»^(١).

والجمع بينهما بالعمل بكل منهما، فإن كان ذلك في عالم البرزخ كما صرح به بعض أصحابنا؛ لكونه في الجنة الأخروية مع آبائهم، فقد ثبت ذلك العالم لهم.

ولما انطوت عليه الحقيقة المحمدية ﷺ وإن كان ذلك في العالم الأخروي كما أشارت إليه رواية الأخلاف، ورواية هبوط جبرئيل على الحسين عليه السلام في كربلاء بعد شهادته وعروجه إلى الجنة ملطخاً جناحيه بدمه، ضارباً على رأسه، داعياً بالويل والثبور حتى أتى إلى فاطمة عليها السلام وهي في قصر سارة أو مريم، فسألته عن ذلك وعن تغير لون الجنة، الحديث.

ورواية تزيين الجنة وتزيين حور العين واستقبالهن لروح محمد بن عبد الله ﷺ بعد وفاته، وغيرهن، كان عدم ثبوت عالم البرزخ لا لما يدعيه الخصم، بل لما ذكرنا، وشتان ما بين ذا وذا.

وأما أولاد الكفار فالمروي عن الصادق عليه السلام أنه توجَّع لهم نار، فيقال لهم ادخلوها، فإن دخلوها كانت عليهم برداً وسلاماً، وإن أبوا أمر بهم إلى النار^(٢)، فإنها وإن احتملت النارين، وادعى كلاً منهما بعض أصحابنا، إلا أن الظاهر منها - بقرينة التأجج - نار البرزخ.

فإن أبيت قلنا: إذا ثبت البرزخ لأطفال المؤمنين ثبت لغيرهم ممن ادعى أنه لا برزخ له، ومنهم أولاد الكفار بضميمة عدم الفصل. ومن هنا قال بعض أصحابنا في ردِّ دليل الأسكندر الأفردوسي المنكر

١- من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٩٠، ح ٤٧٣٢.

٢- من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٩٢، ح ٤٧٤١.

لعالم البرزخ مطلقاً، أو في خصوص النفوس الناقصة استناداً إلى أنها فوق عالم الأجسام، فإذا فارقت لم تعد إليه، وهي تحت عالم العقول، فإذا فارقت لم تصل إليها، فتبطل؛ إذ ليس لها مأوى بأنه لا يوجد شيء مسلوب الاتصاف، بل كل شيء عامل بعمله بدون فرق بين النفوس الكاملة والناقصة، ولا بين العقول والأجسام، ولا بين الحيوانات والجمادات ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(١).

وأما الثالث فالإجماع والكتاب، كقوله ﷺ: «عَسَى أَنْ يَتَعَنَّكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً»^(٢).

وقوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً﴾^(٤).

والسنة، كقوله: «أما في القيامة فكلكم في الجنة لشفاعته النبي ﷺ المطاع أو وصي النبي، ولكني - والله - أتخوف عليكم في البرزخ، قلت: وما

البرزخ؟ قال: القبر منذ حين الموت إلى يوم القيامة»^(٥).

وغيرها كما سيأتي في مقامها إن شاء الله تعالى، دالة مطابقة على أنه

لا يكون إلّا في القيامة الكبرى، ولعله الموافق للحكمة الإلهية.

١- سورة الإسراء، الآية ٤٤.

٢- سورة الإسراء، الآية ٧٩.

٣- سورة الضحى، الآية ٥.

٤- سورة النبأ، الآية ٣٨.

٥- الكافي ٥: ٥٩٧، ح ٣.

وأما الرابع فإجماع الأصحاب ممّن لم ينكر عالم البرزخ، بل ضرورة المذهب، بل الدين، وصریح السنّة، كحديث عود الروح إليه بعد تكفينه ووضعه على السرير وحمله على أعناق الرجال^(١).

وحديث أن القبر إما روضة من رياض الجنة وإما حفرة من حفر النيران^(٢).

بل الكتاب، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَأَخْيَيْنَا اثْنَيْنِ﴾^(٣)، ولو بواسطة الوارد عنهم عليه السلام فيه دالة على أنه بعدما سطر في السؤال.

وأما الخامس فالظاهر أنه أقلّ من تعلّقها في البدن الدنيوي، أو دخولها الذي هو على ما عند الحكماء والمتكلّمين ليس ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب وإلاّ لتمكنت من مفارقة البدن بالمشيئة فقط، ولا قوياً في أعلى درجة القوة كتعلّق الأعراض والصور المادية بمحالتها وإلاّ لبطل المتعلّق به بمفارتها.

ويحتمل كونه أقوى لشدة المشاكلة.

وأما السادس فالأقوى فيه أنها ليست بكاسبة ولا مكتسبة بعد المفارقة كحالتها قبل التعلّق وإن خالف فيه بعض القائلين بقدمها مرتباً على ذلك جواز التسلسل.

وردّ بأن القائل بذلك لا يقول بإمكان تحصيلها أنواع الكمالات.

فخذ هذا، ولا تلتفت إلى ما تقدّم عن الأسكندر الافردوسي وغيره.

١- من لا يحضره الفقيه ١: ١٩٣، ح ٥٩٢.

٢- الكافي ٣: ٢٤٢، ح ٢.

٣- سورة غافر، الآية ١١.

ولا إلى ما لهج به الغزالي من أنها إذا فارقت البدن العنصري بقي معها شيء ضعيف عبر عنه بعجب الذنب وهو النفس، وعليها منشأ الآخرة^(١)، وغيره من أنه العقل الهولائي أو الهولي.

ولا إلى ما عن صاحب الفتوحات: من أنه أعيان الجواهر الثابتة.

ولا إلى ما عن أبي زيد: من أنه جوهر فرد يبقى في هذه النشأة.

ولا إلى ما قيل: من أنه الأجزاء الأصلية.

إن لم ترجع الثلاثة الأخيرة إلى ما اخترنا بنوع من التأويل.

ولا إلى ما عن الفيلسفي: من أن نفوس الصلحاء والزهاد تتعلّق في

الهواء بجرم مركب من بخار ودخان، أو جرم سماوي، وإن استجوده

صاحب الشفاء مطلقاً، وصاحب التلوينات في السعداء، وأما الأشقياء فليس

يتمكن أن يكون لتخلياتهم جرم كروي غير منخرق تحت فلك القمر وفوق

كرة النار^(٢).

وغير ذلك ممّا هو في غاية من الوهن في الاعتقاد، بل هو إنكار

للبرزخ والجنة والنار والمعاد، ولم يقدّم عليه برهان ساطع، أو يرد فيه دليل

نقلي قاطع.

١- لم يكن هذا القول للغزالي كما أشار إليه المؤلف، وإنما عثرت عليه في كتاب العرشية وهو لصدر المتألهين. (أنظر: العرشية: ٢٥٧، قاعدة في الأمر الباقي من أجزاء الإنسان

والإشارة إلى عذاب القبر)

٢- أنظر: العرشية: ٢٤٣ - ٢٤٥.

أصل

لا إشكال، بل لا خلاف بين من يذهب إلى وجود عالم البرزخ في انقطاع التكليف عن المكلفين من جميع الأمم فيه، وإن عاد يعود من يعود منهم كذلك مع الحجة ابن الحسن عليه السلام خليفة جدّه الحافظ لدينه القائم بأمره، وإن أنكر أصل العود بعضنا، كالشيخ المفيد رحمته الله استناداً إلى أنه مما ينافي التكليف؛ لأن من مات يرتفع عنه التكليف، فإذا بعث لم يثبت في حقّه إلّا بمعجزة باهرة وآية ظاهرة بثبوت وحي، وقد انقطع الوحي بموت النبي صلّى الله عليه وآله.

وهو كما ترى كتسليمه وإنكار عمومه كما عن العوالم، مع نصّ الكتاب عليه في قوله: ﴿وَيَوْمَ نَخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا﴾^(١)؛ إذ المبعوث في يوم القيامة هو جميع الناس لا فوج منهم، وكون الرجعة أول منازل الآخرة المسمى بالبرزخ، ولهذا جمع الكل فيه لكشف الغطاء حينئذ، وهو غير مختص بهذه الأمة؛ إذ جنة الدنيا مأوى روح كل مؤمن، ونارها موضع كل كافر، وهما غير مختصين بمؤمن أو كافر هذه الأمة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا ظهر ولي الأمر وخرج معه كل من محض الإيمان والكفر غير من قتل ظلماً فإن القاتل كالمقتول يعاد للقصاص فيبقى الثاني بعده ثلاثين شهراً على وجه بناء على أنها هي المدة التي ما بين الأجلين بعد خروج الدجال أعور اليمنى، أو ممسوخها مضيء اليسرى التي

هي في جبهته كأنها كوكب الصبح، إلا أنها ممزوجة بدم، مكتوب بين عينيه «كافر لا يؤمن بالله»، يقرؤه كل أحد، تسير معه الشمس أينما سار، بين يديه جبل من دخان، وخلفه جبل أبيض، يرى الناس أنه طعام في قحط شديد، راكباً على حمار خطوته ميل، بين أذنيه كذلك، ما مرّ بماء إلا غار إلى يوم القيامة.

وفي رواية: أن بين يديه جنة وناراً، أو جبلاً من خبز، ونهراً من ماء يدخل كل أرض إلا مكة والمدينة^(١).

وخروج السفيناني من دمشق في يوم واحد لعشر مضين من جمادى الأولى بشمانية أشهر، فذبح الأول لثلاث ساعات من يوم الجمعة على عقبة في الشام تعرف بعقبة دمشق، والثاني على صخرة في دمشق، يملك خمسين سنة إلا واحدة، ثم يخرج الحسين عليه السلام فيبقى معه إحدى عشرة سنة غير مالك من الأمر شيئاً، ثم تقتله سعيدة التميمية بهاون تلقيه على رأسه الشريف، فيستقل الحسين عليه السلام بالأمر ثمان سنين، ثم يخرج أمير المؤمنين عليه السلام فيمكث معه ثلاثمائة وستين سنة على وجه، ثم يقتل بضربة على ضربة ابن ملجم، ثم يخرج بعد خروج أولاده وفاطمة عليها السلام مترتين أو متفرقين بعد أربعة آلاف أو ستة آلاف سنة، ويقع الحرب منه مع إبليس وجنوده في الروحاء حتى يقع الغلب لإبليس برجوع أصحاب الأمير إلى خلفهم مائة قدم حتى تقع أرجلهم في شط الفرات، ثم ينزل النبي صلى الله عليه وآله من السماء في ظلل من الغمام فيقتل إبليس، وليس بعد دولته إلا يوم القيامة بعد أربعين يوماً فيها ترفع التوبة بعد ختم دابة الأرض على جبهة كل مؤمن وكافر،

ورفعهم إلى السماء الذي هو موت من استشهد منهم كالصاحب عليه السلام،
فالحقيقة المجدية منظوية على عالم البرزخ وعالم القيامة الكبرى وعالم
النفختين على الأقوى، وإن لم نقل بأنها العلة الفاعلية، أو العلل الأربع،
وعلى هذا انعقد إجماعنا، وبه تضافرت أخبارنا.

والحاصل: أنه يظهر حجتنا بسنّ أربعين سنة ويخرج معه كل مؤمن
وكافر، فيلتقي مع الحسيني الديلمي المحفوف بأربعين ألفاً في أعناقهم
المصاحف، أو أربعة آلاف في الكوفة، ومعه ستة وأربعون ألفاً من الملائكة
ومثلهم من الجن، وثلاثمائة وثلاثة عشر من النقباء، فيسلم له بعد إظهار
المعجزة والبرهان، وينكره أصحاب المصاحف من أصحابه، فيستأصلهم،
ثم يمكث بعد قتل الدجال والسفياي مالكا لعنان الدنيا وزمامها سبعين سنة
أو ثمانين أو تسعين أو عشرين سنة إلا سنة واحدة، أو عشرين سنة وسبعة
أشهر، أو ثلاثمائة وتسع سنين، أو مائتين وثلاثين سنة، ثم يقتل شهيداً بعد
خروج الحسين عليه السلام ومكثه في زمنه إحدى عشرة سنة، فيقوم بالأمر خمسين
ألف سنة أو أقل بعد خروج أبيه بعد ثمان سنين من تملكه، ويمكث معه
ثلاثمائة وستين سنة، ثم يقتل شهيداً أيضاً، فيبقى المدة المتقدمة، ثم يخرج
ويملك أربعاً وأربعين ألف سنة، ثم ينزل النبي صلى الله عليه وآله ويقتل إبليس ويملك
خمسين ألف سنة، ثم يكون بانقضائها الختم ورفع التوبة ورفعهم إلى
السماء، وبعدها أربعين يوماً تقوم القيامة الكبرى.

والإنصاف أن ذلك في غاية الإشكال؛ نظراً إلى ما روي من أن عمر
الدنيا كله مائة ألف سنة، ثمانون ألف سنة منها لآل محمد صلى الله عليه وآله، إلا أن
يحمل ذلك على نوع من التداخل بأن يقال: إنّ الحسين مدة ملك الحسين

وباقى الأئمة حتى ولي الأمر، وهي مدة ملك النبي ﷺ؛ لأنهم عماله كما أشعرت به رواية جابر بن يزيد، ونسبة مدة ملك الصاحب إلى الحسين باعتبار أنه الآخذ بثارته، وأن مدة الأربع والأربعين لأمر المؤمنين ﷺ هي بعينها تلك المدة، استثني منها مدة شهادته الثانية بناء على أنها ستة آلاف سنة، وانحصار النسبة في الثلاثة لملاحظة ظاهرة، وتماثل الثمانين بإضافة مدة ما بين البعثة، أو نزولهم في صلب آدم ﷺ، وخروج الصاحب بحسب ما أظهره الله تعالى لهم إلى ما تقدم.

وعلى كل حال فالأمر مجهول الكمية والكيفية، لا يعلم منه إلا أصل الرجوع والظهور مع من ذكر مفصلاً، فلا محيص عن أن نكله إليهم؛ لكونهم ممن فضلهم الله على سائر خلقه.

أصل

الثواب بمعنى النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال، دون ما أعطي تفضلاً أو عوضاً، والعقاب بمعنى الضرر المستحق المقارن للاستحقاق والإهانة دايماً أصالة؛ لأنهما لطفان في وقوع الطاعة وحصول الامتثال، والانزجار عن المعصية والترفع عنها، فداومهما أدخل في ذلك، ولأنهما كالمدح والذم معلولان لما ذكر، والمدح والذم دايماً قطعاً، فيدومان أيضاً؛ إذ من المعلوم بديهية أن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر؛ لأن دوام الأول دليل قاطع على وجود العلة، ووجودها دليل كذلك على وجود الثاني، وإلا لزم ارتفاع المعلول مع وجود علته التامة، وهو محال.

وبالجملة: إذا كان المدح معلولاً عن الطاعة كالثواب، والفرض أنه

دايم لتلك العلة كان الثواب كذلك، وعليه فقس الحال في العقاب، وحينئذ فكل من استحق الثواب على الإطلاق بدون اشتراطه بأخذ قصاص أو شفاعاة كالمؤمن الذي لم يسبب إعانة بظلم دخل الجنة خالداً فيها؛ لوجود علته الدائمة التي هي الإيمان، ودوام العلة مستلزم لدوام المعلول، وكل من استحق العقاب على الإطلاق بأن لم يصدر منه سبب يدخل به الجنة كالكافر دخل النار خالداً فيها؛ لأن انتفاء السبب يقتضي انتفاء المسبب، وما بعد هذه من دار سوى الجنة والنار على المعروف المستفاد من الكتاب وأكثر النصوص، وإن عارضه ما دلّ على أن مأوى مؤمن الجن ومن اتصف بالعدل أو الكرم من الكفار حظاير الجنة^(١)، وهو أمر خارج عنهما، وكل من لم يستحقهما كالصبي والمجنون والأبله الذين لا يتمكنون من إدراك الأشياء على وجهها أو مطلقاً أصلاً لم يجز على الكريم على الإطلاق غير المحتاج بوجه من الوجوه أن يعذبهم فيدخلون الجنة تفضلاً منه تعالى، بدون فرق بين أن يكون من ينسب إليه الأول مؤمناً أو كافراً، بناء على عدم الوساطة بين الجنة والنار، وإلا فعدم جواز تعذيبهم أعم من إدخالهم الجنة، وإن عارض ذلك في أولاد الأخير ما دلّ على أنه توجج لهم نار وصورتها فيؤمرون بدخولها، فيمتنعون من ذلك، فيؤمر بهم إلى النار، إلا أن ما دلّ على أنهم الولدان المخلدون وأنهم خدام أهل الجنة^(٢) أقوى وأصح منه.

١- روي أنه سئل العالم صلوات الله عليه عن مؤمن الجن أيدخلون الجنة؟ فقال: لا، ولكن لله حظاير بين الجنة والنار يكون فيها مؤمنني الجن وفساق الشيعة. (تفسير نور الثقلين

٥ : ١٩؛ تفسير الصافي ٥ : ١٨، وفيه «خطاير» بدل «حظاير»)

٢- أنظر: البرهان في تفسير القرآن ٥ : ٢٥٨، ح ١٠٣٩١.

لا يقال: إن ما دل على التأجيج نقلي، وما دل على عدم تعذيبهم عقلي، والعقلي مقدم على النقلي، على فرض أنه مما يعارضه. لأننا نقول: مع الإغماض عما قيل: من أنه مما يعارضه بل ويرجح عليه إذا لم يكن فطرياً، أن العقل إنما حكم نظراً إلى الظاهر من عدم تكليفهم وقيام الحجة عليهم، فهو غير حاكم معها، فدليل التأجيج وارد أو حاكم عليه.

وأما من جمع بين الاستحقاقين بأن صدر منه ما يستحق به الجنة وما يستحق به النار، كفاسق أهل الولاية، فإن كان ما صدر عنه من الذنوب مما تواعد عليه بالنار توعداً مطلقاً بدون تعيين كصغايها بناء على وجودها والاكتفاء فيها بكون كل كبير صغيراً بالنسبة إلى ما فوّه حتى ينتهي الأمر إلى ما لا فوّه شيء أصلاً أمكن بالإمكان العام، بمعنى عدم الامتناع بالذات أو بالغير، وإن أوجب أن يعفو الله تعالى عنه لوعده بذلك مع حسنه، وخلف الوعد قبيح عليه تعالى، ومعاقبته نقض لغرض إيجاده الذي هو عبارة عن إيصال الثواب إليه، ومناف لاتصافه بالعفو الغفور على الإطلاق؛ إذ ذلك لا يتحقق إلّا مع العفو عن المعاصي، وإن خرج الكفر بالإجماع، ومن هنا كان العفو بالإمكان العام أولى منه بالإمكان الخاص.

فلا يقال: إن العفو هنا جازي لا واجب، فالمناسب له في المقام هو الإمكان الخاص؛ لعدم ثبوت ضرورة الوجود أو العدم له، وإن كان مما تواعد عليه بعينه فالأمر فيه حينئذ بين أمور ثلاثة أحدها إسقاط أحد الاستحقاقين بالآخر، وثانيها الإثابة ثم المعاقبة، وثالثها عكس ثانيها. والأول إحباط باطل لا نقول به على الإطلاق، كما سيأتي إن شاء الله

تعالى.

والثاني باطل أيضاً بالإجماع القائم على أن من دخل الجنة خلد فيها، فتعين الثالث، وهو المناسب للعدل، فيكون العقاب على ذلك منقطعاً غير دائم، وبه ورد النص الصحيح الدال على أن أهل النار يخرجون منها كالفتح، فيراهم أهل الجنة، فيقولون: هؤلاء جهنميون، فيسمعون ذلك، فيصيبهم لذلك ما الله أعلم به، فيؤمر بهم فيغمسون في عين الحيوان، فيخرجون منها ووجوههم كالبدور.

بل ربما يقال: إنه يدل عليه كل ما دل على الانقطاع من العذاب من الكتاب العزيز الذي منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَاداً * لِلطَّاغِينَ مَأْبَأً * لَا بُدَّ لَهَا حَقَاباً﴾^(١).

ففي المجمع عن النبي ﷺ: «لا يخرج من النار من دخلها حتى يمكث فيها أحقاباً، والحقب بضع وستون سنة، والسنة ثلاثمائة وستون يوماً، كل يوم كالف سنة مما تعدون» الحديث^(٢).

وفي المروي عن الباقر عليه السلام: أنها في الذين يخرجون من النار^(٣).

لا سيما على القول بأنها ثمانون أو سبعون ألف سنة؛ إذ القول بأنها ليس فيها ما يقتضي تنامي تلك الأحقاب فيجوز أن يكون المراد منها أحقاباً مترادفة، بمعنى كل ما مضى حقب تبعه آخر، خلاف الظاهر، فهو احتمال لا يقدح في ظهور خلافه أو حججه، وإلا لم يكن الظاهر حجة أصلاً، بل

١- سورة النبأ، الآيات ٢١- ٢٣.

٢- مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٦٤٣.

٣- كتاب التفسير للعلامة العياشي ٢: ١٦٠.

هو مما لا يتغذى إلّا بالاحتمال، فكيف سقطه عن الظهور أو الحجية.
ولعلّ الوارد عن الصادق عليه السلام - على فرض صحته ونهوضه لمعارضة ما
تقدّم - محمول على ذلك.

فإن قلت: إن كان العقاب في الفرض الأول وهو كون الذنب مما
توعد عليه بالعقوبة توعداً مطلقاً مما يتنافى غرض الإيجاد، كان فيما نحن فيه
وهو كونه مما توعد عليه بعينه كذلك، وإلّا فلا.

قلت: إن عدم العقاب فيما نحن فيه نقض لغرض الإيجاد؛ إذ ليست
الحكمة فيه إلّا أمر الموجد بالعبادة كما هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿إِلَّا
لِيُعْبَدُونَ﴾^(١)، فإذا أوجده وكلفه ووعد به بعدم العقوبة عند المخالفة كان
ناقضاً للغرض المطلوب من الإيجاد.

وبالجملة: العمدية فيما تقدم هو الوعد بتكفير الصغائر عند الاجتناب
عن الكبائر، ومنافاة العقاب لغرض الإيجاد إنما ذكرت فيه تأييداً لذلك، لا
دليلاً مستقلاً.

فإن قلت: يلزم على ما ذكرت في الثاني مثله في الأول، فيكون عدم
العقاب نقضاً للغرض فيه أيضاً.

قلت: مضافاً إلى ما تقدم أن نقض الغرض إنما ينشأ عن عدم العقاب
في الثاني بعد عدم العقاب في الأول، فهو مفرع على السلب الكلّي دون
الإيجاب الجزئي والسلب الجزئي.

وبالجملة: لما ثبت عدم العقاب في الأول للوعد أو لكونه منافياً
لغرض الإيجاد وهو الإثابة ثبت العقاب في الثاني لمنافاة عدمه؛ لعدم

الباعث للمكلف حينئذ على تحصيلها الموقوف على أسبابه؛ لكونه تعالى قد جعل لكل شيء سبباً، وأبى أن يجري الأشياء إلا بأسبابها.
 فإن قلت: إن كان الأمر كذلك فلم لا يعكس مع فقد المرجح؟
 قلت: لا نسلم عدم المرجح مع وجود الفرق البين الناشئ من عدم امتناع إيصال الثواب إلى المكلف في الأول وامتناعه في الثاني.
 سلمنا، ولكن نقول: إن عدم المرجح في أنظارنا لا يستلزم عدمه مطلقاً.

فإن قلت: لا نسلم أن الغرض هو الأمر كما ذكرت حتى يكون عدم العقاب في الثاني نقضاً للغرض ونقيضه وفقاً له، بل هو الإثابة أو الثواب، فيكون العقاب نقضاً له كما في الأول.

قلت: على فرض التسليم أن القبيح هو نقض غرض الإيجاد من قبل الموجد بدون تسبب من الموجد لا مطلقاً، فإنه إذا خالف مقتضى غرض إيجاده حسن عقابه.

فإن قلت: كيف وسعه أن يخالف مقتضى غرض إيجاده؟

قلت: كون الغرض ما ذكر لا يخرج عن الاختيار كالعلم.

فإن قلت: إذا كان القبيح في الثاني هو خصوص ما ذكرت من نقض الغرض من قبل الموجد بدون تسبب من الموجد لا مطلقاً، فلم لا تقول بمثل ذلك في الأول؟

قلت: الأمر كما ذكرت لولا التلطف بالوعد فيه.

فإن قلت: كما وعده فيه بقوله: ﴿إِنْ تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ

عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» ^(١) وعده في الثاني أيضاً بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ ^(٢).

قلت: المراد في الثانية الغفران بعد التعذيب كما صرح به بعض المفسرين مؤيداً له بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ ^(٣) ما هو صريح في عموم الغفران لما عدا الشرك بالله تعالى، وهو لا يتم إلا بإرادة ما ذكرنا، أو بعد التوبة، وإن قيل: إنه خلاف الظاهر بقرينة قوله بعد ذلك: ﴿وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ ^(٤).

فإن قلت: إن التقييد ينافي ما ورد من أنه ما في القرآن آية أوسع منها. وما في «المجمع» عن النبي ﷺ من أنه لما نزلت عليه ﷺ قد قال: «ما أحب أن لي الدنيا وما فيها بهذه الآية» ^(٥).

قلت: لا نسلم المنافاة، فإن المغفرة بعد التعذيب في الجملة وقبول التوبة ولو في آخر نفس من أعظم النعم في مقابل التخليد وعدم قبولها أصلاً.

فإن قلت: إذا كان دخول الجنة من باب التعويض كما صرح به بعض علماء العربية في بيان المراد من الباء في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ^(٦) جامعاً بينه وبين قوله ﷺ: «لن يدخل أحدكم الجنة

١- سورة النساء، الآية ٣١.

٢- سورة الزمر، الآية ٥٣.

٣- سورة النساء، الآية ٤٨.

٤- سورة الزمر، الآية ٥٤.

٥- مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٧٨٤.

٦- سورة النحل، الآية ٣٢.

بعمله»^(١)، بأنّ الباء في الأول للمقابلة، وهي الداخلة على الأعواض، والمعطي بعوض قد يعطي مجاناً، وفي الثاني للسببية، والمسبب لا يوجد بدون السبب، فيكون الحاصل أن دخول الجنة معوض أو عوض عن العمل لا مسبب عنه، وإلا لما حصل بدون، وحينئذ للفقائل أن يقول نظراً إلى ذلك: إن العفو ممكن في الثاني كالأول.

قلت: يمنع كون الأولى للمقابلة؛ إذ لا يلزم من كونها باء السببية الوجود عند الوجود، والعدم عند العدم مطلقاً؛ إذ قد يوجد السبب ويحصل المانع، وقد يعدم ويقوم سبب آخر مقامه، فالوجود لوجوده والعدم لعدمه لاحقان له لذاته لا غير؛ إذ ليس المراد منه العلة التامة لكونها غيره.

سلمنا، ولكن نقول: لم لا يكون الزايد على ما يستحقونه عرضاً من التحليل ممّا أعطوه مجاناً؟

وبالجملة: الحق ما عليه المعتزلي ومن تابعه: من أن العمل سبب، وإن كان الأقوى أنه أحد السببين؛ إذ التفضل أيضاً سبب آخر.

وإلى بعض ما ذكرنا قد أشار المحقق الطوسي في فصوله حيث قال: الثواب والعقاب الموعودان دايماً، فكل من استحق الثواب بالإطلاق خلد في الجنة، وكل من استحق العقاب بالإطلاق خلد في النار، وكل من لم يستحقهما كالصبيان والمجانين والمستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق تعذيبهم، فيدخلون الجنة أيضاً، وأما من جمع بين الاستحقاقين فإن كان متوعداً عليه توعداً مطلقاً لا بعينه أمكن بالإمكان العام أن يعفو عنه بمئه وفضله؛ لأنه وعده به مع حسنه، وخلف الوعد قبيح، وأيضاً الغرض من

خلقه إثابته، فمعاقبته نقض غرضه، وإن لم ينله عفو، أو كان متوعداً عليه بالتعيين فإما أن يحبط أحد الاستحقاقين بالآخر، أو لا، والثاني إما أن يثاب ثم يعاقب، أو بالعكس^(١).
وإن ورد عليه بعض ما أسلفناه لك.

أصل

ذهب بعض الوعيدية - القائلين بعدم جواز العفو عن الكبائر وأن الاستحقاقين مما لا يجتمعان أصلاً - إلى الإحباط تبعاً لأبي علي^(٢)، وهو أن الاستحقاق الزايد يسقط الناقص ويبقى هو بكماله بدون معارض له، ويكون الحكم له استحقاق، ثواباً كان أو عقاباً، فلو كان أحد الاستحقاقين عشرة أجزاء وكان الآخر خمسة سقطت الخمسة وبقيت العشرة بحالها، أي شيء كانت.

وذهب بعضهم إلى الموازنة، وهو أنه لا يبقى من الزايد بعد التأثير إلا الفاضل عن قدر الناقص، فلا يبقى مما ذكرنا إلا خمسة؛ تبعاً لابنه أبي هاشم^(٣).
وسكت الفريقان عن حكم فرض المساواة، كما لو كان كل منهما عشرة مثلاً، فيحتمل أنهم ممن يقول فيه بالموازنة فيحكمون فيه بعدم

١- الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٨١.

٢- هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائية، توفي سنة ٣٠٣ هـ. (الأعلام للزركلي

(٢٥٦: ٦)

٣- أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٨٣، بحث الإحباط والموازنة وطلاتهما.

الاستحقاق أصلاً وإن حكموا بدخول من حصل منه ذلك الجنة؛ لعين ما ذكرناه في الثلاثة المتقدمة.

ويحتمل أنهم ممن يلتزم فيه بما ذكرنا إلا أن بناء مذهبيهم على التضاد بين الاستحقاقين مما ينافي ذلك، بل يرده.

والحق أن عدم اطراد ما ذهبوا إليه في ذلك دليل على فساده وعدم صحته.

نعم، ما ذكر بعض المتبحرين: أن القائل بالإحباط - كأبي علي ومن تبعه - يقول: بأن المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو بحاله حاكماً ببطلانه، وبطلان ما عن المعتزلي في معناه من إسقاط الثواب المتقدم بالمعصية المتأخرة، وتكفر الذنوب المتقدمة بالطاعات المتأخرة مما يرجع إليه بنوع من التأويل، وإن اختلفا ظاهراً بالإسقاط والتكفير، فإن ظاهر الأول كون أحدهما وهو المتأخر مقتضياً، فالإسقاط أثره دون الثاني، ومن هنا نسب التكفير فيه إلى ذاته المقدسة، إلا أنه من المحتمل أن يكون المراد من نسبة التكفير إليه النسبة المسببة عن الإسقاط المتسبب عن حكمه جازماً بصحة الموازنة، وهو على فرض صحته رافع للإشكال، إلا أنه واقع في ثبوت ذلك.

وعلى كل حال فقد ردهما المحقق الطوسي رحمه الله بأنهما مبنيان على تأثير الاستحقاق وتأثره، وذلك غير معقول؛ لأنه أمر إضافي، والإضافات لا توجد في الخارج، وإلا لزم التسلسل، وما لا يوجد كذلك لا يعقل فيه ما ذكر، وعلى فرض وجودها فيما أن يوجد الاستحقاقان أو لا، وعلى الأول فإما أن يوجد معاً أو على التعاقب، وعلى الأول يلزم عدم تضادهما، مع أن مذهبهم مبني عليه، وإلا فلا داعي إلى الإحباط وكون اختصاص أحدهما

بالتأثير والآخر بالتأثر تخصيصاً بدون مخصص، مع أنه مستحيل، وعلى الثاني يلزم كون المعدوم أثراً ومؤثراً، وهو مستحيل أيضاً، وعلى الثاني وهو عدم الوجود يلزم التأثير والتأثر اللذين قد بُني عليهما مذهبهم في الأمور العدمية، وهو باطل قطعاً، فما بني عليه كذلك، وبأنه إذا حبط أحدهما بالآخر في الموازنة فكيف حبط الآخر به مع أنه قد صار معدوماً لا يمكن تأثيره في غيره؟^(١)

مجبياً عما يحتمل النقص به على ما ذكر كالأضداد بتقريب: أن الحار والبارد إذا اجتماعا وجدت بينهما كيفية متوسطة هي المزاج، فإن الأول يؤثر في الثاني، فيكسر سورته، ثم الثاني يؤثر في الأول كذلك، فإذا أمكن هنا أمكن فيما نحن فيه بأنهما لا يؤثر أحدهما في الآخر بأن يصير المغلوب غالباً، بل تؤثر سورة كل واحد منهما في مادة الآخر.

وبالجملة: فالحق ما عليه المتكلمون من كون الإضافات أموراً معدومة، وإلا لزم التسلسل الناشئ من كونها على فرض وجودها في الخارج فهي عرض يفتقر إلى محل تكون لها إضافة إليه، فيرد في الثانية ما ورد في الأولى وهكذا، دون ما عليه الحكماء من كونها موجودة استناداً إلى أن نقيض الأبوة اللأبوة، وهو عدمي؛ لأن العدم جزء مفهومه، ونقيض العدمي وجودي؛ لكون أقصى مدلوله إنما هو الوجود الذهني لا غير، ووافقه على ذلك قاطبة المتأخرين من المتكلمين استناداً إلى مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ الآية^(٢)، عدا قليل من متأخري متأخريهم

١. أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٨٤.

٢. سورة الزلزلة، الآية ٧.

ممن نفى الريب عن صحة الموازنة؛ لورود الكتاب والسنة بها وعدم منافاتها للدلائل العقلية.

وفي الكلّ للكلام محال من وجوه:

أحدها: أن الإحباط مما ورد الكتاب والسنة به، فكيف ينكر أصلاً؟
فمن الأول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرَهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَسَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(٥).

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرَهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٦).

وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٧) على بعض الوجوه.

ومن الثاني قوله ﷺ لا مرأته: «هذا المكان الذي أحبط الله فيه

١- سورة الحجرات، الآية ٢.

٢- سورة الزمر، الآية ٦٥.

٣- سورة محمد، الآية ٢٨.

٤- سورة محمد، الآية ٣٢.

٥- سورة محمد، الآية ٣٣.

٦- سورة محمد، الآية ٩.

٧- سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

حَجَّكَ»^(١).

وقوله ﷺ: «من قَبِلَ غلاماً بشهوة أَحْبَطَ الله منه عبادة أربعين سنة»^(٢).

وقوله ﷺ: «من شرب الخمر لم تقبل صلاته أربعين يوماً»^(٣).

وقوله ﷺ: «الصلاة عمود الدين»^(٤)، إن قبلت قبل ما سواها، فإن ردَّ ما سواها عند ردها، وإن كان صحيحاً هو عين الإحباط ورده عند ردِّها إذا كان باطلاً مما لا معنى له؛ إذ الباطل مردود على كل حال. واحتمال قبوله وإن كان باطلاً إذا قبلت مع كونه خلاف الظاهر والإجماع لا يخلو من الإحباط، بل هو عينه.

وما دلَّ على أن الصلاة لترفع إلى السماء ثم يرجع بها فيضرب بها وجه صاحبها لذنب صدر منه.

وقوله بعد قوله: «بكل تسبيحة تغرس شجرة في الجنة» - في جواب من قال: ما أكثر أشجارنا! -: «إن لم ترسلوا إليها ما يحرقها». ومن هنا ذهب المحقق القمي جازماً به.

وبالجملة: إذا ثبت أن الحسنات يذهبن السيئات فقد ثبت المطلوب؛ إذ المانع واحد، فالفرق غير ممكن، وإنكار ذلك مع نص الكتاب عليه على وجه لا يحتمل خلافه، أو على وجه لا يعتد بخلافه، لا وجه له.

١- الاستبصار ١: ١٢٤، ح ٥.

٢- كشف الأسرار في شرح الاستبصار ٣: ٢٤٠.

٣- الخصال ٢: ٥٣٤، ح ١، مع زيادة.

٤- المحاسن ١: ٢٨٦، ح ٤٣٠.

ثانيها: أن إنكار ما ذكر على نحو يرجع إلى السلب الكلي إنكار لكون الأعمال مما توزن بعد التجسيم كما ورد به الكتاب والسنة.

ومن الأول: قوله تعالى: ﴿وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ﴾ الآية^(١).

ومن الثاني: قوله ﷺ: لا يرفع الإنسان قدماً عن قدم حتى يسأل عن عمره فيما أفناه؟ وعن ماله من أين اكتسبه؟ وفيما أنفقه؟^(٢).

فإذا قام سوق الحساب ووضعت الموازين ونشرت الدواوين وذلك لأن الأعمال تتجسم في تلك النشأة، فإذا تجسّمت أمر الله تعالى بوزنها ليرى العاملون راجح أعمالهم وناقصها عياناً، فلا يظنون الظلم عليه، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وغير ذلك مما سيأتي إن شاء الله في محله.

وبالجملة: فإذا وزنت الأعمال بواحد من الميزانين فقد وقع الإحباط.

ثالثها: أن ما ذكره مما هو عمدة أدلتهم من كون من يعمل مثقال ذرة خيراً لا بد أن يراه، ومن يعمل مثقال ذرة شراً كذلك، لا ينافي ما ذكرنا، لا سيما الموازنة فإنه عليها يكون ممن رأى العاملين: الخير والشر، وكون المراد أنه ممن يرى جزاءهما أول الكلام، فإننا إذا بنينا على ما دلّت عليه الأخبار الصحاح من التجسيم لا نحتاج إلى تكلف مثل هذا التأويل البعيد.

رابعها: المانع في الموازنة وتسليمه في غيرها مع أن كلاهما إحباط يشمله دليل المنع عقلاً ونقلًا إن ثبت مما لا وجه له.

وبالجملة: إن ثبت الإجماع من المتكلمين على منعه وثبت ترجيحه

١- سورة الأنبياء، الآية ٤٧.

٢- رواه بهذا المعنى ابن أبي جمهور الأحسائي. (عوالي اللآلي ١: ٩٩، ح ١٥)

على غيره على الإطلاق كما يظهر من بعض المحققين فقد تم المطلوب، وإلا فدون ذلك خطر القتاد، لا سيما على ما ادعي من أنهم إنما نفوه تبعاً للمحقق الطوسي أعلى الله مقامه .

ودعوى أنه مما ينافي عدله على الإطلاق بعدما ورد النص به، وكون المكلف مما جعل زمان الاختيار إليه وأهدي إلى سبيل الرشاد وغيره وألهمت نفسه فجورها وتقواها في غاية المنع.

أصل

رتّب المحقق الطوسي على عدم الإحباط بقسميه تبعاً للصدوق ومن تبعه من أهل الحديث كون المراد من الميزان في الكتاب والسنة العدل في الجزاء، حيث قال في فصوله: وما عبّر عنه بالميزان فهو كناية عن العدل في الجزاء^(١) .

ويظهر من بعض شراحها المتابعة له في ذلك؛ حيث ذكر ذلك ولم يطعن فيه.

قال: قوله «وما عبّر عنه إلى آخره» جواب سؤال مقدّر تقرير الأول: أنه قد ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان كما في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ﴾ الآية^(٢)، وكذا في الأخبار الصحيحة، وأن له كفتين. وتقرير الثاني: أن ذلك محمول على العدل في الجزاء، وإلا فالطاعة

١- الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٨٦ .

٢- سورة الأنبياء، الآية ٤٧ .

والمعصية عرضان، فكيف يوزنان؟^(١)

والظاهر أنَّ الذي ألجأهما إلى التجوُّز في ذلك بدون قرينة صارفة عن الحقيقة مع قيام الإجماع على البناء على أصالة الحقيقة، وأنه لا يخرج عنها إلَّا بقرينة قاطعة أو ظاهرة في الصرف على وجه يكون ظهورها في ذلك أزيد من ظهور اللفظ في حقيقته لتكون حاكمة عليه هو كونها أعراضاً لا تتَّصف بوصف الأجسام.

وفيه: أنه إن صحَّ حمل مثل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ فهو في عيشة راضية ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ فَأَمَّةٌ هَاوِيَةٌ^(٢). وقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٣)، لكون الظاهر منه مشاهدة نفس العمل لا جزاءه.

وقوله: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ﴾^(٤) مع أنه أصرح منهما، فكيف صحَّ حمل الأحاديث المصرحة بأنه ميزان محسوس ذو كفتين ولسانين، وأن الأعمال توزن فيه بعد تجسيمها لرفع تهمة الظلم عنه تعالى عن ذلك؟ ولهذا فصلَّ بعض أهل الحديث بين من يتَّهمه تعالى كالمنافقين فتجسَّم أعمالهم وتوزن بميزان كما ذكر، وبين من لا يتَّهمه كالْمُؤْمِنِينَ فيكون ميزان أعمالهم عدل الله تعالى، وهم الأنبياء والرسل والأئمة فإنهم لا يتَّهمونه إذا أخبروهم عن كمية حسناتهم وسيئاتهم.

١- أنظر: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٨٦.

٢- سورة القارعة، الآيات ٦-٩.

٣- سورة الزلزلة، الآيات ٧ و ٨.

٤- سورة الأنبياء، الآية ٤٧.

سَلَمْنَا، ولكن نقول: لم لا يكون الموزون صحايفها أو نفس المؤمن والكافر أو نحو ذلك كما تقدمت الإشارة إليه؟
وبالجملة: فالحق أن الأعمال وإن كانت أعراضاً توزن بعد تجسيمها إذ ذلك أمر ممكن قد ورد النص به متضافراً، ولم يدل العقل على امتناعه فلا بد من قبوله.

وكفالك ما ورد من تجسيم الصلاة ودخولها على صاحبها في قبره بشكل شاب حسن الصورة ليؤنسه عند وحشته، فهو معه إلى يوم نشره، وتجسيم القرآن وأنه يدخل المحشر بشكل شاب لم ير أنظر منه، فيعجب له أهله، فيجد السير حتى يصل إلى العرش فيقف تحته، فيشكو ويشهد.

وما ورد في تفسير هول المطلاع الذي استعاذ منه الأنبياء ﷺ والأئمة ﷺ من أن الأعمال الخبيثة تتجسم بأشكال قبيحة المنظر مخيفة مزعجة تدور مع صاحبها حيثما دار، وغير ذلك.

وعلى كل حال فإذا ثبت كون الأمر كذلك في بعض الأعمال ثبت في بعضها الآخر قطعاً؛ إذ لا قائل بالتفصيل، فهو خرق للإجماع المركب. ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾^(١) إن لم يدل عليه صريحاً؛ لكون «ما» مصدرية هي وما بعدها مسبوكة بالمصدر، فيكون المعنى حينئذ: أنتم وعبادتكم حصب جهنم، ولا تكون العبادة حصباً إلا بتكوينها وتصويرها جسماً.

اللهم إلا أن يقال: إنا لا نسلم كون «ما» مصدرية، بل هي اسمية، ولا أقل من كونها محتملة لهما معاً، فلا يتم الاستدلال بها على ما ذكر.

بل ربما يقال: إن قوله ﷺ - في جواب مَنْ قال: أما عُبدَ موسى وعيسى! -: «ما أجهلك بلسان قومك! أما علمت أن (ما) لمن لا يعقل»^(١) دالٌّ على كونها اسمية، على تأمل.

ويؤيده أيضاً: ما روي عن علي بن الحسين ﷺ في شعره:

أترقد يا مسكين والنار توقد فلا جمرها يطفى ولا النار تخدم
وقد نصب الميزان المفصل والقضاء وقد قام خير العالمين محمد

في الشفاعة:

أصل

اتفقت الأمة على شفاعة نبينا في إسقاط العقاب عن أهل الكبائر من أهل الإيمان، خلافاً للوعيدية منهم، فإنهم لمنعهم العفو عنها منعوها بهذا المعنى، وإن جوزوها بمعنى زيادة المنافع والدرجات لغيرهم؛ إذ ليس المراد به إلا التصديق بما يجب تصديقه من دين محمد ﷺ لساناً وقلباً؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(٢).

وقوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾^(٣). فإن الأول دالٌّ على عدم كفاية القلب وحده، والثاني على عدم الاجتزاء باللسان كذلك.

١- أنظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٩: ٨٩.

٢- سورة النمل، الآية ١٤.

٣- سورة الحجرات، الآية ١٤.

أو قلباً فقط، لقوله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(١).
وقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(٢).

ويكون الإقرار باللسان كاشفاً عنه، والأعمال الصالحة ثمرته؛ لكونه الأقرب إلى موضوعه اللغوي المدلول عليه بقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^(٣)، إن لم يكن عينه؛ لكون القيود المترع منها الفرد كالفرد في انطباق الكلّي عليها وعدم منافاتها له، فهي متّحدة الوجود معه إن لم يكن المراد منه ما هو أعم من ذلك، فيكون الأول مع الإذعان والعمل أعلى أفرادها، والثاني معهما أوسطها، وبدونهما أقلها كما يشعر به قوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(٤)، بناء على أن الذم لعدم إذعانهم ظاهراً بعد يقينهم وعدم إتيانهم بما هو أكمل، وهو حينئذ يجامع ترك الطاعة وفعل المعصية، لا على وجه الاستخفاف، فيستحق عليه الثواب الدائم تسبباً أو تعويضاً؛ لقوله: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^(٥).

وليس المراد به ما عليه الكرامية من أنه التنطق بالشهادة لبطلانه بقوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ﴾ الآية^(٦).

ولا ما عليه الوعيدية من أنه فعل الطاعات وترك المحرمات مثبتين

١- سورة المجادلة، الآية ٢٢.

٢- سورة الحجرات، الآية ١٤.

٣- سورة يوسف، الآية ١٧.

٤- سورة النمل، الآية ١٤.

٥- سورة يونس، الآية ٢.

٦- سورة الحجرات، الآية ١٤.

المنزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، فإن مرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن؛ لكون تركها جزء الإيمان، وليس بكافر؛ لإقراره بالشهادتين، لبطلانه بقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(١)، مما يقتضي العطف فيه المغايرة.

وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾^(٢).
ولا ما عليه البعض من أنه اعتقاد بالجنان ونطق باللسان وعمل بالأركان، مما هو محمول على الأكمل.

وتؤيد ما ذكرنا أصالة عدم النقل عند الشك فيه.
فإن قلت: إن ما دلّ على اعتبارهما معاً فيه ينافي ما دلّ على الاكتفاء بواحد منهما كذلك، فكيف وسعك الحمل المذكور بدون شاهد؟!

قلت: على فرض تسليم ذلك لا بد من تقييد ما دلّ على الثاني بما دلّ على الأول؛ إذ هو دالٌّ لا بشرط، فلا ينفيه.

فإن قلت: إن المقصود من التصديق هو العمل، فحيث لا يكون بأن ترك المكلف فعل الطاعة وفعل المعصية لم يكن مصداقاً، وهو عين ما يدعيه الوعيدي.

قلت: لا نسلم أنه حينئذ غير مصدق؛ إذ اليسر والاستقرار يقتضيان أنه لا تفي شийته، بل حقيقة ذي الغاية بعدم ترتبها عليه، فإن التخت المعمول للجلوس عليه لا يخرج عن كونه تختاً بعدم اتفاق الجلوس عليه قطعاً.
فإن قلت: لم لا يجعل التنطق بالشهادة وحده فرداً كما جعلت غيره؟



١- سورة البقرة، الآية ٢٥.

٢- سورة الأنعام، الآية ٨٢.

قلت: هو إيمان يترتب عليه أحكام ظاهرية لا إيمان يترتب عليه نجاة أخروية، فهو ليس بإيمان حقيقي كما يشعر بذلك قوله ﷺ: وإن قوماً آمنوا بك ليحققوا دماءهم ... إلى آخره.

وعلى كل حال فيدل على ما ذهبنا إليه، مضافاً إلى ما تقدم من بطلان ما ذهب إليه الوعيد من مآب ينسب إليه ما هنا بما أسلفنا، وأنه ﷺ قد أمر بالاستغفار لذنبه ولذنوب المؤمنين والمؤمنات بقوله: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لَذُنُوبِكِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾^(١)، والفاسق مؤمن، فيدخل فيمن أمر بالاستغفار له، فإن كان الأمر للوجوب لم يتركه؛ للعصمة، وإن كان للندب كذلك؛ لرافته بأتمته ورحمته، فإذا سأل العفو والمغفرة أنجز له ما سأل؛ لقوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾^(٢) في أصل العفو.

قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّخْمُوداً﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ﴾ الآية^(٤).

وقوله: ﴿لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾^(٥) أي ارتضى دينه.

وقوله: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً﴾^(٦).

وقوله تعالى: ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً﴾^(٧).

١- سورة محمد، الآية ١٩.

٢- سورة الضحى، الآية ٥.

٣- سورة الإسراء، الآية ٧٩.

٤- سورة الضحى، الآية ٥.

٥- سورة الأنبياء، الآية ٢٨.

٦- سورة مريم، الآية ٨٧.

٧- سورة النبأ، الآية ٣٨.

وفي كونها لأهل الكبائر قوله ﷺ: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»^(١)، فلا اعتبار برّد البصري له بما رواه ممّا يعارض ذلك مما هو باطل بإجماع أكثر الأمة إن لم يكن كلّهم؛ لعدم الاعتداد بخلاف الوعيدية منهم.

فإن قلت: إن الحديث قد دلّ على الشفاعة لخصوص أهل الكبائر من الأمة مع أن كثيراً من الأخبار قد دلّ على شفاعته فيهم من غيرها، كرواية الفضل بن عمر المشتملة على ما هو مخزون العلم ومكنونه الذي لا يخرج إلّا لأهله، وغيرها.

قلت: سائر الأمم أيضاً أمته، وقوله عند سؤال فاطمة رضي الله عنها عن لقائه: «عند باب الجنة، ومعني لواء الحمد، وأنا الشفيع لأمتي إلى ربي»^(٢)، فإنه دالّ؛ لعمومه إن لم يقيد أو يخصّص، أو بخصوصه إن قيد، أو خصّص. وقوله: «إني شافع يوم القيامة لأربعة أصناف ولو جاؤوا بذنوب أهل الدنيا»^(٣).

وحديث المكافاة المشهور وإشراف جبرئيل على جهنم، وهي أيضاً بإجماعنا ثابتة لنسبته ﷺ وخلفائه رضي الله عنهم. أو يدلّ عليها في الأولى مضافاً إلى ما تقدّم «يا حبيتي وبنت حبيبي»^(٤) المشتمل على أمرها بالسؤال لتعطى، والشفاعة لتشفع.

١- بحار الأنوار ٨: ٣٠.

٢- الأمالي للشيخ الصدوق: ٢٧٥، ح ١٢.

٣- الكافي ٧: ٣٥٩، ح ٩.

٤- الفضائل لابن شاذان: ٨، ضمن حديث طويل.

وفي الأول مضافاً إلى ما تقدّم في الكل قوله ﷺ: يا نار، هذا لي وهذا لك^(١).

وفيه وفي الباقي من أولاده مضافاً إلى قوله: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾^(٢) قول الصادق ﷺ: «إن إلينا إياب هذا الخلق، وعلينا حسابهم»^(٣) الملوح بالآية، المشتمل في ذيله على شفاعتهم في شيعتهم ومحبيهم وللصالح من ذريتهم.

وبدلّ عليها صريحاً، أو ظهوراً قوله ﷺ: «نحن العلويون، نحن ذرية رسول الله ﷺ، نحن أولاد علي ولي الله، نحن المخصوصون بكرامة الله، ونحن الآمنون مطمئنون، فيجيئهم النداء من عند الله تعالى: اشفعوا في محبيكم وأهل مودّتكم، فيشفعون»^(٤)، فإنه بقريته جهل أهل الحشر لهم دالٌّ على أنهم غير الأئمة؛ إذ هم لا يجهلهم أحد في ذلك اليوم.

ولأصحابهم وشيعتهم وعلمائهم المتبعين لهم، العاملين بقولهم؛ لما دلّ من الأخبار المتكررة من أنّ كلّ واحد منهم يشفع في سبعين ألف رجل وثلاثين رجلاً من جيرانه، وأنهم ينقضون في جهنم بأشكال الصقور والعصافير، فينقذون منها محبيهم من أهل الولاية، وفي حديث: يشفعون في مثل ربيعة ومضر^(٥).

١- روى القمي في تفسيره عن النبي ﷺ قوله: «يا علي، أنت قسيم النار، تقول: هذا لي وهذا لك». (تفسير القمي ٢: ٣٨٩)

٢- سورة الإسراء، الآية ٧١.

٣- تفسير فرات الكوفي: ٥٥١، ح ٧٠٦.

٤- الأمالي للشيخ الصدوق: ٢٨٤، ح ١٨، مع تقديم وتأخير.

٥- كما رواه الشيخ الصدوق في أماليه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تستخفوا بفقراء شيعة

ولأهل التوحيد، وإن قيد بشرطه، ويدلّ على ذلك قوله ﷺ: «والذي بعثني بالحق وبشيراً لا يعذب الله بالنار موحداً أبداً، وأن أهل التوحيد يشفعون، فيشفعون» ^(١).

وعلى كلّ حال فربما يظهر من بعض الأخبار أنها بعد التعذيب، وربما يظهر من بعضها الآخر أنها قبله.

والجمع بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم من أن أهل الكبائر من أهل الإيمان يعذبون أولاً ثم يثابون، يقتضي أن الشفاعة بعد التعذيب، أو أنها لبعض قبله، ولآخر بعده.

فإن قلت: إن ذلك لا يجتمع مع قوله: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ ^(٢).

قلت: إن عدم النفع إنما كان لتكذيب الدين.

فإن قلت: أين هذا من قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ ^(٣) ؟

قلت: هو بعد كون النفي موجّهاً إلى القيد دالّ على ما ذكرنا.

علي وعترته من بعده، فإن الرجل منهم ليشفع في مثل ربعة ومضر». (الأمالى للشيخ

الصدوق: ٣٠٧، ح ١٦)

١- الأمالى للشيخ الصدوق: ٢٩٥، ح ١٠.

٢- سورة المدثر، الآية ٤٨.

٣- سورة غافر، الآية ١٨.

أصل

بحسب اعتقاد عذاب الله ونعيمه والحساب والكتب وإنطاق الجوارح بعد الختم على الأفواه وكميات النعيم والجحيم بلا خلاف بيننا؛ لما تقدم آنفاً في الأول.

ولقوله تعالى: ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(١).

وقوله: ﴿رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْعًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾^(٣).

وقوله: ﴿يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾^(٤).

وقوله: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^(٥).

وقوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ • فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾^(٦).

وقوله: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾^(٧).

وقوله: ﴿وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ

١- سورة غافر، الآية ١٧.

٢- سورة ص، الآية ١٦.

٣- سورة التكاثر، الآية ٨.

٤- سورة القيامة، الآية ١٣.

٥- سورة التكاثر، الآيتان ٨ و ٩.

٦- سورة الانشقاق، الآيتان ٧ و ٨.

٧- سورة الطارق، الآية ٩.

يَوْمَ الْحِسَابِ»^(١).

وقول الصادق عليه السلام: «لو ولي الحساب غير الله لمكثوا فيه خمسين ألف سنة» الحديث^(٢).

وفي معناه ما يعسر عدّه في الثاني.

وبالجملة: فهو ممكن قد أخبر الصادق عليه السلام به، فلا بدّ من اعتقاده.

فإن قلت: ينافي ذلك بل يردّه قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ فَيَايَ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأُقْدَامِ^(٣).

قلت: المروي عن أهل البيت أن ذلك عند خروج ولي الأمر عليه السلام، فلا يمكن العدول عنه.

فإن قلت: إن خالقهم أعلم بحالهم، فهو غير محتاج إلى سؤالهم.

قلت: صادق آل محمد عليه السلام أنكر ذلك على قائله كل الإنكار، وبالغ فيه.

فإن قلت: يقبح على الكريم - بل على من دونه - أن يحاسب من أقرأه كما يظهر من قوله عليه السلام: «إن الله لا يسأل عباده عما تفضل عليهم به، ولا يمن بذلك عليهم» الحديث^(٤).

ومن محاجة الصادق عليه السلام مع أبي حنيفة وهي مشهورة.

١- سورة غافر، الآية ٢٧.

٢- بحار الأنوار ٧: ١٢٣.

٣- سورة الرحمن، الآيات ٣٩ - ٤١.

٤- بحار الأنوار ٧: ٢٧٠، ح ٤١.

قلت: هذا على فرض صحته تخصيص في السؤال لا نفي لأصله.
ولقوله تعالى: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ هذا كتابنا الآية^(١)، بناء على بعض التفاسير.
وقوله: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾^(٢).

وقوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ الآية^(٣).

وقوله: ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾^(٤).

وغير ذلك من الآيات.

ولما رواه عبد الله بن سلام، كما تقدّم في الثالث.

فإن قلت: إن من أحصى كل شيء علماً كيف يحتاج إلى ما ذكر؟!.

قلت: إنما كان ذلك لتكمل الحجة وتظهر المحجة، فتكون له الحجة البالغة على خلقه، كما احتج على ضعفائهم ونحوهم بتأجج ما يشبه النار، فأمرهم بدخوله.

ولقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤَهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون ﴿وَمَا كُنتُمْ

١- سورة الباقية، الآيتان ٢٨ و ٢٩ .

٢- سورة الإسراء، الآية ١٣ .

٣- سورة الحاققة، الآية ١٩ .

٤- سورة التكويد، الآية ١٠ .

تَسْتَرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ» الآية^(١).

وقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ﴾ الآية^(٢)، بناء على بعض الوجوه.

وقوله: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٣).

وقوله ﷺ - عن القمي -: «إذا جمع الله الخلق يوم القيامة دفع إلى كل إنسان كتابه فينظرون فيه، فينكرون أنهم عملوا من ذلك شيئاً، فتشهد عليهم الملائكة، فيقولون: يا رب ملائكتك يشهدون لك، ثم يحلفون أنهم لم يعملوا من ذلك شيئاً، وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ﴾^(٤)، فإذا فعلوا ذلك ختم الله على ألسنتهم، وتنطق جوارحهم بما كانوا يكسبون»^(٥).

وقوله ﷺ - كما عن الكافي -: «ولست تشهد الجوارح على مؤمن، إنما تشهد على من حَقَّتْ عليه كلمة العذاب» الحديث^(٦) في الرابع.

فإن قلت: أين هذا من قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ^(٧).

١- سورة فصلت، الآيات ٢٠-٢٢.

٢- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

٣- سورة يس، الآية ٦٥.

٤- سورة المجادلة، الآية ١٨.

٥- تفسير القمي ٢: ٢١٦.

٦- الكافي ٣: ٧٩، ح ١.

٧- سورة الملك، الآيات ٨ و ٩.

وقوله: ﴿ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ
 ❶ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ فَجَسَدُهمُ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ❶ .
 وقوله: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتُ أَخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعاً
 قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا ❷ .
 وقوله: ﴿وَتَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ
 الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ❸ .
 وقوله: ﴿قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ❹ .
 وغير ذلك مما هو مثله، أو أصرح منه في تكلم أهل النار فيها وفي
 الحشر.

قلت: إما أن يكون الختم لغير المعذب من المؤمنين والتكلم له، وإن
 كان في غاية البعد، وإما أن يكون المراد من الختم منعهم من الكلام لما
 أفرطوا في الإنكار حينه، وإن رفع المنع عنهم بعده لما اتضحت الحجة
 عليهم بنطق الجوارح وشهادتها عليهم، وإما أن يكون الختم لبعض والتكلم
 لآخر بحسب اختلاف مراتبهم في الطغيان والعناد ومخالفتهم طريق السداد.
 فإن قلت: كان المناسب التعبير بالإقرار لكون المعذب هو الشاهد من
 الجوارح، فالمقام مقام إقرار لا شهادة.
 قلت: لا وجه لذلك بعدما بينا لك معنى الإنسان سابقاً، وأن الجوارح

١- سورة الأنعام، الآيتان ٢٢ و ٢٣ .

٢- سورة الأعراف، الآية ٣٨ .

٣- سورة الأعراف، الآية ٥٠ .

٤- سورة الأعراف، الآية ٤٤ .

آلات خارجة عنه.

فإن قلت: لم نسب التكلم إلى الأيدي والشهادة إلى الأرجل فيما تقدم من الآية؟

قلت: لا يبعد أن يكون المراد من التكلم فيها هو الشهادة، واختلاف المؤدى تفنن في التعبير، بل لا يبعد أن يقال: إنه لما كان نطق الجوارح على خلاف ما هي عليه فلما نطقت الأيدي بالشهادة سابقة بها الأرجل كان المهم بيان نطقها، وكون المنطوق به شهادة في جنب ذلك مستهلك، ولما كان النطق في الأرجل بعد خرق العادة بنطق الأيدي كان المهم بيان كون المنطوق به شهادة.

فإن قلت: كيف احتاج العالم الحاكم على كل من سواه إلى ذلك؟ قلت: قد مر الجواب عن مثله.

فظهر لك أن الختم ختمان: ختم على الأفواه، وختم على الجباه، وقد مرت الإشارة إليهما، وأن الأول ختم من الله لقوله: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ﴾^(١)، والثاني من الدابة الواردة في الكتاب المفسرة بأمير المؤمنين عليه السلام قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، تخرج فيراها أهل المغرب وأهل المشرق، فتختم على جبهة كل أحد بسعيد لا يشقى، وشقي لا يسعد، فيكون الناس حينئذ اثنين سعيداً وشقياً، ثم ترتفع التوبة بعد ذلك، فالثانية في دار الدنيا والأولى في دار الآخرة.

ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ * تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ * يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ * خِتَامُهُ مِسْكٌ

وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ * وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ ﴿١﴾، فَإِنَّ بَيْنَ الشَّارِبِ مِمَّا مَزَجَ بِتَسْنِيمٍ وَالشَّارِبِ مِنْهَا خَالِصًا تَفَاوُتًا لَا يَدْرِكُ كُنْهَهُ.

وقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ إِلَى أَنْ قَالَ: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ﴾ الْآيَةُ (٢)، فَإِنَّ بَيْنَ مَا لِلْفَرِيقَيْنِ مَا لَا يَحْصِي مِنَ الْفَرْقِ.

وقوله: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (٣).

وقوله: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾ (٤).

وقوله: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (٥)، فَإِنَّ بَيْنَ مَنْ سَقِيَ بِالْأَوَّلِ وَالثَّانِي وَالثَّالِثِ إِنْ لَمْ نَقْلُ بِاتِّحَادِهِمْ وَإِنْ اخْتَلَفَ مَشْرُوبُهُمْ إِنَّمَا كَانَ بِحَسَبِ مَا يَنْسَبُ الْحَالُ وَالزَّمَانُ مَا لَا يَخْفَى مِنَ التَّفَاوُتِ.

وقوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ * لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (٦).

ولا اختلاف ما جاء في ذلك مما يدل عليه فَإِنَّ فِي بَعْضِهِ تَشْدِيدًا لَيْسَ فِي الْآخِرِ، فَإِنَّ فِي قَوْلِهِ: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوه﴾ (٧)، وَقَوْلِهِ: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ

١- سورة المطففين، الآيات ٢٢ - ٢٨.

٢- سورة الواقعة، الآيات ١٠ - ٢٨.

٣- سورة الإنسان، الآية ٥.

٤- سورة الإنسان، الآية ١٧.

٥- سورة الإنسان، الآية ٢١.

٦- سورة الحجر، الآيتان ٤٣ و ٤٤.

٧- سورة الحاقة، الآية ٣٠.

سلاسلَ وأَغْلَالاً وَسَعِيرًا^(١)، وقوله: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ لا يُفْتَرُ عَنْهُمْ﴾ الآية^(٢)، وقوله: ﴿إِنَّ لَدَيْنَا أَتْكَالاً وَجَحِيمًا﴾^(٣)، وقوله: ﴿إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ﴾ تكَاذُ تَمَيِّزُ مِنَ الْعَيْظِ^(٤)، وقوله: ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَأُظْلَى﴾ نَزَاعَةٌ لِلشَّوَى^(٥)، وقوله: ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ﴾ في عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ^(٦)، ما ليس في كثير من غيرها في الخامس.

وبالجملة: حال من في التابوت والفلق وفي بطن جريش ليس كحال غيره، فهذه الأبدان لا صورها على حدّ الكمال في تفاوت كيفيات النعيم والجحيم، وسيأتي إن شاء الله ما يزيد ذلك وضوحاً.

أصل

الصراط الأخروي جسر محسوس مشاهد ممدود على جهنم، أدق من الشعر، أحد من السيف، ذو قوس صعودي ونزولي، مسيرة ما بين القوسين كأحدهما، فنسبة زمان سيره إليهما نسبة الثلث، فهي ألف سنة بين ألفين، ولا يستلزم ذلك كون نسبة مسافة ما بين القوسين كذلك؛ إذ الطبيعة إلى النزول أميل منها إلى الصعود، وبينهما مراتب اعتدالها.

- ١- سورة الإنسان، الآية ٤.
- ٢- سورة الزخرف، الآيتان ٧٤ و ٧٥.
- ٣- سورة المزمل، الآيتان ١٢ و ١٣.
- ٤- سورة الملك، الآيتان ٧ و ٨.
- ٥- سورة المعارج، الآيتان ١٥ و ١٦.
- ٦- سورة الهزعة، الآيتان ٨ و ٩.

ففي المروي بطرفنا عن النبي ﷺ أنه قال: «أخبرني الروح الأمين أن الله لا إله غيره إذا أبرز الخلايق وجمع الأولين والآخرين أتى بجهنم تقاد بألف زمام، قد أخذ بكل زمام مائة ألف تقودها من الغلاظ الشداد، لها هدة وغضب وزفير وشهيق، وأنها لتزفر الزفرة، فلولا أن الله أخرهم إلى الحساب لهلك الجميع، ثم يخرج منها عنق فيحيط بالخلایق البر منهم والفاجر، ما خلق الله خلقاً أو عبداً من عباد الله، ملكاً ولا نبياً، إلا ينادي: ربي نفسي نفسي، وأنت يا نبي الله تنادي: أمتي أمتي، ثم يوضع عليها الصراط، أدق من الشعر، وأحد من السيف، عليه ثلاث قناطر، فأما واحدة فعليها الأمانة والرحم، والثانية فعليها الصلاة، والثالثة فعليها رب العالمين لا إله غيره، فيكلفون الممر عليها، فيحبسهم الرحم والأمانة، فإن نجوا منهما حبسهم الصلاة، فإن نجوا منها كان المنتهى إلى رب العالمين، وهو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾^(١)»، ثم ذكر كيفية ممرهم عليه.

وفي المروي عنه أيضاً كذلك في أثناء كلام له: «ورأيت رجلاً من أمتي على الصراط يرتعد كما ترتعد السعفة في يوم ريح عاصف، فجاءه حسن الظن بالله فسكن رعدته ومضى على الصراط، ورأيت رجلاً من أمتي على الصراط يزحف أحياناً ويحبو أحياناً ويتعلق أحياناً، فجاءته صلواته علي وأقامته على قدميه»^(٢)، ومعنى «علي»: الصراط.

وفي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه يمر النبي ﷺ على الصراط

١- سورة الفجر، الآية ١٤.

٢- الكافي ١٥: ٦٩٩، ح ٤٨٦، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٣- بحار الأنوار ٧: ٢٩٠، ح ١.

ويتلوهُ عليٌّ عليه السلام، ويتلو علياً الحسن عليه السلام، ويتلو الحسن الحسين عليه السلام، فإذا توسَّطوه نادى المختار الحسين عليه السلام: يا أبا عبد الله، إني طالبت بثارك، فيقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم للحسين عليه السلام: أجبه، فينقض الحسين في النار كأنه عُقاب فيخرج المختار منها» ^(١).

فلا نخرج عن أصالة الحقيقة، والعمل بها لخيالات وأوهام باردة كاذبة على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن نصبه بعده، ككونه صورة هذا النفس الممدودة من مبدأ الطبيعة الحسية إلى باب الرضوان، فهو في هذه الدار كسائر الحقائق الغائبة عن الأبصار لا تشاهد له صورة معينة، فإذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يكشف لك يوم القيامة جسراً ممدوداً محسوساً على متن جهنم، أوله في الموقف وآخره على باب الجنة، كل من يُشاهد يعرف أنه صنعك وبنائك، ويعلم أنه قد كان جسراً ممدوداً على متن جهنم التي قيل لها: ﴿هَلْ امْتَلَأْتَ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ ^(٢)، بعد الاعتراف بأنه حق؛ لما رواه المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام: من أن الصراط هو الطريق إلى معرفة الله، وهما صراطان: صراط في الدنيا، وصراط في الآخرة، أما الصراط الذي في الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه في الدنيا واهتدى بهداه مرَّ على الصراط الذي هو جسر على جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زلَّت قدمه عن الصراط في الآخرة، فتردى في نار جهنم. ولما روي عن أحدهم عليه السلام من أن الصراط المستقيم صراطان: صراط في الدنيا، وصراط في الآخرة، فأما الصراط المستقيم في الدنيا فهو ما قصر

١- تهذيب الأحكام ١: ٤٦٦، ح ١٧٣، مع اختلاف يسير.

٢- سورة ق، الآية ٣٠.

عن الغلو وارتفع عن التقصير واستقام، فلم يعدل إلى شيء من الباطل، والآخر طريق المؤمنين إلى الجنة، وهو مستقيم لا يعدلون عند مسيرهم فيه عن الجنة إلى النار أو غيرها، استناداً في صرف الأحاديث عن معناها إلى أن للنفس الإنسانية من بدء حدوثها إلى فناء عمرها الديني انتقالات نفسانية وحركات جوهرية لأجلها تكون في نشأة ذاتية، فكل نفس صراط إلى الآخرة بوجه، كما أنها سالكة أيضاً بوجه، فالمتحرك والمسافة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار، فالنفوس صراطات إلى العاقبة، بعضها مستقيمة، وبعضها منحرفة، وبعضها منكوسة، والمستقيمة بعضها واصله، وبعضها واقفة، أو معطلة، والواصلة بعضها سريعة، وبعضها بطيئة.

وأتم الصراطات المستقيمة نفس أمير المؤمنين عليه السلام، ثم نفوس أولاده، وذلك بحسب القوتين العملية والنظرية، وإليهما الإشارة في الحديث: صراط الدنيا وصراط الآخرة، فالأول هو تحصيل العدالة وملكة التوسط في الاستعمال العملي للقوى الثلاث: الشهوية والغضبية والوهمية، بين الإفراط والتفريط، لئلا يكون فاجراً ولا خاملاً، بل يكون عفيفاً، ولا يكون متهوراً ولا جباناً، بل شجاعاً، ولا يكون جريزاً ولا أبله، بل حكيماً، لتحصل من تركيب هذه الأوساط هيئة إذعانية انكسارية للقوى، وهيئة استعلائية للروح عليها والتوسط بين الأطراف الشديدة بمنزلة الخلو عن جنسها، فتصير النفس كأنها لا مرتبة لها من الصفات النفسانية التعليقية، ولا مقام لها في الدنيا، «يا أهل يثرب لا مقام لكم بها»، فصارت كمرآة مجلوة تستعد لأن تتجلى فيها صورة الحق، وذلك لا يحصل إلا بالانقياد إلى الشريعة وطاعة الإمام المفترض الطاعة، وهذا معنى كون الصراط في الدنيا

هو الإمام.

والثاني عبارة عن مرور النفس بقوّته النظرية وعقله العلمي على مراتب الوجودات والأطوار الحسية والنفسية والعقلية وخروجها عن مكان الحجب والغواشي إلى أفضية الأنوار الإلهية، فللصراط المستقيم وجهان: أحدهما أحد من السيف، من وقف عليه شقّه، والآخر أدق من الشعر، والوقوف على الأول يوجب القطع والفصل، كقوله: ﴿أَتَأْقُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾^(١).

وجاء في الخبر: «يمرّ المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف».

والانحراف عن الثاني يوجب الهلاك والعقاب ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَا كِبُونَ﴾^(٢) و^(٣).

أو كون المراد منه أيضاً ما يوصلك إلى الجنة من سيرك بأقدام أعمالك ونظر علمك ومعرفتك ووقوفك على حدود الله، وتعريفه للهدى، وتعرفه بآياته التي في نفسك، فإن صورة هذه الحدود والتعريفات والتعرفات هي الصراط الممدود يوم القيامة على جسر جهنم، وهو الكلي الجامع لجميع الصراطات الجزئية، وسيرك على تلك الحدود والمعالم التي هي الصراط الأعظم الممدود على متن جهنم بأقدام أعمالك بعين علمك ومعرفتك هو صراطك الخاص بك، الموصل لك إلى ما خلقت له، أو كون المراد منه مطلقاً نفس الطريق إلى الحق مطلقاً، أو خصوص ملة الإسلام، أو

١- سورة التوبة، الآية ٣٨.

٢- سورة المؤمنون، الآية ٧٤.

٣- أنظر: العرشية: ٢٦٣ - ٢٦٥.

كون المراد منه الطريق المؤدي إلى محبة الله، المبلغ إلى جنته، المانع من اتباع الهوى، أو الأخذ بالرأي المهلكين كما ورد به النصّ عن الصادق عليه السلام.

أو كون المراد منه التوفيق للطاعة في مستقبل العمر كماضيه، كما عن أمير المؤمنين عليه السلام؛ لكون الكلّ ما عدا الأخيرين خروجاً عن النصّ وتصرفاً فيه بدون قرينة، وكون الإطلاق فيهما لمناسبة سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

فبطل ما قيل: من أن مثال الكل واحد عند العارفين بأسرارهم.

وبيانه على قدر فهمك: أن لكل إنسان من ابتداء حدوثه إلى منتهى

عمره انتقالات جبلية باطنية في الكمال والحركات، طبيعية ونفسانية، تنشأ من تكرر الأعمال، وتنشأ منها المقامات والأحوال، فلا يزال ينتقل من

صورة إلى صورة، ومن خلق إلى خلق، ومن عقيدة إلى عقيدة، ومن حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، ومن كمال إلى كمال، حتى يتصل بالعالم العقلي والمقربين، ويلحق بالملا الأعلى والسابقين، إن ساعده التوفيق وكان من الكاملين، أو بأصحاب اليمين إن كان من المتوسطين، أو يحشر مع

الشياطين بسبب أصحاب الشمال إن والاه الشيطان وقارنه الخذلان في المآل.

وهذا معنى الصراط المستقيم، منه ما إذا سلكه أوصله إلى الجنة،

وهو ما يشتمل عليه الشرع كما قال الله تعالى: ﴿وَأِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ صِرَاطِ اللَّهِ^(١)، وهو صراط التوحيد والمعرفة والتوسط بين

الأضداد في الأخلاق، والتزام صوالح الأعمال.

وبالجملة: سور الهداية الذي أنشأه المؤمن لنفسه مادام في الدار الدنيا

مقتدياً فيه بهدي إمامه وهو أدق من الشعر وأحد من السيف في المعنى

مظلم لا يهتدي إليه إلا من جعل الله له نوراً يمشي به في الناس، يسعى الناس عليها على قدر أنوارهم.

وروي عن الصادق عليه السلام: «أن الصورة عقل الإنسانية هي الطريق المستقيم إلى كل خير، والجسر الممدود بين الجنة والنار».

إلى أن قال: فالصراط والمار عليه شيء واحد في كل خطوة يضع قدمه على رأسه، أعني يعمل على مقتضى نور معرفته الذي هو بمنزلة رأسه، بل ويضع رأسه على قدمه، أي يبني معرفته على نتيجة عمله الذي كان بناؤه على المعرفة السابقة حتى يقطع المنازل إلى الله وإلى الله المصير.

وقد تبين من هذا أن الإمام هو الصراط المستقيم، وأنه يمشي سويّاً على صراط مستقيم، وأن معرفته معرفة الصراط المستقيم، ومعرفة المشي على الصراط المستقيم، وأن من عرف الإمام ومشى على صراطه سريعاً أو بطيئاً بقدر نوره ومعرفته إياه فاز بدخول الجنة والنجاة من النار، ومن لم يعرف الإمام لم يدر ما صنع فزل قدمه وتردى في النار^(١).

فما تلك الأقوال في الخروج عن حد الاعتدال إلا كهمه عسى أن يحتمل فيه من أنه الطبيعة الجوهرية التي هي الواسطة بين القديم والحادث على رأي، أو الكتاب العزيز الذي هو حبل ممدود بين الذات المقدسة وأثرها مطلقاً، أو خصوص المكلفين إن لم تنزل على نحو من التجوز لضرب من التلازم كما تعطيه بعض كلماتهم، وإن أباه بعض آخر منها.

فالتحقيق: أن الذهاب إلى تلك التأويلات والمركب لهاتيك التعقبات إن أراد أنها وجوه بعد تسليم ما ذكرنا منعطفة عليه وبنوع من التأويل راجعة

إليه فلا ضير في ذلك، وإن أراد أنها وجوه حمل لما دلّ عليه بعد إنكاره فهو في غير محلّه؛ إذ لا أقل من عدم المقتضي له بعد ظهور اللفظ فيه، وعدم قرينة صارفة عنه.

أصل

ما عليه بعض المتأخرين من حكماء الإسلام من أن القيامة صغرى وكبرى، مدعى علم الأولى استناداً إلى قوله ﷺ: «من مات فقد قامت قيامته»^(١)، وكون الثانية لها ميعاد عند الله لا يطلع عليها إلّا هو والراسخون في العلم، وإن كل ما في الثانية له نظير في الأولى، ومفتاح علم الثانية هو معرفة النفس وقواها ومنازلها ومعارجها، والموت كالولادة، وهما كالولادتين الصغرى وهي الخروج من بطن الأم ومضيق الرحم إلى فضاء الدنيا، والكبرى وهي الخروج من بطن الدنيا ومضيق البدن إلى فضاء الآخرة ﴿مَا خَلَقْكُمْ وَلَا بِعَثْكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^(٢).

حيث قال: قاعدة في القيامتين الصغرى والكبرى، أما الأولى فمعلومة لقوله ﷺ: «من مات فقد قامت قيامته»^(٣)، وأما الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها إلّا هو والراسخون في العلم، وكل ما في القيامة الكبرى له نظير في الصغرى، ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلاق هو معرفة النفس وقواها ومنازلها ومعارجها، والموت كالولادة، والقيامتان الصغرى وهي

١- بحار الأنوار ٥٨ : ٧ .

٢- سورة لقمان، الآية ٢٨ .

٣- بحار الأنوار ٥٨ : ٧ .

الخروج من بطن الأم ومضييق الرحم إلى فضاء الدنيا، والكبرى هي الخروج من بطن الدنيا ومضييق البدن إلى فضاء الآخرة ﴿ مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ ^(١) و ^(٢).

وللكلام فيه محال من وجوه:

الأول: أن الخبر الذي هو مستند الأولى خبر آخاد غير ظاهر الدلالة، فلا يفيد العلم بها، بل ولا الظن كذلك، فكيف ادعى العلم له؟
الثاني: أن ظاهر أحاديث أئمتنا والذي قامت عليه براهيننا هو أن القيامة الصغرى هو خروج صاحب الأمر عليه السلام أو رجوع أئمتنا مع من محض الإيمان محضاً أو الكفر كذلك، كما تقدم.

الثالث: أن المراد من قوله عليه السلام: «من مات فقد قامت قيامته» ^(٣): أن أول ظهور الخير والشر بمجرد الموت، فقيام القيامة لمن مات كناية عن ذلك أو مجاز بعلاقة المشاركة، وهذا هو الظاهر، فيكون هو الحجة.

الرابع: منع كون نبينا وأئمتنا عليهم السلام ممن يعلمون يوم القيامة.
كيف لا! وقد تكثرت الآيات والأخبار في عدم ذلك.
فمن الأولى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ﴾ الآية ^(٤).

وقوله أيضاً: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا

١- سورة لقمان، الآية ٢٨.

٢- أنظر: العرشية: ٢٦١.

٣- بحار الأنوار ٥٨: ٧.

٤- سورة لقمان، الآية ٣٤.

يُذَرِّيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا»^(١).

وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۖ فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا ۖ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا ۖ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مَنِ يَخْشَاهَا﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ نَقَلْتُ فِي السَّمَاءَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً﴾^(٣).

وما يعارض ذلك ظاهراً مما دلّ على أن الله أعلمهم بما كان وما يكون، فهو أعمّ ممّا ذكرنا، فيخصّصه، وأما غيره فهو غير صريح في التوقيت التعيني.

وعلى فرض صراحته في ذلك فهو غير صريح في الحتمي منه، كما يشير إلى ذلك في الجملة قوله ﷺ لميثم^(٤): «لولا آية في كتاب الله وهي قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٥) لأخبرتكم بما كان وما يكون إلى يوم القيامة»^(٦).

ولعله هو السر في إخباره تعالى عن أوليائه بأنهم يظنون أنهم ملاقوا ربهم؛ لاحتمالهم تعلق مشيئته بحجبهم عنه.

ومن الثانية ما روي عن الصادق عليه السلام في تفسير الآية الأولى: «هذه

١- سورة الأحزاب، الآية ٦٣.

٢- سورة النازعات، الآيات ٤٢ - ٤٥.

٣- سورة الأعراف، الآية ١٨٧.

٤- هكذا ورد في النسخة الخطية، وعند مراجعة المصادر لم يكن كلامه ﷺ موجهاً لميثم، بل هو حديث رواه الأصمغ بن نباتة.

٥- سورة الرعد، الآية ٣٩.

٦- الأمالي للشيخ الصدوق: ٣٤١، ح ١، وفيه زيادة «وبما هو كائن».

الخمسـة أشـياء لم يطلع عليها ملك مقرب ولا نبي مرسل، وهي من صفات الله تعالى» (١).

وما في نهج البلاغة: «فهذا هو علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلا الله» (٢).

وما في المجمع من أن مفاتيح الغيب خمس لا يعلمهن إلا الله (٣). وما روي من أن قريشاً طلبوا من اليهود أن يعلموهم بعض ما يلزموا به النبي ﷺ، فعلموهم أربع مسائل وقالوا لهم: إن أجابكم في ثلاث منها بما عندنا واعترف بالعجز عن الرابعة، فهو صادق، وإن ادعى علمها فهو كاذب، وليست هي إلا علم الساعة، الحديث (٤).

واحتـمال أن المراد كونهم لا يعلمونه من قبل أنفسهم فلا ينافي كونهم مما يعلمونه من قبله تعالى، غير متجه بعد كون الكل من قبله تعالى؛ إذ لا علم لهم إلا ما علمهم.

فإن قلت: إذا كان الاسم الأعظم ما عدا حرف عندهم فلم أنكرت إمكان علمهم يوم القيامة مع أن المسخر له كل شيء؟

قلت: قد أدب أولياء الله تعالى بأن لا يسألوه ما يعلمون رضاه به فضلاً عما لا يعلمونه أو ما يعلمون عدمه كما يشعر به قوله: ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ (٥)، وإلا فمع قطع النظر عما ذكر لو سألوه وألحوا عليه لأجابهم.

١- تفسير القمي ٢: ١٦٧.

٢- نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح): ١٨٦، خطبته ﷺ في وصف الأتراك.

٣- مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٥٠٧.

٤- أنظر: تفسير القمي ٢: ٣١.

٥- سورة النازعات، الآية ٤٣.

فإن قلت: إذا كانوا هم المؤيدين بروح القدس الذي هو عمود من نور بينهم وبين جميع الموجودات فكيف حجب عنهم ما ذكر؟
 قلت: الدليل المتقدم مخصص لذلك؛ إذ هو أخص منه، فإن تلقيت ذلك بالقبول وإلا قلت: إن المسلم مما علموه به على فرضه إنما هو كل موجود بالفعل غير الذات المقدسة، وأما ما سيوجد فهو أول الكلام بعد خروجه عن الصغرى.
 فإن قلت: العلم به صفة كمال لهم فيجب على الحكيم الكريم أن يُفيضها عليهم.

قلت: الواجب عليه تعالى أن لا يمنعهم فيضه فيما يعود إلى الأحكام الشرعية الفرعية والأمور الأصولية الاعتقادية، فإن أذعنت وإلا فما أنت قائل فيما بين الكلم عليه السلام والخضر عليه السلام ؟

وعلى كل حال فقد ظهر لك مما ذكرنا أننا نحن عليه غير مناف لما روي من أن عندهم علم الجفر والجامعة التي فيها كل ما يحتاج إليه الناس حتى الأرش والخذش، وأن عندهم علم المنايا والبلايا وأنساب العرب ومواليد الإسلام، وأنهم يعرفون الرجل إذا رأوه بحقيقة الإيمان، وأن عندهم علم التوراة والإنجيل والزبور وتبيان ما في الألواح، وأنهم يعرفون الماء تحت الهواء، وأن عندهم علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة، وأنهم يعلمون بموتهم.

ولما روي من أنه عليه السلام قد أخبر ميثمًا بالنخلة التي يصلب على جذعها، وأنه أخبر عن صاحب الزنج، وأنه أخبر بولاية مروان بن الحكم، وأنه أخبر بما أخبني له تحت الثياب.

ولما دلَّ على أنهم خزنة علمه وتراجمة وحيه وموضع سرّه وباب حكمته ومحلّ نهيه ولسانه الناطق في بريته وعينه الناظرة في خلقه ورحمته الشاملة ويده الباسطة وأذنه الواعية، وأنهم ورثة الأنبياء الماضية، والشهداء على القرون الخالية والأمم السالفة المؤيد بقوله تعالى: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ﴾^(١)، لا سيما على ما عن فخر الدين الطريحي في مجمعه في تفسير قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾^(٢) من أن المراد أنه عالم بما غاب عن خلقه فيما يقدر من شيء ويقضيه في علمه قبل أن يخلقه ... إلى آخره^(٣).

وإن قلت: إن النزاع في ذلك فرع ثبوت العلم لهم على الإطلاق، وهو ممنوع؛ لما دلَّ على عدم ثبوته لهم.

كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾^(٤).
 وقوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾^(٥).
 وقوله: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَغْلَمُ الْغَيْبِ﴾^(٦).
 وقوله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾^(٧).

١- سورة الجن، الآيتان ٢٦ و ٢٧.

٢- سورة الجن، الآية ٢٦.

٣- أنظر: مجمع البحرين ٢: ١٣٥.

٤- سورة آل عمران، الآية ١٧٩.

٥- سورة الجن، الآية ٢٦.

٦- سورة هود، الآية ٣١.

٧- سورة الأنعام، الآية ٥٩.

- وقوله: ﴿فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ﴾^(١) .
- وقوله: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢) .
- وقوله: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣) .
- وقوله: ﴿إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَامُ الْغُيُوبِ﴾^(٤) .
- وحديث الجارية المروي في الكافي عن الصادق عليه السلام^(٥) .

١- سورة يونس، الآية ٢٠ .

٢- سورة هود، الآية ١٢٣ .

٣- سورة النمل، الآية ٦٥ .

٤- سورة سبأ، الآية ٤٨ .

٥- روى الكليني عن سدير أنه قال: كنت أنا وأبو بصير ويحيى البزاز وداود بن كثير في مجلس أبي عبد الله عليه السلام إذ خرج إلينا وهو مغضب، فلما أخذ مجلسه، قال: يا عجباً لأقوام يزعمون أنا نعلم الغيب، ما يعلم الغيب إلا الله عز وجل؛ لقد هممت بضرب جاريته فلانة، فهربت مني، فما علمت في أي بيوت الدار هي؟ قال سدير: فلما أن قام من مجلسه وصار في منزله، دخلت أنا وأبو بصير وميسر، وقلنا له: جعلنا فداك، سمعناك وأنت تقول كذا وكذا في أمر جاريته، ونحن نعلم أنك تعلم علماً كثيراً، ولا ننسبك إلى علم الغيب، قال: فقال: يا سدير، ألم تقرأ القرآن؟ قلت: بلى، قال: فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله عز وجل: ﴿قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾؟ قال: قلت: جعلت فداك، قد قرأته، قال: فهل عرفت الرجل؟ وهل علمت ما كان عنده من علم الكتاب؟ قال: قلت: أخبرني به، قال: قدر قطرة من الماء في البحر الأخضر، فما يكون ذلك من علم الكتاب؟ قال: قلت: جعلت فداك، ما أقل هذا! فقال: يا سدير، ما أكثر هذا أن ينسبه الله عز وجل إلى العلم الذي أخبرك به. يا سدير، فهل وجدت فيما قرأت من كتاب الله عز وجل أيضاً: ﴿قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾؟ قال: قلت: قد قرأته جعلت فداك، قال: فمن عنده علم الكتاب كله أفهم، أم من عنده علم الكتاب بعضه؟ قلت: لا، بل من عنده علم الكتاب كله، قال: فأوماً بيده إلى صدره، وقال: علم الكتاب والله كله عندنا، علم

وحديث الكلبي المروي عن أمير المؤمنين: «يا أخا كلب ليس هو بعلم غيب، وإنما هو تعلم من ذي علم»^(١).
وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَغْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكُنْتُمْ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسْنِيَ السُّوءُ﴾^(٢)، وغير ذلك.

قلت: بعد قيام الإجماع على ثبوت علم الغيب لهم في الجملة وإلا لبطلت المعجزة، فلا بد من صرف ما دلّ على خلافه إلى ما لا يتنافيه ولو بتقييد ما دلّ منه كتاباً بغير من ارتضى كما يشير إليه قوله: ﴿فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۖ إِلَّا مَنِ ارْتَضَى﴾^(٣)، أو بالخمسة المشهورة كما يومي إليه قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ﴾ الآية^(٤)، وحمل ما دلّ منه سنة على التقية كما عليه جمع من أصحابنا، أو حملها معاً على عدم العلم بالغيب على التعيين والخصوصية، فإنهم وإن أخبروا بموت الشخص في اليوم الفلاني إلا أنهم لا يعلمون خصوص الوقت الذي تفارق الروح الجسد فيه كملك الموت على وجهه، أو حملها كذلك على اختصاص العلم الحتمي به تعالى دون غيره؛ لاحتمال البداء في حق الثاني دون الأول، أو حملها على عدم العلم بها لا من قبلها وحملها على عدم الاطلاع به على وجه لا بداء فيه؛ لإعلامهم به على وجه الحتم في زمان قريب من حصوله، كما

الكتاب والله كله عندنا. (الكافي ١: ٦٣٨، ح ٣)

١- نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح): ١٨٦، خطبته عليه السلام في وصف الأثرار.

٢- سورة الأعراف، الآية ١٨٨.

٣- سورة الجن، الآيتان ٢٦ و ٢٧.

٤- سورة لقمان، الآية ٣٤.

تشعر بذلك أو تدلّ عليه صريحاً رواية عمار الساباطي: سألت أبا عبد الله عن الإمام يعلم الغيب، فقال: «لا، ولكن إذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه الله تعالى»^(١)، فهي دالة كدلالة رواية الكلبي على بعض الوجوه.

سلمنا، ولكن نقول: إن روايات التأييد بروح القدح المشتملة على علمهم بكل شيء بسببه واردة على ذلك، فلا بدّ من صرفه إلى عدم علم غيره به بغير سبب من قبله، كما يشعر بذلك قوله ﷺ: «أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بأسبابها»^(٢)، ونحوه.

سلمنا، ولكن نقول: إنّ لأوليائه طور الاتحاد معه فلا يكونون في تلك المرتبة غيره، كما يشعر بذلك قوله ﷺ: «إن لنا مع الله طورين، فطور نقول: نحن هو وهو نحن، وطور نقول: نحن نحن وهو هو».

وقوله ﷺ في الدعاء المشهور: «وأسألك بالأسماء التي لا فرق بينك وبينهم إلّا أنهم عبيدك».

وقوله ﷺ: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية»^(٣).

فضارب هو زيد باعتبار، وإن كان غيره باعتبار.

وبالجملة: عنوان الذات هو عينها وغيرها باعتبارين، فتدبر.

الخامس: منع كون مفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلايق هو معرفة النفس إلى آخره، استناداً إلى أن الموت في الدنيا في قوس الصعود، أو بالعكس، وإن كان الأول مما له ميسر في الأخبار دون الثاني، بل المفتاح

١- الكافي ١: ٦٤٠، ح ٤.

٢- الكافي ١: ٤٤٨، ح ٧.

٣- مصباح الشريعة: ٧.

له هو الكتاب والسنة كما تقدم، لا سيما على ما يذهب إليه هذا القائل من عدم إعادة مواد الأجسام وإنما المعاد صورها ونفوسها.

السادس: منع كون التوليد على ما يدعيه توليدين، بل اللازم على ما ذكره كونه أكثر من ذلك.

كيف لا! وهو القائل: فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى ورجوع الكل إليه تعالى وعروج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة وظهور الحق بالوحدة التامة وفناء الجميع حتى الأفلاك والأملك كما قال تعالى: ﴿فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾^(١)، وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى، فليتأمل في الأصول التي بسطناها في الكتب والرسائل، سيما في رسالة الحدوث، ومن أمكن له أن يعرف كيفية حدوث العالم بجميع أجزائه بعد ما لم يكن بعدية زمانية من غير أن ينقذ به شيء من الأصول العقلية، ولا أن ينثلم به تنزيه الله وصفاته الحقيقية عن وصمة التغير والتكثير، فقد تمكن له أن يعرف خراب العالم وما فيه وزواله واضمحلاله بالكلية، ورجوعها إليه، فمن أنكر فلائه لم يصل إلى هذا ولم يذق هذا المشرب بذوق العيان، أو بوسيلة البرهان، أو لأنه مغرور بعقله الناقص، أو لضعف إيمانه بما جاء به الأنبياء.

ومن تنور بيت قلبه بنور اليقين شاهد تبدل أجزاء العالم وأعيانها وطبايعها وصورها ونفوسها في كل حين إلى أن تزول تعيناتها وتضمحل شخصاتها، ومن شاهد حشر جميع القوى الإنسانية مع تباينها في الوجود واختلاف مواضعها في البدن إلى ذات واحدة بسيطة روحانية حتى تزول

وتضمحل بالكلية وتفنئ فيها راجعة إليها، ثم تنبعث من تلك الذات تارة أخرى في القيامة بصور تحتمل الدوام والبقاء هان عليه التصديق برجوع الكل إلى الواحد القهار، ثم صدورها وإنشاؤها منه تارة أخرى في النشأة الباقية.

واعلم أن النفخة وإن كانت واحدة ضرباً من الوحدة من جانب الحق لإحاطته بجميع ما سواه لكنها بالإضافة إلى الخلق متكثرة حسب كثرتها العددية والنوعية وغيرهما، كما أن الأزمنة والأوقات بالقياس إليه ساعة واحدة ضرباً آخراً من الوحدة، والساعة أيضاً مأخوذة من السعي؛ لأن جميع الأشياء الكونية الطبيعية ساعية إليها من جهة نحوها من باب الحيوانية، ثم الإنسانية، فإنك إذا نظرت بعين البصيرة والإنصاف وتركت التمحل والاعتساف عرفت ما دللناك عليه؛ إذ ذلك هو مضمون قوله: وما في الذات من الممكنات فهو المتأصل بالذات، وما خرج عنها فهو أظلتها أو قريب منه.

فهذا منه على حد ما عن صاحب الكلمات المكنونة من أن العالم كان كامناً فيه تعالى، لكنه مستعد لقبول الكون إذا ورد عليه الأمر بـ «كن»، ولما أمر وتعلقت إرادة الموجد بذلك واتصل في رأي العين أمره ظهر الكون الكامن فيه بالقوة إلى الفعل، فإن لازم كون المبدأ كذلك رجوعه عند الفناء إلى ما منه تولد، ثم تولده منه تارة أخرى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

أصل

أحال بعض الناس وجود الجنة والنار مع وجود هذه الأفلاك والعناصر استناداً إلى أنهما إما أن يكونا في هذا العالم أو في عالم آخر. والأول محال؛ لأنهما لو كانا فيه فإما أن يكونا في عالم الأفلاك، وهو محال؛ لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتئام، ولا يخالطها شيء مما يفسد، أو في عالم العناصر وهو أيضاً محال؛ لأنهما لو كانتا فيه لكانت النفوس متعلقة بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقتها، وذلك عين التناسخ المستحيل.

والثاني، وهو أن يكون في عالم آخر وهو أيضاً محال؛ لأمرين: أحدهما: أن العالم لما كان بسيطاً كان شكله الطبيعي كرة، فلو وجد عالم آخر لكان شكله كرة أيضاً، وهو محال؛ لأن الكرتين إذا لم تحط إحداهما بالأخرى كان بينهما خلاء، وهو مستحيل.

ثانيهما: أن العالم الثاني لو حصلت فيه نار وهواء وأرض لكانت تلك العناصر الموجودة في عالمنا هذا والأجسام المتساوية في الطبيعة أمكنتها واحدة، وكل جسم فإنه بالطبع يتحرك إلى مكانه، فإذاً يجب أن تتحرك أرض أحد العالمين إلى وسط العالم الثاني، ومن حيث إن وسط كل واحد من العالمين ملائم للأرض الحاصلة فيه يلزم سكون كل واحدة من الأرضين، وهو محال؛ لأن السكون إن كان طبيعياً لزم اقتضاء الجسم الواحد الحركة والسكون معاً، وهو ظاهر الاستحالة، وإن كان قسرياً لزم أن يكون هناك قسر دائم وهو أيضاً محال، وفيه ما لا يخفى من وجوه:

أحدها: أنا نمنع كون الفلك لا يقبل الخرق، فأبي مانع أن تكون الجنة في الفلك السابع؛ للآية والرواية والنار تحت طبقات الأرض؟!

ثانيها: أن التناسخ الممنوع هو التناسخ المترتب على تعلّق النفوس بغير الأبدان التي كانت متعلّقة بها أولاً، أما المترتب على تعلّقها بما جمع من أجزائها بعد تفرّقها وخلق الحياة فيه فغير معلوم المنع إن لم يكن معلوم العدم، فأبي مانع أن تكون النار تحت طبقات الأرض؟!

ثالثها: أنا لا نسلم أن العالم الآخر على تقدير وجوده بسيطاً. سلمنا، ولكن لا نسلم أن البساطة تقتضي الكروية.

رابعها: أن الخلاء إنما يلزم لو لم يكن بين العالمين جسم، وهو ممنوع؛ لجواز كون هذا العالم وما يدعى أو يفرض من العالم الآخر مركزين في ثخن الفلك الأعظم.

خامسها: أنا لا نسلم أن وجود العالم الآخر يوجب تماثل العناصر بين العالمين؛ لجواز أن تكون نار أحدهما مخالفة لنار الآخر في الصورة أو الهيولى، وإن اشتركا في الحرارة واليبوسة والبعد من المركز، والقرب إلى المحيط؛ إذ الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم، ومن هنا اشتركت الأفلاك عند الحكماء في الاستدارة والشفافية والحركة المستديرة، وإن اختلفت في الهيولى، كما يكشف عن ذلك اختصاص كل واحد منها بموضع خاص.

سلمنا، ولكن نقول: إن وجوب التماثل لا يستلزم اقتضاء كل واحد من العالمين الانتقال إلى حيّز الآخر، كما لا يستلزم حركة كل قطعة من الأرض إلى حيّز القطعة الأخرى.

وعلى كل حال فبعد إمكانهما وعدم استحالة وجودهما فلا معارض
لما دلّ على وجودهما بأيّ نوع من الوجود في الجملة.

في الجنة والنار

أصل

الحق أنهما بعد ثبوت إمكانهما مخلوقتان فعلاً تامّتان؛ لضعف القول
بأنهما يوجدان في الآخرة، أو أنهما موجودتان بمكانهما وحايطهما فقط
دون منازلهما ودرجاتهما، فإنهما مما يصنعهما الملائكة بمدد الأعمال، أو
أنهما جنة الدنيا ونارها يصفيان بعد، وقيام الدليل على ذلك الذي منه بعد
إجماع الأنبياء وإخبار بعضهم بدخولها الكتاب الكريم.

ومنه: قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ
لِلْمُتَّقِينَ﴾^(١)، فإن الإعداد صريح في ثبوت المعدود وتحققه.

فإن قيل: إن المستقبل إذا كان محقق الوقوع جاز التعبير عنه بلفظ
الماضي، كما في قوله تعالى: ﴿وَتَفْخَحُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى
رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾^(٢) ونحوه.

قلت: ذلك على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بقريئة، وحيث لا
فلا.

فإن قيل: إن الآية إن لم تدل على كون الجنة غير مخلوقة بالفعل لم
تدل على كونها مخلوقة كذلك؛ لأنها إنما يكون عرضها عرض السماوات

١- سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

٢- سورة يس، الآية ٥١.

والأرض لو كانت في الأحياز التي حصلت فيها السماوات والأرض؛ إذ لو حصلت في غيرها لكان المراد منها كون عرضها مثل عرض السماوات والأرض، وهو خلاف الظاهر، فإذا جرى اللفظ على ظاهره ولم يتجاوز فيه صار اللازم حصولها في أحيازهما عند فنائهما؛ لاستحالة تداخل الأجسام، فدلّت على أنها لا توجد إلّا بعد فناء السماوات والأرض.

قلت: فيه مضافاً إلى ما سيجيء إن شاء الله عن بعضهم من منع استحالة تداخل مطلق الأجسام، فإنه لا تمنع ولا استحالة في كون الأجرام في الهوى أن المراد منها ولو بقرينة قوله: ﴿عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^(١) في موضع آخر التشبيه لا غير.

كيف لا! والحال أن كون عرضها نفس عرض السماوات والأرض حقيقة مستلزم لكونها نفسها، فتكون من عالم الدنيا، وهو ممنوع، فلا بد من حملها أيضاً على ما ذكرنا حتى لو لم يرد النصّ به.

والحاصل: أنه لا يبعد كون المراد منها التكني عن اتساع الدائرة في نظر النوع الإنساني، وإلّا فالأمر أعظم من ذلك قطعاً.

ومنه: قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٢)، والاستدلال بها بنحو التقريب المذكور في سابقتها.

واحتمال الشأنية فيهما كالملكة غير مخلّ بالظهور، أو غير كافٍ في صرف اللفظ عن معناه الذي هو نفس الفعلية إليه.

ومنه: ما اشتمل على إسكان آدم وحواء فيها وإخراجهما عنها بناء

١- سورة الحديد، الآية ٢١.

٢- سورة البقرة، الآية ٢٤.

على أن المراد منها جنة الآخرة.

وبطلان قول من قال بأنها جنة الدنيا والسنة وهي لا تحصى.

فلا يلتفت إلى ما عن أبي هاشم وعبد الجبار من إنكارهما لهما المحتمل لوجوه، استناداً إلى أنه لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنه تعالى قد أخبر بأنه كل شيء هالك إلا وجهه، فلو كانت مخلوقة لكانت هالكة، فلا تكون دائمة.

وأما بطلان التالي؛ فلأنه تعالى قد أخبر بأن أكلها المقصود منه مأكلها دائم مع أنه واضح البطلان بكون المراد من قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١) أن كل شيء غير ذات الباري هالك في حد ذاته؛ لكونه ممكناً وجوده، مستفاداً من غيره، وعلى فرض عدم ذلك فالجمع بين ما ذكرنا وقوله: ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ﴾^(٢) يقتضي تخصص الهلاك بما سواها.

هذا، مع أن لقائل أن يقول: إن الدوام بمعنى أنه لا آخر لوجوده غير مراد قطعاً؛ لأن مأكل أهل الجنة يفنى بأكلهم إياه، فلا بد أن يكون المراد منه أن كل ما فني شيء منه أحدث الله عقبيه مثله، وحينئذ فلا ينافي عدم الجنة لحظة لولا الدليل على ذلك، فلا يكون دليلاً على دوامها إن لم يكن دليلاً على عدمه، فتدبر.

١- سورة القصص، الآية ٨٨.

٢- سورة الرعد، الآية ٣٥.

أصل

الظاهر أن الجنة التي أخرج منها أبونا آدم وأمنا حواء لأجل خطيئتهما التي هي ترك الأولى على الأقوى والأولى هي جنة الدنيا. ففي «العلل» و «الكافي» والقمّي عن الصادق عليه السلام: أنها كانت من جنان الدنيا، تطلع فيها الشمس والقمر، ولو كانت من جنان الخلد ما خرج منها أبداً^(١).

وزاد الأخير: «ولم يدخلها إبليس»^(٢).

فلا يحتاج إلى كون هبوط إبليس من حوالها وهبوط آدم وحواء والحية منها؛ لأنه كان يحرم عليه دخولها، أو كون المحرم عليه هو دخولها جهرة بحيث يعرف، وأما دخولها مخفياً في فم الحية فلا، مع بُعد الجمع به بين النصين؛ إذ الأول منهما صريح في المنع مطلقاً ولو بقرينة «لو» الدالة بمفهومها على أنها لم تكن من جنان الخلد، فلذا خرج منها.

ولعلها هي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُنُوبِهِمَا جَنَّتَانِ﴾^(٣) كما عن القمي، عن الصادق عليه السلام: «أنهما خضروان في الدنيا يأكل المؤمنون منها حتى يفرغ من الحساب»^(٤)، وإن كان القول بأن التعدد إنما كان لاختلاف الرتب والدرجات بحسب الاختلاف في الأعمال للنص، لا يخلو من قوة.

١- علل الشرائع ٢: ٦٠٠، ح ٥٥؛ الكافي ٥: ٦٠٩، ح ٢.

٢- تفسير القمي ١: ٤٣.

٣- سورة الرحمن، الآية ٦٢.

٤- تفسير القمي ٢: ٣٤٥، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

وهي على نضارتها لم تشبه جنة الآخرة بوجه من الوجوه، وإن رجعت إليها بوجه كما سبقت إليه بعض الآراء.

فظهر ضعف ما قيل: من أن الجنة التي خرج عنها أبونا آدم وزوجته لأجل خطيئتهما غير الجنة التي وعد المتقون؛ لأن هذه لا تكون إلا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والأرض وانتهاء مدة عالم الحركات، وإن كانتا متفتحتين في الحقيقة والرتبة والشرف؛ لكونهما جميعاً دار الحياة الذاتية، ودار البقاء غير متجددة ولا متبدلة ولا دائرة ولا فانية ولا زائلة.

وبيان ذلك: أن الغايات كالمبادي متحاذية متقابلة، وأن الموت الطبيعي ابتداء حركة الرجوع إلى الله تعالى، كما أن الحياة الطبيعية ابتداء حركة النزول من عنده، وكل درجة من درجات القوس الصعودية بإزاء مقابلتها من درجات القوس النزولية قد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرتين؛ إشعاراً بأن الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقامية.

هذا، مع أنه قد خصم نفسه بنفسه؛ حيث قال في كتاب «المبدأ والمعاد» في فصل أن الجنة والنار حق: فإذا ثبت وتحقق ما ذكرناه اتضح واستبان فساد بعض المذاهب السخيفة والآراء الباطلة في هذا الباب، وهو رأي من زعم أن الجنة والنار لم يوجدوا وأنهما إنما يوجدان بعد بوار العالم وهلاك السماوات والأرض، ولم يعلموا أن هذا الاعتقاد يبعد صاحبه عن طريق الآخرة ويقلل رغبته في ثواب أعماله وجزاء إحسانه، ويقلل رهبته وخوفه من عقوبته ومعاصيه وسيئاته^(١).

١- أنظر: المبدأ والمعاد لصدر المتألهين: ٤٦٠.

مضافاً إلى أنه لقائل أن يقول: إنه إذا كانت جنة الآخرة لكون ما فيها جواهرأ عقلية لا تحتمل الدثور والبوار والتغير والتبدل، وجنة الدنيا لكونها من عوالم الدنيا تحتملها، فكيف حكم بتساويهما في الحقيقة والرتبة والشرف؟ بل اللازم نظراً إلى ما ذكر في الأولى بعد ملاحظة التساوي المذكور أن الثانية أيضاً لا توجد إلّا بعد بوار العالم وهلاكه.

وستزيد الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى.
وبالجملة: فالأخبار وإن كانت مختلفة كالكلمة إلّا أن الأرجح منها ما ذكرنا.

لا يقال: إن الأخبار الدالة على جنة الآخرة مرجحة على غيرها بإطلاق الكتاب المنصرف إلى الحقيقة التي هي لا غير.
لأننا نقول: كون جنة الآخرة هي المعنى الحقيقي لا غير أول الكلام. سلّمنا، ولكن بعد النص على عدم إرادته وإرادة جنة الدنيا لا بد من الخروج عنه إليها، لا سيما على ما نذهب إليه من أن العمل بأصالة الحقيقة ليس هو من باب التعبد الصرف، وإنما هو لحصول الظن بموجها، فتدبر.

أصل

قد عرفت - في كلام من تقدّم - أن جنة الدنيا غير جنة الآخرة وإن اتّفقتا، وربما يدعى أنه المشهور بينهم، بل لم يخالف فيه سوى العلامة الأحسائي في جميع كتبه، حيث صرح بأنها هي.
احتجّ الأولون بأمر:

منها: أنّ جنة الدنيا لو لم تكن غير جنة الآخرة بأن كانت نفسها للزم

أن تكون جنة الآخرة من عالم الدنيا، وهو بديهي البطلان.

ومنها: أن الله قد أخبر في مقام بأن لأهل الجنة فيها رزقاً مستمراً بكرة وعشياً، وأخبر في آخر بأن أهل الجنة لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً، فعلم أن الأولى هي جنة الدنيا، والثانية هي جنة الآخرة؛ إذ لو أريد من الأولى الثانية فقط أو هما معاً للزم أن يكون فيها أيضاً شمس وقمر، وهو خلف بين.

والقول: بأن المراد من الشمس مطلق الحرارة، ومن الزمهرير مطلق البرودة ليكون المعنى في الآية الشريفة: يمرّ عليهم هواء معتدل لا حار محمي ولا بارد موزي، تقول من دون دليل، وقس الحال في أمر النار كتاباً وسنة واعتباراً.

احتج من تقدّم ذكره مضافاً إلى ما حصّله من القطع الذي لا يعتره الشك بأن جنة الآخرة خلقت قبل ساير الخلق، وأن المؤمنين خلقوا منها وإليها يعودون، وأن جنة الدنيا خلقت بعد خلق الأجسام من تنزل جنة الآخرة كما خلقت الأجسام من تنزل النفوس والأرواح والعقول، فالثانية هي عين الأولى بعد التصفية بما تقدّم التلويح إليه من قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا ۖ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا ۖ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۖ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ۖ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا

وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿١١﴾ بَأَنْ يَكُونَ «آل فرعون» مفعولاً لـ «أدخلوا» إن قرئت بفتح الهمزة، ومنادى حذفته حرف النداء إن قرئت بضمها.

ووجه الاحتجاج: أن الآيتين قد اشتملتا على ما لا يناسب جنة الآخرة، كالْبُكَرَةِ والعشي في الأولى، والغدو والعشي في الثانية صدرأً، واشتملتا على ما لا يناسب جنة الدنيا عجزاً، ككون الجنة موروثة في الأولى، وكون الأمر بدخول آل فرعون أشدَّ العذاب بعد قيام الساعة في الثانية، فالجمع بينهما يقتضي كون جنة الدنيا هي بعينها جنة الآخرة بعد التصفية التامة، كما أن رجال الدنيا هم مثلاً بعينهم رجال الآخرة بعد التصفية كذلك، وكان مراده بها فيهم هو رجوع كل عنصر من عناصرهم إلى محلّه وأصله. وبالجملّة: إلى ما منه بدأ.

وفيه: أن الاحتمالات المتصورة فيما ذكر مع قطع النظر عن النصّ ثلاثة:

أحدها: ما ذكره، وهو أبعدّها.

ثانيها: أن المراد من البُكَرَةِ والعشي في الأولى والغدو والعشي في الثانية محض نفس الدوام والتكرار، أو محض نفس الوقت المجرد عن العنوان كالأيام في قوله تعالى: ﴿فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾^(٧) بحسب ما يتعارف بين المتنعمين في الدنيا، أو محض نفس التوسّط بين الزهد والرغبة، فتكون الجنة في العجز جنة الآخرة لا غير.

١- سورة غافر، الآيتان ٤٥ و ٤٦ .

٢- سورة الأعراف، الآية ٥٤ .

ثالثها: أن المراد من الجنة جنة الآخرة من باب الاستعارة بالكناية كالمنية في قوله: «إذا المنية»، وذكر البكرة والعشي معها من باب الاستعارة التخيلية كانتساب الأظفار فيما ذكر.

والوجه فيه: تقريب الأمر بما هو مأنوس متعارف لتحصيل النشاط والرغبة، فكون المراد هو الأول دون أحد الأخيرين ليس بأولى من العكس، مع كون الكل مجازاً.

وأما مع الالتفات إلى النصّ فليس المراد منهما إلا جنة الدنيا ونارها، أو جنة الآخرة ونارها؛ نظراً إلى تعارض النصوص في ذلك.

هذا، مع أن الثانية صريحة في العرض على نار الدنيا ودخول نار الآخرة، فهي واضحة الدلالة على تحقق نارين، فهي على خلاف المطلب أدلّ.

سَلَمْنَا، ولكن نقول: إنهما من المتشابه الذي يجب ردّ علمه إلى الله ورسوله ﷺ وأهل بيته ﺍﻟﻌﻠﻴﻪ ﺍﻟﺴﻼﻡ، فلا يثبت بهما ما هو من العقائد، أو كالعقائد. فإن قلت: اتفاق المفسرين على الوقف على «الساعة»، وأن «أَدْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ» جملة مستأنفة، دليل على أن «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ» معطوف على «غَدَوْ وَعْشِيَّ»، فيكون المعنى: أن النار معروض عليها في الغدو والعشي وفي يوم الساعة، فهي واحدة معروض عليها في يوم البرزخ ويوم القيامة، وذلك لا يتم إلا بكون نار الدنيا هي نار الآخرة.

قلت: كون المفسرين مما اتفقوا على ذلك هو أول الكلام.

سَلَمْنَا، ولكن نقول: إن المراد من النار فيما ذكر جنسها وطبيعتها، فالعرض في الغدو والعشي على فرد، والعرض يوم القيامة على فرد آخر،

وكل واحد من الفردين مما تقوم وتحقق به النار من رن فرق بين كون المراد منه ما هو الظاهر منه أو الدخول فيهما معاً؛ إذ احتمال إرادة الأول في الأول والثاني في الثاني إنما يتم على اعتبار عدم الوقف.

سَلَمْنَا، ولكن نقول: إذا جعلت الجنة والنار الأخرويتين في الجنة والنار الدنيويتين كالنطفة في الأصلاب، أو كالماء في الورد، كنت ممن أنكر وجودهما تامتين، وهو خلاف ما يقطع به من الأخبار، لاسيما أخبار أن النبي ﷺ قد دخل الجنة ورأى النار حين عرج به، وأنه لا يخرج أحد من الدنيا حتى يرى مكانه من الجنة أو النار، فإن الظاهر من اللفظ عند الإطلاق حقيقته حتى تقوم قرينة مجازية، ولعله لذلك ونحوه قال الصدوق في «اعتقاداته» بعد ذكر الجنة والنار الأخرويتين مفصلاً: وأما جنة آدم فهي من جنان الدنيا تطلع الشمس فيها وتغيب ... إلى آخره^(١).

هذا، مع أن لقائل أن يقول: إن التورث لا يختص بجنة الآخرة ونارها، بل هو في الدنيويتين كذلك.

فإن قلت: إن هذا إنما يتم فيما أطلق فيه لفظ الجنة، وأما ما قيد فيه لفظها بـ «عدن» أو عبّر فيه عنها بـ «الفردوس» فلا؛ إذ لا فردوس ولا عدن في جنة الدنيا.

قلت: على فرض التسليم لآبد من حمل ذلك على نوع من التشبيه إن لم نقل بأن الاتحاد في السخية في الجملة كاف في صحة الإطلاق، كما أن جنة الخطير كان لها اسم ذیها مما لها ذلك كغير جنة عدن مما ليس لها

خطير^(١).

ومن هنا أشكل الأمر في الآية الأولى؛ حيث اشتملت على كون الجنة التي لهم رزقهم فيها بكرة وعشياً هي جنة عدن التي هي في أكمل أنواع التصفية، فيبعد أن يراد منها ولو بطريق التجوُّز جنة الدنيا التي هي في أكمل أنواع الكثافة بالنسبة إلى جنة الآخرة حتى قيل: إن التفاوت بينهما بسبعين درجة.

وهذا ونحوه يؤيد التجوُّز في البكرة والعشي كما ذكرنا دون الجنة، ويوهن الاتفاق في الحقيقة والرتبة والشرف.
كيف لا! وهي دون جنة الآخرة فانية قبل يوم القيامة عند نفخة الصور كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

١٤٤

في جنة الدنيا

أصل

المصرح به في كلمات بعضهم أن جنة الدنيا في المغرب في الإقليم الثامن، وأن الفرات والنيل وسيحان وجيحان تجري منها، وأنها الجنتان المدهامتان اللتان أخبر الله تعالى شأنه عنهما بقوله: ﴿وَمِنْ دُونَهُمَا جَنَّاتٌ﴾^(٢)، وظهورها عند مسجد الكوفة في الرجعة الصغرى دليل دنيويتها؛ إذ الرجعة دنيوية.

١- روي أنه سئل العالم عليه السلام عن مؤمني الجنّ أيدخلون الجنّة؟ فقال: لا، ولكنّ لله خطاير بين الجنّة والنار يكون فيها مؤمن الجنّ وفساق الشيعة. (تفسير الصافي ٥ : ١٨)
٢- سورة الرحمن، الآية ٦٢.

ولا ينافي كونها في المغرب خروجها عند المسجد على وجه يظهر بالتأمل، وأنها لا تبقى إلى يوم القيامة، بل تفتنى عند نفخة الصور عند غير من يجعلها جنة أخروية لأصحاب اليمين، فهي متجددة متبدلة دائرة فانية زائلة بزوال عالم البرزخ بحيث لا يبقى لها أثر أصلاً، وإن ادعى من أسلفنا ذكره ذهابها وبقاء الجنان التي في باطنها؛ استناداً إلى أنها تصفى كما تصفى الأجساد، فإن جسد الإنسان الموجود بالفعل في الدنيا لا يوجد بأعراضه الدنيوية في البرزخ، بل يصفى منها، فيكون برزخياً لا دنيوياً.

وهذا الجسد البرزخي لا يكون بعنوان برزخيته في الآخرة، بل يصفى من الأعراض البرزخية حتى يكون جسداً أخروياً لا برزخياً ليقبل الدوام ويستحق أكمل أنواع الفيوض من المفيض.

وكلامه إن لم يكن مختل النظام آيل إلى إنكار وجود الجنة الأخروية فعلاً، فهو مكذب لأخبار نبينا بدخولها جزماً؛ إذ بقاء أصل الطينة في القبر مستديراً ليس بقاء لمن صور منها تحقيقاً؛ إذ الاسم تابع للصورة، فبقاء أصل المادة بعد فساد جنة الدنيا ليصاغ منه جنة الآخرة ليس وجوداً لجنة الآخرة.

والاعتراف به ليس اعترافاً بها؛ إذ هو لا اسم ولا رسم له يتجاوز نفس ذاته، والمادة من حيث إنها مادة ليس لها حكم الصورة، فليس لها إلّا الوجود المادي الذي لا يترتب عليه إلّا خواصه، فهذا الوجود نظير ما يدعى منه في العلم أو المشيئة أو الإمكان.

فإن قلت: نمنع كون مراده بقاء أصل المادة للصوغ المذكور.

قلت: إن لم يكن مراده ذلك فكيف كان ما في إقليم من الأقاليم

بقدر سعة سبع سماوات وأرضين؟

فإن قلت: يمد فيكون كذلك.

قلت: مدّه مبطل لصورته، مُعين لجذب مادته، فهو دليل على ما ذكرنا أيضاً.

وبالجملة: القول بالعينية بعد التصفية كالقول بالاتفاق حقيقة ورتبة وشرفاً في كونه خلاف ما قام عليه الدليل من أهل الحكم والتنزيل، فلا يلتفت إليه.

كيف لا! والأول من قائله مناقض في الجملة ظاهراً لما سيأتي عنه من أن الجنان المحسوسة كل جنة فوق سماء في خلال ما فوقه، والجنة السفلى فوق السماء الدنيا السفلى وفي خلال الثانية، والجنة الثانية فوق السماء الثانية وفي خلال الثالثة، والجنة الثالثة فوق السماء الثالثة وفي خلال الرابعة، وهكذا إلى الجنة السابعة فإنها فوق السابعة وفي خلال الكرسي، والثامنة فوق الكرسي وفي خلال العرش، وأن ذلك كحالنا الآن في الدنيا، فإننا فوق الأرض وفي خلال الهواء، وغير ذلك مما رفع به الإيراد بأن ذلك مستلزم لتداخل الأجسام، فإن ما كان باطن ما في المغرب كيف يكون في السماء والعرش؟

اللهم إلّا أن يقال: إن مراده أن باطن جنة الدنيا هو من جنة الآخرة كغيره، ومنه السماء والعرش لا أن جنة الآخرة هي باطن جنة الدنيا لا غير. وبالجملة: الأول من الثاني دون العكس، والعينية على وجه الحصر. ولعل هذه هي التي دخلها أمير المؤمنين عليه السلام وسلمان بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وإليها يرجع قوله صلى الله عليه وآله: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض

الجنة»^(١)، وقوله: قبر المؤمن روضة من رياض الجنة.

وما روي من أن في جبل أروند عيناً من عيون الجنة، ولو باعتبار المظهر به بحسب النشآت الجزئية لها دون غيرها من جنة الآخرة، وإن توهم، بل قد يقال: إن التي سمع النبي ﷺ أصوات أهلها في طريق الشام والتي أريها من المحراب في مسجده ليست إلّا هي دون التي دخلها وأوتي له ولأهل بيته بالطعام منها، ودخلها إدريس عليه السلام على ما روي، فإنها ليست إلّا جنة الآخرة على الظاهر، كما تنبئ عن ذلك المحاجة فيه، وسيأتي لذلك مزيد وضوح إن شاء الله تعالى.

والحاصل: شتان ما بينهما، فمتى اجتمعتا حتى يسأل عن الفرق بين حقيقتيهما؟ فكما أن بين نعيم الدنيا وعذابها ونعيم الآخرة وعذابها خمسة آلاف رتبة إلّا مائة فكذلك بين نعيم البرزخ وعذابه ونعيم الآخرة وعذابها نصف ما ذكر، وكما أن بين أجساد الدنيا وأجساد البرزخ بحسب التصفية سبعين درجة كذلك بين أجساد البرزخ وأجساد الآخرة سبعون درجة.

وبالجملة فكما أن رجال الدنيا مثلاً يصفون من أعراضها في البرزخ للبرزخية سبعين مرة كذلك رجال البرزخ يصفون للأخرية سبعين مرة للآخرة، والكلام في نارها هو بعينه الكلام في جنتها ومكانها على المعروف عند مطلع الشمس، والأخبار المصرحة بالتفصيل بين الليل والنهار في إيواء أهلها إليهما بأن يأوي أهل الجنة إليها ليلاً لا نهاراً؛ إذ هم فيه إما في وادي السلام أو في الهواء، ويأوي أهل النار إليها ليلاً؛ إذ هم فيه في برهوت واد باليمن أشدّ حرّاً من نيران الدنيا، يتلاقون ويتعارفون فيها، غير متافية لما

ذكرنا كما يظهر لك بالتأمل.

ولا ينافي التصنيف فيما بين القوس صعوداً ونزولاً عدد السبعين، فإن المراد منها المرة دون الدرجة، فلا تنافي كون نعيم البرزخ نصف نعيم الآخرة الذي هو خمسة آلاف رتبة إلا مائة، هذا على ما ذكره هذا القائل، وإلا فقد يقال: إن نسبة ما بين البرزخ إلى ما في الآخرة نسبة العدم إلى الوجود، وإن غاية ما ورد في نعيم جنتها أن لكل مؤمن قصرًا طوله ستون ميلاً وعرضه نصفها، وأين هو مما ورد في نعيم الآخرة من أن لأدنى المؤمنين فيها زاوية في مسيرة عشرة آلاف سنة للطائر ونحو ذلك مما هو أعظم منه وأزيد بأضعاف مضاعفة؟

أصل

الجنة والنار بقسميهما محسوستان وروحانيتان، وهما المشهورتان في لسان البعض بالمعقولتين، فالأولان جسمانيتان يلزمهما كونهما من عالم الملك القابل للنمو والذبول في ترقى مراتب الكمال ونحوه، والأخيرتان نفسانيتان عقليتان تنعماتهما ولذاتهما المعارف والخطابات الربانية والمناجاة الأحدية والمشاهدات القدسية، واستمتاعهم فيها بالانكشافات والتجليات والإمدادات الرحمية والفيوضات الرضوانية، وما يصل إليهم من آثار الحياة والعلم والقدرة والسلطنة والقدسية، ومحسوسة الأولى وروحانيتها للمقربين وأصحاب اليمين، عن يمين قصر كل منهما ويساره، ولعل الأول أولى بالثانية، والثاني أولى بالأولى.

وبالجملة: روحانية كل منهما عن يمين قصره، ومحسوسة عن يساره،

والأولى أشرف من الثانية، ولعلها بسبب العقيدة، والثانية بسبب العمل، والأولى بسبب عمل الطاعة، والثانية بسبب ترك المعصية، أو الأولى مجازاة وثواب، والثانية تفضل.

ويدل على ذلك في الجملة في جنة الآخرة قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾^(١).

وفي جنة الدنيا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّاتٍ﴾^(٢)، إن لم يكن المراد منهما جنة الإنس والجن على وجه يكون المعنى: ولمن خاف مقام ربه من الإنس والجن جنتان، أي لكل واحد من كل واحد منهما جنة. وبالمقايضة يظهر أن الوجه في الثانية كالأولى من دون زيادة أو نقصان.

فظهر لك بطلان ما قيل: إن الجنة جنتان: محسوسة ومعقولة، كما قال تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾^(٣).

وقوله: ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾^(٤) المحسوسة لأصحاب اليمين، والمعقولة للمقرئين، وهم العليون. وكذا النار ناران: محسوسة ومعنوية.

وبطلان ما يدعى من أن كلاً منهما مما في الأولى للمقرئين، وكلاً منهما مما في الثانية لأهل اليمين.

١- سورة الرحمن، الآية ٤٦.

٢- سورة الرحمن، الآية ٦٢.

٣- سورة الرحمن، الآية ٤٦.

٤- سورة الرحمن، الآية ٥٢.

وبطلان إطلاق ما قيل: جنة للخائف الإنسي، والأخرى للخائف الجني، فإن الخطاب للفريقين، والمعنى لكل خائفين منكما، أو لكل واحد جنة لعقيدته وأخرى لعمله، أو جنة لفعل الطاعات وأخرى لترك المعاصي، أو جنة يُثاب بها وأخرى يتفضل بها عليه، أو روحانية وجسمانية، وهما لهما وإن تفاوتتا أشد التفاوت فيهما كما دل على ذلك أو أشعر به قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ * عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ * مُتَكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ * يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ * لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ * وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ * وَخَوْرٍ عَيْنٍ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ * جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا * وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ * مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَنضُودٍ * وَظِلٍّ مَمْدُودٍ * وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ * وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ * لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ * وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ * إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً * فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا * غُرُبًا أَتْرَابًا * لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ * ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾^(١).

فإنك إذا تأملت فيه كمال التأمل عرفت ما دللناك عليه حق المعرفة. وعلى كل حال فكون المحسوسة من عالم الملك لا ينحصر باعتبار التصفية كما توهم.

ويدل على ذلك في الجملة قوله تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ﴾^(٢)، فإنه

١- سورة الواقعة، الآيات ١٠-٤٠.

٢- سورة غافر، الآية ١٦.

بإطلاقه شامل للجنة الأخروية.

فالحق بقاء عالم الملك كعالم الملكوت والجبروت أبد الآبدين بإبقاء الله تعالى بدوام إمدادها متصلاً بأن يمدّها مما خلقها منه، بأن يعيد إليها ما تحلل منها وفني بالفقر والإمكان بحال أكمل منه قبل الفناء والتحلل، ويكسره به ويصوغه كذلك صياغة أكمل من الصياغة الأولى وأقوى وأصح وأصفى وأبقى وأعلى وأنور وهكذا بلا نهاية.

والتحلل والتبدل في العوالم الثلاثة على حد واحد، كل بنسبته في الدنيا والآخرة؛ إذ ذلك هو حال الممكن، فإن ما سوى الأزل عز وجل متجدد متغيّر، فليس الباقي على حال واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يتحوّل إلّا هو، فمحسوسها من عالم الأجسام المعروضة، فهي ذوات قائمة بنفسها كالطعام والشراب والحدود والولدان والقصور لا تصوّرات خيالية وتخيلات نفسانية فتكون أعراضاً وصوراً وهمية كما هو ظاهر من قال: إن جميع ما في الجنة من النعيم والقصور والولدان والحدود والمآكل والمشارب والمناجح وغير ذلك موجود بوجود المؤمن؛ لأن كله من نوع النيات والاعتقادات، وحمله على غير ما ظهر منه هنا وإن أمكن إلّا أن لقائله ما يؤكد ما ظهر منه، ويمنع الحمل في مقام آخر.

ولعلّ هذا مراد من قال: إن كلاً من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري، فالأولى صورة رحمة الله، والثانية صورة غضبه، ومن هنا كان خلق الجنة أولاً وبالذات، والنار ثانياً وبالعرض.

هذا، ولكن بعدما حققنا لك أن البقاء لهما بإبقاء الله، فالثانية وإن كانت قد خلقت بالعرض مستمر دائم ألماً على نحو ابتداء خلقها إن لم

يزد على ذلك، لا كما توهم الصوفي.

وبالجملة: بما أبلغناك من محسوس الجنة يُعرف محسوس النار، وبما هديناك إليه من معقولها يعرف معقول النار أيضاً، وربما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا﴾^(١).
وقوله: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ۖ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ﴾^(٢).

أصل

الكلام في مكان الجنة والنار الاخرين

قال بعض الماهرين في هذا الفن: إنهما مما ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم، لا في علوه ولا في ضده؛ لأن جميع ما في أمكنة هذا العالم متجددة دائرة مستحيلة فانية، وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا، والجنة والنار من عالم الآخرة وعُقبى الدار.

نعم، لكل منهما مكان في داخل حجب السماوات والأرض، ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتها الجزئية، وعليه تحمل الأخبار الواردة في تعيين الأمكنة لأحدهما، كما في قوله ﷺ: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»، وقوله: «قبر المؤمن روضة من رياض الجنة، وقبر المنافق حفرة من حفر النار»، وما روي أن في جبل أروند عيناً من عيون الجنة، وروي عن أبي جعفر عليه السلام: «أن لله جنة خلقها في المغرب، وماء فرائكم هذه يخرج منها»، وروي: «أن برهوت واد من أودية جهنم»

١- سورة الأنعام، الآية ١٣٢.

٢- سورة الهزعة، الآيتان ٦ و ٧.

إلى آخره^(١).

وقال في مقام آخر أيضاً: ثم إن كل ما يشاهده الإنسان في الآخرة ويراه من أنواع النعيم من الحور والقصور والجنان والأشجار والأنهار وأضداد هذه من أنواع العذاب التي في النار ليست بأمور خارجة عن ذات النفس، مبينة لوجودها، وأنها أقوى تجوهرأً وأكد تقررأً وأدوم حقيقة من الصور المادية المتجددة المستحيلة بحكم الأصل الرابع، فليس لأحد أن يسأل عن مكانها ووضعها وجهتها، بل هي في داخل هذا العالم أو خارجه، وهل هي فوق محدّد الجهات، أو فيما بين أطباق السماوات، أو داخل ثحنها؟ لما علمت أنها نشأة أخرى، ولا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار.

وما ورد في الحديث: «أن أرض الجنة الكرسي، وسقفها عرش الرحمن»، ليس المراد الفضاء المكاني الذي لجهات هذا العالم بين ذلك وفلك الثوابت، بل المراد ما هو بحسب مرتبة باطنهما وعينيتهما، فإن الجنة من داخل غيب السماء.

وكذا ما ورد من أن الجنة في السماء السابعة، والنار في الأرض السفلى، ليس المراد إلأ ما هو داخل حجب هذا العالم، وأن دار الآخرة مخلدة، ونعمها غير زائلة، وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة^(٢).

وفي ثالث: أن الجنة والنار ليس لهما في هذا العالم مكان؛ لأن السماوات متطابقة ليس فيها ولا بينها فضاء، بناء على أن ظاهر هذا العالم

١- العرشية: ٢٧٣ - ٢٧٤، قاعدة في الجنة والنار.

٢- العرشية: ٢٤٩ - ٢٥١.

علويه وسفليه متماسك بعضه على بعض من محدب الفلك الأطلس إلى أسفل التخوم، وعلى أن الجنان والنيران ليستا من نوع هذه الأجسام وإنما هي معنوية إن كانت معقولة، وصورية إن كانت محسوسة، فهي من الجبروت والملكوت، فيكون لكل منهما مكان في داخل حجب السماوات والأرض، فإن كانت جنة معنوية فمكانها في باطن حجب السماوات، وإن كانت جنة محسوسة فمكانها في ظاهر حجب السماوات، وإن كانت ناراً معنوية فمكانها في باطن حجب الأرضين، وإن كانت ناراً ظاهرة فمكانها في ظاهر حجب الأرضين.

وفي الكل تأمل من وجوه:

أحدها: أنه إن أراد أن الجنان والنيران ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم لكونه متغيراً بالتصفية وإن كانا فيه بعدها على حد ما عن بعض من سلف، ففيه أن ذلك إنكار لوجودهما فعلاً؛ إذ القول بأنها على وجه لا تنافي التماسك الموجود قبلها على فرض إمكانه، يكذبه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾^(١) المفسر بالدهن المذاب، المحمول عليه ما سواه من التبديل والانفطار والكشط، وإطلاق الانشقاق.

وما ورد من دخول نبينا ﷺ بعض بيوته فيها، وقياس ذلك على الحجر في بقاء تماسكه بعد تصفيته، أو على بعض الأجسام في تخلصها من النباتات والفواكه والمطاعم مع بقاء تماسكه قياس مع الفارق، كما يظهر لك بالتأمل.

ثم اللازم على هذا الفرض تساوي جميع الأشياء قبل التصفية وبعدها

في الافتقار إلى المدد في بقائها من موجدتها وبارئها، وإن اختلف حاله بحسب اختلاف حقائقها، وحينئذ فلا معنى لجعل المجردات القادسة باقية ببقائه لا بإبقائه دون غيرها، وجعل الجبروت والملكوت من عالم الآخرة وإخراج الملك عنه مع أن الكل بدون المدد فإن وهالك، ومعه باق وحي.

وإن أراد أنهما في غيبهما وإن كانتا ليستا من عالمهما بأن كانتا في الجبروت والملكوت، ففيه أن ذلك على فرض صحته إنما يتم في الجنة والنار المعنويتين، فإنه لا يبعد كون الأولى في الجبروت، ووقتها أعلى الدهر، وإن كان بعضها في عالم اللاهوت ووقتها السرمذ، والثانية في أعلى الملكوت الأسفل وما تحته، وأما في المحسوستين فلا؛ إذ مكان الأولى الملك ووقتها الزمان، وإن كان بعضها في الملكوت الأعلى الذي وقته أسفل الدهر وأوسطه، ومكان الثانية هو الملك.

ثانيها: ما ادّعي من أن الجنة والنار الأخرويتين لنشأتها الجزئية مظاهر في هذا العالم على إطلاقه غير صحيح إن لم يدع أن المراد منهما المعنويتان، أو الأعم، ولكن الحكم عليه باعتبار فرد من أفرادها بمعنى أن هذا المظهر فيه شيء من الجنة المعنوية أو النار كذلك يظهر أثره في الدنيا بلذة الإقبال على الله ومناجاته وانسراح صدره وبرودة قلبه بالإيمان وحُب المعرفة في الفؤاد والتعلق به والانقطاع إليه عمّن سواه حتى يرى أنه الساقى له بيد قدرته شرباً طهوراً.

ثالثها: أن المراد على الأظهر من قوله ﷺ: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»^(١) التشبيه فقط، فأصل ذلك كروضة من رياض

الجنة، فحذفت الكاف مُبالغة في التشبيه، فحملت الروضة على الموصول، فما هو إلا كقولنا: زيد أسد، أو الطواف في البيت صلاة، ونحوهما.

وكذا قوله: «قبر المؤمن روضة من رياض الجنة، وقبر المنافق حُفرة من حُفر النار»، و«إن في جبل أروند عيناً من عيون الجنة»، دون ما ذكر.

أو كون الجنة جنة الدنيا التي هي عبارة عن المدهامتين، أو كون المراد بالقبر في الأول هو علي بن أبي طالب عليه السلام، والمنبر هو حضرة صاحب عجل الله فرجه، وما بينهما هم الأئمة الراشدون عليهم السلام، ومن الجنة والنار في قوله: «إن لله جنة خلقها في المغرب، وماء فراتكم هذه يخرج منها، وإن برهوت واد من أودية جهنم»، جنة الدنيا ونارها دون ما ذكر.

رابعها: أن حمل ما ورد من أن أرض الجنة الكرسي، وسقفها عرش الرحمن، الظاهر في الفضاء المكاني على غير ما ظهر منه، بأن يراد منه ما هو بحسب مرتبة باطنهما وغيبيهما موقوف على قرينة صارفة عنه، وحيث لا فلا.

خامسها: أن المعروف في المكان هو كونه الفراغ المتوهم الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه، فلا معنى لكون كل منهما له مكان في داخل حجب السماوات والأرض على رأي من يرى أن المحشور والمتنعم والمتألم إنما هو الصور والنفوس، كهذا القائل على وجه.

أصل

قد وقع في كلام من ذهب إلى أن الأفلاك هي الجنة بعد التصفية اضطراب شديد واختلاف عظيم، فإنه ذهب تارة إلى ما ذكر، وتارة إلى أنها فيها كالجسم في الهواء؛ لكونها شفاقة، ولا تمنع بينهما، وتارة إلى أنها فوق

السماء السابعة مع تماسكها، وتارة إلى أنها فوقها مع كونها دخاناً أمسكها بارئها كذلك، وتارة إلى التفصيل بين الجنان المحسوسة والمعقولة حيث جعل كل واحدة من الأولى فوق سماء في خلال ما فوقها، فالجنة السفلى فوق السماء الدنيا السفلى وفي خلال الثانية، والجنة الثانية فوق السماء الثانية وفي خلال الثالثة، والجنة الثالثة فوق السماء الثالثة وفي خلال الرابعة، والجنة الرابعة فوق السماء الرابعة وفي خلال الخامسة، والجنة الخامسة فوق السماء الخامسة وفي خلال السادسة، والجنة السادسة فوق السماء السادسة وفي خلال السابعة، والجنة السابعة فوق السماء السابعة وفي خلال الكرسي، والجنة الثامنة فوق الكرسي وفي خلال العرش؛ مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾^(١)؛ زعماً منه أنه دال على المطلوب، مع كونه أعمّ منه؛ إذ عدم دخولهم الجنة لعدم تفتح الأبواب لهم يتم ولو بكون طريقهم إليها منها، وإن لم تكن فيها على الوجه المذكور بأن كانت فوق السماء أو في عالم آخر طريق أهلها إليها منها.

هذا، مع أنه يمكن أن يكون المراد أنهم لا تفتح لهم أبواب السماء في دعوتهم، ولا يدخلون الجنة، وربما يشير إلى ذلك العطف بالواو دون الفاء؛ إذ المناسب على تقدير ما ذكر العطف بها، مؤيداً بأن السماء والأرض تبدل وتكشط، وليس تبديلها وكشطها إلا تصفيتها، وبأن أهل الجنة المحسوسة على أرض تقلهم كما دلّ على ذلك قوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ

نَشَاءُ»^(١)، وتحت سماء تظللهم كما في الحديث: «إن الجنة أرضها الكرسي، وسقفها عرش الرحمن»، مُنْظَرًا له بالأجسام الأرضية، وأنها فوق الأرض وفي الهواء.

والتأييد على خلاف المطلوب أدلّ.
والتنظير يكذّبه ما ورد في بعض الأخبار المعتبرة من أنّ السماء الأولى من فضة، والثانية من كذا إلى آخر ما ذكر فيه.
ويكذب الكلّ ما ورد من أنّ طينة المؤمن من عليين^(٢)، فإن الشفاف أو الدخان لا طينة له.

وقوله: ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٣) المفسرة بقريب.

وقوله: ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ﴾^(٤).

وما ورد من أنها قد جيء بها إلى النبي ﷺ من محراب مسجده حتى فزع وفرح.

فما الاستدلال والتنظير في كلامه إلّا كاستدلال والتنظير في كلام من ادّعى أنهما في غيب السماء، بدليل التضافير والرؤيا في المنام، حيث قال في ذلك وغيره في أثناء كلام له: والعجب من عاقل يشك في النشأة الآخرة والجنة والنار المحسوستين، ولا يشك فيما يراه في المنام، وأيضاً

١- سورة الزمر، الآية ٧٤.

٢- روى الشيخ المفيد عن محمد بن حمران، أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام: من أي شيء خلق

الله طينة المؤمن؟ قال: «من طينة عليين». (الاختصاص: ٢٥)

٣- سورة الشعراء، الآية ٩٠.

٤- سورة الفجر، الآية ٢٣.

الدنيا والآخرة داخلتان تحت مقولة المضاف؛ لأن إحداها مأخوذة من الدنو، والثانية من التأخر، وهما حالتان للإنسان أدناهما الدنيا.

إلى أن قال: فمن لم يعرف الآخرة ولم يصدق بوجودها بالحقيقة ما عرف الدنيا أيضاً كما قال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾، وكذا إني لأعجب من أكثر الفلاسفة وأتباع أرسطاطاليس - كأبي علي ومن يحذو حذوه - حيث أنكروا غاية الإنكار أن للنفس كينونة أخرى قبل البدن، مع اعترافهم بأن لها كينونة بقاء بعد البدن، ومن هذا القبيل من يشك في حشر هذه الأجساد وعودها إلى الآخرة، ويقول: أين تذهب هذه الأجسام بعد خراب الدنيا؟ ولا يشك في حدوثها، ولا يقول: من أين جاءت هذه الأجسام؟^(١)

مع أن ما يرى في المنام لا يعد من النشآت حتى يثبت به مثل هذا مما يحتاج إلى البراهين المحكمات، بل أغلبه من تفاقم الخيال وتصادم البخارات، وكون الدنيا والآخرة مندرجتين تحت مقولة المضاف غير معلوم التحقق لدى أهل الإنصاف، وعلى فرضه ففي ثبوت المطلوب به نوع من الاعتساف.

كيف لا! وقاطبة المتكلمين قد ذهبوا إلى عدم وجود الإضافات، والحكماء الذاهبون إلى وجودها لم يكن كلامهم أو دليلهم صريحاً في ثبوت الوجود الخارجي لها في الممكنات، وكون الروح جسمانية الحدوث روحانية البقاء كما اختاره هو في بعض كتبه في حلّ الإشكال المعروف الذي قد عجز عنه جلّ الحكماء والمتكلمين المؤدي بأنه إن كان الحامل

لوجود الروح هو البدن فلم لا يكون عدمه حاملاً لعدمها حتى لا تبقى بعد مفارقتها أو فناء؟ يرفع العجب عن أكثر الفلاسفة وأتباع أرسطاطاليس، ويوجب العجب منه.

نعم، الرجوع إلى النصوص المستفيضة الدالة على خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام أو أزيد مما يكذبهم ويوهن ما ذهبوا إليه، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً، وكون المراد من مجيئها انحطاطها من وجوها التي في الذات الأزلية انحطاط الظل من الشاخص؛ استناداً إلى ما يذهب إليه من أن معطي الشيء غير فاقده في ذاته، مما يكذب ما دلّ على وحدانية الذات المقدسة أعظم أنواع الكفر بالملك الديان، أعاذنا الله مما يوبق الأديان، وليس المسلم منه إلّا كون معطي الشيء ليس بفاقد له في ملكه، لا في ذاته.

ومن هنا يظهر لك الكلام مع من قال تعجبه من عاقل له بصيرة في العلوم والحكمة كيف يتوقّف في شيء من أحوال الآخرة مذكور عند أهل الملل وفي الجنة والنار المحسوستين، ولا يشك فيما يراه في المنام، مع أنه قد تمثّل له في نشأته غير نشأة اليقظة حتى أنه رأى من مات من أسلافه وأحواله الماضية كما هي قبل ذهابها، فالعاقل العارف يستدل بعودها في المنام بعد ذهابها على عودها بعد ذهابها مدة؛ إذ ليس عودهم في المنام إلّا بعد عدمهم وفقدانهم.

إلى أن قال: ولقد روي ما معناه: أن نبياً من أنبياء الله دعا قومه إلى عبادة الله والإقرار بالتوحيد والعدل والنبوة والإيمان بيوم الدين فأنكروا البعث، وقالوا: إن كنت صادقاً فأت بآبائنا الذين ماتوا! فألقى الله عليهم النوم والرؤيا، فرأوا آباءهم أحياء، وتلاقوا معهم فيه وتعارفوا، فأقرّوا بذلك،

واستدلوا به عليه.

ولذا نبه على عموم جهة الاستدلال به حيث قال: كما تنامون تموتون، وكما تستيقظون تبعثون.

إلى أن قال: إن الدنيا إنما سميت دُنْيا من الدنو وهو القرب، وذلك يستلزم ضده وهو التأخر، فالدنيا يعني المدة الدنيا أو الحالة الدنيا أو النشأة الدنيا، تستلزم المدة الأخيرة أو الحالة الأخيرة أو النشأة الأخيرة، فإذا لوحظ أن في النشأة الأولى أن بعدها نشأت تنسب إلى الأولية قيل النشأة الأولى بصيغة التفضيل.

إلى أن قال: وإذا لوحظ أنه ليس بعد يوم القيامة حالة ترجى غير ما كان أتى بصيغة التفضيل، فقيل: النشأة الأخرى، فإن الكلام معه كالقلام مع من تقدم في الجملة.

والحاصل: أن الجنة والنار ليستا على الأصح إلا كما سنذكر مبرهنا بالنص الصحيح من دون تأويل وارتكاب تمحل، وأن البعثة والرجوع إلى الآخر أمران معلومان عقلاً وشرعاً لا يكاد يقع الشك فيهما من ذي مسكة أصلاً، ولكن:

إذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو أن يرتاب والصبح مُسفر

أصل

ما عليه من أشرنا إليه سابقاً من أن الخلق قد جاؤوا إلى هذا العالم من جنة الله التي هي حضرة القدس التي قدس بها المقدسون، ومنها إلى دار الحياة وجنة الأبدان، ومنها إلى هذا العالم دار العمل بغير جزاء، ويذهبون

منه إلى دار الجزاء بغير عمل، فمن سلمت منهم فطرته وحسنت أعماله وإلى جنة الله إن كان من المقربين الكاملين في العالم، أو إلى جنة الحيوان إن كان من أصحاب اليمين، ويبقى من ساء عمله واسود قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالداً فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد، وإن كان حسن الأسلوب بين الوجه والمطلوب إلا أن للنظر فيه مواقع من وجوه:

أحدها: أنه مناف بحسب الظاهر لما تقدم عنه هنا وذهب إليه في غيره من أن الخلق من ذاته نشأ وإلى ذاته يرجع.

ثانيها: أن المراد بحضرة القدس الجنة المطهرة المبرات هي وما فيها من الموت والفناء والهرم والسقم والغم والهم والجهل والدثور والزوال والتغير والانتقال والتعب والنصب واللغوب وكل ما تشتهي الأنفس وتلذّ به الأعين فتقدّس المقدّسين بها، بل معنى المقدّسين المذكور فيها إن كان كناية عن تجريدهم فيها عن المواد والصور وغيرها مما شأنه الفناء وإلحاقهم بالأرواح القادسة التي لم تدخل على رأيه تحت «كن»، وليست هي من سوى ذاته كما لوح به في بعض كتبه، فهو إلى الباطل أقرب منه إلى الحق، وإن لم يكن كما ذكر فإضافة الحضيرة إلى القدس مغنية عنه إن لم يكن المراد منه بيان وجه التسمية فيها، أو ضرب من التأكيد، وإلا كان الأنسب أن يقال: التي قدس بها أولياء الله.

ثالثها: أنه فرض ابتداء خروج الثلاثة منها، وأن صفات تنويعهم بحسب ما عرض لهم في هذا العالم لا بحسب ما اقتضته ذواتهم وانطوت عليه حقائقهم وانعقدت عليه سرائرهم، وهو غير معلوم؛ إذ لقائل أن يقول:

إِنَّ الْكُلَّ قَدْ جَاءَ مِنْ حَقِيقَةٍ مَا هُوَ أَهْلُهُ، بَلْ قَدْ يُقَالُ: إِنَّ الْمُسْلِمَ مِمَّا كَانَ مِنْهَا هُوَ الْأَرْوَاحُ فِي الْجُمْلَةِ دُونَ الْأَجْسَادِ مُطْلَقًا.

رابعها: أنه إن كان المراد من دار الحياة وجنة الأبدان نفس عالم الدنيا فهو لا يلايم قوله بعد ذلك: ومنها إلى هذا العالم، وإن كان المراد منها رتبة النفس الحيوانية الحساسة الفلكية أو النفس الناطقة القدسية التي هي صدر العقل دون النفس العُلَيَا التي هي رتبة الفؤاد فإنها الرتبة الأولى السابقة، أشكل الأمر بكونها جنة الأبدان حينئذ؛ إذ لا يبعد أن تكون حينئذ من عالم الملكوت.

خامسها: أنا قد نبهناك سابقاً أن لكل من المقربين وأصحاب اليمين جنتين: معقولة ومحسوسة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾^(١)، لا كما يتوهم أن الأولى للأولين والثانية للآخرين.

سادسها: أن جنة الله التي يرجع أمر المقربين إليها إن كان نعيمهم فيها ليس إلّا مناجاته والنظر إلى رحمته، وليس لهم فيها تنعم بالمأكل والمشرب والمنكح، فهو غير متجه؛ لا بثنائه على التجريد المتقدم، وإن كان أعم مما ذكر فقد ساوت جنة أصحاب اليمين.

سابعها: أن السماوات والأرض تبدل وتكشط وتغير، فكيف جعل الدائم على الإطلاق الباقي بإبقاء الله كذلك بمقدار مدتهما؟

والقول بأن المراد بالدوام فيهما المدة الكثيرة تجوز لا يصار إليه إلّا بقرينة صارفة، وعلى فرضها فهو غير مجدٍ في المطلوب، والفرار عن ذلك إلى أن المراد بالتبديل والتغيير التصفية فهي باقية دائمة على الإطلاق،

فيقدر بمقدارها الدائم على الإطلاق، متجه لو سلمت صفرا.

ثانها: أن الاستثناء مما ينافي الدوام إن لم يكن قد جاء على جهة التعليم للعباد، بأن لا يقولوا إلا مع الاستثناء، وسيأتي لذلك مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

بقي الكلام في عدة أمور:

منها: أنه لا إشكال في استمرار تلذذ أهل الجنة فيها، وتألمهم بالنار لو دخلوها، وإنما الإشكال في تألم أهل النار.

والمجمع عليه والمنصوص كتاباً وسنة هو تألمهم مستمر، خلافاً لابن عربي وعبد الكريم الجيلاني وابن عطاء الله والبسطامي والحكيم الشيرازي والكاشاني وبعض من تقدم عليهم وتأخر عنهم، حيث ذهبوا إلى انقطاع التألم عنهم ورجوع أمرهم إلى التمتع بالعذاب، وكفاك من الكتاب قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^(١).

وكان المستند في اشتباههم أحد أمور:

الأول: أنه تعالى عدل لا يجور ولا يظلم، وتعذيب العاصي أكثر من جزاء معصيته ظلم وجور يقبح عليه قطعاً، مثلاً إذا عصا عشرة سنين عذب هذا العدد، فإن زاد على ذلك كان قبيحاً، وكان الظالم بمعصيته مظلوماً بمعاقبته.

الثاني: أن العاصي إذا طال مكثه في الجحيم كانت طبيعته ملائمة لطبيعة النار فكان معتاداً لها فيتلذذ فيها كالجمرة فإنها كانت خشبة فأثرت النار فيها وأحرقتها حتى كانت من نوعها، فأنست بها بحيث لو أتاها ما ينافي

النار والإحراق كالماء أطفأها وأفسدها، فأهل النار بعد تطاول الدهور وانقلاب طبائعهم إلى الطبيعة النارية لو أدخلوا الجنة تألموا بها وأضررتهم كما تضر النار أهل الجنة لو أدخلوا فيها.

الثالث: أن أصدق الصادقين تعالى شأنه قد أخبر بأن رحمته قد وسعت كل شيء، ومن جملته أهل النار فتسعهم الرحمة.

الرابع: أنهم خلقوا من النار، فإذا عادوا إليها عاد البعض إلى كله، والشيء لا يحرق نفسه.

والكل غير مجدٍ في إثبات المطلوب.

أما الأول؛ فلأن العدل الحق تعالى لم يظلمهم أصلاً، وإنما ظلموا هم أنفسهم ولو بنيتهم الإقامة على المعصية ما وجدوا، فإن النية عمل حقيقة، وعمل الجوارح أثرها على تفصيل قد أطلنا الكلام فيه في غير هذا المقام، وله خلد أهل الجنة فيها واقتصرَ القائم عليه السلام من ذراري قتلة الحسين ومن رضي بفعلهم، وورد أنه لو قتل رجل رجلاً في المشرق فبلغ آخره في المغرب فرضي به كان شريكاً في دمه.

وأما الثاني؛ فلأن ما بالذات لا يزول، فانقلاب طبائعهم إلى طبيعتها إما غير ممكن، أو غير معلوم إن لم يكن من مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾^(١) ونحوه، معلوم العدم.

وأما الثالث؛ فلأن الرحمة تسع المؤمن بطريق الفضل الذي هو الرحمة المكتوبة، وتسع المنافق والمشرک بطريق العدل، وإلا لم يتألم أحد في الدارين أصلاً، ولم يصب أحداً من الخلق شيء من المكارة؛ لأنها

جميعاً من فيح النار.

وأما الرابع؛ فالصغرى والكبرى كلتاها فيه في محل المنع.
أما الأولى؛ فإنهم وإن خلقت صورهم من صيغ جهنم ليسوا بعضاً منها
كالإنسان فإنه وإن خلق من الأرض ليس بعضاً منها.
وأما الكبرى؛ فواضحة المنع.

وحكاية البهلول مع أبي حنيفة المشهورة شاهد صدق عليه أيضاً،
مضافاً إلى أنه لو تم بعض ما ذكر لما أحرقوا فيها ابتداءً، وقد سلم الخصم
ذلك.

فإن قال: إنه للدليل.

قلنا مثله في الاستمرار.

ومنها: بيان الفرق بين تكليف دار الدنيا وتكليف دار الآخرة،
والمعروف فيه أن تكليف الأولى بما تكره النفوس، وتكليف الثانية بما
تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، وفي الكل جزاء على الأقوى بالنسبة، فإن دفع
البلاء وإدراك الرزق ورفع الآلام والفاقة جزاء في الأولى، ونعيم الروح
والأجساد في القبور وعقوبتهما جزاء في البرزخ أنواع النعيم في الجنة
 وأنواع العذاب في النار أجزاء في الآخرة، وإن اشتهر بين الكل أن دار
الجزاء هي دار الآخرة.

ومنها: أن أظهر القولين كون المادة في الكل واحدة على حد
قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ
وَمُنْذِرِينَ﴾^(١)، وإن كانت الطاعة تقلب المادة نوراً وتجعلها طيبة، والمعصية

تقلبها ظلمة وتجعلها خبيثة كما يشعر بذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾^(١)، فبطل القول بأن الطاعة كاشفة عن كون المادة طيبة، والمعصية كاشفة عن كون المادة خبيثة.

والقول: بأن المادة الطيبة خلقت من النور ابتداء واختراعاً، والخبيثة من الظلمة ابتداء واختراعاً، لا من حيث القابلية في المقامين؛ إذ عند من يرى ذلك لا مدخل لشيء فيهما سوى نفس فعل الله ومشيتة خاصة.

ومنها: أن ظاهر ما ذكر أن الكل قد خلقوا في البعد، رفعت المقرّبين أعمالهم إلى عليّين، وبقي من ساء عمله في مقام البعد فلم ترفعه أعماله، وهو إن لم يفر عنه إلى كون المراد من البقاء المكث في كلامه مشكل، لا سيما على ما يذهب إليه من أن المادة الطيبة خلقت من نور ابتداء، والخبيثة من ظلمة كذلك كما تقدم.

وعلى كل حال فاللازم عليك أن تمعن النظر في ذلك لتعرف الصواب من الخطأ.

أصل

كل شيء سماعه وصفته أحسن من شهادته وعيانه إلا الجنة فإن شهادتها وعياناتها أعظم من سماعها ووصفها، ففي الحديث: أن أقل ما يُعطى المؤمن فيها زاوية وهي مسيرة عشرة آلاف سنة للطائر. وفيه أيضاً: أن لمن كتب شيئاً من العلم في ورقة يبقى بعده بكلّ

حرف مدينة بقدر الدنيا سبع مرات^(١).

وفيه أيضاً: «أن سور الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة ولبنة من ياقوت، وملاطها المسك الأذفر، وشرفها الياقوت الأحمر والأخضر والأصفر، وأن أبوابها مختلفة، باب الرحمة وهو من ياقوتة حمراء، وباب الصبر وهو باب صغير، له مصراع واحد لا حلق له، وباب الشكر وهو من ياقوتة بيضاء، له مصراعان، مسيرة ما بينهما خمسمائة عام، له ضجيج وحنين، ذكره: اللهم جنني بأهلي، وباب البلاء وهو المصائب والأسقام والأمراض والجذام، وهو باب من ياقوتة صفراء، له مصراع واحد، ما أقل من يدخل فيه، والباب الأعظم وهو باب يدخل منه الصالحون، وهم أهل الزهد والورع، الراغبون إلى الله عز وجل، المستأنسون به، فإذا دخلوا كان سيرهم على نهريْن من ماء صاف، في سفن من الياقوت، مجاذيفها من اللؤلؤ، فيها ملائكة من نور، عليهم ثياب خضر شديدة الخضرة - إلى أن قال: - يسرون على حافتي ذلك النهر، قلت: فما اسم ذلك النهر؟ قال: جنة المأوى، قلت: هل وسطها غيرها؟ قال: نعم، جنة عدن، وهي في وسط الجنان، سورها ياقوت، وحصاها اللؤلؤ، قلت: فهل فيها غيرها؟ قال: نعم، جنة الفردوس، قلت: كيف سورها؟ قال: من نور، قلت: الغرف التي فيها، قال: هي من نور رب العالمين»^(٢).

ولا يخفى ما في هذا الحديث من الاغتشاش في الجملة، فإنه قد اشتمل على كون مسيرهم بعد دخولهم مطلقاً، أو من خصوص الباب

١- الأماي للشيخ الصدوق: ٣٧، ح ٣، بتفاوت يسير.

٢- الأماي للشيخ الصدوق: ٢١٠، ح ١، بتفاوت يسير.

الأعظم على نهرين من ماء صاف في سفن، وعلى كون مسيرهم أيضاً على حافتي ذلك النهر، واشتمل على كون الأسماء المذكورة أسماءً للأنهار، والكل إن لم يحمل في الأخير على كون ذلك من باب تسمية الجزء باسم الكل، وفي الأول على كون طائفة كذا وطائفة كذا، أو على كون المراد على حافتي كل واحد من ذلك النهر بأن يراد من النهر جنسه، فتمم الاثنينية. ويراد من الحافّة ما يقرب منها مجازاً باعتبار علاقة المجاورة متهافت. وفيه: «يا علي، تلك غرف بناها الله تعالى لأوليائه بالدر والياقوت والزبرجد، وسقوفها الذهب، محبوكة بالفضة، لكل غرفة منها ألف باب من ذهب، على كل باب منها ملك موكل به، وفيها فرش مرفوعة بعضها فوق بعض من الحرير والديباج، بألوان مختلفة، وحشوها المسك والعنبر والكافور، وذلك قوله تعالى: ﴿وَقُرُشٌ مَّرْفُوعَةٌ﴾^(١)، فإذا دخل المؤمن منازل في الجنة وضع على رأسه تاج الملك والكرامة، تحته إكليل منضوم بالدر والياقوت، وألبس سبعين حلة حرير بألوان مختلفة، منسوجة بالذهب والفضة والياقوت الأحمر، وذلك قوله تعالى: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾^(٢)، فإذا جلس المؤمن على سريريه اهتز فرحاً، فإذا استقرت بولي الله منزله في الجنة استأذن عليه الملك الموكل بجنانه ليهنّيه بكرامة الله إياه، فيقول له خدمة المؤمن وجواريه: مكانك، فإن ولي الله قد اتكى على أرائكة وزوجته الحوراء العنفاء قد ذهبت إليه، فاصبر لولي الله حتى يفرغ مما هو فيه، فعند ذلك تخرج عليه زوجته الحوراء من

١- سورة الواقعة، الآية ٣٤.

٢- سورة الحج، الآية ٢٣.

خيمتها تمشي مقبلة وحولها جواربها وعليها سبعون حلة منسوجة بالياقوت واللؤلؤ والزبرجد، قد صبغن بمسك وعنبر، وعلى رأسها تاج الكرامة، وفي رجلها نعلان من ذهب مرصعان بالياقوت واللؤلؤ، شراكهما ياقوت أحمر، فإذا دنت من ولي الله وهم بالقيام لها شوقاً قالت له: يا ولي الله، ليس هذا يوم تعب ولا نصب، فلا تقم، أنا لك وأنت لي، فيعشق كل منهما الآخر قدر خمسمائة عام من أعوام الدنيا، لا تملّه ولا يملّها، فينظر إلي غنقها فإذا عليه قلادة من قصب ياقوت أحمر، وسطها لوح مكتوب فيه: أنت يا ولي الله حبيبي، وأنا الحوراء حبيبتك، إليك تأهبت نفسي، وإلي تتأهب نفسك، ثم يبعث الله ألف ملك يهنونه بالجنة، ويزوجونه الحوراء، فينتهون إلى أول باب من جنانهم فيقولون للملك الموكل بأبوابها: استأذن على ولي الله، فإن الله قد بعثنا لهنّيه، فيقول الملك: قفوا حتى أقول للحاجب وأعلمه مكانكم، فيدخل الملك على الحاجب وبينه وبينه ثلاث جنات حتى ينتهي إلى أول باب فيقول له: إن على باب العرصة ألف ملك أرسلهم رب العالمين جاؤوا يهنون ولي الله، وقد سألونني أن أستأذن لهم عليه، فيقول: إنه ليعظم عليّ أن أستأذن لأحد عليه وهو مع زوجته، قال: وبين الحاجب وبينه جنتان، فيدخل على القيم فيقول له: إن على باب العرصة ألف ملك أرسلهم ربي لهنّيه وليه، فأعلموه مكانهم، قال: فيعلمه الخدام مكانهم، فيأذن لهم، فيدخلون عليه وهو في الغرفة ولها ألف باب، وعلى كل باب من أبوابها ملك موكل به، فإذا أذن لهم بالدخول عليه فتح كل بابه الذي وكل به فيدخل كل ملك من باب من أبوابها، فيبلغونه رسالة الجبار، وذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ ۖ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَىٰ

الدَّارِ»^(١)، وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾^(٢) «^(٣).

ولا ينافيه ما ورد أيضاً في تفسير ذلك من كون منزله مسيرة ألف عام، والجمع بينهما ممكن بدون بُعد على وجه يعد ذلك له حملاً.

وإن نافاه ورجح عليه ما روي عن الباقر عليه السلام: من أنه إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار بعث ربّ العزة عليه السلام فأنزلهم منازلهم من الجنة، فزوّجهم، فعلي - والله - الذي يزوّج أهل الجنة في الجنة، وما ذاك إلى أحد غيره؛ كرامة من الله وفضلاً فضّله الله ومنّ به عليه^(٤).

وما روي: من أن المراد بالفرش المرفوعة النساء؛ لارتفاعهن على الأرائك، أو في جمالهن وكمالهن^(٥).

وما ورد آية ورواية من حرمة النظر من الأجنبي للأجنبية في غير ما استثني، والرواية قد اشتملت على نظره إلى عنق الحور، أو ما فيه في غير ما ذكر.

اللهم إلّا أن يقال: إن نظره مما استثني أيضاً، أو يقال: إن الحكم المزبور لم يكن ثابتاً لغير أهل هذا العالم، وإن كون المراد من الفرش ما ظهر منها، فيكون ارتفاعها إما حجماً بأن يكون سمك كل واحد من الأربعين أربعين ذراعاً أو قدراً أولى مما ذكر.

١- سورة الرعد، الآيتان ٢٣ و ٢٤.

٢- سورة الإنسان، الآية ٢٠.

٣- الكافي ١٥: ٢٣٦، ح ٦٩، مع اختلاف في الألفاظ.

٤- الكافي ١٥: ٣٧٩، ح ١٥٤.

٥- أنظر: مرآة العقول ٢٥: ٢٣٥.

وفيه أيضاً عن النبي ﷺ: «أن الخيمة في الجنة درة واحدة طولها في السماء ستون ميلاً، في كل زاوية منها أهل للمؤمن»^(١).

وفيه أيضاً: أن الخيرات الحسان جوار نابتات على شط الكوثر، كلما أخذت منها واحدة نبت مكانها أخرى^(٢).

وفي آخر: «أن الخير نهر في الجنة، مخرجه من الكوثر، والكوثر مخرجه من ساق العرش، عليه منازل الأوصياء وشيعتهم، على حافتي ذلك النهر جوار نابتات، كلما قلعت واحدة نبتت أخرى، سمّين باسم ذلك النهر»^(٣).

وفيه أيضاً: أن لكل واحد من أهل الجنة سبعين ألف فرس، حافر كل واحدة بقدر الدنيا سبع مرات.

والحاصل: أن هذه ونحوها تكذب عدم وجودها أصلاً، وتكذب وجودها بنحو ما قيل: من أنها في باطن السماوات أو غيبها أيضاً، وتثبت ما قدمنا وتؤكد.

وفيه أيضاً: «بين العالم والعابد مائة درجة، بين كل درجتين حضر الجواد المضمر سبعين سنة»^(٤)؛ إذ بذلك بناء على أنه في الجنة يعلم حالها وتعرف عظمتها.

١- مجمع البيان في تفسير القرآن ٩ : ٣٢٠، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

٢- تفسير القمي ٢ : ٣٤٦.

٣- الكافي ١٥ : ٥٢٦، ح ٢٩٩.

٤- تفسير الصافي ٥ : ١٤٨.

أصل

لذة أهل الجنة بأمر:

أولها: وهو أعلى أفرادها محبة الله تعالى لهم ورضاه عنهم، ومن هنا قال الحكيم على الإطلاق: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^(١)، وفَسَّرَ بأن رضاه عنهم أعظم من كل ما في الجنة من أنواع الكدة، وليست هي لكل منهم، إنما هي لخصوص الأولياء والمقربين، وهو السرّ في كون العذاب الأليم فراقه وإبعاده، فإن المعروف بين المفسرين فيه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا ۖ وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا﴾^(٢) هو ذلك؛ إذ المقابلة للجحيم وأخويها تمنع إرادة أحدها، والسبب في الابعاد هو أن النفوس العاصية المنهمكة في الشهوات تبقى مقيدة بحبها والتعلق بها عن التخلص إلى عالم القدس، محترقة بحرقة الفرقة، متجرعة غصة الهجران، معذبة بالحرمان عن تجلي أنوار القدس، ويعين ضدّ ذلك عكس الأمر في المقربين.

كيف لا! وهم الجاعلون الوصول إلى الحق وسيلة التخلص منها.

ثانيها: النكاح، ففي النصّ عنهم ﷺ: إن الله تعالى أدنى ما يعطي المؤمن سبعين ألف حوراء، لو اطلعت واحدة منهن إلى الدنيا لأشرفت ولمات الناس من الشوق إليها، وأنها إذا ضحكت تعلق أنوار أسنانها حيطان الجنة وأشجارها، وأن عليها سبعين حلة، يرى من خلف ساقها من تحتها، وأن

١- سورة التوبة، الآية ٧٢.

٢- سورة المزمل، الآيتان ١٢ و ١٣.

لكل واحدة منهن ألف وصيفة، كل واحدة منهن تعدل قيمتها الدنيا وما فيها، وأنها كلما جامعها زوجها عادت بكرّاً؛ لأن أبدانهن من المسك والعنبر، وليس فيه شيء مدخل سوى الذكر، فإذا خرج منه عاد إلى ما كان عليه، وأن لها سبعين ألف ذؤابة، وأن استدارة عجيزتها ألف ذراع. واستبعاد ذلك القياس قياساً لتلك النشأة على هذه النشأة، كما وقع لبعض من شاهدناه، غير متّجه؛ لما تقدم من أن الثانية مستهلكة في جنب الأولى.

ثالثها: الطعام، فإن لكل لون منه فيها ألف طعم كثمارها.

ففي الحديث: أن طوبى شجرة في الجنة، أصلها في بيت أمير المؤمنين، وفي بيت كل مؤمن غصن منها، فيه جميع أنواع الثمار، فإذا خطر بخاطر المؤمن رمانة من الرمان مثلاً تدلى إلى قربه وتكلم الرمان وقالت كل واحدة منه: كلني يا ولي الله، فتأتي إليه واحدة منهن فيأكلها، فإذا أكلها ارتفع القشر إلى مكانه فصار رمانة، فثمارها لا تنقص أبداً، فمثلها في الدنيا كمثل السراج فإنه لو أخذ منه ألف سراج لم ينقص من ناره وضوئه شيء. وفيه أيضاً: أن لكل رجل من أهل الجنة شهوة مائة رجل من أهل الدنيا جماعاً وأكلاً، فإذا أكل ما شاء سقي شرباً طهوراً، فيذهب ما أكل ويصير عرقاً كالمسك يرشح من بدنه، فتضمر بطنه وتعود شهوته، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً﴾^(١) أي مطهراً لما في بطونهم من الطعام.

وفي حديث آخر: «يطهرهم عن كل شيء سوى الله»^(١).

وفي ثالث: «فيطهر الله بها قلوبهم من الحسد، ويسقط عن أبشارهم الشعر»^(٢).

رابعها: فرح القلب وسروره وزوال الهم والغم، وهو أعظم اللذات، وهما معاً متصوران في أهل الجنة من أهل الدنيا، وأما في أهلها ممن خلق من أرض القيامة بعد شكائتها فلا يتصور سوى الأول.

ففي الحديث: «أن الجنة تقول يوم القيامة: وعدتني أن تملأني فلم تملأني، ووعدت النار أن تملأها فملأتها، فيخلق الله تعالى حينئذ خلقاً من أرض القيامة ويدخلهم الجنة»^(٣)، أعمارهم على ما قيل: دون العشرين بست سنين، وإن كان لي بعد إطلاق النص فيه تأمل.

خامسها: الاجتماع مع الأحباب، فإنه أعظم محبوب لذوي الألباب ولو بطيران نجيب الخيل بهم لزيارة بعضهم بعضاً.

ومن هنا ينسيهم الحكيم العليم أحبابهم الذين استحقوا العذاب الأليم حتى لا يعرضهم هم ألم الحبيب ممن أحصى عليه ذنوبه عتيد وريقب، ولذا أعطيت ذات الزوجين من كان وكانت له قرة عين.

سادسها: المنازل والأمكنة المزيّنة بأنواع الزينة من الغرف التي يرى ظاهرها من باطنها وباطنها من ظاهرها، المشبكة بالفضة والذهب وسائر المعادن.

١- مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٦٢٣.

٢- الكافي ١٥: ٢٣٦، ح ٦٩.

٣- تفسير القمي ٢: ٣٢٦، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١) أن الله تعالى قد بنى لكل إنسان بيتين: أحدهما في الجنة، والآخر في النار، والمؤمن بسبب إيمانه استحق منزله في الجنة بأصالة، ومنزل من خالف بالإرث، وكل من المخالفين قد استحق في النار منزلين: أحدهما بالأصالة، والآخر بالإرث من المؤمن، فالمؤمن قد ورث الفردوس، والمخالف قد ورث النار.

وفي الحديث: أن كل بيت في الجنة له غرفة مشرفة على النار حتى إذا فتح بابها نظر إلى أهل النار فعرف نعمته، وازداد شكره. سابعها: الطرب، وأعظم أنواعه الغناء.

ففي الحديث: أن أعرابياً قد جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ذكرت في الجنة كل شيء، فأين الغناء؟ فقال ﷺ: نعم يا أعرابي، إن في شجرها أجراساً معلقة إذا ضرب واحد منها خرجت منه نغمات لو أن أهل الدنيا سمعوا نغمة منها لماتوا من الشوق والطرب، وفي مجالسهم من الولدان الحسان ما لا يحصى، يخدمونهم في مجالسهم، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْثُورًا﴾^(٢)، مع قطع النظر عما عليه جماعة من المفسرين من أنهم إنما شبهوا باللؤلؤ المنثور لانتشارهم في الخدمة؛ إذ لو أريد غيره كالصف لشبهوا بالمنظوم منه، لا لصفائهم وحسن منظرهم وكثرتهم؛ لكونه خلاف الظاهر، وإلا فهي صريحة في ذلك إن كان لنص خارج عنها، ولو لكونه قوله تعالى:

١- سورة المؤمنون، الآية ١١.

٢- سورة الإنسان، الآية ١٩.

﴿عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ﴾ إلى آخره^(١)، أي منسوجة بالذهب، مشبكة بالدر والياقوت، أو متواصلة من الوضن وهو نسج الدرع بأن يمسك كل واحد منهم قدحاً من الشراب الطهور لشربوا منه.

وفيه أيضاً: أن على أغصان أشجارها طيوراً تصوت بالتسبيح والتقديس لا يقدر أهل الدنيا على سماعها، وأن بعض أنهارها يجري فيه العسل واللبن والخمر على خط مستو لا يمتزج أحدها بالآخر، وفيها نهر عظيم اسمه رجب خلقه الله تعالى لمن صام شهر رجب، ونهر آخر اسمه خير، فإذا قال الرجل لصاحبه: جزاك الله خيراً كان معناه: سقاك الله من ذلك النهر.

وفي حديث عن النبي ﷺ أنه قال: عرضت عليّ الجنة ليلة المعراج فرأيت فيها أربعة أنهار: ماء ولبن وعسل وخمر، فسألت جبرئيل عنها: من أين تجيء، وإلى أين تذهب؟ فقال: أما آخرها فيذهب إلى الحوض الذي هو الكوثر، وأما أولها فلا أدري، فاسأل الله حتى يخبرك به، فدعوت الله تعالى وسألته، فإذا أنا بملك قد سلم عليّ، فرددت عليه السلام، فقال لي: اضمم عينيك، فضممتها ساعة، فقال: افتحهما، ففتحتهما، فإذا أنا بشجرة فوق قبة من درة بيضاء لبابها مصراعان من ياقوتة خضراء وقفل من ذهب، لو اجتمع الإنس والجن فوقها لكانوا كطائر فوق جبل، فأردت أن أرجع فقال الملك: لم لم تدخل القبة؟ فقلت: لأن بابها مقفل، فقال: لم لم تفتحه؟ فقلت له: ليس عندي مفتاحه، فقال: مفتاحه بسم الله الرحمن الرحيم، فلما قرأتها انفتح فدخلت، فرأيتها مكتوبة في وسط جدرانها على التدوير واقعاً:

ميم باسم الله في زاوية، وهاء الله في زاوية أخرى، وميم الرحمن في ثالثة، وميم الرحيم في رابعة، يخرج من الأول نهر الماء، ومن الثاني نهر اللبن، ومن الثالث نهر الخمر، ومن الرابع نهر العسل، فسمعت هاتفاً يقول: يا محمد ﷺ، من ذكرني بهذه الأسماء خالصاً مخلصاً سقيته من هذه الأنهار الأربعة، ولشأنها أهزل الشيطان بمنعه بقراءتها، وأسمن بتركها. ومن خواص أنهار الجنة أنها تجري على وجه الأرض من غير أخدود، مرتفعة على وجهها، تمسكها القدرة الإلهية وتخفضها أسرار الربوبية.

وفي حديث أنه ﷺ سئل عن عرض كل نهر من أنهار الجنة، فقال: «مسيرة خمسمائة عام، تدور تحت القصور والحجب، تغني أمواجه وتسبح وتطرب فيها كما تطرب الناس في الدنيا، أكبر أنهارها الكوثر، تنبت الكواعب الأتراب عليه» الحديث^(١).

وفي آخر: «أن للرجل الواحد من أهلها سبعمائة ضعف من الدنيا، وله سبعون ألف قبة، وسبعون ألف حجلة، وسبعون ألف إكليل، وسبعون ألف حلّة، وسبعون ألف حوراء عيناء، وسبعون ألف وصيفة، لكل واحدة منهن سبعون ألف ذؤابة، وأربعون ألف إكليل، وسبعون حلّة»^(٢).

ثامنها: العلم بالخلود فيها من غير موت ولا انتقال؛ إذ لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون على حد ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء

١- جامع الأخبار: ١٢٦.

٢- جامع الأخبار: ١٢٦.

رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْدُودٍ^(١) .
وكون التعليق المذكور منافياً للدوام كالاستثناء قد مرّ الكلام عليه في الجملة.

وأزيدة هنا: بأن المراد من السماء والأرض فيها سماء الجنة وأرضها، أو نفسها؛ إذ كل ما علا فهو سماء، وكل ما سفل فهو أرض، أو التعبد المنزل في نظر السامع منزلة التأبيد.
ومن الاستثناء الاستثناء في الزيادة التي هي الكيفية دون الكمية في المقامين ولو لمعارضة بما هو أقوى منه.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾^(٢) بناء على أن ضمير «فيه» راجع إلى المضاعف، كما عليه الفراء والزجاج، ويعطيه السياق، أو باعتبار الأول، وهو ما قبل الخلودين كزمان الحساب والحشر، فإنه كما يكون بملاحظة الآخر قد يكون بملاحظة الأول، كما صرح به جمع منهم المازني، فيكون المعنى: أنهما خالدان فيهما إلا ما اقتضته مشيئة ربك مما مضى من زمان الحشر والحساب، فإنّ كلاً منهما لم يكن أحد في أحدهما، فذلك الزمان خارج من سرمد الخلود، وكل زمن الدنيا، أو باعتبار الخروج من النار والدخول في الجنة في خصوص أهل التوحيد بشرطه، فإن زمن خروجهم منها بإخراجه لهم عنها مستثنى من تأبيدهم فيها، وزمن مكثهم فيها مستثنى من خلودهم في الجنة،

١- سورة هود، الآيات ١٠٦ - ١٠٨ .

٢- سورة الفرقان، الآية ٦٩ .

كما عليه جماعة من المفسرين، منهم ابن عباس، أو باعتبار فرض إرادة المحال، فيكون المعنى: أن التخليد في المقامين إنما ينقطع بالمشيئة التي هي محال، فيكون هو أيضاً محالاً، أو باعتبار انقطاعه ترحماً وتفضلاً وإن خصّ بأهل التوحيد بشرطه أيضاً، أو باعتبار إمكان مشيئة غير الزفير والشهيق في الأول، وغير النعيم المدلول عليه إجمالاً في الثاني، فيكون المعنى في الأول: لهم فيها زفير وشهيق لا غير إلا ما شاء ربك من أنواع العذاب الخارجة عنهما مما هي أعظم منهما.

وفي الثاني: وأما الذين سعدوا فلهم ما علم من النعيم لا غير إلا ما شاء ربك من أنواع النعيم التي يستهلك ما علم في حينها، أو باعتبار أن المراد من الخلود المدة الكثيرة، وهي مدة كونهم في القبور، بأن يراد من النار نار الدنيا، ومن الجنة جنتها؛ لاستثناء الأول بملاحظة انقطاعه بفنائهما، والثاني بملاحظة ما يقع في الآخرة بعد الانقطاع المذكور، أو باعتبار ما قيل: إنه المنصوص.

والأولى من أن الجنة والنار فيها منزلتين على جنة الدنيا ونارها، فيكون المعنى: أن من شقي إذا مات دخل تلك النار وخلد فيها، فهو خالد فيها ما دامت هذه السماوات والأرض إلا ما شاء الله من إخراجهم منها في زمن قائم آل محمد ﷺ ليعذبهم بنوع آخر من العذاب في هذه الدنيا أشد وأعظم، وإن من آمن وعمل صالحاً فهو مخلد في جنة الدنيا ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء الله من إخراجهم منها إلى نعيم آخر أحسن من الأول بأضعاف مضاعفة في الدنيا في عهده، فإنه يخرجهم من ذلك النعيم إلى آخر فيها، ككونهم ولاة في البلدان من قبله، ينكحون من النساء

أطيبها، ويأكلون من الأطعمة أحسنها، ويلبسون من الثياب أفخرها، ويركبون من الخيل أجودها، ويفرشون من الفرش ما هو أنظرها، يعيش الرجل منهم ألف سنة، يولد له فيها ألف ذكر.

بل قد يقال: إن درك صحبته وإطفاء حرارة الشوق إليه بمشاهدته هما من أعظم أنواع النعيم لدى أولياء الله المقربين، كما يشير إليه في الجملة: «فهني يا إلهي وسيدي ومولاي وربّي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك؟!». .

وما تقدّم من قوله: ﴿إِنَّ لَدَيْنَا أَتْكَالًا﴾ الآية^(١)؛ إذ مظاهر الذات في هذا الحكم كالذات، وهذا سرّ التعشّق والحبّ لمحمد ﷺ وآله ﺍﻟﻤُﺒَﺘَّﺎﻟَﻴِﻦَ الذي به نجت زليخا من درك الدنيا والآخرة، بل نجا به كل موال قد آمن بيوم المعاد.

وعلى كل حال فقد ورد في سند معتبر: أن الله تعالى يبعث كل يوم لكلّ أحد من المؤمنين حوراء قد فاق حسنها على ما عنده من الحوريات بأضعاف مضاعفة، ويرسل إليه الملائكة كذلك لتبليغهم إياه السلام منه.

وربما يشير إليه في الجملة قوله تعالى: ﴿دَعَاؤُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخِرَ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢)، متلذذين به غير مكلفين؛ إذ لا تكليف هناك كما قيل، وقد مرّ إن لم يكن المراد بالفقرتين الفتح والختم على الترتيب، فيكون الأولى بدل التسمية في الدنيا حتى قيل: إنهم إذا مر بهم الطير في الهواء فاشتبهوه قالوا الفقرة الأولى،

١- سورة المزمل، الآية ١٢.

٢- سورة يونس، الآية ١٠.

فيقع بين أيديهم مشوياً، فإذا قضوا وطهرهم منه قالوا الفقرة الثانية، فيطير كما كان، ويكون المراد من السلام فيها: التحية من قبل الله تعالى، أو الملائكة، أو بعضهم لبعض.

ولا ينافيه ذلك كون الفقرة الثانية مفتاحاً في كلام آدم في ابتداء خلقته، فتدبر.

أصل

قيل: إذا خلد أهل الجنة والنار فيهما وفني هذا العالم خلق الله خلقاً آخر وعالماً جديداً يعبدونه ويوحّدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الأرض وسماً غير هذه السماء تظّلهم، كما أشرنا إليه سابقاً.

ففي المسند إلى جابر الأنصاري أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ ^(١)، فقال: «يا جابر، تأويل ذلك: أن الله تعالى إذا فني هذا الخلق وهذا العالم وأسكن أهل الجنة في الجنة جدّد الله عالماً غير هذا العالم، وجدّد خلقاً غير هذا الخلق» إلى أن قال: «لعلك ترى أن الله عز وجل إنما خلق هذا العالم الواحد وترى أنه لم يخلق بشراً غيركم! بلى والله، لقد خلق الله تبارك ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في أواخر تلك العوالم وأولئك الآدميين» ^(٢).

وهاهنا مقامات:

الأول: في أنه هل المراد من فناء العالم فناؤه مادة وصورة مطلقاً، أو

١- سورة ق، الآية ١٥.

٢- الخصال ٢: ٦٥٢، ح ٥٤، مع اختلاف يسير.

صورة وتركيباً كذلك، أو الثاني فيما عدا الجمادات كالإنسان وباقي أفراد الحيوان وشبهه؟

والأول فيها ظاهر كل من قال بأن الجنة والنار إنما يوجدان بعد بوار الدنيا وخرابها واضمحلالها الأول وصريح كل من قال بالكسر والصوغ والتصفية الثاني وظاهر كل من قال بأن المعاد هو جمع الأجزاء المتفرقة بعد تفرّقها لا إيجادها بعد عدمها وإلا لزم تعدد الموجود، وإنما أعيد لم يخلق ابتداءً، وما خلق كذلك لم يعد أصلاً هو الثالث إن كان ممن يذهب إلى أن الجنة والنار غير موجودين فعلاً، وإنما يوجدان بعد خراب الدنيا وبوارها، أو كان ممن يذهب إلى وجودهما فعلاً وفي عالم آخر، ويذهب إلى فساد الدنيا وخرابها ورجوعها إلى ما كانت عليه من العدم قبل الإيجاد كما هو ظاهر مفهوم كلامه.

فعلى الأول يكون المخلوق ثانياً مغايراً ذاتاً وحقيقة للمخلوق أولاً، وإن ماثله صورة، أو حلّ محله مكاناً.

وعلى الثاني يكون المخلوق ثانياً هو المخلوق أولاً، وهو غيره فباعتبار أنه كَوْنٌ من غير مادة الأول كان عينه، وباعتبار اختلاف الصورة واختلاف زمن التكوين هو غيره، فهما اثنان، فإنّ اللبنة إذا سحقت وعجنّت ثم صنعت بحجمها الأول عدّت نفس الأولى من جهة، غيرها من أخرى.

ومن هنا لم يعد من ادّعى التصفية في الأجسام ولو بخلع عناصرها عنها استناداً إلى قوله ﷺ: «في الروح أو مطلقاً رجعت إلى ما منه بدأت» منكرّاً للمعاد بناء على أن المكوّن منه وأصل الحقيقة غيرها، وإنما مثلها كمثل الوسخ في الثوب.

وعلى الثاني ففي حقيقة ذي النفس كالثاني؛ إذ لم تنعدم أجزاؤه أصلاً، وفي حقيقته غيره كالأول على وجه.

الثاني: أن ذلك ينافي ما دلّ صريحاً على أن الله تعالى بعد شكاية الجنة بأنه قد وعدّها بأن يملأها ولم يملأها، ووعد النار بذلك فملأها، يخلق خلقاً جديداً قيل بسن أربع عشرة سنة فيسوقهم إلى الجنة بدون تكليف وحساب فيملأها بذلك؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك لم يحبسها إلى ذلك، ولم يف بالوعد لها، فلا ثمرة في خلق ما لا يملأها، ولا فائدة فيه أصلاً.

فإن قلت: لا منافاة بين ما ذكر هناك وهنا على الإطلاق، بل هي على فرضها إنما تتحقق فيما لو قلنا بأنه لم يخلق لهم جنة وناراً غير هذين، وهو ممنوع.

قلت: عدم خلق جنة ونار غير هذين ربما يعد في سلك الضروريات، فاللازم لك أحد أمرين: عدم الإجابة، أو خلق جنة أخرى، وكلاهما في محل المنع.

اللهم إلا أن يقال: إنه خلقهم طائعين غير عاصين، كما يشعر به الحديث، فيكون ذلك الحيز الذي خلقوا فيه هو جنتهم ونعيمهم، ولم يخلق لهم ناراً؛ لسبق علمه بعدم صدور المعصية عنهم، فيكون خلقها عبثاً، وحينئذ فلا موت لهم ولا فناء، ولا قيامة ولا حساب، فهم كمن سبقت لهم القيامة في عدم انطوائها عليهم، وإن اختلف فيهم، فذهب بعض إلى أنهم إسرافيل وميكائيل وجبرئيل، وذهب آخر إلى أنهم محمد ﷺ وأهل بيته صلوات الله وملائكته عليهم أجمعين، وإن كان الخبر ربما لوح إلى أن ذلك عالم كباقي العوالم يجري عليه ما يجري عليها إلا أن في اعتبار مثل

ذلك محلّ تأمل.

الثالث: أن المراد إذا فني العالم ثم أعيد وحشر وحوسب ثم خلد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار خلق الله خلقاً إلى آخره، والعبارة لا تعطي ذلك؛ إذ كون الخلق في زمن الفناء يستلزم كونه قبل التخليد، وكونه بعد التخليد يستلزم كونه في غير زمن الفناء.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الواو لمطلق الجمع، فلا تنافي كونه بعد الفناء والحشر والتخليد.

الرابع: في أنهم هل يكلفون بعين ما كلفنا أصولاً وفروعاً، أو لا يكلفون أصلاً، أو يكلفون بالأصول دون الفروع؟

ظاهر الحديث الأول مجرداً عن العينية؛ إذ ليس فيه إلّا أنهم يعبدونه ويوحّدونه.

وفي كون ذلك بتوسّط نبينا ﷺ وأوصيائه، أو أنبياء منهم يبعثون إليهم، أو ملائكة يترددون إليهم، أو بتوسّط الإيحاء إليهم وإلهامهم، أو الخطاب من الرحمة الشاملة، أو إنزال أحكامهم إليهم منه تعالى آناً فآناً، أو باعتبار خلقهم عالمين غير معلمين وعارفين غير جاهلين، إشكال لم أقف في النصوص على بيان ذلك، فلا بد من إرجاعه إليهم، فإن صاحب البيت أدري بالذي فيه.

وفي كونهم بأشكالنا أو بأشكال آخر، وكونهم ذكوراً أو إناثاً، أو هما معاً، أو لا ذا ولا ذاء، إشكال أيضاً، وإن كان في النصّ المذكور إشارة إلى بعض ذلك.

وفي كون سمائهم كسمائنا هذه مزينة بالكواكب، وأرضهم كأرضنا

هذه كثيفة مظلمة متينة، واستضاءتهم بالشمس والقمر على نحو استضاءتنا بهما، أو بنور الله، إشكال أيضاً.
وبالجملة ليس في النصوص إلا مجمل من مفصل لا يمكن الوثوق به بدون دلالة عليه.

أصل

ما عليه بعض من أسلفنا ذكره من أن لكل معنى من المعاني الذاتية حقيقة أصلية ومثالاً ومظهراً.

فالإنسان مثلاً حقيقة كلية، وهو الإنسان العقلي مظهر اسم الله وكلمته والروح المنسوبة إليه في ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^(١)، و﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٢)، ولها أمثلة جزئية وأفراد شخصية كزيد وعمرو، وله أيضاً مظاهر كالمشاعر والألواح الذهنية، فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم مظهر للأسم الرحمن؛ لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَخْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾^(٣)، ولها مثال كلي هو العرش الأعظم مستوى الرحمن وصورته كما ورد أرض الجنة الكرسي، وسقفها عرش الرحمن، وأمثلة جزئية كقلوب أهل الإيمان كما ورد «قلب المؤمن عرش الرحمن»^(٤)، «قلب المؤمن بيت الله»^(٥)، ولها مشاهد ومظاهر كلية وجزئية

١- سورة النساء، الآية ١٧١.

٢- سورة الحجر، الآية ٢٩.

٣- سورة مريم، الآية ٨٥.

٤- بحار الأنوار ٥٥ : ٣٩.

٥- الوافي ١١ : ٥٣٦.

هي طبقات الجنة وأبوابها.

لا يخفى ما فيه من صوادر الأنظار.

أما أولاً؛ فلأن الحقيقة المذكورة إن أراد بها ما به الشيء يكون شيئاً، أو حقيقة الشيء من ربه التي هي الوجود عند الحكماء والعرفاء والنور والفؤاد عند أئمتنا عليهم السلام، نافي ذلك قوله: فالإنسان مثلاً حقيقة كلية، وهو الإنسان العقلي، فإن المراد بها فيه حقيقته في مرتبة العقول، وقوله: ولها أمثلة جزئية وأفراد شخصية كزيد وعمرو بعد التأمل التام.

وإن أراد بها الحقيقة العقلية بالمعنى المذكور لم يتم كون ما ذكر مثلاً لها على كليتها وجزئيتها، بل هو مثال لحقيقته العقلية الجزئية.

وأما ثانياً؛ فلأن المشاعر والألواح الذهنية إن كانتا مشاعر وألواحاً للإنسان العقلي فهو بديهي البطلان؛ لأن الإنسان العقلي بما تقدم لا فؤاد ولا قلب ولا نفس ولا خيال له حتى يكون الأول الذي هو الوجود، والنور الذي هو المادة الأولى لخلق الإنسان وحقيقته في البدء والذكر الأول الذي هو مدرك المعرفة أعلى مشاعره، والثاني وهو العقل الجوهري الذي هو حقيقة معنى الإنسان الذي هو مدرك المعاني أوسط مشاعره، والثالث والرابع اللذان هما مدرك الصور المسميان بالنفس والخيال آخر مشاعره.

وإن كانتا مشاعر وألواحاً للحسي فقط، فهو مع أنه مما لم يكن معنياً بالذكر أوضح بطلاناً من الأول.

وإن كانتا مشاعر وألواحاً للإنسان الجامع للعقلي والحسي أشكل الأمر بالنسبة إلى ذاتها الذي هو من حقايق المراتب.

وأوضح من ذلك بطلاناً قول من قال بأن المظاهر إدراكات المشاعر

لا نفسها، فإنه على فرض صحته يستلزم كون المشاعر أيضاً مظاهراً، غاية الأمر أنها مظاهر بالواسطة على هذا التقدير، وبدونها على غيره.

وأما ثالثاً؛ فلأنه إن أراد بكون العرش مثالها الكلّي كونه دليلاً عليها، فهو متّجه، ولكنه لا يلزم ما تقدم من كون زيد وعمرو أمثلة جزئية وأفراداً شخصية للإنسان العقلي، فإنهما ليسا دليلين عليه.

وإن أراد بذلك الظاهر، تم كونهما مثلاً للإنسان، وبطل كون العرش مثلاً لها؛ لأنه ليس ظاهر حقيقة الجنة الكلية.

وأما رابعاً؛ فلأن حقيقة كون الجنة الكلية روح العالم بالمعنى المتعارف للروح - أعني المتوسط بين العقل والنفس - إنما يتم في الجنة التي أرضها الكرسي، وسقفها عرش الرحمن، لا ما فوقها؛ لعدم تحقق المتوسط فيه.

بل قد يقال: إنه إنما يتم بالنسبة إلى الجنة المعقولة المشهورة بالروحانية دون الجنة الكثيفة المحسوسة، وبمعنى أصله وذاته وكنهه لا يتم أيضاً؛ لكون المحقق كونه كنهاً وأصلاً هو الرحمة لا الجنة.

اللهم إلا أن يدعى أن الرحمة كنه الجنة، فتكون الجنة كنه العالم بواسطة كون الرحمة كنهها، وهي كنهه.

وأما دعوى كون حقيقتها هي الولاية والحقيقة المحمدية اللتان هما متعلقتا المشيئة والاسم الذي هو الرحمن، وأنهما أحد معاني العرش، فلعلها راجعة إلى ما ذكرنا، وإلا فهي غير ظاهرة من النص كتاباً وسنة، فهي كدعوى كون المثال لغير جنة عدن الجنان السبع في السماوات السبع لا العرش؛ إذ هو بمعنى الجنة التي سقفها عرش الرحمن، وأرضها محدد

الجهات مثال لجنة عدن دون غيرها، مع كونها كما ترى مما لم يرد بها دليل أصلاً، ولا يحكم بها وهم، فضلاً عن عقل.

وأما خامساً؛ فلأن الذي يحشر المتقون إليه وفداً لم يكن هو نفس الحقيقة، بل هو مستوى الرحمن، وإن كانت أحد أفراد كغيرها.

كيف لا! وهم الذين قيل فيهم: «يا أحمد إن في الجنة قصراً من لؤلؤ فوق لؤلؤ ودرة فوق درة، ليس فيها قصم، ولا وصل فيها، الخواص أنظر إليهم في كل يوم سبعين مرة وأكلمهم، كلما نظرت إليهم ازداد ملكهم سبعين ضعفاً، وإذا تلذذ أهل الجنة بالطعام والشراب تلذذ أولئك بذكري وبكلامي وحديثي»^(١).

وبالجملة: إن كان المراد من كون حقيقة الجنة الكلية هي روح العالم كونها العلة الغائية ولو بالواسطة في إيجاده على وجه لا ينافي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢)، سواء أريد من العبادة ظاهرها من دون تقدير أمرهم، أو معه، أو أريد منها المعرفة كما هو المعروف بين أهل الحديث من المفسرين، فهو حسن، إلا أنه نوع من التجوز غير محتاج إلى هذا التطويل الذي لا طائل فيه.

وإن كان المراد غير هذا فهو فلسفة بعيدة عن الأنظار، وتمحلات واهية قد أعرضت عنها ثواقب الأفكار، فتدبر.

١- ارشاد القلوب للديلمي ١: ١٩٩، باختلاف يسير في الألفاظ.

٢- سورة الذاريات، الآية ٥٦.

أصل

قال النبي ﷺ : «لما دخلت الجنة رأيت فيها شجرة طوبى، أصلها في دار علي عليه السلام، وما في الجنة قصر ولا منزل إلّا وفيه غصن منها، أعلاها أسفاط حلل من سندس واستبرق، يكون للعبد المؤمن ألف سبط، في كل سبط مائة ألف حلّة، ما فيها حلّة تشبه الأخرى على ألوان مختلفة، وهي ثياب أهل الجنة، وسطها ظلّ ممدود في عرض الجنة كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله، يسير الراكب في ذلك الظل مسيرة مائة عام، فلا يقطعه، وذلك قوله: ﴿وظلّ ممدود﴾، وأسفلها ثمار أهل الجنة، وطعامهم متدلّل في بيوتهم، يكون في القضيّب منها مائة لون من الفاكهة مما رأيتم في دار الدنيا ومما لم تروه، وما سمعتم به وما لم تسمعوا مثلاً، وكلما يجتنى منها شيء ينبت مكانها أخرى، ﴿لا مقطوعة ولا ممنوعة﴾»^(١).

وفي بعض النسخ: وسطها ظلّ ممدود في عرض الجنة، وعرض الجنة كعرض السماء والأرض.

وربما يشعر بصحّته قوله: «يسير الراكب إلى آخره».

والظاهر أن اللفظ باق على حقيقته لم يتصرّف فيه أصلاً.

وأن ما في «البصائر» عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله: ﴿وظلّ ممدود﴾ إلى آخره^(٢): «من أنه والله ليس حيث يذهب الناس، إنما هو العالم وما

١- تفسير القمي ٢: ٣٣٦.

٢- سورة الواقعة، الآية ٣٠.

يخرج منه» ^(١) تصرّف في الآية لا في شجرة طوبى، ولا ملازمة بين التصرفين بوجه من وجوه التلازم.

ولا ينافي ذلك ما روي عن النبي ﷺ: «من أن شجرة طوبى شجرة في الجنة أصلها في داري وفرعها في دار علي عليه السلام»؛ لما في ذيله لما عرض عليه أمر ذلك من «أن داري ودار علي في الجنة في مكان واحد» ^(٢). وربما يظهر من بعض الأخبار أنها شجرة تفّاح، ومن بعض آخر أنها تحمل بكل فاكهة، ومن جملة ذلك التفّاح.

وربما يحصل لك بالتأمل أن إضافة الشجرة إلى طوبى إضافة بيانية؛ لغلبة إطلاق الثانية وإرادة الأولى غلبة يستغني اللفظ معها عن القرينة، وليست هي على الظاهر مثلاً لشجرة العلم وإن احتمل ذلك.

فما ذهب إليه بعض المتأخرين ممن سلف ذكره حيث قال: قاعدة في معنى شجرة طوبى، وهي مثال شجرة العلم، كثيرة الفروع والشعب، شريفة النتائج والأثمار من المعارف الإلهية التي أكثرها مما لا يستقل باكتسابه العقول البشرية، بل يحتاج في تحصيلها أو تناولها أن تقتبس بأنوارها من مشكاة النبوة بواسطة أول أوصيائه وأفضل أوليائه وأشرف أبواب مدينة علمه، فإن العلوم الإلهية والمعارف الربانية إنما انتشرت في قلوب المستعدين القابلين للهداية من بدو الولاية وشجرة الهداية.

ومما ورد في هذا المعنى ما رواه أعظم المحدثين رواية وضبطاً، وأوثقهم دراية وحفظاً، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين

١- بصائر الدرجات ١: ٥٠٦، ح ٣.

٢- راجع: تفسير فرائد الكوفي: ٢٠٨، ح ٢٧٦؛ وص ٢٠٩، ح ٢٨٠.

بن بابويه القمي بسنده عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «طوبى شجرة في الجنة، أصلها في دار علي بن أبي طالب عليه السلام، وليس من مؤمن إلا في داره غصن من أغصانها»^(١)، وذلك لأن نفسه الشريفة معدن الفضائل والعلوم، وكان قلبه المنور مفتاح أبواب خزانة المعرفة الموروثة من الأنبياء، سيما خاتمهم وأعلمهم عليه وآله أفضل التسليمات وأزكاها، كما أفصح قوله: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»^(٢).

وإنما نسب معنى طوبى إلى داره الأخروية من بيت قلبه المعنوي دون دار محمد ﷺ؛ لأن تفاصيل العلوم الحقيقية التي جاء بجامعها الرسول والكتاب مستفادة من بيانه وتعليمه، وهو كما أشار بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾^(٣).

وبقوله: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾^(٤).

وبقوله: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥).

وبقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(٦).

ولذلك ورد أنه قال عليه السلام لما نزلت هذه الآية: «يا علي، أنا المنذر وأنت الهادي»^(٧).

١- كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٣٥٨، ح ٥٥.

٢- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٦٦، ح ٢٩٨.

٣- سورة الرعد، الآية ٤٣.

٤- سورة الزخرف، الآية ٤.

٥- سورة النحل، الآية ٤٣.

٦- سورة الرعد، الآية ٧.

٧- تفسير فوات الكوفي: ٢٠٦، ح ٢٧١، مع زيادة.

فقد تبين بنور العقل والنقل أن مثال شجرة طوبى - أعني أصل العلوم والمعارف - في دار علي عليه السلام وأولاده المطهرين الذين هم ذرية بعضها من بعض؛ لأن كلامهم يحذو حذو أبيهم المقدس وجدهم المنور المطهر، وفروعها في دور صدور شيعتهم، وبيوت قلوب مواليهم؛ إذ يتفرع ويتشعب من علم النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام محمد وعلي وآلهما علوم عقلية وفروع فقهية في قلوب العلماء والمجتهدين من أتباعهم ومقلديهم إلى يوم القيامة، تبعاً لصاحب الفتوحات محمد بن الطائي الأندلسي ابن عربي المعروف إن أراد أن ذلك معنى اللفظ ومتفاهمه عرفاً أو لغة أو شرعاً، فهو باطل قطعاً؛ لعدم دلالة على ذلك بإحدى الدلالات الثلاث.

أما المطابقة والتضمن فواضح.

وأما الالتزام فلعدم اللزوم عقلاً أو عرفاً أو شرعاً، فما ذلك إلا كقول من يقول في تفسير قوله: إذا وقعت الفارة في البئر فانزع لها سبع دلاء، أن المراد من الفارة المعصية، ومن البئر القلب، ومن الدلاء الاستغفار، وكقول من يقول: إن المراد من القائم عليه السلام العقل، ومن خروجه استيلائه على جميع المشاعر والنفس والبدن واعتدال الطبيعة، ومن يأجوج ومأجوج الوسواس والأوهام الباطلة، ومن خروجهم أمام الساعة ظهورهما قبلها واستيلاؤهما على جميع المشاعر، ومن شربهم ماء البحر يعني النفس وأكلهم الشجر مع ما ذكر شؤون النفس أن تتعلق بمصالح البدن، وغير ذلك مما لا يسمن ولا يغني من جوع، بل هو مخالف للضرورة قطعاً.

وعلى كل حال فمقتضى أنها في بيت النبي صلى الله عليه وآله أو أمير المؤمنين عليه السلام أن يكون مكانها في جنة عدن التي تقدم سابقاً أنها لا حضير لها لصفائها.

ومقتضى ما أسلفناه من تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُصَدِّقِينَ﴾^(١) أنها في جنة أصحاب اليمين التي هي أقل من جنة المقرّبين، وهما متدافعان. اللهم إلّا أن يقال: إن كون الثانية لأصحاب اليمين الذي هو أمير المؤمنين عليه السلام لا يستلزم كونها له أيضاً، ورؤية النبي ﷺ لها لم يعلم كونها في جنة أصحاب اليمين، وعلى فرض ذلك فلا بد من تأويله برؤية أغصانها، فإنه برؤيته غصاً منها يصدق أنه رآها، وإن بعد كل البعد لا من حيث صدق الكل بالجزء، بل من جهة سياق الحديث، فإنه صريح في أنه رآها في داره أو دار علي، والمرئي في أحدهما ليس هو إلّا نفسها، فتدبر.

هذا، مع أن مثل ذلك مبني على ما ذهب إليه أفلاطون وسقراط في باب الصور، بل أثولوجيا وأرسطاطاليس أيضاً من إثبات الحقائق العقلية لكل ذي طاهر كالإنسان العقلي والفرس كذلك والحيوانات العقلية والنباتات كذلك والأرض العقلية والنار كذلك، والجنة الحقّة الإلهية العقلية والسموات العلى كذلك، وسائر الصور المفارقة الإلهية والطبائع النوعية الموجودة في علم الله وقضائه، وقد أنكره المتأخرون عنهم كصاحب الشفاء وغيره، فإن ما نحن فيه من ذلك، أو مما يلزمه.

أصل في الأعراف

الأعراف، قيل: هو سور بين الجنة والنار، باطنه فيه الرحمة، وهو ما يلي منه الجنة، وظاهره من قبله العذاب، وهو ما يلي منه النار، يكون عليه

من تساوت كفتاً ميزان حسناته وسيئاته، فهم ينظرون بعين إلى الجنة وبأخرى إلى النار، وليس لهم ما يرجح دخولهم في إحدى الدارين. وفي «البصائر» أنه: صراط بين الجنة والنار^(١).

وفي تفسير علي بن إبراهيم، عن الصادق عليه السلام أنه: «كثبان بين الجنة والنار»^(٢).

وفي «الكافي» عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه الأئمة عليهم السلام^(٣). وفي الكل ما عدا الثالث تأمل.

أما الأول؛ فلا أنه هو المعنى المعنى بقوله تعالى: ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمُ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ﴾^(٤)، باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، لا المعنى المعنى بقوله: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾^(٥).

وأما الثاني؛ فلأن المناسب على فرضه «وفي الأعراف رجال» إن لم يكن مرتفعاً لا «على الأعراف رجال»، مضافاً إلى منافاة ذلك لمادة اشتقاقه، وإن كان مرتفعاً فهو غير مناف لما دلّ على أنه كثبان بين الجنة والنار، فيحمل عليه، فلا يكون مقابلاً له.

وإن أبيت عن ذلك وادعيت أنه ليس المراد به إلا الصراط المعروف صددتك بأن الكتاب والسنة كليهما دالان على أن الأعراف غير الصراط،

١- بصائر الدرجات ١: ٤٩٦، ح ٥.

٢- تفسير القمي ١: ٢٣١.

٣- الكافي ١: ٤٥١، ح ٩.

٤- سورة الحديد، الآية ١٣.

٥- سورة الأعراف، الآية ٤٦.

والصراط غير الأعراف.

وأما الرابع؛ فلأن التركيب والنظم يتألفانه، بل يردّانه؛ إذ بعد كون المراد من الرجال فيها هم الأئمة لا معنى لكون المراد من الأعراف ذلك؛ لأنه يكون المعنى حينئذ: على الأئمة أئمة، وهو مما لا معنى له، وأن ما ورد في بعض الأخبار من إطلاق الأعراف عليهم فهو محمول على كونه مجازاً، إما لارتفاعهم، أو لكونهم أهله، أو كونه محلاً لهم.

وعلى كل حال فلا يظهر من النصوص الحصر، فلا ينافي كون الأئمة على الأعراف ليعرفوا كلاً بسميهم كون غيرهم ممن تساوت حسناته وسيئاته معهم.

ومن هنا جمع بعض المتأخرين بين الأخبار بذلك، حيث قال في أثناء كلام له: لا منافاة بين هاتين الروايتين وبين ما تقدّمهما من الأخبار، كما زعم الأكثرون؛ لأن هؤلاء القوم يكونون مع الرجال الذين على الأعراف، وكلاهما أصحاب الأعراف استناداً إلى ما عن الجوامع عن الصادق عليه الصلاة والسلام من أن الأعراف كثنان بين الجنة والنار، يوقف عليها كل نبي وكل خليفة نبي مع المذنبين من أهل زمانه، كما يقف صاحب الجيش مع الضعفاء من جنده، وقد سبق المحسنون إلى الجنة فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه: انظروا إلى إخوانكم قد سيقوا إلى الجنة ... إلى آخره^(١).

وإلى ما عن القمّي رحمته الله: «الأعراف كثنان بين الجنة والنار، والرجال

١- تفسير الصافي ٢: ٢٠٠، وقد اكتفى بقوله: يدل على ما قلناه صريحاً حديث الجوامع.

والرواية في: تفسير جوامع الجامع ١: ٤٣٨.

الأئمة عليهم السلام يقفون على الأعراف مع شيعتهم وقد سبق المؤمنون إلى الجنة، فيقول الأئمة عليهم السلام لشيعتهم من أصحاب الذنوب: انظروا إلى إخوانكم في الجنة قد سبقوا إليها بلا حساب، وهو قول الله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾، ثم يقال لهم: انظروا إلى أعدائكم في النار، وهو قوله: ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ «الحديث (١)».

فظهر أن الثالث هو الحق؛ لكثرة نصوصه وصحتها، وسلامته وسلامتها من الإيراد، وأن المراد من الرجال الذين هم على الأعراف بالوصف المذكور في الآية هم الأئمة بدون منافاة لكون غيرهم ممن ذكر معهم.

هذا، وقد يذب عن الأول بأنه أمر مستفاد من آية الحجاب المفسر بالسور قبل هذه الآية، وهي قوله: ﴿وَيَبْسُغُهُنَّ حِجَابٌ﴾^(٢)، فيكون المراد بالأعراف أعراف الحجاب الذي هو عبارة عن أعلاه، وهو منه قطعاً، وهو لا يخلو من قوة.

فظهر لك ما في ما عن الحكيم الشيرازي من أن الأعراف غير السور الواقع بين الجنة والنار^(٣).

إلى أن قال: وأما الأعراف فأصله مأخوذ إما من العرفان كما قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾^(٤)، وإما من عرف الفرس، وهو شعر عنقه،

١- تفسير القمي ١: ٢٣١.

٢- سورة الأعراف، الآية ٤٦.

٣- العرشية: ٢٧٧، قاعدة في الأعراف وأهله.

٤- سورة الأعراف، الآية ٤٦.

وهو الموضع المرتفع منه، والعرفة أيضاً الرمل المرتفع، كناية عن ارتفاع مكانهم وعلو ذاتهم، وأهل الأعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم [ويرون بنور بصيرتهم الباطنة أهل الجنة وأهل النار وأحوالهما في الآخرة، كما قال النبي: «اتقوا من فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» لكنهم^(١) يعدّون من هذا العالم من حيث أبدانهم كما قيل: أبدانهم في العالم الأسفل وقلوبهم معلقة كالقناديل بالملأ الأعلى، فهم بالأجساد أرضيون، وبالقلوب سمائيون، أشباحهم فرشية، وأرواحهم عرشية، ولم يموتوا بالموت الطبيعي حتى يدخلوا الجنة بدءاً كما دخلوها روحاً، كما قال: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾، رجاء رحمة الله، وإذا خرجوا عن الدنيا كان طمعهم عين الوصول وقوتهم عين الفعلية والحصول، وأما قبل ذلك فحالهم كحال برزخي بين أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار؛ لأن قلوبهم منعمة في نعيم الجنان من الإيمان والعرفان، وأبدانهم معذبة بعذاب الدنيا وموذيبتها، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾^(٢).

والذي يدل على صحة ما ذكرناه أمور:

الأول: ما ورد عن أئمتنا عليه السلام أنهم قالوا: «نحن الأعراف».

والثاني: أن الآية تدل على غاية مدحهم، والمتوسّطون في الرتبة التي لا رجحان لواحدة من كفتي موازينهم، الواقفون في السد الحاجز بين الدارين: الجنة والنار، ليسوا من المدح في هذا الحل، ومن المعرفة على

١- ما بين المعقوفين أثبتناه من المصدر.

٢- سورة الأعراف، الآية ٤٧.

هذه الدرجة، بأن يعرفوا كلاً من الطائفتين بسيماهم، ومعرفة النفوس أمر عظيم.

والثالث: أن وضع الدعاء والمناجاة لطلب الحاجات إنما هي الدنيا وقبل الموت، وأما الآخرة وما بعد الموت ففيه ميعاد الوصول والوجدان أو حصول اليأس والحرمان^(١).

فإن أعلى السور منه، والرجوع إلى قواعد الاشتقاق غير مجدٍ مع النص على خلافه، أو عدم النص عليه الاشتراك المبدأ، مضافاً إلى أن المأخوذ هو لا أصله، وأن الأخذ مع قطع النظر عن كون الأولى أنه من المعرفة من العرفان اشتقاق، ومن عرف الفرس الذي هو عبارة عن شعر عنقه نقل أو غيره، فيستلزم استعمال اللفظ في حقيقته، أو مجازيه، أو حقيقته ومجازه، وهو غير جازٍ على المعروف.

وأن كونه من عرف الفرس لا ينافي كونه السور، وأن الرجال في الآية هم الأنبياء والأئمة مطلقاً كما يظهر من بعض، أو نبينا ﷺ وخلفاؤه، أو خلفاؤه فقط كما يظهر من بعضها الآخر، فعدم التصريح بعنوانهم المختص بهم؛ إيهاماً لإدخال بعض أهل الرياضات الكاذبة، وتمويهاً لإدراج بعض الحكايات غير المناسبة ممن يحذو حذوه ويقتفي أثره، وإن كان اعتبار الكمال فيهم هو أمر ربما يُعد فوق التضرع بما ذكر، وأن التدبر فيما بعد الآية، وهو قوله: ﴿وَتَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ وإذا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿وَتَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالاً

يَعْرِفُونَهُمْ بِسِمَاهُمْ»^(١) يقتضي أن ما على الأعراف أعمّ من أصحاب الأعراف، وأن التوصيف فيها لبعض دون آخر، فإن النداء بين كليهما ممن على الأعراف، والأول مع إظهار الانكسار في السلام على أهل الجنة والخوف ولذا تعوّدوا، والرجاء ولذا طمعوا، والثاني مع التعبير والتشमित وتفوق من المنادي، فالأصحاب هم الأئمة، وغيرهم ممن نادى هو من تساوت كفتا ميزانه، والكل على الأعراف بدون تناف بينهما، وأن الدعاء والمناجاة من غير أهل الدنيا من أهل البرزخ، وأهل الجنة والنار أكثر من أن يُحصيا.

وكفاك ما روي من أن الله تعالى يوقف رجلاً يوم القيامة فيقول له: ألم آمرك؟ ألم أنهك، فيقول: بلى يا رب، فيقول: فلم عصيتني؟ فيقول: يا رب، غلبت عليّ شقوتي، فيقول: مروا به إلى النار، فتأخذه ملائكتها، فيقول: وعزتك وجلالك ما كان هذا ظني بك، فيقول للملائكة: قفوا به، فيقفون به، فيقول له: ما كان ظنك بي؟ فيقول: ظني بك أن تغفو عني، فيقول: يا ملائكتي، وعزّتي وجلالي ما كان ذلك ظنه بي، ولو كان ذلك ظنه بي في دار الدنيا لما روعته بالنار، ولكن أجزوا له كذبه وأدخلوه الجنة.

وأن كلاً من الأنبياء يقول يوم الحساب: نفسي نفسي^(٢)، حتى أنه قد ورد أن عيسى بن مريم يقول: نفسي نفسي، لا أُمّي ولا أمتي، وأنه لم يعكس ذلك إلا نبينا ﷺ.

فإن لم يكتف الخصم بذلك قلنا: فما هو قائل في مثل قوله: ﴿وَإِذَا

١- سورة الأعراف، الآيات ٤٦ - ٤٨.

٢- تفسير القمي ٢: ٤٢١.

الْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقَرَّبِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا ﴿١﴾ لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا
وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا ﴿٢﴾ .

وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ
الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ (٣) .

وقوله: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُغْتِيثِينَ﴾ (٤)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا
رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضْلَلْنَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ
الْأَسْفَلِينَ﴾ (٥) .

وقوله: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ ﴿قَالَ اخْسَوْا فِيهَا وَلَا
تُكَلِّمُونَ﴾ (٦) .

وقوله: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا
وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ (٧) .

وقوله: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿١﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ (٨) ؟

وعلى كل حال فالدليل الوارد في المقام على أصناف:

الصنف الأول: ما دل على أن الأعراف أعلى الحجاب، وهو ظاهر
الآية؛ إذ الظاهر أن الألف واللام فيها نائبة مناب المضاف إليه، فيكون

١- سورة الفرقان، الآيتان ١٣ و ١٤ .

٢- سورة فاطر، الآية ٣٧ .

٣- سورة فصلت، الآية ٢٤ .

٤- سورة فصلت، الآية ٢٩ .

٥- سورة المؤمنون، الآيتان ١٠٧ و ١٠٨ .

٦- سورة السجدة، الآية ١٢ .

٧- سورة المؤمنون، الآيتان ٩٩ و ١٠٠ .

التقدير: وعلى أعراف الحجاب الذي هو السور رجال، كقوله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١)، فيدل على أنها ما ارتفع من السور.

الثاني: ما دلّ على أنها كثنان بين الجنة والنار، كرواية المجمع^(٢) والجوامع^(٣) والقمي^(٤).

والثالث: ما دلّ على أنه الصراط، وهو رواية «البصائر»: والأعراف صراط بين الجنة والنار^(٥).

الرابع: ما دلّ على أنها نفس الأئمة فقط، أو مع غيرهم من الأنبياء والأوصياء، وهي رواية «الكافي» المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذه الآية: «نحن على الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم، ونحن الأعراف الذي لا يعرف الله عز وجل إلا بسبيل معرفتنا، ونحن الأعراف يعرفنا الله عز وجل على الصراط فلا يدخل الجنة إلا من عرفنا»^(٦)، وغيرها.

فلا بد في تعيين مدلول أحدها من مرجح له، وقد تقدم ذكر ما يصلح للترجيح، فلا تغفل.

أصل

النار سبع درجات، تسمى بالأبواب، أو الأبواب بها كما أشار قوله

١- سورة البقرة، الآية ٣١.

٢- مجمع البيان في تفسير القرآن ٤: ٦٥٣.

٣- تفسير جوامع الجامع ١: ٤٣٨.

٤- تفسير القمي ١: ٢٣١.

٥- بصائر الدرجات ١: ٤٩٦، ح ٥.

٦- الكافي ١: ٤٥١، ح ٩.

تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾^(١)، وغيره إليه.

ففي «الخصال» عن الصادق عليه السلام أن «للنار سبعة أبواب: باب يدخل منه فرعون وهامان وقارون، وباب يدخل منه المشركون والكفار ومن لم يؤمن بالله طرفة عين، وباب يدخل منه بنو أمية هو لهم خاصة لا يزاحمهم فيه أحد، وهو باب لظى» الحديث^(٢).

وفي المجمع عنه عليه السلام: «أن جهنم لها سبعة أبواب أطباق بعضها فوق بعض، ووضع إحدى يديه على الأخرى فقال: هكذا، وإن الله تعالى وضع الجنان على الأرض ووضع النيران بعضها فوق بعض، فأسفلها جهنم، وفوقها لظى، وفوقها الحطمة، وفوقها سقر، وفوقها الجحيم، وفوقها السعير، وفوقها الهاوية»^(٣).

وفي رواية بالعكس^(٤).

وعن القمّي وغيره التصريح بأنها سبع درجات: الأولى - وهي أعلاها - الجحيم فإنها لا تزال تغلي، الثانية: ﴿لَظَى * نَزَاعَةٌ لِلشَّوَى * تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى * وَجَمَعَ فَأَوْعَى﴾^(٥)، الثالثة: ﴿سَقَرٌ * لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ * لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ * عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرٍ﴾^(٦)، الرابعة: الحطمة ومنها يثور شرر كالقصر كأنها جمالات صفر، تدق من صار إليها كما يدق الكحل، وكلما عاد

١- سورة الحجر، الآية ٤٤.

٢- الخصال ٢: ٣٦١، ح ٥١.

٣- مجمع البيان في تفسير القرآن ٦: ٥١٩، وقد رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام.

٤- المصدر نفسه، عن الكلبي.

٥- سورة المعارج، الآيات ١٥ - ١٨.

٦- سورة المدثر، الآيات ٢٧ - ٣٠.

كذلك عاد إلى ما كان، الخامسة: الهاوية، وفيها ملوك يدعون: يا مالك أغثنا، فإذا أغاثهم جعل لهم آنية من صفر من نار فيها صديد ما يسيل من جلودهم، كأنه مهل، فإذا رفعوه ليشربوه تساقط لحم وجوههم فيها من شدة حرّها، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾^(١)، ومن هوى فيها هوى سبعين عاماً، كلما احترق جلده بدّل جلدًا غيره، السادسة: السعير، وفيها ثلاثمائة سرادق من نار، وفي كل سرادق ثلاثمائة قصر من نار، في كل قصر ثلاثمائة بيت من نار، في كل بيت ثلاثمائة لون من عذاب النار، فيها حَيَات من نار وعقارب من نار وجوامع من نار وسلاسل من نار وأغلال من نار، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا﴾^(٢)، السابعة: جهنم، وتسمى الغاشية، وفيها الفلق وهو جبّ إذا فتح أسعر النار سعراً، وهو أشدّ النار عذاباً، وفي وسطها صعود، وهو جبل من صفر من نار، في وسطه سقر، وهو واد عظيم من نار، في وسطه جب يقال له هب هب، كلما كشف غطاؤه ضجّ أهل النار من حرّه^(٣).

وفي «المعاني» عن الصادق عليه السلام أن الفلق «صدع في النار، فيه سبعون ألف دار، في كل دار سبعون ألف بيت، في كل بيت سبعون ألف أسود، في جوف كل أسود سبعون ألف جرة سمّ، لا بدّ لأهل النار أن يمرّوا

١- سورة الكهف، الآية ٢٩.

٢- سورة الإنسان، الآية ٤.

٣- تفسير القمي ١: ٣٧٦، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

عليها»^(١).

ولعلَّ إطلاق الوسط على العقبة الشاقّة المصعد غير مناف لما ذكرنا، ولما روي عن الصادق عليه السلام من أنه جيل من النار يصعد فيه سبعين خريفاً، ثم يعاد كذلك، وهكذا أبداً^(٢).

وأنه - كما في بعض الأخبار - إذا وضعت اليد والرجل عليه ذابتا، وإذا رفعتا عادتا، وأن آثام المعروف بأنه واد من صفر مذاب يجري حوله^(٣).

فمن هنا يعلم أنه أشدّ النار عذاباً، وأن جهنم أعظم الأبواب السبعة أو الدرجات كذلك، وأسفلها وأشدّها وأولاها بأهلها وأبعدها قعرأ، ومن ثم سميت هذه الطبقة بهذا الاسم، وجمعت على رأي وصفي الحرارة والبرودة حتى قيل: إن النار من أعظم المخلوقات، وهي سجن الله في الآخرة، وسميت جهنم لبعد قعرها، يقال: بشر جهنم إذا كانت بعيدة القعر، وهي تحوي الحرور والزمهرير، ففيها الحرّ على أقصى درجاته والبرد على أقصى درجاته، وبين أعلاها وأسفلها مسافة خمس وسبعين مائة من السنين^(٤).

وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر فيها سوى بني آدم والأحجار المتخذة آلهة، والجن لهبها كما قال تعالى: ﴿وَقَوَّذُهَا النَّاسُ وَالْجِبَرَةُ﴾^(٥)، وقوله: ﴿فَكُبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَالْجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾^(٦).

١- معاني الأخبار: ٢٢٧، ح ١.

٢- تفسير الصافي ٥: ٢٤٧، ولم ينسبه إلى الإمام الصادق عليه السلام.

٣- أنظر: تفسير القمي ١: ٣٧٦.

٤- أنظر: الفتوحات المكية ١: ٢٩٧.

٥- سورة البقرة، الآية ٢٤.

٦- سورة الشعراء، الآيتان ٩٤ و ٩٥.

ومن أعجب ما روي عن النبي ﷺ أنه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا هذه عزيمة فارتاعوا، فقال ﷺ: «أتعرفون ما هذه الهدية؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: حجر ألقى من أعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل إلى قعرها [فكان وصوله إلى قعرها]»^(١) وسقوطه فيها هذه الهدية، فما فرغ من كلامه إلا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات، وكان عمره سبعين سنة، فقال رسول الله ﷺ: الله أكبر، فعلمت الصحابة أن هذا الحجر هو ذاك، وأنه منذ خلقه الله يهوي في جهنم، فلما مات حصل في قعرها، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾^(٢) «^(٣) .

فانظر ما أعجب كلام الله، وما أحسن تعريف النبي ﷺ لأصحابه، وإن تخيل أن للنظر فيه مجالاً من وجوه:

أحدها: أن النار من المخلوقات العظيمة؛ إذ الغضب أعظم منها، ولذا منه خلقت، ولسطوته خافت ووجلّت، فلا بد من كون إضافة أعظم إلى المخلوقات من إضافة الصفة إلى الموصوف، كجرد قطيفة.

وفيه: أن التجوز المذكور غير رافع للإشكال لو ورد، وإلا فالحق أنه غير وارد أصلاً؛ للفرق البين بين قول القائل: إنها أعظم المخلوقات، وبين قوله: إنها من أعظم المخلوقات، فالإيراد المذكور وارد على الأول دون الثاني.

ثانيها: أنا لم نجد هذا التقدير في شيء من الأخبار.

١- من المصدر.

٢- سورة النساء، الآية ١٤٥ .

٣- الفتوحات المكية ١ : ٢٩٨ .

وفيه: أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

ثالثها: أن مقدار مبلغ هوي الهاوي في النار ينبغي أن يقدر بحركة الأعمال دون عدد الأعمار؛ إذ ذلك يقتضي فيما لو كان من هو أسوأ حالاً ممن ذكر بمراتب أقل عمراً منه أن يعذب أقل منه بقدر عمره أيضاً وهو خلف، فظاهر الخبر غير معمول عليه.

وفيه: أن لقائل أن يقول: إن ما ذكر لا ينافي كون الهوي بقدر حركة الأعمال؛ إذ من المحتمل أو الظاهر أنه قد اتفق مثل ذلك في علم الله. وبالجمله: قد اتفق تساوي مقتضى حركة الأعمال مع عدد الأعمار في علم الله في الفرض المذكور، فلا ينافي كون المناط هو الأول دون الثاني.

رابعها: أن النار ليست هواء محرقاً كالسموم، وإنما هو عنصر برأسه خلقه الله من غضبه، كما أن النار العنصرية خلقت من حركة فعله وإيجاده. وفيه: أن الاستثناء المذكور قرينة على التجوز، وأن المراد منها ما ذكر.

خامسها: أن هناك ما هو أعجب مما ذكره، كالعروج بالنبي ﷺ إلى الملكوت، فأشرف على خلق السماوات والأرض وخلق نفسه التي هي قبل العقل بما لا يكاد يتناهى، وشهدهما؛ إذ هو في مقام قاب قوسين قد أشهد على خلق العقل، وأنهى علمه إليه، وفي مقام «أو أدنى» المفسر بـ «بل أدنى» أشهد على خلق نفسه، وعرفها، فهناك عرف ربه.

وفيه: أن ثبوت العجب لما ذكر آنفاً لا ينافي ثبوته لغيره. وفي حديث: «أن جبرئيل قد جاء إلى النبي ﷺ يوماً وهو قاطب،

وقد كان قبل ذلك إذا جاء يجيء متبسماً، فقال النبي ﷺ: يا جبرئيل، جئتني اليوم قاطباً! فقال: يا محمد، قد وضعت منافخ النار، فنفخ فيها بأمر الله ألف عام حتى ابيضت، ثم نفخ عليها ألف عام حتى احمرت، ثم نفخ عليها ألف عام حتى اسودت، فهي سوداء مظلمة، لو أن قطرة من الضريع قطرت في شراب أهل الدنيا ل مات أهلها من نتنها^(١)، وفي جهنم واد يسمى الفلق يوفد عليه ألف سنة لم يتنفس، فإذا تنفس أحرق جميع النيران.

وادعى بعض أهل الحديث التنافي بينه وبين ما روي عن الصادق عليه السلام من أنه «إذا استقر أهل النار في النار يفقدونكم، فلا يرون منكم أحداً، فيقول بعضهم لبعض: ﴿ما لنا لا نرى رجالاً كنا نعدُّهم من الأشرار﴾ * اتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ»^(٢)، قال: وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾^(٣)، يتخاصمون فيكم فيما كانوا يقولون في الدنيا»^(٤).

وجمع بينهما بأحد أمور:

أحدها: بأن للنار طبقات، فلعل لكل طبقة منها حكم خاص من النور أو الظلمة - ثم ساق الكلام إلى أن قال: - وعن مولانا زين العابدين عليه السلام أن «النيران بعضها فوق بعض، فأسفلها جهنم، وفوقها لظى، وفوقها الحطمة، وفوقها الجحيم، وفوقها السعير، وفوقها الهاوية»^(٥).

١- تفسير القمي ٢: ٨١.

٢- سورة ص، الآيتان ٦٢ و ٦٣.

٣- سورة ص، الآية ٦٤.

٤- الكافي ١٥: ٣٤٠، ح ١٠٤.

٥- مجمع البيان في تفسير القرآن ٦: ٥١٩، رواها عن أمير المؤمنين عليه السلام.

وفيه: أن مجرد الاحتمال غير كاف في الجمع وصرف الظاهر؛ إذ هو لا يكون إلا معه لأخذه في مفهومه.

وأن ما ذكره أولاً وثانياً أيضاً متنافيان، فإن الأول والثاني بعد اتفاقهما على كون جهنم أسفل الطبقات قد اختلفا في الجحيم فاعتبرها الأول أعلى الطبقات حيث اشتمل على ما لفظه: أن الله جعل للنار سبع درجات أعلاها الجحيم، يقوم أهلها على الصفا منها تغلي أدمغتهم كغلي القدور بما فيها - إلى أن قال: - والسابعة جهنم، والثاني رابعها كما تقدم، فالتنافي فيما ذكر وجهاً للجمع أظهر، والجمع بينهما بحمل العلو في الجحيم على العلو الرتبي الوصفي دون العلو المكاني أيضاً محتاج إلى الدليل على وجه، وإلا فقد يقال: إن ذلك الدليل أيضاً من جملة المعارضات، وإن سقر لم تذكر في الثاني، فبناء على أن مفهوم العدد حجة قد يقرر التنافي بطرز آخر.

ثانيها: أنه يجوز أن يكون التفقد باعتبار الأصوات، فإنه قد روى الصدوق عن الباقر عليه السلام: «أن أهل النار يتعاونون فيها كما تتعاون الكلاب والدياب مما يلقون من أليم العذاب، ما ظنك بقوم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها من شيء، عطاشى جياع، كليلة أبصارهم، بكم عمي، مسودة وجوههم، خاسئين فيها نادمين، مغضوب عليهم فلا يرحمون، ومن العذاب لا يخفف عنهم وفي النار يسجرون، ومن الحميم يشربون، ومن الزقوم يأكلون، وبكالليب يحطمون، وبالمقامع يضربون، والملائكة الغلاظ الشداد لا يرحمون، فهم في النار يسجرون، وعلى وجوههم يسحبون، ومع الشياطين يقرنون، وفي الأنكال والأغلال يصفدون. إن دعوا

لم يستجب لهم، وإن سألوا حاجة لم تقض لهم»^(١).

وفيه - مضافاً إلى أن خروج الصوت عن متعارفه مما يمنع حصول التعارف - أنه لو كان الأمر كذلك لقالوا: ما لنا لا نسمع أصوات رجال كنا نعدّهم من الأشرار؟!

ثالثها: أنه يجوز أن يكون التفقد في حال البرق، فإن نار جهنم فيها ظلمات ورعد وبرق على ما قيل.

وفيه - مضافاً إلى عدم ثبوت ذلك وقطع النظر عن كون المناسب أن يكون ذلك على فرضه فيما هو محتاج إلى النفخ كباقي الطبقات غير جهنم لبلوغ حرارتها المنتهى - أن البرق لاسيما في مقام الغضب لشدته مما يمنع الأبصار ويكلّ الذهن ويذهب بالأنظار.

رابعها: أن ذلك في ابتداء سقوطهم في جهنم قبل عروض الأهوال وجعل الأغلال ليرسوا في القعر والمآل بين أيديهم وإلى جوانبهم لتضييق الأمكنة والمحال، فهم حينئذ متمكنون من النظر والاطلاع على حال من حلّ معهم في تلك البقاع.

وفيه: أن جبرئيل قد أخبر عن أمر قد مضى، ووقوع أهل النار فيها إنما يكون بعد يوم القيامة بعد النفخ بمدة عظيمة، فابتداء سقوطهم في منتهى الظلمة النفخية.

فالحق في الجواب - على فرض التعارض - أحد أمور:

منها: أن النار بظلمتها إنما ذهبت عنها أجزاءها النورية دون غيرها من الأجزاء الاشتعالية الكافية في الاطلاع في الجملة.

١- الأمالي للشيخ الصدوق: ٥٥٧، ح ١٤، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

ومنها: أنهم لما كانوا في الدنيا مع أهل الإيمان على طرفي نقيض معتقدين أن الحق معهم، وأنهم بذلك يدخلون الجنة، وأن أهل الإيمان على باطل وأنهم بذلك يدخلون النار، كان دخولهم في النار دليلاً قاطعاً على عدم دخول أهل الإيمان فيها حتى عدّ قطعهم بذلك بمنزلة الشهاد والعيان، فعبروا له بـ «لا نرى».

ومنها: أنهم قد عرفوا ذلك في أول نزولهم في قبورهم وسؤال منكر ونكير إياهم، وفي برزخهم يعرضهم على ناره غدواً وعشيّاً، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾^(١)، وفي يوم القيامة حيث عضواً على أيديهم وقالوا: يا ليتنا كنّا تراباً، كما دلّ عليهما قوله: ﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً﴾^(٣) على بعض التفاسير؛ إذ هو جزئي إثر كلي دالاً عليه دلالة قطعية يقينية.

فقولهم حينئذ: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالاً﴾^(٤) توبيخ لأنفسهم ولوم لها على نفس المقدمات المفضية إلى فراق أولياء الله، فكأنهم قالوا: ما لنا قد فعلنا ما حجبنا عن أولياء الله حتى لا نراهم حينئذ.

ومنها: أن اسوداد وجوههم أعلى درجة في السواد من النار بحيث يعد سوادها في جنب سواد وجوههم غبرة، فعملوا ذلك بذلك.

وعلى كل حال فهي طبقات تتفاوت مراتبها شدة وضعفاً بأعمال

١- سورة غافر، الآية ٤٦.

٢- سورة الفرقان، الآية ٢٧.

٣- سورة النبأ، الآية ٤٠.

٤- سورة ص، الآية ٦٢.

الداخلين فيها.

قال الصادق عليه السلام: إن النواويس المعروفة بطبقات النيران شكت إلى الله شدة حرّها، فقال لها: اسكتي فإن مواضع القضاة أشدّ حرّاً منك ^(١). لكل طبقة باب، لكل باب أهل، فما يتوهم من بعض الآيات - بل العبارات - أنها أبواب لا طبقات فهو مؤول راجع إلى ما ذكرنا. والظاهر أنها أبواب حسية لا وهمية أو خيالية أو تقديرية كما طفح بذلك قوله: ﴿ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ ﴾ ^(٢).

واشتمالها على القصور والبيوت ونحوها، وحكاية ورود جبرئيل عليها وأمره برفع غلقها، وإطلاعه على بعض أهلها وشكايتهم حرّها عنده، وسؤالهم له عن نبيهم صلّى الله عليه وآله الرحمة وشفيع الأمة ونحو ذلك.

أصل

ما عليه من أسلفنا ذكره من أهل الفن من أن النار لها حقيقة كلية هي البعد من رحمة الله صورة غضبه، ومظهر اسم الجبار والمنتقم، ولها مثال كلي هي نار جهنم، ولها مظاهر كلية وجزئية هي طبقات جهنم، وأبوابها وطبقاتها سبعة، تحت الكرسي، وفيه أصول السدرة، ومنها منبت شجرة الزقوم طعام الأثيم طلّعها كأنه رؤوس الشياطين، وهناك تنتهي أعمال الفجار والمنافقين، وهي محيطة بالكافرين، وكذا سرادقها، ولها أمثلة هي أهوية النفس الهاوية المظلمة والصدور الضيقة الحرجة، وأبوابه سبعة لقوله تعالى:

١- أنظر: من لا يحضره الفقيه ٣: ٦٠، ح ٣٢٢٦.

٢- سورة الهمزة، الآية ٨.

﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾^(١)، وهي عين أبواب الجنة لأهلها، فإنها على شكل الباب الذي إذا فتح على موضع انسد به موضع آخر، فعين غلق هذه الأبواب على الجنة فتحها إلى النار، إلّا باب القلب فإنه أبداً مطبوع على النار ﴿لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾^(٢)؛ لأن صراط الله كما مرّ أدق من الشعر، فيحتاج من يسلكه إلى كمال الدقة واللطافة، فأنى يتيسر سلوكه للحمقى الجاهلين سيما مع العناد والاستكبار.

فأبواب النار سبعة، وأبواب الجنان ثمانية.

ومحط النظر فيه من وجوه:

أحدها: أن حقيقة النار بناء عليها نفس غضب الله وحقيقة ما احتوت عليه صورته كما أن حقيقة الجنة وما احتوت عليه نفس الرحمة وصورتها والبعد والقرب لازمان للرحمة والغضب، فليست الأولى نفس البعد وصوره الغضب كالثانية.

ثانيها: أن المثال الكلي لها هي الطبقات السبع التي إحداها جهنم لا خصوصها، فجعلها بخصوصها مثلاً كلياً لها غير وجيه.

ودعوى أن المراد منها مطلق النار يصحّ ويصحح لو قامت القرينة على إرادته؛ إذ هو مجاز لا يصار إليه بدونها.

ودعوى أن القرينة هي إضافة الطبقات والأبواب إليها، وكون الأولى تحت الكرسي هي أول الكلام؛ إذ كما يحتمل ذلك يحتمل الخطأ فيما

١- سورة الحجر، الآية ٤٤.

٢- سورة الأعراف، الآية ٤٠.

ذكر.

ثالثها: أنه إن أراد من الكرسي أرض جنة عدن التي هي أعلى الجنان فلا معنى لكون النيران تحتها، وإن أراد منه ما تحت الجنان السبع، أو الثور الحامل للعرش، أو مطلق التحتية لأنها تحت الأرضين السبع، كما أن الجنان السبع فوق السماوات على رأي أشرنا إليه سابقاً، صحّ وصحّ أيضاً لو قام ما يدل عليه، وحيث لا فلا.

رابعها: أن الضمير في قوله: «وفيه أصول السدرة» - بالتاء في بعض النسخ، وبدونها في بعض آخر - إن كان راجعاً إلى الكرسي، فإن كان المراد من السدر أو السدرة: السدر المخضود الذي هو في غير جنة المقربين التي هي جنة عدن، أو سدرة المزن التي هي سدرة المنتهى أو غيرها، وكان الضمير في «ومنها» راجعاً إلى الأصول، فهو كما ترى؛ إذ شجرة الزقوم شجرة تخرج في أصل الجحيم، فكيف يكون منبتها من تلك الأصول؟

وإن كان ضمير «فيه» كما وصف، وضمير «منها» راجعاً إلى النار كان ذلك تفكيكاً خلاف ما يقتضيه السياق، فلا يصار إليه.

وإن كان ضمير «وفيه» راجعاً إلى ما تحت الكرسي، وكان المراد من السدرة شجرة الزقوم بناء على أنها بالتاء، فلا معنى للتركيب والنظم؛ إذ يكون المعنى حينئذ: وفي ما تحت الكرسي أصول شجرة الزقوم، ومن أصولها منبتها، وهو كما ترى.

اللهم إلا أن يقال: إن المراد منها في الأولى الطبيعة والماهية، وبفرض صحة العبارة بفرض إرادة الطبيعة بها مع التاء تفرض صحتها بدونها مطلقاً

على هذا الفرض، وهو رجوع الضمير في «وفيه» إلى ما تحت الكرسي، فتدبر لكي تعرف محل كل من الشجرتين، وأنه إذا كانت إحدهما في أعلى عليين كانت الأخرى في أسفل سجين.

خامسها: أنه كان الأولى بل المحتم تذكير عدد الطبقات، وتأنيث ضمير الأبواب، بأن يقال: وطبقاتها سبع، وأبوابها سبعة؛ إذ المراد بقرينة السياق والاستدلال بالآية الشريفة بمرجع الضمير هو النار دون السرادق، بل لا يبعد ذلك على فرض كونها هي المرجع أيضاً.

سادسها: أن أبواب الجنة ذاتية؛ لما أشرنا إليه من أن حقيقتها هي الرحمة، وأبواب النار عرضية؛ لما أسلفناه من أن حقيقتها هي الغضب، فليست أبواب الثانية عين أبواب الأولى كما هو ظاهر الحمل.

سابعها: وهن استدلاله على أن مظاهر الأبواب السبعة هي الحواس الخمس: السمع والبصر والذوق والشم واللمس والوهم والخيال، أو النفس والجسد، بقرينة استثناء القلب الذي أوجب كون عددها ينقص عن عدد أبواب الجنة بواحد؛ لكونه لا يصلح إلّا للخير، فلا يفتح بسببه باب للنار، فهو مطبوع عنها، مفتوح للجنة بقوله تعالى: ﴿لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾^(١)؛ إذ ليس القلب أو الفؤاد أو العقل أحد معاني السماء أو مجازها المشهور المساوي للحقيقة أو القريب منها، فهو تفسير بالرأي إن لم يكن كفراً، فهو منهى عنه قطعاً.

أصل

كل من أهل الجنة والنار سائر إليهما سيراً يشهده المقربون ويججده العاصون؛ تكابراً، وإن كانوا به أيضاً من الموقنين؛ إذ هو معنى السعي إلى ربه المفسر بالسعي إلى لقاء جزائه كما دل عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(١)، فإن المراد: يا أيها الإنسان إنك ساع إلى جزاء ربك سعياً فملاقية، ووصية لقمان لابنه المروية عن القمي، عن الصادق عليه السلام: «إنك منذ سقطت إلى الدنيا استدبرتها واستقبلت الآخرة، فدار أنت إليها تسير أقرب إليك من دار أنت عنها متباعد»^(٢).

وربما بالغ بعض أصحابنا في ذلك حتى ادعى أن كلا منهما الآن في الجنة والنار، فقال: إن النار في الدنيا موجودة في أهلها ويوم القيامة أهلها موجودون فيها.

ويلزمه في الجنة مثله؛ استناداً إلى ما عن علي بن الحسين في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(٣)، من أنها محيطة بهم في الدنيا.

وقوله تعالى: ﴿يَصَلُّوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾^(٤)، من

١- سورة الانشقاق، الآية ٦.

٢- تفسير القمي ٢: ١٦٣.

٣- سورة العنكبوت، الآية ٥٤.

٤- سورة الانفطار، الآيتان ١٥ و ١٦.

أنهم غير غائبين عنها الآن.

وقوله تعالى: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۖ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ^(١)، من أنهم يعلمونها بالمعينة في يوم القيامة، فيفهم منه أنهم يعلمونها بغيرها في غيرها، كالدينا.

ويؤيده ما في «المحاسن» عن الصادق عليه السلام في جواب من سأله عن ذلك من الجواب بمثل ذلك ^(٢).

بل ربما يؤيده أو يدل عليه صريحاً ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا، فقال صلى الله عليه وآله: «أتعرفون ما هذه الهدّة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: حجر ألقى من أعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل إلى قعرها وسقوطها فيها هذه الهدّة، فما فرغ من كلامه إلّا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات، وكان عمره سبعين سنة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الله أكبر، فعلمت الصحابة أن هذا الحجر هو ذاك، وأنه منذ خلقه الله يهوى في جهنم، فلما مات حصل في قعرها» ^(٣).

وفي بعض الأخبار: أنه لما اعترضه السائل بأنه إن كان الأمر كذلك فلم لا يتألمون؟ أجاب: بأنهم أموات، ولو كانوا أحياء لتألموا.
وفي الكل - إن لم يثبت التفسير والجواب والسؤال - تأمل.
أما الأولى؛ فلأن الظاهر منها بيان تحقق الوقوع وعدم تخلفه.

١- سورة التكاثر، الآيتان ٥ و ٦.

٢- المحاسن ١: ٢٤٧، ح ٢٥٠.

٣- الفتوحات المكية ١: ٢٩٨.

وأما الثانية؛ فلأن الظاهر منها كونهم ليسوا بغائبين عنها بعد وقوعهم فيها.

وأما الثالثة؛ فلأن علمهم بغير المعاينة في غير القيامة أعم مما ذكر؛ إذ هو صادق بكون ذلك مما يقع في المستقبل قطعاً.

وأما الخبر؛ فلأنه قد يقال: إن من المحتمل كون تكبير النبي ﷺ إنما كان تعجباً من كثرة المسافة وطولها، وإن علم الصحابة بدون أن يستند إلى تصريح من النبي ﷺ لا يكون دليلاً على المطلوب، وإن حمل الحجر على الشخص تجوز محتاج إلى القرينة، وإنه على فرض سلامته من ذلك معارض بما دل على أن جهنم إنما يدخل فيها يوم القيامة كما تقدم.

اللهم إلا أن يذب عن الأولى بأن جملة ﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ ^(١) حال من فاعل «يستعجلونك»، أو من «العذاب»، فيكون المعنى: يستعجلونك بالعذاب، والحال أنهم فيه.

وعن الثانية بعموم نفى الغيبة، فتخصيصها أو تقييدها محتاج إلى المخصّص أو المقيّد، فحيث لا فلا.

وعن الثالثة بأنها ظاهرة فيما ذكر، فلا يقدح فيها مطلق الاحتمال؛ إذ الظاهر حجة وإن احتمل الخلاف ما لم يكن راجحاً.

ومن هنا حمل الاحتمال في قولهم «إذا قام الاحتمال بطل الاستدلال» على الاحتمال الراجح وإلا لانسد باب الاستدلال بالظواهر؛ إذ الظهور متغذ بالاحتمال لأخذه في مفهومه.

وعن الخبر فيما ذكر أيضاً، مضافاً إلى تقرير النبي ﷺ لهم على ما

علموا، أو بأنه غير ممتنع على الله أن يرهم ما هو كائن بعد يقيناً في الدنيا لأن يعتبروا ويزدادوا يقيناً، فإنه القادر على كل شيء.

وعلى كل حال فالمراد من الكينونة التي ذكرناها هو كون محال ظهورهما صور أعمالنا ومنشأهما مضمرات اعتقاداتنا، وهما فينا ومعنا، فصورة عمل يحيى عليه السلام وعيسى عليه السلام ونبينا عليه السلام مع خلفائه ومن هذا حذوهم، ومضمرات اعتقاداتهم محال ظهور الجنة، وصورة عمل فرعون ونمرود وأضرابهما محال ظهور النار.

وربما ورد في بعض الأخبار ما يشعر بذلك كأحاديث: «ألا أخبركم بأهل الجنة»، وأحاديث توسيم أهل النار وذكر علاماتهم. بل ربما يدعى دلالة قوله عليه السلام:

وداؤك منك وما تبصر	وداؤك فيك وما تشعر
بأحرفه يظهر المضمّر	وأنت الكتاب المبين الذي
وفيك انطوى العالم الأكبر ^(١)	وتحسب أنك جرم صغير

على ذلك في فقرتين منه:

الأولى: البيت الأول، فإن المراد من الدواء فيه العقل وحقيقته الجنة، والمراد من الداء فيه النفس الأمارة وحقيقتها النار.

والثانية: قوله: «وفيك انطوى العالم الأكبر» فإن من العالم الأكبر أو نفسه الجنة والنار، وقد صرح بكونهما فيه، فليس معناه إلا كون صورة عمله ومضمرات اعتقاده محال ظهورهما.

١- الديوان المنسوب لأمير المؤمنين عليه السلام: ١٧٥، مع تقدم وتأخير في البيت الثاني والثالث.

أصل

أبواب الجنة ثمانية: باب يدخل منه النبيون والصديقون، وباب يدخل منه الشهداء والصالحون، وخمسة أبواب يدخل منها الشيعة الإمامية. ففي المروي عن عليٍّ عليه السلام أنه لا يزال واقفاً على الصراط داعياً: ربّي سلمٌ شيعتي ومحبي وأنصاري وأوليائي ومن تولّاني في دار الدنيا، فإذا هو بالنداء من بطنان العرش: قد أجيبك دعوتك، وشفعتك في شيعتك، الحديث ^(١).

عرض كل باب منها مسيرة أربعمئة سنة، أو أزيد، لم يدخل منها من كان في قلبه مثقال ذرة من بغض أهل البيت عليهم السلام.

وأبواب النار سبعة كما مرّت الإشارة إليها آنفاً: باب لفرعون وهامان وقارون، وباب للمشرّكين والكفار، بل كل من لم يؤمن بالله طرفة عين سوى أهل الباب الأول، وباب لأبي سفيان ومعاوية وآل مروان خاصة، وثلاثة أبواب لباقي بني أمية، وباب لمبغضي ومحاربي وخاذلي آل محمد صلّى الله عليه وآله، وهو أعظمها وأشدّها حرّاً.

وعلى الظاهر أن عرض كل منها عرض كلّ مما ذكر، وإن لم أقف عليه في نصٍّ معتبر.

والسرّ في نقصان الثانية عن الأولى طبقة - كما ينبئ عن ذلك نقصانها باباً - إما كون حقيقة الجنة هي الرحمة الواسعة دون المكتوبة، فوسعت حتى حقيقة الثانية وهي الغضب؛ إذ هو شيء، فيندرج تحت «يا من وسعت

رحمته كل شيء» فزادت، فالزيادة مقتضى السعة، وإما خلق من لم يذنب على الأرض ليدخلهم في الأولى بالسن المتقدم دون الثانية، وإما ضيق مكان أهل الثانية كما دلّ عليه بعض الأخبار واتساع مكان أهل الأولى كذلك، وأما سكنى الملائكة في الأولى دون الثانية، وإما كون الأولى عدلاً وفضلاً والثانية عدلاً فقط، وإما كون مظاهر أبواب الأولى في الإنسان ثمانية: حواسه الخمس؛ اللمس والشم والذوق والسمع والبصر، والخيال والوهم، أو النفس والجسد والعقل إذا استعملها فيما خلقت لأجله من الخير فكل واحد فتح باباً لها وسدّ باباً لضدها، فهي صالحة - ما عدا الأخير - للخير والشرّ، ومظاهر أبواب الثانية سبعة، وهي ما ذكرت سوى الأخير، وهو العقل؛ لكونه لا يصلح للشرّ، فلا يفتح بابه إليه، فلا يزال مفتوحاً إلى الخير، مسدوداً عن الشرّ، فبفتح أبواب السبعة إلى الشرّ باستعمالها في غير ما خلقت له، وسدّ باب الثامن عنه وعدم فتحه بابه إليه كانت أبواب الثانية سبعة، وبفتحها كلاً إلى الخير كانت أبواب الأولى ثمانية، وهذا مراد من تقدّم باستثنائه القلب.

قال بعض شراح كلامه: يريد أن أبواب النار السبعة مظاهرها في الإنسان حواسه الخمس: اللمس والشم والذوق والسمع والبصر والخيال والوهم، وقيل: الحواس الخمس والجسد والنفس إذا استعملها في غير ما خلقت لأجله، بل استعملها فيما نهى عن استعمالها فيه كانت أبواب النار السبعة لكل باب منها جزء من أعماله القبيحة خرجت منه وتدخل فيه أو منه، كما أنها أبواب مشاعره، وإذا استعملها فيما خلقت لأجله كانت أبواب الجنة السبعة لكل واحد منها جزء من أعماله الصالحة خرجت منه وتدخل

فيه، بمعنى أنّ هذه السبعة طرق لتلك الدرجات، وهذه الدرجات.

وأما الثانية وهي جنة عدن فبابها وطريقها العقل الذي لا يصلح لاستعمال الأعمال السيئة، فلهذا كانت الجنان أزيد من النيران بوحدة. إلى أن قال: في بيان أنها ذاتية للجنة عرضية للنار؛ لأن الآلة لم تخلق للنار وإنما خلقت للجنة إلا أنها صالحة للاستعمال في التوصل إلى النار، فهي في الحقيقة للجنان أولاً وبالذات وللنيران ثانياً وبالعرض، ولأجل هذه النكتة كان المكلف إذا نوى خيراً كتب له نيّة حسنة، فإن فعله كتب عشر، وإذا نوى شراً لم يكتب عليه شيء، فإذا فعله انتظر سبع ساعات بعدد الآلات الصالحة، فإن تاب لم يكتب عليه شيء وإلا كتبت عليه سيئة واحدة.

والسرّ فيه أن الحسنّة إذا برزت من العقل بالنية الصالحة كتبت واحدة؛ لأنها برزت مما خلق لها، فهي متأصلة فيه، فإذا عملها مرت على النفس والتعقل والعلم والوهم والوجود والخيال والفكر والحياة والجسد فكتبت عشراً؛ لأنها مرّت على عشر مراتب متأصلة فيها، بخلاف السيئة فإنها إذا برزت نيّتها برزت من النفس التي لم تخلق لها، فليست متأصلة، بل هي عارضة، فإذا عملها مرّت على العلم والوهم والخيال والفكر والحياة والجسد، فلها سبع مراتب هي عارضة عليها النفس وهذه الستة، فإذا عملها انتظر سبع ساعات بعدد هذه المراتب، فإن تاب محيت؛ لعدم استقرارها وإلا كتبت.

والكل محلّ تأمل يطول الكلام بذكره لاسيما الأخير.

فإن لقائل أن يقول: ينبغي - بناء على ما ذكر - أن تكون أبواب الجنة عشرة بملاحظة ما ذكر مع النفس والجسد، وأبواب النار تسعة بنقيصة باب

العقل منها، بل قد يقال: إنه ينبغي أن تتضاعف فيهما بملاحظة انضمام الحواس الباطنة مع نقيصة النار واحداً لمكان العقل. فالحق أن عقولنا قاصرة عن الوصول إلى مثل هذه الدرجات، ومشاعرنا كآلة عن إدراك مثل هذه المقامات.

أصل

النار وإن اشتدَّ حرّها وهال خطبها وعظم أمرها قد جعل الله دمع الباكي من خشيتها بعد ذكر ذنبه علاجها، فإن القطرة مما حفظته ملائكته في أقداحها، وختمته بمسك خواتيمها تظفي بحوراً في حديث^(١)، وبحاراً في آخر منها^(٢)، بعد ورودها المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَأَ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾^(٣) المفسّر بالحمى للمؤمن^(٤)، والإلقاء فيها لغيره في حديث، وبالوصول إليها والإشراف عليها بدون دخول فيها في آخر^(٥)، وبدخولها فتكون برداً وسلاماً على المؤمنين، وعذاباً أليماً على الكافرين في ثالث^(٦).

فعن كثير بن زياد أنه قال: اختلفنا في الورود، فقال قوم: لا يدخلها مؤمن، وقال آخرون: يدخلونها جميعاً، فلقيت جابر بن عبد الله فسألته عن

١- راجع: مجموعة ورام ١: ٨٧.

٢- راجع: من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧، ح ٩٤١.

٣- سورة مريم، الآية ٧١.

٤- أنظر: بحار الأنوار ٥٩: ١٠٦، عن مجاهد.

٥- أنظر: البيان في تفسير القرآن ٦: ٨١١.

٦- أنظر: المصدر نفسه ٦: ٨١٢.

ذلك، فأوما بإصبعه إلى أذنيه وقال: صمنا إن لم أكن سمعت من رسول الله أنه يقول: «الورود الدخول، وأنه لا يبقى برّ ولا فاجر إلّا ويدخلها، فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم عليه السلام حتى تضجّ من بردها»^(١).

وعن الحسن بن علي عليه السلام أنه رأى رجلاً يضحك، فقال له: «هل علمت أنك وارد النار؟ فقال: نعم، فقال عليه السلام: فهل علمت أنك خارج منها؟ فقال: لا، فقال عليه السلام: فقيم هذا الضحك؟»^(٢).

وعن بعض من يوثق بروايته: «أن الله لا يدخل أحداً الجنة حتى يطلعه على النار وما فيها من العذاب؛ ليعلم تمام فضل الله عليه وكمال لطفه وإحسانه إليه، فيزداد لذلك فرحاً وسروراً بالجنة وثوابها، ولا يدخل أحداً النار حتى يطلعه على الجنة وما فيها من أنواع النعيم والثواب؛ ليكون ذلك زيادة عقوبة وحسرة له على ما فاتته من الجنة ونعيمها»^(٣)، حتى جعل بعض أصحابنا هذا فائدة لذلك.

وهو في غاية الإشكال؛ إذ نفس الاطلاع لما ذكر أعم من الوقوف عليها والدخول فيها، فجعله فائدة في الثاني بخصوصه دون الأول ليس بأولى من العكس.

نعم، ما روي في أخبار أهل البيت عليه السلام من أنه لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله وهو في المسجد غشي عليه؛ لعدم الاستثناء فيها، فنظر

١- بحار الأنوار ٨: ٢٤٩، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٢- بحار الأنوار ٨: ٢٥٠.

٣- المصدر نفسه.

الصحابة إليه ولم يعلموا كيف الحال، فقالوا لسلمان عليه السلام: امض إلى فاطمة فأخبرها حتى تأتي إلى أبيها، قال سلمان: فمضيت إليها وأخبرتها، فقالت: يا سلمان، كيف أخرج من البيت وليس لي ثياب، ثم إنها أرخت على رأسها بساطاً كان عندها، قال سلمان: فنظرت إليه وإذا فيه أربعة عشرة رقعة من الخوص، فقلت: واعجبا! بنات كسرى وقيصر تجلس على الكراسي المذهبة وبنات رسول الله صلى الله عليه وآله ليس لها ثياب ولا إزار، فقالت: يا سلمان، إن الله ذخر لنا الثياب والكراسي ليوم آخر، فلما أتت المسجد وضعت رأس النبي صلى الله عليه وآله في حجرها، فلما أحس بها قالت له: ما الخبر؟ فقال: يا فاطمة، أتاني جبرئيل بهذه الآية ولم يستثن أحداً، فبكيا طويلاً، فأتى أمير المؤمنين فأخبره بالخبر، فأتى إلى زاوية المسجد وجعل يحث التراب على رأسه وهو يقول: ليت أُمي لم تلدني حتى أسمع بهذه الآية، فصاح سلمان وضجّ الناس بالبكاء والعيول، فنزل جبرئيل وقال: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ ^(١) إِلَّا عَلَيَّ وشيعته، ففرح الناس بها، ورجعوا إلى منازلهم. ينافي ما تقدّم ويعارضه، فإن جزع النبي صلى الله عليه وآله وبكاءه وبكاء عليّ وفاطمة عليها السلام وصياح سلمان وضجيج الناس بالبكاء والعيول ونزول جبرئيل باستثناء عليّ عليه السلام وشيعته مما يدلّ على الدخول والإيلام والتعذيب، وإلا لكان ذلك في غير محله.

إلا أن هذا الخبر مناف لقواعد العدل وأنهم قسما الجنة والنار، وأنهما الملقيان فيها كل كفار عنيد، وأن من شيعة عليّ من لا تدركه الشفاعة إلا بعد ثلاثمائة ألف سنة، فلا بد من طرحه، أو تأويله وحمله على الحثّ على الطاعة والتخويف من المعصية.

وما ورد في بعض الأخبار من أنه لا يدخل النار أحد من شيعة علي أصلاً، فمحمول على ذي الدرجة الكاملة من الإيمان.

هذا، مع أن لقائل أن يقول: إنه إن أريد من «ننجي» و«نذر» في قوله: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا﴾^(١) بعدها عدم إلقاء المتقين فيها، وإلقاء الظالمين فيها، كما يستشتم من قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾^(٢)، كانت دالة على مجرد الوقوف على ساحلها.

وإن أريد منهما النجاة بعد الدخول والترك فيها كذلك، فإن كان مع الإيلاء في الموردين نافاه ذكر عنوان التقوى في المورد الأول، وإن كان لا معه نافاه جزع النبي ﷺ وبكاؤه.

وعلى كل حال فالأول أولى إن لم يكن أظهر وأقوى.

ثم يقع التفصيل بين المتقين والظالمين، فيساق الأولون إلى جنة عرضها الأرض والسموات، وسراجها وجوه الأنمة الهداة، وأنهارها على الدوام مغنيات، وطيورها على الأغصان مغردات، ونساؤها أبكار وثيبات، وحوورها من حافتي أنهارها منشئات، وأطعمتها في كل آن مجدندات غير مجذوذات، ويجر الآخرون إلى نيران مضمرات ومساكن فيها العقارب والحيات، ليس لهم فيها حياة أو ممات، خالدين فيها ما دامت الأرض والسموات، قد أحاطت بهم جهنمها والسرادات.

١- سورة مريم، الآية ٧٢.

٢- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

أصل

قال بعض من تقدّم ذكره: قاعدة في الإشارة إلى عدد الزبانية: قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴿١﴾ الآيات .

اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر النورية أن هذا القلب البشري بحسب مشاعره وأبوابه وروازنه يشبه الجحيم وأبوابها.

وانكشف بالبصيرة أنه جلس على أبواب هذا البيت الذي هو مثال الجحيم تسعة عشر نوعاً من الزبانية، وهي الحواس الخمس الظاهرة، والحواس الخمس الباطنة، وقوة الشهوة والغضب، والقوى السبع النباتية، وكل منها يجرّ القلب عن أوج القدس إلى حضيض عالم السفّل.

وأما الكلام في أصولها وسوابقها، فاعلم أن مدبّرات الأمور في برازخ عالم الظلمات وهي المشار إليها بقوله: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً﴾ فآلَمُدْبِرَاتِ أَمْرًا ﴿٢﴾، فهي في باطن العالم الكبير الجسماني: الأرواح الملكوتية للكواكب السبعة، والبروج الاثني عشرية، فالمجموع تسعة عشر سرّاً وجهراً، غيباً وشهادة، وكذا في العالم الصغير الإنسان هي رؤساء القوى المباشرة لتدبير البرازخ السفلية، وهي التسعة عشر المذكورة: سبع منها مبادي الأفعال النباتية، واثنا عشر منها مبادي الأفعال الحيوانية.

فالإنسان ما دام محبوساً بهذه المحابس الداخلة والخارجة، مسجوناً

١- سورة المدثر، الآيتان ٣٠ - ٣١.

٢- سورة النازعات، الآيتان ٤ و ٥.

بسجن الطبيعة، مأسوراً في أيدي هذه العمال الكلية والجزئية، لا يمكنه الصعود إلى عالم الجنان ومنبع الرضوان ودار الحيوان، فإذا لم يتخلص عن تأثيرها وتقيدها كانت حاله كما أفصح عنه قوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ﴾ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿الآيات (١)﴾، فإذا انتقل من هذا البدن بالموت فينتقل من السجن إلى السجين، فيؤديه المالك إلى هذه الزبانية التي هي من آثار تلك المدبرات، فيعذب بها في الآخرة كما يعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعر؛ لكثافة الحجب وغلظها، فإذا انكشفت أو رقّ الحجاب يرى شخصه معذباً بأيدي سدنة الجحيم وزبانية نار الحميم يجرونه إلى جهنم بسلاسلهم وأغلالهم (٢).

وكلامه بحسب الظاهر إلى الشرع أقرب منه إلى غيره، وبحسب الواقع أمره بالعكس؛ إذ كون السر فيما ذكر هو ما ذكره غير معلوم، بل السر هو الافتتان لأبي جهل وأضرابه ممن قال: إنا جمع عزيز فليأخذ كل عشرة منا بيد واحد من التسعة عشر فيرمونه بالنار فتستريح الناس ونستريح منهم، مظهرين عدم الاعتداد بهم وعدم الخوف منهم.

ودليل الآفاق المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿سَتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (٣).

وقوله: العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد في العبودية وجد في الربوبية، وما خفي في الربوبية أصيب في العبودية.

١- سورة الحاقة، الآيات ٣٠ و ٣١.

٢- العرشية: ٢٧٦ - ٢٧٧.

٣- سورة فصلت، الآية ٥٣.

وقول علي بن موسى الرضا عليه السلام: «قد علم ذوو الألباب أن الاستدلال على ما هناك لا يكون إلّا بما هنا»^(١)، أقصى ما يدل على أن المحدث دال على محدث غير محدث، والحواس بقسميها الظاهرة كالسمع والبصر واللمس والشم والذوق، والباطنة كالحسن المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة والقوة الشهوية والقوة الغضبية والجاذبة الحارة اليابسة والهاضمة الحارة الرطبة والدافعة الرطبة الباردة والماسكة الباردة اليابسة والمقذية والمولدة والمنمية إن كانت حكماً وعلاً في كون عدد الزبانية ما ذكر ففيه - مضافاً إلى عدم الربط والاقتضاء - أن الحكمة أو العلة هي الفتنة كما مر، وإن كانت وجوهاً في المناسبة، فهو مع كونه اعترافاً بعدم الاقتضاء فيه أنها غير ناهضة على إثبات المطلوب.

وإن كانت هي الزبانية التي أخبر الله تعالى عنها بأنها ملائكة حيث قال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾^(٢)، فهو متّضح البطلان حتى عنده أيضاً.

وإن كانت أمثلة أو مظاهر لها فهو خلاف ما صرّحوا به من أنها السرّ فيما ذكر، وكونها تسعة عشر ليس بأولى من أن تكون عشرين بإضافة النفس إليها، أو واحداً وعشرين بإضافة النفس والجسد إليها أيضاً. وكونها في النار ما ذكر يقتضي كونها في الجنة أزيد من ذلك؛ لعدم انسداد باب العقل عنها، وإن فرض تعدده ينبغي زيادتها بقدر ما يفرض، وإن فرض إضافة النفس وفرض تعددها فكذلك، وإن فرض إضافة الروح

١- عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٥٤، ح ١، ضمن حديث طويل.

٢- سورة المدثر، الآية ٣١.

بفرض كونها برزخاً بين العقل والنفس، وفرض تعددها فكذلك أيضاً.
 ففي حديث كميل بن زياد عن أمير المؤمنين عليه السلام في السؤال عن النفس: «يا كميل، إنما هي أربعة: النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الإلهية، ولكل واحدة منها خمس قوى، أما قوى الأولى فهي الماسكة والجاذبة والهاضمة والدافعة والمربية، وأما قوى الثانية فهو السمع والبصر والشم والذوق واللمس، وأما قوى الثالثة فهو الفكر والذكر والعلم والحلم والنباهة، وأما قوى الرابعة فهو البقاء في الفناء والنعيم في الشقاء والعز في الذل والفقر في الغناء والصبر في البلاء، ولكل منها خاصيتان، فخاصيتا الأولى الزيادة والنقصان، وخاصيتا الثانية الرضا والغضب، وخاصيتا الثالثة النزاهة والحكمة، وخاصيتا الرابعة الرضا والتسليم»^(١).

وفي حديث «الكافي» عنه عليه السلام أيضاً: «أن في الأنبياء مطلقاً خمسة أرواح: روح القدس وبها بُعثوا وعلموا الأشياء، وروح الإيمان وبها عبدوا الله ولم يشركوا به شيئاً، وروح القوة وبها جاهدوا عدوهم وعالجوا معاشهم، وروح الشهوة وبها أصابوا لذيق الطعام ونكحوا الحلال من النساء، وروح البدن وبها دبوا ودرجوا»^(٢).

ومنها يظهر أن النفس غير الروح، وإن لم يعين البرزخية.
 وإذا أمعنت النظر في كتاب الله العزيز عرفت أن الأولى أزيد من ذلك، فإن المطمئنة المخاطبة بـ ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ ارْجِعِي إِلَى

١- بحار الأنوار ٥٨ : ٨٤، مع تقديم وتأخير في بعض الفقرات.

٢- الكافي ٣ : ٦٩٤، ح ١٧، مع تقديم وتأخير في بعض الفقرات.

رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً^(١)، واللّوامة المقسوم بها في قوله: ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ
الْقِيَامَةِ ۖ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾^(٢)، إن لم يرجعاً إلى أحد الأقسام
المذكورة بتكلف غيرها.

والنفس الأمانة كذلك، فهذه كلّها بقواها إن لم تنفتح إلّا إلى الخير
فينبغي أن تزيد أبواب الجنان على أبواب النيران بأضعاف مضاعفة، وموكلو
الجنان على موكلي النيران كذلك، وإن لم تنفتح إلّا إلى الشرّ فينبغي أن
يزيد عدد المذكورين في النيران بأضعاف كذلك، وإن كانت مما تنفتح
إلى الخير تارة وإلى الشرّ أخرى كلاً أو بعضاً فينبغي أن يزيد كل من
المذكورين بأضعاف مضاعفة على ما ذكر، وبعين ما أوردنا على ذلك يتجه
الإيراد على من جعل السرّ فيما ذكر في العالم الصغير أو الكبير أو هما معاً
كون المدبّرات الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر، أو ملائكتهما ونحو
ذلك من الزخارف.

وعلى كل حال فكون القلب سلطاناً وأميراً ترجع إليه الجوارح فيما
يصلحها ويسددها كما دلت عليه رواية هشام بن الحكم المشتملة على
السؤال عن حكم خلق الجوارح والجواب عنها المنتهية إلى أن حكمة خلق
القلب رجوع الجوارح إليه في أمرها^(٣)، الدالة على أن بمقتضى ذلك لابد
أن يكون للخلق إمام من قبل الله أمر بالمعروف ناه عن المنكر، يرجعون
إليه فيما يصلح أمرهم ويفسده، القامع لعنق المسؤول المنكر للإمامة

١- سورة الفجر، الآيتان ٢٧ و ٢٨ .

٢- سورة القيامة، الآيتان ١ و ٢ .

٣- راجع: الكافي ١ : ١٦٩ ، ح ٣ .

السماوية يمنع كل المنع من جرّها له وتهتك ما عليه.
كيف لا ! وهو السلطان المأمور بالرجوع إليه وامتنال أمره والازدجار
عن مورد نهيه.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ جرّها له لا يستلزم غلبتها عليه وتهتكها عليه؛
لنقص فيها، لا لعدم تسلّطه وقدرته عليها.

ومنشأ الاشتباه أنه أمر وناه بالمجادلة الحسنة ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ﴾^(١)، لا جابر هتاك كما يشعر بذلك قوله ﷺ: «خلق الله العقل فقال
له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال له: بك أثيب وبك أعاقب»^(٢)،
فإن ترتّب الثواب والعقاب على مأموراته ومنهياته دال على بقاء الاختيار مع
أمره ونهيه، بناء على أن المراد أثيب على امتثال أمرك، وأعاقب على
مخالفة نهيه، بأن لا تكون الباء للسببية، وأما بناء عليها وكون المراد بسبك
أثيب على موافقة أمري، وبسبك أعاقب على مخالفة نهيه، فيكون المراد
بالعقل مناط التكليف دون غيره، فيكون خارجاً عما نحن فيه.

أصل

دوام تألم أهل النار فيها لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا
يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ
• وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا﴾ الآية^(٣).

١- سورة النحل، الآية ١٢٥.

٢- المحاسن ١: ١٩٢، ح ٥، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٣- سورة فاطر، الآيتان ٣٦ و ٣٧.

وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ ۖ قَالُوا أَوْ لَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَىٰ قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ۝﴾^(١).

وقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۖ فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝﴾^(٢).

وقوله: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ۝﴾^(٣).

ونحو ذلك كخلودهم لقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ۝﴾^(٤).

وقوله: ﴿فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيلٍ ۝﴾^(٥).

وقوله: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۝﴾^(٦)، فإنه دالٌّ على المقامين قطعاً.

وغير ذلك بدون فرق بينهما في حق من كان له حكم التخليد.

فما يحكى عن بعض من لا يعتد بخلافه من تسليم الثاني وإنكار الأول حتى أنه قال: يتنعمون بالتعذيب وأكل الزقوم وشرب الحميم كما تتنعم الجعل برايحة الغديرات، وأنهم لو أخرجوا إلى الجنة فأسكنوا فيها لتألموا بنعيمها كما يتألم الجعل برايحة المسك والريحان، فهم ما كئون فيها

١- سورة غافر، الآيات ٤٩ و ٥٠.

٢- سورة السجدة، الآيات ١٣ و ١٤.

٣- سورة الأعلى، الآية ١٣.

٤- سورة هود، الآية ١٠٧.

٥- سورة غافر، الآية ١١.

٦- سورة الفرقان، الآيات ٦٨ و ٦٩.

لا يخرجون منها إلى ما لا نهاية له.

ولكن لا يتألمون بعد اعتيادهم وتغير طبائعهم؛ استناداً إلى أنّ القوى الجسمانية متناهية، وأن القسر لا يدوم على طبيعة واحدة، وأن كل موجود له غاية ينتهي إليها، وأن مآل سيئات الكل إلى الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء، مع أن الأول مبني عنده على أن الإنسان الطبيعي الذي هو عبارة عن القوى الجسمانية الذي هو ظل الإنسان النفسي، فإن بفناء هذه الدار مستبدل متجدد حتى أنه إذا عاد يوم القيامة عاد بصورته الوجودية لا بمادته.

والثاني مردود بأن القسر كما يجري في وقت ما، أو في وقت مخصوص لقاسر كذلك، جاز أن يدوم ما دام الموجب القاسر، وقد ثبت دوامه ثبوت المعاصي الجارية من العاصي على الدوام والاستمرار الذي لم يقطعه عنها إلا الموت؛ لأن المقصود أو المفروض من عدم ثبوته ودوام عزمه ونيته هو عدم إطاعة الله أبداً حتى لو بقي أبد الآبدين ودهر الدهرين. والثالث مطعون فيه، بأن الغاية هي التي جرى عليها باختياره، إذ لو كانت دواعي معاصيه عارضة لما استمر عليها مختاراً، فلا حقيقة له غير ما هو عليه في أول دخوله النار، ولو كانت عارضة أيضاً لما خلد فيها، بل لو كان له غاية غيرها تقتضي خلاف ما تقتضي هذه لوجب إخراجه من النار وإدخاله الجنة.

والرابع مردود، بأنه إذا عذّب وتألم لم يكن مظلوماً إذ ذلك حقّه حكم عدل ورحمة؛ إذ الرحمة الواسعة قسمان: قسم محض فضل وهو الرحمة المكتوبة الخاصة بالمؤمنين، وقسم محض عدل وهو الجاري على

المنافقين والمشركين والكافرين، ومع ذلك فهي معارضة بما دلّ على خلافها كتاباً وستة إجماعاً وعقلاً؛ لكونه عند تطاول الدهور كمال طبيعتهم وحقيقتهم.

وربما نسب ذلك إلى الحكيم الشيرازي في جميع كتبه، وكلامه في «الأسفار» و «المشاعر» و «شواهد الربوبية» مشعرٌ به.

وإن كان الأظهر أن ما هو عليه هو ما عليه صاحب الفتوحات في الباب الستين من أنه يقرب حكمهم من حكم الدنيا، فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص، فهم كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾^(١).

حيث قال في آخر فصل في «الأسفار» في كيفية تجدد الأقوال والآثار: ليس لأهل النار الذين هم من أهلها بعد استيفاء مدة العذاب وانقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص، وحالهم بين الحياة والموت^(٢).

وأما في «العرشية» فهو صريح في خلافه وموافقة المشهور، حيث قال: قاعدة في دخول أهل النار فيها: هذه مسألة عويصة، وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشف، وكذا بين أهل الكشف هل يسرمد العذاب عليهم إلى ما لا نهاية له، أو يكون لهم راحة ونعيم يدار الشقاء جهنم عند منتهى مدة العذاب إلى أجل مسمى، مع اتفاق الكل على عدم خروج الكفار من النار، وأنهم ما كثون فيها إلى ما لا نهاية له، فإن لكل من الدارين عمّاراً، ولكل منهما ملؤها، والأصول الحكمية دالة على أن

١- أنظر: الفتوحات المكية ١: ٢٩٤، والآية ٧٤ من سورة طه.

٢- الأسفار الأربعة ٩: ٣٨٠، فصل ٣٤ في كيفية تجدد الأحوال والآثار على أهل الجنة والنار.

القوى الجسمانية متناهية، وعلى أن القسر لا يدوم على طبيعة واحدة، وعلى أن لكلّ موجود غاية ينتهي إليها، وعلى أن مآل الكل إلى الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء، وعندنا أيضاً أصول دالة على أن الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها، كما أن الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها، وإن كان الدوام في كل منهما على معنى آخر.

وأنت تعلم أن نظام الدنيا لا يصلح إلا بنفوس جاسية غليظة وقلوب قاسية شديدة القسوة، فلو كان الناس على طبيعة واحدة وطبيعة سليمة وقلوب خاشية مطيعة لاختلّ النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الشديدة الغلاظ كالفراعة والدجاجلة، والنفوس المكّارة الشيطانية، وفي الحديث: «إني جعلت معصية آدم سبباً لعمارة هذا العالم»^(١)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ الآية^(٢)، وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِن حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِّنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(٣).

وكونها على طبقة واحدة تنافي الحكمة والمصلحة؛ لإهمال سائر الطبقات الممكنة في ممكن الإمكان من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل، والعناية تأباه.

إلى أن قال: وصاحب الفتوحات المكيّة أمعن النظر في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك الكتاب، وقال في الفصوص: وأما أهل النار فمآلهم إلى

١- تفسير ابن عربي ٢: ١٤٧.

٢- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

٣- سورة السجدة، الآية ١٣.

النعيم؛ إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وأما أنا والذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلمية والعملية أن دار الجحيم ليست بدار نعيم وإنما هي موضع الألم والمحن وفيها العذاب الدائم، لكن آلامها متفنتة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع، والجلود فيها متبدلة، وليس هناك موضع راحة واطمئنان؛ لأن منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم^(١).

فها هو صريح فيما قلناه، واضح الدلالة على ما ذكرناه، وإن كان جعله تلك من العوصات أمر يعد من التمحلات والتعسفات.

ووجه توهم المتوهم من كلامه ما ذكر لعلّه لقوله: وإن كان الدوام في كل منهما على معنى آخر، المفسر في «الأسفار» بأن دوام أهل النار فيها مع تجدد أحوالهم وتبدل جلودهم واستحالة أبدانهم وتقلبها من صورة إلى صورة؛ لقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^(٢).

ودوام أهل الجنة لا مع هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد؛ لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة وأحكامها، فحر كاتهم وأفاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب، وأعمالهم ليس فيها لغوب؛ لأن أعمالهم وحر كاتهم ليست بدنية، بل هي كخطرات الوهم ولحظات الضمير من هنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها؛ لأن السماوات وحر كاتها مطوية في حقهم؛ لأنهم من أصحاب اليمين، ولهم مقام فيه

١- العرشية: ٢٨٠ - ٢٨٢، قاعدة في خلود أهل النار فيها.

٢- سورة النساء، الآية ٥٦.

يكون طيَّ الزمان والمكان، فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان، ومكانهم مكان يحضر في حدِّه منه جميع ما تسعه السماوات والأرض، ومع ذلك تكون جنة الأعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة، إلا أنها وإن كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية مادية، بل صورها صور إدراكية وجودها العيني عين محسوسيتها، وكل ما فيها نفساني الوجود، مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة والهوى المستحيلة الكائنة الفاسدة، ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجذّات في تكوين الصور الجنانية لا من أسباب مادية وجهات فاعلية نفسانية وشؤونات إلهية بحكم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(١).

وقد ثبت أن أصل التغيرات في الآفاق إنما نشأت من عالم الأنفس ونشأة الجنان نشأة النفوس، ففيها الأكوان النفسانية المكذب لذلك الوهم. فما عن الفاضل الأحسائي من أن كلامه هذا صريح في كون مآل أهل النار إلى النعيم كما ترى، وإن كان ما صدر منه في كيفية أهل الجنة محلّ كلام قد أشرنا إلى بعضه فيما تقدّم.

وبالجملة: أهل النار من الكفار دائم مكثهم وتألمهم فيها بالدليل القاطع والبرهان الساطع، فلا يلتفت إلى مثل ما ذكر.

وكذا أهل الجنة هم أهل الدنيا بأعيانهم، وإن ذهب أوساخهم وكسافتهم بالتصفية كما عليه بعض من تقدّم، أو الغسل كما عليه آخرون في عين على باب الجنة، فإن أحاديثنا قد وردت، وأئمتنا قد صرّحت بأن أهل الجنة قبل دخولهم فيها يغتسلون في عينين: في عين لصفائهم

ووجاهتهم وملاحظتهم وصغر سنّهم، وفي أخرى لدوامهم واستمرارهم وعدم تناهي قواهم.

أصل

قال المحقّق في «الفتوحات المكية» في الباب السابع والأربعين منها: فلا تزال الآخرة دائمة التكوين فإنهم يقولون في الجنان للشيء الذي يريدونه: كن فيكون، فلا يتمنّون فيها أمراً ولا يخطر لهم خاطر في تكوين أمر إلّا ويتكوّن بين أيديهم، وكذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفاً من عذاب أكبر ممّا هم عليه إلّا ويكون فيهم ذلك العذاب، وهو خطور الخاطر، فإن الدار الآخرة تقتضي تكوين الأشياء حسّاً بمجرد حصول الخاطر والهم والإرادة والشهوة كل ذلك محسوس، وليس ذلك في الدنيا أعني الفعل بمجرد الهمّة لكل أحد^(١).

وما ذكره في أهل الجنة حقّ.

كيف لا! وصاحبها المخبر عنها بأن فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين.

وأما في حق أهل النار فهو غير معلوم إن لم يكن عدمه معلوماً. كيف لا! والكتاب والسنة كلاهما متفقان على أن تضاعف العذاب وتزايده إنما يكون بحسب إرادة المعذب لا بحسب خطور المعذبين وخیالهم، أو بحسب كونه كمال طبائعهم وحقائقهم كما أشرنا إليه سابقاً لا بحسب أوهامهم وتمشّياتهم وإراداتهم، فكانهم لم يقرع سمعهم قوله تعالى:

١- الفتوحات المكية ٤ : ١٥٢ ، النهاية في العالم حاصلة لا الغاية منه .

﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾^(١)، وقوله: ﴿لِكُلِّ ضِعْفٍ﴾^(٢)، فإن دال على عدم إجابتهم إلى ما أخطروه وطلبوه من تضاعف العذاب على من أظلمهم وحده، وحكمه بتضاعفه عليهما وإن لم يخطروا الضعف عليهم؛ لزعمهم أن العمدية في وقوع الخلاف عنهم إضلال غيرهم له ممن أبرزوا شكايته إلى خالقهم وبارئهم.

وبالجملة: الدخول في هذه الدركات والتهجم في مثل هذه الظلمات من غير استناد إلى مناد من الأئمة الهداة، أو تنزيل من ظواهر أو محكمات، في غاية من الإشكال لدى ذوي العقول والألباب.

بل قد يقال: إن المفهوم من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ ۖ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۖ إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا﴾^(٤) ونحوهما: انحصار شراب أهل النار في مثل ذلك مطلقاً؛ إذ من البعيد أن لا يخطر ببالهم غير ذلك مما هو فوقه أو مساوٍ له مما هو ممكن في عالم الإمكان، فهو مكذب له بإطلاقه، والاعتبار يشهد له؛ إذ تكوين ما يخطر ببال أهل الجنة وإيصاله إليهم إنما كان احتراماً لهم وتعظيماً لشأنهم، وهما مفقودان في أهل النار، وليس الإخطار علة تامّة في تكون المخطر، بل الأمر في إخطار أهل الجنة أيضاً كذلك.

١- سورة الفرقان، الآيتان ٦٨ و ٦٩.

٢- سورة الأعراف، الآية ٣٨.

٣- سورة الغاشية، الآيتان ٦ و ٧.

٤- سورة النبأ، الآيتان ٢٤ و ٢٥.

أصل

مقتضى عموم الرحمة الواسعة بل المكتوبة وذاتيتها وعدم سعة الغضب وعرضيته وإطلاق ما دلّ من الكتاب والسنة على أن الجنة لمن آمن أو تاب وعمل صالحاً وأطاع الله تعالى وإن كان عبداً حبشياً، والنار لمن لم يؤمن أو يتب أو يطع وإن كان سيداً قرشياً.

إدخال الجنة من آمن بالله وأقرّ بنبوة أنبيائه واعتقد إمامة خلفائه، وتاب أو عمل صالحاً بدون فرق بين نقبائه ونجبائه وأتباعهم وغيرهم، وبدون تعيين عدد للداخلين أصلاً.

وإدخال النار من لم يكن كذلك أيضاً.

فما عن بعض من يدعي العلم فلسفة من أهل زماننا من أنه لا يدخل الجنة إلّا أربعمائة، في كل قرن ثلاثون نقيباً وهم العلماء العاملون، وسبعون نجيباً وهم طلبة العلم، وثلاثمائة ممن يتبعهم، في غير محلّه؛ إذ هو مما علم خلافه من ضرورة ديننا، وبداهة مذهبنا، ومما دلت عليه أدلّتنا من كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ المروية في طرقنا.

كيف لا! وقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾^(١) أنّ نبينا ﷺ قد قال: رضائي أن لا يدخل موحد في النار^(٢).

١- سورة الضحى، الآية ٥.

٢- روى الطبرسي في تفسيره عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «رضا جدي أن لا يبقى في النار موحد». (مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠ : ٧٦٥).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾^(١) أن المراد من المقام هو مقام الشفاعة الذي يطمع فيه الأولون والآخرون من المذنبين والمقصرين حتى إبليس لعنه الله^(٢)، وقد حكم تعالى بحرمة القنوط واليأس من رحمته، وأوعده بغفران جميع ذنوب خلقه بفضلته ومنته، بقوله: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ الآية^(٣) على نحو ما مرّ الكلام فيه.

وفي بعض الأخبار: أن الشفاعة تنتهي إلى من وحّد الله في عمره ولو مرة واحدة، وإن قيدناه بما تقدّم.

وفي بعضها أيضاً: أن الله لا يدخل النار من وحّده.

وفي بعضها أيضاً: أن العالم من أمة محمد ﷺ ليشفع في سبعين ألفاً من جيرانه.

وفي بعضها أيضاً: أنه ليشفع في مثل ربيعة ومضر.

وبالجملة: فما ذكره ليس له حقيقة أو ثبوت، بل هو في غاية الوهن كبيت العنكبوت، فما هو أيضاً إلا كبعض ما صدر عنه من المقالات الأخر الشنيعة واشتهر عنه من الآراء الفاسدة الكاسدة الوضيعة.

هذا، وقد نبهناك أيضاً أن الكل ساع إلى ملاقة جزاء ربه خيراً كان أو شراً، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحاً

١- سورة الإسراء، الآية ٧٩.

٢- أنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن ٦ : ٦٧١.

٣- سورة الزمر، الآية ٥٣.

فَمَلَأْنِيهِ^(١)، وقد أخبر تعالى شأنه بأنه ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٢)، فلو فرض أن شخصين قد سعيًا في الخير كمال السعي فأقاما ليلهما وصاما نهارهما وحجا عامهما وأنفقا في سبيل الله جميع مالهما بعد صحة العقيدة فماتا على ذلك، ولكن كان أحدهما من الأربعمئة والآخر من غيرها، فإن قال هذا القائل بدخولهما معاً في الجنة أو بعدم دخولهما كذلك فقد خصم نفسه على الأول، وكذبها وكذب الله ورسوله على الثاني، وإن قال بدخول من كان منها دون غيره، وإن كان مساوياً له من كل وجه فإن كان ممن ينكر كون الله تعالى عادلاً ويجوز نسبة الظلم إليه كبعض من أسلفنا ذكره فلا كلام لنا معه، وإن كان ممن يعترف بكونه عادلاً طالبناه بدليل التخلف هنا، فإن أقامه عارضناه بدليله، وإلا فنحن متمسكون بعموم أدلته، رادون لما خالفها، طاعنون فيمن وافقه.

ولقد أجاد وأساء بعض العرفاء في الجملة حيث قال في أثناء كلام له: وأما المذنبون من أهل التوحيد فإنهم يخرجون منها بالرحمة التي تدرّكهم والشفاعة التي تنالهم^(٣).

وفي الرواية عن أئمتنا عليهم السلام: أنه لا يصيب أحداً من أهل التوحيد ألم في النار إذا دخلوا وإنما تصيبهم الآلام عند الخروج منها، فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت أيديهم، وما الله بظلام للعبيد^(٤).

١- سورة الانشقاق، الآية ٦.

٢- سورة النجم، الآية ٣٩.

٣- اعتقادات الإمامية: ٧٧.

٤- المصدر نفسه.

وهذه الرواية مطابقة لأصولنا العقلية؛ لأن العارف بالتوحيد تكون نفسه منورة بنور الحق واليقين، مرتفعة عن العالم الأسفل إلى مقام العلويين، والنار لا تدخل في محل المعرفة والإيمان وإنما سلطانها على الجلود والأبدان، كما ورد في الحديث: «النار لا تأكل محل الإيمان»، فأهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار.

أجاد في مقابل من ذكر فإنما ذكره على حدّ طرفي النقيض مما ذكره.

وأساء من جهة ما أسلفناه لك من أن التوحيد إنما ينفع بشرطه، وأما بدونه فليس بتوحيد في الحقيقة، وأن أهل النار يتألمون بدخولهم فيها الذي هو محل استغاثتهم وتضاعف العذاب عليهم لا بخروجهم منها الذي هو مقام خلاصهم ونجاتهم، فتدبر.

فإن قلت: إن أقصى ما يدل عليه كلام الخصم من أن من عدا الأربعمائة ممن يدخل النار، وأما أنه لا يخرج منها فليس فيه دلالة عليه. قلت: ما وقفت عليه من كلامه صريح في تأبيدها على من دخلها، وأنه لم يخلق إلا لذلك.

وكفى في ردّهما ما ورد من أن الجنة مائة وعشرون صنفاً، ثمانون من أمة نبيينا محمد ﷺ، والباقي من ساير الأمم^(١).

أصل

ما قيل من أن النار التي تحرق الجلود والأبدان غير نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة، فإن تلك النار قد تخبو بالنوم وشبهه، فيخفف ضرب من العذاب عنهم، وإن كان نومهم مما لا راحة فيه.

قال تعالى: ﴿كَلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾^(١)، أي كلما خبت فيهم النار الباطنة لغفلتهم عن الحسد والحقد والعداوة والبغضاء وسائر النيران الكامنة التي تحرق القلوب واشتغلوا بأعمال بدنية من قضاء شهوة البطن والفرج لا على وجه المصلحة، بل على منهج البهيمة والمعصية، فزيد فيهم قوة بدنية موجبة لزيادة نار السعير فيهم، ومن هاهنا يعلم أن هذه النار محسوسة قابلة للزيادة والنقصان.

وقال بعض أهل الكشف في معنى الآية وجهاً آخر وهو قوله: كلما خبت النار المسلطة على أبدانهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب من ظواهرهم إلى بواطنهم، وهو عذاب التفكير في الفضيحة والهول يوم القيامة؛ لأن عذاب تفكيرهم وتوهمهم أشد من حلول العذاب المقرون بتسلط النار المحسوسة على أجسامهم، ولأجل ذلك قيل: النار ناران؛ نار كلها لهب، ونار معنى على الأرواح تطلع، وكلتاها غير هذه النار التي في الدنيا، ولأجل ذلك وصفها بأنها كلها لهب؛ لأن هذه الدنيوية ليست ناراً محضة، بل جوهر مركب فيه نار وغير نار، ولذا انتقلت إلى هواء وماء، أو غير ذلك، وأما النار المحسوسة الأخروية فهي صور نارية مختبئة لا يطفئها شيء إلا

رحمة الله.

لا أجد له وجهاً أصلاً؛ لأمر:

أحدها: أنا قد بينا لك سابقاً أن النار طبقات، كل طبقة غير الأخرى، فتختلف آثارها باختلاف حقيقتها الشخصية، وإن جمعها جنس أو نوع أو صنف واحد، فاختلاف أفراد الوجود بأشدة أنواع الاختلاف لا ينافي كون الجامع لها حقيقة واحدة، وإنما يوجب كون صدق تلك الحقيقة عليها صدق المشكك على أفرادها، فكون المحرقة للجلود والأبدان غير المحرقة للقلوب والنفوس على فرض صدقه يشبه أن يكون كالإنسان الأبيض لا يعلم الغيب، فإن الجحيم أو لظى النزاعة للشوى غير الحطمة التي قيل فيها: ﴿وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ *^(١).

فإن قلت: لم يذكر للمحرقة للجلود والأبدان اسم من الطبقات حتى يقيد ذلك الوصف به، فيكون قابلاً لكل منها، فأريد بما ذكر إخراج النار المعنوية عن مورد قبوله، وذلك أمر غامض محتاج إلى البيان، فلم يشبه المثال المذكور.

قلت: على فرض صدق ما تقول والإغماض عما يستشمن من الأخبار من أن المراد منها جهنم التي هي أقل الطبقات فلا يكون لها حكم ما فوق إحراق الظواهر، فلم لا تقيد ذلك بلظى التي قد صرح بكونها نزاعة للشوى، الذي هو نفس ذلك أو قريب منه أو ملازم له.

ثانيها: أنا نمنع كون قبول الزيادة والنقيصة مرتب على كونها

محسوسة لتكلف لإثبات الوصف للمعنوية، بل زيادة كل ونقيصته بحسب ذاته ورتبته، فلا بد من كون الأولى من نوعه أو سنخه، والثانية كذلك إن لم يخرج ما نسبت له عن العنوان بحيث يصح سلب الاسم والرسم عنه بسببها، بناء على أن الحكم في الأولى ليس كذلك؛ لكونها زيادة في الذات من الذات لم يؤخذ عدمها في مفهومها، فهي تشبه الوضع لا بشرط الذي قد قيل فيه: إنه لا ينافي ألف شرط.

ثالثها: أنا نمنع كون النار التي تطلع على الأفئدة ناراً معنوية. كيف لا! وقد وصفت بكونها على أهلها مطبقة، وأنهم يقذفون فيها في عمد ممددة.

ففيما عن الباقر: إذا مدت العمد عليهم كان والله الخلود^(١). ومثله ما عن القمي أيضاً^(٢).

رابعها: أنا قد نمنع التقابل فيهما، فإن للمحسوسة عذاباً محسوساً ومعنوياً، وللمعنوية كذلك، وللمجرد عذاباً مجرداً ومادياً، وللمادي كذلك بحسب الذات والأصالة، فلا تكون الأولى محسوسة لا غير، والثانية معنوية كذلك، واعتبار الحس فيها باعتبار عروض الزيادة والنقيصة.

خامسها: أنا نمنع اختصاص السكون - المعبر عنه بالخبرة - بالثانية، بل قد يقال بعروضه لكل منهما، وقد يقال الأمر بالعكس.

سادسها: أن ما عن أهل الكشف مما ظاهر هذا القائل ارتضاؤه إن كان المراد به أن ذات الحاليتين هي النار المعنوية فلا معنى لما ذكره من

١- بحار الأنوار ٨ : ٢٧٩ مثله.

٢- تفسير القمي ٢ : ٤٤٢.

ازدياد السعير بانقلاب العذاب من ظواهرهم إلى بواطنهم فيها، بل الأولى أن يقال بانقلابه من باطن إلى باطن آخر، وإن كان المراد به أن ذات الحالتين هي محسوسة بأن تكون في حالتها الأولى كذلك وفي الثانية معنوية، فهو شيء لا يقتضيه السياق إن لم يكن مرفوضاً بالاتفاق.

سابعها: أن المراد بما تمثل به من النارين نار اللهب وما قابلها هو نار الدنيا حقيقة واستعارة، فليس هو مما نحن بصده.

ثامنها: أن نار الدنيا قبل الغسل بماء الكوثر هي نار الآخرة، وبعده غيرها في الجملة، فإن فرضت الأولى جوهرًا مركباً فرضت الثانية كذلك. تاسعها: أن دعوى كون المراد من النار التي تطلع على الأفئدة عذاب التفكير في الفضيحة والهول يوم القيامة، دعوى لم يقم عليها نص من كتاب أو سنة، بل النص قائم على خلافها.

أصل

ما عليه من تقدم من أن النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانية المادية، وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيال في هذا العالم، وحس في ذلك العالم، والإنسان إذا مات وتجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى، وحشر أولاً إلى عالم البرزخ، ثم إلى الجنة والنار عند قيامته الكبرى.

والفرق بين الصور التي يراها ويكون عليها الإنسان في البرزخ والتي يشاهدها ويكون عليها في الجنة والنار عند القيامة الكبرى إنما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص؛ إذ كل منها صور إدراكية جزئية غير

مادية، إلا أنها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال، وفي عالم الجنان بعين الحس، لكن عين الحس الأخرى ليس غير عين الخيال، بخلاف الحسّ الدنيوي المنقسم بخمس قوى في خمسة مواضع من البدن مختلفة ممّا تابع فيه صاحب «الفتوحات المكية» مع قطع النظر عمّا صدر عنه ممّا ينافيه في مقام آخر، حيث قال: إن من تأمل وتدبر في هذه الأصول والقوانين العشرة التي أحكمنا بنيانها وشيّدنا أركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامة.

إلى أن قال: لم يبق له شكّ وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، ويحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، وينكشف له أن المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباين له، عنصرياً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين، أو مثالياً كما ذهب إليه الإشراقيون، فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة، الموافق للبرهان والحكمة، فمن صدق وآمن فقد آمن بيوم الجزاء، وقد أصبح مؤمناً حقاً، والنقصان عن هذا الإيمان خذلان وقصور عن درجة العرفان، وقول بتعطّل أكثر القوى والطبايع عن البلوغ إلى غاياتها والوصول إلى كمالاتها ونتائج أشواقها وحر كاتها، ويلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبايع الكونية وجبالاتها من طلب الكمال والتوجه إلى ما فوقها هباءً وعبثاً وباطلاً وهدرًا، فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصّها ولذّة وألم وملامة ومنافرة تليق بها، وبحسب كلّ ما كسبته أو فعلته يلزم لها في الطبيعة الجزاء والوفاء كما قرّره الحكماء من إثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي

والقوى، عالية كانت أو سافلة ... إلى آخره^(١)، لا ينطبق على ما بأيدينا من القوانين الشرعية والنواميس العقلية من أن أهل الجنة والنار هم أهل الدنيا بأعيانهم، وإن ذهب وعكهم واضمحلت كثافتهم بتصفية أو غسل أو حكم من بارئها ومصوّرها في أهل الأولى، وازداد في أهل الثانية. ولقد خصم نفسه بنفسه، فكان غير مؤمن حقاً بإذعانه وحكمه. وبالجملّة: ما ذكره أخيراً هو دليلنا على ما ذكره أولاً.

أصل

الظاهر بناء على تجسّم الأعمال والنيات استناداً إلى ما أشرنا إليه آنفاً أو إلى ما قيل من أن لكل صورة خارجية ظهوراً خاصاً في مواطن النفس، ولكل صورة نفسانية وملكة راسخة وجوداً في الخارج. ألا ترى أنّ صورة الجسم الرطب إذا أثرت في مادة جسمانية قابلة للرطوبة قبلتها فصارت رطبة مثله سهل القبول للأشكال، وإذا أثرت في مادة كمادة القوى الحسية أو الخيالية وانفعلت عن الرطوبة لم تقبل هذا الأثر ولم تصر رطبة مثله مع أنها قبلت ماهية الرطوبة لكن بصورة أخرى ومثال آخر، وكذا قبلت القوة العاقلة الإنسانية منها صورة أخرى ونحواً آخراً من الوجود والظهور مع أن الماهية واحدة هي مادة الرطوبة والرطب، فللماهية الواحدة صور ثلاث في مواطن ثلاثة، لكل منها وجود خاص وظهور معين. فانظر في تفاوت حكم هذه النشآت الثلاث في رتبة واحدة، وقس عليه تفاوت النشآت في أنحاء الظهورات والوجودات في كل معنى وماهية

عينية، فلا تتعجب من كون الغضب وهو كيفية نفسانية إذا وجدت في الخارج صارت ناراً محرقة، وأن العلم وهو كيفية نفسانية إذا وجدت في الخارج صارت عيناً تسمى سلسيلاً، وأن المأكول من مال اليتيم تنقلب في موطن الآخرة بطون آكلية ناراً يصلونها يوم الدين، ولا أيضاً من صيرورة حب الدنيا وهي شهواتها وهي الأعراض النفسانية هاهنا حياة وعقارب تلسع وتلدغ صاحبها يوم القيامة.

وهذا القدر كاف للمستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الشارع وأوعد عليه، وكل من له قوة تحدّس في العلم يجب عليه أن يتأمل في الصفات النفسانية وكيفية مشيئتها للآثار والأفعال الخارجية، ويجعل ذلك ذريعة لمعرفة استيجاب بعض الأخلاق والملكات لآثار مخصوصة في القيامة.

مثال ذلك أن شدة الغضب في رجل تورث ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته، والغضب حالة نفسانية موجودة في عالم باطنه، وهذه الآثار من صفات الأجسام المادية وقد صارت نتائج في هذه النشأة، فلا عجب من أن يلزمه في نشأة أخرى أن تنقلب ناراً محضّة، محرقة للقلب، مقطّعة للأمعاء، موقدة تطّلع على الأفئدة، كما يلزمه هاهنا إذا اشتد تسخن البدن وضربان العروق والأوداج واضطراب الأعضاء واحتراق المواد والأخلاط، وربما يؤدي إلى المرض الشديد، بل إلى الهلاك من الغيظ، فهكذا جميع الصور المجسّمة الموجودة في عالم الآخرة حاصلة من ملكات النفوس وأخلاقها الحسنة والقبیحة واعتقاداتها ونياتها الصحيحة والفاسدة الراسخة فيها من تكرار الأعمال والأفعال في الدنيا فصارت الأعمال مبادي للأخلاق في الدنيا، فتصير النفوس بهيأتها مبادي الأجسام

في الآخرة.

وأما مادة تكون الأجساد وتجسم الأعمال وتصور النيات في الآخرة فليست إلا النفس الإنسانية، وكما أن الهيولى هنا مادة تكون الأجسام والصور المقدارية وهي لا مقدار لها في ذاتها، فكذلك النفس الآدمية مادة تكون الموجودات المقدرة المصورة الأخرية، وهي في ذاتها أمر روحاني لا مقدار لها.

إن تلك الأجساد المكونة من النفس الإنسانية التي هي هناك بمنزلة الهيولى هنا وإن فرق بينهما بأن وجود الثانية إنما هو بالقوة من كل وجه لا تحصل لها في ذاتها الصور الجسمانية، والأولى بالفعل وجوداً جوهرياً حساساً، وبأن قبول الثانية للصور والأكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتغيير والحركة وقبول الأولى لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيحاء، وبأن الثانية مادة كثيفة تقبل الصور الكثيفة المقيدة بالجهات والأوضاع المشوبة بالقوى والأعدام، والأولى مادة روحانية لطيفة لا تقبل إلا الصور اللطيفة لا تدرك بهذه الحواس، بل بحواس الآخرة.

وبأن الصور كمالات للثانية دون الأولى، فإن كمالها في إنشائها لا في حصولها لها، وغير ذلك مما هو محل تأمل يطول الكلام بذكره تفصيلاً، باقية بقاء من نسبت إليه، وهي له وهو لها بإبقاء بارئها لها ببقائه، أو بإبقائه لها بالاستقلال كإبقائه لصاحبها كذلك؛ إذ بقاؤها بقاء بارئها كبقاء من هي له كذلك باطل، بما أسلفناه في طي كلماتنا.

وعلى كل حال فالظاهر أن بقاءها وتخليدها في المقامين نفس تنعمها وتلذذها.

أما في النار فلأنها من سنخها ونفس حقيقتها، فلا تتألم بها.

كيف لا ! وهي نار أيضاً مثلها، أو أعظم منها.

وأما في الجنة فلأنها نعيم لكل من دخلها ولو لم يكن ممن خرج إليها من دار التكليف، كمن خلق من أرض القيامة، فحال تلك الأجساد كحالهم وخروج الثانية من النار كخروج الأولى من الجنة تألم في حقهما كخروج السمكة من الماء الذي هو شرّ لغيرها ممن ألقى فيه، وفي ما جسد من أعمال من لم يخلد في النار بناء عليه بعد خروجه إشكال، فيحتمل انقراضه حينئذ، ويحتمل بقاؤه بدون ظلم، ويحتمل إخراجة بإخراجة، وقلب مادة استعداده؛ إذ هو القادر على كل شيء، وأنّي وإن تتبعت النصوص لم أقف على نص في ذلك تطمئن النفس به وتركن إليه، وإن كان الأظهر هو الأول، والأقوى هو الثاني.



الفصل الخامس

في عدم جواز العمل بالظن



عدم جواز العمل بالظن في أصول العقائد، وإن كان من الظنون الخاصة، وفي الفروع إن لم يكن منها، بل لا بد من تحصيل اليقين في الأول، وتحصيل خاص الظنون الاطمئنان مع تعذر العلم مطلقاً في الثواني.

أصل

حرمة العمل بالظن مطلقاً في الأصول إجماعية، بل ضرورية غير محتاجة إلى تجشم الاستدلال عليها، وبالظن الذي لم يقم عليه دليل سوى ما يدعى من دليل الانسداد ونحوه في الفروع مقتضى الأصل والدليل. ففي أساس اللكناهوري: مما اتفقت الإمامية عليه هو عدم جواز العمل بالظن، بل هو عندهم من الضروريات الأولية، وتجويزهم العمل به في الفروع في بعض المقامات لدليل دلهم على ذلك، كتجويزهم أكل الميتة عند المخمصة والضرورة.

وعن بعض من عاصرناه من الأساطين: أن التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به محرم بالأدلة الأربعة، ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١)، فإنه دال على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إليه محض افتراء.

ومن السنة قوله في عداد القضاة: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم، فهو في النار»^(١).

ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيّاً عند العوام فضلاً عن العلماء^(٢).

ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عنه، ولو كان جاهلاً مع التقصير.

وعن ضياء المتّقين للفاضل النيشابوري: أن جواز العمل بالظن الذي لم يَقم الدليل على وجوب أو جواز التعبد به من كتاب أو سنة أو إجماع قطعي أو عقلي قاطع غير ما يدعى من الانسداد في الأصول والفروع مما أجمعت الإمامية على رفضه ومنعه حتى عُذّ القائل به والذاهب إليه مبدعاً ضالاً ومضلاً.

وعن الفاضل المازندراني: أن المفاصد الدنيوية والأخروية الموجبة للهلاك الأبدي في الإفتاء بغير علم كثيرة، وهو تارة يصدر عن ملكة الكذب، وتارة عن الجهل المركّب، وكلاهما من أكبر الرذائل وأعظم المهلكات في الآخرة؛ لكونهما من أعظم الأمراض القلبية الموجبة لفوات الحياة الأبدية والاستحقاق لأفزع العقوبات الأخروية، ثم الرجال الهالكون هم الذين عدلوا عما نطق به الكتاب والسنة وأخذوا أصول العقائد وفروعها من غير مأخذها فضّلوا عن دين الحق ولم يهتدوا إليه، وجعلوا لأنفسهم ديناً باطلاً، وجمعوا شيئاً من الرطب واليابس والباطل ونسجوها كنسج

١- الكافي ١٤: ٦٣٨، ح ١.

٢- أنظر: فرائد الأصول ١: ٤٩، المقام الثاني في وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعية.

العناكب شبكة لذباب العقول الناقصة، جاعلاً من أفتى برأيه لا عن نص من كتاب أو سنة من المجتهدين برهة من الزمان، ثم رجع عنه وأفتى بضده أخرى منهم أيضاً.

إلى أن قال: فمن اتخذ ديناً واعتقده وعبد ربه به ولم يكن له علم مستند إليهم عليهم السلام فهو خارج عن دين الحق، مبتدع لدين آخر، والمبتدع هالك^(١).

وعن المحقق في أوائل «المعتبر»: أنك مخبر في حال فتواك عن ربك، وناطق بلسان شرعه، فما أسعدك إن أخذت بالجزم، وما أخيبك إن بنيت على الوهم، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وانظر إلى قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^{(٣) و(٤)}.

وعن «الفوائد»: أن الشارع قد كلفنا ونصب لنا طرقاً توصلنا إلى المكلف به، ومنعنا عن غيرها لدواع عرضت لتلك الطرق سد باب العلم بها فحكم العقل للقطع ببقاء التكليف؛ لوجوب تحصيل الظن بأن ما انسد فيه باب العلم منها هو ذا دون ذا، وتحريم ما سوى ذلك.

وعن الفاضل الأصفهاني في أثناء كلام له: أنا كما نجد على الأحكام أمارات نقطع بعدم اعتبار الشارع إياها طريقاً إلى معرفة الأحكام مطلقاً وإن

١- أنظر: شرح أصول الكافي ٢: ١٤١-١٤٢.

٢- سورة الأعراف، الآية ٣٣.

٣- سورة يونس، الآية ٥٩.

٤-المعتبر ١: ٢٢.

أفادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا وظن وجود الدليل والقرعة وما أشبه ذلك ممّا لا حصر له، كذلك نجد أمارات أخر نعلم بأن الشارع قد اعتبرها كلاً أو بعضاً طريقاً إلى معرفة الأحكام وإن لم يُستفد منها ظن فعلي بها ولو بمعارضة الأمارات السابقة، وهذه أمارات محصورة، منها الكتاب والسنة الغير القطعيين والاستصحاب والإجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما أشبه ذلك فإننا نقطع بأن الشارع لم يعتبر بعد الأدلة القطعية في حقنا أمارات أخرى خارجة عن هذه الأمارات.

ومستند قطعنا في المقامين الإجماع، مضافاً في بعضها إلى مساعدة الأخبار والآيات أن القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متأخري المتأخرين لا تراهم يتعدّون في مقام العمل عن هذه الأمارات إلى غيرها^(١).
وعنه أيضاً: أنا لا علم لنا ببقاء التكليف بالأحكام الواقعية في حقنا مطلقاً، وإنما المعلوم بقاءه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها، فعلى من يدّعي بقاءه في غير هذه الصورة إقامة الدليل عليه، ولا سبيل إلى التمسك بإطلاق أدلة الشركة في التكليف؛ لأنها لا تفيد العلم بالإطلاق، لاسيّما في مقابلة ما أسلفناه.

وبالجملة: فعلمنا بأننا مكلفون بالأحكام الفرعية المقررة في الشريعة عند تعدّر طريق العلم، والطريق العلمي لا يفتح لنا باب الظن إليها بعد علمنا بنصب طرق مخصصة لمعرفتها.

ألا ترى أن علمنا بأننا مكلفون في المرافعات بإيصال كل حق إلي

صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين المحقوق؛ لعلمنا بأن الشارع كما كلفنا بذلك كذلك جعل لنا إليها طرقاً مخصوصة، وكلفنا بالعمل بمقتضاها، كاليد والشهادة واليمين، فإذا انسَدَ علينا معرفة تلك الطرق أيضاً لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق، بل في تعيين الطرق المقررة لها. إلى أن قال: فإن الذي يظهر لنا من طريقة أصحابنا قديماً وحديثاً اقتصارهم على حجية الظنون المخصوصة، والتزامهم بأصالة عدم حجية ظن لا دليل على حجيته، فإننا إن لم نقطع بإطباقهم على ذلك بفساد حجية مطلق الظن فلا أقلّ من حصول ظن قوي به^(١).

وعن السبيكة اللجينية ما مضمونه: أن الكل قد أجمعوا على عدم جواز العمل بمطلق الظن، ويدلّك على ذلك حصرهم الأدلة في الكتاب والسنة، أو في الكتاب والسنة والإجماع والعقل القاطع، ويرشدك إليه قوله ﷺ: «إني مخلف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتكم بهما لن تضلّوا»^(٢).

وعن الفاضل القزويني: أن إجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل بما وراء العلم ما لم يقيم دليل على الاعتبار بلسان العقل أو الشرع، والظاهر من بعض الفضلاء أن مقتضى الأصل الأصيل جواز العمل بالظن بالمعنى الأعم، حيث جعل الأصل الأولي في مقام إثبات الحكم الوضعي للكفاية، وقد علمت أن لازم من قال هناك بالكفاية أن يقول بالجواز هنا. إلى أن قال: ولكن الظاهر أنّ هذا الفاضل مع قطع النظر عن الأدلة

١- الفصول الغروية: ٢٨١ - ٢٨٢.

٢- تحف العقول: ٤٥٨، مع تقديم وتأخير.

الدالة على جواز العمل بالظن بناؤه على حرمة العمل به، وأن هذا الكلام إنما هو في مقام المعارضة لا في مقام التحقيق، فلا نزاع لنا معه، وغاية ما في الباب مخالفته معنى، وهو لا يضر بإجماعنا، فتدبر^(١).

وعن القمي: أن الإجماع إنما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم، فإن المناط هو الطريق، فانفتاح باب الظنون الخاصة كانفتاح باب العلم في حرمة العمل بما سواها؛ إذ كونها غير مجزية، أو فرداً من مطلق الظن قام على حجيتها دليل الانسداد أول الكلام.

وعلى كل حال فقد حصل من مجموع هذه الإجماعات القطع بحرمة العمل بالظن، وإن كان بعضها ناظراً إلى اختصاصها أو تخصيصها بصورة عدم انسداد باب العلم، كإجماع القمي، وبعضها إلى كونها بحسب الذات والأصالة في مقابل ما ينسب إلى السيد الكاظمي من كون الأصل الأصل هو الإباحة، كإجماع السيد القزويني، وبعضها إلى انفتاح باب العلم في بعض والرجوع في غيره إلى أصل البراءة على حد ما عن الخونساري من أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالباً لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره؛ لجواز أن لا يجوز العمل بالظن، فكل حكم حصل العلم به من ضرورة أو إجماع نحكم به، وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة، لا لكونها مفيدة للظن، ولا للإجماع على وجوب التمسك بها، بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم، ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة

الذمة عنه، وعدم جواز العقاب إلى آخره^(١).

مؤيداً بما عن أصل براءة بعض من عاصرناه من دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين والأخباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو، ولا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم، هو البراءة وعدم العقاب على الفعل، ومن عدم اعتماد أحد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط، بل يعتمدون على أصل البراءة منها عند الشك فيها.

ومن دعوى الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة المفيدتين للقطع بالاتفاق على العمل بها.

ومن دعوى الحلّي في أول «السرائر» اتفاق المحصلين على أنه بعد فقد الكتاب والسنة والإجماع في مسألة لا بد من الاعتماد على الدليل العقلي المفسّر بأصل البراءة^(٢).

ومن دعوى المحقق: إطباق العلماء في باب الاستصحاب عليها، حيث لا نصّ على خلافها^(٣).

ودعواه: إطباق أهل الشرائع على عدم تخطئة من تناول شيئاً من المشتبهات بدون علم^(٤).

١- فرائد الأصول ١ : ١٩١ .

٢- فرائد الأصول ١ : ٣٣٣ .

٣- أنظر: معارج الأصول: ٢٠٨ .

٤- أنظر: معارج الأصول: ٢٠٥ .

ومن دعوى سيرة المسلمين من أول الشريعة، بل في كل شريعة على عدم الالتزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه بعد الفحص وعدم الوجدان، وطريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات، وليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في العقل إلى البيان؛ لأنها على طبق الأصل، حيث لا دليل على خلافها^(١).

ومن دعوى حكم العقل القاطع بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف، ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه^(٢).

وبعضها إلى انفتاح باب العلم في بعض والاحتياط في آخر، كإجماع «السيكة اللجينية» على وجه.

وبعضها إلى انفتاح باب العلم في الكل، كإجماع ضياء المتقين. ويشهد له ما نقله عن المحقق في أوائل «المعتبر» من أنك مخبر في حال فتواك عن ربك، وناطق بلسان شرعه، فما أسعدك إن أخذت بالجزم، وما أخيبك إن بنيت على الوهم، فاجعل فهمك تلقاء قوله: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، وانظر إلى قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ اللَّهُ أَدْنَى لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^{(٤) و(٥)}.

١- أنظر: فرائد الأصول ١ : ٣٣٤.

٢- فرائد الأصول ١ : ٣٣٥.

٣- سورة البقرة، الآية ١٦٩.

٤- سورة يونس، الآية ٥٩.

٥-المعتبر ١ : ٢٢.

وعن الشهيد في مقدّمة «الذكرى» من أنّ هذه أخبارنا قد وصلت إلينا على جهة الجزم والبتة.

وفي إجازته للفقهاء ابن الخازن الحائري من أن بهذا الإسناد جميع مرويات الكليني عن الأئمة عليهم السلام بواسطة من روى عنه، وبهذا الإسناد عن الأئمة جميع أحاديث سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله بطريقهم الصحيح الذي لا مرية فيه ولا شبهة تعتريه ^(١).

وما عن العلامة في «مبادي الوصول» في باب الاجتهاد من أنّ الحق أن المصيب واحد، وأنّ الله في كل واقعة حكماً معيناً، وأنّ عليه دليلاً ظاهراً لا قطعياً ^(٢)، بناء على أنّ المراد من الدليل في كلامه المجهول من قبل الشارع دليل، وأنّ مراد صاحب ضياء المتّقين من العلم المفتوح بأنه ما يشمل الظنون الخاصة؛ لقيام القاطع عليها.

وما عن المحقّق الثاني في إجازته للقاضي صفي الدين، وللشيخ علي بن عبد العالي الميسي، والشيخ أحمد بن أبي جامع العاملي.

وعن الميرزا محمد الاسترابادي، والفاضل الاسترابادي، والمحقّق القزويني صاحب «لسان الخواص»، والمولى محمد طاهر القمي، والمولى عبد الله الشوشري، والمجلسين، والحر العاملي، والسيدان الجزائريين، والشيخ حسين بن شهاب الدين، والسيد هاشم صاحب «البرهان»، والشيخ عبد الله السماهيجي، وصاحب الإحياء، والسيد صدر الدين، والمحدث

١- تاريخ الفقهاء والرواة (المنتخب)، البحار ١٠٤ : ١٨٦، صورة ٢١ إجازته للشيخ ابن الخازن الحائري رحمته الله.

٢- مبادي الوصول: ٢٤٤، البحث الثالث: في تصويب المجتهد.

البحراني، من أن هذه أحاديثنا المروية صحيحة لا يسع أحد الشك والتشكيك فيها.

وبعضها إلى عموم أدلة تحريم العمل بالظن الذي هو كعموم أدلة تحريم الميتة، وكما خرج عن الثاني ما اضطر إليه منها خرج من الأول ما احتيج إليه عند الانسداد.

مؤيدة كلها بما روي «أن الظن أكذب الكذب»^(١).

و «أنه يخطئ ويصيب»^(٢).

و «أن من فسر آية من القرآن برأيه فقد كفر بالله العظيم»^(٣).

وبأن «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^(٤) الظالمون^(٥)، الفاسقون^(٦)؛ إذ هو أعم حتى من عدم الحكم بمضمون قوله: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(٧)، ونحوه.

فإذا عرفت هذا فنقول: الحكم أو الإفتاء بعدم حرمة العمل بمطلق الظن حكم أو إفتاء بخلاف الإجماع، وكل حكم أو إفتاء بخلاف الإجماع ارتداد.

١- قرب الاستاد: ٢٩، ٩٤.

٢- الدر المنثور ٦: ٩٢.

٣- ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة. (أنظر: كمال الدين وتعام النعمة ١: ٢٥٦، ح ١؛ جامع الأخبار للشعيري: ٤٩؛ عوالي اللآلي ١: ١٧٤، ح ٢٠٧، وغيرها من المصادر)

٤- سورة المائدة، الآية ٤٤.

٥- قال تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» سورة المائدة، الآية ٤٥.

٦- قال تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» سورة المائدة، الآية ٤٧.

٧- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

أما الصغرى فواضحة؛ لما تقدم.

وأما الكبرى؛ فلما عليه جماعة - إن لم يكن هو المجمع عليه بين أصحابنا - من أن الإجماع كاف في ارتداد معتقد خلافه، وإن لم يكن معلوماً بالضرورة.

ففي «اللمعة»: ومن استحل شيئاً من المحرمات المجمع عليها كالميتة والدم والربا ولحم الخنزير قتل إن ولد على الفطرة^(١).

وفي «الروضة»: ويفهم من المصنف وغيره أن الإجماع كاف في ارتداد معتقد خلافه، وإن لم يكن معلوماً ضرورة، وهو يشكل في كثير من أفرادها على كثير من الناس^(٢).

وعن الشيخ: أن من خالف ما عليه الأصحاب بأن كان اتفاقهم على حرمة شيء فاستحلّه أو كان على حلية شيء فحرّمه، فهو كافر، وإن أطال الكلام في نقضه وإبرامه صاحب «مجمع البرهان».

وعن المحقق: أن من استحل شيئاً من المحرمات المجمع عليها كالميتة والدم والربا ولحم الخنزير ممن ولد على الفطرة يقتل^(٣).

وعن بعض الأساطين ممن عاصرناه من شراح كلامه: أنه يقتل لارتداده، كما هو مقتضى كثير من الأصحاب على ما في «المسالك»، بل في «مجمع البرهان» نسبته إلى بعض عبارات العامة، وهو كذلك مع فرض تحقق الإجماع المزبور عند المستحل؛ ضرورة كونه كالضروري في إنكار

١- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩ : ٢١٢.

٢- المصدر نفسه.

٣- شرائع الإسرام ٤ : ١٥٨، المسألة الأولى.

صاحب الشرع، وكذا من خالف المجمع عليه بين الأصحاب.

نعم، لا يحكم بكفره بمجرد استحلاله؛ لاحتمال عدم تحقق الإجماع، بخلاف الضروري الذي يحكم بكفر مستحلّه ممّن نشأ في محلّ الضرورة، بل هو كذلك في ضروري المذهب، بل والمجمع عليه بينهم ممّن كان تحققّ عنده الإجماع المزبور على وجه يدخل فيه المعصوم؛ ضرورة اقتضاء إنكاره ردّ قول من اعتقد بعصمته، بل وقول الله كما هو واضح.

ومن هنا يعلم ما في «المسالك» من إشكاله على الحكم المزبور بأن حجية الإجماع ظنية لا قطعية، ومن ثم اختلف فيها وفي جهتها، ونحن لا نكفر من ردّ أصل الإجماع، فكيف نكفر من ردّ مدلوله؟!

وأما مخالف ما أجمع عليه الأصحاب خاصة فلا يكفر قطعاً، وإن كان عندهم حجة، فما كل من خالف حجة يحكم بكفره خصوصاً الحجة الاجتهادية الخفية جداً كهذه^(١).

وفي «القواعد»: ومن اعتقد إباحة ما أجمع على تحريمه كالخمر والميتة والدم ولحم الخنزير ونكاح المحرمات والزنا وإباحة خامسة والمعتدة المطلقة ثلاثاً، فهو مرتدّ، فإن كان قد ولد على الفطرة قتل^(٢).

وعن الفاضل الكاشاني: الارتداد هو الكفر بعد الإسلام ولو بإنكار ما علم ثبوته من الدين ضرورة كوجوب الصلاة والخمس والزكاة المفروضة وصوم شهر رمضان وحجة الإسلام وتحريم شرب الخمر والنيذ والربا والدم ولحم الخنزير وغير ذلك مما يجب اعتقاده، وأما ما لم يكن ثبوته

١- أنظر: جواهر الكلام ٤١: ٤٦٩ - ٤٧٠.

٢- قواعد الأحكام ٣: ٥٥٣، الفصل الثالث في اللواحق.

ضرورياً فلا يكفر منكره وإن كان مجمعاً عليه بين المسلمين؛ لأن حجية الإجماع الغير المرادف لضروري الدين ظنية لا قطعية، بل الحق عدم تكفير راد أصل الإجماع بهذا المعنى فضلاً عن راد مدلوله^(١).

وهذا هو السرّ في جعلنا ذلك من أصول العقائد مع عدم سبق أحد إليه.

فإن قلت: إن خاص الظنون داخل في ذلك كما تومئ إليه بعض عبائر المجمعين.

قلت: خاص الظنون مندرج تحت العلم؛ لقيام القاطع عليه، فإن أدلة حجيته من حيث المجموع مفيدة للقطع بها كما اعترف بذلك جماعة من أصحابنا.

فإن قلت: إن مطلق الظن ممّا قام القاطع عليه أيضاً، وهو أدلة الاحتياط بناء على أن العمل به إنما كان له كما صرح بذلك السيد القزويني، حيث قال: إن الأدلة على نفي العمل بسائر الظنون إنما دلت على حرمة العمل بها من حيث هو لا من باب الاحتياط، ونحن نعمل بها من باب الاحتياط.

قلت: هذا مع قطع النظر عن فساده في نفسه جهل بما عليه القائلون به، فإن عمدة أدلتهم عليه أن العمل بأصل البراءة خروج عن الدين والعمل بالاحتياط عسر وخرج.

فإن قلت: إن العمل بها مندرج فيما ذكر أيضاً بدليل الانسداد فإنه دليل عقلي قاطع قام على حجيتها.

قلت: فيه مع قطع النظر عما سيأتي، مضافاً إلى أن العقل لا يدرك إلا كلياً ولا يحكم إلا قطعياً، ومع وجود هذا الاختلاف العظيم وتشعب الأقوال وبلوغها حد الكثرة لا يتصور ذلك أن الانسداد لا يكون دليلاً على ما ذكر إلا مع فرضه حتى في خاص الظنون، ودونه خطر القتاد، وعلى فرضه فالأمر دائر بين ثلاثة: البراءة والاحتياط ومطلق الظن، فما وجه ترجيح الأخير مع قيام الإجماع والكتاب والسنة والعقل على رفضه وتجويز الأولين؟! فهل هذا إلا شطط من الكلام.

فإن قلت: العمل بالأول خروج عن الدين، وبالثاني عسر وحرَج فيه.

قلت: أيضاً العمل بمطلق الظن أشد خروجاً وعسراً وحرَجاً.

فإن قلت: تمثيلهم بالميتة والدم والربا ولحم الخنزير مما يشعر بكون المراد من المحرمات: المحرمات بالضرورة لا مطلقاً.

قلت: المثال لا يفيد الحصر على المشهور إن لم يكن إجماعاً.

فإن قلت: فما أنت قائل فيما عن الميرزا القمي من أنه قد لا يمكن الاحتياط في العمل أو التوقّف كما لو دار المال بين شخصين لا يقتضي الاحتياط إعطاءه أحدهما دون الآخر، أو كان بين يتيمين؟ فإن قلت: إنا لا نتعرّض للمال في العمل ولا نحكم به لأحدهما في الفتوى، قلت: إبقاؤه قد يوجب التلف فكيف تجترئ بأن نقول: إن الله تعالى يرضى عنك بذلك؟ وأي شيء ذلك على أن دليل هذا العمل قطعي، وأنه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد؟ فترك الفتوى وترك العمل أيضاً يحتاج إلى دليل، فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء به وحرمة العمل بالظن لم تثبت من أدلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في إتلاف مال اليتيم وتعطيل

الأمر والتزام العسر والحرَج، فلنأت بمثال من جهة التقريب، فنقول:
 إِنَّ المشهور بين أصحابنا أَنَّ لكلَّ من أولاد الابن وأولاد البنت في
 مال جدَّهما نصيب من يتقرَّبان به، فالثلثان لأولاد الابن، والثلث لأولاد
 البنت؛ خلافاً للسَّيد ﷺ ومن تبعه حيث يجعلون للجميع مقام أولاد الجدِّ،
 فيقسمون بينهم للذكر مثل حظِّ الانثيين.

ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين أولاد الابن وأولاد البنت يجعلون
 حصَّة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظِّ الانثيين، ولا دليل لهم
 ظاهراً إلا الشهرة، فإن جعلنا الشهرة حجة فهو، وإلا فلا بد أن يوقف المال
 ويهلك الأيتام من الجوع، والتمسك بالأخبار الواردة في أَنَّ كل رحم يرث
 نصيباً مما يتقرَّب به لا يعطي إلا أن لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم،
 ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بأنفسهم، والعمل بعموم آية ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ
 فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(١) كما ذهب إليه السيد ومن تبعه، فمع أنه يوجب الرجوع
 إلى قول السيد في الأصل فإنه في نفسه ممنوع؛ لكون الأولاد حقيقة في
 ولد الصلب إنما هو ظاهر الآية، ولا حجة فيه عندهم، فلا بد للأخباريين هنا
 من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وإرشادهم إيانا سبيل
 الاحتياط إذا كان الفريقان كلاهما أيتاماً صغاراً فقراء لا حيلة لهم في
 المعيشة إلا أخذ مالهم.

وبالجملة: من سلك سبيل الفقه واطلع على أحكامه وعاشر الناس
 ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الأدلة ومؤدَّاها
 وتأمل فيها حق التأمل وميزها حق التميز وعرف الفرق بين زمان المعصوم

وغير زمانه يعلم أن ما ذكره الأخباريون محض كلام بلا محصل.
ولو فرضنا في مسألة قيام الشهرة في أحد طرفي المسألة وخبر واحد
في الطرف الآخر من دون عامل أو مع عامل نادر، فعلى الأخباري أن يثبت
أن أدلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام، فلا يجوز العمل بالشهرة.
فإن قال: لا أقول بنفي العمل ولا بوجوبه، بل أتوقّف وأحتاط.
فأقول: كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه؟ بل أقول لك هنا كلاماً
هو بمنزلة السرّ لمختار العاملين بالظنون في أمثال ذلك، وهو أن العاقل
البصير لا بد أن يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريده، ولا
يقتصر على أحد الطرفين، ولذلك أمثلة كثيرة ... إلى آخره^(١).

قلت: بعد تصحيح أحاديثنا بوجوه:

منها: أن جمعاً كثيراً من ثقات أصحاب أئمتنا، منهم الجماعة التي
أجمعت العصابة على أنهم لم ينقلوا إلا الصحيح باصطلاح القدماء
قد صرفوا أعمارهم في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة في أخذ الأحكام
عنهم عليهم السلام، وتأليف ما يسمعون منه وعرضه عليهم، ثم التابعون لهم
اتبعوهم على ذلك إلى زمن الأئمة الثلاثة.

ومنها: أنا نعلم أنه كانت عند قدمائنا أصول من زمن أمير
المؤمنين عليه السلام إلى زمن الأئمة الثلاثة كانوا يعتمدون عليها في عقائدهم
وأعمالهم، ونعلم علماً عادياً أنهم كانوا متمكنين من استعلام حال تلك
الأصول وأخذ الأحكام منهم عليهم السلام بطريق القطع واليقين، ونعلم علماً عادياً
أنهم كانوا عالمين بأنه مع التمكن من العلم بأحكام الله لا يجوز الاعتماد

على ما ليس كذلك، وأنهم لم يقصّروا في ذلك.
ومنها: أن مقتضى الحكم الربانية وشفقة نبينا ﷺ على الرعية وأئمتنا على التبعية أن لا يُضيعوا من كان في أصلاب الرجال.
ومنها: أن الأخبار قد تواترت عنهم بأنهم قد أمروا أصحابهم بتأليف ما يسمعونهم وضبطه ونشره ليعمل به أتباعهم في زمن غيبة قائمهم ﷺ.
ومنها: أن أكثر أحاديثنا موجودة في أصول الجماعة التي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم.

ومنها: توافق أحاديث الأئمة الثلاثة.

ومنها: شهادة المحمدين الثلاثة بصحة ما أوردوه في كتبهم منها.
فإن هذه كلها إن لم تفد القطع بالصدور - كما عليه المحقق والشهيد والشيخ علي الكركي وسائر من تقدم - فلا أقل من إفادتها الظن الاطمئنانى بذلك.

فالجواب عما ذكره من وجوه:

الأول: أنه قد يقول الخصم في الفرض بالوقوف أو التخيير حكماً أو طريقاً؛ لصحة روايته وحرمة ما يقوله هو لصحة رواية فريته وبدعته.

الثاني: أنه قد يقول بعين ما يقول في صورة عدم حصول الظن بعد بذل الجهد؛ إذ هو فرض ممكن لتعارض الاعتبارات.

وبالجملة: كلما أمكن أن يتخلص به المحقق القمي في الفرض أمكن أن يتخلص به الخصم مطلقاً، فإن لم يكن له هناك مناص فيه على الإطلاق فما ذكر مشترك الوجود.

الثالث: أن نتيجة أدلة الوقوف الصحيحة هي عدم الاقتحام في ذلك،

ونتيجة أدلة حرمة العمل بالظن عموماً وخصوصاً وإطلاقاً هو عدم الاعتماد عليه، فالخصم قاطع بالأمرين، فترك الفتوى والعمل قد كان لدليله وليس هو من مقامات لعلّي ونحوها حتى يخوف بهما.

الرابع: أنه قد يقال: إن للمجتهد رتق أمر القضية بالصلح ونحوه بحسب ما جعل له من الولاية القطعية كتاباً وسنة وإجماعاً.

الخامس: أنه مكلف أيضاً بدفع الضرر عن نفسه، فما المرجح لدفع الضرر عن غيره بضرره على دفعه عنها؟ فهل هذا إلاً تحكم!

السادس: أنه قد بلغ الأمر من أدلة حرمة العمل بالظن مبلغاً لم يبلغه الضرر المظنون في إتلاف مال اليتيم.

كيف لا! وقد قيل في الأول: إنه كفر دون الثاني، فكيف لا يوازيه؟ السابع: أنا نمنع كونه لا دليل للمشهور في القسمة المذكورة إلا الشهرة لدلالة «يُوصِيكُمُ اللَّهُ»^(١) على ذلك، ورجوع ذلك إلى ما عليه المرتضى من جهة لا ينافي خروجه عنه من أخرى ولو لكونه المشهور رواية وفتوى كما صرح به الشهيد وغيره، فإن من عدا السيد ومن تبعه قد ذهبوا إلى المنزلة.

الثامن: أن ظاهر الآية لعموم خطاب المشافهة وقبح الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه عند الخصم قطعي.

التاسع: أنه قد يقال: إن الظن الحاصل من الشهرة من الظنون الخاصة؛ لقوله ﷺ: «خذ ما اشتهر بين أصحابك»^(٢)، فإنه وإن كان مورده الرواية إلا

١- سورة النساء، الآية ١١.

٢- عوالي اللآلي ٣: ١٢٩، ح ١٢.

أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية.

العاشر: أنه لا كلام في شمول أدلة حجية خبر الواحد؛ إذ ندرة العامل لا توجب ندرة الفردية، والشك في الشمول بعد القطع بالفردية غير قادح فيه.

الحادي عشر: أن من كان له أدنى أنس بالشرعية يعلم أن الأمر كما أسلفناه عن الفاضل الأصفهاني من إطباق الأصحاب جيلاً بعد جيل وخلفاً بعد خلف وسلفاً بعد سلف على العمل بهذه الأحاديث، وعدم التجاوز عنها إلى غيرها، وعلى إبطال الاجتهاد في مقابل النص أو لا عن نص، فراجع كتب الشيخ وغيرها تجدها مشحونة في مذمته. وبتلو عليك شطراً منها إن شاء الله تعالى.

فاستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي عن الأدلة المعهودة التي هي عبارة عن الكتاب والسنة والإجماع والعقل على تفاصيلها اجتهاد مقبول، واستفراغ الوسع في تحصيل الظن لا عنها اجتهاد مذموم مردود إلى صاحبه.

والقول بأن مطلق الظن قد قام عليه الدليل القاطع وهو الانسداد مما ينسب قائله إلى ما يكره؛ لما تقدم في الجملة، ولما سيأتي إن شاء الله. الثاني عشر: أنه لو جاز الاجتهاد والتهجس في تحصيل ما خرج عمن كان الصدور عنه مناطاً في العلم والعمل ثم خفي لعوارض اقتضت إخفاءه من تقية أو غيرها لجاز الاجتهاد في تحصيل ما هو في اللوح وإن لم يصدر، أو مع قطع النظر عن صدوره، وحينئذ فيستغنى عن إرسال الرسل وإنزال الكتب؛ إذ الفرق بينهما محض تقول، وإن توهم.

هذا، والإنصاف أن الحق هو ما عليه الشهيد الثاني في «المسالك»،
والفاضل الكاشاني في «المفاتيح»: من أن معتقد خلاف الإجماع غير
مرتد^(١).

كيف لا! وقد تشاجر أصحابنا في مقاماته الثلاثة، ولو كان ما ذكر
كفرًا لكان على الإسلام السلام، خصوصاً في مثل هذه الإجماعات التي بين
أيدينا التي قد دخل في المجمعين فيها من يقول برأيه لا عن دليل جعله
الشارع دليلاً.

وبالجملة: فكيف يحكم بكفر من كان معتقده خلاف معتقد خمسة،
بناء على تحققه باتفاقهم، كما عليه المحقق وغيره حتى قال: إجماعنا اتفاق
يكشف عن قول معصوم، وقد ينكشف ذا من وفاق خمسة مبيّنًا، ولو يرى
الخلاف من معيّن، عكس ما عليه بعض من عاصرته من كونه اتفاق الكل،
وأن ما ذكروه من كون اتفاق ما دون الكل إجماعاً يريدون به أنه
كالإجماع في كونه حجة، ولو كان ما ذكر كفرًا لكان أول من كفر به
أهله؛ لوقوعه منهم مناقضاً بعضه بعضاً، فراجع إجماعات الشيخ يظهر لك
سرّ ما ذكرنا وتزييف المقدّس الأردبيلي في «شرح الإرشاد» وغيره أغلب
الإجماعات المدّعاة في كتب أصحابنا شاهد صدق على ما ذكرناه.

اللهم إلّا أن يقال: إنّها لم تتحقّق عندهم، أو لم يقطعوا بما قامت عليه
فلم يُزيّفوها بعد تحقّقها، أو القطع بما قامت عليه، فيكون ذلك عذراً لهم
وإن كان ظاهر من يحكم بكفر مخالفة الإلزام بمتابعتة؛ لأن جعل العنوان أن
يعتقد خلافه، وأقل مراتب الاعتقاد هو الظن؛ إذ ليس هو إلّا الحكم الذهني

١- أنظر: مفاتيح الشرائع ٢: ١٠٢، مفتاح معنى الارتداد.

الجازم أو الراجح، وهو لا يجامع الجزم بما قامت عليه، بل قد ذكرنا لك في بعض كتبنا كـ «الخزائن الشيرازية» وغيرها أن الجزم بالشيء لا يجامع احتمال خلافه مطلقاً إن كان عقلياً، ولا يجامعه أيضاً إن كان من سنخه إن لم يكن كذلك.

ولعل ذلك هو السرّ في تقييد الشهيد الثاني ذلك في مقام آخر بما إذا كان متعلّقه ضرورياً، حيث قال في أثناء كلام له في الارتداد: وتحليل محرّم بالإجماع كالزنا، وعكسه كالنكاح، ونفي مجمع عليه كركعة من الصلوات الخمس، وعكسه كوجوب صلاة سادسة يومية، والضابط: إنكار ما علم من الدين ضرورة^(١).

نعم، لو قيل: إنا في غنية عن ذلك؛ إذ كون العمل بمطلق الظن حراماً مما علم من الدين ضرورة لكان وجيهاً إن تمت الضرورة حتى في مثل زماننا مما انسد فيه باب العلم قطعاً، ولم يثبت انحصار العمل بخاص الظنون في الأحكام ضرورة.

أصل

الدليل على حرمة العمل بمطلق الظن - مضافاً إلى ما تقدم من الإجماع أو الضرورة - الكتاب والسنة والعقل.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾^(٢). وقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ

١- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩: ٣٣٣، في عقوبة الارتداد.

٢- سورة النجم، الآية ٢٣.

الْحَقَّ شَيْئًا»^(١).

وقوله: «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»^(٢).

وقوله تعالى: «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»^(٣).

وقوله تعالى: «وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»^(٤).

وقوله: «إِنْ نَظَنُّ إِلَّا ظَنًّا»^(٥).

وقوله: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»^(٦).

وقوله: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^(٧).

وقوله: «قُلْ أَلِلَّهُ أَدِثَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^(٨).

وقوله: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(٩).

وغير ذلك، وهي على أصناف ثلاثة:

الأول منها: ما كان مورد الفروع، ووارده الأعم منها ومن الأصول
كالثانية على الأقوى والأظهر؛ إذ موردها تسمية الملائكة بتسمية الأنثى.

١- سورة النجم، الآية ٢٨.

٢- سورة الحجرات، الآية ١٢.

٣- سورة يونس، الآية ٣٦.

٤- سورة الجاثية، الآية ٢٤.

٥- سورة الجاثية، الآية ٣٢.

٦- سورة الأنعام، الآية ١١٦.

٧- سورة الأعراف، الآية ٢٨.

٨- سورة يونس، الآية ٥٩.

٩- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

والثالثة فإن قبلها ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، أي لا يعيب بعضكم بعضاً ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ أي لا يدعوا بعضكم بعضاً بلقب السوء ﴿بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾^(١) أي بئس الذكر المرتفع للمؤمنين أن يذكروا بالفسق بعد دخولهم في الإيمان واشتعارهم فيه، وبعدها ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾^(٢)، فهما دالان صريحاً على أن المراد بها مدلولهما الذي ليس هو إلا من الفروع.

والثاني: ما كان مورده الأصول، ووارده الأعم منها ومن الفروع كالرابعة فإن قبلها ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٣)، والخامسة فإن قبلها ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^(٤)، والأولى على وجه.

والثالث: ما احتمل الوجهين، أو دلّ عليهما كالباقي، فالكل دالّ على حرمة العمل بمطلق الظن وإن كان بعضه مورداً ووارداً، وبعضه وارداً فقط؛ إذ خصوص المورد لا يخصّص الوارد إذا كان عامّاً، فهو المناط في الحكم، وبعضه محتمل لكل منهما إن لم يكن صريحاً فيما يعمّهما، فكيف وسع القائل بحجية مطلق الظن أن يدعي اختصاصها بالأصول؟ سلمنا، ولكن نقول: تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، بل هو دالّ عليها.

١- سورة الحجرات، الآية ١١.

٢- سورة الحجرات، الآية ١٢.

٣- سورة يونس، الآية ٣٥.

٤- سورة الجاثية، الآية ٢٤.

فإن قلت: إنها خطاب للمشافهين، فلا تعمّ غيرهم.

قلت: الخصم ممّن يدعي الشمول.

سلمنا، ولكن نقول: يكفيه المشاركة الاجتماعية.

فإن قلت: إنهم كانوا متمكنين من العلم فمنعوا من غيره، فلا

يشاركهم غيرهم فيما تعذر العلم فيه.

قلت: هو متمكّن ممّا قام مقامه من الظنون الخاصة، وعلى فرض

تعذرها فليتحرك على فرض التكليف ما يوصله إلى ما عندهم، وليس هو

إلا الاحتياط دون ما يحتمل الإيصال وعدمه، خصوصاً بعد تكذيب الأول

بقوله ﷺ: «الظن يخطئ ويصيب»^(١)، وأنه أكذب الكذب^(٢)، وعلى فرض

عدمه فليسترح إلى الأصل.

فإن قلت: إن في الاحتياط عسراً وحرَجاً قد أخبر الله بنفيه عن الدين،

وفي العمل بالأصل خروجاً عنه.

قلت: هذا حرج أوردته المكلفون على أنفسهم لم يجعله المكلف لهم

ابتداءً، فهو كمنعهم أنفسهم من لطف من تصرفه ووجوده لطف فيهم،

وكتشديد الخوارج على أنفسهم فشدد عليهم، فهو أشبه شيء بما عن بني

إسرائيل لما أمروا بذبح بقرة ما فشددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم، ولو

كان الأمر كما زعم فكيف قيل برجحانه والتزم بوجوبه في مقام العمل؟ بل

الواجب على هذا الفرض كونه بدعة.

١- الدر المنثور ٦: ٩٢.

٢- روى الحميري عن النبي ﷺ أنه قال: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الكذب». (قرب

الإسناد: ٢٩، ح ٩٤)

وكيف وسعك أن تقول بعد الإجماع وحكم العقل بعدم التكليف عند عدم البيان أن الخونساري ومن تبعه قد خرجوا عن الدين، ولا تكون أنت ممن خرج عنه مع ارتكابك هذا الأمر الفضيع؟

فإن قلت: إثبات حرمة العمل بمطلق الظن بما ذكر إثبات له بنفسه، فيلزم من وجوده عدمه، وكل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

قلت: ظن الكتاب مما قام القاطع على حجيته، فإن الإجماع من الكل قائم عليها، وإن اختلفوا في كونها لا بشرط أو بشرط، فالمحدث على الثاني، والأصولي على الأول على تفصيل يذكر في محله، ولم يخالف فيها إلا اليهود والنصارى وأضرابهما.

وبالجملة: فمن مجموع أدلتها يحصل القطع الضروري بها، فالظن المعلوم الحجية قد قام على عدم حجيته غير معلوم الحجية، فصار معلوم عدم الحجية.

فإن قلت: مطلق الظن أيضاً مما قام الدليل القاطع على حجيته، وهو دليل الانسداد.

قلت: فيه - مع ما مر - ألف كلام كما سيأتي إن شاء الله تعالى. فإن قلت: إن قوله: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ ^(١) لا يدل على اجتناب جميع الظنون، بل يدل على اعتبار بعضها.

قلت: لما كان بعض الظنون مما لا إشكال في اعتباره كالظن المتعلق بالموضوع الصرف مطلقاً، أو فيما إذا لم يخالف الأصل أو الموضوع المستنبط كالظن الحاصل به من قول اللغوي، أو الأصول العدمية، أو

الأمارات الظنية المثبتة للمطلوب بضميمة الأصول أو الظن بالمسلم أو المؤمن خيراً، وحمل فعله على أحسن وجه يمكن فيه لم يمكن الأمر باجتنباب جميعها، وإلا فالعلة تقتضيه؛ إذ كون بعض من الظن غير معين إنما يقتضي الاجتناب عن جميع أفراد الظنون، فالعلة باقية على اقتضاها في غير ما علم العدم فيه كالظنون المتقدمة.

وهذا هو وجه الجمع بين العلة والمعلول، فكأنه تعالى شأنه قد قال: اجتنبوا عما لم يعلمه حجة من الظن، فإن بعضه إثم قد تردد بين أفراد غير معلوم الحجية.

فإن قلت: إن قوله: ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) خطاب للنبي ﷺ فلا يشمل غيره، وإن «ما» من أدوات العموم، وهي واقعة بعد النفسي، فيكون لسلب عمومها لا لعموم سلبها، فيثبت المطلوب، وهو الإيجاب الجزئي.

قلت: لم يثبت أن ذلك من خواصه ﷺ، فإنها أمور محصورة ليس هذا منها، بل لم نقف على أحد من أصحابنا ممن ادعى ذلك، فلم لا يكون من باب خطاب الرئيس بخطاب المرؤوسين، أو من باب إياك أعني واسمعي يا جارة، كقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾^(٢) ونحوه، وإلا فهو أجل من ذلك لا سيما بعدما قيل فيه ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾^(٣)، فمن كان لا ينطق عن الهوى ولا يتفوه إلا بما كان عن الوحي كيف يُمنع

١- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

٢- سورة الزمر، الآية ٦٥.

٣- سورة النجم، الآية ٤.

عن اتباع الظنون والاحتمالات الوهمية والركون إلى الآراء الفاسدة والتصورات الخيالية؛ إذ المنع عن ذلك فرع ميله إليه، أو إمكانه في حقه، وإن كون ما ذكر لسلب العموم على فرضه وعدم كونه كـ ﴿لَا يُحِبُّ كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾^(١)؛ لكونه قد خرج عن القاعدة بالدليل إنما يتم لو لم يعارضه اعتبار الوصف العنواني، فإن الظاهر منها كون المراد أنك لا تتبع كل ما ليس له به علم من حيث إنه مجهول، أو غير معلوم لك، فيكون الجهل أو عدم العلم هو العلة في المنع، فحيث ما وجدت وُجد.

فإن قلت: إن ما ذكر إن دلّ فإنما يدلّ على حرمة العمل بمطلق الظن في صورة إمكان العلم لا مطلقاً؛ للإجماع والضرورة على حرمة حينئذ.

قلت: الإجماع والضرورة قد قاما على حرمة على الإطلاق لا على عدم حرمة في صورة عدم إمكانه، فالتخصيص أو التقييد محتاج إلى دليل قاطع، وإلا فنحن متمسكون بهما حتى تقوم البينة على خلافهما مما هي أقوى منهما.

فإن قلت: قد قامت البينة على ذلك، وهو ما قام على حجية ظن المجتهد.

قلت: المتيقن مما قام عليه الدليل القاطع من ظنون إنما هو الظنون الخاصة لا مطلقاً، وسيأتي إن شاء الله بيان بطلان ما يدعى أنه كذلك.

فإن قلت: إن الدليل المذكور دال على ذم من حصر العمل بمطلق الظن دون من عمل بالقطع في بعض، وبه في بعض آخر.

قلت: على فرض تسليم ذلك فالظاهر أن الذم إنما كان على حصر

التتبع والاستفراغ في تحصيل الظن دون العمل، فكلّ من حصر الاجتهاد في استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وإخراج الضروريات والقطعيّات عنه لكونهما غير محتاجين إلى الاستفراغ أو إخراج الأولى فقط؛ لكونها كذلك، فهو مندرج فيمن توجّه إليه الذم.

وعلى كلّ حال فالاستدلال بالمجموع من حيث المجموع لا ينافي الاحتمال في البعض.

هذا، مع أنه قد يقال: إن الاحتمال إن لم يكن راجحاً لا يضرنا في مقام الاستدلال بظني قطعي الحجية على ظني ليس كذلك.

فإن قلت: إن الدليل القاطع قد قام على حجية ظن الكتاب من حيث إنه ظن فيكون دليلاً لكل ظن.

قلت: لم يقم عليه إلّا من حيث إنه ظن كتابي، وعلى مدعي الخلاف الإثبات.

فإن قلت: إن حجية مطلق ظن المجتهد من المسائل العقلية الكلامية التي لا محيص عنها.

قلت: عدم حجّيته أيضاً منها كما سنشير إليه إن شاء الله، وكفاك قوله ﷺ: «ويل لأهل الكلام إن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون»^(١).

فظهر لك من مجموع ما ذكرنا بطلان ما عن الفاضل الاسترابادي من أن إثبات الظن بالظن دوري^(٢)، مع أنه إن لم يذهب إلى ما عولنا حينئذ عليه فهو قائل به؛ إذ اليقين العادي فرد من أفراد الظن.

١- هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ﷺ ١: ٩، ح ١٦.

٢- أنظر: الفوائد المدنية: ١٨٠.

وما عن المحقق القمي من الجواب عن آية النهي بأنها مختصة بالنبى، ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات، وبأن الخطاب شفاهي، فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها بأصول الدين، أو بما ينسب إلى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(١)، ومن إرادة المعنى الراجح من العلم مجازاً، مع أن اشتراك غير المشافه للمشافه إنما هو بالإجماع والضرورة، وهما متفتيان في موضع النزاع، وهو صورة انسداد باب العلم.

وأيضاً التمسك بهذه الآية يفيد حرمة العمل بالظن، فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفته نفس الآية، وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال. ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه، وأنه ليس بثابت في الأصل.

وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع أن الآية إنما تفيد العموم لو كانت كلمة «ما» نكرة، ولو كانت موصولة فلا تنافي جواز اتباع بعض الظنون.

وأما مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾^(٢) فعلى خلاف الأصل، فإن الظاهر من ليس كل أنه سور للسلب الجزئي.

وبأن آيات الذم مع ورود بعض ما ذكر عليها أنها ولو بملاحظة سياقها ظاهرة في أصول الدين، وإن قلنا بأن السبب والمحل لا يخصص

١- سورة الحجرات، الآية ١٢ .

٢- سورة لقمان، الآية ١٨ .

اللفظ سلمنا العموم في جميع الآيات، لكن ما ذكرناه من الأدلة يخصها؛ لأن الخاص مقدّم على العام^(١).

إن أراد بذلك الوسيلة إلى ما هو عليه من حجية مطلق الظن وإلا فهو لنا لا علينا، وإلا كان الجواب لنا عنه بأن الظن الخاص راجع إلى العلم كما تقدم.

هذا، مع أنه لا معنى للخروج عن أصالة الحقيقة إلى المجاز بلعلّ ونحوها.

ومن الثاني الذي هو السنّة: قوله ﷺ: «اكتب، فأملى عليّ: إن من قولنا: إن الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولا وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى» الحديث^(٢).

وقوله في جواب من سأله عن أن الناس هل كلّفوا المعرفة بعد النفي أن على الله البيان ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣)، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٤) و^(٥).

وقوله في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^(٦): «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه»^(٧).

١- أنظر: القوانين المحكمة في الأصول ٢ : ٤٥١ .

٢- الكافي ١ : ٣٩٩ ، ح ٣ .

٣- سورة البقرة، الآية ٢٨٦ .

٤- سورة الطلاق، الآية ٧ .

٥- الكافي ١ : ٣٩٦ ، ح ٥ .

٦- سورة التوبة، الآية ١١٥ .

٧- المحاسن ١ : ٢٧٦ ، ح ٣٨٩ .

وقوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١).

وقوله ﷺ: «رفع عن أمتي تسعة» وعدّ منها ما لا يعلمون^(٢).

وقوله أمير المؤمنين (عليه السلام) في أثناء كلام له في خطبة طويلة: «وآخر قد تسمّى عالماً وليس به، فاقبس جهائل من جهال، وأضاليل من ضلال، ونصب للناس أشراكاً من حبال غرور وقول زور، قد حمل الكتاب على آرائه، وعطف الحق على أهوائه - إلى أن قال: - فالصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان - إلى أن قال: - فلا تقولوا بما لا تعرفون، فإن أكثر الحق فيما تنكرون - إلى أن قال: - فلا تستعملوا الرأي فيما لا يدرك قعره البصر، ولا تتغلغل إليه الفكر»^(٣).

وقوله في بيان من هو أبغض الخلائق إلى الله تعالى: «رجل وكله الله إلى نفسه فهو جائر عن قصد السبيل، مشغوف بكلام بدعة، [إلى أن قال:] ورجل قمش جهلاً في جهال الناس عان بأغباش الفتنة - إلى أن قال: - وإن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيأ لها حشواً من رأيه ثم قطع، فهو من لبس الشبهات في مثل غزل العنكبوت لا يدري أصاب أم أخطأ، لا يحسب العلم في شيء مما أنكر - إلى أن قال: - فهو مفتاح عشوات، ركاب شبهات، خباط جهالات، لا يعتذر مما لا يعلم فيسلم، ولا يعص في العلم بضرس قاطع فيغنم، يذري الروايات ذرو الرياح الهشيم، تبكي منه المواريث، وتصرخ منه الدماء، يستحل بقضائه الفرج الحرام، ويحرم بقضائه

١- عوالي اللآلي ١: ٤٢٤، ح ١٠٩، وفيه: «ما لم يعلموا».

٢- التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤.

٣- نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح): ١١٨، خطبة ٨٧.

الفرج الحلال» الحديث^(١).

وقوله في وصيته لابنه الحسن عليه السلام: «دع القول فيما لا تعرف والخطاب فيما لا تكلف» الحديث^(٢).

وقوله في أثناء خطبة له: «وما كل ذي قلب بلييب، ولا كل ذي سمع بسميع، ولا كل ذي ناظر ببصير، فيا عجباً ومالي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها، لا يقتصون أثر نبي، ولا يقتدون بعمل وصي، ولا يؤمنون بغيب، ولا يعفون عن عيب، يعملون في الشبهات، ويسيروا في الشهوات، المعروف فيهم ما عرفوا، والمنكر عندهم ما أنكروا، مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم، وتعويلهم في المهمات على آرائهم، كأن كل امرئ منهم إمام نفسه» الحديث^(٣).

وقوله: «من حكم بدرهمين بغير ما أنزل الله تعالى فقد كفر بالله تعالى»^(٤).

وقوله عليه السلام: «إنه لا بد من كذاب أو عاجز الرأي»^(٥)، والمراد بالأول المفترى في الرواية عنهم عليهم السلام، والمراد بالثاني المفتي بمطلق ظنه. وقوله عليه السلام: «إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم»^(٦).

١- الكافي ١: ١٣٧، ح ٦.

٢- تحف العقول: ٦٨.

٣- نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح): ١٢١، خطبة ٨٨.

٤- من لا يحضره الفقيه ٣: ٤، ح ٣٢٢١.

٥- الكافي ٣: ٧٣٠، ح ٨.

٦- الكافي ١: ١٠٢، ح ٢.

وقوله ﷺ: «أنهاك عن خصلتين ففيهما هلك الرجال: أنهاك عن أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»^(١).

وقوله ﷺ: «حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون»^(٢).

وقوله ﷺ: «إن الله خصَّ عباده بآيتين من كتابه: أن لا يقولوا حتى يعلموا، ولا يردوا ما لم يعلموا، فقال تعالى شأنه: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾»^(٣)، وقال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾»^(٤)،^(٥).

وقوله: «من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح»^(٦)،
والعامل بمطلق الظن عامل بغير علم بناء على عدم تمامية دليل الانسداد؛ لما مرّ وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وقوله: «وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه»^(٧).

وقوله: «لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحق كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَسْئَلُوا

١- المحاسن ١: ٢٠٤، ح ٥٤.

٢- الكافي ١: ١٠٤، ح ٧.

٣- سورة الأعراف، الآية ١٦٩.

٤- سورة يونس، الآية ٣٩.

٥- الكافي ١: ١٠٥، ح ٨.

٦- المحاسن ١: ١٩٨، ح ٢٣.

٧- المحاسن ١: ٢١٥، ح ١٠٢.

أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ^(١) «^(٢) .

وقوله ﷺ في جواب من سأله - أنه ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنة نبيه فننظر فيها؟ - : «أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله عز وجل» ^(٣) .

وقوله: «من دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس» ^(٤) .

وقوله: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله؛ حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم» ^(٥) .

وقوله ﷺ: «من عمي نسي الذكر، واتبع الظن، وبارز خالقه» ^(٦) ، فإن المراد من الذكر أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، ومن الظن مطلقه؛ لأن خاصة راجع إلى العلم.

وقوله: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا» ^(٧) .

وقوله: «من أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك» ^(٨) ، فإن ظاهره هلاك وإهلاك من ركن إلى فتواه إلى الظنون الخاصة بدون طريقها المعبر فيها، فيدل على أن الركون

١- سورة النحل، الآية ٤٣ .

٢- الكافي ١: ١٢٤، ح ١٠ .

٣- الكافي ١: ١٤٣، ح ١١ .

٤- الكافي ١: ١٤٦، ح ١٧ .

٥- المصدر نفسه .

٦- الكافي ٤: ١٥٢، ح ١ .

٧- الكافي ٤: ١٤٧، ح ١٩ .

٨- المحاسن ١: ٢٠٦، ح ٦١ .

فيها إلى مطلق الظنون أولى بالهلاك والإهلاك.

وقوله: «إن الرجل لينتزع آية من القرآن يخرّ فيها أبعد ما بين السماء والأرض»^(١).

وقوله: «ما ضرب الرجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر»^(٢)، فإنه دال على أن تأويل آيات حرمة العمل بمطلق الظن وضرب بعضها ببعض كفرٌ.

وقوله: «ما علمتم فقولوا، وما لم تعلموا فقولوا: الله أعلم»^(٣).

وقوله: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا، وإلا^(٤)»^(٥)، ووضع يده على فيه»^(٥).

وقوله في جواب من قال: إن قوماً من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علماً ورووا أحاديث فيرد عليهم الشيء فيقولون فيه برأيهم بعد النهي: «وهل هلك من مضى إلا بهذا وأشباهه»^(٦).

وقوله: «إن الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيه ﷺ حتى أكمل له جميع دينه في حلاله وحرامه، فجاءكم بما تحتاجون إليه في حياته، وتستغيثون به وبأهل بيته بعد موته»^(٧).

وقوله: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله

١- الكافي ١: ١٠٣، ح ٤.

٢- المحاسن ١: ٢١٢، ح ٨٦.

٣- المحاسن ١: ٢٠٦، ح ٦١.

٤- في المصدر: «وإذا جاءكم ما لا تعلمون» بدل «وإلا»، وكذا في غيره من المصادر.

٥- المحاسن ١: ٢١٣، ح ٩١.

٦- المحاسن ١: ٢١٢، ح ٨٨.

٧- بصائر الدرجات ١: ١٤٧، ح ٣.

في كتابه وبينه لرسوله ﷺ ، وجعل لكل شيء حداً ، وجعل عليه دليلاً يدل عليه ، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً^(١) .

وقوله: «ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلا وله حد كحد الدار، فما كان من الطريق فهو من الطريق، وما كان من الدار فهو من الدار حتى أرش الخدش فما سواه، والجلدة ونصف الجلدة»^(٢) .

وقوله: «حلال محمد ﷺ حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره، ولا يجيء غيره»^(٣) ، فحرمة العمل بمطلق الظن حكم من أحكام محمد ﷺ ، فهو مستمر إلى يوم القيامة.

وقوله: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»^(٤) ، فأصل حرمة العمل بالظن هو قوله: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٥) .

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للأمة جميع ما يحتاج إليه»^(٦) .

وقول علي بن موسى الرضا عليه السلام: «إن الله عز وجل لم يقبض نبيه ﷺ حتى أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن، فيه تفسير كل شيء، وبين فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج الناس إليه كمالاً فقال

١- الكافي ١: ١٥٠، ح ٢.

٢- الكافي ١: ١٥١، ح ٣.

٣- الكافي ١: ١٤٧، ح ١٩.

٤- الكافي ١: ١٥٣، ح ٦.

٥- سورة يونس، الآية ٣٦.

٦- من لا يحضره الفقيه ٣: ١١٢، ح ٣٤٣٢.

عزوجل: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^(١)، وأنزل في حجة الوداع وهي في آخر عمره ﷺ: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(٢)، وأمر الإمامة من تمام الدين، ولم يمض ﷺ حتى بين لأئمة معالم دينهم، وأوضح لهم سبيله، وتركهم على قصد الحق، وأقام لهم علياً ﷺ علماً وإماماً، وما ترك شيئاً تحتاج إليه الأمة إلّا بينه، فمن زعم أن الله عزوجل لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله عزوجل، ومن ردّ كتاب الله عزوجل فهو كافر» الحديث^(٣).

فإن من جملة ما بينه الله ورسوله وأوصياؤه حرمة العمل بمطلق الظن، فإن من جملة ما كمل به الدين بيان حرمة؛ إذ العمل به واقعة من الوقائع وقضية من القضايا، فإن لم يبينوا حكمها فقد كذب أنهم أكملوا الدين، وإن بينوه وأنه نفس الحل فهو خلاف الاتفاق والضرورة، وعلى فرضه فالاستناد إليه أولى من الاستناد إلى دليل الانسداد قطعاً، وإن بينوه وأنه نفس الحرمة فقد تم المطلوب.

وقوله ﷺ: «إن رسول الله ﷺ أتى الناس بما اکتفوا به على عهده وما يحتاجون إليه من بعده»^(٤).

وقوله: «أما إنه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا»^(٥).

١- سورة الأنعام، الآية ٣٨.

٢- سورة المائدة، الآية ٣.

٣- الكافي ١: ٤٨٩، ح ١.

٤- المحاسن ١: ٢١٣، ح ٩٠.

٥- الكافي ٤: ١٧٢، ح ١.

وقوله: «لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وحجّ دهره وتصدّق بجميع ماله ولم يعرف ولي الله فيواليه فتكون أعماله بدلالته ما كان له على الله ثواب»^(١).

وقوله: من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا^(٢).

وغير ذلك ما يمكن أن يكون دليلاً لجمع من أصحابنا المحدثين كالسيد الجزائري والسيد الشيرازي والمحدث البحراني وأضرابهم على تقديم الدليل النقلي على العقلي وإن كان قطعياً مطلقاً، أو على تفضيل ذكر في محله فإنه إذا دلّ على هذا فقد دلّ على ذاك، وإن فرض أن الانسداد دليل عقلي قطعي فإن هذا التوصيف لا يثبت ذاك التوصيف؛ إذ لا ملازمة بين كونه قطعياً وسماعاً فيتحقق الأول بدون الثاني فيمنع، بناء على منع حجية كل قطع حتى لو لم يستند إليهم عليهم السلام، وإن لم يعارضه نقلي وإن كان طريق معذرة للقاطع ما دام قاطعاً كالجهل فهي على اختلافها صحة وحسناً وتوثيقاً وعموماً وخصوصاً وإطلاقاً وتقييداً، وتكثر أنواعها لتكثر أجناسها وتضاعف أصنافها لتكثر أنواعها، وتشعب أشخاصها لتزايد أصنافها، دالة بأنحاء الدلالات، حاكمة بأطوار الحكومات، معلنة بأنواع الإعلانات، ملوحة بجميع أصناف التلوينات على حرمة العمل بمطلق الظن.

١- المحاسن ١: ٢٨٦، ح ٤٣٠، مثله مع تقديم وتأخير.

٢- ورد الحديث عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله البتة إلى يوم القيامة»، وفي بعض المصادر «التيه» بدل «البتة». (بصائر الدرجات ١: ١٣،

ح ١؛ وسائل الشريعة ٢٧: ٧٥، ح ٣٧)

فبعضها دال على ذلك من حيث إنه ليس بعلم، وبعضها من حيث إنه رأي.

وبعضها من حيث إنه مبارزة لله، وبعضها من حيث إنه مضادة له. وبعضها من حيث إنه خلاف السكوت المأمور به في قوله: «وإلا فها»^(١).

وبعضها من حيث إنه بدعة، وبعضها من حيث إنه كذب، مؤيدة بـ «وَمَنْ لَمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^(٢)، «الظالمون»^(٣)، «الفاسقون»^(٤)، معتمدة بما دلّ على الرجوع إلى الأصل عند الشك أو الاحتياط عند الحيرة، بناء على عدم نهوض ما قيل من أن الرجوع إلى الأول خروج عن الدين.

وأن الثاني عسر وجرح؛ لما تقدّم وسيأتي إن شاء الله تعالى؛ إذ دعوى الرجوع بعد تعذّره أو الرجوع إليه بعد تعذّر الثاني منهما كما وقع لبعض من عاصرناه مقيداً له بالاطمئنان حيث قال: ثم إنّ العقل حاكم بأنّ الظن القوي الاطمئنان أقرب إلى العلم عند تعذّره، وأنه إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم، وحينئذ فكل واقعة تقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسألة أو الاحتياط العام من جهة كونها إحدى المسائل التي يقطع بتحقّق التكليف فيها إن قام

١- المحاسن ١: ٢١٣، ح ٩١، وفيه: «وإذا جاءكم ما لا تعلمون» بدل «والأ».

٢- سورة المائدة، الآية ٤٤.

٣- سورة المائدة، الآية ٤٥.

٤- سورة المائدة، الآية ٤٧.

على خلاف مقتضى الاحتياط فيها أمانة ظنية توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط وأخذنا بها، وكل واقعة ليست فيها أمانة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم توجد فيها أمانة أصلاً كالوقائع المشكوكة، أو كانت ولم تبلغ مرتبة الاطمئنان.

نعم، لو لم يمكن الاحتياط تعين التخيير في الأول، والعمل بالظن في الثاني، وإن كان في غاية الضعف؛ لأن الموافقة الظنية أولى من غيرها، والمفروض عدم جريان البراءة والاستصحاب؛ لانتقاضهما بالعلم الإجمالي، فلم يبق من الأصول إلا التخيير، ومحلّه عدم رجحان أحد الاحتمالين، وإلاّ فيأخذ الراجح إلى آخره^(١)، دعوى يكذبها - مع كونها قولاً بالفصل - الكتاب والسنة.

وكفّك من الثانية ما دلّ على أن الحرام والنجس ما علّما بعينهما أنهما كذلك.

ويدل على ذلك ما قيل من أن حقيقة الشيء إنما تدرك بالعلم دون غيره.

وما دلّ على ترتب البراءة أو الاحتياط على عدم العلم بالعين وهو العلم التفصيلي، كقوله: وأنت لا تعلم الحرام بعينه فهو حلال لك^(٢). وعلى كل حال، فإذا جوّز الشارع لنا مخالفة العلم التفصيلي المتولد

١- فرائد الأصول ١: ٢٤٥-٢٤٦.

٢- روى الكليني بإسناده عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». (الكافي

١٠: ٥٤١، ح ٤٠)

من العلم الإجمالي بحكمه بتنصيف درهم تنازع فيه مؤتمنان قد ائتمن أحدهما عند شخص درهماً والآخر درهمين، فتلّف أحدهما، وتجوزّه أخذ ثالث له مع أنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمامه إليه من مالكة الواقعي، وحكمه بجواز وطى الأمة المشتراة بالمشتبهين بالميتة مع العلم التفصيلي ببطلان البيع في تمامها؛ لكون بعض ثمنها ميتة، وغير ذلك مما لا يحصى، فقد جوز لنا مخالفة العلم الإجمالي إن لم يرجع إلى العلم التفصيلي بطريق أولى، وإذا جاز له الجواب عن ذلك بأن الواجب الامتثال بإتيان أو ترك ما علم بكنهه وحقيقته جاز لنا الجواب عن كل ما علم التكليف فيه إجمالاً بذلك إن لم نلتزم فيه بالاحتياط؛ لكونه عسراً وحرَجاً.

وإن شئت فقل: إن التكليف إنما هي للعالمين بها، وأما غيرهم فإن لم نوجب الاحتياط عليهم مطلقاً أو في فرض كونه غير ممكن فلا تكليف عليهم أصلاً، وإذا جاز لك أن تركز إلى مطلق الظن مطلقاً أو خصوص الاطمئنان من أي سبب كان ولو كان نعيق غراب جاز لنا أن نركز إليه من الكتاب والسنة، بأن لا نعتبر الظن الحاصل منهما من حيث الخصوصية في حرمة العمل بمطلق الظن، فإن كان حجة فقد ثبت المطلوب، وإلا فقد بطل الإيجاب الكلي بالسلب الجزئي، أو كان مما يلزم من وجوده عدمه، وكل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

ولعلّه لذلك وغيره قال بعد ذلك: لكنك خير بأن هذا ليس من حجة مطلق الظن، ولا الظن الاطمئنان في شيء؛ لأن معنى حجته أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، وفي موارد الخلو عنه يعمل بمقتضى الأصل الذي يقتضيه، والظن هنا ليس كذلك؛ إذ العمل

إما في موارد وجوده ففيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط لا عليه؛ إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد، وفيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر.

إلى أن قال: وأما في موارد عدمه - وهو الشك - فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلبي الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلومة إجمالاً، وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة، كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه تبعض في الاحتياط، وطرحه في بعض الموارد دفعاً للحرج، ثم يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيه احتمالاً ضعيفاً في الغاية^(١). وإن كان لقائل أن يقول: إن ذلك - مع كونه خرقاً للإجماع، أو قولاً بالفصل على وجه - دفع لما احتمل كونه بدعة، أو مرجوحاً بما قطع كونه كذلك.

فإن قلت: إن ما ذكر من الأدلة معارض بما دلّ من الكتاب على مدح قوم على ظنهم بملاقاته تعالى، فلو لم يكن مما يجوز العمل به لما مدحهم، وإذا جاز في الأصول جاز في الفروع بطريق أولى.

قلت: قد فسر أئمتنا عليهم السلام الظن في ذلك بالعلم، ولولا النصّ لكان ما ذكرناه سابقاً من كونهم عالمين غير ظانين ولا شاكين، ولكنهم لما احتملوا البداء في ذلك انكساراً وانقياداً شبهوا بالظانين، فقيل: إنهم يظنون أنهم ملاقوا ربهم وجهاً وجهاً إن كان مما ينافي ما تقدم، وإلا فالحق أنه غير مناف له إن لم يكن مما يؤكده ويثبته.

ودعوى أن تلك الأحاديث محمولة على الآراء الظنية في مقابل ما صدر عن الذرية العلوية فلا تشمل الآراء الظنية في تحصيل ما صدر عنهم ثم خفي بسبب عناد المعاندين وكيد الحاسدين وتمرد المتمردين وغلبة السلاطين ووسوسة الشياطين، دعوى غير مسموعة من مدعيها؛ إذ هي إثبات للمطلوب بعين المطلوب، أو بما هو أسخف وأقل اعتباراً منه.

وبالجملة: إثبات حجية مطلق الظن أو الاطمئنان منه، أو صرف ما دل على المنع عنه مطلقاً إلى غيره بمجرد احتمال كون المنهي عنه غيره غير متجه؛ إذ العام والمطلق باقيان على العموم والإطلاق حتى يقوم المخصص والمقيد، سواء كان العمل بأصالة الحقيقة تعبدياً أو لحصول الظن منها.

وكيف يسع هذا وغيره أن يصرف مثل قوله: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وإلا^(١)»^(٢).

وقوله ﷺ بعد قول القائل: إن قوماً من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علماً ورووا أحاديث فيرد عليهم الشيء فيقولون فيه برأيهم ونهيه: «وهل هلك من مضى إلا بهذا وأشباهه»^(٣) الظاهر بل الصريح في كون المراد من القوم قوماً من الشيعة ممن لا يحتمل في حقهم أن يتطلبوا الرأي في مقابل أنتمهم.

وقوله ﷺ في جواب السائل عما يرد عليه مما لا يعرفه في كتاب الله ولا في سنة نبيه ﷺ فينظر فيه: «أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت

١- في المصدر: «وإذا جاءكم ما لا تعلمون» بدل «وإلا»، وكذا في غيره من المصادر.

٢- المحاسن ١: ٢١٣، ح ٩١.

٣- المحاسن ١: ٢١٢، ح ٨٨.

كذبت على الله عز وجل» ^(١) الظاهر كالثاني فيما ذكر إلى ما ادّعاه.
فإن قلت: إن جميع ما ذكرت من الأدلة إنما يدل على منع تأسيس
الشريعة أصولاً وفروعاً بمطلق الظن، بمعنى استكشاف ما في اللوح به، وهذا
المعنى ممنوع حتى في خبر الواحد كما يظهر من حملهم إجماع ابن قبة
القائم على امتناع التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن الله تعالى شأنه عليه،
وأما منع ثبوت ما عرض اختفاؤه من جهة إخفاء الظالمين للحق به كالخبر
بعد ثبوت أصل الشريعة وجميع فروعها بالأدلة القطعية فلا. ومقامنا هو
الثاني لا الأول.

قلت: إن صلح به لاستكشاف ما في لوح الإمام مما لم ينتج به أصلاً،
وما صدر عنه واختفى حتى أنه لم يصدر عنه قط فقد صلح لاستكشاف ما
في اللوح فيستغنى به عن إرسال الرسل وإنزال الكتب كما أشرنا إليه فيما
تقدم، وإلا فلا.

والفرق لم يشتمل على فارق يعتد به.
ودليل الانسداد إن كان عقلياً يقتضيها؛ إذ العقل لا يدرك إلا كلياً،
ولا يحكم إلا قطعياً، وظن المجتهد الضرر بمخالفة ظنه آت فيهما، والفرق
بينه وبين الخبر بعد قيام القاطع على حجيته دون متضح، ودليل المنع يشمل
الفرضين عموماً وإطلاقاً على حد واحد.

ومن الثالث - وهو الدليل العقلي -: تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل
مولاه بما لا يعلم بوروده عنه كما مرت الإشارة إليه في كلام بعض من
عاصرناه.

ومنه أيضاً: أن العمل بمطلق الظن مما يعود بالنقض لحكمة خلق العالم وشرع الشريعة التي هي المعرفة والنظم، فإيجابه أو تجويزه قبيح على الحكيم قطعاً.

ومنه أيضاً: أنه لو كان مما يجب أو يجوز العمل به وأنه أحد الطرق الموصلة إلى الواقع لكان إنزال الكتب وإرسال الرسل ونصب الأوصياء وتخليف الأولياء عبثاً يقبح من الحكيم صدوره للاستغناء عنها به.

وعلى كل حال فليس هو إلا نطق عن هوى، لم يأمر به رب العلى، ولا من بعثه لكافة الورى، ولا من نصبه من أئمة الهدى، فهو ضال مضل لا يهتدي سبيلاً، وغاو مغوي لا يصلح أن يكون دليلاً هدد الصادق أبان على الركون إليه أو إلى ما هو أولى منه أو مثله، وحظره القدمات حتى من تسامح منهم في الجمع بين الأخبار بمجرد الاحتمال وعمل بأخبار الآحاد وإن كانت ظنية المدلول والبدال كالشيخ عليه السلام، حيث قال في «العدة»: وأما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محذور استعمالهما^(١)؛ إذ من المعلوم أن مراده من الاجتهاد: است فراغ الوسع في تحصيل الظن لا عن دليل من الأدلة الأربعة، وإلا فهو ممن يجوزّه في تحصيله عنها قطعاً.

فإن قلت: هو من التفريع الذي قد صرح بعض الأحاديث بكونه واجباً علينا، كقوله عليه السلام: «علينا الأصول وعليكم أن تفرعوا»^(٢)، فهو منصوص عليه.

١-العدة ١: ٧، الفصل الأول.

٢-رواه ابن إدريس بهذا اللفظ: «إنما علينا أن نلقي إليكم بالأصول وعليكم أن تفرعوا».

(السرائر: ٣ : ٥٧٥)

قلت: على فرض صدق ما تدعيه فهو من الظنون خاصة، فينبغي أن لا تجعل العمدة في ثبوته دليل الانسداد وتخصيص حكومته بموارد فقد النص.

هذا، مع أن التفرع إدراج جزئيات وشخصيات كلي تحتها، كإدراج الثوب والإناء ونحوهما عند الشك في طهارتها تحت قوله عليه السلام: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس»^(١)، فيحكم بطهارتها.

وإدراج ما يؤخذ من سوق المسلمين من مأكول ومشروب وملبوس ونحوها تحت قوله عليه السلام: «خذ من سوق المسلمين ولا تسأل»^(٢)، فيحكم بجواز أخذها، وإدراج الجزئيات المشكوك في حلها تحت قوله: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»^(٣)، فيحكم بحلها، ونحو ذلك مما هو مدلول لما دل على الكلي مطابقة أو تضمنناً أو التزاماً يتناً بالمعنى الأخص، وأين هذا مما نحن فيه؟

فإن قلت: إذا ظن المجتهد حكماً من الأحكام كانت المصلحة على طبقه، فيجب أن يأتي به أو يتركه، أو يرجح فعله أو تركه، أو يتساوى فيه، سواء رفعت تلك المصلحة الواقعية أصلاً في حقه فارتفع حكمها كذلك، بأن جعلت حكمها مختصاً بالعالمين بالواقع دون الجاهلين به، أو لا،

١- لم أعر عليه بهذا اللفظ، بل الوارد في المصادر هو: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر».

(تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤، ح ١١٩)

٢- رواه الكليني بإسناده عن الفضيل ووزارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال:

«كل إذا كان في سوق المسلمين، ولا تسأل عنه». (الكافي ١٢: ١٩٠، ح ٢)

٣- الكافي ١٠: ٥٤٢، ح ٤١.

بأن كان باقياً في حقّه شأنًا، ولا أقل من كونها في تطبيق العمل عليه وإن لم يحدثها في الفعل نفسه.

قلت: هذا في الظن الخاص مشكل مع كونه معلوم الاعتبار، فكيف في مطلق الظن الذي قد علم عدم اعتباره، أو لم يعلم اعتباره؟!

وبالجملة: فهذا ونحوه فرع اعتباره وحجته التي هي محط الكلام. ولجدي العلامة الخاقاني هنا كلام متين في رسالة صغيرة قد وقفت عليها في أوائل الشباب مضمونه: أنه إن كان الشرع حاكماً بجواز أو وجوب العمل بمطلق الظن طبق حكومة العقل الناشئة من دليل الانسداد فقد كان العمل به شرعياً، وإن كان مبدأ الحكومة عقلياً، والخصم لا يسلمه، بل يصرح بمنعه، وإن لم يكن الشرع حاكماً كذلك فقد لزم الانفكاك بين الحكومتين، وهو خلاف ما اعتمدوا عليه في مسألة الحسن والقبح.

ولعله لذا قد تكلف بعض من عاصرناه الجواب عن ذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

والعجب ممن يركن إلى ذلك كيف ينكر على الحشوية عملهم بكل خبر، وعلى باقي أهل المذاهب تشعبهم فيها!

أصل

استدل من ذهب إلى حجية مطلق الظن عليها بأدلة منها الدليل المعروف بدليل الانسداد، مدّعياً أنه مركب من مقدمات أربع:

الأولى: انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية.
الثانية: أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرض

لامتثالها بأن يقتصر في الإطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلاً، والمظنونة بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع، ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه منها كالأطفال والبهائم، أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصالة العدم.

الثالثة: أنه إذا وجب التعرّض لامتثالها فليس هو بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالي به، أو الأخذ في كل مسألة بالأصل المتبع شرعاً في تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة إلى غيرها من المجهولات، أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسألة وتقليده فيها.

الرابعة: أنه إذا بطل الرجوع في الامتثال إلى ما ذكر لعدم الوجوب في بعضه وعدم الجواز في آخره، والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدّمة الثانية تعين - بحكم العقل - الرجوع إلى الامتثال الظني والموافقة الظنية للواقع، ولا يجوز العدول عنه إلى الموافقة الوهمية بأن يؤخذ بالطرف المرجوح، ولا إلى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشكّية بأن يعتمد على أحد طرفي المسألة من دون تحصيل الظن فيها، أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقاً شرعياً للامتثال من دون إفادته الظن أصلاً حاكماً.

بأن الأولى بالنسبة إلى انسداد باب العلم غير محتاجة إلى الإثبات؛ ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أمانة غير علمية.

وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص فهي مبنية على أنه لم يثبت من أدلة حجية خبر الواحد مقدار منه يفي بضميمة الأدلة العلمية وباقي

الظنون الخاصة بإثبات معظم الأحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الحالية عن الخبر وغيره من الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير؛ مستنداً في الثانية إلى وجوه:

أحدها: الإجماع القطعي، على أن المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الآحاد بالخصوص ليس هو البراءة وإجراء أصالة العدم في كل حكم، بل لا بد من التعرّض لامثال الأحكام المجهولة بوجه ما ذاهباً إلى أن هذا الحكم وإن لم يصرّح به أحد من قدمائنا بل متأخرينا في هذا المقام إلا أنهم كثيراً ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذّره، وأنه قد حكى ذلك عن السيد ميرزا، بل ادّعى في «المختلف» في باب قضاء الفوائت الإجماع عليه.

ثانيها: أن الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من أصحابنا بالخروج عن الدين، بمعنى أن المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يُعدّ خارجاً عن الدين؛ لقلة المعلومات التي أخذ بها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يقطع بطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات.

ثالثها: أنا لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي، وهو الخروج عن الدين، إلا أنه لا دليل على الرجوع إليه من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فإن أدلتها مختصة بغير هذه الصورة، ونحن نعلم أن في المظنونات واجبات كثيرة

ومحرّمات كذلك.

وفي الثالثة أن الاحتياط وإن كان مقتضى الأصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، إلّا أنه في المقام - أعني انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية - غير واجب؛ لوجهين:

أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام.

وثانيهما: لزوم العسر الشديد والخرج الأكيد في التزامه؛ لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوباً خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة، فمراعاتها مما يوجب ما ذكرنا.

وفي الرابعة إلى أنه إذا وجب التعرّض لامتنال الأحكام المشبهة ولم يجز إهمالها بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية وثبت عدم وجوب كون الامتنال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة تعيّن بحكم العقل التعرّض لامتنالها على وجه الظن بالواقع فيها؛ إذ ليس بعد الامتنال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتنال الظني.

وبالجملة: إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرّض لامتنال الحكم الشرعي فله مراتب أربع:

الأولى: الامتنال العلمي التفصيلي، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنه هو المكلف به، وفي معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وإن لم يفد العلم ولا الظن كالأصول الجارية في مواردّها، وفتوى الفقيه بالنسبة إلى العاجز من الجهال عن الاجتهاد.

الثانية: الامتثال العلمي الإجمالي، وهو يحصل بالاحتياط.

الثالثة: الامتثال الظني، وهو أن يأتي بما يظن أنه المكلف به.

الرابعة: الامتثال الاحتمالي، كالتعبد بأحد طرفي المسألة من الوجوب

أو التحريم، أو التعبد ببعض احتمالات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط، أو عدم إمكانه.

وهذه المراتب مترتبة لا يجوز - بحكم العقل - العدول عن سابقة إلى

لاحقة إلا مع تعذرهما.

وللكلام فيه مجال من وجوه إجمالية وتفصيلية:

أما الأولى فالوجه الأول منها: أن أغلب هذه الوجوه إنما يصلح دليلاً

لحجية خاص الظنون دون مطلقها، كما سيظهر لك.

والثاني منها: أن الالتفات إلى ما ذكرناه من الأدلة من الكتاب والسنة

والإجماع والعقل مانع من حصول القطع بتلك المقدمات؛ إذ لا أقل من

حصول الاحتمال منه، وهو منافي لحصول القطع بها؛ إذ الاحتمال لا يجمع

القطع العقلي مطلقاً، والقطع العادي لا يجمع الاحتمال العادي وإن جامع

العقلي والشرعي، والقطع الشرعي لا يجمع الاحتمال الشرعي وإن جامع

الاحتمال العقلي والعادي.

وبالجملة كل قطع سوى العقلي لا يجري معه الاحتمال إذا كان من

سنخه، فإذا جرى كشف عن عدمه، وأما هو فلا يجري معه الاحتمال مطلقاً،

فجربانه كاشف عن عدمه، فإذا حصل لنا الاحتمال من تلك الأدلة علمنا بأن

العقل لم يكن قاطعاً لتلك المقدمات، وإن كان ظاناً لها أو متحيراً متردداً بين

الحكم بالبراءة لخرج الاحتياط أو عدم إمكانه، أو الاحتياط لكون البراءة

خروجاً عن الدين، أو بهما معاً لارتفاع المحذورين، أو بالظن فقط، أو معهما لكون العمل بهما كذلك خرقاً للإجماع، أو قولاً بالفصل، أو بالوقف لكون ذلك خرقاً أو قولاً بالفصل أيضاً.

وكيف كان، فهو غير حاكم أصلاً.

فإن قلت: إنه لم يحصل من تلك الأدلة التي منها العقل الاحتمال أيضاً، فقد أنكرت وجدانياً، وإن قلت: إنه يحصل منها ولا ينافي القطع فقد أحلت.

وإذا نظر إلى أن جمعاً ممن تقدم ذكرهم قد ذهبوا إلى عدم الانسداد حتى في العلم، وجمعاً آخر إلى انسداده في خصوصه دون الظن الخاص. وثالثاً إلى أن مقدمات الانسداد إنما تفيد اعتبار الظن وحجيته في خصوص كون الشيء طريقاً شرعياً مبرئاً للذمة في نظر الشارع دون نفس الحكم الفرعي.

ورابعاً إلى عكسه.

وخامساً إلى أنها تفيد ذلك مطلقاً.

وسادساً إلى أنها تفيد جواز العمل بالظن حتى في الأصول.

وسابعاً إلى أن الانسداد دليل على اعتبار الظن في الأصول مطلقاً، أو فروعها دون الفروع.

وثامناً إلى أنه دليل على عكس ذلك.

ونحو ذلك ضعف عزمه وازداد وهمه.

وإذا انضم إلى ذلك أنه إن كان من الله فهو عذر من قبله، فهو أولى به، وإن كان من المكلف فهو أولى بالتكليف بما لا يطاق فضلاً عن

الاحتياط الذي يدعي الخصم أن في العمل به عسراً وحرَجاً، وإن كان من غيرهما، فإن كان هو طول المدة عارض ذلك بقطع سائر الملل ممن مدَّتْهم أطول من ذلك بأضعاف مضاعفة بأحكامهم وآداب شرعهم كأهل الكتاب ونحوهم، وإن كان هو كون الألفاظ دالة بحسب وضعها فهي من تلك الحيشية ظنية الدلالة غير نصّ في المقالة أوجب على من يدعي ذلك الاقتصار عليها وعدم جواز التعدي منها إلى غيرها، وإن كان هو التقيّة أو كثرة القالة والكذب والدسّ حكم - مع كونها من قبل المكلف - بعدم جواز التجاوز من مواردها التي هي الأخبار إلى غيرها، مضافاً إلى أن الأولى لا توجب الظن، ولا تنافي قطعية الصدور والدلالة أو أحدهما، وأنها حكم واقعيّ في حق المكلف وإن لم تكن الحكم الواقعي الأولي، وأنّ وقوع الثلاثة المذكورة أو أحدها في مطلق الأخبار لا يبيّن كونها أو أحدها فيما بين أيدينا منها.

وإن كان هو غيبة الإمام عن الرعايا من الأنام، أمعن النظر فيه، فحكم فيها إن كانت بسبب من الله تعالى بأنها عذر من قبله، فهو أولى به، وإن كانت بسبب من الرعية فهم على فسقهم أو كفرهم مستحقّون لأن يكلفوا بما لا يطاق، وتحصيل العلم بأنواع المشاق؛ إذ ما بالاختيار لا ينافي الاختيار بالاتفاق.

وإن كانت لا بسبب منهما كانت عبثاً لا يجوز على من استرعاه الله أمر خلقه.

وبالجملة: فالغيبة عن الكل إما بتقصير الكل فسدّ الباب على الكل، أو البعض فسدّ على البعض، أو البعض فسدّ على الكل، أو الكل فسدّ على

البعض، وأيها أخذت أحلت، وكنت ممن قيل فيهم ﴿فَاغْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(١).

وإن كان هو تعارض الأخبار ألزمتك بالرجوع إلى علاج من استرعاه الله أمرك، فإن أراح علتك ورفع مرضك فهو المطلوب، وإلا حكم عليك بالتخير على وفق ما ورد به النص الصحيح والخبر الصريح أرجع بصره خاسئاً وهو كليل.

وإذا التفت إلى ما صح عنه عليه السلام من أنه قال: «إني مخلف فيكم الثقلين» الحديث^(٢).

وقوله: «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض»^(٣).

وقول الصادق عليه السلام: «فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإن فينا - وفي آخر: لنا - أهل البيت في كل خلفٍ عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»^(٤).

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «اللهم إنه لا بد لك من حجج في أرضك حجة بعد حجة على خلقك يهدونهم إلى دينك، ويعلمونهم علمك - إلى أن قال: - فإن غاب عن الناس شخصهم في حال هدنتهم فلم يغب عنهم قديم ميثوث علمهم وآدابهم في قلوب المؤمنين مثبتة، فهم بها عاملون»^(٥).

١- سورة الملك، الآية ١١.

٢- الأُمالي للشيخ الصدوق: ٥٢٢، ح ١.

٣- المحاسن ١: ٢٠٥، ح ٥٩.

٤- بصائر الدرجات ١: ١٠، ح ١.

٥- الكافي ٢: ١٥٥، ح ١٣.

ونحوه مثله.

وقوله: «أرأيت أن الله قد أنزل ديناً ناقصاً فاستعان بكم على إكماله» الحديث^(١).

وقوله: «إن الزمان لا يخلو من حجة كي إن زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإن نقصوا أتمّه لهم»^(٢).

وقوله: «إن لكل بدعة من بعدي يكاد بها الإيمان ولياً من أهل بيتي موكلّاً يذب عنه، ويبين الحق، ويرد كيد الكائدين»^(٣)، ونحو ذلك. اعترف بالتقصير ثم أناب إلى ربه وطلب العفو، ثم استقال من ذنبه، فكيف تقولت عليه بأنه قد كان قاطعاً لتلك المقدمات بحجية مطلق الظن مما فساده أكثر من صلاحه؟ أينما وجهته لا يأتي بشيء.

فإن أبست عن القطع بما ذكرت لك فلا يمكنك الإباء عن احتماله، وهو كاف في عدم قطعك عن تلك المقدمات بما ذكر.

والثالث منها: أنه إن قرّر دليل الانسداد على وجه الكشف عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بأن يقال: إن بقاء التكاليف مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لتلك الأحكام وإهمالها مع عدم إيجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن أن الظن مما يجوز العمل به، وأنه ماض عنده، وأنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه، ولا على فعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه، فحجية الظن على هذا

١- نهج البلاغة: ٦٠، خطبة ١٨، مع اختلاف يسير.

٢- بصائر الدرجات ١: ٤٨٦، ح ١٠، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٣- الكافي ١: ١٣٦، ح ٥، مع اختلاف يسير.

التقدير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الأمر بين أمور كلها باطلة سواء، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصلة، أو أطرافها بنفي الباقي، فيقال: إن الشارع إما أن يكون ممن أعرض عن هذه التكاليف المعلومة إجمالاً، أو أراد الامتثال بها المعلوم إجمالاً كالحاصل من الاحتياط، أو أراده من طريق تعبدية خاص، أو أراده بطريق هو مطلق الظن، ولما كان ما عدا الأخير باطلاً تعين هو لا غير.

فالمخصم معترف ببطلانه بأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الظن مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذر العلم أصلاً، بل يكون الأمر حينئذ على حد ما عند العقلاء في التكاليف العرفية من كونهم يعملون بالظن فيها مع قطعهم بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي، وبأنه على فرض الجعل يحتمل أن يكون المجعول هو مطلق الظن؛ إذ الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المتردد بين الأبعاض وأن يكون شيئاً آخر بدون اعتبار إفادته الظن فإنه أمر ممكن غير مستحيل، والفرض عدم استقلال العقل بحكم ليتبع، وبأنه على فرض التسليم فإن كانت النتيجة مجملة لم تنفع أصلاً إن بقيت كذلك، وإن لم تكن كذلك بأن غُيِّت في ضمن جميع الأسباب أو بعضها المعين فهما لا يتمان إلا بضميمة الإجماع، فيرجع الأمر بالآخرة إلى دعوى الإجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد، فلا وجه لعهده من الأدلة العقلية إلا لمناسبة هي موجودة في جميع السمعيات، وبأن بطلان ما سواه ما لم يثبت بدليل قطعي لا مجرى للاحتمال فيه لا ينفع في ثبوته كذلك؛ إذ جريان الاحتمال مانع من حصول القطع به.

وإن قرّر على وجه الحكومة منه عند الحيرة بأن يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني، بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بأزيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم، فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع؛ إذ كما أن نفس وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الأمر والنهي من الشارع ليسا من الأحكام المجعولة للشارع، بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف، فكذلك كيفية الإطاعة وأنه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام، ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً، فقد تطرق إليه البطلان من وجوه:

أحدها: ما تقرّر بينهم من أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وكل ما حكم به الشرع حكم به العقل لو اطلع على حكمته التي دعت إلى صدور الحكم فيه منه، جابهين بالرد ما يتخيل فيه حكومة العقل دون الشرع، طاعنين فيه بأنه قول بانفكاك حكم العقل عن الشرع، وهو غير متصور.

وكفاك ما وقع للمحقّق القمّي الذي هو الأساس في ذلك في تأويل ما صدر عن صاحب المعالم في مقدّمة الواجب في الرد على من قال بأن تجويز ترك المقدّمة عقلي لا شرعي حتى يكون سفهاً وعبثاً، من أنا وإن استقصينا التأمل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه، وقد يوجه ذلك بأن أصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه، وهو بمعزل عن التحقيق؛ إذ المراد من حكم العقل هنا إن كان مع قطع النظر عن ورود الأمر من الشرع بوجوب

ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل، وأما معه فلا يمكن بحكم العقل أيضاً؛ إذ هو من أدلة الشرع^(١).

فإن مراده على الأظهر عدم إمكان حكم العقل بدون الشرع لا عدمه مطلقاً، فإن ادعى الخصم أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابلية المورد لهما، وأما إذا لم يكن كذلك بأن كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع كما في الإطاعة والمعصية اللتين لا يقبلان لورود حكم الشرع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بأن يريد فعل الأولى وترك الثانية بإرادة مستقلة غير إرادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه، الحاصلة بالأمر والنهي حتى أنه لو صرح بالوجوب والتحريم فيهما كان الأمر والنهي للإرشاد لا للتكليف؛ إذ لا يترتب على مخالفة هذا الأمر والنهي إلّا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه، أعني نفس الإطاعة والمعصية، وهذا دليل الإرشاد كما في أوامر الطبيب، ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلاً أو تركاً من الثواب والعقاب، ادعينا أن تعميمهم التلازم وتصريحهم بعدم إمكان الانفكاك دليلان على قبول كل مورد لهما.

فإن قلت: فما أنت قائل فيما ذكر من المثال؟

قلت: هو أول الكلام، فإن من المحتمل أن يقال: إن الإطاعة والمعصية هما الانقياد للأمر والإذعان بما يحكم به مطلقاً وعدمهما، فطبيعة كل منهما من حيث هي مطلوبة للشارع فعلاً وتركاً مع قطع النظر عما به يتحققان في الخارج من الخصوصيات، فالصلاة مثلاً فرد من أفراد مطلق

١- أنظر: القوانين المحكمة في الأصول ١: ٢٢٠.

طبيعة الإطاعة ومقدّمة لتحصيلها، فعالها كحال الطهارة وحال ما تحصل في ضمنه من المقدّمات كحال ما تحصل به الطهارة منها كالوضوء والغسل والتيمم، فكما أنك مأمور بالطهارة أصالة، ومن هنا صدر أصحابنا البحث فيها في كتبهم الفقهية، وبما تحصل في ضمنه من باب المقدمة، ومن هنا فرعوه عليها، ومثاب عليهما إذا صدرا منك ولو بحصول إحداهما في الأخرى، فكذلك ما نحن فيه.

وربما يحمل كلام من منع من ذلك على الكلّي الانتزاعي، فإن الإطاعة والطهارة المنتزعين من فعل الصلاة والوضوء لم يكونا مما أمر بهما قطعاً، وعلى ذلك فقس حال المعصية.

ولعل ما عن «البشرى» من أن من عبد الله خوفاً وطمعاً لم يؤجر، مما يشير إلى ذلك، بناء على أنه وإن أتى بالمأمور به ظاهراً لم يتحقق صدق الإطاعة المترتبة على إتيان المكلف به بعنوان خاص وهو عنوان «وجدتك أهل لذلك فعبدتك»، وإن احتمل كون ذلك إنما كان لعدم الأمر به بدون هذا العنوان أصلاً، أو لقواعد الشرطية إلا أن ما ذكرناه أظهر، وإن بقي لك شك فأمعن النظر فيما لو أمر المولى عبده بضرب الجاهل، وعلمنا أن مراده نفس الطبيعة من حيث هي، ثم ذكر أفراداً لم يعلم إرادة الحصر منها فلم يمثل العبد بضرب تلك الأفراد مع تمكنه من الامتثال بإيجاد الماهية في ضمن غيرها، فإنك لا تجد هنا من نفسك قبول احتمال عقوبة واحدة فقط.

ثانيها: أن العقل إذا احتمل المنع من الشارع أو اشتراط السماع منه في مورد حكومته لا يمكنه القطع بالحكم.

فما عن الفاضل الأصفهاني في مسألة التلازم من أن احتمال كون

التكليف أو حسنه مشروط ببلوغه بطريق سمعي مع إمكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد مما لا يعتد به العقل في إهمال ما أدركه من الجهات القطعية لظهور أن الاحتمال لا يعارض اليقين، لاسيما إذا كان بعيداً، وليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط غير وجيه في مقامه؛ لما تقدم آنفاً.

ويدلك على ذلك - مع الوجدان - ما تداول بينهم من أن الظن لا يمنع من النقيض، والقطع خلافه.

ثالثها: أنه قد وقع النزاع بين القوم في جواز اتباع العقول فيما أدركته لا بطريق الكشف وعدمه على حدّه بطريقه الذي تشعبت فيه الأقوال. فغن جمع ثبوته مطلقاً.

وعن آخر نفيه كذلك.

وعن ثالث التفصيل بين الأصول والفروع، فأثبت الثاني في الثاني، والأول في الأول.

وعن رابع التفصيل بين النظريات وغيرها، فنفاها فيها، وأثبتها فيما سواها.

وعن خامس كشيخ الأشاعرة - بعد التنزّل عن أصله، وهو عدم إدراكها الحسن والقبح - التوقّف.

ففي كلام للفاضل الأصفهاني: أن عقولنا إذا أدركت الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقنا، أو لا؟ إلى أن قال بعد ذكر الطريق الكشفية إجمالاً بعد نفي الملازمة

الكشفية: فالحق ثبوت الملازمة في الظاهر^(١).

فما هذا حاله كيف يعتمد عاقل في إثبات هذا المطلب المهم عليه؟
رابعها: أنه لا كلام لنا في قبح العمل بالظن الذي لم يقم على وقوع
التعبد به دليل سوى ما يدعيه الخصم من دليل الانسداد كما صرح به،
مضافاً إلى من أسلفنا ذكره باقي الأصحاب.
وقد صرح جمع بأن القبح ذاتي، وآخرون - من غير أهل هذا الفن -
بأن ما بالذات لا يزول.

فعن السيد القزويني: أن القائلين بالتحسين والتقيح العقليين اختلفوا
في أن حُسن الأشياء وقبحها ذاتي، أم بالصفات اللازمة، أم بالوجوه
والاعتبارات؟ فباب العلم يرفع قبحه؛ لما ذكر، وغيره منسدّ علينا، وما دام
قبيحاً فباب التكليف بالعمل به كذلك.

خامسها: أن المتيقّن من كون الحكم العقلي حجة بناء عيه إنما هو
حجّيته بطريق الكشف، وأما بدونه فهو طريق معذرة ما دام القاطع قاطعاً غير
ملتفت إلى ما سواه كالجهل عن غير تقصير فإنه طريق معذرة ما دام جاهلاً،
فلا يكون دليلاً من الأدلة الاجتهادية على إثبات الأحكام الشرعية.
وربما أشعر بذلك قوله: «إن دين الله لا يصاب بالعقول»^(٢)، ونحوه
أيضاً.

وأما الثانية - وهي الوجوه التفصيلية - فهو الطعن في كل واحدة من

١- الفصول الغروية: ٣٣٧، فصل في اختلاف القائلين بالحسن والقبح العقليين في الملازمة
بين حكم العقل والشرع.

٢- كمال الدين وتمام النعمة ١: ٣٢٤، ح ٩.

المقدمات، فنقول:

أما قولك في الأولى: إن انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاج إلى الإثبات؛ ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي وانسداد باب الظن الخاص باعتبار أنه لم يثبت من أدلة حجية خبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الأدلة العلمية وباقي الظنون الخاصة بإثبات معظم الأحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عنهما إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير، وأن الظاهر المصرح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق؛ للإجماع عليه على تقدير انسداد باب الظن الخاص، ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في إثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم، وأما الاحتمالات الأخر كالرجوع إلى البراءة أو الاحتياط أو غيرهما فهي أمور احتملها المحقق الخونساري ومن تأخر عنه، ففيه منع قلة ما يوجب العلم التفصيلي إن أريد به ما يشمل مطلق القطعيات ضرورية كانت أو غيرها، صدوراً أو مدلولاً، بنفسها أو بقرائن داخلية أو خارجية.

وكفاك ما تقدم عن الشهيد في مقدمة «الذكرى» وغيره، ومنع ما ذكره من أنه لم يثبت من أدلة حجية خبر الواحد حجية مقدار منه إلى آخره.

كيف لا! وقد دلّ أكثر ما منها من ألسنة على وجوب العمل بكل ما ترويه عنهم ثقاتهم، كقوله عليه السلام: «لا يسعكم التشكيك فيما ترويه عنا

ثقاتنا»^(١).

ودل بعضها على وجوب الرجوع في كل واقعة حادثة إليهم^(٢).
وبعضها على وجوب الأخذ بها مطلقاً، كقوله: «خذوا بها وأنا
بنجاتكم زعيم»^(٣).

وبعضها على وجوب الأخذ بما لا يعلم اشتماله على مخالفة تبعده
عنهم، كقوله: «لا يكون الفقيه فقيهاً حتى يعرف كلامنا بلحن القول»^(٤).
وبعضها على وجوب الكف عما لا يعلم والتثبت فيه وردّه إلى أئمة
الهدى^(٥).

وبعضها على وجوب الوقوف على ما يجهل وعدم جحوده^(٦).
وقد وضع في صدور الذين تتبعوا كتب الرجال وكتب الحديث
وفهرست أصول أصحابنا، لا سيما كتاب الكشي، وفهرست الشيخ،
والنجاشي، ومحمد بن شهر آشوب المازندراني، وأول الاستبصار، وآخر

١- رواه الكشي بهذا اللفظ: «فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤديه عنا ثقاتنا».

(اختيار معرفة الرجال: ٥٣٥)

٢- كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٣، ح ٤.

٣- الكافي ٣: ٤٧٦، ح ٢.

٤- رواه النعماني في كتاب الغيبة عن أبي عبد الله عليه السلام بهذا اللفظ: «إنا والله لا نعد الرجل من
شيئتنا فقيهاً حتى يلحن له، فيعرف اللحن». (كتاب الغيبة للنعماني: ١٤١، ح ٢)

٥- بصائر الدرجات ١: ٥٢٤، ح ٢٦.

٦- روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ما جاءكم ممّا يجوز أن يكون في المخلوقين،
ولم تعلموه، ولم تفهموه، فلا تجحدوه، وردّوه إلينا، وما جاءكم عنا ممّا لا يجوز أن
يكون في المخلوقين فاجحدوه ولا تردّوه إلينا». (مختصر البصائر: ٢٦٤، ح ٢)

كتابي الأخبار لرئيس الطائفة، وكتاب العدة له أيضاً، وكلام علم الهدى، وكلام المحقق الحلي في «المعتبر» وفي كتاب الأصول، وكلام ابن إدريس في آخر «السرائر»، وابن بابويه في أول «من لا يحضره الفقيه»، وثقة الإسلام في أول «الكافي»، والشهيد الثاني في شرح رسالته في دراية الحديث، وصاحب المعالم، والمنتهى، ومشرق الشمسين فيه وفي رسالته الوجيزة في فن دراية الحديث، والعلامة في «النهاية» أنه كان عند قدمائنا أصحاب الأئمة عليهم السلام كتب وأصول كانت مرجعهم في عقائدهم وأعمالهم مستغنين بها عما سواها، وأنهم كانوا متمكنين من استعلام أحوالها من أئمتهم عليهم السلام بطريق القطع واليقين، وتميز غث ما فيهما من السمين، هي عين ما بين أيدينا، وما تداول بيننا، قد وصل إلينا يدأ بيد، وإن اختلف الحالان يسيراً.

والى هذا يرجع ما عن جدّي العلامة الخاقاني من أن الكل متفقون على العمل بهذه الأخبار، أو على القول بحجيتها، أو عليهما اتفاقاً يكشف عن كون الإمام عاملاً بما عملوا، أو قائلاً بما قالوا، فذلك أقوى دليل على كون ما بين أيدينا من هذه الأخبار حجة يجب العمل بها، ولا يجوز التخطي منها إلى غيرها؛ إذ الاستغناء بها ولو يكون أحد أفرادها أدلة الأصول كالبراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب وإن قلّت مواردها حاصل لمن ألقى السمع وهو شهيد.

فالمستفاد من ذلك مقيداً مطلقه بمقيده، وعامه بخاصه، منضماً بعضه إلى بعض، مضافاً إلى مفهوم بعض آيات الحجية، وما يستشَم من مثل قول الصادق عليه السلام في جواب من سأل: بأنه يجيئني القوم فيسمعون مني حديثكم

فأضجر ولا أقوى: «فاقرأ عليهم من أوله حديثاً ومن وسطه حديثاً ومن آخره حديثاً»^(١).

وقوله ﷺ: «اكتبوا، فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا»^(٢).

وقوله: «احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(٣).

وقوله: «اكتب وبثّ علمك في إخوانك، فإن متّ فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم»^(٤).

وقول أبي الحسن الرضا ﷺ في جواب من سأله عن رجل من أصحابنا يعطني الكتاب ولا يقول: اروه عني، أيجوز أن أرويه عنه؟: «إذا علمت أن الكتاب له فاروه»^(٥).

وقوله: «رحم الله المسلمة من شيعتنا»^(٦).

وقول أبي جعفر الثاني في جواب من سأله: أن مشايخنا رووا عن أبي جعفر وكانت التقية شديدة فكتبوا كتبهم، فلم ترو عنهم، فلما ماتوا صارت كتبهم إلينا: «حدّثوا بها، فإنها حق»^(٧).

١- الكافي ١: ١٢٨، ح ٥.

٢- الكافي ١: ١٢٩، ح ٩.

٣- الكافي ١: ١٢٩، ح ١٠.

٤- الكافي ١: ١٢٩، ح ١١.

٥- الكافي ١: ١٢٨، ح ٦.

٦- روى الكليني رحمه الله بإسناده عن سعد الخفاف، عن أبي جعفر رحمه الله أنه قال: «رحم الله الضعفاء

من شيعتنا إنهم أهل تسليم». (الكافي ٤: ٥٨٩، ح ١)

٧- الكافي ١: ١٣١، ح ١٥.

أن^(١) الحجّة من الأخبار هو كل خبر رواه عدل أو ثقة.

بل قد يقال: إن الاستفادة منها هو حجية جميع الأخبار المروية عنهم عليهم السلام إلا ما خالف قطعياً من كتاب أو سنة أو حكم عقلي قطعي. وعلى الفرضين فهو واف شاف في معظم الأحكام إن لم يكن في كلها، فيكون مورد الأصول عدا التخيير أقل قليل، فلا يستلزم خروجاً من الدين، ولا عسراً أو حرجاً فيه.

نعم، ذكر الفاضل الاسترابادي أن كل ما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحّته عمل به، وما أعرض عنه أو شذّ وجب اطّراحه^(٢)، ولعلّه راجع إلى ما ذكرنا.

ومن هنا قيل: إن الأخبار المسطورة في الكتب التي انعقد إجماع قدماء الطائفة على ورودها عن المعصومين عليهم السلام وكانت مرجعاً لهم فيما يحتاجون إليه من عقائدهم وأعمالهم كل ذلك بأمر بعض الأئمة، وبتقرير بعض آخر منهم تنحصر في أقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون صحّة مضمونه متواترة.

الثاني: أن توجد قرينة على صحّة مضمونه، كمطابقته لدليل عقلي قطعي أو لضروري من ضروريات الدين.

الثالث: ما لا يكون ذا ولا ذاك، ومع ذلك فيجوز العمل به على شروط راجعة إلى شيء واحد وهو أن لا يوجد معارض أقوى منه. ووجه جواز العمل به أنه لا يخلو من أمرين؛ لأنه إما من الباب الذي

١- هذا نتيجة ما ذكر سابقاً: «الاستفادة من ذلك ...».

٢- هذا القول هو للمحقّق الحلي ذكره في المعبر. (أنظر: المعبر ١: ٢٩)

عليه الإجماع في النقل بمعنى أن القدماء لم ينقلوا غيره، أو من الباب الذي وقع الإجماع على ثبوت وروده عن المعصومين مع عدم ظهور مانع عن العمل به، ومنع حجية الإجماع التقديري على فرضه، ولا يلزم من استلزام سد باب العلم حجية خاص الظنون الذي لا أقل من عدم منعه استلزام سد باب الظن الخاص حجية مطلق الظنون المعلوم بالضرورة منعه إن خالف أصلاً أو عمل به على وجه التدوين كما هو محطّ الكلام، أو مطلقاً.

قال بعض من عاصرناه: ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل به، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعدما عرفت؛ لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤداه فقد عرفت أنهما من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليها، وإن أريد الاستدلال بها على حرمة العمل به وإن لم يكن عن استناد إليه، فإن أريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية، وإن أريد حرمة إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم فيكفي فيه أيضاً أدلة الأصول، ومنع دلالة كلام «المعالم» و«الوافية» على ما ذكر إن لم يكن دالاً على أن فرض ما سواه محال، وعلى فرض الدلالة لا تكون تلك المقدمة لها قطعية.

وعلى كل حال فإن أبيت عن القطع بما أقول فلا أقل من أن تحتمله، فإذا احتملته رفع قطعك المدعى من تلك المقدمة، فإذا ارتفع قطعك بها انهدم الاستدلال بها، فإذا انهدم الاستدلال بها انهدم الاستدلال بباقي المقدمات الأخرى؛ إذ الاستدلال بها مبني على أن كل واحدة منها جزء العلة،

فمجموعها من حيث المجموع علة تامة في إثبات المدعى.

وأما قولك في الثانية: وهي عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها وترك التعرّض لامثالها بنحو من الأنحاء أن الإجماع القطعي قائم على أن المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية أخبار الآحاد بالخصوص ليس هو البراءة وإجراء أصالة العلم، وأن الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية المعبر عنها في لسان جمع بالخروج عن الدين، وأنه لو سلّم أن الرجوع إلى البراءة لا يوجب ما ذكر فلا دليل على الرجوع إليها من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات، فإن أدلتها مختصة بغير هذه الصورة^(١).

ففيه منع الإجماع المدعى أولاً.

كيف لا! والحكم المذكور إن لم يكن مصرّحاً بعدمه في كلمات القوم - لا سيما القدماء - فهو غير مصرّح به فيها، والإجماع هو الاتفاق لا عدم ظهور الخلاف، والاستناد إلى ما عن السيد من دعوى انفتاح باب العلم في جواب من قال: فعلى أي شيء المعوّل في الفقه على فرض انسداد باب العلم بخبر الآحاد^(٢).

وما عن الشيخ من أن من قال: إنني متى عدت شيئاً من القرائن المنضمة إلى أخبار الآحاد التي هي المناط في العمل بها حكمت بالبراءة يلزمه أن يترك أكثر الأخبار والأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به،

١- أنظر: فرائد الأصول ١: ١٨٥

٢- أنظر: الحقائق الناضرة ٩: ٣٥٨.

وهذا أمر يرغب أهل العلم عنه ^(١).

وما عن العلامة في مسألة عصمة الإمام من أن العمل بالبراءة الأصلية يرفع جميع الأحكام ^(٢).

وما عن المقداد من أن الرجوع إلى البراءة الأصلية رفع لأكثر الأحكام ^(٣).

وما عن المحقق الخونساري من أن اعتبار التعدد في تعديل الراوي يوجب خلو أكثر الأحكام عن الدليل ^(٤).

وما عن صاحب «الوافية» من أننا نقطع مع طرح الأخبار في مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والمتاجر والأنكحة وغيرها بخروج حقائق هذه الأمور ^(٥).

وما عن صاحب «الحدائق» من أن ردّ هذه الأخبار ونحوها من أخبار الشريعة خروج عن هذا الدين إلى دين آخر ^(٦).

وما عن بعض شراح الوسائل من أنه لو لم يعمل بأخبار الآحاد بطل التكليف ^(٧).

وما عن بعض أصحابنا في رسالته الكلامية من أن القياس باطل،

١- أنظر: فرائد الأصول ١ : ١٥٠.

٢- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٣٣٢.

٣- الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب: ٤٣.

٤- أنظر: فرائد الأصول ١ : ١٨٨.

٥- أنظر: المصدر نفسه.

٦- أنظر: الحدائق الناضرة ٩ : ٣٦٠.

٧- أنظر: فرائد الأصول ١ : ١٨٨.

والبراءة الأصلية ترفع جميع الأحكام^(١).

وما عن العضدي والحاجبي من حكاية القول بأنه لو لم يعمل بأخبار الآحاد لخلت أكثر الوقائع عن المدرك، وإن أجابا بأن الأصل مدرك^(٢)، إلا أنه منهما مبني على قواعدهم من عدم إتيان النبي ﷺ بأحكام جميع الوقائع، في غير محلّه؛ إذ محل كلامهم ومورده الظنون الخاصة تصريحاً وتلويحاً.

ومن هنا صرح بعض المذكورين بأن العمل بالأصل وترك الظنون الخاصة خروج عن الدين، وأين هو مما نحن فيه؟!

فعند التحقيق هو من الأدلة لنا لا علينا، فلا وجه لحمل الجميع في كلامه على ما عدا المستنبط من الأدلة العلمية؛ لأن كثيراً من الأحكام ضروري لا يرفع بالأصل.

كيف لا! وهذه الطريقة ما كانت معهودة بين من تقدّم ذكره، وإنما هي مستحدثة في زمان المحقق القمي، أو ما يقرب منه، ومنع أن العمل بالأصل خروج عن الدين، بل في تركه خروج عنه، لا سيما على ما أسلفنا؛ لكون أدلتها قطعية، بل ضرورية، مضافاً إلى أنه قد يؤدي ظن المجتهد إلى العمل على طبقها فيلزمه ما يلزمها؛ إذ دعوى استحالة ذلك أو عدم وقوعه مجرد عجز عن الجواب، لا جواب عما ذكر والقول بالوقوع ولكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع لأجل العلم الإجمالي، فلا بد من التبعض بين مراتب الظن بالقوة والضعف، فيعمل في بعضها بالاحتياط

١- أنظر: فرائد الأصول ١: ١٨٧.

٢- أنظر: فرائد الأصول ١: ١٨٨.

وفي بعضها بنفي التكليف، وعند فرض التسوية التخيير إن لم يمكن الاحتياط وإلا تعين في حق نفسه دون مقلده رجوع عن حجية مطلق الظن، وقول بالفصل، أو خرق للإجماع على وجه للتأمل فيه محال.

وبالجملة: القول بأن جميع من سبق على زمان المحقق القمي من أصحابنا قد خرجوا عن الدين جرأة عظيمة، ومنع اختصاص أدلة البراءة بعد عمومها أو إطلاقها بغير صورة العلم الإجمالي.

سلمنا، ولكن نمنع كون مطلق المخالفة القطعية حتى لو كانت كالمخالفة في الشبهة غير المحصورة غير جائزة؛ إذ كون المخالفة هنا كثيرة ترجع إلى القول بأن العمل بالبراءة خروج عن الدين، فلا بد أن يكون المراد هنا بمقتضى الفرق بينهما المخالفة في الجملة.

سلمنا، ولكن نقول: العمل بمطلق الظن أيضاً مستلزم للمخالفة القطعية؛ لحكم الشارع في أغلب المقامات مثلاً إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب، والظن يقتضي الحرمة، فالعمل به مخالفة قطعية؛ لقوله: «لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله».

سلمنا، ولكن نقول: على فرض العلم الإجمالي بالتكليف نشك في كفاية مطلق الظن؛ لاحتمال كون الواجب هو تحصيل الاعتقاد القطعي، وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا ينبغي الاجتزاء به، وإن احتمل موافقته لمعارضتها باحتمال مخالفته.

فإن قلت: إن اعتبار أصل البراءة من باب الظن كما عليه «المعالم» و «الزبدة»، والظن منتف في مقابل الظن^(١).

قلت: هذا هو أول الكلام.

كيف لا! ولو كان كذلك لم يكن دليلاً على اعتباره، بل هو من باب الحكم العقلي القطعي بقبح التكليف من دون بيان، أو التسبيب، فكيف يتخيل متخيل من اعتباره عند عدم العلم باعتباره من حيث الظن؟

فما عن المحقق القمي من: أن حكم العقل إن أريد به القطعي فهو أول الكلام، سلمنا كونه قطعياً قبل ورود الشرع، لكن لا نسلم كونه بعده كذلك، سلمنا، ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود الخبر الصحيح على خلافه، وإن أريد به الظني بذاته أو بضميمة استصحاب الحالة السابقة إليه، فهو أيضاً ظن من ظاهر الأخبار والكتاب الذي لم يثبت حجته بالخصوص، مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع، ثم بعد ورود الخبر الصحيح إذا حصل منه ظن أقوى منه^(١).

في غير محلّه؛ إذ حكم العقل بقبح المؤاخذه من دون بيان حكم قطعي لا اختصاص له بزمان دون زمان، ومن هنا لم يقع فيه خلاف بين العقلاء، وإنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعمه نصب الشارع البيان كتاباً وسنة على وجوبه.

هذا، مضافاً إلى أنا نقول: إن سلمنا ما ذكره عند معارضته الخبر الصحيح المعلوم الحجية كما هو محطّ كلامه فلا نسلمه في مثل ما نحن فيه مما علم عدم اعتباره.

ودعوى أن ظاهر الكتاب والسنة مما لم يقم عليه دليل بالخصوص، تشبه أن تكون خروجاً عن الدين.

وأما قولك في الثالثة: أن الاحتياط لا يجب؛ للإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام، وللزومه العسر الشديد والخرج الأكيد؛ لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوباً خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة، وأن الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل فيها من غير التفات إلى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقائع بأن يلاحظ نفس الواقعة فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحاب، كالماء المتغير بعد زوال التغير، وإلا فإن كان الشك في أصل التكليف كشرب التتن أجري أصل البراءة، وإن كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والإتمام فإن أمكن الاحتياط وجب، وإلا تخير، كما إذا كان الشك في تعيين التكليف الإلزامي، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم باطل بالعلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات؛ إذ هو مانع من البراءة والاستصحاب المخالف للاحتياط كمنعه بوجود غير الواجبات والمحرمات من الاستصحاب المطابق له من حيث إنه استصحاب، وإن لم يمنع عنه من حيث إنه احتياط، لكن العمل بالاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر، وأن الرجوع إلى فتوى العالم بما جهل به غيره وتقليده باطل بالإجماع القطعي، وبأن الجاهل الذي يرجع إلى العالم إنما هو الجاهل العاجز عن الفحص لا من اعتقد بعد الفحص غلط العالم في استناده إلى ما لا يفيد العلم في نظره، ففقيه منع تحقق الإجماع إن أريد منه اتفاق الكل على عدم الإلزام بالاحتياط.

كيف لا! والمحدثون قاطبة - عدا الصدوق - متفقون عليه، وإخراجهم عن رتبة أهل العلم وعدم الاعتناء بهم وعدم الاعتداد بخلافهم

عصبية وجهل لا يليقان بمن يدعي أنه نائب عن إمامه ومروج لأحكامه ومميز بين حلاله وحرامه، ومنع حجته إن أريد منه الاتفاق على عدم الرجوع إليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص كليهما؛ لكونه حينئذ تقديرياً غير وارد على من يدعي فتح باب خاص الظنون.

وقياس موارد الاحتياط على فرض سدّ باب الظنون الخاصة عليها على فرض عدم السد قياس مع الفارق لا يقول به حتى من يقول بحجية مطلق القياس.

وبالجملة: بعد اعترافك بأن هذه الطريقة طريقة حادثة في مثل هذه الأزمنة لا يسعك بل لا يمكنك ادعاء ما ذكر، ومنع عسر الاحتياط حتى على القول بوفور الظنون الخاصة ومنع العمل بالظن المطلق مطلقاً على فرض عدم وفورها، أو سدّ بابها أصلاً، بل اللازم على الفرضين إما العمل بالأصل أو التفصيل المتقدم، أو العمل به بمقدار رفع الحرج لا مطلقاً، فلا يكون دليلاً يرجع إليه عند الحيرة.

مضافاً إلى أنا نقول: إن المستفاد من أدلة نفي العسر هو نفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات، فلا ينافي وقوعه بسبب عارض يسند إلى غير الشارع كالمكلف كما تقدمت الإشارة إليه، وأنه لو كان العسر مما يمنع من الرجوع إليه لكان الركون إليه بعنوان أن الشارع مما رخص فيه بدعة، فيكون العسر حكمة في منع جوازه فضلاً عن رجحانه، فكيف يكون راجحاً عند الخصم حتى أنه عدّ القول بحرمة من الأقوال النادرة؟

سلمنا، ولكن نقول: إن نفي الاحتياط بالإجماع والعسر إنما يصح لو

جعلنا مجراه كل محتمل ولو بالوهم.

سلمنا، ولكن نقول: إن بين أدلة نفي الحرج وأدلة الاحتياط عموماً وخصوصاً من وجه، فالأولى: تقول لا حرج في الدين باحتياط أو بغيره، والثانية تقول: عليك بالاحتياط استلزم حرجاً أو لا، فما وجه ترجيحك الأولى على الثانية؟

وعلى فرض وجود المرجح فهو غير ضروري، ومتى لم يكن كذلك كان الخلاف محتملاً، ومتى جرى الاحتمال امتنع القطع قطعاً، فبطل ما قيل من أنه لا دليل على وجوب الاحتياط وأنه مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة، أو أن العمل به مخالف للاحتياط لاعتبار نية الوجه على الوجه المشهور، مع أن الأول إنما يتم في الجملة لو لم تلاحظ الوقائع منضمة وإلا فالعقل والنقل دالان على وجوبه.

والثاني مع كون مقتضى دليبه خلاف إطلاق أدلة العبادات والسيرة حتى من النبي ﷺ ونوابه، لا نسلّم كونه هو المشهور بين فقهاء أصحابنا. قال بعض أصحابنا: إن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل بوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري^(١).

هذا، مع أن وجوب المعرفة أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط إنما يفرض مع التمكن من المعرفة العلمية، أما مع عدمه فلا دليل عليه قطعاً. سلمنا، ولكن الجمع بين تحصيل الظن بالمسألة ومعرفة الوجه ظناً والقصد إليه على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط ممكن، فإذا ظن بوجوب القصر في ذهاب أربعة فراسخ قصر؛ لظنه، وأتى بالإتمام بقصد

١. أنظر: جواهر الكلام ٩: ١٦٣، ونسبه إلى المحقق في بعض تحقیقاته.

القربة؛ لاحتياطه.

سلمنا، ولكن نقول: إن الظن إذا لم تثبت حجته أو يثبت عدم حجته كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط، فإذا وجب فقد حصل معرفة الوجه وهو الوجوب.

سلمنا، ولكن نقول: إذا وسعك القول بإجراء الأصل في الشبهة المحصورة مع وجود العلم الإجمالي القريب من العلم التفصيلي فكيف لا يسعك هنا مما هو إن لم يكن من الشبهة غير المحصورة، فهو إليها أقرب؟ ومنع عدم جريان الأصول في تلك الوقائع والرجوع إليها في كل واحدة منها لمنع العلم الإجمالي بناء على حجية الظنون الخاصة لا غير، وعدم سد بابها، وعدم الاعتناء به كما جرت عليه السيرة من الكل، ولقوله: «ولا تعرف الحرام بعينه فهو حلال لك»^(١)، بناء على عدمها كذلك، وسد بابها كالعلم، فإن أبيت إلّا الاعتناء به ألزمتك بالاحتياط الذي مما علم اعتباره ومشروعيته في الجملة، فلا يجوز لك التخطي إلى غيره مما علم بالضرورة عدم مشروعيته كالظن المطلق.

فإن قلت: إن الاحتياط إذا كان عسراً كان كذلك.

قلت: على فرض التسليم والإغماض عما إذا أدى ظن المجتهد إلى حكم فيه أعظم أنواع الحرج، أو أدى ظنه إلى وجوب الاحتياط الذي هو حرج بزعمك، وعن لزوم العمل به الهرج والمرج خصوصاً إذا قلنا بأن

١- رواه الكليني في الكافي بهذا اللفظ: «كل شيء يكون فيه حلال وحرام، فهو حلال لك أبداً

حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه». (الكافي ١٠: ٥٤١، ح ٤٠)

صحة العمل به مقيدة بما إذا لم ينكشف أنه خلاف الواقع مطلقاً، أو في بعض المقامات، وهو ما إذا كانت المصلحة في نفس تطبيق العمل عليه، فهو مما يحرم العمل به كنفس الظن المطلق، وإن كان أقل منه فيها بأضعاف، فلم أوجب أحدهما وحرمت الآخر؟ فهل هذا إلا تقول على الله ورسوله ﷺ!

سلمنا، ولكن نقول: إذا أنشأت الحكم أو الفتوى بمضمونه فإن كنت مخبراً عن الشارع فالخبر ما دلّ على الصدق، وإن احتمل الكذب احتمالاً عقلياً، والظن كما قال ﷺ: «أكذب الكذب»^(١)، فكيف يكون صادقاً، والكذب احتمال عقلي جارٍ فيه؟ وإن كنت مخبراً عن نفسك فالويل ثم الويل لك.

فإن قلت: إن كل ما آوى إليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي.

قلت: هذا على إطلاقه هو أول الكلام، وإلا لساغ لمجتهدي المذاهب الأربعة العذر بذلك.

وأما قولك في الرابعة: إنه إذا وجب التعرض لامتنال الأحكام المشبهة ولم يجز إهمالها كما هو مقتضى المقدمة الثانية، وثبت عدم كون وجوب الامتنال على وجه الاحتياط، وعدم جواز الرجوع فيه إلى الأصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة تعين - بحكم العقل - التعرض لامتنالها على وجه الظن بالواقع فيها؛ إذ ليس بعد الامتنال العلمي والظني بالظن الخاص المعبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتنال الظني، ففيه أنا

لما أقمنا عليك الدليل القاطع والبرهان الساطع على بطلان تلك المقدمات تعين الحكم ببقاء حرمة العمل بالظن المطلق.

وعلى فرض المكابرة في حصول القطع مما أقمناه عليك فلا تسعك المكابرة في حصول الاحتمال منه، وهو كاف في ردك، وعدم حصول القطع من مقدماتك لما مر.

ومنها - أي ومن الأدلة على حجية الظن المطلق - : ما عن جماعة - منهم المحقق القمي - من أن المجتهد إذا ظن بحكم من الأحكام فقد ظن الضرر بترك متابعته، فيجب الإتيان به.

وقرره بعضهم بما هو أخص من ذلك مما يرجع إلى أن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة الضرر، ودفع الضرر المظنون واجب؛ استناداً في الصغرى إلى أن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل، أو أن الظن بالوجوب ظن بوجوب المفسدة في الترك، والظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل، بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وبعضهم - كصاحب النهاية - قرره بما يرجع إلى أن كلاً من الضررين دليل مستقل على المطلوب.

وعلى كل حال فالأول أظهر؛ إذ الأخيران أخص من المدعى؛ إذ القائل بحجية الظن المطلق لا يخصصها بالواجب والمحرم، والأخيران من حيث العنوان؛ إذ المستحب والمكروه والمباح لا ضرر في تركها أو فعلها إن لم يرجع الأول إليهما كما تعطيه عبارة المحقق المذكور ظن المجتهد

بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الأدلة اللفظية كالكتاب والسنة، فقد يحصل من الأدلة العقلية، فإذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته، فيلزم اتباعه من حيث المقام ومن حيث ترتيب حصول الظن بالضرر بالمخالفة على مجرد حصول الظن المشعر بالعلية إن لم يكن صريحاً فيها، والعلية في ظن غير الواجب والمحرم مفقودة.

اللهم إلا أن يقال: إن المراد بالمخالفة المظنون بها الضرر أعم من المخالفة الفعلية والتركية والعنوانية، بأن يأتي بالمباح بعنوان الاستحباب وبالعكس، وكذا المكروه، فيتجه التعميم في الكل لاتجاه عموم التعليل فيه أيضاً، وحينئذ فلا فرق بين ما عن المحقق القمي وغيره، ولا بين الأول والأخيرين، فالكل راجع إلى معنى واحد، فهو إلزامي في الكل بناء على ما أشرنا إليه، أو في الوجوب والتحريم بناء على غيره، قد أطبق العقلاء على الالتزام به في جميع أمورهم وادم من خالفه، وله ثبت وجوب شكر المنعم، والنظر في المعجزة، وكان لله على من لم ينظر الحجة البالغة، وقد دلّ عليه الكتاب والسنة، فهو غير محتاج إلى التحسين والتقيح كما عليه الحاجبي ومن تبعه ليكون احتياطاً مستحسناً.

والاستناد إلى السمع في الكبرى وإن كان يخرج الدليل عن كونه عقلياً يقابله إلا أنه حاسم لما تخيّل من ذكر.

ولعل السرّ في الاستدلال به هو ذلك، وبيان أنه غير موقوف أو مبني على الحكم بالتحسين والتقيح كما توهم.

وربما أجيب عنه مضافاً إلى ما تقدمت الإشارة إليه عن الحاجبي بالنقض بالأمارات التي قام الدليل القاطع على عدم اعتبارها كخبر الفاسق

والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعلة المستنبطة، وهو لا يخلو من قوة؛ إذ توهم جواز العمل بما ذكر مستلزم لجواز العمل بكل ظن، وهو مع كونه خلاف الإجماع المستفيض بل المتواتر خلاف مذهب الإمامية، بل مطلق الشيعة، بل قد يقال: إنه خروج عن الدين.

ودعوى أن الشارع إذا ألغى ظناً من الظنون تبين أن في العمل به ضرراً أعظم من ضرر ترك العمل به هي أعظم مساعد على ما ندعيه من كون المناط في الأحكام هو خاص الظنون؛ إذ كل ظن سواء ملغى في نظر الشارع مذموم منهى عنه، وتخيل أن الإتيان بالفعل حذراً من ترتب الضرر على تركه أو الإتيان بتركه حذراً من ترتب الضرر على فعله مما لا يتصور فيه ضرر أصلاً؛ لأنه من الاحتياط الذي استقل العقل بحسنه، وإن كانت الأمانة مما ورد النهي عن اعتبارها مردود بتصور الضرر بمخالفة النهي الكاشف عن كون ما أتى به فعلاً أو تركاً مما لم يشتمل على مصلحة يتدارك بها مفسدة الاقتحام على مخالفة النهي، وأن ما أتى به لم يكن مطلوباً للنهي، أو مما لم يكن مشروعاً من قبله، ولهذا لو فرض النهي عن الاحتياط بطريق مخصوص لم يكن الآتي به من ذلك الطريق محتاطاً.

مثلاً لو أتى المكلف بالطهارة بالإثنين المشتبه نجسهما بظاهرهما بعد حكم الشارع بإراقتهما وعدم جواز استعمالهما أو أحدهما فيها لم يعد محتاطاً، وإن ارتفع حدثه وتيقن حصول الطهارة بذلك، بل عد مبدعاً كما عن جملة من أصحابنا، جاعلين القول به من بدع العامة.

هذا، مع أن لقائل أن يقول: إن حصول التقرب بذلك بعد الوقوف على النهي عنه غير متصور أصلاً، ومن هنا كان أعظم ما رد به أصحابنا على

من ذكر.

وربما أجيّب بأنه إن أريد من الضرر المظنون العقاب، فالصغرى ممنوعة، وأن استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعيين.

كيف! وقد يتحقّق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنما هو على تحقق الإطاعة والمعصية اللتين لا يتحققان إلا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو ثبوتهما بالظن المعتبر، وأما الظن المشكوك الاعتبار فهو إن لم يكن شكّاً كالشك بعد ملاحظة أن من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه على وجه يحتمل أن يكون المفروض منها؛ إذ القول بأن الحكم بعدم العقاب والثواب في صورة الجهل بقسميه بالوجوب والحرمة إنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، أما مع الظن بهما فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذه، ولا إجماع أيضاً على أصل البراءة، مردود بأن منع استقلال العقل وعدم ثبوت الإجماع على فرضهما غير كافيين للمثبت في إثبات مدعاه، بل لا بد له من إقامة البرهان على أن مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظناً به، فإذا لم يثبت ذلك بشرع أو عقل لم يكن العقاب مظنوناً، فالصغرى غير ثابتة، وإن أريد منه غير العقاب كالمضار الدينيّة فهو خارج عما نحن فيه.

وهو كالثاني أيضاً في كونه لا يخلو من قوة.

والحق في الجواب أن يقال: إن الضرر وإن كان مظنوناً إلا أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة والاستصحاب

وترخيصه في ترك مراعاة الظن أو جوب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون وإلا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلقاء في المفسدة.

أو يقال: إن نهى الشارع عن العمل بالظن بعنوان السلب الكلي إلا ما خرج ترخيصاً في ترك مراعاة الضرر المظنون إذا علم أو ظن كونه من غير المخرج أو شك في كونه منه، أو لا؛ إذ ما يدعى من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما تدل على حرمة من حيث إنه لا يغني عن الواقع ولا يدل على حرمة العمل به في مقام إرادة إحراز الواقع، والاحتياط لأجله والحذر عن مخالفته تخصيص بدون مخصص؛ إذ قد عرفت أنها على أصناف أقربها إلى ما يدعى هنا قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^(١)، وهو صريح في المنع في المقامين، فالمراد به أن الظن لا يغني عن الواقع، ولا مما يحرز الواقع به؛ إذ هو في بيان عزله أصلاً وعدم اعتباره. سلمنا، ولكن نقول: إن تم ما يقوله الخصم فإنما يتم في مثل ذلك، أما في مثل قوله: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(٢) ونحوه، وقوله: «إِنَّ الظنَّ أَكْذَبُ الْكُذْبِ»^(٣)، و«أَنَّهُ يَخْطِئُ وَيَصِيبُ»^(٤)، وأن الركون إليه مبارزة للمخالق، فلا.

سلمنا، ولكن نقول: إن كان العمل به على طبق ما يقتضيه الاحتياط

١- سورة يونس، الآية ٣٦.

٢- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

٣- قرب الإسناد: ٢٩، ح ٩٤.

٤- الدر المنثور ٦: ٩٢.

فهو عمل بالاحتياط؛ إذ المراد بما حرم من العمل به هو العمل به متديناً به لا مطلقاً.

سلمنا، ولكن نقول: إن كان بمخالفتك ظناً لم يكن عن مقتضى جعله الشارع كذلك تظن الضرر وتخشى العقوبة فتلزم نفسك بمتابعته، ولا تجوز لها مخالفته، لم لا تظن بحرمة العمل بالظن مع وجود مقتضياته ودواعيه وبواعثه؟

وبالجملة: إن كنت لم تظن لاحتمال ما ذكر فيما دل على حرمة العمل به فالاحتمال لا ينافي الظن، بل هو مما يتغذى به، ولا ينفك عنه. كيف لا! وهو الطرف الراجح المحتمل للنقيض.

وإن كنت لم تظن لا لداع تعلمه أو تظنه وإنما تجد من نفسك أنك غير ظان وإن لم تعلم أو تظن السبب فاتهم نفسك الأمانة ووبّخها في إعراضها عما فيه نجاتها وخلصها.

وإن كنت ممن يظن بالحرمة ولكن لا يظن بالضرر فقد كذبت نفسك ونقضت كليتك.

سلمنا، ولكن نقول: إن مجموع ما ذكرناه آنفاً من الأدلة مما يفيد القطع، بل اليقين بحصول الضرر بمتابعتك ظنك وعدم استراحتك إلى الأصل ونحوه، فكيف يحصل لك الظن بالضرر بترك متابعتك؟ ومنها: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

وربما أجيب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح؛ إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فيكون الأخذ به حسناً عقلاً، وهو غير متجه؛

إذ ليس العمل بالمرجوح المطابق للاحتياط ترجيحاً للمرجوح على الراجح، بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح.

مثلاً إذا ظن عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فالإتيان به حينئذ لمكان الاحتياط ليس طرْحاً للراجح؛ لأن مجرد الإتيان لا يتنافى عدم الوجوب مطلقاً حتى لو لم يكن بقصد الوجوب الذي هو مما يخالف الاحتياط، فإنه ليس إلا الإتيان لاحتماله دون قصده.

وربما أجب عن ذلك أيضاً بأن ذلك فرع وجوب الترجيح، بمعنى أن الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح وترجح الراجح كان الأول قبيحاً، وأما إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح لأحدهما.

وفيه: أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضاً قبيح كترجح المرجوح.

فالأقوى في الجواب مع قطع النظر عن النقض بكثير من الظنون التي قد حرم العمل بها إجماعاً، وضرورة، والحل بأن القبح إنما يسلم إذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط، فإن العقل قاطع بأنه إذا كان التكليف والغرض كذلك ترجيح الموهوم قبيح؛ لأنه نقض للغرض، وأما إذا لم يكن كذلك أو كان كذلك وكان الاحتياط ممكناً فلا يجب الأخذ بالراجح، بل اللازم في الأول هو الأخذ بالبراءة، وفي الثاني بالاحتياط، فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى الأولى في موارد الظن وعدم وجوب الثاني فيها، فيرجع هذا الدليل إلى الدليل الرابع المعروف بدليل الانسداد أن الرجوع إلى الأصل أو الاحتياط بعد وفور الظنون الخاصة أرجح وأولى من الظن المطلق، بل هو المتعين لا غير؛ لما تقدم، فلم يكن العمل بغيره من باب ترجيح المرجوح على الراجح، بل من

باب تعين العمل بالراجح عند معارضته بالمرجوح.

بل قد يقال: إنه لا معارضة أصلاً بعد العلم بعدم اعتباره.

ومنها: ما حكى عن السيد الطباطبائي من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين الشبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن قاعدة نفى العسر والحرَج نفَت وجوبه؛ لأنه عسر أكيد وحرَج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفى الحرَج العمل بالأول في خصوص المظنونات دون غيرها؛ لبطلانه إجماعاً.

وفيه: أنه مما لا يتم إلّا بدليل الانسداد فليس بدليل مستقل، وأنه عمل بالاحتياط لا بالظن وإن كان بتوسطه، فمنزلته منه منزلة المقدمة من ذِهاب، وأن المشكوكات كالمظنونات في القلة، بناء على عدم انسداد باب الظنون الخاصة، بل قد يقال: إنّ الكل في جنب القطعيات ضروريات كانت أو غيرها، والمظنونات بالظن المعتبر مستهلك، فإن أُجريت الأصل فيما سواهما أو عملت بالاحتياط وافقت العقل والنقل، وأن الفحص قبل العمل بالوارد عن الحجج لا يبقى معه علم إجمالي، والعمل بدونه لا يجوز قطعاً، وإن تخيله أو قطع به صدر الدين في السنة إلّا أنه في غير محلّه.

قال بعض من عاصرناه في دفع الشبهة المعروفة التي هي عبارة عن أن العلم الإجمالي إما أن يبقى ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات أو لا، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص، وإلّا فلا مقتضى له أن المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأما وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم، فلا

يجوز العمل حينئذ قبل الفحص؛ لاحتمال وجود مخصص يظهر به، ولا يمكننا نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالي.

وأما بعده فاحتمال وجود المخصص في الواقع يُنفى بالأصل السالم عن العلم الإجمالي، فإن عين ما ذكره هناك أو مثله آتٍ فيما نحن فيه.

ومنها: أن احتمال الخطأ فيما يستند إليه المجتهد في الفتوى والحكم من مطلق الظنون إن كان مانعاً من الاستناد إليه مع كون معرفة الاجتهاد والمجتهد ووجوب الرجوع إليه على الإطلاق من المسائل الكلامية المتعلقة بأصول الدين والمذهب، الجارية مجرى وجوب إطاعة الإمام التي لا مناص عن لزوم معرفتها في زمن الغيبة، فهو مانع أيضاً من الاستناد إلى الظنون الخاصة فيهما، وإن لم يكن مانعاً كما في القطع جاز الاستناد إليهما فيهما من دون فرق بينهما، ومتى جاز وجب؛ إذ لا معنى للجواز هنا.

وفيه: أنه إنما يتم لو كان الوجه في عدم اعتبار الظن المطلق هو احتمال الخطأ فيه، أما لو كان هو عدم الدليل على اعتباره لإبطال ما ادّعي أنه دليل عليه كما تقدم، أو الدليل على عدم اعتباره كالكتاب والسنة والإجماع والعقل كما مرّ مفصلاً، أو كثرة الخطأ فيه دون غيره، فلا.

سلمنا، ولكن نقول: كون معرفة الاجتهاد والمجتهد ووجوب الرجوع إليه من المسائل الكلامية يقتضي اعتبار حصول القطع بتلك المراتب، ولا قطع بكون ما عدا استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي من الأدلة الشرعية المعهودة اجتهداً مطلقاً أو معتبراً، ولا يكون المجتهد في غير ذلك مجتهداً مطلقاً أو مجتهداً قد حثّ على تقليده ومتابعته، وأوجب الشارع إنفاذ حكمه وإمضاء فتواه على خلقه.

نعم، قد ادّعى بعض المحدثين من أصحابنا أن كثرة الخطأ لازم لماهية الظن مطلقاً حتى الخاص منه، فلا يجوز الركون إليه ولا إلى من اعتمد عليه، وإلا لجاز على الأنبياء والأئمة أن لا يكونوا معصومين؛ لأن الحكمة في عصمتهم هي قبح أن يكل الله عز وجل أحكامه إلى من كان خطؤه أكثر من صوابه أو مساوياً له، فلو جَوَزَ أو أوجب الرجوع إلى المجتهد مع كونه كذلك كان مكذباً لتلك الحكمة، وحاكماً بجواز أن لا يكونوا معصومين متخلصاً عن ذلك بدعوى قطعية الأحكام لقطعية الصدور والدلالة.

وفيه: أن الدليل على العصمة لا ينحصر في ما ذكر كما تقدم، والقطع أيضاً مما يكثر فيه الخطأ، فلا يكون المفر إليه مجدياً، والقول به صدوراً ودلالة متعسر أو غير ممكن، وعلى فرض تسليمه في الصدور فكيف يسلم في الدلالة؟

وعلى كل حال فإن أراد من قطعية الأحكام قطعية كونها أحكام المجتهد عند انسداد باب العلم وإن كانت في أنفسها ظنية أو كونها مدلولة للدليل أو مما يجب العمل بها أمراً قطعياً وإن كانت في حد ذاتها ليست كذلك، فهو متجه، إلا أنه لا نزاع في ذلك.

وإن أراد منها القطع بكونها الأحكام الواقعية اللوحية بدون تغيير وتبديل فهو مع عروض هذه الحوادث وشدة الاختلاف وكثرة التعارض أمر غير ممكن، فينسب من ادعاه إلى ما يكره.

وعلى كل حال فالأصل الأولي حرمة العمل بالظن مطلقاً، كما عليه جل أصحابنا، بل لم نقف فيه على خلاف أصلاً عن غير بعض المتأخرين،

ولم يخرج عنه سوى خاص الظنون، كالحاصل من ظاهر الكتاب والسنة، فيبقى ما سواه على الأصل.

فاصنع إلى ما صدعت به في نصيحتك، واستمع إلى ما أوحى إليّ في هدايتك، ولا تكن ممن يقول بقطعية جميع الأحكام فتكون الكاذب المفترى بين الأنام، ولا ممن أخذ بمطلق الظن وإن لم يكن من السنة والكتاب فتكون ضالاً مضلاً قد خالفت ما عليه كافة الأصحاب، واعمل على يقينائك، وعند التعذر على خواص مظنونتك، وعند فقدها على الاحتياط في المظنونات، وعلى البراءة في المشكوكات والموهومات، فإن أبيت عن ذلك فكن من إحدى الطائفتين العاملتين بالأصل أو الاحتياط في البين.

أصل

قال الفاضل الاستربادي في «الفوائد المدنية»: الفصل الثاني في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية، أصلية كانت أو فرعية، في السماع عن الصادقين عليه السلام، ولي فيه أدلة:

الأول: عدم ظهور دلالة قطعية وإذن في جواز التمسك في نظريات الدين بغير كلام العترة الطاهرة، ولا ريب في جواز التمسك بكلامهم عليه السلام، فتعين ذلك.

والأدلة المذكورة في كتب العامة وكتب متأخري الخاصة على جواز التمسك بغير كلامهم مدخولة.

والثاني: الحديث المشهور بين الفريقين: «إني تارك فيكم الثقلين إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، لن يفرقا حتى

يردا عليّ الحوض»^(١).

والثالث: أن كل طريق غير التمسك بكلامهم ﷺ يُفضي إلى اختلاف الفتاوى والكذب على الله تعالى، وكل ما هو كذلك فهو مردود غير مقبول؛ لما تقدّم من الروايات المتواترة معنى.

والرابع: أن كل مسلك غير ذلك إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المطلق المتعلق بنفس أحكامه تعالى، أو بنفيتها.

والخامس: أنه قد تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار ﷺ بأن المراد من أهل الذكر المأمور بسؤالهم في قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) هم ﷺ لا غير.

والسادس: أن العقل والنقل قاضيان بأن المصلحة في بعث الرسل وإنزال الكتب رفع الاختلاف والخصومات بين العباد ليتمّ نظام معاشهم ومعادهم، وتجوز العمل بالظن ينافي ذلك.

والسابع: التوقيع المنقول بطرق واضحة عن صاحب الزمان عجل الله فرجه: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»^(٣).

١- رواه الفريقان بألفاظ مختلفة. (راجع: مسند أحمد ٣: ٥٩؛ سنن الترمذي ٥: ٣٢٨،

ح ٣٨٧٦، وغيرهما من المصادر)

٢- سورة النحل، الآية ٤٣.

٣- كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٣، ح ٤.

والثامن: قوله: «هذا العلم عليه قفل، ومفتاحه المسألة»^(١).

والتاسع: أن العلوم النظرية قسمان:

قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومنه الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار، والسبب فيه أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة، والخطأ من جهة الأولى لا يقع من العلماء؛ لأن معرفتها من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، ولأنهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطأ من حيث الصورة، والخطأ من جهة الثانية لا يتصور في هذه العلوم؛ لقرب المواد فيها إلى الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة من الإحساس، ومنه الحكمة الإلهية والطبيعة وعلم الكلام وأصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، كقولهم: الماهية لا تتركب من أمرين متساويين، وقولهم: نقيضا المتساويين متساويان، ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك.

إلى أن قال: والسبب في ذلك ما ذكرناه من أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة؛ إذ أقصى ما يستفاد من المنطق - في باب مواد الأقيسة - تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها نعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من تلك الأقسام، بل من المعلوم عند أولي الأبواب امتناع وضع

قاعدة تكفل بذلك.

إلى أن قال: إن تمسكنا بكلامهم فقد عُصمنا عن الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإمامية استدلت على وجوب عصمة الإمام بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك محال؛ لأنه قبيح عقلاً، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى أصلاً، سواء كان ظني الدلالة أو ظني المتن، أو ظنيهما^(١).

وقال أيضاً: الفصل الثاني عشر في ذكر طرف من أغلاط الفلاسفة وحكماء الإسلام في علومهم، والسبب فيه ما حققناه سابقاً من أنه لا يعصم عن الخطأ في مادة من المواد في العلوم التي مبادئها بعيدة عن الإحساس إلا أصحاب العصمة، ومن أن القواعد المنطقية غير نافعة في هذا الباب، وإنما نفعا في صورة الأفكار كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى.

فمن تلك الجملة أن جمعاً كثيراً من فحول الحكماء الأعلام ذهبوا إلى أنه لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين مختلفتين، واستدلوا على مذهبهم بأن آ ن وصول المتحرك إلى منتهى الحركة الأولى مغاير لآ ن مفارقتها ذلك المنتهى، ومن المعلوم أن بين كل آئين زماناً، وإلّا لزم الجزء الذي يتجزى، ففي الزمان المتخلل بين الآئين يلزم أن يكون المتحرك ساكناً.

ثم أجاب عن ذلك بما أجاب به^(١).

وفي الكل مجال للكلام:

أما الأول؛ فلنقضه بالطرق العلمية الكاشفة عن الواقع الموضحة له في مقام الطريقة إلى الحكم الواقعي كالإجماع والعقل، وبنفس العلم أو مطلق القطع كذلك على تفصيل سيأتي إن شاء الله، فإنهما وإن لم يكونا من الحجة بمعنى الوسط الذي به يحتاج على ثبوت الأكبر للأصغر ويصير واسطة للقطع بثبوت له، كالتغير لإثبات حدوث العالم فهو من الحجة بمعنى أنه يجب العمل به، ولا يجوز التخلف عنه، وعدم اعتبار الواقع المنكشف عنها أو عدم اعتبارها بعد انكشافه بها في مقام الطريقة، وإن ظهر من السيد صدر الدين حيث قال: إن المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان^(٢)، في غاية الإشكال؛ إذ كيف يسع عاقل الحكم بعدم تكليف من علم أن صلاة الطواف مثلاً واجبة في الواقع وأن قول من قال باستحبابها من القدماء اشتباه محض، فيجوز له تركها، ويصحح له عمله بدونها، ويحكم عليه بأن يستريح إلى أمر مرجوح في غاية المرجوحية، معللاً بعدم السماع مع وقوفه على ما اشتهر من أن ما وراء القطع من شيء وحكم عقله الفطري به.

وبالجملة: فلا أقل من الشك في شرطية السماع بعد القطع بالتكليف،

١- أنظر: الفوائد المدنية والشواهد المكية: ٤٧١.

٢- فرائد الأصول ١: ١٩، عن شرح الوافية.

فتنفي بالأصل.

اللهم إلاً أن يقال بعدم القطع بالتكليف بدونه، فينفي بالأصل.
ولعلّ هذا منه مبني على ما وقفت عليه له من أن الإجماع بمعنى اتفاق
اثنين فصاعداً على حكم بشرط أن يعلم دخول المعصوم في جملتهم علماً
إجمالياً من اصطلاح جمع من متأخري أصحابنا، حاكياً عن المحقق الحلي
وغيره من المحققين أنه من الفروض غير الثابتة، طاعناً في تقديمه على
الخبر بأنه غير معقول، مستظهراً كون وجه التقديم عندهم أن نسبة الخبر
إلى المعصوم عليه السلام في ضمنه قطعية، ولا في ضمنه ظنية، جابهاً بها له بالرد،
معلناً فيه بالإنكار، معترفاً بحجتيه في مقامين:

أحدهما: إذا كان من المحدثين على الإفتاء برواية، وترك أخرى
واردة بخلافها.

ثانيهما: إذا كان منهم أيضاً على حكم لم يظهر فيه نص عندنا، ولا
خلاف يعادله؛ للقطع عادة بوصول نص إليهم، وإلاً لما خاضوا في ذلك.
ومن أنّ العقل حجة مميزة لا مثبتة، يعرف به الصادق على الله
فيصدق، والكاذب فيكذب.

ولعلنا سنزيد الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى، ونبيّن ما هو الحق
والمختار.

وأما الثاني؛ فلأنّ الظاهر من الحديث ولو بقرينة «لن يفترقا حتى يردا
عليّ الحوض» التمسك بالمجموع من حيث المجموع، فيكون المعنى:
إن تمسكتم بمجموعهما لن تضلوا، فيكون المفهوم: إن لم تتمسكوا
بمجموعهما تضلوا، وهو مع كونه غير دالّ على المطلوب مرفوض بالاتفاق؛

إذ لا يدّعي أحد أن السنة لا تكون حجة إلّا إذا وافقت الكتاب، وقد تكفّفوا الحمل ما دل على ذلك بوجوه:

أحدها: أن المراد في المقام أن كل خبر لم تثبت حجّيته وكان مشكوكاً في صدوره غير معروفة دلّالته، فإن وافق كتاب الله فخذوا به، وإن خالفه فاتركوه.

سَلَمْنَا كون المراد منه: إن تمسّكتم بكل واحد منهما، وأغمضنا عما هو عليه من كون الكتاب لا يكون حجة إلّا بالسنة، ولكن نقول: كون المراد التمسك بكل منهما لا مع غيرهما حتى يكون التمسك بهما مشروطاً بعدم غيرهما هو أول الكلام.

سَلَمْنَا، ولكن نقول: إن الحديث مسوق لبيان وجوب الاعتراف بهما والانقياد لهما في مقابل من عاندهما وشاقهما معاً، أو عاند أو شاق أحدهما، كالعترة.

وأما الثالث؛ فلأنّ اختلاف الفتاوى لازم على كل حال حتى على القول بقطعية الصدور والدلالة؛ إذ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، لا سيما من القطع، بناء على اعتبار قطعه، فهو أعم من العلم، بمعنى الجازم الثابت المطابق للواقع، ومن هنا كان جنساً له، وإن اشتبه بعض من عاصرناه في ترتيب أحكام العلم عليه مع اعترافه بأن الجهل البسيط والمركب داخلان فيه، وهما ليسا من العلم في شيء، وتخطئة بعض المحدثين بعضاً ممن يذهب مذهب هذا القائل كالمحدث العاملّي والمحدث البحراني وأضرابهما، شاهد صدق على ما قلناه.

وأما الرابع؛ فلأنّ اليقين العادي الذي قد صرّح باعتباره حيث قال:

المعتبر من اليقين في البابين ما يشمل اليقين العادي، فلا يتعين تحصيل ما هو أقوى منه من أفراد اليقين، وباب اليقين العادي باب واسع يشهد بذلك اللبيب اليقظان، هو ظن وإن كان من أعلى أفرادها؛ إذ ليس هو إلا ما اطمأنت به النفس، فهو المعبر عنه في لسان بعض من عاصرناه بالظن الاطمئنائي.

ومن هنا قال الشيخ حسين العاملي وغيره: إن النزاع بين الفريقين لفظي؛ إذ الكل يقول بحجية الظن الخاص وإن سماه أحدهما يقيناً عادياً دون الآخر.

اللهم إلاً أن يقال: إن اليقين العادي قاطع للاحتمال العادي وإن جرى معه الاحتمال العقلي، فهو قطع حقيقة، ليس بظن أصلاً؛ إذ لو كان ظناً لجري معه الاحتمال من سنخه، فتدبر.

وأما الخامس؛ فلأن تواتر ما ذكر غير معلوم.

كيف لا! وقد ورد أن المراد بأهل الذكر فيها هم علماء اليهود، وأن المسؤول عنه هو نبوة محمد ﷺ، أو نفسه، مضافاً إلى أن شمول الخطاب لنا فيها محل كلام.

وأما السادس؛ فلما تقدم، ولأن الرافع للاختلاف والخصومات هو نفس وجود الحجة لا كلام منه يحتمل وجوهاً متعددة، وقد تسببنا لغيبته، وعدم قطع الخصومة بإفادته.

وأما السابع؛ فلأن الرجوع إلى الرواة على فرض شمول الخطاب لنا أعم من الرجوع إلى خصوص الرواية، فهو على عكس المطلوب أدل.

وأما الثامن؛ فلأن مع انكشاف الواقع في مورد الإجماع مثلاً لا قفل

حتى يحتاج إلى المسألة.

وأما التاسع؛ فلأن المنطق وإن لم يكن عاصماً عن الخطأ إلا من حيث الصورة على وجه، أو مطلقاً على آخر.

قال جدّي العلامة الخاقاني: لو كان المنطق عاصماً عن الخطأ لعصم أهله إلا أنّ التمسك بكلام أهل العصمة لمثلنا كذلك؛ إذ هو على فرض صدوره غير معلوم الدلالة ولو بالقرائن؛ إذ دعوى ذلك بالنسبة إلينا في كل خبر دونه خرط القتاد.

وبالجملة: إن إراد بهذه الوجوه طرد الظن المطلق وإخراجه عن ميدان الاعتبار فهو حق قد أقمنا عليه ما هو أعظم من ذلك.

وإن أراد بها طرد ما حصل الواقع به حتى كان مما يشاهد بالعيان أيضاً فهو ممنوع كل المنع؛ إذ جميع ما دل على اعتبار السماع عن الصادقين إنما دلّ عليه باعتبار أنه موصل إلى الواقع، فإذا حصل من غيره على وجه اليقين فلا فائدة في اعتباره.

ومنه يظهر حكم ما لو جعلنا الأحكام المكلف بها هي ما صدرت عنهم دون ما رسمت في اللوح كما عليه جماعة.

أصل

قد نسب إلى بعض المعاصرين ممن يذهب إلى حجية الظن المطلق ويدّعي ملازمة الاحتياط في فتواه وعمله لثلاً يُنكر قصوراً ما يفضي إلى العجب من تجاوزه من القطعيات، بل مطلق الضروريات إلى العمل بما هو مقطوع العدم، فضلاً عن مظنونه بأقل مراتبه، وإن كان غير منصوص على

التعبد به، أو منصوباً على عدمه.

فمن ذلك حكمه بطهارة أولاد الكفار وإن كانوا حربيين قبل البلوغ، وإن كان الأحوط ترك مباشرتهم، مع أن الكتاب والسنة والإجماع كلها قائمة على نجاستهم.

أما الأول فبقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(١) بناء على أن ما عليه الفاضل الكاشاني من كون المراد بالنجاسة هنا خُبث الباطن من متفرداته، فهو مع مخالفته النص غير مسموع منه، مردود إليه، فهو دال على النجاسة الحقيقية ولو بضميمة صحيح ابن سنان المتضمن للجواب بعد السؤال عنهم بأنهم كفار، ورواية وهب الدالة صريحاً على أنهم مع آبائهم في النار، وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة، بدون منافاة لما دلّ على أنهم تَوَجَّعَ لهم نار ويؤمنون بدخولها كما يظهر لك بالتأمل، مؤيداً بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَوْلَىٰ ذَرْبَهُمْ﴾^(٢).

وأما الثاني مضافاً إلى ما تقدم قوله ﷺ: «فأما أطفال المؤمنين فإنهم يلحقون آباءهم، وأولاد المشركين يلحقون بآباءهم» الحديث^(٣)، فإنه وإن كان مرسلأ، إلا أنه معتضد بالآية والرواية والشهرة، بل الإجماع.

وأما الثالث ففي «المعالم»: ظاهر كلام جماعة من الأصحاب أن ولد الكافرين يتبعهما في النجاسة الذاتية بغير خلاف؛ لأنهم ذكروا الحكم جازمين به غير متعرضين لبيان دليله كما هو الشأن في المسائل التي لا مجال

١- سورة التوبة، الآية ٢٨.

٢- سورة الطور، الآية ٢١.

٣- الكافي ٥: ٦١١، ح ٣.

للاحتمال فيها^(١).

وفي الجواهر: ويلحق بالكافر ما تولّد منه، كما في ظاهر الموجز وصريح التذكرة والذكرى وكشف الالتباس وشرح المفاتيح للأستاذ ومنظومة الطباطبائي، وعن المبسوط والإيضاح ونهاية الأحكام، بل لا أجد فيه خلافاً، بل في شرح الأستاذ نسبته إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه حتى لو بلغ مجنوناً، وهو الحجة إن تم في قطع الأصول والعمومات، ولعله كذلك كما يومئ إليه تسالمهم على نحوه من أحكام التبعية فيه وفي ولد المسلم، كالأسر والاسترقاق ونحوهما، كذكر الحكم به هنا ممن تعرّض له على جهة الجزم والقطع من غير تردد وإشكال كما في المسائل المسلمة عدا العلامة في «النهاية»، فقال: الأقرب التبعية، مما يشعر بعدم قطعية الحكم عنده، ولعله لذا وسوس فيه بعض متأخري المتأخرين إلا أنه في غير محلّه^(٢).

وعلى كل حال فمن مجموع هذه الأدلة ربما يظهر لك أن الإيمان شرط في حق أولاد الكفار، ومن هنا حكم بنجاستهم بدونه، والكفر مانع من الطهارة في حق أولاد المؤمنين، ومن هنا حكم بطهارتهم عند عدمه؛ إذ لو كان الإيمان شرطاً في الطهارة على الإطلاق أشكل الحكم بطهارة أولاد المؤمنين، ولو كان الكفر مانعاً منها على الإطلاق أشكل الحكم بنجاسة أولاد الكفار؛ لعدم كفرهم، وهو مشكل.

وحكم الرواية المتقدمة بأنهم كفار أشدّ إشكالاً؛ إذ لو كان الكفر

١- معالم الدين (قسم الفقه) ٢ : ٥٣٩ .

٢- جواهر الكلام ٦ : ٤٤ .

عبارة عن عدم الإيمان لزم كفر أولاد المؤمنين؛ لعدمه فيهم، فليس الحكم
إلا للتبعية فقط، وعليه تحمل الآية والرواية والإجماع.

وبالجملة: فالمسألة مفروغ منها.

ومنه أيضاً حكمه في الإنائين المشتبه نجسهما بطاهرهما في مقام
انحصار الوضوء بأحدهما والغسل بالآخر، ثم الوضوء به والغسل بالأول؛
تحصيلاً للطهارة اليقينية من الحدث بالنجاسة اليقينية بالخبث؛ خلافاً للنص
والإجماع بقمسيه.

أما الأول؛ فخبير سماعة وموثقة عمار المشتملان على الأمر بالإراقة
والتيمم، المتلقيان كما عن «المنتهى» عند الأصحاب بالقبول.

وأما الثاني؛ فما في «الجواهر» وغيرها من أنه لو اشتبه الإناء النجس
بالتاهر وجب الامتناع عنهما في الشرب والطهارة وغيرها مما يشترط فيه
طهارة الماء مع فرض الانحصار إجماعاً محصلاً ومنقولاً في الخلاف
والمعتبر وغيرهما، كما عن الغنية والتذكرة ونهاية الأحكام، وبغير خلاف
كما عن السرائر^(١).

سلمنا، ولكن نقول: كيف وسع هذا المتوضئ التقرب بمثل هذا
الوضوء الذي لم يعلم بطهارة ماء كل من فرديه؟

وكيف رجح هذا المفتي يقين الطهارة على يقين النجاسة؟
وكيف أقدم على مثل هذه الجرأة العظيمة وهو يعلم أنها من أعظم
بدع العامة؟

قال المحدث البحراني في حقائقه: السابعة لو أمكن الصلاة بطهارة

متيقنة من هذين المأين بأن يتطهر بأحدهما ويصلي ثم يغسل أعضائه مما لاقاه ماء الوضوء، ثم يتوضأ بالآخر، فهل تصح الصلاة أم لا؟ الذي صرح به جمع من الأصحاب المنع، وهو الظاهر.

قال في «المعتبر» في توجيهه: لأنه ماء محكوم بالمنع منه، فجرى استعماله مجرى النجس، انتهى.

وعلله في «المدارك» بأن هذين المأين قد صارا محكوماً بنجاستهما شرعاً، واستعمال النجس في الطهارة مما لا يمكن التقرب به؛ لأنه بدعة - إلى أن قال: - والحق ما علّله به في «المعتبر» .

وكيف كان فالظاهر أنه لا خلاف في الحكم المذكور^(١).

ومنه أيضاً: إطلاق الحكم بطهارة الدم المتخلف في المذبوح بعد خروج القدر المتعارف منه، وعدم تقييده بكونه من مأكول اللحم مع كون الحكم بنجاسته من غير مأكول اللحم إجماعياً على الظاهر.

ففي «الحدائق» نقلاً عن «المعالم»: وبالجمله فحلّ الدم مع حرمة اللحم أمر مستبعد جداً، سيما بعدما قررناه من ظهور الاتفاق بينهم فيه، وتناول الأدلة بظاهرها له، وإذا ثبت التحريم هنا لم يبق للآية دلالة على طهارته كما لا يخفى، انتهى، وهو جيد.

وبالجمله: فالآية مخصصة، وظواهر الأدلة الدالة على تحريم ما لا يؤكل لحمه شاملة للدم وغيره، مضافاً جميع ذلك إلى إطلاق جملة من أخبار نجاسة الدم المتقدمة ونحوها، فلم يبق للتوقف في النجاسة وجه^(٢).

١- الحدائق الناضرة ١: ٥١٧-٥١٨.

٢- الحدائق الناضرة ٥: ٤٦.

ودعوى أن مراده دم مأكول اللحم بخصوصه؛ للانصراف إليه كما ترى.

ومنه أيضاً: حكمه بأن العين المخرجة في الزكاة من الغنم ما أكملت سنة من الضأن، ودخلت في الثالثة من المعز، مع أنه في الثاني وإن وافق مشهور اللغة من أن الثني من المعز وغيره ما دخل في الثالثة خالف مشهور المتشعبة من الثني من المعز ما دخل في الثانية، بل اتَّفَقَهم على ذلك. وفي الأول خالف إجماع أهل اللغة؛ إذ ليس أقصاه عندهم إلا العشرة، وإجماع الفقهاء؛ إذ ليس منتهاه عندهم إلا الثمانية على تفصيل، بناء على عدم الاكتفاء بمطلق الشاة كما عليه جماعة من المتأخرين، واستصوبه المحدث البحراني في «الحدائق»، وتبعه بعض آخر.

وبالجملة: فما ذكره مخالف للإجماع، بل الضرورة، وإن كان من حيث المجموع.

ومنه أيضاً: حكمه بأن الحلال المختلط بالحرام إن لم يُعلم قدره تفصيلاً وإن علم زيادته على الخمس ولم يعلم مالكة خمس وحل الباقي، وإن علم بقاء الحرام فيه، بل وإن زاد على الحلال بأضعاف مضاعفة، مع أنه مع قطع النظر عن تردد الشهيد في كون المخرج خمساً مصطلحاً، وجزم المحدث الكاشاني بكونه ليس كذلك، وجزم بعض المتأخرين بكون مصرفه مستحق الزكاة من الهاشميين؛ أخذاً بالاحتياط إن كان عملاً بالأخبار فلا يناسبه التقييد؛ إذ هي مطلقة من كل وجه.

ومن هنا عمّم الحكم من عمل بها كصاحب الحدائق ومن تبعه، حاملين أخبار التصديق على المال المتميّز في حدّ ذاته، المفقود خبر مالكة،

وإن كان عملاً بما عليه الأصحاب، فما هم عليه منحصرٌ في قولين:
أحدهما: وجوب الصدقة به مع اليأس من المالك، زاد أو ساوى أو
نقص.

ثانيهما: وجوب إخراج الخمس ثم الصدقة بالزائد على فرضه.
فما ذكره خارج عن الفرضين، فهو لا يخلو من نوع خروج عن
الدين.

فإن قلت: إن رواية الشيخ في «التهذيب»: «واجتنب ما كان صاحبه
يعمل»^(١) تقيد إطلاقات الأخبار الأخر.

قلت: على فرض تسليم أنها مما نحن فيه، وفرض مقاومتها بناء على
اشتراطها، فالعمل بها يوجب التفصيل المردود بمخالفته ما تقدم.

ومنه أيضاً: حكمه بأن القدر اليقيني في الذهب والفضة أن يكون
المخرج من كل أربعين واحداً مع كونه إن أراد منه أن النصاب هو ذلك
فهو باطل؛ إذ المخالف من القدماء إنما خالف في النصاب الأول دون غيره.
وإن أراد منه ما عن الشهيد الثاني وغيره من أن المالك لو أخرج ربع
العشر من جملة ما عنده من غير أن يعتبر مقداره مع العلم باشماله على
النصاب الأول أجزاء، وربما زاد خيراً^(٢)، فالعبارة لا تعطيه قطعاً.

وإن أراد منه أن ما يؤول إليه الأمر من كونها في النصاب الأول من
الذهب الذي هو عشرون مثقالاً شرعياً نصف مثقال، ثم في كل أربعة دنائير
قيراطان، ربع العشر فيهما، وفي النصاب الأول من الفضة الذي هو مائتا

١- تهذيب الأحكام ٤: ١٢٤، ح ١٥.

٢- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٢: ٣١.

درهم خمسة دراهم، ثم في كل أربعين درهماً درهم أيضاً كذلك هو ذلك، فمع كونه مما لا يعطيه أسلوب الكلام لا معنى لاعتبار القدر اليقيني فيه. وبالجملـة: فلا يظهر منها حكم ما لو ملك المالك عشرين أو ثلاثين بأنه يزكيهما أو لا، إن لم يظهر منه أنه لا يزكي ما نقص عن الأربعين بواحد.

ومنه أيضاً: حلّ النظر إلى وجه الأجنبية وكفيتها في غير ما استثنى، وإن كان عن تلذذ وشهوة، وإن كرّر النظر إليهما، فكأنه لم يطرق سمعه ما عن «كنز العرفان» وغيره من إطباق الفقهاء على أن بدن المرأة عورة إلا على الزوج والمحارم^(١).

وما عن الله تعالى من قوله: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾^(٢).

وقوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(٣).

وغير ذلك استناداً إلى رواية «قرب الإسناد» عن الصادق عليه السلام، والمرسل المروي عنه، ورواية علي بن جعفر عليه السلام، عن أخيه، وغيرها، المعارضة بما هو أقوى منها، المحمولة على ما ذكرنا.

ومنه: ما حكى عنه من توريث الزوجة الثمن من تركـة الزوج إن لم يكن له ولد، فكأنه لم يشاهد المحسوسات من الضروريات، ولم يقرع سمعه قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ﴾^(٤).

١- جواهر الكلام ٢٩: ٧٧.

٢- سورة النور، الآية ٣٠.

٣- سورة النور، الآية ٣١.

٤- سورة النساء، الآية ١٢.

ومنه أيضاً: خروج المحللة عن الزوجية بمجرد الإعراض، مع أن الأصحاب متفقون على أنه إما عقد أو تملك منفعة، فالسيد على الأول، والمشهور على الثاني، بل في «الجواهر»: أن ظاهر الأصحاب هنا معاملة هذا العقد، وإن كان من العقود الجائزة معاملة العقود اللازمة في التعرض لضبط ألفاظه وعدم الاكتفاء بأي لفظ اتفق، ومراعاة كيفية العقد في فورية القبول وغيرها^(١).

وفي «الحدائق»: أن في كون الإعراض مخرجاً عن الملك ومملكاً أو مخرجاً عنه غير مملك، وعدم ذلك أصلاً، وجوهاً خالية من النص. وبالجمل: فالاستصحاب يقتضي بقاء أثره، عقداً كان أو تملكاً، حتى يردّ عليه ما يعلم به رفعه، وليس هو هنا إلّا التفاسخ أو الفسخ على وجه اللفظيين لا مطلقاً على الأقوى.

ومنه أيضاً: كون المطلقة مطلقاً مخيرة في عدتها بين ثلاثة أشهر وعشرة أيام، أو ثلاث حيضات كاملة، مع أن الإجماع - كما عن كشف اللثام، والمفاتيح، والنص كتاباً وسنة - يردّه، فليس الحكم بين أصحابنا وغيرهم إلّا اعتدادها بثلاثة أشهر لا غير إن كانت غير مستقيمة الحيض بعد التبرّص ثلاثة أشهر، وثلاثة أطهار إن كانت مستقيمة.

ففي «جواهر الكلام»: لا إشكال ولا خلاف في أن التي لا تحيض لخلقة أو لعارض وهي في سنّ من تحيض تعتد من الطلاق والفسخ مع الدخول بثلاثة أشهر إذا كانت حرة، بل في «كشف اللثام» الاتفاق عليه^(٢).

١- جواهر الكلام ٣٠: ٣٠٦.

٢- جواهر الكلام ٣٢: ٢٣٠.

وأن مستقيمة الحيض تعتد بثلاثة أقرأء بلا خلاف أجده فيه، وللإجماع بقمسيه عليه، مضافاً إلى الكتاب والسنة، وهي الأطهار هنا عندنا على أشهر الروايتين عملاً ورواية، بل لم أقف فيه على مخالف، وإن أرسله بعضهم، بل عن صريح الانتصار والخلاف وظاهر الاستبصار وغيرها الإجماع عليه، بل يمكن تحصيله أو القطع بذلك ولو بملاحظة النصوص والفتاوى، كما أنه يمكن دعوى تواتر الأدلة فيه، أو القطع به، منها وما تسمعه من المفيد - من التفصيل بين الطلاق في مستقبل الطهر فثلاثة أطهار، وفي آخره فثلاث حيضات - مسبق بالإجماع وملحوق به^(١).

فكأن من حكم بما ذكر لم يمر عليه قوله: ﴿وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾^(٢) بعد الإجماع على أن الآيس لا عدة لها، المقتضي لحمل اليأس فيها على الانقطاع لعارض ولو بقرينة الارتباب.

ومنه أيضاً: حكمه بأن القاذف يعزر ولا يُحدّ، مع أن نص الكتاب كقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ إلى قوله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾^(٣)، ونص السنة كقوله ﷺ: «فذلك فيه حدّ ثمانون»^(٤) ونحوه، والإجماع المستفيض محصلاً ومنقولاً، بل ضرورة الدين والمذهب على خلافه.

١- جواهر الكلام ٣٢: ٢١٩.

٢- سورة الطلاق، الآية ٤.

٣- سورة النور، الآية ٤.

٤- الكافي ١٤: ٩٠، ح ١.

ففي «الروضة» في شرح ما عن اللمعة من أن حد القذف ثمانون جلدة للإجماع، ولقوله تعالى: ﴿والذين يرمون﴾ الآية^(١).

وفي «الجواهر»: للكتاب والسنة والإجماع.

وفي غيرهما على حدّ ما فيهما.

ومنه أيضاً: حكمه بأن القيادة لا حدّ فيها، ناقلاً عن بعض الأصحاب القول بأن فيها حلماً واشتجاراً وإخراجاً من البلد، مع أن الإجماع كما في «الانتصار» و «الغنية» و «المسالك»، ونفى الوقوف على مخالف فيها كما في «الجواهر»^(٢)، ونصّ صحيح أو حسن ابن سنان^(٣) المنجبر بالشبهة أو الإجماع على خلافه.

ففي «المسالك»^(٤) و «اللمعة» و «الروضة»^(٥) و «الجواهر» وغيرها: أن فيها خمسة وسبعين جلدة، وأن ما نقله عن بعض الأصحاب وادّعى في «الجواهر» أنه المشهور^(٦)، وفي «الانتصار» و «الغنية» أنه المجمع عليه^(٧)، وفي «الروضة» أنه للشيخ لا غير^(٨)، إضافة إلى الحدّ لا حدّ مستقل، وأنه في حق الرجل لا مطلقاً.

١- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩: ١٨٨.

٢- جواهر الكلام ٤١: ٤٠٠.

٣- الكافي ١٤: ٢٤٧، ح ١٠.

٤- مسالك الأفهام ١٤: ٤٢٢.

٥- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩: ١٦٤.

٦- جواهر الكلام ٤١: ٤٠٠.

٧- المصدر نفسه.

٨- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩: ١٦٤.

ففي «الجواهر»: وأما المرأة فتجلد بلا خلاف، ولكن ليس عليها جزؤ ولا شهرة ولا نفي؛ اتفاقاً على الظاهر منهم، كما اعترف به في «كشف اللثام»، بل عن «الانتصار» و «الغنية» الإجماع عليه، مضافاً إلى الأصل، بل في «الرياض»: واختصاص الفتوى والرواية - بحكم التبادر - بالرجل دون المرأة، مع منافاة النفي والشهرة لما يجب مراعاته^(١).

ومنه أيضاً: حكمه بأنه لو قتل شخص رجلاً مؤمناً بخيال أو مظنة أنه كافر حربي فلا دية له، مع أن الكلام في كونه خطأ فقيه الدية، أو عمداً فقيه القصاص، أو شبه عمد فقيه القصاص أو الدية.

ففي «اللمعة» و «الروضة»: والخطأ المحض أن لا يتعمد فعلاً ولا قصداً بالمجني عليه، وإن قصد الفعل في غيره^(٢).

وفي «الشرائع» و «الجواهر»: وأما ضابط الخطأ المحض المعبر عنه في النصوص بالخطأ المحض الذي لا شبهة فيه هو أن يكون مخطئاً فيهما، أي الفعل والقصد كالمثال الذي سمعته الذي لم يقصد به رمي الإنسان ولا قتله، سواء كان بما يقتل غالباً أو لا، ويلحق به تعمد الطفل والمجنون شرعاً، كما يلحق بشبه العمد قصد الفعل والقتل لمن ظنه مستحقاً لذلك بكفر أو قصاص فبان خلافه، بل ومن ظنه صيداً مباحاً فبان إنساناً، وربما يتكلف لإدراجهما بأنه قصد الفعل وأخطأ في قصد القتل المخصوص.

وعلى كل حال فلا خلاف عندنا في أن الأقسام ثلاثة لكل منها حكم يخصه، خلافاً لما لك فجعلهما قسمين بإدراج شبيه العمد في العمد، وأوجب

١- جواهر الكلام ٤١: ٤٠١.

٢- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١٠: ١٠٧.

به القود، وهو وإن كان يوهمه بعض نصوصنا المحتمل كونها تقية منه، لكن الإجماع والسنة والكتاب على خلافه؛ ضرورة عدم صدق قتل المؤمن متعمداً عليه، كما هو واضح^(١).

وغير ذلك مما لا يحصيه قلم البيان، ولا ينبغي أن يتفوه به بلسان. وكذا ما عن بعض من عاصرناه من علماء نيشابور من أن من اغتسل من الجنابة ببول جاهلاً به ثم انكشف له ذلك لم يعد غسله بعد التطهير ولا صلاته ولا طوافه، ولا يحرم عليه دخول المساجد؛ لأنه لجهله كان في حقه ماء، مع أن الجهل إنما يرفع الحكم الشرعي فقط دون الوضعي. ولقد طال الكلام بيني وبينه في ذلك فلم يجده نفعاً.

وأن من نسي فسلم في الركعة الثانية إن لم يأت بمناف قام فكبر تكبيرة الإحرام وأتى بالركعتين الأخيرتين مع أن زيادة تكبيرة الإحرام في الصلاة مبطللة لها، وأن الركعتين جزء من الصلاة، لا صلاة مستقلة، فما وجه التكبير لها؟

ومن أن نماء العين المرهونة للمرتهن، مع أنه نماء ملك الراهن، فيكون ملكاً للمرتهن بدون أحد أسباب النقل.

ولهذه وأمثالها قد صح التشنيع ممن شنع بأن أحكام المجتهدين متغيرة بتغير الظنون الاجتهادية، ولا شيء مما هو متغير بتغير الظنون الاجتهادية بحكم من أحكام الشريعة المحمدية ﷺ، فلا شيء من أحكام المجتهدين بحكم من أحكام الشريعة المحمدية ﷺ. أما الصغرى فوجدانية.

وأما الكبرى، فلقوله: «حلال محمد ﷺ وحرامه» الحديث^(١).

وإن أمكن الجواب عن ذلك: بأن المراد بالحلال والحرام: الحلال والحرام الواقعيان، ونسبتهما إليه ﷺ لأدنى ملابس، وإلا لورد مثله في الظنون الخاصة، بل في القطوع أيضاً؛ إذ لقائل أن يقول: إن أحكام المحدثين متغيرة بتغير قطوعهم، ولا شيء مما هو كذلك بحكم من أحكام الشريعة المحمدية ﷺ، فلا شيء من أحكام المحدثين أو الأخباريين بحكم من أحكام الشريعة المحمدية ﷺ، فما يجيب به عن ذلك فهو جوابنا عما ذكره.

والحاصل أن جميع ما ذكر خروج عن الدين، لم يأت به سيد المرسلين ﷺ.

والقول بأن الظن الخاص كذلك بعدما بينا لك أنه راجع إلى العلم، في غير محله.

ومن هنا قيل: إن خروج ظواهر الكتاب عما دل على حرمة العمل بالظن ليس من باب التخصيص، بل هو من باب التخصّص؛ لأن وجود القاطع على حجّيته يخرج عن غير العلم إليه. وتنظير بعض من عاصرناه فيه بأن فيه ما لا يخفى.

أصل

قد ذكر بعض من عاصرناه أن الظن قد يؤخذ بجعل الشارع على وجه الطريقة تارة، وعلى وجه الموضوعية أخرى، وأنه إذا أخذ طريقاً مجعولاً

إلى متعلّقه، سواء كان موضوعاً على وجه الطريقة لحكم متعلّقه، أم لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية، فقال حينئذ: إنه حجة.

وإذا أخذ موضوعاً لا على وجه الطريقة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر، لا يطلق عليه الحجة، فلا بد من ملاحظة دليل ذلك، ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه، لكن الغالب فيه الأول، وأن القطع واجب المتابعة والعمل عليه ما دام موجوداً؛ لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيّاً، وأن إطلاق الحجة عليه ليس كإطلاقها على الأمارات المعتبرة شرعاً؛ لأنها تكون وسطاً يُحتج بها على ثبوت الأكبر للأصغر، فتصدق عليها حقيقة إذ ذلك هو معناها دونه؛ لأنه إذا قطع بوجوب شيء أو حرمة استغنى عن توسّطه في ثبوت الحكم له.

مثلاً إذا قطع بوجوب طلب العلم فيقال: إن طلب العلم واجب، وكل واجب يحرم ضده، فطلب العلم يحرم ضده.

وإذا قطع بخميرية شيء فيقال: هذا خمر، وكل خمر حرام، فهذا حرام، فتثبت أحكام متعلّقه وهو المقطوع به بدون توسطه.

وإذا ظنّ بخميرية شيء فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه.

وإذا أفتى المفتي بشيء أو قامت البيّنة عليه فيقال: هذا ما أفتى به المفتي، أو قامت البيّنة عليه، وكل ما أفتى به المفتي أو قامت البيّنة عليه فهو كذا، فهذا كذا، فاحتجج إلى الظن والفتوى وإقامة البيّنة في ثبوت أحكام متعلقاتها.

ومن هنا لم يفرّق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به

وأسباب القطع وأزمانه؛ لفرض حصول حقيقة متعلقة به، فتترتب عليه أحكامه.
هذا بالنسبة إلى متعلقه، وهو المقطوع به.

أما بالنسبة إلى حكم آخر فيجوز أن يكون مأخوذاً في موضوعه،
وحكمه أن يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم
الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه، فإن كان دالاً على ثبوته له بشرط
انكشافه للمكلف بدون خصوصية على وجه يرجع إلى الطريقة الخاصة له
كان حكمه حكم ما كان طريقاً إلى الحكم في عدم الفرق بين القاطع
والمقطوع به وأسبابه وأزمانه وقيام الأمارات والأصول العملية مقامه.

وإن كان دالاً على ثبوت الحكم له بشرط حصوله من سبب خاص أو
شخص كذلك، كان حكمه أن لا يتعدى منه إلى غيره.

وإن كان دالاً على اعتباره في الموضوع من حيث كونه صفة خاصة
قائمة بالشخص، كما لو اعتبر في حفظ عدد الركعات في الثنائية والثلاثية
والأولتين مثلاً لم يقدّم غيره مقامه إلا بدليل خاص خارجي، غير أدلة حجية
مطلق الظن في الصلاة، وأصالة عدم الأكثر فهو في أداء الشهادة قد اعتبر
صفة، فلا يجوز لقيام البيئة أو اليد وفي العمل طريق، فيجوز تعويل الشاهد
عليهما إجماعاً إلا أن يثبت من الخارج أن كل ما يجوز العمل به من الطرق
الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة كما يظهر من رواية جعفر الواردة
في جواز الاستناد إلى اليد فيها.

وفيه: مع تجريدي له من الزيادة والحشو والتكرار والتناقض ظاهراً ما
لا يخفى من وجوه:

أحدها: أن صريح كلامه أن الظن الطريقي لا يكون إلا بجعل حتى

أنه جعل ذلك وجه الفرق بينه وبين القطع الطريقي حيث كان بنفسه طريقاً غير قابل للجعل والظن طريقاً يجعل، فلا يكون بدونه كذلك، وهو مكذب لما هو عليه من اعتبار الظن المطلق بمقدار ما يرتفع به العسر والحرج، ولما عليه بعض المتأخرين من اعتباره مطلقاً بحكومة العقل بعد الانسداد لا على طريق الكشف كما تقدم، فإنه لم يكن بجعل وإن كان معتبراً عندهما.

ثانيها: أن كون الحجة عند أرباب المعقول هي الوسط الذي يحتاج به على ثبوت الأكبر للأصغر في محل المنع وإنما هي مجموع المقدمتين المسلّمتين المنتجتين، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث.

قال سعد الدين: وموضوعه - أي موضوع المنطق - المعلوم التصوري أو التصديقي من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصوري فيسمى معرفاً، أو تصديقي فيسمى حجة.

قال بعض شراحه ومحشّيه: أما الحجة فهي عبارة عن المعلوم التصديقي لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصوري، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، وإنما سمي ذلك بالحجة؛ لأنه يصير سبباً للغلبة على الخصم، والحجة في اللغة: الغلبة، فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب.

ثالثها: أن الحجة في اصطلاح أهل الفن هو وجوب العمل بالشيء فتتبع موارد استعمالها تشاهد ذلك وأوله إلى ما ذكر لا ينافي أنه عنوان بنفسه.

رابعها: إن ما ذكره إنما يتم لو قلنا: إن التكاليف ناظرة إلى الواقع، وأما إذا قلنا: إنها ناظرة إلى ما صدر عنهم عليه السلام كما هو الحق، فينبغي أن

توسع الدائرة، أو يخصّ الأمر به.

خامسها: أن القطع هو الجزم، فقد لا يطابق ولا يثمر في تحقق الحقيقة، ولا في تشيؤ الشيء، فلا يستغنى عنه في التوسط، بل لا بد من ذكره وإن كان طريقاً ليعرف كون متعلقه مما يكفي فيه مطلق القطع أو لا، بل لا بد من كاشف علمي مستجمع للجزم والثبات والمطابقة فتسلم المقدمتان على الأول، وبمعنا على الثاني.

سادسها: أنه إن أراد من القطع العلم الذي هو الجازم الثابت المطابق للواقع نافاه ما ذكره بعد ذلك من أن القطع هل هو حجة على القاطع من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علمه تعالى، أو أنه حجة عليه إذا صادق الواقع، فإن فرض المصادقة والمخالفة لا يجتمع مع العلم؛ إذ هو لا يكون إلّا مطابقاً؟

وإن أراد منه مطلق الجزم منعنا عليه أنه غير قابل للجعل.

كيف لا! وهو قد يكون جهلاً مركباً أو بسيطاً.

نعم، هو طريق معذرة ما دام القاطع قاطعاً غافلاً عن احتمال خطئه.

ولعل منع بعض المحدثين عن العمل به بدون سماع عن الصادقين عليه السلام.

ومنع جمع من الفقهاء من عمل الحاكم به في حقوق الله تعالى، وآخرين في حقوق الناس، محمولان عليه بالمعنى الأخير، وإلّا فالمنع منه إذا كشف عن الواقع واقعاً، لا بزعم القاطع، بناء على أنه المناط في الأحكام، بعيد من مثل هؤلاء الأساطين.

سابعها: إن ما ذكره من أن حكم الشارع على القاطع ببولية شيء بعدم النجاسة أو عدم وجوب الاجتناب عنه مستلزم للتناقض إنما يتم في العلمي

المستجمع لا في مطلق الجزم الذي هو جنس له أعم منه؛ إذ قد ينبّه على جهله في قطعه.

ثامنها: أن ما ذكره من أن القطع المعتبر طريقاً إلى الحكم أو الموضوع تقوم الأمارات والأصول العلمية مقامه، والمعتبر صفة لا يقومان مقامه إلّا بدليل خاص، إن أراد منه أن مجرد الطريقة في الأول يعين قيام الأمارات والأصول العلمية مقامه فهو مناف لاحتياج الظن في مقام الطريقة إلى الجعل، وإلّا ساوى الثاني؛ إذ الاكتفاء في محل الأول بما دل على حجية مطلق الظن دون الثاني مجرد تقول غير معلوم الوجه.

تاسعها: أن عدم قيام الظن فيما اعتبر صفة إن كان لاستلزامه تعدّد الموضوع وتغيّره وتبدله فهو موجود حتى مع الدليل الخاص، وإن كان لغير ذلك فهو أمر مقطوع بعدمه.

عاشرها: أن رواية حفص الدالة على جواز الشهادة بالملكية لمجرد اليد، وأنه لولا ذلك لم يقيم للمسلمين سوق^(١)، تهدم هذا العنوان أصلاً، فتدبر.

أصل

حيث عرفت أن القطع الطريقي أعم من العلم، وأنه لا تتحقق به

١- روى الصدوق بإسناده عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال له رجل أرايت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ فقال: نعم، قلت: فلعله لغيره، قال: ومن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز لك أن تنسبه إلى من صار ملكه إليك من قبله! ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق. (من لا يحضره الفقيه ٣: ٥١،

حقيقة المقطوع به، ولا استكشافها الواقعي وإن حصل الاستكشاف الزعمي، بل ولا شيئته، وإن كان طريق معذرة للقاطع، وإن كان قطاعاً، بل وإن كان جاهلاً بأحد قسمي الجهل ما دام غافلاً عما سواه، أو عوقب على مخالفته مطلقاً، أو ما لم تجبر بما يرفع قبحها، أو يقتضي حسننها بناء على كون قبح التجري عرضاً، ظهر لك أنه لا معنى لما قيل من أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام المقطوع به، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة.

فإذا قطع بكون شيء خمرأً وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء، لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع؟

ظاهر اتفاق من عدا العلامة في «النهاية» و «التذكرة»، والشهيد في «القواعد»، والشيخ البهائي، وسيد المفاتيح على عصيان من آخر الفرض عند ظن طبق الوقت وإن انكشف بقاؤه.

وعدم الخلاف بينهم ظاهراً في معصية من سلك طريقاً قطع أو ظن خطره، ووجوب إتمامه الصلاة فيه وإن انكشف عدم الضرر فيه الاتفاق على الأول، الذي هو مؤيد بحكم العقل على من قطعاً بخمرية شيء فشرباه فصادف أحدهما الواقع دون الآخر، بالاستحقاق؛ لبطلان عدم الاستحقاق أصلاً، واستحقاق من لم يصادق كذلك بالضرورة، واستحقاق من صادف دون من لم يصادف؛ لإناطة ذلك بما هو خارج عن الاختيار، وهو مناف لما يقتضيه العدل؛ لما عرفت من أن مطلق القطع لا يعين الخمر الواقعي،

والحكم مترتب عليه، وإنما الحرمة عنده إلزامية عذرية، وخلاف القوم في حرمة الفعل من حيث حصول التجري في ضمنه، فهو مبني على أن مقدمة الحرام حرام، أو لا.

بل قد يقال: إن النزاع بينهم صغروي، كما يظهر من قول الشهيد: ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها، ففي تأثير هذه النية نظر، من أنها لما لم يصادف المعصية صارت كنية مجرّدة، وهو غير مؤاخذ بها، ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجراته على المعاصي^(١).

وحكم المفصل باستحقاق العقاب على ارتكاب ما قطع بتحريمه وهو غير محرّم في الواقع، وكان غير واجب أيضاً، وعدم استحقاقه على ارتكاب ما قطع بتحريمه وكان غير محرّم فيه إلا أنه واجب مطلقاً، أو في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية؛ استناداً إلى أن قبح التجري ليس ذاتياً، بل هو أمر عرضي يختلف بالوجوه والاعتبارات.

وحينئذ فلا وجه لرد الأول بمخالفة «النهاية» و «القواعد»، مع الإغفال عن الباقي إن كان محصلاً، وعدم حجّيته في المقام إن كان منقولاً، مع كونه مما يتحقق بين القوم باتفاق اثنين فصاعداً، أو خمسة كذلك، ولو كان خلاف الاثنين والثلاثة محلّ بالإجماع في العقليات لأخلّ خلاف من ادّعى قدم العالم في الإجماع على حدوثه المدلول عليه بتغيّره.

وردّ الثاني بأن بناء العقلاء لو سلم فإنما هو على مذمة الشخص من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، فهي على المنكشف لا الكاشف، فقيح التجري أيضاً لكشف ما تجرّى به

عن خبث الفاعل، لا لكون الفعل مبغوضاً، وحكم العقل باستحقاق الذم إنما يلزم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل.

وأما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه، ففيه إشكال كما اعترف به الشهيد رحمته الله، مع منع كون الذم على المنكشف دون الكاشف. كيف لا! وهم الموبخون له على ارتكابه ما قطع بحرمته من حيث إنه قاطع، وكون الفعل محبوباً بالذات، أو غير مبغوض كذلك، لا ينافي صيرورته كذلك بالعرض، وكون إشكال الشهيد لدوران الأمر بين الحرمة للانتهاك والجرأة وعدمها أصلاً لصيرورة المعصية عند عدم المصادفة كالنية المجردة لا لدوران الأمر بين الأولى لما ذكر، وكون ذلك لخبث السريرة.

وعلى كل حال فالتجري عنوان مستقل في استحقاق العقاب ما لم يصادف المعصية، وإلا لتداخل عقابهما، بمعنى أنه لم يعاقب إلا عليها كما هو الظاهر آية ورواية.

ولغفلة بعض من عاصرناه عن ذلك أورد عليه: بأنه بعد فرض كون التجري عنواناً مستقلاً لا وجه للتداخل، إن أريد به وحدة العقاب فإنه ترجيح بلا مرجح، وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا ليس تداخلاً.

كيف لا! وهو مستلزم - بناء على أن نية المفطر في شهر رمضان مفطرة - تعدد الكفارة بمفطر واحد في زمن واحد بدون اختلاف الجنس، أو تخلل الكفارة، وهو كما ترى.

والحاصل: أن مطلق القطع إن كان مأخوذاً في الموضوع فلا بد من

أخذه وسطاً يحتاج به على ثبوت الأكبر للأصغر، ولا يطوى بل يصرح به، وإن لم يكن مأخوذاً فيه بأن كان طريقاً كان دون إثبات حقيقة الموضوع الواقعية به - التي هي مناط الحكم إثباتاً ونفيّاً - خرط القتاد؛ إذ قد يكون جهلاً بأحد وجهيه فلا يستغنى بأصل وجوده لكشفه عن أخذه؛ إذ ذلك فرع الكشف به الواقعي به، وهو غير متحقق، وإن تحقق الكشف به بزعم القاطع وإن كان خطأ أو جهلاً مركباً فهو طريق معذرة كالجهل، أو التزامي كما مرّ.

نعم، لو انكشف الواقع به واقعاً كان علماً يستغنى بأصل تحققه ووجوده عن ذكره، فيطوى ذكره بعد إيصاله إلى الحقيقة ومخالفة من ذكر في الظن لكونه أدنى، أو للشك في اعتباره والاعتماد عليه في مثل ذلك، أو مطلقاً، لا يستلزم المخالفة فيما هو أقوى.

ومن هنا لم ينقل الخلاف في إتمام صلاة القاطع بالضرر، بل ظانه أيضاً؛ لزعمهم أنه حكم عقلي قطعي، والدم والعقوبة متلازمان، فحيث وجد أحدهما وجد الآخر، فيستدل بوجود الدم على كون العقوبة على نفس الفعل الذي قد حصل التجري في ضمنه؛ إذ لا معنى لها على خبث السريرة والباطن فيعين بها مورد الدم.

ودعوى أن التلازم فيما إذا لم يكن الدم على المنكشف حق لو ثبت أن الدم عليه دون الكاشف وهو أول الكلام، فنحن مانعون مستظهرون حتى يقوم علينا البرهان بخلافه، وكلام القوم معنا لا علينا.

فأمعن النظر فيما عن الشهيد والفاضل الأصفهاني وأضرابهما يظهر لك صدق ما قلناه.

ومنع كون العقاب على الكاشف محض مكابرة ووحدۃ العقاب
تداخل، والمرجح موجود بناء على لزومه؛ إذ الفعل معصية بالذات لو
صادف الواقع، والتجري بالعرض بناءً على أن قبحه بالوجوه والاعتبارات.
وربما يستظهر ذلك من الكتاب كقوله: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى
إِلَّا مِثْلُهَا﴾^(١).

والسنة وهي لا تحصى.

وأنه لو أخلت مخالفة الواحد والاثنين والثلاثة في الإجماعات على
المطالب العقلية لم ينعقد إجماع فيها أصلاً؛ إذ ما من مطلب عقلي قام عليه
الإجماع إلا ووجد فيه مخالف، وإن شئت فتمثل بذات الباري تعالى.

وظهر لك أيضاً بطلان ما قيل في الرد على الفاضل الاسترابادي وغيره
ممن لا يعتمد على مطلق القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية
غير الضرورية؛ لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إليها
بأنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، فإن أرادوا
عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم
من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع
الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل.

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب
الشرعية؛ لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك وأغمض عن
المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية
فله وجه، وحينئذ فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي

لم يعذر في ذلك؛ لتقصيره في مقدمات التحصيل، فإن فرض عدم الفرق بين أسباب تحصيل العلم الذي هو الجازم الثابت المطابق للواقع لا يستلزم عدم الفرق بين أسباب مطلق القطع؛ لما أسلفناه.

ودعوى مساواة القطعين هي المستند إلى المقدمات العقلية والشرعية في الغلط والاشتباه والخطأ، دعوى لا يُصغي إليها ذو مسكة.

كيف لا! والأدلة أمور مضبوطة معنونة، ودلالاتها معلومة معينة قد كُلفنا بالأخذ بها بعد دقة البحث عن حالها، بل قد يقال وإن بُعد أن الأخذ بها بشرائطها لا يعد خطأ؛ لقوله: ﴿سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّاماً آمِنِينَ﴾^(١).

وما أبعد ما بين ما يدّعيه لهذا القائل وما يدّعيه الفاضل الاسترابادي من كون التمسك بكلام أهل العصمة عاصم عما ذكر بالكلية، وكلاهما قد أفرطاً غاية الإفراط.

والإنصاف أن القطع الحاصل من المقدمات الشرعية وإن وقع فيه الخطأ والاشتباه إلا أنه لم يصل إلى عشر معشار الخطأ والاشتباه في القطع المستند إلى الأدلة العقلية، وذلك أمر بين لا يخفى على من مارس الفنون أدنى ممارسة.

ولعل كلام الاسترابادي محمول على المبالغة في القلة وإلا فهو مشكل كم مرّ.

وظهر لك أيضاً بطلان جميع ما احتمل فيما عن كاشف الغطاء من أنه لا اعتبار بقطع من خرج عن العادة في قطعه بعد الحكم بأن كثير الشك لا

اعتبار بشكّه^(١).

من أنه إن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق؛ لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا يشمل هذا قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم.

وإن أريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقة إلى الواقع، فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك فلا شك في أن أحكام الشاك وغير العالم لا يجري في حقه، وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً ونحو ذلك؟

وإن أريد بذلك وجوب رده عن قطعه وتنزيله إلى الشك وتنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بأن يقال: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفتنه لقطعه بأن الله يريد الواقع منه ومن كل أحد، فهو حق، لكنه يدخل في باب الإرشاد، ولا يختص بالقطاع، بل بكل من قطع مما يقطع بخطئه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والأعراض، بل الأموال في الجملة.

وأما فيما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع، كما لا دليل عليه في غيره، ولو بنى على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق أيضاً بين القطاع وغيره.

وإن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه فهو أيضاً حق في الجملة؛ لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلة للاعتقاد فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع، سواء القطاع وغيره.

وإن كان للاعتقاد مدخل فيه كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبلة، فإن قضية هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع، فيجب عليه الإعادة، وإن لم تجب على غيره، مضافاً إلى أن الشك في الأول شك في الشمول بعد القطع بالفردية، فالأدلة شاملة له حتى يأتي المخصّص. وما ذكر إنما يتم لو كان الشك في أصل الفردية، وهو باطل قطعاً؛ إذ كونه قطعاً مما لا كلام فيه.

سلمنا، ولكن نقول ما أنت قائل في مثل النسب والموت والملك المطلق والوقف والنكاح والعق وولاية القاضي مما صرح جمع من الأصحاب بالاكتفاء في تحمّل الشهادة بها بالظن المتأخّم للعلم أو مطلق الظن حتى أنهم قالوا: لو سمع أحد من شاهدين عدلين صار متحماً لإفادة قولهما الظن.

أفترى من نفسك أن تقبل الظن في ذلك ولا تقبل قطع القطاع فيه؟! وهذا أيضاً مما يوهن القول بأن القطع الشطري لا يقوم الظن مقامه. اللهم إلا أن يقال: إن ذلك مما اعتبر فيه الظن ابتداءً، وهو كما ترى، وأن الرجوع في الثاني إن كانت تلك المقامات مما يعتبر فيها العلم المستجمع للثلاثة إلى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدمه وإن كان قاطعاً مما لا ضير فيه، وإن كان له بعذر بقطعه عنه مندوحة مطلقاً أو مع خصوص

الغفلة، وأن وجوب الردع والتزويل إلى الشك وتنبهه في الثالث غير مدلول للفظ بوجه من الوجوه، بل غير محتمل منه أصلاً إلا على بُعد واستهجان. سلّمنا، ولكن نقول: ردع القاطع غير القطاع بخطأ من هو كذلك له مستلزم للمعارضة بالمثل؛ إذ له أن يقول: إن خطأتني بقطعك فأنا مخطئ لك بقطعي، وأن الشق الأول من الرابع لا اختصاص له بالقطاع، بل هو شامل له ولغيره، وظاهر العنوان الاختصاص، وأنه إذا اكتفى بالشق الثاني منه بتقليد العدل الواحد وبقبلة البلد ما لم يعلم خطأها، وبالاجتهد وإن أفاد ظناً، فكيف لا يكتفى بمثل هذا القطع؟!

فالإنصاف أن مراد كاشف الغطاء بالقطع هو ما عليه صاحب الحدائق في الشك من أن حكم الشك مع الكثرة عدم الالتفات، فلو اشتمل على ما يبطل الصلاة في غير تلك الحال من الأركان أو الأفعال لم تبطل في صورة الكثرة، بل يمضي في صلاته ويبنى على وقوع المشكوك فيه وإن كان محلّه باقياً، ركناً كان أو غيره، ما لم يستلزم الزيادة فيبنى على المصحح. إلى أن قال: ومقتضى كلام الأصحاب أن من كثر شكه فإنه يبنى على الأكثر وتسقط عنه صلاة الاحتياط؛ لعلّة الكثرة^(١).

وأعجب من ذلك توجيه بعض المتأخرين لذلك بعد تقييده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع، وإن كان العقل أيضاً يقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع، لا لما قيل من أنه لا يتصور القطع بشيء مع عدم ترتب آثاره عليه مع فرض

كون الآثار آثاراً له؛ لما تقدم من أن مطلق القطع بشيء لا يوجب الحقيقة مطلقاً، وإنما الذي يوجبها ويثبتها هو العلم المستجمع، بل لأن قطع العقل بعدم المنع مانع من احتمالها؛ لما مرّ، إلا أن يحمل المنع الأول على المنع من قبله، والثاني على المنع من قبل الشارع.

أصل

الكلام فيه يقع في عدّة مقامات:

المقام الأول:

فيما عن بعض من عاصرناه من أن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار أو لا؟

والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به منجزاً كالتفصيلي، أو لا كالمجهول رأساً، وأخرى بعد الفراغ عن الأولى في أنه هل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي أو لا يكتفى بها إلا مع تعذر التفصيلي؟

والكلام من الجهة الأولى يقع من جهتين؛ لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الأولى: حرمة المخالفة القطعية.

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

والمتكفل بالثانية التي هي وجوب الموافقة القطعية مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام هو التكلّم في

الأولى التي هي حرمة المخالفة القطعية.

ولنقدّم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال.

أقول: مقتضى القاعدة جواز الاختصار في الامتثال بالعلم الإجمالي بإتيان المكلف به.

أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح.

وأما فيما يحتاج إلى قصدها فالظاهر أيضاً تحققها إذا قصد الإتيان بشيئين يُقْطَع بكون أحدهما المأمور به.

ودعوى اشتراط العلم بكون المأتي به مأموراً به حين الإتيان به، ممنوعة بعد تحقق الإطاعة بغير ذلك أيضاً، فيكتفى بذلك في ذلك، وإن أمكن العلم التفصيلي لكن الظاهر - كما هو المحكي عن بعض - ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة.

بل ظاهر المحكي عن الحلّي في مسألة الصلاة في الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي - إلى أن قال: - وأما إذا لم يتوقّف الاحتياط على التكرار فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع، وإن لم يبعد اشتهاؤه، بل ظاهر السيد المرتضى والسيد الرضي الإجماع عليه - إلى أن قال: - وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن المعبر التفصيلي فيما ذكر أو لا؟ التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره إلّا بدليل الانسداد فلا إشكال في جواز تركه والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقّف على التكرار، وأما إذا توقّف عليه ففي جواز الأخذ

به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به وعدمه، وجهان، من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلّا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه على الاحتياط فلم يدلّ عليه دليل، ومن أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء، مع أن جواز العمل بالظن إجماعي، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيلي في الامثال.

والحاصل أن الأمر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً، وبين تحصيل العلم بتحقيق الإطاعة ولو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً على الأول في مقام الإطاعة بحكم العقل والعقلاء، لكن بعد العلم بجوز الأول، والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك، وإطلاقهم اعتبار نية الوجه، فالأحوط ترك ذلك، وإن لم يكن واجباً؛ لأن نية الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه إلّا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلّا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط؟!

وأما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر أنّ تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه، وحيث قد رجّحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط، ومن هنا يترجّح القول بصحة عبادة المقلّد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد، إلّا أنه خلاف الاحتياط من جهة وجود

القول بالمنع من جماعة.

وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظن الحاصل؛ لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً، وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعين العمل بها في مقام الامتثال، إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك.

مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به لا حصوله بأي وجه اتفق في أن الداعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني، وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى ينفي بإطلاقه كما لا يخفى، فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار لتحصيل الواقع أولاً بظنه المعبر من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة وإتيان الواجب مع نية الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القرية من جهة الاحتياط.

وتوهم أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهة الاحتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القرية فيكون قد أخل فيه بنية الوجوب، مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه؛ إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعبر.

إلى أن قال: أما المقام الأول - وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي - فقد عرفت أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقلّ مراتبه حرمة المخالفة القطعية، إلى آخره^(١).

مما هو بين الفساد من وجوه:

أحدها: منع تحقق الإطاعة بالإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به فيما يحتاج إلى قصدها لإمكان أن يقال: إنه إذا شك بعد القطع بأن داعي الأمر هو التعبد بما أمر به لا حصوله مطلقاً في أن الداعي هو التعبد بإيجاده مطلقاً، أو التعبد به متميزاً عن غيره فالأصل يقتضي عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني.

فإن قلت: إن تحقق الإطاعة وارد أو حاكم على الأصل المذكور.

قلت: إن أريد من الإطاعة المحققة الإطاعة الشرعية فهي فرع الوقوف على مراده، والفرض أنه غير معلوم لنا.

وإن أريد العرفية فالمجمعون على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط في الفرض مع قطع النظر عن أمر آخر من أهل العرف إن أريد منه العام وإلا فهو غير مناط في الحكم أصلاً، فكيف يسعنا أن نقول: إن أهل العرف قاطبة على ذلك؟!

ثانيها: أنا نستكشف بالإجماع المحكي بل المحصل في صورة التكرار، وبالإجماع المحكي أيضاً عن السيد وأخيه، أو المستظهر منهما في

صورة عدمه إن لم ندع تحصيله أيضاً على المنع أن رأي الإمام أو قوله على عدم الإطاعة وبعد استكشاف ذلك من ذلك نعارض العرف به، بل نكذبه أيضاً.

ثالثها: أن الحكم بكون الاحتياط في ترك الاحتياط في صورتَي الظن الخاص والمطلق في فرض التكرار لمنع جماعة منه، أو إطلاقهم اعتبارية الوجه حكم بكون الاحتياط في ترك الاحتياط فيما نحن فيه من فرض إمكان تحصيل العلم إن لم يكن أولى به منه.

رابعها: أنه إذا كان تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق على ما يدعيه خلاف السيرة المستمرة بين العلماء، فكيف لا يكون كذلك مع ثبوت الطريق العلمي إليه، وإمكان تحصيله؟!

خامسها: أنا نمنع كون الظن طريقاً حتى يكون التكرار معه خلاف سيرة العلماء، ونمنع كون العمل به إجماعياً إن أريد منه المطلق، وإن أريد غيره فهو خارج عن الفرض.

سادسها: أنا نمنع الاكتفاء باحتمال عدم جواز الاحتياط بالتكرار في الحكم بعدم جوازه كذلك مع عموم أو إطلاق أدلته.

سابعها: أن أدلة الاحتياط موردها عدم العلم بحكم الواقعة مطلقاً، خرج منه الظن الخاص؛ لكونه علماً على التحقيق، فيكون خروجه تخصصاً لا تخصيصاً، وبقي ما بقي وهو الظن المطلق فتكون واردة على ما يتخيل أنه دليل له، أو في مورده.

ثامنها: أنه إن كان ترجيح الظن بقسميه على الاحتياط في صورة

التكرار لكونه عسراً وحرَجاً فقد مرَّ الكلام فيه مفصلاً، وأن التحقيق نفيهما في ابتداء الشرع بدون تسبب من المكلفين، وإن كان لإطلاقهم اعتبار نية الوجه فبعد عده من الشبه الباطلة لا وجه للترجيح به.

سَلَمْنَا، ولكن نقول: إن اعتبار نية الوجه على فرض تسليمه إنما يوجب عدم الاجتزاء بالاحتياط لا تحريره، وإن كان لفتوى بعض الأصحاب بحرمة، فإن كان فتواهم لما ذكر ففيه ما تقدم، وإن كان لحصول الظن المطلق بحرمة ففيه أنه لا معنى لترجيح الظن عليه بالظن بحرمة.

تاسعها: أن وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك إنما يتمان لو فرض التكليف بالواقع حتى عند عدم العلم به على جهة الخصوصية، وهو أول الكلام، وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم في الجملة، وحينئذ فلا فرق بين المخالفة غير العملية وهي المسماة بالمخالفة الالتزامية، كالالتزام بإباحة وطئ المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف ووجب به، موضوعية كانت أو حكمية، تدريجية أو دفعية، في واقعة أو وقائع، أو العملية لخطاب تفصيلي كقوله: اجتنب عن النجس في ارتكاب الإناثين المشبهين، أو ترديدي كخطاب مردّد بين نجاسة مايع مخصوص أو حرمة امرأة كذلك، أو وجوب الدعاء عند الرؤية أو الصلاة عند ذكر النبي ﷺ، موضوعية كانت أو حكمية، وإن أشكل الأمر في بعض الموارد.

عاشرها: أنه قد يقال: إنه لو أتى بنية الوجوب في طرف الاحتياط أيضاً عند الجمع بين العمل بالظن والعمل به ألغيت نيته ولم يفسد عمله كما يظهر منه، وإن احتمل غيره.

والحاصل: بعد التأمل فيما ذكرناه سابقاً من أنه مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه من وجود واجبات ومحرمات بين المشتبهات على وجه يوجب ما دلّ على وجوب الاحتياط الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب منها، وترك كل ما يحتمل التحريم كذلك، بناء على أن التكليف بالواقع، إلا أنه لما عارضته أدلة نفي العسر والحرّج وأمكن الجمع بينهما بوجوب الاحتياط في كل ما ظن كذلك دون غيره للإجماع على بطلانه، جُمع بينهما بذلك، لا مساعٍ لما ذكر هنا أصلاً.

المقام الثاني:

مصدر القطع أو العلم التفصيلي نصّ الكتاب وإن ندر أو فُقد على رأي، وظاهره لمن خوطب به مع القطع بعدم قرينة التجوّز أو عدم القطع أو الظن بها على رأي، أو وجه ولو لقبح الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه بدون نصب قرينة بيّنة، واحتمال الخفاء كاحتمال الغفلة في بعض الموارد غير معتدّ به.

وظاهره أيضاً بمعاوضة السنة ومساعدتها وإن خرج عن الظهور، وأشكل كونه دليلاً مستقلاً حينئذ إن لم يفرّق بين الرجوع إلى السنة بالأصالة؛ لكونها مصدر الحكم، والرجوع إليها لكشفها عن المصدر. ومن هنا كان النزاع بين الأصوليين والمحدثين لفظياً، فمراد المحدثين - كما صرح بذلك الفاضل الاسترآبادي وغيره - أنه لا يجوز الاعتماد على الظواهر ما لم يُرجع إلى السنة ليُعرف عامّها وخاصّها، ومطلقها ومقيدها، وناسخها ومنسوخها وغير ذلك، ومراد الأصوليين أنه بعد

ذلك لا يطلب أمر سواه.

وبالجملة: إن أراد الأصوليون أنها حجة ويجب العمل بها من دون رجوع أصلاً، فالحق مع المحدثين، وإن أراد المحدثون أنها ليست بحجة حتى بعد الرجوع المذكور، فالحق مع الأصوليين.

كيف لا! وأدلة المنع كلها تومئ إلى عدم جواز الاستقلال بدون رجوع إليهم عليهم السلام، وأدلة الجواز كلها تشير إلى بيان تعليم أصحابهم إلزام خصمائهم بما هو رأيهم مما هو موافق لظاهر الكتاب، أو بيان ما هم عليه إنما كان من الكتاب خوف الإنكار عليهم، ونسبة تهمة الإبداع إليهم. وبالجملة: بيان المدرك بما هو مسلم عند الخصم من باب المجادلة بما هو أحسن؛ طلباً لانتقياده.

وهذا هو السرّ في قوله عليه السلام: «إذا سألتموني عن شيء فأجبتم فيه فاسألوني أين هذا من كتاب الله؟» ^(١).

ولما غفل جُلّ أصحابنا عن هذا المعنى كانوا ما بين إفراط وتفریط، ومصدره أيضاً نصّ السنة المتواترة لفظاً أو معنى، وإن ندر الأول حتى قيل: إنه لم يوجد منه إلّا قوله: «لا عمل إلّا بنية» ^(٢). وقوله: «إنما الأعمال بالنيات» ^(٣).

ونصّ خبر الواحد إن قامت قرينة قطعية على صدوره، وظاهره إن قامت قرينة قطعية على صدوره ودلالته، وإن ندرا؛ إذ دعوى احتفاف ما بين

١- ورد بمعناه في الوافي ١: ٢٦٩، ح ٦.

٢- المحاسن ١: ٢٢١، ح ١٣٤.

٣- مصباح الشريعة: ٥٣.

أيدينا بذلك كذلك كما ادعاه بعض المحدثين في غاية الإشكال، ومصدره أيضاً، ونفس العقل مطلقاً أو الفطري منه في مقام التمييز كما عليه بعض المحدثين، ونفس الحكومة كما عليه جلّ أو كل الأصوليين، فإنهم بعدما أثبتوا له إدراك الحسن والقبح ولم ينقلوا فيه خلافاً عن غير الأشاعرة أثبتوا له أيضاً إدراك الأحكام الخمسة، ولم ينقلوا التوقف في ذلك إلا عن الفاضل التوني، والقول بأنه حجة مميزة إلا عن الفاضل الاسترابادي، وهما من رؤساء أهل الحديث، ومن هنا اشتهر بينهم الملازمة بين حكومة العقل والشرع حتى أنه لم ينكرها أحد ممن اعترف بإدراك الحسن والقبح إلا بدر الدين الزركشي^(١)، فهو بعد إدراكه الحسن والقبح وظهورهما عنده في المواد المختلفة على مراتبهما المترتبة فيهما في نفس الأمر قد يدرك في شيء حسناً لا يرضى بتركه فيلزم به، وقبحاً لا يرضى بفعله فيلزم بتركه، وقد يدرك ذلك على وجه يجوزهما معاً فيه بدون ترجيح أحدهما على الآخر، وقد يدركه على وجه الترجيح فتكمل الخمسة العقلية، فيعرج منها إلى الخمسة الشرعية بهذا التقرير، وهو أن يُدرك أن ما ألزم بفعله لا يرضى الشارع بتركه، وما ألزم بتركه لا يرضى الشارع بفعله، وأن ما جوز الأمرين فيه بدون ترجيح لا يلزم الشارع بفعله أو تركه، وأن ما رجّح فعله لم يرجّح تركه، أو رجّحه كما رجّحه، وأن ما رجّح تركه لم يرجّح الشارع فعله أو رجّحه كذلك، فله ثلاثة معارج يعرج فيها، وإن كانت مسافة ما بين الثاني والثالث أبعد، وفي كلها قاطع قطعاً تفصيلاً بيناً لا يجري معه احتمال الخلاف، ولو عقلياً.

١- نقله الفاضل التوني في الوافية. (أنظر: الوافية في الأصول: ١٧٥)

ومن هنا قال بعض متأخري متأخري أصحابنا: إن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي تأملاً؛ نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي، والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم؛ لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع، فالشك في حكم العقل لا يكون إلّا للشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب.

إلى أن قال بعد التمثيل بقبح الصدق الضار: ولا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق كان قبلاً سابقاً فيستصحب قبحه؛ لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية^(١).

هذا، وإن كان لي في معراجة الثالث تأمل يظهر مما قدّمنا في دليل الانسداد على طريق الحكومة من أنه قد يحكم بما لا يقبل حكومة الشارع وجعله كوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، إلّا أن يكون ذلك من باب التخصّص لا التخصيص؛ إذ هو لا يقبله أصلاً؛ لكونه الذي لا يدرك إلّا كلياً، ولا يحكم إلّا قطعياً، وإطلاق الدليل العقلي على ما ليس كذلك كالاستصحاب وأصل البراءة ونحوهما إنما كان لعلاقة أنها ليست بسمعية، فهو مجاز.

قال جدّي العلامة الخاقاني نقلاً عن صاحب المدارك وغيره: وإطلاق

الدليل العقلي على الأسباب الشرعية أو الأمارات الظنية كالاستصحاب ونحوه مجاز بعلاقة أنها ليست بسمعية، وإلا فالعقل لا يدرك إلا كلياً، ومواردها لا تكون إلا جزئية، ولا يحكم إلا قطعياً، وأقصى ما يقال فيها: إنها ظنية بناء على أن ذلك أمر فوق السببية.

ومن مجموع ما ذكرنا يظهر لك أن الاستدلال على حجته بعد كشفه عن الواقع كشفاً علمياً لا كشفاً زعمياً، أو عما صدر عن المعصوم عليه السلام باعتبار عروض الخفاء له بناء على ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُونَ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٢)، ونحوهما من الكتاب.

ومثل قوله ﷺ: «خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: بك أثيب وبك أعاقب»^(٣).

وقوله ﷺ: «نزل جبرئيل عليه السلام على آدم عليه السلام بثلاثة أشياء: العقل والحياء والدين» الحديث^(٤) ونحوهما.

ليس في محلّه؛ إذ هو بعد كشفه عن الواقع مما لا يتعلّق به جعل أصلاً، فهو إن لم يكن باطلاً كذلك مستغنى عنه.

كيف لا! وهو من الاستدلال بظاهر ظني على قطعي يقيني.
اللهم إلا أن يقال: إنه من باب تأكيد العقلي بالسمعي، أو من باب

١- سورة يس، الآية ٦٨.

٢- سورة محمد، الآية ٢٤.

٣- المحاسن ١: ١٩٢، ح ٤، باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٤- الكافي ١: ٢٤، ح ٢.

الاستظهار به على الملازمة الخفية بالأدلة السمعية.

وعلى كل حال فهو بعد كشفه عما ذكر حجة مطلقاً، بمعنى أنه يجب العمل به وإن لم يكن حجة هو أو قطعه الكاشف بمعنى آخر.
فما ذهب إليه الفاضل الاسترابادي والمحدث الجزائري والعلامة البحراني من التفصيل في مورد حكومته في غير محله.
نعم، لا يبعد التفصيل بناء على أن مدرك حجيته هو القطع ولو كان زعماً.

وأما الإجماع المحصل ففي كون قطعه إجمالياً مطلقاً، أو تفصيلاً كذلك، أو إجمالياً على بعض وجوهه، وتفصيلاً على آخر، وإن طفحت بعض كلماتهم بالأول في رفع الدور الذي أورده بعض المتصوفة، بناءً على الثاني، كلام يتوقف على بيان أقسامه ومداركه إجمالاً، فنقول:

الإجماع قد يطلق ويراد منه اتفاق جمع من قدماء المحدثين على الإفتاء برواية، وتركه بأخرى واردة بخلافها، وهو معتبر باعتبار أنه قرينة على ورود ما عملوا به من باب بيان الحق لا من باب التقية.

وقد وقع التصريح به وباعتباره في مقبولة عمر بن حنظلة، والقطع منه بكون ما أفتوا به عن إمامهم عليه السلام على فرضه تفصيلي على الأظهر.

وقد يطلق ويراد منه اتفاق جمع منهم كالصدوقين والكليني والشيخ، بناءً على أنه منهم على الإفتاء بشيء بدون خلاف يعادله، ولا يبعد حصول القطع منه بكون ما أفتوا به هو عين ما وصل إليهم عن إمامهم، وأنه تفصيلي. وقد يطلق ويراد منه اتفاق جميع أمة محمد عليه السلام أو علمائها، ومدرك حجيته أنه عليه السلام منهم بل رئيسهم، فإذا اجتمعوا على قول فهو قوله، أو كان

قوله بين أقوالهم، وقد اعتبروا فيه وجود شخص مجهول النسب، أو عدم العلم بأجمعهم تفصيلاً، والقطع على فرض حصوله منه إجماليّ. إلا أنه قد صرح غير واحد منهم أنه على هذه الطريقة في مثل زماننا لا يمكن الاطلاع عليه أصلاً.

قال المحقق القميّ في أثناء كلام له: والسر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الإجمالي - إلى أن قال: - ولكن الإنصاف أن على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الإجماع في أمثال زماننا إلا على سبيل النقل^(١).

وقد يطلق ويراد منه ظهور قول بين الطائفة لم يعرف له مخالف، ولم يوجد ما يدل على صحته أو فساده، فيجب القطع بصحته، وأنه موافق لقول المعصوم عليه السلام؛ إذ لو كان قوله أو رأيه على خلافه لوجب أن يظهره وإلا لكان التكليف قبيحاً، وقد علم خلاف ذلك مما مدركه اللطف كما هو الظاهر أو التقرير أو غيرهما، كما فهم بعض من عاصرناه وقطعه على فرض الحصول والصحة إجمالي.

وبالجملة: فإن القطع بقول المعصوم عليه السلام أو رأيه من قول المجمعين وإن لم يكن داخلاً فيهم ليس بتفصيلي، إلا أن دون ثبوته بهذا العنوان ألف كلام، فإن الواجب على الله تعالى نصبه، وعليه الإبلاغ والردع عن الباطل إن لم يمنعه منه مانع.

قال السيد المرتضى: ولا يجب عليه الظهور؛ لأنه إذا كنّا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به ويتصرفه وبما معه من الأحكام

يكون قد أوتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدّى إلينا الحق الذي عنده، وهو حاصل ما عن المحقق الطوسي في «التجريد»: وجوده لطف، وتصرفه لطف آخر، وعدمه منّا^(١).

وقد يطلق ويراد منه اجتماع جماعة من خواصه عليه السلام على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم، كزرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، وليث المرادي، ويزيد بن معاوية، والفضيل بن يسار، وأضرابهم، فإنه مما يحصل القطع به بأن ما أفتوا به هو عين ما أفتى به إمامهم وسيدهم كما هو الدأب والديدن في حصول رأي كل رئيس من رأي اتفق عليه مرؤوسه، وهو في مثل زماننا - كالإطلاقين الأولين - متعذر.

وعلى فرض قطع النظر عن تعذره فالقطع الحاصل منه إلى التفصيل أقرب منه إلى الإجمال.

وقد يطلق ويراد منه اتفاق جميع علماء الخاصة ممن لم يعهد برأي عن غير نص، أو ممن عهد بالرأي عنه لا غير، بأن صرح بحرمة العمل بالظن المطلق، ووجوب الاعتماد فيه على الأدلة الأربعة، فإنه مما يحصل القطع به على وقوفهم على نص معتبر عندهم، فيكون اعتبار النص اتفاقياً أيضاً، فالقطع الحاصل به إن لم يكن تفصيلاً فهو إجمالي.

وقد يطلق على ما يحصل بتبّعه ظنوناً تراكمها تستحيل إلى القطع، أو يحصل منها ذلك؛ إذ استحالة الظن إلى القطع مستحيلة لقاعدة «إن ما بالذات لا يزول» أو غيرها، كما صرح بذلك الحرّ العاملي في «الفوائد الطوسية» تبعاً لمن تقدّمه، وحصول القطع به في مثل زماننا لا سيما إذا كان

رأي المفتين كراي من يزعم صحة هذا المدرك والركون إليه مقطوع بعدمه.

وقد يطلق ويراد منه اتفاق اثنين أو خمسة فصاعداً كما تقدم، وحصول القطع به على فرضه إجمالي.

وعلى كل حال ففي بعض الإطلاقات المذكورة أو أغلبها أو كلها تسامح وإن تعدد فيما عدا الأخير وأتحد فيه وإن اختلف الاعتبار فإن المدلول فيه جزء الدال، وهو خلاف عنوان الدليلية، وفي الأولين مضافاً إلى ذلك قد تسامح مطلقوه على اتفاق طائفة مع أن المعروف منه هو اتفاق الكل كما صرح به بعض من عاصرناه، ولكن يهين الخطب فيه أن المناط في حجتيه هو العلم المستجمع للثلاثة دون القطع الزعمي كما تخيله بعض من لا تعمق له.

ومن هنا ظهر لك أن عدة من الأدلة لا وجه له إلا بيان سببته، فالمناط هو العلم لا الإجماع، وفي العلم هو المعلوم لا العلم، وليس هو إلا قول الحجة، فيرجع إلى السنة بنوع من الاعتبار، وليس هو إلا الإجمال فيه على بعض الوجوه والتفصيل فيها على الإطلاق.

ومن هنا يظهر لك ما فيما عن بعض متأخري المتأخرين من أنه من جملة ما عدّ مدركاً من المدارك الأصلية لفروع الأحكام ما يسمونه إجماعاً المفسّر عند العامة باتفاق فقهاء أمة محمد ﷺ في عصر على أمر شرعي، وعند الخاصة باتفاق الفرقة المحقة منها فيه عليه.

وقد حاولت العامة استخراج مدرك حجتيه من الكتاب بأدلة كلها

مزيفة، ومن السنة بخبر رَوَاهُ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١)، وفيه من النقوض ما هو مذكور في محله، ولا طائل في ذكره.

وأما أصحابنا الذين حذوا حذوهم في عدّه مدرّكاً فحاولوا في الاستدلال على حجّيته بأنّه إذا تحقق اتفاق فقهاء الطائفة المحقّقة على أمر اقتضى دخول المعصوم فيهم؛ لكونه من الفقهاء، وعدم خلوّ عصر من معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ يكون قوله الحجة، فالحجة حينئذ قوله، والإجماع كاشف عنه. وهذا إقرار بأنّه ليس دليلاً وإن كان كاشفاً عنه، فليس في عدّه من الأدلة إلّا تكثير العدد، وإطالة الطريق.

إلى أن قال: ولذا خلا ظاهر الكتاب وما وصل إلينا من أخبار العترة الطاهرة عما يشعر بالأمر بالعمل به.

وقال أيضاً في موضع آخر: ثم إنه على تقدير ما ذكره في بيان الإجماع وحجّيته أن الحجة إنّما هو دخول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن علم دخوله فلا بحث ولا مشاحة في إطلاق اسم الإجماع عليه - إلى أن قال: - وإن لم يعلم فإن ظن ولو بمعاوضة خبر واحد يحكي فعله أو قوله أو تقريره فكذلك، وإلّا فليس نقل الإجماع بمجرد موجبات للظن بدخول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا كاشفاً عنه كما زعموه.

ثم إن العلم بدخول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ في زمان ظهوره وانحصار حملة الحديث في قوم معروفين أو بلدة محصورة ممكن، أما في مثل زماننا هذا كزمان الغيبة الكبرى فالحق أنّه لا طريق إلى العلم به؛ لأنّه إنّما يكون بطريق التواتر بأن ينقله في كل طبقة جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب،

١- المعجم الكبير ١٢: ٣٤٢، وفيه «لن تجتمع أمتي على الضلالة».

مستندين إلى الحس بمعينة أعمال جميع من يتوقف انعقاد الإجماع عليه، أو سماع أقوالهم على وجه لا يمكن حمل القول والعمل على نوع من التقية مع تشبّتهم وانتشارهم في أقطار الأرض، وانزوائهم في الطوامير والسراديب، وحرصهم على أن لا يطلع عليهم ولا على عقائدهم ومذاهبهم، وهو كما لا يخفى ممتنع عادة، ولا إلى ظنه بنقله بطريق الآحاد؛ لما ذكرنا من التشبّث والانزواء المانعين من اطلاع آحاد الناس^(١)، فإن اتّفاق الطائفة ليس بإجماع، والعلم الطريقي ليس بجعلي، فهو بعد تحصيل الرفع مستغن عن الدليل، والعلم الإجمالي كاف.

وكذا ما في ما عن المحدث البحراني من أن الذين هم الأصل فيه كالشيخ والمرتضى - رضي الله عنهما - قد كفونا مؤونة القدح فيه، وبيان بطلانه بما وقع لهم من دعاوى الإجماعات المتناقضة تارة، ودعوى الإجماع على ما تفرّد به أحدهما أخرى، وتبعه عليه شذوذ من أصحابنا كما لا يخفى على المطلع على أقوالهم.

وقد وقفت على رسالة لشيخنا الشهيد الثاني رحمته الله قد عدّ فيها الإجماعات التي ناقض الشيخ فيها نفسه في مسألة واحدة أنهى عدّها إلى نيّف وسبعين مسألة، ثم قال بعد ذلك: فلا يغتر الفقيه بدعوى الإجماع، فقد وقع فيه الخطأ والمجازفة كثيراً من كل واحد من الفقهاء، سيّما من الشيخ والمرتضى رحمهما الله^(٢).

وإن عدّ أصحابنا له مدركاً إنما اقتفوا فيه أثر العامة العمياء؛ لاقتنائهم

١- الحدائق الناضرة ٩: ٣٦٩ - ٣٧١.

٢- الحدائق الناضرة ٩: ٣٦٨.

لهم في أصل هذا العلم المسمى بعلم أصول الفقه، وما اشتمل عليه من المسائل والأحكام والأبحاث.

وهذه المسألة من أمهات مسائله، ولو أن لهذا العلم من أصله أصلاً أصيلاً لخرج عنهم عليهم السلام ما يؤذن بذلك؛ إذ لا يخفى على كل أحد أنه لم يبق أمر من الأمور التي يجري عليها الإنسان في ورود أو صدور من أكل وشرب ونوم ونكاح وتزويج ونحو ذلك إلا وجاءت الأخبار ببيان السنن فيه، إلى آخره.

فإن الفرض الأول في المحصل منه الكاشف بالكشف العلمي غير متصور، وفي المنقول كما هو الظاهر من كلامه لا ضير فيه، فإنه خبر ظني، أو كخبر كذلك كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ولو كان مثل ذلك مما يسقطه عن الحجية لأسقط الخبر عنها، والكاشف العلمي لا يحتاج إلى الدليل، بل قد يقال: إنه مما لا يمكن فرض احتياجه إليه وجوداً وعدماً.

وعلى كل حال فما في «روضة الكافي» بسند معتبر عن الصادق عليه السلام في رسالته إلى شيعته من أنه قال: «أيتها العصابة المرحومة المفلحة، إن الله عز وجل أتم لكم ما آتاكم من الخير، واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس، قد أنزل الله تعالى القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء، وجعل للقرآن وتعلم القرآن أهلاً لا يسع أهل القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا فيه بهوى ولا رأي ولا مقاييس، أغناهم الله تعالى عن ذلك بما آتاهم الله من علمه وخصهم به، ووضعه عندهم؛ كرامة من الله أكرمهم بها، وهم أهل الذكر

الذين أمر الله هذه الأمة بسؤالهم - إلى أن قال: - وقد سبق في علم الله أن من يصدقهم ويتبع أثرهم أرشده وأعطوه من علم القرآن ما يهتدي به إلى الله بإذنه، وإلى جميع سبل الحق، وهم الذين لا يرغب عنهم ولا عن مسألتهم، وعن علمهم الذي أكرمهم الله به، وجعله عندهم إلا من سبق عليه في علم الله الشقاء في أصل الخلق تحت الأظلة، فأولئك الذين يرغبون عن سؤال أهل الذكر، وأولئك الذين يأخذون بأهوائهم وآرائهم ومقاييسهم حتى دخلهم الشيطان - إلى أن قال: - وقد عهد إليهم رسول الله ﷺ قبل موته فقالوا: نحن بعدما قبض الله عز وجل رسوله ﷺ يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس - إلي أن قال: - فما أحد أجراً على الله ولا أبين ضلالة ممن أخذ بذلك» ^(١) محمول على الإجماع في مقابلة الحجج استغناء به عنهم، لا ما استكشف به ما عندهم ومرادهم.

المقام الثالث:

الظاهر أنه لا فرق من القطع بدليلية الدليل وإن كان مدلوله ظنياً، أو كانت دليлите من باب التسبب المحض، وبين القطع منهما في كون كل منهما قطعاً يجب العمل به، فإذا حصل لنا القطع من مجموع قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ^(٢)، باعتبار تعليق وجوب الثبوت على مجيء الفاسق المقتضي لانتفائه عند انتفائه؛ عملاً بمفهوم الشرط، فيجب قبول خبر غيره، أو العادل بخصوصه؛ إذ لو رد أو تبين فيه

١- الكافي ١٥: ٧، ح ١.

٢- سورة الحجرات، الآية ٦.

لكان أسوأ حالاً أو مساوياً، أو باعتبار أنه إنما وجب التثبت في خبر الفاسق لعرضه وهو الفسق دون ذاتيه فيجب قبول خبر غيره، أو العادل لما ذكر.

وقوله: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ الآية^(١)، باعتبار أن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه للإجماع المركب، أو باعتبار أنه لا معنى لندب الحذر؛ إذ هو مع المقتضي واجب، ومع عدمه غير مستحسن، أو باعتبار أن وجوب الإنذار لكونه غاية للسفر الواجب يستلزم وجوب الحذر لكونه غاية له، أو باعتبار أن وجوب الإنذار يستلزم وجوب القبول وإلا لغا.

وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ﴾ الآية^(٢)، باعتبار أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار. وقوله: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣) باعتبار أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإذا وجب قبوله وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له.

وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلٍّ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤)، باعتبار جعل التصديق للمؤمنين كالتصديق بالله حيث قرنه به، فيكون حسناً، فيكون واجباً. ويؤيده المروي في «فروع الكافي»، وأخبار العلاج التي منها مقبولة

١- سورة التوبة، الآية ١٢٢.

٢- سورة البقرة، الآية ١٥٩.

٣- سورة النحل، الآية ٤٣.

٤- سورة التوبة، الآية ٦١.

عمر بن حنظلة، ورواية «عوالي اللآلي» المروية عن العلامة، المرفوعة إلى زرارة، ورواية أبي جهم عن الرضا عليه السلام، ورواية الحارث بن المغيرة. وأخبار إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم التي منها قوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارة^(١). وقوله: «وأما ما رواه زرارة عن أبي فلا يجوز لي رده»^(٢). وقوله للسائل: «فما يمنعك من التقفي يعني محمد بن مسلم»^(٣). وقوله لمن سأل: «عليك بالأسدي، يعني أبا بصير»^(٤). وقوله: «فما روى لك أبان بن تغلب عني فاروه عني»^(٥). وقوله: «العمرى ثقة، فما أذى إليك عني فعني يؤذي»^(٦). وفي آخر: «العمرى وابنه ثقتان، فما أذى إليك عني فعني يؤذيان»^(٧). وأخبار الترغيب في الرواية وهي كثيرة. والإجماع المقرر بوجوه:

الأول: الإجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه، وطريق تحصيله أحد أمرين: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام

١- اختيار معرفة الرجال: ١٣٥، ح ٢١٦.

٢- اختيار معرفة الرجال: ١٣٣، ح ٢١١.

٣- اختيار معرفة الرجال: ١٦١، ح ٢٧٣، مع تقديم وتأخير في الألفاظ.

٤- اختيار معرفة الرجال: ١٧١، ح ٢٩١.

٥- اختيار معرفة الرجال: ٣٣١، ح ٦٠٤.

٦- الكافي ٢: ١٢٥، ح ١.

٧- المصدر نفسه.

بالحكم، أو وجود نصّ معتبر في ذلك، وتتبع الإجماعات المنقولة في ذلك وهي كثيرة: أحدها إجماع الشيخ في «العدة»، ثانيها إجماع ابن طاووس، ثالثها إجماع العلامة، رابعها إجماع الحر العاملي على وجه لا تنافي إجماع السيد؛ لكونها عملية، ولعل العمل فيها لقريئة، وإجماع السيد قولي إن لم يجمع بينها بوجه آخر.

الثاني: الإجماع حتى من السيد أيضاً وأتباعه في زماننا هذا ومثله مما انسد فيه باب العلم.

الثالث: استقراء وسيرة المسلمين قاطبة على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام، أو المجتهد.

الرابع: استقراء وطريقة العقلاء كافة على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية.

الخامس: إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير تكبر، كما عن العلامة في «النهاية».

السادس: الإجماع من الإمامية - حتى من السيد ومن تبعه - على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في أصول الشيعة وكتبهم.

والعقل المقرّر فيه بخصوصه بوجه:

أحدها أن العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع، بل بالضرورة والأخبار المتواترة، وبقاء هذا التكليف بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة المذكورة، وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به فهو، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن

منهما.

ثانيها: أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيمًا بالأصول الضرورية كالصلاة ونحوها، مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما تثبت بخبر الواحد غير القطعي بحيث يقطع بخروج هذه الأمور عن حقايقها لو لم يعمل به.

ثالثها: أنه لا شك ولا شبهة للمتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جلّها - إلّا ما شذّ ونذر - صادرة عن الأئمة عليهم السلام كما يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه فيها، وحرصهم على ضبطها، وعدم الاكتفاء بأخذهم مما في كتب غيرهم إلى آخر ما ذكره هنا.

والمقرّر فيما يعمّه أيضاً بوجوه قد مرت الإشارة إليها:

الأول: أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون واجب.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح؛ لكون العمل به - على فرض مطابقته الاحتياط - ليس ترجيحاً للمرجوح، بل هو جمع بين الراجح والمرجوح.

الثالث: على ما حكى عن السيد الطباطبائي من أن مقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات.

الرابع: دليل الانسداد المتقدم بدليلية خبر الواحد كان الحكم المدلول

عليه به قطعي الحكمية وإن كان في نفسه ظنياً إن لم يكن نصاً، فجميع ما دلّ عليه خبر الواحد العادل أو غير الفاسق منته إلى العلم غير مندرج تحت الظن أصلاً إلا من بعض وجوه أضعف اعتباراته التي ليست هي مناطاً في الحكم وجوداً وعدمًا.

وبالجملة: القطع بكون خبر الواحد المذكور دليلاً ومناطاً للحكم الشرعي يخرج مدلوله عن كونه من أفراد الظن، فيلحقه حكمه وإن كان ظنياً، كما أن القطع بعدم كون القياس دليلاً يخرج مدلوله عن أفراد الظني ويلحقه بقطعي العدم، فلا يحتاج إلى التكليف في إخراجه، بناء على جواز العمل بالظن المطلق بأنه خارج قبل الحكم ونحوه، وكذا الحكم فيما ينقدح في نفس المجتهد من الرجحان من دون أن يستند إلى دليل شرعي المسمى بينهم بالاستحسان، وفيما لم يعتبره الشارع من المصالح وجوداً وعدمًا وإن اشتملت على رجحان وخلت عن مفسدة المسمى بالمصالح المرسلة في مقابل ما اعتبرها لحفظ الدين والنفس والعرض والمال والنسل وألغاها كإيجاب صيام شهرين لأجل الكفارة على الغني حتماً؛ لكونه أضر له، وإن لزم القائل بحجية الظن المطلق القول بحجيتها لا سيما الأخير؛ لما علمت من معناه، فتدبر.

ومما ذكرنا يظهر لك الوجه وجوداً وعدمًا في تنقيح المناط الذي هو العلم بعدم خصوصية العلة، وتخريجه الذي هو عبارة عن تعيين العلة في الأصل بمجرد المناسبة، وتحقيقه الذي هو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليها بنص واستنباط في الفرع والسير والتقسيم وقياس الأولوية والقياس الجُلّ، بناء على أن بينه وبين قياس الأولوية عموماً وخصوصاً من

وجه؛ لأن الأول ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وأكد منه في الأصل، والثاني ما كان الفارق بين أصله وفرعه مقطوعاً بنفي تأثيره، سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوبة ولو بالالتزام كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما؛ لعلّة كف الأذى عنهما، أو لا كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب عند عتق أحد الشريكين شقصه، فإنه لا فارق بينهما إلا الذكورة في الأصل، والأنوثة في الفرع، وهما غير ملحوظين للشارع في خصوص العتق، فإن العلم بعدم خصوصية العلة في تنقيح المناط لا يثمر كون الحكم علمياً، فإنه قد يكون الحكم في مورد السؤال والجواب أيضاً ظنياً، فإن قوله ﷺ: «أعد صلاتك» في جواب من سأله عن الصلاة مع النجاسة من جملة الظواهر، فهو ظنيّ، وهكذا الكلام في البواقي وما يلحقها كمنصوص العلة عدا قياس الأولوية فإنه ربما يظهر من جمع عدم حجّيته، ومن آخرين حجّيته؛ للنصّ، وإن كان ظنياً، وهو إنما يتم لو كان النصّ عليه قطعياً ليرجع بالآخرة إلى القطع وإلا فهو ظنّ يكون حجة إذا قلنا بحجية الظن المطلق.

المقام الرابع: في الإجماع المنقول والشهرة

فإنه قد اضطرب كلام القوم في كونهما من الظنون المطلقة فليسا بحجة عند من يذهب إلى عدم حجّيتها، أو من الظنون الخاصة فهما حجة وإن لم يكن الظن المطلق كذلك.

والكلام في الأول على المعروف مبنيّ على أنه خبر أو لا.
وفي الثانية على أنها كذلك، أو أنها منصوبة أو لا.

قال بعض من عاصرناه في الأول: إن ظاهر أكثر القائلين باعتبار الإجماع المنقول بالخصوص بأن الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند؛ لأن مدعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام. والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول.

وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

الأول: أن الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل لا تدلّ إلا على حجية الإخبار عن حسن؛ لأن العمدة من تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة، ومعلوم عدم شمولها إلا للرواية المصطلحة، وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

اللهم إلا أن يقال: إن المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام.

إلى أن قال: لكن هذا لو ثبت لدل على حجية الشهرة، بل فتوى الفقيه إذا كشفت عن صدور الحكم، بل مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام. إلى أن قال: الأمر الثاني: أن الإجماع في مصطلح الخاصة - بل العامة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم - هو اتفاق جميع العلماء في عصر.

إلى أن قال: إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين أو الشيعة أو أهل الحق أو غير ذلك، مما يمكن أن يراد به دخول الإمام في المجمعين، وقد ينقله مضافاً

إلى من عدا الإمام، كقوله: أجمع علماؤنا أو أصحابنا ونحو ذلك مما لا يشمل الإمام عرفاً، وإن شمله لغة.

إلى أن قال: فلا إشكال في عدم حجية نقله عن الثاني؛ لأنه لم ينقل حجة، وإن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام من جهته، إلّا أنه إنما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم، وهو قول الإمام حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أن السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول الإمام أو وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة إلينا أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه إلى لازمه.

إلى أن قال: إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار عن المعصوم لا يخلو من أحد أمور ثلاثة: السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه، واستكشاف قوله من قاعدة اللطف، وحصول العلم من الحدس، والأول غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدّعين للإجماع، والثاني ليس طريقاً للعلم، فلا تسمع دعوى من استند إليه، فتعيّن كون المستند في الإجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها هو الحدس.

وقد عرفت أنه قد يستند إلى مبادي محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام وإلى مبادي محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قوله عليه السلام من دون ملازمة عادية وإلى اجتهادات وأنظار، وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسمين الأخيرين، ولم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستنداً إلى القسم الأول وجب التوقف^(١).

وحاصل كلامه أعلى الله مقامه: أن الإجماع المنقول ليس بخبر؛
لوجوه ثلاثة:

الأول: أن نقله لم يستند إلى حس، والخبر لا بد أن يستند إليه.

ثانيها: أنه قد لا ينقل إلّا سبب العلم، ولم ينقل المعلوم وهو قول الإمام حتى يدخل في نقل الحجة والسنة.

ثالثها: أن الحدس إنما يجدي في خبريته ولا يمنع منها إذا كان مستنداً إلى مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام، وهو غير معلوم بخصوصه؛ لمعارضته بالوجهين الآخرين، فلا يكون حجة لمنع الصغرى وهو كونه خبراً.

وفيه: أن الدليل على حجّيته لا ينحصر فيما ذكر؛ إذ قد يقال بثبوتها؛ لمرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة ونحوهما، مما ادّعي قطعية صدورهما. فإن الأولى وإن كانت ضعيفة ومدلولها خصوص الشهرة إلّا أنها معتمدة بالثانية على بعض الوجوه، ودالة بطريق الأولوية بناء على أن المراد من الشهرة فيها: الشهرة المصطلحة، وإلّا فهي نصّ في المطلوب، بناء على مجامعة الخلاف له.

والثانية إن أريد من الإجماع فيها نفس الشهرة، فهي دالة بطريق الأولوية، وإن أريد من الشهرة فيها نفس الإجماع فهي نصّ في المطلوب، وإن لم يرد ذا ولا ذا لكون ذلك اصطلاحاً جديداً فقد دلت على حجّيتهما معاً.

والقول بأنّ موردهما الرواية، فلا يعمّان غيرها، مردود بأن خصوص المورد لا يخصّص الوارد، وتعليق الحكم على الوصف يفيد العلية.

والقول بأنهما غير قطعيين فلا يثبت بهما ذلك، غير متّجه بعدما أقمنا الدليل القاطع على حجية خبر الواحد، فانتهأؤه إلى القاطع كاف في المطلوب.

سلمنا، ولكن نمنع كون الناقل له ناقلاً لأمر حدسي.
كيف لا ! وهو لم ينقل إلّا الاتفاق، وهو أمر حسيّ.
سلمنا، ولكن نقول: إنه قد نقل حدسياً مستنداً إلى مبادئ محسوسة ملزومة لقول الإمام.

كيف لا ! والظاهر من لفظ الإجماع هو اتفاق الكل الذي قد علم أن حصول العلم بالحكم منه كالضروري، فخير المخبر به مستندٌ إلى مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام عادة.

ومن هنا صرّح غير واحد من أصحابنا - منهم المقدس الكاظمي - بأن المخبر هنا يرجع خبره إلى السمع فيما يخبر به عن العلماء وإن جاء العلم بمقالة المعصوم عليه السلام من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره، وأن المقالة المذكورة وإن كانت هي المدار في الحجية إلّا أنه لما استلزم اتفاق جميع العلماء لها استلزماً معلوماً لكل أحد كان المهمّ ثبوته، وأنه على فرض كون الحكاية لقول المعصوم عليه السلام فهي راجعة إلى الحسن باعتبار أن الاتفاق من آثارها، ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات مجيبين عما يقال بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد، فإنه وإن لم يرجع إلى الحسن في نفس الحكم إلّا أنه يرجع في لوازمه وآثاره التي هي الأدلة السمعية إليه، فيكون رواية، فينبغي أن يقبل بشرائها بأن الرجوع إلى الحسن في الآثار إنما

يكفي إذا كانت مستلزمة له عادة.

والقول بأن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم، ومن المعلوم أن حجية إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، ولذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم، أو أكثرهم.

نعم، يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرر في محله، مع أن علماء العصر إذا كثروا - كما في الأعصار السابقة - يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر إلا إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة برأيهم في المسألة، فيدعى الإجماع، إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم، فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل، والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة غير مجد بعد ظهور الانفاق في لسان جماعة من معتبري أصحابنا كالفاضلين والشهيدين وأضرابهم في اتفاق جميع العلماء في جميع الأعصار على وجه، وأن حصول العلم الضروري أو تحصيله ليس بشرط، وحصول ما يقاربه محقق. فالإنصاف أن الحق هو ما عليه المحقق القمي ومن تبعه في الجملة من أنه خبر، وخبر الواحد حجة.

وقال في الثانية أيضاً: إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران: أحدهما: ما يظهر من بعض من أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على

حجيتها بمفهوم الموافقة؛ لأنها قد يحصل منها ظن أقوى من ظنه، وهو خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله، ووقع نظيره من الشهيد الثاني في «المسالك» حيث وجّه حجية الشيع الطني بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين، ووجه الضعف أن الأولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها في حجيتها مع أن الأولوية ممنوعة رأساً؛ للظن بل العلم بأن المناط والعلة في حجية الأصل ليس مجرد إفادة الظن.

وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض بمفهوم الموافقة، مع أنه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾^(١).

الثاني: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة على ذلك.

ففي الأولى قال زرارة: «قلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، قلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدلهما» الخبر^(٢)، بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور، رواية كان أو فتوى، أو أن إناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسها وإن لم تكن في الرواية.

وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين

١- سورة الإسراء، الآية ٢٣.

٢- عوالي اللآلي ٤: ١٣٣، ح ٢٢٩.

أصحابك، فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ شبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم، قلت: فإن كان الخبران عنكم مشورين قد رواهما الثقات عنكم» إلى آخر الرواية^(١)، بناء على أن المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور، بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، فيكون في التعليل بقوله: «فإن المجمع عليه» الخ، دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به، وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية.

ومما يؤيد إرادتها من الإجماع أن المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أن الإمام جعل مقابله مما فيه الريب. ولكن في الاستدلال بالروایتين ما لا يخفى من الوهن. أما الأولى فيرد عليها - مضافاً إلى ضعفها حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني - أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروایتين دون مطلق الحكم المشهور، ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدين أحب إليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً.

وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرامنتين فقلت: ما كان أكبر. والحاصل: أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظن بأدنى ملتفت، مع أن الشهرة الفتوائية مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة، فقلوه: «يا سيدي، إنهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد على أن المراد بالشهرة في الرواية الحاصلة بأن تكون الرواية مما اتفق الكل على روايتها أو تدوينها، وهذا مما يمكن اتصاف الروائتين المتعارضتين به.

ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وأنه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه على المشهور، وبالعكس، حتى يصرف أحدهما عن ظنه بقرينة الآخر، فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالأصوليين، وإلا فالمشهور هو الواضح المعروف، ومنه شهر فلان سيفه، وسيف شاهر، فالمراد أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك، ولا ينكرها أحد منهم، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ، ولا يعرفها الباقي، فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة، ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد، والشاذ من قبيل المشكل الذي يردّ علمه إلى أهله، وإلا فلا معنى للاستشهاد بحديث الثلاث.

ومما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله «هما معاً مشهوران» بإمكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى، وفي عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين، فتدبر.

وفيه مع قطع النظر عن كون الأنسب لإحدى الرامنتين فقلت: ما كانت، وبأن تكون الرواية مما الكل على روايتها أو تدوينها، مضافاً إلى ما

تقدم أنه لا اختصاص لرواية زرارة بالضعف، بل الأمر في المقبولة بحسب الاصطلاح المستحدث كذلك.

قال الشهيد في «بداية الدراية»: إن عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب عليه بتعديل ولا جرح، ولكن الأقوى عندي أنه ثقة لقول الصادق: «إذ لا يكذب علينا»^(١).

قال في «المنتقى»: إن الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، فتعلّقه به في هذا الحكم مع ما علم من انفراده به غريب^(٢).

نعم، صحّحها المحمّدون الثلاثة وتبعهم قاطبة المحدثين، ومنهم الفاضل الاستربادي على ذلك، وأنه لا كلام في كون مورد ما ذكر هو الرواية، فلا يحتاج إلى تجشم الاستدلال، وإنما الكلام في التعدي من حيث التعليق على الوصف وعدمه، ولم يدّع أحد العموم حتى يقال: والحاصل أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية ... إلى آخره^(٣).

أو يقال: إن قوله: «يا سيدي، إنهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد ... إلى آخره^(٤)، وأن مراد الموجه بيان ما يناسب شهرة الرواية من شهرة الفتوى في مقام التعارض لا توجيه الشهرة في الرواية بذلك، أو بما يشمله، فالتعارض ممكن.

بل قد يقال: إنه قد شاع بين أصحابنا في أغلب المقامات أن هذا أشهر

١- نقله ولده الشيخ حسن في منتقى الجمال ١ : ١٩ .

٢- المصدر نفسه.

٣- فرائد الأصول ١ : ١٠٧ .

٤- المصدر نفسه.

القولين، ومن المعلوم أن مقابل الأشهر مشهور، ومن المعلوم أن الأشهر أيضاً مشهور؛ إذ هو بزيادة شهرته لم يخرج عن حقيقته، كما أن الأعلام لا يخرج عن حقيقة العالم بزيادة علمه، وأن ما ذكره من المثال إن لم يتحقق سبق عهد فالحكم فيه ما ذكر، وهو محبوبية كثرة الاجتماع مطلقاً ما لم تعارض تلك الجهة بأحب منها إليه.

فالإنصاف بعد صحة الرواية أنها دليل قوي على حجية الإجماع المنقول والشهرة ممن لا يرى أن الظن المطلق حجة.

نعم، لو قيل: إن الشهرة قد قامت على عدم حجية الشهرة، فلو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها، وكل ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، لكان متجه الورود على القولين، وهما القول بأنها من الظنون الخاصة والقول بأنها من الظنون المطلقة بدون فرق، فلا مناص عنه إلا إلى القول بعدم الحجية.

إلا أن يقال: إنا لا نسلم أن الشهرة التي قد قام النص على حجيتها قد قامت على عدم حجية الشهرة التي قد قام النص على حجيتها؛ إذ استنادها إلى النص مانع من انعقادها على عدم حجيتها كذلك، وعدم حجيتها على فرض أنها غير منصوصة غير محتاج إلى قيام الشهرة على عدم الحجية، بل يكفي فيه أصل عدم الحجية أو حرمة العمل بالظن المطلق، وهو كما ترى.

المقام الخامس: في الشك

حيث كان ما عليه بعض من عاصرناه تبعاً لغيره تلويحاً وتصريحاً من أن الشك إما أن يلحظ فيه الحالة السابقة أو لا، والأول مجرى الاستصحاب،

والثاني إما أن يكون في أصل التكليف أو لا، والأول مجرى أصل البراءة، والثاني إما أن يمكن فيه الاحتياط أو لا، والأول مجرى الاحتياط، والثاني مجرى التخيير كالمجمل احتاج إلى كشفه بما له وعليه مما يرفع النقاب عنه، فها أنا كاشف له بعدة أمور:

أحدها: أنّ هذا التقسيم على الظاهر غير حاصر؛ لنقضه بأصل الإباحة، بناءً على أن مجرى أصل البراءة هو الشك في الوجوب والحرمة لا غير، كما عليه المحقق القمي، فإن اللازم من ذلك كون مجرى ما سواهما هو أصل الإباحة لكون غيره مما لا معنى له هنا قطعاً.

بل قد يقال: إن المتداول بين القوم والجاري على ألسنتهم استعمال أصل البراءة في نفي الوجوب، وأصل الإباحة في نفي ما سواه وسواها. بل قد يقال: بناءً على التعميم أيضاً هما اثنان؛ لجريان أصل البراءة فيما يحتمل الإباحة وفيما لا يحتملها، سواء كان عدم احتماله لها في نفسه؛ لكونه عبادة، أو لقيام الدليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على سوم المؤمن، بخلاف أصل الإباحة فإنه لا يجري إلّا حيث يحتملها، وبأصل عدمه أيضاً بناءً على أن مورده أعم من موردها من وجه؛ لجريانه في نفي الأحكام التكليفية التي يجري فيها أصل البراءة، ونفي الأحكام الوضعية التي لا يجري فيها وإن جرى فيما يترتب عليها من الأحكام التكليفية وعدم جريانه في الموارد الجزئية التي يجري فيها أصل البراءة.

وبالجملة: أصل البراءة أعمّ منه باعتبار جريانه في الموضوعات دونه، وهو أعمّ باعتبار جريانه في الوضعي دونهما، فبينهما عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في نفي الحكم التكليفي، وينفرد الأول بالموضوعات،

والثاني بالوضعي.

ثانيها: أن عدَّ استصحاب حال العقل براءة أصلية، وعدم الدليل دليل على العدم استصحاباً، مع أنه قد مرَّ أن بينه وبين أصل البراءة عموماً وخصوصاً من وجه، مما يوجبان التداخل في الأقسام، وإن كان في الأول مطلقاً، وفي الثاني في مادة اجتماعه.

ثالثها: أن عدم إمكان الاحتياط لا يوجب التخيير؛ لاحتمال التوقف لمعارضة أخبار التخيير بأخباره، وإن تصدَّى الفاضل الاسترابادي للجمع بينها بما هو محض تخصيص بدون مخصَّص بعد حيرة الطبرسي في احتجاجه، وابن جمهور الأحسائي في عوالي لآليه في ذلك، من أنه إن كان مورد الحديثين المختلفين العبادات المحضة كالصلاة فالحكم هو التخيير في العمل، وإن كان غيرها من حقوق الآدميين كالزكاة والخمس والدين والإرث والوقف الخاص فالحكم التوقُّف^(١).

رابعها: أن مأخذ الاستصحاب ومدركه إن كان هو الأخبار الواردة كصححة زرارة عن الباقر عليه السلام، قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة أو الخفتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والإذن» إلى أن قال: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن تنقضه بيقين آخر»^(٢).

وموثقة عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم

١- أنظر: الفوائد المدنية: ٣٩٠، الفائدة الرابعة.

٢- تهذيب الأحكام ١: ٨، ح ١١.

أنه قدر» الحديث^(١).

وصحيحة زرارة في الدم والمنى^(٢).

وصحيحة علي بن مهزيار^(٣)، وعبد الله بن سنان^(٤)، وابن علي الحلبي^(٥) وإبراهيم وضريس الكناسي^(٦)، وحنان بن سدير^(٧).

١- تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤، ح ١١٩.

٢- تهذيب الأحكام ١: ٤٢١، ح ٨.

٣- رواها الشيخ بإسناده عن علي بن مهزيار أنه عليه السلام قال: «أما ما توهّمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقّق، فإن حَقَّقْتَ ذلك كنت حَقِيقاً أن تعيد الصلوات التي كنت صليتَها بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلّا ما كان في وقت، وإذا كان جنباً أو صَلَّى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات التي فاتته؛ لأن الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله تعالى». (تهذيب الأحكام ١: ٤٢٦، ح ٢٨)

٤- رواها الشيخ بإسناده عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: أني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيرد علي فأغسله قبل أن أصلي فيه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صَلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتَه إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجس، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجس». (تهذيب الأحكام ٢: ٣٦١، ح ٢٧).

٥- رواه الشيخ بإسناده عن عبيد الله بن علي الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في ثوب المجوسي، قال: «يرش بالماء». (تهذيب الأحكام ٢: ٣٦٢، ح ٣٠)

٦- رواها الشيخ بإسناده عن ضريس الكناسي، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن السمن والجبن نجده في أرض المشركين بالروم أأكله؟ فقال: «أما ما علمت أنه قد خطله الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكله حتى تعلم أنه حرام». (تهذيب الأحكام ٩: ٧٩، ح ٧١)

٧- رواها الشيخ بإسناده عن حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل وأنا حاضر عن جذّي رضع من خنزير حتى شبّ واشتدَّ عظمه ثم استفحله رجل في غنم فخرج له

وموثقة مسعدة بن صدقة.

ورواية معاوية بن وهب ^(١).

وما روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام «ما أبالي أبول أصابني أم ماء إذا لم أعلم» ^(٢).

وقول الصادق عليه السلام: «إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه مني فليغسل الذي أصابه، فإن ظن أنه أصابه ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء» ^(٣).

وغيرها مما يزيد عليه بأضعاف، فهو حجة على الإطلاق ما لم يقطع بخلاف مورده؛ إذ خصوص المورد لا يخصص الوارد إذا كان عاماً، وإن كان هو الحاصل على طبقه فالمتبع هو الظن إن كان الفعلي على ما هو المصرح به من الذهاب إليه، وإن كان النوعي فالمناط هو ما لم يعارضه ما

نسل، ما تقول في نسله؟ قال: «أما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقرينه، وأما ما لم تعرفه

فهو بمنزلة الجبن، فكل ولا تسأل عنه». (تهذيب الأحكام ٩: ٤٤، ح ١٨٣)

١- رواها الشيخ بإسناده عن معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في

داره يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله، ثم يأتيها هلاكه ونحن لا ندري ما أحدث

في داره، ولا ندري ما حدث له من الولد، إلا أنا لا نعلم نحن أنه أحدث في داره شيئاً

ولا حدث له ولد، ولا تقسم هذه الدار بين ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد

شاهد عدل أن هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، فنشهد

على هذا؟ قال: نعم، قلت الرجل يكون له العبد والأمة فيقول: أبقى غلامي وأبقت أمتي

في البلد، فيكفئه القاضي البينة أن هذا الغلام لفلان لم يعه ولم يهبه، فنشهد على هذا

إذا كلفناه ونحن لم نعلم أحدث شيئاً؟ قال: فكلما غاب عن يد المرء المسلم غلامه أو

أمته أو غاب عنك لم تشهد عليه». (تهذيب الأحكام ٦: ٢٦٢، ح ١٠٣)

٢- من لا يحضره الفقيه ١: ٧٢، ح ١٦٦.

٣- تهذيب الأحكام ١: ٢٥٢، ح ١٥.

يسلبه الشأنية، فتشعب الأقوال فيه حتى أنهاها بعضهم إلى ثمانية، وآخر إلى أحد عشر قولاً، وثالث إلى اثني عشر بناء على أن القول بعدم جريانه في مورد حكومة العقل قول بالتفصيل بين المورد المذكور وغيره من باقي الموارد.

وأما بناء على أنه مما ذهب إليه كل ذاهب إليه فلا، كما عن بعض من عاصرناه في أثناء كلام له حيث قال: هذا جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.

والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً:

الأول: القول بالحجية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فيعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأول.

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية وأحكامها الشرعية المترتبة عليها وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول دون الثاني.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له وبين غيره، فيعتبر في الأول كما هو

ظاهر المعارج.

العاشر: هذا بعينه مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري.

الحادي عشر: زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي.

ثم اختار التاسع في غير محلّه، بعد صراحة نصوصه وصحّتها على وجه يحصل القطع منها بالمراد، وأنّ العنوان المستفاد منها كون اليقين من حيث إنّ يقين لا ينقض الشك من حيث إنّ شك أبداً.

والعجب ممّن يرى صحّتها وصراحتها وحصول القطع منها بالحجية كالفاضل الاسترابادي كيف نفى حجّيته في ثبوت الحكم الشرعي مطلقاً، واضطرب فيها في نفيه، فإنه قد قال بعدما انتصر للحنفية القائلين بنفيها في الثبوت، وبها في النفي على الشافعية القائلين بها فيهما، الطاعنين على الحنفية بأن التفصيل تحكّم، بأنه قد تطرأ حالة بسببها يتغيّر موضوع المسألة، وبأن لا اعتبار النفي الأزلي جهتين: استصحابه، وتساوي نسبته إلى جميع الأزمنة والأحوال؛ لأن كل ممكن إذا خُلّي ونفسه كان معدوماً كما تقرّر في موضعه، ومنظور الحنفية اعتبار الجهة الثانية.

ثم أقول: كما لا يجوز التمسك بأصالة النفي كذلك لا يجوز التمسك باستصحاب النفي الأزلي^(١)، وأثبتها في صورتين:

إحداهما: استصحاب ما جاء به النبي ﷺ إلى أن يجيء نسخه.

وثانيتهما: استصحاب كل أمر من الأمور الشرعية مثل كون الرجل

مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل آخر، وكونه على وضوء، وكون ثوبه طاهراً أو نجساً، وكون الليل باقياً والنهار كذلك، ونحو ذلك مما هما على وجه قد صرح به أصحابنا ليسا من الاستصحاب المصطلح في شيء بدون تأويل؛ استناداً إلى الإجماع والضرورة مع أنهما أقوى شاهد لثبوتها مطلقاً في الجملة؛ لقاعدة «أن ثبوت شيء لا ينافي بثبوت ما عداه»، فتبقى أدلة الثبوت مطلقاً غير معارضة بذلك، والروايات عامة ومطلقة، وذكر بعض الأفراد من باب التمثيل لا الحصر والخصوصية.

كيف لا! وأغلبها إن لم يكن كلها مصرح بصغرى وكبرى مسلمتين من الشكل الأول، فإن قوله في صحيحة زرارة: «فإنه على يقين من وضوئه» يشير به إلى الأولى، وقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك»^(١) يشير به إلى الثانية، وعلى ذلك فقس.

والاستناد فيما ذكر إلى ما عن «الوافية» مما ذكر في الكتب المطولة مردود بما فيها من أن التوقيت ونحوه قد لا يمنعان الشك، والإطلاق ونحوه قد لا يوجبانه، مع أن الاستناد إليه هادم للتفصيل الصادر عنه، وتخلّفه في بعض الموارد، أو ورود حكم بخلافه كذلك.

كما في المتيّم الواجد للماء بعد دخوله في الصلاة، والمسافر العادل عن نيّة الإقامة بعدها.

والتي سال عنها الدم بعد افتضاضها ولم يعلم أيّ دم هو، فإنه في رواية حكم عليها باستدخال القطن، فإن خرجت مطوقة فالدم من عذرة،

وإن خرجت مستنقعة فهو من حيض^(١).

وفي أخرى بأن تستلقي على ظهرها وترفع رجليها وتستدخل إصبعها الوسطى فإن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، وإن خرج من الأيسر فهو من القرحة^(٢).

وفي المتخلى المحكوم له بأن ما خرج بعد الاستبراء من الحبايل لا يخرج عنه كونه دليلاً في غير ذلك، إما لتخصيص أدلته بما سواها، أو لأن تلك المقامات ناظرة سؤالاً وجواباً إلى بيان الواقع عمن صدر الواقع عنه.

أفترى من نفسك أنها تجوز على من هو مصدر الأحكام أن يجيب عما وقع النزاع فيه بين أهل المذاهب مما سال من دم المفوضة بأنه لا ينقض يقين طهارتها السابقة لعدم علمها وعلمي بحكمها!

كلاً وأدلة التوقف والاحتياط فيما لا يعلم حكمه لا تشمل موارد؛ لكونها مما علم حكمها به قطعاً، وعدم حصول الظن منه، وعدم جواز العمل به على فرض حصوله؛ لكونه من الظن المطلق لا يرد على من عمل به تعبداً، وكونه حكماً ظاهرياً حينئذ إنما ينافي كونه دليلاً اجتهدياً، ونحن نكتفي منه بما دون ذلك ككونه فقاهتياً، وتعارض استصحابي طهارة الماء القليل وعدم تذكية أو نجاسة الطائر الواقع فيه لا يترتب على اعتباره من حيث الظن إن لم يترتب على عدمه؛ لكون ظنه عند القائل به فعلياً، وهو مما

١- تهذيب الأحكام ١: ٣٨٥، ح ٧.

٢- هكذا في النسخة الخطية، ولكن الذي ورد في الحديث أنه لو خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة. (تهذيب

الأحكام ١: ٣٨٥، ح ٨)

ينافي وجودهما المترتب عليه تعارضهما، بل يكفي فيه تعارضاً وحكماً قوله: «لا تنقض اليقين إلّا بيقين مثله».

وورود السببي على المسببي لمكان الأمر به، فإن قوله: «اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه»^(١) دالّ على تطهير الثوب بالماء، وهو معنى الورود، وانقطاع شغل الذمة الأولى لمن يثق بالطهارة وشك في الحدث إنما هو بيقين الطهارة، فهو من باب انقطاع الاستصحاب بالمستصحب.

ودعوى عدم الدلالة عليه مع تضافر أخباره في غير محلها، وعدم جريانه فيما لا يعلم استعداده على فرض صحته لا يخل بحجتيه؛ إذ هو دليل بشرايطه، والأقوال إنما نشأت عن الاحتمالات العقلية في الظاهر، أو القطعي لا عن أظهرية فيه.

والظاهر هو الحجة وإن احتمل الخلاف لا الاحتمال فيه وإن عارضه الظهور.

وإن شئت أن تقف على ذلك ببيان بعضها، فأقول:

أقوى أدلة الإثبات أدلة تاسعها بناء على أنه لا يرجع إلى النفي، وهو الذي اختاره بعض من عاصرناه تبعاً للمحقق في «المعارج»، حيث قال بعد قوله: إذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم بقاءه ما لم تقم دلالة على نفيه، أم يفتر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟ حكى عن المفيد رحمته أنه يحكم ببقائه، وهو المختار، وقال المرتضى رحمته: لا يحكم، ثم مثّل بالمتيمم الواجد للماء في أثناء الصلاة، ثم احتج للحجية بوجوه، منها: أن المقتضي للحكم الأول

موجود إلى آخره.

والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمراره كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطي مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده، كان صحيحاً؛ لأن المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي^(١).

وأقوى أدلة المنع أدلة ثانيها، وهو ما عن السيد المرتضى رحمته الله من أن في استصحاب الحال جمعاً بين الحالين في حكم من غير دلالة؛ لأن الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في إحداها وواجداً له في الأخرى، فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة إلى آخر ما ذكر^(٢).
والأول على قوته لم يحدث اقتضاء لم يكن في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك».

والثاني على قوته أيضاً بعد الحكم بكون المراد من الموضوع الموضوع العرفي لم يرفع اقتضاء قد كان ثابتاً له.

فكل منهما مستهلك في جنبه منظمس فيه أحد موارد جريانه بحيث يكون الركون إليهما إثباتاً ونفيّاً مما يعدّ تخصيصاً أو تقييداً من غير مقيد ومخصّص.

ولعل هذا ونحوه من كلام السيد هو الذي دعا الفاضل الاسترابادي

١- فرائد الأصول ٢: ٥٦١.

٢- معالم الدين: ٢٣١.

إلى تسميته بالسراية زعماً منه أن الموضوع باعتبار الحالين كان اثنين غفلة عن كون المراد منه العرفي، وحينئذ فكيف يرفع اليد عن ذلك بمجرد الشك في عروض القادح أو قدح العارض مما هو أقل اعتباراً مما ذكر؟
ولأن رفعنا اليد عنه فكيف نرفع اليد عن إجماع «المبادي» و «النهاية» وغيرهما؟

والحاصل: أنه حجة من باب التعبد بالنص العام والمطلق الذي لم يخرج منه سوى الاعتبارات الوهمية غير المعتبر بها.

خامسها: في كون أصل البراءة دليلاً على عدم الحكم في الواقع وعدمه، فيكون الحكم هو الإباحة الواقعية على الأول، وأعم من ذلك على الثاني، وإن قطع بالإباحة الظاهرية الذي قد صرح به مخالفونا هو الأول زعماً منهم أن جميع ما في اللوح قد نزل إلى لوح صدر النبي ﷺ، والنبي ﷺ قد بلغه أمته، ولم يعرض له آفة وخفاء أصلاً، فكلما لم يوجد بيننا حكمه إنما كان لعدم وجوده أصلاً، فيستكشف بهذا ذاك.

والذي يظهر من المحقق في «المعتبر» موافقتهم فيما تعم به البلوى على وجه، حيث قال في مقدمة الاستصحاب: ينقسم إلى أقسام ثلاثة: استصحاب حال العقل الذي هو البراءة الأصلية، وأن يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه مما لا يصح إلّا في صورة العلم بأنه لو كان هناك دليل لظفر به، أما لا مع ذلك فيجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة، واستصحاب حال الشرع^(١).

وأورد عليه بعض المتأخرين: بأن تثليثه الأقسام يبتني على أحد

أمرين:

الأول: أن يريد بقوله: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه: استصحاب عدم غير التكليف من أحكام الوضع بقرينة المقابلة، فيستفاد من كلامه اشتراط العلم بعدم الدليل في حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي دون التكليفي، فإن أراد بالعلم معناه الحقيقي - كما هو الظاهر - فالفرق واضح، وإن أراد به ما يتناول الظن المستند إلى الفحص في الأدلة كان الفرق باعتبار اشتراط حصوله في نفي الأول دون الثاني، فإن الفحص قد لا يفيد الظن بالعدم، فيكفي في نفي التكليف دون حكم الوضع.

الثاني: أن يريد أن الاستصحاب قد يستعمل في نفي الحكم ظاهراً، وهذا لا يعتبر فيه إلّا عدم العثور على ما يدل على الخلاف، وينقسم باعتبار المورد إلى القسمين المذكورين.

وقد يستعمل في نفي الحكم واقعاً وهذا يعتبر فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف .

ولا يخفى ما فيه.

بل الصواب حينئذ أن يقال: يعتبر فيه العلم بأن الحكم لو كان خلاف ذلك لعرّض على دليله؛ إذ مجرد العلم بعدم الدليل لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الأمر أن يفيد الظن به، ولا دليل على اعتباره هنا.

ولا يذهب عليك أن الوجه الثاني أقرب إلى مساق بيانه.

وكيف كان فليس في كلامه التفصيل في حجية أصل البراءة، بل في حجية أصل العدم، وقد عرفت الفرق بينهما بقرينة المقابلة.

ومع الإغماض عن ذلك فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم دليل

على الخلاف.

وقضية ما نسب إليه من اشتراط عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف، والفرق بينهما بين، ولعله أشار إلى هذا التفصيل في مقام آخر.

ثم قضية حجية أصل البراءة في ما يعم به البلوى هو العلم بأن الذي بينه المعصوم عليه السلام بالقول أو التقرير هو البراءة، فإن لم يكن هناك احتمال التقية عُلم أنها الحكم الواقعي، وإلا كانت محتملة له.

وقول بعض المعاصرين بإفادة الظن بالبراءة بعيد عن الاعتبار السديد. والذي يظهر من المشهور أنها دليل على نفي التكليف ظاهراً، بل المتيقن من الإجماع القولی والعملی والدلیل العقلي والنقلي هو ذلك لا غير، وأنها في الشبهة الموضوعية غير الشبهة المحصورة مسلّمة حتى من المانع منها في الشبهة الحكمية، وأنها قد تستعمل تارة حيث لا يُعلم الاشتغال أصلاً، ولا يكون لمورده تعلّق بأمر عُلم الاشتغال به، وأخرى حيث يعلم في الجملة أو يتعلّق مورده بما علم به، وأن حجّيتها في المقام الأول موضع وفاق حتى من الصدوق الذي هو رئيس المحدثين القائلين بوجوب الاحتياط، وأنها حجة ودليل حيث لا دليل، ولو كان أصلاً موضوعياً يرد عليها فإن أصالة عدم العقد على من شكّ في عقدها واردة على أصالة حلّها؛ لأنه يحقق موضوعاً ليس للأصل أن يجري معه، وهو كونها أجنبية.

فلورمّت مع ذلك إثبات كونها معقودة بها كانت من الأصول المثبتة، وسيأتي الكلام في حجّيتها وعدمها إن شاء الله تعالى.

فعلّ ما عن بعض المتأخّرين من إدخال الشبهة المصادقية فيما نحن فيه محمول على بعض أفرادها، أو بيان ما يمكن أن يتصور في مجرى

الأصل من الشك وإن لم يكن من محل النزاع في شيء فيصح لغيره كما صح له أن يقول:

إن الشك الذي هو مجرى الأصل إما أن يكون في نفس التكليف أو في متعلقه.

والأول إما أن يكون في الوجوب والحرمة أو في الوجوب وغير الحرمة، أو بالعكس.

والأول إما أن يكون لفقد النص والحكم فيه بعد أصالة عدم آثار كل منهما المتعلقة به بخصوصه الإباحة من وجوهه الثلاثة، وهي هي والتوقف ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه.

وإما أن يكون لإجماله حكماً كالأمر المردد بين الإيجاب والتهديد، والنهي المردد بين التحريم والكراهة.

أو موضوعاً كما لو أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشيء وتركه، والحكم فيه كسابقه.

وإما أن يكون لتعارضه والحق فيه التخيير، وإن ذهب العلامة وشارح المختصر والآمدي إلى ترجيح ما دلّ على النهي لاعتبارات وهمية وتخيّلات فلسفية.

وفي كونه بدوياً مطلقاً أو استمرارياً كذلك، أو الأول إن لم يُبين على الاستمرار من أول الأمر، والثاني إن بُني عليه كذلك، وجوه.

وإما أن يكون لاشتباه الموضوع كما إذا اشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة بعد توجه الأمر إلى المكلف بإكرام العدول وإهانة الفساق، والحكم فيه على الأقوى عدم وجوب الأخذ بأحدهما؛ إذ هو بذلك أولى

مما ذكر.

والثاني وهو فرض دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة كالأول في كونه إذا لم يحتمل كونه جزءاً أو شرطاً إما أن يكون لفقد النص، والحكم فيما إذا اشبه حكمه الشرعي الكلي لخبر ضعيف أو فتوى جماعة بالوجوب كالدعاء عند رؤية الهلال، وكالاستهلال في رمضان ونحو ذلك البراءة حتى من المحدثين، وإن رجح الاحتياط.

قال المحدث العاملي: إنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك إلا إذا علمنا اشتغال الذمة بعبارة معينة وحصل الشك بين الفردين كالقصر والإتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك، فإنه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معاً؛ للنص، وتحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط^(١).

وإن كانت عبارته قاصرة عن استيفاء أقسام الحصر.

ودليله غير ظاهر الدلالة.

أما الأول؛ فلأن من جملة الأقسام وجوب أحدهما بعينه.

وأما الثاني؛ فلأنه يكفي في حرمة الجزم بأحدهما كونه بدعة؛ إذ كل بدعة ضلالة.

ومثله المحدث البحراني في مقدّمات «الحدائق» و«الدرر النجفية»،

وإن وقع منه ما ربما يتوهم مناقضته.

وصرح الفاضل الاستربادي بوجوب الاحتياط.

وإمّا لإجماله، والمختار فيه عدم وجوب الاحتياط، وإن رجح.

وربما ادّعي الإجماع عليه كما يظهر ذلك من المحقق رحمته الله، وإن صرح المحدث البحراني تبعاً للفاضل الاستربادي بوجوب التوقّف والاحتياط. وإما لتعارضه، والمعروف فيه عدم وجوب الاحتياط فيه حذو النعل بالنعل؛ لما سلف اتفاقاً وخلافاً.

وإما للاشتباه في موضوع الحكم والكتاب والسنة والإجماع والعقل فيه على البراءة كالشبهة الموضوعية التحريمية كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

والثالث: وهو دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب كالأولين في كونه إما أن يكون لفقد النص، والحكم فيه بين كل من ينسب إلى الاجتهاد البراءة للكتاب والسنة المتضافرة والإجماع المقرر بوجوه والعقل كذلك، وبين كل من ينسب إلى الحديث أو معظمه الاحتياط، وربما نسب إليه القول بالتحريم ظاهراً وواقعاً، والتوقف والاحتياط مما يمكن أن يكون التغاير بينها اعتبارياً أو حقيقياً.

قال بعض من عاصرناه: الرابع نسب الوحيد البهبهاني رحمته الله إلى الأخباري مذاهب أربعة فيما لا نص فيه: التوقّف، والاحتياط، والحرمة الظاهرية، والحرمة الواقعية، فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة، فبعضهم ركن إلى أخبار التوقّف، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات، كحديث التثليث، ورابع إلى أوامر ترك الشبهات من حيث إنها مشتبّهات، فإن هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة ... إلى آخره.

ولعلنا سنصدر الكلام فيه إن شاء الله.

وإما لإجماله بأن يكون اللفظ الدال على الحكم مجملاً كالنهي المجرد عن القرينة، بناء على اشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة، أو بأن يكون الدال على متعلق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء بناء على إجماله فيكون المشكوك في كونه منه محتمل الحرمة، أو كان في المراد منه كما إذا شك في شمول الخمر للخمر غير المسكر، ولم يكن هناك عموم أو إطلاق يؤخذ به، والحكم فيه البراءة وإن رجح الاحتياط، بل ربما ادّعي الإجماع عليها في ذلك؛ إذ القول بأن ذلك داخل في الشبهة في طريق الحكم لا ينافيها، بل يؤكدُها.

وإما لتعارضه وعدم ثبوت ما يرجح أحدهما، والأقوى في ذلك عدم وجوب الاحتياط.

وإما للشك في القضية الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية كما إذا شك في حرمة شرب مائع، أو إباحتها للتردد في كونه خلاً أو خمراً، وفي حرمة لحم للتردد في كونه من شاة أو خنزير، والظاهر أنه لا خلاف إن لم يكن إجماعاً أن مقتضى الأصل فيه الإباحة؛ لما ورد عموماً من أن كل شيء للمكلف حلال حتى يعلم أنه حرام، وأن كل شيء فيه حلال وحرام فهو له حلال، ولرواية مسعدة بن صدقة وغيرها.

وعلى كل حال فدوران الأمر بين طلب الفعل والترك وبين الإباحة ونظير الأخيرين، وبين الاستحباب والكراهة نظير الأول، والحكم في الكل البراءة وإن لم يكن محط الكلام في الأخبار إثباتاً ونفيّاً كالأصحاب؛ إذ ظاهرها نفي المؤاخظة والعقاب، والفرض انتفاؤهما في غير الواجب

والحرام.

وبالجملة: عدّ الشبهة المصادقية مما الكلام فيه إن لم يحمل على ما أسلفناه غير متّجه.

والثاني: وهو الشك في متعلق الحكم، وهو يشتمل على مطالب ثلاثة: أولها: دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، والشك فيه إما لعدم النص أو إجماله أو تعارضه أو لاشتباه الموضوع الخارجي، وحكم الثلاثة الأول يظهر من حكم بعض أقسام الرابع، أو جميعها، كالشبهة المحصورة أو الشبهتين، فكان يستغنى بذكره عن ذكرها، وإن وازنه في الوجود منها.

ثانيها: كما إذا تردّد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم وخصوص من وجه، فإن مادتي الافتراق مما اشتبه أمرهما لإجمال النص كإجمال الأذان الثالث في يوم الجمعة، ومن هنا اختلف في تعيينه بعد القطع بحرمة، وإجمال ما يخرج عن الإسلام فيما يصنع بالقبر بعد إحراز موضوعه لاحتمال نصّه التجديد والتحديد والتخديد بالجيم والحاء والخاء على الترتيب، والتجديد بالجيم والثاء المثلثة.

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: الحرام المشتبه بأمور محصورة شبهة كذلك وبغيرها شبهة ليس كذلك، والأولى مع تنجّز التكليف الفرضي وعدم الاضطرار إلى الارتكاب مطلقاً قبل العلم أو معه يجب الاجتناب فيها؛ تحصيلاً للموافقة القطعية إن اعتبر العلم الإجمالي كالتفصيلي، وإلا لم تحرم المخالفة كذلك، فدعوى عدم اعتباره مغيبى بعدم وجودها في غاية الإشكال؛ إذ كون المناط في التكليف هو العلم التفصيلي يجوز ارتكاب الكل، وكون المناط فيه هو مطلق العلم يقتضي عدم جواز ارتكاب شيء

منها.

والقول بأن كل واحد بخصوصه غير معلوم الحكم فيجري فيه الأصل مع كونه يقتضي جواز ارتكاب الكل معارض بأن كل واحد منضماً مما علم حكمه.

والقول بأن التكليف لم يكن بكل واحد منضماً فإذا لم يكن كذلك لوحظ كل بانفراده، مردود على فرض تسليمه مطلقاً، أو في بعض الموارد بأنه وإن كان الأمر كذلك إلا أنه بوجود ما يصلح للانضمام الموجب للعلم قد حدث له ما يمنع تعلّق التكليف به منفرداً غير ملحوظ غيره معه.

ويؤيد وجوب الموافقة القطعية الإجماع المحصل والمنقول وبعض الأحاديث المقبولة عند الأصحاب، الحاكمان بإراقة الإناءين المشتبه نجسهما بظاهرهما، وإن أيدت حرمة المخالفة القطعية قرعة الشاة الموطوءة إلا أنها ليست مما تقاوم ما ذكر، وإن عمل بها بعض الأصحاب.

وعلى كل حال فلا فرق في وجوب الاجتناب عنهما أو عنها بمعنى لزوم الاحتراز كذلك حذراً من الوقوع في المؤاخذه بالمصادفة لا من حيث عنوان الاشتباه بين كونهما مثلاً مندرجين تحت حقيقة واحدة أو حقائق؛ لعدم الدليل، وإن ظهر من «الحدائق» التفصيل، وإن لم تترتب عليه سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام، فلا يجب على مرتكب أحد الإنائين المشتبهين بالخمر الحد، ولا بين وجودهما الفعلي والتدريجي، وكون الاشتباه والشك ناشئاً عن اشتباه المكلف به، أو المكلف كالخشي، وكون الأصل في كل منهما أو منها الحل أو الحرمة، وكون الاشتباه بالأصالة أو باعتبار الاشتباه بالمشتبه.

والثانية: وهي الشبهة غير المحصورة يجوز الارتكاب فيها مطلقاً، وإن كان الأقوى بقاء مقدار الحرام؛ للإجماع وللعسر والخرج والأخبار بنوعيّ مدلولها حلية كلّ ما لم يعلم حرمة وعدم الاعتناء بوجود الحرام بين المشتبهات، وأصالة البراءة؛ لعدم العلم الإجمالي المانع من جريانها. والأظهر الرجوع في أمرها إلى العرف كما عن الشهيد والمحقق الثانيين، والميسي، وصاحب المدارك الحاكم بأنها ما عسر عدّها. وربما قيل بأنها ما امتنع عدّها.

وكون بعض أدلّتها مما يشمل المحصورة لا يوجب الوهن فيه، ولا يخرج عنه كونه دليلاً أو حجة، وليس من ذلك الدوران بين الأقل والأكثر؛ لرجوعه إلى الشك في أصل التكليف على وجه قوي.

الثاني: دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام في غير الأقل والأكثر، كالظهر والجمعة في يومها، وهو قد يكون لفقد النصّ، والحكم فيه حرمة المخالفة القطعية، بل وجوب الموافقة كذلك على الأقوى. وإما لإجماله، والحكم فيه كالحكم في سابقه.

وإما لتعارضه، والمشهور فيه التخيير، وهو الأظهر عندي. وإما لاشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفاتنة أو القبلية أو الماء المطلق، والأظهر فيه بل الأقوى وجوب الاحتياط كالشبهة المحصورة، والدليل الدليل.

أو فيهما أي في الأقل والأكثر ومرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها، وهو على ما قيل على قسمين؛ لأن الجزء المشكوك إما جزء خارجي أو ذهني، وهو القيد، وهو على قسمين؛ لأن القيد إما منتزع

من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي فمرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي، وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به، والكلام في كل من القسمين يقع في أربع مسائل تظهر لك بعد التأمل.

أما مسائل القسم الأول وهو الشك في الجزء الخارجي فالأولى منها ما يكون ذلك لعدم نص معتبر فينشأ عن فتوى جماعة بجزئيته كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى فإنهم بين مصرح بوجوب الاحتياط فيه وبجريان أصل البراءة.

والحق عندي هو الأول إن كان جزء العبادة، أو مطلقاً، وقلنا بأنها أسام للصحيح، والثاني إن قلنا بأنها أسام للأعم، والمعروف بينهم هو الثاني مطلقاً.

والثانية منها ما يكون ذلك لإجماله، والحق فيه ما ذكر وإن استقوى بعض المتأخرين البراءة مطلقاً، وآخر قاعدة الاشتغال كذلك، وهي إلى الصواب أقرب من الأولى.

وإما لتعارضه، والحق فيه التخيير إن لم يكن هناك إطلاق يقتضي أصالة عدم تقييده عدم جزئيته.

وإما لاشتباه موضوعه في الخارج، والأقوى فيه الاحتياط؛ لأن الفرض تنجز التكليف بمعلوم تفصيلاً وإن وقع الشك في تحققه بالأقل.

وأما مسائل القسم الثاني وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به المنقسم إلى قسمين: أحدهما ما كان القيد فيه ناشئاً عن فعل خارجي مغاير للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة عن الوضوء، أو الغسل أو

التيمم، وثانيهما ما كان المقيد فيه متحداً معه في الوجود المذكور، فهي كمسائل القسم الأول في الحكم وإن أشكل الأمر في الثاني منه بعدم صدق الشك في الجزئية عليه، فتدبر.

الثالث: اشتباه الواجب بالحرام بأن يعلم أن أحد الفعلين واجب والآخر محرّم واشتبه أحدهما بالآخر، والحكم فيه على الأقوى التخيير؛ لأنّ الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة كذلك في الآخر.

ومن هنا ظهر لك أن ما عن الاسترابادي من أن التمسك بالبراءة الأصلية من حيث هي إنما يجوز قبل إكمال الدين، وأما بعد أن كمل وتواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بأن كل واقعة تحتاج إليها الأمة إلى يوم القيامة، وكل واقعة تقع فيها الخصمة بين اثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى أرش الكف، فلا يجوز قطعاً.

وكيف يجوز؟! وقد تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بأنه بعد أن كمل الدين لا تخلو واقعة من حكم قطعي ورد منه تعالى، وبأن من حكم بغير ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون^(١).

إلى أن قال: فالتمسك بها إنما يتم عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين، وعند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين. إلى أن قال: ثم على هذين المذهبين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده إلّا على مذهب من جوّز من العامة خلو واقعة عن حكم وارد عن الله

١- قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُصَّ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ سورة المائدة، الآية ٤٤.

تعالى.

إلى أن قال: لا يقال: بقي أصل آخر وهو أن يكون الخطاب الذي ورد عنه تعالى موافقاً لها.

لأننا نقول: هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب؛ وذلك لأن خطابه تابع للحكم والمصالح، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة قد تكون إيجاباً وقد تكون تحريماً، وقد تكون تخيراً وقد تكون غيرها، لا يعلمها إلا هو تعالى شأنه.

إلى أن قال: هذا الكلام في قبحه نظير أن يقال: الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفلى والعلو، ومن المعلوم بطلان ذلك^(١).

ثم نقل عن صاحب «الجوامع» وبدر الدين الزركشي موافقته في غير محلّه؛ لكونه خارجاً عما نحن فيه؛ إذ القائل بها إنما يقول بها في رفع التكليف بمعين، فهي موافقة مضموناً للتوقف؛ إذ المراد به التوقف عن الخصوصية.

وبالجملة: البراءة عدم تكليف؛ لعدم العلم بالمكلف به، لا تكليف بالعدم وإن لزمه صدق الإباحة الظاهرية.

وما ذكره إنما يتم لو أريد بها إثبات الإباحة الواقعية لا مطلقاً، وصدور الخطاب عنه تعالى لا ينفع مع فرض الاختفاء في بعضها إن لم يكن جُلّها.

والقائل بها إنما يقول بها بعد البحث والفحص المحصلين للقطع أو الظن المتأخّر لا مطلقاً، فهو بعد ذلك قاطع بعدم التكليف؛ لاستحالاته على

الله عند عدم الطريق إليه؛ إذ لم يكن هو السبب في ذلك.

سادسها: في شرايط جريانه الجارية على لسان بعض المتأخرين، وهي

ثلاثة:

الأول: أن لا يكون مورده جزء عبادة مركبة؛ لأن كل نص بين فيه أجزاء ذلك المركب كان دالاً على عدم جزئية ما سواها، فيكون عدم جزئية المختلف فيه منصوفاً لا معلوماً بالأصل.

وفيه - مضافاً إلى عدم اختصاصه بالجزء - أن عدم ذكره أعم من ذكر عدمه إن لم يكن على سبيل الحصر أو الحمل الذاتي، فإن أخبار البيان في الصلاة كصحيحة حماد وغيرها لم تشمل على كثير من الأجزاء، ولم تكن دلالتها على وجه الإشعار بعدم جزئية ما عداها، فإذا شككنا في جزئية جزء أو شرطية شرط لا سيما على القول بأنها اسم للأعم فلا مناص لنا عن إجراء الأصل فيه، فتكون الماهية أو المطلوب منها ما حصل منهما معاً.

وعلى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة كما عليه جمع من أصحابنا وإن كان خلاف المشهور للنص المتضمن لوجوب السؤال علينا، وعدم وجوب الجواب عليهم؛ إذ قد يعارض ذلك وجود المانع كالتقية فيزداد الأمر وضوحاً، بل قد يقال: بناء على عدم جوازه وجواز التأخير عن وقت الخطاب فقط بإجرائه لبعض المكلفين، كما لو عمل السائل بما سمع واحتمل صدور البيان وعدم وصوله إليه فإنه مستمسك بالأصل بعد الفحص حتى يبلغه خلافه.

وبالجملة: ثبوت الشيء لا يقتضي عدم ثبوت غيره، كما أن نفي الشيء لا يقتضي ثبوت غيره.

ويؤيد ذلك ما تعارف بين أصحابنا في كتبهم من قولهم في أغلب المسائل: للإجماع والأصل، أو للأصل والإجماع، أو للنص والأصل، أو للأصل والنص الصحيح، إن لم يكن المراد من الاستناد إلى الأصل لو أغمض عن الإجماع والنص.

بل قد يقال: إنه على فرض ذلك هناك فلم لا يجوز هنا.

الثاني: أن لا يتضرر بإعماله مسلم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإن إعماله في ذلك يوجب إضرار المالك، فيحتمل اندراجة في قاعدة الإتلاف، وفي عموم قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، فإن المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع، وإلا فالضرر غير منفي، فلا علم ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص، بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرار، ولكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح، وللمفتي الكف عن تعيين الحكم؛ إذ جواز التمسك به في مثل هذه الصورة غير معلوم، فيشمله عموم قوله: «إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها، ووضع يده على فيه» الحديث^(١).

وفيه:

أولاً: أن الشك المذكور إن كان في أصل الفردية فعموم «من أتلّف»، و«لا ضرر ولا ضرار» غير شامل للمشكوك فيه قطعاً.

وبالجملة: العموم وإن كان في أعلى مراتبه وأوضح منازلها إنما يشمل ما علم فرديته ولو بأقل حظّ منها، فإذا أمرنا من تجب طاعته بضرب كلّ

مشارك فشككتنا في شخص أنه مشترك أو لا فلا يسعنا التمسك على وجوب ضربه بعموم ما ذكر.

وما يتراءى من بعض الأصحاب من التمسك بعموم قوله: ﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) و ﴿أَحْلَلْ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) على ما شك في كونه بيعاً، فهو في غير محله، وإن كان الشك في الشمول بعد القطع بالفردية فلا بد من ملاحظة ذلك العام والرجوع إليه، فإن كان صريحاً في العموم أو ظاهراً فيه فنستريح إليه ونمنع جريان الأصل أصلاً؛ إذ الدليل الاجتهادي وارد أو حاكم على الفقاهتي.

وظاهر كلام هذا القائل أن الشك في الفردية لا في الشمول بعد القطع بها.

وثانياً: أنا قد بينا أن مقتضى الأصل عدم الحكم لا الحكم بالعدم، فلا ينفيه قوله: «إذا جاءكم ما لا تعلمون»، ولو نافاه هنا لنافاه مطلقاً.

وثالثاً: أن الرواية لا تختص بصورة الضرر، فالتمسك بها يناسبه التعميم؛ إذ العذر له بأن صورة عدم الضرر تستلزم تكليف الغافل، وهو قبيح، بخلاف صورته فإنه غير معلوم كونه كذلك؛ لعلم الضار بصيرورته سبباً للإتلاف، غير متجه؛ إذ قد يجهل أو يغفل مع ذلك أن لمثل هذه السببية حكماً مقررراً عند الشارع.

ورابعاً: أنه يكفي الظن بانتفاء النص الدال عنده على خلاف الأصل صراحة أو ظهوراً.

١- سورة المائدة، الآية ١ .

٢- سورة البقرة، الآية ٢٧٥ .

وخامساً: أن الظاهر في مثل ما ذكر هو التعزير، فانقطع الأصل فيه، أما الضمان فلا، فعند الشك فيه ينفي به.

وسادساً: أن أدلته عامة شاملة حتى لما ذكر، فالتخصيص يحتاج إلى دليل.

الثالث: أن لا يكون إعماله مثبتاً لحكم شرعي مخالف له من جهة أخرى، كأن يقال: الأصل عدم وجوب الاجتناب عن أحد المشتبهين، أو عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً، أو عدم تقدم الكرية حيثما يعلم بحدوثها على ملاقة النجاسة، فإن الأصل في الأول والثاني يوجب إثبات حكم شرعي وهو وجوب الاجتناب عن الآخر والملاقي، وفي الثالث يوجب الحكم بنجاسة الماء، والكل مخالف للأصل.

ولعلّه السر في عدم الحجية، وإليه ينظر استدلال بعض المتأخرين تبعاً لكاشف الغطاء في الاستصحاب بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم الثاني.

وليس في أخبار الباب ما يدلّ على حجتيه بالنسبة إلى ذلك؛ لأنها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية دون العادية، وإن استتبت أحكاماً شرعية، واستحسنه الفاضل الأصفهاني فيما لو كان إثباته للحكم الشرعي بتوسط أمر عقلي أو عادي كإثبات وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر بأصالة عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما المعين فإنه إنما كان بتوسط تعيين ملاقة النجاسة إياه، وهو إن لم يكن عقلياً فهو عادي، أو بتوسط حصر النجاسة في أحدهما وهو عقلي، وكإثبات الطهارة الحدثية عند علم تاريخ الحدث دونها لمن علم صدورهما عنه، فإن قضية أصالة تأخر الطهارة عند العلم

بتاريخ الحدث عدم وقوعها في الزمن الذي يشك في وقوعها فيه، وهو لا يقتضي إثبات وقوعها في الزمن المتأخر إلا بواسطة أمر عادي، وهو العلم بوقوعها منه، فيكون من الأصول المثبتة غير المعتمدة.

ورده في غير ذلك، وهو فيما لو كان مؤدى الأصل رفع المانع، فيثبت بسببه موضوع له حكم مقرر عند الشارع، كمن ملك مالاً كثيراً وشك في كونه مديناً بدين يستغرقه أو يخرججه عن نصاب الاستطاعة أو لا، فإن أصالة براءة ذمته من الدين يثبت الأحكام التكليفية عليه المتعلقة بالمال من وجوب الإنفاق على من يجب عليه الإنفاق عليه، والحج باعتبار أنه عند رفع المانع بالأصل يكون مستطيعاً، فتترتب عليه أحكام المستطيع، وكالماء الملاقي للنجاسة المشكوك في كبريته فإن أصالة عدم بلوغه كراً تحقق كونه قليلاً، فتجري عليه أحكامه.

وربما ظهر من بعض المتأخرين التفصيل في المقام بين ما لو قلنا بأن حجية الأصول من حيث الظن النوعي، وبين ما لو قلنا بأنها لمحض التعبد من حيث شهادة الأخبار بها، فهي حجة على الأول دون الثاني؛ استناداً فيه إلى أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً، ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه.

كيف! ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم، فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية أيضاً.

وفي الثاني إلى أن معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة منه لذلك الشيء؛

لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو حكمه بتحريم تزويج زوجته والتصرف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته؛ لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع.

نعم، لو وقع نفس النمو ونبات لحيته مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل الشارع آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية، لكن المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب. وفي الكل تأمل من وجوه:

أما الأول؛ فلأنه ليس مما نحن فيه؛ إذ الأصل لم يفد إلّا رفع المانع وهو الدين لا غير، وثبوت وجوب الحج إنما كان لاستقرار الاستطاعة التي هي بحكم ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) سبب فيه، ولأن مثل ما ذكر من توسط الأمر غير الشرعي في وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين بعد إجراء الأصل في أحدهما المعين مما قد عدّ سبباً للمنع غير ناهض لتخصيص عمومات أدلة الأصل، وتقييد مطلقاته.

وأما الثاني؛ فلأن كون حجية الأصل لمحض التعبد للأخبار يقتضي بناء على أنه في الملزوم قابل لإثبات اللازم، وإن كان عقلياً أو عادياً كونه وارداً أو حاكماً على أصالة العدم فيه؛ إذ فرض عدم تعرض الأخبار له بوجه لا يجتمع مع فرض التعارض؛ إذ هو مبني على أن ما دلّ على ثبوته دال على ثبوت لازمه حتى تعارضه أصالة عدمه.

مثلاً إذا فرض عدم ثبوت نبات لحية زيد باستصحاب حياته ولم يكن

متعرضاً لذلك أصلاً كان النبات باقياً على الأصل وهو عدمه، فكانت أصالة العدم فيه غير معارضة باستصحاب الحياة، أو ما دل عليها.

أما الأول؛ فلأن فرض المسألة أنه لا يثبت إلاّ تحريم تزويج زوجته والتصرف في ماله دون نبات لحيته ونمو ماله، وأنه لم يكن فيه تعرض لهما بأحد الوجوه رأساً.

وأما الثاني؛ فلأن الفرض فيه إن كان استصحاباً هو ترتب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن، ووجوبه من قبل الشارع لا يعقل إلاّ في الآثار الشرعية المجعولة منه لذلك الشيء؛ لأنها هي القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية.

وإذا اعترف الخصم بالمعارضة لزمه الاعتراف بدلالة أحد الأمرين أو هما معاً على ما ذكر.

وحينئذ فنقول: مقتضى الاستصحاب أو ما دلّ عليه وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً، ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك، سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادي أو عقلي مترتب على ذلك المتيقن.

ودعوى أن الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلزم ذلك المتيقن عقلاً أو عادة فلا يجب عليه؛ لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي، أو وجودي جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله غير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية، وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعل لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب

مردودة بأن ذلك تخصيص أو تقييد لما دل على اعتبار الأصل من دون مخصص ومقيّد، فهو باق على عموميه أو إطلاقه حتى تقوم البيّنة بذلك، والقدر المتيقّن من الجعل الممنوع في اللوازم مطلقاً هو الجعل بالذات والأصالة دون جعلها بالتبعية والفرض على حد جعل الطاعة والمعصية تبعاً لجعل الصلاة أو إقامتها، والزنا والغيبة ونحوهما، أو كجعل الماهية ممّن صرّح بعدم جعلها كصاحب شواهد الربوبية فيها وفي غيرها من كتبه، فإن الذي يصحّ أن يحمل كلامه عليه هو الجعل بالذات، بمعنى أنها لم تجعل بالذات وإن جعلت بتبعية الوجود كما يظهر من بعض فقرات كلامه، وصرّح به بعض شراحه.

وكون ذلك الأمر العقلي أو العادي مما لا وجود له واقعي إن أريد به أنه لا وجود له في الخارج حتى يكون موجوداً خارجياً بناءً على أن الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفاً لوجوده فمسلّم، ولكن كون ما يتعلّق به الجعل لا يكون إلّا موجوداً خارجياً هو أول الكلام؛ إذ قد يتعلّق بنفس الوجود الذي هو مظروف في الخارج وإن لم يكن موجوداً كذلك، وبفسف الاعتقادات الذهنية ولو باعتبار أسبابها، فإن كونها خارجية لا تستلزم كونها كذلك.

وإن أريد به أنه لا وجود له أصلاً فممنوع، ولأنّ فرض نفى الإشكال في الحجية أو في أن الظن بالملزوم يستلزم أو يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً مما هو دليل عليها، مع أن كون الظن النوعي حجة مما يتوقف على الجعل.

فإذا فرض أن اللوازم المذكورة لا وجود لها أصلاً فكيف تحقّق جعل الظن بها طريقاً إليها؟

فإن صحّ هذا مع ما هو عليه صحّ ما ذكرناه كذلك.
ولمجموع ما ذكرنا صحّ الاستدلال بالأصل المثبت ممن تقدم على الفاضل التوني ومن تأخّر عنه في الموارث والحدود وغيرهما.

فمن ذلك ما نقله بعض من عاصرناه عن المحقق وجماعة ممن تقدم عليه وتأخّر عنه من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا، فادّعى أحدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين؛ لأصالة بقاء حياة المورث.

ولا يخفى أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم، وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث.

نعم، لما علم بإسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث إلا أن يوجه بأن المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في «الشرايع»، ويكفي ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة في تحقق سبب الإرث وحدوث الوارثية بين الولد ووالده حال الحياة.

ومنه: ما ذكره جماعة تبعاً للمحقق في كرّ وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخّرها، فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم الكرية قبل

الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية.

ولا يخفى أن الملاقاة معلومة، فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها في زمان القلة وإلا فالأصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول؛ لأن أصالة عدم الكرية حين الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية في زمان القلة حتى يثبت النجاسة إلا من باب عدم انفكك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة، نظير عدم انفكك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

ومنه: ما في «الشرائع»^(١) و «التحرير»^(٢) تبعاً للمحكي عن «المبسوط»^(٣) من أنه لو ادعى الجاني أن المجني عليه شرب سمّاً فمات بالسم، وادعى الولي أنه مات بالسراية، فلاحتمالان فيه سواء، وكذا الملفوف في الكساء إذا قلده بنصفين فادعى الولي أنه كان حيّاً، والجاني أنه كان ميتاً، فلاحتمالان متساويان.

ثم حكى عن «المبسوط» التردد، وفي «الشرائع» رجح قول الجاني؛ لأن الأصل عدم الضمان^(٤). وفيه احتمال آخر ضعيف^(٥).

١- شرائع الإسلام ٤: ٢٢٥، المسألة الرابعة.

٢- تحرير الأحكام ٢: ٢٦١.

٣- المبسوط في فقه الإمامية ٧: ١٠٦.

٤- شرائع الإسلام ٤: ٢٢٦.

٥- المصدر نفسه.

وفي «التحرير» أن الأصل عدم الضمان من جنايته، واستمرار الحياة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني، وفيه نظر^(١).

والظاهر أن مراده النظر في عدم الضمان من حيث إن بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القدر سبب في الضمان فلا تجري أصالة عدمه، وهو الذي ضعفه المحقق، لكن قواه بعض محشيه.

والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان.

ومنه: ما في «التحرير» بعد هذا الفرع: ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع، احتمل تقديم قوله؛ عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديم قول المجني عليه؛ إذ الأصل السلامة. هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً، وأما لو ادعى زوالها طارئاً، فالأقرب أن القول قول المجني عليه، انتهى^(٢).

ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة.

والظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمته الله في «الخلاف» في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه، فإنه قوى عدم ضمان الصحيح^(٣).

ومنه: ما ذكره جماعة تبعاً لـ «المبسوط» و «الشرايع» في اختلاف

١- تحرير الأحكام ٢: ٢٦١.

٢- المصدر نفسه.

٣- الخلاف ٥: ٣٢٦، مسألة ١٣.

الجانبي والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله.

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين والشهيدين، لكن المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت، فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله إلا أنهما اختلفا في بقاءه ملفوفاً أو خروجه عن اللف، فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاء لفه فيثبت القتل، إلا أن يثبت الآخر خروجه، أو تجد فرقاً بين بقاء زيد على اللفظ وبقائه على الحياة لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما؟

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثم شك في بقاءه فيه، فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بشبوت انغساله بأصالة بقاء الماء؟

وكذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟ إلى غير ذلك، وإن كان لي في بعضها تأمل.

سابعها: في بيان ما ينقل عن أكثر المحدثين من المذاهب الأربعة فيما لا نص فيه الاحتياط والوقف والحرمة الظاهرية والواقعية، فنقول:

ربما قيل: إن التغاير بينهما اعتباري، فهي راجعة إلى معنى واحد عبر عنه بالتوقف باعتبار استناد القائل به إلى أخباره، وبالاحتياط باعتبار كون الذاهب إليه إلى أخباره، والحرمة الظاهرية باعتبار الاستناد إلى خبر التلث الدال على أن ترك الشبهة إنما كان مقدمة لتجنب المحرمات، والحرمة

الواقعية باعتبار الاستدلال بأخبار ترك الشهات من حيث إنها مشتهات استناداً إلى أنّ هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة، وهو كما ترى.

أما في الأخيرين فظاهر؛ فإن الحرمة الثابتة للشيء من حيث المقدمية لم تكن هي الحرمة الثابتة له من حيث إنه موضوع من الموضوعات التي قد ثبت لها حكم واقعي.

كيف لا! والأولى نوع اعتراف بعدم كونه محرماً في نفسه، والثانية بالعكس، فإن لحظ الاشتباه فيه كالحظ الكلبية والخزيرية والكافرية في نجاسة الكلب والخزير والكافر، بمعنى أنها كالدواعي إلى الحكم اللوحي لها في أنفسها بحسب ما تقتضيه المصلحة فيها.

وأما في الأولين فأظهر، فإن التوقف ظاهر، بل صريح في الحيرة وإن لزمه الاحتياط بترك الفتوى.

قال التلمساني: والقائلون بالوقف أرادوا به وقف خبره، والاحتياط هو الإتيان بما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل التحريم، وإن لزمه التوقف في ترك التعيين، بل الجزم بعدمه، فكيف يتخيل من كان له أدنى مسكة اتحادهما، وأن الاختلاف بينهما بمحض التعبير.

وربما قيل بأنّ الفرق بينهما حقيقي، بأن يكون التوقف أعم بحسب المورد من الاحتياط؛ لشموله الأحكام المشتهة في الأموال والأعراض والنفوس مما يجب فيها الصلح أو القرعة، فمن عبّر به أراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية من النص العام والخاص، والاحتياط أعم من موارد التحريم، فمن عبّر به أراد الأعم من محتمل التحريم ومحتمل

الوجوب، وأن يكون المعبر بالحرمة الظاهرية قد لاحظها عارضة لموضوع محكوم بحكم واقعي، أو أن أدلة الاجتناب عن الشبهات قد حرمتها ظاهراً، وإن احتمل أن يكون الحكم الواقعي هو الإباحة، أو أنه قد لحظ الشيء في الظاهر فحكم عليه بها كذلك، وإن كان مباحاً في الواقع، والمعبر بالحرمة الواقعية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم من حيث إنه موضوع واقعي، فهي له حكم كذلك، أو أنه قد استند فيها إلى أصالة الحظر في الأشياء من باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير إذنه، أو أنه أراد أن لا عقوبة على نفس التجري ما لم يصادف كون ما حصل في ضمنه حراماً في الواقع.

وبالجملة: إن كان في الواقع حراماً استحق العقوبة، وإلا فلا.
والكل كما ترى.

أما عدم اتجاه الفرق بين الأولين بما ذكر فلأن رؤساء المحدثين في مقام الجمع بين أخبار التخيير عند فقد المرجح أو تساويه، وأخبار التوقف قد صرحوا بأن مورد التوقف خصوص حقوق الآدميين من دين أو ميراث أو وقف على جماعة مخصوصين أو فرج أو زكاة أو خمس، ومورد التخيير العبادات.

وأما عدم اتجاهه بين الأخيرين في الأول فلأن مبناه عين مبنی الاختلاف الاعتباري الذي هو عين الاتحاد.

وفي الثاني فلاّتهم هم الطاعنون على من ادّعى أن الأصل في الأشياء الحظر؛ لما ذكر بأن حرمة التصرف في ملك الغير عقلاً ممنوع، فإنها تبني على السمع، ولولا ورود السمع بها لما علم، ولو سلّم كونها عقلية فذلك

فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه.

والراذون لمن قال بأن الأصل فيها الإباحة بأنه إن أراد بأنه لا حرج في الفعل والترك فمسلّم، وإن أراد أن الشارع خاطب بذلك فهو خلاف الفرض، وإن أراد أن العقل قد حكم بذلك فهو كذلك؛ لأن الفرض عدم حكم العقل فيه بحسن أو قبح، فيلزم التناقض حينئذ.

وفي الثالث فلأنه غير معلوم الصدور عنهم بهذا المعنى وإن نسبته إليهم الوحيد البهبهاني، وعلى فرضه فقد مرّ الكلام في حرمة ما حصل التجري في ضمنه مفصلاً.

ولابد من نقل بعض كلماتهم الدالة على مجموع ما ذكرنا أو بعضه، فنقول:

قال الفاضل الاستربادي في بيان الجمع بين أخبار التوقّف والتخيير في مقام: والذي فهمته أنا من كلامهم عليه السلام أنه إن كان مورد الحديثين المختلفين العبادات المحضة كالصلاة فنحن مخيرون في العمل، وإن كان غيرها من حقوق الآدميين من دين أو ميراث أو وقف على جماعة مخصوصين أو فرج أو زكاة أو خمس فيجب التوقّف عن الأفعال الوجودية المبنية على تعيين أحد الطرفين بعينه^(١).

وفي آخر: أن وجوب الإرجاء والتوقف إنما ورد فيما ليس من باب العبادات المحضة كالدين والميراث^(٢).

وفي ثالث: أنا نوجب التوقّف فيما لو ورد في الواقعة خبر ضعيف

١- الفوائد المدنية: ٣٩٠.

٢- الفوائد المدنية: ٥٢٦.

بحسب الفتوى عن تعيين أحد المحتملات، ومصادقه أن لا يقع منا قول أو فعل أو ترك مبني على القطع بأحد المحتملات بعينه^(١).

وفي رابع: أنا نوجب التوقف فيما لو ورد حديث صحيح يحتمل الوجوب والحرمة، ومصادقه هنا الترك^(٢).

هذا، وإن كان الإنصاف أن كلامهم مشتبه المقصود، غير ظاهر المراد، غير مجد أو غير مضرّ فيما هو الحق عندنا من إجراء أصل البراءة على التفصيل المذكور.

لا يقال: إن أصل البراءة إنما يجري في صورة الجهل بالحكم دون علمه، وأدلة التوقف والاحتياط تفيد العلم بالحكم فلا يجري الأصل معها. لأننا نقول: إن ظاهر أدلة الأصل أن مجراه عدم العلم بحكم الواقعة من حيث هي لا عدم العلم به ولو من حيث الجهالة، وإن تخيل ذلك بعض متأخري المتأخرين.

ثانها: في بيان مورد التخيير، وأنه بعد فقد أو تعادل مطلق المرجحات أو خصوص المنصوصة، وأنه حكم واقعي كما عليه الشيخ، أو طريق إلى الواقع كما عليه المشهور، وأنه بين خصوص الخبرين أو مطلق الأمرتين، وأنه هل يجري في القطعيين أو يختصّ بالظنيين؟ وأن منشأ الاختلاف هل هو التقية أو غيرها كإسقاط موارد السؤال أو غيره؟ وأنه إنما يجري إذا لم يمكن الجمع لقاعدة مهما أمكن الجمع فهو أولى من الطرح، أو لا؟ بل هو مقدم عليها.

١- الفوائد المدنية: ٣٣٢.

٢- الفوائد المدنية: ٣٣٣.

وفي بيان الجمع أيضاً بين أخباره وأخبار التوقف عند تساوي المرجّحات أو فقدّها، وبيان الفرق بين ما هنا وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي، وبيان جريانه في العام والخاص والمطلق والمقيد وعدمه، وبيان أن الأخذ به هل هو جائز مطلقاً أو بعد البحث والفحص عن المرجّح، وأنه لا بد من العلم حينئذ بعدمه أو يكفي الظن به، وبيان الفرق بين المرجّحات الخارجية والداخلية وعدمه، فنقول:

أما مورده فالظاهر أنه عند فقد المرجّحات أصلاً أو تساويها من كل وجه بعد اعتبار السند في الجملة.

وأما كونه حكماً واقعياً أو طريقاً إليه فالظاهر منهما من الأخبار إن لم يدع أنه إجماعي هو الثاني، وإن كان كلام الشيخ ظاهراً في الأول، وإن انتصر له بإرادة التخيير الظاهري الطريقي.

ومن هنا ردّ المحقق حكمه بالرجوع إلى التخيير في مسألة اختلاف الأمة على قولين؛ فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، بأنه أيضاً طرح لقول الإمام.

والإنصاف أن قوله في «العدة»: إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً، ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم التفصيلي بأن المعصوم عليه السلام داخل فيه سقطاً، ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة، وهذا القول ليس بقوي؛ للزومه اطراح قول الإمام.

إلى أن قال: ومنهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأي القولين، وذلك يجري مجرى الخبرين إذا تعارضا، مفرّغاً على الأول جواز الاتفاق

بعد الاختلاف على قول واحد، وعلى الثاني عدمه؛ معللاً له بأنه يلزم منه بطلان القول الآخر، وقد قلنا: إنهم مخيرون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك صريح في كونه حكماً واقعياً وإلا لما كان لإبطاله ونقيضه بالاتفاق بعد الاختلاف معنى أصلاً^(١).

وأما أنه بين خصوص الخبرين في الأحكام أو مطلق الأمارتين فالظاهر منهما بين أصحابنا هو الأول؛ إذ التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام - كاللغة والرجال - يوجب التوقف كما في أقوال أهل اللغة والرجال لاعتبارها من حيث الطريقة إلى الواقع دون السببية وإن لم يحصل منها الظن الفعلي، والأخبار كذلك لولا النص على الترجيح فيها، فهو في مثل ذلك أصل إن لم يكن أحد المتعارضين على وفق الأصل، بناء على ما هو المشهور من الترجيح به، والترجيح فيها فرع التناقض أو التضاد الناشئ عن توارد حكمين كذلك على موضوع واحد، فلا ترجيح لعدم أحدهما؛ لعدم اتحاد الموضوع بين الأصل والدليل العلمي، ولا بينه وبين الظني المدلول للعلمي إن كان عقلياً كأصل البراءة والاحتياط والتخيير لكونه وارداً عليه رافعاً لموضوعه، ولا بينه وبينه وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب؛ لكونه حاكماً عليه وإن لم يرفع موضوعه، فإن النص الظني يرفع حكم الشك دون نفسه، ويشير إليه بمدلوله اللفظي، ويتعرض لحاله بالتعرض القولي كما هو ضابطة الحاكم والمحكوم.

ولعل ذلك ونحوه هو السر في تقديم الاستصحاب السببي على المسببي، وفي تقديمه على أصل البراءة وقاعدة الاشتغال والتخيير.

وفي تقديمه مع البراءة والاحتياط على تفصيل على القرعة.

ومن هنا صدّ المشهور عن القرعة في الشبهة المحصورة؛ لمكان أحدها وهو الاحتياط، بل لعلّه السر أيضاً في تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب واليد عليه، وإن تقدمت عليها البينة، وتقدم هو على سائر الأصول، وإلا فهي خارجة عن موارد الترجيح.

وأما أنه هل يجري في القطعيين أو يختصّ بالظنيين؟ فالمصرّح به بينهم أنه لا تعارض في القطعيات كفعليات الظنون؛ لأنّ المنطوق فيهما على الصفة الفعلية دون النوعية، وحصولهما لشخص واحد في زمن واحد في موضوع واحد غير ممكن.

قال بعض من عاصرناه: إن التعارض لا يكون بين الأدلة القطعية؛ لأنّ حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن.

ومنه يعلم عدم وقوعه بين الظنيين بالفعل؛ لأن اجتماعهما في المتنافيين محال، فإن وقع في كلامهم خلافه فمحمول على الظن النوعي إلى آخره.

وهو على إطلاقه على وجه يشمل قطعة الصدور أو ظنيته إن لم نقيده بما عداه لقرينة المقام غير متّجه؛ إذ القطعان والظنان الفعليان قد يجتمعان فيه، فيحتاجان إلى العلاج، والقطع طريق معذرة كما مرّ، فأيّ مانع من تعلق الجعل به إثباتاً ونفيّاً؟ وإن أعذر القاطع له حين قطعه فتعتبر فيما أفاده النوعية كغيره.

نعم، يستحيل الجعل فيما استجمع الثلاثة منه كالعلم بناء على أن

السماع عن الصادقين ليس بشرط كما تقدم.

وأما منشأ الاختلاف فقد يكون هو التقية، وقد يكون هو غيرها كأجوبة وردت علينا مجردة عن كيفية أسئلتها، وقد يكون غير ذلك كما دلّ عليه قوله ﷺ: «أتاكم الحديث من أربعة» الحديث^(١).

وتخصيص البعض له بها وإن لم يكن أحد المتعارضين على وفقها في غاية الإشكال.

وأما أنه إنما يجري إذا لم يمكن الجمع للقاعدة المذكورة، أو لا، بل يجري مطلقاً، فصريح كلام الشيخ ابن جمهور الأحسائي في «عوالي اللآلي»: «أن الجمع مقدّم على الرجوع إلى المرجّحات المتقدّمة عليه.

وربما صرح بعض بعدم اعتبار تلك القاعدة؛ لعدم الدليل عليها إن لم يكن قائماً على عدمها كأدلة الرجوع إلى ما ذكر من دون تعرض لها.

ويظهر ذلك من المحدث البحراني حيث قال: والمعتمد عندنا ما ورد عن أهل بيت الرسول ﷺ من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات^(٢). والإنصاف أن ذلك إنما يتم لو لم نقل بدلالة الحسن عن الرضا عليه السلام: «فردّوا متشابهها إلى محكمها»^(٣).

وقول الصادق: «ولو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»^(٤)، بملاحظة صدره عليه، وإلا فلا.

١- الكافي ١: ١٥٧، ح ١.

٢- الحدائق الناضرة ١: ٩٠.

٣- عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٩٠، ح ٣٩.

٤- معاني الأخبار: ١، ح ١.

كيف لا ! وهو رافع للتضاد، فلا يحتاج معه إلى الرجوع إلى المرجحات، إلا أن يقال: إن إعراض المشهور عن روايته أوجب وهنهما، وهو كما ترى.

وأما الجمع بين أخباره وأخبار التوقف، إما بما ذكرناه سابقاً، وربما ادّعى دلالة مقبولة ابن حنظلة الواردة في المتخاصمين في دين أو ميراث عليه.

وإما بحمل رواية التوقف على ما لو أمكن إزاحة العلة والتخير بالرجوع إلى الإمام في زمن الحضور كما يشعر به أو يدل عليه صريحاً قوله عليه السلام: «أرجه حتى تلقى إمامك» ^(١).

وإما بحمل رواية التوقف على التوقف في الفتوى، ورواية التخير على التخير في العمل كما يشعر بذلك «فأيهما أخذت» ^(٢).

وأما بيان الفرق بين ما هنا وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي فالظاهر أن الثانية ناظرة إلى حكومة العقل مع قطع النظر عما ورد في الشرع، وعن متفاهم العرف، والأولى ناظرة إلى ذلك.

وأما جريانه في العام والخاص والمطلق والمقيد فالحق فيه العدم؛ إذ لا تعارض في الحقيقة حتى يحتاج إلى المرجح، ولذا قد عبّر الكل في الأولين بما يدل على وجوده ظاهراً، حيث قالوا: إذا ورد عام وخاص متنافيا فالظاهر وحكموا فيهما وفي الأخيرين بالتخصيص والتقييد للفهم العرفي، وإن كانوا بين مشرط التكافؤ وغير مشرطه حتى ذهب إلى أن العام وإن

١. الكافي ١: ١٦٧، ح ١٠.

٢. الكافي ١: ١٦٥، ح ٧.

كان كتاباً يخصصه الخاص وإن كان استصحاباً.
وأما بيان أنّ الأخذ به هل هو جائز مطلقاً أو بعد البحث، فالحق فيه
عدم الجواز حتى يعلم عدم المرجح.
وفي الاكتفاء بالظن وجه.

وأما بيان الفرق بين المرجّحات الخارجية والداخلية فالمعروف بينهم
فيه أن الأولى هي كل مزية خارجة عن أحد المتعارضين مستقلة في نفسها
ولو لم يفرض وجودهما كالكتاب والسنة المتواترة القطعية مثلاً، والثانية
بالعكس كالشهرة ونحوها.

وفي صدق الترجيح بالأولى إشكال إن لم يكن مقطوعاً بعدمه.
وعلى كل حال فقد تكون في السند وقد تكون في الدلالة كما دل
عليه الخبران المتقدمان، والمعروف تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح
بصفات الراوي كما دلت عليه المرفوعة دون العكس، وإن دلت عليه
المقبولة، فتدبر.

المقام السادس: في الاجتهاد والتقليد

والأول - على ما قيل - افتعال من الجهد بضمّ الفاء، وهو الطاقة
والوسع، أو منه بفتحها وهو المشقة كما عن الفراء فيهما.
وعلى ذلك يكون معنى اجتهد في الشيء هو أنه أتى به وفعله بقدر
طاقته ووسعه، أو ارتكب المشقة، ومعنى الاجتهاد فيه الإتيان بقدر الطاقة
والوسع، أو ارتكاب المشقة، فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظي القابل
للمعنيين، وإن لم يطلق عليه المشترك اصطلاحاً؛ لاختلاف المبدأ في

المعنيين، فلا اشتراك لا في الهيئة ولا في المادة.

أما في الهيئة فظاهر.

وأما في المادة؛ فلأنها مختلفة بالنظر إلى المعنيين كلفظ المختار.

فإن قلنا: إن المبدأ هو الجهد بالضم يكون المعنى الاصطلاحي الذي عرّفوه به وهو است فراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي قسماً خاصاً من المعنى اللغوي، فيكون منقولاً عن الأعم إلى الأخص.

وإن كان المبدأ هو الجهد بالفتح يكون المنقول إليه أي المعنى الاصطلاحي معنى خارجاً عن المعنى اللغوي، ومنافياً له، ومجازاً بالنسبة إليه، فيكون اللفظ منقولاً إلى المعنى المجازي بطريق النقل عن اللازم إلى الملزوم، فإن بذل الطاقة والوسع في الأحكام ملزوم للمشقة، لكن لما كان الغالب في المنقولات هو النقل من العام إلى الخاص، فالظاهر أن الاجتهاد المصطلح مأخوذ ومنقول عن الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة.

وإذا ظهر لك المنقول والمنقول إليه والمناسبة بينهما على تقدير جعل المصطلح هو الأمر الحالي ظهر لك الحال إن جعلنا الاجتهاد في الاصطلاح الملكة كما عرفه بها بعضهم، انتهى.

وللكلام فيه نظر من وجوه:

أحدها: أنه على فرض صحة ما نسبته إلى الفراء وعدم ترجيح ما نسب إلى الصحاح من أنهما بمعنى واحد بجميع احتمالاته عليه فالتحقيق يقتضي أن اتصاف اللفظ بالاشتراك يكون على وجوه: أحدها أن هذه المادة على أي كيفية تكون وفي ضمن أي هيئة تحصل فهي مشتركة كلفظ «اضرب» بناء على أنه حقيقة في الوجوب، ومشارك المادة بين قرع القارح المقروع

والمشي في الأرض، فإن اشتراك المادة فيه لا يختص بحصولها في ضمنه، بل كما يحصل أيضاً في ضمن صيغة الماضي والمضارع واسما الفاعل والمفعول ونحوهما، سواء قلنا بأن للمواد وضعاً مستقلاً أو لا، وإن كان على الثاني لا يخلو من نوع خفاء.

ومنه لفظ عين، فإن الاشتراك فيه لا يرتفع بالتصغير والنسبة، وكذا الحروف بالنسبة إلى المفاهيم الكلية وإن عرض التغير لبعضها بما يلحقه كـ «من» عند لحوق نون الوقاية لها، وعدم عموم حصول المادة فيها وفيما تقدمها إنما كان لعدم تصرّفهما.

ثانيها: أن هذه الصيغة في أيّ مادة تحصل فهي مشتركة كلفظ «أضرب» بالنسبة إلى الوجوب والندب بناء على اشتراكها بينهما، فإن الاشتراك فيها من هذه الحيثية يعود إلى الاشتراك في «أفعل»، فهي مشتركة بينهما، وإن فقد الاشتراك في المادة باختصاص الضرب فيها بالقرع، وحينئذ فلا يختلف الحال بين ما ذكر وبين سائر ما يتحقق به صيغة «أفعل».

ومن هنا جعل العنوان في مبحث الأوامر «صيغة أفعل» وما في معناها. ثالثها: أن هذه المادة على هذا النحو الخاص مشتركة بحيث لو زال ذلك التركيب لزال الاشتراك كلفظ اجتهد ومختار، ويمكن أن يكون هذا هو السر في عدّ جماعة الأخير منهما من المشترك على وجه.

ففي «المعالم» في باب المَجْمَل: وأما اللفظ المفرد فكالْمَشْتَرَك؛ لتردده بين معانيه، إما بالأصالة كالعين والقرء، وإما بالإلغال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول^(١).

وتبعه المحقق القمي حيث قال: وأما المفرد فإما إجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في أول الأمر كالقراء، أو بسبب الإعلال كالمختار^(١)، بناء على أن قوله: «أو بسبب الإعلال» معطوف على قوله: «في أول الأمر» كما هو الأنسب من حيث القرب اللفظي والمعنوي، وأما بناء على عطفه على سبب الاشتراك ففيه تمام الدلالة على الخلاف.

والتحقيق: أننا إن اكتفينا في المشترك بالوضع النوعي، بمعنى الرخصة الحاصلة في ضمن الحكم بالإعلال، أو قلنا بتحقيق الوضع الشخصي فيما ذكر، وإن اختلفت جهات الوضع أو الموضوع أو الموضوع له كان من المشترك اللفظي، واختلاف المادة بالنظر إلى المعنيين لا يمنع من ذلك؛ إذ هو لا يخرج عن أحد المذكورات، فإنك إذا اعتبرت في وضع الاجتهاد لبذل الوسع أخذه من الجهد بالضم ولا رتكاب المشقة اشتقاقه من الجهد بالفتح كان الاعتباران جهتين في الوضع غير مختلئين في اشتراكه كباقي الجهات، وإن اعتبرتهما في المصدر بمعنى أن هذا الوصف المتصف بكون الجهد بالضم والجهد بالفتح مادة اشتقاقه قد وضع للمعنيين المذكورين كانتا جهتين في الموضوع، وإن اعتبرتهما في بذل الوسع والطاقة وتحمل المشقة بمعنى أنهما إنما صلحا أن يكونا معنيين للفظ الاجتهاد الشامل بظاهره للمبتدئين ولو على جهة التردد من حيث كون الوسع والطاقة معنى الجهد بالضم، والمشقة معنى الجهد بالفتح كانتا جهتين في الموضوع له، وإن لم نكتف بالوضع النوعي، ولو لعدم تعقل تعدده هنا بغير الاعتبار، وقلنا بعدم الوضع الشخصي ولو على جهة التعيين لم يكن لذلك من المشترك

اللفظي قطعاً، وعدّه منه مجازاً، ولعله ظاهر من قابل المشترك اللفظي بالصوري ممثلاً له بالمختار، بل ومن أسلفنا عنهما على التحقيق، وإن فات الخصم هذا الوجه حيث زعم أنه ليس من المشترك اللفظي؛ لاختلاف المبدأ بالنسبة إلى المعنيين.

وتوجيه كلامه بأن اختلاف المبدأ في المعنيين مما يوجب تجويز إرادة أحدهما غير المنافي لذلك المبدأ على وجه التمانع بأن لا يكون المراد من الاجتهاد عند أخذه من الجهد بالضم إلّا بذل الوسع والطاقة، وعند أخذه من الجهد بالفتح إلّا ارتكاب المشقة، فلم يكن المراد به إلّا معنى واحداً، وهو معنى إرادتهما على فرضين متنافيين، وذلك لا ينافي قبول اللفظ للمعنيين المفروض في كلامه؛ إذ المراد به القبول ولو على جهة الترديد، بمعنى أنه لم يكن هناك مانع من ورود اللفظ على أحد المعنيين بالخصوص تصحّ نسبته إلى الوارد أو المورد، ويكون هذا هو السرّ في عدم إطلاق المشترك عليه اصطلاحاً إنما يتم لو لم نعتبر الوضع في المشترك، وإلّا فكون ما ذكر من مراعاة المبدأ جهة في الوضع أو الموضوع أو الموضوع له مقتضاه رفع التمانع غير الإرادي الثابت في مطلق المشترك، فإنه إذا كان علّة مثلاً في إحداث الوضع فلاشك في ارتفاع مراعاته بعده، واحتمال إرادة أنه لم يحدث في لفظ الاجتهاد سوى الاشتقاق من المجرد فلا بدّ من المراعاة في شموله، فيقع التمانع المانع من الاشتراك ينفي أنه من المشترك المصطلح؛ لعدم شرطه، فلا يحتاج إلى التعليل المذكور، فتدبر.

ثانيها: اعلم أن لفظ الكلّي في مراتب الاستعمال يقع على وجوه: أحدها: أن يستعمل في الطبيعة الكلية المجردة عما سواها لا على أن

يكون التجريد شرطاً أو شرطاً في المستعمل فيه أو المستعمل أو الاستعمال، بل بمعنى أن التقييد غير معتبر فيها كذلك.
وبالجملة: إن اللفظ مستعمل في المعنى الكلي لا بشرط، لا أنه مستعمل فيه بشرط.

نعم، أو بشرط لا فيكون على نحو الوضع لو فرض كذلك.
والظاهر من الصور الأربع في مثل ذلك أن وجه الفرد في الكلي كاف في تحقق الوضع له.

نعم، في كفاية وجهه في الكلي المحكوم بكونه مورداً للاستعمال في الاستعمال فيه إشكال، ربما ظهر من الأكثر العدم، ومن بعض الاكتفاء بذلك، وإن كان بين الضعف، وحينئذ فإذا عرض النقل التعيني لذلك اللفظ من معناه إلى ذلك الفرد الذي لم يوجد الاستعمال فيه بوجه من الوجوه عدا الوجه الذي له في الكلي ينبغي أن يكون قد نقل من معناه الحقيقي إلى ما لم تسبق له المجازية فيه ولا الحقيقة أيضاً، بناء على ما هو المعروف من اعتبار شطرية الاستعمال فيها.

ثانيها: أن يستعمل بعد استعماله في الكلي في ذلك الفرد على جهة الخصوصية حتى يشتهر فيه ويصل إلى حد الحقيقة معها، ولا يكون ذلك إلّا في التعيني، والنقل في هذا الفرض إلى معنى مجازي وإن كان فرداً من المعنى الحقيقي قبل النقل؛ لأن قصد الخصوصية لا يخرج عن الفردية وإن امتنع التوجه إلى جهتها بالتوجه إلى جهة ضدها.

نعم، قد يقع التردد في ذلك بعد النقل، واعتبار أنه معنى مستقل للفظ بعدما كان فرداً على حد سائر الأفراد نظراً إلى أن معنى ترفعه عن الفردية

بقصد الخصوصية هل هو امتيازُه عن الأفراد بقصد ذاته في إطلاق الكلّي دونها، بناءً على أن معنى استعمال مثل الدابة في الفرس على جهة الخصوصية أن الفرس مع الخصوصية دابة، وهو لا يمنع من صدق اللفظ على باقي الأفراد، فضلاً عن فرديتها، فحيث يصل بالاشتهار إلى حدّ الحقيقة ينبغي أن لا يترفع عن تلك الصفة وإلاّ لكان المنقول إليه غير المجاز حقيقة أو اعتباراً، أو كونه نفس الكلّي وأنّ الكلّي ينحصر فيه على وجه يكون حملة عليه ذاتياً وإن كان بطريق الادّعاء، فيكون اللفظ بعد النقل على حدّه قبل النقل، وليس الثابت قبله إلاّ كونه هو المعنى لا غير، فيكون بعد النقل كذلك.

والتحقيق يقتضي أن الحصر الادّعائي إنما يرفع إرادة باقي الأفراد من ذلك الكلّي بعد الحصر لا فرديتها، ولو سلم رفعه لها فإنما هو رفع بحسب الادّعاء؛ لكونه مفاد الحصر الادّعائي، وهو لا يوجب الرفع بعنوان الحقيقة، وعدم إطلاقه على الوجه الأول والثاني بعد النقل على باقي الأفراد إنما كان لهجر الكلّي من حيث النقل، وهجره من حيث النقل وعدم الإطلاق على المنقول إليه بمراعاة النقل لا يوجبان خروج المنقول إليه عن الفردية أصلاً، فتدبر.

ثالثها: أن يستعمل الكلّي بعد استعماله في الطبيعة من حيث هي في الفرد من حيث الفردية، ثم يتعقّب النقل عن وضع تعيّن أو تعيّن ليكمل ما تتحقّق به الحقيقة.

والتحقيق يقتضي أنهما محال.

أما الأول؛ فلأنّ اشتهاار الكلّي في الفرد من حيث انطباقه عليه وأنّه

أحد محققاته وروابط خارجية هو عين اشتهار الفرد بكليته، وهو نفس اشتهار الكلّي في معناه، لا سيّما على القول بأن الاستعمال على هذا الوجه هو عين استعمال الكلّي كما يظهر منهم في عدّة مقامات، وحينئذ فكلما ترامى وعلا في الاشتهار فقد ازداد بذلك تأكيد الوضع للكلّي وغلبة جنس الاستعمال فيه؛ إذ كثرة استعماله في فرد مخصوص على هذا الوجه لا تفكّ عن غلبة جنس الاستعمال للكلّي، وقلة المستعمل فيه لا تلازم قلة الاستعمال، فلم يخرج بذلك عن حيازة الكلّي، ولم يتحقق النقل في لفظ الكلّي، ولا هجر معناه، ولا كون الفرد منقولاً إليه، فحكمه حكم الفرد المستعمل فيه الكلّي من حيث الخصوصية على أن تكون مستفادة من القرينة، وإسقاط حيثية الفردية مقدّمة للنقل قبل الاشتهار والوصول إلى حدّ الحقيقة رجوع إلى الأول وفي أثانته مع كونه رجوعاً أيضاً غير كاف بدون تحققهما بعد الإسقاط على وجه يكون أول بداية الأول منهما آخر زمان الإسقاط أو ما بعده بفاصلة قلّت أو كثرت دون ما تقدمه لاختلاف الوجه؛ إذ الاشتهار الذي قبل إسقاط حيثية الفردية إنما كان لها وبعده لمكان الخصوصية؛ إذ لا واسطة على فرض الاستعمال في الفرد، فلا يكفي ضمّ الأول إلى الثاني في صيرورة الفرد منقولاً إليه، وبعد كمال الاشتهار المشرف على الإيصال إلى الحقيقة لولا المانع مع كونه كراً على ما تقدم أيضاً غير مجد إلّا مع فرض تحقق اشتهار آخر يمكن أن يوصل به إليها على النحو المذكور؛ لما تقدم.

ولا فرق في هذه الصورة بين الحكم بإسقاطها أو انفعالها بالسقوط بمجيء الحقيقة، وإن كان الأخير هنا مشكلاً؛ إذ انفعالها بالسقوط بمجيء

الحقيقة بلا فاصلة مع كونه فرع مجيئها وهو محال.

واستلزامه ثبوت الحقيقة في غير ما اشتهر ليس بأولى من انفعال المعنى بثبوت الحقيقة بالسقوط إن لم يدع أن الثاني أولى لترتب الحقيقة فيه على السقوط على القول بالاكتفاء بمثل ذلك بدون تجوز دون ترتب السقوط عليها؛ لعدم مجيئها بعد، وإن شارفت أو أظهرية انفعالهما معاً على القول بذلك عن الإسقاط، أو انفعالية كل منهما عن الآخر ولو لوجود جهة خفية للفعل فيهما في بعض الصور كإجراء اللفظ مجازاً بعد السقوط قبل الوصول بلا فاصلة يعتد بها، وحقيقة بعد الوصول أو بعدما يتحقق به مفهوم الانفعال فيهما؛ إذ ليس هما كالانكسار الحاصل عن الكسر إن لم يدع أنه مطلق التأثير عن الغير، فتدبر.

واختصاص هذه الصورة بما ذكر دون غيرها؛ لأنها هي التي يحتمل فيها صور الانفعال لا غير.

وأما إسقاط حيثية الفردية بعد الوصول إلى حد الحقيقة فلا أنه مرتب على الوصول وهو محال؛ لما تقدم من أن الاشتهار المذكور بدون إسقاط حيثية الفردية أو سقوطها عين اشتهار الكلّي، والمترتب على المحال محال. وأما الثاني فكونه بدون الإسقاط أو السقوط محالاً أظهر من أن يبين؛ لأن ثبوت الوضع له على فرض صحته على هذا الوجه لا يزيد على ثبوت أصل الوضع، وأما معهما فيظهر الكلام فيه مما مر.

ولعله لهذا فسر المعنى في قول المحقق التفتازاني: المنقول منه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الأول حتى هجر الأول، وهو في اللغة حقيقة في المعنى الأول، مجاز في الثاني، وفي الاصطلاح المنقول فيه

بالعكس كلفظ الصلاة المنقول من الدعاء إلى الأركان المخصوصة المشتملة على الدعاء، فإنه في اللغة حقيقة في الدعاء، مجاز في الأركان المخصوصة، وفي الشرع بالعكس.

ومنه ما غلب في بعض أفراده بالمجازي غير الفرد للموضوع له الأول؛ استناداً إلى أن الفرد من حيث الخصوصية أيضاً معنى مجازي، فمقتضى المقابلة أن الأول مجازي غير فرد، والثاني مجازي متّصف بالفردية، بل لعلّ ذلك أيضاً هو السرفي حصر المنقول في كلام المحقق المذكور بما غلب في معنى مجازي، وما غلب في بعض أفراده بناء على ما فهمه هذا القائل.

والحاصل: أنه لو كانت غلبة المنقول في الفرد المرتب عليها كونه حقيقة بعد الوصول إلى حدّ الاستغناء عنها أعم من غلبته واستعماله من حيث قصد الخصوصية والفردية المرتب على أولهما مجازية الفرد المستعمل فيه، وعلى الثانية حقيقة لكان عمومهما كافياً في المقابلة، فلا يكون دليلاً لهذا القائل.

وكلام المحقق وإن توجه الكلام عليه في عدة مقامات: منها: اعتبار خصوص الغلبة في القسم الأول، وهو إنما يتم في المنقول بالوضع التعيني.

ومنها: اعتبار كون المنقول إليه فيه أيضاً معنى مجازياً، وهو أيضاً إنما يتم فيه، وإلا ففي المنقول التعيني قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً بأن لم يتحقق فيه الاستعمال أصلاً، أو يكون غلطاً كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

والثاني وارد على فرض ورود الأول، وإلا فلو سلّم حصر القسم

الأول بما غلب لزم كون المنقول إليه معنى مجازياً، فلا يتوجّه قطعاً.
ومنها: كون الصلاة مثلاً في الأركان المخصوصة مجازاً لغوياً، مع أنهم لم يعهدوها.

ونحو ذلك مما ليس هذا مقام ذكره، فهو دال على ما حققناه.
والعمدة في الحمل المذكور هو التعبير في القسم الثاني بالغلبة التي لا تنطبق على اعتبار الفردية، فلا يرد مثله فيما نحن في صدد بيانه؛ لعدم اعتبار الخصم الغلبة في القسم الأول.

رابعها: أن يستعمل الكلّي في فرد الفرد، وله صور:
الأولى: أن يستعمل فيه بواسطة أنه فرد فرد، وفرد الفرد فرد مع اعتبار قيد الفردية في الاستعمالين إن تحققا، وإلا ففي استعماله فقط، والنقل إليه بعد اعتباره يظهر الكلام فيه مما مرّ مفصلاً.

الثانية: أن يستعمل فيه أيضاً كذلك مع اعتبار قيد الخصوصية في الاستعمالين على فرضهما، وإلا فخصوص استعمال الكلّي، والأول منهما يرفع فردية الفرد وكلية الكلّي بالنسبة إليه ولو ادّعاء، بناء على رجوع استعمال الكلّي مع قيد الخصوصية إلى الحمل الذاتي كما مرّت الإشارة إليه، فإن لازم استعمال الحيوان في الرومي على جهة الخصوصية اتحاد الحيوان مع الرومي على وجه لا يكون للأول مصداق، بل ولا مفهوم غير الثاني، ولزام استعمال الإنسان فيه كذلك ما ذكر أيضاً، وحينئذ فيكون لازم اللازمين أن الحيوان والإنسان مترادفان، فعلى تقدير نقلهما تعيناً بأن يغلبا حتى يستغنيا في فهم المعنى عن الغلبة أو تعينا ولو بتعقبه التجوز والاشتجار معاً قبل أن ينتهي اللفظ إلى حدّ الحقيقة يكون المنقول إليه فيهما مجازاً

مشهوراً لا غير في الأول، وأعم منه في الثاني؛ لما أشرنا إليه من أنّ النقل التعيني قد يكون بعد أصل التجوّز، وقد يكون بعده، وبعد الاشتهار قبل الوصول إلى حد الحقيقة، والثاني مع كون النقل إليه تعيناً أو تعييناً نقلاً إلى معنى مجازي يعكس الكلية ادّعاء قبل النقل، وحقيقة بعده، فإن الحيوان إذا كان حقيقة في الرومي لا غير بناء على اشتراط هجر المعنى الأول في النقل مطلقاً كان فرداً للإنسان، إن استعمل فيه من حيث الفردية كان حقيقة، وإن استعمل فيه من حيث الخصوصية كان مجازاً.

نعم، قبل الوصول إلى مراتب الحقيقة في الوضع التعيني أو التعيني ولو بإحداث الوضع قبل الوصول إلى حد الحقيقة بعد الاشتهار كما أشرنا إليه يظهر الكلام فيه مما مرّ؛ إذ بناء على أن الاتحاد الذاتي الناشئ عن الحصر الادّعائي لا يسلب الكلي ما ثبت له بحسب الوضع حقيقة، وإنما يسلبه ذلك ادعاء، وهو لا يوجب التعاكس الادّعائي.

الثالثة: أن يستعمل الكلي في فرد الفرد أيضاً من حيث إنه فرد، ويستعمل الفرد في فردة على سبيل الخصوصية.

والنقل في الأول مع الإسقاط أو السقوط أو بدونهما قد مرّ الكلام فيه. وأما في الثاني تعيناً أو تعييناً فهو نقل إلى معنى مجازي، وإن كان من مصاديق حقايق الكلي، فإن اعتباري الكلي فيه باقياً حتى بعد النقل؛ إذ لا ملازمة بين التجوز فيه والتجوز في نفس الكلي، فإن الإنسان إذا استعمل في الرومي مثلاً بعنوان الحصر كان مجازاً، ومجازيته لا تسري إلى كليه؛ إذ هو لم يخرج بذلك عن كونه حيواناً ناطقاً، غاية الأمر أن تشبث الرومي بالفردية بعد التجوز والحصر قبل النقل أو بعده صار أقوى منه قبلهما؛ إذ قد كان

بواسطة، والآن بدونها، فإذا استعمل الحيوان في الإنسان من حيث إنه فرد ثم نقل إليه مع عدم رفع اليد عن اعتبار الحيثية فقد ذكرنا أنه محال، ومع رفع اليد نقل إلى معنى مجازي هو المعنى المنقول إليه الإنسان، فيرجع إلى الترادف بعد التزل.

الرابعة: أن يستعمل الكلّي في فرد الفرد مع تجريده عن الشخصات الصنفية لا لعروض الشخصات الشخصية المعينة لفرد من ذلك الصنف في مورد استعماله على جهة الخصوصية، بناء على أن المراد من الحصر الحمل الذاتي؛ لأن الكلام فيه يظهر مما مرّ من أنه إن وصل إلى حد الحقيقة بالاشتهار فنقل إلى معنى مجازي وإن لم يصل مع تحققه فمجاز مشهور، وإلا فمجاز كباقي أنواع المجاز، وإن أحدث فيه الوضع التعيني فنقل إلى مجازي مشهور أو غيره؛ لأن الغرض أنه مستعمل على جهة الخصوصية، ولا لعروض مشخصات صنف آخر لذلك النوع أو غيره، لما سيأتي؛ بل لرجوعه إلى النوع فيفرض الاستعمال فيه استعمالاً في النوع، فيأتي الكلام في استعمال الكلّي في فردة فيه من دون تفاوت، ويكون ما دلّ على النوع وما دلّ على الصنف مترادفين، فإنّ الرومي بعد اعتبار الناطقية فيه إذا جردته عن وصف الرومية وجعلته فيه اسماً بلا مسمى غير ملحوظ فيه المعنى الوصفي كالألقاب بإرجاعه إلى مطلق الحيوان الناطق لا ينفك عن مرادفته الإنسان.

وليس هذا أمر يفيد الاتحاد الناشئ عن استعمال الحيوان فيه على وجه الحمل الذاتي ادعاء قبل النقل، وحقيقة بعده؛ إذ ذلك إنما يقتضي تجريد الحيوان عن الكلية الثابتة له قبل ذلك الشاملة لنوعه وله بالواسطة

كما يظهر منهم للمتبع.

وأما مع تجريده عن الشخصيات النوعية لا لعروض مشخصات نوع آخر لذلك الجنس أو غيره لخروج الكلّي على الفرض الثاني عن محلّ الكلام؛ إذ هو في استعمال الكلّي في فردّه وعدم خروجه عن حيازة الكلّي واعتبارات استعماله على الفرض الثاني، ولا عروض مشخصات صنف آخر لذلك الصنف من ذلك النوع أو غيره، أو الشخصيات الشخصية كذلك للتعليل المذكور؛ بل لرجوعه إلى الجنس، وحينئذ فيمتنع النقل إليه تعيناً أو تعييناً، بل اعتبار الفردية أو الخصوصية؛ لأنه على هذا التقدير عينه من كل وجه، والخصوصية الحاصلة من كون لازم كل معنى هو أنه غير غيره، فيكون هو هو لا غير غير مراده.

نعم، لو قيس ذلك الكلّي بالنسبة إلى ما فوقه لكان الحكم فيه ما تقدم.

والاعتباران للكلّي بالنسبة إلى فردّه يجريان في الخاصة إن اعتبرت أنها الذات المتلبّسة بالمبدأ شأناً، وإن كان غير واضح، وفرد الفرد إن اعتبرت أنها كذلك فعلاً، فإنه إذا اعتبر كون الضاحك شأناً هو الخاصة كان حكمه حكم الإنسان في كونه مورد اعتباري استعمال الحيوان، وإن اعتبر كون فعلية هو الخاصة كان فرداً للإنسان وفرد الفرد للحيوان، وإن اعتبرت أنها نفس المبدأ كما هو الحق.

وإن من عبّر بالأول إنما يريد ذلك كما يشعر بذلك اعتبار قيد الحيثية، فلا يتأتّى فيها ما ذكر.

ومما ذكر يظهر حال العرض بالنسبة إلى الخاصة على الفرض الأول،

بل وإلى النوع والجنس، فتأمل.

خامسها: أن يستعمل الكلّي في الفرد أو فرد الفرد ابتداء من دون سبق الاستعمال فيه.

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في أن مثل هذا الاستعمال هل هو كاف في ثبوت الحقيقة لمعنى الكلّي بناء على ما هو المعروف من شطريته أو شرطيته مطلقاً، أو غير كاف كذلك، أو التفصيل بين استعماله على جهة الخصوصية أو الفردية، ففي الثاني يجتزى به دون الأول؟ وجوه ليس هذا محل ذكرها والتصديّ لتحقيق كل واحد منها، وبيان ما يترتب عليها.

المقام الثاني: في بيان مورد التجوّز وصحة النقل وعدمه تعييناً أو تعيّنًا. ويظهر وجه جميع ذلك مما تقدم، فلا نطيل بذكره.

وعلى كل حال، فالمقام الأول مبنيّ على ما هو الحق من أن الاستعمال الحاصل في ضمن الوضع غير كاف في ثبوت الحقيقة، إما للمناقشة في الصغرى، أو في الكبرى بعد تسليم الأولى، وأن المعتبر هو الاستعمال قبل تحقق الوضع في الحقيقة الثابتة عن وضع تعيّن كما يظهر من سياق كلام جماعة، أو بعده كما يظهر من آخرين، وبعد الوضع لا غير ولو بفاصلة ما لم يتعقّبها الهجر بالفعل في الحقيقة الثابتة عن وضع تعيّن فإنه لا يشترط فيه أن يكون متعقّباً للوضع، والاستعمال لما نصوا عليه في مثل «الرحمن» من أنه نقل بعد الوضع قبل الاستعمال، ومعنى الهجر حينئذ عدم ترتب الأثر عليه، فيكون استعمال اللفظ فيه بعد النقل والهجر استعمالاً في غير ما وضع له، فيكون مجازاً، كما لو استعمل فيه بعد الهجر مع كونه

مما وضع له واستعمل فيه.

والتحقيق: أن الاستعمال قد لا يتحقق في الوضع التعيني على الوجه الأول، بأن تتحقق الحقيقة بعد آخر الاستعمالات بلا فصل بطريق اللزوم، فيكون زمان الحقيقة على التحقيق خالياً عن الاستعمال، وزمان الاستعمال فاقداً للحقيقة.

وأما في الوضع التعيني فلأن قول الواضع: وضعت هذا لهذا ونحوه لم يكن متضمناً للاستعمال، ولا لازماً له.

أما الأول؛ فلأن الاستعمال هو إجراء اللفظ على المعنى مريداً له به ولو بواسطة، ولا شك أن ما ذكر توطئة لإرادة المعنى بذلك لا عين إرادة المعنى من اللفظ بإجرائه عليه، وعلى فرض تسليمه فلا نسلم الاكتفاء به في ثبوت الحقيقة.

والحاصل: أن القول بالاكتفاء به في ثبوت الحقيقة كالقول باشتراط هجر المادة في تحقق الهجر ضعيف.

وما يترأى من عبارات بعض أهل المعقول من الاكتفاء بالاستعمال بعد النقل والهجر كما في المطابقة التقديرية فعلى فرض تسليم أنه بعد النقل والهجر فأعمية المطابقة تغنيانا عن تكلف الجواب.

وأما الثاني؛ فلأنه قد يوضع اللفظ ولا يستعمل كما مثلاً.

وعلى فرض التسليم فالإكتفاء به قبل تحققه في ثبوت الحقيقة بناء على ما هو المعروف بينهم، بل لم نجد فيه خلافاً عنهم من أن المعتبر هو الاستعمال الفعلي غير متجه.

هذا إذا أريد باللزوم اللزوم على هذا الوجه، وإن كان خارجاً عن

محل النزاع.

أما لو أريد لزوم تحققه لتحقيق الوضع في زمانه فقد مرّ ما يطله.
 ثالثها: اعلم أن الكلمة بعد الوضع إذا لم تستعمل أصلاً لم تتصف
 بالحقيقة أو المجاز أو الغلط، وإن استعملت فيما وضعت له من حيث إنه
 كذلك فحقيقة، واعتبار الحيثية أولى في اصطلاح التخاطب؛ لعدم اطراد
 الحد على تقديره باستعمال المشترك بين معنيين في اصطلاح واحد في
 أحد معنييه مجازاً لعلاقة الآخر، أو غلطاً بملاحظة الوضع للآخر مع عدم
 العلاقة، فإنه يصدق عليه كلمة استعملت فيما وضعت له في اصطلاح
 التخاطب.

٤٧٦

ولو قيل بأن قيد الحيثية معتبر حتى مع التقييد بقي اصطلاح التخاطب،
 فيخرج ما يخرجه ما لو لم يكن مع التقييد لقليل بأنه حينئذ قيد مستدرک،
 مضافاً إلى أنه ربما يوهم خلاف المقصود؛ إذ أحد احتماليه أنه متعلق
 بالاستعمال، فيكون المعنى حينئذ أن الحقيقة هي الكلمة المستعملة في
 اصطلاح التخاطب فيما وضعت له مطلقاً، فيشمل ما لو استعمل النحوي لفظ
 الفعل في مطلق الحدث، فإنه مما وضع له في اللغة.

ولعلّ هذا هو المراد بقول المحقق التفتازاني: فالجار والمجرور متعلق
 بقوله «وضعت» لا بـ «المستعملة»^(١)؛ إذ لا معنى له عند التأمل؛ لأنه على هذا
 الفرض يخرج الحد عن كونه مطّرداً، إلا أنه لا معنى له عند التأمل.

ومن هنا فسره بعضهم بأن المتبادر من استعمال الكلمة في شيء
 إطلاقاً عليه وإرادة ذلك الشيء منها، فالمستعمل فيه نفس المعنى لا

اصطلاح التخاطب، وإن كان يبعد من مثله إذ ذلك غير محتمل إلا في بادي الرأي، فضلاً عن كونه متبادراً.

نعم، نقله بعضهم عنه، وعلى فرض صحة النقل يكون ظاهر كلامه أن التعليق بما ذكر لولا هذا المانع جاز، وقد عرفت ما فيه، إلا أن يرجع إلى اعتبار قيد الحيثية، وحينئذ فيكون القيد المذكور مستدركاً وإن استعملت في غير ما وضعت له بدون علاقة أو ملاحظتها على الخلاف الآتي فغلط، وفي كون المستعمل في مثله غير الموضوع أو الموضوع المستعمل في مثله بدون الوضع أو اعتباره من الغلط ولو كان لعلاقة، أو المجاز إن كان لها، ومن الغلط إن لم يكن، أو واسطة بين الحقيقة والمجاز والغلط كما يظهر من بعض محققي المتأخرين حيث أخرجهما بالمقابلة عن الكل، وجوه.

وإن استعملت في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب مع وضعها له وعدمه في غير ذلك الاصطلاح كلفظ الصلاة في الأول الموضوع في اللغة للدعاء، وفي الشرع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، وفي لسان المتشرعة فقط بناء على عدم ثبوتها للأركان المخصوصة فمجاز إن كان الاستعمال لعلاقة معتبرة، أو ملاحظتها مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فكناية، بناءً على أن الاستعمال فيها في غير الموضوع له مع جواز إرادته، وإلا فهي من أفراد الحقيقة، وبناءً على عدم جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وإلا فهي من أفراد المجاز.

ومن هنا كان المتجه ترك التقييد بالقرينة المانعة؛ لأنها إما أن تكون من أفراد الحقيقة أو المجاز، ومن هنا استضعفه بعض المتأخرين استناداً إلى ما ذكرنا.

وكون الاستعمال فيها في غير الموضوع له لأجل أن ينتقل منه إليه لا يوجب الفرق؛ لكون المجاز أعم من ذلك، وإن كان ثبوت مثل ذلك مشكلاً.

واضطرب ظاهر كلام المحقق التفتازاني في ذلك، ففي باب تعريف المسند إليه بالعلمية اعتبرها من أفراد الحقيقة حيث قال: ويجب أن يعلم أن أبا لهب إنما استعمل في الشخص المسمى به، لكن لينتقل منه إلى جهنمي^(١)، كما أن طويل النجاد يستعمل في معناه الموضوع له لينتقل منه إلى طول القامة.

وفي البيان في تعريف المجاز اعتبرها بخلافه، وإن استعملت في غير ما وضعت له في ذلك الاصطلاح، بأن استعملت فيما وضعت له في اصطلاح آخر؛ متابعة لأهله بدون ملاحظة علاقة، بناء على اعتبارها في المجاز وإلا فبناء على اعتبار نفس العلاقة يشكل انفكاك التجوز عن مثل ذلك في بعض الموارد فحقيقة، فتكون في الحكم، كما لو لم يحدث فيها وضع آخر.

وهو وإن لم نقف على مصرح به، بل ربما استفيد من بعض كلماتهم خلافه، إلا أنه ربما استفيد من أكثرها.

ففي كلام المحقق التفتازاني: الدابة إذا أطلقت على الفرس باعتبار مجرد أنه يدب على الأرض حقيقة، وباعتبار خصوصية الفرسية والدبيب جميعاً تكون مجازاً، هذا من حيث اللغة، وأما من حيث العرف فهي موضوعة له ابتداء.

١- أنظر: مختصر المعاني للتفتازاني: ٥٠.

قال بعض شراح كلامه: إن لفظ الدابة يطلق على الفرس تارة على سبيل الحقيقة لغةً، ويكون ملاحظة الديب هناك لصحة الإطلاق على ذات ما له ديب، ولا ملاحظة حينئذ لخصوصية ذات الفرس أصلاً، وتارة على سبيل المجاز اللغوي، ويلاحظ فيه خصوصية الذات، ويعتبر الديب على أنه علاقة مصححة لإطلاقه على خصوصية هذه الذات، وتكون أيضاً مصححة لإطلاقه على خصوصية ذات أخرى توجد فيه، وقد يطلق على الفرس باعتبار نقله إليه عرفاً، وبهذا الاعتبار لا يصح إطلاقه على كل دابة كما في الحقيقة الأصلية، ولا على كل خصوصية كما في المجاز المتفرع على تلك الحقيقة، بل لا يطلق بهذا الاعتبار إلا على خصوصية ذات الفرس.

فإن الظاهر أن الإطلاق في كلامهما على المعنى اللغوي في العرف لا باعتباره لا في اللغة، وإن احتمل.

وفي كلامه أيضاً: أن لفظ الأسد إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية، وفي الرجل الشجاع يكون مجازاً لغوياً^(١).

قال بعض شراحه: إنما قيد بهذا مع أن لفظ الأسد ليس مما يتفاوت بحسب عرف حتى لو استعمله النحوي أو المتشرع يكون على حد الأمر عند استعمال اللغوي، بناءً على أن إطلاق الحقيقة اللغوية عليه إنما هو بهذه الحيثية، أي باعتبار أن الخطاب بعرف اللغة.

وأيضاً يمكن أن يكون احترازاً عن انعقاد اصطلاح طارٍ فيه، وكون الخطاب باعتباره، فإن ظاهر كلامه أنه لو انعقد الاصطلاح ولم يكن

الخطاب باعتباره لم يخرج عن كونه حقيقة لغوية، وأن أهل العرف إذا أطلقوا لفظ الأسد على المعنى المذكور باعتبار أن الخطاب بعرف اللغة لا يخرج عن كونه حقيقة لغوية.

ومما يؤيد ما ذكرنا تعليلهم خروج لفظ الصلاة بمعنى الدعاء إذا استعملها المتشرع، أو بمعنى الأركان إذا استعملها اللغوي عن حد الحقيقة بأنها لم تستعمل من حيث الوضع، وإنما استعملت من حيث العلاقة.

والحاصل: أن الذي يظهر بعد التنوع في كلماتهم في مباحث الحقيقة والمجاز وثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها لا سيما قولهم بأن استعمال الشارع لفظ الصلاة فيما وضعت له عند المتشركة بناء على عدم وضعها له عنده تبعاً لا يكون من باب المجاز إن لم يدع لكونه منهم؛ لظهور بطلان النسبة إليهم على جهة الحقيقة على فرض العكس، وإن احتمل الصحة.

وحكم بعضهم بأن لفظ الصلاة مثلاً إذا استعملت في لسانه تبعاً لأهل اللغة في الأركان المخصوصة بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ومعهودية هذا المعنى بينهم من المجاز اللغوي وغير ذلك هو الحكم بحقيقة ما ذكرنا.

وحمل قولهم: فخرج بقيد الحيثية أو اصطلاح التخاطب مثل لفظ الصلاة على ما إذا كان الاستعمال للعلاقة، وإلا فكيف لا يكتفى بالتبعية في هذا المقام، مع الاكتفاء بها على القول بعدم النقل أصلاً، كما إذا قلنا: إن الصلاة باقية على المعنى اللغوي، والشارع إنما زاد فيها أمراً خارجاً عن حقيقتها، وحينئذ فلا بُد في ادعاء عدم النقل في لفظ الاجتهاد بأن يقال: إن المستعمل فيه فرد من كلي استعمل فيه اللفظ تبعاً له، كلفظ الحيض على

رأي، ولا أقل من الشك، والأصل عدم النقل إن كان تعييناً، وعدم زوال الارتباط إن كان تعييناً.

والمعارضة بأصالة عدم المتابعة إنما تتم لو كانت المتابعة أمراً وجودياً لا يكفي فيها نفي النقل بالأصل.

وأما بناء على أن المتابعة هي معنى كون اللفظ غير منقول لا أثر من آثاره حتى يكون الأصل مثبتاً، فهي غير متجهة.

سلمنا، ولكنه معارض بأصالة عدم ملاحظة الوضع الظاهر من معتبر الحيثية، فبقي الأصل الأول سليماً عن المعارض.

سلمنا، ولكن كون المستعمل متابعاً لغيره في الاستعمال أو مستقلاً به كلاهما أمر وجودي أو عدمي، فكما يمكن أن يقال: إن المتابعة أمر وجودي لكون قيودها كمرعاة حال الغير ونحوها أموراً وجودية كذلك يمكن أن يقال: إن الاستعمال فيه من حيث وضع اللفظ له أيضاً أمر وجودي لكون قيوده كمرعاة كونه موضوعاً له ونحوها أمور وجودية.

وكما يمكن أن يقال: إن الثاني أمر عدمي لكونه عبارة عن عدم المتابعة كذلك يمكن أن يقال: إن الأولى كذلك لكونها عبارة عن عدم ملاحظة الوضع في اصطلاح التخاطب.

سلمنا، ولكن نقول: إن ما ذكرناه ليس هو فيما نحن فيه إلا الاستعمال من حيث الفردية فهو أمر ثابت بوضع اللفظ للكلي، وليس هو بأمر حادث يشك في ثبوته لمعارضة حادث آخر، ومن هنا لم يدع أحد المعارضة في مثل ذلك.

سلمنا، ولكن الترجيح للأول بناء على الترجيح بكثرة الأصول، بناء

على أن حجيتها من حيث الظن النوعي، والاكتفاء بالملاحظة الثانية في الثاني، والقول بأن الأصل لا يجري فيها يقتضي الاكتفاء بمثلها في الأولى. والقول بأن الحكم بالتعارض وعدمه إنما يفرض مع عدم القطع أو الظن بالنقل الحاصل فيما نحن فيه من التصريح بكونه معنى اصطلاحياً الذي هو بمنزلة التصريح بالنقل إنما يتم لو لم يعلم أو يظن بأن منشأ التصريح هو وجوده مستعملاً فيما ذكر مع كونه إن لم يكن ظاهراً في المتابعة فلا أقل من كونه أعم منها ومن مراعاة الوضع.

هذا، مع أن لنا أن نقول: إن الاصطلاح أيضاً أعم مما ذكر كما يظهر منهم في مقام المخاصمات لا سيما قولهم في بعض الموارد: وإن كان اصطلاحاً من الخصم، فهو مما لا مشاحة فيه. وقولهم بأن هذا في الأصل لكذا، ثم استعير بحسب الأصل لكذا، أو غير ذلك.

قال المحقق التفتازاني في جواب من ادّعى أن الوحشي بغير ما اشتمل على تركيب يتنفر الطبع منه لا يخلّ بالفصاحة: إن هذا اصطلاح مذكور في كتبهم حيث قالوا: الوحشي منسوب إلى الوحش الذي يسكن القفار ثم استعير للألفاظ التي لم يؤنس استعمالها.

وفي مقام آخر: وإن أردت بالفصاحة معنى آخر وزعمت أن شيئاً من التنافر والغرابة والمخالفة لا يخل بها فلا مشاحة.

والقول بتحقيق الاصطلاح بالنقل بعد الاستعارة في العبارة الأولى غير ظاهر؛ لظهورها في تحقيقه بمجرد الاستعارة، فتأمل.

رابعها: أن النقل إلى غير الفرد قد يكون نقلاً إلى معنى مجازي بأن

يكون النقل فيه تعيينياً أو تعينياً بعد الاستعمال مجازاً قبل الوصول إلى حد الاستغناء عن الاشتهار، وقد لا يكون المنقول إليه في الثاني معنى مجازياً، بأن يكون قد استعمل فيه غلطاً؛ لعدم ملاحظة العلاقة، وإن وجدت بناء على أن المعبر هو ملاحظتها، وبدونها يكون غلطاً، وقد حكى القول بذلك صاحب التلويح.

بل ربما يحمل عليه أكثر عبائر القوم؛ لظهورها في كون الاستعمال في المجاز مغللاً بالعلاقة، وإن كان الحق أن مثل ذلك بناء على اعتبارها إنما يوجب غلطية الاستعمال لا المستعمل، فيكون المستعمل حينئذ مجازاً؛ لوجود العلاقة، وإن كان الاستعمال غلطاً، وقد لا يكون مجازاً ولا غلطاً بأن يكون اللفظ فيه قد نقل قبل الاستعمال مطلقاً، وحمل النقل في كلام الخصم في الثاني على التخصّصي، وفي الأول على التخصيصي، أو على الأعم منهما مع ما فيه مما يظهر لك مما تقدم تفكيك لا يُصار إليه بغير دليل. وعلى التخصيصي فيهما وأن مقابلة الثاني للأول باعتبار باقي قيوده - ومنها المنافاة - يردّه أن جميع ما اعتبر فيه من القيود معتبر في الأول، بناءً على أن النقل فيه لا يتحقق إلّا بعد استعمال الكلّي فيه على جهة الخصوصية.

ولعلّ الذي أوهمه هو كلام المحقّق التفتازاني المتقدّم.

خامسها: أن كون الغالب في المنقولات هو النقل من العام إلى الخاص حتى يرتّب عليه كون الاجتهاد المصطلح مأخوذاً من الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة، إن أريد به ذلك بالنظر إلى الوجود فعلى فرض تسليمه فالكلام في حجية مثل هذه الغلبة، وإن أريد به الغلبة الحاصلة من

شيوخ العام في التخصيص، وقولهم: ما من عام إلّا وقد خصّ، بناء على عموم لفظ الاجتهاد أو شمول العام فيما ذكر للمطلق أيضاً، ففيه أن المراد بذلك هو غلبة ورود المخصص على العام، أو إرادة الفرد منه على جهة الفردية وإن لم يكن مورداً للاستعمال إلّا هو بالخصوص لا على أن يكون لا معنى له إلّا هو بالخصوص؛ إذ ذلك هو معنى استعمال الكلّي في الفرد من حيث الخصوصية، وهو نادر أيضاً، وبه يتأكد ندور ما ذكر؛ إذ هو مترتب عليه، والحكم بالمجازية لا لمكان الخصوصية؛ لعدم معهوديتها في باب العام والخاص عنهم، بل المعهود عنهم فيه أمور آخر، فراجع.

ومن هنا ذهب بعض محققي المتأخرين - كالمحقق القمي وبعض من تأخر عنه وتقدّم عليه - إلى أنه منقول من الاجتهاد بمعنى تحمّل الجهد والمشقة، وهما وإن لم يصرّحاً بذلك إلّا أن ذكرهما المعنى الاصطلاحي بعد ذكرهما له لغة شاهد صدق على ما ذكرنا.

وعلى كل حال فلا بد من التعرّض لبيان ما هو عليه عند القدماء وبعض المتأخرين من الجواز وعدمه إجمالاً قبل الشروع فيه حداً رسماً، بساطة تركيباً، دليلاً دلالة، حكماً إنياً، كمّاً كيفاً، جنساً نوعاً، عرضاً صنفاً، شرطاً شرطاً، مانعاً معداً؛ ليزداد الطالب بصيرة في ذلك، فنقول:

قال أستاذ المتكلمين محمد الشهير بابن قبة الرازي: مذهب الإمامية أن الأحكام منصوصة، واعلموا أنا لا نقول منصوصة على الوجه الذي يسبق إلى القلوب، ولكن المنصوص عليه بالجمال الذي من فهمها فهم الأحكام من غير قياس ولا اجتهاد^(١).

أقول: محطّ النظر في كلامه من وجوه:

الأول: أنه إن أراد أن الأحكام كلها منصوصة قد وصل النص بها إلينا، ففيه - مع مخالفته لضرورة مذهبنا وظاهر آخر كلامه كما سيأتي بيانه إن شاء الله، ومنافاته لمنع التعبد بخبر الواحد عقلاً الذي لم ينسب إلى غيره بملاحظة قلة المتواتر والمحفوف بالقرينة من الآحاد، وندرة ما ورد الكتاب به منها - أنّ ورود النصّ في كل واحد منها على فرض قطعية صدوره مع كونه ظني الدلالة لا يغني عن الاجتهاد.

وإن أراد أنها منصوصة كذلك في صدر الإسلام وإن لم يصل النص بها إلينا، ففيه - مع كونه ليس محلّ خلاف يعرف - أنّ عدم الاستغناء بالنص في غير مورده عن الاجتهاد على هذا الفرض أظهر وأبين.

وإن أراد أنها منصوصة في الجملة حتى في صدر الإسلام، ففيه - مع مخالفته للنصوص البالغة حدّ التواتر، أو القريب منه، وكلمات جمهور أصحابنا أو إجماعهم؛ إذ لم نقف على مخالف في ورود النص كذلك حتى في أرش الخدش، سوى ما توهمه عبارة المحقق في أصل البراءة، واقتضاؤه عدم الاستغناء على وجه أظهر منه في سابقه - أنه خلاف ما يقتضيه الجمع المعروف باللام.

الثاني: أن النصوصية المنفية في كلامه إما بمعنى عدم احتمال الخلاف في دلالة اللفظ لغة وإن احتمل عقلاً أو مطلقاً، لكن لا مطلقاً، بل بحسب تلك اللغة.

وبالجملة: المراد بالنصّ فيها النص الذي هو مرادف للمحكم، أو قسم منه، وهو المقابل للظاهر، أو التفصيلية التي هي بمعنى أن في كل حكم

خاص لموضوع خاص دليلاً خاصاً، والظاهر منهما بل المقطوع به هو الأول، واحتمال الثاني في غاية البعد، وسيأتي بيان مدركه وفساده، وحينئذ فنفي كونها منصوصة بهذا المعنى إثبات للاحتمال بجميع مراتبه عدا المساوي لإخراجه اللفظ إلى قالب التشكيك المقتضي لرفع دليлите المرتب عليها الاستدلال به، وهو المعنى المشهور في تفسير: متى قام الاحتمال بطل الاستدلال، ومتى جاء الاحتمال لم يستغن عن بذل الوسع، بناء على عدم اختصاص مورده بتحصيل الظن بالحكم الشرعي، وإن كان الدليل تفصيلاً؛ إذ كونه نصاً وغيره أمر فوق التفصيلية، فالتفصيل قد يكون نصاً فلا يحتمل، وقد لا يكون فيجري فيه الاحتمال المذكور، والأول نادر أو غير موجود.

ومن هنا ادعى العلامة الإجماع على ظنية دلالة الألفاظ على الإطلاق، ولم نقف على مخالف في ذلك سوى الفاضل الاستربادي، وتبعه الفاضل النيشابوري، فإنهما قد ذهبا إلى أن أكثر الأحاديث قد صارت دلالتها قطعية بمعونة القرائن الحالية والمقالية.

وأنت إذا تأملت عرفت أن هذا الكلام يجري على الاحتمال الثاني بوجه أتم من الوجه الأول؛ لأن الاحتمال المحتاج معه إلى الاجتهاد إذا جرى في دلالة الألفاظ لفقدها النصوصية وإن كانت تفصيلية جرى لفقدها التفصيل مع كونها غير نص بطريق أولى؛ لأن احتمال كونها غير منصوصة بمعنى أنه لم يأت الدليل التفصيلي بها، وإن كان الذي قد أتى بها نصاً بمعنى أنه غير محتمل للخلاف، وإن أمكن في كلامه فيما عدا المجمل؛ لاشتراك ونحوه إلا أنه مع بعده ومنافاته ظاهراً للفقرة الآتية بعد ذلك؛ لأن فهم معنى اللفظ منه أعم من عدم احتماله خلاف الإجماع المتقدم.

الثالث: أن الموجود فيما وقفنا عليه من النسخ: ولكن المنصوص عليه، ولا يستبعد أن يكون التغيير فيه من النسخ، وأن الأصل مجرد من اللازم مع تأنيث الضمير.

وعلى الأول يكون بالجمل خبر، لكن إن كانت مشددة، وخبرها أو خبر المنصوص إن كانت مخففة؛ نظراً إلى كونها عاملة حينئذ، أو عاطفة. وعلى الثاني فهي مخففة عاطفة، وبالجمل حال مؤسسة أو مؤكدة. وعلى التقديرين، فقلوه: «إن من فهمها فهم الأحكام» صفة للجمل، وحينئذ فيكون المعنى على الأول أن المنصوص عليه منها منصوص عليه بالجمل التي من فهمها فهم الأحكام، أي أحكام تلك المنصوصة لا غير، ويكون القياس والاجتهاد المنفيان إنما هما القياس والاجتهاد في خصوص هذا القسم، ونفيهما في مورد خاص لا يدل على نفيهما مطلقاً، ونفي القياس كذلك إنما هو للإجماع وضرورة المذهب والاختبار المتضافرة، وهو لا يدل على نفي الاجتهاد كذلك.

وعلى تقدير أن المراد أن «من فهمها»: فهم أحكام ذلك المنصوص وغيره فالعبارة صريحة في جواز الاجتهاد؛ لأن استفادة حكم غير المنصوص بدلالة الاقتضاء والتنبيه والإيماء والإشارة ونحوها من المنصوص من الاجتهاد، فلا بد من حمل الاجتهاد المنفي في كلامه على الاجتهاد بالرأي في مقابل النص، أو من غير دلالة أصلاً، أو في الطرق المنهي عن الركون إليها.

ويكون المعنى على الثاني بعد القطع بخلو كثير من الوقائع من النص أن من فهم الجمل فهم الأحكام ولو باللحن والرمز ودلالة الاقتضاء والتنبيه

والإيماء والإشارة كما دلّ عليه حديث «حتى يلحن له»^(١)، وهو صريح في جواز الاجتهاد، فلا بدّ من الحمل المذكور.

هذا كلّه على تقدير أن المراد من الجمل ما هو الظاهر منها، وهو جمع جملة.

وأما على فرض أن المراد من الجمل: الإجمال مع ارتكاب نوع استخدام في ضمير «من فهمها» بإرجاعه إلى الجملات، فهو على تقدير إمكان إرادته في العبارة لا بد من الحمل فيه بالتقريب المتقدم.

الرابع: الفهم إما العلم أو جودة الذهن أو مشترك بينهما.

والذي استظهره بعضهم أن النسبة بين الفهم والعلم عموم وخصوص من وجه، وحينئذ فقد يتحقق الأول بدون الثاني، فلا يلزم من فهم الحكم العلم به، وإن كان لي في ذلك تأمل.

سلمنا، ولكن العلم بل القطع مطلقاً على ما قيل لا يمتنع أن يكون نتيجة للاجتهاد، وأن تخصيص جملة من الأصحاب له بالاستفراغ في تحصيل الظن إما اشتباه منهم، وإما محمول على اختصاص جملة من المباحث به كالحجية والتنجزية، فإن القطعي لا نزاع في حجيته على المعروف بينهم.

سلمنا، ولكن كونه في اللغة كذلك لا يقتضي أن يكون في العرف عاماً أو خاصاً كذلك، بل المراد به فيه مطلق الإدراك، وهو قريب من كونه هيئة للنفس بها تتحقق معاني ما تحس به نفسه، بل قد يدعى أنه في اللغة كذلك، وحينئذ ففهمهما على هذا الوجه لا يغني عن الاجتهاد.

الخامس: أن منعه جواز العمل بما ذكر على الإطلاق مناف لعمله به في عدة مقامات، منها عدم إمكان جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ استناداً إلى أنه لو جاز التعبد به في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً، وأن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً، وبالعكس، في مقابل الكتاب والنصوص المتواترة أو البالغة حداً يقرب منه.

وا احتمال أنه ليس من هذا الباب لكون المدعى الاستحالة العقلية فيكون الحكم بذلك عقلياً قطعياً إنما يتم مع كون دليله كما ترى لو لم يكن للمجتهد في كل واقعة دليل عقلي راجع إلى قبح التكليف بما لا يطاق.

سلمنا، ولكن بعد إجماع كافة العقول على خلافه امتنع أن يكون المدعى هو الاستحالة العقلية؛ إذ غاية ما يتصور حينئذ أن يكون قطعياً له بحسب اجتهاده؛ لما عرفت وستعرف أن مورد الاجتهاد أعم من الظنيات، فحرمة العمل به تقتضي حرمة مثل ذلك، فتأمل.

السادس: أن القول بوجوب الاجتهاد وأنه دليل أو حكم إنما كان بعد القول بانسداد باب العلم وبقاء التكليف القطعي.

والحاصل: أنه لما دار الأمر بين أمرين: سقوط التكليف، والتكليف بما لا يطاق، وهما منفيان بالإجماع والضرورة التزمنا بوجوبه، ولما كان هو أسبق من السيد وأتباعه المدعي انفتاح باب العلم لم يلتزم بذلك؛ لتمكّنه من تحصيل العلم بدون استفراغ الوسع، بل ربما قيل بانفتاح باب العلم وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية عندهم عدا ابن الجنيّد إلى زمن العلامة الحلّي، ومن هنا أكثر في التشنيع عليه الفاضل الاستربادي بما سيأتي

التعرض له ولما يرد عليه حتى انتصر له من لا يوافقه على أصله كالمقدس البحراني.

ففي «فتح الباب» للفاضل النيشابوري بعد كلام له: وما كان أحد من الإمامية على هذه الطريقة من المتقدمين إلّا ما نسب إلى ابن الجنيّد، وإنما شاعت بين المتأخّرين في زمن العلامة طاب ثراه، وسيأتي عن قريب إن شاء الله ما يوضّح لك بطلان هذه الدعوى.

وبالجملة: فنفيه جواز العمل بالاجتهاد للمتمكّن من العلم بدون مشقة لا يكون دليلاً على نفيه لمن انسد الطريق عليه.

السابع: أن قبول ما ذكره هنا تعبّد بخبر الواحد، وقد منع منه، فاللازم من قبول ذلك عدم قبول هذا، وبالعكس.

والحاصل: قبول قوله بأنّه لا يجوز العمل بخبر الواحد الظاهر بل الصريح في الإيجاب الكلّي غير القابل للتخصيص؛ لكونه على حسب ما يدّعي عقلياً يقتضي أنه لا يجوز العمل بما ذكره هنا؛ لكونه خبر آحاد، وقبول ما ذكره هنا يقتضي أنه يجوز العمل بخبر الواحد، فيرتفع الإيجاب المذكور، فتأمل.

وقال الشيخ رحمته في «العدة»: وأما الظن فعندنا وإن لم يكن أصلاً في الشريعة تستند الأحكام إليه، فإنه تقف أحكام كثيرة عليه، نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين، ونحو جهات القبلّة وما يجري مجراه^(١).

وقال فيها أيضاً: وأما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل

محذور استعمالهما، ونحن نبين ذلك فيما بعد^(١).

وقال فيها أيضاً بعد نقل عدم الخلاف بين أهل التحصيل على عدم اختلاف الاجتهاد فيما لا يجوز تغييره عقلاً عما هو عليه من وجوب إلى حظر، أو من حسن إلى قبح، مثل كون العالم قديماً أو محدثاً، وإذا كان محدثاً هل له صانع أم لا؟ ومثل صفات الصانع وتوحيده وعدله والنبوة والإمامة وغير ذلك، ومثل كون الظلم والعبث والكذب قبيحاً، وشكر المنعم وردّ الوديعة والإنصاف حسناً، وما يجري مجرى ذلك، ونقل عدم الخلاف بين أهل العلم على جوازه فيما يصحّ تغييره كذلك في نفسه، وخروجه من الحسن إلى القبح، ومن الحظر إلى الإباحة، ونسبة القول بالجواز شرعاً وأن المجتهد مصيب في اجتهاده، وفي الحكم في الثاني إلى أكثر المتكلمين والفقهاء وأبي حنيفة على ظاهر نقل، والعدم إلى الأصم وبشر وأبي حنيفة على آخر، وأن الحق في واحد فيما عدا القياس من الاستدلال وغيره إلى أهل الظاهر، وأن الحق في واحد، وعليه دليل قائم، وإنما عداه خطأ، أو أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده، وفي الحكم إلى الشافعي: والذي أذهب إليه وهو مذهب شيوخنا المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى رحمته الله وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمته الله: أن الحق في واحد، وأن عليه دليلاً، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً^(٢).

أقول: من الظاهر البين أن مراد الشيخ الاجتهاد في مقابل النص، أو فيما علم عدم اعتباره من الأدلة، أو عن غير دلالة أصلاً كما يشعر به، بل

يدل عليه صريحاً قوله بعد ذلك: واعلم أن الأصل في هذه المسألة القول بالقياس والعمل بأخبار الآحاد؛ لأن ما طريقه التواتر وظواهر القرآن فلا خلاف بين أهل العلم أن الحق فيما هو معلوم من ذلك. إلى أن قال: وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته، وإذا ثبت ذلك دلّ على أن الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحققة.

وأما ما اخترته من القول في الأخبار المختلفة المروية من جهة الخاصة فلا ينقض ذلك؛ لأن غرضنا في هذا المكان أن نبين أن الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحققة دون الجهة التي خالفناها، وإن كان حكم ما تختص به الطائفة والاختلاف الذي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه في الأخبار، فلا تنافي بين القولين، وهذه الجملة كافية في هذا الباب^(١).

وحاصل ما اختاره هناك: أن اختلاف فتاوى أصحابنا المبني على اختلاف الفتاوى الواردة عنهم عليهم السلام لا يستلزم تناقضاً بينها حتى يكون الحق في واحد؛ لأن كلاً ينسب فتواه إليهم عليهم السلام؛ إذ لم يظهر له أن ورودها من باب التقية، وكل ما هو كذلك يجوز العمل به إلى ظهور القائم عليه السلام، وإن كان وروده في الواقع من باب ضرورة التقية، فكل واحد منهما حق، إحداهما عن الاختيار والأخرى عند ضرورة التقية، بخلاف اختلافها المبني على غير ذلك، فإن كل واحد من المفتين يقول أولاً: هذا حكم الله في الواقع حال الاختيار بحسب ظني، ثم يقول: كل ما هو كذلك يجوز لي ولمقلدي العمل به قطعاً و يقيناً.

والحاصل: أنه لا ينبغي لك الشك في أنه ممن يذهب إلى وجوب الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي من الدليل الشرعي بعد النظر إلى ما نقلناه عنه، وحمله الأحاديث المختلفة على المحامل البعيدة بدون شاهد ظاهر فيها، ودعواه إجماع الطائفة على العمل بأخبار الآحاد المجردة عن قرائن الصدور، ودعوى العلامة الإجماع على كون دلالة الألفاظ ظنية، فقول المحقق في «المعتبر» بعد نقله كلام الشيخ الأخير: وأما ما يفتقر إلى اجتهاد ونظر فإنه يجب على المجتهد استفراغ الوسع فيه، فإن أخطأ لم يكن مأثوماً، إن أراد به الرد على الشيخ بالصغرى المرتب عليها الكبرى، بتقريب أن يقال: إن ما كان الحق فيه في واحد مع كونه خصوصاً قد لا يفتقر إلى الاجتهاد فلا يجب فيه، وتكون مخالفته خطأ يترتب عليه الفسق المترتب عليه الإثم، وقد يفتقر إليه فيجب فيه وتكون مخالفته خطأ لا يترتب عليها شيء مما ذكر، فالإطلاق غير مناسب.

ففيه: أنه لم يظهر من الشيخ دعوى خلاف ذلك بالنسبة إلى وجوب الاجتهاد كما تقدم، وإن ظهر منه أنه مخطئ مأثوم.

وإن أراد به الرد عليه في الإثم عند الخطأ، بتقريب أن يقال: إن ما كان الحق فيه في واحد مع كونه منصوصاً بعد وجوب استفراغ الوسع فيه ووقوعه من المجتهد امتثالاً لذلك لا ينبغي أن يكون مأثوماً لو أخطأ فيه كما يشعر بذلك استدلاله على ذلك بوجوه نذكرها في محلها إن شاء الله تعالى.

وإن كان على خلاف ما يقتضيه التفصيل بـ «إما» على غير وجه يظهر بالتأمل، ففيه: أن ذلك أمر خارج عما نحن فيه.

وظاهر الشيخ فيه أن الخطأ بخروج المجتهد عن الجهة التي فيها

الطائفة المحقة إلى الجهة التي فيها المخالفة مما يترتب عليه الإثم كما يدل عليه صريحاً كلامه في الأخبار لا مطلقاً.

وإن أراد به التكملة لكلام الشيخ وبيان أن ما ذكره الشيخ رحمته في غير فرض الاجتهاد لوجود الدليل، وأما في فرضه لعدم وجود الدليل فهو أيضاً ممن يقول بالعدر عند الخطأ، ففيه - مع ما تقدم - أن ظاهر كلامه عدم خلو الوقائع عن الدليل، ولو كان عاماً كأدلة أصل البراءة والاستصحاب والاحتياط أو أنفسها.

وعلى فرض التسليم فهو تقييد لا دليل عليه، مضافاً إلى منافاته لما سيأتي عنه إن شاء الله.

هذا، مع أنه لم يعهد من الشيخ وأتباعه العمل بالظنون المطلقة. والفاضل الاسترابادي مع حكمه بأن كل من جَوَز الاستنباط من ظواهر الكتاب والسنة النبوية من غير أن يبلغه عن العترة الطاهرة ما يدل على عدم طرور النسخ عليهما وعلى بقائهما على ظاهرهما ولو بعد الفحص يلزم القول بالاجتهاد الظني، التزمه أو لم يلتزمه، استشهد بكلام الشيخ على عدم جواز الاجتهاد مع أنه على حدّ ما عن العلامة الحلي في «مبادئ الأصول» في باب الاجتهاد من أن الحق أن المصيب واحد، وأن الله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً، وأن عليه دليلاً ظاهراً لا قطعياً^(١)، فإن الظاهر من الدليل الظاهر في كلامه هو الدليل المجعول من قبل الشارع لا مطلقاً، وإلا لاحتل مثله في كلام الشيخ، فيكون منافياً لما ذكره في الأخبار، بل على حدّ ما عن أهل الظاهر من أن الحقّ من ذلك فيما عدا القياس في واحد كما

تقدّمت الإشارة إليه، فإن أحد احتمالات كلامهم أن استثناء القياس كناية عن استثناء كل دليل نصّ الشارع على عدم كونه دليلاً، أو كل دليل لم يعتبره، فيكون الحق في واحد مما قام الدليل المعتبر عليه واحدها، وإن بُعد أن إخراج القياس لحقية مورده عندهم، وإن تعدّد، وهو منه على ما ذكرنا جمع بين المتنافيين، فتأمل.

نعم، بقي الكلام مع الشيخ في عدّة أمور:

منها: أن وجوب الحكم على الحاكم بعد شهادة العدلين ليس من حيث إنها توجب حصول الظن، بل من حيث إن الشارع جعلها سبباً لوجوب الحكم عليه كما جعل دخول الوقت سبباً لوجوب الصلاة.

ففي «المعالم»: لو تم هذا الدليل لوجب فيما إذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد أو دعواه ظنّ أقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين أن يحكم بالواحد أو بالدعوى، وهو خلاف الإجماع، لأننا نقول: ليس الحكم بالشهادة منوطاً بالظن، بل بشهادة العدلين، فينتفي بانتفائها، ومثلها الفتوى والإقرار فهي كما أشار إليه المرتضى رحمته الله في معنى الأسباب أو الشروط الشرعية، كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة إلى الأحكام المتعلقة بهما^(١).

ومن هنا حكم أصحابنا بدون تقييد بأنه إذا حضر المدعي بينة بأمر الحاكم وعرف الحاكم العدالة فيها حكم، وإن علم الفسق ترك، وإن جهل استزكى، ثم سأل الخصم عن الجرح، فإن اعترف بعدمه حكم، وإن استظهر أمهله ثلاثة أيام.

بل ربما جزم به في الأخبار أيضاً الفاضل النيشابوري في بعض كتبه على ما حكى عنه، واحتمله آخرون فيها.

والحاصل: أن الظن بل المقطوع به أن وجوب الحكم بعد شهادة العدلين من باب السببية لا الوصف ما لم يحصل العلم على خلافها. ومنها: أن متعلق الظن في الأمور المذكورة ليس حكماً شرعياً فرعياً، فلا وجه لاستثنائه؛ إذ هو خارج عن محل النزاع، وإطلاق الحكم عليه مجاز، وإن ذهب العلامة إلى أنه من أفراد الحكم حيث عرفه بخطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير أو الوضع، وفسر الوضع بالحكم على الوصف بكونه شرطاً أو سبباً أو مانعاً.

ثم قال: وربما رجع بنوع من الاعتبار إلى الأول^(١).

ومراده بالأول: الاقتضاء، كما فسره به الشارح العصدي.

ووجه إرجاعه إليه بما لا يقتضي اتحاده منه من كل وجه، بل لا يقتضيه بوجه.

وحاصله: أنه لا معنى لكون الدلوك سبباً للصلاة إلا وجوب الصلاة عنده^(٢)، وهو كما ترى.

ومنها: أن القسم الأول ليس من موارد الاجتهاد لا أنه من موارده التي لا يختلف فيها، ومن هنا قيل: إنه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي.

والظاهر أنه أراد ما ذكرنا، وإن قصرت العبارة عن تأدية ذلك.

١- تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٥٠.

٢- أنظر: مفاتيح الأصول: ٢٩٥.

ومنها: أن الاتفاق على التجويز عقلاً في القسم الثاني والاختلاف فيه شرعاً مبني على جواز انفكاك حكم العقل عن الشرع، وهو خلاف الإجماع، ولم نقف على مخالف صريح سوى جلال الدين الزركشي وبعض المحدثين.

ومنها: أن قوله: واعلم أنّ الأصل في هذه المسألة القول بالقياس والعمل بأخبار الآحاد الخ^(١).

إن أراد بأخبار الآحاد فيه أخبار الآحاد الذي اختصّ المخالف بروايتها كما يدل على ذلك قوله: وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختصّ المخالف بروايته^(٢)، لم يكن الاستدلال على ذلك، بأن ما طريقه التواتر وظواهر القرآن الخ، متوجّهاً، بل لا بد من ذكر أخبار الآحاد المجردة عن القرائن من طرق الخاصة مع ذلك؛ لأنها هي التي ادّعى إجماع الطائفة على حجيتها والعمل بها وإلا فهو ممن صرح في «العدة» بأن جميع القرائن تخرج الخبر من حيز الآحاد وتدخله في باب المعلوم، وتوجب العمل به، فخير الآحاد هو ما لا يكون متواتراً وتعرّى من واحد من هذه القرائن، وأنه إذا كان من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام، وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر؛ لأنه إذا كان هناك قرينة تدلّ على ذلك كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجباً للعلم جاز العمل به.

١- العدة ٢: ٧٢٦.

٢- المصدر نفسه.

سَلَمْنَا، ولكن الدلالة عنده ظنية كغيره، فعلى غير ما فهمناه من كلامه سابقاً لابدّ من استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي. ودعوى الفاضل الاسترادي بأنّ كلامه صريح في أنه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع، أو حكم ورد عنهم عليه السلام ^(١) لا شاهد عليها منه.

والظاهر أنه استند في ذلك إلى ما في «المعالم» من أن الإنصاف أنه لم يتضح من حالهم المخالفة للمرتضى؛ إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء أئمتنا المعصومين - إلى أن قال: - وقد تفتّن المحقّق من كلام الشيخ لما قلناه وساق الكلام.

أو إلى أنّ خبر الثقة فرد من أفراد الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة للعلم أو القطع بالصدور، ومن هنا شنع على العلامة حيث زعم أن قدماء الأخباريين وأبي جعفر الطوسي وغيره من الأصوليين كانوا يعملون بأخبار الآحاد المجردة عن القرائن في أصولهم وفروعهم، وهو مع أنه في خصوص السند لا مطلقاً كما ترى، وإن أراد بها الأعم فمع كونه حينئذ منافياً لما ذكره بعد من التخصيص، وإلا كان استدلالاً بحكم الأخص على حكم الأعم لا يلائم القول بحجية أخبار الآحاد المجردة عن القرينة صدوراً ودلالة.

ثم إنه إن أراد بالعلم في قوله: لأن ما طريقه التواتر وظواهر القرآن فلا خلاف بين أهل العلم أنّ الحق فيما هو معلوم من ذلك ^(٢)، الظن فلا بدّ من

١- الفوائد المدنية: ١٤٥.

٢- الفوائد المدنية: ٩٦.

الاستفراغ، وقد منع منه إلا أن يفرق بين الاستفراغين بنحو ما ذكرناه في حمل كلامه الدال صريحاً على حظره.

وإن أراد به حقيقته ألزمناه بالفرق بين ما ذكر وبين أخبار الآحاد المجردة عن القرينة المفيدة للقطع صدوراً ودلالة.

ولعل هذا وأمثاله هو الذي أوقع الفاضل الاسترابادي في الشبهة.

ومنها: أن قوله: إن اختلاف فتاوى أصحابنا المبني على اختلاف الفتاوى ... الخ^(١)، مبني على أن الحكم الظاهري لا يناف بالواقع فيصادفه تارة ويخطئه أخرى، وهو خلاف المعروف بين الأصحاب، ومن هنا شاع تضاعف الأجر عند الإصابة وعدمه عند الخطأ.

والحاصل: أنه ليس الحكم الظاهري إلا ما اعتقده المجتهد بعد استفراغ وسعه في الأدلة، سواء كان ذلك مطابقاً للواقع أم خطأ، ونسبه البعض إلى طريقة الإمامية رضوان الله عليهم.

ولتحقيق الكلام في ذلك وبيان أنه ليس من التصويب المتفق على بطلانه عندنا محل آخر يأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

ومنها: أن الثبوت إن كان بطريق ظني السند أو قطعيه ظني الدلالة لم ينحصر كونه حكماً بعدم ظهور كون ورود من باب التقية لجريان باقي الاحتمالات فيه، وإن كان بطريق قطعيهما معاً لم يحسن التعليل لكونه حكماً بعدم ظهور ما ذكر فقط، بل كان ينبغي أن يعلل بعدم احتمال الخلاف مطلقاً حتى العقلي بالنسبة إلى تلك اللغة.

وقال السيد المرتضى: فإن قيل: إن سددم باب طريق العمل بأخبار

الآحاد فعلى أي شيء تعملون في الفقه كله؟

وأجاب بما حاصله: أن معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه، ولعله الأقل يعول فيه على إجماع الإمامية. وذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف، ومحصوله: أنه إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال تعين العمل عليه، وإلا كنا مخيرين بين الأقوال المختلفة لفقد اليقين^(١).

واستشهد به وبما في «المعالم» من أن السيد قد اعترف في جواب المسائل التباينات بأن أكثر أخبارنا المروية من كتبنا معلومة، مقطوع على صحتها إما بالتواتر وإما بعلامة وأماره دلت على صحتها، وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد^(٢)، بعض المحدثين على حرمة الاجتهاد.

وفيه: أن العلم الضروري بالضرورة غير حاصل لنا، وحصوله للسيد وأتباعه على فرضه لا يوجب حصوله لغيرهم ممن تأخر عن زمانهم، والتواتر اللفظي مفقود في غير مثل «إنما الأعمال بالنيات»^(٣)، ولو سلم في وجوده في ذلك وغيره أيضاً فهو نادر.

والمعنوي غير كاف، وقطعية الصدور لا توجب قطعية الدلالة، ومتى كانت غير قطعية فقد احتيج إلى الاستفراغ في تحصيل الظن أو القطع على وجه بالحكم.

١- أنظر القول وجوابه في الحقائق الناضرة ٩ : ٣٥٨.

٢- المصدر نفسه.

٣- مصباح الشريعة: ٥٣.

وقطعية الصدور والدلالة على فرض تسليمها تنافي وجود التعارض، والثاني غير مجد، وفرض وجود التعارض فيها يوجب العلاج والرجوع إلى أخبار الترجيح، وهي أيضاً متعارضة، وتقديم بعضها على بعض بدون مرجح محال، ومعه عين الاجتهاد.

فما ذهب إليه الفاضل النيشابوري من أن الأخبار المتضمنة للشرايع والأحكام وآثار الأئمة الأعلام ليست ألفاظاً مفردة ذات معان متعددة، وإنما جلّها بل كلها جمل تامة ناصّة على معانيها، يعرف منها المرتاد وجه القصد والمراد.

ولو كانت الجمل والعبارات غير مفيدة للعلوم ولا مستقلة في إفادة المفهوم لما حصلت العلوم من العربية الأدبية واللغوية والسير والملاحم والوقائع، ولما استفادت من عبارات الفقهاء المعاني التي أرادوها في بيان الشرايع، ولما صحّ لهم دعوى تحقق الإجماع لأنه استفاد عندهم من تتبع كتب الفقهاء وكثرة الاطلاع مع أننا نعلم ضرورة معاني أكثر الروايات ومضامين غالب العبارات، بل مقاصد الشعراء في القصائد المطولات مع كثرة تضمّنها للاستعارات والكنائيات، مثل علمنا لسائر المعلومات.

وليست تشكيكاتهم وفروض احتمالاتهم إلّا تكذيب الوجدان بالعناد والطيران مع البازي بجناح الجراد، ولو ساغ اتباع الاحتمالات العقلية في مقابل البراهين لما قام دليل على مطلب من مطالب الدين لأحد من المسلمين والمليّين، بل الفلاسفة والطبيين، وما كانوا - سلام الله عليهم - يتكلمون بقدر عقولهم، ولا بالغاز وتعمية في جواب مسؤولهم.

وغلط بعض الأفهام في بعض الموارد لا يضر فيما يعلم من المراد.

وفي المحكمات كفاية عن المتشابهات لا ينبغي أن يذكر لوجوه:
منها: أنه خلاف الإجماع كما تقدم.

ومنها: أن سدّ باب احتمال الوجوب والندب ونحوهما في الأمر مطلقاً، والحرمة والكراهة في النهي كذلك، والوجوب والندب في مثل لفظ «ينبغي»، والحرمة والكراهة في مثل «لا ينبغي» و«يكره» و«لا يصلح» مع ما في «الحدائق» وغيرها: أن الحق أن هذه الألفاظ ونحوها من الألفاظ المتشابهة؛ لوقوعها في الأخبار بمعنى التحريم تارة وبمعنى الكراهة بالمعنى الأصولي أخرى^(١).

وفي مثل ما في «الكافي» وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجلين اشتركا في مال فربحا فيه، وكان من المال دين وعليهما دين، فقال أحدهما لصاحبه: أعطني رأس المال ولك الربح، عليك التوى، فقال عليه السلام: «لا بأس إذا اشترطا» الحديث^(٢)، مع احتماله لكون الشرط في ابتداء الشركة وفي أثنائها بنفسه، أو في ضمن عقد آخر، أو كونه بمعنى الصلح أو مطلق الرضا. وما في «الفقيه» عن النبي صلى الله عليه وآله: «الصلح جايز إلّا صلحاً أحلّ حراماً»^(٣)، مع احتماله إحلال حرام معلوم الحرمة قبل الصلح كشرب الخمر ونحوه، أو إحلال ما يأخذه المصالح مع علمه بعدم الاستحقاق وغير ذلك مما لا يحصى، مجرد دعوى على خلافها الوجدان.

ومنها: أنا رأينا الإمام ربما خاطب بالعام وأراد الخاص، وبالمطلق

١- الحدائق الناضرة ١٩: ٢٤٥.

٢- الكافي ١٠: ٣٦٣، ح ١.

٣- من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٢، ح ٣٢٦٧.



وأراد المقيد، وبالمجمل وأراد المبيّن، ونصب قرينة على ذلك وخفيت على السامع، وربما لم ينصب.

فمن ذلك: أنه لما سأله العراقي: كم آية تقرأ في صلاة الزوال؟ فقال ﷺ: ثمانون ولم يعد السائل، فقال ﷺ: هذا يظن أنه من أهل الإدراك، فقليل له: ما أردت بذلك؟ وما هذه الآيات؟ فقال: أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال، فإن الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات، ونافلة الزوال ثمان ركعات.

ومنه: قوله ﷺ في جواب السائل: أن الوتر واجب، فلما فرغ السائل واستفسر قال ﷺ: إنما عنيت وجوبها على النبي ﷺ.

ومنه: تفسير قولهم ﷺ: لا يعيد الصلاة فقيه، بخصوص الشك بين الثلاث والأربع^(١).

وتفسير قولهم ﷺ: لا تطوع في وقت الفريضة، بزمان قول المؤذن: قد قامت الصلاة، وغير ذلك^(٢).

ومنها: قياس كلامهم ﷺ على كلام غيرهم، مع أنه مشتمل على ما اشتمل عليه القرآن من البطون السبعة أو السبعين كما نصّت على ذلك جملة من الأخبار.

وقد ورد في بعضها تفسير بعض البطون على وجه يظن منه أن ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية والمجازية، أو الحقيقية أو المجازية.

١- تهذيب الأحكام ٢: ١٩٣، ح ٦١.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٢٥٠، ذيل الحديث ٢٨.

ومنها: أن الإمام قد يأتي بكلام على وجه التعمية والألغاز لمصلحة يراها.

فمن ذلك: ما في «الكافي» في باب حدوث الأسماء عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوت، وباللفظ غير منطوق» الحديث ^(١).

وغير ذلك.

ومنها: أن القائل بكون دلالة الألفاظ ظنية لا يفرق بين ما ذكر وبين الأخبار، وإن استفيد القطع من بعضها، فإنما هو بالقرينة.

والحاصل: أن القول بقطعية الدلالة كالقول بقطعية الصدور؛ شهادة المحمدين الثلاثة وغيرها مع عدم ثبوتها عن الشيخ، ورجوع الصدوق عنها، وكون الصحة أعم من القطعية وكونها على فرض تسليمها لا توجب القطع لغيرهم.

وورود قوله عليه السلام: «لعن الله أبا الخطاب لقد كان يدس في كتب أبي: أن لكل رجل منا رجلاً يكذب عليه» ^(٢).

وقول النبي صلى الله عليه وآله: «ستكثر بعدي القالة» ^(٣).

وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله في عهده - إلى أن قال: - وإنما أتاكم

١- الكافي ١: ٢٧٣، ح ١.

٢- استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ١: ١٩، ولم ترد فيه الفقرة الأولى.

٣- المصدر نفسه.



الحديث من أربعة ليس لهم خامس» الحديث^(١).

وغير ذلك مما توجب قطعيته عدم قطعية أكثر الأخبار، بل كذبه، وعدمها نقض للغرض ورفع للإيجاب الكلي وتسليم لما ذكرنا.

وقول البعض: إن وقوع ذلك في مطلق الأخبار لا يدل على وقوعه في أخبار الكتب الأربعة، فيه - على فرض تسليم الحصر - أن احتمال وقوعه فيها كاف في إثبات المدعى.

وكم لهذا القائل من الهفوات التي منها ادعاء نصوصية قوله عليه السلام: «افتتاحها التكبير واختتامها التسليم» في وجوب تكبيرة الإحرام للركعتين الأخيرتين على من تلافهما بعد التسليم على الثانية قبل الإتيان بالمنافي، وأدلة معذورية الجاهل في رفع الحكم الشرعي وإخراج الموضوع عن موضوعيته حتى أنه لو توضحاً أو اغتسل ببول جاهلاً بأنه بول ثم علم بعد ذلك لا يجب عليه غسله، ولا الوضوء، ولا الغسل، ولا إعادة الصلاة لو فرضت؛ استناداً إلى أن الجاهل صير البول في حقه ماءً، وغير ذلك مما يقطع بأنه ليس من شرعنا في شيء.

وقال المحقق رحمته الله في أوائل «المعتبر»: إنك مخبر في حال فتواك عن ربك، وناطق بلسان شرعه، فما أسعدك إن أخذت بالجزم، وما أخيبك إن بنيت على الوهم، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وانظر إلى قوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ

١- الكافي ١: ١٥٧، ح ١.

٢- سورة البقرة، الآية ١٦٩.

فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿١﴾ و(٢).

واستشهد به الفاضل الاستربادي على بطلان التمسك بالاستنباطات الظنية، ومنها الاجتهاد^(٣).

وفيه مع أنه على ظاهره مناف لما تقدم، ولما في مختصره في الأصول من أن ما يفتقر إلى اجتهاد ونظر فإنه يجب على المجتهد استفراغ الوسع فيه، فإن أخطأ لم يكن مأثوماً أن الظن الحاصل بالاستفراغ التام الذي يحس العجز معه عن المزيد عليه، ويلزم التكليف بما لا يطاق لو لم يتجزئ به في مقام التكليف من أفراد الجزم ولو لجهة الجزم بحجته، أو كون المراد منه العادي، وهو ما اطمأنت به النفس، وهو أعلى أفراد الظن؛ إذ لو لم يرد به ذلك لما تم به الاستدلال منه، مع تصريحه بأن المراد من الجزم واليقين في محل النزاع هو الشامل للعادي حيث قال: المعتبر من اليقين في البابين ما يشمل اليقين العادي، فلا يتعين تحصيل ما هو أقوى منه من أفراد اليقين، وباب اليقين العادي واسع، يشهد بذلك اللبيب اليقظان النفس والأصوليون بنوا على هذا كثيراً من قواعدهم كحجية الإجماع، وكذلك المتكلمون، وإن شئت أن تعلمه كما علمنا فانظر إلى شرح العضدي للمختصر الحاجبي، وإلى شرحي المواقف والمقاصد وغيرهما؛ إذ هو على غير ما ذكرنا داخل في الظن والتخمين، وقد حكى ذلك بعض المتأخرين عن قاطبة متأخري المحدثين، وجعل النزاع بين الفريقين لفظياً.

١- سورة يونس، الآية ٥٩.

٢- المعتبر ١: ٢٢.

٣- الفوائد المدنية: ١٨٤.

وتمام الكلام في ذلك سيأتي إن شاء الله تعالى.

نعم، ظاهر بعض القدماء منهم كثقة الإسلام ومن في عصره، أو في زمن يقرب منه: أن المراد من اليقين معناه الحقيقي، حيث قال الأول في أثناء كلام له: لأنَّ الشرط عليه من الله أن يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين كيلا يكون ممن وصفه الله فقال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَغْبُذُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾^(١).

وقال: فمن أراد الله توفيقه وأن يكون إيمانه ثابتاً مستقراً سبب له الأسباب التي تؤدِّيه إلى أن يأخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، بعلم ويقين وبصيرة^(٢)، إن لم يدع أن مراده به أيضاً ما تقدّم، لكن بشرط أن يكون من الأدلة المعتبرة لا من مثل الاستحسان والقياس وتقليد الآباء ونحوه بقريئة قوله بعد هذا: ومن أراد الله خذلانه وأن يكون دينه معاراً مستودعاً - نعوذ بالله - سبب له أسباب الاستحسان والتقليد والتأويل من غير علم وبصيرة^(٣).

وإن أبيت عن ذلك فالحق أن حصول اليقين له لقرب عصره ووجود القرائن الحالية والمقالية المفيدة للقطع بالصدور والدلالة لا يوجب حصوله لنا مع بعدنا واختفاء القرائن علينا.

هذا كله على تقدير أن المراد باليقين العادي ما ذكرنا.

وإن أريد به غيره فهو مع أنه مخالف لما صرّحوا به في محل النزاع،

١- سورة الحج، الآية ١١.

٢- الكافي ١: ١٥.

٣- المصدر نفسه.

ولما ذكرنا من الإجماع وغيره، فيه: أنه حتى على هذا الفرض لا يلزم أن يكون مطرداً.

ومن هنا ردّ بعض أصحابنا احتجاج المانعين من حصول العلم بالتواتر، بأنه لو حصل العلم به لكان عادياً، ولو كان عادياً لا طرد، وانتفاء اللازم بين، بأن الملازمة ممنوعة؛ لأن كثيراً من العاديات قد يتخلف الحكم عنها.

والحاصل: أنه لو أريد بالعادي ما ذكره في العلم العادي الحاصل بالتواتر وهو ما جرت الطريقة بخلقه عقيب سماع الخبر، أو ما ذكره البعض في عادي القطع الحاصل من قول الصدوق في أول كتابه بصحة ما أودعه فيه من الأخبار، وهو أن مقتضى عادته أن يكون مفيداً للقطع بحيث لو لم يفده لتخلف مقتضى عادته.

ففيه مع ما تقدّم أنا نقول: يلزم الخصم القول بمثل ذلك بالنسبة إلى الأخبار المتقدمة الدالة على وقوع الكذب والدس ونحوهما، فإذا فرض حصول القطع العادي له بها بهذا المعنى صدوراً ودلالة امتنع القطع بتلك الأخبار كذلك، وإلا تخلف اطراد، فلم يمكن الوثوق به على الإطلاق، وحينئذ فيجري الاحتمال المنافي لاسيما إذا كان التخلف أيضاً بمقتضى العادة، فتأمل.

وقال الفاضل الاستربادي في إبطال التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى التي منها الاجتهاد ما حاصله: عدم ظهور القاطع على جوازه ولزوم الدور لو تمسك عليه بالظن مع أنه معارض بأقوى منه من الكتاب والسنة الدال على المنع من العمل به، وقياسه على الظن في غير

الأحكام مع ظهور الفرق بأن عدم اعتباره فيه مستلزم للخرج اليّن، واعتباره فيها مؤذ إلى الحروب والفتن غير معقول، والتمسك بالإجماع القطعي كما عن جمع من محققي العامة، منهم شارح الحاجبي والعلامة التفتازاني، وجمع من متأخري الخاصة، منهم صاحب المعالم، غير مجدد؛ لعدم إفادته القطع، لما تواتر من الأخبار عنهم بانحصار طريق أخذ هذا العلم في السماع عنهم عليه السلام بواسطة أو بدونها، ولما تواتر منها عنهم عليه السلام أيضاً من أنه لا يجوز تحصيل الحكم الشرعي النظري بالكسب والنظر؛ لأنه يؤدي إلى اختلاف الآراء في الأصول والفروع، فتنتفي فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب؛ إذ فائدتها رفع الاختلاف ليتم نظام المعاش، وكل ما يكون كذلك يؤدي إلى الخطأ؛ لامتناع اجتماع النقيضين، والحكيم المطلق عز شأنه أبى من أن يبني شريعته على ما يؤدي إلى الخطأ، وأن الكتاب العزيز في عدة آيات قد منع منه، وتخصيصها بالأصول بناء على أن الضرورة ألجأت إلى التمسك به في الفروع إما مطلقاً بعد النبي صلى الله عليه وآله، أو لمن بعد عنه في زمانه كما هو زعم العامة، أو في زمن الغيبة الكبرى كما هو زعم جمع من متأخري أصحابنا، أو لمن بعد عن الإمام في زمن حضوره كما هو زعم الشيخ علي ومن وافقه.

وأن ما استدلت به الإمامية على وجوب عصمة الإمام وهو أنه لولا ذلك للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ وذلك قبيح عقلاً، جار في وجوب اتباع ظن المجتهد، فعلم أن ظنه ليس بواجب الاتباع، وإذا لم يكن واجباً لم يكن جائزاً؛ إذ لا قائل بالفصل.

وبعبارة أخرى: إن الجواز هنا يستلزم الوجوب بإجماعهم، بل في

كتاب «المحاسن» رسالة منقولة عن الصادق عليه السلام فيها استدلال الصادق عليه السلام بهذا الدليل على امتناع العمل بظن المجتهدين وبخبر الواحد المجرد عن القرينة المفيدة للقطع، وبأشباههما.

وهذا نقض أورده الفخر الرازي على الإمامية.

وجوابه: أن هذا النقض لا يرد على الأخباريين؛ لأنهم لا يجوزون الاعتماد في أحكامه تعالى على الظن، ويرد على المتأخرين، وليس لهم عن ذلك بحمد الله مفرّ، وأن المسلك الذي مداركه غير منضبطة وكثيراً ما يقع فيها التعارضات واضطراب الأنفس ورجوع كثير من فحول العلماء عما به أفتى لا يصلح لأن يجعله تعالى مناطاً لأحكامه، وأن المسلك الذي يختلف باختلاف الأذهان لا يصلح أن يجعله الله مناطاً للأحكام إلى يوم القيامة، وأن الشريعة السهلة السمحة كيف تكون مبنية على استنباطات صعبة مضطربة؟! وأن مفاصل ابتناء أحكامه تعالى على الاستنباطات الظنية أكثر من أن تعد وتحصى، وأن المعتبر عندهم ظنّ صاحب الملكة، وهي مع القدر المشار إليه من بذل الوسع أمران مخفيان غير منضطبين، وأن الظن من الشبهة فيجب التوقف عنده.

وأن الخطب والوصايا المنقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده الطاهرين عليه السلام صريحة في أن كل طريق يؤدي إلى اختلاف الفتاوى من غير ضرورة التقية مردود غير مقبول عند الله من حيث إنه يؤدي إلى الاختلاف.

ومن المعلوم أن هذا المعنى كما يشمل القياس والاستحسان والاستصحاب وأشباهها يشمل الاستنباطات الظنية من كلام الله وكلام

رسوله.

أقول: وفيه - مع أن الكل مشترك الورود بناء على أن المراد من اليقين العادي هو ما ذكرناه أولاً، وأنه إنما يتم ردّاً على الظنون المطلقة لا مطلقاً - أن القاطع موجود وهو الإجماع المحصل منا ومن مخالفيها حتى أنه لم ينقل الخلاف منا إلّا عن السيد وأتباعه، وخلافهم غير مُخلّ به؛ إذ ليس هو إلّا الاتفاق الكاشف، لا اتفاق الكل.

والسيرة القطعية المستمرة بين المسلمين، الجارية على نقل الأحاديث المروية بطريق الآحاد وتدوينها والعمل بها، وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول وزمن ظهور الأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا، فإن كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم ومنازلهم وكثرة ما يحتاجون إليه من الأحكام مما يأبى عادة عن تمكنهم من تحصيلها بطريق السماع عن المعصوم عليه السلام، والاقتصار فيها على الأخبار المتواترة أو المحفوفة بقرائن الصدق.

ولو سلّم فهو غير مجد مع كون الدلالة باقية على ظنيها؛ إذ إخراجها في الكل عن ذلك إلى القطعية بالقرينة لا ينبغي أن يدعيه ذو مسكة، مع أن القرينة إن كانت لفظية فهي كذلك، وإن كانت عقلية قطعية فحصولها سيما للنائي في غاية البعد.

والحاصل: أن تعويلهم بل تعويل أمثالهم من الأمم السابقة على أخبار الآحاد بعد التأمل فيما ذكر أمر ضروري.

ومن هنا قال بعض المتأخرين: لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد لكان متجهاً، أو هما ومجموع الأخبار الواردة في وجوب الأخذ بما في أيدينا من الأخبار التي رواها صاحب الوافية وغيره، وادّعى بعض

المحدثين قطعيتها صدوراً ومضموناً ولو من حيث المجموع، بل مجرد الإخبار كاف على ما يدعيه هو ﷺ وأمثاله.

والقول بأن التدوين قرينة تفيد القطع بها، فيه مع كونه على فرض تسليمه إنما يفيد القطع بالصدور فقط، إنما يدل على اعتبارها مطلقاً، وعلى المدعي أنه لخصوص القطع إقامة الدليل.

وأن الدور إنما يلزم لو استند في ذلك إلى إجماع الشيخ ﷺ المنقول ونحوه، وأما إذا استند إلى ظواهر الكتاب كآية النفر^(١) والنبأ^(٢) والكتمان^(٣) التي قد قام الإجماع المذكور على حجيتها فلا؛ إذ حجية ما ذكرنا موقوفة على حجية تلك الظواهر، وأما حجيتها فهي غير موقوفة عليها؛ لثبوتها بالإجماع المحصل.

بل قد يقال: إن مجرد الآيات ولو بالنظر إلى التفسير الوارد في الأخبار القطعية على ما يدعيه كاف في إثبات المطلوب، وأنه إذا جاز العمل بالظن في غير الأحكام للزوم العسر والجرح كما هو المدعى فليجز العمل به فيها؛ للزوم التكليف بما لا يطاق لو كلف بالعلم مع تعذره ومخالفة ضرورة ثبوته لو حكم بسقوطه بطريق أولى.

والقول بأن التكليف بالمعلوم دون غيره ينافي حكم أخبار الاحتياط،

١- قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ سورة التوبة، الآية ١٢٢.
٢- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ سورة الحجرات، الآية ٦.

٣- قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ سورة البقرة، الآية ١٥٩.

وحكمهم بوجوبه والقول بأن باب العلم مفتوح شهادة على أمر لا يعلم من غير صاحبه، إذ وجدان شخص لا يكون دليلاً على آخر، مع أنه لم يقل أحد منا بذلك للقياس.

كيف لا! وحرمة العمل به عندنا تعدّ من الضروريات.

نعم، قد يقال: إن جواز العمل به فيها من حيث هو هو يقتضي جوازه فيها أيضاً.

وفيه - مع أنه أمر آخر غير القياس - أن الصغرى غير معلوم ثبوتها؛ إذ المتيقن أن العمل به في موضوع خاص من حيث إنه في موضوع يقتضي جوازه في كل موضوع، وأن المنع من الإجماع لا يرفع حصول القطع به، وإذا كان القطع طريقاً إلى الواقع لم يلحظ فيه خصوصية القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، وليس طريقته قابلة للجعل من قبل الشارع مطلقاً. وبالجملّة: فلا إشكال في وجوب متابعتة والعمل به ما دام موجوداً، وعدم جواز منع الشارع عنه لاستلزام ذلك التناقض لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيّاً على وجه يبيده لك الفرق بين العلم ومطلق القطع.

نعم، لو دلّ دليل الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص اعتبر أخذه عنه لا غير.

وكون ما نحن فيه أو كل الأحكام من ذلك أول الكلام.

وأن الإجماع الذي هو من مخترعات العامة هو الإجماع الذي هو في مقابلة السنة لإطفاء نائرتها كما يدل على ذلك صريحاً رسالة الصادق عليه السلام إلى الشيعة، وأمره لهم بمداستها والتعهد لها، المروية في «روضة الكافي»

بأسانيد ثلاثة، التي من جملتها: «أيتها العصابة المرحومة المفلحة، إن الله عزوجل أتمّ لكم ما آتاكم من الخير - إلى أن قال: - وقد عهد إليهم رسول الله ﷺ قبل موته فقالوا: نحن بعدما قبض الله عزوجل رسوله ﷺ يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض رسول الله ﷺ، وبعد عهده الذي عهده إلينا وأمرنا به مخالفاً لله ورسوله ﷺ، فما أحد أجراً على الله ولا أبين ضلالة ممن أخذ بذلك وزعم أن ذلك يسعه، والله إن الله على خلقه أن يطيعوه ويتبعوا أمره في حياة محمد ﷺ وبعد موته» ^(١).

كيف لا! وجلّ المحدثين ممن يذهب إلى حجية الإجماع وإن خصّه بعضهم بإجماع المحدثين ومنهم المورد، وبعضهم بإجماع أهل المدينة ومنهم صاحب لسان الخواص، وبعضهم بخصوص الكاشف زعماً منه أن القوم يقولون بحجية غيره ومنهم الفاضل الكاشاني في مقدمة المفاتيح، وبعضهم بغير ذلك، وبعضهم اعتبر فيه حجية المنكشف لا الكاشف، وناقش في حجيته من هذه الجهة.

لا يقال: لم لا تقول في أدلة الرأي والقياس ونحوهما بمثل ذلك. لأننا نقول: لم يظهر من أدلتها ذلك، بل الظاهر من حديث: «فتنظر فيها» ^(٢). وحديث: «فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا» ^(٣). وحديث يونس: «لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك» ^(٤).

١- الكافي ١٥: ٧، ح ١.

٢- الكافي ١: ١٤٣، ح ١١.

٣- الكافي ١: ١٤٢، ح ٩.

٤- الكافي ١: ١٤٣، ح ١٠.

وحديث دعائم الكفر^(١)، وحديث الحصاة.
وحديث: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم»^(٢)، وغير ذلك خلافه؛ لعدم التعريض والإشارة في أغلبها إلى أهل الخلاف، والتعليل في بعضها بكون العمل بذلك إدانة بغير علم، فيردّها مع ذلك كلّ ما دل على اعتباره كتاباً وسنة.

هذا، مع أن الفرض حصول القطع بالإجماع، وفقده فيها.
ومن هنا لو فرض حصول القطع بها اتفاقاً فيما لا يعتبر القطع فيه من سبب خاص فلا يستبعد القول بحجيتها فيه، وإن رجع إلى القول باعتبار القطع كالإجماع، ويكون إطلاق الحجة عليهما في المقامين مجازاً، أما عليها فلكون اتصافها بها بالواسطة، وأما على القطع فلاّن الحجة عبارة عن الوسط الذي يحتج به على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوت له، كالتغير لإثبات حدوث العالم.

ومما ذكرناه إجمالاً يظهر لك ما في كلام الفاضل الكاشاني في جواز تفسير القرآن بالرأي، وتنزيله المنهي عنه منه على وجهين:
أحدهما: أن يكون للمفسّر في الشيء رأي، وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه، فيحتج على تصحيح غرضه ومدعاه، ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى.

وهذا تارة يكون مع العلم، وتارة يكون مع الجهل، وتارة يكون له

١- الكافي ٤: ١٥٢، ح ١.

٢- الكافي ١: ١٤٦، ح ١٧.

غرض صحيح فيطلب له دليلاً من القرآن ويستدل عليه بما يعلم انه لا يراد به ذلك.

ثانيهما: أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فإنه تخصيص من غير مخصص، وتقييد بغير مقيد. مضافاً إلى أن من فسّر اللفظ بعد المعرفة بحاله شرعاً ولغة لا يعدّ مفسراً برأيه، بل ولا مفسراً؛ إذ التفسير كشف القناع، وهو حينئذ غير متصور، فلا معنى لاستثناؤه.

هذا إن اقتصر على ما يوجه له الشرع واللغة، وإن تجاوز فهو تفسير بالرأي، والروايات عموماً وخصوصاً، إطلاقاً وتقييداً مانعة منه، لا سيما قوله: «والغلو على أربع شعب: على التعمق بالرأي، والتنازع فيه، والزيغ، والشقاق، فمن تعمّق لم ينب إلى الحق»^(١).

ويؤيد ما ذكرنا - من أن التفسير بعد السماع والنقل ليس من التفسير بالرأي - قول مولانا الصادق عليه السلام: «وإنما هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم»^(٢).

وحينئذ فكل ما دلّ بظاهره على خلاف ذلك كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٣).

١- الكافي ٤: ١٥٢، ح ١.

٢- وسائل الشيعية ٢٧: ٢٠٠، ح ٦٢، ولم ترد فيه كلمة «يعرفونهم».

٣- سورة النساء، الآية ٨٣.

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١)

ونحوه، فهو محمول على الرجوع إلى طرق الاستخراج والذم على عدم مراعاتهم ما ظهر لهم من القرآن مما ارتكبوا خلافه، وأن ما تواتر بانحصار طريق أخذ هذا العلم عنهم عليه السلام لو أخذ بظاهره لما جاز لنا العمل بالضروريات والعقليات الفطريات الخالية من الشوائب والمعارضات، وقد صرح بوجوب الأخذ بالثاني، وأورد على تعريف الفقه باستلزامه خروج الأول، فالمراد منه حينئذ على إشكال المنع من الاستبداد بالعقول الناقصة الظنية والاستحسانات والمصالح المرسلة والآراء الركيكة الوهمية.

ومما ذكرنا يظهر لك الكلام فيما ذكره السيد صدر الدين صريحاً حيث قال: إن المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره.

والسيد الجزائري والمحدث البحراني تلويحاً أو تصريحاً.

بل قد يقال: إن ذلك أيضاً من جملة ما علمناه عنهم ولو بمعونة ما دل من الكتاب والسنة على أن السؤال والأخذ عنهم إنما هو عند عدم العلم بأي سبب كان، ومفاهيم ما دل منهما على حرمة العمل بالظن واقتفاء ما لا علم لنا به وغير ذلك، وإن كان محل تأمل، وأن الاختلاف على القول بإفادته القطع كالاختلاف في غيره من الأحاديث القطعية الصدور، بل والدلالة؛ إذ كون هذا الحديث قطعي الدلالة في معنى عند شخص لا يستلزم أن يكون قطعي الدلالة فيه أيضاً عند آخر، بل قطعيها في زمان لا تستلزم قطعيها في

زمان آخر، ولو لشخص واحد.

ومن هنا كثر الاختلاف بين القائلين بقطعيتهما على حد يقرب من اختلاف المجتهدين.

ورد القول بأن أحكام المجتهدين متغيرة بتغير الظنون الاجتهادية، ولا شيء مما هو متغير بتغير الظنون الاجتهادية بحكم من أحكام الشريعة المحمدية ﷺ، بأن أحكام الأخباريين متغيرة بتغير قنوعهم، ولا شيء مما هو متغير بتغير القنوع بحكم من أحكام الشريعة المحمدية ﷺ، فلو كان الاختلاف موجباً لما ذكر لأوجه مطلقاً، وأن الخطأ فيه على حده في غيره، فلو امتنع أن تبني عليه الشريعة لكونه مما يؤدي إلى الخطأ لامتنع أن تبني على غيره.

وأن المراد من آيات المنع من العمل بالظن عدا قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ الآية^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْإِثْلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ﴾ الآية^(٢)، المنع من العمل بالظن في الأصول على جهة التخصص لا التخصيص، فإننا وإن قلنا: إن خصوص المورد لا يخصّص الوارد، إنما نقول به حيث يكون الوارد ظاهراً في العموم، ولا ظهور فيها في غير عموم الأصول، والإشعار بالعلية إنما يقتضي تعدي حكم الظن بما ذكر فيها منها إلى غيره.

سلمنا، ولكن الظاهر منها جميعاً هو حرمة العمل بالظن المستنبط من غير دليل معتبر لا مطلقاً كما تقدم.

١- سورة الأعراف، الآية ٣٣.

٢- سورة الأنعام، الآية ١٤٤.

سلمنا، ولكن ما ذكرناه ليس عملاً بالظن بعد قيام القاطع عليه، بل هو عمل بالقطع.

سلمنا، ولكن الاستدلال بها بدون قصد الإلزام مع كونها ظنية لبطلان كونها قطعية مبطل لدعوى حرمة العمل بكل ظن.

سلمنا، ولكن الحرمة حكم تكليفي مشروط إما بإمكان العلم أو سقوط التكليف، فمع تعذر الأول وضرورة بقاء الثاني لا يمكن تعلّقه بالمكلف.

سلمنا، ولكنها ظاهرة في حصر العمل بالظن.

ويؤيده سلب العموم في بعضها، وهو غير المدعى.

سلمنا، ولكن قد يقال: إنها قصارى ما دلت على حرمة العمل بالظن في مقابلة النص لا مطلقاً.

سلمنا، ولكن نقول: إن ما ذكرناه من الدليل القاطع مخصص لها.

سلمنا، ولكن جميع ما ذكر في وجه الاستدلال بها ككون الظن في بعضها مفرداً معرفاً باللام، وفي بعضها نكرة في سياق النفي، وكون خصوص المورد لا يخصّص الوارد، وكون التعليق على الوصف مشعراً بالعلية، من المسائل الأصولية، فإذا لم يكن حجة عند الخصم كيف جاز ركونه إليها لغير الإلزام كما هو الظاهر منه؟

سلمنا، ولكن كون النهي يقتضي الحرمة والفساد، أو الأول فقط، أو الثاني كذلك، أو هما معاً، أيضاً مسألة أصولية.

سلمنا، ولكن قيام هذه الاحتمالات فيها يسقطها عن الحجية وأن دليل العصمة لا يخصّص بما ذكر، وإن استدل به المحقّق الطوسي حيث قال:

ولما كان علة الحاجة إلى الإمام عدم عصمة الخلق وجب أن يكون الإمام معصوماً وإلا لم يحصل غرض الحكيم^(١).

وتبعه في ذلك على الظاهر شارح فصوله النصيرية^(٢).

بل قد يقال: بأن الدليل على ذلك هو أنه لو لم يكن معصوماً لصدرت المعصية منه، ولو صدرت المعصية عنه لوجب علينا اتباعه فيها؛ لأننا مأمورون باتباعه، وأنه لو صدرت عنه المعصية لكان معذباً بأشدّ العذاب، والتالي باطل، وإلا لكان الإمام أقلّ درجة من عصاة الشيعة، وذلك غير جائز، فالملزوم مثله.

إلى غير ذلك مما ذكر في عصمة النبي ﷺ.

سلمنا، ولكن الحكم المذكور مرتب على نفس وقوع الخطأ وتجويزه وهو أيضاً في القطع موجود وإلا لكان اللازم أن لا يعرض لمدعي القطع العامل به شيء من الخطأ، وهو بديهي البطلان.

والقول بأن الأخذ للحكم من كلامهم لا يتّصف بكونه مخطئاً كما هو صريح كلام الشيخ، فيه مع ما مرّ أنه على فرض تسليمه وعدم كونه مبنياً على التصويب لا يفرق فيه بين كون الأخذ بعنوان الظن أو القطع؛ إذ المدار على كونه حكماً ظاهرياً للمكلف غير منوط بحكم واقعي سواء، وأنه لو ترتب عدم الصلاحية المذكورة على عدم الانضباط فيما ذكر مع كونه مدلولاً للدليل لترتب عليه أيضاً على فرض كونه قطعاً؛ إذ عدم الانضباط في القطعيّات النظرية أكثر من أن يحصى، وقد مرّ فيه ما ينفعك هنا، وأنه لو

١- الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٨.

٢- المصدر نفسه.

ترتب عدم الصلاحية على اختلاف المسلك باختلاف الأذهان مع كونه مدلول الدليل لترتب عليه على فرض كون ذلك المسلك قطعاً أيضاً؛ لاختلافه باختلاف الأفهام، وأن الشريعة السهلة السمحة إذا امتنع ابتناؤها على الاستنباطات الصعبة المضطربة امتنع ابتناؤها على الإدراكات القطعية المتعذرة أو المتعسرة على وجه يقرب من التعذر بطريق أولى.

وأن المفاسد إنما تبتني على خصوص الاستنباطات الظنية التي لا رابطة لها، وأما الاستنباطات المستندة إلى ظاهر اللفظ على نحو متعارف فلا.

سلمنا، ولكن مثله وارد في القطع أيضاً.

وأن الملكة وبذل الوسع أمران معلومان عند الكل، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

وأن الظن الحاصل من الدليل بعد قيام الدليل القاطع عليه ورجوعه إلى القطع لا يكون من الشبهة.

ألا ترى أنا لم نرَ أحداً يدّعي أن المظنونات الموضوعية من الشبهة الموضوعية، فتأمل.

وأن الأخذ بما فهمه من الخطب يوجب رفض ما عدا الضروريات وعدم العمل به؛ لما بيناه من أن الاختلاف في القطعيات النظرية أيضاً موجود.

والحاصل: أن ما ذكره في غير الظنون الخاصة متجه، وأما فيها فلا أعرف له وجهاً في الصحة.

وقال الشهيد في مقدمة «الذكرى»: وهذه أخبارنا قد وصلت إلينا

على جهة الجزم والبتة.

وفي إجازته للشيخ الفقيه ابن الخازن الحائري: وبهذا الإسناد جميع مرويات الكليني عن الأئمة عليهم السلام بواسطة من روى عنه، وبهذا الإسناد عن الأئمة جميع أحاديث سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله بطريقهم الصحيح الذي لا مرية فيه ولا شبهة تعتريه ^(١).

وقال الشيخ علي الكركي في إجازته للقاضي صفي الدين: ومنها جميع مصنفات ومرويات الشيخ الإمام السعيد صاحب كتاب الكافي، وقد جمع هذا الكتاب من الأحاديث الشرعية والأسرار الدينية ما لا يوجد في غيره - إلى أن قال: - وقد تضمن هذا الكتاب وكتاب التهذيب وكتاب من لا يحضره الفقيه من الطرق إلى النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليه وعليهم الصلاة والسلام ما تربو على ألف ^(٢).

وكذا في إجازته للشيخ علي بن عبد العالي الميسي، والشيخ أحمد بن أبي جامع العاملي.

وقال ميرزا محمد الاستربادي: أبو جعفر الكليني شيخ أصحابنا في وقته، وكان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم، صنف كتاب الكافي في عشرين سنة.

وقال الفاضل الاستربادي، والمحقق القزويني، وصاحب لسان الخواص، والمولى محمد طاهر القمي، والمولى عبد الله الششتري،

١- تاريخ الفقهاء والرواة (المنتخب)، البحار ١٠٤: ١٨٦، صورة ٢١ إجازته للشيخ ابن الخازن الحائري رحمته الله.

٢- تاريخ الفقهاء والرواة (المنتخب)، البحار ١٠٥: ٦٩، صورة إجازة ٤٠.

والشيخان المجلسيان، والحر العاملي، والسيدان الجزائريان، والشيخ حسين ابن شهاب الدين، والسيد هاشم صاحب البرهان، والشيخ عبد الله السماهيجي، وصاحب الأحياء، والسيد صدر الدين، والمحدث البحراني، مثل ذلك مع زيادة تنصيبهم على صحة ما رواه حتى وصفوه بأنه خربت هذه الصناعة، ورئيس أهلها، كما مرّت الإشارة إلى ذلك في الجملة، فراجع.

واستشهد بذلك كله بعض المحدثين على بطلان الاجتهاد.

ووجه الاستدلال بأحد وجهين:

أحدهما: أنه إذا ثبت صحة هذه الأخبار التي بين أيدينا لا سيما ما في «الكافي»، وما دلّ على اشتراط العلم وعدم جواز العمل بغيره من الاستحسان والمصالح المرسلة والقياس ونحوها من أفراد الظن والوهم، فقد ثبت عدم جواز الاجتهاد؛ لأنه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.

ثانيهما: أنه إذا ثبت صحة هذه الأخبار المتداولة لا سيما ما في «الكافي» فقد ثبت كونها قطعية، ومتى ثبت كونها كذلك بطل الاجتهاد؛ للاستغناء عنه.

أقول: وفيه احتمال أن مرادهم من الصحة هو الوثوق بالصدور، أعم من القطع والظن.

وقد صرّح بأن ذلك هو معنى الصحة عند القدماء جمع من الأصحاب، لا القطع به أو المصطلحة وهو كون الخبر جميع سلسلة سنده إماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال، وهو قريب من الأول، وعدم وجود

ما يدلّ على الشهادة بها في كلام الكركي، وكون شهادتهم بذلك لشهادة
المحمدين الثلاثة بصحة ما أودعوه في كتبهم.

وقد عرفت الكلام فيها أن شهادتهم إما أن تفيد الظن أو القطع.
والأول لا يجدي نفعاً.

والثاني إما أن يكون عقلياً أو عادياً.

والأول فاسد جداً.

والثاني بناء على ما ذكرناه أخيراً في معناه كيف يتحقّق حصوله وجُلّ
العلماء ينكرون ما شهدوا به؟

وكيف يحصل القطع بقولهم مع احتمال تعمّدهم الكذب أو السهو أو
الخطأ لكونه اجتهداً ومن الناقل له عنهم؟

ومن أين يحصل لنا القطع بأنهم قاطعون بهذا الحديث الخاص
المعروض علينا مع احتمال التبديل والنقل سهواً، والزيادة والنقصان من
الناسخ؟

وأنتى لنا القطع بقولهم مع أنا لا أقل من كوننا قاطعين أو ظانين أو
شاكّين أو متوهّمين بأن حديثاً واحداً في «الفقيه» أو في الكتب الأربعة أو
في مطلق كتب الحديث غير صادر عن المعصوم، مجوزين صدقه على كل
واحد منها على جهة التردد، وإلاّ فخير «ستكثر».

وكون ورود الحديث من أربعة لا خامس لهم، وحديث الضغث،
وحديث «إنّ لكل رجل منّا رجلاً يكذب عليه»^(١)، وحديث لعن أبي
الخطاب وغيرها مما يدلّ على كثرة وقوع ذلك، فإن كنت ممن يدعي

قطعية صدور جميع أخبار «الكافي» أو الكتب الأربعة أو مطلق كتب الحديث لزمتك التصديق بهذه والقطع بها، ومتى قطعت بها لزمتك عدم القطع بما سواها، أو قطعية صدورها على جهة الإيجاب الجزئي أو الإجمالي، فمع كونه غير المتنازع فيه لزمتك أيضاً ما ذكر إن كان غير معين، وإلا طالبناك بدليل التعيين، فإن كان عقلياً أو عادياً فلا مسأغ له هنا، وإن كان شرعياً من غير تلك الكتب فهو غير مجد؛ لاعتراك بعدم قطعية ما سواها، وإن كان منها فهو محل الكلام؛ إذ احتمال أنه المكذوب جار فيه، أو مجموعها مع احتمال الخلاف في كل واحد منها فكذلك.

ألا ترى أنه لا يصحّ ممن يدعي تواتر القرآن من حيث المجموع ادّعاء القطع في كل آية آية؟

والحاصل: أنّ القطع العادي بمعنى ما اطمأنت به النفس فرد من أفراد الظن محتاج إلى الاستفراغ بعد عروض السوانح وغيره غير ممكن؛ لما ذكرناه مكرراً.

والقول بأن اختلاف الروايات واحتمال الخطأ والتحريف والسهو والكذب غير مضرّين، فإن الإمامية اتفقوا على أن القرآن واحد نزل من عند واحد، بواسطة واحد، على واحد، وقد تواترت الأخبار من الخاصة والعامة في وقوع التحريف فيه من التنقيص والتبديل والتقديم والتأخير والتنكير والتعريف، واختلاف القراءات مؤيد للروايات، ومع ذلك يقطع في جميع الآيات بقطعية الصدور.

والحاصل: أنه إن قام في الأخبار احتمال دسّ أبي الخطاب ففي القرآن صحّ دس ابن الخطاب، مع أننا لا نجد في الأخبار عشر أعشار

اختلاف الرواية الواقع في القرآن فيه، مع أن جماعة من الأصحاب ادّعوا تواتره من حيث المجموع لا كل آية آية.

ففي كلام بعض المتأخرين أن جمعاً من العلماء يدعون تواتر القرآن من حيث المجموع وليس لهم ادعاؤه في كل آية آية، وأخرى أنه متواتر في الجملة.

قال المحقق القمي: أما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في أيدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه، لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ﷺ غير معلوم، وكذا وجوب تواتره^(١).

وأخرى أنه متواتر آية آية، والأولى والثانية كلاهما ممن يدعي وقوع ما ذكر، والثالثة ممن تمنع، وتحمل الأخبار على معنى يذكر في محله. والأولى والثانية لم تدخل تحت الاتفاق المذكور، والثالثة تدعي تواتر كل آية آية، وعدم وقوع التحريف وغيره على وجه يخرجان الكلمة عن أصل وضعها.

ووجود الفارق وهو الإعجاز في القرآن وعدمه في غيره أن الذي ينافي القطع بصدور كل آية آية هو الزيادة والتبديل مادة وهيئة، وغير ذلك مما يرجع إليها.

وقد ادّعى على عدمها الإجماع الشيخ والطبرسي في «التبيان» و«مجمع البيان».

بل هو ظاهر كلام الصدوق حيث قال: اعتقادنا أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ هو ما بين الدفتين، وهو ما بين أيدي الناس،

وليس بأكثر من ذلك^(١).

نعم، ما ذكره وارد على جُلّ المحدثين عدا الصدوق، فإنهم قد جمعوا بين قطعية الصدور في كل آية آية، وقطعية وقوع ما ذكر، وهو جمع بين المتنافيين؛ إذ دعوى عدم القطع به مع ادعائهم تواتره وقطعية أخبار الآحاد على شروط ذكروها مما لا ينبغي صدورها من أحد.

وعلى فرض صدورها عنهم فقد بطل دعواهم قطعية جميع أخبار الكتب الأربعة، وحملها على ما لا ينافي مع كونه اجتهاداً هو عذر للكل. ولتحرير الكلام في ذلك مقام آخر.

هذا، مع أن ما ذكره على فرض تسليمه إنما ينفع بالنسبة إلى الصدور، وأما بالنسبة إلى الدلالة فلا، فكيف يستغنى عن الاجتهاد ولا يحتاج إليه أصلاً؟

والقول بقطعية الدلالة مع أنا لم نقف على قائل به عدا الفاضل الاستربادي، وهذا القائل قد مرّ الكلام فيه.

ومن هنا قد نسب بعض المتأخرين من المحدثين القول بكفاية العلم العادي بمعنى ما اطمأنت به النفس وركنت إليه حتى في الدلالة إلى أكثر المذكورين.

وكيف يحسن من عاقل نسبة بطلان الاجتهاد إلى الشهيد الأول بمجرد ما ذكر، مع احتمال له لكون الوصول إلينا عن السلف على جهة الجزم والبتة في العبارة الأولى، وكون الصحة في كلامه على حدّ الصحة في كلام المحدثين في الثانية، مع كونه الأساس في هذا الباب بعد العلامة الحلي،

وإلى العلامة المجلسي مع تصريحه في «البحار» بالاكْتفاء في ثبوت التكليف بالعلم أو الظن المتأخّر له.

وما ذكره رحمته في تفسير قوله عليه السلام في جواب سؤال جابر عن انتفاع الناس بإمامة الإمام الغائب كانتفاع الناس بالشمس وإن تجلاها سحب، من أن التشبيه بالشمس المجلّة بالسحاب يومئ إلى أمور: الأول: أن نور الوجود والعلم والهداية يصل إلى الخلق بتوسطه؛ إذ ثبت بالأخبار المستفيضة أنهم العلل الغائية لإيجاد الخلق، فلولاهم لم يصل نور الوجود إلى غيرهم، وبيركتهم والانتفاع بهم والتوصل إليهم تظهر العلوم والمعارف على الخلق ... إلى آخره^(١)، غير مناف لما ذكرنا؛ إذ الظنون الخاصة التي هي معنى العلم العادي علم ما لم تقابل به جزءاً، وإلا لم يجتمع مع ما ذكره في جواب من سأله عن طريقة المجتهدين والأخباريين من أن مسلكتنا في هذا الباب وسط، والإفراط والتفريط في جميع الأمور مذموم.

وإلى السيد صدر الدين مع صراحة ما تقدّم عنه في ما ذهبنا إليه، والشيخ حسين ابن شهاب الدين مع اشتهاار نسبة كون النزاع لفظياً إليه. والحاصل: أن قطعية الصدور على فرضها لا توجب بطلان الاجتهاد، إما لكون الدلالة ظنية، أو لكون الاجتهاد لا يختص بخصوص الظنيات، أو لعدم وفاء الوارد بالأحكام.

والأخير يرتفع بالركون عند عدم الدليل إلى الأصل، أو الاحتياط. والثاني محلّ كلام من المحقق القمي، ومن جماعة أن الاصطلاح مستقر عليه، وسيأتي الكلام في ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

فتعين الأول.

وقال الفاضل المازندراني: والمفاسد الدنيوية والأخروية الموجبة للهلاك الأبدى في الإفتاء بغير علم كثيرة، وهو تارة يصدر عن ملكة الكذب، وتارة عن الجهل المركب، وكلاهما من أكبر الرذائل وأعظم المهلكات في الآخرة؛ لكونها من أعظم الأمراض القلبية الموجبة لفوات الحياة الأبدية والاستحقاق لأفجع العقوبات الأخروي.

ثم الرجال الهالكون هم الذين عدلوا عما نطق به الكتاب والسنة والنبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام وأخذوا أصول العقائد وفروعها من غير مأخذها، فضّلوا عن دين الحق ولم يهتدوا إليه، وجعلوا لأنفسهم ديناً باطلاً، وجمعوا شيئاً من الرطب واليابس والحق والباطل ونسجوها كنسيج العنكب شبكة لذباب العقول الناقصة، وجلسوا حاكمين بين الناس.

وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى ﴿أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^(١): إن هذه الآية وإن نزلت في ذم المتسرّعين إلى التكذيب بالقرآن قبل أن يتدبروا في نظمه الذي يعجز عن مثله مصانع الخطاء، وأن يتفكروا في معناه الذي يقصر عن الوصول إلى كنه حقايقه عقول العلماء، لكن يندرج فيها باعتبار عموم اللفظ ذم من يتسرّع إلى الرد والتكذيب بالأحاديث النبوية ﷺ.

إلى أن قال: وكبعض المجتهدين الذي يعتمد برأيه، فتارة يحكم بشيء ويعمل به ويحمل غيره عليه، وتارة يرجع عن رأيه ويحكم بضد ذلك الشيء، وأحد هذين الحكمين كذب وافتراء لا محالة، فكأنه لم يسمع قوله

تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ • مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١)، فوجب على كل عاقل متدبر أن يقول ما يعلمه ولا يرد ما لا يعلمه ويسكت ويطلب حقيقة أمره من أهل العلم، وله في السكوت أمر جميل^(٢).

وقال أيضاً في شرح قوله ﷺ «ويقفوا عند ما لا يعلمون»: إن الوقوف عند عدم العلم حق الله على العلماء والجهال^(٣).

وقال أيضاً في شرح قوله ﷺ «إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»: أي إياك أن تعبد الله بما لا تعلم، ولا تتخذ ديناً بغير علم مستنداً إلى ما ذكر فتخرج عن دين الحق فتهلك؛ لأن دين الله عبارة عن مجموع القوانين التي وضعها النبي ﷺ لإصلاح الخلق.

إلى أن قال: فمن اتخذ ديناً واعتقده وعبد ربه به ولم يكن له علم مستند إليهم ﷺ فهو خارج عن دين الحق، مبتدع لدين آخر، والمبتدع هالك^(٤).

وقال في ذيل شرح قوله ﷺ «إن العلماء ورثة الأنبياء»: وتأويل الجاهلين بعلوم الكتاب والسنة على وفق آرائهم الفاسدة وظنونهم الباطلة من غير أن يكون لهم في ذلك نص صريح أو خبر صحيح^(٥).

١- سورة النحل، الآيتان ١١٦ و ١١٧.

٢- أنظر: شرح أصول الكافي للمازندراني ٢: ١٥٠، ضمن شرح الحديث الثامن.

٣- أنظر: شرح أصول الكافي للمازندراني ٢: ١٤٨، ضمن شرح الحديث السابع.

٤- أنظر: شرح أصول الكافي للمازندراني ٢: ١٤١، ضمن شرح الحديث الثاني.

٥- أنظر: شرح أصول الكافي للمازندراني ١: ٢٨، ضمن شرح الحديث الثاني.

وقال أيضاً في شرح قوله ﷺ «إن كمال الدين طلب العلم والعمل به»: إن المراد بهذا العلم المتعلق بكيفية العمل - إلى أن قال: - فلولا العلم بطل العمل، ولولا العمل بطل العلم^(١).

إلى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره.

أقول: الظاهر أن المعنى بأكثر هذه الفقرات هو علماء العامة العمياء عليهم ما عليهم، وبيعضها علماء الخاصة القائلون بالظن المطلق، أو الأعم منهم ومن علماء العامة، وإلا فالعامل بالظن الخاص ليس يعادل عما نطق به الكتاب والسنة والنبي والإمام، وليس بمعتمد برأيه، بل قد ذكرنا أنه عمل بعلم حقيقة.

وقال الفاضل النيشابوري في فتح الباب بعد كلام: ورأينا أن الظنون قلما توافق الحق؛ لأن الحق لا اختلاف فيه، والظنون لا تخلو من الاختلاف، وعلمنا بالبراهين القاطعة بنفي الوساطة بين الحق والضلال، إذ السالك في سبيل الظن والتخمين والمتعبد به في الدين كثيراً ما يخالف رضاه تعالى بخروجه عن الحق، ويستحق سخطه بتركه الحق، ودخوله في الباطل، وذلك عند تجدد الآراء واختلاف الفتاوى والأنظار وتفاوت مراتب الاعتبار.

إلى أن قال: فعلمنا بالبرهان القاطع أن طريق التكليف الإلهي والوصول إلى نعيم لا يتناهى والنجاة من عذاب غير متناه خارج عن الظنون الاجتهادية ومنحصر في العلم بالأحاديث المعصومية، ولولاه للزم إما ارتفاع التكليف وهو باق بالاتفاق، فثبت بقاء شرطه، وإما التكليف بما لا يطاق وقد نفاه العقل عن ربه.

١- أنظر: شرح أصول الكافي للمازندراني ٢: ٨، ضمن شرح الحديث الرابع.

أقول: وفيه - مع أن التالي باطل؛ لبطلان الأول بورود مثله في القطع - أن الظن الخاص بما سنبينه من معناه بعد قيام القاطع عليه من أفراد القطع كما تقدم.

وقال بعض المتبحرين من المحدثين: إنه مما اتفق الكل على العمل بهذه الأخبار اتفاقاً كاشفاً عن أن عمل المعصوم عليه السلام بها على نحو عملنا عليها كمّاً وكيفاً، نوعاً وصنفاً، فلو لم تكن صادرة بأن كان بعضها أو أكثرها غير صادر كيف جاز له مع علمه بذلك أن يجمع معنا على العمل بها.

والحاصل: أن اللازم على القول بعدم قطعيتها إما عدم تحقق الإجماع، أو تجويز العمل بالمكذوب على الإمام مع علمه به، والكل باطل. أما الأول؛ فلأنّ لازمه تجويز ترك العمل بها في الشريعة والتدين به أصلاً.

وأما الثاني؛ فلأنه مع كونه إغراء مناف للعصمة حيث لا حكمة تقتضي جوازه؛ إذ احتمال كون التقية مما تلزم به غير متصور، فتأمل. وفيه: أن الاتفاق على العمل بما في الشريعة بمعنى عدم جواز ردّ كل ما فيها لا يقتضي إلّا كونها مما فيها قطعياً في الجملة، وهو مما يتحقق بمثل ضروريات الدين والمذهب، والاتفاق على العمل بما فيها بمعنى عدم جواز ردّ شيء منها مطلقاً، لا يمكن ادعاؤه، وليس هناك قدر معيّن قد قام الإجماع عليه دون غيره.

مضافاً إلى أن ذلك أيضاً لا ينفي الاجتهاد، ولا يثبت كون المدلول قطعياً.

إذا عرفت هذا فنقول: الكلام هنا يقع في مقامين:

المقام الأول: في موضوع الاجتهاد:

والكلام فيه يقع في عدة أمور:

الامر الأول: في الفرق بينه وبين الفقه:

وهو على ما قيل يتحقق بكون الفقه عبارة عن العلم أو ملكته، والاجتهاد عن استفراغ الوسع أو ملكته.

وكون المقصود في مقام الأول هو تحصيل العلم بالحكم الشرعي والنظر فيه إلى الظاهر، وفي مقام الثاني تحصيل الظن به، وكون النظر فيه إلى الواقع.

والتحقيق: أن الكل محل كلام.

أما الأول؛ فلأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

والعلم إما بمعنى الإدراك المطلق، أو التصديق مطلقاً، جمع الجزم والثبات والمطابقة أو فقدتها كلياً أو بعضاً، أو خصوص الجامع لها، أو القطع بالحكم الواقعي أو الظاهر، أو بما هو أعم منهما، أو الظن بالحكم الواقعي أو الاعتقاد به، أو التصور أو الملكة أو المسائل.

والفرق إنما يتم مطلقاً على الأول والخامس والتاسع والحادي عشر؛ لأنه في الأول عبارة عن الإدراك أو ملكته، وفي الثاني عبارة عن القطع بالحكم الظاهري أو ملكته، وفي الثالث عبارة عن التصور أو ملكته، وفي

الرابع عبارة عن المسائل أو ملكتها.

والاجتهاد ليس كذلك؛ لانهصار مورده بالظن بالحكم الواقعي أو به وبالقطع كذلك، فملكته واقعية، علمية كانت أو ظنية.

وعلى الثالث والرابع إن اختصّ مورد الاجتهاد بالظن بالحكم الواقعي. وأما على الثاني فينتفي الفرق بينهما بناء على تعميم مورد الاجتهاد في القطع والظن بالحكم الواقعي، وفي خصوص الظن به فقط بناء على عدمه؛ لأن الملكة في كل منهما على هذا الفرض لا يتجاوز ملكة القطع أو الظن، وإن تقيدت بالنسبة إلى الاجتهاد بما إذا كان موردهما الحكم الواقعي.

وأطلقت بالنسبة إلى الفقه؛ لعدم اختصاص مورده بذلك مطلقاً، أو في خصوص القطع.

وأما على السادس فينتفي أيضاً بناء على التعميم بالنسبة إلى ملكة الاجتهاد العلمية، وملكة الفقه الواقعية.

وأما على السابع فينتفي الفرق أصلاً بناء على اختصاص مورد الاجتهاد بالظن بالحكم الواقعي؛ لكون الملكة في المقامين على هذا الفرض ظنية.

وأما على الثامن فينتفي الفرق أيضاً كذلك بناء على التعميم.

وأما على العاشر فيظهر بيان انتفاء الفرق وعدمه مما تقدم.

لا يقال: إن الفرق بالنسبة إلى حالهما بين لا يمكن ادعاء انتفائه فيه في مورد من الموارد، وأما بالنسبة إلى الملكة أيضاً فكذلك؛ لأن الفرض أن ملكة الاجتهاد ملكة استفراغ، وهي على كل حال مباينة لملكة العلم مطلقاً.

لأننا نقول: إن هذا وإن كان هو الحق بالنسبة إلى القياس على النظائر، فإن ملكة البناء الحاصلة للبناء مأخوذة من حالها الذي هو البناء، إلا أن القوم قد أعرضوا عن ذلك فعرفوه بالمعنى الملكي، بأنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

سلمنا، ولكنها أيضاً على هذا الفرض لابد من اتصافها بالظنية أو القطعية، فينتفي الفرق في بعض الفروض كما مرّ، وإن كان محل تأمل. مضافاً إلى أن إرادة الجزم الثابت المطابق للواقع بل مطلق الجازم من العلم يكذبه إسناده إلى الأدلة التفصيلية التي أغلبها عندهم ظنية الصدور والدلالة.

ودعوى أن العلم إنما يحصل غالباً من الدليل الإجمالي وأنّ إسناده إلى ما ذكر مبني بظاهره على نوع توسّع، يردها أن الأكثر مصرّحون بأن ما يعلم من الدليل الإجمالي بالضرورة ليس من الفقه، وأن الفقه هو العلم بالأحكام عن الأدلة التفصيلية مع حملهم العلم في التعريف على الظن أو الاعتقاد، فتأمل.

وأما الثاني؛ فمع كونه مبنياً على اختصاص مورد الاجتهاد بخصوص الظن وهو محلّ كلام كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فيه: أنّ تحصيل العلم من الدليل الإجمالي لا يعد فقهاً، ومن التفصيلية غير ممكن غالباً كما تقدم. وأما الثالث، فالجمع بينه وبين الأول والثاني لا يخلو من نوع تدافع بحسب الظاهر؛ إذ كون الفقه هو العلم، وفي مقامه لا يقصد غير تحصيل العلم الذي هو الجازم الثابت المطابق للواقع بنفي كون النظر فيه إلى الظاهر

غالباً.

نعم، يتم لو أريد من العلم القطع بالحكم الظاهري لا غير، لا مطلقاً.
واعتبار الغلبة يأبى ذلك.

الأمر الثاني: في تعريفه:

فعن ابن الحاجب والعضدي والعلامة في «التهذيب»: أنه استفراغ
الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي^(١).

وعن الآمدي: إنه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام
الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه^(٢).

وعن العلامة التفتازاني في «التلويح»: إنه استفراغ الفقيه الوسع
ليحصل له ظن بحكم شرعي، معقّباً ذلك فيه بأن هذا هو المراد بقولهم: بذل
الجهود لنيل المقصود^(٣).

وعن جماعة كما في شرح التهذيب: أنه استفراغ الوسع في طلب
الظن بشيء من الأحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه^(٤).

وعن المحقق القمي: إنه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن
بالحكم الشرعي.

وعن الشيخ البهائي عليه السلام: إنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم

١- تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٨٣؛ وانظر: زبدة الأصول: ١٥٩.

٢- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤: ١٦٢.

٣- الفوائد المدنية: ٦٤.

٤- نهاية الوصول إلى علم الأصول ٥: ١٦٧.

الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قربية^(١).

والظاهر أن هذه التعاريف - عدا الأخير - متقاربة أو متحدة، لا سيما الأول والثالث والخامس، بل ادعى بعض المتأخرين أن الخامس هو عين المنقول عن ابن الحاجب والعصدي والعلامة.

وكذا الثاني والرابع فإنه إن لم يدع الاتحاد بينهما وبين الثلاثة الأول نظراً إلى ما ذكر في بيان المراد من الاستفراغ فيما عداهما؛ لوضوح المراد منه فيهما، فلا أقل من الاتحاد بينهما؛ إذ مؤدّى القيد فيهما واحد، ولا يحتمل التغاير بينهما في غيرهما.

وعلى كل حال فالكل - عدا الأخير - ناظر إلى إطلاقه على الحال، وأما الأخير فناظر إلى إطلاقه على الملكة.

وظاهر جماعة - منهم الآمدي في «الإحكام» - إنكار إطلاقه على الملكة، حيث قال: الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن^(٢).

وظاهر الشيخ البهائي، وصريح الفاضل الجواد اختصاصه بالمعنى الأخير، حيث اقتصر الأول منهما عليه فقط، وأخرج الثاني بقيد الملكة المستنبط لبعض الأحكام عن أدلتها بالفعل من غير أن يصير ملكة له، بل كان حالاً؛ معللاً ذلك بأنه ليس اجتهداً.

وجمع المحقق القمي بينهما؛ مدّعياً أن له في الاصطلاح تعريفين: أحدهما ينظر إلى إطلاقه على الحال، والثاني إلى إطلاقه على الملكة، وأن

١- زبدة الأصول: ١٥٩.

٢- الإحكام للآمدي ٤: ١٦٢.

التعريف الخامس ناظر إلى الأول، والأخير ناظر إلى الثاني.
 وادّعى بعض من تأخّر عنه اشتراكه بينهما اشتراكاً لفظياً.
 والأظهر ما ذكره الآمدي، كما يشعر بذلك نصّ الأكثر على اشتراطها
 وعدم جزئيتها.

وحيث عرفت أنها - عدا الأخير - متقاربة أو متحدة فلنقتصر على
 خصوص الخامس؛ لظهور حال الباقي بظهور حاله، والتعريف بحسب
 إطلاقه على الملكة، فنقول:

قد أشكل على الأول بإشكالات:

منها: أن استفراغ الوسع بذل تمامه، وهو غير لازم، وإلا لأدّى إلى
 صرف تمام الوقت في تحصيل مسألة.

وأجيب عنه: بأنّ المراد به ما هو المعتبر في عرف المجتهدين لا
 العقلي، والمعتبر منه أمر معروف وهو ما يحصل به الظن بعدم الظفر
 بالمعارض ظناً يعتد به، فلا يلزم جهالة الحدّ.

ولا ينافي ذلك تفسير العضدي له ببذل تمام الطاقة بحيث يحس من
 نفسه العجز عن المزيد عليه؛ إذ المراد بإحساس العجز ظنه.

ومنها: أن الأخبار مصرحة بأن التكليف معتبر بما دون الوسع والطاقة،
 وأن الله لم يكلف أحداً إلا بما دون وسعه وطاقته، وهي كثيرة، وقد ذكر
 جملة منها صاحب الوافية رحمته الله.

فلاجتهاد بمعنى بذل تمام الطاقة مما يقطع بكونه غير مشروع في
 شرعنا كالقياس وبدونه مع كونه خلاف ما صرّحوا به أيضاً كذلك، ولو
 لكونه نوعاً من التهاون في أحكامه تعالى المقطوع بعدم جوازه واعتبار

الحكم معه.

وربما يجاب عنه بمنع الصغرى؛ لما دلّ من الكتاب على ثبوت التكليف بقدر الوسع.

وفيه - مع كون ما ذكر من الكتاب مفسراً بما ذكرنا - أن بين الدليلين على التحقيق تبايناً، فلا معنى لتحكيم أحدهما على الآخر، أو ترجيحه من دون ظهور سبب للتحكيم، أو وجود المرجح.

والتحقيق: أن إطلاق الآيات محمول على ما في الأخبار، ولو لأدلة نفي العسر والهرج والضرر والضرار، وحينئذ فقد يقال: إن بذل تمام الطاقة بظن المكلف قد يكون دون الوسع القطعي بمراتب.

اللهم إلاً أن يقال: إنه كما يحتمل أن يكون دونه بمراتب يحتمل أن يكون بقدره، فيدور أمره بين الشرع والتشريع.

والقول بأن هذا تكليف للمكلف من قبل نفسه مقدمة لتحصيل الواقع من دون أن يكلفه الشارع بذلك، والذي لا يكون إلا بما دون السعة هو الثاني دون الأول، واضح البطلان؛ إذ التكاليف توقيفية كالأوضاع، فحينئذ قد يقال بالاعتصار على خصوص المعلوم فيها والتمسك بالأصل أو الاحتياط فيما عداه إلا أن يمنع من ذلك كون التمسك بها فيها مما لا بد فيه من ذلك القدر، مع كون الأول مستلزماً للخروج عن الدين في الجملة، والثاني العسر والهرج، وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلاً.

ومنها: أن الاستفراغ بمعناه الحقيقي وهو طلب الفراغ ليس باجتهاد قطعاً وبغيره مجاز لا يجوز استعماله في الحدود.

وربما يجاب عنه باختيار الثاني، ومنع كون ما ذكر، بل هو رسم أو

تفسير لفظي، ومن هنا كان التعرض لطرده وعكسه في غير محله، وإنما تكلمنا في ذلك تبعاً للقوم.

وإطلاق الجنس عليه - كما وقع لبعض المتأخرين - إما تسامح، أو مبني على عدم منافاة كونه رسماً له؛ لما تقرر في غير هذا الفن.

ومن هنا جمع بينهما حيث قال بعد التصريح بذلك في أثناء كلام له في الرد على المحقق القمي: ومن الواضح أن ما ذكره تعريف رسمي، لا حدّ حقيقي^(١).

ومنها: أن قيد الفقيه غير محتاج إليه؛ لأنه يغني عنه قيد استفراغ الوسع؛ إذ مطلق من استفراغ الوسع وإن لم يكن ممارساً للفن لا يقال: إنه استفراغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي، بل الظاهر من استفراغ الوسع فيه إنما هو بعد الممارسة في الفن.

بل ربما استظهر بعض المتأخرين عدم صدق استفراغ الوسع ببذل وسع من لم تكن له قوة ردّ الفرع إلى الأصل، وإن كان ممارساً. ثم منعه من قول المحقق القمي في أثناء ردّ الجواب عن الدور الآتي: بأن المراد من الفقيه من مارس الفن^(٢).

فإن قلت: لا يحصل الاستفراغ للوسع حينئذٍ إلا بعد تحصيلها أيضاً، أي تحصيل قوة ردّ الفرع إلى الأصل.

قلت: فعلى هذا يتم الكلام في المنطقي أيضاً، فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه.

١- الفصول الغروية: ٣٨٧.

٢- الفصول الغروية: ٣٨٧.

وإن كان التحقيق أنه لم يظهر منه ذلك؛ إذ كلامه مبني على فرض القول بذلك، وأين هو من القول به؟
وأجيب: بأن المراد من الاستفراغ مطلق بذل الطاقة وإعمال النظر في المسألة الشرعية لتحصيل الظن.
وكون الشخص عارفاً بالمقدمات لا دخل له بمفهوم الاجتهاد، فلو لم يدرج قيد الفقيه حينئذ لدخل استفراغ العامي.
ويظهر ضعفه مما سيأتي إن شاء الله تعالى في توجيه كلام العلامة الآتي ذكره.

ومنها: ما ذكره العلامة التفتازاني: من أن قيد الفقيه مستدرك؛ إذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه، فإنه لا فقه إلا بعد الاجتهاد^(١).
وهو محتمل لوجوه:

الأول: أن قيد الفقيه زايد؛ إذ غاية ما يتصور فيه إخراج غير الفقيه، وبعد فرض أن مرتبة الفقه مؤخرة عن مرتبة الاجتهاد يكون غير الفقيه خارجاً إما بقرينة خصوص المقام أو بالاستفراغ، فلم يكن داخلاً في التعريف حتى يكون خارجاً بقيد الفقيه.

وهذا الوجه أنسب بقوله: مستدرك ... الخ، إلا أنه لا يلائمه قوله بعد ذلك: إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام، إن لم يكن المقصود به بيان بطلان الجزء الأخير، وهو كون الفقه لا يكون إلا بعد الاجتهاد؛ إذ إخراج غير الفقيه بقرينة المقام أو بالاستفراغ لا يختلف الحال فيه على التقديرين، كما يظهر لك بالتأمل.

الثاني: ما تقدم آنفاً وهو في غاية البعد؛ إذ مناطه على كون الظاهر من الاستفراغ هو الاستفراغ بعد الممارسة لا كون الفقه متأخراً عن الاجتهاد، ومن المعلوم أن مطلق الممارسة ليست اجتهاداً والاستفراغ ليس فقهاً، فتأمل.

الثالث: أن التعريف غير منعكس؛ لأن الفقه هو العلم بالأحكام المعهودة عن أدلتها، والعلم بها منها إنهما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد، فعنوان الاجتهاد يصدق قبل عنوان الفقه، فلا يتناول الحد لجميع مصاديق الحدود، وهو بقوله: إلا أن يراد بالفقه التهيؤ أنسب، إلا أنه لا تلائمه الفقرة الأولى بغير تأويل، وبيان كونه أنسب يظهر لك من كون عدم الانعكاس مبنياً على إرادة العلم الفعلي من الفقه.

وقول بعض المتأخرين: ولو قال: لافقه غالباً إلا بعد الاجتهاد كان أولى؛ لأن الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من أول الأمر ويحصل العلم، فيحصل الفقه بدون الاجتهاد، إنما يتم على القول باختصاص الاجتهاد بالاستفراغ في تحصيل الظن، واختصاص الفقه بالعلم أو تعميمه له وللظن؛ إذ لو عممنا الأول فهو من مصاديقه، أو خصصنا الثاني بالظن لم يكن من مصاديقه، بل هو من مصاديق الأول على التعميم، وليس من مصاديق أحدهما على اختصاصهما بالظن، فتأمل.

الرابع: الإشارة به إلى الدور، وهو يقرر على وجوه:

أحدها: ما قرره به المحقق القمي من أن الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها^(١)، وهو لا يتحقق إلا بكونه مجتهداً، فلا فقه إلا

مع الاجتهاد.

وفيه: أن عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفته عليه؛ إذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في الخارج توقفه عليه في التصور، فلا دور حتى يجاب عنه بأن المراد بالاجتهاد فعلية الاستفراغ، وبالفقه ملكة العلم بالأحكام كما وقع منه.

أو أن المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازاً عن مثل المنطقي كما وقع للشيخ البهائي نقلاً عن بعض شراح المنهاج^(١).

ثانيها: ما قرره بعضهم مبنياً على تفسير الفقيه بالمجتهد، فيكون معرفة الاجتهاد موقوفة على معرفة الفقيه باعتبار أخذه جزءاً من المعرف، ومعرفة الفقيه موقوفة على معرفة الاجتهاد باعتبار أنه متحد مع مبدئه، ومعرفة المشتق موقوفة على معرفة مبدئه، وكان هذا هو المعني بالجواب في كلام بعض شراح المنهاج المتقدم، بل هو المعني به في قول شارح التهذيب، والفقيه من له الفقه.

وحاصله: منع التفسير المذكور.

وذكر المحقق القمي الأول جواباً لما ذكر على ما قرره، في غير محله.

والرد له بأن إطلاق الفقيه على الممارس للفن مجاز، وأن استفراغ مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد؛ إذ من قرأ الكتب الفقهية وزاول رؤوسها أو بعض كتب الفقه الاستدلالية أيضاً، ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع إلى الأصل، لا يسم استفراغ وسعه اجتهداً أيضاً

كذلك؛ إذ بناء على القول بالتجزّي وأن المتجزّي من ظن بعض الأحكام عن أدلتها من غير ملكة يعتد بها، أو كان له ملكة تحصيل الظن بجملته لا يعتد بها كما صرح به بعض محققي المتأخرين، وأن استفراغه فرد من أفراد المحدود على وجه لو خرج لكان الحد غير منعكس، لا يبعد كون استفراغ من ذكر اجتهاداً حقيقة على حدّ ما صرح به في حدّ الفقه في أول الكتاب، وما ذكره في جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه.

ولا ينافي ذلك القول بمجازيته بالنسبة إلى المعنى الملكي على القول بأن المراد بالملكة فيه هي الملكة العامة.

لا يقال: إنه على هذا الفرض يكون الحد غير منعكس؛ لخروج المجتهد المطلق عنه.

لأننا نقول: إن ما ذكر أعم منه ومن غيره، فتأمل.

ثالثها: ما يمكن أن يقال: من أنّ الاجتهاد جزء مفهوم الفقه؛ لأنه العلم أو الظن المرتّب على الاستفراغ، والفقه جزء مفهوم الاجتهاد؛ لأنه الاستفراغ المرتّب عليه حصول العلم أو الظن.

وفيه: مع عدم ظهور الجزئية من ذلك ما يظهر لك بعد التأمل في ما أسلفناه في الأمر الأول.

ولعلّ عبارة بعض شراح المنهاج وشارح التهذيب مما تنطبق على الجواب عنه أيضاً.

هذا، مع أنّ التحقيق أن توهم ورود الدور في بعض صورته أو كلها لا يترتب على ذكر الفقيه في التعريف كما هو صريح كلام المحقق القمي حيث قال: واحترز بالفقيه عن استنباط غير الفقيه.

وفيه: أنه مستلزم للدور، بل هو مرتب على إرادة كون المستفرد هو من ذكر، أو لم يذكر.

ألا ترى أن الدور وارد على من عرف الخبر بأنه قول يحتمل الصدق والكذب وإن لم يعرف الصدق بأنه الخبر عن الشيء على ما هو عليه، بل عرفه بالمطابقة للواقع باعتبار أن المطابقة مفاعلة لا بد في معرفتها من معرفة المطابق وإن تخيل بعض أهل المعقول خلاف ذلك اشتباه منه.

وكان الذي أوقعه في الشبهة هو ما ذكره الشهيد الثاني رحمته الله في كتاب الرهن في التخصّص عن الدور الوارد على تعريف الرهن بأنه وثيقة لدين المرتهن، يكشفه بصاحب الدين أو من له الوثيقة من غير أن يؤخذ الرهن في تعريفه، وهو على فرض صحته وعدم ورود ما ذكرنا عليه بين الفرق.

والحاصل: أن الدور بعد النظر إلى اختلاف مفهوميهما كما تقدم، وعدم توقف كل منهما على الآخر، غير وارد.

ولعل منشأ إيراده في المقام هو الاشتباه في كلام العلامة التفتازاني المتقدم.

نعم، بقي الكلام في ما ذكره المحقق القمي في رفعه بعد إبطال ما ذكره عن الشيخ البهائي رحمته الله، من أن المراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفيضان العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالماً بالمبادئ والأدلة وواجداً للقوة القدسية التي يتمكن بها من ردّ الفرع إلى الأصل، فمثل هذا الشخص إذا ردّ الحكم الشرعي الفرعي إلى الأصل بإعمال نظره وإتعااب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهداً، ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهداً، فهو

من حيث العلم بالأحكام الناشئة من الأدلة فعلاً أو قوة قريبة من الفعل فقيه، ومن حيث استنباط الفرع من الأصل واستخراج الحكم من الدليل فعلاً أو قوة قريبة من الفعل مجتهد.

إلى أن قال: والتحقيق أن يقال: إن الحد لمطلق الاجتهاد لا الصحيح منه كما نهينا عليه في الفقه أيضاً، فعلى هذا نقول: إن الفقه هو العلم بالأحكام الناشئة من الأدلة، والاجتهاد هو استنباط الأحكام منها، والاستنباط متقدم على العلم، فلا التفات في التعريفين إلى الشخص الذي يقوم به الأمران، ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه، ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته.

فإذا أريد تعريف صحيحهما فيقال: الاجتهاد هو است فراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من الأدلة وأحوالها، وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من ردّ مطلق الفرع إلى الأصل، والفقه هو العلم الحاصل بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها لمن كان كذلك، فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر، ولا يلزم دور^(١).

ومحط النظر فيه من وجوه:

الأول: أن جميع ما ذكره مناف لما تقدم في حدّ الفقه من دخول المتجزّي فيه، وأنه من أفراد المحدود، حيث قال: إما أن يمكن تحقق التجزي بأن يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المآخذ كما هو حقه، أو لا يمكن.

فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل.

وعلى الأول - كما هو الأظهر - فإما أن نقول بحجية وجواز العمل به كما هو الأولى والأظهر، أو لا.

وعلى الأول فلا إشكال أيضاً؛ لأنه من أفراد المحدود.

والحاصل: أن اعتبار القوة القدسية في مفهوم الاجتهاد والفقه موجب لعدم انعكاس الحدّ بخروج بعض أفراد المحدود وهو المتجزئ.

ومن هنا حافظ الفاضل الجواد على إدخاله في تعريفه بالمعنى الملكي، بكون اللام للجنس كما سيأتي.

وقوله: ويمكن دفعه على ما اخترناه أيضاً، بأنه لم يثبت كون ما أدركه حكماً شرعياً حقيقياً ولا ظاهرياً؛ لأن الدليل لم يقم على ذلك فيه لا يرفع المنافاة بعد ظهوره، بل صراحته في الإمكان وظهور ما تقدّمه في الاختيار.

مضافاً إلى أنه مناف لما ذكر هنا من الاستدلال على جواز التجزي بمشهوره أبي خديجة عن الصادق عليه السلام أنه قال: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» ^(١)، فإن كان النظر هناك أن هذه وأمثالها واردة في الحكومة - كما ادعاه الفاضل النيشابوري - فلا وجه للاستدلال بها هنا، وإلا فلا معنى لقوله: بأنه لم يثبت كون ما أدركه حكماً شرعياً ... الخ ^(٢)؛ إذ لا يعتبر في الدليل التصريح بكون مثل ذلك حكماً شرعياً، بل يكفي فيه الدلالة على مضمون ذلك قطعاً.

١- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢، ح ٣٢١٦.

٢- القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٧.

الثاني: أن قوله: فمثل هذا الشخص إذا رد الحكم الشرعي الفرعي ... الخ، وقوله: ومن حيث استنباط الفرع من الأصل ... الخ، خروج عما نحن فيه، فإن الاجتهاد إما الاستفراغ وإن لم يترتب عليه شيء، أو المترتب عليه الظن، أو الظن، أو العلم على الخلاف في المقامين، حتى أن بعض محققي المتأخرين جعل من معاييب هذا التعريف ظهوره في أنه لا بد من حصول الظن بعد الاستفراغ، وأن لحصول الظن مدخلية في معنى الاجتهاد، والحال أنه ليس كذلك؛ إذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن، حصل أو لم يحصل، وعند عدم الحصول يرجع إلى الأصول الفقاهية، لكن يصدق على استفراغه أنه اجتهاد، وليس هذا محل التعرض لبيان صحته وفساده.

الثالث: أن الشرعي إن كان ظاهراً في الفرعي كما ادّعاه وإن كان مخالفاً لما عليه الكل، حتى أنه قال في شرح «التهذيب» في الرد على تعريف ابن الحاجب: يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي، وإلا لكان استفراغ الفقيه في تحصيل ظن بحكم شرعي أصولي ككون خبر الواحد والقياس حجة اجتهاداً.

وقال بعض محققي المتأخرين: إن طرد الحدّ غير مستقيم؛ لوجوه عدّة منها صدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الأصولي مع أن ذلك لا يسمى اجتهاداً بهذا الاصطلاح حقيقة، بل يختص الاجتهاد في مصطلحهم هذا بالمباحث الفرعية^(١)، فكيف قيده به هنا؟!

والقول بأن عدم الاحتياج إلى التقييد به لا ينافي جواز التقييد به اعتراف بكونه زائداً، ذكر توكيداً، أو عبثاً، والأول نوع احتياج، فتعيّن

الثاني.

بل أقول: إن ذلك مخالف أيضاً لما ذكره في صدر الكتاب في رسم أصول الفقه: من أن المراد بالشرعية تخرج العقلية، وبالفرعية: الأصولية. وفي تعريف الفقه: من أن المراد بالشرعية ما من شأنه أن يؤخذ من الشرع، وإن استقل بإثبات بعضها العقل أيضاً، فخرج بالشرعية: العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك، كبيان الكل أعظم من الجزء، والنقيضان لا يجتمعان، وبالفرعية ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة فخرج بها الأصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة، وإن كان لها تعلق بعيد.

الرابع: أن الدور على ما قرره وارد أيضاً على ما ذكره من التعريف لمطلق الاجتهاد؛ نظراً إلى ما أسلفناه من أنه لا يبتني على ذكر لفظ الفقيه، فإن للقاتل أن يقول: إن الفقيه بمعنى العالم بالأحكام الناشئة من الأدلة اللازمة وإرادته في المقام لا تتحقق إلا بكونه مجتهداً بمعنى المستنبط للأحكام منها، فلا فقه إلا مع الاجتهاد على حد ما ذكره في تقريره.

والقول بأنه على هذا التقدير رسم لا يلحظ فيه شيء من ذلك على فرض تسليمه يهدم جميع ما ذكره؛ إذ هو رسم على كل تقدير.

بل أقول: يلزم على ما قرره وغيره عدم كون التعريف منعكساً؛ نظراً إلى ما ذكرناه أيضاً، فإن رتبة الاجتهاد إذا كانت متقدمة فلازم اعتبار الفقه في مضمونه ما ذكرناه، وإن لم يذكر لفظاً في التعريف؛ إذ عدم إرادته أصلاً أو إرادة غيره مما يترتب عليها فساد أعظم من ذلك.

الخامس: أن ما استحسناه إن كان لمطلق الاجتهاد والفقه فكيف اعتبر فيهما القوة، ولوحظ حال العالم والمستنبط، وأخرت مرتبة الاجتهاد فيه عن

الفقه، مع تصريحه أن مرتبة الاجتهاد على تقديره متقدمة، وأنه لا التفات في التعريفين إلى الشخص الذي يقوم به الأمران؟

وظهور كلامه في عدم اعتبار القوة القدسية عليه؛ لكونه قد خصّ اعتبارها على تقدير الصحيح، وإن كان لخصوص الصحيح منهما، فكيف كانت مرتبة الفقه متقدمة فيه متأخرة في ما حققه، بناء على أن المراد بقوله: لمن كان كذلك فيه، أي لمن كان مجتهداً، وإن نافاه قوله: فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر، وكان موجباً لعدم انعكاس الحدّ على ما قررناه؛ إذ لو كان المراد به لمن كان له قوة قدسية لبقى المقام محتملاً لتقديمه وتأخيريه، وفي تأخيريه يأتي ما ذكرناه من الدور على تقريره، وعدم الانعكاس مطلقاً، والمناقضة لما تقدم مع مساواته لفرض كون التعريف لمطلقهما، وفي تقديمه ارتكاب خلاف الظاهر من سوق كلامه وإن كانت الواو لمطلق الجمع، بل وإن اقتضته المقابلة.

مضافاً إلى أنه كما يحتملها يحتمل ما قرّر به الدور ولو بملاحظة ما قدمناه أيضاً.

هذا، مع أن ما ذكره إبطال للتعريف، ورفع يد عنه لا تصحيح له. ويمكن أن يقال بمنع الظهور، وأنه لم يكن ذلك جواباً عما ذكر من التعريف كما فهمه بعض محقّقي المتأخرين، بل التأمل الصادق في كلامه يقتضي ذلك، بل عدم ورود ما ذكرناه من التردد عليه؛ لأن في التحقيق الذي ذكره رفع اليد عن كل ما سواه.

السادس: أن ما ذكر مبني على إرادة العلم الفعلي من الفقه، وإلا فالمراد له كالعلامة التفتازاني معترف بعدم وروده على تقدير إرادة الملكة

والتهيؤ كما أشرنا إليه.

وما ذكره هو عين الثاني، وقد أخذه من العلامة التفتازاني، فالدور إن كان وارداً فهو باق على حاله بالنسبة إلى المعنى الأول.

اللهم إلا أن يقال: إن هذا اختيار منه للثاني، وإبطال لإرادة الأول، فالكل معترف بالدور على فرض إرادة الأول، وبعدمه على فرض إرادة الثاني.

والمحقق القمّي يقول: إن المراد الثاني، ومن يرى ورود الدور يقول: إن المراد الأول، فتأمل.

السابع: أن الفقه والاجتهاد لا يطلقان على وجه الحقيقة عرفاً إلا على المعنى المعتبر الصحيح، وإطلاقهما على غيره مجاز.

والحدود التي تورّد في المقام إنما تساق لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي.

وفيه: أنه على فرض تسليمه إنما يتم في الحدود وليس ما ذكر منها، بل هو إما رسم أو تفسير لفظي.

وقد أورد هذا من اعترف بالأول، وهو كما ترى، وإلا فقد نقول بمنع ذلك حتى في الحدود لا سيما على القول بجوار البيت جدار، والتحديد والرسم بالناقص كما عليه عامة قدماء أهل المعقول كالجنس أو العرض العام أو الخاصة فقط، حداً ورسمًا للنوع.

والقول بأن ذلك أمر يرجع إلى الحد، ولا يقتضي جواز كون معنى المحدود مجازياً، بل غاية ما يتصور فيه التجوز في الحمل لو فرض إرادة الخصوصية، وهو لا يقتضي التجوز في المحمول عليه، واضح البطلان؛ إذ

حمل الحيوان على الإنسان في مقام التعريف على فرض ما ذكر يوجب التجوز، إما في الحمل أو في المحمول، أو في المحمول عليه، ومتى أوجب ذلك على سبيل التردد على نسبة واحدة، فقد انتفى الظهور المدعى، وعلى غيره وإن كان لا يوجب شيئاً مما ذكر إلا أنه غير مراد.

والقول بأنه في مقام الحمل إنما يوجب التجوز في الإسناد لا غير على فرض إرادتها، وفي مقام الإطلاق التجوز في المحمول بالتأويل كذلك إن كان لأصالة الحقيقة، فهو معارض بمثله، وإن كان لادعاء الظهور فهو ممنوع.

سلمنا، ولكن احتمال ما ذكر يكفينا في منع الظهور.

فإن قلت: إن تجويز ما ذكر موجب لسد باب المجاز العقلي؛ إذ للقاتل أن يقول في مثل «أنبت الربيع البقل» مثل ذلك. قلت: إن لم يتحقق في مثل هذا ظهور غير ما يستند إلى أصالة الحقيقة فهو أيضاً كذلك.

ومن هنا ذهب السكاكي إلى إنكاره؛ ذاهباً إلى أن هذا وأمثاله من باب الاستعارة بالكناية، وهي عنده أن يذكر المشبه ويُراد به المشبه به بواسطة قرينة، وهي أن تنسب إليه شيئاً من اللوازم المساوية للمشبه به، مثل أن تشبه المنية بالسبع، ثم تفردها بالذكر وتضيف إليها شيئاً من لوازم السبع، فتقول: مخالف المنية نشبت بفلان، ومقتضى ذلك أن يكون المراد حينئذ من الربيع الفاعل الحقيقي للإنبات، وهو القادر المختار، بقرينة نسبته إليه.

الثامن: أن ذكرهم الشرايط بعد التعريف قرينة على إرادة المعنى الأخص؛ إذ المعنى الأعم لا تعتبر فيه تلك الشرايط وإنما المشروط بها هو

المعنى الأخص لا غير.

قال بعض محققي المتأخرين: وليس في تعرضهم لشروط الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على إرادتهم منه المعنى الأعم، بل ذلك قرينة واضحة على إرادة المعنى الأخص، بدليل أن المعنى الأعم لا يعتبر فيه تلك الشروط، وإنما المشروط بها المعنى الأخص^(١).

والإنصاف: أنه ليس فيه دلالة على شيء منهما؛ إذ هي كما تحتل أن تكون لماهية ما سبق في التعريف فيتشخص كونه الصحيح يحتمل أن تكون لفرد منه أو للماهية باعتبار فرد منها، وإن كان الفرق بينهما اعتبارياً، ومن هنا صح رجوع ضمير شروطها في قول الشهيد الأول: «الفصل الثاني في شروطها»^(٢) إلى اليومية مع سبق مطلق الصلاة إن لم يدع أنه لسبق اليومية أيضاً الحاصل به الفرق بين ما نحن فيه وبينه، فتدبر.

التاسع: أن الظاهر من كلامه منطقاً ومفهوماً أن الشروط المذكورة داخلية في مفهوم الصحيح، وأنها من المقومات على تقديره مع أن ما ذكر رسم لا حدة، والمحدود بسيط لا مركب.

والحاصل: أن الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات، بل من البسيطات المعبرة معها قيود عديدة، فهي شروط لهما لا أجزاء ومقومات لماهياتهما.

إلا أن يقال: إن التقييد بالشرطية جزء معتبر دخوله في المفهوم فهما بهذا الاعتبار أيضاً من المركبات، وهذا وارد في كل الشروط، فتأمل.

١- الفصول الغروية: ٣٨٧.

٢- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١: ٤٧٥.

العاشر: أن عد القوة القدسية مما يتوقف على معرفة الاجتهاد، مع أنها مما يتوقف نفسه عليها غير ظاهر إن لم يدع أن ما ذكره جار على نوع من التخصيص والاستخدام، ومنها اعتبار كونه في تحصيل الظن مع أن الأمر أعم من ذلك، فإن قصد به إخراج الضروريات فقط فهي خارجة بالاستفراغ، وإن قصد به إخراج القطعيات كذلك أو إخراجهما معاً فهو مما لا معنى له؛ لما تقدم، ولأن معرفة النظريات فقه، واستفراغ الوسع في تحصيلها بعنوان القطع عن أدلتها اجتهاد.

ومن هنا قال المحقق القمي: وقيد الظن لإخراج الضرورية والقطعية النظرية^(١).

وفيه: أن الأول يخرج بقيد الاستفراغ، والثاني لا يحسن إخراجها؛ لأن معرفة النظريات أيضاً تسمى فقهاً، وتحصيلها واستنباطها من أدلتها اجتهاداً؛ إذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء أولاً ويحتاج إلى النظر في الأدلة، وبعده يحصل القطع به من الدليل.

بل قال الفاضل الاسترابادي في الرد على العلامة الحلي، حيث قال في «التهذيب»: الفقه عرفاً العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة، فخرج العلم بالذوات، وبالأحكام العقلية، ويكون الإجماع وخبر الواحد ونظائرهما حجة، وعلم المقلد والأصول الضرورية كالصلاة والزكاة^(٢).

أقول: قد جرت عادة الحكماء والمتكلمين بجعل كل فن عبارة عن

١- القوانين المحكمة في الأصول ٤: ٢٣٥.

٢- الفوائد المدنية: ٤٨، عن تهذيب الوصول.

مسائل نظرية مخصوصة، وعن معارف أطرافها وحجج إثباتها.

ثم الفقهاء أرادوا سلوك تلك الطريقة فأخرجوا ضروريات الدين من الفقه، ويلزمهم خروج ضروريات المذهب أيضاً وإن لم يلتزموه، ويلزمهم خروج كثير من الأحكام الشرعية الفرعية عن الفقه، ومن المعلوم أنه غير مستحسن.

والباعث للحكماء على ما فعلوه أن في باب التعليم والتعلم تدوين المسائل البديهية ليس بمستحسن، فالفقهاء ظنوا أن ذلك الباعث جار هنا، وليس كذلك؛ لأنه ليس شيء من الأحكام الشرعية بديهياً بمعنى أنه لا يحتاج إلى دليل؛ والسبب في ذلك أن كلها محتاج إلى السماع من صاحب الشريعة.

وبالجملة: وضوح الدليل لا يستلزم بداهة المدعى^(١).

وما أبعد ما بين هذه الدعوى وما ادّعاه الشيخ البهائي عليه السلام من خروج القطعيات مطلقاً منه.

وفي الكل كلام.

أما في أصل المطلوب، فمن وجوه:

الأول: ما تقدم عن الآمدي وغيره من أن اصطلاح القوم منعقد على تخصيص الاجتهاد بالظنيات.

سلمنا، ولكن النكته في التخصيص له بالظنيات ظاهرة، وهي اختصاص جملة من المباحث كالحجية وقبول التجزية به.

الثاني: أن فرض تجويز الاجتهاد بعد انسداد باب العلم غالباً أو مطلقاً

لا ينفك عما ذكر كذلك، فيكون ذلك بمنزلة السرّ في اعتباره.

الثالث: أن الفقيه إما أن يستفرغ وسعه في تحصيل القطع أو الظن أو أحدهما، وعلى التقادير إما أن يحصل الأول أو الثاني، أولاً يحصل شيء منهما.

فإن أريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنّيات أيضاً كذلك؛ لأن الاجتهاد استفراغ، وهو لا يصدق على شيء منهما. وإن أريد خروج الاستفراغ الموصل إليها فهو إنما يتم على التقدير الأول خاصة لا مطلقاً.

نعم، لو أريد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ خرجت القطعيات مطلقاً، لكنه خلاف ظاهر الحدّ. وما طفحت به عبارة المحقق هنا وهناك قد عرفت الكلام فيه سابقاً. ومنه يظهر لك الكلام في ما طعن به بعض المتأخرين على التعريف المذكور من أن الظاهر منه أنه لا بد في مفهوم الاجتهاد من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصداً لتحصيل الظن، وليس كذلك؛ إذ لو لم نقل إنه لا بد من قصد تحصيل العلم أولاً فلا أقل من القول بكونه قاصداً لتحصيل الاعتقاد.

وكذا ما ذكره بعض محققيهم من أن المراد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ، ولعل الحكم باستبعاده بعد ذكره له لذلك.

وأما ما في كلام المحقق المتقدم، فيظهر لك مما مر من أنه ليس الاجتهاد الفعلي إلا الاستفراغ على الوجه السالف.

وأما ما في كلام الأخير فيظهر لك مما هو معلوم من أن كل ضروري نظري في الأصل، وحينئذ فإن كان المراد أنه محتاج إلى الدليل قبل وصوله إلى حد الضرورة، فهو مسلم، ولكن ليس مما نحن فيه، وإن كان بعده فهو كما ترى.

ومنها: أن قيد الفقيه إن أخذ في تعريفه وكان المراد به ملكته لزوم عدم الانعكاس لخروج من له ملكة اجتهاد في بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع وعدم الحجية عنه؛ إذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول؛ إذ ملكة الفقه إنما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري، وذلك إنما يوجد للشخص على هذا القول إذا كان له ملكة اجتهاد في كل المسائل الفرعية؛ إذ ملكة العلم بالحكم الظاهري إنما هي مرتبة الحجية، وعلى مذهب هذا القائل لا يكون حجة إلا إذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل، والمفروض أنه له ملكة الاجتهاد في البعض، فيخرج عنه، والحال أن الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة، ولا بد من التطابق بين الملكي والحالي، وإن لم يوجد فيه لزوم عدم الاطراد؛ لدخول العامي المستنبط باستفراغ وسعه.

وربما أجيب عنه بأن المراد بالفقيه فيه من له ملكة الاستنباط وله ممارسة في الفن وإن لم يكن له ملكة الفقه.

والتحقيق: أن مثل هذا ليس بوارد على التعريف المذكور، بل على كل ما ينبغي أن يعرف به إن كان المراد بالأخذ مطلق ذكره فيه؛ لعدم قبول ما ذكر فيه للترديد بجميع شقوقه التي منها وإن لم يؤخذ.

وإن كان المراد اعتبار جزئيته بعد الذكر، فهو وارد عليه أيضاً، إلا أنه

خلاف الظاهر.

واعتبار التطابق بينهما غير معلوم؛ إذ هو مبني على كون الاجتهاد موضوعاً لمطلق الملكية، وهو محل كلام بينهم.

ومنها: أن طرده غير مستقيم؛ لصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الأصولي؛ لعدم تقييد الشرعي بالفرعي كما تقدمت الإشارة إليه.

ودعوى تبادل الفرعي منه كما ادّعاه المحقق القمي حيث قال: وتقييد الحكم بالشرعي لإخراج العقليات، فإن استنباطها لا يسمّى اجتهاداً في اللغة أيضاً^(١)، وفي اصطلاح آخر كما تراهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في أصول الدين وعدمه فيها مع ما مرّ، وأن عدم التسمية في اللغة على فرض تسليمها لا يكون دليلاً على عدمها في الاصطلاح وأن بحثهم عن وجوبه فيها وعدمه لا دلالة فيه على المدعى؛ لاحتمال كونه مبنيّاً على اختصاص الاجتهاد بالظنيات، وهي مما يطلب فيها القطع؛ لكونها عقلية يعد في جنب ما ذكرنا احتمالاً، فهو أظهر، فلا مناص عن المصير إليه أنه لو تم ما ذكره لكان الاقتصار على إخراج خصوص العقليات به في غير محله، بل كان ينبغي أن يخرج به أيضاً الأصولي مضافاً إلى أن الأصولي حكم شرعي أيضاً كما تقتضيه قاعدة التلازم.

ويدل عليه تصريح الأكثر، وهو منهم.

واحتمال أن الاستدلال بما ذكر لمكان القيد، أو باعتبار أن التعرض له مستقلاً في عنوان الاجتهاد المسلّم، أو وقوع النزاع فيه أمانة على عدم

تسالم الاصطلاح فيه، في غاية البعد، لا سيما الثاني، وستأتي الإشارة إلى الأول في كلام البعض، ولصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بفتوى غيره بإعمال القوانين اللفظية في استنباط مراده من كلامه، والجمع أو الترجيح بالوجوه المقررة عند وقوع التعارض في نقله؛ إذ يصدق على فتوى المفتي أنه حكم شرعي ولو في الجملة.

ولو سلم أن المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفراغ أو مقلديه، أو ما هو حكم شرعي في الواقع، ويكون استفراغه باعتبار كونه حكماً شرعياً لصدقه على استفراغه الوسع في معرفة فتوى غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما تحتاج إليه، إما لضيق وقت أو فقد كتب يعتبر مراجعتها، أو لقصور نظره بناء على جواز التجزي، مع أنه ليس باجتهاد مصطلح، ولصدقه على استفراغ الفقيه الذي لا يترتب عليه تحصيل الظن بالحكم؛ إذ صرف الوسع في طلب شيء لا يستلزم الوصول إليه مع أنه لا يسمى اجتهاداً، فإن الذي يستفاد من عرفهم أن الاجتهاد عبارة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعتبر.

والجواب عن الأخير يظهر مما مر.

وأما الجواب عن الأول والثاني لو سلم على إطلاقه حتى في مثل فتوى الصدوق فباعتبار الحيثية، فإن الاستفراغ فيما ذكر ليس من حيث كونه فقيهاً، بل من حيث كونه أصولياً أو مقلداً، وإن أشكل الأمر فيه بناء على أن المراد من الفقه هو العلم بالأحكام الفعلية التي تقترب غالباً بالظن بأنها أحكام أولية.

والقول بأن التعويل على قيد الحيثية فيه نوع خفاء مناقض من قائله،

وقد اعتبروه في كثير من المواضع.

وقد أورد على الثاني بإيرادات:

منها: لزوم اتحاد الشرط والمشروط، فإن المراد من الملكة القوة التي يتمكن بها من رد الفرع إلى الأصل، وليست هي إلاً قوة الاستفراغ، وقد ذكرت شرطاً له.

وربما أجيّب عنه: بأن المراد بالملكة فيه الخاصة، وهي المرتبة على مجموع شرائط الفقه التي من جملتها الملكة العامة التي هي عبارة عن التمكن من ردّ مطلق الجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول، ورد جزئيات الفقه إلى كلياته.

والظاهر أن المراد بالملكة العامة هنا الطبيعة المستقيمة.

ومن المعلوم أن استقامتها منشأ لتحصيل القوة المذكورة بعينها، مع أن الاستقامة أمر فطري لا مدخل للكسب فيها بخلاف هذه القوة فإنها من الأمور الكسبية.

بل التحقيق في الجواب: أن المذكور شرطاً قوة رد الفرع إلى الأصل، ومرجه إلى التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت أصله.

وظاهر أن هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة، فضلاً عن اتحادها معه، فإن من لم يتحقق مباحث الأصول ربما يحصل له بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت أصله، ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفروع؛ لعدم تمكنه من تحقيق حكم الأصل.

هذا، ويمكن أن يقال بمنع الرجوع المذكور، وأن الشرط للمعنى

الحالي دون الملكي على وجه يظهر لك الكلام فيه مما مرّ، فتأمل.
ومنها: أن التقييد بقوله: فعلاً، مستدرك؛ لأن ذلك مأخوذ في معنى الاستنباط.

ويقوله: قوة قريبة، مفسد للحد؛ لأن الاستنباط بها معناه القوة القريبة للاستنباط، وهو معنى الملكة، فيرجع الحد إلى أن الاجتهاد ملكة الملكة. وتوجيهه بعطفها على الملكة على أن يكون المعنى أن الاجتهاد إما ملكة الاستنباط الحاصل، أو قوة قريبة منه، وحينئذ فيتم ما ذكره الفاضل الجواد من أن بالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير أن يستنبط بالفعل، مع كونه ترديداً يوجب الجهالة أن القوة القريبة من الاستنباط ربما تتناول القوة القريبة من الاجتهاد، فلا يطرد التعريف.

ويمكن الجواب: بأن الاستنباط بالقوة القريبة غير القوة القريبة للاستنباط، ككون الاجتهاد استفراغ ذي القوة، أو قوة الاستفراغ. وإن أبيت فهو شاهد صدق على صحة ما أوردناه سابقاً على المحقق القمي رحمته الله.

ومنها: ما أشرنا إليه آنفاً من أن مقتضى قاعدة أخذ ملكة شيء من حاله أن يكون الاجتهاد الملكي عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد أو الظن على الخلاف، لا ملكة الاستنباط، فإن الأول لا يستلزم الثاني، أو يكون الحالي عبارة عن استنباط الحكم.

ولعل السر في إرجاع ما ذكر إلى ذلك كما صرح به بعض أصحابنا وطفحت به عبارة المحقق القمي المتقدمة هو ذلك.

ومنها: أن اللام في «الحكم» إن كانت للاستفراق خرج المتجزئ،

وإن كانت للجنس دخل ما دونه.

وبالجملة: إن كانت للاستغراق كان الحد غير منعكس، وإن كانت للجنس كان غير مطرد.

والجواب: أنا نختار الثاني، ولا يلزم عدم الاطراد؛ إذ هو مرتب على فرض وجود الملكة.

والتحقيق: أن تعيين كونها للجنس ليدخل المتجزي كما وقع للفاضل الجواد، أو أنها له إن قلنا بجواز التجزي، وإلا فللاستغراق كما صدر عن بعض محققي المتأخرين مدّعياً أن بين تصريح الفاضل المذكور باعتبار الملكة في الاجتهاد وعدم العبرة بالحال، وبين المحافظة على إدخال المتجزي في الحد بكون اللام للجنس مع مناسبة الحال لمرتبة المتجزي، تهافتاً غير متجه.

أما في الأول؛ فلأنه إنما يتم على رأي من يرى ذلك، فينتقض برأي مخالفه.

نعم، لو جاز في التعاريف إبرازها على حسب ما يراه المتصدّي للتعريف وإن كان هو ممن يرى ذلك لكان له وجه.

وأما في الثاني؛ أما في المدعى فلمنع المناسبة أولاً، ومنع كونها مناسبة توجب إنكار الحالي مع الاعتراف بها التناقض.

وأما في الترديد؛ فلما سيأتي من أن عدم جواز التجزي بمعنى عدم تحققه، أو عدم جواز العمل به بعد وجوده لا ينافي فرديته، بناء على أن المراد منه القدر المشترك.

ولعل صدور ذلك منه هنا لحكمة فيما تقدم من أن المراد في مقام

التحديد هو الصحيح، وإن أطلق هنا، فتأمل.

ومنها: أنه إن كان المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري، أو الأعم منه ومن الواقعي، فقد اتحد مع الفقه، أو بعض أفراده بناء على أنه كما يكون في الظنات يكون في القطعيات.

وإن كان المراد منها ملكة تحصيل الحكم الواقعي أشكال المقام بعدم صدقه حينئذ على من له ملكة استنباط بعض الأحكام الظاهرية فقط، كمن له ممارسة في مسألة أصل البراءة مثلاً، أو أصل الإباحة بحيث كان له ملكة إجراء القاعدتين في مظانهما.

وأجاب من اعتبر الإطلاق على من ركن إلى الأصول بعد العجز عن تحصيل الظن بالاستفراغ وادّعى لزوم التطابق بين الملكي والحالي، وصرّح بأن المراد بالملكة مطلق الملكة لتحصيل الظن بالحكم الواقعي بالالتزام بعدم صدق الاجتهاد على ما ذكر؛ استناداً إلى صحة السلب اصطلاحاً.

والكل لا يخلو من منافاة ظاهراً، إلا أن يقال: إن الصدق المذكور إنما هو على نفس الاستفراغ؛ لعدم اشتراط صدقه بترتب حصول الظن عليه كما صرح به، لا على نفس الركون إليها فيرتفع ظهورها بين ما نحن فيه وبين الإطلاق، بل بينه وبين الأخير أيضاً، لم يكن بين الكل كذلك؛ إذ صدقه على نفس الاستفراغ في تحصيل الظن بالحكم الواقعي وإن لم يحصل بالمعنى الحالي لا ينافي كون المراد منه بالمعنى الملكي ملكة تحصيل الظن بالحكم الواقعي، وإنما المنافي له صدقه على الركون إلى الأصول على القول بأن مفادها هو الحكم الظاهري، وإلا ففيه تأمل.

هذا، وقد عرفت الكلام في دعوى التطابق.

ومنها: أنه إن كان المراد بالملكة ملكة من له ممارسة في الفن بحيث يستنبط الحكم الواقعي ظناً بنظره واجتهاده ودقته لم يكن في التعريف دلالة عليها.

وإن كان المراد منها مطلق الملكة لتحصيله ممن له ملكة فهم عبائر الأصحاب فاستفرغ وسعه فيها فحصل الظن بدون ما ذكر بصحة السلب عنه تمنع أنه من أفراد الحدود، وتوجب عدم اطراده بدخوله فيه. وربما يجاب: بظهور الحد في الأول، وهو مشكل.

ومنها: أن الملكة الحاصلة لاستنباط الحكم الشرعي قد تكون علمية وقد تكون ظنية، والأولى قد تكون ضرورية وقد تكون نظرية. فإن أريد منها هنا الأولى فقط، أو مع الثانية بقسميها، أو بخصوص الأولى منهما، فهو واضح البطلان.

وإن أريد الأولى بخصوص القسم الثاني مع الثانية، فهو مناف لقاعدة التطابق بناء على أن الاصطلاح قائم اختصاصه في خصوص الظنيات كما تقدم نقله عن الآمدي، وجزم به بعض المتأخرين.

وإن أريد الثانية بخصوصها، فهو خلاف ما صرح به من تعرض لذلك، مضافاً إلى عدم صحة السلب عن له ملكة علمية حاصلة في بعض المسائل، وليس له ملكة ظنية أصلاً.

وربما يظهر لك الجواب عن ذلك بالتأمل فيما ذكرناه، ولا ينافي ذلك ما تقدم.

وعلى كل حال: فالإنصاف أن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل ما لم يحصل من القطع بحكم شرعي أصولي، أو القطع أو الظن

بحكم شرعي فرعي عن الأدلة التفصيلية المعهودة، فما حصل من غيرها كالظن المطلق بحكم كذلك ليس من الاجتهاد في شيء؛ لعدم كون ما ثبت به حكماً شرعياً لا سيما على القول بأن حكم العقل بعد الانسداد لا على طريق الكشف كما تقدم.

بل قد يقال: إن عدم ثبوت كون ما استنبط عنه حكماً شرعياً كاف في خروجه، وعلى فرض عدم ذلك فهو خارج عنه؛ لكونه ليس عن الأدلة التفصيلية المعهودة، فلا وجه لما قيل من أنه الظن المعتبر في معرفة الحكم، وهو يختلف باختلاف آراء المجتهدين، فمن يرى أن المعتبر منه ظنوناً خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيلها، ومن يرى أن المعتبر منه مطلق الظن فهو في حقه تحصيلها؛ لما ذكرنا، ولكونه ليس هو نفس الظن بل ما تسبب القطع أو الظن عنه.

ويؤيد ما ذكرناه - وإن لم نقل به - ما قيل: إنه ملكة معرفة الأحكام النظرية عن أدلتها التفصيلية.

وما عن العضدي: من أن الاجتهاد المطلق هو العلم بجميع المآخذ، وإن لم يعلم ببعض؛ لتعارض الأدلة، وإن استغربه بعض المتأخرين.

وما قيل: من أن المجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الأحكام عن أدلتها التفصيلية على وجه يعتبر عرفاً^(١).

ولا وجه أيضاً لما ادعاه الفاضل الاسترابادي من تعذر المجتهد المطلق، حيث قال: بعدما أحطت خبراً بالآيات والروايات المتقدمة لم يبق مجال للمجتهد، ونزידك بياناً فنقول: في كثير من الوقائع لا يجري التمسك

بالبراءة الأصلية ولا بالاستصحاب، ولا تفي بها عمومات الكتاب ولا عمومات السنة، ولا إجماع هناك.

إلى أن قال: فإن قلت: كيف يزعم عاقل تحقق المجتهد المطلق مع كون الكتب الفقهية للخاصة والعامة مشحونة بقول الفقهاء: فيه تردد، وما أشبه من العبارات؟

قلت: زعمهم ذلك مبني على مقدمات تقدمت، وهي أن الله تعالى نصب دلالات ظنية على المسائل الاجتهادية لا القطعية، وأنه ليس شيء من الدلالات المنصوبة من قبله تعالى مخفياً عند أحد بحيث يتعذر تحصيلها بالتبع.

إلى أن قال: والعجب كل العجب من جمع من متأخري أصحابنا حيث قالوا بهذه المقدمات مع أنه تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار بطلانها، فإنها صريحة في أن له تعالى في كل واقعة خطاباً صريحاً قطعياً خالياً عن المعارض، وفي أن كثيراً منها مخفي عندهم عليه السلام، وفي أنهم يجب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها.

وممن تفتن لذلك الآمدي من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية مع كثرة الاستنباطات الظنية عندهم^(١).

إذ كون المحلّ مما لا تجري فيه الأصول، أو غير مشمول للكتاب والسنة، أو كونه ليس مما قام الإجماع عليه موقوف على الاجتهاد حتى يعلم ذلك، أو يظن، وتردد الفقهاء إنما كان في مقام الاجتهاد لا في مقام الحكم، والنسبة المذكورة لا يتخللها ذو مسكة في حق أصحابنا المصريحين

باختفاء كثير من الدلالات للتقية وغيرها، وكون ذلك مما خفي أو لا، لا يعرف إلا بالاجتهاد قطعاً، وجوب التوقف وعدمه لا يمكن إلا به أيضاً، فكيف يستغنى عنه؟

سلمنا جميع ذلك، ولكن نقول: هذا إنما يرد على من اعتبر الاجتهاد في تحصيل الظن المطلق، وأما من اعتبره في تحصيل الظنون الخاصة واستراح إلى الأصل، أو عمل بالاحتياط عند عدمها فلا. هذا، مع أن هذا القائل ممن يذهب إلى القول بوجوب الاجتهاد وعدم صحة العمل إلا به على النحو الذي اخترناه لغير المقلد في صورة وجود النص، وإن سمي ما يحصل له علماً عادياً؛ إذ هو فرد من الظن وإن علا كما تقدم.

الأمر الثالث: في تجزي الاجتهاد وعدمه:

فالمشهور على الأول، وقليل على الثاني.

والعمدة في دليل الجواز مساواة المتجزي المجتهد المطلق في ما اطلع عليه وأمعن النظر فيه، واستفرغ وسعه في تحصيله قطعاً أو ظناً، وعدم علمه بأدلة غيره لا دخل له فيه، فكما جاز للثاني جاز للأول.

والعمدة في دليل الثاني أمران: الدور المقرر بأن صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي، وهي موقوفة على صحة اجتهاده فيها؛ إذ هي منها؛ إذ لا شك في كونها مسألة من المسائل المدفوع بأن جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسألة جواز المتجزي في الاجتهاد، وهو غير

موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية، بل موقوف على صحة دليله الذي استدلّ به عليها، وأن الإجماع والضرورة قائمان على حرمة العمل بالظن، خرج منه ظن المجتهد بهما فيبقى ما سواه، ومنه ظن المتجزي المردود بمنع عموم حرمة العمل بالظن تارة، وتسليم في خلاف الفرض وهو انسداد باب العلم أخرى، والمناقشة في دعوى الإجماع والضرورة على استثنائه ثالثة.

والمختار بناء على عدم كونه الملكة مطلقاً وخصوص ملكة معرفة المسائل النظرية؛ لعدم تجزي الملكة على الأقوى.

وبناء أيضاً على عدم كونه استفراغ الوسع في تحصيل العلم بالحكم الشرعي كما يظهر ممن تقدم من العامة؛ لكون احتمال المعارض فيما لم نقف عليه رافعاً للعلم مناقضاً له دون الظن، وإن أوهمته عبائهم هنا، حيث عارضوا دليل الجواز باحتماله فيما لم يطلع عليه.

ومن هنا أجابوا عن دخول المقلد في تعريف الفقه بأنه لا يتصور بناء على عدم تجزي الاجتهاد انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد، فلا يحصل للمقلد وإن بلغ من العلم ما بلغ هو الأول؛ لبطلان دليل المانع بعد انحصاره، ولما تقدم من دليل المساواة الخالي عن وصمة الإشكال عليه بما مرّ، والنصوص المتكثرة الواردة في أبواب متفرقة.

منها: ما ورد من أن المصلي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجبت عليه الإعادة، وإلا فلا^(١).

ومنها: قوله لمن أطل الجلوس في بيت الخلا لاستماع الغناء اعتذاراً

بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ﴾ الآية^(١)»^(٢).

ومنها: قوله: «هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣)» في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على إصبعه مرارة^(٤).

ومنها: قوله في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «إنه زوج، وقد قال الله: ﴿حَتَّى تَكْحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾^(٥)»^(٦).

ومنها: استشهاده لحلية بعض النساء بقوله: «عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ»^(٧) و^(٨).

ومنها: الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله: «قُلْ لَا أَجِدُ» الآية^(٩) و^(١٠).

ومنها: قوله: «إني مخلف فيكم الثقلين» الحديث^(١١).

١- سورة الإسراء، الآية ٣٦.

٢- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٨١.

٣- سورة الحج، الآية ٧٨.

٤- تهذيب الأحكام ١: ٣٦٣، ح ٢٧.

٥- سورة البقرة، الآية ٢٣٠.

٦- دعائم الإسلام ٢: ٢٩٧، ح ١١١٧.

٧- سورة النحل، الآية ٧٥.

٨- الاستبصار ٣: ٢٠٧، ح ١٠.

٩- سورة الأنعام، الآية ١٤٥.

١٠- تهذيب الأحكام ٩: ٤٢، ح ١٧٦.

١١- الأمالي للشيخ الصدوق: ٥٢٢، ح ١.

فإن السائل والمخاطب في جميع هذه إن كان هو المجتهد المطلق ليعتبر ظنه فالضرورة تشهد بخلافه، وإن كان العامي الصرف فقد دل على ما نحن فيه بطريق أولى، وإن كان هو المتجزّي فقد تم المطلوب.

فإن قلت: إن الإجماع والضرورة القائمين على حجية ظن المجتهد المطلق دون غيره، صرفها إليه.

قلت: ذلك هو محل النزاع.

فإن قلت: إن تلك الأدلة محمولة على ضرب من التجوّز، ولا أقل من كونه تنزيهاً لنفسه ورفعاً للتهمة عنه عليه السلام كما تقدم.

قلت: فليّم عارضت بها أدلة المحدثين الدالة على عدم جواز تفسير القرآن بالرأي؟

فإن قلت: فرق بين من نحن بصددّه وبين من ذكر ممن هو مخاطب ومن أهل اللسان، فإن ما يفهم من المخاطب حجة في حق الثاني دون الأول.

قلت: ليس كل من استشهد له وعليه فيما ذكر هو ممن خوطب.

ومنها: قول أبي جعفر لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن أرى في شيعتي مثلك» ^(١)، فإننا نقطع بأن أبان لم يكن مجتهداً مطلقاً، وقد أمر بالفتوى بما فهمه مما قد رواه دون محض الرواية كما يشعر به لفظها، بل قد يكون هو النكته في التعبير بها، وكون ما فهمه منها مما قد سمعه منه بالخصوص مع كونه منافياً لمرتبه وكونه ممن له أهلية الأمر بالإفتاء في غاية البعد.

وعلى فرضه فقد سمعه بألفاظ ظاهرة في ما أراده ﷺ محتملة أيضاً للخلاف، فالاعتماد عليها محتاج إلى الاجتهاد في إجراء الأصل في عدم قرينة التجوز، أو إلى ضمّ قاعدة أن الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه قبيح، ونحو ذلك.

ومنها: قول الصادق ﷺ لعبد الله بن أبي يعفور لما قال له: إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني: «فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، وكان عند أبي وجيهاً»^(١)، فإنه لم ينكر عليه في الجواب والإفتاء بما عنده، وإنما أمره بالرجوع إلى من ذكر في ما ليس عنده، فهو صريح فيما نحن فيه، باعتبار نفوذ ما عنده وأمره بالرجوع إلى من هو أكمل منه.

ومنها: قول أبي عبد الله في رواية أبي خديجة بعد المنع عن المحاكمة إلى أهل الجور: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»^(٢)، وفي بعض النسخ: «فاجعلوه بينكم قاضياً»^(٣)، وهي صريحة فيما نحن فيه؛ لمكان التبعض الحاصل من «من».

وقول الحسين بن علي ﷺ: «من كفل لنا يتيماً قطعته عنا محتتنا باستتارنا فواساه من علومنا التي سقطت إليه حتى أرشده وهداه، قال الله عز وجل: يا أيها العبد الكريم المواسي، أنا أولى بالكرم منك، اجعلوا له يا

١- اختيار معرفة الرجال: ١٦١، ح ٢٧٣، مع اختلاف يسير.

٢- دعائم الإسلام ٢: ٥٣٠، ح ١٨٨٥.

٣- عوالي اللآلي ٣: ٥١٨، ح ١٣.

ملائكتي في الجنان بعدد كل حرف علمه ألف ألف قصر» الحديث^(١)، فإن «من» عامة لما نحن فيه، بل هي بقرينة «سقطت إليه» فيما نحن فيه أظهر، فتأمل.

ومنها: قوله ﷺ: «الرواية لحديثنا يسدده في قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد»^(٢)، فإن التسديد له في قلوب من ذكروا قد لا يكون إلا بأثناء الدلالات وبيان اللوازم ودفع المعارض والترجيح عليه، وهو عين الاجتهاد، ولم يخصه أو يقيده بذئ الملكة ونحوه.

ومنها: قوله في رواية جامع البزنطي: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»^(٣).

ومنها: قوله في رواية محمد بن أبي نصر: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(٤)، فإنهما دالآن على جواز الاجتهاد حتى عند من أنكره كالفاضل الاسترابادي رحمه الله، وإن تكلف لهما بالجواب بما لا يسمن ولا يغني من جوع، بدون تخصيص بمن استفرغ وسعه في تحصيل الظن بجميع الأحكام، أو بذئ الملكة.

ومنها: قوله في مقبولة ابن حنظلة، أو صحيحته: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فلترضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً» الحديث^(٥)، فإن إضافة الحديث

١- عوالي اللآلي ١: ١٧، ح ٣.

٢- بصائر الدرجات ١: ٧، ح ٦، وفيه إضافة: «يبث في الناس».

٣- السرائر ٣: ٥٧٥.

٤- وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢، ح ٥٢.

٥- السرائر ٣: ٥٣٩.

والأحكام إليهم الظاهرة في إرادتهم جميعاً مما هو متعذر تدل على إرادة نفس الطبيعة فيهما، ومن المعلوم صدقها ببعض أفرادها، فهي دالة على جواز الاجتهاد بنوعيه بدون منافاة أقلهما لما في ذيلها.

فإن قلت: إن جميع تلك الأخبار دالة على نفوذ حكمه وفتواه، والقائل بالتجزي لا يقول بنفوذهما في حق غيره، وإنما يقول: إنه ممن يجوز له العمل بما حصله دون غيره.

قلت: هو أول الكلام، والدليل معنا.

فإن قلت: إنها دالة على اعتبار العلم له دون الظن، والكلام فيه دون غيره.

قلت: الظن الخاص علم؛ لما تقدم، فهو دالة على جواز الاجتهاد في تحصيله دون الظن المطلق.

هذا، مع أننا قد بينّا أن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل ما لم يحصل من قطع أو ظن، وأن الكلام في التجزي لا يختص بالشق الثاني منه. فإن قلت: إن الخطاب فيها شفاهي، فلا يعم غير المشافهين.

قلت: يكفيها على فرض صحة ما تقول الاشتراك في الحكم معه؛ للنص والإجماع.

فإن قلت: إن ما ذكر فيها ليس من الاجتهاد في شيء، وإنما هو شيء وصل إليهم من أئمتهم على وجه لا يرتاب فيه.

قلت: هذا إنما يدل - على فرض صحته - على قطعية الصدور دون الدلالة، ولعلهم قد نصبوا لهم قرائن التجوز، وقد خفيت عليهم، أو خاطبواهم بلفظ مشترك قد نصبوا لهم قرينة على تعيين المراد منه، وقد

خفيت عليهم أيضاً، أو كان الواصل إليهم متعارضاً وكان الوقت وقت حاجة ولم يتمكنوا من الرجوع إليهم، فكيف اجتزوا بقطعية الصدور عن الاجتهاد في الدلالة؟ ومن هنا عدّ كاشف الغطاء أن العامل بظواهر الأخبار من دون بحث وفحص واجتهاد فيها من جملة النجاسات.

ومنها: قوله ﷺ على ما رواه صاحب لسان الخواص، عن بعض العامة لأبي بكر لما قال له: أأجتهد يا رسول الله ﷺ وأنت حاضر؟ فقال له: «اجتهد»، فإنه إذا جاز لمن ذكر التجزي في الاجتهاد مع قصر بابه وسوء فهمه وقلة اطلاعه ووجود الحجة المزيحة للعلة جاز لغيره بطريق أولى.

فإن قلت: إن الرواية عامية غير معتبرة.

قلت: لا بأس باعتبارها إذا وافقت ما هو بأيدينا.

ومنها: جميع ما تقدم مما دلّ على الأمر بالرجوع إلى أصحابهم ممن يُقطع بعدم اجتهادهم المفسّر بملكة الاستفراغ في تحصيل الظن بالحكم الشرعي عن دليله المعتبر.

ومن مجموع ما ذكرنا يظهر لك ما فيما عن المحقق القمي في دفع الاعتراض على رواية أبي خديجة بأن العلم بشيء من القضايا إن أريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي أنه لا يحصل إلّا لمن أحاط بمدارك جميع المسائل على وجه لا ينفك عن ذلك.

وإن أريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع إنما هو ظن المتجزي لا علمه، بعد التشبّث بنوع من التشبّث بمقبولة ابن حنظلة، من أن ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي، وإن كان مخصوصاً بالحاضرين، لكن الغائبين مشتركون معهم في أصل التكليف، فإذا لم يمكن للغائبين

الرجوع إلى العالم بالأحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في جميع أدلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة ابن حنظلة فكذلك الظان ببعض الأحكام من جهة استفراغ وسعه في أدلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض في رواية أبي خديجة، فإنه إن أراد من الظنّ ببعض القائم مقام العلم الظنّ الخاص، فهو مع قطع النظر عن كون حجّيته ممّا قام الإجماع عليها محصّلاً ومنقولاً فيقوم مقام العلم دون غيره نوع من العلم، فهو غير محتاج إلى هذا التكلّف.

وإن أراد منه الظنّ المطلق، فلا نسلم قيامه مقام العلم في المقامين.

كيف لا! وهي كغيرها صريحة في رده وعدم الاعتماد عليه، ولو لم يكن في ذلك إلّا قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»^(١)، مما قد عزل الظن المطلق عن الحكومة قطعاً لكفى.

فإن قلت: مثله وارد في الظن الخاص.

قلت: ذلك محض توهّم لا مساغ له بعدما بيّنا لك.

كيف لا! وصاحبه لم يخرج بسببه عن كونه راوياً.

ومن هنا ذهب جمع من أصحابنا كما عن الفاضل الاستربادي إلى أن

المراد بتلك الروايات المجتهدون العاملون بالظنون الخاصة.

وعلى كلّ حال فما عن الفاضل المتقدّم ذكره من أنها لا دلالة فيها

أصلاً على جواز اتباع ظنونهم الحاصلة من ظواهر كتاب الله، أو أصل أو استصحاب أو غيرها، مع كونه ممّن يذهب إلى حجّية العلم العادي الذي

هو فرد من أفراد الظن، وأن الدليل قد دلّ على حجية الأصول من باب التعبد بها وإن لم تفد ظناً في غير محله.
كيف لا! وهو ردّ للنصّ ممّن يدّعي حجية كلّ نصّ لم يعارضه آخر، فتدبر.

ويؤيده عمومات وإطلاقات ما دلّ على وجوب العمل بالكتاب والسنة، فإنّ المتيقن خروجه منهما هو العامي الصرف، فيبقى الباقي مندرجاً فيهما، وأنه بعد بطلان وجوب التوقّف والاحتياط على الإطلاق لا محيص عن التقليد أو العمل بظنه، ولا مرجح.

الأمر الرابع:

في بيان أنه يجب الاجتهاد في تحصيل القطع النظري بأصول الدين والمذهب، ولا يكفي التقليدي ولا التقليد فيها، وإن تشبّت الأقوال كذلك. فعن المشهور ما ذكرناه، بل ادّعى عليه الإجماع غير واحد من أصحابنا ومخالفينا، كالعلامة وأضرابه، والعضدي وأتباعه.

وعن جمع من أصحابنا الاكتفاء بالعلم ولو عن تقليد وهو مشكل؛ إذ هو على فرض حصول العلم منه يخرج عن كونه تقليداً.

وعن المحقّق الطوسي رحمته الله والمحقّق الأردبيلي والشيخ البهائي وسيد المدارك والعلامة المجلسي والفاضل الكاشاني الاجتزاء بالظن مطلقاً.

وعن رابع الاقتصار على الظن النظري.

وعن خامس الاقتصار على الظن الخبري، وقد نسب إلى المحدثين.

وعن سادس كفاية مطلق الجزم والظن من التقليد مع كون النظر

واجباً مستقلاً لكنه معفو عنه.

والظاهر أن الذي أوقعهم في الشبهة إما ما جرى على ألسنة القوم من أنه يجب الاجتهاد في أصول الدين؛ زعماً منهم أنه لا يكون مورده إلا ظنياً، وقد عرفت أنه أعم من ذلك.

وإما ما دلّ من الكتاب على مدح من ظن ملاقاته تعالى، وقد مرّ الكلام فيه مفصلاً.

وإما لزوم الدور، وفيه: أن وجوب النظر وإن توقّف على الشرع إلا أن ثبوت الشرع غير موقوف على وجوب النظر الثابت به، وإن توقّف على مجرد حصوله أو ثبوته بالفعل.

وإما حكم النبي ﷺ بإسلام من لم يكن كما ذكرنا وعدم تكليفه بالنظر، وفيه: أن ذلك على فرضه إنما يدل على عدم الاحتياج إلى الاستدلال بالأدلة التفصيلية على النحو المعروف بين الحكماء والمتكلمين. وإما طريق الأولوية بالنسبة إلى الفروع لكونها أغمض منها، فإذا جاز الظن أو التقليد في الثانية جاز فيما نحن فيه بالطريق المذكور، وفيه: أن الأمر على الأظهر بالعكس.

وإما صدق الإيمان بالتقليد، وفيه: أنه على فرض التسليم لا يرفع العصيان بترك النظر، ولا ينفي وجوبه.

وإما ما دلّ على وجوب التدين بدين العجائز، وفيه: أننا نمنع كون دينهنّ عن تقليد، وإنما هو عن دليل خال عن الشبه والشكوك.

وإما كون النظر من البدع لكونه لم يعهد عن الصحابة، وفيه: منع كونه بغير طريق الحكماء والمتكلمين غير معهود بينهم.

وإما كون النظر مظنة الوقوع في الشبهة والخطأ المخرج عن الدين، وفيه: منع كون مطلقه كذلك، وإنما يتوهم ذلك أو يظن عن التوغل في المسائل الحكمية، ونحن لا نعتبره.

وإما النفي الوارد عن الخوض في مسألة القدر، وفيه: مع أنه لا يدل على جواز التقليد خارج عما نحن فيه.

وإما أن يكون الكل بحسب الاعتبار بالنسبة إلى الأقوال، وفيه: أنه إذا بطل كل واحد بطل المجموع من حيث المجموع، فإذا بطل ما يحتمل أن يكون وجهاً لها صح ما يحتمل أن يكون وجهاً لنا بدون معارض، وهو أمور:

أحدها: الكتاب العزيز، ومنه ما دلّ على وجوب النظر كقوله: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا﴾^(١).

وما دلّ على وجوب العلم كقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢) منضمّاً إلى ما دلّ على وجوب التأسي. وقوله: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾^(٣).

وما دلّ على ذم الكفار على تقليدهم لأبائهم من حيث إنه تقليد. وهي وإن لم يكن كل واحد منها دالاً على ما ذكرنا إلا أن المجموع ولو من حيث تقييد بعضها ببعض، في غاية من الدلالة عليه.

ثانيها: الإجماع المحصل لمن تتبّع في كلمات أصحابنا ولو بكونه

١- سورة فاطر، الآية ٤٠.

٢- سورة محمد، الآية ١٩.

٣- سورة البقرة، الآية ١٤٦.

القائم على تحصيل العلم بالمعارف.

ثالثها: الأخبار المتضاربة الدالة على أن الإيمان ما استقر في القلب من التصديق بالشهادتين لا مطلقاً.

رابعها: كل ما دل على اعتبار العلم في الفروع فإنه دال بوجه يظهر لك بالتأمل.

خامسها: أن الظن أمر غير منضبط أصلاً، فكيف يجعل مناطاً فيما يدور الضبط والنظم عليه وجوداً وعدمياً؟

سادسها: أن أصحابنا قد حملوا ما دل من الكتاب على حرمة العمل بالظن على الأصول على وجه التسالم بينهم كما تقدم، فإن جوزوا العمل بالظن فيها فأَي محمل لها بعده؟

سابعها: أن التعبد بالفروع فرع ثبوت الأصول، فحيث لا فلا، وله المثل الساري بين الناس: «تَبَّتْ العرش حتى تنقش».

ولقد اتَّفَق لبعض علماء الخاصة المناظرة مع بعض علماء العامة.

وحاصل ما وقع بينهما: أن المخالف قد سلَّ لسان الطعن والتشنيع على علماء الشيعة بما ملَّخصه: أنهم يزعمون أنهم إمامية ويقولون: إن الأدلة ظنية، وهل هذا إلا تناقض بين؛ إذ من يدَّعي الإمامة كما يحتمل أنه إمام يحتمل أنه شيطان، فكيف اعتدوا بقوله وغفلوا عن أن النقش في العرش فرع ثبوته؟

فكان أقصى ما اعترضه به الإمامي: أنا معاصر الإمامية نعتبر القطع في الأصول.

فكرّ عليه المخالف بأنه كيف كانت رواية زرارة بأن الماء القليل

ينجس بالملاقاة ظنية، ورواية أبي الصلت الهروي بإمامة محمد الجواد قطعية؟

وبالجملة: إن كان كل من الأصول والفروع قطعياً فالإمامي لا يقول به، وإن كان كل منهما ظنياً أو الأصول ظنية والفروع قطعية، أو بالعكس، فما ذكرناه وارد عليه، ولا محيص له عنه، فبهت الإمامي ولم يُحر جواباً، فرجع إلى منزله وألزم نفسه بعدم الخروج عنه والرجوع إلى أحاديث أئمتة، وطلب من الله ومنهم ﷺ الانتصار على خصمه، فألهم القطع بكل منهما، فاتفق له الاجتماع معه فكان الظفر له عليه.

وعلى كل حال: فالكلام في أصول الفقه هو الكلام في أصول الدين والمذهب من كونها لا بد من الاجتهاد فيها لتحصيل القطع بحجيتها، ولا يكفي الظن فيها بها.

لا يقال: إن القواعد الأصولية أكثرها أو كلها مما يرد فيها نص عن الشارع، فكيف يكون استفراغ الوسع فيها استفراغاً في تحصيل القطع بالحكم الشرعي عن الدليل الشرعي المعهود؟

لأننا نقول: ما اشتمل عليه علم الأصول لا يخرج عن أحد أمور ثلاثة: أحدها: بيان المتفاهم عرفاً مما ورد من الشارع كمسألة الحقيقة الشرعية بناء على الاستدلال عليها بالتبادر ونحوه، أو حكومة العقل بناء على الاستدلال عليها بالقطع بأن تلك الألفاظ أسام لتلك المعاني عنده بناء على أن حجية القطع عقلية، أو حكومة الشرع والعقل بناء على الاستدلال عليها بالأحاديث البينانية والأصول العملية.

وكذا مسألة أن ألفاظ العبادات والمعاملات أسام للصحيح أو الأعم

في الجملة، أو الأول فقط كمسألة كون الأمر عقيب الحظر للإباحة أو لا، وأنه للفور أو لا، وأنه للوجوب أو الندب أو لا، وأن الأمر بالشئ يقتضي إيجاب مقدمته أو لا، وأنه يقتضي النهي عن ضده أو لا، وأنه يدل على التكرار أو لا، وأن الوجوب إذ نسخ فهل يبقى الجواز أو لا؟ وأن النهي هل يدل على الحرمة أو لا؟ وأنه يقتضي الفساد أو لا، على وجه، وأن مفهوم الشرط والصفة واللقب والعدد والغاية هل هو حجة أو لا؟ إذ المراد من ذلك أنه هل لها مفهوم فيكون حجة أو لا مفهوم لها فلا يكون حجة؟ فهي كالسالبة الصادقة بانتفاء الموضوع، وكمسائل العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين، وكون ظاهر الكتاب حجة أو لا، بناء على أن المراد من ذلك أنه هل له ظاهر فيكون حجة أو لا يكون كما يظهر من بعضهم وإلا فهو من الشق الأول من الأخير، وكون الخطاب شاملاً لغير المشافه أو لا؟

ثانيها: بيان حكومة العقل، كمسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة ترك الاستفصال على وجه؛ إذ هي على وجه آخر من الأول، ومسألة حجية الإجماع المحصل، ومسألة الحسن والقبح على ما أسلفنا على الأقوى.

ثالثها: بيان حكومة الشرع كمسألة أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب، ومسألة التعادل والتراجيح، والكل عند التحقيق راجع إلى الشرع، فما شنع به بعض المحدثين على الأصوليين من أن تلك قواعد مخترعة لا أصل لها في الشرع، فالركون إليها بدعة، في غير محلّه.

الأمر الخامس:

لا تصويب في الاجتهاد، كما لا اجتهاد في التصويب؛ لبطلانه بالإجماع والضرورة، بمعنى أنه لا حكم لله أصلاً، فيكون رأي المجتهد محدثاً له، أو بمعنى أنه لما علم تعالى بأن رأي المجتهد يتعلق بالحكم الفلاني أوجده قبل وجود رأيه، أو بمعنى أنه تعالى خلق أحكاماً فتطابقها آراء المجتهدين من باب القضية الانفاقية.

وأما كونه بمعنى أن ما وقع عليه نظره ووصل إليه رأيه فهو طريق معذرة له، فليس من التصويب الذي تفرّد به الأشعري في شيء؛ إذ ما ينسب إلى العلامة من موافقته حيث قال: وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم^(١)، مع كونه صريحاً في خلافه، كما هو مؤدى نفس الطريقة. وكون المراد أن ظنية الطريق إلى الحكم الواقعي لا تنافي قطعية الحكم الظاهري، أو وجوب العمل به، أو كونه مدلول اللفظ في غير محله، وإن أشكل على الكل من أن مثل هذا الحكم لم يكن مستتباً عن الأدلة التفصيلية بوصف الظهور.

إلا أن يتفصّل عنه بإرادته في حدّ ذاته مجرداً عن وصف ظهوره عند تعلّق العلم به، فتدبر.

فالمصيب عند الاختلاف في الفروع واحد كما دلّت عليه عبارة الشيخ رحمته الله: حكم الله واحد^(٢)، عليه دليل واحد، أصابه من أصابه، وأخطأه

١- تحرير الأحكام ١: ٢.

٢- الاجتهاد والتقليد: ٧٩.

من أخطأه، والباقي مخطئون معذورون في غير الضروريات والقطعيات
البيّنة، ومأثومون فيهما، فنحن مخطئة مؤثمة معذرة، معذرة في الأولى،
مؤثمة في الثانية.

وفي الأصول كذلك كما عليه الجمهور، بل ادّعى بعضهم الإجماع
عليه، وأن النافي للإسلام مخطئ، آثم كافر، اجتهد أو لم يجتهد، ولم
يخالف في ذلك إلّا الجاحظ حيث نفى الإثم عنه؛ لعدم تقصيره، وعبد الله
بن الحسن العنبري، وكلامه محتمل للتصويب المستلزم لاجتماع النقيضين
في مثل قدم العالم وحدوثه، ولعدم الإثم ولو بكونه تكليفه على الظاهر؛
للاجتزاء بالظن فيها كالفروع، فيرجع إلى قول الجاحظ، وللأول أيضاً فيما
إذا كان الخلاف في الإسلام في مثل الجبر والعدل والرؤية لا في مثل
الربوبية والنبوة، وإلّا فلا يتصور أن يذهب مسلم إلى تصويب الدهري
والثنوي واليهودي والنصراني.

والمحقق القمّي حيث نفى الإثم عنه وإن أجرى عليه حكم الكفار إذا
أخطأ الإسلام.

والكل لا وجه له، فهو مردود إلى قائله.

كيف لا! والنصوص كتاباً وسنة بيان طرقها وإيضاح مسالكها
متضافرة، وكفاك قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾^(١) المفسّر
بأنه يحول بين المرء وبين أن يعلم أن الباطل حق^(٢).

١- سورة الأنفال، الآية ٢٤.

٢- المحاسن ١: ٢٣٧، ح ٢٠٥.

وقوله: ﴿مَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا﴾ الآية^(١).

وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٢).

وقوله: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(٣).

وغير ذلك مما دلّ على أنه قد فطر الناس عليها.

وقوله: «كل مولود يولد على الفطرة» الحديث^(٤).

وقوله: «السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه»^(٥).

وقوله:

علم الهدى واضح لمريده

وأرى القلوب عن المحجة في عمى^(٦)

ومن هنا ذهب الصوفي إلى أن معرفة الله ضرورية لا كسبية حتى رد به بعض أصحابنا قول شارح «المواقف»: وأما معرفة الله فواجبة إجماعاً من الأمة^(٧).

وقال بعض أصحابنا: إنه قد تواترت الأخبار عن أهل البيت متصلة إلى النبي ﷺ بأن معرفته بعنوان أنه خالق العالم، وأن له رضا وسخطاً، وأنه

١- سورة العنكبوت، الآية ٦.

٢- سورة الإنسان، الآية ٣.

٣- سورة البلد، الآية ١٠.

٤- الكافي ٣: ٣٥، ح ٤.

٥- التوحيد: ٣٥٦، ح ٣، وفيه «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه».

٦- الأُمالي للشيخ الصدوق: ٤٨٩، ح ٣، وقال: كان الصادق عليه السلام كثيراً ما يقول....

٧-المواقف ١: ١٤٧.

لا بد من معلم من جهته تعالى ليعلم الخلق ما يرضيه وما يسخطه من الأمور الفطرية التي وقعت في القلوب بإلهام فطري إلهي، وذلك كتعلق الطفل على ما قاله الحكماء بثدي أمه بإلهام فطري إلهي.

وتوضيح ذلك: أنه تعالى ألهمهم بتلك القضايا أي خلقها في قلوبهم، وألهمهم بدلالات واضحة على تلك القضايا، ثم أرسل إليهم الرسول، وأنزل عليه الكتاب، فأمر فيه ونهى.

وبالجملة: لم يتعلّق بهم وجوب ولا غيره من التكاليفات إلّا بعد بلوغ خطاب الشارع إليهم، ومعرفة الله تعالى قد حصلت لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق الإلهام بمراتب، وكل من بلغته دعوة النبي ﷺ يقع في قلبه من الله تعالى يقين بصدقه، فإنه تواترت الأخبار عنهم ﷺ بأنه ما من أحد إلّا وقد يرد عليه الحق حتى يصدق قلبه ... إلى آخره^(١).

وإن كان ربما أشعر ذلك بإنكار عالم الذر.

ويؤيده أخبار تعذيب أهل الفترة؛ إذ هو لا يكون لمطلق حكم عقلي نظري، وأخبار إحياء النبي ﷺ أباه وأمه كرامة له، التي قد صحّحها غير واحد من الحفاظ، ولم يلتفتوا إلى خلاف ابن دحية وادعائه أنّ القرآن والإجماع يردّانه، كما صرّح به ابن حجر المكي^(٢).

وحديث مسلم قال: قال رجل: يا رسول الله، أين أبي؟ قال: في النار، فلما قفى دعاه فقال: إن أبي وأباك في النار^(٣)، على فرض الإعراض عن

١- أنظر: الفوائد المدنية: ٤٠٧.

٢- أنظر: الفوائد المدنية: ٤٠٩ - ٤١٠.

٣- صحيح مسلم ١: ١٣٢.

أخبار إحياء أبيه وأمه إن لم يحمل على أنه إنما قصد بذلك تطيب نفس السائل.

الأمر السادس: في شرائطه:

قال العلامة الحلبي: شرائط الاجتهاد المبيحة للقضاء والإفتاء في العلم معرفة تسعة أشياء: الكتاب، والسنة، والإجماع، والخلاف، وأدلة العقل - من الاستصحاب والبراءة الأصلية وغيرهما - ولسان العرب، وأصول العقائد، وأصول الفقه، وشرائط البرهان.

أما الكتاب فيحتاج إلى معرفة عشرة أشياء: العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، في الآيات المتعلقة بالأحكام، وهي نحو خمسمائة آية، ولا يلزمه معرفة جميع آيات القرآن.

وأما السنة فيحتاج إلى معرفة ما يتعلّق منها بالأحكام دون غيرها، ويعرف المتواتر والآحاد.

إلى أن قال بعد عدّ جملة من أقسام الخبر: ويعرف مسائل الإجماع والخلاف، وأدلة العقل، وتعارض الأدلة التراجيح، ويعرف من لسان العرب من اللغة والنحو والصرف ما يتعلّق بالقرآن المحتاج إليه، والسنة المفتقر إليها.

ويشترط أن يكون ذا قوّة يتمكن بها من استخراج الفروع من الأصول، ولا يكفي حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج.

ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء^(١).

وللنظر فيه محالٌ من وجوه:

الأول: أن تلك المذكورات إن كانت شرايط بالمعنى المصطلح أشكل الأمر بدورانه وجوداً وعدماً عليها، والشرط المصطلح ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، وإن كانت شرايط لا بذلك المعنى كان ذلك معنى مجازياً محتاجاً إلى العلاقة والقرينة، وحيث لا فلا. الثاني: أنه ربما يقال: إن اشتراط قوة الاستخراج مغن عن أغلبها أو كلها؛ إذ هي غير حاصلة لمن فقدتها كذلك.

الثالث: أن العلم بالمعارف الخمسة والتصديق أو اليقين لا دخل له في حقيقة الاجتهاد وإن كان شرطاً لجواز العمل بفقهِه الفقيه وتقليده.

الرابع: أن اشتراط قوة الاستخراج إنما يتم على القول بأنه استفراغ الوسع دون الملكة؛ إذ هو على هذا الفرض نفسها، أو قريب منها.

الخامس: أن اشتراط معرفة الخلاف ليس بشرط مستقل، بل هو مما يعرف في ضمن معرفة الإجماع، فلو أبدله بمعرفة علم الرجال لكان أحسن، وإن كان هو أيضاً في مثل هذا الزمان مستغنى عنه.

ولعله لبعض ما ذكرناه غير المحقق القمّي العنوان حيث قال: يتوقف الاجتهاد وكمالهِ على أمور، ثم ساق الكلام بما لا طائل بذكره^(٢).

السادس: أن ذكر ذلك وما قبله في المباحث الأصولية التي هي عوارض موضوعه الذي هو الأدلة الأربعة أو الخمسة بإضافة الاستصحاب

١- قواعد الأحكام ٣: ٤٢٣.

٢- القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٨.

إليها، وإن أورد عليه القمّي بأنه إن أخذ من الأخبار دخل تحت السنة وإلا
فيدخل في العقل.

وأمكن أن يورد عليه بأنه لا اختصاص للاستصحاب في ذلك، بل
ينبغي أن يجعل باقي الأصول كذلك.

وبالجملة: موضوع الشيء ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بعد ثبوت
موضوعيته، والبحث عن كون خبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة
الفتوائية وظن المجتهد المطلق أو المتجزي أيضاً مطلقاً، أو فيما إذا كان عن
الأدلة الأربعة وأصل البراءة والاستصحاب حجة أو لا، بحث عن كونها
أدلة أو لا، فهو بحث عن كونها موضوعاً أو لا، وهو وارد على الكل بدون
اختصاص لأحد به دون آخر، وإن تكلف بعض المتأخرين للجواب عنه بما
لا يجدي نفعاً، فانتظر تمام الكلام في بعض ذلك فيما سيأتي إن شاء الله
تعالى.

المقام الثاني: في بيان معرفة الاجتهاد والمجتهد ووجوب الرجوع إليه:

فنقول: إن المعرفة المذكورة ليست من المسائل الأصولية وإلا لكان الكلام فيها كلاماً في عوارض الأدلة الأربعة.

ومن المعلوم بالبديهة أنه ليس الأمر كذلك، ومن ثم جعل بعضهم ذلك كالترجيح من جملة موضوع علم الأصول.

ويكذبه الإجماع القائم من الكل على أن موضوعه الأدلة الأربعة بدون زيادة عليها، وإن وقع الكلام من المحدثين في النقيصة برجع الإجماع إلى السنة، بل الكتاب أيضاً كذلك.

وفي رجوع العقل عندهم إليها أيضاً إشكال، وعلى فرضه أيضاً ليس من المسائل الأصولية؛ إذ موضوع كل علم لا ينبغي أن يبين فيه، بل في علم أعلى منه إلى أن ينتهي إلى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود.

ومن هنا تكلف بعض متأخري المتأخرين لإدراجه في أصول الفقه بإرادة المعنى اللغوي منها، وهو ما يبتني عليه الشيء بعد اعترافه بالنقل عنه، حيث قال: والأولى هاهنا إرادة اللغوي ليشمل أدلة الفقه إجمالاً وغيرها من عوارضها، ومباحث الاجتهاد وغيرها^(١).

وليست أيضاً من مطلق الحكمة بقسميها العملية والنظرية؛ لأن الأولى التي هي مما هو بقدرتنا واختيارنا لا تخلو من أحد أمور ثلاثة:

أولها: علم بمصالح شخص بانفراده ليستحلي بالفضائل وتخلي عن الرذائل وهو تهذيب الأخلاق.

وثانيها: علم بمصالح من اشتركوا في المنزل، كالوالد والولد ونحوهما، وهو يتدبر المنزل.

وثالثها: علم بمصالح من اشتركوا في المدينة، وهو السياسة المدنية. وما ذكرناه ليس بشيء منها.

ولأن الثانية التي هي مما ليست بقدرتنا واختيارنا لا تتجاوز أحد أمور ثلاثة:

أولها: علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجودين إلى مادة أصلاً، كالإله، وهو العلم الأعلى والإلهي والفلسفة الأولى والعلم الكلي وما بعد الطبيعة أو قبلها على ندور.

ثانيها: علم بأحوال ما يفتقر إليها في أحد الوجودين وهو الخارجي فقط، وهو العلم الأوسط والرياضي والتعليمي.

ثالثها: ما يفتقر إليها في الوجودين كالإنسان، وهو العلم الأدنى المسمى بالطبيعي.

وما نحن بصددده ليس من أحدها قطعاً، وليس التكلّف لإدخال المنطق فيها بتفسيرها بخروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل، أو بحذف الأعيان من تعريفها بمجد لإدخاله فيها، فليس الكلام فيما ذكرنا على حدّ الكلام عند الحكماء في أنّ الشيء باعتبار كونه جزء للمركب بالفعل ركن، وباعتبار كونه مبدءاً للتركيب منه عنصر، وباعتبار كونه مما ينتهي التحلل إليه استقصاء، وباعتبار كونه قابلاً للصور غير المعينة هيولى، وللصور المعينة مادة، وباعتبار كون المركب مأخوذاً منه أصل، وباعتبار كونه محلاً للصور المعينة بالفعل موضوع.

وحيث لم يكن من أحد أقسام الحكمة النظرية لم يكن من المسائل الكلامية، بناء على ما عليه القاضي الأرموي من أن موضوع علم الكلام هو ذات الله تعالى بخصوصها^(١)؛ لأنه يبحث عن صفاتها الثبوتية والسلبية، وأفعالها المتعلقة بأمر الدنيا ككيفية صدور العالم عنهما بالاختيار وحدوثه وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها، أو بأمر الآخرة كبحث المعاد وساير السمعيات.

وما عليه صاحب الصحايف من أن موضوعه هو الذات من حيث هي، وذوات الممكنات من حيث إنها تحتاج إليها، وجهة الوحدة هي الوجود^(٢).

وليست هي أيضاً من المسائل الفرعية؛ لكون المراد منها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة.

ومن المعلوم أنها ليست كذلك، فالأنسب كونها من المسائل الكلامية، بناء على أن موضوع علم الكلام هو الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو غير مقيد بشيء كما عليه حجة الإسلام، فيمتاز عن الإلهي بعد اشتراكه معه فيما ذكر بأن البحث فيه مقيد بكونه على قانون الإسلام دونه فإنه على قانون العقول، فيكون البحث فيما نحن بصده كالبحث في كون أعم الأشياء وهو الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، والثاني إلى جوهر وعرض، والثاني إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة، وإلى ما لا يشترط فيه ذلك كالطعم واللون، والأول إلى الحيوان والنبات والجما، وأن

١- أنظر: شرح المقاصد ١ : ١٨٠ .

٢- المصدر نفسه.

اختلافها بالأنواع أو بالأعراض، وأن القديم لا يتكثر ولا يتركب، وأنه يتميز عن المحدث بصفات تجب له، وأمور ممتنعة عليه، وأحكام تجوز في حقه من دون وجوب أو امتناع، وأن العالم فعله الجائز إلى غير ذلك مما ذكر في محله.

فيكون ما نحن بالمقايسة على ما ذكر أن الناس الذين هم موجود من الموجودات بعد إقرارهم بالتوحيد والنبوة والإمامة وصدور التكليف عنهم أقروا به وخفاء بعضه وإجمال بعض آخر منه ومعارضة بعضه لبعض آخر، وأيضاً عدم حصول اليقين بجميع ما صدر، ووقوع الشك والريب في بعضه الرافع للإيجاب الكلي أصناف ثلاثة: مجتهد ومقلد ومحتاج.

وأن المجتهد والاجتهاد ما هما؟ والتقليد والمقلد ما هما؟ وأنه نائب الإمام فيجب الرجوع إليه في الأحكام حتى لو كان يفتي عن ميل النفس الأمانة وهوها وينقاد لها فيما هو مرادها ومنها، وكان ممن صدق فيه إبليس ظنه فاتبعه في إضاعة شعار هذه السنة، أو أنه نائبه إذا كان تاركاً لهواه، منقاداً لقول مولاه، قاطعاً عاملاً به إن سلم من الآفات، مقتصرراً على الظن به، وعنه إن عرضت له العاهات لا مطلقاً، بل فيما إذا حصل به الاطمئنان معرضاً عن غيره، ناسباً له إلى الشيطان.

هذا إن لم يوافق الاحتياط، وإلا عمل به بلا تفريط وإفراط، فإن فقد ذلك استراح إلى الاحتياط؛ لكونه مسلماً الرجحان، أو إلى الأصل لكونه أحد التسعة التي تفضل بها المنان، فيكون فرداً من أفراد تعريف علم الكلام، بأنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بالنقض والإبرام، فيكون الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين

بإيضاح الحجج لهم، وإقامة البرهان وحفظ عقايد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين، وابتناء ما عداه من العلوم الشرعية عليه؛ لكونها مما تعود بالآخرة على التحقيق إليه، غاية له كباقي مسائله.

قال المحقق القمي أعلى الله مقامه: إن جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع إلى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة بأصول الدين والمذهب، لا من أصول الفقه، ولا من فروعها، فهو يجري مجرى وجوب إطاعة الإمام وتعيينه؛ لأنه لا مناص عن لزوم معرفة أن الحجة بعد غيبة الإمام من هو، ولا دخل لذلك في مسائل الفروع، فإن المراد بالفروع هو الأحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة، وتسمى الأحكام العملية أيضاً، ومقابلها الأصول وهو الاعتقاد التي لا يتعلق بالتكليف بلا واسطة، وإن كان لها تعلق بها في الجملة، ولا في مسائل أصول الفقه فإنها الباحثة عن عوارض الأدلة، وليس ذلك من عوارض الأدلة أيضاً كما لا يخفى، بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد أيضاً ليس من مسائل أصول الفقه، ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم.

والحاصل: أن الرجوع إلى العالم بأحكام الشرع في غير حضرة الإمام عليه السلام من مسائل أصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل والنقل أيضاً مثل المعاد ومثل وجوب الإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله للرعية ونحوهما، فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الإمام إما بالعقل أو بالنقل فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الإمام إما بالعقل أو بالنقل، وهذا حال عدم حضور الإمام، سواء كان في حال حياته وظهوره أو في حال غيبته المنقطعة.

أما العقل؛ فلائن كل من يدخل في أهل ديننا مثلاً يعلم بالضرورة من شرع نبينا ﷺ أن له أحكاماً كثيرة في كل شيء على سبيل الإجمال، وأن التكليف باق لم ينقطع، وأنه لا بد ممن يعلم هذه الأحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع إليه لئلا يلزم التكليف بالمحال، وليس ذلك إلا في جملة العلماء.

وأما النقل؛ فلكل ما ورد من الأمر بالسؤال عن أهل الذكر، وما ورد من الأمر بالرجوع إلى أصحابهم ﷺ في الأحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف.

بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه، ولا ريب أن العالم بأحكامهم على سبيل القطع بأجمعها داخل فيه، وكذلك الظاهر أن العالم بها ظناً من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد أيضاً داخل فيه، سواء كان في حضور الإمام أو غيبته المنقطعة.

ولا ريب ولا شك في جواز أخذ الأحكام منه إذا كان عالماً بكل الأحكام، أو ظاناً لها على وجه المذكور، وهو المسمى بالمجتهد المطلق، والمجتهد في الكل، وكذلك إذا كان عالماً ببعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه.

وأما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق، وعن الظان ببعضها أو كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم آخر غير بالغ مرتبة الاجتهاد، وليس له من العمل خط إلا التقليد لمجتهد أو غير مجتهد، ففيهما خلاف وإشكال^(١).

وهو وإن كان منافياً لما هو عليه من حجية الظن المطلق الذي هو الأصل في كل فساد، وله أفتى - بما هو مخالف للنص الصريح في المراد الوارد عن طرق النجاة والإرشاد في مقامات عديدة ومحال غير سديدة - بعض أصحابنا المعاصرين ووافقه على ذلك بعض متأخري المتأخرين ككون ركعتي الطواف جزءه، وترك صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم فصل ركعتين»^(١)، ونحوه.

وكون كثير السفر إذا أقام في داره شهراً أو شهرين ثم سافر أتم وترك النصوص والإجماع الدالّين على تقصيره.

وكون الوصية بمنفعة العين مدة يخرج العين عن ملك الوارث وتدخلها في ملك الوصي وترك النص ضرورة الدين والمذهب القائمة على أن الوصية إما بعين أو بمنفعة على وجه لا تدخل إحداها في الأخرى. وكون انفراد الواحد أو الاثنين أو الثلاث في الصف الثاني مع اتصال الصفوف مبطلاً لصلاة من على يمينه ويساره وإن اتصلوا بمن هو أمامهم، وترك الإجماع القائم على أن صلاة المأموم تصح بمن على يمينه أو يساره أو أمامه.

وحصول التحليل بمجرد العقد وإن لم يتحقق الدخول، وحرمة الزوجة بمجرد ادعائها أن زوجها قد عقد عليها في العدة، أو زنى بها في زمن زوجية الأول.

وكون العن العارض للزوج عن زوجة دون أخرى مجوزاً للفسخ بعد

سنة، وترك الإجماع القائم على اشتراط عدم تمكنه من الوطاء في غير من عجز عنها.

وغير ذلك مما يقطع بخروج مرتكبه عن الدين إلا أنه دال على المختار، غير خارج عن هذا المعيار.

وبالجملة: إذا أمكن الحكيم أن يبطل التسلسل ببرهان التطبيق المقرر بأنه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا إلى نهاية لأمكن لنا تحصيل جملتين منها: إحداهما من المعلول الأخير إلى ما لا يتناهى، وثانيتهما من معلول قبله بخمس مراتب، أو بما هو فوقها أو دونها إلى آخره، جاز لنا أن نبطل الظن المطلق بما هو مثله أو أقوى منه، ولو بأن نقول: فكيف يحكم العقل والنقل بوجوب الرجوع إلى من اتبع هواه وخالف سيده فيما أمره ونهاه، بعدما أرشده وأدله وهده، بالمنع عن اتباع الظنون غير الواردة، ورفض الخيالات والأوهام الكاسدة، فأراد أن يطيعه طاعة احتمالية بارتكاب معصية بنية يقينية؟

هيهات، وأنى له الوصول إلى سعادة ودونها قلل الجبال.

فالإنصاف أنه لا يسعك إلا أن تقول: كن مجتهداً فيما صدر عن ربك ونيك وخلفائك، أو مقلداً لمن هو كذلك في أعمالك وأفعالك وأقوالك، أو محتاطاً فيما تعدّه ذخيرة لمعادك ومنالک، ولا تكن رابعاً فتكون ممن أعطيت كتابك من ظهرك وورائك، ولا توجه نفسك إلى الأوهام العقلية التي هي المناط في الأغلاط اللفظية والمعنوية بين جميع أهل الفنون الشرعية والعقلية من المفاهيم الأولية والمعقولات الثانوية مما أوجبت الاختلاف بين أصحاب الفلسفة الأولى في القواعد الحكمية، وبين قاطبة

أرباب الأصول في المسائل الأصولية.

وكن إمامياً أصيل الأصوليين، ولا تكن من الخباطين الغشائين، ولا من المحدثين المدعين لليقين المكذّبين لخاص الظنون من أرباب الأصول الماهرين، فإنه أمر غير ممكن للمتبعين، فادعأؤه خلاف ضرورة الشرع المبين.

وبالجملة مطلق الظن في الأحكام وحصول القطع بها في جميع السنين والأيام، مرفوضان، وإلى القائل بهما مردودان، فليس المناط في الفروع بعد تعذر القطع إلا على الظنون الخاصة الاطمئنانية، وفي الأصول إلا على البراهين والأدلة القطعية، فافرض ما رفضه الله ورسوله الأمين وآله وأصحابه الغر الميامين، ولا تركز إلى مطلق الظن الظنين، فإن الركون إليه خروج عن الدين وتمرد عما عليه سيد المرسلين.

نصحتك علماً بالهدى والذي أرى موافقتي فاختر لنفسك ما يحلو

والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

قد فرغت من تسويد هذا الكتاب المستطاب في سابع عشر من شهر محرّم الحرام في سنة ١٣٠١، وأنا أقلّ الكتاب هدايت الله ابن المرحوم محمد هادي القاضي المرودشتي غفر الله ذنوبه بمحمد وآله الطاهرين. ويبقى الخطّ في القرطاس دهرًا وكاتبه رميم في التراب

المصادر

القرآن الكريم.

١. الاجتهاد والتقليد، مرتضى بن محمد أمين، الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ)، مكتبة المفيد، ط ١ / ١٤٠٤ هـ.
٢. الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي (من أعلام القرن السادس الهجري)، تحقيق: محمد باقر الخрсان، نشر المرتضى، ط ١ / ١٤٠٣ هـ، مشهد - إيران.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١ هـ)، المكتب الإسلامي، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، ط ٢ / ١٤٠٢ هـ، بيروت - لبنان.
٤. الاختصاص، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الشيخ المفيد، تحقيق: علي أكبر الغفاري ومحمود محرمي، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣ هـ / قم المقدسة - إيران.
٥. اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي)، محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تعليق وتصحيح: الميرداماد الاسترآبادي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١ / ١٣٦٣ ش، قم - إيران.

٦. الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١ / ١٩٨٦ م، القاهرة - مصر.
٧. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد (ت ٨٧٦هـ)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ، قم المقدسة - إيران.
٨. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، المؤتمر العالمي بمناسبة ألفية الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣ هـ / قم المقدسة - إيران.
٩. إرشاد القلوب إلى الصواب، الحسن بن محمد الديلمي (ت ٨٤١هـ)، الشريف الرضي، ط ١ / ١٤١٢ هـ، قم المقدسة - إيران.
١٠. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ط ١ / ١٣٩٠ هـ، طهران - إيران.
١١. استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، محمد بن الحسن ابن الشهيد الثاني (ت ١٠٣١هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١ / ١٤١٩ هـ، قم المقدسة - إيران.
١٢. الأسفار الأربعة = الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي، المشهور بـ «صدر المتألهين» (ت ١٠٤٥ هـ) أو ١٠٥٠ هـ، مكتبة المصطفوي، ط ٢، ١٤٠٩ هـ / قم - إيران.
١٣. الإشارات والتنبيهات، أبو علي الحسين بن عبد الله، ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ).

هـ)، شرح: نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، شرح الشرح: محمد بن محمد الرازي، دار البلاغة، ط ١ / ١٣٨٣ ش، قم المقدسة - إيران.

١٤. إشراف اللاهوت في نقد شرح الياقوت، السيد عميد الدين العبدلي (ت ٧٥٤ هـ)، تصحيح: علي أكبر ضيائي، ميراث مكتوب، ١٣٨١ ش، طهران - إيران.

١٥. أصول المعارف، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، تعليق وتصحيح: السيد جلال الدين الاشتياني، مكتب النشر الإسلامي، ط ٣ / ١٣٧٥ ش، قم المقدسة - إيران.

١٦. اعتقادات الإمامية، محمد بن علي بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، مؤتمر الشيخ المفيد، ط ٢ / ١٤١٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٧. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي (ت ١٤١٠ هـ)، دار العلم للملايين، ط ٥ / ١٩٨٠م، بيروت - لبنان.

١٨. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين (ت ١٣٧١ هـ).

١٩. الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، علي بن موسى بن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، تصحيح: جواد القيومي الأصفهاني، مكتبة الإعلام الإسلامي، ط ١ / ١٤١٨ هـ، قم المقدسة - إيران.

٢٠. الأمالي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، الناشر: كتابجي، ط ٦ / ١٣٧٦ ش، طهران -

إيران.

٢١. الأمالي، محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، منشورات دار الثقافة، ط ١ / ١٤١٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

٢٢. أمالي المرتضى، علي بن الحسين، علم الهدى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط ١ / ١٩٩٨ م، القاهرة - مصر.

٢٣. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد بن عمر البيضاوي (القرن الثامن الهجري)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، ط ١ / ١٤١٨ هـ، بيروت - لبنان.

٢٤. الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، الفاضل المقداد (ت ٨٧٦ هـ)، تحقيق: علي حاجي آبادي وعباس جلالى نيا، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١ / ١٤٢٠ هـ، مشهد المقدسة - إيران.

٢٥. إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف الأسدي الحلبي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي بناء الاشتهادى والشيخ عبد الرحيم البروجردى، مؤسسة إسماعيليان، ط ١ / ١٣٨٧ هـ، قم المقدسة - إيران.

٢٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمد باقر بن محمد تقى المجلسي (ت ١١١٠ هـ)، تحقيق: جمع من المحققين، دار إحياء التراث العربي، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ، بيروت - لبنان.

٢٧. البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، حققه ودقق

أصوله وعلّق حواشيه: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م / بيروت - لبنان.

٢٨. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمد جعفر الاسترابادي (ت ١٢٦٣ هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١ / ١٣٨٢ ش، قم المقدسة - إيران.

٢٩. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني (القرن الحادي عشر الهجري)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، منشورات بنياد بعثت، ط ١ / ١٤١٦ هـ، طهران - إيران.

٣٠. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم، محمد بن الحسن الصفار (ت ٢٩٠ هـ)، مكتبة المرعشي النجفي، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

٣١. تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، علي الاسترابادي (ت ٩٤٠ هـ)، تحقيق: حسين أستاذ ولي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، قم المقدسة - إيران.

٣٢. تجريد الاعتقاد، الخواجه نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، تحقيق: الحسيني الجلال، مكتب النشر الإسلامي، ط ١ / ١٤٠٧ هـ، قم المقدسة - إيران.

٣٣. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، قطع رحلي.

٣٤. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، الحسن بن علي بن شعبة الحراني (القرن الرابع الهجري)، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

٣٥. تفسير ابن عربي، محيي الدين محمد بن عربي (القرن السابع الهجري)، تحقيق: سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، ط ١ / ١٤٢٢ هـ، بيروت - لبنان.

٣٦. تفسير الصافي، الملا محسن، الفيض الكاشاني (من أعلام القرن الحادي عشر الهجري)، تحقيق: حسين الأعلمي، منشورات الصدر، ط ٢ / ١٤١٥ هـ، طهران - إيران.

٣٧. تفسير الصراط المستقيم، السيد حسين البروجردي (القرن الثالث الهجري)، تحقيق: غلام رضا البروجردي، مؤسسة أنصاريان، ط ١ / ١٤١٦ هـ، قم المقدسة - إيران.

٣٨. تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد النيشابوري (القرن الثامن الهجري)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط ١ / ١٤١٦ هـ، بيروت - لبنان.

٣٩. تفسير فرات الكوفي، فرات بن إبراهيم الكوفي (من أعلام القرن الرابع الهجري)، تحقيق: محمد كاظم المحمودي، وزارة الإرشاد الإسلامي، ط ١ / ١٤١٠ هـ، طهران - إيران.

٤٠. تفسير القرآن الكريم، محمد بن إبراهيم، صدر المتألهين (القرن الحادي عشر الهجري)، تحقيق: محمد خواجهوي، منشورات بيدار، ط ٢ / ١٣٦٦ ش، قم المقدسة - إيران.

٤١. تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي (من أعلام القرن الثالث

الهجري)، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب، ط ٤ / ١٣٦٧ ش، قم - إيران.

٤٢. التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، منشورات مدرسة الإمام المهدي (عج)، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، قم المقدسة - إيران.

٤٣. تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (من أعلام القرن الحادي عشر)، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، منشورات إسماعيليان، ط ٤ / ١٤١٥ هـ، قم - إيران.

٤٤. تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: السيد حسن الخрсان، دار الكتب الإسلامية، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ، طهران - إيران.

٤٥. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحسن بن يوسف بن مطهر الحلبي (ت ٧٢٦ هـ)، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، ط ١ / ١٤٢٢ هـ، لندن.

٤٦. التوحيد، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بمدينة قم المقدسة، ط ١، ١٣٩٨ هـ / قم المقدسة - إيران.

٤٧. جامع الأخبار، محمد بن محمد الشعيري (من أعلام القرن السادس الهجري)، المطبعة الحيدرية، ط ١، العراق - النجف الأشرف.

٤٨. جامع الأسرار ومنيع الأنوار، السيد حيدر الآملي (من أعلام القرن الثامن الهجري)، تحقيق: هنري كربين وعثمان اسماعيل يحيى،

شركة انتشارات علمي و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ، ط ٢،
١٣٦٨ / ایران.

٤٩. جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، دار الكتب العلمية،
١٣٩٨ / بيروت - لبنان.

٥٠. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)،
ضبط و توثيق و تخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر، ١٤١٥ هـ
- ١٩٩٥ م، بيروت - لبنان.

٥١. جامع المقاصد في شرح القواعد، علي بن الحسين العاملي الكركي
(ت ٩٤٠ هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين في مؤسسة آل البيت
عليه السلام، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ٢ / ١٤١٤ هـ، قم المقدسة -
إيران.

٥٢. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي (القرن السابع
الهجري)، منشورات ناصر خسرو، الطبعة الأولى، ١٣٦٤ ش / طهران
- إيران.

٥٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن بن باقر النجفي،
صاحب الجواهر (ت ١٢٦٦ هـ)، تحقيق: الشيخ عباس قوجاني، دار
إحياء التراث العربي، ط ٧، بيروت - لبنان.

٥٤. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد بن
إبراهيم البحراني (ت ١١٨٦ هـ)، تحقيق: الشيخ محمد تقي الإيرواني،
والسيد عبد الرزاق المقرم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة
المدرسين في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، ط ١ / ١٤٠٥ هـ،

قم - إيران.

٥٥. الخرائج و الجرائح، سعيد بن هبة الله، قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣ هـ)، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، منشورات مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، قم - إيران.

٥٦. الخصال، محمد بن علي بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، ط ١ / ١٤٠٣ هـ، قم - إيران.

٥٧. الخلاف، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: الشيخ علي الخراساني، والسيد جواد الشهرستاني، والشيخ مهدي طه نجف، والشيخ مجتبی العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، ط ١ / ١٤٠٧ هـ، قم - إيران.

٥٨. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ، قم - إيران.

٥٩. الديوان المنسوب لأمر المؤمنين عليه السلام، حسين بن معين الدين المييدي (ت ٩١١ هـ)، ترجمة: مصطفى زمانی، منشورات دار نداء الإسلام للنشر، ط ١ / ١٤١١ هـ، قم - إيران.

٦٠. رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشي (ت ٤٥٠ هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ٦ / ١٣٦٥ ش، قم المقدسة - إيران.

٦١. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، محمود الآلوسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ)، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ، بيروت - لبنان.
٦٢. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ)، تحقيق: السيد محمد كلانتر، منشورات الداوري، ط ١ / ١٤١٠ هـ، قم - إيران.
٦٣. روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، محمد بن أحمد الفتال النيشابوري (ت ٥٠٨هـ)، منشورات الرضي، ط ١ / ١٣٧٥ ش، قم - إيران.
٦٤. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، بوستان كتاب، ط ١ / ١٤٢٢ هـ، قم - إيران.
٦٥. رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، السيد علي خان بن أحمد الكبير المدني (ت ١١٢٠هـ)، تحقيق: محسن الحسيني الأميني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، قم المقدسة - إيران.
٦٦. زبدة الأصول، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي الجبعي (ت ١٠٣٠هـ)، تحقيق: فارس حسون كريم، دار المرصاد، ط ١ / ١٤٢٣ هـ.
٦٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (والمستطرفات)، محمد بن منصور بن أحمد الحلبي، ابن إدريس (ت ٥٩٨هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، ط ٢ / ١٤١٠ هـ، قم - إيران.

٦٨. سعد السعود للنفوس منضود، علي بن موسى، ابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، دار الذخائر، ط ١، قم المقدسة - إيران.

٦٩. سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩ هـ)، حققه وصححه: عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، بيروت - لبنان.

٧٠. شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، جعفر بن حسن، المحقق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، مؤسسة إسماعيليان، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ، قم - إيران.

٧١. شرح الكافي - الأصول والروضة، محمد صالح بن أحمد المازندراني (ت ١٠٨١ هـ)، تحقيق: أبو الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية، ط ١ / ١٤٢٤ هـ، طهران - إيران.

٧٢. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣ هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميره، منشورات الشريف الرضي، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، قم المقدسة - إيران.

٧٣. شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط ١ / ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

٧٤. الشفاء - الإلهيات، أبو علي ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

٧٥. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، الفياض اللاهيجي (ت ١٠٧٢ هـ)، منشورات مهدي، أصفهان - إيران.

٧٦. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (ت ١٠٤٥ هـ أو ١٠٥٠ هـ)، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للطباعة والنشر، ط ٢ / ١٤٠١ هـ.
٧٧. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي (ت ٢٥٦ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، بيروت - لبنان.
٧٨. صحيح مسلم = الجامع الصحيح، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، دار الفكر - بيروت - لبنان.
٧٩. الصحيفة السجادية، الإمام زين العابدين عليه السلام، منشورات الهادي، ط ١ / ١٤١٨ هـ، قم المقدسة - إيران.
٨٠. الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، علي بن محمد بن علي بن محمد بن يونس العاملي النباطي (ت ٨٧٧ هـ)، تحقيق: رمضان ميخائيل، المكتبة الحيدرية، ط ١ / ١٤٢٦ هـ، النجف الأشرف - العراق.
٨١. ضوابط الأصول، السيد إبراهيم الموسوي القزويني (ت ١٢٦٢ هـ)، الناشر: المؤلف، ط ١ / ١٣٧١ هـ، قم المقدسة - إيران.
٨٢. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ)، دار صادر، بيروت - لبنان.
٨٣. الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، علي بن موسى، ابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، تحقيق: علي عاشور، منشورات الخيام، ط ١ / ١٤٠٠ هـ، قم المقدسة - إيران.

٨٤. العدة في أصول الفقه، أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستاره، ١٤١٧ هـ، قم المقدسة - إيران.
٨٥. العرشية، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (ت ١٠٤٥ هـ أو ١٠٥٠ هـ)، منشورات المولى، ١٣٦١ ش، طهران - إيران.
٨٦. علل الشرائع، محمد بن علي بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، مكتبة الداوري، ط ١ / ١٣٨٥ ش - ١٩٦٦ م، قم - إيران.
٨٧. عوالي اللآلعي العزيزية في الأحاديث الدينية، محمد ابن أبي جمهور الأحسائي (من أعلام القرن التاسع الهجري)، تحقيق: مجتبى العراقي، دار سيد الشهداء، ط ١ / ١٤٠٥ هـ، قم - إيران.
٨٨. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: مهدي اللاجوردي، الناشر: جهان، ط ١ / ١٣٧٨ هـ، طهران - إيران.
٨٩. الغدير في الكتاب والسنة والأدب، العلامة عبد الحسين أحمد الأميني النجفي (ت ١٣٩٢ هـ)، دار الكتاب العربي، ط ٤ / ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، بيروت - لبنان.
٩٠. الفتوحات المكية، محيي الدين أبو بكر بن عربي المُرسِي الأندلسي (ت ٦٣٨ هـ)، دار صادر، بيروت - لبنان.
٩١. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ)، تحقيق: عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة - إيران.
٩٢. فصوص الحكم، محيي الدين محمد بن علي بن محمد، ابن عربي

- المُرسي الأندلس (ت ٦٣٨ هـ)، منشورات الزهراء، ط ٢ / ١٣٧٠ ش.
٩٣. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، محمد حسين بن عبد الرحيم الحائري الأصفهاني (ت ١٢٥٤ هـ)، دار إحياء العلوم الإسلامية، ط ١ / ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.
٩٤. الفضائل، شاذان بن جبرئيل، ابن أبي طالب القمي (القرن السادس الهجري)، منشورات الرضي، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.
٩٥. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١ / ١٤٠٦ هـ، مشهد المقدسة - إيران.
٩٦. قرب الإسناد، عبد بن جعفر الحميري (القرن الثالث الهجري)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١ / ١٤١٣ هـ، قم المقدسة - إيران.
٩٧. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي الحلبي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: قسم التحقيق في مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ط ١ / ١٤١٣ هـ، قم المقدسة - إيران.
٩٨. قواعد المرام في علم الكلام، ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ، قم المقدسة - إيران.
٩٩. القواعد والفوائد، محمد بن مكي العاملي، الشهيد الثاني (ت ٧٨٦ هـ)، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، ط ١، قم المقدسة - إيران.

١٠٠. القوانين المحكمة في الأصول، أبو القاسم بن محمد حسن، الميرزا القمي (ت ١٢٣١ هـ)، إحياء الكتب الإسلامية، ط ١ / ١٤٣٠ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٠١. الكافي، محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (ت ٣٢٩ هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق في مؤسسة دار الحديث، الناشر: دار الحديث، ط ١ / ١٤٢٩ هـ، قم - إيران.

١٠٢. كتاب التفسير = تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن العياشي السمرقندي الكوفي (ت ٣٢٠ هـ)، تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، المكتبة العلمية، ١٣٨٠ هـ، طهران - إيران.

١٠٣. كتاب الغيبة، أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، دار المعارف الإسلامية، ط ١ / ١٤١١ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٠٤. كتاب الغيبة، محمد بن إبراهيم ابن أبي زينب النعماني (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات الصدوق، ط ١ / ١٣٩٧ هـ، طهران - إيران.

١٠٥. كشف الأسرار في شرح الاستبصار، نعمة الله بن عبد الله الجزائري (ت ١١١٢ هـ)، تحقيق: الطيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، ط ١ / ١٤٠٨ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٠٦. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، العلامة جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨ هـ)، مؤسسة التبليغ الإسلامي في الحوزة العلمية، ط ١، قم المقدسة - إيران.

١٠٧. كشف الغمة في معرفة الأئمة، علي بن عيسى الإربلي (ت ٦٩٢ هـ)،

تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، منشورات بني هاشم، ط ١ / ١٣٨١ هـ، تبريز - إيران.

١٠٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، آية الله حسن زاده آملی (ت ٧٢٦ هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٤ / ١٤١٣ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٠٩. كلمات مكنونة من علوم أهل الحكمة والمعرفة، محمد محسن بن مرتضى، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩٠ هـ)، تصحيح وتعليق: عزيز الله عطاردي، منشورات فراهاني، ط ٢ / ١٣٦٠ هـ، طهران - إيران.

١١٠. كمال الدين وتمام النعمة، محمد بن علي ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات الدار الإسلامية، ط ٢ / ١٣٩٥ هـ، قم - إيران.

١١١. اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء (ع)، محمد علي بن أحمد التبريزي الأنصاري (ت ١٣١٠ هـ)، تحقيق: السيد هاشم الميلاني، منشورات الهادي، ط ١ / ١٤١٨ هـ، قم المقدسة - إيران.

١١٢. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، مطبعة العلمية، ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

١١٣. المبدأ والمعاد، صدر المتألهين (ت ١٠٥٠ هـ)، انجمن حكمت وفلسفه ايران، ١٣٥٤ ش، طهران - إيران.

١١٤. المبسوط في فقه الإمامية، أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية

لإحياء الآثار الجعفرية، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ، طهران - إيران.

١١٥. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (القرن الحادي عشر الهجري)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرتضوي، ط ٣ / ١٣٧٥ ش، طهران - إيران.

١١٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: محمد جواد البلاغي، منشورات ناصر خسرو، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ ش / طهران - إيران.

١١٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، بيروت - لبنان.

١١٨. مجموعة ورام = تنبيه الخواطر ونزهة النواظر المعروف، ورام بن أبي فراس (ت ٦٠٥ هـ)، مكتبة الفقيه، ط ١ / ١٤١٠ هـ، قم - إيران.

١١٩. المحاسن، أحمد بن محمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ)، تحقيق: جلال الدين المحدث، دار الكتب الإسلامية، ط ٢ / ١٣٧١ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٢٠. مختصر البصائر، الحسن بن سليمان بن محمد الحلبي (القرن الثامن الهجري)، تحقيق: مشتاق المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١ / ١٤٢١ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٢١. مختصر المعاني، أسعد التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ)، دار الفكر، ط ١ / ١٤١١ هـ، قم - إيران.

١٢٢. مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر ودلائل الحجج على البشر، السيد هاشم بن سليمان البحراني (ت ١١٠٧ هـ)، مؤسسة المعارف الإسلامية،

ط ١ / ١٤١٣ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٢٣. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت ١١١٠ هـ)، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، دار الكتب الإسلامية، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ، طهران - إيران.

١٢٤. المزار الكبير، محمد بن جعفر، ابن المشهدي (ت ٦١٠ هـ)، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين بمدينة قم المقدسة، ط ١ / ١٤١٩ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٢٥. المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١٢٦. المسترشد في إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام، محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي الكبير (ت ٣٢٦ هـ)، تحقيق: أحمد محمودي، منشورات كوشانپور، ط ١ / ١٤١٥ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٢٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، دار صادر، بيروت - لبنان.

١٢٨. مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، رجب بن محمد البرسي (ت ٨١٣ هـ)، تحقيق: علي عاشور، مؤسسة الأعلمي، ط ١ / ١٤٢٢ هـ، بيروت - لبنان.

١٢٩. المشاعر، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المشهور بصدر المتألهين (ت ١٠٥٠ هـ)، مكتبة الظهوري، ط ٢ / ١٤٠٤ هـ، إيران.

١٣٠. مصباح الشريعة، المنسوب للإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام،

مؤسسة الأعلمي، ط ١ / ١٤٠٠ هـ، بيروت - لبنان.

١٣١. مصباح الكفعمي = جنة الأمان الواقية وجنة الإيمان الباقية، إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي (ت ٩٠٥ هـ)، دار الرضي، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٣٢. مصباح المتهجد وسلاح المتعبد، محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، مؤسسة فقه الشيعة، ط ١ / ١٤١١ هـ، بيروت - لبنان.

١٣٣. معجم رجال الفكر والأدب في النجف.

١٣٤. معارج الأصول، نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، المحقق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٣ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٣٥. معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، للشيخ محمد حسين حرز الدين النجفي (ت ١٣٦٥ هـ)، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ.

١٣٦. معالم الدين وملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، الحسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١ هـ)، تحقيق: السيد منذر الحكيم، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، ط ١ / ١٤١٨ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٣٧. معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسن بن زين الدين، ابن الشهيد الثاني (ت ١٠١١ هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط ٩، قم المقدسة - إيران.

١٣٨. معاني الأخبار، محمد بن علي بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم المقدسة، ط ١ /

١٤٠٣ هـ، قم - إيران.

١٣٩. المعتبر في شرح المختصر، نجم الدين جعفر بن حسن الحلبي، المحقق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق: محمد علي الحيدري، والسيد مهدي شمس الدين، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ط ١ / ١٤٠٧ هـ، قم - إيران.

١٤٠. معجم المؤلفين العراقيين، كوركيس عواد.

١٤١. المغني، القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي الهمداني (ت ٤١٥ هـ) ١٤٢. مفاتيح الأصول، محمد بن علي الطباطبائي المجاهد (ت ١٢٤٢ هـ)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ١ / ١٢٩٦ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٤٣. مفاتيح الشرائع، محمد محسن بن مرتضى، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، إيران.

١٤٤. مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر، الفخر الرازي (القرن السادس الهجري)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ / بيروت - لبنان.

١٤٥. المقنعة، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط ١ / ١٤١٣ هـ، قم - إيران. ١٤٦. الملاحم والفتن = التشريف بالمنن في التعريف بالفتن، علي بن موسى، ابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، مؤسسة صاحب الأمر (عج)، ط ١ / ١٤١٦ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٤٧. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١٤٨. مناقب آل أبي طالب عليه السلام، محمد بن علي، ابن شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨ هـ)، منشورات العلامة، ط ١ / ١٣٧٩ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٤٩. مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام، علي بن محمد بن محمد الواسطي الشافعي، الشهير بابن المغازلي (ت ٤٨٣ هـ)، منشورات سبط النبي عليه السلام، ط ١ / ١٤٢٦ هـ.

١٥٠. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، الحسن بن زين الدين الشهيد (ت ١٠١١ هـ)، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المشرفة، ط ١ / ١٣٦٢ ش، قم المقدسة - إيران.

١٥١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي الحلبي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، نشر مجمع البحوث الإسلامية، ط ١ / ١٤١٢ هـ، مشهد المقدسة - إيران.

١٥٢. من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بمدينة قم المقدسة، ط ٢ / ١٤١٣ هـ، قم - إيران.

١٥٣. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، الميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي (ت ١٣٢٤ هـ)، تحقيق: إبراهيم الميانجي، المكتبة الإسلامية، ١٤٠٠ هـ، طهران - إيران.

١٥٤. منهج الرشاد في معرفة المعاد، محمد نعيم الطالقاني (القرن الحادي عشر الهجري)، تحقيق: رضا الأستاذي، نشر آستان قدس رضوي، ط ١ / ١٤١١ هـ، مشهد المقدسة - إيران.

١٥٥. المواقف، الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عميره، دار الجيل، ط ١ / ١٤١٧ هـ، بيروت - لبنان.

١٥٦. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨ هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ١ / ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م، بيروت - لبنان.

١٥٧. نقباء البشر في القرن الرابع عشر، أغاب بزرك الطهراني.

١٥٨. نهاية الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف، العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١ / ١٤٢٥ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٥٩. نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، محمد بن الحسين الموسوي (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق: صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، ط ١ / ١٤١٤ هـ، قم - إيران.

١٦٠. نهج الحق وكشف الصدق، الحسن بن يوسف بن المطهر، العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، تعليق: عين الله الحسنسي الأرموي، دار الكتاب اللبناني، ط ١ / ١٩٨٢ م، بيروت - لبنان.

١٦١. نوادر الأخبار فيما يتعلق بأصول الدين، محمد محسن بن مرتضى، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، تحقيق: مهدي الأنصاري القمي، مؤسسة الأبحاث الثقافية، ط ١ / ١٤١٣ هـ، طهران - إيران.

١٦٢. النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، نعمة الله بن عبد الله الجزائري (ت ١١١٢ هـ)، مكتبة المرعشي النجفي، ط ١ / ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٦٣. هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، محمد بن الحسن، الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، منشورات الروضة الرضوية المقدسة، ط ١ / ١٤١٤ هـ، مشهد المقدسة - إيران.

١٦٤. الوافي، محمد محسن بن مرتضى، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ط ١ / ١٤٠٦ هـ، أصفهان - إيران.

١٦٥. الوافية في أصول الفقه، عبد الله بن محمد التوني البشروي الخراساني (ت ١٠٧١ هـ)، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ هـ، قم المقدسة - إيران.

١٦٦. وسائل الشيعة = تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن بن علي، الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، قم - إيران.

١٦٧. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت - لبنان.

المُحتَوِياتُ

الفصل الرابع

في المعاد

(ص ٧)

- في الشفاعة ١٠٠
- في الجنة والنار ١٣٤
- في جنة الدنيا ١٤٤
- الكلام في مكان الجنة والنار الآخرين ١٥٢
- في الأعراف ١٩٤

الفصل الخامس

في عدم جواز العمل بالظن

(ص ٢٥٥)

- في الإجماع المنقول والشهرة ٤٠٥
- في الشك ٤١٥
- في الاجتهاد والتقليد ٤٦٠
- في موضوع الاجتهاد ٥٣٣
- الأمر الأول: في الفرق بينه وبين الفقه: ٥٣٣

- الأمر الثاني: في تعريفه: ٥٣٦
- الأمر الثالث: في تجزي الاجتهاد وعدمه: ٥٦٧
- الأمر الرابع: ٥٧٦
- الأمر الخامس: ٥٨٢
- الأمر السادس: في شرائطه ٥٨٦
- في بيان معرفة الاجتهاد والمجتهد ووجوب الرجوع إليه ٥٨٩
- المصادر ٥٩٩