

دار القرآن الكريم
مدرسة آية الله العظمى الخليلي

رسائل
الشيخ المرتضى

المجموعة الأولى

اعداد
سيد محمد رحمانى

تقديم وارشاد
سيد احمد الحسينى

رسائل الشريف المرتضى

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْكَافِرُونَ

مَدْرَسَةُ آيَةِ اللَّهِ الضَّلَمِ الْكَلْبَانِيَّاتِ
مَدَّ ظِلُّهُ الْوَارِثِ

رَسَائِلُ الشَّرِيفِ المَرْتَضَى

المَجْمُوعَةُ الْأُولَى

(اعداد)

السَّيِّدُ مَهْدِي رَجَائِي

(تقديم واشراف)

السَّيِّدُ أَحْمَدُ الْحُسَيْنِي

2272

. 689575

1984

maimurah 1

* رسائل الشريف المرتضى - ١

* تأليف : الشريف المرتضى

* تقديم : السيد أحمد الحسيني

* اعداد : السيد مهدي الرجائي

* نشر: دارالقرآن الكريم - قم

* طبع : مطبعة سيد الشهداء - قم

* التاريخ : ١٤٠٥ هـ

* العدد : (٢٠٠٠) نسخة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين
الطاهرين ، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

تقديم

بقلم : السيد أحمد الحسيني

(١)

كان الشريف المرتضى مجموعة متزاحمة من الثقافات والمعارف الاسلامية والعربية العالية ، فان له آثاراً ممتازة في التفسير والكلام والعقائد والفقه وأصوله والادب والشعر والجدل وغيرها من العلوم والفنون الدارجة في عصره . دون هذه المعلومات في كتب خاصة أو بحث عنها استطراداً أو في ضمن جواباته على المسائل التي كانت ترد اليه من مختلف البلدان والشخصيات المرموقة . وعلى دارس الشريف المرتضى أن يتحدث عنه في شتى المجالات الثقافية والجوانب العلمية ، وعليه أيضاً أن يكون في مستوى علمي رفيع ملمّاً بجوانب كثيرة من شتى العلوم الاسلامية .. لكي يتسنى له دراسة المرتضى وتحليل ما خلف من الثروات العظيمة في عالم العلم والدين .

أما أنا فأعترف أنني لست ممن تتوفر فيه المؤهلات الكافية للدخول في هذا الميدان الواسع ، ولست أملك هاتيك الطاقات التي تفتح لي آفاق التحدث عن هذا الطود الشامخ .. ولكن كل هذا لا يمنعني من أن ألقى دلوي في الدلاء

بالقدر الذي أجد من الفسحة في الوقت والمجال للتحدث .

(٢)

في هذه الكلمة القصيرة التي نقدم بها مجموعة «رسائل الشريف المرتضى» الى القراء الافاضل ، نكتفي بنظرة عابرة في أربع جوانب من معارفه ، هي : الجانب الكلامي ، والجانب الفقهي ، والجانب الاصولي ، والجانب الادبي . أما دراسة المرتضى بالشكل المبسط ومن كل النواحي ، فتلك من وظائف كبار العلماء الذين تتوفر فيهم الثقافات ويجدون الفرصة الكافية لمثل هذه الاعمال : ١ - خصص الشريف المرتضى كتابه « الذخيرة » و « الشافي » بالكلام وكتب في « الامالي » و « الفصول المختارة » و « تنزيه الانبياء » و رسائله وجواباته فصولا طويلة وممتعة في الكلام دلت على قوته الكلامية وشدة صلاته الوثيقة بأراء المتكلمين المتقدمين عليه والمعاصرين له ، ولعل كتابه « الشافي » و « الذخيرة » من أحسن كتبه الكلامية وأطولها ، بل لعلهما من أوقع الكتب الكلامية الشيعية القديمة وأرسخها ، وفيهما حقاً طرق بعض الابحاث الكلامية وتوسع فيها توسعاً لم يسبق اليه مع عمق في البحث ، واشراق في العبارة ، واكتثار من الشواهد القرآنية والحديثية ، وجمع للآراء ، واحتواء للنظريات .

وكان تلميذاً للشيخ ابي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد الذي قيل فيه : كان « من جملة متكلمي الامامية ، انتهت اليه رئاسة الامامية في وقته ، وكان مقدماً في العلم وصناعة الكلام »^(١) وهو الذي « فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية »^(٢) .

وأستاذ مثل الشيخ المفيد الذي طبق العالم شهرة في الكلام والفقه وغيرهما من العلوم لابد وأن يربي مثل المرتضى الذي كان « امام أئمة العراق بين الاختلاف

(١) الطوسي : الفهرست ١٥٨ .

(٢) النجاشي : الرجال ٣١١ .

والإتفاق ، إليه فزع علمائها وعنده أخذ علماءها ، صاحب مدارسها ، وجماع شاردها وآنسها، ممن سارت أخباره، وعرفت به أشعاره، وحمدت في دين الله مآثوره وآثاره، الى تواليه في الدين، وتصانيفه في أحكام المسلمين، ما يشهد أنه فرع ذلك الاصل الاصيل، ومن أهل ذلك البيت الجليل»^(١) .

والذي « كان نصير الدين الطوسي اذا جرى ذكره في دروسه يقول : صلوات الله عليه، وبلغت الى القضاة والمدرسين الحاضرين ويقول: كيف لا يصلى على السيد المرتضى»^(٢) .

والمرتضى ككلامي شيعي يبحث من زاويته الخاصة كان شديد الانتصار للاراء الشيعية: يذب عنها بما أوتي من حول وطول، ويدافع عنها بكل قواه ، ولا يدع ما يمكن الاستدلال به الا جعله شاهداً يقيمه لدعم مذهبه وتقوية معتقده .

والغريب أن يعدّ الشريف المرتضى معتزلياً لمناصرته بعض ما يذهب اليه المعتزلة ، والاغرب أن يعدّ التشيع متفرعاً من الاعتزال لوجود الشبه الكبير بينهما وتشابكهما في بعض الاراء الكلامية تشابكاً قوياً .. .

ان هذا لغريب حقاً ، وكأن القائل بهذا القول لم يقف على الاراء ولم يبحثها، واذا كان بحث فيها كان يجد أن « أسس الامامية أسبق من أسس المعتزلة لان الاعتزال مذهب جديد حصل في زمن واصل بن عطاء في القرن الثاني للهجرة وخالف في ذلك أستاذه الحسن البصري واعتزل درسه . أمّا الامامية فيعتمدون في مذهبهم على أئمة أهل البيت ويستندون الى أحاديثهم وأحاديث جدهم رسول الله ﷺ الغارس لبذرة التشيع والموضح لخطه وآثاره ،

(١) صدر الدين الشيرازي عن ابن بسام: الدرجات الرفيعة ٤٥٩ .

(٢) الخوانساري: روضات الجنات ٣٠٣/٤ .

وفي زمن امير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام تركزت دعائمه ووضحت معالمه وظهرت خصائصه وكثر متبعوه ومعتنقوه ، ولم يزل أئمة أهل البيت يتعاهدونه واحداً بعد واحد بالرعاية والعناية ويكشفون دقائقه وينشرون أعلامه وأحكامه . . . واختلاف الشيعة انما يكون بسبب تفاوت أفهام العلماء في الاستخراج والاستنباط - في الامور الاستنباطية - وبحسب اختلاف الانظار والافكار - في الامور العقلية . ومن الطبيعي أن هذا الرأي قد يوافق غيرهم وقد يخالفهم ، وليس معنى الموافقة أن يكونوا منهم . على أننا لو قلنا بأن الاعتزال تشيع من بعض الجهات لكان أقرب الى الصواب ، حيث أن المتأخر يصح أن ينسب الى المتقدم ولا يصح العكس . إذن فمن الخطأ أن نقول : التشيع منحى من مناحي الاعتزال...»^(١) .

وبعد هذا فهل يصح أن يقال ان المرتضى معتزلي وهو الذي كتب كتابه (الشافي) في رد كبير المعتزلة في عصره القاضي عبد الجبار ؟؟
أو هل يصح أن يقال ان الشريف يناصر مذهب الاعتزال وهو الذي يقول في بعض كتاباته رداً على المعتزلة « ويمكن أن يقال للمعتزلة خاصة »^(٢) ؟
ان المرتضى يتصدى لمناقشة آراء المعتزلة كما يفعل بآراء غيرهم من ذوي الاراء الكلامية من سائر الفرق الاسلامية ، وهي لديه على حد سواء في قبول النقاش والاخذ والرد ، ولا يرى بينها وبين الاراء الشيعية من صلة توجب عليه قبولها أو مناصرتها .

* * *

٢ - أما الجانب الثاني الذي يلزم التحدث عنه في هذه العجالة ، فهو الجانب الفقهي للمرتضى :

(١) الحيدري: مع الدكتور محيي الدين ١٦ .

(٢) رسائل المرتضى ٢٥/١ ط النجف .

كان - رحمه الله - قمة شامخة من قمم الفقه الجعفري وفي طليعة الذين كانت لهم مساعي كبيرة في تطوير الفقه واخضاعه للقواعد الاصولية في طريق الاستنباط، في حين كان قبله في اطار حديثي غير مركز على أسس الاستدلال والتعمق الاصولي .

كان المرتضى يذهب الى عدم صحة العمل بأخبار الاحاد، وكتب في ذلك رسالة يقيم على ما يذهب اليه الادلة ويدفع ما يستدل به خصومه . بالاضافة الى ما كتبه في كتابه « الذريعة » وبعض جواباته من التنديد بالعاملين بأخبار الاحاد .

وعلى ضوء هذا الرأي كان كثير العمل بالقواعد الاصولية التي لا بد لمثله من الاخذ بها في مجابهة المسائل الفقهية وكان قبله موضوع أخذ القواعد الاصولية بعين الاعتبار في الفقه مما لم تأنس أذهان الفقهاء به حينذاك ، فكانوا يرون في هذا خروجاً على عرفهم العام وطريقتهم في عملية الاستنباط، الا أن هذه الطريقة أصبحت مأنوسة لهم فيما بعد المرتضى وخاصة في زمن الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المتوفى بالنجف الاشرف سنة ٤٦٠ هـ ، اذ كان للطوسي قوة عظيمة في تطوير الفقه تطويراً كاملاً وتركيزه على القواعد الاصولية ، ولعل « كتاب المبسوط كان محاولة ناجحة وعظيمة في مقاييس التطور العلمي لنقل البحث الفقهي من نطاقه الضيق المحدود في أصول المسائل الى نطاق واسع يمارس الفقيه فيه التفريع والتفصيل والمقارنة بين الاحكام وتطبيق القواعد العامة ويتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص»^(١) .

وعلى كل حال فقد كان المرتضى « أعرف الناس بالكتاب والسنة ووجوه التأويل في الايات والروايات ، لما سد باب العمل بأخبار الاحاد اضطر الى

(١) محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للاصول ٦٠ .

استنباط الشريعة من الكتاب والأخبار المتواترة والمحفوظة بقرائن العلم ، وهذا يحتاج الى فضل اطلاع على الاحاديث واحاطة بأصول الاصحاب ومهارة في علم التفسير وطريق استخراج المسائل من الكتاب، والعامل بأخبار الاحاد في سعة من ذلك» (١) .

ولكن مما يلفت النظر في كتابات المرتضى الفقهية واستدلالاته ، تشبهه بالاجماع وادعائه تحقيق ذلك في الكثرة الكاثرة من المسائل التي يبحث فيها (٢) .

فما هو معنى الاجماع عنده؟ وما يقصده من هذه اللفظة عندما يستدل بها ؟ فهل هو الاجماع المحصل ، أو الاجماع المنقول ، أو تعبير عن بيان كشف الواقع عنده بهذه اللفظة من دون تصريح بذلك، أو توفيقه للقاء الحجة المنتظر عليه السلام وأخذة المسألة منه ثم نقله ذلك في كتبه بهذه الاشارة ؟ الاجماع عنده هو الاتفاق الحاصل بين جميع الامامية على مسألة ما ، وهذا الاتفاق - في رأيه - يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام في تلك المسألة ، اذ لو كان له رأي خاص غير ما اتفق عليه العلماء المذكورون لبان وظهر ، ولان رأيه عليه السلام متبع ومفروض علينا فاجماعهم حجة علينا لا بد من الاخذ به .

والاجماع لا يرجع اليه بصورة مطلقة ، بل يرجع اليه « في كل حكم لم نستفده بظاهر الكتاب ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الامام عليهما السلام » (٣) .

فاذا تحقق الاجماع من الفرقة المحقة فهو حجة « وليس علينا أن نعلم

(١) الخوانساري: روضات الجنات ١٠٤/٤ .

(٢) أنظر كشف القناع ص ٤٤٢ ففيه بحث دقيق في اجماعات الشريف المرتضى

(٣) التباينات في هذه المجموعة ١٧/١ .

دليلهم الذي أجمعوا لاجله ما هو بعينه، فان ذلك هنا موضوع، لان حجتنا التي عليها نعتمد في اجماعهم لاما لاجله كان اجماعهم» (١) .

وقد قال في كيفية حصول الاجماع وطريق كشف قول المعصوم عنه « والصحيح الذي نذهب اليه أن قولنا « اجماع » أمّا أن يكون واقعاً على جميع الامة أو على المؤمنين منهم أو على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم ، وعلى كل الاقسام لابد من أن يكون قول الامام المعصوم داخل فيه، لانه من الامة ومن أجل المؤمنين وأفضل العلماء ، فالاسم مشتمل عليه ، ومايقول به المعصوم لا يكون الا حجة وحقاً » (٢) .

* * *

٣ - وأما في مجال علم أصول الفقه.. فان المتتبع يجد كثيراً من الاشارات الى القواعد الاصولية في الاحاديث المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام ، كما أنه يجد بعض أعلام الشيعة دوّن في أبواب خاصة من أبواب علم الاصول رسائل ولكن لم يتداولها العلماء لعدم استيعابها القواعد والابواب الاصولية كلها .

ولعل أول من عالج موضوع أصول الفقه مستوعباً هو ما نقله الكراچكى في كتابه « كنز الفوائد » من رسالة الشيخ أبي عبد الله المفيد في الاصول . الا أن هذه الرسالة لشدة اختصارها وعدم الاستدلال فيها أشبهت الكتب الموضوعة للمبتدئين من المحصلين ولم يكن فيها غناء للعلماء المستنبطين .

أمّا الشريف المرتضى فقد دوّن في علم الاصول عديداً من الآثار ، كـ « مسائل الخلاف في أصول الفقه » و « مسائل منفردات في أصول الفقه »

(١) المصدر السابق ١٩/١ .

(٢) الشريف المرتضى: الذريعة ٦٠٤/٢ .

و « ابطال القياس » و « الذريعة في علم أصول الشريعة » ، واستدل على آرائه الاصولية ونقض آراء المخالفين له كما فعل في علم الكلام، وفتح بذلك آفاقاً جديدة في طريق الاستنباط الفقهي لم يتطرق اليها الفقهاء الى ذلك العصر .

وكتاب الذريعة « لم يصنف مثله جمعاً وتحقيقاً ، استوفى فيه كل مباحثه - أي مباحث أصول الفقه - وتعرض لنقل الاقوال في مسائله، وحقق الحق فيها وكان هذا الكتاب هو المرجع في هذا العلم والذي يقرأه الناس الى زمان المحقق نجم الدين الحلي، فلما صنف المعارج وكان كتابه سهل العبارة والمأخذ عكفت الطلبة عليه، وان كان كتاب الذريعة الى اليوم من أشهر الكتب في أصول الفقه عند الشيعة وأحسنها ^(١) .

والمرتضى نفسه فقد يقول عن كتابه الذريعة « وقد كنا قديماً أمللنا قطعة من مسائل الخلاف في أصول الفقه . . والحاجة مع ذلك الى هذا الكتاب الذي قد شرعنا فيه ماسة تامة والمنفعة به عامة، لان طالب الحق من هذا العلم يهتدي بأعلامه عليه فيقع من قرب عليه.. فهذا الكتاب اذا أعان الله تعالى على اتمامه وابعاده كان بغير نظير من الكتب المصنفة في هذا الباب ، ولم نعن في تجويد وتحرير وتهذيب، فقد يكون ذلك فيما سبق اليه من المذاهب والادلة ، وانما أردنا أن مذهبنا في أصول الفقه ما اجتمعت لاحد من مصنفى كتب أصول الفقه . . فقد تحقق استبداد هذا الكتاب بطرق مجددة لا استعانة عليها بشيء من كتب القوم المصنفة في هذا الباب » ^(٢) .

* * *

٤ - وأما المرتضى الاديب.. فلم أعرف في علمائنا المتقدمين من اشتغل

(١) المصدر: تأسيس الشيعة ص ٣١٢ .

(٢) الشريف المرتضى: الذريعة ٤ / ١ .

بالعلوم الدينية وتوغل فيها تدریساً وتأليفاً ، ومع ذلك اشتهر في عالم الادب واللغة والشعر كما اشتهر الشريف المرتضى .

ألف كتبه « الامالي » و « طيف الخيال » و « الشهاب في الشيب والشباب » و « شرح القصيدة المذهبة » ومؤلفات أخرى في الادب العربي ، وأدرج فيها مسائل في التفسير واللغة والشعر لها أهميتها القصوى في المباحث اللغوية ومعرفة منشور الكلام ومنظومه .

يعالج الایة أو الحديث أو البيت الشعري أو المثل العربي معالجة خبير متمكن من العلوم الادبية مطلع على دقائقها وأسرارها ، فهو اذ يرثي رأياً في لفظة ما أو تركيب جملة خاصة ، يغمر قارئه بكثير من الشواهد المنظومة والمنشورة حتى يقنع خصمه برأيه لما يرى من فيض شواهد لا يستطيع الثبات أمامها .

لقد وصفه مترجموه بأوصاف تدل على كبير مقامه ، وعظموه في علمه وأدبه غاية التعظيم ، فقد قال عنه ابن خلكان « وكان اماماً في علم الكلام والادب والشعر .. واذا وصف الطيف أجاد فيه وقد استعمله في كثير من المواضع .. وملح الشريف المرتضى وفصائله كثيرة»^(١) .

واذا كان للاستاذة والشيخ أثر في تنشئة الانسان ، فقد « تلقى المرتضى اللغة والمبادئ مع أخيه الرضي على الشاعر ابن نباتة السعدي ، ثم صحب المرتضى أبا عبيد الله محمد بن عمران المرزباني ، وتلمذ عليه في الشعر والادب ، يحضر مجلسه - وكانت دار المرزباني مؤل العلماء والمتأديين - فكان المرتضى يأخذ من علم الرجل ممن يفدون على داره من شيوخ الادب وعمده ، ما هياً له ذخيرة كبيرة من الاخبار وروايات الشعر واللغة ظهرت آثارها في أماليه .

(١) ابن خلكان: وفيات الاعيان ٣/٣١٣ .

فانا لنرى مصدر اكثر الروايات في كتاب «أمالى المرتضى» هو أستاذه المرزباني ومن أساتذته كذلك سهل بن احمد الديباجي وابوالحسن الجندي واحمد بن محمد بن عمران الكاتب»^(١).

أما في عالم الشعر فقد كان المرتضى يعد من المكثرين فيه ، ويزيد ديوانه المطبوع في ثلاثة أجزاء على أكثر من عشرة آلاف بيت ، وهو قد تطرق في شعره ألواناً من الأغراض شتى قد أجاد في أكثرها كل الاجادة وأبدع فيها كل الابداع .

لقد كان المرتضى أخا الرضى الذي وصف بأنه أشعر الطالبين المكثرين^(٢)، ولعل هذه الشهرة هي التي غطت على المرتضى الشاعر وقللت ذكره في عالم الشعر، فقد نقل « بعض الاصحاب عن جامع ديوان المرتضى أنه قال : سمعت بعض شيوخنا يقول : ليس لشعر المرتضى عيب الاكون الرضى أخاه »^(٣).



أما بعد :

فهذا هو الشريف المرتضى العالم الفقيه المتكلم الاديب الكاتب الشاعر ، الذي في حياته العلمية فسحة كبيرة من القول لاتستوعبها هذه الصفحات القليلة من الكلام .

ولاعلينا الا أن نختم الكلام فيه بما قاله عنه تلميذه الارشد محمد بن الحسن الطوسي « توحد المرتضى في علوم كثيرة ، مجمع على فضله ، مقدم في العلوم مثل علم الكلام والفقه وأصول الفقه والادب والنحو والشعر ومعاني الشعر

(١) حسن كامل الصيرفي : مقدمة طيف الخيال ص ١٤ .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٢/ ٢٤٦ .

(٣) ابن خلكان : وفيات الاعيان ٣/ ٣ .

واللغة وغير ذلك .. وله من التصانيف ومسائل البلدان شيء كثير» (١).

(٣)

يعود عملي في احياء آثار الشريف المرتضى الى سنة ١٣٨٥ هـ، حيث أسس صديقنا العلامة الحجة الشيخ حامد الواعظي، في مبنى مقبرة الشريف المرتضى بالكاظمية - العراق مكتبة عامة كان في ضمن مشاريعها المفيدة اصدار كراسات اسلامية لتثقيف الشباب المتدين وتحقيق مؤلفات المرتضى واخراجها في طباعة جيدة .

كان من نتاج هذه النية طبع المجموعة الاولى - ن «رسائل المرتضى» و «جمل العلم والعمل» وبعض الكراسات الصغيرة ، ولكن العوائق عاقت دون تحقيق هذه الامنية وتوقف العمل في بداية الطريق .

لقد تساءل كثير من العلماء واخواني الافاضل عن سبب توقف العمل ، وحثوني بشتى التعابير لدفعي في المضي في هذا السبيل ، ولكن الاسباب لم تنهياي حتى أقوم بهذا الواجب العلمي الذي أؤمن بضرورة القيام به والعمل الجاد في انجازه .

وقبل شهور زرت سيدنا المرجع الديني الكبير آية الله العظمى سماحة السيد محمد رضا الكلبيكاني دام ظله الوارف، فاذا به يربنى صورة من مجموعة لرسائل المرتضى ويأمرني بالعمل في طبعه واخراجه الى عالم النور .

كان سروري عظيماً بما لمست من الشعور الطيب الذي دفع سماحة السيد الكلبيكاني في المشاركة العملية لاحياء آثار أعلامنا الاقدمين، وكان اغتباطي شديداً اذ رأيت أمنية قد كنت كنت في أكثر من مناسبة أبحث العلماء والمحققين على تحقيقها واخراج هذا التراث المطمور في زوايا المكتبات

(١) الطوسي : الفهرست ص ٩٩ .

العامة والخاصة . الا أنسي أسفت شديد الأسف على تراحم الاعمال عليّ
وعدم وجدان الفرصة الكافية لامتهال هذا الامر المبارك ، ولكن كل هذا لم
يمنعني من الرجاء من فضيلة الشاب المهدّب المجدّد السيد مهدي الرجائي
لحمل هذا العبء الذي أرجو له لقاءها الثواب الجزيل من الله تعالى
وتعزز .

* * *

المجموعة المشار اليها تحتوي على أكثر من عشرين رسالة من رسائل
الشریف المرتضى وبعض الرسائل للآخرين، كتبها سيدنا آية الله المرحوم
السيد أحمد بن محمد رضا الحسيني الخوانساري، وهي موجودة الآن في مكتبة
ولده سماحة آية الله السيد مصطفى الصفائي الخوانساري بمدينة قم .

وبالإضافة الى الرسائل الموجودة في هذه المجموعة حاولنا جهد
المستطاع جمع بقية الرسائل المخطوطة والمطبوعة لكي تكون المجلدات
التي تصدر بعنوان « رسائل الشریف المرتضى » حاوية لكل ما كتبه الشریف
بعنوان مسألة ورسالة وجواب سؤال.

والذي يجب لفت النظر اليه أننا هيئنا ثبناً للنسخ الممتازة من آثار
الشریف المرتضى مقدمة للعمل الفني المكتمل الشرائط في هاتيك الآثار ،
وهذه المجموعات ليست الا طبعة مستعجلة قصدنا بها تيسير تداولها للقراء
الافاضل، وكلنا أمل وطيد في الالتقاء بهم في تلك الطبعة الفنية الممتازة بتوفيق
الله تعالى .

* * *

وبهذه المناسبة التي اعتز بها :

ابتهل الى الله العليّ القدير في أن يديم ظلال سيدنا الكلبيكاني اذ كانت
له عناية كبيرة في طبع هذه المجاميع .

كما أسأله تعالى أن يأخذ بعضد سيدنا الصفائي الخوانساري الذي وضع
مكتبته الثمينة في متناول المعنيين بالتراث الاسلامي .
وأطلب اليه عزوجل أن يوفق الشاب الفاضل السيد الرجائي في احياء
ثروتنا العلمية المحتاجة الى بذل الهمم العالية والتفاني في العمل الجاد لاجراجها
الى عالم النور .

اللهم وفق المشتغلين بالعلم والعمل الصالح ، واجعلنا من الذين يقتفون
آثارهم ويهتدون بأنوارهم ويسيرون على خطاهم .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

السيد أحمد الحسيني

قم: ٢٠ شعبان المعظم ١٤٠٥ هـ

ترجمة الشريف المرتضى

لقد كتب كثير من المؤرخين وعلماء الرجال عن هذه الشخصية الاسلامية الفذة بما يجل عن التعداد والاحصاء، فقلّ أن تجد كتاباً أو بحثاً عن الشخصيات في التاريخ والتأليف لا يتعرض الى ذكر الشريف المرتضى (قدّس سره) ، ولعظمة المترجم وأفق الواسع لخصنا التحدث عنه فيما يلي :

اسمه ونسبه :

السيد المرتضى علم الهدى ذو المجددين أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن ابراهيم بن الامام موسى الكاظم عليه السلام . كان والده يكنى بـ « أبي أحمد » ويلقب بـ « الطاهر ، الاجل ، ذو المناقب ، الاوحد » وكان نقيب الطالبين في بغداد .

وأمه « فاطمة بنت الحسن » الملقب بـ « الناصر الصغير » نقيب العلويين في بغداد، وجده أحمد بن الحسن الملقب بـ « الناصر الكبير الاطروش » بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الاشرف بن علي زين العابدين عليه السلام .

اطراء العلماء عليه :

قال تلميذه الشيخ الطوسي في الفهرست: متوحد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدم في العلوم، مثل علم الكلام والفقه وأصول الفقه والادب والنحو والشعر ومعاني الشعر واللغة^(١).

وقال أيضاً في الرجال: أكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً، متكلم فقيه، جامع للعلوم كلها، مدّ الله في عمره^(٢).

وقال الرجالي الكبير النجاشي : حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه ، وسمع من الحديث فأكثر ، وكان متكلماً شاعراً ، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا^(٣).

وقال العلامة في الخلاصة بعد توصيفه بما تقدم عن الفهرست : وبكتبه استفادت الامامية منذ زمنه (رحمه الله) الى زماننا هذا ، وهو سنة ثلاث وتسعين وستمائة ، وهوركنهم ومعلمهم (قدس الله روحه وجزاه عن أجداده خيراً)^(٤).
وقال ابن داود في رجاله : أفضل أهل زمانه ، وسيد فقهاء عصره ، حال فضله وتصانيفه شهير (قدس الله روحه)^(٥).

وقال السيد ابن زهرة في غاية الاختصار : علم الهدى الفقيه النظار، سيد الشيعة وامامهم ، فقيه أهل البيت ، العالم المتكلم البعيد ، الشاعر المجيد ، كان له بر وصداقة وتفقد في السر ، عرف ذلك بعد موته - رحمه الله - كان

(١) الفهرست ص ٢١٩ ط جامعة مشهد .

(٢) الرجال ص ٤٨٥ ط النجف .

(٣) رجال النجاشي ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ط طهران .

(٤) الخلاصة ص ٩٥ ط النجف .

(٥) رجال ابن داود ص ٢٤١ .

أسن من أخيه، ولم ير أخوان مثلهما شرفاً وفضلاً ونبلاً وجلالة ورئاسة وتحابياً وتوادداً ، لما مات الرضي لم يصل المرتضى عليه عجزاً عن مشاهدة جنازته وتهالكاً في الحزن ، ترك المرتضى خمسين ألف دينار ، ومن الأنية والفرش والضياع ما يزيد على ذلك^(١).

وقال المحقق التستري في مقابس الأنوار : السيد السند المقدم المعظم ، ومنبع العلوم والآداب والأسرار والحكم ، محيي آثار أجداده الأئمة الراشدين وحجتهم البالغة الدامغة على أعداء الدين ، المسدد بروح القدس عند مناظرة العدى^(٢).

وقال في رياض العلماء : الباحث عن كل العلوم باليد الطولى ، والمقدم في أصناف الصناعة عند أولي النهي^(٣).

وقال المحقق الكركي في رسالته قاطعة اللجاج في حل الخراج : كان (رحمه الله) ربع القامة ، نحيف الجسم ، أبيض اللون ، حسن الصورة ، فصيح اللسان ، يتوقد ذكاءً : مد الله له في العمر ، فنيف على الثمانين ، وبسط له في المال والجاه والنفوذ ، ففي المال كانت له ثمانون قرية^(٤).

وقال في الدرجات الرفيعة : وكان الشريف المرتضى (رحمه الله) أوحده زمانه فضلاً وعلماً وفقهاً وكلاماً وحديثاً وشعراً وخطابة وكرماً وجاهاً الى غير ذلك^(٥).

وقال السيد بحر العلوم في كتاب رجاله : ذو المجدين وصاحب الفخرين

(١) غاية الاختصار ص ٧٦ .

(٢) مقابس الأنوار ص ٦ .

(٣) رياض العلماء ١٤ / ٤ .

(٤) رسالة قاطعة اللجاج ص ٤٠ - ٤١ .

(٥) الدرجات الرفيعة ص ٤٥٩ .

والرياستين ، والمروج لدين جده سيد الثقلين في المائة الرابعة على منهاج
الائمة المصطفين ، سيد علماء الامة ، وأفضل الناس حاشا الائمة ، جمع من
العلوم مالم يجمعه أحد ، وحاز من الفضائل ماتوحد به وانفرد ، وأجمع على
فضله المخالف والمؤالف ، واعترف بتقدمه كل سالف وخالف . كيف لا ،
وقد أخذ من المجد طرفيه واكتسى بثوبيه وتردى ببرديه ، أما النسب فهو أنصر
الشرفاء نسباً ، وأعلامهم حسباً ، وأكرمهم أمماً وأباً وبينه وبين أمير المؤمنين عليه
السلام عشر وسائط من جهة الام والاب معاً ، وبينه وبين الامام موسى بن
جعفر عليهما السلام خمسة آباء كرام^(١).

وقال المحدث البحراني في أولؤة البحرين : فضله وبيان مكارمه أعظم
من أن يستقصى^(٢).

وقال السيد الصدر في تأسيس الشيعة : انتهت اليه رئاسة الامامية في الدين
والدنيا ، ولم يتفق لاحد ما تفق له من بسط اليد ، وطول الباع في احياء دوارس
المذهب ، كان يدرس في كل العلوم الاسلامية ، لاسيما الكلام والفقه والادب
والحديث ، ويجري على تلامذته رزقاً ، وتخرج عليه أعلام علماء الاسلام
وأئمة الفقه والكلام .

وصنف أصولاً وتأسيسات غير مسبوق بمثلها ، وأكثر في التصنيف في
المعقولات لنصرة الدين في تلك الطبقات بتلك المصنفات ، فكانت له آيات
بينات وكرامات كالمعجزات^(٣).

وقال أيضاً في موضع آخر : امام أئمة الادب والكلام والفقه والحديث

(١) رجال السيد بحر العلوم ٨٧/٣ - ٨٨ .

(٢) أولؤة البحرين ص ٣١٣ .

(٣) تأسيس الشيعة ص ٣٩١ .

والتفسير واللغة والنحو والشعر ، كان شاعراً غلب علمه على شعره^(١).

هذه نبذة مما وصفه رجال الشيعة الامامية ، وأما وصفه عند العامة فهو :

قال في لسان الميزان : هو أول من جعل داره دار العلم وقدرها للمناظرة ويقال : انه امرؤ لم يبلغ العشرين ، وكان قد حصل على رئاسة الدنيا العلم مع العمل الكثير في السير ، والمواظبة على تلاوة القرآن ، وقيام الليل ، وافادة العلم ، وكان لا يؤثر على العلم شيئاً ، مع البلاغة وفصاحة اللهجة^(٢).

وقال في تميم يتيمة الدهر : قد انتهت الرئاسة اليوم ببغداد الى المرتضى في المجد والشرف والعلم والادب والفضل والكرم ، وله شعر في نهاية الحسن^(٣).
وقال في وفيات الاعيان : كان نقيب الطالبين ، وكان اماماً في علم الكلام والادب والشعر^(٤).

وقال في مرآة الجنان : امام أئمة العراق بين الاختلاف والافتراق ، اليه فزع علمائنا ، وأخذ عنه عظمائنا ، صاحب مدارسها وجامع شاردها وآنسها ممن سارت أخباره ، وعرفت بها أشعاره ، وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره وتوابعه في أصول الدين ، وتصانيفه في أحكام المسلمين مما يشهد أنه فرع تلك الاصول ، ومن أهل ذلك البيت الجليل^(٥).

وقال في الجاه والنفوذ: فقد تولى نقابة النقباء الطالبين شرقاً وغرباً ، وامارة الحاج والحرمين ، والنظر في المظالم ، وقضاء القضاة ، ثلاثين سنة وأشهر^(٦).

(١) تأسيس الشيعة ص ٢١٤ .

(٢) لسان الميزان ٢٢٣/٤ .

(٣) تميم يتيمة الدهر ٥٣/١ .

(٤) وفيات الاعيان ٣/٣ .

(٥) مرآة الجنان ص ٥٦ .

(٦) صحاح الاخبار ص ٦١ .

وقال في دمية القصر: هو وأخوه من دوح السيادة ثمران، وفي فلك الرئاسة قمران، وأدب الرضي اذا قرن بعلم المرتضى كان كالفرند في متن الصارم المنتضى^(١).

وقال فخر الدين الرازي في بعض كتبه بعد ذكر بعض فضائله: ان فضائله لكثيرة، وكفى شهادة في فضله كتابه الموسوم بـ « الدرر والغرر »^(٢).

وقال ابن الاثير في جامع الاصول: كانت اليه نقابة الطالبين ببغداد، وكان عالماً فاضلاً كاملاً متكلماً فقيهاً على مذاهب الشيعة، وله تصانيف كثيرة^(٣).

وقال في موضع آخر منه أيضاً: ان مروج المائة الرابعة بقول فقهاء الشافعية هو أبو حامد أحمد بن طاهر الاسفرايني، وبقول علماء الحنفية أبو بكر محمد ابن موسى الخوارزمي، وباعتقاد المالكية أبو محمد عبد الوهاب بن نصر، وبرواية الحنبلية هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن حامد، وبرواية علماء الامامية هو الشريف المرتضى الموسوي^(٤).

وقال ابن عنبه في عمدة الطالب: تولى نقابة النقباء، وامارة الحاج، وديوان المظالم على قاعدة أبيه ذي المناقب وأخيه الرضي، وكان توليته لذلك بعد أخيه الرضي، وكانت مرتبته في العلم عالية، فقهياً وكلاماً وحديثاً ولغة وأدباً وغير ذلك، وكان متقدماً في فقه الامامية وكلامهم ناصراً لاقوالهم.

قال أبو الحسن العمري: رأيت فصيح اللسان يتوقد ذكاء^(٥).

وجه تلقيه بعلم الهدى:

ذكر الشهيد (رحمه الله) في أربعينه قال: نقلت من خط السيد العالم

(١) دمية القصر ص ٧٥.

(٢ - ٤) رياض العلماء ٢٠ / ٤.

(٥) عمدة الطالب ص ٢٠٥.

صفي الدين محمد بن محمد الموسوي بالمشهد المقدس الكاظمي عليه السلام
في سبب تسمية السيد المرتضى بـ « علم الهدى » :

انه مرض الوزير أبو سعيد محمد بن الحسين بن عبد الصمد ، في سنة
عشرين وأربعمائة، فرأى في منامه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام
يقول له: قل لعلم الهدى اقرأ عليك حتى تبرأ، فقال : يا أمير المؤمنين ومن علم
الهدى؟ فقال عليه السلام: علي بن الحسين الموسوي .

فكتب اليه الوزير بذلك ، فقال : الله الله في أمري فان قبولي لهذا اللقب
شناعة عليّ ، فقال الوزير : والله ما كتبت إليك الا بما لقبك به جدك أمير
المؤمنين عليه السلام .

فعلم القادر الخليفة بذلك ، فكتب الى المرتضى : يا علي تقبل ما لقبك به
جدك ، فقبل وأسمع الناس^(١) .

وفسره في الرياض قال : ولعل « علم الهدى » بالتخفيف بمعنى راية الهدى
أو الجبل العالي للهداية ، وقد يقال : انه بالتشديد وقد كان فعلاً ماضياً من باب
التفعيل ، والهدى مفعوله . يعني هو قد علم أبواب الهداية للناس .
وكلاهما محتمل وان كان الاول أظهر وأشهر .

وبالجملة فعلى هذا يكون شهرته (رضي الله عنه) بهذا اللقب في أواخر
عمره - أعني حين بقي من حياته ثلاث عشرة سنة ، والله أعلم بحقيقة الحال .
وأما وجه تلقيبه بذى المجدين - أعني مجد الدنيا والاخرة - فظاهر .

وكذا الظاهر تلقيبه بالمرتضى . وفيه وجه آخر وهو : أن في أجداده أيضاً
من لقب بالمرتضى ، فلقب السيد به أيضاً^(٢) .

(١) روضات الجنات ٢٩٥/١ - ٢٩٦ .

(٢) رياض العلماء ١٩/٤ .

مشائخه ومن روى عنهم :

قد روى السيد المرتضى عن جماعة عديدة من العامة والخاصة وقرأ عليهم أيضاً ، وقد استقصى السيد حسن الصدر مشائخ اجازته في كتاب طبقات مشائخ الاجازات ، والكتاب مخطوط لم نظفر على نسخته ، فمن عثرت عليهم هم :

١ - الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، وكان كيفية ملاقة السيد للشيخ المفيد هو أن المفيد رأى في منامه أن فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وآله دخلت عليه ، وهو في مسجده بالكرخ ، ومعها ولداها الحسن والحسين عليهما السلام صغيرين ، فسلمتهما اليه وقالت : علمهما الفقه . فانتبه الشيخ وتعجب من ذلك ، فلما تعالى النهار في صبيحة تلك الليلة التي رأى فيها الرؤيا دخلت اليه المسجد فاطمة بنت الناصر ، وحولها جواربها وبين يديها ابناها علي المرتضى ومحمد الرضي صغيرين ، فقام اليها وسلم عليها . فقالت له : أيها الشيخ هذان ولداي قد أحضرتكما اليك لتعلمهما الفقه . فبكى الشيخ وقص عليها المنام ، وتولى تعليمهما وأنعم الله عليهما^(١) .

٢ - أبو الحسين أحمد بن علي بن سعيد الكوفي .

٣ - الحسين بن علي بن بابويه أخي الصدوق .

٤ - أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري .

٥ - أبو عبد الله محمد بن عمران الكاتب المرزباني الخراساني .

٦ - أبو الحسين علي بن محمد الكاتب .

٧ - أبو الحسن أحمد بن الحسين العطار أو الشطار .

٨ - أبو العباس الجوهري .

٩ - أبو علي أحمد بن زيد بن دارا .

(١) روضات الجنات ٢٩٥/٤ .

- ١٠ - أبو التحف علي بن محمد بن ابراهيم المصري .
- ١١ - أحمد بن سهل الديباجي .
- ١٢ - أبو القاسم عبيدالله بن عثمان بن يحيى .
- ١٣ - الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه .
- ١٤ - أبو يحيى ابن نباتة عبدالرحيم بن الفارقي .
- ١٥ - نجيب بن اليهودي الصائغ الحلبي .
- ١٦ - الشيخ أبو محمد الحسن بن محمد بن محمد بن نصر .
- ١٧ - الحسن بن أبي الحسن السوداني .
- ١٨ - القاضي أبو الحسن علي بن القاضي الطبراني .
- ١٩ - ابن نباتة الاديب في العربية المعروف بخطبه .

تلامذته والرايون عنه :

ويروي عنه جماعة كثيرة من العامة والخاصة ، وهم :

- ١ - شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي .
- ٢ - أبو يعلى سلار بن عبدالعزيز الديلمي .
- ٣ - أبو يعلى الهاشمي العباسي .
- ٤ - أبو الصلاح التقي الحلبي .
- ٥ - أبو يعلى محمد بن الحسن بن حمزة الجعفري .
- ٦ - الشيخ أبو الفتح محمد بن علي الكراچكي .
- ٧ - الشيخ أبو القاسم عبدالعزيز بن تحرير بن البراج .
- ٨ - ابن روح .
- ٩ - الشيخ هبة الله بن الوراق الطرابلسي .
- ١٠ - السيد أبو زيد عبدالله بن علي الكبابكي ابن عبدالله بن عيسى بن زيد

ابن علي الكحي الحسيني الجرجاني .

١١ - ابن الشريف المرتضى الذي صلى عليه يوم وفاة أبيه .

١٢ - الخطيب البغدادي صاحب تاريخ بغداد .

١٣ - الشيخ أبو عبدالله الدورستى .

١٤ - القاضى ابن قدامة .

١٥ - الشيخ محمد بن محمد البصري .

١٦ - الشيخ الصدوق أبو منصور العكبري .

١٧ - الشيخ أبو غانم العصمي الهروي .

١٨ - الشيخ أبو الفضل ثابت بن عبدالله بن ثابت الإشكري .

١٩ - الشيخ أحمد بن الحسن بن أحمد النيسابوري الخزاعي .

٢٠ - السيد نجيب الدين أبو محمد الحسن بن محمد بن الحسن بن

علي بن محمد بن علي بن القاسم بن موسى بن عبدالله بن موسى الكاظم عليه السلام .

٢١ - الشيخ المفيد أبو محمد عبدالرحمن بن أحمد بن الحسين النيسابوري

الخزاعي .

٢٢ - السيد الداعي الحسيني .

٢٣ - أبو الفرج المظفر بن علي بن الحسين الحمداني .

٢٤ - الشيخ عز الدين عبدالعزيز بن أبي كامل الطرابلسي القاضي .

٢٥ - أبو الصمصام ذوالفقار بن محمد بن معبد الحسيني المروزي .

٢٦ - الشيخ سليمان بن الحسن بن سليمان الصهرشتي .

٢٧ - الشيخ محمد بن علي الحمداني أوالحلواني .

٢٨ - الحسين بن ثابت بن هارون الفراء البزاعي .

٢٩ - الحسين بن عقبة بن عبدالله البصري الضرير .

٣٠ - الحسين بن أحمد بن محمد القطان البغدادي .

٣١ - يعقوب بن ابراهيم الفقيه البيهقي .

٣٢ - الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الملك ابن التبان المتكلم .

٣٣ - الشيخ أبو العباس النجاشي .

٣٤ - السيد أبو تراب المرتضى .

٣٥ - أبو الحسن محمد بن أبي الغنائم .

٣٦ - أبو الفتح عثمان بن جني .

٣٧ - زربي بن عين .

٣٨ - أبو الحسن الطيوري .

عقبه الشريف :

قال في عمدة الطالب : وأعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد ، من ولده أبي القاسم علي بن الحسن الرضي بن محمد بن علي بن أبي جعفر - محمد بن علي المرتضى ، النسابة الفاضل صاحب كتاب (ديوان النسب) وغيره .

أطلق قلمه ووضع لسانه حيث شاء ، كما طعن في آل أبي زيد العبدليين نقباء الموصل وهي شيء تفرد به لم يذكره أحد سواه من النسابين .

وحدثني الشيخ النقيب تاج الدين محمد بن معية الحسناني قال : قال لي الشيخ علم الدين المرتضى علي بن عبد الحميد بن فخار الموسوي انه تفرد بالطعن في نيف وسبعين بيتاً من بيوت العلويين لم يوافقه على ذلك أحد .

ثم قال لي النقيب تاج الدين : لاشك أنه تفرد بالطعن في بيوت ، فأما هذا المقدار فانه يكتب في مشجرتة التي سماها « ديوان النسب » من سمع به ولم يتحققه بعد موصلًا بالحرمة . وليس ذلك منه بطعن ، انما هو تشكيك لم

يتحققه بعد الا أنه تحقق فيه شيئاً . ولا يخفى أن هذا اعتذار من النقيب عنه ،
والله تعالى أعلم .

وكان للنسابة ابن اسمه أحمد درج، وانقرض على المرتضى النسابة ،
وانقرض بانقراضه الشريف المرتضى علم الهدى بن أبي أحمد الحسين
الموسوي^(١) .

بعض معاصريه :

وقد عاصر الشريف المرتضى من الخلفاء أربعة هم : المطيع ، وكانت
خلافته منذ سنة ٣٣٤ هـ الى سنة ٣٦٣ هـ ، وكان عمر الشريف المرتضى -
حين وفاة المطيع - لم يتجاوز ثمانية أعوام، لذا لم يرد ذكره في الديوان . ثم
ولي الخلافة الطائع الى سنة ٣٨١ هـ، حيث وليها القادر الى سنة ٤٢٢ هـ ، اذ
وليها ابنه القائم وهو شاب ، كان هذا الخليفة - القائم - آخر من عاصره
الشريف المرتضى ، حيث توفي المرتضى سنة ٤٣٦ هـ ، وبقي القائم الى
سنة ٤٦٧ هـ .

وعاصر المرتضى من الملوك: بهاء الدولة البويهى، وأبنائه: شرف الدولة
وسلطان الدولة، وركن الدين جلال الدولة، ثم الملك أباكاليجار المرزبان بن
سلطان الدولة بن بهاء الدولة .

وعاصر من الوزراء: أباغالب محمد بن خلف، والوزير أباعلي الرخجي
والوزير أباعلي الحسن بن أحمد، والوزير أبا سعد بن عبدالرحيم، والوزير أبا
الفتح بن دارست، والوزير أباالفرج محمد بن جعفر بن فسانجس، والوزير أبا
طالب محمد بن أيوب بن سليمان البغدادى، والوزير أبا منصور بهرام بن مافنة
وزير الملك أباكاليجار، وغيرهم .

(١) عمدة الطالب ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

وعاصر من النقباء: والده الشريف أبا أحمد الموسوي، وخاله الشريف أحمد بن الحسن الناصر وأخاه الشريف أبا الحسن محمداً الرضي، والشريف أبا علي عمر بن محمد بن عمر العلوي، والشريف نقيب النقباء أبا الحسن الزينبي، والشريف أبا الحسين بن الشيبة العلوي، وغيرهم .

وعاصر من الامراء: الامير أبا الغنائم محمد بن مزيد المقتول سنة ٤٠١ هـ وعميد الجيوش أبا علي أستاذ هرمز المتوفى في هذه السنة أيضاً ، وأمير الامراء أبا منصور بويه بن بهاء الدولة، والامير أبا شجاع بكران بن بلفوارس، والامير عنبر الملكي المتوفى سنة ٤٢٠ هـ ، وأمير عقيل غريب بن مقفى المتوفى سنة ٤١٥ هـ ، وغيرهم .

وعاصر من العلماء والقضاة والادباء كثيرين ^(١) .

روايقه لتلامذته :

وكان الشريف المرتضى (قدس سره) يجري على تلامذته رزقاً، فكان للشيخ أبي جعفر الطوسي (رحمه الله) أيام قراءته عليه كل شهر اثناعشر ديناراً وللقاضي ابن البراج كل شهر ثمانية دنانير .

وأصاب الناس في بعض السنين قحط شديد، فاحتال رجل يهودي على تحصيل قوت يحفظ به نفسه، فحضر يوماً مجلس المرتضى وسأله أن يأذن له في ان يقرأ عليه شيئاً من علم النجوم، فأذن له وأمر له بجرارية تجري عليه كل يوم، فقرأ عليه برهة ثم أسلم على يديه .

وكان (قدس سره) قد وقف قرية على كاغد الفقهاء ^(٢) .

(١) راجع مقدمة الديوان ص ١٠٢ - ١٠٣ ورجال بحر العلوم ٩٢/٣ - ٩٣ .

(٢) الدرجات الرفيعة ص ٤٦٠ .

تصنيفه :

كتب المترجم مؤلفات ورسائل كثيرة، قد تجاوزت جهود الفرد الواحد تمثل اضطلاعه بجوانب المعرفة الشاملة ، ومن بينها مؤلفات مشهورة قيمة ، لا تزال معيناً للعلماء الى اليوم الحاضر ، ونذكر مؤلفاته المذكورة في الذريعة وهي :

١ - ابطال القياس ، وهو من أجزاء المسائل الموصليات الاولى .
الذريعة ٧٠/١ .

٢ - أحكام أهل الاخرة، الذريعة ٢٩٥/١ و ٣٨٢/٢٠ .

٣ - الامالي في التفسير، الذريعة ٣١٢/٢ و ٨/١٤٠ و ١٦/١٩٤٢ و ٣٦٥/١٩٥٠ .

٤ - الانتصار في انفرادات الامامية، الذريعة ٣٦٠/٢ و ٤٠٠ .

٥ - الانصاف، الذريعة ٣٩٥/٢ .

٦ - انقاذ البشر من الجبر والقدر، الذريعة ٤٠١/٢ .

٧ - الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة ، الذريعة ١٥/٣ و ١٢٦/١١

و ٣٣٧/٢٠ .

٨ - كتاب البرق في علم الادب، الذريعة ٨٦/٣ .

٩ - تفسير الخطبة الشقشقية، الذريعة ٣٤٨/٤ و ٢٢٢/١٣ .

١٠ - تفسير القصيدة الميمية، الذريعة ٣٥٠/٤ .

١١ - تفضيل الانبياء على الملائكة، الذريعة ٣٥٩/٤ و ٣٨٥/٢٠ .

١٢ - تقريب الاصول في علم الكلام، الذريعة ٣٦٥/٤ .

١٣ - تكملة الغرر والدرر، الذريعة ٤١٥/٤ .

١٤ - تنبيه الغافلين عن فضل الطالبين في الايات النازلة في شأن الائمة

الطاهرين، ينسب الى السيد، الذريعة ٤/٤٤٦ .

١٥ - تنزيه الانبياء والائمة عليهم السلام، الذريعة ٤/٤٥٦ .

١٦ - كتاب الثمانين، الذريعة ٥/١١ .

١٧ - جمل العلم والعمل، الذريعة ٥/١٤٤ .

١٨ - جواب أهل الحجاز في نفي سهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم

ينسب اليه، الذريعة ٥/١٧٥ .

١٩ - جواب السؤال عن وجه تزويج أمير المؤمنين ابتته من عمر ،

الذريعة ٥/١٨٣ .

٢٠ - جواب شبهات بعض العامة، الذريعة ٥/١٨٥ .

٢١ - جواب المسائل ، الذريعة ٥ /١٨٦ .

٢٢ - جواب الملاحدة في قدم العالم ٥/١٩٤ .

٢٣ - جوابات المسائل البادرثيات ، الذريعة ٥/٢١٤ و ٢٠/٣٣٧ .

٢٤ - جوابات المسائل التبانيات وهي ثلاث مسائل ، الذريعة ٥/٢١٦

و ٢٠/٣٤٠ .

٢٥ - جوابات المسائل التبانيات في عشرة فصول، الذريعة ٥/٢١٧ و ٢/٧٨ .

أقول : وقع هنا خبط في كلامه حيث ان الجواب واحد ، والاولى انما هو

جوابات المسائل الموصليات الاولى، وكذا وقع هذا الخبط في فهرس النجاشي

المطبوع .

٢٦ - جوابات المسائل الجرجانية ، الذريعة ٥/٢١٧ و ٢٠/٣٤٢ .

٢٧ - جوابات المسائل الحلبيه الاولى، الذريعة ٥/٢١٩ و ٢٠/٣٤٥ .

٢٨ - جوابات المسائل الحلبيه الثانية ، الذريعة ٥/٢١٩ .

٢٩ - جوابات المسائل الحلبيه الثالثة ، الذريعة ٥/٢١٩ .

٣٠ - جوابات المسائل الرازية ، الذريعة ٥/٢٢١ و ٢٠/٣٤٧ .

٣١ - جوابات المسائل الرسية الاولى ، الذريعة ٢٢١/٥ ، و ٨٢/٢ و ٣٤٨/٢٠ .

٣٢ - جوابات المسائل الرسية الثانية ، الذريعة ٢٢٢/٥ ، و ٨٢/٢ .
٣٣ - جوابات المسائل الرمليات ، الذريعة ٢٢٢/٥ و ٨٣/٢ و ٣٥٠/٢٠ .
٣٤ - جوابات المسائل السلارية ، الذريعة ٢٢٣/٥ و ٢٠٦ و ٣٥٢/٢٠ .
٣٥ - جوابات المسائل الصيداوية ، الذريعة ٢٢٦/٥ و ٣٥٥/٢٠ .
٣٦ - جوابات المسائل الطبرية ، الذريعة ٢٢٦/٥ و ٣٥٥/٢٠ .
٣٧ - جوابات المسائل الطرابلسية الاولى ، الذريعة ٢٢٦/٥ و ٨٩/٢ و ٣٥٦/٢٠ .

٣٨ - جوابات المسائل الطرابلسية الثانية ، الذريعة ٢٢٦/٥ و ٨٩/٢ .
٣٩ - جوابات المسائل الطرابلسية الثالثة ، الذريعة ٢٢٦/٥ و ٨٩/٢ .
٤٠ - جوابات المسائل الطرابلسية الرابعة ، الذريعة ٢٢٦/٥ و ٨٩/٢ .
٤١ - جوابات المسائل الطوسية ، الذريعة ٢٢٧/٥ و ٣٥٦/٢٠ .
٤٢ - جوابات المسائل المحمدية ، ٢٣٢/٥ و ٣٦٦/٢٠ .
٤٣ - جوابات المسائل المصريات الاولى ، الذريعة ٢٣٤/٥ .
٤٤ - جوابات المسائل المصريات الثانية ، الذريعة ٢٣٤/٥ .
٤٥ - جوابات المسائل المطلبيات ، الذريعة ٢٣٤/٥ و ٣٦٧/٢٠ .
٤٦ - جوابات المسائل الموصليات الاولى ، الذريعة ٢٣٥/٥ و ٣٦٩/٢٠ .
٤٧ - جوابات المسائل الموصليات الثانية ، الذريعة ٢٣٥/٥ .
٤٨ - جوابات المسائل الموصليات الثالثة ، الذريعة ٢٣٥/٥ .
٤٩ - جوابات المسائل الميفارقيات ، الذريعة ٢٣٨/٥ و ٣٧٠/٢٠ .
٥٠ - جوابات المسائل الناصرية ، الذريعة ٢٣٩/٥ و ٣٧١/٢٠ .

- ٥١ - حجية الاجماع ، الذريعة ٢٦٩/٦ .
- ٥٢ - الحدود والحقائق ، الذريعة ٣٠١/٦ .
- ٥٣ - الخلاف في أصول الفقه ، الذريعة ٢٣٦/٧ .
- ٥٤ - ديوان علم الهدى ، الذريعة ٧٣٥/٩ و ١٠٢٧ .
- ٥٥ - الذخيرة في علم الكلام ، الذريعة ، ١١/١٠ و شرحه تلميذه الحلي ،
الذريعة ٢٧٧/١٣ .
- ٥٦ - الذريعة الى أصول الشريعة ، الذريعة ٢٦/١٠ .
- ٥٧ - الرائية قصيدة في مدح الامير عليه السلام ، الذريعة ١١٧/١٧ و ٥٤/١٠ .
- ٥٨ - رجال السيد علم الهدى ، الذريعة ١٣٣/١٠ .
- ٥٩ - الرد على ابن جنبي في تعريضه لآيات المتنبي ، الذريعة ١٧٦/١٠ .
- ٦٠ - الرد على أصحاب العدد ، الذريعة ١٨٥/١٠ و ١٠٨/١١ و ٢٠٩ و
١٧٦/٢٤ .
- ٦١ - الرد على من أثبت حدوث الاجسام من الجواهر ، الذريعة ٢٢٦/١٠ .
- ٦٢ - الرد على من تعلق بقوله تعالى «ولقد كرمنا بني آدم» الذريعة ٢٢٦/١٠ .
- ٦٣ - الرد على المنجمين ، الذريعة ٢٢٩/١٠ و ٣٨٢/٢٠ و ٣٨٧ و ٣٩٢ .
- ٦٤ - الرد على يحيى بن عدي النصراني فيما يتناهى وما لا يتناهى ، الذريعة
٢٣٧/١٠ .
- ٦٥ - الرد على يحيى بن عدي في اعتراضه على دليل الموحدين في حدوث
الاجسام ، الذريعة ٢٣٧/١٠ .
- ٦٦ - الرد على يحيى بن عدي في مسألة سماها «طبيعة المسلمين» الذريعة
٢٣٧/١٠ .
- ٦٧ - الشافي في الامامة وابطال حجج العامة ، الذريعة ٨/١٣ .
- ٦٨ - شرح الرسالة ، الذريعة ٢٨٢/١٣ .

- ٦٩ - شرح قصيدة الحميري البائية ، الذريعة ٩/١٤ و ٣/٣ .
- ٧٠ - شرح مسائل الخلاف ، الذريعة ١٤/٦٤ .
- ٧١ - الشهاب في الشيب والشباب ، الذريعة ١٤/٢٤٨ و ٢٦٤ .
- ٧٢ - الطيف والخيال في الادب ، الذريعة ١٥/١٩٦ .
- ٧٣ - عجائب الاغلاط ، الذريعة ١٥/٢١٨ .
- ٧٤ - رسالة في العصمة ، الذريعة ١٥/٢٧٣ و ٢٠/٣٩٠ .
- ٧٥ - رسالة العهد ، الذريعة ١٥/٣٦٢ .
- ٧٦ - رسالة في غيبة الحجة ، الذريعة ١٦/٨٢ .
- ٧٧ - الفقه الملكي ، الذريعة ١٦/٢٩٩ .
- ٧٨ - فهرست تصانيف المرتضى ، الذريعة ١٦/٣٨١ .
- ٧٩ - كشف آيات القرآن ، الذريعة ١٨/٦ .
- ٨٠ - مجالس التأويلات ، الذريعة ١٩/٣٦٥ .
- ٨١ - مجموعة رسائل كثيرة ، وهي هذه المجموعة التي بين يديك ،
الذريعة ٢٠/١١٩ .
- ٨٢ - المحكم والمتشابه ٢٠/١٥٤ .
- ٨٣ - مسائل انفردات الامامية ٢٠/٣٣٦ .
- ٨٤ - مسائل الخلاف في الاصول ٢٠/٣٤٥ .
- ٨٥ - مسائل العدد وابطاله ، الذريعة ٢٠/٣٥٧ .
- ٨٦ - مسائل المفردات ، الذريعة ٢٠/٣٦٨ .
- ٨٧ - المسائل الناصريات ، الذريعة ٢٠/٣٧٠ .
- ٨٨ - المسائل الواسطيات ، الذريعة ٢٠/٣٧٢ .
- ٨٩ - مسألة في الارادة، الذريعة ٢٠/٣٨٢ .
- ٩٠ - مسألة اخرى في الارادة، الذريعة ٢٠/٣٨٣ .

- ٩١ - مسألة فى الاستثناء، الذريعة ٣٨٣/٢٠ .
- ٩٢ - مسألة فى الاعتماد، الذريعة ٣٨٣/٢٠ .
- ٩٣ - مسألة فى التأكيد، الذريعة ٣٨٤/٢٠ .
- ٩٤ - مسألة فى تقديم القبول بلفظ الامر فى العقود، الذريعة ٣٨٥/٢٠ .
- ٩٥ - مسألة فى توارى الادلة، الذريعة ٣٨٥/٢٠ .
- ٩٦ - مسألة فى التوبة، الذريعة ٣٨٥/٢٠ .
- ٩٧ - مسألة فى دليل الخطاب، الذريعة ٣٨٦/٢٠ .
- ٩٨ - مسألة فى صيغة النكاح، الذريعة ٣٨٨/٢٠ .
- ٩٩ - مسألة فى طريق الاستدلال على فروع الامامية، الذريعة ٣٨٩/٢٠ .
- ١٠٠ - مسألة فى الطلاق، الذريعة ٣٨٩/٢٠ .
- ١٠١ - مسألة فى عدم حجية خبر الواحد، الذريعة ٣٨٩/٢٠ .
- ١٠٢ - مسألة فى عدم الدليل دليل العدم وبيان موردده، الذريعة ٣٩٠/٢٠ .
- ١٠٣ - مسألة فى كونه تعالى عالماً، الذريعة ٣٩٢/٢٠ .
- ١٠٤ - مسألة فى المتعة، الذريعة ٣٩٢/٢٠ .
- ١٠٥ - مسألة فى المسح على الخفين، الذريعة ٣٩٣/٢٠ .
- ١٠٦ - مسألة فى معنى الباء، الذريعة ٣٩٤/٢٠ .
- ١٠٧ - مسألة فىمن يتولى غسل الامام، الذريعة ٣٩٥/٢٠ .
- ١٠٨ - مسألة فى المنع من تفضيل الملائكة على الانبياء، الذريعة ٣٩٥/٢٠ .
- ١٠٩ - مسألة فى نفي الرؤية ٣٩٧/٢٠ .
- ١١٠ - مسألة فى الولاية من قبل السلطان الجائر، الذريعة ٣٩٨/٢٠ .
- ١١١ - مضافات الغرر والدرر، الذريعة ١٣٣/٢١ .
- ١١٢ - كتاب المعرفة فى اعجاز القرآن، الذريعة ٢٤٥/٢١ .

١١٣ - المقنع في الغيبة، الذريعة ١٢٢/٢٢ .

١١٤ - الملخص في أصول الدين، الذريعة ٢١٠/٢٢ .

١١٥ - مناظرة أبي العلاء المعري، الذريعة ٢٨٦/٢٢ .

١١٦ - مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم، الذريعة ٢٩١/٢٢ .

١١٧ - منقذ البشر من أسرار القضاء والقدر، الذريعة ١٥٠/٢٣ .

هذه ماعثرنا عليها من الكتب والرسائل والمسائل في الذريعة وهناك

رسائل ومسائل كثيرة غيرها سيطبع أكثرها - انشاء الله تعالى - عن قريب في

هذه المجموعة النفيسة .

ولادته ووفاته :

ولد السيد المرتضى في رجب سنة (٣٥٥)، وتوفي في الخامس والعشرين

من ربيع الاول سنة (٤٣٦) ، وسنه يومئذ ثمانون سنة وثمانية أشهر، وصلى

عليه ابنه ، وتولى غسله أبو الحسين النجاشي مع الشريف أبويعلی محمد بن

الحسن الجعفري وسلار بن عبدالعزبز كما في رجال النجاشي ، ودفن في داره

أولا ثم نقل الى جوار جده الحسين عليه السلام ودفن في مشهده المقدس مع

أبيه وأخيه وقبورهم ظاهرة مشهورة .

قال في رجال بحر العلوم نقلا عن كتاب زهر الرياض وزلال الحياض -

بعد أن ذكر نقله الى مشهد الحسين عليه السلام - قال : وبلغني أن بعض قضاة

الاروام وأظنه سنة (٩٤٢) ه نبش قبره - رحمه الله - فرآه كما هو لم تغير الارض

منه شيئا . وحكى من رآه أن أثر الحناء في يديه ولحيته، وقد قيل : ان الارض

لا تغير أجساد الصالحين .

ثم قال السيد قلت : الظاهر أن قبر السيد وقبر أبيه وأخيه في المحل

المعروف بابراهيم المجاب، وكان ابراهيم هذا هو جد المرتضى - الخ^(١) .

مصادر المقدمة :

- ١ - مقدمة بحار الانوار .
- ٢ - معالم العلماء .
- ٣ - عمدة الطالب .
- ٤ - رجال السيد بحر العلوم .
- ٥ - أمل الامل .
- ٦ - رجال الشيخ الطوسي .
- ٧ - رجال النجاشي .
- ٨ - خلاصة الاقوال للعلامة .
- ٩ - معجم رجال الحديث .
- ١٠ - أوثرية البحرين .
- ١١ - الدرجات الرفيعة .
- ١٢ - رجال ابن داود .
- ١٣ - مقدمة الذريعة للسيد .
- ١٤ - الكنى واللقاب .
- ١٥ - مقدمة الانتصار .
- ١٦ - روضات الجنات .
- ١٧ - الفهرست للشيخ .
- ١٨ - رياض العلماء .
- ١٩ - تأسيس الشيعة .
- ٢٠ - مقابس الانوار .

(١) رجال بحر العلوم ١١١/٣ .

رَسَائِلُ
الشَّرِيفِ الْمُرْتَضَى

(١)

جَوَابَاتُ الْمَسَائِلِ التَّبَانِيَّاتِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بحمد الله نستفتح كل قول ، ونستعين على كل عمل ، وبأنوار هدايته
نسترشد في الشبهات ، ونستضيء في الظلمات ، وإياه جلت عظمته نسأل أن
يصلي أولاً وآخرأ على سيدنا محمد نبيه وصفيه ، وعلى آله الذين أذهب الله
عنهم الرجس وطهرهم من الانجاس وتبرأهم من الادناس ، صلاة سالمة من
الرياء ، لازمة للاستواء ، موصولة غير مقطوعة ، ومبدولة غير ممنوعة، وسلم
عليهم تسليماً .

ومن بعد : فأنني وقفت على المسائل التي سألت - أحسن الله توفيقك ،
وأجزل من كل خير نصيبك - الجواب عنها ، والايضاح لما أشكل منها .
فوجدتها عند التصفح والتأمل ذالة على فكر دقيق التوصل ، لطيف التغلغل ،
فكم من شبهة كانت لقوتها ودقتها أدل على الفطنة من حجة جليلة ظاهرة .

وأنا أجيب عن هذه المسائل بما يتسع له وقتي المضيق، وقلبي المتقسم
المتشعب ، ومن الله تعالى أستمد المعونة والتوفيق ...

حكاية ما افتتحت به ... المسائل ... اذا كان الله جات عظمته وتقدس

أسماءه ، فقد أنعم على الكافة بسيدنا الاجل المرتضى ذي المجدين علم الهدى
أدام الله سلطانه ، وأعز نصره ، وأيد الاسلام وأهله بدوام بقاءه ، وكبت أعداءه
وجعل^(١) المفزع فيما يعرض لهم من أمر دينهم ، فيكشف ملتبسه ، ويوضح
مشكله ، ويظهر خفيه ، ويبين مجملته ، ويزيل بذلك ريبهم ، وينفي شكهم ،
ويشرح صدورهم ، ويسكن نفوسهم .

ولاعذر بعد هذه النعمة لمن أقام على ظلمة الريب ومنازعة الشك ، مع
التمكن من مفارقتهما والراحة من مجاهدتهما . وأحق ماسأل^(٢) المسترشد ،
وطلب معرفته المتدين ، مالارخصة في اهماله ، ولاتوسعة في اغفاله ، هو^(٣)
العلم بما يلزمه من العبادات الشرعية والاحكام السمعية ، التي لا ينفك المكلف
من وجوبها ، ولا يخلو من لزومها ، ولا يصح منه التقرب بها والاداء لما يجب
عليه منها الا بعد معرفتها ، والتمييز لها من غيرها .

واذا تضمن السؤال ماهذه حاله ، فقد تعين على من لا يتمكن من الجواب
عنه غيره فرضه ، ولزمه بذله وبيانه .

وها أنا سائل مسترشد ، وطالب متفهم ، وذاكر ما استفدته من المجلس
الاشرف عند الدروس ، وحصلته بالمسائلة والبحث ، وراغب الى الدين المذهب
والورع المنتزه ، في اجابتي بما يكون عليه اعتمادي ، واليه مفزعي ، ويحتسبه
عملي ، وعليه معولي ، وله في ذلك على الرأي انشاء الله تعالى .

(١) ظ : جعله .

(٢) ظ : سأل .

(٣) ظ : وهو .

الفصل الاول

[الطريق الى معرفة الاحكام الشرعية عن أدلتها]

الذي يظهر منا عند المناظرة لمخالفينا ، التخطئة لهم فيما يرونه ويذهبون اليه ، من اثبات العبادات والاحكام بالقياس والاستحسان ، والاجتهاد بالرأي ، وبأخبار الاحاد . التي يعترفون بفقد العلم بصدق روايتها ، وتجويز الخطأ [على ^(١) ناقليها .

وباجماع مايجوزون تعمد الباطل على كل واحد منهم ، ولا يعتبرون حصول المقصود فيهم ، وان ذلك بدعة وضلال من فعلهم . وهذا سبيل ماتدعوناه ^(٢) من الطريق الى ثبوت الاجماع من الامة ، والعلم به أنهم لا يعرفون مخالفاً لما قالوا لان فقد العلم بالخلاف والنكير لايدل على الرضا والتدين .

وان كان جميع ماعددناه فاسداً ، فهل بقي بعده مايتوصل به الى اثبات العبادات والاحكام؟ والاجماع أمرزائد على ظواهر القرآن والمتواتر من الاخبار وان كان هناك زيادة فماهي ؟

(١) الزيادة منا .

(٢) ظ : ما يدعونه .

وهل من جملتها ما يذكره كثير من أصحابنا عند ورود الخبرين اللذين لا يوجد مغمز في ناقليهما وظنهم تنافيهما ، وأنه لا بد من اطراح العمل بأحدهما ومن أن عمل الطائفة بواحد يعينونه^(١) منهما ؟

وهل ما ذكرونه قرينة للرواية ، يحصل لاجلها طريق العلم أم لا ؟ وان كان عمل الطائفة قرينة ، فما المراد بالطائفة ؟ وهل هم جميع من تدين بالامامة من مشارق الارض ومغاربها أو بعضهم ؟

فان كان المراد الكل فما الطريق التي نتوصل به الى معرفة عملها ، ولسنا نشاهد جميعها ، ولاتواتر ثابت ينافي فعل من لم نشاهد منها ؟.

وما الذي نعول عليه بعد فقد هذين منها ؟ وان كان هناك طريق للعلم بعمل لم نشاهده ولاتواتر علينا الخبر عنه ، فما المانع من سلوكه في معرفة عمل الرسول والامام (صلوات الله عليهما والسلام) ؟.

اللهم الا أن يكون الطريق مختصاً بالطائفة ، ومحالاً ثبوته في عدل الرسول والامام ، فما هو ؟ وما وجه احالته ؟ وهل هو أيضاً أم يختص^(٢) بصحة التعلق به دون من يخالفنا فيما يدعونه من ثبوت الاجماع فيما يمنعون منه نحن القول بأننا لا نعلم مخالفاً من الطائفة .

وما الفرق بين القائل لذلك ؟ وبين من قال مثله في عمل الرسول والامام ؟ اذا لم يكن معنا علم بعمل من غاب عنا^(٣) .

ولم صار القائل بأنني اذا لم أعلم أن من غاب عني من الطائفة عامل بما

(١) ظ : يعين العمل به .

(٢) ظ : أمر نختص .

(٣) في هامش النسخة : عني .

تضمنه الروايتين^(١) وقطعنا على أنهم عاملون بما تضمنه الرواية الاخرى، أولى ممن عكس ذلك ، وقال : اذا لم أعلم أن من غاب عني من الطائفة عامل بما تضمنه الرواية الاخرى، قطعت على أنهم عاملون بما تضمنه الرواية التي ادعيت نفي عملهم بها .

ثم له أن يسلك مثل ذلك في فعل الرسول والامام ، فيعين احدي الروايتين ويقول : اذا لم أعلم أن الرسول والامام عاملان بها ، قطعت على أنهما عاملان بالاعرى .

ويكون بهذا القول أولى ، لان الدواعي الى نقل ما يفعله الرسول والامام مما فيه تبيان للدين ، وما يلزم المكلفين متوفرة ، لانهما الحجة والمفزع، وعلى قولهما وفعلهما المعول ، والتواتر به والحفظ به ممكن متسهل ، ونقل فعل جميع من يتدين بالامامة في مشارق الارض ومغاربها، حتى لا يبقى منهم واحد ممتنع متعذر ، ولو كان ممكناً متسهلاً لم يكن الى حفظه ونقله داع .

هذا ان أريد بالطائفة الكل ، فأما ان أريد البعض فمن ذلك البعض؟ وما الذي أفردهم بهذا الحكم وقصره عليهم دون غيرهم .

وأي الامرين أريد بالطائفة -- أعني الكل أو البعض -- هل العلم بحصول المعصوم فيها ووجود علمه في جملة علمها معتبر أم لا ؟ فان كان معتبراً فما الطريق اليه ؟

وما الذي اذا سلكتاه لان^(٢) دلالة عليه مع فقد المشاهدة والتواتر؟ وهل لنا

(١) الظاهر زيادة كلمة الواو .

(٢) لعل الصحيح «كان» .

أن نقول اذا علمنا صحة حكم من الاحكام فلا^(١) خطابه^(٢) عز وجل وقف على الدليل الدال على اضافته اليه .

[الطريق الى معرفة خطاب الله والرسول]

وقد يعلم في بعض الخطاب أنه كلامه تعالى بوجوه: منها أن يختص بصفة لا تكون الا لكلامه تعالى ، مثل أن يختص بفصاحة وبلاغة خارجين عن العادة فعلم أنه من مقدور غير البشر ، كما يذهب أيضاً من جعل اعجاز القرآن من جهة الفصاحة الخارقة للعادة .

وقد اعتمد قوم في اضافته في كلامه اليه تعالى على أن يحدث على وجه لا يتمكن البشر من أحداثه عليه ، كسماعه من شجرة ، أو ما يجري مجراها . وهذا ليس بمعتمد ، لان سماع الكلام من الشجرة يدل على أنه ليس من فعل البشر ، من أين أنه ليس من فعل جني وملك سلكا أذان الشجرة وخالها وسمع ذلك من كلامه .

وهذا القدح أيضاً يمكن أن يعترض به في الفصاحة . اللهم الا أن يتقدم لنا العلم بأن فصاحة الجن والملائكة لا تزيد على فصاحة البشر ، فيكون ذلك الوجه دليلاً على أنه من كلام الله تعالى .

والوجه المعتمد في اضافة الخطاب الى الله تعالى ، أن يشهد الرسول المؤيد

(١) قال في هامش النسخة : يياض في نسخة الاصل المصحح بجملة من يعتمد تصحيحه ، وهكذا في موارد آخر من هذه الاوراق انتهى . ويؤيده ما في الذريعة [٥ / ٢١٧] قال : في أثناء الفصول بياضات في النسخة التي رأيتها . الخ .

(٢) الظاهر أن هذا من جملة جواب السيد المرتضى ، وأجاب بأنه لا بد من العلم بطريق الذي هو خطابه تعالى وخطاب الرسول والامام . فأما خطابه عز وجل - الخ .

بالمعجز المقطوع على صحة نبوته وصدقه ، بأن ذلك الكلام من كلامه تعالى فيقطع العلم ويزول الرب ، كما فعل نبينا صلى الله عليه وآله بسور القرآن .
وأما الطريق الى معرفة خطاب الرسول صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام فقد يكون بالمشافهة لمن يشهدهما ، ويعلم ضرورة اضافة الخطاب اليهما .
ومن نأى عنهما فطريقه الى هذه المعرفة الخبر المتواتر الذي يفضي الى العلم .

[اثبات حجية الاجماع]

وما هنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمشافهة، وهو أن يعلم عند عدم تمييز عين الامام وانفراد شخصه ، اجماع جماعة على بعض الاقوال ، يوثق بأن قوله داخل في جملة أقوالهم .

فان قيل : هذا القسم أيضاً لا يخرج عن المشافهة أو التواتر، لان امام العصر اذا كان موجوداً ، فاما أن يعرف مذهبه وأقواله مشافهة وسماعاً ، أو بالتواتر عنه . قلنا : الامر على ما تضمنه السؤال غير أن الرسول والامام اذا كان متميزاً متعيناً ، علمت مذهبهم وأقوالهم بالمشافهة أو بالتواتر عنه . واذا كان مستتراً غير متميز العين - وان كان مقطوعاً على وجوده واختلاطه بنا - علمت أقوالهم باجماع الطائفة التي نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم ، وان كان العلم بذلك من أحواله لا يعد واما المشافهة أو التواتر، وانما يختلف الحالان بالتمييز والتعيين في حال ، وفقدتهما في أخرى .

فان قيل : من أين يصح العلم بقول الامام اذا لم يكن متعيناً متميزاً ، وكيف يمكن أن يحتج باجماع الفرقة المحقة في أن قوله داخل في جملة أقوالهم .
أوليس هذا يقتضي أن تكونوا قد عرفتم كل محق في سهل وجبل

وبر وبحر وحزن ووعر ، ولقيتموه حتى عرفتم أقواله ومذاهبه ، أو أخبرتم بالتواتر عن ذلك ، ومعلوم لكل عاقل استحالة هذا وتعذره .

وليس يمكنكم أن تجعلوا اجماع من عرفتموه من الطائفة المحقة هو الحجة ، لانكم لا تأمنون من أن يكون قول الامام الذي هو الحجة في الحقيقة خارجاً عنه . قلنا : هذه شبهة معروفة مشهورة ، وهي التي عوّل عليها واعتمدها من قدح في اجماع ، من جهة أنه لا يمكن معرفة حصوله واتفاق الاقوال كلها على المذهب الواحد . والجواب عن ذلك سهل واضح .

وجملته : أنه لا يجب دفع حصول العلم الذي لا ريب فيه ولا شك ، لفقد العلم بطريقة على سبيل التفصيل . فان كثيراً من العلوم قد تحصل من غير أن تنفصل المعالم طريقها .

ألا ترى ان العلم بالبلدان والامصار والحوادث الكبار والملوك العظام ، فانه يحصل بلا رتياب لكل عاقل يخالط الناس حتى لا يعارضه شك ، ولو طالبت به بطريق ذلك على سبيل التفصيل لتعذر عليه ذكره والاشارة اليه .

ولو قيل لمن عرف البصرة والكوفة وهو لم يشاهدهما ، وقطع على بدر وحنين والجمل وصفين وما أشبه ذلك : أشر الى من خبرك بهذا ، وعين من أنبأك به ، وكيف حصل لك العلم به؟ لتعذر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدح تعذرا التمييز والتفصيل عليه في علمه بما ذكرناه ، وان كان عند التأمل على الجملة أنه علم ذلك بالاخبار ، وان لم ينفصل له كل مخبر على التعيين .

واذا كانت مذاهب الامة مستقرة على طول العهد وتداول الايام ، وكثرة الخوض والبلوى ، وتوفر الدواعي وقوتها ، فما خرج عن المعلوم منها نقطع على أنه ليس مذهباً لها ولا قول من أقوالها .

وكذلك اذا كانت مذاهب فرق الامة على اختلافها مستمرة مستقرة على

طول الازمان ، وتردد الخلاف ، ووقوع التناظر والتجادل ، جرى العلم باجماع كل فرقة على مذاهبها المعروفة المألوفة وتميزه مما باينه وخالفه ، مجرى العلم بمذاهب جميع الامة وما وافقه وخرج عنه .

ومن هذا الذي يشك في أن تحريم الخمر ولحم الخنزير والربا ، ليس من مذهب أحد المسلمين ، وان كنا لم نلق كل مسلم في البر والبحر والسهل والوعر .

وأني عاقل من أهل العلم يرتاب في أن أحداً من الامة لم يذهب في الجدل والاخ اذا انفردا في الميراث ، أن المال للاخ لالجد ، وأن الاخوة من الام يرثون مع الجد .

واذا كانت أقوال الامة على اتساعها وانتشارها في الفتاوي تنضبط لنا ، حتى لا نشك فيما دخل فيها وما خرج عنها ، فكيف يستعبد انحصار أقوال الشيعة الذين نذكر أن قول الحجة فيهم ، ومن جملة أقوالهم ، وهم أقل عدداً وأقرب انحصاراً ؟ .

أوليس أقوال أبي حنيفة وأصحابه والشافعي ، والمختلف من أقوالهم قد انحصرت ، حتى لا يمكن أحداً أن يدعي أن حنفياً أو شافعيّاً يذهب الى خلاف ما عرف وظهر و سطر ، وان لم تجب البحار وتحل الامصار وتشافه كل حنفي و شافعي . فما المنكر من مثل ذلك في أقوال الشيعة الامامية ؟

وان أظهر مظهر الشك في جميع ما ذكرنا منه القليل وهو الكثير الغريز وقال : انني لا أقطع على شيء مما ذكرتم أنه مقطوع عليه ، افقد طريق العلم الذي هو المشاهدة والتواتر . لحق بالسمنية جاحدي الاخبار ، وقرب من السوفسطائية منكري المشاهدات .

ولافرق البتة عند العقلاء من تجويز مذهب للامة لم نعرفه ولم تألفه ولم

ينقل إلينا ، مع كثرة البحث واستمرار الخوض . وبين بلد عظيم في أقرب
المواضع مما لم ينقل خبره إلينا ، وحادثة عظيمة لم نحط بها علماً .
وقيل لمن تعلق بذلك : ان كنت تدفع العلم عن نفسك والسكون الى ما
ذكرناه ، فأنت مكابر كالسمنية والسوفسطائية . وان كنت تقول : طريق العلم
متعذر ، لانه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا .

قلنا لك : ماتقدم من أن التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم ، والتواتر
والمشاهدة في الجملة طريق الى ما ذكرناه ، غير أنه ربما تجلى ويعتق ، وربما
التبس واشتبه . ولن يلتبس الطريق ويتعذر تفصيله إلا عند قوة العلم وامتناع
دفعه .

ألا ترى أن العالم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه القوي الجلي ،
لو قيل له : من أين علمت ؟ ومن خبرك ونقل اليك ؟ لتعذر عليه الإشارة الى
طريقه . وليس هكذا من علم شيئاً بنقل خاص متعين ، لانه يتمكن متى سئل
عن طريق علمه أن يشير اليه .

فقد صار تعذر التفصيل للطريق علماً على قوة العلم وشدة اليقين ، فلهذا
أستغني عن تفصيل طريقه .

وانما يحتاج الى تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم ، فأما
ما يستو^(١) فيه قوة المعلوم بوضوحه وتجليه وارتفاع الريب والشك فيه ، فأبي
حاجة الى العلم بتعيين طريقه ؟

[دخول الامام عليه السلام في الاجماع]

وبعد ، فالاجماع الموثوق به في الفرقة المحقة ، هو اجماع الخاصة دون

(١) ظ : يستوى فيه .

العامة، والعلماء دون الجهال . ومعلوم أن الحصر أقرب الى ما ذكرناه .
 ألا ترى أن علماء أهل كل نحلة وملة في العلوم والآداب، معروفون محصورون
 متميزون ، وإذا كانت أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة ، والامام لا يكون
 الا سيد العلماء وأوحدهم ، فلا بد من دخوله في جملتهم ، والقطع على أن قوله
 كقولهم .

وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بأننا لم نلق كل امامي ولا عرفناه،
 الا كالطاعن في اجماع النحويين و اللغويين على ما أجمعوا عليه في لغاتهم
 وطرقهم، بأننا لم نلق كل نحوي ولغوي في الاقطار والامصار، ويلزمنا الشك
 في قول زائد على ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة .

فان قيل: لم يبق الا أن تدلوا على أن قول الامام مع عدم تميزه وتعيينه في
 جملة أقوال الشيعة الامامية خاصة دون سائر الفرق، حتى تقع الثقة بما يجمعون
 عليه ويندبون اليه ، ولا ينفع أن يكون قوله موجوداً في جملة أقوال الامة ،
 من غير أن يتعين لنا الفرقة التي قوله فيها ولا يخرج عنها .

قلنا : اذا دل الدليل القاهر على أن الحق في قول هذه الفرقة دون غيرها ،
 فلا بد من أن يكون الامام الذي نثق بأنه لا يفارق الحق ولا يعتمد سواه، مذهبه
 مذهب هذه الفرقة ، اذ لا حق سواه .

وكما نعلم مع غيبته وتعذر تمييزه أن مذهبه مذهب أهل العلم والتوحيد،
 ثم مذهب أهل الاسلام من جملتهم، من حيث علمنا أن هذه المذاهب هي التي
 دل الدليل على صوابها وفساد مآعدها . فكذلك القول في الامام .

واذا فرضنا أن الامام امامي المذهب، علمنا بالطريق الذي تقدم في مذهب
 مخصوص ، أن كل امامي عليه ، وزال الريب في ذلك . فقد بان أن اجماع
 الامامية على قول أو مذهب لا يكون الا حقاً ، لانهم لا يجمعون الا وقول الامام

داخل فى جملة أقوالهم ، كما أنهم لا يجمعون الا وقول كل عالم منهم داخل فى جملة أقوالهم .

فان عاد السائل الى أن يقول: فلعل قول الامام وان كان موافقاً للامامية فى مذاهبها لم تعرفوه ولم تسمعه (١) ، لانكم مالم يقيموه ولا تواتر عنه الخبر على التمييز والتعيين .

فهذا رجوع الى الطعن فى كل اجماع وتشكيك فى الثقة باجماع كل فرقة على مذهب مخصوص ، وليس بطعن يختص مانحن بسبيله . والجواب عنه قد تقدم مستقصى ، وأوضحنا أن التشكيك فى ذلك دفع للضروريات ولحقوق بأهل الجهالات .

[الاجماع حجة فى كل حكم ليس له دليل]

واذ قد قدمنا تقديمه مما هو جواب عند التأمل عن جميع ماتضمنه الفصل الاول، فنحن نشير الى المواضع التى تجب الاشارة اليها، والتنبيه على الصواب فيها من جملة الفصل .

أما مامضى فى الفصل من أنكم اذا اطلعتم على طرق مخالفكم التى يتوصلون بها الى الاحكام الشرعية ، لابد من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون ، توضحون أنه موصل الى العلم بالاحكام ، فلعمري أنه لابد من ذلك .

وقد بينا فيما قدمناه كيف الطريق الى العلم بالاحكام وشرحناه وأوضحناه، وليس رجوعنا الى عمل الطائفة واجماعها فى ترجيح أحد الخبرين الراويين على صاحبه أمراً يختص هذا الموضوع، حتى يظن ظان أن الرجوع الى اجماع الطائفة انما هو فى هذا الضرب من الترجيح .

(١) فيما لا يعرفوه ولا يسمعون به . كذا فى هامش النسخة .

بل نرجع الى اجماعهم في كل حكم لم نستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الامام عليه السلام ، سواء وُرد بذلك خبر معين أو لم يرد ، وسواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل ، لأن العمل بخبر الواحد المجرّد ليس بحجة عندهم على وجه من الوجوه ، انفرد من معارض أوقبله غيره على سبيل التعارض .

فأما ماضى في الفصل من ذكر طرف المشارق والمغارب والسهول والوعور، وأن ذلك اذا تعذر لم يقع الثقة بعموم المذهب بكل واحد من الفرقه . فقد مضى الجواب عنه مستوفى مستقصى ، وبيننا أن العلم بذلك حاصل ثابت بالمشافهة والتواتر ، وان [لم] تجب البلاد وتعرف كل نساها .
فأما التقسيم الذي ذكر أنه لا يخلو القائل بأن الفرقه أجمعت ، من أن يريد كل متدين بالامامة ومعتقد لها ، أو يريد البعض ، وتعاطي افساد القسم الاول بما تقدم ذكره .

والكلام على الثاني بالمطالبة بالدليل المميز لذلك البعض من غيرهم ، والحجة الموجبة لكون الحق فيه، ثم باقامة الدلالة على أن قول الامام المعصوم الذي هو الحجة على الحقيقة في جملة أقوال ذلك البعض دون ^(١) ما عداهم من أهل المذاهب .

فالكلام عليه أيضاً مستفاد بما تقدم بيانه وإيرادنا له ، غير أنا نقول: ليس المشار بالاجماع الذي نقطع على أن الحجة فيه الى اجماع العامة والخاصة والعلماء والجهال. وانما المشار بذلك الى اجماع العلماء الذين لهم في الاحكام الشرعية أقوال مضبوطة معروفة، فأما من لا قول له فيما ذكرناه - ولعله لا يخطر بباله - أي اجماع له يعتبر .

[كيفية العلم بدخول قول الامام في الاجماع]

فأما الدليل على أن قول الامام في هذا البعض الذي عيناه دون غيره فواضح، لانه اذا كان الامام عليه السلام أحد العلماء بل سيدهم، فقوله في جملة أقوال العلماء .

واذا علمنا في قول من الاقوال أنه مذهب لكل عالم من الامامية فلا بد من أن يكون الامام عليه السلام داخلا في هذه الجملة، كما لا بد من أن يكون كل عالم امامي ، وان لم يكن اماماً يدخل في الجملة ... (١) .

قرينة للخبر لا يخلو من أن يعتبر فيه العلم بعمل المعصوم في جملة عملهم الى آخر الفصل .

فالكلام عليه أن عمل المعصوم هو الحجة دون عمل غيره ممن انضم اليه ولا حجة في عمل الجماعة التي لا يعلم دخول المعصوم فيها ، ولا هو أيضاً اذا خرج المعصوم منه، اجماع جميع أهل الحق . ولو انفرد لنا عمل المعصوم وتميز ، لما احتجنا الي سواه ، وانما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره، لنثق بأن قوله في جملة تلك الاقوال .

ولا معنى لقول من يقول: فاذا كان علمه (٢) مستقلا بنفسه في كونه حجة ودلالة، فلا اعتبار بغيره. لانا ما اعتبرنا غيره الا على وجه مخصوص، وهو حال الالتباس، وما كان اعتبارنا لغيره الا توصلا اليه ولنثق بما نعلمه .

(١) يياض في النسخة والظاهر أن يكون : اذا كان عمل الطائفة قرينة لصحة الخبر من حيث وجود المعصوم فيها ، فما الوجه في اعتبار عمل غيره ؟ وما الوجه في العلم بصدق الخبر .

(٢) ظ : عمله .

فأما مطابقة فائدة الخبر بعمل المعصوم ، فلا شبهة في أنها لا تدل على صدق الراوي فيمارواه، ومن هذا الذي جعل فيمارواه المطابقة دليلاً على صدق الراوي .

والذي يجب تحصيله في هذا أن الفرقة المحقة اذا علمت^(١) بحكم من الاحكام أودهبت الى مذهب من المذاهب، ووجدنا روايته مطابقة لهذا العمل لانحكم بصحتها ونقطع على صدق روايتها ، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية ، لالاجل الرواية ، لكن بعمل المعصوم الذي قطعنا على دخوله في جملة عمل القائلين بذلك الحكم .

ال المهم الا أن تجمع الفرقة المحقة على صحة خبر وصدق راويه ، فيحكم حينئذ بذلك مضافاً الى العمل .

فان قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقة على صدق بعض أخبار الاحاد ، وأي طريق لها الى ذلك ؟

قلنا : يمكن أن تكون عرفت ذلك بامارة، أو علامة على الصادق^(٢) من طريق الجملة. ويمكن أيضاً أن يكونوا عرفوا في راو بعينه صدقه على سبيل التمييز والتعيين، لان هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقة قدكان لهم سلف قبل سلف يلقون الائمة عليهم السلام الذين كانوا في أعصارهم، وهم ظاهرون بارزون تسمع أقوالهم ويرجع اليهم في المشكلات .

وفي الجملة: اجماع الفرقة المحقة لان المعصوم فيه حجة ، فإذا أجمعوا على شيء قطعنا على صحته ، وليس علينا أن نعلم دليلهم الذي أجمعوا لاجله

(١) ظ : علمت .

(٢) ظ : دلت على الصدق .

ماهو بعينه، فإن ذلك عنا موضوع لان حجتنا التي عليها نعتمد هي اجماعهم
لامالاجله كان اجماعهم .

ومخالفونا في مسألة الامامة بمثل هذا الجواب يجيبون اذا سئلوا عن علل
الاجماع وطرقه وأولويته .

فان قيل: فماتقولون في خبرين واردين من طرق الاحاد تعارضا وتناقيا ،
ولم تعمل الفرقة المحقة بما يوافق فائدة أحدهما ، ولا أجمعوا في واحد منهما
على صحة ولا فساد .

قلنا: لانعمل بشيء من هذين الخبرين، بل يكونان عندنا مطروحين وبمنزلة
مالم يرد، ونكون على ما يقتضيه الأدلة الشرعية في تلك الاحكام التي تضمنها
الاخبار الواردة من طريق الاحاد . وان لم يكن لنا دليل شرعي في ذلك ،
استمررنا على ما يقتضيه العقل .

الفصل الثاني

[الكلام فى حجية خبر الواحد وعدمه]

ابتدأؤه أن قيل: العمل بخبر الواحد مفرد^(١) عن العمل بخبر معين، وهو^(٢) الاصل الذي يترتب عليه العمل بخبر معين .
فان قلنا: ان الطائفة عاملة بأحد الخبرين، فقد أقررنا بعملها بأخبار الاحاد لانه من جملتها، فما الذي يعترض ذلك ان كان فاسداً ؟
فان قلنا: انهم لم يعملوا لمجرد الرواية ، بل لقريضة. كان له أن يقول: وما تلك القريضة؟ ويطالب بالخبر عنها لمن عمل بالخبر لاجلها .
والكلام على هذا القدر من الفصل ، يستفاد من كلامنا الذي قدمناه ، لانا قد بينا أن العمل بخبر الواحد الذي لم يقم دلالة على صدقه ولا على وجوب العمل به، غير صحيح .
فالطائفة التي قد ثبت أن اجماعها حجة ، لايجوز أن تجمع لاجل خبر لم تقم الحجة به، ولا يسند اجماعها على ذلك الحكم ، الا الى ما هو دليل في

(١) ظ : مفرداً .

(٢) ظ : بخبر معين هو الاصل .

نفسه وحجة .

واذا كنا لانجيز مذكروه وانما نرتبه على الوجه الذي أوضحناه، فقد سقط التعويل على ما تضمنه هذا الكلام .

ثم قال: فان قيل: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجلهم ، ومعلوم أن من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم، وأخذ عنهم ومتعلم منهم، يعملون بأخبار الاحاد ويحتجون بها ، ويعولون في أكثر العبادات والاحكام عليها ، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس، التي لا يوجد في أكثر رواياتها وما يشمل عليه زيادة على روايات الاحاد ، ولا يمكن الاشارات ^(١) الى كتاب من كتبهم ، مقصور على ظواهر القرآن والمتواتر من الاخبار . وهذه المحنة بيننا وبين من ادعى خلاف ماذكرنا.

واذا كان لاوجه لذكر الروايات في أبواب الفقه الا للدلالة على صحة ما جتريت عليه من الاحكام والاحتجاج بها ، وعم ذلك جميع الطائفة ، وكان معلوماً من شأنها ، بينا ^(٢) احد الحكمين ، وهو العلم بعملها بخبر الاحاد ، وتعذر على من ادعى العمل بخبر معين مثل ذلك .

واذا تقرر بما تقدم عمل الطائفة بأخبار الاحاد ، وهي أحد طائفتي الامة وشطرها ، وكان من بقي بعدها وهم العامة العمل بخبر الاحاد ، ومعلوم ^(٣) من مذنبها، ومشهور من قولها.

وما يروى من مذهب النظام وغيره داخل في جملتها ويزيد عليه ، لانه

(١) ظ: الاشارة .

(٢) كذا في النسخة .

(٣) ظ : زيادة كلمة الواو .

يضيف الى وجوب العمل بها حصول العلم الضروري عنها .
 وجعفر بن مبشر كتابه في الفقه موجود متداول ، ويصرح فيه بالعمل بخبر
 الاحاد ، ويعول عليها فيه بحسب ما فعله سائر الفقهاء . ولو صحت الرواية عن
 الجعفرين والاسكافي ^(١) ، لكان اجماعهم قد سبقهم ، وحكم بفساد قولهم .
 على أن المعول عليه في الاحتجاج بالاجماع ، اذا لم يتعين لنا قول
 المعصوم ، الرجوع الى جميع الامة ، لانه من جملتها ، وأولى الطائفة المحقة
 بمثل ذلك .

فأما من علمنا أنه غير المعصوم ، ومن قطعنا على أنه ليس منهم ، فلاوجه
 للرجوع الى قوله ، ومن حكى عنه الامتناع من العمل بأخبار الاحاد ، هذه
 سبيلهم في أناعالمون بأن المعصوم ليس فيهم ، لتعين معرفتنا بأنبائهم ، فلامعنى
 لذكراهم ولذكراهم يجري مجراهم في الاعتراض على المعلوم من اتفاق طوائف
 الامة أو الطائفة المحقة ، فالعمل اذن بروايات الاحاد على هذا القول ثابت على
 لسان الامة ، فما الذي نعترضه ان كان فاسداً .

الكلام على ذلك يقال له : مارأيناك صنعت في هذا الفصل شيئاً أكثر من
 ادعائك المناقضة الظاهرة على العلماء المحصلين والمتكلمين المدققين ، وانهم
 يحتجون بما يظهرون ويعتقدون أنه لاجبة فيه ، ويعتمدون في الاحكام التي
 يبينونها على ما ينافي أصولهم ، وتشهد بأنه ليس بحجة ولادليل ولا عليه معتمد .
 وهذا سوءتنا ^(٢) على القوم ، وشهادة عليهم اما بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف ،
 أو بالعناد وقلة الدين والنهاون بما يسطر من أقوالهم .

وانما يقول المتكلمون اذا تكلموا في صحة النظر ، وردوا على مبطله

(١) : الظاهر سقوط هذه الجملة : بالمنع من العمل بأخبار الاحاد ، لكن الخ .

(٢) ظ : سوء ثناء .

والمطاعن فيه ، أنكم تبطلون النظر بنظر ، وتفسدونه باستعماله نفسه ، لانه ^(١) منكري النظر والرادين على مصححه بلسه القامة ، يجوز عليهم المناقضة ولا يشعرون بها .

فاما أن يقال لمتكلمي طائفتنا ومحققي علمائنا ، ومنهم من يشق الشعر ويفلق الحجر تدقيقاً وغوصاً على المعاني ، أنكم تناقضون ولا تشعرون ، لأنكم تذهبون بلاشك ولا ريب أن أخبار الاحاد ليست بحجة ولا دلالة ، ثم تعولون في كتبكم ومصنفاتكم على أخبار الاحاد ، ولا تعتمدون على سواها ، فهو غاية سوء الظن بهم ، والتناهي في الطعن : اما على فطنتهم ، أوديانهم . وأي شيء يقال للغافل العامي هذا ؟ .

وليس لاحد أن يقول : انني لأجمع بين الامرين اللذين ذكرتموها ، فأكون بذلك طاعناً على القوم . بل أقول : اذا تظافر عملهم بأخبار الاحاد وتعويلهم في كتبهم عليها ، علمت أنهم لا يذهبون الى فساد أخبار الاحاد وابطال الاحتجاج بها .

وذلك أن هذا تطرف بضرب من الاستدلال الى دفع الضرورة ، لانا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الامامية يذهبون الى أن أخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها ، وأنها ليست بحجة ولا دلالة .

وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك ، والنقض على مخالفيتهم . ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الاحاد .

ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس

في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الاحاد عقلاً. وإذا كان الامر على ما ذكرناه من الظهور والتجلي؟ فكيف يتعاطى متعاطي ضرباً من الاستدلال في دفع هذا المعلوم، الا كمن تكلف وضع كلام في أن الشيعة الامامية لا تبطل القياس في الشريعة، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالامامة.

فلما كان هذا كله معلوماً اضطراراً لم يجز الالتفات الى من يتعاطى استدلالاً على خلافه، ولم يبق بعد ذلك الا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطرونا الى اعتقادهم فساد العمل بخبر الاحاد، انما عملوا بها في كتبهم وعولوا عليها في مصنفاتهم لاحد أمرين: اما الغفلة، أو العناد واللعب بالدين. وما في ذلك الا ما هم مرفوعون عنه ومتنزهون عن مثله.

[الجواب عن وجود أخبار الاحاد في مصنفات الامامية]

وبعد، فمن شأن المشتبه الملبس المحتمل أن يبنى على الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملبس، وقد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتاباً ودون علماً، فمذهبه الذي لا يختل ولا يشبه ولا يلبس، أن أخبار الاحاد ليست بحجة في الشريعة.

فاذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين وقد أودع كتاباً أشياء من أخبار الاحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن تتسرع الى الحكم بأنه أودعها محتجاً بها ومستدلاً بإيرادها، لانا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملبس على ما لا يحتمل ولا يلبس. وذلك ان ايداع أخبار الاحاد للكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعان مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملاً متردداً.

فمن الواجب أن نقضي عليه بالظاهر المعلوم الذي لا التباس فيه، وهو القطع على اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد، ونعلم على سبيل الجملة أنهم ما أودعوا ذلك محتجين ولا من المستدلين، بل نعرض لايناقي ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الاحاد .

فان ظفرنا البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل والتعيين - وان لم يتفق لنا العلم به تفصيلا - كفانا العلم به على سبيل الجملة .

فان قيل : فاذكروا على كل حال الوجه في ابداع أخبار الاحاد الكتب المصنفة في الفقه، لتزول الشبهة في أن ابداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها. قلنا : أول ما نقوله في هذا الباب أنه ليس كل ما رواه أصحابنا من الاخبار وأودعوه في كتبهم وان كان مستنداً الى رواة معدودين من الاحاد ، معدوداً في الحكم من أخبار الاحاد ، بل أكثر هذه الاخبار متواتر موجب للعلم لاما الحجة فيما استودعه ، ومن هذه صورته كيف يحتج به له فاطمة ؟ (١) . فأما ماضى في الفصل من أن المحنة بيننا وبين من ادعى خلاف ما ذكرنا في الفصل من تعويل القوم على أخبار الاحاد واحتجاجهم بهذا .

فهذا الذي مضى كله كلام عليه وافساد له ، وإيضاح لباطن الامر وظاهره وجليه وغامضه . وكان هذا القائل يدعونا الى المحنة المحوجة لنا مناقضه سلماء هذه الفرقة، وأنهم يظهرون انكار ما يستعملونه بعينه، ويتدينون بافساد ما لا يحتجون الا به، ولا يعولون الا عليه، ومانشط المحنة يجرى بها الى هذا الغرض القبيح. ثم يقال لمن اعتمد ذلك : عرفنا في أي كتاب رأيت من كتبنا أو كتب أصحابنا المتكلمين المحققين الاعتماد على أخبار الاحاد الخارجة عن الاقسام التي ذكرناها وفصلناها ؟ ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا ،

فما في أولئك محتج، ولأن يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوع للاحتجاجات. فانك بعد هذا لا تجد موضعاً شهد بصحة دعواك، لأن أصحابنا إنما جرت عاداتهم بأن يحتجوا على مخالفهم في مسائل الخلاف التي بينهم، أما بظواهر الكتاب والسنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم والاستظهار عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التي رروها - أعني مخالفهم - وأقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم على الطريقة التي يبتتها وأوضحتها في كتاب «مسائل الخلاف». فأما أن يحتجوا عليهم بخبر واحد ترويه الشيعة الإمامية متفردة به ولا يعرفه مخالفوها، فهذا عبث ولغو لا يفعله أحد ولا يعاطي مثله.

وإذا كانوا يحتجون على مخالفهم، ولم يكن مع مخالفهم الاحتجاج^(١) بأخبار آحادهم، ففي أي موضع ليت شعري احتجوا بأخبار الآحاد؟ وما رأينا أحداً من مصنفينا أصحابنا المتكلمين ذكر وجوه جميع مذاهبه في أحكام الشريعة، كما فعل كثير من مخالفينا من الفقهاء.

فيمكن أن يقال: إنه ذكر بعض أخبار الآحاد على هذا الوجه، وهذا كله تعلل بالباطل، والرجوع إلى المعلوم المشهور أولى من غيره.

فأما قوله: إن الجعفرين ومن جرى مجراهما ممن أنكر العمل بأخبار الآحاد قد عمل بها وعول عليها. فهو أيضاً سوء ظن وثناء على هؤلاء القوم الذين - وإن كانوا مخالفين في بعض المذاهب بالشبه - فلا يجوز أن تريد بهم بالغفلة والبله أو العناد - وهذا مختصر مستصغر في جب^(٢) رمي علماء الشيعة بمثله.

فأما قوله في خلال هذا الفصل: إن المعول عليه في الاحتجاج بالاجماع على الفرقة التي يكون المعصوم من جملتها، دون الفرقة التي هو عليه السلام

(١) ظ: إلا الاحتجاج.

(٢) ظ: جنب.

خارج عنها .

فهو لعمرى صحيح، غير أنه نقض لما سلف في الفصل الاول وتدير عليه، لان الفصل الاول مبني على أنه لا يمكن أن يعلم دخول المعصوم في الاجماع ولا طريق للثقة بذلك ، وأن هذا يؤدي الى أن نكون قد طغنا البلاد . وأحطنا علماً كل قائل ومذهب كل ذاهب، ولا سبيل الى ذلك، فما ليس بطريق ولا جهة الى العلم كيف يحتاج به في بعض المواضع .

ومما مضى في هذا الفصل أيضاً قوله: ان من عدا الفرقة المحقة من منكري العمل بأخبار الاحاد ، ^(١) وانما نعلم أن المعصوم ليس فيهم، حتى يكون الحجة في قولهم ، لانا نعرفهم بأعيانهم وأنسابهم . وهذا غير صحيح ولا معتمد، والذي يجب أن يعتمد في أن الامام عليه السلام لا يجوز أن يكون قوله في جملة أقوال بعض مخالفى الشيعة الامامية .

هو ما تقدم ذكره في أول جواب هذه المسائل ، وجملته : ان الامام عليه السلام اذا علمنا أن ^(٢) في الاصول على هذه المسائل التي نعتقد ^(٣) دون ما عداها ، ولا يجوز أن نطلب أقواله في الفروع الا في جملة أقوال هذه الفرقة التي علمنا أن أصوله غير مخالفة لاصولهم .

وهذا كاف في أن قوله عليه السلام لا يطلب في الفروع الا من بين أقوال شيعة ^(٤) الامامية دون من عداهم .

فأما أن يقال : قد عرفنا الاعيان وأنساب الفرقة الفلانية ، فلا يجوز أن يكون

(١) الظاهر زيادة الواو .

(٢) ظ : أنه .

(٣) ظ : نعتقدها .

(٤) ظ : الشيعة .

الامام عليه السلام منها أو لا ينعكس على قائله ، بأن يقال له : قد عرفنا أيضاً
أعيان وأنساب كل امامي ، فلا يجوز أن يكون الامام عليه السلام من جملتهم .
فاذا قيل : ومن الذي يحيط بمعرفة نسب كل امامي في الارض أو ممن
شاهدناه وكثرناه .

قيل أيضاً في المخالفين مثل ذلك ، فالمعتمد اذن على ما قدمناه .

الفصل الثالث

[اعتماد الرسول بخبر الواحد والجواب عنه]

ان قيل : قد عمل الرسول صلى الله عليه وآله بأخبار الاحاد واعتمدها ، وذلك شرع منه لامتة يزيل الريب وينفي الشك ، لانه عليه السلام أنفذ الى ملوك الاطراف ورؤساء الامصار بالاحاد .

واعتمد عليهم في الدعاء الى تصديق دعوته والدخول في ملته ، والصبر على الذل والصغار واعطاء الجزية ، أو الحرب التي في الاقدام عليها والعدول عنها ، التفرير بالفوس والاموال والاولاد والدول والاموال ؟ .

أنفذ الى كسرى ورويز عبدالله بن حذافة السهمي ، والى قيصر دحية بن خليفة الكلبي ، والى المقوقس صاحب الاسكندرية حاطب بن أبي بلتعة ، والى النجاشي عمرو بن أمية الضمير ، والى ذي الكلاع جري بن عبدالله البجلي . فلو كان خبر من أرسله لا يوجب علماً ولا عملاً على من أرسلوا اليه ، ولا يثمر أيضاً شيئاً من ذلك اذا عادوا وأوردوا ماسمعوا عليه ، لكان انفاذهم غاية اللبث^(١) ونهاية الاستفاد والتلبس المنافي للغرض ببعثة الرسل وترك ما يجب

التعويل عليه واقامة الحججة به من المتواترين .

ولكان لمن عاداه واجتهد في اطفاء نوره وطلب ما يؤمن أمره وينفر عن قبول قوله والدخول في دعوته ، أن يوافقه على أن ما فعله عبث لا يصدر من أمثال الناس ، فضلا عن الانبياء والرسل الذين يتولى الله تعالى اختيارهم لعلمه بكما لهم . فيقولون له : كيف تنفذ الى الملوك والرؤساء الذين يسوسون الامم ويدبرون الدول من يدعوهم الى ترك ما ألفوه من عباداتهم ونشأوا عليه من دياناتهم ، والاجابة الى دعوتك والتصديق بنبوتك من ^(١) لاحجة في قوله ولا تبعة في رده .

بل الواجب على من نفذوا اليه وعليك اذا عادوا اليك التوقف من تصديقهم والكف على الاقدام على ما تضمنه خبرهم ، لبافيه من التفرير والاقدام على ما لا يؤمن فيه كذبهم .

وما الفرق بين من جوز عليهم اشتارنا ما في هذه الموافقة من القدر فيما ادعاه ؟ ثم كيف خفي على الملوك والرؤساء ومن يتقرب اليهم من الفضلاء وأهل الرأي والحزم والمعرفة بالحجاج ، وبما يشيد الدول ويثبت الممالك ويروي على أعدائها الموافقة والاحتجاج به في دفع قوله وتوهين أمره ، وأن ما بدأهم به لا يعتمد على الانبياء ولا يعمل عليه الحكماء في الدخول تحت طاعتهم والرجوع من مخالفتهم .

واذا لم يقع منه صلى الله عليه وآله الامتناع من انفاذ الاحاد والسمع لما يعودون به ، والعمل بموجبه حتى يكون لانفاذهم ثمرة ، فخرج بها عن أن يكون عناد ^(٢) . ولاورد عنه عليه السلام نهى عن قبولها والتحرير للعمل بها ، ولم يتبعه

(١) ظ : ممن .

(٢) ظ : عبثاً .

أعدائه ومن يجتهد في إطفاء نوره بذلك منذ بعث ، وإلى وقتنا هذا ، علمنا أن ذلك مما ركن في العنوان وجرت به العادات وأقوابه^(١) الشرائع ونسب إليه الانبياء .

الكلام على ذلك الجملة التي تضمنها هذا الفصل : وهي انفاذ الرسول صلى الله عليه وآله رسله وعماله الى الاطراف معروفة ، قد تقدم السؤال عنها والخوض فيها .

وانما يزيد في هذا الفصل تسمية الرسل وذكر أنسابهم وقبائلهم ، ولا حاجة الى شيء من ذلك ، لان المعرفة به على سبيل الجملة كاف ، وليس في ذكر التفصيل طائل ولا زيادة في القدح المقصود .

وتضمن أيضاً الالتزام لمن أبى العمل بخبر الواحد ، أن مخالفة الملة وطالبي المطاعن في الاسلام يوافقون النبي صلى الله عليه وآله على البعث في انفاذ الرسل . وهذا أيضاً مما لا فائدة في ذكره .

فان البعث اذا كان هو الفعل الخالي عن غرض ، فهو قبيح لا يجوز أن يقع من حكيم فضلاً عن نبي ، والبعث متمزه عن كل حكيم ، فضلاً عن نبي . ولا يحتاج الى أن يقول : انه لو كان عابثاً لوقف على ذلك ، فان البعث فنفي عنه صلى الله عليه وآله على كل حال ، فقد من يوافقه عليه أم وجد^(١) .

وقد تضمن هذا الفصل ماهو جواب عنه ويطل المقدوح ، فقد كفيينا بما صرح به فيه مؤنة عظيمة ، لانه قال : ان النبي صلى الله عليه وآله بعث رسله الى ملوك الاطراف وهم آحاد ليدعونهم الى ثبوتهم وتصديق دعوته .

(١) ظ : وأقر به .

(٢) ظ : انه لو كان عابثاً توقف على ذلك ، فان البعث منفي عنه صلى الله عليه وآله وآله على كل حال فقد من يوافقه عليه أم وجد .

ومعلوم أن أخبار الاحاد لا تقبل في النبوة ولا هي حجة في المعجزات ،
ولا قال أحد من العلماء أن النبوات تثبت عند قريب ولا بعيد بأخبار الاحاد ،
بل بالاخبار الموجبة للعلم المزيلة للريب .

[اشكال عمل الرسل بأخبار الاحاد بشكل آخر]

وانما كان يسأل قديماً عن هذا السؤال على وجه يخالف ما تضمنه هذا
الفصل ، فيقال : ان النبي صلى الله عليه وآله بعث أمراءه وعماله الى أطراف
البلاد ، لينقلوا أحكام الشريعة وينشروها ، فلو لم يكن متعبداً لمن^(١) يمضي
هؤلاء الرسل اليه وأهل الاطراف بأن يعملوا بأقوالهم ، فكان أنفاذهم عبثاً .

فنحتاج الى أن نقول لهذا السؤال : ان أول شيء بعث به رسله وعماله
للدعاء الى الدين والاقرار بالنبوة والرسالة ، وبهذا أمرهم أن يبدؤوا قبل كل
شريعة وعبادة ، ومعلوم لاختلاف فيه بيننا أن الرسالة والنبوة مما لا يقبل فيه أخبار
الاحاد .

فاذا قالوا : انما أنفذ بالرسل والعمال منبهين على النظر في أدلة النبوة
واعلام الرسالة ، ولم نوجب قبول أقوالهم ، وانما لأقوالهم حظ التخويف
والتحذير والدعاء الى النظر في الأدلة الموجبة للعلم ، وليس يجوز يثبت
عندهم أعلام النبوة وأدلة الرسالة الا بالنقل المتواتر الذي يوجب العلم ويرفع
الشك .

فنقول لهم حينئذ : وهكذا نقول في أحكام الشريعة مثل قولكم في أدلة
النبوة سواء . وصاحب الكلام في هذا الفصل قد كفانا هذه المؤنة وأغنانا^(٢)

(١) ظ : من .

(٢) في الاصل : وأعياناً .

عن أن ننقل الكلام الى أن الرسل والعمال انما يدعون أولا الى النبوة وتصديق الرسالة ، بأن صرح بذلك في سؤاله ، وجعل الرسل الذين أنفذوا لهذا الغرض فلم يبق في كلامه شبهة ، لانه ما جرى في كلامه لمسألة الخلاف التي هي العمل في أحكام الشريعة بأخبار الاحاد ذكر ، وانما جرى ذلك لما لاخلاف في أنه يعمل^(١) بأخبار الاحاد فيه ، ولا يلتفت اليها في شيء منه .

وتحقيق هذا الكلام : أن النبي صلى الله عليه وآله انما كان يبعث بالرسل الى بلاد قد اتصل بسكانها خبر نبوته ، ونقل اليها أعلام دعوته ، كما نقل اليها ظهوره صلى الله عليه وآله ودعاؤه الى نفسه ، ووسم^(٢) هؤلاء الرسل أن يدعوهم ان كانوا غير عارفين بالله تعالى أولا الى معرفته ، ويثبتهم على العلم به والرجوع الى الادلة القاطعة في ذلك .

ونحن نعلم أن قول هؤلاء ليس بحجة في المعارف ، وانما له حظ للتنبيه والتخويف ، والحث على تأمل الادلة والنظر فيها . فاذا عرفوا الله تعالى لو كانوا عارفين به قبل مصيرهم اليهم يدعوهم الى العلم بنبوته صلى الله عليه وآله وصدق دعوته ، والرجوع في ذلك الى الادلة القاطعة ، والحجج البينة التي ليس من جملتها أقوال هؤلاء الرسل .

فاذا عرفوا ذلك بأدلتهم وعلموه من طرقه ، ينبهونهم على الشرائع التي ورد النبي صلى الله عليه وآله بها وأحالوهم في العمل بها والقطع عليها ، على المتواتر الشائع من الاخبار ، ولم يلزمهم قبول أقوالهم في ذلك ، كما لم يفعلوا مثله فيما تقدم .

فلا اعتراض على ما أوضحناه بانفاذ هؤلاء الرسل ، ولا شبهة تقع في مثله ،

(١) ظ : أنه لا يعمل .

(٢) ظ : ورسم .

وهذا الارسال من أن يكون عبثاً ولغوياً وما لاطائل فيه ، حتى نحتاج أن نقول
كان يجب أن يوافق النبي صلى الله عليه وآله مخالفوه ومعاندوه على أنهم مكلف
بهذا الارسال لما لافائدة فيه .

[كيفية معرفة ان اخبار الاحاد لا يعمل بها]

ثم يقال للمعترض بهذا الفصل : ألسنت تعلم أن أخبار الاحاد التي لا يعلم
صدق روايتها لا يجوز أن يعمل بها في الشريعة ؟ الا بعد دليل يوجب العلم بأن
الله تعالى تعبد بذلك وشرعه ، حتى يسند العمل الى العلم ، فلا بد من الموافقة
على هذه الجملة ، لانها مسألة مقررة .

فيقال له : فمن أين علم الذين في أطراف البلاد أن النبي صلى الله عليه
وآله قد شرع لهم وأوجب عليهم بأخبار رسله وعماله ، مع أنهم لا يثقون بصدقه^(١) .
فان قيل : علموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل .

قلنا : وكيف يعلمون ذلك من جهتهم وهم آحاد ، غاية خبرهم أن يكون
موجباً للظن ، ولا مجال للقطع فيه .

فان قالوا : يعلمون ذلك بأخبار متواترة ينقلها الصادر اليهم والوارد ، مما
يوجب العلم ويرفع الريب .

قلنا : فأجزوا لنا ما أجزتموه لنفوسكم ، وأقبلوا منا ما ألزمتونا قبوله منكم ،
فانا نقول لكم مثل ما قلتموه بعينه حذو النعل بالنعل .

فأما مامضى في الفصل من أنه لا يستفيد أيضاً ، فيما يؤديه اليه هؤلاء الرسل
عند مؤدهم اليه شيئاً ، فيصير العبث فيما يؤدونه عنه كالعبث فيما يؤدونه اليه ،
قد مضى الكلام فيما يؤدونه عنه وبيننا ما فيه من الفوائد والعوائد .

فأما ما تؤديه هؤلاء الرسل اليه صلى الله عليه وآله عند عودهم ، فالاكثر منه والاعلى ما نعمل في مثله عقلاً وشرعاً على أخبار الاحاد ، ولا يفتقر الى ما يوجب العلم . كما يقبل أخبار الاحاد في الهدايا والكتب والاذن في دخول المنازل ، وما جرى هذا المجرى .

، فان كان فيما يورد هؤلاء الرسل ما لا يعمل في مسألة الا على العلم دون الظن ، فلا بد من الرجوع فيه الى غير قولهم ، كما قلنا فيما يوردونه عنه صلى الله عليه وآله ، وهذا واضح لمن تأمله .

الفصل الرابع

[اعتماد اعراف المتشعبة على الخبر الواحد والجواب عنه]

ابتداءً أن قيل: لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلًا، أو استتاب صديقاً في ابتياع أمة، أو عقد على حرة من بلده أو من بلد ناء عنه، فحمل إليه الوكيل أو الصديق جارية أخبره أنه اشتراها، أورد (١) إليه امرأة أخبره أنه عقد لها عليها، وأنه إذا (٢) لعلته في ثمن الجارية ومهر الزوجة، أن له غشيانها والاستباحة لفرجها .

وهذه أيضاً سبيله مع زوجته إذا أخبرته بطهرها، كان له وطئها . وإذا أخبرته بحيضها حرم عليه جماعها . ويأتي الكتاب إلى المرأة بطلاقها ، أو كتاب من ولدها إلى بعض أهلها بوفاة بعلمها ، فينقض عدها وتجدد عقداً لغيره عليها ، ولا تترقب في ذلك تواتر خبر عليها ، أو مشاهدتها لوفاة بعلمها وسماعها لطلاقها بل تفعل عند ورود الخبر والكتاب ما تفعله عند المشاهدة والسماع .

وكذلك الرجل يرد عليه كتاب بموت زوجته، فيعقد على أختها. والفروج

(١) ظ : زف

(٢) يياض في النسخة والظاهر : وأنه إذا ح .

وأحكامها وما يتعلق بحظرها وإباحتها من أكد أحكام الشريعة التي قد شدد في أمرها ، والتحرز عند الإقدام عليها ، والنهي ^(١) من التعرض لما يشبه منها . وكذلك بين طوائف الأمة في أن للعالم أن يفتي العامي فيما يستفتيه من العبادات والأحكام ، ولا توجد طائفة من طوائف الأمة تتوقف عن ذلك وتمنع منه وتنكر على فاعله ، بل جميعهم يرى القرب بذلك .

ولو كانت مما العمل به محظور والاختذ به محرم ، لكانت من أفحش البدع وأخزأها ، لما فيها من التغرير والصد عن طلب العلم ، ولا يلزم المستفتي منه والابهام ^(٢) له الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم .

فان قلنا: ان في الأمة من يحظر القبول من المفتي بالتقليد له ، ويلزم المستفتي النظر والبحث ، كما يلزمه ذلك في أصول الدين .

كان له أن يقول : مادعيت على آحاد الأمة ، بل ادعيت على طوائفها . ثم لا يجب الرجوع عما أعمله ^(٣) من عمل الطوائف واضطر اليه من حالها ، برواية عن واحد أو اثنين لأعلم صحة الرواية عنهما .

ولو صحت الرواية عنهما وسمعت ذلك منهما ، كان الاجماع السابق لهما ماضياً عليهما ومبطلا لقولهما ، وقد تقدم معنى قولنا في الاجماع ، وأن القول الذي يضاف الى من علمنا أنه غير المعصوم لا يعترض على القول الذي في جملة القائل به المعصوم وان لم يتعين .

فان قلنا : لو سلم بوجوب العمل بالفتيا أم يجب العمل بأخبار الاحاد ، لان ذلك مما لا يثبت بالقياس .

(١) الهوى . كذا في هامش النسخة ، ولا وجه له .

(٢) الظاهر عدم لزوم هذه الجملة .

(٣) ظ : أعلمه

كان له أن يقول : ما أثبت ذلك قياساً ، بل هو تفصيل للجمله وهو أولى بها وأليق ، لان المفتي ممن يجوز عليه الخطأ في مذهبه ، ويجوز عليه الكذب على نفسه ، وهو مخبر لمن يفته عن أمرين : أحدهما الحكم بأنه من شريعة الاسلام والثاني أنه مذهبه والقول الذي يختاره .

يبين ذلك أنه لو صرح بنفي ما أفتى به عن شريعة الاسلام ، لما كان للمستفتي أن يقبل فتياه ويعمل بها ، ولو صرح بنفيه عن مذهبه وأنه مذهب أحد الائمة والفتهاء ، لكان للمستفتي أن يعمل بها ، فالمعول عليه في لزوم القبول من المفتي به الى (١) الله تعالى والى رسوله وما شرعاه في دين الاسلام .

فاذا ثبت هذه الجملة وكان ما قدمناه من قبول قول المفتي ، واشتماله على الخبر من أمرين يجوز عليه الكذب فيهما ، والمخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله منفرد بأخذ الخبرين ، وسلم من الخبر الآخر والتهمة فيه . فاي شريعة وأي عقول قررت وجوب العمل بالخبر ممن يظن صدقه في خبرين ويجوز عليه الكذب فيهما والحظر للعمل بخبر من يظن صدقه في خبر واحد ويجوز عليه الكذب فيه . وله أن يقول : هذا سبيل سائر الطوائف في تدريسها وتعليمها الفقه وتعريضها الاحكام ، لا توجد طائفة من طوائف الامة تقتصر في تدريسها وتعليمها على ظواهر القرآن والمتواتر من الاخبار ، وطرح الرواية الصادرة عن الاحاد .

واذا كان هذا هو المعلوم من حال علماء الامة المشتهرين بالفضل في طوائفها والغالب على أمرهم الذي تشهد به المشاهدة وعرف بالمخالطة ، أن جمهور تدريسهم وعامة فتاواهم المرجع فيها الى الروايات . وان من أنكر ذلك بلسانه اذا رجع على نفسه وخلا بسره ، علم انطواه على خلافه . هذا مما يخلج في الصدر ، فما الجواب عنه ان كان فاسداً؟ ففي كشفه أعظم الفوائد وأجل القرب .

الكلام على ذلك : أن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاستدلال والاحتجاج في أن الخبر الذي لا يوجب العلم يجوز من طريق العقول التعبد به ، كان في موضعه . لأن من يحيل عقلا العبادة بالأخبار التي لا توجب العلم لا يمكن دفع هذه الحجة عن نفسه ، لأن سائر ما أشير إليه في الفصل من ابتياع الاماء والعقد على الحرائر والتوصل الى استباحة الفروج أو حظرها ، لا يمكن أن يدعي فيه العلم ، وإنما طريق جميعه الظن .

ومع ذلك فقد وقع العمل به على حد لو كان معلوماً لم يزد عليه ، وذلك مزيف لامحالة لمذهب من أحوال ورود العبادة بالعمل بما ليس بمعلوم من الاخبار . وأن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاحتجاج في وجوب العمل بالأخبار الواردة بتحريم أو تحليل عن النبي صلى الله عليه وآله وان لم نعلم صدق روايتها ، وهذا الوجه قصد بهذا الفصل دون الاول .

فهو احتجاج في غير موضعه ، لانا نقول للمعول على ذلك : ليس يخلو من أن تقيس العمل بخبر الاحاد الواردة بالتحليل والتحريم على العمل في هذه المواضع التي عددها وتجمع بينهما بعلّة تحررها وتعينها ، أو تظن أن أحد الامرين داخل في صاحبه ، وانه تفصيل لحملته على ما أشرت اليه في أثناء الفصل . فان أردت القسم الاول ، وهو طريقة القياس ، فذلك مثل غير صحيح ، لانه لاخلاف في أن العبادة بأخبار الاحاد واثباتها لا يتطرق اليه بالقياس ، ومعول من ذهب الى ذلك على طرق لهم معروفة ، يعتقدون أنها توجب العلم كالاجماع وما جرى مجراه .

وأيضاً فان من وكل وكيلا في ابتياع أمة ، أو عقد على حرة يرجع الى قوله في تعيينها اذا حملها اليه ، سواء كان فاسقاً أو عدلاً ملياً أو ذمياً ، واذا أخبرته زوجته أو أمته بطهورها استباح وطئها ان كانت ذمية ، اذا أخبرت بحوضها حرم

عليه غشيانها مع اختلاف ملتها .

ولاخلاف في أنه لايقبل خبر الفاسق عن النبي صلى الله عليه وآله ، ولاخبر الذمي ، فكيف يصح قياس قبول أخبار الشريعة على هذه المواضع مع ما بيناه . وإذا جاز لمخالفنا أن يفرق بين قبول الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله في التحليل والتحريم ، وبين قبول خبر الوكيل الموكل في ابتياع أمة أو عقد على حرة ، وبين قبول قول المرأة في طهرها وحيضها ، وإن كان الكل غير معلوم ، بل المرجح فيه إلى طريقة الظن . جاز لنا أن نفرق بين أخبار التحليل والتحريم ، وبين سائر ما عدد .

وكيف قياس هذه المواضع المشروعات مع اختلاف عللها وأسبابها على بعض ، ونحن نعلم أن فيها ما لايقبل فيه الاشهادة الاربعة ، وفيها ما يجزي فيه شهادة الشاهدين ، وفيها ما يجزي فيه شهادة الواحد ، وفيها ما لايعتبر فيه عدالة الشاهد ولاايمانه ، وفيها ما لا بد من اعتبار العدالة والايمان . فنع هذا الاختلاف والتفاوت كيف يجوز قياس البعض على البعض .

وإن أريد القسم الثاني ، وهو دخول أحد الامرين في صاحبه ، فذلك أوضح فساداً وأشد تهافتاً ، لأن من المعلوم الذي لا يخل على عاقل أن العمل بأخبار الشريعة في تحليل أو تحريم الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله عبادة مفردة لا مدخل لها في سائر ماعدد في الفصل من ابتياع الاماء ، والعقد على الحرائر والرجوع إلى أقوال النساء في الطهر والحيض ، بل لا يدخل بعض هذه الامور المذكورة في بعض .

وكل شيء ذكر منها قائم بنفسه لا يشتمل عليه وعلى غيره جملة واحدة ، وقد كان يجوز عندنا جميعاً أن تخلف الميطة في جميع ما ذكرناه وهددناه ، ويتعبد في بعضه بما لا يتعبد به في جميعه .

ولو قلنا لمن يدعي هذا المحال الصرف، أما كان يجوز عندك تقديره وفرضاً أن يتعبد الله تعالى في المواضيع التي ذكرتها كلها بالعمل مع الظن، ويحظر علينا في الاخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله أن نعمل الاعلى العلم واليقين. فان قال: لا يجوز ذلك كابر ودافع، وقيل له: من أين قلت؟ وما الدليل على ما أدعيت؟ فانه لا يبعد مخرجاً. وان أجاب الى التجويز قبل له: فقد بطل أن يكون ذلك تفصيل الجملة مع تجويزك اختلاف العبادة وتباينها.

وأما ما تضمنه الفصل من ذكر استفتاء العامي للعالم، أو عمله على قوله وان لم يكن قاطعاً على صحته. فأول ما فيه أن كثير آمن نفى الاجتهاد والقياس ولم يعمل بخبر الاحاد في الشريعة لا يوجب تقليد العامي ولا العمل بقوله الا بعد العلم بصحته ولا يلتفت الى هذا التكثير والتعظيم والتفخيم الذي عول عليه في هذا الفصل. فكذا هذه التهويلات تسمع من المثبتين للقياس في الشريعة، حتى أنهم يدعون الاجماع المتقدم والمتأخر، وعمل الصحابة والتابعين والعلماء في سائر الامصار والاوقات.

أفترى أن العمل أظهر من العمل بالاجتهاد والقياس، وليس كل شيء أكثر القائل به، واتسعت البلاد التي يعمل به فيها، وذهب اليه الرؤساء والعظماء ومن له القدرة والسلطان واليه الامر والنهي والحل والعقد، كان اجماعاً يسقط الخلاف فيه. وليس لاحد أن يطعن على هذه الطريقة بأن يقول: اذا كان العامي لا يقلد العالم ولا يرجع الى قوله، فأى فائدة في الاستفتاء الذي قد علمنا الارشاد اليه والفزع من كل أحد الى استعماله.

قلنا: الفائدة في ذلك بينة، لان قول العالم منبّه للعامي وموقف له، أو مقر^(١) بالنظر والتفتيش والبحث، وهل هذا الا كمن يقول: اذا كان التقليد في الاصول لا يسوغ، فما الفائدة في المذاكرة والمباحثة والتنبيه والتحذير. فان قيل: معلوم ضرورة أن العامي لا يستطيع أن يعرف الحق في الفروع

كله ومن كلفه مالا يطيق .

قلنا: لا خلاف بيننا في أن العامي مكلف للعلم بالحق في أصول الدين، وهي أدق وأغمض وأوسع وأكثر شبهاً، وإذا جاز أن يطبق العامي معرفة الحق في أصول الدين وتمييزه من الباطل، مع ما ذكرناه من غموضه وكثرة شبهه، فأولى أن يطبق ذلك فيما هو أقل غوراً وأوضح طرقاً .

فان قيل: ليس يجب على العامي في أصول الدين إلا العلم بالجمال التي يشرف بها الحق، فأما التدقيق وكشف الغامض فليس مما يجب عليه .

قلنا: وما المانع من أن نقول ذلك في الفروع والشرائع؟ وأن معرفة الحق منها من الباطل، يكون طريقاً مختصراً لا يخرج إلى التعميق والتدقيق، يكتفي به العامي كما اكتفى بمثله في الأصول .

فان قيل: فما قولكم في عامي لا يقدر على شيء من النظر والتمييز للحق من الباطل؟ أتوجبون عليه تقليد العالم أم لا توجبون ذلك ؟

فالجواب عن هذا السؤال أن من لا يقدر على تمييز الحق من الباطل في فروع الدين لا يقدر على مثل ذلك في أصوله، ومن هذه صفته فهو عامي في الأصول والفروع، ولا يجب عليه شيء من النظر والبحث، وكما لا يجبان عليه فلا يجب عليه التقليد في الفروع، كما لا يجب عليه مثل ذلك في الأصول وهذا جار مجرى البهائم والأطفال الخارجين عن التكليف، فلا حرام عليهم ولا حلال لهم .

ثم لو سلمنا أن العامي متعبد بتقليد العالم في الفتوى والعمل بقوله وان جوز الخطأ عليه، كيف يكون في ذلك اثباتاً لورود التعبد بالعمل في الشريعة على أخبار الاحاد، وكيف يحمل أحد الامرين على الآخر ؟

ثم نقسم تلك القسمة التي تقدم ذكرها، فنقول: ان كان مورد ذلك احتياجاً

على جواز العمل بما لا يعلم صحته . فهو لعمرى حجة مقنعة ودلالة صحيحة ، لان من أحال العمل على أخبار الاحاد من حيث لم تكن معلومة وأجاز العمل بقول المفتي يكون مناقضاً . وليس هذا هو الذي يتكلم عليه ويقصد اليه .

وان قيس قبول أخبار الشريعة الواردة بطريق الاحاد بالتحليل والتحريم على قبول قول المفتي ، فقد تكلمنا على ذلك من قبل ، وبيننا أن القياس في مثله مطرح غير معتمد . وقلنا : أما كان يجوز أن يتعبدنا الله تعالى بقبول قول المفتي؟ ويحظر علينا أن لا نقبل في الشريعة الا ما نعلمه؟ فان جوز ذلك سقط حمل أحد الامرين على صاحبه .

ليس^(١) من باب القياس ، وانما هو تفصيل لجملة .

فقد مضى الكلام عليه مستقصى ، وتبيننا فيما سلف ما يوضح أن مسألة تقليد العامي للعالم مفارقة مباينة لمسألة قبول خبر الراوي اذا كان واحداً عن الرسول صلى الله عليه وآله ، وأن الامرين لا يجمعهما جملة واحدة على وجه ولا سبب ، وانه يجوز أن يتعبد^(٢) به في الآخر .

وقوله : ان المفتي يخبر عن امرين يجوز عليه الخطأ في كل واحد منهما أحدهما اخباره في المذهب الذي أفتى به أنه من شريعة النبي ﷺ ، والثاني أنه مذهبه واعتقاده .

فأول ما في هذا أنه ليس بواجب في كل مفت ذكره^(٣) ، بل في المفتين من يعلم اعتقاده ومذهبه ضرورة ، ولا يجوز خلاف ذلك عليه . فعاد الامر في من هذه حاله الى أن الخطأ الجائز عليه في الموضعين على ما ظنه لما كان به

(١) ظ : سقوط جملة : فان قيل

(٢) ظ : أن لا يتعبد .

(٣) أي فتواه .

اعتبار على ما ذكرناه .

فأما قوله : فأى شريعة وأي عقول قررت وجوب العمل بخبر من نظن صدقه في خبر واحد، ويجوز عليه الكذب فيه .

فهذا أولاً تصريح منه بأنه ليس مانحن فيه تفصيلاً لجملة مادعاة ، وإنما عول على نفي الشرع أو العقل الموجب لاحد الامرين والحاضر للآخر، وهذا خروج كماترى عما وقع الشروع فيه من تبين تفصيل الجملة .

والكلام عليه أن يقال : الذي يفصل بين الامرين أن الشريعة قد قررت العمل بقول المفتي وان جوزنا عليه الخطأ في موضعين، ولم تقرر العمل بقول الراوي اذا لم نعلم صدقه .

وان كان خطأؤه ان كان مخطئاً في موضع واحد ، فيجب أن نتوقف عن العمل بقوله، لان الشرع لم يأت به، ويكفي في حظر قبول قوله انتفاء الشرع ولانحتاج الى ورود شرع بحظره .

ثم يقال له: كيف قررت الشرائع العمل بقبول قول الاثنين فيما لا يجوز فيه الا شهادة الاربعة ؟ والخطأ هاهنا في موضع واحد، وهناك في موضعين ، فأى شيء فلتة في الفرق بين هذا الالتزام قيل في الزامك .

فأما الكلام الذي ختم به الفصل الذي ابتداءه: وهذه سبيل سائر الطوائف في تدريسها وتعليمها، وأنه لا يوجد طائفة من طوائف الامة تقتصر في تدريسها وتعليمها على ظواهر القرآن والمتواتر من الاخبار، وتطرح الرواية الصادرة من الاحاد .

فقد مضى الكلام عليه في الفصل الثاني الذي سبق كلامنا عليه مستقصى مستوفى، وبيننا أن ذلك سوء ثناء على العلماء في تدينهم بمداهبهم ، وكشفنا ذلك وأوضحناه بمالا طائل في اعادته .

الفصل الخامس

[اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد والجواب عنه]

من جملة المتكلمين من يذهب الى أن أخبار الاحاد ما يضطر السامع له الى العلم بمخبره .

وقد حكى الجاحظ ذلك عن النظام أنه يقول : ان المخبر الواحد اذا تكاملت فيه الشروط وفي سامعه، اضطره الى العلم بما تضمنه خبره ، وكان هو الفاعل للعلم في قلبه .

ومما تحتمله القسمة^(١)، ويصح أن يكون مذهباً، وليس في العقول ما يحيله أن يكون في مصالح العباد في دينهم ودنياهم، وما يقتضيه حسن تدبيرهم. أن يفعل الله تعالى العلم فيهم عند خبر الواحد، اذا كان مضطراً الى ما أخبر به ، ألا يصرفه عن السكون الى سماعه والاصغاء اليه، وسلم من مقارنة راويه لما يعارضه ومن يجحده ويكذب به .

ومتى قال هذا لم يعترض قوله، ويفسده ما يذكره من يقول ان الله تعالى يفعل العلم بخبر المخبر ، ونقطع على أنه لا يفعله عند خبر الاربعة ، ويجوز

فعله عندما زاد عليها من الرجوع الى الشهادة في الزنا، لان أحد مآشرطه أن لا يكون الخبر واقعاً موقع الشهادة، وكان السامع له خالياً من الاعتقاد لصنف ما أخبر به ، أو لا يصرفه عن السكون الى سماعه والاصغاء اليه ، وسلم من مقارنة رواية ^(١) لما يعارضه ومن يجحده ويكذب به .

[ومتى قال هذا لم يعترض قوله ويفسده ما يذكره ، من أن يقول : ان الله تعالى يفعل العلم بمخبر ، ونقطع على أنه لا يفعله عند خبر الاربعة ، ويجوز فعله عند ما زاد عليها من الرجوع الى الشهادة في الزنا ، لان أحد مآشرطه أن لا يكون الخبر واقعاً موقع الشهادة ^(٢)] وذلك مما يمتنع أن تتعاق به المصلحة، ولا يختار الله تعالى فعل العلم معه .

فأما الذي حكى عن النظام، ان كان الذي يحيله ويفيده ^(٣) أن القادر من البشر لا يصح أن يفعل في غيره ، الاسبب يتعدى حكمه الى ذلك الغير ، ولا سبب يتعدى حكمه الى غير محله الا الاعتماد ، لاختصاصه بالمدافعة لما يماس محله . كان له الذب عن مذهب النظام أن يقول : لم زعتم ذلك ؟ وما أنكرتم أن يشارك الاعتماد في هذا الحكم وهو التعدي ، ويكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه لكونه مدركاً ، فيتفق الخبر والاعتماد ، بل كل مدرك في تعدي الحكم الى غير محلها ^(٤) ، ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً وفي الخبر كونه مسموعاً ، واذا تعدي الحكم لم يمتنع أن يكون سبباً للتوليد في غير محله .

(١) ظ : راويه .

(٢) بين المعقوفتين كذا في النسخة وهو تكرار .

(٣) ظ : ويفسده .

(٤) ظ : محله .

وان قلنا لو ولد الخبر لوجب أن يولد جنسه وكل جزء منه ومن فعل كل فاعل ولكل سامع .

كان له أن يقول : ما يولد العلم يفارق سائر الاسباب حسب ما نقله في النظر وتوليد العلم ومفارقته لسائر الاسباب .

وان قلنا : ان ذلك يؤدي الى أن يفعل في الوقت الواحد بالسبب الواحد علوماً لكل من سمع الخبر .

كان له أن يقول : الى ذلك أذهب ، وليس هناك ما يحيله ويفسد ذاتا غير من يفعل العلم له .

الكلام على ذلك : أما ما تضمنه ابتداء هذا الفصل ، فهو مذهب النظام في قوله « ان خبر الواحد يوجب العلم على بعض الوجوه » . وهذا مذهب ضعيف سخيف ، قد بين في الكتب بطلانه وبعده عن الصواب . ودل على فساده بأشياء :

منها : أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم ، لوجب ذلك في كل خبر مثله ، وكان أحق المخبرين بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله ، وكان يجب استغناؤه عن المعجزات ، وان لم يعلم صدقه من غير دليل بقترن اليه . وكان يجب في الحاكم اذا لم يعلم صدق المدعي ضرورة أن يعلمه كاذباً ، فلا يسمع بيته .

وأيضاً فلو كان الخبر مولداً للعلم ، لم يكن بعض حروفه بالتوليد أولى من بعض ، فكان يجب اما أن يكون العلم متولداً عن كل حرف من حروف الخبر ، وهذا يؤدي^(١) الى أن يقع العلم عند أي حرف وجد من حروفه ، وقد علم بطلان ذلك .

وهكذا ان قيل : ان العلم يقع بالحرف الآخر ، لا ، لا نعلم أن الحرف الآخر من الخبر لو انفرد لم يحصل عنده علم . وان كان العلم المتولد عن سائر حروف الخبر على سبيل الانضمام ، فهذا باطل . لان الاسباب الكثيرة لا يجوز أن تولد سبباً واحداً ، كما لا يجوز أن يقع المعذور الواحدية - ركيزة (١) .

ومنها : أنه كان ينبغي أن لا يفتقر الى الدواضعة في العلم الواقع عند الخبر ، لان السبب يولد لامر يرجع اليه ، فأى حاجة به الى تقدم المواضعة ، وقد علمنا أنه لو لا تقدمها لما أفاد الخبر ، ولا حصل عنده علم .

ومنها : أن الصوت لاجهة له ، فكيف يولد في غير محله ، وانما ولد الاعتماد في غير محله ، لانه مختص بجهة ، والافسائر الاسباب لا تولد الا في محلها .

فأما مامضى في أثناء هذا الفصل عند ذكر أن الاعتماد يختص بجهة ، فجاز أن يولد في غير محله ، والصوت ليس كذلك ، من قوله ما أنكرتم أن يشارك الاعتماد غيره في هذا الحكم وهو التعدي ، ويكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه ، لكونه مدر كاً ، فيتفق الخبر والاعتماد ، بل كل مد ك في تعدي الحكم الى غير محالها (٢) .

ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً في الخبر ، وفي الخبر كونه مسموعاً ، فطريق ما كان ينبغي أن يحيل مثله . فيورد في جملة الشبهات : لان الاعتماد انما ولد في غير محله بسبب معروف ، وهو الاختصاص بالجهة . وهذه الصفة لا تحصل له ، لان بها تميز في (٣) سائر الاجناس ، فكيف يجوز

(١) ظ : أن يقع المقدور الواحد بقدر كثيرة .

(٢) ظ : محله .

(٣) ظ : من

أن يكون الصوت مشاركاله في هذا الحكم ، وهو مما لاجهة له كالاتماد ، اللهم الا أن يدعى أن الصوت زوجة كالاتماد ، فبطلان ذلك معلوم ضرورة . ولو كان غير الاعتماد مشاركاً له في الاختصاص بجهة لكان من جنسه ، لان المشاركة فيما متميز به الجنس مشاركة في الجنس .

وأعجب من هذا القول بأن كل مدرك يشارك الاعتماد في تعدي الحكم الى غير محله وهذا يوجب أن تكون الالوان والطعام والارائيح والجواهر بهذه الصفة .

ومن العجب القول بأن معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعاً ، وفي الخبر كونه مسموعاً ، وأين كونه مسموعاً من كونه مدافعاً ، وانما ولد في غيره لاختصاصه بالمدافعة في الجهة ، وهذا لا يوجد في مسموع ولاجري^(١) ولاجنس غير الاعتماد . وبعد فلاصفة له بكونه مسموعاً، فضلاً من أن يولد في الغير لاجلها .

[خبر الواحد لا يوجب سكوناً واطمئناناً]

ومما يدل على أن خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري على ما يحكى عن النظام انا عدالته^(٢) لاحوالنا والرجوع الى أنفسنا لانجد سكوناً عند خبر الواحد على الشرائط التي شرطها النظام على حدسكوننا الى ما نشاهده وندركه ، ولاحدسكوننا الى ما نعلمه من أخبار البلدان والامصار والوقائع الكبار .

فان السكون الذي نجده عند خروج الرجل باكياً مخرق الثياب متسلياً ، يخبر بموت بعض أهله لايفتك من تجويز أن لا يكون الامر بخلاف ما ذكره ، وأن له في ذلك غرضاً وان بعد . وانما لاجل استبعاد الاغراض في مثل هذا الخبر

(١) كذا في النسخة

(٢) ظ : عند التوجه .

ما يخيّل لنا أنا ساكنون عالمون .

والسكون الى المشاهدات والى أخبار البلدان بخلاف هذا ، لانه لا يصحبه ولا يقرن اليه شيء من التجويز لخلافه .

فعلمنا أن ما يحصل عند خبر الواحد ، هو ظن قوي فيوهم علماً . وأن الذي يحصل عند الدركات وغيرها مما ذكرناه هو العلم الحقيقي . ولهذا ربما انكشف كل شيء ، رأيناه وسمعناه في الموضع الذي يذهب النظام الى أنه علم من خلافه .

فظهر أن الامر بخلاف ما أشيع وأعلن ، وأن تلك الاشاعة كان لها سبب من اجتلاب منفعة ، أو دفع مضرة . وهذا لانجده بحيث يحصل العلم واليقين على وجه ولا سبب .

فأما ما مضى في خلال هذا الفصل ، من أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من مصلحة العباد أن يفعل العلم عند خبر الواحد اذا كان مضطراً الى ما أخبر به ولم يخرج خبره مخرج الشهادة ، وكان من الشرط كذا وكذا . فلعمري ان هذا غير ممتنع ولا محال ، وانما أحرز^(١) القائل بهذه الاشتراطات عن مواضع معروفة ألزمت من ذهب الى هذا المذهب .

لكننا قد علمنا أن ذلك وان كان جائزاً في العقل ، فانه لم يكن بما تقدم من الأدلة ، وهو أننا نجد نفوسنا عند الخبر الذي هذه صفته وقد تكاملت الشرائط كلها له ، لاتنكف من تجويز - وان كان مستبعداً - لا يكون^(٢) الامر بخلاف ما تضمنه الخبر ، فلو كان العلم حاصل لا يرتفع هذا التجويز ، وام نرله عيناً ولا أثراً ، كما قلنا في المشاهدات وغيره .

(١) ظ : احرز .

(٢) ظ : ألا يكون .

فأما ما تضمنه آخر هذا الفصل من الجواب عن قول القائل : لو ولد الخبير العلم يوجب أن يولد جنسه وكل حرف منه ، بأن قيل : إنما يولد العلم يفارق سائر الاسباب حسب ما نقوله في النظر والتوليد للعلم .

فالكلام على ذلك أن الاسباب لا تختلف في أن توليدها يرجع الى الاجزاء والاجناس ، وإنما فارق سبب العلم سائر الاسباب في الشروط ، والشروط قد تختلف وقد تتفق بحسب قيام الدليل ، وليس يجوز أن يختلف الاسباب في رجوع التوليد الى أجناسها والى كل جزء منها .

والذي ختم به هذا الفصل من ارتكاب توليد السبب الواحد مسببات كثيرة . لما وقفت ذلك على حد ، لأنه اذا تعدى الواحد فلا تقتضي للحصر ، وهذا يؤدي الى توليده ما لانهاية له . ألا ترى أن القدرة لما تعلقت في المحال والاوقات ، ومن الاجناس بأكثر من جزء واحد ، لم ينحصر متعلقها من هذه الوجوه ، واستقصاء جميع ما يتعلق بهذا الكلام يطول ، وفيما أوردناه كفاية .

الفصل السادس

[حصول العلم وتولده من خبر الواحد والجواب عنه]

وله أن يقول : قد علمنا أنه لا يجوز أن يتساوى نفسان في كمال العقل ، ونفي السهو والاعتراض عما يسمعه ، ثم يكون^(١) سماعهما للمخبر عن أحد جاء من بغداد على حد واحد ، فيحصل العلم لأحدهما ولا يحصل للآخر . كما لا يجوز أن يشتركا في صحة الحاسة وارتفاع الموانع وحصول المدرك ويتساوى حالهما في جميع ذلك ، فيدرك أحدهما ما يختص به ولا يدركه الآخر . وإذا لم يثبت تساوي الأمرين في العقول ، وكان المقدم على دفع أحدهما كالمقدم على دفع الآخر ، واستقل كون الحق مدركاً بما ذكرناه من غير توقف لأمر زائد من موجب أو متخير .

وكان القائل أن وجود العلم موقوف على فاعل متخير ، مع ما ذكرناه أن شاء فعله وإن شاء لم يفعله . كالقائل أن حصول الحي مدركاً موقوف على معنى أن وجد كان مدركاً ، وإن لم يوجد لم يكن مدركاً ، وجود ذلك موقوف فاعل متخير^(٢) .

(١) ظ : ثم لا يكون .

(٢) كذا في النسخة .

فأما من سوى بين الأمرين ، كأبي علي الجبائي وغيره وأوقف حصول الحق مدركاً على معنى ، فانه لايجدي فرقاً بينه وبين من قال في الجسم الثقيل اذا لم يكن تحته مايقبله^(١) ولافوقه مايمسكه كونه^(٢) متحر كآسفلاووجودالحركة فيه ، ونظائر هذا الالتزام مما يؤدي الى الجهالات كثيرة .

واذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد ، فالموجب له ماتجدد بحسبه ، وكان تابعاً لتجدده وهو الخبر . واذا لم يجز في العلم الذي هو فعل واحد أن يحدث عن أكثر من فاعل واحد ، وجب القطع على أن^(٣) من فعل مخبر واحد .

ولان العلم لو لم يتولد عن خبر الواحد واحتاج الى أخبار زائدة عليه ، لكان كل خبر يفرض قبل حصول العلم ، فلا بد من أحد أمرين ، أما الانتهاء الى خبر عصد^(٤) عقيه العلم وينتفى الشك وهو المطلوب ، أو اتصال الشك وتعذر العلم وقد علمنا وجوب حصوله حسب .

الحلام على ذلك : أنه لايجوز أن يتساوى جنسان^(٥) في صحة الخاصة^(٦) وارتفاع الموانع ، وحصول المدرك ، وتكامل جميع الشرائط ، فلا يتساويان في كونهما مدركين على ما ذكرت .

غير أنه يجوز أن يتساوى جنسان في نفي السهو والاعراض عمايدر كانهم سماع الخبر عن أحد جاء من بغداد ، فيعلم أحدهما ولايعلم الآخر . فان قلت : قد أخللتم بشرط ، وهو المتساوي في كمال العقل .

(١) ظ : مايقره .

(٢) ظ : كان .

(٣) ظ : أنه .

(٤) ظ : حصل .

(٥) في هامش النسخة ظ : نفسان .

(٦) ظ : الحاسة .

قلنا لك : هذه مغالطة ، لانا اذا اشترطنا كمال العقل فقد دخل في جملة العلم بالمدركات ومخبر^(١) ، فكيف يجوز أن يشترط تساويهما في العلم بمخبر الاخبار ، ثم يجوز انفراد أحدهما بذلك ، وايس يمكن أن يدعى أنا شرطنا في ذلك كون الحي مدركاً .

ولهذا فصل أصحابنا بين كون الحي مدركاً وكونه عالماً ، فقالوا : قد يكون عالماً غير مدرك ومدركاً غير عالم ، كالبهيمة والمجنون والطفل .
فاذا قيل لهم : متى كان كامل العقل وأدرك شيئاً غير ملتبس ، فلا بد من أن يكون عالماً بما فعل ، فقد وجب هاهنا عالماً مقترناً بكونه مدركاً .

قالوا : اشتراط كمال العقل اشتراط لكونه ممن يجب أن يعلم ما أدركه ، والشيء لا يكون شرطاً في نفسه . على أنا لو تجاوزنا عن هذا الموضع ، لكان بين الادراك والعلم - وان تساويا هاهنا في الوجوب والحصول - فرق واضح . وهو أن العلم قد ثبت أنه معنى من المعاني ، بدلالة كون الحي في أكثر المواضع عالماً ، مع جواز أن لا يكون عالماً ، والشروط كلها واحدة .

واذا ثبت أن العلم معنى من المعاني ، وأن كون العالم عالماً يجب عنه ، ثبت ذلك في كل موضع ، وفارق كون العالم عالماً لكونه مدركاً ، لانه لم يثبت في موضع من المواضع أن الادراك معنى . ولأن الحي يجب حصوله على هذه الحال لعله من العلل . لان كل موضع يشار اليه ، فالحال فيه متساوية في وجوب كونه مدركاً عند تكامل الشرائط ، واستحالة كونه كذلك عند اختلالهما^(٢) ، فانفصل الامر ان أحدهما من صاحبه .

(١) ظ : ومخبر الاخبار .

(٢) ظ : اختلالها .

فأما ما انتهى الفصل إليه من قوله : وإذا ثبت غناء العلم عن أمرزائد ، فالواجب له ما تجدد بحسبه فقد بينا أن كون العالم عالماً غير مستغن عن أمر زائد يوجب كونه على هذه الصفة ، فلامعنى للبناء على ذلك .

وقوله « إذا كان العلم واحداً وجب أن يكون متولداً عن خبر وافضاؤه بذلك الى الخبر الذي يحصل عنده » باطل ، لانا نعلم أن كل خبر يشار اليه من أخبار الناقلين للبلدان والامصار لو انفرد عما تقدم وتأخر عنه ، لما حصل عنده علم ولا زال به شك . فلو كان موجبا للعلم ايجاب العلم لاوجب ذلك ، متقدماً كان أو متأخراً ، مقترناً بغيره أو منفرداً .

وهذا أحد ما استدل به الشيوخ على أن الاخبار لاوجب العلم ، قالوا : لان الخبر الواحد ، أو الاخبار الكثيرة لو أوجبت العلم وهو جزء واحد ، لوجب أن يكون المتسبب الواحد حاصلًا عن أسباب كثيرة ، وهذا يجري في الفساد مجرى حصول المقدور الواحد عن قدر كثيرة .

فاذا قيل لهم : يجب عن سبب واحد عن حرف واحد من حرف الخبر . قالوا : لو كان كذلك لوجب متى انفرد هذا الحرف من باقي الحرف أن يجب عنه العلم ، وقد علمنا خلاف ذلك .

وهب أنه أمكن القول بايجاب الخبر للعلم من حيث تجدد عند ادراكه وان كنا قدينا بطلانه ، كيف يمكن أن يقال : فما حصل لنا العلم به من الجواهر المدركة ، وقد علمنا وجوب حصول ذلك عند تكامل الشروط ، كوجوب حصول العلم بمخبر الاخبار .

وليس هاهنا ما يمكن أن يسندا ايجاب العلم اليه ، الا الجوهر فان الادراك ليس بمعنى ، ولا شبهة في أن الجوهر ليس بعلة في ايجاب حال من الاحوال .

الفصل السابع

[اعتماد العقلاء على الخبر الواحد والجواب عنه]

ان قيل : قد علمنا اقدام العقلاء على التصرف عند أخبار الاحاد بحسبها فيما يتعاق بالدين والدنيا ، كما يقدمون على التصرف عند الادراك وخبر العدد الكثير ، ولا يوجد منهم من يقر ^(١) تصرفه على ما يشاعده ويتواتر الخبر به ولا يتجاوزه ، بل يتبعون أخبار الاحاد من الافعال والاحكام ، مثل ما يتبعون المشاهدة وأخبار العدد الكثير ، وقد تقدم السؤال فيما يتعلق بالدين وأمثله .

فأما ما يتعلق بالدنيا فأكثر من أن يحصى ، لتعلقها بضروب المنافع ودفع المضار المشتملة على الاكل والشرب والتكاح والخلط ، والتصرف في الاموال والنفوس والدول والممالك ، لا يفرق الملوك والرؤساء وجميع العقلاء والعلماء بين ما يرويه القواد وما تضمنته الكتب وتأتي به الرسل ، وبين ما يشاهده ولم يتواتر ^(٢) عليها الخبر به من تجهيز الحيوش ، والتولية والغزاة للامراء والعمال والغزاة والحكام واظهار المسار ، وامساك المصائب ، وتجديد البيعة ، وأخذ العهود ، ودفع الاموال ، ونقل الحرم والذخائر من بلد الى بلد .

(١) ظ : من يقصر :

(٢) ظ : وتواتر

ثم لا يوجد من الفضلاء من أنفذ أحد ثقاته الى وكيل في ناحية يستدعي منه حمل غلة، أو يأمره بابتياح ضيعة ، فيوقف^(١) الوكيل عن سماع قول من أنفذه، وكف عن انفاذ ما رسمه ، حتى يشافهه بذلك ، أو تواتر عليه من يكون خبره طريقاً للعلم على ما يذهب اليه من قال بالتواتر ، فعذر صاحبه وحمده على أن لم يقرر بماله ، هذا ما يرجع الى الوكيل .

فان قرر بانفاذ الغلة وابتياح الضيعة وعاد الذي أنفذه بذلك ، فتوقف عن تسليم الغلة وتصحيح ثمن الضيعة ، وقال : لأقدم على شيء من ذلك الا أن أشاهده ، أو يتواتر علي الخبر به ، عد ناقصاً .

لانه متى فعل ذلك فاعل وسلكه سالك ، خرج عن عادات العقلاء ، ودخل فيما ينسب لاجله الى قلة المعرفة ، أو حدوث مرض ، وهكذا من أشعره سلطانه أو بعض اخوانه لحاجة الى الاجتماع معه لأمريهم ، ثم أنفذ اليه بأحد من يعلم اختصاصه به وسكونه اليه ، فأخبره بخلوه وباستدعائه ، فتوقف عن اجابته ، وطلب ما يقطع عذره من مشاهدة أو تواتر . ونظائر ذلك كثيرة لا يأتي عليها تعداد .

فان كان جميع التصرف التابع لاختبار الاحاد تابعاً لظن أو حسبان ، لالعلم ويقين لتمام الحيلة في بعضها ، وان خاف الكذب في بعض آخر منها ، فما الفرق بين من قال ذلك ، وبين من قال مثله في التصرف التابع للادراك ، ولخبر العدد الكثير لتمام الحيلة وانكشاف الكذب في بعضها .

أما تمام الحيلة في المدركات من الوكلاء والمودعين والخزان والموثقين في الملابس والآواني والآلات والجواهر والمآكل والمشارب والحيوان وسائر

ما يتموله الناس ، اما لهلاكها ، أو فسادها ، أو الطمع في فضل قيمتها ، فأكثر من أن تحصى .

ثم لا يشعر من تمت فعليه^(١) الحيلة في البذل المدة الطويلة مع التصرف فيها والمشاركة لها ، وربما استمر ذلك ولم يعلم به ، ولعله الغالب حتى ينبيه منه ، أو يشي اليه واش ، فربما صدقه وربما كذبه واستمر استعماله لما عزم له ، أو أبذل عليه .

وقد يتم الغلط على النقاد وغيرهم ممن يفاني الامور المفتقرة الى الادراك ، ولا يعذر^(٢) ذلك الى جميع المدركات بالفساد والبس ، حتى لا يوثق بشيء منه ولا يحكم بحصول العلم عنها .

وهذه سبيل الخبر الوارد عن الخلق العظيم والعدد الكثير، لا يعلم خلقاً^(٣) اعظم ولا عدداً أكثر ولا معادة أكد، تكامل واجتمع في خبر كاجتماعه في اليهود والنصارى، والملك الذي وقع منه القتل والصلب وأنباعه ورعاياه، كلهم يخبر عما يصح أن يكون الخبر طريقاً الى العلم ، وهو ايقاع القتل والصلب بعيسى بن مريم عليهما السلام ، لانه مما يشاهد ويضطر اليه . ولم يجب لمكان ذلك وعلمنا بكذبهم، أن يعود على كل خبر خبر الخلق العظيم والعدد الكثير بالتوقف، حتى لا نثق بشيء منها، ولا نحكم على الكل بحكم البعض، فكذلك أخبار الاحاد. اللهم الا أن يكون هناك ما يختص به المشاهدة وأخبار العدد الكثير، ويكون معلوماً لا يمكن ادعاء مثله في أخبار الاحاد فيما^(٤) هو .

الكلام على ذلك : أما ما تضمنه هذا الفصل من ذكر العمل على أخبار

(١) كذا في النسخة وامل : عليه .

(٢) ظ : يبدو .

(٣) ظ : خلق ، وكذا عدد .

(٤) ظ : فما هو ؟

الاحاد في العقليات والشرعيات، فقد بينا عند الكلام في الفصل الرابع من هذه المسائل ، عند ذكره العمل على خبر الوكيل في العقد والابتياح ، وعلى خبر الزوجة في الطهر والحيض وما أشبه ذلك .

أن هذا الجنس من الكلام انما يصلح أن يعتمد على من أحال العمل على أخبار الاحاد ، وعلى ما لا يوجب العلم من الاخبار ، فأما من جوز ذلك فيقطع عليه من الموضع الذي دل الدليل عليه فيه ومنع منه ، بحيث لم يدل الدليل عليه ، فلا يكون هذا الكلام حجاً له وقدحاً في مذهبه .

وبينا أيضاً أنه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل على أخبار الاحاد في الشريعة ، بحيث وقع الاختلاف على هذه المواضع بالقياس ، ويجمع بين الامرين بعلّة تحرز وتعين .

وبينا أيضاً أنه لا يمكن دخول موضع الخلاف في تلك الجملة ، على أنه تفصيل لها . ولا معنى لاعادة ما مضى .

وأجود ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وأقوى شبهة : انه اذا وجب في العقل العمل على خبر من أئدرنا بسبع في طريق ، أو لصوص ، أو ماجرى مجرى ذلك من المضار الدنيوية ، ووجب التحرز من هذه المضار وتجنبها بقول من لا يؤمن كذبه ، حتى يكون مذموماً من اطرح العمل بها مع خوف المضرة ، والا^(١) لاوجب أيضاً العمل على قول من خبرنا عن الرسول ، لانا لانأمن في اهمال العمل به المضرة .

والاوجب^(٢) على سبيل التحرز من المضار العمل على هذه الاخبار على الوجه الذي هو أوكد مما تقدم ذكره . لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الآخرة

(١) الظاهر زيادة « والا » .

(٢) ظ . ولا وجب .

دائمة، والتحرز من الضرر الدائم أقوى وأرجب من التحرز من الضرر المنقطع.
والجواب عن هذه الشبهة وإن كانت لم تمض في جملة المسائل : أنا نأمن
فيما خبرنا به الواحد الذي لا نعلم صدقه، ولادل دليل قاطع يوجب العلم عن^(١)
أن يعمل عند خبره ، أن يكون فيما أخبرنا به علينا ضرر ديني ، لأنه لو كان كذلك
لوجب في كلمة^(٢) الله تعالى أن يعلمنا ويدانا على هذا الفعل الذي يستحق به
العقاب ، لأنه مما لا يمكن العمل به عقلاً ولا يعلم كذلك إلا سماعاً .

ولا طريق إلى ذلك إلا بخبر يوجب العلم والقطع على صدق رواية^(٣)
أو خبر ، وإن كان يوجب الظن رواية^(٤) ، فقد نصب دليل يوجب العلم على لزوم
العمل به فلما فقدنا هذين الطريقين علمنا فيما خبرنا به الواحد الذي تقدمت
صفة .

وهذا الذي ذكرناه مما لا بد منه عندنا وعند خصومنا المحصلين في هذه
المسألة ، لأنهم يوافقونا على أن العمل لا بد من أن يكون تابعاً للعلم ، فتارة
يكون تابعاً للعلم بصدق الراوي ، وأخرى يكون تابعاً بوجوب العمل على قوله ،
ويعترفون بأن العمل إذا خلا عن علم على أحد الوجهين اللذين ذكرهما لم
يصح ، لأنه لا يأمن المقدم عليه أن يكون قبيحاً ، وإنما يأمن بالعلم دون الظن .
على أن من تعلق بهذه الطريقة في وجوب العمل على أخبار الشريعة
لا يمكنه أن يستدل بما ذكرناه على وجوب قبول جميع أخبار الشريعة ، لأن
فيها ما لامضره في ترك العمل ، كالأباحة المتضمنة للأباحة الخارجة عن الخطر
والإيجاب .

(١) ظ : على .

(٢) ظ : حكمة .

(٣) ظ : راويه .

(٤) الظاهر زيادة « راوية » .

ثم نعود على ما انتهى صاحب المسائل اليه كلامه ، فانه قد صرح بفرضه في ذكر ما يعمل عليه من أخبار الاحاد في الدين أو الدنيا ، لانه قال بعد أن عدد ما يعمل فيه على أخبار الاحاد فان كان جميع التصرف التابع لأخبار الاحاد تابعاً لظن وحسبان لا لعلم و يقين ، لتمام الحيلة فسي بعضها وانكشاف الكذب في بعض آخر منها .

فما الفرق بين من قال مثله في التصرف التابع للدراك، وللخير ^(١) العدد الكثير لتمام الحيلة وانكشاف المين والكذب في بعضها، وذكر ما يذله الخزان من الالات والثياب، ثم ذكر خبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح عليه السلام وصلبه .

وهذا كما تراه تصریح منه بأن العمل في جميع ما عدده عمل بعلم و يقين، وأن تلك الاخبار التي وقع العمل عندما أوجبت العلم لا الظن ، ولهذا ألحقها بالعمل عند طرق الادراك .

واعتذر فيها بما يعتذر للدراك، وأن انكشاف كذب بعض الادراك لا يوجب الشك في جميعه .

والكلام على هذا : ان ما نعلم أن العمل في المواضع التي ذكرها بأخبار الاحاد فيما يتعلق بدين أو بدنيا واقع مع الظن بصدق المخبر، لامع العلم بصدقه والقطع عليه بأمر واضح جلي نعلمه من أنفسنا ضرورة ، ولانحتاج فيه الى انكشاف الحيلة فيما أخبرنا به ، وأن ذلك مما يعتمد أيضاً ، وسنبيته فيما بعد بعون الله ومشيته .

وهو أن أحدنا يعلم من نفسه ضرورة، اذا أخبره وكيله بعقده له على حرة، أو ابتاع أمة، وكذلك اذا أخبرته زوجته بحيضها أو طهرها، أو جاءه رسول بكتاب

صديقه أو أميره ، أنه مجوز أن يكون الامر فيما خبر به بخلاف الخبر ، وان كان ظنه الى الصدق أميل ومن جهته أقرب .

ويفرق بين ذلك وبين ما يعلمه قاطعاً عليه واثقاً به، فرقاً ضرورياً لا يشبهه على عاقل ، حتى لو قال له قائل : انت موفق ^(١) قاطع على هذا الخبر الذي عملت عليه، وتجربته مجرى الاخبار المتواترة، توجب ^(٢) العلم عن البلدان والامصار والحوادث الكبار بقابل ^(٣)، بل فيه ^(٤) ما أنا قاطع ولا موقف، بل مجوز للصدق والكذب، وان كنت بالظن الى جهة الصدق أقرب، وما يعلمه العقلاء من نفوسهم ضرورة ، فلا ينبغي أن يقع فيه مناظرة .

فمن ادعى تساوي حال من ذكرناه لحال من يعلم شيئاً عند الادراك وزوال كل شبهة فيه ولبس ، أو يعلم بالاخبار المتواترة . فقد كابرنا باتمام الحيلة التي ينكشف الامر عنها. فهو أيضاً وجه يعتمد في هذا الموضع، وان كان ماذكرناه أوضح وأولى .

وتقريب هذا الكلام: أنه لا موضع من هذه المواضع التي عملنا فيها على اخبار الاحاد الا ونحن نجوز أن ينكشف عاقبة الامر عن كذب المخبر ، ولا نأمن من ذلك البتة كما نأمنه مع العلم اليقين، وليس كذلك العلم التابع للادراك أو الحاصل عند التواتر ، لانا لانجوز ألبتة فيما علمناه عند الادراك ، ولا لبس ولا شبهة أن ينكشف عن خلاف وكلاء ^(٥) في الاخبار المتواترة .

فأما ماعده من تمام الحيل وانكشاف الكذب فيما يتعلق بالادراك ، فمما

(١) ظ : موقف

(٢) ظ : التي توجب

(٣) ظ : لقال :

(٤) الظاهر زيادة «فيه»

(٥) ظ : وكذا

لا يطمئن على ما ذكرناه ، لأن كل موضع يشار اليه من ذلك ، لم يخلص من شبهة
أوسيب التباس ، أو فرق بين جملة وتفصيل ، ولا يخرج الإدراك مع كل ذلك
من أن يكون طريقاً الى العلم اليقين عند ارتفاع كل شبهة ولبس .
ألا ترى أن الخزان وأصحاب الودائع إنما يتم لهم ابدال شيء بغيره لامن
الملابس ^(١) والالات لاسباب معروفة :

منها: ان الإدراك في كثير من هذه المواضع انما يحصل عند العلم بالجملة
دون التفصيل ، وليس يجب في كل عالم بالجملة أن يكون عالماً بتفصيلها .
ومنها: أن كثيراً من العلوم الضرورية قد ينسى مع تطاول الدهر ، فلا يمتنع
أن يخفى على صاحب الثوب مع طول العهد ابداله ثوبه ، لأن تفاصيل صفات
ثوبه قد انساها مع تراخي المدة .

ومنها : أن الشيء قد تخفى صفاته على تفصيلها اذا ادرك من أدنى بعد ،
أو قل تأمل صاحبه له وتصفح لحواله وصفاته ، ولهذا تجد كثيراً ممن يبذل ^(٢)
عليه ثوب بغيره يخفى عليه اذا عرضه عليه خازنه من بعيد وقربه منه عرفه ،
وكذلك يلبس عليه اذا لم يتصفح ولم تحمله الاسترابة على التفقد والتأمل ، فمتى
استراب وتأمل لم يخف عليه ، ومن هذا الذي يستحسن أن يبقى الثقة عن علوم
الإدراك كلها ، لاجل ما حله يتم في بعضها واحد الأمرين متميز من صاحبه .
فأما استشهاده على أن الخلق العظيم قد يجوز أن يخبروا بما ينكشف عن
كذب ، وتخبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح عليه السلام وصلبه ، فمما لا يشبهه
حتى يحتاج به في هذا الموضع . وقد تبين في الكتب ما يزيل هذه الشبهة
الضعيفة ، وجماته .

(١) ظ : بغيره من الملابس

(٢) ظ : يبذل

أنه أولا غير مسلم أن شروط الخبر المتواتر حاصلة في اليهود والنصارى لان من شرطه اذا لم يخبرنا من سمعنا الخبر من جهته عن مشاهدة .
وانما خبرونا عن قوم مع طول العهد وتراخي الزمان ، أن تعلم ^(١) أن صفات من خبرت عنه الجماعة التي لقيناها مساوية لصفات من لقيناها وتلقينا الخبر عنه .

وهذا لا طريق اليه أبداً وخبر ^(٢) اليهود والنصارى، لانه غير منكر أن يكونوا انقضوا في بعض الازمان الخالية، أو خبروا في الاصل عن عدد قليل .
ولا يمكن أن يطل شذوذ أسلافهم وحدوث خبرهم، بما يطل به مثل ذلك في نقل المسلمين، قد تبينوا المفترض اليهود في بعض الاوقات .

وأن النصارى يعترفوا ^(٣) كل شيء يروونه الى التلاميذ الذين هم قلة في الاصل، على أن تواترها ولاي ^(٤) اذا سلم من كل قدح، فانما يقتضي أن هناك مقتولا مصلوباً وقد كان ذلك . وانما الشبهة في أنه المسيح ^(٥) لم يكن مخالطاً للقوم وملاقياً لهم .

ولهذا رووا أنهم رجعوا عند قتله في تعيينه الى أحدهم، فأشير ^(٥) لهم الى غيره حتى قتلوه .

وقيل أيضاً: ان المقتول تتغير حاله وتستحيل أوصافه ، فلا ينكر أن يشبهه مع القتل المشخص بغيره .

(١) ظ: أن نعلم .

(٢) ظ: في خبر .

(٣) ظ: يعزوا .

(٤) كذا في النسخة، ولعل الصحيح: هؤلاء .

(٥) ظ: فشيبه لهم .

وقيل أيضاً : ان المصلوب لاجل بعده عن العيون وتعذر التفقد والتأمل فيه، لا يمتنع أن يشتبه لسواه . وهذا واضح وغير موجب أن يتعدى الشك فيه الى المواضع الخالية من أسبابه .

الفصل الثامن

[اعتماد أهل اللغة على الخبر الواحد والجواب عنه]

ما الذي يجيب به من سئل عما في الكتب المعمولة في اللغة من الالفاظ والاسماء التي لا يعرفها العامة وكثير من الخاصة ؟ لغرابتها وقلّة سماعها ، والمتداول لاستعمالها والاستشهاد بها في تفسير غريب الحديث، وغير ذلك من الامور المتعلقة بالدين .

وهل اضافتها الى لغة العرب معلوم أو مظنون؟ فان كان معلوماً مع أن الذي تضمنه الكتب من ذكر روايتها آحاد، كالاصمعي وأبي زيد ومن يجري مجراه. وهذه سبيل ما يذكر فيه مما يستشهد به عليها من أبيات الشعر في أنه مأخوذ عن آحاد وليس فيه تواتر .

وما الفرق بينه وبين ما تضمنه الكتب المعمولة في الفقه من الاحكام و اضافتها الى الائمة عليهم السلام، ومن يشتمل على ذكره من الرواة أضعاف من يشتمل عليه كتب اللغة .

وهذه المحنة بيننا وبين من أبى ذلك ورده ودفعه ، فان الجميع موجود وظاهر من يشتمل على ذكره كتب الفقه، في العدالة والنزاهة والتدين والتنسك

والتحفظ من الكذب، وممايتهم ، أشرف وأمثل من غيرهم ، مع مدح الائمة لهم وحسن الثناء عليهم، وذلك غير موجود^(١) من سواهم .
ومتى ادعى التواتر وحصول العلم بأحد الامرين، أمكن مثله في الآخر وعلم ما في القروع^(٢) الى هذه الدعوى ، وأنها لا تحصل الا مع تعذر الفرق وامتناعه .

وان كان مظنوناً فكيف استجازت علماء الامة بأسرها الاقدام على ما لا يؤمن كونه كذباً ، والاستشهاد به في تفاسيرها وأحكامها، والمشكل من روايتها والمتشابه من ظواهرها ، وذلك ان لم يكن معلوماً وكان مظنوناً لم يعرف لم يقع موقعه. هذا بعيد في صفتها ومستكر في نفسها .

وان كان بينهما فرق معلوم في كتب اللغة ونفيه عن كتب الفقه ، فما ذلك الفرق الذي يوجب العلم بأحدهما وفقده عن الآخر .

فان قلنا: اعتماد الامة عليها في تفاسيرها وأحكامها يدل على علمهم بها ، وليس ذلك موجوداً في كتب الفقه التي ذكرتوها .

كان له أن يقول : عمل الامة بها بما^(٣) لا يجوز أن يصدر الا عن حجة يعرفها آحادها وجملتها، لان اللغة غير مأخوذة بالقياس والرأي، ولا بد فيها من نقل واستعمال ، واذا لم يكن معها اذا استقرى^(٤) حالها الى^(٥) الرجوع الى ما ذكرناه من القزع الى كتب اللغة التي وصفنا حالها .

(١) ظ: فيمن .

(٢) ظ: القزع .

(٣) ظ: ما .

(٤) في هامش النسخة: استقرى .

(٥) ظ: الا .

فقد صار عمل الامة واجماعها ثابتاً في الرجوع الى أخبار الاحاد والفرع اليها فيما يوجب العلم والعمل . واذا كان ما يشتمل عليه كتب الفقه من الرواة أزيد حالا في العذر والنزاهة مما يشتمل عليه كتب اللغة، كان حكمها في باب العلم والعمل أكد .

وان أقمنا على القول بأن الجميع مظنون غير معلوم مع ما تقدم .
كان له أن يقول: ما حكموا بمثل ذلك في سائر ماتضمنه الكتب من أنساب وأشعار ودواوين، وتفصيل قصائدها وأبياتها وألفاظها، ومن مذاهب وآراء في أصول الديانات وفروعها؛ ولا يحسن منا الخبر عنها . فلا يطلق في بيت من الشعر أن قائلاً^(١)، وفي مذهب من المذاهب أن ذاهباً ذهب اليه بـلا تعلق ذلك بشرط، كما نفعل فيما لا نفعله^(٢)، فنقول: روي عن فلان كذا، وحكي أن فلاناً قائل بكذا، حتى يجيب ذلك في كل تفصيل .

وما الفرق بين من أقدم على هذا القول وبين من أقدم على مثله في جمل الامور التي فصلناها وقال كثيرة ذكرها وجريانها على ألسن الناس، وحفظهم لها عن ناقلها، بل عمن حفظها .

والاصل في نقل الجملة والتفصيل واحد، فان كانت الجملة معلومة فالتفصيل معلوم، وان كانت مظنونة فالتفصيل تابع لها، لانه لم يفارقها، ولاداعي الى نقل الجملة دون تفصيلها .

الكلام على ذلك : أما اللغة العربية ففيها ما هو معلوم مقطوع على أنه لغة للقوم ومن موضوعهم، وفيها ما هو مظنون ومشتبه ملتبس .
وما هو معلوم منها فترتب أحوال الناس فيه ، فمنه ما يعلمه كل أحد خاصياً

(١) ظ: قائلاً قال به .

(٢) ظ: نعلمه .

أو عامياً بالسير مخالطة ، ومنه ما يحتاج تناء^(١) في المخالطة وقراءة الكتب وسماع الروايات الى غايات بعيدة . ومنه ما يتوسط بين هذين الطريقين بحسب التوسط في المخالطة .

وقد علمنا أن كل عاقل اختلط بعض الاختلاط بأهل اللغة العربية، يعلم ضرورة أن هذه اللغة تسمية^(٢) الحائط بالجدار والسيف بالحسام، وإن لم يعلم دقائق اللغة وغوامضها . ومن لم يقف على هذا الحد وزادت مخالطته وسماعه وقراءته، علم ما هو أكثر من ذلك .

وعلى هذا الى أن ينتهي الى علم سرائر اللغة وكوامنها ، فانه موقوف على من استوفى شروط المخالطة كلها ، وبلغ في القراءة وسماع الروايات الى الغاية القصوى .

فأما المظنون فهو مارواه الواحد ولم يجمع باقي أهل اللغة عليه ، فانهم أبداً يقولون في كتبهم: هذا تفرد بروايته فلان، ولم يسمع الا من جهته. والمشتبه هو الذي اختلف فيه علماء أهل اللغة ، فروى بعضهم شيئاً ، وروى آخرون خلافه .

ولامعول في أن أهل اللغة يستشهدون في كتبهم بالبيت من الشعر الذي لا يقال باضافته الى شاعره . ولو علمت أيضاً الاضافة لما وثق في اضافته الى لغة جماعة العرب بقول الشاعر الواحد، لان ذلك لمن فعله من أهل الكتب والتصنيف لا يدل على أنهم أوردوه احتجاجاً وتطرقاً الى العلم.

بل يجري ذلك مجرى من روى ودون في الكتب وخلد في المصنفات خير الهجرة وبدر وحنين، والصلاة الى القبلة، وصوم شهر رمضان، وما أشبهه

(١) ظ: الى تناء .

(٢) - .

من الامور المعلومة .

ومعلوم أن الروايات المصنفة في ذلك ليست بحجة فيه ، لانها كلها مما يوجب الظن، وهذه أمور مقطوع عليها ومعلومة، لامجال للريب في قال (١)

أكثر الناس انه ضروري .

ألا ترى أنهم يستشهدون على أن الجدار في اللغة الحائط ، والحسام السيف بيت من الشعر. ولوقيل للمستشهد بالبيت: من أين علمت أن هذا من لغة العرب وقطعت على ذلك؟ مارجع الى هذا البيت وأمثاله ، بل عول على العلم الذي لا ريب فيه .

واذا ثبت هذه الجملة فمن (٢) للسائل أن أهل التفسير استشهدوا في معاني القرآن العقلية وأحكامه الفقهية بأبيات شعر ، لاحجة في تفسيرهم لمأفروه ، الا ما أنشدوه . والصحيح أنهم ما فسرُوا شيئاً من المعاني على سبيل القطع والبتات، الا بأمور معلومة ضرورة لهم أنها من اللغة ، وانما أنشدوا البيت والبيتين في ذلك لاعلى سبيل الاحتجاج، بل على الوجه الذي ذكرناه .

وكيف يعتقد في قوم عقلاء أنهم عولوا في تفسير معنى يقطعون عليه وأنه المراد على ما هو مظنون غير مقطوع به ؟

وانما لم يظهر لكل أحد في معاني القرآن ومشكل الحديث أنه مطابق لما يفسر به في لغة العرب ، على وجه لا يتطرق الشك عليه ، لان العلم بذلك والقطع عليه يحتاج الى ضرب من المخالطة ، اذا لم تحصل فلا تحصل ثمرتها .

وهكذا القول في غير اللغة من الاخبار التي أشرنا الى القول فيها ومذاهب

(١) ظ: قول .

(٢) ظ: فمن أين للسائل .

المتكلمين والفقهاء وموضوعاتهم . فان بالمخالطة يعلم منها ضرورة ما لا يعلم كذلك مع عدم المخالطة .

ولم يبق بعد هذا الا أن يقال : ومن أين يعلم من خالط أهل اللغة غاية المخالطة لانتهم على القطع، وهو مع أنهم مخالطة انما يحصل على رواية أبي زيد والاصمعي وفلان وفلان، ومافي هؤلاء من يوجب خبره العلم .

والجواب عن ذلك أن يقال: ومن أين يعلم علماً قاطعاً الهجرة والغزوات الظاهرة والامور الشائعة، وان قربت مخالطته لأهل الاخبار وانما يرجع الى رواية أبي مخنف والواقدي وفلان وفلان. ومن أين يعلم البلدان ولم يشاهدها؟ وانما يرجع الى قول ملاح أرجمال .

فاذا قيل : أبو مخنف والواقدي انما رويـا بأسانيد متصلة معينة هذه الحوادث، ولا معقول في العلم الحاصل عليهم ، بل على الشائع الواقع انذي لا يمكن تعيينه .

قلنا : مثل ذلك في الاصمعي وأبي زيد. ولوقيل لاحد انا ^(١) : عيّن على جهة يمكن وطريق ثقتك بأن في لغة العرب أن الحسام السيف ، لم يقدر على ذلك كما لا يقدر من قيل له: عيّن على جهة يمكن ^(٢) في البلدان والامصار . وقد بينا فيما سلف من الكلام على هذه الفصول أن تعذر تفصيل طريق العلم، هو الامارة على قوته وعدم الريب فيه .

وبعد : فلو صرنا الى ما استضعف في خلال الفصل ، من أن تفسير القرآن والسنة، قديكون بما هو غير معلوم ولا مقطوع عليه أنه من اللغة، لكنه مظنون لم يثمر ذلك فساداً، لانه غير ممتنع أن نتعبد بقبول أخبار الاحاد، واستعمال طريق

(١) ظ: لاحدنا .

(٢) ظ: يمكن العلم في .

الظن في تفسير حكم قرآن أوسنة، بعد أن يكون ذلك الحكم ممايجوز القول باختلاف العبادة فيه، وأن يختلف تكليف المكلفين فيه، بحسب اختلافهم في ظنونهم .

وهذا انما يسوغ في التحليل والتحريم الشرعي وماأشبهه، لانه غيرممتنع أن يكون عبادة زيد في شيء بعينه التحريم بشرط اجتهاده، وعبادة عمرو التحليل . ولايسوغ ذلك في صفات الله تعالى، وممايجوز عليه ومالايجوز، لان ذلك ممالايمكن اختلاف العبادة فيه على وجه ولاسبب .

وهل استعمال أخبار الاحاد الموجبة للظن في تفسير أحكام القرآن أو السنة، الاكتصيص القرآن أوالسنة بأخبار الاحاد؟ والنسخ أيضاً لهما بأخبار الاحاد؟

واذا كان التخصيص والنسخ بأخبار الاحاد جائزين عقلا، وأوجب أكثر الناس التخصيص بأخبار الاحاد وتوقف عن النسخ ، فما المانع من تفسير الاحكام بمايرجع الى آحاد الاخبار عن أمل اللغة اذا دل الدليل على ذلك . ويمكن أن يتطرق الى صحة هذه الطريقة : بأن علماء الامة في سالف وآنف سلكوا ذلك من غيرتوقف عنه فصار اجماعاً ، وهذا لايجد مثله في العمل بأخبار الاحاد في الشريعة ، لانها مسألة خلاف بين العلماء . ولو حصل الاتباق على ذلك في الشريعة أيضاً لتساوى الامران .

الفصل التاسع

[اثبات حجية خبر الواحد من طريق اللطف والجواب عنه]

إذا كان المعجز الذي يظهره الله تعالى على يد الرسول ، يدل على صدقه فيما يؤديه عنه ، لانه قائم مقام التصديق بالقول، وكان الذي يدل على عصمته تمام الفرض^(١) ببعثته ، وهو أن يكون من بعث اليهم أقرب الى القبول منه والسكون الى قوله .

وبينا ذلك على قوائنا باللطف ووجوبه ، وأن ما يكون المكلف معه أقرب الى فعل ما كلفه في الوجوب كالتمكين؛ لافرق^(٢) في القبح بين المنع بما يمكن به من الفعل، وبين^(٣) ما يكون معه أقرب الى فعله .

وإذا ثبت هذا ولم يسع في الحكمة وحسن التدبير أن يبعث الله تعالى الى خلقه من ليس بمعصوم ، فيكون ممن يجوز أن يؤدي ما حمله ويجوز أن لا يؤديه، لكنه متى كان صادقاً فيما يؤديه وطريقاً الى العلم بصحته، لمكان المعجز

(١) ظ: وكان تمام الفرض ببعثته هو أن الخ .

(٢) ظ: ولا .

(٣) ظ: وبين منع ما .

الظاهر على يده ، فما الذي يسوغ ذلك في حكمة الرسول وحسن تدبيره ، حتى ينفذ الى من بعد عنه ولم يشاهد، من ليس بمعصوم يخبرهم عنه ويدعوهم الى الله تعالى، الى^(١) قبول ماتضمنه خبره عن الرسول. ويجوز أن يؤدي ذلك وأن لا يؤديه ، لكنهم متى أدوا كانوا طريقاً الى العلم لتواترهم، وتكليف الكل متساوي، وما يلزم من ازاحة علمهم وقطع عذرهم متماثل .

فان قلنا: ان الرسول اذا كان مبعوثاً الى الجميع، وكان من وراء من يبعثه مراعيأ له ومتداركاً لما يقع منه من الخلل والتفريط، كان في الحكم بخبر الكل داعياً لهم وان لم يشاهدوه ويشافهوه بالخبر والدعاء .

كان لقائل أن يقول مثل ذلك في الله تعالى ، لانه رب الكل والهمهم ومن ينفذه اليهم يراعيهم ، ويتدارك ما يقع فيه الخلل والتفريط منهم ، فهو في حكم المخبر للكل والداعي اليهم ، وان لم نشاهده وشافهم^(٢) بالخبر والدعاء .

هذا ان كان ما ذكرناه من عصمة الداعي مما يقتضي العقول عموم كونه لطفأ في حق سائر المكلفين . فأما ان كان مما يختلف حالهم فيه ، فيكون منهم من دعاء المعصوم وخبره ، يكون معه أقرب الى القبول ، ومنهم من يتساوى في دعائه وقبوله المعصوم وغيره ، لم يكن الى وجوب عصمة الرسول طريق في العقل ، وكان كسائر اللطاف التي يختلف حالها ، ويقف العلم بها على السمع، وهذا مما لانقول له .

وان سويننا بين الرسول ، وبين من ينفذ من قبله الى من بعد عنه في العصمة ، وصرنا الى ما يحكى عن بعض أصحابنا . كان له أن يقول : فما الطريق الذي يعلم به من ينفذون اليهم عصمتهم ؟

(١) ظ: والى .

(٢) ظ : وان لم يشاهدوه ويشافهم .

فان قلتم بالمعجزات حسب ، أضفتهم^(١) الى وجوب عصمتهم وجوب ظهور المعجزات على أيديهم .

وان قلتم بالتواتر عاد السؤال المتقدم عليكم ، وقيل لكم : لو ساغ وحسن فزائر^(٢) واحداً أن تزاح علة المكلفين فيه بمن يجوز أن يخبر به ، ويجوز أن لا يخبر به ويدعو اليه وهو غير معصوم ، لساغ وحسن في سائر الامور .

وكان له أن يقول لنا : أين المعصومون الذين ينقطع بهم عذر المكلفين في عصرنا هذا في كل بلد ونائية ، حتى يحسن ادامة تكليفهم .

فان قلنا : لم نؤت في ذلك الامن قبل نفوسنا ومن سوء اختيارنا ، ولانعلم من مغيب أحوالنا .

كان له أن يقول : اذا حسن أن تزاح عنكم لاجل سوء اختياركم ، وما ذكرتموه من أحوالكم بما لو بدأ به ، أوفعل مع ارتفاع ذلك من جهتكم ، لكان قبيحاً منافياً للحكمة وحسن التدبير ، فلم لا يجوز في بعض أمم الانبياء مثل ما حصل منكم ، أو علم من أحوالكم ؟

فيحسن منه تعالى لاجل ذلك أن يرسل اليهم من يجوز أن يبلغ ويجوز أن لا يبلغ معصوماً ، ولو بدأ بذلك أوقفنا ما حصل منهم وعلم من حالهم القبح . وكان له أيضاً أن يقول : ما أنكرتم أن تحسن اراحة علتكم الان ، لكان ما ذكرتموه من أنكم أتيتم فيه من قبل نفوسكم وسوء اختياركم ، بالروايات عن تقدم عن أئمتكم وعن امام عصركم ، لعلمنا بدوام التكليف علينا ، وفقدنا لقوم معصوم يشافهنا ، فيوسط بيننا وبين امام عصرنا^(٣) من تقدم من أئمتنا ، وفقد

(١) ظ: أضفت .

(٢) كذا في النسخة .

(٣) ظ : ومن .

التواتر وظواهر القرآن في كل ما يلزمنا ويجب علينا . واذا ثبت بذلك لم يبق بعده الا الروايات المتداولة بيننا .

الكلام على ذلك : اعلم أنه تعالى اذا علم أن في مقدار^(١) عباده أفعالا ، متى وجدت أوقعت^(٢) منهم أفعال واجبة في العقل ، ومتى لم يفعلوها لم تقع منهم تلك الافعال الواجبة ، فلا بد من اعلامهم بذلك ليفعلوه ، لان ما لا يقع الواجب الاعمه يجب في العقل كوجوبه .

وكذلك اذا علم من جملة مقدوراتهم ما اذا وقع منهم وجدت أفعال قبيحة من جهتهم لا توجد متى لم يقع ما ذكرناه فلا بد من اشعارهم بذلك ، لان ما يقع القبيح عنده ، ولولاه لم يقع لا يكون الا قبيحاً ، ويجب اجتنابه والامتناع منه . واذا كان المكلفون لا يعرفون بعقولهم صفة ما لا يقع الواجب أو القبيح عنده والتمييز بينه وبين غيره ، فواجب على الله تعالى المكلف لهم المعرض للثواب والنفع أن يعلمهم بما ذكرناه ، كما يجب أن يمسكهم ويزيح عنهم بالاسباب وغيرها .

واذا لم يجز أن يعلمهم ذلك باضطرار ، لانه لا يمتنع أن يتعلق كون هذه الافعال مصلحة لنا ، بأن يكون العلم بصفاتهما يرجع الى اختيارنا ، كما نقوله في المعرفة بالله تعالى .

وأن كونها مطلقاً موقوف على أفعالنا ، ولا تقوم الضرورة مقام الاختيار ، فلا بد من وجوب ارسال من يعلمهم بذلك .

ولهذا نقول : ان بعثة الرسول من كان فرض بها ما ذكرنا ، فان وجوبها تابع لحسنها ، ولا بد من أن يكون المرسل لتعريف هذه المصالح ممن يعلم

(١) ظ : مقدور .

(٢) ظ : وقعت .

من حاله أن يؤدي ما حمله من الرسالة ، لان ازالة العلة كما أوجب الارسال التعريف فهو موجب للعلم بأنه يؤدي .

ألا ترى أن بعثته لا يؤدي في ارتفاع ازالة العلة ، كترك البعثة في تفويت العلم بالمسامح^(١) . وأيضاً فان ارسال من لا يؤدي عبث ، لان الغرض في البعثة الاداء والتعريف .

وانما نقول على المذهب الصحيح لابد من أن يكون الرسول في الاداء يخصه على طريق التبعية ، لان الغرض المقصود هو الاول . وانما أوجبنا شيئاً يرجع الى الرسول ، لفساد أن يجب عليه ما لا يوجد لوجوبه ، ولا يجوز أن يجب على زيد مصالح عمرو .

واذالم يتم الغرض المقصود في ارسال كان عبثاً ، ولا يجري ذلك مجرى تكليف الله تعالى من علم أنه يكفر ، لان الغرض في التكليف هو التعريض لاستحقاق الثواب ، لا الوصول اليه بالتكليف قد حصل الغرض . وليس كذلك تكليف النبوة ، لان الغرض^(٢) فيها هو اعلام المكلفين مصالحهم وما لا يتم تكليفهم الابه .

فان قيل : جوزوا أن يكون في معلومه تعالى أن كل من أرسله لا يؤدي ما حمله من التعريف الذي أشرت اليه .

فان قلتم : لأبدأن يكون في معلومه أن يؤدي . قيل : ومن أين أنه لابد من ذلك ؟ وما الدليل عليه ؟

قلنا : يمتنع فرضاً وتقديراً أن يكون في معلومه تعالى ، أن كل من بعثه لتعريف المصالح لا يؤدي عنه ، لكن ذلك من كان في المعلوم ، مضافاً الى علمه

(١) ظ : بالمصالح .

(٢) ظ : الغرض .

بمصالح وبمفاسد من جملة أفعال العباد ، قبح تكليفهم العقلي ووجب اسقاطه عنهم ، لانه قبيح أن يكلفهم ولايزيح عنهم ، واذا كان طريق اراحة العلة مسدوداً قبح التكليف .

فان قيل : ألاجاز تكليفهم وجرى مجرى حسن تكليف من لالطف له . قلنا : الفرق بين الامرين ، أن من لالطف ^(١) قد أزيحت ، ولم يذخر عنه شيء به يتم يمكنه . ومن لم يطلع على مصالحه ومفاسده لم تزخ علة ، وفاته مصلحته يرجع لا يتعلق به ، ولا صنع له فيه .

واذا صحت هذه الجملة ووجب الارسال على ما ذكرناه ، فلا بد أيضاً مما لا يتم في الغرض في الارسال الابيه ، وهو الدلالة على صدق الرسول فيما يؤديه ، لان قوله لا يكون طريقاً الى العلم بما تحمله ، الامن الوجه الذي ذكرناه . ولهذا قلنا انه لا بد من اظهار المعجز على يديه ، ليكون جاريماً مجرى تصديقه تعالى له في دعواه عليه بالقبول ، كما لو صدقه نطقاً لوجب أن يكون صادقاً ، والا قبح التصديق ، وكذلك اذا صدقه فعلاً .

واذا كان الرسول مبعوثاً الى قوم بأعيانهم يصح أن يسمعوها بالمشافهة منه أداه ، ولم تتعلق الرسالة بمن بعد ونأى في أطراف البلاد ، الا ^(٢) بمن نأى من الاخلاف ، لم يجب سوى الاداء اليهم ، ولم يتعلق بهم أداء الى غيرهم . وان كانت الرسالة الى من غاب وشهدو بعد وقرب ومن وجد ومن سيوجد ، فلا بد من أن يكون المؤدي عن الرسول الى من بعد في أطراف البلاد ، ومن لعله يوجد من الاعقاب من المعلوم من حاله أنه يؤدي .

(١) ظ : لالطف له قد أزيحت علة .

(٢) ظ : ولا .

انا لوجوزنا على ما ذكرناه الا يؤدي لم يكن اليه ^(١) الله تعالى مزيجاً لعله من بعدت داره من المكلفين في الاعلام بمصالحهم فيما بعثه الرسول ، وأن يكون المعلوم أنه يؤدي يوجب أيضاً أن يكون من المعلوم وقوع الاداء الذي ذكرناه ، لانه لافرق بين الامرين فيما يقتضيه التكليف .

فان قيل : جوزوا أن يكون المؤدي عن الرسول الى أطراف البلاد من ^(٢) لا يجوز أن لا يؤدي ، ومتى أخل بالاداء تلاقيه الرسول : اما بنفسه ، أربمؤد يقع منه الاداء .

قلنا : هذا يوجب أن يكون المكلفون ما أزيحت عنهم في التكليف طول المدة التي فاتهم فيها هذا الاعلام ، ويقتضي أن يكون تكليفهم النبي في تلك الاحوال قبيحاً .

فان قيل : وكيف لا يلزمكم ^(٣) ذلك في الزمان المتراخي بين صدع الرسول بالرسالة ، وبين وصول الاداء الى من نأى في البلاد البعيدة .

قلنا : أول ما نقوله أنه لا يجوز أن تكون أحوال المكلفين في الشرق والغرب فيما يكون هو مصلحة أو مفسدة من أفعالهم متساوية ، لانهم لو استوا في ذلك لوجب اعلام الجميع بصفات هذه الافعال في حال واحدة ، وكان يجب ارسال رسل كثيرين بعدد البلاد حتى يكون الاداء في وقت واحد .

واذا وجد الرسول واحداً ، وذكر أن شريعته تلزم القريب والبعيد ، فلا بد من أن يعلم أن أحوالهم في المصالح تترتب على أن الصفات التي نبه عليها من أفعاله متعجلة ، ومن كان بعيد الدار وفي بعد فبحسب بعده ومسافة امكن

(١) ظ : زيادة « اليه » .

(٢) ظ : ممن يجوز .

(٣) ظ : ويلزمكم

وصول الاداء اليه ، ومن كان شاحط الدار فيحسب ذلك .

وهذا غير ممتنع في التقدير ، لانه كما كانت هذه المصالح تختلف بالازمان وفي الاشخاص ، ويجب منها في وقت ما لم يكن واجباً قبله ، وتتغير أحوالها أيضاً حتى يدخل النسخ فيها بحسب تغيرها ، جاز أن يتنزل الامر في المبعوث اليهم الرسول الذي ذكرناه .

وليس لاحد أن يقول : جوزوا أن يكون مصلحة البعيد والقريب في الشرع متساوية ، ولكن البعيد انما تكون تلك الافعال له مصلحة ، اذا أدبت^(١) واليه اطلع عليها ، فلا يجب ما ذكرتموه . وذلك أن وجوب الواجب منفصل من الاعلام بوجوبه ، وب الاعلام لا يصير ما ليس بواجب واجباً ، وانما يتناول الاعلام والاداء الاطلاع على وجوب أفعال هي في نفسها واجبة من غير هذا الاطلاع . على أن هذا يوجب القول بأن الاداء لو لم يكن أبداً لما كانت هذه الافعال واجبة أوقبيحة أبداً ، وقد علمنا خلاف ذلك .

ويوجب أيضاً أن يكون المؤدون لهذه الشرائع لا يخبرون بوجوبها ، لان الخبر بذلك قبل الوجوب الذي يكون بعد الاداء كذب .

ويوجب أيضاً أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدين ولا الرسول صلى الله عليه وآله التحيل . وكل هذا ظاهر الفساد .

فان قيل : أليس المكلفون في حال دعوى الرسول للرسالة ، والى أن ينظروا الى معجزة ويعلموا صدقه ، لانعرض تلك المصالح التي نبتهم^(٢) عليها ، والتكليف العقلي يلزمهم .

(١) ظ : ادبت اليه واطلع .

(٢) ظ : نبتهم .

قلنا : انما جاز ألا يعلموا في الاحوال التي أشرت اليها بهذه المصالح ، لان العلم بها متعذر في تلك الاحوال ، وليس كذلك الاحوال المستقلة ^(١) . لان العلم بصفات الافعال فيها ممكن ، يوجب الاعلام به والاطلاع عليه . وجرى زمان دعوة النبوة والنظر في العلم المعجز مجرى زمان مهلة النظر في معرفة الله تعالى ، في أن المعرفة لطف في كل الواجبات ، الا في هذا الواجب الذي هو النظر في طريقها ، لاستحالة أن تكون لفظاً ^(٢) في ذلك .

[وجوب حصول العلم بدعوى الرسل بأقصر الطرق]

وعلى هذا التقدير الذي أوضحناه يجب أن نقول : انه تعالى لا يوصل الى العلم بصدق الرسول في دعواه الا بأقصر الطرق وأخصرها ، وأنه اذا كان للعلم بصدقه طريقان ، أحدهما أبعد من الآخر ، دل بالاقرب دون الابد . ولم يظهر على يده الا ما لا يمكن تصديقه من طريق هو أخص ^(٣) منه .

وانما قلنا ذلك حتى لا يفوت المكلف العلم بغير جنايته ، لانه قد تفوته مصالحه بجنايته ، مثل أن يعرض عن النظر في المعجز ، أو ينظر لامن جهة حصول العلم ، أو يدخل على نفسه شبهات تمنع من العلم .

فان قيل : نراكم بهذا الكلام الذي حصلتموه قد نقضتم معتمد الامامية في حفظ النبي والائمة للشرائع . لانهم يقولون : ان المؤدين عن النبي صلى الله عليه وآله شريعته في حياته يجوز أن يكتموها ويخلوا بنقلها حتى يجب على النبي صلى الله عليه وآله التلافي والاستدراك .

(١) لعل : المستقلة .

(٢) ظ : لفظاً .

(٣) ظ : أخصر .

ويجوز على الامة بعد موت النبي صلى الله عليه وآله أن يكتموا كثيراً من الشريعة ، حتى يقف علم ذلك على بيان الامام ، فان كان ظاهراً آمناً من ذلك استدركه ، وان كان غائباً فلا بد من ظهوره .

حتى قلتم: لو علم الله تعالى أن أسباب الغيبة تستمر في الاحوال التي تكتم فيها الامة شرعاً، حتى لا يعلم الا من جهة الامام، لما بقي التكليف على المكلفين لان تبقية التكليف مع فقد الاطلاع على المصالح فيه والمفاسد قبيحة .

فان خشيتهم ما استأنفتموه في هذا الكلام وعطفتم عليه بأن تقولوا: انما يوجب أصحابنا ظهور الامام من الغيبة ورفع النقية ، اذا اجتمعت الامة على الخطأ، كأنهم ^(١) يذهبون على طريق التأويل في بعض الشريعة الى مذهب باطل ويجمعون عليه ، فيجب على الامام ردهم الى الحق فيه .

قيل لكم : ما يذهبون فيه الى الباطل على طريق التأويل والشبهة وغيرها ، لا يكون طريق الحق مسدوداً ولا موقوفاً على بيان الامام، حتى يقال : انه يجب عليه الظهور ان كان غائباً ويخرج أسباب النقية، لانه يمكن أن يعلم الحق بالادلة الذي هو غير قول الامام .

وانما يجب ظهور الامام حتى يتبين ما لا طريق الى علمه الا قوله وبيانه . وهذا لا يتم الا بأن يعدلوا عن نقل بعض الشرائع ويكتموا حتى يصح القول بأنه لاجهة لعلمه الا ببيان الامام .

والجواب عن ذلك : ان أداء الشريعة الى من بعد في أطراف البلاد لا بد منه ولا غنى عنه ، للوجه الذي أوضحناه وتبيننا : أن ازالة العلة في التكليف العقلي لا يتم الا معه ، غير أن من أدى اليهم وعلموه ^(٢) ، ويجوز أن يكتموا

(١) خ ل : لانهم .

(٢) ظ : زيادة الواو .

ويعدلوا عمن نقله ، اما لشبهة أو غيرها .

واذا استمر ذلك منهم لم يفصل ^(١) بمن يأتي من الخلف ، ويوجد فيما بعد من المكافين ما لا يتم مصلحته الا به من هذه الشريعة ، فحينئذ يجب على النبي صلى الله عليه وآله ان كان موجوداً أو الامام القائم مقامه أن يبين ذلك ويوضحه ويسمع منه فيه ما يؤدي الى ظهوره وايصاله بكل مكلف موجود ومنتظر . فلهذا أوجبنا حفظ الامام للشريعة والثقة بها لاجله ومن جهة مراعاته .

ولانتافي بين هذا القول ، وبين ما قدمناه من أن شريعة التي ^(٢) لا بد من اتصالها بكل مكلف موجود . والفرق بين الامرين أن المنع من فوت العلم بالمصلحة واجب ، والاستظهار في ذلك - حتى لا يقصر العلم عمن يلزمه - لا بد منه ، وليس كذلك استدراك الامر بعد فواته ، وتصور ^(٣) علمه في حال الحاجة اليه ، لانه يؤدي الى ما ذكرناه من قبح التكليف في تلك الاحوال التي لم يتصل فيها العلم بصفات هذه الافعال .

وقد تبينا في كتاب الشافي في الامامة ما يتطرق عليه الكتمان من الامور الظاهرة ، وما لا يتطرق ذلك عليه ، وما جرت العادة بأن تدعو الدواعي ^(٤) العقلية الى كتمانها ، وما لم تجر بذلك فيه ، فمن اراد ذلك مستقصى مبسوطاً فليأخذه من هناك .

فان قيل: اذا منعتم من كتمان شرع النبي صلى الله عليه وآله عمن بعد عنه في أطراف البلاد، وادعيتهم أنه لا بد أن يكون المعلوم من حال الناقلين لذلك

(١) ظ : لم يصل .

(٢) ظ : النبي .

(٣) ظ : قصور .

(٤) ظ : دواعي .

أن ينقلوه ولا يكتموه، وذكرتم أن التكليف وإزالة العلة فيه يوجب ذلك، فألاً جعلتم الباب واحداً وقلتم : ان الذي ينتهي جميع الشرع اليهم ويتساوون في علمه لا يجوز أن يعدلوا كلهم عن نقله ويكتموه ، حتى لا يتصل بمن يوجد مستأنفاً من مكلف لمثل العلة التي رويتموها في ازالة العلة في التكليف، والا كان كل ناقل للشرع ومؤد له الى غيره ، من موجود حاضر ومفقود ومنتظر في هذا الحكم الذي ذكرتموه متساويين ، ولا حاجة مع ذلك الى امام حافظ للشرعة .

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال بعينه في جواب مسألة وردت من الموصول وأوضحنا أن ذلك كان جائزاً عقلاً وتقديراً، وانما منعنا منه اجماعاً. لان كل من قال: ان الامة بأسرهم يجوز عليهم أن يكتموا شيئاً من الشرع، حتى لا يذكره ذاكر لا يجعل المؤمن من ذلك الا بيان امام الزمان له وايضاحه واستدراكه ، دون غيره ممايجوز فرضاً وتقديراً أن يكون الثقة له ومن أجله .

وكل من جوز أن يتحفظ الشرع بامام الزمان ويوثق بأنه لم يفست شيء منه لاجله، كمايجوز أن يتحفظ ويوثق بوصول جميعه ، بأن يكون المعلوم من حال المؤدين أنهم لا يكتمون، فيقطع على أن حفظ الشرع والثقة به مقصورتين^(١) على الامام وحفظه .

لان الامة بين مجوز على الامة الكتمان وغير محيل له عليهم، وبين محيل له ومعتقد أن العادات تمنع منه . فمن أجازهم عليهم ولم يحله -- وهم الامامية خاصة -- لايسندون الثقة والحفظ الا الى الامام دون غيره، وانما يسند الثقة الى غير الامام من يحيل الكتمان على الامة .

واذا بان بالادلة القاهرة جواز الكتمان عليهم ، فبالاجماع يعلم أن الثقة

انما يصح استنادها الى الامام دون ما أشاروا اليه من المعلوم .
وهذه الجملة التي ذكرناها اذا حصلت وضبطت، بان من أثنائها جواب كل
شبهة اشتملت عليه الفصل الذي حكيناه وزيادة كثيرة عليه .

[عدم وجوب عصمة المؤدى للشرع]

ثم نشير الى ما يجوز الاشارة اليه : أما ابتداء الفصل فانه مبني على أنا
نرجع في أن النبي صلى الله عليه وآله لا بد في أن يروي^(١) ما تحمله من الشرع
الى دليل عصمته، وليس الامر على هذا .

وقد مزج الكلام في صدر الفصل بين وجوب الاداء في الرسول، أو من
يؤدي عنه، وبين العصمة، ونحن نفصل ذلك :

أما صدق الرسول فيما يؤديه، فدليله المعجز، لانه مطابق لدعواه ومصداق
لها ، فلو لم يكن صادقاً في الدعوى لما حسن تصديقه . وهذا قد بيناه فيما سلف
من كلامنا على هذا الفصل، والمرجع في وجوب أدائه الى ما ذكرناه أيضاً من
أن العلة لاتزاح الا به ، وأنه الغرض المقصود ، وفي ارتفاعه يكون الارسال
عبثاً .

فأما وجوب عصمة الرسول في غير ما يؤديه، فدليلها ما أشير اليه في الفصل
من وجوب السكون، وحصول النفاذ عند فقدانها وطريق العصمة كما ترى، فتميز
من وجوب الاداء، كما أن طريق وجوب الاداء من طريق العلم بالصدق في
دعوى النبوة، فلا ينبغي أن يخلط بين الجميع .

ولم يبق بعد هذا الا أن يدل على أن المؤدى للشرع^(٢) الرسول من أمته

(١) ظ: يؤدي .

(٢) ظ: لشرع .

الى أطراف البلاد، لا يجب أن يلحقوا به في العصمة ، وان لحقوا به في أن
المعلوم من حاله وحالهم أنه لابد من أن يؤدي ما يحمله ولا يكتمه .

والذي يوضح ذلك أن أداء الرسول صلى الله عليه وآله يقترن به تعظيمه
واجلاله ، وارتفاع قدره ومنزلته ، لان المعجز الظاهر على يده يقتضي
ذلك فيه .

وليس كذلك أداء من يؤدي عنه ويؤدي الينا من الامة شرعه ، لان ذلك
الاداء لا يقتضي تعظيماً ولا اجلالاً ، ولا الدليل المؤمن لهم من خطائهم فيه
يقتضي فيهم رفع منزلة ولا قدر، كما كان ذلك كله في المعجز .

وكيف يكون من علمنا صدقه ؟ لان الله تعالى صدقه وحقق دعواه ، بأن
خرق العادة على يده، كمن علمنا صدقه ، بأن العادة لم تجر ممن جرى مجراه
بالكذب. ولهذا جاز أن يؤدي الينا عنه المؤمن والكافر والبر والفاجر، ولا يجوز
مثل ذلك في أدائه .

واذا اقترن الاداء بما أوضحناه جاز أن يعتبر في أداء من وقع منه الاداء
على جهة الاعظام والاجلال ، ما يكون معه أقرب الى القبول والامثال من
عصمته وطهارته ونزاهته، وتعدينا ذلك الى نفي الاخلاق المستهجنة عنه والخلق
المستقلة. وكل هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه ويروي شرعه ، وعمن ^(١) لا يؤمن
ايمانه ولا عدالته .

كيف تراعى عصمته وقد مثل الشيوخ ما يذهبون اليه في هذه المسألة
بالواعظ الداعي الى الله تعالى، في أنه متى كان متناً مظهراً للنزاهة والطهارة
كان الناس أقرب من قبول قوله ووعظه. واذا كان متجرباً مهتكم نفس ذلك عنه
وقل السكون اليه .

واذا كان ما قالوه صحيحاً معلوماً^(١) أنه لا يجب في رسول الواعظ والمؤدي عنه وعظه، ما أوجبناه فيه من النزاهة والطهارة، ولا يجوز لاحد الزام^(٢) الامرين على الآخر .

فأما مامضى في وسط هذا الفصل من التشكيك في عموم وجوب عصمة الانبياء ، والزام أنه مما يجوز أن يختلف كونه لطفاً . فليس بصحيح ، لان جهة كون العصمة لطفاً في السكون ورفع النفار، معلوم أنهما مما لا يختلف في العقلاء، كما لا يختلف جهة كون المعرفة بالله تعالى لطفاً من جهة كون الرئيس المنبسط اليد النافذ الامر لطفاً في انتظام الامور وارتفاع خللها ، فلا معنى للتشكيك في ذلك .

فأما مامضى في الفصل من القول : بأنه ان سوى مسو بين الرسول وبين من ينفذ من قبله الى من بعد عنه في العصمة ، فصار الى ما يحكى عن بعض أصحابنا .

فليس بصحيح ، لان من قال من أصحابنا^(٣) أمراء النبي صلى الله عليه وآله أو الامام، وقضاته وحكامه وخلفاؤه، لا يقول بعصمة الرواة عنه والمؤدين لآخباره الى أطراف البلاد، وكيف يتصور هذا والرواة عن النبي صلى الله عليه وآله والامام والناشرون لآخباره ومأثري به من شرائعه، هم الخلق جميعاً. لان ذلك لا يتعين ولا يتخصص بطائفة دون اخرى، وكان يجب على هذا أن يكون الخلق معصومين .

والكلام الذي كنا فيه هل يجب أن يكون من يؤدي عن النبي صلى الله

(١) ظ: ومعلوم .

(٢) ظ: الزام أحد الامرين .

(٣) ظ: أصحابنا بعصمة أمراء .

عليه وآله وينشر شريعته في أطراف البلاد ممن يعلم ويقطع أنه يؤدي أو يجوز خلاف ذلك وفيه^(١)، وهذا منفصل مما ارتكبه بعض أصحابنا غلطاً فيه من عصمة أمراء النبي أو الامام وخلفائه .

فأما ما ذكر سوء^(٢) الاختيار لنفوسنا في جملة الكلام، فلا شبهة في أن سوء الاختيار من المكلف لنفسه لا يرفع ازاحة علمته في تكليفه ، ولا يرفع وجوب ذلك على مكلفه ، ولا يقتضي أيضاً جواز ازاحة علمته بما ليس بمزيج لها على الحقيقة، فلامعنى للتشاغل بهذا النوع من الكلام .

فأما ما ختم به الفصل من الزامنا أن تزاح علمتنا لهذه العلة التي ذكرها بالروايات عن الائمة عليهم السلام الى آخر الفصل . فقد مضى لا^(٣) مدخل لحسن الاختيار ولا لسيئه في باب ازاحة العلة، وان العلة لا بد من ازاحتها لكل مكلف حسن اختياره أو سوءه . فان ألزم ازاحة العلة بروايات توجب العلم وتزيل الريب التزمنا ذلك ، وما أراد ذلك لانه شرط فقال عند فقد كذا وفقد التواتر . وان ألزم أن تزاح العلة بروايات لا توجب العلم ، فلا علة تزاح بذلك .

وما يجوز كونه كذباً كيف نقطع به على مصالحنا ومفاسدنا ، وهو لا يوجب العلم ولا يستند الى جهة علم ، كما نقوله في الشهادة وغيرها . ومن هذا الذي يسلم أن في الشريعة في أوقاتنا هذه حادثاً شرعياً لا يعرف حكمه بدليل قاطع ؟ ولما عدد الحجج من التواتر وظواهر القرآن ، كان يجب أن يذكر اجماع الفرقة المحقة ، فهو المعتمد في كثير من الاحكام ، على ما تقدم بياننا له .

(١) ظ: ذلك فيه .

(٢) ظ: من سوء .

(٣) ظ: أنه لا .

الفصل العاشر

[دلالة انفاذ الرسول الامراء و العمال على حجية خبر
الواحد والجواب عنه]

ان قيل : الظاهر من حال الرسول صلى الله عليه وآله مما يؤديه ممن بعد عنه عن ^(١) أمته واعلامهم ما يلزمهم من مصالح دينهم ودنياهم ، ما جرت به العادة ومضت عليه الاسم من انفاذ الامراء والولاة والعمال والقضاة والرسل والسعاة .
ينفذ المولى منهم من حضرة ^(٢) من يوليه بالكتاب المتضمن لولايته وعزل من كان قبله والرسول من غير مراعاة تواتر ، وأكثر من ينفذ الى الابد لا يصحبه الا من جملته ، ومتصرف بين أمره ونهيه .

ومن هذه حاله وان كثر عددهم فما يراعيه مذ ^(٣) يذهب الى التواتر المعلوم باكتساب من الشرط الذي لا يتم اكتساب العلم من دونه مفقود منهم ، وهو العلم بأنه لا داعي لجمعهم على الكذب ، فاذا طالت صحبتهم ^(٤) وكثرت اجتماعهم ،

(١) ظ: من

(٢) ظ: حضرة

(٣) ظ: من

(٤) ظ: صحبتهم

تعذر العلم بالشرط وحصل أقوى في فقد .

وإذا كانت هذه حال الولاية ، فمن ينفذ للتسليم ان لم تقصر حاله عنهم لم
تزد عليهم فيما يجوز على الالاء . والولاية فيما لا يتم اكتساب العلم بصدقهم
معهم ثابت فيهم الرسول الى من تواتر الى البلاد والنواحي من الفقهاء
والحفاظ غرضه .

ويوافقوا مقصده في تعليم من يتواترون عليهم لاء يزيد عددهم على
أهل بلده من الفقهاء والحفاظ ، ولو كان لظهر ذلك من أمرهم واشتهر
ولذكر ودون كان ذكر ماجرت به العادة من انفاذ الامراء وغيرهم اغرابه
. العاد .

والمعلوم أن الفقهاء والحفاظ الذين كانوا صلى الله عليه وآله لورام
أن يتواترهم الى بلد واحد لما تم ينفذهم على هذا الوجه الى الاقل
لمعاد وفلان وفلان ، وأنه لما فعل ذلك ظهر واشتهر التواريخ والسير ،
ولم يذكر في شيء من كتبهم ، ولا تضمن ومسانيدهم ذكر الفقهاء
والحفاظ الذين أفنذهم الرسول صلى الله عليه وآله الى البلاد .

ولا يمكن الدعوى بحقنا واستتاره ، لان من يتقدم في العلم والحفظ لابد
من أن تطول صحبته لمن يأخذ عنه ويستكثر ، ومن طالت صحبته للرسول صلى
الله عليه وآله وأخذه عنه وتوجهه وتقدمه لا يكون حاملا ، كيف انضاف الى ذلك
استنابته في التبليغ عنه والقيام بأعظم الامور التي بعث لاجلها ، وهي تعلم الدين
وازاحة فيه .

وإذا كنا اذا رجعنا الى أنفسنا لم نعلم ذلك ، وإذا رجعنا الى سائر ما يشتمل
على نقل الاخبار وتدوينها فلم نجد ، علمنا أيضاً أنه لم يكن ، وقد قال الله

تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » ^(١) ولم يخصص من شاهده وقرب منهدون من بعد عنه ، وقال الله « وما أرسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً » ^(٢).

ولو كان تبليغه لبعض من بعث مبعوث الى الخلق كافة ، لكانت الشهادة له صلى الله عليه وآله بلخ الرسالة ونصح الامة غير واقع موقع الصحة بأنه لم ينقله الله تعالى الى دار كرامة من بعث اليه ، وكان موجوداً في أيامه عذره بغير ما يقترحه من قال بالتواتر حسب عذرهم يكون بالارتحال اليه والمشافهة له يمكنون منه ويقدرّون عليه .

فاذا لم يفعلوه وكان صلى الله عليه وآله قد بلغهم وأزاحهم علتهم فبأي شيء علموا نبوته ووجوب الرحيل اليه ، وهل يسوغ على أهل الارض أن يخلوا بلادهم ويرحلوا بأسرهم لرسول ، يأخذوا عنه ويتفقهوا عليه وينفذوا ... عليهم بعد التفقه والحفظ .

فان قلتم ذلك فما الموجب له دلالة على لزومه .

هذه جملة مني أنعم سيدنا الاجل المرتضى (كبت الله أعداءه) بالاجابة عنها، والتفضل بذكر مايجري مجراها مجعلا ومفصلا ، حسب ماتحتمله الحال ويتسع له الزمان مما لا ينتهي اليه غيره، ولا يطمع في الظفر به سواه، كان ذلك من أشرف ما بين وأجل ما ذكر ، لكثرة الانتفاع به والاعتماد عليه، فيما لا يخلو المكلف من وجوبه ، ولا ينفك من لزومه .

وكان متى له ^(١) حصله اطلع على ما يوصله الى معرفة كل ما يرد عليه من المسائل والنوازل، ويلزم غيره من العبادات والاحكام، مضافاً الى ظواهر القرآن

(١) سورة المائدة : ٣

(٢) سورة سبأ : ٢٨

(٣) ظ: زيادة «له»

وماتواترت به الاخبار .

ولسيدنا الاجل اطل الله تعالى وجمل الاسلام وأهله بدوام سلطانه وعلو كلمته وانبساط يده عالي الرأي انشاء الله تعالى .

الكلام على ذلك : اعلم أن الراوي شرع النبي صلى الله عليه وآله والناشر له في أطراف الارض هو غير من ينفذه الى البلدان ، اما أميراً أو حاكماً أو حاملاً ، لان النقل والرواية والاشاعة مما يشترك فيه الخلق أجمعون على ما جرت به العادة ، ولا يقف على فرقة معينة ولا جماعة مخصوصة .

والامارة أو القضاء أو العمالة يقف على من خصه النبي صلى الله عليه وآله بهذه الولاية ، وأفرده بها وأنفذه لها ، وهذا مما قد أشرنا اليه في الكلام المتقدم على هذا .

فان قيل : اذا كان الامراء والعمال لا يؤدون الشرع ويبلغونه ، فما الفائدة في انفاذهم ؟

قلنا: في انفاذهم فوائد ظاهرة لمن تأملها، والامراء ينفذون لحماية المتعزز وضبط الاطراف من الاعداء وحمايتها ، والقضاة للحكم وفصل الخصومات ، والعمال لجباية الاموال وقبض الصدقات ، فما في هؤلاء الا من ينفذ شرعاً ويمضي أحكاماً ، ليس المرجع في صحتها وثبوتها الى أدائه وتبليغه .

فان قيل: أليس قد ورد أنه عليه السلام كان ينفذ أقواماً لتعليم الناس وتوفيقهم وهذا هو الاداء والابلاغ .

قلنا : التعليم والتوقيف غير الابلاغ والاداء ، لان المعلم لغيره هو الذي يرتب له الادلة ويرشده الى طرقها ويقرب عليه سلوكها . ويوقفه على المقدم من الاحكام والمؤخر ونحوه ، ان الفقيه يعلم غيره ، والمتكلم يوقف سواء^(١)

وما فيهم من يبلغه شيئاً ويؤدي إليه شرعاً ، لكن على النحو الذي أوضحناه .
وقد كان النبي صلى الله عليه وآله يأمر دعاته في المصار ، بأن يتدوا بدعاء
الناس الى التوحيد ، ثم النبوة ، ثم الشرائع . ولا خلاف بين العقلاء في أن
قول هؤلاء الدعاء ليس بحجة في التوحيد ولا النبوة ، ولا بدعائهم يعلم ذلك ،
وانما ينبهون على الادلة ويهدون الى طرقها كمالات ، كانت ^(١) الشريعة على هذا
خارجة .

وقد استقصينا هذا الجنس من الكلام في الجواب عن الفصل الثالث
وأحكامناه وقلنا أيضاً هناك اذا كانت أخبار الاحاد عند من أوجب العمل بها
لا بد فيها من استناد الى دليل يوجب العلم يقتضي التعبد فيها بالعمل ، لان قول
من يقول أن خبر الواحد نفسه يوجب العلم مردود مطروح .

فمن أين علم أهل البلاد البعيدة ان النبي صلى الله عليه وآله قد تعبد بهم
وأوجب عليهم العمل بأخبار رسله وان كانوا آحاداً ، ومعلوم أنه لا يجوز أن
يعملوا ذلك من الرسل أنفسهم ، فلم يبق الا التواتر والنقل الموجب للعلم ما
لا قلنا ^(٢) في الشرع كله بمثل ذلك .

فان قيل : لا بد من أن يكون أهل أطراف البلاد عالمين ، بأن المذي ورد
اليهم أميراً أو حاكماً من جهة النبي صلى الله عليه وآله صادق في اضافة نفسه
اليه عليه السلام ، لانه ينفذ شرعاً ويمضي أحكاماً دينية ، فلا بد من أن يرجع له
عن ذلك بعلم لا ظن ، فمن أين علموا ذلك ؟ والظاهر أنهم يرجعون فيه الى
أقوال الامراء وأخبار العمال ، وهم آحاد وأخبار الاحاد عندكم لا توجب علماً .

(١) ظ : وكانت .

(٢) ظ : ما قلنا .

قلنا: لابد من علم بأنهم رسله وولاته . والطريق الى ذلك هو غير أخبارهم^(١) نفوسهم .

ومعلوم أن العادة جارية بأن الملك العظيم اذا ندب أميراً أو والياً لبعض الامصار ، وكتب عهده على ذلك المصر ، وأمره بالتأهب للخروج وأطلق له النفقات ، فان خبر ولايته يذيع ويتصل بأهل ذلك المصر على ترتيب وتدرج فينتقل اليهم أولاً عزيمة الملك على توليته ، وظهور أسباب ذلك وترادف الشفاعات فيه ان كان فيه شافع ، ثم الخطاب له على الولاية، وتقرير أمره فيها وتأهبه لها على ذلك ، الى أن يقع منه الخروج ، وهو لا يصل الى تلك البلدة الا بعد أن علم أهلها بالأخبار المترادفة بولايته ، وانتظروا قدومه ، واستعدوا للقاءه ، وهذا أمر معلوم بالعادة ضرورة .

واذا كان النبي صلى الله عليه وآله أعلى قدراً وأجل خطراً من كل من وصفنا حاله من الملوك والاهتمام بولاياته ، وولايته^(٢) أشد وأقوى من الاهتمام بولاية غيره ، فلا بد من أن يكون انتشار أمر ولاته وشياع ذكرهم قبل نفوذهم ، أو يخص بسياسة . وكيف يخفى هذا على من عرف العادة ورأى ما تقتضي به في أمثال هذه الامور .

وهذه الجملة التي ذكرناها في أثنائها الجواب عما شتمل عليه هذا الفصل ثم نشير الى ما يحرز الاشارة اليه .

أما ما انتهى به الفصل من القول بأن حال النبي صلى الله عليه وآله فيمن يوليه وينفذه الى البلاد كحال غيره فيمن يولي الولاية وينفذ الامراء .

فغير صحيح ، لان ولاية غير النبي صلى الله عليه وآله وأمرائه انما يقومون

(١) ظ : أخبار نفوسهم .

(٢) ظ : وولاته .

(٣) ظ : ما يجدر .

بمصالح دنياوية، فلا يمتنع أن يقوم الظن فيهم مقام العلم . وولاة النبي وأمرأه يقومون بمصالح دينية ، وهذه مصالح مبنية على العلم دون الظن .
فرسل غير النبي من الملوك وأمرأهم يكفي الظن بأنهم صادقون، كما نقول في قبول الهدايا ومراسلات بعضنا لبعض ، وجميع التصرف المتعلق بمصالح الدنيا ، ولا يكفي في رسله عليه السلام الا العلم والقطع ، فلا ينبغي أن يحمل أحد الامرين على صاحبه .

والاكثار في أن الفقهاء والعلماء والحفاظ أعداد قليلة لا يبلغون حد التواتر لا يحتاج اليه ، لانه بني على أن الاداء للشرع والتبليغ له موقوف على العلماء والفقهاء ، وأن خبرهم اذا كان لا بد من كونه طريقاً الى العلم ، فواجب أن يكون كثرة متواترين . وقد بينا أن الامر بخلاف ذلك كله وأوضحناه .

وما ختم به الفصل من وجوب ارتحال أهل الامصار وساكني الاقطار حتى يسمعو من الرسول صلى الله عليه وآله ما يشافه به . غير واجب أيضاً ، ويغني عن ذلك كله ما بيناه ورتبناه .

وقد أجبنا عن هذه المسائل ما اتسع له وقت ضيق .

(٢)

جَوَابَاتُ الْمَسَائِلِ الرَّازِيَّةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المسألة الاولى

[حرمة الفقاع عند الامامية]

سأل (رضي الله عنه) عن الفقاع وهو محرم عند الامامية ، هل على تحريمه دليل عقلي أو سمعي ؟

الجواب :

اعلم أن الفقاع محرم محذور عند الامامية يحد شاربه ، كما يحد شارب الخمر. ويجري الفقاع عندهم في النجاسة والتحريم مجرى الخمر. والدليل الواضح على ذلك : اجماع الامامية عليه ، لانهم لا يختلفون فيما ذكرنا من الاحكام ، واجماعهم على ما أشرنا اليه حجة ودلالة توجب العلم ، فيجب لذلك القطع على تحريم الفقاع ونجاسته .
فان قيل : كيف يكون الفقاع حراماً وهو لا يسكر ؟
قانا : ليس التحريم موقوفاً على المسكرات ، لان الدم ولحم الخنزير لا

يسكران وهما محرمان ، وكذلك قليل الخمر لايسكر وهو محرم .
 فان قالوا : قليل الخمر من الجنس الذي يسكر كثيره ، وليس كذلك الفقاع
 وأما الدم ولحم الخنزير فليسا من جملة الاشربة ، التي لم تحرم في الشريعة ^(١)
 لاجل وجود الاسكار في الجنس .
 قلنا : غير مسلم ، لكن علة ^(٢) الاشربة في الشرع موقوفة على أنها من جنس
 المسكر .

وعلة التحريم في الحقيقة هي المصلحة ، والله تعالى أعلم بوجهها . وقد
 حرم الله تعالى الدم ، وهو مما يشرب ، فهو شراب على موجب اللغة وان لم يكن
 فيه قوة الاسكار بل لعينه . فما المنكر من أن يكون تحريم الفقاع كذلك .
 ويمكن أن نعارض خصومنا في تحريم الفقاع ، ونورد عليهم الاخبار التي
 تروى بثقاتهم ورواتهم في تحريم الفقاع ، لانهم يعملون في الشريعة بأخبار
 الاحاد ، فيلزمهم أن يحكموا بتحريم الفقاع للاخبار الواردة من طرقهم بتحريمه .
 فأما ماورد من طرقنا في تحريمه ، وأنه كالخمر في التحريم ووجوب الحد
 على شاربہ والنجاسة ، فأكثر من أن يحصى ، ولا معنى لمعارضة الخصوم ، لانهم
 لا يعرفون هذه الروايات ولا يوثقون رواياتها . فالمعارضة برواياتهم له ^(٣) أولى .
 فمن ذلك ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلام قال : حدثنا أبو الاسود ، عن
 عن أبي ربيعة ^(٤) ، عن دراج أبي السمع .

(١) في «ن» لا .

(٢) في «ن» من علة ، والظاهر : كون علة الاشربة .

(٣) في «ن» لهم .

(٤) في هامش النسخة : لهيعة ، وفي «ن» أبي كهيئة . والصحيح ما في الهامش .

وروى الساجي صاحب اختلاف الفقهاء قال : حدثنا سليمان بن داود ، قال : أخبرنا ابن وهب قال : أخبرني عمرو بن الحارث أن دراجاً أبا السمح حدثه .

واجتمعاً على أن دراجاً قال : ان عمر بن الحكم حدثه عن أم حبيبة زوجة النبي صلى الله عليه وآله : ان أناساً من أهل اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله ليعلمهم الصلاة والسنن والفرائض ، فقالوا : يا رسول الله ان لنا شرباً نعمله^(١) من القمح والشعير . فقال عليه السلام : الغبيراء ؟ فقالوا : نعم ، فقال : لاتطعموها . قال الساجي في حديثه : قال عليه السلام ذلك ثلاثاً .

قال أبو عبيد القاسم بن سلام : ثم لما كان بعد ذلك يومين^(٢) ذكروها له عليه السلام فقال : الغبيراء ؟ قالوا : نعم . قال : لاتطعموها . قالوا : فانهم لا يدعونها . قال عليه السلام : من لم يتركها فأضربوا عنقه .

وروى أبو عبيد أيضاً عن ابن أبي مريم ، عن محمد بن جعفر ، عن زيد بن أسلم ، عن عطاء بن يسار ، أن النبي صلى الله عليه وآله سئل عن الغبيراء ، فنهى عنها وقال : لاخير فيها .

قال : قال زيد بن أسلم : هي الاسكركة . والاسكركة في لغة العرب اسم الفقا . وقال ابن الرومي وهو ممن لا يطعن عليه في علم اللغة والعربية ، لانه كان متقدماً في علمها ، متولى^(٣) الى معانيها قال :

اسقني الاسكركة الصند —بر في جعصلقونه
واجعل القيقحـن فيها يا خليلي بنصونه

(١) خل : نصنعه ، في «ن» نصفه .

(٢) في «ن» بيومين .

(٣) في «ن» متوجهاً .

أنها مصفاة أعلاه و مسك لبطونه
وأراد به « الاسكركة » الفقاع . و « الجعصلقون » الكوز الذي يشرب فيه
الفقاع . و « الصنبر » البارد . و « القيحن » الشراب .
وروى أصحاب الحديث من طرق معروفة : ان قوماً من العرب سألوا
رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب المتخذ من القمح ، فقال رسول الله :
أيسكر ؟ قالوا : نعم . فقال عليه السلام : لا تقربوه .
ولم يسأل في الشراب المتخذ من الشعير عن الاسكار ، بل حرم ذلك على
الاطلاق ، وحرم الشراب الاخر اذا كان مسكراً ، فدل ذلك على أن الغبيراء
محرمه بعينها كالخمر .
وروى أصحاب الحديث في كتبهم المشهورة ان عبد الله الاشجعي كان
يكره الفقاع .
وقال أحمد بن حنبل كذلك ، وكان ابن المبارك يكرهه . قال أحمد :
وحدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي ، عن سمرة^(١) قال : الغبيراء التي نهى
رسول الله صلى الله عليه وآله عنها الفقاع .
ويلزم مخالفينا مع هذه الاخبار المروية من طرقهم أن يحرموا الفقاع ، ولا
يلزم الامامية على تحرير^(٢) ولا يبدعونهم ولا يبيزوه^(٣) بتحريمها ، والنهي عن
بيعها .

وشيوخهم مالك بن انس ويزيد بن هارون يكرهان^(٤) .

(١) في الانتصار : ضمرة .

(٢) في «ن» ولا يلوموا الامامية على تحريمه .

(٣) في «ن» يعيرونهم .

(٤) في «ن» يكرهانه .

قال احمد : وحدثنا أبو عبد الله المدائني قال : قال مالك بن أنس : يكره انفقاع ، ويكره أن يباع في الاسواق ^(١) .
وغيره ممن ذكرناه ينهي عن شرب الفقاع وبيعه ، والعصبية تعمي وتصم .

(١) استخرج هذه الاحاديث مع أحاديث أخرى في الانتصار ص ١٩٨ طنجف الاشرف وكذا الشيخ في رسالته المعمولة في تحريم الفقاع المطبوع في الرسائل العشر ص ٢٥٦ .

المسألة الثانية

[علم النبي صلى الله عليه وآله بالكتابة والقراءة]

ما الذي يجب ان يعتقد في النبي صلى الله عليه وآله ، هل كان يحسن الكتابة وقراءة الكتب أم لا ؟.

الجواب :

وبالله التوفيق الذي يجب اعتقاده في ذلك التجويز ، لكونه عليه السلام عالماً بالكتابة وقراءة الكتب ، ولكونه غير عالم بذلك ، من غير قطع على احد الامرين .

وانما قلنا ذلك ، لان العلم بالكتابة ليس من العلوم التي يقطع على ان النبي والامام عليهما السلام لابد من ان يكون عالماً بها وحائزاً لها .

لانا انما نقطع في النبي والامام على انهما لابد ان يكون كل واحد عالماً بالله تعالى واحواله وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبجميع احوال الديانات وبسائر احكام الشريعة التي يؤديها النبي صلى الله عليه وآله ان يحفظها^(١) الامام

عليه السلام ويتقدمها ، حتى لا يشذ على كل واحد منهما من ذلك الشيء يحتاج فيه الى استفتاء غيره ، كما يذهب المخالفون لنا .

اما ما عدى ذلك من الصناعات والحرف ، فلا يجب ان يعلم نبي او امام شيئاً من ذلك . والكتابة صنعة كالنساجة والصياغة ، فكما لا يجب ان يعلم ضروب الصناعات ، فكذلك الكتابة .

وقد دللنا على هذه المسألة ، واستقصينا الجواب عن كل ما يسأل عنه فيها في مسألة مفردة أمليناها جواباً لسؤال بعض الرؤساء عنه ، وانتهينا الى ابعاد الغايات .

وقلنا : ان ايجاب ذلك يؤدي الى ايجاب العلم بسائر المعلومات الغائبات والحاضرات ، وان يكون كل واحد من النبي والامام محيطاً بمعلومات الله تعالى كلها .

وبينا ان ذلك يؤدي الى ان يكون المحدث عالماً لنفسه كالقديم تعالى ، لان العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق بمعلوم على جهة التفصيل ، وكل معلوم مفصل لا بد له من علم مفرد يتعلق به ، وان المحدث لا يجوز ان يكون عالماً لنفسه ، ولا يجوز ان يكون ايضاً وجود ما لانهاية له من المعلوم ، ويبطل^(١) قول من ادعى ان الامام محيط بالمعلومات .

فان قالوا : الفرق بين الصناعات وبين الكتابة ، ان الكتابة قد تتعلق بأحكام الشرع ، وليس كذلك باقي الصناعات .

قلنا : لاصناعة من نساجة او بناء او غيرهما الا وقد يجوز ان يتعلق به حكم شرعي كالكتابة .

ألا ترى ان من استأجر بناءً على^(١) مخصوص ، وايضاً النساجة قديجوز
ان يختلف ، فيقول الصانع : قد وفيت العمل الذي استؤجرت له ، ويقول
المستأجر : ماوفيت بذلك .

فمتى لم يكن الامام عالماً بتلك الصناعات ومنتهياً الى ابعاد الغايات لم
يمكنه ان يحكم بين المختلفين .

فان قيل : يرجع الى اهل تلك الصناعة فيما اختلفا فيه .
قلنا: في الكتابة مثل ذلك سواء .

وبينا في تلك المسألة التي اشرنا اليها ، بأن هذا يؤدي الى ان علم الامام
تصديق^(٢) الشهادة او كذبه فيما يشهد به ، لانه اذا جاز ان يحكم بشهادة^(٣) مع
تجويز كونه كاذباً

والا جاز ان يحكم بقول ذي الصناعات في قيم المتلفات وأروش الجنایات
وكل شيء اختلف فيه فيما له تعلق بالصناعات وان جاز الخطأ على المقومين .
وبينا ان ارتكاب ذلك يؤدي الى كل جهالة وضلالة .

فان قيل : أليس قد روى اصحابكم ان النبي صلى الله عليه وآله في يوم
الحديبية لما كتب معينة^(٤) بين سهيل بن عمرو وكتاب مواعدة^(٥)، وجرى من
سهيل ماجرى من انكار ذكر النبي صلى الله عليه وآله بالنبوة ، وامتنع امير
المؤمنين عليه السلام مما اقترح سهيل كتب عليه السلام في الكتاب .

(١) في «ن» لبناء .

(٢) في «ن» بتصديق .

(٣) في «ن» بشهادته .

(٤) في «ن» بينه و .

(٥) في «ن» مواعدة .

قلنا : هذا قد روي في أخبار الاحاد وليس بمقطوع عليه ، وانما أنكرنا القطع . ونحن مجوزون - كما ذكرنا - أن يكون عليه السلام كان يحسن الكتابة ، كما يجوز أن لا يكون يحسنها .

فان قيل : أليس الله تعالى يقول : «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون»^(١) .

قلنا : ان هذه الآية انما تدل على أنه عليه السلام ما يحسن الكتابة قبل النبوة والى هذا يذهب أصحابنا ، فانهم يعتمدون أنه عليه السلام ما كان يحسنها قبل البعثة ، وأنه تعلمها من جبرئيل بعد النبوة ، وظاهر الآية تقتضي ذلك ، لان النفي تعلق بمقابل النبوة دون ما بعدها .

ولان التعليل أيضاً يقتضي اختصاص النفي بمقابل النبوة ، ولان المبطلين والمشككين انما يرتابون في نبوته عليه السلام لو كان يحسن الكتابة قبل النبوة وأما بعد النبوة فلان تعلق له بالرؤية والتهمة .

فان قيل : من أين يعلم أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة ، واذا كان عندكم أنه قد أحسنها بعد النبوة ، ولعل^(٢) هذا العلم كان متقدماً .

فان قلت^(٣) : فلم نعلم أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة بهذه الآية .

قيل لكم : هذه الآية انما تكون حجة وموجبة للعلم اذا صحت النبوة ، فكيف يجعل نفي الآية دلالة على النبوة وهو مبني عليها ؟

قلنا : الذي يجب أن يعتمد عليه في أنه عليه السلام لا يحسن الكتابة والقراءة

(١) سورة العنكبوت: ٤٨.

(٢) في « ن » : فلعل .

(٤) في « ن » : قلتم نعلم .

قبل النبوة هو أنه عليه السلام لو كان يحسنها وقد نطق القرآن الذي أتى بنفي ذلك عنه عليه السلام قبل النبوة، مما^(١) جاز له أن يخفى الحال فيه مع التبع والتفتيش والتنفير، لأن هذه الأمور كلها انما يجوز ان تخفى مع عدم الدواعي الى كشفها، ومع الغفلة عنها والاعراض عن تأمل أحوالها .
وأما اذا قويت الدواعي وتوفرت البواعث على كشف حقيقة الحال وتعلق ذلك^(٢) دعوى مدع بمعجزة ، فلا بد من الفحص والتفتيش ، ومعها لا بد من ظهور حقيقة الحال .

ومن كان يحسن القراءة والكتابة لا بد من أن يكون قد تعلمها أو أخذها من موقف ومعرف ، والذين كانوا يحسنون الكتابة من العرب في ذلك الزمان معدودون قليلون ممن^(٣) تعلم من أحدهم وكشف عن أمره على طول الايام ، لا بد من ظهور حاله بمقتضى العادة. وهذه الجملة تدل على أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة .

فان قيل: فقد وصف الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله بأنه أمي في مواضع من القرآن^(٤) . والامي الذي لا يحسن الكتابة، فكيف تقولون أنه عليه السلام أحسنها بعد النبوة .

قلنا : أما أصحابنا القاطعون على أنه عليه السلام كان يحسن الكتابة بعد النبوة، فانهم يجيبون عن هذا السؤال بأن يقولوا: لم يرد الله تعالى بقوله «أمي» أنه لا يحسن الكتابة ، وانما أراد الله تعالى نسبه الى أم القرى ، لانه من أسماء مكة «أم القرى». فان كانت هذه النسبة محتملة لامرين، لم يجز أن يقطعوا على أحدهما بغير دليل .

(١) في « ن » لما .

(٢) في « ن »: بذلك .

(٣) في « ن »: فمن .

(٤) سورة الاعراف: ١٥٨ .

المسألة الثالثة

[تفضيل الانبياء على الملائكة]

ما نقول في الانبياء والملائكة ؟ أي القبيلين أفضل وأكثر ثواباً؟ وما الذي يجب أن يعتقد في ذلك ؟

الجواب :

اعلم ان الفضل الذي هو كثرة الثواب ووفوره لا دلالة في مجرد العقل على أن بعض المكلفين فيه أفضل من غيره، لان كثرة الثواب وقلته انما يتبعان أثره الذي يقع عليهما الافعال ، وذلك مما لا يطلع عليه الا علام الغيوب جلّ وعزّ، وانما المرجع في بعض المكلفين أكثر ثواباً من غيره الى طريق^(١) سمعية .

وقد أجمعت الامامية بلاخلاف بينها على أن كل واحد من الانبياء أفضل وأكثر ثواباً من كل واحد من الملائكة . وذهبوا في الائمة عليهم السلام أيضاً الى مثل ذلك .

(١) في « ن » : طرق .

واجتماع الامامية حجة على ما بيناه ، فيجب القطع بهذه الحجة على أن الانبياء أفضل من الملائكة على جماعتهم .

ومن اعتمد من أصحابنا في أن الانبياء أفضل ، على أن المشاق على الانبياء من التكليف أكثر ، لان لهم شهوات تتعلق بالقبيح ونفار عن فعل الواجب ، والملائكة ليسوا كذلك .

فقد عول على غير صحيح ، لان الملائكة من حيث كانوا مكلفين لا بد له من أن يكون عليهم مشقة في التكليف ، لولا ذلك لما استحقوا ثواباً ، والتكليف لا يشق الا بشهوات تتعلق بها حظر ومنع منه ونفاراً^(١) يتعلق بالواجبات .

واذا كان الامر على ذلك ، فمن أين يعلم بالعقل بأن مشاق الانبياء أكثر من مشاق الملائكة في التكليف؟ وليس اذا علمنا على طريق الجملة أن الملائكة لا تتعلق شهواتهم بالاكل والشرب والجماع ، فيكونوا ملتذين وآملين بما يرجع الى هذه الامور أحطنا علماً بسائر ما يلتذون ويألمون^(٢) معه من ضروب المدركات ولا^(٣) يسع التكليف من أن يكونوا ممن يلتذ ويألم ببعض ما يدركونه ، ولولا ذلك لما استحقوا ثواباً ولا كانوا مكلفين .

وقد أملينا مسألة مفردة في تفضيل الانبياء على الملائكة واستقصيناها للموافق والمخالف في ذلك ، وأجبنا عن الشبهات التي قد عول عليها مخالفونا بما أوضحنا وأشبعناه .

ومن أوكد ما تعلقوا به قوله تعالى حكاية عن ابليس مخاطباً لادم وحواء عليهما السلام « مانها كما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا

(١) ظ : نفار .

(٢) في « ن » : يألمون .

(٣) في « ن » ولا بدمع التكليف ممن يكونوا ممن يلتذ بألم ببعض - الخ .

من الخالدين»^(١) فرغبهما في أن يكونا ملكين ، ولا يجوز أن يرغبهما بأن يعصيا الله تعالى حتى ينتقلا الى الحال التي هي دون حالهما ، وحالهما هي أفضل منها . وهي شبهة لها روعة ولا محصل لها عند التفتيش ، لان الفضل الذي هو كثير الثواب لا يجوز أن يستحق الا بالاعمال ، وهي^(٢) صارت خلقته خلقة الملك لا يجوز أن يكون ثوابه مثل ثواب الملك .

وانما رغبهما في أن ينتقلا الى صورة الملائكة وخلقهم ، لالى ثوابهم ماتجزا^(٣) على أعمالهم ، لان الجزاء على الاعمال تابع لها ، ولا يتغير بانقلاب الخلق والصورة ، فبطل أن يكون في هذه الآية دلالة على موضع الخلاف .

وأيضاً فان المعتزلة يجوزون على الانبياء الصغائر من الذنوب :

فيقال لهم : ان يكن آدم عليه السلام اعتقد أن الملائكة أفضل من الانبياء ، وكان ذلك ذنباً صغيراً منه ، فرغب في حال الملائكة والانتقال اليها ، بناء على هذا الخطأ ، ولا تكون الآية دالة في الحقيقة على أن الملائكة أفضل من الانبياء . ومما قيل في هذه الآية : ان قوله « الا أن تكونا ملكين » أن يراد به الا أن يصيرا وينقلبا الى هذه الحالة ، وانما أراد إبليس التلبيس عليهما وإيهامهما أن المنهي عن أكل الشجرة غيرهما ، فان النهي عن تناول الشجر اختصاص به الملائكة والخالدون . ويجري ذلك مجرى قول أحدنا : مانهيت عن دخول الدار زيدا دونك .

فأما قوله « ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون »^(٤)

(١) سورة الاعراف : ٢٠ .

(٢) في « ن » : ومن .

(٣) في « ن » : والجزاء .

(٤) سورة النساء : ١٧٢ .

وادعاء القوم أن ذلك يدل على فضل الملائكة على الانبياء ،لانه أخر ذكرهم ، ولايجوز أن يؤخر في مثل هذا الكلام الاالفاضل دون المفضل .

ألا ترى أنه لايجوز أن يقول القائل :مايأنف الامير من كذا وكذا ولاالحارس ، وانما يجوز ان يقول : مايأنف من كذا وكذا المفضل ، ثم يعقب بذكر الفاضل مثل أن يقول : مايأنف من لقاء زيد الوزير ولاالامير .

وهذا من ركيبك الشبه ،لانه يجوز أن يكون الله تعالى خاطب بهذا الكلام فيمن^(١) كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الانبياء مرتبة على حسب اعتقادهم ،لا على ما يقتضيه أحوال المذكورين .

وجرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لغيره : مايأنف أبي من كذا ولاأبوك . وان كان القائل يعتقد فضل أبيه على أب المخاطب .

ويمكن في هذه الاية وجه آخر ، وهو أنا نسلم أن جميع الملائكة أفضل ثواباً من المسيح ، وان كان المسيح أكثر ثواباً من كل واحد منهم ، وهو موضع الخلاف . لانا لانمنع من أن يكون الملائكة أكثر ثواباً من كل واحد منهم ، وأنه كان كل نبي أكثر ثواباً من كل ملك .

ومما يجوز أن يقال في هذه أيضاً : ان تأخير الذكر لا يحسن مع تفاوت الفضل وتباعده ، فأما مع التقارب والتساوي فهو حسن جائز ، ولهذا يحسن أن يقول القائل مايأنف من لقائي والركوب الي زيد ولا عمرو وهو دون زيد في الفضل ليسير غير معتد به . وانما يقبح ذلك مع التفاوت بين الحارس والامير . وايس بين الملائكة والانبياء من الفضل ما يظهر فيه التفاوت الذي لا يليق بتأخير ذكرهم .

(١) في « ن » : قوماً .

المسألة الرابعة

[مسألة الذر وحقيقته]

ما تقول في الاخبار التي رويت من جهة المخالف والموافق في الذر
وابتداء المخاق على ماتضمن تلك الاخبار ، هل هي صحيحة أم لا ؟ وهل لها
مخرج من التأويل يطابق الحق ؟ .

الجواب :

ان الادلة القاطعة اذ دلت على أمر وجب اثباته والقطع عليه، وأن لا يرجع
عنه بخبر محتمل ، ولا بقول معترض للتأويل ، وتحمل الاخبار الواردة بخلاف
ذلك على ما يوافق تلك الدلالة ويطابقه، وان رجعنا بذلك عن ظواهرها، وبصحة
هذه الطريقة نرجع عن ظواهر آيات القرآن التي تتضمن اجباراً أو تشبيهاً .
وقد دلت الادلة أن الله تعالى لا يكلف الا البالغين الكاملين العقول ، ولا
يخاطب الا من يفهم عند الخطاب .

وهذه الجملة تدل على أن من روى أنه خوطب في الذر وأخذت عنه (١)

المعارف ، فأقر قوم ، وأنكر قوم كان عاقلاً كاملاً مكلفاً . لأنه لو كان بغير هذه الصفة لم يحسن خطابه ، ولا جاز أن يقر ، ولأن ينكر .

ولو كان عاقلاً كاملاً لوجب أن يذكر الناس ماجرى في تلك الحال من الخطاب والاقرار والانكار، لأن من المحال أن ينسي جميع الخلق ذلك، حتى لا يذكروا ولا يذكروه بعضهم .

هذا ماجرت العادات به، وأولا صحة هذا الأصل لجوز العاقل منا أن يكون أقام في بلد من البلدان متصرفاً، وهو كامل عاقل ثم نسي ذلك كله، مع تطاول العهد ، حتى لا يذكر من أحواله تلك شيئاً .

وانما لم نذكر ماجرى منا وأنا في حال الطفولية ، لفقد كمال العقل في تلك الحال به ^(١) من تخلل أحوال عدم وموت من تلك الحال وأحوالنا هذه ويجعلونه سبباً في عدم الذكر غير صحيح ، لأن اعتراض العدم أو الموت بين الاحوال لا يوجب النسيان بجميع ماجرى مع كمال العقل .

ألا ترى أن اعتراض السكر والجنون والأمراض المزيلة للمعلوم بين الاحوال، لا يوجب النسيان للعقل بما جرى بينهم .

فهذه الاخبار : اما أن تكون باطلة مصنوعة ، أو يكون تأويلها - ان كانت صحيحة - ما ذكرناه في مواضع كثيرة من تأويل قوله « واخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم » ^(٢) .

وهو أن الله تعالى لما خلق الخلق وركبهم تركيباً وأراهم الايات والدلائل والعبر في أنفسهم وفي غيرهم ، يدل الناظر فيها المتأمل لها على معرفة الله والهيته ووحدايته ووجوب عبادته وطاعته، جاز أن يجعل تسخيرها له وحصولها

(١) في «ن» : وما يجلدون به .

(٢) سورة الاعراف : ١٧٢

على هذه الصفات الدالة على ما ذكرناه اقراراً منها بالوحدانية ووجوب العبادة،
ويجعل تصييرها على هذه الصفات الدالة على ما ذكرناه استشهاداً لها على هذه
الامور .

والعرب في هذا المعنى من الكلام المنثور والمنظوم ما لا يحصى كثرة ،
ومنه قول الشاعر :

امتلاً الحوض وقال قطني مهلاً رويداً قد ملات بطني
ومعنى ذلك : انني ملاته حتى أنه ممن يقول حسبي قد اكتفت ، فجعل ما
لو كان قائلاً لنطق ، كأنه قال ونطق به .

وهذا تأويل الآية والاختبار المروية في الدر ، وفي هذه الجملة كفاية .

المسألة الخامسة

[مسألة البداء وحقيقته]

مانقول في اطلاق لفظ «البداء» على الله تعالى ؟ وهل هو لفظ له معنى مطابق للحق أم لايجوز اطلاق هذه اللفظة على حال ؟
الجواب :

وبالله التوفيق أما «البداء» في لغة العرب : هو الظهور ، من قولهم : بدا الشيء ، اذا ظهر وبان .

والمتكلمون تعارفوا فيما بينهم أن يسموا ما يقتضي هذا البداء باسمه ، فقالوا : اذا أمر الله تعالى بالشيء في وقت مخصوص على وجه معين بمكلف واحد ، ثم نهى عنه على هذه الوجوه كلها ، فهو بداء . لانه يدل عليه من حيث لم تظهر أمر لم يكن ظاهراً اما جاز أن يطابق المنهي أمر بهذه الطائفة ^(١).

وفرقوا بين النسخ والبداء باختلاف الوقتين في النسخ والمنسوخ .

والبداء على ما حددناه لايجوز على الله تعالى ، لانه عالم بنفسه ، لايجوز له أن يتجدد كونه عالماً ، ولأن يظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهراً .

(١) في «ن» : المطابقة .

ولهذا قالوا: اذا كان البداء لا يجوز عليه ^(١) لم يجز أيضاً عليه ما يدل على البداء ، أو يقتضيه من النهي عن نفس ما أمر به على وجهه في وقته ، والمأمور والمنهي واحد .

وقد وردت أخبار آحاد لا توجب علماً ، ولا تقتضي قطعاً ، باضافة البداء الى الله تعالى ، وحملوها محققوا أصحابنا على أن المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع ، ولا خلاف بين العلماء في جواز النسخ للشرائع .

وبقي ان نبين هل لفظة « البداء » اذا حملت على معنى النسخ حقيقة أو مستعارة؟ ويمكن ان ينص أنها حقيقة في النسخ غير المستعارة، لان البداء اذا كان في اللغة العربية اسماً للظهور .

واذا سمينا من ظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهراً، حتى اقتضى ذلك ان يأمر بنفس مانهى عنه، أو ينهي عن نفس ما امر به ، أنه قد بدا ، لم يمتنع ان يسمى الامر بعد النهي والحظر بعد الاباحة على سبيل التدرج، فانه بداء له، لانه ظهر من الامر ما لم يكن ظاهراً، وبدا ما لم يكن بائناً ، بمعنى البداء الذي هو الظهور والبروز حاصل ^(٢) في الامرين .

فما المانع على نفس الاستنفات ^(٣) ان يسمى الامرين بداء ، لان فيهما معاً ظهور أمر لم يكن ظاهراً .

فان قيل : هذا انما يسوغ اذا اطلق لفظة « البداء » ولم تضاف ، فأما اذا أضيفت وقيل : « بدا له في كذا » فلا يليق الا بما ذكرناه دون ما خرجتموه ، لان اطلاع من أمر بعد نهى ، أو نهى بعد أمر على امر ما كان مطلقاً خصه ، فلا يتعدى

(١) في «ن» : عليهم .

(٢) ظ: الحاصل .

(٣) في «ن» : على يقضى اشتقاق اللغة أن يسمى. وظ : على مقتضى الاشتقاق .

الى غيره، فيجوز ان يقال على سبيل التخصيص: بدا له .
وايس كذلك النسخ، لان الامر وان كان متجدداً بعد النهي، وكذلك الحظر
بعد الاباحة، فذلك مما لا يقتضي الاضافة على سبيل التخصيص، لان الامر المتجدد
ظاهر الامر، ولكل سامع له ومخاطب به .

قلنا: مرت^(١) ضعيف، لانه قد يجوز ان يضاف من البدء الذي هو الظهور
مشارك فيه غيره^(٢)، ولا يمنع مشاركته^(٣) في ان ذلك بأدلة من اضافته الى
الامر . ألا ترى انه قد يجوز ان يظهر لي ولغيري من حسن الفعل أو قبحه
ما لم يكن ظاهراً، فأمر بعد نهـي أو نهـي بعد أمر ، فدل^(٤) انه قد بدا له و
يضاف اليه .

وان شاركه في انه ظاهر له غيره ، فالمشاركة ليس تنفي هذه الاضافة ،
ويجوز له ان يكون القوي بهذه الاضافة، وأن الاصل في ظهور هذا الامر هو
الفاعل له، دون كل من سمعه، لانهم وان اشتركوا في العلم به عند ظهوره ،
فالاصل في ظهوره هو الفاعل له، فيقوم الاضافة لذلك.

وليس ينبغي ان ينكر هذا التخريج ، لان اهل اللغة ما وافقونا على ان
البداء لا يكون الا في الموضع الذي ذكره بعض المتكلمين ، وشرط بتلك
الشرائط المشهورة .

بل قال اهل اللغة: ان البداء هو الظهور، ولم يزدوا على ذلك، والمتكلمون
قصره على موضع بحسب ما اختاروه ، لان معنى البداء الذي هو الظهور ،

(١) في « ن »: هذا فرق .

(٢) في هامش النسخة: شاركين فيه غيري . وفي « ن »: ما يشاركني فيه غيري .

(٣) في « ن » مشاركة غيري .

(٤) في « ن » تدل .

فيجوز لغيرهم ان يعديه الى موضع آخر فيه ايضاً معنى الظهور في اللغة لأقصر عليه ذلك .

ثم لو سلمنا لخصوص اللغة ان لفظ البداء يختص حقيقة بما ذكره، جاز ان يستعار في غيره وهو النسخ لان فيه معنى الظهور على كل حال .
وقد بان بهذه الجملة جميع ما يحتاج في هذه المسألة .

المسألة السادسة

[تحقيق حول قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله]

ما تقول في قوله « نية المؤمن خير من عمله »، ومعلوم ان النية أخفض ثواباً من العمل، وأبوهاشم يقول : ان العزم لا بد من ان يكون دون المعزوم عليه في ثواب وعقاب، والالزم ان يكون العزم على الكفر كفرأ .

الجواب :

فيه وجهان اذا قدرنا لفظة «خير» في الخبر محمولة على المفاضلة . أحدهما: ان يكون المراد نية المؤمن مع عمله العاري من نيته. وهذا ما لاشبهه في أنه كذلك .

والوجه الثاني: أن يريد نية المؤمن لبعض أعماله، قد يكون خيراً من عمل آخر لا يتناوله هذه النية. وهذا صحيح، فان النية لا يجوز ان يكون خيراً من عملها نفسها .

وغير منكر ان يكون نية بعض الاعمال الشاقة العظيمة الثواب افضل من عمل آخر دون ثوابها ، حتى لا يظن ظان أن النية لايجوز ان تساوي أو تزيد على ثواب بعض الاعمال .

وهذان الوجهان فيها على كل حال ترك لظاهر الخبر، لادخال زيادة ليست في الظاهر. والتأويل الاول اذا حملنا لفظة « خير » على خلاف المبالغة والتفضيل مطابق للظاهر وغير مخالف له، وفي هذا كفاية .

المسألة السابعة

[هل يقع من الانبياء الصغائر أو الكبائر]

إذا كان من مذهب الامامية المحقة أن الانبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا صغيرها ولا كبيرها، فمامعنى الظواهر التي وردت في القرآن، مثل قوله تعالى « وعصى آدم ربه فغوى »^(١) وما أشبه ذلك من الانبياء عليهم السلام بالوجه^(٢) الصحيح في تأويل هذه الاخبار .

الجواب :

أعلم أن الأدلة العقلية إذا كانت دالة على أن الانبياء عليهم السلام لا يجوز أن يواقعوا شيئاً من الذنوب صغيراً وكبيراً ، فالواجب القطع على ذلك ، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب .

لأنها إما أن تكون محتملة مشتركة ، أو تكون ظاهراً خالصاً^(٣) ، لمادلت العقول على خلافه . لأنها إذا كانت محتملة حملناها على الوجه المطابق للحق الذي هو أحد محتملاتها ، وإن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا على أنه تعالى أراد غير ما يقتضيه الظاهر مما يوافق الحق .

(١) سورة طه: ١٢١ .

(٢) في « ن » : وما الوجه .

(٣) ظ: أو تكون ظاهرة خالصة .

والذي يدل عقلاً أن الانبياء لا يجوز أن يفعلوا قبيحاً ، وأن القبيح على ضريبن: فضرب منه يمنع الايات من وقتهم ^(١) ، كالكذب فيما يؤدونه والزيادة فيه أو النقصان ، أو الكتمان لبعض ما كلفوا تبليغه ، لان المعجزات تقتضي صدق من ظهر عليه . وأنه لا يجوز أن يحرف الرسالة ولا يبدلها .

ويقتضي أيضاً أن لا يجوز عليه الكتمان مما أمر بأدائه ، لنقض الغرض في بعثه .

والضرب الآخر من القبائح هو ما لا تعلق له بالاداء والتبليغ ، فهذا الضرب الذي يمتنع منه أنه منعي ^(٢) عن القول منهم ، وانما بعثوا ليؤدوا ما حملوه ، وليعلموا بما أدوه التفسير ^(٣) من القول ، يقتضي نقض الغرض أيضاً .

والصغائر في هذا الباب كالكبائر ، لان الكل من حيث كانت قبائح تنفرد ولولم تكن كذلك لكان السكون من المبعوث اليه أكثر وأوفر ، فمن جـوز الصغائر عليهم واعتقد بأنها لا يستحق به في الحال العقاب ، كمن جـوز عليهم الكبائر قبل النبوة وان كانوا فيها حال النبوة ممتنعين ، واعتذر مثله في الصغائر غير أن الكبائر الماضية قبل النبوة لا يستحق لها شيء من الصغائر .

وأن الكبائر الماضية قبل النبوة لا يستحق بها العقاب ، وانما سقط عقابها لاجل زيادة ثواب طاعات فاعلها ، ألا ترى أنها لو انفردت لاستحق بها العقاب ، ولا مخلص للخصوم من هذه النكته .

وقد بينا ذلك وشرحناه واستوفينا في كتابنا المعروف بـ «تنزيه الانبياء والائمة» وبلغنا فيه الغاية القصوى .

(١) في « ن » : وقوعه منهم .

(٢) في « ن » منى عن القبول . وظ: مانع عن القبول .

(٣) في « ن » : فما أرى الى التنفير من القبول .

وذكرنا أيضاً في هذا الكتاب تأويل كل آية أدعي أن ظاهرها يقتضي وقوع معصية من نبي ، ونبينا الصحيح من تأويلها، وسقنا الكلام في نبي بعد نبي، من آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وآله ، وفعلنا مثل ذلك في الأئمة . وهذا كتاب جليل الموقع في الدين كثير الفائدة .

فأما قوله تعالى « وعصى آدم ربه فغوى » فهذه الآية أول شيء تكلمنا عليها في كتاب « التنزيه » وبيننا أنها لا تدل على وقوع قبيح من آدم عليه السلام، وأن ظاهرها يحتمل الصحيح الذي نقوله، كما أنه محتمل للباطل الذين ^(١) يذهبون اليه .

لأن لفظة «عصى» تدل على مخالفة الامر أو الارادة ، والامر والارادة قد يتعلقان بالواجب وبماله صفة الندب ، والامر على الحقيقة أمر بالندب ، كما أنه أمر بالواجب دون الندب ، فمن أين لهم أنه خالف الواجب دون أن يكون عصى ، بأن عدل عن المندوب اليه .

وليس أن يكون الله تعالى ندبه الى الكف من تناول الشجرة وعصى، بأن خالف وتناول، فلم يستحق عقاباً، لانه لم يفعل قبيحاً، لكنه حرم نفسه الثواب الذي كان يستحقه على الطاعة التي ندب اليها .

ومعنى قوله تعالى «فغوى» أي خاب. ولا شبهة في اللغة أن لفظة «غوى» تكون بمعنى «خاب» قال الشاعر :

فمن يلق خيراً يحمد الناس أمره ولم ^(٢) يغو لم بعدم على الغي لائماً

ومما لم نذكره في كتاب «التنزيه» أن قوله تعالى «فغوى» بعد قوله «عصى آدم ربه» لا يليق الا بالخلبة، ولا يليق بالغى الذي هو القبيح وضد الرشد ، لان

(١) ظ: الذى .

(٢) فى «ن» : ومن

الشيء يعطف على نفسه ، ولا يكون سبباً في نفسه ، ومحال أن يقال : عصى فعصى . ولا بد من أن يراد بما عطف بالفاء غير معنى الاول .

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

فان قالوا : ما المانع من أن يريد بعصى أي لم يفعل الواجب من الكف عن الشجرة، والواجب يستحق بالاخلال به حرمان الثواب، كالفعل المندوب اليه، فكيف رجحتم مذهبتم اليه على مذهبنا نحن اليه ؟

قلنا : الترجيح لقولنا ظاهر، اذ الظاهر من قوله تعالى « عصى فغوى » أن الذي دخلته الفاء جزاء على المعصية، وأنه كل الجزاء المستحق بالمعصية، لان الظاهر من قول القائل : سرق فقطع ، وقذف فجلد ثمانين . أن ذلك جميع الجزاء لا بعضه .

وكذا اذا قال القائل : من دخل داري فله درهم . حملناه على أن الظاهر يقتضي أن الدرهم جميع جزائه ، ولا يستحق بالدخول سواه .

ومن لم يفعل الواجب استحق الذم والعقاب وحرمان الثواب ، ومن لم يفعل المندوب اليه فهو غير مستحق لشيء كان تركه للندب سبباً تاماً فيه الا حرمان الثواب فقط .

وبينا أن من لم يفعل الواجب ليس كذلك، واذا كان الظاهر يقتضي أن ما دخلته الفاء جميع الجزاء على ذلك السبب لم يلق الا بما قلناه دون مذهبوا اليه ، وهذا واضح لمن تدبره .

المسألة الثامنة

[حقيقة الرجعة]

سئل عن حقيقة الرجعة، لأن شذاذ الامامية يذهبون الى أن الرجعة رجوع دولتهم في أيام القائم عليه السلام من دون رجوع أجسامهم .

الجواب :

اعلم أن الذي تذهب الشيعة الامامية اليه أن الله تعالى يعيد عند ظهور امام الزمان المهدي عليه السلام قوماً ممن كان قد تقدم موته من شيعته ، ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة دولته. ويعيد أيضاً قوماً من أعدائه لينتقم منهم، فيلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحق وعلو كلمة أهله .

والدلالة على صحة هذا المذهب أن الذي ذهبوا اليه مما لا شبهة على عاقل في أنه مقدور لله تعالى غير مستحيل في نفسه، فانا نرى كثيراً من مخالفينا ينكرون الرجعة انكار من يراها مستحيلة غير مقدورة .

واذا أثبت جواز الرجعة ودخولها تحت المقدور، فالطريق الى اثباتها اجماع الامامية على وقوعها، فانهم لا يختلفون في ذلك. واجماعهم قد بينا في مواضع من كتبنا أنه حجة ، لدخول قول الامام عليه السلام فيه ، وما يشتمل على قول

المعصوم من الاقوال لابد فيه من كونه صواباً .

وقد بينا أن الرجعة لا تنافي التكليف ، وأن الدواعي مترددة معها حين^(١) لا يظن ظان أن تكليف من يعاد باطل . وذكرنا أن التكليف كما يصح مع ظهور المعجزات الباهرة والايات القاهرة، فكذلك مع الرجعة، لانه ليس في جميع ذلك ملجئ الى فعل الواجب والامتناع من فعل القبيح .

فأما من تأول الرجعة في^(٢) أصحابنا على أن معناها رجوع الدولة والامر والنهي ، من دون رجوع الاشخاص واحياء الاموات ، فان قوماً من الشيعة لما عجزوا عن نصره الرجعة وبيان جوازها وأنها تنافي التكليف، عولوا على هذا التأويل للاخبار الواردة بالرجعة .

وهذا منهم غير صحيح ، لان الرجعة لم تثبت بظواهر الاخبار المنقولة ، فيطرق التأويلات عليها ، فكيف يثبت ماهو مقطوع على صحته بأخبار الاحاد التي لا توجب العلم ؟

وانما المعول في اثبات الرجعة على اجماع الامامية على معناها، بأن الله تعالى يحبى أمواتاً عند قيام القائم عليه السلام من أوليائه وأعدائه على ما بيناه ، فكيف يطرق التأويل على ماهو معلوم ، فالمعنى غير محتمل .

(١) في «ن» : حيث

(٢) في «ن» : من

المسألة التاسعة

[الطريق الى معرفة الله تعالى]

قد سأل (رحمه الله) عن الطريق الى معرفة الله بمجرد العقل أو من طريق السمع .

الجواب :

ان الطريق الى معرفة الله تعالى هو العقل ، ولايجوز أن يكون السمع ، لان السمع لا يكون دليلاً على الشيء الا بعد معرفة الله وحكمته ، وأنه لايفعل القبيح ولايصدق الكذابين ، فكيف يدل السمع على المعرفة .
ووجه دلالة مبني على حصول المعارف بالله حتى يصح أن يوجب عليه النظر . ورددنا على من يذهب من أصحابنا الى أن معرفة الله تستفاد من قول الامام ، لان معرفة كون الامام اماماً مبنية على المعرفة بالله تعالى .
وبينا أنهم عولوا في ذلك على أن معرفة الامام مبنية على النظر في الادلة . فهو غير صحيح ، لانا ^(١) الامام على النظر اذا لم يكن العاقل ، لكنه

(١) بياض في النسخة وفي «ن» : وبينا أنهم عولوا في ذلك على أن الامام ينبئ على النظر في الادلة ، فهو غير صحيح ، لان تنبيه الامام على النظر اذا لم يكن للعاقل ، لكنه في تلك الحال معرفة كونه اماماً كتنبئه غيره ممن ليسوا بامام .

في تلك المعرفة كونه اماماً غيره ممن ليس بامام .

وبينا أن العاقل اذا نشأ بين الناس ، وسمع اختلافهم في الديانات، وقول كثير منهم ان للعالم صانعاً خلق العقلاء ليعرفوه، ويستحقوا الثواب على طاعتهم وأن من فرط في المعرفة استحق العقاب : لا بد من كونه خائفاً من ترك النظر واهماله ، لان خوف الضرر وجهه على وجوب كل نظر في دين أو دنياً ، وأنه متى خاف الضرر وجب عليه النظر وقبح منه اهماله والاخلال به .

وقلنا: ^(١) انه ان اتفق هذا العاقل، بحيث لا عينية له على النظر ولا مخوف، جاز أن يتنبه هو من قبل نفسه في الامارات التي تظهر له على مثل ما يخوفه به المخوف ، فيخاف من الاستضرار بترك النظر ، فيجب عليه النظر .

وان كان منفرداً عن الناس فان فرضنا أنه مع التفرد من الناس لا يتفق أن ينبه من قبل نفسه، فلا بد أن يخطر الله بباله ما يخوفه من اهمال النظر حتى يصح أن يوجب عليه النظر والمعرفة .

وذكرنا اختلاف أمن الخاطر ماهو ؟ وأن الاقوى من ذلك أن يكون كلاماً يفعل الله تعالى في داخل سمع العاقل يتضمن من المبنية ^(٢) على الامارات ما يخاف منه من اهمال نظر يجب عليه حينئذ ذلك .

وهذا كله مستقصى في كتاب الذخيرة .

(١) في «ن» : وبينا

(٢) في «ن» : التنبه

المسألة العاشرة

[الوجه في حسن أفعال الله تعالى]

القديم تعالى لايجوز عليه المنافع والمضار، فما وجه حسن أفعاله في ابتداء خلق العالم ؟

الجواب :

الفعل كما يقع حسناً لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة، فكذا قد يكون حسناً اذا فعل لوجه حسنه من غير اجتلاب منفعة ولا دفع مضرة .

المسألة الحادية عشر

[ما الحكمة في الخلق]

هل يجب على الله تعالى في حكمته ايجاد الخلق أو خلقهم تفضلا منه ؟

الجواب :

لو كان ايجادهم واجباً على الله ، للزم أن يكون في وقت مخلأ بالواجب، وكان حينئذ مستحقاً للذم .

المسألة الثانية عشر

[حقيقة الروح]

ما تقول في الروح ؟

الجواب :

الصحيح عندنا أن الروح عبارة عن : الهواء المتردد في مخارق الحي منا الذي لا يثبت كونه حياً الا مع تردده ، ولهذا لا يسمى ما يتردد في مخارق الجماد روحاً ، فالروح جسم على هذه القاعدة .

المسألة الثالثة عشر

[حكم الزاني بذات البعل في تزويجها]

ما يقول السيد في امرأة ذات بعل زنى بها رجل بعد أن طلقها زوجها تحل أم لا؟

الجواب :

أما اذا كانت ذات بعل ، لاتحل له أبداً . فأما اذا كانت غير ذات بعل يحل تزويجها بعد اظهار توبتها .

المسألة الرابعة عشر

[مسألة الارزاء]

مايقول السيد في الارزاء؟.

الجواب :

هو الدين الصحيح عند الامامية ، ولاتحاطب عندنا في ثواب ولا عقاب .
ويجوز أن ييلي بالبلاء في الدنيا ، والتمحيص^(١) من الذنوب ، فان فضل من
ذلك شيء يعاقب في القبر ، ثم أهوال يوم القيامة .

فان فضل يعاقب عقاباً منقطعاً ، ثم يرد الى الجنة والثواب الدائم ، لان
المؤمن يستحق بايمانه وحدة الثواب الدائم .

فان كان عليهم ذنوب موبقات يمحص ويشفع ، والشافعون النبي صلى
الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ، ولايمنع بما يستحقه بايمانه من الثواب
الدائم .

وهذه المسألة مستقصاة في جواب أهل الموصل ، وفي كتاب الذخيرة .

المسألة الخامسة عشر

[دخول العبد الجنة باستحقاقه]

العبد يدخل الجنة بعمله ، أوبتفضل الله تبارك وتعالى ؟

الجواب :

العبد يدخل الجنة باستحقاقه الجنة كالحر .

تمت المسائل وأجوبتها ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد

وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(٣)

جَوَابَاتُ الْمَسَائِلِ الطَّبَرِيَّةِ

المسألة الاولى

[أفعال العباد غير مخلوقة]

سأل الشريف (أحسن الله توفيقه) فقال : ما القول في أفعال العباد ، هل هي مخلوقة أم لا ؟ وما معنى قول الصادق عليه السلام : أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لخلق تكوين أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض ^(١) ؟ .

الجواب :

وبالله التوفيق .

أما أفعال العباد فليست مخلوقة لله عز وجل ، وكيف يكون خلقاً له وهي مضافة الى العباد اضافة الفعلية ؟

ولو كانت مخلوقة لكانت من فعله ، ولو كانت فعلاً له لما توجه الدم والمدح على قبورها وحسنها الى العباد ، كما لا يذمون ويمدحون بخلقهم وصورهم وهيتهم ، ولكانت أيضاً لا يتبع في وقوعها تصور العباد ودواعيهم وأحوالهم .

ألا ترى أن أفعاله في العباد التي لاشبهة فيها،^(١) ولا يتبع ارادتهم ، ولا يقع بحسب تصورهم .

هذا ان أريد بالخلق هاهنا الاحداث والانشاء على بعض الوجوه . وان أريد بالخلق التقدير الذي لا يتبع الفعلية ، جاز القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل ، فكل^(٢) بمعنى أنه مقدر لها مرتب لجميعها .

ألا ترى أن أهل اللغة يسمون مقدر الالديم خالقاً له وان كان الادم من فعل غيره . قال الشاعر :

ولانت تعرى^(٣) ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يعترى
وقال الآخر :

ولا تبط بأيدي ولا أيدي الخير الاجيد الادم
هذا جواب لمن يسأل عن أفعال العباد هل يكون مخلوقة لله تعالى أم لا؟ فأما من سأل هل هي مخلوقة للعباد أم لا؟ فجوابه : أن الصحيح كون العباد خالقين لأفعالهم المقصودة المجرى بها الى الاغراض الصحيحة ، هو^(٤) مذهب أكثر أهل العلم .

وخالف أبو القاسم البلخي في ذلك ، وان كان موافقاً على أن العباد يحدثون وينشئون ويخترعون . وليس يمتنع أن يوصفوا بأنهم خالقون لأفعالهم ، لان الخلق ان كان معناه ايقاع الفعل مقدرأ أو مقصوداً ، فهذا المعنى قائم بين العباد وأفعالهم ، ولا معنى للامتناع لا^(٥) العبارة مع ثبوت معناها .

(١) الظاهر زيادة الواو .

(٢) ظ : فيكون .

(٣) لعل : تفرى ويفترى .

(٤) ظ : وهو .

(٥) ظ : الا .

وقد بينا أن أهل اللغة قد سمو العبد خالفاً بصريح القول ، ولمن كان غيره لا يستحق هذا الوصف أن يشنع أن يقول : اكرم الالهة أو أحسن .
وانما استنكر أبو القاسم البلخي اطلاق القول بأن الانسان خالق ظناً منه أن ذلك ادخل في تعظيم الله عزوجل وتمييزه عما يجري من الاوصاف على عباده . وليس الامر على ما ظنه ، لما بيناه من اطلاق هذا الوصف على العباد في القرآن واستعمال أهل اللغة .

وماتوهمه البلخي في التمييز والتخصيص له تعالى . ينتقض بوصفه ، بلا خلاف بينه وبين العبد بأنه محدث منشيء مخترع ، كما يصف الله تعالى بذلك ، وان كان في الاشتراك في الوصف بالخلق نقص وابطال للتعظيم والمزية ، ففي الاشتراك بالوصف بالانشاء والاختراع مثل ذلك .
وما يعتذر به البلخي في الاختراع والانشاء الى المجبرة ، يعتذر اليه بمثله في الخلق .

فأما ما روى عن الصادق عليه السلام في أن أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لاخلق تكوينين . والمراد^(١) بأنها مخلوقة لله تعالى على وجه التقدير كالتكوين^(٢) . فلم يرد^(٣) عليها أنها مخلوقة للعباد على أحد الوجهين لا الآخر ، لانه عليه السلام لو أراد ذلك لم يكن صحيحاً ، لان أفعال العباد مخلوقة لهم خلق تقدير وتكوين معاً بل المكون^(٤) لعمل العبد سواء .

(١) ظ : فالمراد .

(٢) ظ : لا التكوين .

(٣) ظ : ولم يرد أنها .

(٤) ظ : لا مكون .

فأما معنى اضافة الصادق عليه السلام في الخبر المروي من ^(١) أفعال العباد الى أنها مخلوقة لله تعالى خلق تقدير، فجار على ما قدمنا بيانه من أنه تعالى لما كان مبنياً لها مفصلاً لحسنها من قبورها مميّزاً خيرها من شرها، كان بذلك مقدراً لها، واذا كان مقدراً جاز أن يقال : انه خالق لها، كما قالوا في مقدر الاديـم ومربيـه، ومبين مايجيء منه من مراده وغيرها أنه خالق .

وقد صرح في الخبر بالمعنى الذي أشرنا اليه، وأعرب عنه أحسن اعراب، لقوله « خلق تقدير لا خلق تكوين » .

فأما قوله عليه السلام في الخبر « أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض » عن ^(٢) حسن التخلص والتمييز للحق من الباطل، لان العباد غير مجبرين على أفعالهم عند من أمعن النظر، بل هم مختارون لها وموقعون لجميعها بحسب اثارهم ودواعيهم .

وقد لوحنا في صدر هذه المسألة بالدلالة على ذلك، غير أنهم وإن كانوا غير مجبرين، فالامر في أفعالهم غير مفوض اليهم من وجهين : أحدهما: أن الله تعالى لو لم يقدرهم ويمكنهم بالالات وغيرها، لما تمكنوا من تلك الافعال، فأشفق عليه السلام من أن يقتصر على نفي الاجبار عنهم، فيظن أنهم مستقلون بنفوسهم، وأنهم غير محتاجين الى الله تعالى في تلك الافعال فنفي التفويض، ليعلم أن الامر في تمكينهم واقدارهم ليس اليهم .

والوجه الآخر : أن يكون المراد بنفي التفويض أن الامر في تمييز هذه الافعال وترتيبها، وتبين حسنها من قبورها، وواجبها من ندبها، ليس مفوضاً اليهم بل هو مما يختص الله عز وجل بالدلالة عليه والارشاد .

(١) الظاهر زيادة كلمة «من» .

(٢) ظ: فمن

وهذا الوجه أشبه بالجملة الاولى من الكلام وتعلق معنى آخر الخبر بأوله،
لانه عليه السلام قال: هي مخلوقة خلق تقدير لا تكوين . وقوله «لا جبر» تفسير
بأن الخلق على سبيل التكوين .
وقوله « لا تفويض » ايضاح الخلق على سبيل التقدير، ونبه على أن تقديرها
على ما بيناه الى غيرهم .

المسألة الثانية

[عدم ارادة الله تعالى المعاصي والقبائح]

وسأل (أحسن الله توفيقه) هل تكون المعاصي بارادة الله تعالى ومشيته أم لا تكون بارادة الله تعالى ؟ وهل شاءها تعالى ورضاها أم شاءها ولم يرضاها ؟ .

الجواب :

وبالله التوفيق

اعلم أن الله تعالى لم يرد شيئاً من المعاصي والقبائح، ولا يجوز أن يريد لها ولا يشاؤها ولا يرضاها ، بل هو تعالى كاره وساخط لها .
والذي يدل على ذلك أنه جلت عظمته قد نهى عن سائر القبائح والمعاصي بلاخلاف ، والنهي انما يكون نهياً بكراهة الناهي للفعل المنهي عنه ، وقديين ذلك في الكتب ، والامر فيه واضح لا يخفى .

ألا ترى أن أحدنا لايجوز أن ينهى عما ^(١) يكرهه، فلو كان النهي في كونه نهياً غير مفتقر الى الكراهة لم يجب ما ذكرناه ، ولانه لا فرق بين قول أحدنا

لغيره « لا تفعل كذا » ناهياً له ، وبين قوله « أنا كاره له » . كما لا فرق بين قوله « افعل » آمراً له ، وبين قوله « أنا مرید منك أن تفعل » .

واذا كان جلت عظمته كارهاً لجميع المعاصي والقبائح من حيث كان ناهياً عنها أن يكون ^(١) استحالة أن يكون مریداً لها ، لا ^(٢) لاستحالة أن يكون مریداً لها ^(٣) . كارهاً للامر الواحد على وجه واحد .

ويدل أيضاً على ذلك : أنه لو كان مریداً للقيح لوجب أن يكون على صفة نقص وذم ان كان مریداً له بلا ارادة ، وان كان مریداً له بارادة أن يكون فاعلاً للقيح ، لان ارادة القبيح قبيحة ، وفاعلها فاعل القبيح ومستحق للذم . وخلاف في ذلك في الشائي كما لا خلاف في قبح الظلم من أحدنا .

وانما يدعي مخالفونا حسن ارادة القبيح اذا كانت من فعله تعالى ، كما يدعون حسن حالة صفة الظلم من فعله تعالى . وذلك باطل بما لاشبهه فيه . وقد أكد السمع دليل العقل ، فقال الله تعالى « وما الله يريد ظلماً للعباد » ^(٤) « وما الله يريد ظلماً للعالمين » ^(٥) وقوله تعالى « كل ذلك سيئه عند ربك مكروهاً » ^(٦) وقال تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ^(٧) واذا كان خلقهم للعبادة فلا يجوز أن يريد منهم الكفر .

(١) الظاهر زيادة « أن يكون » .

(٢) الظاهر زيادة « لا » .

(٣) الظاهر زيادة « لها » .

(٤) سورة غافر : ٣١ .

(٥) سورة آل عمران : ١٠٨ .

(٦) سورة الاسراء : ٣٨ .

(٧) سورة الذاريات : ٥٦ .

وقال الله تعالى « وما يرضى لعباده الكفر » ^(١) ولو كان مريداً له لكان شائئاً له وراضياً به .

وقد أجمع المسلمون على أنه تعالى لا يرضى أن يكفر به ويشتم أولياءه ويكذب أنبياءه ويفتري عليهم .

فأما تعلق المخالف بأنه لو حدث من العباد ما لا يريد به تعالى ، لدل ذلك على صفة ^(٢) ، قياساً على رعية الملك اذا فعلوا ما يكرهه وما يريد به فباطل .

الجواب عنه أنه غير مسلم لهم أن جميع ما يريد به الملك من رعيته اذا وقع منهم خلاف ذل ^(٣) على ضعفه ، لانه لو أراد منهم ما يعود صلاحه ونفعه عليهم لاعليه ، لم يكن في ارتفاعه ووقوع خلافه ضعف .

ألا ترى أن رعية الملك المسلم يزيد من جميعهم أن يكونوا على دينه ، لالنتفع يرجع اليه بل اليهم ، وقد يكون من جملتهم اليهود والنصارى والمخالف لدين الاسلام ، ولا يكون في تمسك هؤلاء بأديانهم واختلافهم الى ثبوت عاداتهم دلالة على ضعف ملكهم ونقصه .

وانما يضعف الملك بخلاف رعيته له اذا كان متكثرأ بطاعتهم منتفعأ بنصرتهم مقتصدأ بقوتهم ، فمتى خالفن ^(٤) اقتضى الخلاف ضعفه ، لفوت منافعه وانتفاء نصرته ومعونته . والقديم تعالى عن أن ينتفع بطاعات العباد ، وانما هم المنتفعون بذلك ، فلا ضعف يلحقه من معاصيه ولا فوت نفع .

ويلزم المنتج بهذه الشبهة الضعيفة أن يضعف الله تعالى عن ذلك علواً

(١) سورة الزمر : ٧ .

(٢) ظ : ضعفه .

(٣) ظ : خلافه دل .

(٤) ظ : خالفوا .

كبيراً، لوقوع مانهى عنه ولم يأمر به من عباده قياساً على الملك ورعيته، فإن من يضعف من ملوكنا بفعل رعيته لما يكرهه ولا يريد به يضعف بأن يفعلوا ما نهاهم عنه .

ويجب أيضاً ان يكون الله تعالى اذا كان امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعات ، ان يكون آمراً لهم أن يضعفوه ويغلبوه ويقهروه . وهذا مما لا يقوله عاقل .

وقد استقصينا الكلام في هذا الباب في كتابنا المعروف بـ « الملخص » في اصول الدين . وفي القدر الذي أوردناه كفاية .

المسألة الثالثة

[القول في الاستطاعة]

وسأل (أدام الله حراسته) فقال: ما القول في الاستطاعة؟ وهل تكون قبل الفعل أو معه ؟

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان الاستطاعة هي القدرة على الفعل ، والقدرة التي يفعل بها الفعل لا يكون الا قبله ، ولا يكون معه في حال وجوده .

والذي يدل على ذلك: أن القدرة انما يحتاج اليها ليحدث بها الفعل ، ويخرج بها من العدم الى الوجود ، فمتى وجبت والفعل موجود ، فقد وجب ^(١) في حال استغنائه عنها ، لانه لو ^(٢) لم يستغن بوجوده عن مؤثر في وجوده ، وانما يستغنى في حال البقاء من مؤثرات الوجود ، لحصول الوجود لابي شيء سواه .

(١) ظ: وجبت .

(٢) الظاهر زيادة « لو » .

وليس يمكن ان تنزل القدرة في مصاحبته للفعل الذي تؤثر فيه منزلة العلة المصاحبة للمعلول ، لان القدرة ليست علة في المقدور ولا موجبة له ، بل تأثيرها اختيار واثير من غير ايجاب . لما قد بين في مواضع كثيرة من الكتب .

ولولا أنها مفارقة للعلّة بغير شبهة لاحتاج المقدور في حال بقاءه اليها ، كحاجته في حال حدوثه ، لان العلة يحتاج المعلول اليها في كل حالة من حدوث أو بقاء . ولا خلاف في أن القدرة يستغني عنها المقدور في حال بقاءه .

وقد قال الشيوخ مؤكدين لهذا المعنى : فمن كان في يده شيء فألقاه لا يخلو استطاعة القائه من أن تكون ثابتة ، والشيء في يده أو خارج عنها . فان كانت ثابتة والشيء في يده ، فقد دل على تقديمها ، وهو الصحيح . وان كانت ثابتة والشيء خارج عن يده ملقى عنها ، فقد قدر على أن يلقي ما ليس في يده ، وهذا محال . وليس بين كون الشيء في يده وكونه خارجاً عنها واسطة ومنزلة ثالثة .

ومما يدل أيضاً على أن الاستطاعة قبل الفعل ، أنها لو كانت مع الفعل كان الكافر غير قادر على الايمان لمكان ^(١) الايمان موجوداً منه على هذا المذهب الفاسد ، ولولم يكن قادراً على الايمان لما حسن أن يؤمر به ، ويعاقب على تركه ، كما لا يعاقب العاجز عن الايمان بتركه ولا يؤمر به . ولا فرق بين العاجز والكافر على مذاهبهم لانهما جميعاً غير قادرين على الايمان ولا متمكنين منه . قد قال الله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا

ومن كفر فان الله غني عن العالمين»^(١) فشرط توجه الامر بالاستطاعة له، فلولا أنها متقدمة للفعل وأنه يكون مستطيعاً للحج وان لم يفعله لوجب أن يكون الامر بالحج انما توجه الى من فعله ووجد منه. وهذا محال .

وقد بينا الكلام وأحكامها في مواضع كثيرة من كتبنا ، وفي هذه الجملة مقنعة .

المسألة الرابعة

[مسألة الوعد والوعيد والشفاعة]

وسأل (أحسن الله توفيقه) في الوعيد ، وهل يكون العبد المسلم خالداً
مخلداً في النار بكبيرة واحدة أو تلحقه الشفاعة اذا مات من غير توبة ؟

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان العبد المسلم المؤمن لا يجوز أن يكون مخلداً في النار بعقاب معاصيه
لان الايمان يستحق به الثواب الدائم والنعيم المتصل، والكبيرة التي واقعها
المؤمن انما يستحق به^(١) العقاب المنقطع، ولاتأثير لعقابها المستحق في ثواب
الايمان المستحق .

واذا لم يقع تحابط بين المستحقين فيهما^(٢) على حالهما لم يؤثر أحدهما
في صاحبه، فلو خلد المؤمن بعقاب معصيته في النار لوجب أن يكون ممنوعاً
حقه من الثواب ومبخوساً نصيبه من النعيم .

(١) ظ: بها .

(٢) ظ: فهما .

وأما الشفاعة فهو^(١) مرجوة له في اسقاط عقابه، وغير مقطوع عليها فيه ، فان وقعت فيه الشفاعة أسقطت عقابه، فلم يدخل النار وخلص له الثواب. وان لم تقع الشفاعة فيه عوقب في النار بقدر استحقاقه، وأخرج الى الجنة فأثيب فيه ثواباً دائماً، كما استحقه بإيمانه .

فان قيل : كل ما ذكرتموه يجري مجرى الدعوى فيه ، وفيه خلاف . قلنا: الامر كذلك ، وانما كان غرضنا أن نبين كيفية المذهب في هذه المسألة، وكيف يبنى القول فيها على المذاهب الصحيحة .

والادلة والبراهين على صحة هذه المذاهب وفساد ما عداها موجودة مستقصاة في كلامنا على أهل الوعيد ، ونصرة القول بالارجاء في جواب مسائل أهل الموصل ، غير أننا لانخلي هذا الموضع من اشارة خفية لطيفة الى الحجة ووجه الدلالة ، فنقول :

أما الدلالة على [أن] الايمان يستحق به الثواب الدائم ، فهو الاجماع والسمع ، لان العقل عندنا لا يدل على دوام ثواب ولا عقاب ، وان دل على استحقاقهما في الجملة .

وقد أجمع المسلمون على اختلاف مذاهبهم على أن الايمان يستحق به الثواب الدائم، وأن لم يحبط ثوابه بما يفعله من المعاصي المستحق عليها العقاب العظيم يرد القيامة مستحقاً من ثواب الايمان ما كان يستحقه عقيب فعله.

واذا ثبت هذه الجملة نظرنا في المعصية التي يأتي بها هذا المؤمن ويفعلها، وهو محرم غير مستحل بالاقدام عليها ، فقلنا لابد أن يكون مستحقاً عليها العقاب بدليل العقل والاجماع أيضاً ، ومثبت أنه لا يجوز أن يؤثر الثواب المستحق

في العقاب المستحق فيبطله ، ولا العقاب المستحق على^(١) الثواب المستحق فيبطله ، لفساد التحابط عندنا بين الاعمال وعند^(٢) المستحق عليها . وربما قد بيناه في مواضع كثيرة خاصة في الكتاب الذي أشرنا اليه .

ومن قوي مايدل على نفي التحابط بين الثواب والعقاب : أن الشيء إنما ينفي غيره ويبطله ويحبطه ، اذا ضاده أو نافاه ، أما فيما يحتاج ذلك الشيء في وجوده اليه لاتضاد ولاتنافي بين الثواب والعقاب المستحقين ، لان الثواب قد يكون من جنس العقاب ، ولو خالفه لما انتهى الى التنافي والتضاد .

ولو كان هناك تضاد أو تنافي ، لكان على الوجود كنافي سائر المتضادات ، والمستحق من الثواب والعقاب لا يكون الا معدوماً ، والتنافي لا يصح بين المعدومات ، فكيف يعقل قولهم ان المستحق من العقاب المعدوم أبطل المستحق من الثواب المعدوم .

واذا بطل الاحباط فلا بد من أن يكون من ضم الى الايمان المعاصي الموسومة بالكبائر من أن يرد القيامة ، وهو مستحق لثواب ايمانه وعقاب معصيته ، فان لم يغفر عقابه اما ابتداءً أو بشفاعة ، عوقب بقدر استحقاقه ، ثم نقل الى الجنة فيخلد فيها بقدر استحقاقه .

وليس لقائل أن يقول : ألا جوزتم أن يستحق بكبار الذنوب العقاب الدائم؟ فان قلتم : كيف يستحق العقاب الدائم من يستحق الثواب الدائم ، وفي أحد المستحقين قطع عن المستحق الاخر؟

قيل لكم : ألا جوزتم أن يثاب أحياناً في الجنة ويعاقب أحياناً في النار ، ويوفر عليه في أوقات عقابه مافاته منه في أوقات ثوابه ان شاء معاقبته ، فان هذا

(١) ظ : نفي .

(٢) الظاهر زيادة « و » .

ليس بواجب كالاول ، ثم لا يزال على هذا أبداً سرمداً معاقباً مثاباً . فكيف زعمتم أن الدائمين من الثواب والعقاب لا يجتمع استحقاقيهما؟

والجواب عن ذلك : ان العقل غير مانع من أن يجري الامر على ما ذكر في السؤال، غير أن السمع والاجماع منعاه منه، ولا خلاف بين الامة على اختلاف مذاهبها أن من أدخل الجنة وأثبت فيها لا يخرج الى النار . واذا كان الاجماع يمنع من هذا التقدير الذي تضمنها السؤال، فلم يبق بعده الا ما ذكرناه من القطع على أن عقاب المعاصي التي ليست بكفر منقطع .

وانما قلنا أن الشفاعة مرجوة في اسقاط عقاب المعاصي الواقعة من المؤمنين لان الاجماع حاصل على أن للنبي صلى الله عليه وآله شفاعة في أمته مقبولة مسموعة .

وحقيقة الشفاعة وفائدتها : طلب اسقاط العقاب عن مستحقه، وانما يستعمل في طلب ابصال المنافع مجازاً وتوسعاً ، ولا خلاف في أن طلب اسقاط الضرر والعقاب يكون شفاعة على الحقيقة .

والذي يبين ذلك : أنه لو كان شفاعة على التحقيق ، لكنا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله ، لانا متعبدون بأن نطلب له عليه السلام من الله عز وجل الزيادة من كراماته والتعلية لمنازله ، والتوفير من كل خير يحظوظه ، ولا اشكال في أنا غير شافعين فيه عليه السلام لالفاظاً ولامعنى .

وليس لهم أن يقولوا : انا لم نمنع القول بأنا شافعوه^(١) له ، لنقصان رتبنا عن رتبته ، والشافع يجزي أن يكون أعلى رتبة من المشفوع فيه ، وذلك لان اعتبار الرتبة منهم^(٢) غلط فاحش، لان الرتبة انما تعتبر بين المخاطب والمخاطب،

(١) ظ : شافعون .

(٢) في هامش النسخة : ان الاعتبار منهم للرتبة .

ولا يعتبرها أحد بين المخاطب والمخاطب فيه .

ألا ترى أن الامر لابد أن يكون أعلى رتبة من المأمور ، والناهي لابد أن يكون أعلى منزلة من المنهي ، ^(١) ولا بمن يتعلق الامر به من المأمور فيه في كونه منخفض المرتبة أو عالي المكان ، بل الاعتبار في الرتبة بين المتخاطبين . والشفاعة يعتبر فيها المرتبة ، لكن بين الشافع والمشفوع اليه ، لا يسمى ^(٢) شافعاً الا اذا كان أحد أدون رتبة من المشفوع وحكم المشفوع فيه في أنه لا اعتبار رتبة حكم المأمور فيه في كلمة ^(٣) .

ومما يدل على شفاعه النبي صلى الله عليه وآله انما هي في اسقاط العقاب دون ايصال المنافع ، الخبر المتضافر المجمع على قبوله وان كان الخلاف في تأويله من قوله عليه السلام « أعددت شفاعة لاهل الكبائر من أمتي ^(٤) » فهل تخصيص أهل الكبائر بالشفاعة الا لاجل استحقاقهم للعقاب . ولو كانت الشفاعه في المنافع لم يكن لهذا القول معنى ، لان أهل الكبائر كغيرهم في الانتفاع بدون النفع ^(٥) ، هذا واضح لمن تأمله .

(١) الظاهر أن المراد لا اعتبار بالمأمور به في كونه - الخ .

(٢) ظ : ولا .

(٣) ظ : كله .

(٤) بحار الانوار ٣٤ / ٨ ح ٤ .

(٥) ظ : في الانتفاع بالنفع .

المسألة الخامسة

[القرآن محدث غير مخلوق]

وسأل (أحسن الله توفيقه) عن القرآن هل هو مخلوق أو غير مخلوق ؟

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان القرآن محدث لامحالة ، وامارات الحدث في الكلام أبين وأظهر منها في الاجسام وكثير من الاعراض ، لان الكلام يعلم تجدده بالادراك ، ونقيضه بفقد الادراك ، والمتجدد لا يكون الامحدثاً، والنقيض لا يكون قديماً ، وماليس بتقديم وهو موجود محدث ، فكيف لا يكون القرآن محدثاً ؟ وله أول وآخر رابعا جزاء جزاء^(١) امارات الحدث ، وهو موصوف بأنه منزل ومحكم ، ولا يليق بهذه الاوصاف القديم، وقد وصفه الله تعالى بأنه عربي ، وأضافه الى العربية ، ومعلوم أن العرب^(١) أول فيما أضيف اليها لا بد أن يكون محدثاً اذا دل .

(١) بياض في النسخة ، ولاجله لم يتبين المقصود منه .

وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه محدث مصرحاً غير ملوح ، ولا يجوز أن يصفه بغير ما يستحقه من الاوصاف .

فأما الوصف للقرآن بأنه مخلوق ، فالواجب الامتناع منه والعدل عن اطلاقه ، لان اللغة العربية تقتضي فيما وصف من الكلام بأنه مخلوق او مختلق أنه مكذوب مضاف الى غير فاعله، ولهذا قال الله عز وجل «ان هذا الا اختلاق»^(١) «وتخلقون افكاً»^(٢) .

ولافرق بين قول العربي لغيره كذبت، وبين قوله خلقت كلامك واختلقته، ولهذا يقولون قصيدة مخلوقة اذا أضيفت الى غير قائلها وفاعلها . وهذا تعارف ظاهر في هذه اللفظة يمنع من اطلاق لفظة « الخلق » على القرآن .

وقد ورد عن أئمتنا عليهم السلام في هذا المعنى أخبار كثيرة تمنع من وصف القرآن بأنه مخلوق ، وأنهم عليهم السلام قالوا : لا خالق ولا مخلوق^(٣) . وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في قصة التحكيم : انني ما حكمت مخلوقاً ، وانما حكمت كتاب الله عز وجل^(٤) .

ويشبه أن يكون الوجه في منع أئمتنا عليهم السلام من وصف القرآن بأنه مخلوق ما ذكرناه وان لم يصرحوا عليهم السلام به .

(١) سورة ص : ٧ .

(٢) سورة العنكبوت : ١٧ .

(٣) التوحيد للصدوق ص ٢٢٣ .

(٤) التوحيد للصدوق ص ٢٢٥ .

المسألة السادسة

[حكم المخالف في الفروع والاصول]

وسأل (أدام الله تأييده) عن الخلاف في فروع الدين هل يجري مجرى الخلاف في أصول الدين ؟ وهل المخالف في الامرين على حكم واحد الضلال والاحكام ؟

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان فروع الدين عندنا كأصوله في أن لكل واحد منها أدلة قاطعة واضحة لائحة ، وأن التوصل الى العلم بكل واحد من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح ، وأن الظن لامجال له في شيء من ذلك ، والالاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم .

فلا شبهة في أن من خالف في فروع^(١) كلف أصابته وإدراك الحق ، ونصبت له الادلة الدالة عليه والموصلة اليه ، يكون عاصياً مستحقاً للعقاب .

فأما الكلام في أحكامه ، وهل له أحكام الكفر أو غيرهم^(٢) ؟ فطريقه السمع ، ولا مجال لدالة العقل فيه ، والشيعية الامامية مطبقة الامن شذعنها على أن مخالفتها في الفروع كمخالفتها في الاصول . وهذا نظر وتفصيل يضيق الوقت عنه .

(١) ظ : فرع .

(٢) ظ : غيرها .

المسألة السابعة

[حكم مرتكب الكبائر من المعاصي]

وسأل (أحسن الله توفيقه) عن شارب الخمر والزاني ومن جرى مجراهما من أهل المعاصي الكبائر، هل يكونوا كفاراً بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله إذا لم يستحلوه أما فعلوه ؟

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان مرتكبي هذه المعاصي المذكورة على ضربين : مستحل ، ومحرم فالمتحل لا يكون الا كفراً ، وانما قلنا انه كافر، لاجتماع الامة على تكفيره، لانه لا يستحل الخمر والزنا مع العلم الضروري بأن النبي صلى الله عليه وآله حرمهما، وكان من دينه «ص» حظرهما، الا من هو شاك في نبوته وغير مصدق به ، والشك في النبوة كفر ، فما لابد من مصاحبة الشك في النبوة له كفر أيضاً .

فأما المحرم لهذه المعاصي مع الاقدام عليها فليس بكافر ، ولو كان كفراً لوجب أن يكون مرتدأً، لان كفره بعد ايمان تقدم منه، ولو كان مرتدأً لكان ماله مباحاً، وعقد نكاحه منفسخاً، ولم تجز موارثته، ولا مناكحته، ولا دفنه في مقابر المسلمين، لان الكفر يمنع من هذه الاحكام بأسرها .

وهذه المذاهب انما قال به الخوارج ، وخالقوا فيه جميع المسلمين ،
والاجماع متقدم لقولهم ، فلا شبهة في أن أحداً قبل حدوث الخوارج ما قال في
الفاسق المسلم أنه كافر ولا له أحكام الكفار .
والكلام في هذا الباب قد بيناه وأشبعناه في جواب أهل الموصل .

المسألة الثامنة

[اعتبار الرؤية في الشهور]

وسأل (أحسن الله توفيقه) عن شعبان وشهر رمضان هل تلحقها الزيادة والنقصان؟ فيكون أحدهما تارة ثلاثين وتارة تسعة وعشرين ، وعمن قال : ان الزيادة والنقصان تلحقهما وسائر الشهور، هل يصير كافراً بذلك أم لا ؟

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان الصحيح من المذهب اعتبار الرؤية في الشهور كلها دون العدد، وأن شهر رمضان كغيره من الشهور في أنه يجوز أن يكون تاماً وناقصاً .

ولم يقل بخلاف ذلك من أصحابنا الاشذاذ خالفوا الاصول وقلدوا قوماً من الغلاة ، تمسكوا بأخبار رويت عن أئمتنا عليهم السلام غير صحيحة ولا معتمدة ولا ثابتة، ولاكثرها ان صح وجه يمكن تخرجه عليه .

والذي يبين عما ذكرناه ويوضحه: أنه لاخلاف بين المسلمين في أن رؤية الالهة معتبرة، وأن النبي صلى الله عليه وآله كان يطلب الالهة ، وأن المسلمين

في ابتداء الاسلام الى وقتنا هذا يطلبون رؤية الهلال ويعتمدونها، ولو كان العدد معتبراً معتمداً، لكان هذا من فعل النبي صلى الله عليه وآله وفعل المؤمنين عبثاً لا طائل فيه ولا حكم يتعلق به .

وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله من عدة طرق ما هو شائع ذائع صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فان غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين يوماً^(١). فجعل الرؤية المقدمة، وجعل العدد مرجوعاً بعد تعذر الرؤية. وهذا تصريح بخلاف من يذهب على العدد ولا يعتبر الرؤية .

وقال الله تعالى «ويسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج»^(٢) وليس يكون ميقاتاً الا بأن تكون الرؤية معتبرة ، ولو كان مذهب أهل العدد صحيحاً ليسقط^(٣) حكم المواقيت بالاهلة .

وروى الحلبي عن الصادق عليه السلام أنه قال: اذا رأيت الهلال فصم، فاذا رأيته فأفطره^(٤) .

وروى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : اذا رأيتم الهلال فصوموا فاذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالظن ولا بالظن^(٥) .

وروى الفضيل بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : ليس على أهل القبلة الا الرؤية، وليس على المسلمين الا الرؤية^(٦) .

(١) وسائل الشيعة ١٨٥/٧ .

(٢) سورة البقرة: ١٨٩ .

(٣) ظ: لسقط .

(٤) وسائل الشيعة ١٨٢/٧ ح ١ .

(٥) وسائل الشيعة ١٨٢/٧ ح ٢ وفيه: ليس بالرأى ولا بالنظن ولكن بالرؤية .

(٦) وسائل الشيعة ١٨٤/٧ ح ١٢ .

وكتب أصحابنا وأصولهم مشحونة بالآخبار الدالة على اعتبار الرؤية دون غيرها .

فأما تعلق المخالف في هذا الباب بما يروى عن أبي عبد الله عليه السلام من أنه : ما تمّ شعبان قط ولا نقص رمضان قط ^(١) . وهذا شاذ ضعيف لا يلتفت إلى مثله .

ويمكن أن صح أن يكون له وجه يطابق الحق ، وهو أن يكون المراد بنفي النقصان عن شهر رمضان نقصان الفضيلة والكمال وثواب الأعمال الصالحة فيه . ومعلوم أنه أفضل الشهور وأشرفها ، وأن الأعمال فيه أكثر ثواباً وأجمل موقعاً .

ونفي التمام عن شعبان أيضاً يكون محمولا على هذا المعنى ، لأنه بالاضافة إلى شهر رمضان أنقص وأخفض بالتفسير الذي قدمناه .

فأما ما تضمنه السؤال من تكفير من قال إن شهر رمضان وشعبان تلحقهما الزيادة والنقصان كسائر الشهور ، أن الصحيح هو المذهب الذي ذكرناه دون ما عده .

والكلام في تكفير من قال إلى ^(٢) الفروع بخلاف الحق قد تقدم بيانه .

(١) وسائل الشيعة ١٩٥٧ .

(٢) ظ: في .

المسألة التاسعة

[حكم شرب الفقاع]

وسأل (أدام الله تسديده) عن شرب الفقاع هل هو حرام ؟ وعن مستحل شربه كيف صورته ؟

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان المعتمد في تحريم شرب الفقاع على اجماع الشيعة الامامية ، اذ هم لا يختلفون في تحريمه، وايجاب الحد على شاربه .

وهذا معلوم من دينهم ضرورة، كما أنه معلوم من دينهم تحريم سائر المسكرات من الاشربة. واجماع أهل الحق حجة في الدين، والاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام وعن أمير المؤمنين عليه السلام من قبل منظاره فاشية شائعة لولا خوف التطويل لذكرناها .

وليس ينبغي أن يعجب من تحريم شربه وهو غير مسكر ، لان التحريم غير واقف على الاسكار، وانما هو بحسب ما يعلمه الله تعالى من الصلاح والفساد

ألانرى أن شرب قليل الخمر محرم وان لم يكن مسكراً .
وليس يجوز الشك في تحريم الفقاع الا مع الشك في صحة اجماع
الامامية ، ومعلوم صحة اجماع الامامية فما يبتنى عليه وينفرع تجب صحته .
ومن يستحل شرب الفقاع عندهم جار عندهم مجرى مستحل المسكر التمري
والخمر .

المسألة العاشرة

[حكم عبادة الكافر]

وسأل (أحسن الله توفيقه) عن صلاة الكافر وحجه وصومه ، هل تكون معصية أو طاعة؟ وهل تقع منه حسنة أو قبيحة ؟ وبيان الصحيح من ذلك على مذاهب أئمتنا عليهم السلام .

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان الكافر لا يقع في حال كفره شيء من الطاعات، لان الطاعة يستحق بها المدح والثواب، ومعلوم ان الكافر في كفره لا يستحق مدحاً ولا ثواباً، ولا يحسن مدحه على وجه من الوجوه .

وانما يقول بجواز وقوع الطاعات من الكفار من يقول بالتحابط بين الثواب والعقاب ويزعم أن ثواب التحابط . ودلنا على ان الصحيح خلافه ، فلا يدفع نفي التحابط من القول بأن الطاعة لا تقع من الكافر في حال كفره .

فان قيل: هذا دفع للعيان، لانا نرى اليهود والنصارى لتقربون^(١) الى الله تعالى بكثير من العبادات ويتصدقون لوجه الله عزوجل، ويفعلون في كثير من أبواب البر مثل ما يفعله المؤمن، ولولم يكن في ذلك الا أنهم عارفون بالله عزوجل وبنبوة أنبيائه.

قلنا: ليس فيما تنكروه^(٢) من وقوع الطاعات من الكفار دفع للعيان، وأنى عيان يدخل في كون الطاعة طاعة. والوجه الذي يقع عليه الطاعة فيكون طاعة، مستور عن الخلق لا يعلمه الا علام الغيوب جلّت عظمته، وأكثر ما يمكن ان يدعى وقوع ما أظهره الطاعة من الكفار، فأما القطع على أن ذلك طاعة وقربة على الحقيقة فلا طريق اليه.

واذا دل الدليل الذي تقدم ذكره على أن الطاعات لا يقع منهم، قطعنا على أن مظاهره الطاعة ليس بطاعة على الحقيقة، لان الطاعة تفتقر الى قصد ووجوه لا يطلع العباد عليها.

فأما معرفة الكفار بالله تعالى وبأنبيائه، فالقول فيها كالقول في الطاعات، والصحيح أنهم غير عارفين، وكيف يكونون عارفين؟ والمعرفة بالله تعالى ورسله عليهم السلام مستحق عليها أجزل الثواب والمدح والتعظيم، والكافر لا يستحق شيئاً من ذلك.

ولا معول على قول من يقول: فقد نظروا في الأدلة التي تولد المعرفة المفضية الى العلم، فكيف لا يكونون عارفين والنظر في الأدلة يولد المعرفة؟ وذلك أنا أولاً لانعلم أنهم نظروا في الأدلة، لان ذلك مما لانعلم ضرورة، ثم اذا علمناه فلانعلم أنهم نظروا فيها من الوجه الذي يفضي الى العلم، ثم

(١) ظ: ليتقربون.

(٢) ظ: تنكروه.

اذا علمنا ذلك لم نعلم تكامل باقي الشروط في تولد العلم لهم، ولا انتفاء ما اذا
عرض منع من حصول العلم عنهم، واذا كان ذلك كله غير معلوم فهو على التجويز
والشك .

واذا قطع الدليل على الذي ذكرناه على أنهم لا يستحقون ثواباً ، منعنا
قاطعين من أن تقع منهم طاعة ، أو معرفة بالله جل وعز .

المسألة الحادية عشر

[عدد أصول الدين]

وسأل (أدام الله تسديده) عن عدد أصول الدين ، وكيف القول فيه ؟

الجواب :

وبالله التوفيق

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

فاذا قيل : كيف أخللتم بها ؟

قالوا: هي داخلة في أبواب العلم ^(١) من حيث كانت لطفاً، كدخول الإطاف والاعواض وما يجري مجرى ذلك .

ف قيل لهم: فالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من باب الإطاف ، ويدخل في باب العدل كدخول النبوة ، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصلة ، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل

(١) ظ: العدل .

مجملة ، وحيث فصلتم المجمل ولم تكتفوا بالاجمال فألا فعلتم ذلك بالنبوة ؟
وهذا سؤال رابع ، وبها اقتصر بعض المتأخرين على أن اصول الدين
اثنان التوحيد والعدل، وجعل باقي الاصول المذكورة داخلا في أبواب العدل.
فمن اراد الاجمال اقتصر على اصلين التوحيد والعدل ، فالنبوة والامامة
التي هي واجبة عندنا ومن كبار الاصول ، وهما داخلتان في ابواب العدل .
ومن اراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف الى ما ذكره من الاصول
الخمسة اصلين : النبوة ، والامامة . والا ما كان مخلا ببعض الاصول ، وهذا
بين لمن تأمله .

قد اجبنا عن المسائل بكما لها، واعتمدنا على الاختصار والاقتصار والاشارة،
دون البسط في العبارة ، وان كان كل مسألة من هذه المسائل في بسط القول فيه
والتفريع ، زاد على قدر حجم جوابنا عن جميع المسائل ، لكن ضيق الوقت
واعجال الجواب اقتضيا ما اعتمدناه من الاجمال دون التفصيل، وان كنا ما اخللنا
بمحتاج اليه .

والله ولي التوفيق والتسديد لما يرضيه من قول وعمل ، وهو حسبنا ونعم
الوكيل ، وصلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين وسلامه .

(٤)

جَوَابَاتُ الْمَسَائِلِ الْمَوْصَلِيَّاتِ الثَّانِيَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قد اجبت- ادام الله لكم السلامة، وأسبغ عليكم الكرامة ، وجعلكم ابداً من نصار الحق وتابعيه ، وخذل الباطل ومجانيبه- عن المسائل التي أتني الي، جواباً اختصرت من غير اخلال بما يجب ايضاحه وبيانه ، ماأشكل أيدكم الله بالارشاد من هذه المسائل الا المشكل. ولا بعثكم على السؤال عنها ولا الاستيضاح لها الا جودة النظر ودقة الفكر .

ومن الله استمد المعونة والتوفيق في الاقوال و الافعال ، وأستعينه على سائر الاحوال .

المسألة الاولى

[حكم المذى والوذى]

ذكر في المسائل الفقهية التي تفردت بها الشيعة الامامية: ان المذى والوذى ليسا يناقضتين للطهارة ، وما بين العلم وتعيينهما .

الجواب :

أن المذي بفتح الميم وتسكين الذال، ويقال منه: مذي الرجل فهو يمذي بغير ألف ، فهو الشيء الخارج من ذكر الرجل عند القبلة أو الملامسة والنظر بالشهوة الشديدة ، الجاري مجرى البصاق الرقيق القوام. ويكثر في الشباب، وذوي الصحة .

فهو غير ناقض للوضوء، وغير نجس أيضاً، ولا يجب منه غسل ثوب ولا بدن. فأما الودي بفتح الواو وتسكين الدال ، ويجري في غلظ قوامه مجرى البلغم . ويكثر في الشيوخ، وذوي الرطوبات الغالبة. ويقل أو يعدم في الشباب. وطريقتنا الى صحة ذلك والحجة على الحقيقة فيه : اجماع الشيعة الامامية عليه ، وفي اجماعها الحجة .

ولا اختلاف بين الامامية أن المذي والودي لا ينقضان الوضوء . والاخبار متظافرة عن ساداتنا وأئمتنا عليهم السلام بذلك ، وكتب الشيعة بها مشحونة ، وهي أكثر من أن تحصى أو تستقصى ، لانهم قد نصوا فيما ورد عنهم من علي عليه السلام : ان المذي والودي لا ينقضان الوضوء ^(١) . على سبيل التعيين والتفصيل .

وفي أخبار آخر نصوا وعينوا نواقض الوضوء : فذكروا اشياء مخصوصة، ليس المذي والودي من جملتها .

وقد نصرنا هذا المذهب فيما أمليناه من مسائل الخلاف في الاحكام الشرعية، وذكرنا الحجج الواضحة في صحته ، وأبطلنا شبه المخالفين ، بعد أن حكيناها واستوفينا الكلام عليها ، وبيننا أن خروج ما يخرج من السبيل على وجه غير

(١) وسائل الشيعة : ١٩٥/١ روايات تدل على ذلك .

معتاد والاختبار ^(١) مجراه لا ينقض الوضوء .

وجعلنا الأصل في هذا الاستدلال الريح الخارجة من الذكر، وأنها لا تنقض الوضوء اجماعاً، لأن خروجها من القبل غير معتاد . ولو خرجت من الدبر لنتقضت الوضوء بلا شك من حيث كان معتاداً .

وخروج المذي والودي غير معتاد ، لانه على سبيل المرض وغلبة الاخلاط والامر في الودي واضح وأسهل ، لانه تابع لزيادة الرطوبات . وهذا كله قد بيناه في الموضع الذي أشرنا اليه ، فمن أراد الاستقصاء فليأخذ من موضعه .

المسألة الثانية

[أكثر النفاس وأقله]

ذكر أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً ، وهو في شرح الفقه عشرون يوماً ، ولم يذكر أقله .

الجواب :

وبالله التوفيق .

أن المعتمد عليه في أكثر النفاس هو ثمانية عشر يوماً ، وأما أقل النفاس فهو انقطاعه ، أولحظة .

وجاءت الاخبار المتظافرة عن الصادق عليه السلام بأن الحسد في نفاس المرأة أكثر أيام حيضها ، وتستظهر في ذلك بيوم واثنين ^(١) . وأكثر ما يبعد النفاس ثمانية عشر يوماً .

وجاءت الآثار متظافرة عن ساداتنا عليهم السلام بأن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر ، فأمرها النبي صلى الله عليه وآله حين أرادت الاحرام بذئ

الحليفة أن تحتشي بالكرسف وتهل بالحج ، فلما أتت لها ثمانية عشر يوماً أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك ^(١) .

وهذا أيضاً قد استقصينا الكلام في مسائل الخلاف . فان أبا حنيفة وأصحابه والثوري والليث يذهبون الى أن أكثر النفاس أربعون يوماً ، والشافعي وعبيد الله بن الحسن العسكري ومالك في قوله الاول : ان أكثر النفاس ستون يوماً ، وحكي عن البصري أنه قال : ان أكثره خمسون يوماً ^(٢) .

والكلام على هذه المذاهب وما يحتج به لها أو عليها قد استوفيناه في مسائل الخلاف ، وانتهينا فيه الى أبعد الغايات .

وما بين من طريق الاستدلال صحة مذهبنا في أكثر النفاس : أن الاتفاق من الامة حاصل على أن الايام التي قدرناه ^(٣) بها النفاس أنها حكم النفاس ، ولم يحصل فيما زاد على ذلك اتفاق ولا دليل . والقياس لا يصح اثبات المقادير به ، فيجب القول بما ذكرناه دون ما عده .

ولك أن تقول : ان المرأة داخلة في عموم الامر بالصلاة والصوم ، وانما نخرجها في الايام التي حددناها من عموم الامر بالاجماع ، ولا اجماع ولا دليل فيما زاد على ذلك ، فيجب المحكم بدخولها تحت عموم الامر .

(١) وسائل الشريعة ٦١٦/٢ .

(٢) ذكر هذه الاقوال ابن رشد في كتاب بداية المجتهد ٣٧/١ في المسألة الثالثة .

(٣) ظ : قدرنا .

المسألة الثالثة

[كراهة السجود على الثوب المنسوج]

وذكر أن السجود لايجوز على ثوب منسوج ، ثم زعم الاعند الضرورة،

لِمَ صارت الضرورة تتّجوز ما لايجوز ؟

الجواب :

وبالله التوفيق .

أن الثوب المنسوج من قطن أو كتان اذا كان طاهراً يكره السجود عليه ، كراهة التنزيه وطلب فضل ، لأنه محظور محرم .

وليس يجرى السجود على الثوب المنسوج في القبح والحظر عند أحد

مجرى السجود على المكان النجس ، وان كان أصحابنا لم يفصلوا هذا التفصيل،

وأطلقوا القول اطلاقاً ، والصحيح ما ذكرناه .

ومن تأمل حق التأمل علم أنه على ما فصلناه ، وأوضحناه ، لانه لو كان

السجود على الثوب المنسوج محرماً محظوراً لجرى في القبح ووجوب اعادة

الصلاة واستينافها مجرى السجود على النجاسة ، ومعلوم أن أحداً لا ينتهي الى

ذلك ، فعلم أنه على ما بيناه . وإذا كان على سبيل التنزيه لاسبيل الحظر والتحريم والاعذار الضعيفة فيه غير كافية .

وأما التعجب من أن تكون الضرورة تجوز معها ما لا تجوز مع فقدها ، ففي غير موضعه ، لان الضرورات أبداً تسقط التكليف ، وتعتبر في أحكام الشريعة . ألا تدرى أن الميتة تحل مع الضرورة ، وتحرم مع الاختيار . والصلاة بغير طهارة بالماء تحل مع الضرورة ، وتحرم مع الاختيار . وأمثال ذلك أكثر من أن نحصيه .

المسألة الرابعة

[مسائل في الشفعة]

ذكر أن الشفعة تصح في العقارين أكثر من اثنين ، وإذا تخيرت الاملاك فلاشفعة ، والشفعة تجب بالسرب والطريق .

الجواب :

وبالله التوفيق .

أما المسألة الاولى من مسائل الشفعة ، وهي اعتبارها في الاثنين واسقاطها فيما زادعليهما من عددالشركاء : فلعمرى انه مما تفرد به الشيعة الامامية ، واطبق مخالفوها على خلافه ، غير أن بين الامامية خلافاً في هذه المسألة معروفاً .
فان أبا جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه قال في كتابه المعروف بـ « كتاب من لا يحضره الفقيه » في باب الشفعة لما روى عن الصادق عليه السلام سئل عن الشفعة لمن هي؟ وفي أي شيء هي؟ وهل تكون في الحيوان شفعة؟ وكيف هي؟ قال : الشفعة واجبة في كل شيء من حيوان او أرض أو متاع ، اذا كان الشيء بين شريكين لاغيرهما ، فباع أحدهما نصيبه ، فشريكه أحق به من غيره ، فاذا زاد على الاثنين فلا شفعة لاحد منهم .

ثم قال: قال مصنف هذا الكتاب: يعني بذلك الشفعة في الحيوان وحده فأما في غير الحيوان فالشفعة واجبة للشركاء ان كانوا أكثر من اثنين .

ثم قال - رحمه الله - : وتصديق ذلك مارواه أحمد بن محمد بن أبي نصر البرنطي عن عبدالله بن سنان قال : سألته عن مملوك بين شركاء أراد أحدهم بيع نصيبه؟ قال: يبيعه قال قلت: فانهما كانا اثنين فأراد أحدهما بيع نصيبه فلما أقدم على البيع قال له شريكه: أعطني. قال: هو أحق به. ثم قال عليه السلام: لاشفعة في حيوان الا أن يكون الشريك فيه واحداً^(١) .

وهذا الذي حكيناه يستفاد خلاف أبي جعفر (رحمه الله) في هذا المذهب وانما يوجب الشفعة للشركاء في المبيعات وان زادوا على اثنين، الا في الحيوان خاصة، وليس فيما احتج به وظن أنه يصدق بمذهبه من الخبر الذي رواه عن عبدالله بن سنان حجة صريحة فيما ذهب اليه، لان نفيه عليه السلام حق الشفعة في المملوك اذا كان فيه شركاء جماعة، واثباتها بين الشريكين فيه، لا يدل على أن الامر في المبيعات بخلاف هذا الحكم .

وكان الاولى به لما أراد أن يذكر ماروى من الرواية في نصرة المذهب الذي رواه عن نفسه، أن يذكر مارواه اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه قالوا: قال عليه السلام: الشفعة على عدد الرجال^(٢) .

وهذا الخبر صريح في أن الشفعة تثبت مع زيادة عدد الشركاء على اثنين ولو كان حق الشفعة يسقط بالزيادة على اثنين، لما كان لاعتبار الشفعاء معنى، لان الشفيع لا يكون الا واحداً، فاذا زاد العدد بطلت الشفعة على المذهب الذي حكيناه .

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤٦/٣ .

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤٥/٣ ح ٣ .

وكان له أيضاً أن يحتج بما رواه عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار^(١). ولفظ « الشركاء » لفظ جمع ، وهو يقتضي بموجب اللغة أكثر من اثنين .

وهذان الخبران قد رواهما أبو جعفر (رحمه الله) في الكتاب الذي أشرنا اليه، غير أننا نحتج بهما على مذهبه الذي حكاه عن نفسه، واحتج بغيرهما فيما بينا أنه لاحجة فيه .

ويمكنه أن يحتج أيضاً في تأييد هذا المذهب بعموم الاخبار الواردة: أن الشفعة واجبة في كل مشترك لم يقسم^(٢) . وهي كثيرة ، وعموم هذه الاخبار لم يفصل بين الاثنين والجماعة .

وقد وردت أخبار بأنه اذا سمح جميع الشركاء بحقوقهم من الشفعة، كان لمن يسمح بحقه على قدر حقه منها^(٣) . وهذا يدل على أن الشفعة كان لمن يسمح بحقه على قدر حقه منها ، وهذا لا يدل على أن الشفعة تثبت مع كثرة عدد الشركاء .

وكان أبو علي ابن الجنيد (رحمه الله) لا يعتبر نقصان العدد ولا زيادة في

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣/٤٥٠ ح ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٣١٧/١٧ .

(٣) قال في الانتصار [٢١٧] فأما الخبر الذي وجد في روايات أصحابنا أنه اذا سمح بعض الشركاء حقوقهم من الشفعة ، فان لمن لم يسمح بحقه على قدر حقه ، فيمكن أن يكون تأويله أن الوارث لحق الشفعة اذا كانوا جماعة فان الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه كانت المظالبة لمن لم يسمح، وهذا لا يدل على أن الشفعة في الاصل تجب لأكثر من شريكين .

الشفعة وكتبه المصنفة تدل على ذلك وتشهد به .

فان قيل: بأي المذهبين تنتمون وبأيهما تفتون ؟

قلنا : أما ثبوت الشفعة فالحيوان خاصة بين الشريكين ، وانتفاؤها فيما زاد عليها^(١) من العدد، فهي اجماع الفرقة المحقة التي هي الامامية، لانه لاختلاف بين أحد منهم في هذه الجملة. وكذلك ثبوت حق الشفعة في غير الحيوان بين الشريكين اللذين لم يقتسما، فهذا أيضاً اجماع منهم .

واختلفوا اذا زاد العدد في غير الحيوان بين الشركاء: فمنهم من أثبت حق الشفعة مع الزيادة في العدد، ومنهم من أسقطها .

واذا كانت الحجة مما لا دليل عليه من كتاب ناطق وسنة معلومة مقطوع عليها ، وهي اجماع هذه الفرقة ، وجب أن نثبت الشفعة في المواضع التي أجمعوا على ثبوتها فيها ، ونسقطها فيما سوى ذلك ، لان الشفعة حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي، ويجب نفيه في الشريعة نفي^(٢) دليله .

فان قيل: لم لا استدللتم بعموم الاخبار التي ذكرت موها، وبظاهر الخبرين

اللذين نهتهم على عدول أبي جعفر (رحمه الله) عن الاحتجاج بهما ؟

قلنا: انا لم نحتج^(٣) بالعموم اذا ثبت أنه دليل في لغة أو شرع في الموضع الذي يكون اللفظ فيه معلوماً مقطوعاً عليه. فأما أخبار الاحاد التي هي مظنونة الصحة لامعلومة، فلا يجوز الاحتجاج بعمومها على ما يقطع به من الاحكام .

فأما المسألة الثانية من مسائل الشفعة، وهي قوله « اذا تخيرت الاملاك فلا شفعة » فهو مذهبنا الصحيح بلا خلاف ، الا أنه لا يجوز أن نذكر هذه المسألة

(١) ظ: عليهما .

(٢) ظ: بنفى دليله .

(٣) ظ: انا نحتج .

في جملة ماتفرد به الشيعة الامامية ، لان هذا المذهب مذهب الشافعي ، وهي المسألة الخلاف بينه وبين أبي حنيفة ، فكيف تسطر فيما تفرد به الامامية ؟ واليه يذهب مالك والاوزاعي وأحمد بن حنبل ، وأكثر الفقهاء المتقدمين والمتأخرين .

وأما المسألة الثالثة، وهي قوله «ان الشفعة تجب بالسرب والطريق» فهو أيضاً مما لم تنفرد به الامامية ، لان أباحنيفة وأصحابه يوجبون الشفعة بالشركة في الطريق الذي ليس بنافذ ، ويسمون ذلك بأنه من حقوق . فذكر هاتين المسألتين في جملة ماتفرد به الامامية ضرب من السهو .

والحجة لنا فيهما: اجماع الذي أشرنا اليه، وظواهر أخبار كثيرة مما اختصت برواية ^(١) الشيعة، ومما روته العامة عن النبي صلى الله عليه وآله فهو أكثر ، فمن أراد فليأخذه من مواضعه .

المسألة الخامسة

[من لا ربا بينهما]

وذكر أن لارباء بين الوالد وولده، ولابين الزوج وزوجته، ولابين المسلم والذمي .

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان كثيراً من أصحابنا قد ذهبوا الى نفي الربا بين الوالد وولده ، وبين الزوج وزوجته ، والذمي والمسلم . وشرط قوم من فقهاء أصحابنا في هذا الموضع شرطاً، وهو أن يكون الفضل مع الوالد ، الا أن يكون له وارث أو عليه دين .

وكذلك قالوا: انه لاربا بين العبد وسيده اذا كان لاشريك له فيه، وان كان له شريك حرم الربا بينهما. وكذلك العبد المأذون له في التجارة، حرم الربا بينه وبين سيده اذا كان العبد قد استدان مالا عليه .

وعولوا في ذلك على ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله :

ليس بين الرجل وبين ولده ربا، وليس بين السيد وبين عبده ربا^(١). ورووا عن الصادق عليه السلام أنه قال : ليس بين المسلم وبين الذمي ربا ، ولا بين المرأة وزوجها^(٢). وأما العبد وسيدته فلا شبهة في انتفاء الربا بينهما .

ويوافقنا على ذلك أبو حنيفة وأصحابه الثوري والليث والحسن بن صالح ابن حي والشافعي. ويخالف مالك الجماعة في هذه المسألة، لأن مالك يذهب الى أن العبد يملك مافي يده مع الرق ، والجماعة التي ذكرناها تذهب الى أن الرق يمنع من الملك ، وهو الصحيح .

واذا كان مافي يد العبد ملكاً لمولاه لم يدخل الربا بينهما ، لأن المالكين في الحكم مال واحد والمالك واحد ، ولهذا يتعب^(٣) حكم المأذون له في التجارة ، يتعلق على^(٤) الغرماء بما في يده ، وكذلك يتغير في هذا الحكم حال العبد بين شريكين ، فالشبهة في انتفاء الربا بين العبد وسيدته مرتفعة .

وانما الكلام في باقي المسائل التي ذكرناها ، فالامر فيها مشكل . والذي يقوى في نفسي أن الربا محرم بين الوالد وولده والزوج وزوجته والذمي والمسلم ، كتحريمه بين غريبين .

فأما الاخبار التي وردت وفي ظاهرها أنه لا ربا في هذه المواضع ، اذا جاز العمل بها جاز أن نحملها على تغليظ تحريم الربا في هذه المواضع ، كما قال الله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج »^(٥) ولم يرد أن الرفث

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٤٣٦ ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٤٣٧ ح ٥ .

(٣) ظ: يتغير .

(٤) ظ: ويتعلق حق الغرماء بما في يده .

(٥) سورة البقرة : ١٩٧ .

في غير الحج لا يكون رفناً ولا محرماً، وكذلك الفسوق. وإنما أراد بذلك تغليظ تحريمه والنهي عنه .

ومن شأن أهل اللغة إذا أكدوا تحريم شيء، أدخلوا فيه لفظ النفي، لينبىء عن تحقيق التحريم وتأكيده وتغليظه، كما أن في مقابلة ذلك إذا أرادوا أن يؤكدوا ويغلظوا الإيجاب، استعملوا فيه لفظ الخبر والاثبات. كما قال الله تعالى: «ومن دخله كان آمناً» ^(١) وإنما أكد بذلك وجوب أمانه، وكان هذا القول أكد من أن يقول: فأمنوا من دخله ولا تخيفوه .

وكذلك قوله عليه السلام «العارية مردودة، والزعيم غارم» ^(٢) وإنما المراد به أنه يجب رد العارية، وغرامة الزعيم الذي هو الضامن، وأخرج الكلام مخرج الخبر للتأكيد والتغليظ، فهذا في باب الإيجاب نظير ما ذكرنا في باب الحظر والتحريم .

فان قيل: فأى فائدة في تخصيص هذه المواضع نفى الربا فيها مع ارادة التحريم والتغليظ . والربا محرم بين كل أحد وفي كل موضع .

قلنا: في تخصيص بعض هذه المواضع بالذكر مما يدل على أن غيرها مما لم يذكر بخلافها. وهذا مذهب قد اختلف فيه أصحاب أصول الفقه، والصحيح ما ذكرناه . ومع هذا فغير ممتنع أن يكون للتخصيص فائدة .

أما الوالد وولده والحرمة بينهما عظيمة متأكدة، فما حظر بين غيرهما وقبح في الشريعة، فهو المحرمة بينهما أقبح وأشد حظراً. وكذلك الزوج وزوجته، فيكون لهذا المعنى وقع التخصيص للذكر .

وأما الذمي والمسلم فيمكن أن يكون وجه تخصيصها هو أن الشريعة قد

(١) سورة آل عمران: ٩٧ .

(٢) جامع الاصول ١١٠/٩ .

أباح - لفضل الاسلام وشرفه على سائر الملل - أن يرث المسلم الذمي والكافر وان لم يرث الذمي المسلم . وثبت حق الشفعة للمسلم على الذمي ، ولا يثبت حق الشفعة للمسلم على الذمي ، فخص نفي الربا بالذمي والمسلم على سبيل الحظر بظن ظاهر^(١)، فانه يجوز للمسلم أن يأخذ من الذمي الفضل في مواضع^(٢) الذي يكون فيه ربا، وان لم يجز ذلك للذمي ، كما جاز في الميراث والشفعة. فان قيل : فما الذي يدعو الى الانصراف عن ظواهر الاخبار المروية في نفي الربا بين الجماعة المذكورة الى هذا التعسف من التأويل .

قلنا : ما عدلنا عن ظاهر الى تأويل متعسف ، لان لفظة النفي في الشريعة اذا وردت في مثل هذه المواضع التي ذكرناها، لم يكن ظاهرها للاباحة دون التحريم والتغليظ ، بل هي محتملة لكل واحد من الامرين احتمالا واحداً ، ولا تعسف في أحدهما .

ولم يبق الا أن يقال : فاذا احتملت الامرين فلم حملتموها على أحدهما بغير دليل .

وها هنا دليل يقتضي ما فعلناه، وهو أن الله تعالى حرم الربا في آيات محكمات من الكتاب لا إشكال فيها ، فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين »^(٣) وقال « لا تأكلوا الربا »^(٤) وقال جل اسمه « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس »^(٥) .

(١) كذا في النسخة .

(٢) ظ: الموضع .

(٣) سورة البقرة : ٢٧٨ .

(٤) سورة آل عمران : ١٣٠ .

(٥) سورة البقرة : ٢٧٥ .

والاخبار الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن ولده من الائمة عليهم السلام في تحريم الربا وحظره ، والنهي عن أكله ، والوعيد الشديد على من خالف فيه أكثر من أن تحصي .

وقد علمنا أن لفظة « الربا » انما معناه الزيادة ، وقررت الشريعة في هذه اللفظة أنها زيادة في أجناس وأعيان مخصوصة . وخطاب الله تعالى وخطاب رسوله يجب حملهما على العرف الشرعي دون اللغوي ، فيجب على هذا أن يفهم من ظواهر الايات والاخبار أن الربا الذي هو التفاضل في الاجناس المخصوصة محرم على جميع المخاطبين بالكتاب على العموم ، فيدخل في ذلك الولد والزوج والذمي مع المسلم ، وكل من أخذ وأعطى فضلا .

فاذا أوردت أخبار بنفي الربا بين بعض من تناوله ذلك العموم ، حملنا النفي فيها على ما ذكرناه بما يطابق تلك الايات ويوافقها ، ولا يوجب تخصيصها وترك ظواهرها^(١).

(١) هذا ولكن رجع عن ذلك في الانتصار ص ٢١٣ قال : ثم لما تأملت ذلك رجعت عن هذا المذهب ، لاني وجدت أصحابنا جميعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه في وقت من الاوقات ، واجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة ، ويخص بمثله ظاهر القرآن ، والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه .

المسألة السادسة

[عدة الحامل]

وذكر أن عدة الحامل المطلقة أقرب الاجلين ، وهو مشكل . لانه قد يصح أن تبقى حاملا بعد خروجها من عدة الطلاق شهوراً ، وقال تعالى « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن »^(١) وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الاجلين ، وهو في الاشكال مثل صاحبه لما بين الله تعالى من عدة من الحمل ، ويصح أن تضع بعد وفاة زوجها بساعة .

الجواب :

أن المسألة الاولى - وهي القول بعدة الحامل المطلقة أقرب الاجلين - ليس مما يفتي به أكثر أصحابنا ، وكتبهم نطق بخلافه . ومن ذهب اليه عوّل على خبر رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: طلاق الحامل واحدة ، فاذا وضعت مافي بطنها فقد بانث منه، وقال تعالى « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن »^(١) فاذا طلقها الرجل ووضعت من

يومها أو من غد ، فقد انقضى أجلها ، وجاز لها أن تتزوج ، ولكن لا يدخل بها^(١) حتى تطهر.

والحبلى المطلقة تعتد بأقرب الاجلين أن تمضي^(٢) لها ثلاثة أشهر قبل أن تضع ، فقد أنقضت عدتها منه ، ولكن لا تتزوج حتى تضع ، فان وضعت ما في بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر فقد أنقضى أجلها .

والحبلى المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الاجلين ، ان وضعت قبل أن تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام لم تنقض عدتها حتى تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام ، فان مضت لها أربعة أشهر وعشرة أيام قبل أن تضع ، لم تنقض حتى تضع الحمل^(٣).

فعلى هذا الخبر عول من ذهب في المطلقة الحامل الى أن عدتها أقرب الاجلين. ونحن نبين مافيه. أما صدر الخبر فصريح في أن الحامل المطلقة تمضي عدتها وتنقضي أجلها بوضع الحمل ، حتى احتج لهذا الحكم بالقرآن، وليس يجوز أن يلي هذا الحكم ما يصاده ويناقضه .

وانما اشتبه على من ذهب الى هذا المذهب من هذا الخبر قوله «والحبلى المطلقة تعتد بأقرب الاجلين - الى قوله - فاذا وضعت ما في بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر فقد انقضى أجلها» ولا يجب أن يشتبه هذا الموضع لمن يتأمله، لانه لو كان بأقرب الاجلين معتبر، لوجب في الحامل المطلقة اذا مضت عليها ثلاثة أشهر قبل أن تضع حملها أن تنقضي عدتها وتحل للازواج . وقد صرح في هذا الخبر بأنها لا تتزوج حتى تضع، فلو كانت العدة قد انقضت لما كان التزويج

(٢) في الفقيه : بها زوجه حتى .

(٢) في الفقيه ، ان مضت .

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣/ ٣٢٩ ح ١ .

محظوراً ، ولا انتظار أكمل معتبراً .

ألا ترى أنها اذا وضعت مافي بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر، فقد انقضت عدتها وحلت الازواج . وهذا أيضاً في صريح الخبر ولفظته، فلولا أنالمعتبر بوضع الحمل في الحامل المطلقة دون مضي الاشهر، لماكان لهذه التفرقة معنى ولما كانت ممنوعة من أن تتزوج بعد مضي الاشهر الثلاثة وقبل أن تضع، كما ليست بممنوعة من التزويج بعد الوضع وقبل انقضاء الاشهر.

فعلم بهذه الجملة أن قوله في الخبر«والحبلى المطلقة تعتد بأقرب الاجلين» ليس على ظاهره ، لانه لوكان على ظاهره لكان قبل شيء ناقضاً لما تقدمه من قوله « اذا وضعت من يومها هذا فقد انقضى أجلها » ثم كان لامعنى لمنعها من التزويج بعد انقضاء الاشهر ان كان معتبراً بأقرب الاجلين على ما بيناه .

ويجب أن يكون الكلام المتوسط ، لذكر حكم عدة المطلقة الحامل التي تبين في صدر الخبر، ولذكر عدة الحبلى المتوفى عنها زوجها على غير ظاهره حتى يسلم الخبر من التناقض .

ويمكن أن يريد بقوله « واذا مضت ثلاثة أشهر قبل أن تضع فقد انقضت عدتها منه ، ولكنها لاتتزوج حتى تضع » يريد أن عدتها تنقضي لو كانت مطلقة غير حامل ، لان المعتبر في طلاق غير الحامل الاقراء دون غيرها .

فان قيل: فأبي معنى لقوله « تعتد بأقرب الاجلين » وأنتم تقولون تعتد بوضع الحمل ؟ فلا اعتبار بسواه .

قلنا : يمكن أن يريد بأقرب الاجلين وضع الحمل ، وأنه سماه أقرب من غيره ، لان المعتدة بالاقراء لايمكن على وجه من الوجوه أن تخرج من عدتها في يومها وغدها ، ولا بد من صبرها الى المدة المستقرة . والمعتدة بوضع الحمل يمكن أن تخرج من العدة من يومها أو غدها ، فصار هذا الاجل أقرب

لامحالة من غيره للوجه الذي ذكرناه .

وليس لاحد أن ينسب هذا التأويل الى التعسف ، لانه عند التأمل لاتعسف فيه ، فلنا أن نتعسف التأول عند الضرورة ، لتسلم الظواهر الصحيحة والخطاب الواضح . كما نفعل ذلك في متشابه القرآن الوارد بمافي ظاهره جبر وتشبيه . ووجدت أبا علي ابن الجنيد (رحمه الله) يذكر في كتابه المعروف بـ « الفقه الاحمدي » شيئاً ما وجدت لغيره ، قال : والمطلقة اذا مات زوجها قبل خروجها من عدتها اعتدت أبعد الاجلين من يوم مات ، اما بقية عدتها ، أو أربعة أشهر وعشراً ، أو وضعها ان كان بها حمل^(١) .

وأول مافي كلامه هذا أنه قال : « تعتد بأبعد الاجلين » وذكر أحوالاً ثلاثة وكان ينبغي أن يقول : بأبعد الاجال التي بينها ورتبها . ثم ان كان قال هذا عن أثر ورواية جاز العمل به اذا لم يمكن تأويله ، وان كان قاله من تلقاء نفسه وعلى سبيل الاستدلال والاستحسان ، فلامعول على ذلك .

وأما المسألة الثانية - وهي أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الاجلين - وصورة هذه المسألة : ان هذه المرأة ان وضعت حملها قبل أن تقضي أربعة أشهر وعشرة أيام ، لم يحكم بانقضاء عدتها حتى تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام . وان انقضت عنها أربعة أشهر وعشرة أيام ولم تضع حملها ، لم يحكم بانقضاء عدتها حتى تضع الحمل .

وهذه المسألة يفتي بها جميع الشيوخ (رحمهم الله) وهي مسطورة في كتبهم ، وموجودة في رواياتهم وأحاديثهم ، وحديث زرارة عن أبي جعفر عليه السلام^(٢) ينطق بهذا الحكم الذي ذكرناه ويشهد له ، ولولم يكن في هذا

(١) الفقه الاحمدي مخطوط .

(٢) المتقدم آنفاً .

المذهب الا الاستظهار لانقضاء أيام العدة لكفى .

وليس هذا المذهب مما تفردت به الامامية، وخالفت جميع الفقهاء المتقدمين والمتأخرين ، لان مخالفيها من الفقهاء قد ذكروا في كتبهم ومسائل خلافهم أن هذا المذهب كان يذهب اليه أمير المؤمنين عليه السلام، وابن عباس رضي الله عنه. فأما الاحتجاج بضعفه بظاهر قوله « واولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن »^(١) فليس بشيء ، لان العموم قد يختص بدليل ، ويترك ظاهره بما يقتضي بتركه الظاهر^(٢). واذا كنا قد بينا اجماع الطائفة على المذهب، ووردت الآثار الحقة المعمولة بها فيه ، فينقض^(٣) ذلك بترك الظاهر.

(١) سورة الطلاق : ٤ .

(٢) استظهر الناسخ أن يكون : ظاهره الترك .

(٣) ظ : فيقتضي . واستظهر الناسخ أن يكون فينهض .

المسألة السابعة

[أقل مدة الحمل وأكثرها]

ذكر أن أقل ما يخرج به الحمل حياً مستهلاً ستة أشهر. ثم قال : ومن ولد له ولد لأقل من ستة أشهر ، فليس بولد له ، قال : وهو بالخيار في الإقرار له أو نفيه ، فكيف يكون بالخيار فيما ليس له ؟ وكيف إذا اختار يجب ؟ فيكون اختياره سبب الواجب .

وذكر أن أكثر الحمل سنة ، وذكر أن من الشيعة من يقول : سنتان ، ومنهم من يقول : ثلاث . ومنهم من يقول : أربع . ومنهم من يقول سبع . قال : وروى أصحاب الحديث منهم أنهم بن حبان ولدته أمه لثمان سنين وقد تقرر^(١). ثم قال : ولا يكون أكثر من تسعة أشهر .

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان فائدة قولنا أقل الحمل كذا وكذا شهراً ، ان المرأة متى أتت بولد على

(١) أى بقى وعاش .

فراش بعل في أقل من هذه المدة المحدودة لأقل الحمل، فليس بولد لهذا البعل في حكم الشريعة، لأن المدة التي أتى بها فيها ناقصة عن الحد المضروب لأقل الحمل.

ومثل هذه الفائدة هي كقولنا أكثر الحمل كذا وكذا، فإن الرجل إذا طلق زوجته، ثم أتت بولد بعد الطلاق لأكثر من ذلك الحد المضروب لم يلحقه. وأقل الحمل عندنا على ما طبقت عليه طائفتنا هو ستة أشهر، وما نعرف أيضاً مخالفاً من فقهاء العامة على ذلك.

فأما الحكاية عن الذي قال هو بالخيار في الإقرار به أو نفيه مع الاعتراف بأن أقل الحمل ستة أشهر، فمناقضة ظاهرة، لأنه إذا كان الحد المضروب في الشريعة ستة أشهر فما نقص عن هذا الحد لا يلحق معه الولد، ولا يجوز إضافته إلى من ولد على فراشه، فأبي خيار له في الإقرار عما توجب الشريعة نفيه عنه، وأن لا يكون لاحقاً به.

وأما أكثر الحمل فالمشهور عند أصحابنا أنه تسعة أشهر. وقد ذهب قوم إلى سنة من غير أصل معتمد، والمشهور ما ذكرناه.

وأما ما حكى عن الشيعة خلافاً، وزعم أن بعضها يقولون سنتان، وبعضهم يقول ثلاثاً، وآخرون أربع، فهو وهم وغلط على الشيعة، لأن الشيعة لا تقول ذلك.

وانما يختلف فيه مخالفوهم من الفقهاء، فمذهب الشافعي وأصحابه أن أكثر الحمل أربع سنين. وزعم الزهري والليث وربيعة أن أكثره سبع سنين. وقال أبو حنيفة والثوري أن أكثره سنتان. وعن مالك ثلاث روايات: أحدها من مثل قول الشافعي، والثانية خمس سنين، والثالثة سبع سنين. فهذا الخلاف على ما ترى هو بين مخالفينا.

والحجة المعتمدة في هذه كله : هو اجماع الفرقة المحقة ، ولاشبهة في أن المعتاد في أكثر الحمل هو تسعة أشهر ، وما يدعى من زيادة على ذلك هو إذا كان صدقاً . شاذ نادر غير مستمر ولا مستدام ، وأحكام الشريعة تتبع المعتاد من الأمور لا الخارق للعادة والخارج عنها .

وأيضاً فلا خلاف أن الأشهر التسعة مدة الحمل ، وإنما الخلاف فيما زاد عليها ، فصار مذهبنا إليه في مدته مجمعاً عليه ، وما زاد على ذلك لا اجماع ولا دليل توجب اطراحه .

المسألة الثامنة

[حكم المطلقة في مرض بعلمها]

ذكر أن المطلقة في المرض ترث زوجها المطلق لها مالم تتزوج ، أو يبرأ هو من مرضه ما بينها ^(١) وبين سنة .

الجواب :

وبالله التوفيق .

ان هذا المذهب أيضاً عليه اتفاق أصحابنا . وقد وردت في الاصول روايات كثيرة به . روى عبد الله بن مسكان ، عن الفضل بن عبد الملك البقباقي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طلق امرأته وهو مريض . قال : ترثه ما بين سنة ان مات من مرضه ذلك ، وتعتد من يوم طلقها عدة المطلقة ، ثم تتزوج اذا انقضت عدتها ، وترثه ما بينها وبين سنة ان مات في مرضه ذلك ، فان مات بعد ماتمضي سنة لم يكن لها ميراث ^(٢) .

(١) ظ : ما بين طلاقها .

(٢) وسائل الشريعة ٣٨٧/١٥ ح ١١ رواه الشيخ والصدوق .

وعن الحسن بن محبوب ، عن ربيع الأصم ، عن أبي عبيد الحذاء ومالك بن عطية كلاهما عن محمد بن علي عليهما السلام قال : اذا طلقت الرجل امرأته تطليقة في مرضه حتى انقضت عدتها ، ثم مات في ذلك المرض بعد انقضاء العدة ، فانها ترثه ^(١).

وعن ابن أبي عمير عن أبان أن أبا عبد الله عليه السلام قال في رجل طلق تطليقتين في صحة ، ثم طلق التطليقة الثالثة وهو مريض : انها ترثه مادام في مرضه ، وان كان الى سنة ^(٢).

ويشبه أن يكون الوجه في توريثها له ما لم تتزوج أو تنقضي السنة ، أن المطلقة ^(٣) في المرض في الأغلب والاكثر يريد الاضرار بزوجته وحرمانها ميراثه . ولهذا أكثر في روايات كثيرة التطبيق في المرض بأنه يوهم الاضرار ، فألزم الميراث سنة تغليظاً وزجراً عن قصد الاضرار والحرمان للميراث .

وقد جاءت رواية تشهد بذلك ، روى زرعة عن سماعة قال : سألته عليه السلام عن رجل طلق امرأته وهو مريض ، فقال : ترثه مادامت في عدتها ، فان طلقها في حال الاضرار فهي ترثه الى سنة ، فان زاد على السنة يوماً واحداً لم ترثه ^(٤) . وهذا يشعر بما أشرنا اليه .

(١) فروع الكافي ١٢١/٦ ح ٢ .

(٢) فروع الكافي ١٢٣/٦ ح ١٠ .

(٣) ظ : المطلق

(٤) فروع الكافي ١٢٢/٦ ح ٩ ، وسائل الشيعة ٣٨٥/٥ ح ٤ .

المسألة التاسعة

[حكم عتق عبد المكاتب وتوريثه]

وذكر ان المكاتب يموت نسيبه ^(١) وله مال يرث منه بحساب ما عتق منه من أدائه مكاتبته ، والخصوم يروون عن النبي صلى الله عليه وآله : المكاتب رقيق ما بقي عليه درهم ^(٢).

الجواب :

وبالله التوفيق .

أما هذه المسألة فجميع الفقهاء المخالفين لنا يقولون فيها أن المكاتب إذا أدى بعض المال لم يعتق شيء منه البتة .
وحكي عن ابن مسعود أنه قال إذا أدى قدر قيمته عتق وكان ما بقي من مال الكتابة ديناً في ذمته .

ويروي مخالفونا من الفقهاء عن أمير المؤمنين عليه السلام روايتين :
أحدهما أنه إذا أدى نصف مال الكتابة عتق وكان الباقي ديناً . والرواية الثانية

(١) كذا في النسخة .

(٢) جامع الاصول ٥٩/٩ .

أنه كلما أدى جزء عتق بقدر ذلك الجزء منه ^(١) .

وحكي عن شريح أنه قال : اذا أدى ثلث مال الكتابة عتق ، وان نقص لم يعتق .

والذي يطبق عليه أصحابنا أنه تعتق منه بقدر ما أدى من مال الكتابة ، وان شرط في أصل الكتابة أنه ان عجز عن شيء من مال الكتابة ، عادت رقبته الى الرق ، فانه متى شرط هذا الشرط كان العمل عليه ولم يعتق منه شيء .

فيقول أصحابنا : انه ان مات هذا المؤدي بعض مال الكتابة بسبب ورث منه بحساب الحرية به . وكذلك لو زنا المكاتب بجلد بحساب الحرية من رقبته ، ولو قتل لاخذ منه بحساب الحرية الدية واكرم مولاه الباقي .

والحجة في الحقيقة على ذلك : في من اجماعها الحجة من طائفتنا ، والروايات التي تشهد بهذا المذهب في أصولنا كثيرة .

وقد روى مخالفونا في كتبهم عن شيوخهم عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : المكاتب يؤدي مافيه من الحرية بحساب الحر ، ومافيه من الرق بحساب العبد ^(٢) . والمراد بذلك أنه اذا قتل يجب عليه من الدية بقسط مافيه من الحرية ، ومن القيمة بقسط مافيه من الرق . وهذا يقتضي أن بعضه يعتق ويكون الباقي رقيقاً .

وأما روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله : ان المكاتب رق ما بقي عليه درهم ^(٣) . فالمراد به أنه مع هذه البقية في أسرار الرق ، ولم يزل جميع الرق عنه فقد ذهب قوم الى أنه اذا أدى من مال كتابته بقدر قيمته عتق ، فيكون هذا

(١) جامع الاصول ٦٠/٩ ما يشبه ذلك .

(٢) جامع الاصول ٦٠/٩ .

(٣) جامع الاصول ٥٩/٩ ، وفيه : المكاتب عبد ما بقي عليه من المكاتب درهم .

القول راداً على من قال ذلك .

وأما روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : أيما رجل كاتب عبداً على مائة دينار ، فأداه الا عشرة دنانير فهو مكاتب . وإيما رجل كاتب عبداً على مائة أوقيه ، فأداه الا عشرة أواق فهو مكاتب ^(١) . فلا تصرّح فيه على ما ينافي مذهبنا ، ولا حجة لهم في ظاهره .

ومعنى قوله « فهو مكاتب » أن حكم الكتابة باق ولم يزل ، لان العبد اذا أدى بعض ما عليه فهو مسترق بقدر ما أبقي عليه من مال مكاتبته ، ويطلق فيه أنه مكاتب ، وهذا بين لمن تأمله .

تمت المسائل بحمد الله وتوفيقه تعالى وعونه ومنه .

(١) جامع الاصول ٥٩/٩ مع تقدم وتأخر في الحديث .

(٥)

جَوَابَاتُ الْمَسَائِلِ الْمَوْصَلِيَّاتِ الثَّالِثَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قد أجبت عن المسائل الواردة في شهر ربيع الاول من سنة عشرين وأربعمائة بما اختصرت ألفاظه، وبلغت الطريق الى نصرة هذه المسائل بما يغني المتأمل عما سواه، وقدمت مقدمة يعرف بها الطريق الموصل الى العلم بجميع أحكام الشريعة في جميع مسائل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها، فمن أبى عن هذا الطريق عسف وخطب، وفارق قوله من المذهب .
فالله تعالى يمدكم بالتوفيق والتسديد، ويحسن معونتكم على طلب الحق وادارته، ورفض الباطل وأياديه، انه سميع مجيب .

[كيفية التوصل الى الاحكام الشرعية]

اعلم أنه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق التوصل الى العلم بها لانا متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة لنا جوزنا كونه مفسدة لنا فيقبح الاقدام منا عليه، لان الاقدام على ما لانأمن كونه فساداً، كالاقدام على ما نقطع كونه فساداً .

ولهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة الذي يذهب مخالفونا إليه طريقاً الى الاحكام الشرعية، من حيث كان القياس يوجب الظن ولا يقتضي العلم .

ألا ترى انا نظن حمل الفرع في التحريم على أصل محرم يشبه بجميع^(١) بينهما ، أنه محرم مثل أصله ، ولا نعلم من حيث ظننا أنه يشبه المحرم أنه محرم .

وكذلك اذا أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الاحاد، لانها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم ، لان خبر الواحد اذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز ، فعاد الامر في العمل بأخبار الاحاد الى أنه اقدام على ما لا نأمن كونه فساداً أو غير صلاح .

[بطلان العمل بالقياس والخبر الواحد]

وقد تجاوز قوم من شيوخوا (رحمهم الله) في ابطال القياس في الشريعة والعمل بأخبار الاحاد، أن قالوا: انه مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الاحكام، وأحالوا أيضاً من طريق العقول العمل بأخبار الاحاد، وعولوا على أن العمل يجب أن يكون تابعاً للعلم، واذا كان غير متيقن في القياس وأخبار الاحاد، لم نجد العبادة بها .

والمذهب الصحيح هو غير هذا ، لان العقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لان عبادته تعالى بذلك يوجب العلم الذي لا بد أن يكون العمل تابعاً له .

(١) ظ: لشبه يجمع .

فانه لافرق بين أن يقول عليه: قد حرمت عليكم كذا وكذا فاجتنبوه، وبين أن يقول: اذا أخبركم مخبر له صفة العدالة بتحريمه فحرموه، في صحة الطريق الى العلم بتحريمه .

وكذلك لو قال: اذا غلب في ظنكم تشبه بعض الفروع ببعض الاصول في صفة تقتضي التحريم فحرموه فقد حرّمته عليكم، لكان هذا أيضاً طريقاً الى العلم بتحريمه وارتفاع الشك والتجوز .

وليس متناول العلم هاهنا هو متناول الظن على ما يعتقده قوم لا يتأملون ، لان متناول الظن هاهنا هو صدق الراوي اذا كان واحداً ، ومتناول العلم هو تحريم الفعل المخصوص الذي تضمنه الخبر مما علمناه .

فكذلك في القياس متناول الظن شبه الوضع^(١) بالاصل في علة التحريم ، ومتناول العلم كون الفرع محرماً .

[الدليل على بطلان العمل بهما]

وانما منعنا من العمل بالقياس في الشريعة وأخبار الاحاد ، مع تجوز العبادة بهما من طريق العقول، لان الله تعالى ماتعبد بهما ولا نصب دليلاً عليهما فمن هذا الوجه أطرحنا العمل بهما ، ونفيّا كونهما طريقين الى التحريم والتحليل .

وانما أوردنا بهذه الاشارة أن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الاحاد ومن القياس في الشريعة، ويعيبون أشد عيب الذاهب اليهما والمتعلق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب ظهوره وانتشاره معلوماً ضرورة منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب .

وقد استقصينا الكلام في القياس وفرعناه وبسطناه وانتهينا فيه الى أبعد الغايات في جواب مسائل وردت من أهل الموصل متقدمة، أظنها في سنة نيف وثمانين وثلاثمائة، فمن وقف عليها استفاد منها جميع ما يحتاج اليه في هذا الباب.

واذا صح ما ذكرناه فلا بد لنا فيما نثبت من الاحكام فيما نذهب اليه من ضروب العبادات من طريق توجب العلم وتقتضي اليقين، وطرق العلم في الشرعيات هي الاقوال التي قد قطع الدليل على صحتها، وأمن العقل من وقوعها على شيء من جهات القبح كلها، كقوله تعالى وكقول رسوله صلى الله عليه وآله والائمة الذين يجرون مجراه عليهم السلام. ولا بد لنا من طريق الى اضافة الخطاب الى الله تعالى اذا كان خطاباً له، وكذلك في اضافته الى الرسول أو الائمة عليهم السلام.

وقد سلك قوم في اضافة خطابه اليه طرقاً غير مرضية، فأصحها وأبعدها من الشبهة أن يشهد الرسول المؤيد بالمعجزات في بعض الكلام أنه كلام الله تعالى فيعلم بشهادته أنه كلامه، كما فعل نبينا صلى الله عليه وآله في القرآن، فعلمنا باضافته الى ربه أنه كلامه، فصار جميع القرآن دالاً على الاحكام وطريقاً الى العلم.

فأما الطريق الى معرفة كون الخطاب مضافاً الى الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فهو المشافهة والمشاهدة لمن حاضرهم وعاصرهم فأما من نأى عنهم أو وجد بعدهم، فالخبر المتواتر المفضي الى العلم المزيل للشك والريب.

[اثبات حجية الاجماع فى الاحكام الشرعية]

وهاهنا طريق آخر يتوصل به الى العلم بالحق والصحيح من الاحكام الشرعية عند فقد ظهور الامام وتميز شخصه، وهو اجماع الفرقة المحقة من الامامية التي قد علمنا أن قول الامام - وان كان غير متميز الشخص - داخل في أقوالها وغير خارج عنها .

فاذا أطبقوا على مذهب من المذاهب، علمنا أنه هو الحق الواضح والحجة القاطعة، لان قول الامام الذي هو الحجة في جملة أقوالها، فكأن الامام قائله ومتفرداً به، ومعلوم أن قول الامام - وهو غير مميز العين ولا معروف الشخص - في جملة أقوال الامامية ، لانا اذا كنا نقطع على وجود الامام في زمان الغيبة بين أظهرنا ولا نرتاب بذلك، ونقطع أيضاً على أن الحق في الاصول كلها مع الامامية دون مخالفيها، وكان الامام لا بد أن يكون محقاً في جميع الاصول . وجب أن يكون الامام على مذاهب الامامية في جميعها على مذهب من المذاهب في فروع الشريعة، فلا بد أن يكون الامام وهو سيد الامامية وأعلمها وأفضلها في جملة هذا الاجماع .

فكما لا يجوز فيما أجمعت عليه الامامية أن يكون بعض علماء الامامية غير قائل به ولا ذاهب اليه، فكذلك لا يجوز مثله في الامام .

[كيفية تحصيل اجماع الامة]

فان قيل : هذا حجد^(١) عظيم منكم، يقتضي انكم قد عرفتم كل محق في

بر وبحر وسهل وجبل حتى ميّزتم أقوالهم ومذهبهم ، اما بأن لقيتموهم ، أو بأن تواترت عنه ^(١) اليكم الاخبار بمذاهب ، ومعلوم بعد هذه الدعوى عن الصحة .

قلنا : قد أجبنا عن هذه المسألة بما فرغناه واستوفيناه ، وجعلناه كالشمس الطالعة في الوضوح والجلال في مسائل سألنا عنها أبو عبد الله محمد بن عبد الملك البتان (رحمه الله) مقصور على أخبار الاحاد وطريق العلم بالاحاد ، أجهد فيها نفسه وتعب بها عمره ، وما قصر فيما أورده من الشبهة .
فالجواب عن هذه المسائل موجود في يد الاصحاب (أيدهم الله) وهو يقارب مائة ورقة .

واذا اطلع عليه عرف منه الطريق الصحيح الى العلم بأحكام الشريعة على مذاهب أصحابنا ، مع نفهم القياس والعمل بأخبار الاحاد ، ووجد في جواب هذه المسائل من تقرير المذهب وتاليه ، والجمع بين أصوله وفروعه ما لا يوجد في شيء من الكتب المصنفة .

ثم لانخلو السؤال الذي ذكره من جواب على كل حال ، فنقول : هذه الطريقة المذكورة في السؤال هي طريقة من نفى اجماع الامة ، وادعى أنه لا سبيل الى العلم باجماعها على قول من الاقوال ، مع تباعد الديار وتفرق الاوطان وفقد المعرفة بكل واحد منهم على التعيين والتمييز .

وقد علمنا مع طول المجالسة والمخالطة وامتداد العصر واستمرار الزمان تقدر مذاهب المسلمين وحصر أقاويلهم ، وفرقنا بين ما يختلفون فيه ويجمعون عليه ، ومن شككنا في ذلك كمن شككنا في البلدان والامصار والاحداث العظيمة التي يقع بها العلم ويزول الريب فيها بالاخبار المتواترة .

وأبي عاقل يشك في أن جميع المسلمين في بر وبحر وسهل وجبل وقرب وبعد لا يذهبون الى تحريم الزنا والخمر ، وان أحداً منهم لم يذهب في الجدل والاختلاف اذا تفردوا بالميراث الى أن المال للاخ دون الجد ، وأنهم لا يختلفون الان وان كان في هذه المسألة خلاف قديم بين الانصار، في أن التقاء الختانيين لا يوجب الغسل .

ولو شككنا في هذا مشكك فقال : في فقهاء الامة وعلمائها من يذهب الى مذهب الانصار، ان الماء من الماء . لعنفناه ونكبناه ، وان كنا لانعرف فقهاء الامة وعلماءها في الامصار على التعيين والتمييز .

وكما ان مذاهب الامة بأجمعها محصورة معلومة، فكذلك مذاهب كل فرقة من فقهاء وطائفة علمائها، فان مذاهب أبي حنيفة محصورة بالروايات المختلفة عنه مضبوطة، وكذلك مذاهب الشافعي ، وان كانت له أقوال مختلفة في بعض المسائل، فقد فرق أصحابه والعارفون بمذهبه بين المذهب الذي له فيه أقوال وبين ما ليس له فيه الا قول واحد .

فلو أن قائلًا قال لنا: اذا كنتم لاتعرفون أصحاب أبي حنيفة في البر والبحر والسهل والجبل والحزن والوعر ، فلعل فيهم من يذهب الى ما يخالف من اجتمع ممن تعرفون علمه، وكذلك لو قال في مذاهب الشافعي، لكننا لانلتفت الى قوله، ونقول:

قد علمنا ضرورة خلاف ماتذكرونه ، وقطعنا على أن أحداً من علماء أصحاب أبي حنيفة أو أصحاب الشافعي لا يذهب قريباً كان أو بعيداً، الى خلاف ما عرفناه ووقع الاطباق عليه من هذه المذاهب، وأن التشكيك في ذلك كالتشكيك في سائر الامور المعلومة .

واذا استقرت هذه الجملة وكان مذهب الامامية أشد انحصاراً وانضباطاً

من مذهب جميع الامة ، وكنا نعلم أن الامة مع كثرة عددها وانتشارها في
أقطار الارض قد أجمعت على شيء بعينه نأمن أن يكون لها قول سواه فأحرى
أن يصح في الامامية - وهي جزء من كلها وفرقة من فرقها - أن نعلم مذاهبهم
على سبيل الاستقرار والتعيين، واجماعهم على ما أجمعوا عليه، حتى يزول عنا
الريب في ذلك والشك فيه، كما زال فيما هو أكثر منه .

واذا كان الامام في زمان الغيبة موجوداً بينهم وغير مفقود من جملتهم، فهو
واحد من جماعتهم ، واذا علمنا بالسر والمخالطة وطول المباحثة أن كل عالم
من علماء الامامية قد أجمع على مذهب بعينه، فالامام وهو واحد من العلماء،
داخل في ذلك وغير خارج عنه .

وليس يخل بمعرفة مذهبه عدم معرفته بعينه ، لانا لانعرف كل عالم من
علماء الامامية وفقهه من فقهاءها في البلاد المتفرقة، وان علمنا على سبيل الجملة
اجماع كل عالم عرفناه أولم نعرفه على مذهب بعينه، فالامام في هذا الباب كمن
لانعرفه من علماء الامامية .

واذا لم يعرض لنا شك في مذهب من لانعرفه من الامامية ، لم يجز أن
يعرض أيضاً لنا الشك في قول الامام أنه من جملة أقوال الامامية ، وان كنا لا
نميز شخصه ولانعرف عينه .

واعلم أن الطريق المعتمد المحدد الى صحة مذاهبنا في فروع الاحكام
الشرعية ^(١) هو هذا الذي بيناه وأوضحناه ، سواء كانت المسائل مما تنفرد به
الامامية بها، أو مما يوافقها فيها بعض خصومها .

[حجية ظواهر الكتاب والسنة في اثبات الاحكام الشرعية]

وربما اتفق في بعض المسائل غير هذه الطريقة، وهي : أن يكون عليها دليل من ظاهركتاب الله ، أو من سنة رسول الله صلى الله عليه وآله مقطوع بها معلوم صحتها .

وربما اتفق في بعض الاحكام أن يكون معلومة من مذاهب أئمتنا المتقدمين للامام الغائب الذين ظهوروا وعرفوا وسئلوا وأجابوا وعلموا الاحكام .

فقد علمنا ضرورة من مذاهب أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام تحريم كل شراب مسكر، ومسح الرجلين، وتحريم المسح على الخفين، وأن تكبيرات الصلاة على الميت خمس، وأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع، وما جرى مجرى هذه المسائل من الامور التي ظهرت عنهم واشتهرت .

واذا علمت^(١) مذهبيهم وكانوا عندنا حجة معصومين، كفى ذلك في وقوع العلم بها والقطع على صحتها، ولا اعتبار بمن خالفنا في العمل بشيء مما عدناه عنهم، ووقع أن يكون مشاركاً في المعرفة بذلك، لان المخالف في هذا: اما أن يكون معانداً، أو مكابراً، أو يكون ممن لم تكثر خلطته لنا، أو تصفح لاخبارنا أو سماعه من رجالنا . لان العلم الضروري ربما وقف على أسباب من مخالطة ، أو مجالسة، أو سماع أخبار مخصوصة .

وعلى هذا لا ينكر أن يكون من لم تنفق خلطته بأصحاب أبي حنيفة ، وسماع أخبارهم عن صاحبهم، لا يعلمون من مذاهب أبي حنيفة ما يعلم أصحابه ضرورة .

[حكم المسألة الشرعية التي لادليل عليها من الكتاب والسنة]

فان قيل : فماتقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الامامية ، ولم يكن عليها دليل من كتاب أوسنة مقطوع بها؟ كيف الطريق الى الحق فيها ؟
قلنا: هذا الذي فرضتموه قدأما وقوعه، لانا قد علمنا أن الله تعالى لا يخلي المكلف من حجة وطريق الى العلم بماكلف، وهذه الحادثة التي ذكرناها^(١) وان كان لله تعالى فيها حكم شرعي ، واختلفت الامامية في وقتنا هذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على اجماعهم الذي نتيقن^(٢) بأن الحجة فيه لاجل وجود الامام في جملتهم، فلا بد من أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع من كتاب أوسنة مقطوع بها، حتى لا يفوت المكلف طريق العلم الذي يصل به الى تكليفه .
اللهم الا ان يقال : ان نفرض وجود حادثة ليس للامامية فيها قول على سبيل اتفاق أو اختلاف ، فقد يجوز عندنا في مثل ذلك ان اتفق أن لا يكون لله تعالى فيها حكم شرعي ، فاذا لم نجد في الادلة الموجبة للعلم طريقاً الى علم حكم هذه الحادثة، كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه .

[عدم حجية جل الاخبار المنقولة من طريق أصحاب الحديث]

فان قيل : أليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم ، وجعلوها العمدة والحجة في هذه الاحكام، حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفاً من الاخبار عند عدم الترجيح كله ، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة . وهذا نقيض ما قدمتموه .

(١) ظ : ذكرتموها .

(٢) خ : نثق .

قلنا : ليس ينبغي أن ترجع عن الامور المعلومـة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها ، بما هو مشتبـه ملتبس محتمل . وقد علم كل موافق ومخالف الشيعة الامامية تبطل التماس في الشريعة من حيث لا يؤدي الى علم ، فكذلك تقول في أخبار الاحاد .

حتى أن منهم من يزيد على ذلك فيقول : ما كان يجوز من طريق العقل أن يتعبد الله تعالى في الشريعة بالقياس ولا العمل بأخبار الاحاد . ومن كان هذا مذهبه كيف يجوز أن يثبت الاحكام الشرعية عنه بأخبار لا يقطع على صحتها ؟ ويجوز كذب راويها كما يجوز صدقه . وهل هذا الامن أقبح المناقضة وأفحشها ؟

فالعلماء الذين عليهم المعول^(١) ويدرون ما يأتون وما يذرون لا يجوزون^(٢) أن يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علماً ، ولا يقدر أحد أن يحكي عنهم فسي كتابه ولا غيره خلاف ما ذكرناه .

فأما أصحاب الحديث فانهم رووا ما سمعوا وحدثوا به ونقلوا عن أسلافهم ، وليس عليهم أن يكون حجة ودليلا في الاحكام الشرعية ، أو لا يكون كذلك . فان كان في أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته ، فقد زل وزور ، وما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا في نفي القياس والعمل بأخبار الاحاد حق معرفتها ، بل لا يقع مثل ذلك من عاقل وربما كان غير مكلف .

الآن ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والامامة بأخبار الاحاد ، ومعلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة في ذلك .

(١) خ ل : المنقول .

(٢) خ ل : ولا يجوز .

وربما ذهب بعضهم الى الجبر والى التشبيه، اغتراراً بأخبار الاحاد المروية، ومن أشرنا اليه بهذه الغفلة يحتج بالخبر الذي مارواه ولاحث به ولاسمعه من ناقله فيعرفه بعدالة أو غيرها ، حتى لو قيل له في بعض الاحكام : من أين أثبتته وذهبت اليه ؟ كان جوابه : لاني وجدته في الكتاب الفلاني ، ومنسوباً الى رواية فلان بن فلان . ومعلوم عند كل من نفى العلم بأخبار الاحاد ومن أثبتها وعمل بها ، أن هذا ليس بشيء يعتمد ولا طريق يقصد ، وانما هو غرور وزور .

فأما الرواية بأن يعمل بالحديثين المتعارضين بأبعدهما من مذهب العامة ، فهذا لعمرى دوري ، فاذا كنا لم نعمل بأخبار الاحاد في الفروع ، كيف نعمل بها في الاصول التي لاخلاف بينها في أن طريقها العلم والقطع ، واذا قدمنا ما احتجنا الى تقديمه ، فهو الذي نعلم عليه في جميع المسائل الشرعية .

فنحن نتصفح المسائل التي سطرت وذكرت ، ونبين ما عندنا فيها ، فاما النصرة لها والدلالة على صحتها ، فهي الجملة التي قدمناها ، والطريقة التي أوضحناها ، فان اتفق زيادة على ذلك أن يكون طريق آخر للعلم ، نبهنا عليه وأرشدنا اليه بعون الله ومشيته .

واعلم أن هذه المسائل التي ذكر افراد الامامية بها ، ستوجد مشروحة منصورة بالدلالة والطرق في كتاب المسائل الخلاف الشرعية التي عملنا منها بعضها ، ونحن على تميمها وتكملها بمعونة الله .

فان هذه المسائل ما اعتمدنا في نصرتها الاقتصار على الادلة الدالة على صحيح منها ، بل أضفنا الى ذلك مناظرة الخصوم على تسليم أصولها ومناقضتهم ، بأن بينا القياس لو كان صحيحاً ، وأخبار الاحاد لو كانت معمولاً عليها على ما يذهبون اليه ، لكانت مذاهبنا في الشرعيات كلها أولى من مذاهبهم وأشبه بهذه الاصول التي عليها يعولون ، وركبنا في ذلك مركباً غريباً يمكن معه مناظرة الفقهاء على اختلافهم

في جميع مسائل الفقه .

ومن نظر فيما خرج الى الان من هذا الكتاب ، علم أن المنفعة به عظيمة والطريقة فيه غريبة ، ومن الله استمد المعرفة والتوفيق في كل قول وفعل .

المسألة الاولى

حكم غسل اليدين في الوضوء

غسل اليدين من المرفقين الى أطراف الاصابع غير مستقبل للشعر، واستقباله لا ينقض الوضوء .

وأعلم أن الابتداء بالمرفقين في غسل اليدين هو المسنون ، وخلاف ذلك مكروه ، ولانقول انه ينقض الوضوء ، حتى لو أن فاعلا فعله كان لا يجزي به . ولا يقدر أحد أن يحكم من أصحابنا المحصلين تصريحاً بأن من خالف ذلك فلا وضوء له ، وجميع ماورد في الاخبار من تغليظ ذلك والتشديد فيه .

وربما قيل : « لا يجوز » محمول على شدة الكراهة دون الوجوب واللزم . وقد يقال في مخالفة المسنون المغلظ في هذه الالفاظ مايزيد على ذلك ، ولا يدل على الوجوب .

والذي يدل على صحة مذهبنا في هذه المسألة أن جميع الفقهاء يخالفونا في أنه مسنون، وأن خلافه مكروه، واجماع الامامية الذي بينا أنه حجة لدخول قول المعصوم فيه .

فان قيل: قد خالفتم ظاهر القرآن، لانه قال « يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق »^(١) غاية، وأنتم قد جعلتم

المرافق ابتداء .

قلنا: أما لفظة «الى» فقد تكون في اللغة العربية بمعنى الغاية وبمعنى «مع»، قال الله تعالى «ولأنأكلوا أموالهم الى أموالكم»^(١) أراد مع أموالكم، وقال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام «من أنصاري الى الله»^(٢) أراد مع الله، ويقولون: ولي فلان الكوفة الى البصرة ، ولا يريدون غاية بل يريدون ولي هذا البلد مع هذا البلد.

وقال النابغة الذبياني :

ولا تتركني بالوعيد كأنني الى الناس مطلي به القار أجرب
أراد مع الناس أو عندهم . وقال ذو الرمة :

بها كل خوار الى كل صولة ورفعني المدا عار الترائب
أراد مع كل صولة ، وقال امرؤ القيس :

له كفل كالدعص لبده الندى الى خارك مثل الرياح المنصب
أراد مع خارك .

فان قيل : فهذا يدل على احتمال لفظة «الى» بمعنى الغاية وغيرها ، فمن أين أنها في الآية لغير معنى الغاية .

قلنا : يكفي في اسقاط استدلالكم بالآية المحتملة لما قلناه ولما قلتموه ، فهي دليلنا ودليلكم . وبعد فلو كانت لفظة «الى» في الآية محمولة على الغاية ، لوجب أن يكون من أم يبدأ بالاصابع ونيته الى المرافق عاصياً مخالفاً للامر ، وأجمع المسلمون على خلاف ذلك .

واذا حملنا لفظة « الى » على معنى « مع » صار تقدير الكلام : فاغسلوا أيديكم مع المرافق ، وهذا هو الصحيح الذي لا يدفعه اجماع ولا حجة ، كما قلنا فيمن حمل ذلك على الغاية .

(١) سورة النساء: ٢ .

(٢) سورة آل عمران: ٥٢ .

المسألة الثانية

[حكم مسح مقدم الرأس]

مسح مقدم الرأس غير مستقبل الشعر. واعلم أن هذه الكيفية أيضاً في مسح الرأس مسنونة، ويكره تركها ومخالفتها، وإن كان من خالفها بأن استقبل الشعر تاركاً للفضل ومخالفاً للسنة، إلا أن فعله يجيز أن يبيح بمثله الصلاة.

والحجة في ذلك : مانقدم من اجماع الامامية عليه . ويمكن أن يحتج فيه من طريق الاحتياط ، بان من لم يستقبل الشعر في مسح الرأس ، لا خلاف بين الامة في أنه لم يعص ولم يبدع . ومن استقبل الشعر اختلف فيه ، ومن الناس من يبدعه وبخطيه ، ومنهم من يصوبه ، فلاحتياط والاستظهار ترك الاستقبال، ففيه الامان من التبديع والتخطئة. ويمكن أن تستعمل هذه الطريقة المبنية على الاحتياط في المسألة الاولى .

فان قيل : هذه الطريقة التي سلكتموها في اعتبار الاحتياط توجب عليكم القول أن مسح جميع الرأس أولى وأحوط ، لان من مسح بعض رأسه يذهب قوم من أهل العلم الى أنه مآدى الفرض، واذا مسح الجميع فبالاجماع يكون مؤدياً للفرض . وكذلك اذا قيل في من غسل رجله : انه قد فعل ما يأتي من المسح والغسل فهو مؤد للفرض باتفاق ، وليس كذلك من مسح الرجلين .

قلنا : الامر بخلاف ماظن ، لان مذهبنا أن من مسح جميع رأسه معتقداً أداء الفرض ، فهو مبدع مخطيء ، ولا اجماع في من مسح جميع رأسه أنه سليم من التخطئة والتبديع. ومن غسل رجله عندنا فما مسحهما، ولا يجوز له أن تستبيح الصلاة بغسل رجله، لان الغسل والمسح يتنافيان، ولا يدخل أحدهما في صاحبه على ماظنه قوم .

المسألة الثالثة

[حكم مسح الاذنين وغسلهما]

مسح الاذنين ، فذهب اليه^(١) الشيعة الامامية أن مسح الاذنين وغسلهما غير واجب ولا مسنون على كل وجه لا مع الرأس ولا مع الوجه .
واتفق جميع من خالف من الفقهاء على أن مسحهما مسنون غير واجب ،
الا ما يروون عن اسحاق بن راهويه ، فانه يحكى عنه ايجاب المسح عليهما ،
وهذا قول شاذ قد تقدم الاجماع وتأخر عنه .

ثم اختلف القائلون بأن مسحهما مسنون: فقال أبو حنيفة وأصحابه: الاذان من الرأس، تمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس بالماء الذي يمسح به الرأس ومثله الاوزاعي. وقال مالك وأحمد بن حنبل يمسحان بماء جديد، وحكي مثله عن أبي ثور. وقال الزهري: هما من الوجه يغسل باطنهما وظاهرهما معاً، وحكي عن الشعبي والحسن بن حي أن ما قبل منهما من الوجه يغسل معه ، وما أدبر من الرأس يمسح معه .

والحجة على ما ذهبنا اليه: اجماع الفرفة الذي تقدم ذكره ، ومن طريق الاحتياط أن من ترك مسح أذنيه فليس بمبدع ولا عاص . وليس كذلك من مسحهما، فالاحتياط العدول عن مسحهما أو غسلهما .

(١) الظاهر زيادة كلمة «اليه» وان تكون العبارة كذا : فذهب الشيعة الامامية الى

المسألة الرابعة

[اسباغ الوضوء مرتين]

اسباغ الوضوء مرتين، ولا يجوز ثلاثة، ويجتزئ بالدفعه .
والحجة في ذلك : طريقة الاجماع وقد تقدمت، وطريقة الاحتياط وقد
مضت، لان من اقتصر في الوضوء على مرتين فبالاجماع أنه فاعل للسنة وغير
مبدع ولا مخطيء، وليس كذلك من فعل الثلاثة .

المسألة الخامسة

[أكثر ايام النفاس]

أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً، وهذه المسألة مما تكلمنا عليه في مسائل
الخلاف الواردة قبل هذه، فأشرنا الى العمدة المعتمدة فيه .
والدليل على صحة قولنا في أكثر النفاس : هو اجماع الفرفة المحقة ،
وأيضاً فان المرأة داخله في عموم الامر بالصلاة والصوم، وانما نخرجها في
الايام التي حددناها من عموم الامر بالاجماع، ولا اجماع ولا دليل فيما زاد على
ما حددناه من الايام، فيجب أن تكون داخله في عموم الامر .

المسألة السادسة

[حكم قراءة القرآن للجنب والحائض]

للجنب والحائض ان يقرأ من القرآن أي سورة شاء سبع آيات، سوى
الاربع العزائم السجديات وهي: سجدة لقمان، وسجدة حم، وسورة النجم ،

وسورة القلم. ويجب السجود عندهم على قارئها على كل حال .
واعلم أن المذهب الصحيح ان للجنب والحائض أن يقرأ من القرآن
ماشاءا ، سوى السجدة الرابعة ، من غير تعيين على سبع آيات أو أكثر
منها أو أقل .

والحجة في ذلك : اجماع الطائفة ، ويمكن ان يحتج بظاهر قوله تعالى
« فاقروا ما تيسر من القرآن »^(١) وقوله تعالى « فاقروا ما تيسر منه »^(٢) وقوله تعالى
« اقرأ باسم ربك الذي خلق »^(٣) وهذا عموم يتناول جميع القرآن الا ما أخرجه
الدليل ، وعزائم السجود خرجت بدليل قاطع ، فوجب بقاء ما عداها .

الفصل السابع (٤)

[مسائل تتعلق بالاموات]

فيه ست مسائل : توجيه الميت عند غسله نحو القبلة ملقى على ظهره ،
وأن الحنوط الكافور خاصة لا يجزيء غيره ، ولا يجزيء منه مع الامكان أقل من
مثقال ، ووضع الجريدتين مع الميت في كفنه ، وتركه هنيئة قبل حطه وانزاله
القبر ليأخذ أهبة المساءلة ، وتلقيته الشهادة والرسالة والامامة في قبره قبل وضع
اللبن عليه .

واعلم أن هذه المسائل انما هي آداب وسنن مستحبة ، وليست بفرض
واجب ، والطريق الى أنها مستحبة مسنونة هو الاجماع الذي تقدم ذكره .

(١) سورة المزمل : ٢٠

(٢) نفس الآية .

(٣) الآية الاولى من سورة العلق .

(٤) وفي الهامش خل : المسألة السابعة .

المسألة الثالثة عشر

[وجوب « حي على خير العمل » في الاذان]

استعمال « حي على خير العمل » في الاذان ، وأن تركه كترك شيء من ألفاظ الاذان .
والحجة أيضاً اتفاق الطائفة المحقة عليه ، حتى صار لها شعاراً لا يدفع وعلماً ويجحد .

المسألة الرابعة عشر

[ارسال اليدين في الصلاة واجب]

ان ارسال اليدين في الصلاة واجب ، وكتفهما مفسد لها .
والحجة في ذلك : الاجماع المكرر ذكره ، ثم طريق الاحتياط ، لان من لم يضع احدى يديه على الاخرى لا خلاف في أنه غير عاص ولا مبتدع ولا قاطع للصلاة ، وانما الخلاف في من وضعها . فالاولى والاحوط ارسال اليدين .

المسألة الخامسة عشر

[قول « آمين » مبطل للصلاة]

قول « آمين » في الصلاة يقطعها . والحجة أيضاً على مذهبنا من ذلك الاجماع المتقدم في طريقة الاحتياط ، وهي واضحة ، لان من لم يتلفظ بهذه

اللفظة لا خلاف في أنه غير مبتدع ولا قاطع اصلا ، وانما الخلاف في من تلفظ بها .

المسألة السادسة عشر

[عدم جواز القران بين السورتين في الصلاة]

لايجوز في الفرائض قراءة سورتين ولا بعض سورة بعد فاتحة الكتاب .
وهذه المسألة أيضاً فيها اجماع الفرقة المحقة، واطباقهم على أن خلافه لايجوز .

المسألة السابعة عشر

[حكم مايسجد عليه]

ان السجود لايجوز الا على الارض، وما أنبت من الارض سوى الثمار .
ولايجوز السجود على ثوب منسوج، الا عند الضرورة وان كان أصله النبات .
والحجة في ذلك : هذا الاجماع الذي أشرنا اليه، ثم طريقة الاحتياط، لان من سجد على الارض أو ما أنبتته مما ليس بشجرة، كان مؤدياً للفرض وتجزئ الصلاة غير عاص ولا مخالف . وليس كذلك من سجد على ما يخالف ما ذكرناه فالاحوط فعل ما لاخلاف فيه .

المسألة الثامنة عشر

[الجماعة فى نوافل شهر رمضان بدعة]

الاجماع فى نوافل شهر رمضان بدعة، والسنة هو التطوع بها فرادى .
والوجه أيضاً فى ذلك من اجماع الفرقة المحقة على تبديع من جمع
بهذه الصلاة ، ولأنه ليس فى تركها حرج ولا اثم عند أحد من الائمة، وفي
فعلها على الاجماع اثم وبدعة. فلاحوط العدول عنها .

المسألة التاسعة عشر

[صلاة الضحى بدعة]

وصلاة الضحى بدعة لاتجوز. والوجه فى ذلك ما تقدم من طريقة الاحتياط
والاجماع معاً .

المسألة العشرون

[سجود الشكر غير واجب]

سجود الشكر والتعظيم -ر غير واجب ، له فضل كثير . أما القول بوجوب
سجود الشكر فهو غير صحيح، ولكنه من السنن المؤكدة والاداب المستحبة.
والطريقة الى كونه بهذه الصفة اجماع الفرقة المحقة .

المسألة الحادية والعشرون

[أقل مايجزىء صلاة الجمعة والعيدين]

وأقل مايجزىء في الجمع والصلاة العيدين سبعة نفر ، ليسوا بمرضى ولا مسافرين ولا غازين . وأقل مايجزىء في الجمعة خمسة نفر بالصفات المذكورة .

واعلم أن مذهبنا المشهور المعروف في أقل العدد الذي تنعقد صلاة الجمعة خمسة الامام أحدهم ، وهذا العدد بعينه في صلاة العيدين من غير زيادة عليه .

وقال أبوحنيفة والثوري: ان الجمعة تنعقد بأربعة ، وروى عن أبي يوسف والليث أنها تنعقد بثلاثة .

وقال الشافعي: لا تنعقد بأقل من أربعين نفساً ، وروى عن الحسن والحسين أنها تنعقد باثنين .

وقال مالك: اذا كانت قرية سوق ومسجد ، فعليهم الجمعة من غير اعتبار عدد .

ودلينا على صحة مذهبنا : هو اجماع الطائفة المحقة . ويمكن أيضاً أن يستدل بقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله ^(١) » وهذا عموم ، انما أخرجنا منه من نقص عن العدد بالذي ذكرناه .

المسألة الثانية والعشرون

[من لا يصلح امامة الجمعة والعيدين]

ولا يصلح امامة الجمعة والعيدين أبرص ولا مجذوم ولا مفلوج ولا محدود والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة ، وطريقة الاحتياط ، لان امامة من ليس له هذه الصفات جائزة ماضية باتفاق ، وليس كذلك الايتمام بمن له بعض هذه الصفات .

المسألة الثالثة والعشرون

[حكم صلاة الكسوف]

وصلاة الكسوف ركعتان تشتمل على عشر ركعات . ويجب على تاركها متعمداً الغسل ان احترق القرص كله .
والذي يجب أن يقال في ذلك : ان صلاة كسوف الشمس والقمر واجبة ، لا يجوز تركها . ويتوجه فرضها الى الذكور والاناث والحر والعبد والمقيم والمسافر ، والى كل من لم يكن له عذر يبيح بمثله الاخلال بالفرض . ويصلى في جماعة وعلى افراد .

ولا ينبغي أن يقال : هي ركعتان فيها عشر ركعات ، فان هذا كالمناقضة ، بل يقال : هي عشر ركعات وأربع سجعات . وترتيبها مسطور في الكتب .
وتقضى اذا فاتت ، بشرط أن يكون القرص المنكسف قد احترق كله ، ولا قضاء مع احتراق بعضه . فأما الغسل فهو في من تعمد ترك هذه الصلاة ، فانه يلزمه مع انقضاء الغسل .

المسألة الرابعة والعشرون

[كيفية الصلاة على الموتى]

والصلاة على الموتى خمس تكبيرات، والتسليم فيها غير واجب الا للتقية
أولاً اعلام المأمومين الخروج من الصلاة .
والحجة في ذلك : مع الاجماع المتقدم ، أن من كبر خمساً فقد فعل
الواجب باجماع، وليس كذلك من نقص هذا العدد .

المسألة الخامسة والعشرون

[استحباب توقف الناس حتى ترفع الجنازة]

ومن السنة وقوف الاجماع حتى ترفع الجنازة على أيدي الرجال .
وهذا أيضاً فالحجة فيه اتفاق الطائفة، فانه الاحوط .

المسألة السادسة والعشرون

[وجوب الزكاة في الدراهم والدنانير]

وان الزكاة في التبر والفضة غير واجبة، حتى يصيران درهماً ودنانير. وأن
السبائك من الفضة والذهب لا زكاة فيها ، الا على من هرب بهما من
الزكاة .

والحجة في هذا الذي حكيناه اجماع الطائفة المحقة .

المسألة السابعة والعشرون

[أقل مايجزىء من الزكاة]

أقل مايجزىء من الزكاة درهم .
والطريقة في نصرة ذلك مع اجماع الفرقة المحقة طريقة الاحتياط، لان
من أخرج هذا المبلغ أجزأ عنه وسقط عن ذمته بالاجماع، وليس الامر على
ذلك في من أخرج أقل منه .

المسألة الثامنة والعشرون

[اشتراط الولاية في مستحقى الزكاة]

ولايجزىء اخراجها الا الى القرين العارفين ^(١) لولاية أمير المؤمنين
عليه السلام، فان أخرجت الى غيرهم وجبت الاعداء .
والوجه في ذلك : بعد الاجماع المتكرر ذكره أن الجاهل لولاية أمير
المؤمنين عليه السلام وامامته مرتد عند أهل الامامة، ولا خلاف بين المسلمين
في أن الزكاة لانخرج الى المرتدين، ومن أخرجها اليهم وجبت عليه الاعداء،
وهذا فرع مبني على هذا الاصل .

(١) ظ: الفقير العارف .

المسألة التاسعة والعشرون :

[مقدار زكاة الفطرة]

وان زكاة الفطرة صاع ، وهو تسعة أرطال بالعراقي .
والحجة في ذلك بعد الاجماع المقدم ذكره طريقة الاحتياط ، وبيانها :
ان من أخرج تسعة أرطال فقد سقط عن ذمته خروجه الفطرة ، وليس كذلك من
أخرج أقل منها .

المسألة الثلاثون :

[احكام الخمس]

والخمس ستة أسهم : ثلاثة منها للامام القائم بخلافة الرسول ، وهي سهم
الله تعالى وسهم رسوله وسهم الامام عليه السلام . والثلاثة الباقية ليتامى آل
الرسول ومساكينهم وأبناء سبيلهم دون الخلق أجمعين .
وتحقيق هذه المسألة : ان اخراج الخمس واجب في جميع المغنم
والمكاسب ، وكل ما استفيد بالحرب ، وما استخرج أيضاً من المعادن والغوص
والكنوز ، وما فضل من الخمس^(١) .

وتمييز أهله هو أن يقسم على ستة أسهام : ثلاثة منها للامام القائم مقام
الرسول صلى الله عليه وآله ، وهي سهم الله وسهم رسوله وسهم ذي القربى ،
كان اضافة الله تعالى ذلك الى نفسه ، وهي في المعنى للرسول صلى الله عليه

وآله، وإنما أضافها الى نفسه تفخيماً لشأن الرسول وتعظيماً، كإضافة طاعة الرسول صلى الله عليه وآله اليه تعالى، كما أضاف رضاه عليه السلام وأذاه اليه جلّت عظمته .

والسهم الثاني المذكور المضاف الى الرسول بصريح الكلام، وهذان السهمان معاً للرسول في حياته والخليفة القائم مقامه بعده . فأما المضاف الى ذي القربى، فإنما عني به ولي الامر من بعده، لانه القريب اليه بالتخصيص . والثلاثة الاسهم الباقية لبيتامى آل محمد ومساكينهم وأبناء سبيلهم، وهم بنوهاشم خاصة دون غيرهم .

وإذا غنم المسلمون شيئاً من دار الكفر بالسيف، قسمه الامام على خمسة أسهم، فجعل أربعة منها بين من قاتل، وجعل السهم الخامس على ستة أسهم هي التي قدمنا بيانها، منها له عليه السلام ثلاثة، وثلاثة للثلاثة الإضافات من أهله، من أيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم .

والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه وعملهم به .

فان قيل: هذا تخصيص لعموم الكتاب، لان الله تعالى يقول « وأعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول ولذي القربى^(١) » فأطلق وعم، وأنتم جعلتم المراد بذى القربى واحداً . ثم قال « واليتامى والمساكين وابن السبيل » وهذا عموم، فكيف خصصتموه لبني هاشم خاصة .

فالجواب عن ذلك : أن العموم قد يخص بالدليل القاطع . وإذا كانت الفرقة المحقة قد أجمعت على الحكم الذي ذكرناه باجماعهم الذي هو غير محتمل الظاهر، لان اطلاق قوله « للقربى » يقتضي بعمومه قرابة النبي وغيره، فإذا خص به قرابة النبي صلى الله عليه وآله فقد عدل عن الظاهر .

وكذلك اطلاق لفظة « اليتامى والمساكين وابن السبيل » يقتضي بدخول من كان بهذه الصفة من مسلم وذمي وغني وفقير ، ولاخلاف في أن عموم ذلك غير مراد ، وأنه مخصوص على كل حال .

المسألة الحادية والثلاثون :

[حكم الانفال]

الانفال خالصة لرسول الله في حياته ، وللإمام القائم بعده مقامه عليه السلام . وتحقيق هذه المسألة : ، أن الانفال خالصة للنبي صلى الله عليه وآله في حياته ، وهي للإمام القائم مقامه من بعده ، وإنما أضاف هذه الانفال الى الله تعالى وإن كانت للرسول صلى الله عليه وآله على الوجه الذي تقدم بيانه من التعظيم والتفخيم .
والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة .

المسألة الثانية والثلاثون

[صفوة الاموال من الانفال]

وان صفوة الاموال من الانفال خاصة للنبي صلى الله عليه وآله وللإمام . وتحقيق هذه المسألة : ان كل شيء يصطفيه ويختاره النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام القائم مقامه بعده لنفسه من الغنائم قبل القسمة من جارية حسناء ، أو فرس فار ، أو ثوب حسن بهي فهو له عليه السلام .

والحجة فيه الاجماع المتقدم .

المسألة الثالثة والثلاثون

[فوت الوقوف بعرفات وأدراك المشعر]

ومن فاته الوقوف بعرفات وأدرك المشعر الحرام يوم النحر ، فقد أدرك الحج .

والحجة في ذلك : اجماع الفرقه عليه . وأيضاً فقد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر ، كما وجب الوقوف بعرفات بقوله تعالى « فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ^(١) » . فهذا أمر يقتضي ظاهره الوجوب . وكل من أوجب من الامة الوقوف بالمشعر الحرام جعل مدركه مدركاً للحج ، وان فاته الوقوف بعرفات . لان الامة بين قائلين : قائل لا يوجب الوقوف بالمشعر ، والاخر يوجب ، فمن أرجبه أقام ادراكه مقام ادراك عرفات . فالقول بوجوبه وأنه لا يدرك به الحج خروج عن الاجماع .

المسألة الرابعة والثلاثون

[الشفعة في العقار بين اثنين فقط]

ولاشفعة في العقارين أكثر من اثنين ، سواء كان مشاعاً أو مقسوماً ، وهذه المسألة قد بينها وشرحناها ، وذكرنا الصحيح منها في المسائل الاولى ، فلا معنى لاعادته .

المسألة الخامسة والثلاثون

[من لاربا بينهما]

لاربا بين الوالد وولده ، ولابن الزوج وزوجته .
وهذه المسألة أيضاً قد بيناها وانتهينا فيها الى أبعد الغايات في جواب
المسائل الاولى .

المسألة السادسة والثلاثون

[حكم الزانى بذات البعل]

من زنا بذات بعل ، لم تحل له بعد موت بعلها أو طلاقه إياها .
والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة . ويحتمل أيضاً استعمال طريقة
الاحتياط فيه ، لان اجتناب نكاح هذه المرأة لازم فيه ولالوم من أحد ، وفي
نكاحها الخلاف المشهور ، فالاحتياط اجتنابه .

المسألة السابعة والثلاثون

[عقد النكاح على ما لاقيمة له صحيح]

ان النكاح اذا عقد على ما لا ثمن له من كلب وخنزير وخمر ، هل يصح
النكاح ويجب المهر في الذمة؟ أم يكون العقد باطلاً مفسوخاً؟
والصحيح من المذهب الذي لا خلاف فيه بين أصحابنا ان كل نكاح عقد

على مالاقيمة له، كان العقد يصح ووجب في ذمة المعقود له مهر المثل، ولا يكون العقد باطلا من حيث بطل المهر المسمى المصرح به .
والحجة في ذلك اجماع الامامية عليه . وأيضاً فليس ذكر المهر جملة ،
وقد ثبت أن من عقد ولم يسم مهرأ مضي العقد وصح وثبت المهر في الذمة،
وكذلك فيما ذكرناه .

المسألة الثامنة والثلاثون

[التزويج في حال الاحرام]

ومن تزوج امرأة محرمة وهو محرم ، فرق بينهما ولم تحل له أبداً
وأصحابنا يشترطون في ذلك أن من تزوج وهو محرم ويعلم تحريم ذلك عليه
فرق بينهما ولم تحل له أبداً .
والحجة في ذلك: الاجماع المتكرر ذكره، وطريقة الاحتياط أيضاً .

المسألة التاسعة والثلاثون

[التزويج في العدة]

ومن تزوج امرأة في عدة ملك زوجها عليها فيها الرجعة، فرق بينهما ولم
تحل له أبداً، وان كان دخل بها جاهلاً .
والحجة في ذلك: الاجماع ^(١) الفرقة المحقة، وطريقة الاحتياط أيضاً .

المسألة الاربعون

وكذلك من عقد على امرأة في عدة من غير دخول بها، فرق بينهما ولم تحل له أبداً، وأصحابنا يشترطون في ذلك وهو يعلم انها في عدة . والحجة في ذلك: الاجماع وطريقة الاحتياط .

المسألة الحادية والاربعون

[المطلقة تسعاً تحرم أبداً]

ومن طلق امرأة تسع تطليقات للعدة، حرمت عليه ولم تحل له أبداً .
والحجة في ذلك: طريقة الاحتياط والاجماع .

المسألة الثانية والاربعون

[حكم من فجر بعمته وخالته]

من فجر بعمته وخالته، حرم عليه نكاح بنتهما، ولم تحل له أبداً .
والحجة في ذلك: الاجماع، وطريقة الاحتياط .

المسألة الثالثة والاربعون

[حكم من تلوط بغلام]

ومن تلوط بغلام فأوقب، لم يحل له نكاح ابنته ولا اخته ولا أمه .
والحجة في ذلك: الطريقتان المتقدمتان .

المسألة الرابعة والاربعون

[جواز نكاح النساء في أدبارهن]

جواز نكاح النساء في أدبارهن. وهذه المسألة عليها اطلاق الشيعة الامامية ولا خلاف بين فقهاءهم وعلمائهم في الفتوى باباحة ذلك ، وانما يقل التظافر بينهم في الفتوى باباحة هذه المسألة على سبيل التقية وخوف من الشناعة .
والحجة في اباحة هذا الوطء : اجماع الفرقة المحقة عليه ، وقد بينا اجماعهم حجة. ويدل أيضاً عليه قوله تعالى «نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم»^(١) ومعنى «أنى شئتم» كيف شئتم، وفي أيّ موضع أردتم .
فان قيل: ما أنكرتم أن يكون معنى قوله «أنى شئتم» أيّ وقت شئتم .
قلنا : هذه اللفظة تستعمل في الاماكن والمواضع وكل^(٢) ماتستعمل في الاوقات ، ألا ترى انهم يقولون : ألق زيدا أين كان وأنى كان ، يريدون بذلك عموم الاماكن، ولو سلمنا أنها تستعمل في الاوقات ، لحملنا الآية على عموم الاماكن والاوقات ، فكأنه قال : فاتوا حرثكم أيّ موضع شئتم وأيّ وقت شئتم .

فأما من يطعن على هذه بأن يقول: قد جعل الله تعالى النساء حرثاً، والحرث لا يكون الا حيث النسل ، فيجب أن يكون قوله « فأتوا حرثكم أنى شئتم » مختصاً بموضع النسل . فليس بشيء، لان النساء وان كنا^(٣) لنا حرثاً فقد أبيح

(١) سورة البقرة: ٢٢٣ .

(٢) ظ: والمواضع كما تستعمل .

(٣) ظ : كن .

لنا وطلهن بلاخلاف بهذه الآية وبغيرها في غير موضع الحرث فيمادون الفرج وبحيث لانسأل، فليس يقتضي جعله تعالى لهن حرثاً حظاً^(١) الاستمتاع في غير موضع الحرث .

ألا ترى أنه لو قال صريحاً : نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم في القبل والدبر وفيما دون الفرج وفي كل موضع يقع به حظ الاستمتاع، لكان الكلام صحيحاً .

وقد استدل قوم في هذه المسألة بقوله تعالى «أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون»^(٢) وقال: لا يجوز أن يدعوهم إلى التمرض بالازواج عن الذكران، إلا وقد أباح منهن من الوطء المخصوص مثل ما يلمس من الذكران .

وكذلك قالوا في قوله تعالى «هؤلاء بناتي هن أطهر لكم»^(٣) وأنه لو لم يكن في بناته المعنى الملمس من الذكران ما جعلهن عوضاً عنه .

وهذا ليس بشيء يعتمد ، لانه يجوز ان يتعرض من اتيان الذكران بذلك من حيث كان له عنه عوض بنكاح النساء في الفروج المعهود^(٤) ، كان فيه من الاستمتاع واللذة مثل ما في غيره . وكذلك القول في الآية الاخرى .

ألا ترى أنه كان يحسن التصريح بما ذكرناه فيقول: أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم من أزواجكم من الوطء في القبل، لانه عوض عنه ومغن عن استعماله على كل حال .

(١) ظ: حظر الاستمتاع .

(٢) سورة الشعراء ١٦٥ .

(٣) سورة هود: ٧٨ .

(٤) ظ: المعهود .

المسألة الخامسة والاربعون

[عقد المرأة نفسها من دون اذن وليها]

جواز عقد المرأة تملك أمرها على نفسها بغير ولي .
وهذه المسألة يوافق فيها أبو حنيفة ويقول ان المرأة اذا عقلت وكرمت
زالت عن الولاية في بضعها . ولها ان تتزوج نفسها ، وليس لاحد الاعتراض
عليها، الا اذا وضعت نفسها في غير كفوء .
وقال أبو يوسف ومحمد: يفتقر النكاح الى الولي، ولكنه ليس بشرط فيه
فاذا زوجت نفسها فعلى الولي اجازة ذلك .
وقال مالك: المرأة المقبحة الذميمة لا يفتقر نكاحها الى الولي، ومن كانت
بخلاف هذه الصفة تفتقر الى الولي .
وقال داود : ان كانت بكراً افتقر نكاحها الى الولي، وان كانت ثيباً لم
تفتقر .

والدليل على صحة مذهبننا: اجماع الفرقة المحقة .
فان طعن في ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: أي
امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل^(١) .
فالجواب عنه ان هذا خبر واحد ، والصحيح ان اخبار الاحاد لا توجب
علماً، وهو أيضاً مطعون في نقله، مضعف عند أصحاب الحديث، وقد قدح فيه
نقاد الحديث بما هو معروف مشهور .
ولو سلم من كل القدح لجاز أن نحمله على الامة خاصة، لانه قد روى

(١) جامع الاصول ١٣٨/١٢ أخرجه الترمذی .

هذا الحديث بلفظ آخر وهو : أيّ امرأة أنكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل^(١). فدل ذلك على أن الخبر ورد في الامة، ومولى الامة يسمى «ولياً» كما يسمى «مولى» .

المسألة السادسة والاربعون

[جواز النكاح بغير شهود]

هل يجوز النكاح بغير شهود؟ وعندنا أن الشهادة ليست بشرط في النكاح وان كانت أفضل وأجمل فيه، وبذلك، قال داود .
وقال مالك^(٢) : وشرط النكاح أن لا يتواصوا بأعلم يصح وان حضر الشهود وان لم يتواصوا بالكتمان صح وان لم يحضر الشهود .
والدليل على صحة قولنا : اجماع الفرقة المحقة عليه . وأيضاً ان الله تعالى ذكر النكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشترط الشهادات ، فدل على أنها ليست بشرط فيه .

فان احتج محتج بما يروى من قوله عليه السلام : لانكاح الابولي وشاهدي عدل^(٣). فهذا خبر لا يوجب العلم ، ولا يقتضي القطع، ولا يجب العمل به ، على أنه محتمل لانه قال « لانكاح » من غير تصريح بنفي الصحة والاجزاء ، أونفي التفضل اذا لم يكن في لفظة بهذا المعنى جاز أن يحمل على نفي التفضل ، فكانه

(١) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث ٥٤٩/٦ والظاهر اتحاده مع السابق .

(٢) وقال في الانقصار [١١٨]: وقال مالك: اذا لم يتواصوا بالكتمان صح النكاح

وان لم يحضروا الشهود .

(٣) جامع الاصول ١٣٩/١٢ أخرجه الترمذى وأبو داود .

قال : لانكاح فاضلا الابولي وشهود، كما قال عليه السلام : لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد^(١). ولا صدقة وذو رحم محتاج .

المسألة السابعة والاربعون :

[حكم نكاح المتعة]

نكاح المتعة، ولا يختلف الشيعة الامامية في اباحة هذا العقد المسمى في الشريعة بـ « نكاح المتعة » ، وانما تميز من غيره بأنه نكاح مؤجل عليه غير مؤبد ، والتميز بانتفاء الشهادة عنه ، لان الشهادة قد ينتفى من النكاح المؤبد فيصح وان لم يكن متعة ، ولو أشهد بالنكاح المؤجل لكان متعة وان حضره الشهود . والدليل على صحة مذهبنا : اجماع الفرقة المحقة وفي اجماعها الحجة ، وأيضاً قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء « أحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة »^(٢). وأباح نكاح المتعة بصريح لفظها الموضوع لها في الشريعة ، لان لفظ الاستمتاع والمتعة اذا أطلق في الشريعة لم يرد الا هذا العقد المخصوص المؤجل ، ولا يحمل على المتلذذ ، ألا ترى انهم يقولون : فلان يرى اباحة نكاح المتعة ، وفلان يحظر نكاح المتعة ، لا يريدون بذلك العقد اللذة ، وانما يريدون بذلك العقد المؤجل .

وأيضاً فلا خلاف ان نكاح المتعة كان في أيام النبي صلى الله عليه وآله ومعمو لا به ، ولا يقيم دليل شرعي على حظره والنهي عنه ، فيجب أن يكون مباحاً.

(١) وسائل الشيعة : ٤٧٨/٣ ح ١ .

(٢) سورة النساء : ٢٤ .

المسألة الثامنة والاربعون :

[جواز نكاح المرأة على عمتها وخالتها]

نكاح المرأة على عمتها وخالتها جائزان اذا رضيت العمة والخالة بذلك .
والحجة على صحة هذا المذهب : اجماع الفرقة المحقة عليه ، وعموم
آيات النكاح في القرآن ، كقوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من النساء »^(١)
ولم يستثن عمة ولاخالة . فان احتج بقوله عليه السلام « لاتنكح المرأة على
عمتها ولاخالتها »^(٢) فهو خبر واحد ضعيف ، ونحمله على حظر ذلك اذا لم يقع
الرضا منهما .

المسألة التاسعة والاربعون :

[وقوع الطلاق بشاهدين عدلين]

ان الطلاق لا يقع الا بشاهدين عدلين .
والحجة على ذلك : اجماع الفرقة المحقة . ولان الله تعالى قال « فاذا بلغن
أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف فأشهدوا ذوي عدل منكم
وأقيموا الشهادة لله »^(٣) فجعل الشهادة شرطاً في الفرقة التي هي الطلاق لامحالة .
فان قيل : انما شرط الشهادة في الرجعة في قوله « فأمسكوهن بمعروف » .

(١) سورة النساء : ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣٠٤ / ١٤ ح ١ .

(٣) سورة الطلاق : ٢ .

قلنا : هذا غلط ، لان الامر والشهادة ملاصق لذكر الفرقة ، واليهما أقرب من ذكر الرجعة ، ورد الكلام الى الاقرب أولى من رده الى الابد ، على أنه ليس بمتناف أن يرجع الى الرجعة والفرقة معاً ، فيتم مرادنا .
على أن الامر بالشهادة يقتضي ظاهره الوجوب وأن يكون شرطاً ، ولم يقل أحد من الامة أن الشهادة في الرجعة واجبة وأنها شرط فيه .
وقد اختلفوا في كونها شرطاً في الطلاق ، فنفاه قوم ، وأثبت^(١) قوم ، فيجب أن يكون الامر بالشهادة الذي ظاهره يقتضي الوجوب مصروحاً الى الطلاق دون الرجعة التي قد اجتمعت الامة على أنه ليس بشرط فيها .

المسألة الخمسون :

[وقوع الطلاق بالالفاظ المخصوصة]

ان الطلاق لا يقع بغير لفظ مخصوص .
والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة على أن الطلاق لا يقع الا بهذا اللفظ الصريح دون غيره ، واجماعها هو الحجة . ولان الطلاق حكم شرعي ، ويجب أن يرجع فيه الى ما يشرع لنا من لفظه دون ما لم يشرع ، ولا خلاف في أن المشروع في الفرقة بين الزوجين لفظ الطلاق المصرح دون الكنايات التي معناه .

(١) ظ : أثبتته .

المسألة الحادية والخمسون :

[الطلاق بشرط لايقع]

ان الطلاق لايقع بشرط على كل حال .
والحجة على ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه . ولان المشروع في الطلاق
أن يكون بغير شرط ، ولاخلاف أن الطلاق المشروط غير مشروع ، وما ليس
بمشروع لاحكم له في الشريعة .

المسألة الثانية والخمسون :

[الطلاق ليس يمين]

ان الطلاق لايقع بيمين ولاهو يمين .
والحجة على ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه ، لان الطلاق أيضاً لم يشرع
لنا على جهة اليمين ، وما ليس بمشروع فلا حكم له في الشريعة .

المسألة الثالثة والخمسون

[الطلاق الثلاث غير صحيح]

وان الطلاق الثلاث لايقع الا بعد رجعتين من المطلق من الثلاث والاثنتين
والواحدة ، ومن لم يراجع فلا طلاق له .

والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة . وأيضاً فان المسنون في الطلاق
على الطلاق بأن يكون بعد رجعة ، وادخال الطلاق على الطلاق من غير رجعة

خلاف السنة والمشروع في الطلاق ، وإذا كان الطلاق حكماً شرعياً لم يشرع فيها لاحكم له .

المسألة الرابعة والخمسون :

[شرائط الظهار]

وأن الظهار لا يقع إلا بشرط الطلاق من الاستبراء والشاهدين والنية واللفظ المخصوص ، وأن يكون غير مشروط .
وأجمعت الإمامية على أن شروط الظهار كشروط الطلاق ، فمتى اختل شرط من هذه لم يقع ظهار ، كما لا يقع الطلاق .
والحجة على ذلك : إجماع الفرقة المحقة .

المسألة الخامسة والخمسون :

[التخيير في الطلاق جائز]

إن التخيير باطل لا يقع به فرقة ، وكذلك التملك . وهذا سهو من قائله ، لأن فقهاء الشيعة الإمامية يفتون بجواز التخيير ، وأن الفرقة تقع به ، مشحونة به أخبارهم ورواياتهم عن أئمتهم عليهم السلام متظافرة فيه .
وقد تبيينوا في مصنفاتهم بقية هذا التخيير ، فقالوا : إذا أراد الرجل أن يخير امرأة اعتزلها شهراً ، وكان ذلك على طهر من غير جماع في مثل الحال التي لو أراد أن يطلقها فيها طلقها ، ثم خيرها فقال لها : قد خيرتك أو قد جعلت أمرك اليك ، ويجب أن يكون قولك بشهادة ، فإن اختارت نفسها من غير أن تتشاغل بحديث من قول أو فعل كان يمكنه أن لا تفعله ، صج اختيارها .

وأن اختارت بعد تشاغلها بفعل لم يكن اختيارها ماضياً ، فإن اختارت في جواب قوله ذلك وكانت مدخولة وكان تخييره إياها عن غير عوض أخذه منها ، كانت كالمطلقة الواحدة التي هي أحق برجعته في عدتها ، وإن كانت غير مدخول بها فهي تطليقة بائنة ، وإن كان تخييره إياها عن عوض أخذه منها ، فهي بائن ، وهي أملك بنفسها . وإن جعل الاختيار إلى وقت بعينه ، فاختارت قبله ، جاز اختيارها ، وإن اختارت بعده لم يجز .

وروى ابن بابويه عن عمر بن أذينة عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: إذا خيرها وجعل^(١) أمرها بيدها في غير قبل عدة من غير أن يشهد شاهدين فليس بشيء ، فإن خيرها وجعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين في قبل عدتها فهي بالخيار مالم يفترقا ، فإن اختارت نفسها فهي واحدة وهو أحق برجعته ، وإن اختارت زوجها فليس بطلاق^(٢).

ولم نذكر هذا الخبر احتجاجاً بأخبار الاحساد التي لاحجة في مثلها . وإنما أوردناه ليعلم أن المذهب في جواز التخيير بخلاف ما حكى ، والروايات في هذا الباب كثيرة ظاهرة ، ولولا الاطالة لذكرناها .

وقد ذكر أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمي (رحمه الله) : أن أصل التخيير هو أن الله تعالى أنف لنبيه صلى الله عليه وآله على^(٣) مقالة قالتها بعض نساءه ، وهي قول بعضهن : أبرى محمد انه اذا^(٤) طلقنا لانجد أكفاءنا من قریش يتزوجنا^(٥) ، فأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله أن يعتزل نساءه

(١) في المصدر «أوجمل» وكذا قوله من بعد «وجعل».

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٣٣٥ ح ٢ .

(٣) في المصدر : في .

(٤) في المصدر : لو .

(٥) في المصدر : يتزوجونا .

تسعة وعشرين ليلة فاعتزلهن ، ثم نزلت هذه الآية « يا أيها النبي قل لأزواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعن وأسرحكن سرحاً جميلاً* وان كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فان الله أعد للمحسنات منكن أجراً عظيماً»^(١) فاخترن الله ورسوله ، فلم يقع الطلاق ، ولو اخترن أنفسهن لبن ، انقضت الحكاية من ابن بابويه^(٢) .

واست أدري ما السبب في انكار من أنكر المتخير للمرأة ، وهل هو الا توكيل في الطلاق ، فالطلاق مما يجوز الوكالة ، فان^(٣) فرق بين أن يوكل غيرها في طلاقها ويجعل اليه ايقاع فرقتها ، وبين أن يوكل نفسها في ذلك .

المسألة السادسة والخمسون

[عدة الحامل أقرب الاجلين]

وان عدة الحامل المطلقة أقرب الاجلين . وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الاجلين :

وهذه المسألة قد أشبعنا الكلام فيها في المسائل الاولى ، وأوردنا ما فيه كفاية لمن تأمله .

المسألة السابعة والخمسون

[الرجعة في الطلاق الثلاث في مجلس واحد]

وان وجب الرجعة لمن يطلق ثلاثاً في وقت واحد ، كما يجب ان يطلق

(١) سورة الاحزاب : ٢٨ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣ / ٣٣٤ .

(٣) ظ : فلا .

واحدة أو اثنتين، انما قلنا بجواز الرجعة من تلفظ بالطلاق الثلاث في وقت واحد،
لانه في حكم مطلق الا واحدة فله الرجعة .
والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه .

المسألة الثامنة والخمسون

[حكم المطلق ثلاثاً في مجلس واحد]

اذا تلفظ بالطلاق الثلاث في وقت واحد وتكملت الشروط ، هل يقع
واحدة أم لا يقع شيء ؟ .
والصحيح من المذهب الذي عليه العمل والمعتمد أنه يقع واحدة ، لانه
قد تلفظ بالواحدة ، وانما زاد على ذلك بما جرى مجرى اللغو مما لا حكم له .
وكيف يجوز ألا يقع شيء من طلاقه وقد تلفظ بالطلاق الموضوع للفرقة
وتكملت الشروط المعتبرة في الطلاق ؟ وكيف يخرج منه من أن يكون لفظه
بالطلاق مؤثراً وأنه ضم الى ذلك ما كان ينبغي الابصيغة من لفظه ثانية وثالثة .

المسألة التاسعة والخمسون

[أقل الحمل وأكثره]

ان أقل ما يخرج الحمل حياً مستهلاً لسته أشهر ، وأكثره تسعة أشهر .
وهذه المسألة مما قد استوفينا الكلام عليها في الجواب عن المسائل
الاولى، فلامعنى للاعادة .

المسألة الستون

[أحكام العتق]

ان العتق لا يقع بشرط ولا يمين ، ولا يكون الا بقصد لوجه الله تعالى في ذلك .

والحجة : اجماع الفرقة المحقة عليه ، ولان العتق اذا وقع على هذا الوجه وقعت الحرية بالاجماع من الامة . واذا وقع العتق على خلاف الشروط التي ذكرناها فلا اجماع على حصول الحرية . ولادليل قاطع أيضاً يدل على ذلك ، فوجب أن يكون الملك مستمراً .

المسألة الحادية والستون

[مالو ابتداء الخصمين بمحضر الحاكم]

ان الخصمين اذا ابتداء الدعوى بحضرة^(١) الحاكم ولم يقع له العلم بالمبتدأ منهما ، ان الواجب عليه أن يسمع قول الذي على يمين صاحبه ، ويجرى الاخر مجرى الصامت والمسبوق الى الدعوى ، ثم ينظر في دعوى الاخر .
والحجة في هذه المسألة : اجماع الفرقة الطائفة المحقة . ويجوز أيضاً أن تكون العادة جارية في مجلس الحكم أن يكون مجلس المدعي على يمين المدعى عليه فاذا اشتبه الامر في الدعوى والسبق اليها ، جاز الرجوع الى هذه العادة .

(١) محضر « خ ل » .

المسألة الثانية والستون

[شهادة الابن لآبيه وبالعكس]

وان شهادة الابن لآبيه جائزة اذا كان عدلاً ، وشهادته عليه غير جائزة على جميع الاحوال .

والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة . وأيضاً فان الله تعالى يقول : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ^(١) » واذا كان الابن عدلاً مرضياً دخل في عموم هذا القول . فان قيل : فينبغي أن يدخل في عموم هذا القول أيضاً شهادته عليه . قلنا : الظاهر يقتضي ذلك ، لكن خرج بدليل قاطع فأخرجناه .

المسألة الثالثة والستون

[حكم حائث النذر]

من نذر لله تعالى شيئاً من القرب ، فلم يفعله مختاراً ، فعليه كفارة . فان كان صياماً في يوم بعينه فأفطره من غير سهو ولا اضطرار ، فعليه ما على مفطر يوم من شهر رمضان وان كان غير صيام ، فعليه ما يجب في كفارة اليمين ، وهذا صحيح .

والحجة فيه : اجماع الفرقة المحقة عليه .

المسألة الرابعة والستون:

[كيفية اليمين]

لا يمين الا بالله تعالى ، أو يعلقها باسم من أسمائه .
والحجة على صحة هذا المذهب : اجماع الفرقة عليه . وأيضاً فان من
حلف بالله تعالى لاخلاف في انعقاديمينه، ومن حلف بغير الله تعالى، فلا اجماع
على انعقاد يمينه ، ولادليل يوجب القطع على أنها منعقدة .

المسألة الخامسة والستون

[حكم اليمين]

من حلف بالله تعالى على فعل أو ترك وكان خلاف ما حلف عليه أولى في
الدين أو الدنيا ما لم يكن معصية بفعل الاولى ، لم يكن عليه كفارة .
والحجة على ذلك : اجماع الفرقة المحقة، وأيضاً فان اليمين المنعقدة هي
التي توجب الاستمرار على موجبها ، ومتى لم يكن لها الحكم لم تكن منعقدة
وقد علمنا أن من حلف على أن يفعل معصية ، أو أن يفعل ما خلافه أولى في الدين
من العدول عن نافله، أو فعل مندوب في الدين اليه ، فغير واجب عليه الاستمرار
على هذه اليمين . واذا لم تكن منعقدة فلا كفارة فيها ، لان الكفارة تابعة لانعقاد
اليمين .

المسألة السادسة والستون

[حرمة الطحال وما ليس له فلس]

ان الطحال من الشاة وغيرها حرام .

المسألة السابعة والستون

وان الجري والمارماهي وكل مالا فلس له من السمك حرام .

المسألة الثامنة والستون

[ما يحرم من الطير]

وأن مالا قانصة له من الطير حرام .

المسألة التاسعة والستون

وأن ما كان صفيفه أكثر من دفيفه من الطير حرام .

المسألة السبعون

[حرمة الفقاع]

وان الفقاع حرام كالخمر .

فان هذه الخمس مسائل الحجة فيها اجماع الطائفة .

فان قيل : كيف يكون الفقاع حراماً وهو غير مسكر ؟
قلنا : ليس التحريم مقصوداً على الاسكار ، ألا ترى أن الدم ولحم الخنزير
لايسكران ، وكذلك الجرعة من الخمر والتحريم مع ذلك ثابت .

المسألة الحادية والسبعون

[حد السارق]

وان قطع السارق من أصول الاصابع الاربع ، ويترك الابهام من الراحة.
والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه ، ولان هذا القدر الذي
قلنا بقطعه حقيق أنه مراد بالاية ^(١) ، وما عداه والانتهاى الى الكسع ^(٢) أو المرافق
مما قالته الخوارج غير متناول الاية له ، ولادليل يوجب القطع بتناوله ، فوجب
أن يكون فيما ذهبنا اليه .

المسألة الثانية والسبعون

انه ان عاد السارق ، قطع من أصل الساق ، ويبقى له قدر يعتمد عليه في
الصلاة .

والحجة في ذلك : اجماع الفرقة .

(١) وهى قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » سورة المائدة : ٣٨ .

(٢) ظ : الرنسخ : بضم الزاء جمع أرساغ وأرسغ ، وهو المفضل لما بين الساعد
والكف .

المسألة الثالثة والسبعون

[احكام حد الزانى]

ان البكر اذا زنا جلد ، فان عاد جلد ثلاث دفعات ، فان عاد رابعة قتل .
والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة .

المسألة الرابعة والسبعون

وان العبد في الزنا يحد ، ثم يقتل في الثانية من فعلاته ^(١) .
والحجة في ذلك : اجماع المتقدم .

المسألة الخامسة والسبعون

وان شارب الخمر يقتل في الثالثة .
والحجة في ذلك : الاجماع .

المسألة السادسة والسبعون

[حكم من ضرب امرأة فاطرحت]

ان من ضرب امرأة فألقت نطفة فعليه عشرون ديناراً ، فان ألقت علقه فعليه

(١) خ : قلاته ، والظاهر: في الثامنة من فعلاته ، قال في الانتصار[٢٥٦] : والعبد

يقتل في الثامنة .

أربعون ديناراً ، فان ألفت مضغة فعليه ستون مثقالاً ، فان ألفت عظماً مكتسباً لحمياً فعليه ثمانون ديناراً ، فان ألفت جنيناً لم تلجه الروح فعليه مائة مثقال .
فالحجة في هذا الترتيب والتفصيل : اجماع الشيعة الامامية عليه .

المسألة السابعة والسبعون

[افزاع المجامع وعزله]

فان من أفزع رجلاً فعزل عن عرسه ، فعليه عشر دية الجنين .
وصورة هذه المسألة: أن يهجم رجل على غيره وهو مواقع ، فيفزع ويهمله عن انزال الماء في الفرج ، فيعزل بحكم الضرورة ، فيجب عليه ما ذكرناه .
والحجة فيه : اجماع الامامية .

المسألة الثامنة والسبعون

[احكام القصاص والديات]

وان الاثنين اذا قتلوا واحداً أو أكثر من اثنين ، أن أولياء الدم مخيرون بين ثلاث : اما أن يقتلوا القاتلين ويردوا فضل دياتهم ، أو يختاروا واحداً فيقتلوه بقتيلهم ويوفى من بقى من القتل إلى أولياء المقاد منه الفاضل من الدية بحساب رؤوسهم ، أو يقبل ^(١) الدية فتكون بينهم سهاماً متساوية .
والحجة على هذا التفصيل : اجماع الفرقة المحقة عليه بهذا الشرع والبيان.

(١) ظ : أو يقبلوا .

المسألة التاسعة والسبعون

وان ثلاثة قتلوا واحداً ، فتولى أحدهم القتل وأمسك الآخر وكان الآخر عيناً ، فان الحكم قتل القاتل وحبس الماسك حتى يموت وسمل عين الناظر .
والحجة على هذا : حكم الفقهاء من الفرقه .

المسألة الثمانون

من قطع رأس ميت ، فعليه مائة دينار يغرمه لبيت المال .
والحجة فيما ذكرناه : الاجماع المتكرر ذكره .
فان تعجب المخالفون من إيجاب غرامة في قطع عضو ميت لاحس ولا حياة فيه .
فالجواب عن تعجبهم : ان هذه الغرامة لم تجب لما يرجع الى الميت في نفسه من الجنابة عليه ، لان الموت قد أزال عنه حكم الجنابات في نفسه ،
وانما مثل بميت وكانت جنابة في الدين من حيث أقدم على ما نهى الله عنه واجزي على اباحة ما حظره . فمن هاهنا وجبت عليه الغرامة لالما ظنه ، ويجري ذلك مجرى الكفارات التي في حقوق الله تعالى خاصة .

المسألة الحادية والثمانون

ان الرجل اذا قتل امرأة ، كان أولياؤها مخيرون بين القود ورد فضل الدية على أهل القاتل ، وهي ^(١) نصف دية الرجل ، وهذا صحيح .

والحجة فيه : الاجماع المتقدم ، ولان نفس المرأة ناقصة القيمة عن نفس الرجل .

المسألة الثانية والثمانون

واذا قتل الرجل امرأة واختار الاولياء قتله بها، فقد قتلوا نفساً تزيد قيمتها على قيمة نفس المقتولة ، فلا بد من رد الفضل على أولياء المقتول ، لان ذلك هو العدل .

المسألة الثالثة والثمانون

من وجد مقتولا ، فحضر رجلان فقال أحدهما : أنا قتلتك عمداً ، وقال الآخر : أنا قتلتك خطأ . ان أولياء المقتول مخيرون بين الاخذ للمقر بالعمد أو المقر بالخطأ ، وليس لهم قتلها جميعاً ، ولا الزامهما الدية جميعاً .
والحجة على ذلك : ماتقدم من اجماع الفرقة المحقة .

المسألة الرابعة والثمانون

من وجد مقتولا فاعترف رجل بقتله عمداً ، ثم حضر آخر فدفعه عن اقراره وأقر هو بقتله ، فصدقه الاول في اقراره على نفسه ولم تقم بينة على أحدهما ، أنه يدراً عنهما القتل والدية وبؤدي المقتول من بيت المال .
والحجة على ذلك : هو ماتقدم ذكره من اجماع الفرقة .

المسألة الخامسة والثمانون

[ديات أهل الكتاب]

وان ديات أهل الكتاب ثمانمائة درهم للحر البالغ الذكر، والانثى أربعمائة درهم . ودية المجوس ثمانمائة درهم ، وكذلك دية ولد الزنا .
والحجة على ذلك كله : الاجماع المتقدم .

المسألة السادسة والثمانون

[أحكام الارث]

لا يرث مع الوالدين أو أحدهما أحد من خلق الله تعالى الا الولد والزوج والزوجة .

والحجة على ذلك : الاجماع المتكرر . ولانه لا خلاف بين الامة في اعتبار القربى في من يرث بالنسب ، ومعلوم أن الابوين أقرب الى ولدهما من الاخوة ، لان الاخوة انما يتقربون الى الميت بالوالد ، ومعلوم أن من تقرب بنفسه أولى ممن تقرب بغيره . فبطل قول مخالفينا في توريث الاخوة مع الام .

وأيضاً فان الله تعالى أجرى الام مجرى الاب في نص القرآن وصريحه، وجعل لهما غاية في الميراث وأهبطهما الى غاية أخرى ، ولم يفرق بينهما في الحكم فكما ليس لاحد من الاخوة والاخوات مع الوالد نصيب ، وكذلك لانصيب لهم مع الوالدة .

المسألة السابعة و الثمانون

من مات وخلف والدين وبنناً ، فلا بنته النصف والابوين السدسان ، وما يبقى يرد على البنت والوالدين بقدر سهامهم .

والحجة على ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه ، وأيضاً فان الله تعالى لما قسم المواريث وبيّن مقاديرها جعلها تابعة للقربى ، ففرض للاقرب أكثر ما فرضه للابعد ، كفرضه للاخ من الاب والام المال كله، وللأخت الواحدة للاب واللام النصف، وفرض للاخوة من الام الثلث ، وللواحدة السدس .

فاذا بقي من الميراث بعد السهام المنصوص عليها بشيء^(١)، وجب أن يقسم على ذوي القربات بحسب قرابتهم وبقدر سهامهم . ويشبه ذلك من خلف مالا وورثة فاقسموا^(٢) المال بينهم على قدر سهامهم ، ثم وجد بعد ذلك الميت ما^(٣) لم تقع القسمة عليه، فلا خلاف في أنه يقسم هذا اليتامى^(٤) كما قسم الاول ويقدر سهامهم .

وأيضاً فمن أبى الرد وأنكره وادعى أن الفاضل على السهام ، يرد الى بيت المال ويقيم بيت المال مقام العصبه ، يعترف بأن الميت اذا مات وكان له عصبه أشتات ، كان أحقهم بالمال أقربهم الى الميت ، فقد اعتبر كما ترى فيما يفضل عن السهام القربى ، ونحن نعلم أن ذوي الارحام والانساب أحق بالميت وأقرب اليه من بيت المال ، فيجب أن يكون أحق بفاضل السهام .

(١) ظ : شيء .

(٢) ظ : فاقسموا .

(٣) ظ : للميت مال لم تقع .

(٤) ظ : الثانى .

المسألة الثامنة و الثمانون

من مات وخلف بنتين وأحد أبويه وابن ابن ، فان للبنتين الثلثين ، وللأب أو
الأم السدس ، وما بقي يرد على البنيتين والأب والأم خاصة ، وليس لابن الابن
شيء .

والحجة على ذلك : إجماع الفرقة المحقة . ولأن البنات والوالدين
أقرب إلى الميت من ابن ابنه ، ويعتبر فيمن يرث بالقرابة الكيفية للقرابة وقربها
وكما ليس لابن الابن شيء مع الابن ، كذلك لا شيء له مع البنات أو البنات
لأن البنات أولاد كالذكور .

المسألة التاسعة و الثمانون

لا يحجب الأم عن الثلث إلى السدس الأخوة من الأم خاصة ، وإنما يحجبها
الأخوة من الأب والأم أو من الأب .
والحجة على ذلك : إجماع الفرقة .

فان قالوا : فقد أطلق الله تعالى فقال « فان كان له أخوة فلامه السدس »^(١)
ولم يفرق بين أحوال الأخوة في كونهم من أب أو أم .
قلنا : هذا عموم تخصيصه الدليل الذي ذكرناه . ولا خلاف بيننا في أن
هذا العموم مخصوص ، لأن إطلاقه يقتضي دخول الكفار والمماليك ، وأنتم لا
تحتجبون الأم عن الثلث إلى السدس بالأخوة الكفار أو المماليك .

المسألة التسعون

وأنه لا يرث مع الولد ذكر أكان أو أنثى أحد من خلق الله تعالى إلا الإبوان والزوجة .

وهذا أيضاً في الإجماع الذي ذكرناه وهو الحجة فيه . وأيضاً فقد ثبت بالإجماع أنه ليس للأخوة والأخوات مع الولد الذكر نصيب ، ومأمع مع وجود الذكر من نصيب له هو مانع من وجود الأنثى ، لانهما جميعاً ولدان في الميراث وينزلان منزلة واحدة .

المسألة الحادية والتسعون

[أحكام الحبوّة]

وان الولد الأكبر يفضل على من دونه من الأولاد الذكور السوارث ، بالسيف والمصحف والخاتم ، ان كان ذلك في التركة أو شيئاً منه ، ولا يفضل بغيره ان لم يكن .

وتحقيق هذه المسألة : أن أصحابنا يروون اختصاص الذكر الأكبر بما يخلف الميت من السيف والمصحف والخاتم ، وقد روت بذلك أخبار معروفة ويقوى عندي أن لا نترك عموم الكتاب بأخبار الأحاد ، والله تعالى يقول «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فان كن نساءً فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف»^(١).

وظاهر هذا الكلام يقتضي بطلان هذا التخصيص . والاولى عندي أن يكون هذا التخصيص معناه أن يفرد بهذه الاشياء الولد الاكبر وتحسب عليه من نصيبه ، لانه أحق بها من النساء والاصاغر ، وليس في الاخبار المروية أنه يختص بها ولا تحسب عليه .

فان قالوا: المشهور من قولهم أنهم يفضلونه بذلك، وهذا لفظ أخبارهم، واذا حسب قيمة ذلك فلان تفضيل .

قلنا : التفضيل ثابت على كل حال ، لانه اذا خص بتسليم ذلك اليه وأفرد به ومنع غيره منه فقد فضل به وان حسب عليه .

المسألة الثانية والتسعون

[ولد الصلب يحجب من دونه]

وان ولد الصلب يحجب من دونه سفلاً، ذكراً كان أو أنثى .
والحجة على ذلك : اجماع الفرقة المحقة، ولانه لا خلاف في أن ولد الصلب يحجب من دونه، لانه ولد، وكذلك الانثى .

المسألة الثالثة والتسعون

[الزوج يرث من الزوجة]

وأن المرأة اذا توفيت وخلفت زوجاً ، لم تخلف وارثاً سواه من عصبه ولا ذي رحم، ان المال كله له نصفاً بحقه والباقي بالرد .
والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة عليه . وأيضاً فان الزوج عند

عدم وارث هذه المرأة وعصبتها قد جرى مجرى العصبه لها ، وسبيله سبيل ولد الملاعنة لما انتفى منه أبوه الذي هو عصبته ومن جهة عاقلته ، فبقي لا عصبه له ولا عاقلة ، فجعلت عصبه أمه عصبه يعقلون عنه . وكذلك هذه المرأة التي لا عصبه لها ولا ذورحم غير زوجها وضعت موضع ولدها الذي يعصب أبوه عصبته .

المسألة الرابعة والتسعون

[المرأة لاثرت من الرباع]

ان المرأة لاثرت من الرباع شيئاً ، ولكن تعطى حقها بالقيمة من البناء والالات .

والذي أقوله في هذه المسألة ويقوى عندي أن المرأة لاتعطى من الرباع شيئاً ، وان أعطيت عوضاً من قيمته من غيرها ، لانها معرضة للازواج ويسكن في رباع الميت من غيره من تسخط عشيرة زوجها ، فاذا أعطيت حقها من قيمة الرباع وصلت الى الحق ، وزال ثقل اسكان الغرباء مساكن المتوفى .

وجرى ذلك مجرى ماقلناه في تفضيل الولد الاكبر بالخاتم والسيف .

وانما قلنا ذلك لان الله تعالى قد جعل لها الربع من التركة ثم الثمن ،

ولم يستثن شيئاً ، فلا يجوز تخصيص ذلك الاً بدليل قاطع . والخبر المروي :

بأنها لاتورث من الرباع^(١) . يجوز أن يكون محمولا على ما ذكرناه .

(١) وسائل الشيعة ٥١٨/١٧ ح ٢ رواه الكليني في فروع الكافي ١٢٨/٧ ح ٥ .

المسألة الخامسة والتسعون

[ارث الاخوة والاخوات]

وأنه لا ارث للاخوة والاخوات من الاب خاصة اذا كان اخوة وأخوات لأب وأم . وأحدهم في ذلك يجري مع أحدهم مجرى جماعتهم .
والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه . وأيضاً مامنع من توريث
الاخ للاب ، والام يمنع من توريث الاخت من الاب مع الاخت للاب
والام .

المسألة السادسة والتسعون

[توريث الرجال والنساء بالنسب]

وان توريث الرجال والنساء بالنسب، وباطل قول من ورث الرجال دون
النساء .

والحجة في ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه . وأيضاً ظاهر الكتاب ،
قال الله تعالى « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو أكثر
نصيباً مفروضاً » ^(١) فجعل كما ترى الموارث بين الرجال والنساء، ولم يخص
الرجال منها بشيء دون النساء .

وقد كانت الجاهلية تورث الرجال دون النساء ، فمن ذهب الى ذلك فقد
أخذ بسنة الجاهلية .

وقد عول القوم على خبر ضعيف مطعون على راويه ، فهو خبر واحد ،

وأخبار الاحاد لا توجب علماً ولا عملاً ، لان العمل تابع للعلم على ما بيناه في صدر جواب هذه المسائل ، وخص بهذا الخبر أيضاً الذي لا يوجب علماً ظواهر الكتاب الموجبة للعلم . على أن مخالفينا قد خالفوا هذا الحديث ، وورثوا الاخت بالتعصيب وليست بذكر ولا رجل .

فان أقاموا الاخت مقام الاخ ورثوها بالتعصيب ، فقد خالفوا أولاً ظاهر الحديث . لان الخبر يقتضى أن يكون بقية الفرائض للذكور دون الاناث . واذا جاز لنا أن نخصه ونستعمله في بعض المواضع ، كما يت خلف أخيتين لام وابن اخ وابنة اخ لاب وأم وأخاً لاب ، فان للاختين من الام فريضتين وهو الثلث وما بقي فلاولى ذكر وهو الاخ من الاب دون ابن الاخت وابنة الاخ ، لانه أقرب منهما ببطن .

وكذلك ان خلف الميت امرأة وعماً وعمة وخالا وخالة وابن أخ وأخاً ، فللمرأة الربع وما بقي فلاولى ذكر وهو الاخ أو ابن الاخ وسقط الباقيون . وهذه المسألة ليست مما تفرد بها الامامية ، فقد خالف في العصابة جماعة من المتقدمين والمتأخرين ، كابن عباس (رحمه الله) وغيره .

المسألة السابعة والتسعون

[ميراث من مات وخلف ابنة ابن وابن عم]

من مات وخلف ابنة ابن وابن عم ، فميراثه لبنت ابنه خاصة ، وليس لابن العم شيء .

والحجة على ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه . وأيضاً فان ولد البنت ولد على الحقيقة للميت ، فهي أقرب اليه من ابن العم ، وقد سماها الله تعالى

ولداً في مواضع من الكتاب في قوله تعالى « ولاتنكحوا آباؤكم من النساء »^(١).

وأجمعت الامة أن زوجة ابن ابنه محرم على جده ، لانه بهذه الاية ابن ومحرم عليه نكاح زوجة جده ، وقال الله تعالى « وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله »^(٢) وابن البنت أقرب الى جده من ابن العم .

المسألة الثامنة والتسعون

[حكم ارث ابن الاخ مع الجد]

وأن ابن الاخ مع الجد يقوم مقام الجد .
والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة ، ليس لاحد أن يطعن في هذا الحكم بأن الجد أقرب الى الميت من ابن الاخ ، لان ابن الاخ له بماورثناه ميراث من سمى الله تعالى له سهماً ، فهو أقوى سهماً من الجد الذي لا يرث الا بالرحم .

المسألة التاسعة والتسعون

[ارث ولد الملاعنة]

وأن ابن الملاعنة ترثه أمه دون أبيه ، ويرثه من قرب اليه من جهتها ، ولا يرث أبوه ولا قرابته من جهة أبيه .

(١) سورة النساء: ٢٢ .

(٢) سورة الانفال: ٧٥ .

ولو أقر به الاب بعد انكاره وأكذب نفسه بعد الملاعة، لم يكن له أن يرثه،
وكان للابن خاصة أن يرثه .
والحجة على ذلك : اجماع الفرقة المحقة عليه .

المسألة المائة

[ارث المطلقة في مرض بعلمها]

وأن المطلقة في مرض بعلمها اذا مات فيه، ترثه ما بينه وبين سنة ما لم تتزوج
أو يصح بعلمها .
وهذه المسألة قد بينها في جواب المسائل الواردة قبل هذه ، فلا طائل
في اعادتها .

المسألة الواحدة والمائة

[كيفية توريث الخنثى]

ان توريث الخنثى يعتبر بالمبال، فان خرج من حيث يخرج للرجل ورث
ميراث الرجال ، وان جرى من الموضعين معاً نظر الاغلب منهما وورث عليه،
وان تساوى ما يخرج من الموضعين اعتبر بعدد الاضلاع ، فان استوى عددها
ورث ميراث النساء ، وان اختلف ورث ميراث الرجال .
والحجة على هذا الحكم : أيضاً هو اجماع الفرقة المحقة .

المسألة الثانية والمائة

وأن ما ليس له مال للرجال ولا للنساء يورث بالقرعة .
والاجماع المتقدم الحجة فيه .

المسألة الثالثة والمائة

[توريث رأسين على حق واحد]

وأن الشخصين اذا كانا على حق واحد يعتبران بالنوم ، فان نام أحدهما واستيقظ الآخر فهما اثنان ، وان ناما معاً فهما واحد .
والحجة في ذلك : الاجماع المتقدم ذكره .

المسألة الرابعة والمائة

[حكم ارث المملوك]

لا يرث المملوك من الحر .
والحجة على ذلك : الاجماع المتقدم ذكره .

المسألة الخامسة و المائة

وأنه من لا يرث للمملوك من حر .
والحجة على ذلك . ان الحر اذا مات وخلف مالا وأماً مملوكة أو أباً مملوكاً

أو ذا رحم مملوك ، فالواجب أن يشتري المملوك من المال ويعتق ويورث باقي التركة .

والحجة على ذلك : اجماع أهل الحق عليه ، لان المملوك لا يملك شيئاً في حال رقه ، فكيف يرث ؟ والميراث تمليك .

السؤال السادسة والمائة

وأن المكاتب اذا مات ذو رحم له من الاحرار وترك مالا أنه يرث منه بحساب ماعتق منه .

المسألة السابعة والمائة

اذا مات المكاتب وله وارث من الاحرار، ورثا ^(١) منه قرابته بحساب ماعتق وورث الباقي مكاتبه .

وهاتان المسألتان مما قد بيناهما وأوضحناه في جواب المسائل الاولى ، فلامعنى لتكراره .

المسألة الثامنة والمائة

[ارث الكفار و المجوس]

الكافر اذا مات وخلف والدين وولداً كفاراً وله ابن عم من المسلمين، ان تركته لقرابته من المسلمين خاصة .

والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة، لان الكفار بكفرهم قد صاروا كالمعدومين المفقودين ، فكان هذا الميث لا وارث له الا المسلم ، فيختص هو بميراثه .

وهذه المسألة ليست مما تفرد بها الامامية، بل أكثر الفقهاء على مذهبيهم فيها.

المسألة التاسعة و المائة

وأن ميراث المجوس عن جهة النسب الصحيح دون النكاح الفاسد .
والحجة في ذلك : الاجماع المتكرر ، وليس هذه المسألة مما يتفرد بها الامامية، بل يوافق عليها الشافعي ومن المتقدمين الحسن والزهري والاوزاعي.

المسألة العاشرة و المائة

[لاعول في الفرائض]

ان الفرائض لا تعول . وليس هذه المسألة مما تنفرد بها الامامية ، لان ابن عباس قد نفى العول، وقوله في ذلك مشهور ، وهو أيضاً مذهب داود الاصفهاني .

وايضاح هذه المسألة وتحقيقها : أن تكون السهام المسماة في الفريضة يضيق عنها المال ولا يتسع لها، كامرأة خلفت ابنتين وأبوين وزوجاً ، فللزوجة الربع وللبنيتين الثلثان وللأبوين السدسان . وهذا مما يضيق المال عنه ، لان المال لا يجوز أن يكون له ثلثان وسدسان وربع ، والله تعالى أعَدل وأحكم من أن يفرض في مال لا يتسع له المال، لان ذلك سفه وعيب .

وعندنا في هذه المسألة أن للأبوين السدسان وللزوجة الربع وما بقي

للابنتين . ومخالفونا الذين يذهبون الى العول يجعلون للزوج الخمس ثلاث أسهم من خمسة عشر سهماً ، بخلاف الاجماع ، لان الزوج لايزاد على النصف ولا ينقص .

وانما أدخلنا النقصان على البنات خاصة ، لان الامة مجمعة على أن الابنتين منقوصتان في هذه المسألة عن حقهما المسمى لهما ، ولانجمع على دخول النقصان على ما عداهما في ذلك ، ولاخلاف ولادليل يدل عليه ، فاذا ضاقت المسألة عن السهام أدخلنا النقص على من أجمعت الامة على نقصه ووفرنا منهم سهم من عنده .

فان قيل : فالله تعالى قد جعل للبتين الثلثان وللواحدة النصف ، فكيف نقصتهما من حقهما ؟

قلنا: لا يمنع من تخصيص هذا الظاهر بالاجماع ، واذا أجمعت الامة على دخول النقص على البنات ، كان ذلك دليلاً على أنه ليس للبتين ولا للواحدة النصف والثلثان على كل حال .

والكلام في هذه المسألة طويل ، وهذه جملة كافية ، وسنبسطه في مسائل الخلاف انشاء الله تعالى .

تم بحمد الله وحسن توفيقه والحمد لله رب العالمين .

(٦)

جَوَابَاتُ الْمَسَائِلِ الْمَيَّافَرِقِيَّاتِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحن - أطال الله بقاء سيدنا الشريف الاجل المرتضى علم الهدى ذي
المجدين، وأدام أيامه، وحرس عزه، وثبتت وطأته، وكبت أعداءه وحسدته -
في ديار منآخمة لدار الكفر، وقل مانجد من يوثق بدينه وأمانته، في أخذ
أعلام ديننا منه، وبنا أمس حاجة الى أن يفتينا - حرس الله نعمته - في مسائل
قد سطرناها، أكثرها موجود في كتب أصحابنا، ولكننا نؤثر أن نرى خطه
الشريف، نعمتده ونعول عليه، ومانلتمس الا الفتوى بغير دليل، لا أخلانا الله
منه برحمته .

مسألة أولة

[عدالة امام الجماعة]

الصلاة جماعة والفضل فيها، وهل يجوز خلف عدم الموثوق بدينه أم لا ؟

الجواب:

صلاة الجماعة فيها فضل كثير وثواب كبير ، اذا وثقنا باعتقاد المؤمن به ،

وصحة دينه وعدالته. لان امامة الفاسق عند أهل البيت عليهم السلام لايجوز.

مسألة ثانية

[أحكام صلاة الجمعة]

صلاة الجمعة هل يجوز أن يصلي خلف المؤلف والمخالف جميعاً ؟
وهل هي ركعتان مع الخطبة تقوم مقام أربع ؟

الجواب :

صلاة الجمعة ركعتان من غير زيادة عليها، ولا جماعة الا مع امام عادل،
أو من ينصبه الامام العادل، فاذا عدم ذلك صليت الظهر أربع ركعات .
ومن اضطر الى أن يصليها مع من لايجوز امامته تقية، وجب عليه أن يصلي
بعد ذلك ظهراً أربعاً .

مسألة ثالثة

[أحكام صلاة العيدين]

صلاة العيدين بخطبة ، أو غير خطبة أربع ركعات ، أو ركعتان بتسليمة
واحدة أو اثنتين . وهل يقع التكبير في الاثنتين الاولتين أوفي الاربعة؟ واذا
عدم الموافق هل يجوز خلف المخالف ؟

الجواب :

صلاة كل من العيدين ركعتان، ولا بد من الخطبة في العيدين ، تكبر في

الاولى خمس تكبيرات زائدات ، وتضاف اليهن تكبيرة الافتتاح ، وتكبيرة الركوع سبعاً . وتكبر في الثانية ثلاثة تكبيرات زائدات ، يكن مع تكبيري الافتتاح والركوع خمسا . والقراءة في الركعتين معاً قبل التكبير .

مسألة رابعة

[وقت صلاة الظهر والعصر]

صلاة الظهر والعصر هل يجوز أن يصليهما عند زوال الشمس بغير أن يفصل بينهما بغير السجدة والسبحة التي هي ثمان ركعات ؟ وهل يجوز فيها اذان واحد واقامتان أم لايجوز ذلك الا بأذنين واقامتين ؟
فان كان وقتها واحداً فما السبب الموجب لان فاتت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام العصر حتى ردت له الشمس .

الجواب :

اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر خاصة ، فاذا مضى مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات ، اشترك الوقتان بين الظهر والعصر ، الى أن يبقى من النهار ما يؤدي فيه أربع ركعات ، فيخرج وقت الظهر ويختص ذلك الوقت للعصر فمن صلى الظهر في أول الوقت ، ثم صلى عقيبها بلا فصل ، كان مؤدياً للفرضين معاً في وقتها .

ومن أراد الفضيلة وزيادات الثواب ، صلى بين الظهر والعصر النوافل المسنونة .

فأما الاذان والاقامة فليس بمفروضين على تحقيق المذهب ، بل هما مسنونان وان كانت الاقامة أوكد من الاذان وأشد استحباباً ، فمن أراد الفضيلة أذن وأقام

لكل واحدة من الصلاتين .

ويجوز أن يؤذن ويقيم دفعة واحدة لهما، كما يجوز أن يترك الاذان والاقامة فيهما .

فأما أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه) فلا يجوز أن يكون فاتته صلاة العصر لخروج وقتها، لان ذلك لا يجوز لكماله صلوات الله عليه، وانما فاتته فضيلة أول الوقت ، فردت عليه الشمس ليدرك الفضيلة ، ولا يجوز غير ذلك .

مسألة خامسة

[وقت صلاة المغرب والعشاء]

هل بين عشاء المغرب والاخرة فرق غير الاربع ركعات النافلة ؟ وأول صلاة المغرب لسقوط القرص أم اذا بدت ثلاثة أنجم لاترى بالنهار ؟

الجواب :

اذا غربت الشمس دخل وقت صلاة المغرب من غير مراعاة لطلوع النجم فاذا مضى من الوقت مقدار ما يؤدي فيه ثلاث ركعات، اشترك الوقت بين صلاة المغرب وبين صلاة عشاء الاخرة .

فاذا بقي من انتصاف الليل مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات مضى وقت المغرب واختص ذلك الوقت للعشاء الاخرة. واذا انتصف الليل فاتت العشاء الاخرة. والافضل لمن يريد الفضيلة ويريد الثواب أن يصلي نوافل المغرب بين صلاة المغرب وبين فرض العشاء الاخرة، لانها من السنن المؤكدة .

مسألة سادسة

[تعيين صلاة الوسطى]

المعرفة للصلاة الوسطى والدليل عليه .

الجواب :

الصلاة الوسطى عند أهل البيت عليهم السلام هي صلاة العصر .
والحجة على ذلك : اجماع الشيعة الامامية عليه . وقد روي أن في قراءة
ابن مسعود (رحمه الله تعالى) : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
صلاة العصر »^(١) .

وانما سميت «وسطى» لانها بين صلاتين من صلاة النهار تقدمت عليها ،
وصلاتين من صلاة الليل تأخرت عنها .

مسألة سابعة

[مايجوز عليه السجود]

على ماذا يجوز السجود عليه؟ وأي شيء يتوقى السجود عليه ؟

الجواب :

لايجوزالسجود الاعلى الارض بعينها اذا كانت طاهرة، أو على ما أنبتته ،
الا أن يكون مأكولا كالثمار، أو ملبوساً كالقطن والكتان، ولا ما اتخذ منهما .

ولابأس بالسجود على القرطاس الخالي من الكتابة، ويكره على المكتوب فيه لشغل القلب بقراءته .

مسألة ثامنة

[حكم التسليم في الصلاة]

التسليم هل هو واحدة تجاه القبلة أم اثنتان عن يمين وشمال ؟

الجواب :

التسليم عندنا واجب، ويسلم المصلي الواحدة يستقبل بها القبلة وينحرف بوجهه قليلا الى جهة يمينه ان كان منفرداً أو اماماً. وان كان مأموماً سلم من يمينه وشماله، الا أن يكون شماله خالية من أحد، فيقتصر على يمينه .

مسألة تاسعة

[استحباب القنوت في الصلاة]

القنوت في جميع الفرائض أم في صلاة معلومة ، وهل هو قبل الركوع أو بعده ؟

الجواب :

القنوت مستحب غير مفروض، وان كان في الفرض أشد استحباباً، وهو في صلاة الجهر بالقراءة أشد تأكيداً أو^(١) استحباباً، ويرفع يديه للقنوت، ويكبر للقنوت تكبيراً مفرداً .

مسألة عاشرة

[التكبيرات السبع في مفتتح الصلاة]

التكبيرات السبع عند التوجه في الفرض خاصة أم في الفرض والنوافل؟

الجواب :

التكبير السبع للدخول في الصلاة انما يستعمل في الفرض دون النوافل ، وهي مسنونات غير مفروضات .

ويكفي للدخول في الصلاة ، فرضاً كان أو سنة ، تكبيرة واحدة ، وهي التحريمة التي يحرم بعدها ، ما لم يكن محرماً من الافعال والاقوال .

مسألة حادية عشر

[صلاة الوتيرة]

الركعتان من جلوس بعد فريضة العتمة تتربع أم تتورك ؟

الجواب :

قد روي في فعل هاتين الركعتين التربع . وروي أن يفعلا جميعاً فعلاً مطلقاً ، لم يشترط فيه تربع ولا تورك ، فالمصلي مخير فيها بين التربع والتورك ، وأي الامرين فعل جاز .

مسألة ثانية عشر

[كيفية غسل الوجه فى الوضوء]

غسل الوجه عند الوضوء باليد اليمنى أم باليدين جميعاً ؟

الجواب :

المفروض إصباح الماء الى الوجه على سبيل الغسل ، والظاهر من القرآن يدخل فيه غسل الوجه باليد اليمنى دون اليسرى، وفعل المسنون أولى من غيره .

مسألة ثالثة عشر

[وجوب المسح ببله اليد]

المسح على الرأس والرجلين بفاضل ماء اليد اليسرى أم بماء مجدد .

الجواب :

المفروض فى مسح الرأس والرجلين أن يكون ببله اليد من غير استيناق ماء مجدد ، فمن استأنف ماء جديداً لهما لم يجزه ذلك ووجب عليه الاعادة ، فان لم يجد في يده بله يمسح بها رأسه ورجليه ، فقد روي أنه يأخذ من بله شعر لحيته أو حاجبه^(١). فان لم يجد ذلك استأنف الوضوء .

مسألة رابعة عشر

[السؤال عن الرجوع الى الكتب الثلاثة]

ما يشكل علينا من الفقه نأخذه من رسالة علي بن موسى بن بابويه القمي ،
أومن كتاب الشلمغاني ، أومن كتاب عبيدالله الحلبي ؟

الجواب :

الرجوع الى كتاب ابن بابويه والى كتاب الحلبي أولى من الرجوع الى
كتاب الشلمغاني على كل حال .

مسألة خامسة عشر

[عدم وجوب « محمد وعلي خير البشر » في الاذان]

هل يجب في الاذان بعد قول « حي على خير العمل » محمد وعلي خير البشر؟

الجواب :

ان قال « محمد وعلي خير البشر » على أن ذلك من قوله خارج من لفظ
الاذان جاز ، فان الشهادة بذلك صحيحة ، وان لم يكن فلا شيء عليه .

مسألة سادسة عشر

[بدعة « الصلاة خير من النوم » في الاذان]

من لفظ اذان المخالفين يقولون في اذان الفجر « الصلاة خير من النوم » ،

هل يجوز لنا أن نقول ذلك أم لا ؟

الجواب :

من قال ذلك في أذان الفجر، فقد أبدع وخالف السنة، وأجماع أهل البيت عليهم السلام على ذلك .

مسألة سابعة عشر

[الأئمة عليهم السلام حي يشاهدوننا]

مولانا أمير المؤمنين عليه السلام حي يشاهدنا ويسمع كلامنا أم ميت ؟

الجواب :

الأئمة الماضون عليهم السلام ، والمؤمنون ينعمون ويرزقون ، فاذا زيرت قبورهم ، أو صلي عليهم ، أبلغهم الله ذلك ، أو أعلمهم به ، فكانوا بالاجماع له سامعين مشاهدين .

مسألة ثامنة عشر

[الامام على عليه السلام يحضر عند كل ميت]

قد روي أن سيدنا رسول الله ومولانا أمير المؤمنين وآلهما عليهم السلام يحضران عند كل ميت وقت قبض روحه في شرق الارض وغربها^(١)، ونؤثر أن نكون من ذلك على يقين .

الجواب :

قد روي ذلك ، والمعنى فيه : ان الله يعلم المحتضر ويبيّره اذا كان من أهل الايمان بماله من الحظ والنفع لموالاته وتمسكه بمحمد وعلي ، فكانه يراهما ، وكأنهما حاضران عنده ، لاجل هذا الاعلام .
وكذلك اذا كان من أهل العداوة ، فانه يعلمه بما عليه من الضرر بعداوتهما والعدول عنهما .

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

مسألة تاسعة عشر

[هل الائمة عليهم السلام يتفاضل بعضهم على بعض؟]

الائمة في الفضل سواء بعد مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أم يتفاضل بعضهم على بعض .

الجواب :

الفضل في الدين لا يقطع عليه الا بالسمع القاطع . وقد روي أن الائمة عليهم السلام مساوون في الفضل^(١) .
وروي أن لكل امام أفضل ممن يليه سوى القائم عليه السلام^(٢) ، فانه أفضل من المتقدمين عليه .

فالاولى التوقف في ذلك ، فلا دليل قاطع عليه .

(١) بحار الانوار ٣٥٦/٢٥ ح ٤ عن كمال الدين .

(٢) بحار الانوار ٣٥٨/٢٥ ح ٩ عن بصائر الدرجات .

مسألة عشرون

[تساوى الحسن والحسين عليهما السلام فى الفضل]

هل بين السيدين الحسن والحسين فرق فى الفضل أم هما سواء ؟

الجواب :

الصحيح تساويهما فى الفضل ، ولا يفضل أحدهما على الآخر بلا دليل عليه ولا طريق ، فلا تعلق بذلك تكليف ، فينصب لنا دليل عليه .

مسألة حادية وعشرون

[الاثمة عليهم السلام عالمون بالغيب]

كل الاثمة عليهم السلام يخبرون بالشيء قبل كونه أم لا ؟

الجواب :

ليس من شرط الامامة الاخبار عن الشيء قبل كونه، لان ذلك معجز. وقد يجوز اظهار المعجزات على أيدي الاثمة عليهم السلام ، وقد يجوز ألا يظهر على أيديهم .

الأنقاد علمنا بالاخبار الشائعة أنهم عليهم السلام أخبروا بالغائبات، فعلمنا أن الله تعالى قد أطلعهم على ذلك .

مسألة ثانية وعشرون

[متى يظهر الحجة عليه السلام]

لصاحب الزمان عليه السلام يوم معلوم يظهر فيه ؟ وهل يشاهدنا أم لا ؟

الجواب :

ليس يمكن نعت الوقت الذي يظهر فيه صاحب الزمان عليه السلام، وانما يعلم على سبيل الجملة أنه يظهر في الوقت الذي يأمن فيه المخافة ، وتزول عنه التقية. وهو عليه السلام شاهد لنا ومحيط بنا، وغير خاف عليه شيء من أحوالنا.

مسألة ثالثة وعشرون

[المحارب لعلى عليه السلام كافر]

صاحب جيش البصرة والاعتقاد فيه وفي غيره، وكيف كانوا على عهد رسول

الله صلى الله عليه وآله ؟

الجواب :

قتال أمير المؤمنين عليه السلام بنفي وكفر جار مجرى قتال النبي صلى الله عليه وآله، لقوله «ص» : حربك يا علي حربي وسلمك سلمى^(١). وانما يريد أن أحكام حروبنا واحدة .

فمن حاربه عليه السلام ومات من غير توبة، قطعنا على أنه ما كان في وقت

(١) رواه جماعة من أعلام القوم كما في احقاق الحق ٦/ ٤٤٠ منهم الخوارزمي

من الاوقات مؤمناً وان أظهر الايمان، لان من كان مؤمناً على الحقيقة في الباطن لايجوز أن يكون على ماكان القوم عليه ، لادلة ليس هنا موضع ذكرها .

مسألة رابعة وعشرون

[تفضيل الانبياء على الملائكة]

أيما أفضل الانبياء أم الملائكة ؟

الجواب :

الانبياء أفضل من الملائكة . والدليل على ذلك : اجماع الشيعة الامامية عليه، واجماعهم حجة، لانه لا يخلو هذا الاجماع في كل زمان من امام معصوم يكون فيه .

مسألة خامسة وعشرون

[لولا النبي والائمة لما خلق السماء والارض]

ذهب القوم في أن الله تعالى لو لم يخلق محمداً وأهل بيته لم يخلق سماء ولا أرضاً ولا جنة ولا ناراً ولا الخلق .

الجواب :

وقد وردت رواية بذلك . والمعنى فيها : ان الله تعالى اذا علم المصلحة لسائر المكلفين في نبوة النبي صلى الله عليه وآله وابلاغه لهم الشرائع، وأن أحداً لا يقوم في ذلك مقامه .

وكذلك الائمة عليهم السلام من ولده عليه السلام على نسقهم، لو لم يخلق هؤلاء لما كان خلق لاحد ولا تكليف لبشر للمعنى الذي ذكرناه .

مسألة سادسة وعشرون

[حقيقة الكفر و الشرك والايمان]

في كتاب التكليف عن علي عليه السلام أنه قال: من عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بحقيقة المعرفة فهو مؤمن حقاً^(١).

الجواب :

لا شبهة في أن من عبد الاسم دون المعنى عابد غير الله تعالى كافر ، ومن عبد الاسم والمسمى كان مشركاً لعبادته مع الله تعالى غيره ، فوجب أن تكون العبادة لله تعالى وحده خالصة وهو المسمى .

مسألة سابعة وعشرون

[حقيقة التوحيد]

روي : ن الناس في التوحيد على ثلاثة أقسام : مثبت ، وناف ، ومشبه .
فالمشبه مشرك ، والنافي مبطل ، والمثبت مؤمن . تفسير ذلك ؟

الجواب :

المراد هنا بالمثبت من أثبت الشيء على ما هو عليه واعتقده على ما هو به . والنافي مبطل ، لانه بالعكس من ذلك . فأما المشبه فهو من اعتقد أن لله تعالى شبيهاً ، وذلك مشرئلاشبهة في شرهه .

مسألة ثامنة وعشرون**[حكم ارث الاخوان]**

الاخ من الاب يرث مع الاخ من الام ، وكذلك مع الاخ من الاب والام.

الجواب :

اذا اجتمع اخوة من أب وأم مع أخوة من الام، كان للاخوة من الام الثلث والباقي للاخوة من الاب والام ، فان كان أخاً واحداً ، أو اختاً واحدة من أم معها أخ الاب ، أو أخت لاب ، كان للاخ أو الأخت من الام السدس والباقي للاخ من الاب أو الأخت . فاذا اجتمع اخوة لاب مع اخوة لاب وأم ، كان المال كله للاخوة من الاب والام ، ولا حظ لولد الاب خاصة فيه .

مسألة تاسعة وعشرون**[ثوب المصاب بالمنى ولم يعرف]**

الثوب اذا اصابته الجنابة ولم يعرف المكان تجوز الصلاة فيه ؟

الجواب :

إذا عرف مكان الجنبانة من الثوب غسل ذلك الموضع ، وان لم يعرف بعينه غسل الثوب جميعه ، ولم تجز الصلاة قبل الغسل .

مسألة ثلاثون

[إصابة الثوب بالكلب الناشف]

إذا اصاب الثوب كلب ناشف يصلي فيه أولاً ؟

الجواب :

لا تتعدى نجاسة الكلب مع نشافة جلده الى مايماسه من ثوب أو بدون ثوب، وانما تتعدى مع النداءة والبلل في أحدهما. وأما مع نشافتهما فلا تتعدى النجاسة .

مسألة حادية وثلاثون

[كفارة المجامع أهله في نهار رمضان]

من جامع أهله في شهر رمضان بالنهار مايجب عليه وما كفارته ؟

الجواب :

يجب على المجامع في شهر رمضان نهاراً القضاء والكفارة جميعاً بلا خلاف والكفارة عتق رقبة ، أو صيام شهرين متتابعين ، أو اطعام ستين مسكيناً ، لكل مسكين مد من طعام ، وهو مخير بين الثلاث أي شيء منها .

المسألة الثانية وثلاثون

[لا تجوز الصلاة في ثوب اصابه خمر]

الثوب يصيبه الخمر هل تجوز الصلاة فيه أم لا ؟ .

الجواب :

لا تجوز الصلاة في ثوب فيه خمر. ونجاسة الخمر أغلظ من سائر النجاسات لان الدم وان كان نجساً فقد أبيح لنا أن نصلي في الثوب اذا كان فيه دون قدر الدرهم من الدم ، والبول قد عفي عنه فيما يرشش عند الاستنجاء كرؤوس الابرة. والخمر ما عفي عنه في موضع من المواضع عن شيء منها .

المسألة الثالثة والثلاثون

[حكم من غاب عن أهله سنتين]

القول في رجل تزوج امرأة ودخل بها ، ثم غاب عنها سنتين ، ثم وضعت ولداً وادعت أنه من الزوج ، هل يصدق قولها في ذلك؟ ويلحق الولد بالزوج أم لا ؟ وما يجب عليها في ذلك .

الجواب :

لا يلحق الولد بالزوج الغائب ، لان الفراش الذي عناه النبي صلى الله عليه وآله بقوله « الولد للفراش^(١) » معدوم ، لان الفراش عبارة من مكان الوطئ ،

(١) وسائل الشيعة ٥٦٥/١٤ ح ١ .

والوطني هاهنا متعذر فلا فراش ، فالولد غير لاحق . هذا اذا كانت غيبته زائدة على الحمل .

مسألة رابعة وثلاثون

[عدم جواز الترحم للأقارب الكفار]

هل يجوز للمؤمن الاستغفار والترحم لوالديه وأقاربه اذا كانوا مخالفين؟

الجواب :

لايجوز الاستغفار ولاالترحم على الكفار وان كانوا أقارب ، لان الله تعالى قد قطع على عقاب الكفار ، وأنه لاشفاعة فيهم ، ولايجوز أن نسأل فعل ما علمنا وقطعنا على أنه لايفعله .

مسألة خامسة وثلاثون

[عدم جواز اعطاء الفطرة والزكاة للمخالفين]

الفطرة والزكاة لضعفاء المؤمنين خاصة أم لسائر الضعفاء عامة ؟ .

الجواب :

لايجوز اخراج فطرة ولازكاة ولاصدقة الى مخالف يبلغ به خلافه الى الكفر ، فمن أخرج زكاة أو فطرة الى من هذه صفته وجب عليه الاعادة . وقد تجاوز أصحابنا ذلك ، فحرموا اخراج الزكاة الى الفاسق وان كان مؤمناً .

مسألة سادسة وثلاثون

[عدم انعقاد اليمين على المعصية]

القول في من يحلف على معصية الله عزاسمه بالمصحف من قتل وماشاكله
فأمكنه ذلك فتركه فزعاً من الله تعالى ، ما الذي يجب عليه لليمين ؟ .

الجواب :

لا تنعقد اليمين على فعل معصية ، ومن حلف بالله تعالى أنه يفعل شيئاً من
المعاصي لم تنعقد يمينه .
ولا يجب عليه الكفارة اذا لم يفعل ذلك ، لان الحنث يلزم مع انعقاد
اليمين ، ولا يجب مع عدم انعقادها .

مسألة سابعة وثلاثون

[هل زوج على عليه السلام ابنته لفلان]

القول في تزويج أمير المؤمنين عليه السلام ابنته ، وما الحجة ؟ وكذلك
بنات سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله .

الجواب :

ما زوج أمير المؤمنين عليه السلام ابنته بمن أشير اليه ، الا على سبيل التقية
والاكراه ، دون الايثار والاختيار ، وقد روي في ذلك^(١) ما هو مشهور ، فالتقية

(١) راجع الطرائف ص ٧٦ ، وذخائر العقبى عن مناقب أحمد ص ١٢١ ، وابن المغازلي

تبيح مالولاها لم يكن مباحاً .

فأما النبي صلى الله عليه وآله فانما زوج من أشير اليه في حال كان فيها مظهراً للإيمان ، وانما تجدد بعد ذلك ماتجدد .
فان قيل: أليس عند أكثركم أن من مات على كفره فلا يجوز أن يكون قد سبق منه إيمان .

قلنا : هكذا نقول ، ويجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله أنكح من وقعت الإشارة اليه قبل أن يعلمه الله تعالى بما يكون في المستقبل ، فانا غير عالمين بتاريخ هذا الاعلام وتقدمه وتأخره .

مسألة ثامنة وثلاثون

[ثواب زيارة قبور الائمة عليهم السلام]

ماروي عن الثواب في الزيارة ؟ .

الجواب :

ان في زيارة قبور الائمة عليهم السلام فضلاً كبيراً ، تشهد به الروايات ، وأجمعت عليه الطائفة ، والروايات لاتحصى .
وروي أن من زار أمير المؤمنين عليه السلام كان له الجنة ^(١) .
وروي أن من زار الحسين عليه السلام محصت ذنوبه كما يحص الثوب في الماء ، ويكتب له بكل خطوة حجة ، وكلما رفع قدمه عمرة ^(٢) .

(١) وسائل الشيعة ١٠/ ٢٩٦ ح ١٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠/ ٣١٨ فيه روايات كثيرة تدل على ذلك .

مسألة تاسعة وثلاثون

[من يجب عليه التقصير]

التقصير في الصلاة والصيام واجب لمن يسافر في طاعة الله تعالى مثل الحج والجهاد والزيارة وغير ذلك ، أم خاص للتاجر والمجدي ^(١) وكل مسافر ؟ .

الجواب :

التقصير إنما يجب على من كان سفره ليس بمعصية ، سواء كان مباحاً أو طاعة ومن كان سفره ليس بمعصية ، سواء كان مباحاً أو طاعة . ومن كان سفره أكثر من حضره فلا تقصير عليه ، ولا تقصير على المتصيد .

مسألة أربعون

[استحباب التختيم باليد اليمنى]

التختيم في اليمين أم في اليمين وحدها ؟ .

الجواب :

المسنون في الخاتم أن يكون في اليمين ، مع الاختيار وعدم التقية ، وإن أضاف إلى اليمين اليسار جاز . ولا يجوز الاقتصار على اليسار من غير تقية .

مسألة حاوية وأربعون

[المعول في معرفة أوائل الشهور]

الهلال يغم في بلادنا كثيراً أويخفى علينا ، فهل له حساب يعول عليه غير رأي العين ، واليوم الذي يرى فيه هومنه ، أو من الشهر المتقدم .

الجواب :

المعول في معرفة أوائل الشهور وأواخرها على رؤية الهلال دون الحساب فإذا رأى الهلال ليلة ثلاثين فهو أول الشهر . فان غم فالشهر ثلاثون . ولاتعويل الاعلى ذلك ، دون ما يدعيه أصحاب العدد ، فإذا رأى الهلال في نهار يوم ، فذلك اليوم من الشهر الماضي دون المستقبل .

مسألة ثانية وأربعون

[حكم لحم الارنب]

لحم الارنب حلال أم حرام ؟ .

الجواب :

لحم الارنب حرام عند أهل البيت عليهم السلام وقد وردت روايات ^(١) كثيرة بذلك ولاخلاف بين الشيعة الامامية فيه ، والارنب عندهم نجس لا يستباح صوفه .

مسألة ثالثة وأربعون

[حرمة شرب الفقاع]

شرب الفقاع [حلال أم حرام ؟] .

الجواب :

عند الشيعة الامامية حرام ، يجري في التحريم مجرى الاشربة المحرمة وان لم يكن في نفسه مسكراً ، فليس التحريم واقعاً على الاسكار .
ومن شرب الفقاع وجب عليه عندهم الحد ، كما تجب على من شرب وسائر الاشربة المسكرة .

مسألة رابعة وأربعون

[حلية المتعة]

المتعة هل تجوز في وقتنا هذا أم لا ؟ وبمن تكون ؟ وما شروطها بمؤالف أو مخالف وذمي ، وهل للولد ميراث غيره من الاولاد أم لا ؟ .

الجواب :

المتعة مباحة من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى وقتنا هذا ، وما تغيرت اباحتها الى حظر .

ويجب أن يتمتع بالمؤمنات دون المخالفات ، وقد يجوز عند عدم المؤمنات

أن يتمتع بالمستضعفات اللواتي لسن بمعاندات ، وقد يجوز عند الضرورة التمتع بالذمية .

ومن شروطها الذي لا بد منه: تعيين الاجل والمهر من غير ابهام لهما .
والولد لاحق، وهو يرث أباه، كما يرثه أولاده من غير متعة. فأما المتمتع بها فلاميراث لها ان شرط في العقد ذلك، وان لم يشترطه كان لها الميراث .

مسألة خامسة وأربعون

[حرمة اللعب بالشطرنج]

لعب الشطرنج والنرد .

الجواب :

اللعب بالشطرنج والنرد محرّم محظور ، واللعب بالنرد أغلظ وأعظم عقاباً . ولا قبحة عند الشيعة الامامية في اللعب بشيء منها على وجه ولا شيب^(١).

مسألة سادسة وأربعون

[ما يحرم ويحل لبسه من الجلود]

لبس وبر الثعلب والارانب وما يجري مجراه، وهل يجوز الصلاة فيه أم لا ؟

الجواب :

لا يجوز لبس جلود الثعالب والارانب وما اتخذ من أوبارهما ، لا قبل

(١) هذه العبارة كذا في النسخة، وهي مجملة

الذبح ولا بعده .

والحجة على ذلك : اجماع الشيعة الامامية خاصة عليه .

مسألة سابعة وأربعون

[لبس ما يتخذ من جلود الغنم]

ما يلبس من الفرو والفراء الحمراء ؟

الجواب :

ما اتخذ من جلود الغنم فرواً بعد الذكوة بالذبح يجوز لبسه قبل الدباغ اذا كان خالياً من نجاسة الدم وبعد الدباغ . ولا خلاف في ذلك بين المسلمين .

مسألة ثامنة وأربعون

[حكم لبس القز والخز]

لبس القز والخز .

الجواب :

أما القز والابرسم محرم لبسهما على الذكور دون الاناث ، اذا كان الثوب منسوجاً بالقز خالصاً من غير أن يخالطه شيء من القطن والكتان .
فأما الخز فيجوز لبسه بعد الذكاة للذكور والاناث على كل حال .

مسألة تاسعة وأربعون

[تحليل المولى أمتة للغير]

القول في المحلل والمحللة موجود في كتاب التكليف ، وهو أن يكون للرجل والمرأة أمة فتحلها بغير مدة معلومة وسترجعها منه ^(١) ، هل ذلك جائز أم لا؟

الجواب :

قد روي ذلك ^(٢) . والمعنى في هذا التحليل الذي وردت به الرواية: أن تعقد المرأة على أمتها والرجل على جاريته عقد متعة، لان اباحة المرأة لا تكون الا في عقد المتعة . وقد يجوز نكاح المتعة بلفظ الاباحة والتحليل ، كما يجوز بلفظ الاستمتاع والنكاح .

مسألة خمسون

[توريث ام الولد]

أمهات الاولاد يقسمن في الميراث أم لا ؟

الجواب :

أمهات الاولاد عندنا على جملة الرق ماخرجن عنه بالولد ، ويقسمن في الميراث ، ويجعلن في نصيب أولادهن ، فيعتقن عليهن . ويجوز عندنا بيع أم الولد بعد موت ولدها .

(١) كذا في النسخة والظاهر: وهو أن يكون للرجل أو المرأة أمة فيحلها بغير مدة معلومة وسترجعها منه .

(٢) راجع وسائل الشريعة : ٥٣٢/١٤ .

مسألة حادية وخمسون

[جواز تملك السبايا ونكاحهن]

المسبيات في هذا العصر يجوز استملاكهن ونكاحهن أم لا ؟

الجواب :

يجوز تملك السبايا ونكاحهن وان كان سباهن غير الامام المحق، لان ائمتنا عليهم السلام قد رخصوا لشيعتهم في ذلك ، ارفاقاً بهم وتسهيلاً عليهم ، لان المحنة يخطر^(١) ذلك فلا يكادون ينفكون منها في أكثر الزمان، فيكون غليظة شديدة.

مسألة ثانية وخمسون

[حكم زكاة الغلة]

الزكاة في الغلة هي بعد حاصل السلطان ومؤنة القرية أم لا في الاصل ؟

الجواب :

تجب الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب، اذا بلغ ما يحصل لمالك الارض في خاصته خمسة أوسق، والوسق ستون صاعاً، والصاع تسعة أرطال. ففي ذلك اذا بلغه العشران كان يسقى سيحاً، وان كان يسقى بالدوالي والنواضح ففيه نصف العشر . وما زاد على الخمسة أوسق فبحساب ذلك، وليس فيما دون الخمسة أوسق زكاة .

مسألة ثالثة وخمسون

[من حلف على ترك المعصية]

ما يجب على من حلف ألا يشرب الخمر، أو يركب معصية ثم فعل ؟

الجواب :

يجب على من فعل ذلك كفارة اليمين اطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو عتق رقبة .

وهو مخير بين هذه الكفارات الثلاث ، فمن لم يجد منها شيئاً كان عليه صيام ثلاثة أيام .

مسألة رابعة وخمسون

[اسلام الذمي له امرأة ذمية]

المرأة الذمية تكون تحت الذمي ، فيسلم الرجل ، هل تنفك بالاسلام أم تبقى على حالها في حاله ؟

الجواب :

ما يفسخ النكاح بين الذمي وزوجته الذمية باسلام الزوج ، بل النكاح بينهما باق على حاله، بلاخلاف بين الامة .

مسألة خامسة وخسون

[حكم تزويج الهاشمية]

ما يجب على المؤمن اذا كان عربي النسب وتزوج امرأة علوية هاشمية؟

الجواب:

اذا كان العربي من قبيل غير مردول من القبائل ، ولا مستنقص فان في بعض القبائل من العرب من هذه صفته، فليس بمحذور عليه نكاح الهاشميات. وانما يكره ذلك سياسة وعادة وان لم يكن محظوراً في الدين .

مسألة سادسة وخمسون

[حلية الوطى دبراً وقبلاً]

هل يؤخذ بما يروى عن مالك في النساء ومن ^(١) لم يطابقه في ذلك من

الشيعة ؟

الجواب :

مباح للزوج أن يطأ زوجته في كل واحد من مخرجيها ، وليس في ذلك شيء من الحظر والكراهة .

والحجة في ذلك : اجماع الامامية عليه ، وقوله تعالى « فأتوا حرثكم

(١) لعل «من» استفهامية .

أنى شئتم» ^(١) ، وأن الشرع يقتضي التمتع بالزوجة مطلقاً من غير استثناء لموضع دون آخر .

مسألة سابعة وخمسون

[القرآن منزل غير مخلوق]

القرآن منزل أم مخلوق ؟

الجواب :

القرآن كلام الله تعالى أنزله وأحدثه تصديقاً للنبي صلى الله عليه وآله ، فهو مفعول .

ولا يقال : انه مخلوق . لان هذه اللفظة اذا أطلقت على الكلام أوهمت أنه مكذوب ، ولهذا يقولون : هذا كلام مخلوق ، فقال الله تعالى « ان هذا الاختلاق » ^(٢) يريد الكذب لا محالة .

مسألة الثامنة والخمسون

[أي الاعمال افضل]

أي الاعمال أفضل ؟

الجواب :

معنى قولنا في العمل أنه أفضل ، أنه أكثر ثواباً من غيره . وليس يعلم

(١) سورة البقر: ٢٢٣ .

(٢) سورة ص: ٧ .

أي الأعمال أكثر ثواباً من غيره على التحقيق، إلاّ علام الغيوب تعالى، أو من أطلعه على ذلك .

وما يروى في ذلك من أخبار الاحاد لا يعول عليه .

مسألة تاسعة وخمسون

[لزوم العمل مع الاعتقاد]

الاعتقاد أفضل بغير عمل، أو العمل بغير اعتقاد؟

الجواب :

أما العمل بغير اعتقاد فلا ثواب عليه ولا فائدة فيه، لأن من صلى ولا يعتقد وجوب الصلاة والقربى بها الى الله تعالى ، فلا صلاة له ولا خير فيما فعله . والجمع بين الاعتقاد والعمل هو النافع المقصود . وانفراد الاعتقاد عن عمل خير على كل حال وان خلا من عمل، وليس كذلك العمل اذا خلا من الاعتقاد .

مسألة ستون

[مسألة الرجعة]

الاعتقاد في الرجعة عند ظهور القائم عليه السلام وما في^(١) الرجعة ؟

الجواب :

معنى الرجعة أن الله تعالى يحبّي قوماً ممن توفي قبل ظهور القائم عليه

(١) خل : ماهي .

السلام من مواليه وشيعته ، ليفوز بمباشرة نصرته وطاعته وقاتل أعدائه ، ولا يفوتهم ثواب هذه المنزلة الجليلة التي لم يدركها، حتى لا يستبدل عليهم بهذه المنزلة غيرهم، والله تعالى قادر على احياء الموتى، فلامعنى لتعجب المخالفين واستبعادهم .

مسألة حاوية وستون

[المسلم يرث الكافر]

المسلم يرث النصراني اذا كان من أولي الارحام ؟

الجواب :

عندنا أن المسلم يرث الكافر ، وانما الكافر لا يرث المسلم . وليس في الخبر الذي يروونه من أهل الملتين ألا يتوارثون^(١) حجة، لان التوارث تفاعل واذا ورثناهم ولم يرثونا فمتوارثنا .

مسألة ثانية وستون

[العمة ترث مع العم]

هل العمة ترث مع العم ؟

(١) ظ: يروونه من أن أهل الملتين لا يتوارثون .

الجواب :

عند الشيعة الامامية أن العمة ترث مع العم ، ولها نصف نصفه ^(١) ، لا خلاف بين الشيعة الامامية في ذلك ، لانها تشارك العم في قرابته ودرجته فما يقول المخالف من ذكر العصبية لامحصول له .

مسألة ثالثة وستون**[ارث الخال والخالة مع الاعمام]**

الخال والخالة لهما نصيب مع الاعمام من الميراث ؟

الجواب :

يرث الخال والخالة مع الاعمام نصيب الام، وهو الثلث . لان قرابتهما من جهة الام، وللخالة نصف سهم الخال . والاعمام يرثون نصيب الام ^(٢) ، وهو الثلث ^(٣) ، لان قرابتهم من جهة الاب .

مسألة رابعة وستون**[ارث أولاد الاخت]**

أولاد الاخت يرثون اذا كانوا أقرب الاهل ؟

(١) ظ: نصيبه .

(٢) ظ: الاب .

(٣) ظ: الثلثان .

الجواب :

أولاد الاخت يرثون اذا لم يكن معهم في الميراث من هو أحق منهم ومن هو أعلى درجة .

ويجـري أولاد الاخت اذا انفردوا بالميراث مجرى أولاد الأخ اذا انفردوا به .

مسألة خامسة وستون

[جواز الوطى قبل غسل الحيض]

الحائض اذا مضت سبعة أيام وطهر الموضع من أذى هل يجوز للرجل وطئها قبل غسل رأسها وبدنها أم لا ؟

الجواب :

اذا انقطع دم الحائض ونقي الموضع من الصفرة والكدره ، جاز ازوجها أن يطأها وان لم تغسل .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون انقطاعه لاكثر الحيض أو لقله ، بخلاف مايقول أبوحنيفة ، لانه يوافقنا في جواز الوطى عند انقطاع الدم وان لم يقع الغسل ، الا أنه يفرق بين انقطاعه لاكثر الحيض أو لقله ، فيجوز الوطى اذا كان الانقطاع في أكثر الحيض ، ولايجوز اذا كان لقله .

مسألة سادسة وستون

[حكم الخمس]

الخمس مفروض لال الرسول وعليهم^(١) في الغنمة في بلاد الشرك، أم في جميع المكاسب والتجارة والعقار والزرع، أو لم يجب ذلك منهم^(٢) في هذا العصر؟

الجواب :

الخمس واجب في كل الغنائم المستفادة بالغزو من أموال أهل الشرك . وهو أيضاً واجب فيما يستفاد من المعادن والكنوز ويستخرج من البحار . ويجب أيضاً في كل ما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات عن المؤنة والكفاية من طول سنة على الاقتصاد .

وسهم الله تعالى الذي أضافه الى نفسه، وسهم الرسول صلى الله عليه وآله وهذان السهمان بعد الرسول للامام القائم مقامه، مضافاً الى سهم الامام الذي يستحقه بالقربى وباقي السهام ليتامى آل محمد عليهم السلام ولمساكينهم وأبناء سبيلهم .

فكأنه يقسم على ستة أسهم: ثلاثة منها للامام عليه السلام، وثلاثة منها لال الرسول عليه وعليهم السلام . وهذا الحق انما جعل لهم عوضاً عن الصدقة، فاذا منعوه في بعض الازمان حلت لهم الصدقة مع المنع من هذا الحق والله الموفق للصواب .

تمت المسائل وأجوبتها والله ولي الحمد والتوفيق .

(١) ظ: عليهم السلام .

(٢) ظ: لهم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[علة الحاجة الى الامام في كل زمان]

أما جواب المسألة الاولى من الأدلة التي لا يدخلها احتمال ولا مجاز، وجوب جنس الامامة من الرئاسة في كل زمان .

فقال : الذي يدل على ذلك انما يعلم ضرورة باختيار العادات أن الناس متى خلوا من رئيس مهذب نافذ الامر باسط المديقود الجاني ويؤدب المذنب، لشاع بينهم التظالم والتقسام والافعال القبيحة .

وأنه متى دعاهم من هذه صفته كانوا الى الارتداع والانزجار ولزوم المحجة المثلى أقرب . . ومن كلفهم وأراد منهم فعل الواجب وكره فعل القبيح لا بد أن يُلطف بهم بما هو مقرب من مراده مبعّد من سطوحه^(١)، فيجب أن لا يخلهم من امام في كل زمان .

فما جواب من قال : كل علة لكم في هذا ونحوه يقتضي اعزازه وكف أيدي الظلمة وارشاده الضلال وتعليم الجهال ، ويكون حجة الله ثابتة ، وله في

(١) ظ : سطرته .

تلك الحادثة حكم مع غيبته خلاف الحكم مع ظهوره ، فألا أجزتم أن يتأخر الحكم فيها الى يوم القيامة ، ليتولى الله تعالى حكمها .
ونحن نعلم أن هذه الاحكام لاتتلاقى^(١) ولايحتمل الانتظار ، لانه يموت الظالم والمظلوم ، ويبطل الحق المطلوب ، وينقرض الناس ولم يزل أخلاقهم^(٢) ولاانصفوا ممن ظلمهم ، فقد أداكم اعتلالكم الى ايجاب ظهوره باعزازه وانشد منه وكف أيدي الظلمة عنه ، أوتجوز الاستغناء عنه ما بيناه .

الجواب :

اعلم أن كل مسألة تتعلق بالغيبة من هذه المسائل ، فجوابها موجود في كتابنا « المقنع في الغيبة » وفي الكتاب « الشافي » الذي هو نقض كتاب الامامة من الكتاب المعروف بـ « المغني » ، ومن تأمل ذلك وجده اما في صريحهما أو فحواهما .

فأما الزامنا على علمتنا في الحاجة اليه ، وجواب اعزازه ، وكف أيدي الظلمة عنه ليظهر ويقع الانتفاع به والاعزاز وكف أيدي الظلمة على ضريين : أحدهما لاينافي التكليف ويكون التكليف معه باقياً ، والضرب الاخر ينافي التكليف .
وأما ما لاينافي التكليف أن ما يكون باقامة الحجج والبراهين والامر والنهي والوعظ والزجر ، والالطاف القوية لدواعي الطائفة المصارفة عن المعصية ، وقد فعل الله تعالى ذلك أجمع على وجه لامريب عليه .

وأما الضرب الثاني وهو المنافي للتكليف كالقهر والقسر والاكراه والالغاء ،

(١) ظ : لاتتلاقى .

(٢) ظ : أخلاقهم .

فالثواب الذي انقضى^(١) بالتكليف هو التعريض له ، يسقط مع ذلك ، فكيف يفعل لاجل التكليف ما يسقط الفرض به وينقذه .

والذي مضى في خلال السؤال من الحكاية عنا المقبول فان في الحوادث ما الحكم فيه عن غيبة الامام عليه السلام يخالف الحكم مع ظهوره . باطل لانذهب اليه ولاقال منابه قائل ، وحكم الله في الحوادث الشرعية مع غيبة الامام وظهوره واحد غير مختلف .

فان قيل : ألاجاز أن يكون الحق في بعض المسائل أوالحوادث عند الامام عليه السلام والناس في حال الغيبة في ذلك الامر على باطل ، ولوزالت التقية عنه لبين الحق وأوضحه .

قلنا : قد أجبنا عن هذا السؤال في كتابنا في « الغيبة » و « الشافي » و « الذخيرة » وكل كلام أمليناه فيما يتعلق بالغيبة ، بأن الحق في بعض الامور لوخفي علينا وكانت معرفته عند الامام الغائب ، لوجب أن يظهر ويوضح ذلك الحق ، ولاتسعه التقية والحال هذه .

وقلنا : ان ذلك لو لم يجب لكننا مكلفين بما لا طريق لنا الى علمه ، وذلك لاحق بتكليف ما لا يطاق في القبح .

وجرينا في الجواب بذلك على طريقة أصحابنا ، فانهم عولوا في الجواب عن هذا^(٢) السؤال على هذه الطريقة .

والذي يقوى الان في نفسي ويتضح عندي أنه غير ممتنع أن يكون عند امام الزمان - غائباً كان أو حاضراً - من الحق في بعض الاحكام الشرعية ما ليس عندنا ، لاسيما مع قولنا بأنه يجوز أن يكتم الامة كلها شيئاً من الدين ، حتى

(١) ظ : الغرض .

(٢) في الاصل : هذه .

لا يروونه من الحجة في رواية .

ولا يكون تكليفنا بمعرفة ذلك الحق تكليفاً بما لا يطاق ، لانا نطبق معرفة ذلك الحق الذي استند بمعرفة الامام من حيث قدرنا اذا كان غائباً لحوقه على ازالة خوفه ، فانه كان حينئذ يظهر ويبين ذلك الحق . واذا كنا متمكنين من ذلك فهو متمكن ^(١) من معرفة الحق .

الانرى أنا نقول : ان الله تعالى قد كاف الخلق طاعة الامام والانقياد له والانتفاع به ، وذلك كله منتف في حال الغيبة ، فالتكليف له مع ذلك ثابت ، لان التممكن منه فينا قائم من حيث تمكنا من ازالة تقية الامام ومخافته ، فأى فرقة بين الامرين .

فان قيل : فاذا كنتم تجيزون أن يكون الحق عنده في بعض المسائل وخاف عنا ، ولم ترجبوا ما أوجبوا أصحابكم ، من أن ذلك لوجرى لوجب ظهور الامام على كل حال ، واسم يبح التقية أو سقوط التكليف في ذلك الامر المعين ، فما الامان لكم من أن يكون الحق في أمور كثيرة خائفاً عنكم ومستنداً بمعرفة الامام ، ويكون التكليف علينا فيه ثابتاً للمعنى الذي ذكرتموه ، وهو التممكن من ازالة خوف مبين هذا الحق لنا .

قلنا : يمنع من تجويز ذلك اجماع طائفتنا وفيه الحجة ، بل اجماع الامة على أن كل شيء كلفناه من أحكام الشريعة على دليل واليه طريق نقدر - ونحن على مانحن عليه - على اصابته ، ونتممكن مع غيبة الامام وظهوره من معرفته . ولولا هذا الاجماع لكان ما قلناه مجوزاً .

وهذا الاجماع الذي أشرنا اليه لاشبهه فيه ، لان أصحابنا الامامية لما منعوا من كونه حق في حادثة كلفنا معرفة حكمها خفي عنا وهو عند امام الزمان

عليه السلام . وعللوا ذلك بان هذا التقدير مزيل لتكليف العلم بحكم تلك الحادثة ، قد اعترفوا بأن ذلك لم يكن ، وانما عللوه بعله غير مرضية ، فالاتفاق منهم حاصل على الجملة التي ذكرناها ، من أن أحكام الحوادث والعلم بالحق منها ممكن مع غيبة الامام ، كما هو ممكن مع ظهوره .

فأما الزامنا تأخر حكم بعض الحوادث باستمرار تقيّة الامام المتولي لها الى يوم القيامة ، فلا شبهة في جواز ذلك وطول زمانه كقصره في أن الحجة فيه على الظالم المانع للامام من الظهور ، لاستيفاء ذلك الحق وازالة تلك المظلمة والاثم محيط ، ولا حجة على الله تعالى ولا على الامام المنصوب .

فأما موت الظالم قبل الانتصاف منه وهلاك من الحد في جنبه قبل اقامته عليه فجائز ، واذا جرى ذلك بما عرض من منع الظالمين من ظهور من يقوم بهذه الحقوق المؤخذون باثم ذلك . والله تعالى ينتصف للمظلوم في الآخرة ويستوفي العقاب الذي ذلك الحد من جملته في القيامة كما يشاء .

ولابد لمخالفينا في هذه المسألة من مثل جوابنا اذا قيل لهم ماتقولون في هذه الحقوق والحدود التي لا يستوفيهها الامام اذا قصر أهل الحل والعقد لآمام يقوم بها ، أو أقاموا اماماً وام يمكن من التصرف وحيل بينه وبينه ، أو ليس هذا يوجب عليكم فوت هذه الحقوق ، وتعطل هذه الحدود الى يوم القيامة . فلا بد لهم من مثل جوابنا .

اعزاز^(١) الامام وكف الايدي عنه ، فقد قلنا فيه ماوجب بعكس هذا السؤال على المخالف ، فنقول لهم : كل علمة لكم في وجوب الامامة من طريق السمع ، فانه لابد منها ولا غنى عنها يوجب عليكم اعزاز الامام ، حتى لا يضام ولا يمنع من التصرف والتدبير وكف الايدي الظالمة عنه ، ومارأيناه تعالى

(١) ظ : وأما اعزاز .

فعل ذلك عند منع الائمة من التصرف فلا بد لهم من مثلاً جوابنا .

المسألة الثانية

[ما الحجة على من جهل الامام واشتبه النص عليه]

وماجوابه أيضاً ان قال ناصراً لما تقدم منه في تجويز الاستغناء عن الامام،
 ما حجة الله تعالى على من جهل الامام واشتبه عليه موضع النص .
 وقال : فان قلتم : حجة العقل والنقل ولا بد لكم من الاعتراف بذلك .
 قيل لكم : ان ذلك كاف بنفسه غير محتاج الى امام عليه السلام .
 قال : فلا بد من نعم . فيقال لهم : فلم ما كان ذلك في كل ماله من حق كائناً
 ما كان ؟

فان قالوا : النقل مختلف والحجج متعارضة .
 قيل لهم : انتم تعلمون انكم تقدرّون على اجابة هذا السائل المسترشد
 عن النص والامام، بحجة فيه لا مخالف فيها، وبنقل متفق عليه لا تنازع فيه تجاهلتم
 وسئلتهم في ذلك فلا تجدون اليه سبيلاً .
 وان قالوا : ولكن لا يتساوى الحق والباطل .
 قيل لهم : فقولوا ذلك في كل مختلف فيه واستغنوا عن امام .

الجواب :

اعلم أن هذا الاعتراض دال على أن المعارض به لم يحصل عنا علة الحاجة
 العقلية الى الامام، وانما يحوج الناس في كل زمان وعلى كل وجه الى رئيس،
 ليكون لهم لطماً لهم في العدول عن القبائح العقلية والقيام بالواجبات العقلية، وأنهم
 مع تدبيره وتصرفه يكونون أقرب الى ما ذكرناه، ولم يحوجهم اليه ليعلموا من

جهة الحق فيما عليه دليل منصوب ، اما عقلي أو سمعي .
 فمن اشتبه عليه حق يتعلق بالامامة ، فالحجة عليه ما نصبه الله تعالى على
 ذلك الحق ، من دليل يوصل الى العلم به ، اما عقلي أو شرعي .
 وهكذا نقول في كل حق كائناً ما كان أن عليه دليلاً واليه طريقاً .
 وليس الحجج في ذلك متكافئة ، كما مضى في الكلام ، كما أنه ليس في
 أدلة العقول على التوحيد والعدل والنبوة الحجج متقابلة متكافئة . والحق في
 كل ذلك مدرك لكل من طلبه من وجهه وسلك اليه من طريقه .
 وقد بينا في كتابنا «الشافعي» في أن هذا القول لا يوجب الاستغناء عن الامام
 في الاحكام الشرعية المنقولة ، يجوز أن يعرض ناقلوها أو أكثرهم عن نقلها ،
 اما اعتماداً أو شبهة ، فيكون الحجة حينئذ في بيان الامام لذلك الحكم ، ويجري
 الامامة والحال هذه مجرى النبوة في من الامامة ما لا يمكن استفادته الا
 من جهته .

المسألة الثالثة

[كيفية العلم الى الاحكام الشرعية غير المعلومة]

وما جوابه ان قال ويقال لهم : ما الحكم في صاحب حق يعلم من نفسه أنه
 ليس بنبي للامام سوءاً وأنه مطيع له متى قام وظهر وحقه مشكلاً ، يعرفه هو
 ويجهله من عليه الحق ، وقول الامة مختلف فيه ، ومن عليه الحق أيضاً حسن
 الرأي في الامام عازم على طاعته ، وليس يصح له أن عليه حقاً ، ولو صح له
 لاداه ، وهو لا يحتمل التأخير ، لان تأخير ^(١) بقية الغرماء يطالبونه بتوزيع ماله

عليهم ولا مال له غيره أصح حق هذا أم بطل ؟
 وقال فان قالوا: يمكنه أن يصل الى الامام ويسأله فيرجع الى قوله أشيع
 هذا عنهم ، وعلم بطلان ذلك من قولهم ، يتعذر ^(١) قدرتهم عليه في المدة الطويلة
 من الزمان فضلاً عن حال يضيق فيها الخناق ويلج الغرماء .
 وان قالوا : يمكنه أن يعرف الحق أله أم عليه ؟

قيل لهم : اذا كان هذا ممكناً بحجة سمعية وان اختلف فيه ، فلم لا جاز
 مثله في سائر الشرائع ؟

وان قالوا: يتأخر حكم هذه المسألة عن دار التكليف ويلزم صاحب الحق
 الكف عنه ، ولا شيء على من منعه ، ويكون العوض على الله سبحانه .
 قيل لهم : فجوزوا أصل ذلك أيضاً فيما أشكل أمره ، ويكون كل مالم
 يتضح الحجج السمعية فيه بمنزلة مالم يرد فيه سمع .

الجواب :

جواب هذه المسألة مستفاد من جوابنا في المسألتين المتقدمتين عليها .
 وقد بينا أنه لا حكم لله تعالى في الحوادث انشعية الا وعليه دليل ، اما على
 جملة أو تفصيل .

وفرض هذه المسألة على الاصل الذي بيناه باطل ، لانه فرض فيها أن من
 عليه الحق لا طريق الى العلم بأن الحق عليه ، وقد بينا أن الامر بخلاف ذلك .
 فان قيل لما : هذه مكابرة ، لانا نعلم أن الحوادث غير متناهية ، فأحكامها
 اذن غير متناهية ، ونصوص القرآن محصورة متناهية ، وماتروونه عن ائمتكم
 عليهم السلام الغالب عليه بل اكثره وجمهوره الورود من طريق الاحاد التي

لا يوجب علماً ، وعندكم خاصة أن العمل تابع للعلم دون الظن .
وفيكّم من يتجاوز هذه الغاية فيقول: ان اخبار الاحاد مستحيل في العقول
أن يتعبد الله تعالى بالعمل بها . ولو كانت أيضاً هذه الاخبار أو بعضها متواتراً ،
لكانت أيضاً محصورة متناهية ، فكيف يستفاد منها العلم بأحكام الحوادث ^(١) لا تنتاهي .
قلنا: نصوص القرآن وان كانت متناهية ، فقد تدل مايتناهى في نفسه على
حكم حوادث لا تنتاهى .

ألا ترى أن النص اذا ورد بانه لا يرث مع الوالد بن والوالد أحد من الوارث ^(٢)
الا الزوج والزوجة . فقد دل هذا النص وهو محصور على ما لا ينحصر من الاحكام ،
لانه يدل على نفي ميراث كل نسيب أو قريب بعدا من ^(٣) ذكرناه وهم لا يتناهون .
ولما قال الله تعالى « وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ^(٤)
استفدنا من هذا اللفظ وجوب ميراث دون الاباعد ، والاباعد لا يتناهون ، فقد
استفدنا من متناه ما لا يتناهى .

وعلى هذا معنى الخبر الذي يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:
علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب ، فتح لي كل باب منها ألف
باب ^(٥) .

فعلى هذه الجملة لا تخلو الحادثة الشرعية التي تحدث من أن يكون حكمها
مستفاداً من نصوص القرآن ، اما على جملة أو تفصيل ، أو من خبر متواتر يوجب

(١) ظ حوادث .

(٢) ظ: الوارث .

(٣) ظ: ممن .

(٤) سورة الانفال: ٧٥ .

(٥) رواه القندوزي في ينابيع المودة ص ٧٧ ط اسلامبول

العلم، وقلما يوجد ذلك في الاحكام الشرعية. أو من اجماع الطائفة المحقة التي هي الامامية ، فقد بينا في مواضع أن اجماعها حجة .
فان فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه ، كنا فيها على حكم الاصل في العقل، وذلك حكم الله تعالى فيها اذا كانت الحال هذه.
وقد بينا في جواب مسائل الحلبيات هذا الباب ، وشرحناه وأوضحناه ، وانتهينا فيه الى أبعد غاياته ، وبيننا كيف السبيل الى العلم بأحكامه ، ما لم يجر له ذكر في كتبها مما لم يتفق فيه ولا اختلفت ولا خطر ببالها ، بما هو موجود في كتب المخالفين ، أو بما ليس بموجود في كتبهم ، فهو أيضاً كثير .
وهذه الجملة التي عقدناها تنبيه على ما يحتاج اليه في هذا الباب وتزيل الشبهة المفترضة .

المسألة الرابعة

[كيفية العمل بالاحكام المختلف فيها]

ماجوابه ان قال ويقال لهم: أنتم شيعة الامام وخواصه ولا حذر عليه منكم، فكيف تعملون الان اذا حدثت حادثة يختلف فيها الامة وأشكل الامر عليكم ، اتصلون الى الامام ويستلزمه مع تحقق معرفته وعصمته^(١).
فان قالوا : نعم كان من الحديث الاول ، وعرف حال من ادعى هذا، وزال اللبس في أمره .

وان قالوا : نعمل على قول من يروي لنا عن الائمة المتقدمين .

قيل لكم : فان لم تكن تلك الحادثة فيما فيه نص عنهم .

(١) لعل اسقط : وعصمته يجيب .

فان قالوا : لا يكون ذلك ، لان لهم في كل حادثة نصاً كان من عرق قدر فروعهم وكتب فتهم عالماً ببطلان هذه الدعوى، لان كتب اصحاب أبي حنيفة معلوم حالها ورأساً^(١) يحدث مسائل غير مسطورة لهم، حتى يحتاج الى القياس على ما عرفوا .

وان قالوا: نقيس على ماروي لنا عنهم، تركوا أصلهم وقولهم في ابطال القياس .

وقيل لهم: فنحن نقيس على ماروي لنا عن نبينا صلى الله عليه وآله فنستغني فان اختلفنا^(٢) عن امام .

وقيل لهم : مع ذلك اليس النقلة اليكم ليسوا معصومين ، فاذا جاز أن يعملوا بخبر من ليس بمعصوم وسعوا^(٣) بنقلهم، فألا جاز أن يعلم صحة ماروي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله بنقل من يثق به ، فيستغني عن امام . وكذلك ان قالوا من أهل^(٤) الامام بالحادثة ونستعلم ما عنده. قيل لهم : أليس انما نراسل عمن ايس بمعصوم، فاذا جاز أن تقوم الحجة لقول من ليس بمعصوم، فلم لاجاز ذلك في سائر أمر الدين ولا فصل .

الجواب :

قد مضى جواب هذه المسألة مستقصى في جواب المسألة التي قبلها ، وقد بينّا كيف يجب أن يعمل الشيعة في أحكام الحوادث فيما اتفقت الطائفة

(١) ظ: وربما .

(٢) ظ: ان اختلفنا .

(٣) ظ: وثقوا .

(٤) لعل المراد: نراسل .

عليه أو اختلفت، وكان عليه نص أولم يكن، فأغنى ما ذكرناه عما حكى عنا مما لانقوله ولانذهب اليه من استعمال القياس أو مراسلة المعصوم .
 وإذا كنا قد بيّنا كيف الطريق الى معرفة الحق في الحوادث ، فماعداه باطل لانقوله ولانذهب اليه .

المسألة الخامسة

[علّة استتار الامام وكيفية التوصل الى أحكامه]

وما جوابه ان قال قائل ان الله تعالى أباح كثيراً من أنبيائه عليهم السلام الاستتار من أعدائه حسب ما علمه من المصلحة في ذلك ، وام يقنض حكمته اظهارهم، اذ ذاك بالقهر والاعزاز، ولا التخلية بينهم وبين أعدائهم الضلال . فكان سبب مافات من الانتفاع بهم من قبل الظالمين لامن قبل الله سبحانه .
 قيل لكم: ولا سواء غيبة من غير شريعة تقررت يجب سعيدها وامضاؤها وازالة الشبهة عنها، والابانة عن عقابها، وكون هذه الغيبة بعد ظهور شائع ذائع قد ارتفع الريب ، وانقطع العذر به ، للمعلوم به ضرورة وحساً ، وغيبة بعد شريعة تقررت يجب فيها ماتقدم ذكره من غير ظهور تشاكل ذلك الظهور في حكمه، لينقطع العذر به .

فكيف يجوز أن يبيح الله تعالى للامام الغيبة والاستتار، كما أباح بمن قبله وتمسك عن تأييدهم، والصفات مختلفة، والاسباب متضادة، وتدل أبناكم رفعتهم عذر الامام ، وضيعتموه في الاستتار ، لو أطبقت شيعته والنقلة عن آبائه على الضلال وأوجبتم عليه اذ ذاك الظهور ليصدق بالحق على كل حال ، وذلك قولكم عند الزامكم استغناء خصومكم بالنقلة، وان كانوا غير معصومين

كاسفناكم^(١) بتغليبيكم اذا كانوا كذلك . وماذاك الا لاختلاف الاسباب على مايتناه .

ولو وجب ذلك لوجب مثله على الانبياء المستترين في حال استتارهم عن الانام، وقد كانوا اذ ذاك مطبقين على الضلال .

وبعد : فكيف أوجبتم ظهوره ورفعتم عذره عند ذاك على شرط التأيد له من الله تعالى ، والمنع لاعدائه من الوصول، أم على وجه التخلية بينه وبينهم . فان كان على شرط التأيد ، فكيف أوجبتم تأييده عند ذلك ولم توجبوه عند استمرار الظلم وعدم حقية الحكم ، وارتفاع العلم به ، والنص عليه على وجه ينقطع به العذر ، ويرتفع الخلاف فيه بين الكل، وتعطيل الحدود وحدود المعضلات والمشكلات .

وان كان على وجه التغرير منه بنفسه ، فكيف وجب تغريره بها في ذلك ، ولم يجب في هذا ، وكيف يجب عليه من ذلك ما لم يجب على الانبياء في حال الاطباق على الضلال ، فهم على جملة التقية والاستتار قالوا أولا مهرب من الذي أردناه الى ماقلناه ولاجوزناه .

فقولوا ما عندكم فيه واقربوه بالدليل الذي يتميز من الشبهة وبيانها في المعنى والصفة لنعمة منكم انشاء الله تعالى .

الجواب :

أما الفرق بين تشريع استتار نبي بخوف من أمته، وبين استتار امام الزمان، بأن النبي صلى الله عليه وآله قد تبين شريعته وأداها وأوضحها ومهداها في النفوس ، فاستتاره غير قاذح في طريق العلم بالحق .

وليس كذلك استتار الامام عليه السلام، لان الامر في الاحكام في حال غيبته مشكل غير متمهد ولا متقرر فغير صحيح والامر بالعكس منه . لان امام الزمان عليه السلام لم يغب الا وشرعية الرسول عليه السلام قد أدت ومهدت وتقررت، وأدى الرسول من ذلك ماوجب عليه ، وبين الائمة بعده من لدن وفاته الى زمان الامام الغائب (على جماعتهم الصلاة والسلام) من شريعته ماوجب بيانه ، وأوضحوا المشكل وكشفوا الغامض .

فاستوى الامران في جواز الغيبة مع الخوف على النص ماروى كثير من المعتزلة بذهبون الى أن الله تعالى لو علم أن النبي عليه السلام الذي بعثه ليؤدي الشريعة ما لا يمكن علمه الا من جهة يخصه الله على نفسه ، ويقتلونه ان أدى اليهم ما حملة ، وعلم أنه ليس في المعذور ما يصرفهم عن قتله من لطف وما يجري مجراه مما لا ينافي التكليف .

فان الله تعالى يسقط عن أمته التكليف الذي ذلك الشرع لطف فيه، ويجرون ذلك مجرى أن يعلم تعالى أن النبي المبعوث يكتم الرسالة لا يؤديها ، وليس الامر على ما ظنوه .

وبين^(١) الامرين واضح لا يخفى على متأمل ، لان بعثه من لا يؤدي ويعلم من جهته أنه لا يتم الرسالة سد على الامة طريق العلم بما هو مصلحة لهافي الشرائع . [و] ليس كذلك اذا أخافوه على نفسه فاستتر وهو مقيم بين أظهرهم ، لانهم والحال هذه يتمكنون من معرفة ما هو لطف لهم من الشرائع ، بأن يزيلوا خوفه ويؤمنون ، فيظهر لهم ويؤدي اليهم .

ففوت المعرفة هاهنا من جهتهم ، وفي القسم الاول من جهة غيرهم على وجه لا يتمكنون من ازالته . فما النبوة في هذه المسألة الا كالامامة ، ومن فرق

بينهما فقد ضل عن الصواب ، وكيف يذهب عما ذكرناه ذاهب .
وقد علمنا أن النبي صلى الله عليه وآله اذا حمل الرسالة ، ولم ينعم أمته
النظر في معجزه ، واشتبه عليهم الامر في صدقه : فكذبوه لا يقول أحد أن الله
تعالى يسقط عن أمته التكليف فيما كان مابؤديه لطفاً فيه ويقتلون^(١) في اسقاطه
غير واجب ، بأن اشتباه الحق عليهم في صدقه لا يخرجهم من أن يكونوا متمكنين
من العلم بما فيه مصلحتهم من جهته ، وانما أتوا من قبل تقصيرهم ، ولو شأوا
لأصابوا الحق وعرفوا من جهة المصلحة .

وهذا الاعتلال صحيح ، وهو قائم في المسألة التي ذكرناها ، لان الامة مع
استتار النبي عليه السلام عنهم لخوفه على نفسه ، يتمكنون من معرفة ما يحتاجون
اليه من جهته ، بأن يؤمنوه ويزبلوا مخافته . ولهذا يقول أهل الحق: ان اليهود
والنصارى مخاطبون بشريعتنا مأمورون بكل شيء أمرنا به منها .

فاذا قيل لنا : كيف يصح من اليهودي والنصراني وهو على ما هو عليه من
الكفر الصلاة أو الصيام ؟ .

كان جوابنا : انه يقدر على الايمان والمعرفة بصدق الرسول ، فيعلم مع
ذلك صحة الشريعة ووجوبها عليه ، فيفعل ما أمر به .

ولانا نقول : ان تكليف الشريعة سقط عنه مع الكفر ، للتمكن الذي أشرنا
اليه ، وهو قائم في الموضع الذي اختلفنا فيه .

وعلى هذا الذي ذكرناه هاهنا يجب الاعتماد ، فهو المحقق المحصل .
وماضى في آخر المسألة من الكلام في كيفية التأيد للامام عليه السلام
ومنع الاعداء منها ، وهل يجب القطع على وجوب ظهوره على كل حال؟ اذا
أطبق الخلق على ضلال ، الى آخر ما ختمت به المسألة . فقد مضى بيان الحق

(١) كذا في الاصل .

فيه في كلامنا ، والفرق بين الصحيح فيه والباطل ، فلاوجه لاعادته .

المسألة السادسة

[علة عصمة الامام عليه السلام]

ثم قال لازال التوفيق بأقواله وأفعاله مقروناً : والذي يدل على عصمة الامام أن علة الحاجة اليه هي جواز الخطأ وفعل القبيح من الامة .
قال : فليس يخلو الامام من أن يكون يجوز عليه ماجاز على رعيته أولاً يجوز ذلك عليه .

قال : وفي الاول وجوب اثبات امام له ، لان علة الحاجة اليه موجودة فيه والا كان ذلك نقصاً للعلة ، وهذا يؤدي الى اثبات مالا يتناهى من الائمة ، أو الانتهاء الى امام معصوم ، وهو المطلوب .

وهذا كلام تشهد القول الخالصة من أحكام الهوى بشرف معانيه وكثرة فائده مع الايجاز فيه ، لكن الحاجة الى اسقاط ما يغني عن الطعون غير موجودة عنها مندوحة .

فما جواب من قال : قد تقدم فيما مضى من الكلام وجوه تدل على الاستغناء عن الامام ، سواء كان معصوماً أو غير معصوم ، ألا فيما وردت الشريعة بالحاجة اليه فيه .

وقال : نحن نعلم أن الدلالة قد قامت على أن المعرفة بالله سبحانه غير مستفادة من جهته ولا من جهة الرسول عليه السلام . وذلك لان العلم بصدقه لا يصح الا بعد استكمال العلم والمعرفة بمرسله .

وذلك لانه ليس للمعجز الظاهر على يده حظ في المعرفة بمن أيده به

أكثر من افادته أنه مبرز في القدرة على من عجز عنه . وليس يفيد ذلك حكمته لان سعة القدرة غير مؤدية الى حكمة القادر .

وكذلك لو صدقه قولاً لم يكن تصديقه له دليلاً على صدقه، الا بعد العلم بأن مصدقه حكيم لا يسهفه، وعالم لا يجهل، وغني لا يحتاج، لان من يجوز ذلك عليه يجوز منه تصديق الكاذب وتكذيب الصادق، جهلاً بقبح ذلك أو حاجة الى فعله .

فسقط أن يكون قول الرسول أو الامام عليهما السلام طريقاً الى معرفة الله سبحانه ، وبقي أن يكون مجيء الرسل بالشرائع والائمة المستخلفين بعدهم داخل^(١) في باب اللطاف .

واذا كان الامام كذلك أمر الامر باقامته^(٢) من مصالح الدنيا ، وأكثر مافيه أن يكون كـبعض اللطاف الشرعية ، وما هذه سبيله لا يؤخذ بقياس عقل ، بل هو كأصول الصلاة والزكاة وغيرهما .

واذا كانت كذلك ، فجائز أن يستوي عند الله تعالى ايجابها واسقاطها، فلا يتعبدا بها ، وأكثر مافي ارتفاعه مشقة في التكليف وتأخر بعض الحقوق ، الا أن يتولى الله تعالى الحكم بين عباده . وان كان قد يمكن أن يكون بالضد من ذلك ، فيكون ترك نصبه وامامته تسهلاً وتيسيراً ونقصاً من التكليف .

فقد بان وجه الاستغناء عنه في المعرفة بالله سبحانه وقعي انه انما ينقل شريعة غيره ، فلو أتى شيء^(٣) من قبله لم يقبل منه ، وجرى مجرى الامير والحاكم

(١) ظ: داخلا .

(٢) لعل: كان أمراً امامته من .

(٣) كذا في النسخة والظاهر : وبقي أنه انما ينقل شريعة غيره فلو أتى بشيء الخ

وغيرهما ممن يكون تابعاً لما حد له . فكما لا يجب عصمة هؤلاء ، فكذلك لا يجب عصمته .

فأما الرسول صلى الله عليه وآله فهو حجة فيما لا يعلم الا من جهته ، فلا بد من أن يكون معصوماً .

وقال : فان قالوا : لو لم يكن معصوماً لجاز أن ينبغي للدين الغوائل ، ويذر الاموال ، ويستدعي الى الضلال .

قيل لهم : من فعل شيئاً من ذلك لم يكن اماماً ووجب صرفه والاستبدال به . فان قالوا : يمكن^(١) منعه اذا امتنع وعن .

قلنا لهم . انما هو واحد ، فكيف تقاد جميع الامة .

فان قالوا : أتمم الاله^(٢) الظلمة ومعونة الفسقة .

قلنا : فعصمة الامام لم يرفع ما خضتم ، وانما يجب أن يكون أهل البأس والنجدة والاموال والقوة معصومين ، والاخرجوا مع غير الامام على المسلمين ، ولا ينفع عصمة الامام وحده شيئاً .

فان قالوا : ليس هذا أردنا ، ولكن لو لم يكن معصوماً جاز أن يعيش المسلمين فما لم يظهر^(٣) ، بأن يصلي بهم جنباً أو يحامي حسداً ، أو يسرق شيئاً خفياً وغير ذلك .

قيل لهم : هذا يجوز في الامير والحاكم ومعلم الصبيان والقصاب والوكيل ، ومن تزوجه ومتزوج اليه ، لئلا يسرق الامير بعض الفيء ، والحاكم أموال الوقوف والايام ، ويضرب المعلم الصبي لان أباه أخرعنه أجره ، ولئلا يذبح

(١) لعل : لا يمكن .

(٢) كذا في النسخة ولعل . يساعده .

(٣) ظ : يغش المسلمين فيما لم يظهر .

الشاة القصاب بعد حنفها ، ولثلايطاً الرجل امرأته وهي حائض ، أو يستدعيها الى بدعة ، أو يواطىء الخنا واللصوص فيفتح لهم الذريب ليلا .

فان قالوا : فوق أيدي هؤلاء الامام لايد فوق يده .

قيل لهم : انما تكلمنا فيما يخفى ولا يظهر ولا يبلغ الامام .

وبعد فان الامام انما يكون له يد بالدين ما استقام ، فاذا فسق فكل يد فوق يده ان أردتم اليد التي تكون بالدين وان أردتم التي تكون بمعونة الظلمة ، فقد عاد الامر الى أنه يجب أن يكون أهل البأس والنجدة والاموال معصومين ، وصارت المفسدة انما هي باقذارهم وتمكنهم ، لانهم ان لم يخرجوا مع هذا خرجوا مع غيره ، فالقياس اذن يقتضي ألا يمكن الله أحداً ولا ييسطله في القدرة، لئلا يفعل ذلك .

وقال : فان قالوا : الاقتدار والتمكين تكليف .

قلنا : والعقد لهذا تكليف مجدد ، وليس يجب على الله منعه من المعصية ، ولا أن يكلف الامن علم أنه لايعصي ، كما لايجب ذلك في سائر التكاليفات . ولولا أن قول النبي صلى الله عليه وآله حجة على غيره لم يجب ذلك فيه .

الجواب :

أما دليلنا على وجوب عصمة الائمة فقد حكى عنا في هذه المسألة على الوجه الصحيح الذي رتبناه عليه بـ «ثم» ، وعقبه بكلام ليس باعتراض عليه في نفسه، لكنه اعتراض في وجوب الامامة وجهة الحاجة الى الامام وهذا غير متعلق بدليل العصمة ، لان الكلام في وجوب الامامة غير الدلام في صفات الامامة .

ثم ما طعن به على وجوبه غير صحيح، لان المعرفة بالله تعالى وأنها لا يستفيد من جهة نبي ولا امام علم يوجب بحق الامام ، فمتى ^(١) يرجع الى حصول

(١) في هامش النسخة : نسي .

المعارف من جهته .

بل أوجبناها لما قد تقدم بيانه من تعيين الرئاسة لطفاً في ارتفاع القبائح العقلية وفعل الواجبات العقلية . ومعلوم ضرورة أن الظلم والضيم اذهما معللان مع وجود الرئيس القوي اليد النافذ الامر ، ويقعان ويكثران مع فقداه أضعف يده ، وهذه اشارة الى ما لا يمكن جحدده ولا دفعه .

وقد كان ينبغي لمن أراد أن يطعن في جهة وجوب الامامة أن يتشاغل بما اعتمدنا عليه ، لا يذكر المعرفة بالله تعالى وحكمته وعدله ، فان ذلك مما لم نعول عليه قط في وجوب الامامة .

فاذا كنا قد بينا جهة حاجة الى الرئاسة عقلية لازمة لكل من كلف على كل حال ، فقد سقط قول من يدعي أنها يجري مجرى اللطاف الشرعية والمصالح الدينية .

فأما ما جرى في آخر هذا الكلام من قياس الامام على الامير أو الحاكم ، وانه كما لا يجب عصمتهما لا يجب عصمته فهذا لعمرى هو كلام على دليلنا في وجوب العصمة وان كان من بعد .

والفرق بين الامام وخلفائه من أمير وغيره في وجوب العصمة اما فانما^(١) أوجبنا عصمة الامام من حيث لو لم يكن معصوماً يوجب عصمته الى امام ، كما احتاج اليه من هذه صفته ، وفي علمنا بأنه لا امام له ولا يد فوق يده ، دلالة على أنه معصوم وعار من الصفة المفتقرة الى امام ، وهي ارتفاع العصمة وجواز المعاصي .

ولما جاز في الامير ومن عداه أن يكون غير معصوم ، كان له امام يأخذ على يده ، وهو امام لكل ، فبان الفرق بين الامام والامير .

فأما ماتلى هذا الكلام به من التفرقة بين الرسول والامام ، بأن الرسول حجة فيما لم يعلم الا من جهته ، فلذلك وجبت عصمته .

فأول ما فيه أن انفراد الرسول بعلمه يقتضي عصمة ليست موجودة في الامام لا يدل على نفي العصمة عن الامام ، لانه غير ممتنع فرضاً وتقديراً ان يكون في عصمة الامام علة أخرى غير هذه العلة .

وانما يبقى الكلام في اقتضاء هذه العلة الموجودة مع الامام عصمة ، وقد بينا ذلك .

ولو ساغت هذه الطريقة الباطلة لساغ المبطل أن يقول : قد ثبت أن الظلم قبيح لكونه ظلماً ، فيجب أن لا يكون الكذب قبيحاً ، لانه ليس بظلم ، فكيف يشتركان في القبح مع اختلافهما فيما اقتضاه فما يلزم في ذلك من الفساد لا يحصى . وبعد : فالعلة التي عللوه ^(١) بها عصمة الرسول موجودة في الامام ، لانا قد بينا أن الامام قد يكون حجة فيما لا يعلم الامن جهته ، اذا كنتم الحق وانقطع النقل الذي هو حجة ، فلم يبق الا العصمة .

فأما ما استوقف بعد هذا من أن الامام لو لم يكن معصوماً ليبغي للدين أهله الغوائل ، وغش في كذا ، وأخطأ في كذا ، مما لانقوله ولانقول عليه في وجوب عصمة الامام . ويلزم المعول على ذلك عصمة الامراء والحكام ، وكذلك خليفة الامام أو النائب عنه ^(٢) . ومن استدل بهذه الطريقة التزموه وركبوه وأخطأ ^(٣) .

وقد بينا الفرق بين الامرين ، وأن عصمة خلفاء الامام غير لازمة على العلة

(١) ظ : عللوا .

(٢) في الأصل : أو نائب عنه .

(٣) ظ : واخطأه .

الصحيحة التي اخترناها واعتمدناها. وما بنا حاجة في الاعتلال في عصمته بعلّة فاسدة يلزم عليها كل أمر فاسد . وهذا كله مبين مشروح في كتابنا « الشافي » .
فان قالوا : لانسلم لكم انكم ^(١) لايد فوق يد الامام على الاطلاق ، لان الامام اذا عصى فلامّة أن يستبدل به .

قلنا : لاختلاف بين الامة في أن الامام قبل أن يفعل ما يوجب فسخ امامته لامام له ولاطاعة عليه ، فلو كان غير معصوم في هذه الحالة لاحتاج ^(٢) الى امام فيها ، لان العلة المحوجة اليه قائمة فيه في هذه الحال . وقد علمنا أنه لامام له في هذه الامامة ^(٣) ولاطاعة لاحد عليه ، فيجب أن يكون معصوماً .

ألا ترى أن رعية الامام في جميع أحوالهم يحتاجون الى امام قبل وقوع المعصية منهم وبعدها ، وفي زمان الصلاح والاستقامة وضدهما . لان علة الحاجة موجودة فيهم على كل حال .

والامام على مذاهب خصومنا يجري في ارتفاع العصمة عنه مع حسن ظاهره واعتلال طريقته بمجرى صالح الامة وعدولها ، ومن هو منهم على ظاهر السلامة وخير الاستقامة .

فكيف احتاج هؤلاء اليه مع استقامة ظاهره ؟ وكيف انتظر في انبساطه اليه عليه ؟ ووجوب طاعته لغيره أن يقع منه القبائح ، ولم ينتظر في رعيته مثل ذلك . وهذه نكتة عجيبة لانفصال للمخالف عنها .

(١) ظ : أنه .

(٢) ظ : لاحتاج .

(٣) ظ : الحالة .

المسألة السابعة

[عدم حاجة المعصوم الى امير]

هذه المسألة متضمنة لانكار حاجة المعصوم الى أمير، كأمر المؤمنين عليه السلام في حياة الرسول صلى الله عليه وآله والحسن والحسين في حياة أبيهما (صلوات الله على جماعتهم) ، اذ كنا نعلل الحاجة اليه بجواز الخطأ على المحتاج .

وقد أجبنا عن هذه الشبهة وأوضحناها في جواب المسألة التاسعة من المسائل الواردة في سنتنا هذه ، وقلنا هناك فيها ما يستغني عن اعادته هاهنا ، فاننا استوفينا وحققنا ، ونقرب الان مثلاً يزيل العجب عن هذا الموضع .

قد علمنا ان من لا يحسن الكتابة مثلاً يفتقر الى من يعلمه اياها، فلو سألنا عن احتاج في تعلم الكتابة الى رجل بعينه لم احتاج اليه ؟ وماعلة حاجته اليه [ما كان جوابه الا أن علة حاجته اليه ^(١)] فقد علمه بالكتابة .

ثم فرضنا أن رجلاً غيره حد ^(٢) العلم بالكتابة احتاج الى هذا الكاتب في تعليمه أحكام الفقه التي هو يحسنها ، مضافاً الى الكتابة .

وقيل لنا : علة الحاجة الى هذا ^(٣) الكتابة قد ارتفعت عن فلان ، فكيف

احتاج مع فقد العلم اليه ؟

لما كان الجواب الامثل مأجبنا به في العصمة ، وكنا نقول : علة الحاجة

(١) كذا في النسخة والظاهر زيادتها .

(٢) ظ : فقد .

(٣) ظ : هذه .

اليه في الكتابة مفقودة، والحاجة اليه فيها مرتفعة، وغير ممتنع مع ارتفاع علة هذه الحاجة أن يثبت علة حاجة أخرى اليه، فيكون محتاجاً لعلة أخرى، ولا ينقص ذلك كون العلة الاولى علة .

وقد بينا أيضاً أن وجود الحكم بوجود العلة وارتفاعه بارتفاعها انما يجب اذا وجب في العلة الحقيقية، دون ماهو مشبه بالعلل ومستعار له هذا الاسم ، والنظر في كلامنا بحيث أشرنا اليه يغني عن استيناف جواب هاهنا .

المسألة الثامنة

[علة جحد القوم النص على أمير المؤمنين عليه السلام]

فيما أورده عند السؤال له من أبعاد^(١) الخصوم عصيان القوم الذين جحدوا النص فيه، مع طاعتهم المتقدمة فيما هو أشق على النفس منه. وذلك أنه (حرس الله مدته) قال : وأما التعجب من طاعتهم للنبي صلى الله عليه وآله في قتل الابناء والاباء .

فهو تعجب في غير موضعه، لان لقائل أن يقول: انهم أطاعوه من قبل في قتل النفوس وبذل الاموال لما علموا وجوب طاعته عليهم، ولم يدخل عليهم شبهة فيه ولم يطعه بعضهم فانه لا يمكن ادعاء ذلك على جميعهم في طريق النص، لدخول الشبهة عليهم فيه وان اختار^(٢) النص كلها الجلي منها والخفي يمكن دخول الشبهة على من يعن النظر في المراد بها ويخفى عليه الحق حتى يعتقد بالشبهة أنها لا تدل على النص ولا يستفاد منها .

(١) ظ : استبعاد .

(٢) ظ : أخبار .

ومن دخلت عليه الشبهة فاعتقد أنه لم ينص على امام بعده، فهو لا يطيع من يدعي امامته بالنص، لأنه يعتقد أن في طاعته معصية للرسول صلى الله عليه وآله وخروج عن طاعته.

وهذا لا ينافي بذله نفسه وقتله أباه وابنه في طاعة الرسول صلى الله عليه وآله، لأنه إنما يبذل ذلك ويتحمل المشاق فيه لما اعتقد أنه طاعة له عليه فأما إذا اعتقد أنه معصية له فهو بحكم إيجابه على نفسه طاعة الرسول يمتنع منه ولا يدخل فيه.

فما جواب من قال: إن مفهوم هذا الكلام يدل على أن الجحد من هذه الفرقة التي جحدت النص لم يقع إلا بالشبهة دون العناد.

وهذا يدل على أن أعذارهم لم تكن انقطعت بعرفان مراد الناقص^(١) وغرضه، وهذا لا يكون إلا التقصير من المخاطب لهم في أفهامهم. وإذا كنا قد استدللنا على أنه عليه السلام لم يرد بخبر تبوك^(٢) والغدير إلا للنص ونحن لم نخص سماعها^(٣)، ولا رأينا الاشارات التي قريبها^(٤) بها موضحة لمراده مولدة لبيانها، فأحرى ألا يخفى ذلك على من سمعه ورآه. فأما النص الجلي أيضاً فيبعد إخفاء مراده أيضاً فيه على مستمعيه بعداً زيد على بعده فيما تقدم ذكره.

ولئن لم يكن الأمر هكذا ليكون التقصير في الأفهام راجعاً على النبي صلى الله عليه وآله، وقد نزهه الله عن ذلك، لأن ما يشبهه مراد المتكلم به فيه

(١) ظ: الناص

(٢) وهو الخبر المتواتر بين الفريقين من قوله صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي.

(٣) ظ: سماعهما.

(٤) ظ: قرنها.

على سامعيه اشتباه تبلغ بهم الى حد يجوزون .
مع أنه متى اعتقد مكلف أن القول الدال عندنا على الامامة ، واللاحق
بالادلة التي لا يدخلها احتمال ولا مجاز دال على ذلك ، كان عاصياً للرسول
صلى الله عليه وآله مع تخصيصه بمشاهدة الاثار المؤكدة لبيانه ، دون من
صفتة هذه ، الى أن يخرج عن حد المكلفين ، ويسقط عنه الملامة في شيء
من أمور الدين أقرب ، بل ذلك أولى وهو فيه واجب ، وليس القوم عندنا
هكذا .

فلا يبقى الا أنهم قد فهموا ثم عصوا بعد البيان عناداً وتركاً .
هذا ما قد عرفناه من فائدة لفظ « النص » في لسان العرب ، وأنه الاظهار
والابانة ، ولذلك شواهد منها قولهم « قد نص قلوبهم » اذا أبانها بالسير وأبرزها
من جملة الابل ، ونص فلان مذهبه : اذا أبانه وأظهره .
وقول امرئ القيس :

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش اذا هي نصته ولا بمعطل

فثبت أنه القول المنبئ عن المقول فيه على سبيل الاظهار والابانة .
وقد اشتهرت مذاهب الطائفة أن رؤساء جاحدي النص لم يزالوا منذ
سمعه جاحدين له ، لانطوائهم في حياة النبي صلى الله عليه وآله على النفاق
حتى أخبر الله عز وجل عنهم بأنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم .
وأي حاجة بنا الى التسليم للخصم أنهم أطاعوه من قبل فيما عده من
الانفاق بدنياً ، وعصوا في النص بالشبهة ، وهو لا يناسبها ما قد استمر في مذهبنا
ومع التمكن من جهل الافعال التي يموهون بحسن ظاهرها على ما يطابق ذلك
لان الله تعالى قد أخبر أنه لا يقبل انفاقهم ، اذ كانوا يفعلونه كارهين ، وأخبر أنهم
لا يأتون الصلاة الا وهم كسالى .

والعقول دالة على أن اتباعه في الخروج عن وطنه وأوطانهم قد يمكن أن يكون لمعنى دنيوي، وأنهم قد علموا أورأوا امارات تدل على أنه صلى الله عليه وآله سيظهر على العرب وتولى دولته على الدول ، فاتبعوه في حال الضراء ، ليحظوا بالتقدم في الذكر والصب ^(١) والخط منه في حال السراء ، ويتوصلون بذلك الى مرادهم ، مع أمنهم به عند ظهوره على أنفسهم .

وهذا كله مستقر في رؤساء جاحدي النص والسابقين الى السقيفة والمتعاقدين فيها وقبلها على ازالة الحق من أهله ، ومن سواهم فيمكن أيضاً أن يكونوا جحدوا النص أيضاً عناداً ، بل ذلك الواجب في كل صحابي سمع أو رأى ، ومال بعد ذلك الى الدنيا ولحقته حمية الجاهلية الاولى ، والافعال التي عدّ أنهم فعلوها .

وجوز بها ما استبعده الخصم ، مثل ارتدادهم ^(٢) من ارتد عن الدين ، ومنع الزكاة ، وقتل عثمان ، وقتل أمير المؤمنين عليه السلام ، وقتل الحسين عليه السلام ، وخلع الحسن عليه السلام من قبله ، غير متوجه شيء منها الى رؤساء جاحدي النص ، لبراءتهم في الظاهر منها .

وان كان الدليل عندنا قائماً على أن القوم غير مخلصين من تبعات ذلك ، لكونهم فاتحين لطريقة موضحين لسبيله .

فقد بان أن دخول الشبهة في النص على مثلهم وعلى مثل طلحة والزبير أيضاً غير جائزة ، لان طلحة والزبير لم يكونا من الشأن عن النبي صلى الله عليه وآله على حد يخفى عليهما معه مراده .

فالشبهة اذن بمن سوى هؤلاء أولى ، وأولى الناس بها من لم يطرق سمعه

(١) ظ : الصيت .

(٢) ظ : ارتداد .

النص ، ولاسمع المعارضة فيه .

ولم أر الجواب مشتملاً على تقسيم الجاحدين للنص وسعي تسليم الافعال التي نزه الخصم بها بحسن ظاهرها عن أن يكون صدرت عن الرؤساء ، وهم متدينون بها متحققون فيها الاخلاص لله سبحانه ، بل على تسليم طاعتهم فيها ، لارتفاع الشبهة عنهم في طاعة الرسول وعصيانهم في النص ، لدخول الشبهة عليهم فيه ، ويرث استزادة البيان منه ، ومعرفة رأيه فيما اعتمدت عليه ، وما أولاه بذلك مثاباً انشاء الله تعالى .

الجواب :

اعلم أن جحد النص على أمير المؤمنين «ع» عندنا كفر ، والصحيح - وهو مذهب أصحاب الموافاة منا - أن من علمنا موته على كفره ، قطعنا على أنه لم يؤمن بالله طرفة عين ، ولاأطاعه في شيء من الافعال ، ولم يعرف الله تعالى ولاعرف رسوله صلى الله عليه وآله . وأن الذي يظهره من المعارف أو الطاعات من علمنا موته على الكفر انما هو نفاق واطهار لما في الباطن بخلافه .

وفي أصحابنا من لا يذهب الى الموافاة ، ويجتزوز في المؤمن أن يكفر ويموت على كفره ، كما جاز في الكافر أن يؤمن ويموت على إيمانه . والمذهب الصحيح هو الاول ، وقد دللنا على صحته في كلامنا المفرد على الوعيد ، وفي كتاب « الذخيرة » .

وعلى هذه الجملة مأطاع على الحقيقة من جحد النص ، ومات على جحوده النبي صلى الله عليه وآله في شيء من الاشياء ، وانما كان اظهار الطاعة نفاقاً . وليس يمكن أن نقول: ان كل من عمل بخلاف النص بعد النبي صلى الله عليه وآله

وآله كان في أيامه عليه السلام منافقاً غير عارف به ، لأن في من عمل بخلاف النص من عاد الى الحق وتاب من القول بخلاف النص .

وفيه من مات على جحده ، فمن مات على جحوده هو الذي نقطع على أنه لم يكن قط له طاعة ولا ايمان . ومن لم يمت على ذلك لا يمكن أن نقول بذلك فيه .

وقولنا الذي حكى عنها^(١) المتضمن أن جاحدي النص انما أطاعوا النبي صلى الله عليه وآله في قتل النفوس ، لما علموا أن ذلك واجب ، ولما اشتبه عليهم مراده بالنص لم يطيعوه فيه . يجب أن يكون محمولا على أن من جحد النص ابتداءً ، ثم اعتقده انتهاءً وقبض على اعتقاده ، هو الذي أطاع في قتل النفوس ، للعلم بأنه طاعة ، ولم يطلع^(٢) في النص للجهل بحاله ودخول الشبهة عليه ، ومن جحد النص واستمر على جحوده الى أن مات .

كان معنى قولنا أنه أطاع في قتل النفس وتحمل المشاق ، أنه أظهر الطاعة كما أظهر التصديق بالنبوة والعلم بصحتها ، وان لم يكن كذلك معتقداً ولم يظهر الطاعة في النص ، كما أظهرها في غيره بجهله به ودخول الشبهة عليه ، وهذا هو التحقيق لهذه الثلاثة .

والذي جرى في أثناء المسألة من أنهم لو كانوا لم يعرفوا النص لشبهة دخلت عليهم ، لكانوا معذورين غير ملومين ، لكان التقصير عائداً على النبي صلى الله عليه وآله لم يفهمهم مراده ، وتأكيده ذلك بما أكد به بعد شديد من سنن الصواب ، واعتراض لا يعترض بمثله من توسط هذه الصناعة .

لأن من قصر فيما نصب الله تعالى عليه من الأدلة اذا نظر فيما أفضى به

(١) ظ : عنا .

(٢) ظ : ولم يطع .

نظرة الى العلم دخلت عليه الشبهات ، حتى اعتقد الباطل وعدل عن الحق ،
يكون ملوماً غير معذور . وكيف لا يكون كذلك ؟ وله طريق الى العلم ، عدل
بتقصيره عنه فاللوم [عليه] لاعلى ناصب الدليل .

وهذا القول الفاسد يقتضي أن كل كافر بالله تعالى وجاهل بصفاته وعدله
وحكمته ، وشاك في نبوة أنبيائه وكتبه ، معذور غير ملوم ، ويكون اللوم عائداً
على من نصب هذه الادلة المشبهة التي يجوز أن تقع الشبهة في مدلولها .
وهذه الطريقة الفاسدة تقتضي أن تكون المعارف كلها ضرورية ، والافالشيبة
متطرفة ، واللوم عمن ذهب عن الحق جانباً موضوعاً .

واذا نصب الله تعالى على امامة أمير المؤمنين عليه السلام من الادلة ما
يجري مجرى مانصبه على معرفته ومعرفة صدق رسله وصحة كتبه ، فقد أنصف
وأحسن .

واذا كننا لاننسب المخالفين في المعارف كلها الى العناد ودفع ما علموه
ضرورة ونقول : ان الشبهة آمنهم^(١) في جهلهم بالحق ونلومهم غاية اللوم ولا
نعدهم ، فغير منكر أن يكون دافعوا النص بهذه المثابة .

ويريد من تأكيد الله تعالى للنص والطريق الى معرفته أكثر مما فعله الله
تعالى في طريق معرفته وعدله وحكمته وصدق رسله وسائر المعارف .

وقد كننا رتبنا في كتابنا « الشافي » وغيره ما يجب اعتماده في قسمة أحوال
النص وأحوال سامعيه ومعتد الحق أو الباطل فيه . وقلنا : ان النص على
ضربين : موسوم بالجلبي ، وموصوف بالخفي .

وأما الجلبي : فهو الذي يستفاد من ظاهر لفظه النص بالامامة ، كقوله عليه

السلام « هذا خليفتي من بعدي » ^(١) و « سلموا على علي عليه السلام بأمره المؤمنين » ^(٢). وليس معنى الجلي أن المراد منه معلوم ضرورة، بل مافسرناه. وهذا الذي سميناه «الجلي» يمكن دخول الشبهة في المراد منه وان بعدت، فيعتقد معتقد أنه اراد بخليفتي من بعدي بعد عثمان ، ولم يرد بعد الوفاة بلا فصل .

وهذا التأويل هو الذي طعن به أبو علي الجبائي عليه مع تسليم الخبر . وقال قوم : انه اراد خليفتي في أهلي لافي جميع أمتي . ويمكن أن يقال في خبر التسليم بامارة المؤمنين ، أنه اراد حصول هذه المنزلة له بعد عثمان، كما يهينا ^(٣) الوصي في حال الوصية بهذه المرتبة، وان كانت تقتضي التصرف في أحوال مستقبله، ويسمى في الحال وصياً وان لم يكن له التصرف في هذه الحال .

وأما النص الخفي: فهو الذي ليس في صريحة لفظه النص بالامامة، وانما ذلك في فحواه ومعناه ، كخبر الغدير، وخبر تبوك ^(٤) ، والذين سمعوا هذين النصين من الرسول على ضربين : عالم بمراده عليه السلام ، وجاهل به . فالعالمون بمراده يمكن أن يكونوا كلهم عالمين بذلك استدلالاً وبالتأمل . ويجوز أن يكون بعضهم على ^(٥) من شاهد الحال وقصد الرسول عليه السلام الى خطابه بيانه ومراده ضرورة .

(١) رواه جماعة من أعلام القوم ، راجع احقاق الحق ١٥ / ١٩٧ .

(٢) رواه جماعة من أعلام القوم ، راجع احقاق الحق ١٥ / ٢٢٢ .

(٣) ظ: يهنا .

(٤) وهو خبر المنزلة المتواتر بين الفريقين .

(٥) ظ: علم .

ثم ان هؤلاء العالمين على ضربين: فمنهم من عمل بما علم واتبع ما فهم، وهم المؤمنون المتحققون. ومنهم من اظهر أنه غير عالم ولم يعمل بما علم، وهم الضالون المبطلون.

وليس معنى قولنا «علم» أنه عليه السلام واجب الطاعة مستحق للامامة، لان ذلك لا يجوز أن يعلم قط من هو جاهل بالله تعالى وبالنبوة على ما تقدم ذكره. وانما قولنا «علم» أنه استدل أو اضطر الى أن النبي صلى الله عليه وآله قصد بذلك القول الى ايجاب امامته والنص عليه، وليس العلم بذلك علماً بأنه امام. ألا ترى أن كل مخالف لنا في الملة يعلم ضرورة أن النبي صلى الله عليه وآله قصد الى ايجاب صلوات وعبادات، وليس ذلك علماً منه بوجوب هذه العبادات، بل بان مدعياً ادعى ايجابها.

فأما الجاهلون: فعلى قسم واحد، وهم الذين انفاذوا أين^(١) ما لم يكن لشبهة الى الباطل، وعدلوا عن الحق ضللاً عن طريقه، وهم بذلك مستحقون لغاية الوزر واللوم.

ولسنا ندري ما الذي حمل من لج من بعض أصحابنا في القطع على أن جاحدي النص كلهم كانوا معاندين لم يعدلوا عن الحق بشبهة من غير فكر من غير هذا القاطع فيما يثمره هذا القول من الفساد.

ونظن أن الذي حمل على ذلك أحد أمرين: إما أن يكونوا اعتقدوا أن من ضل عن الحق لشبهة دخلت عليه معذور غير ملوم ولا مستحق للعقاب، وأن المستحق للذم والعقاب هو الذي عدل عنه مع العلم.

وهذه غفلة شديدة ممن ظن ذلك، والا لوجب أن يكون من ذهب عن الحق

(١) ظ: انقادوا أين.

بالشبهة في التوحيد والعدل والنبوة معذوراً ، لانه ما علم ما انصرف عنه [الا]
بالشبهة الداخلة عليه .

والامر الاخر أن يكونوا اعتقدوا أن جحد النص والعمل بخلافه مع العلم
به أعظم وزراً وأوفر عقاباً من عقاب الذي لم يعمل به لجهله ودخول الشبهة
عليه .

وهذا أيضاً غلط شديد، لان من عرف النص وعمل بخلافه انما يعاقب على
ذنب واحد ، وهو العمل بخلاف ماوجب عليه منه ، ولا يعاقب على جهله به .
ومن جهل النص ثم عمل بخلافه يعاقب على جهله به وعمله بخلافه ، فعقاب
المخالفين في النص اذا كانوا انما عدلوا عن العمل به بالشبهة، مع قيام الدليل
وايضاح الطريق ، أعظم عقاباً وأوفر لوماً وذماً .

ومايجري الذهاب الى ما ذكرناه الا مجرى أبي علي الجبائي ، لانه كان
يذهب الى أن الانبياء لايجوز أن يقع منهم المعاصي مع العلم بأنها معاصي .
ويحتمل معصية آدم عليه السلام على أنها وقعت منه، لانه ظن أن المنهي
يتناول عين الشجرة لا جنسها، ولو علم أنه منهي عن الجنس لما يقدم على المعصية.
فقلنا لابي علي : انك قصدت أن تنزيه ^(١) النبي عليه السلام عن الاقدام
بالمعصية مع العلم بأنها معصية، فأضفت اليه معصيتين ، وهذه معصية يتقياق ^(٢)
الى معصية في تناول في عقاب معصيتين وذمهما أكثر من عقاب معصية واحدة،
وقلة التأمل يذهب بصاحبها كل مذهب ويركب مع كل مركب .

والذي مضى في خلال المسألة في اعتبار اشتقاق لفظ «النص» وأنه من

(١) ظ : أن تنزه .

(٢) كذا في النسخة، ولعل الصحيح: يتناهي .

الاظهار ، والاستدلال عليه بالبيت وغيره ، وأن الاظهار للشيء ينافي دخول الشبهة . غير صحيح ، لأن ما أظهر بنصب دليل عليه وطريق موصل اليه ، من شاء سلك ووصل الى العلم به .

يقال: انه قد نص عليه واستظهر وأظهر وانجاز دخول الشبهة في المقصر على ^(١) النظر .

ألا ترى عقابنا ^(٢) لقوله ان الله تعالى قد نص على أنه لا يرى بالابصار ، بقوله جل وعز « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » ^(٣) ومع ذلك فقد دخلت الشبهة في هذا النص على القائلين بالرؤية .

حتى ذهب الاشعري الى أن هذه الآية دليل على أنه تعالى يرى بالابصار، ولم تخرج هذه الآية من أن تكون نصاً، وان اشتبه الامر فيها على من لم يمعن النظر فيها ، ولا يمكن أحداً أن يقول ان تقصيراً وقع منه تعالى في الافهام .

وكذلك نقول كلنا: ان الله تعالى قد نص في كتابه ^(٤) على وجوب مسح الارجل في الطهارة دون غسلها، والشبهة مع ذلك داخلة على جميع مخالفينا، حتى اعتقدوا أن الآية توجب الغسل دون المسح ، ولم يخرج مع ذلك من أن يكون نصاً على المسح ، ولا كانوا معذورين في العدول عن الحق ، من حيث اشتبه عليهم الامر فيه .

وكذلك نقول : الله تعالى قد نص على كثير من الاحكام المطابقة لمذهبنا في كتابه وصريح خطابه، وان ذهب المبطلون في هذه النصوص عن الحق للشبهة،

(١) خ ل : عن .

(٢) ظ : حقاً بنا نقوله .

(٣) سورة الانعام : ١٠٣ .

(٤) بقوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين » سورة المائدة: ٦

ولم تخرج النصوص من كونها نصوصاً ، ولا كان من خالف معذوراً .
ومامضى في المسألة من أن اظهار دافعي النص لاتباع الرسول صلى الله عليه وآله إنما كان للاغراض الدنيوية ، والتوصل بذلك اليها ، فلاشبهة في أنه لابد حينئذ من غرض ، واذا لم يجز أن يكون لهم غرض ديني ، فليس الاغرض دنيوي . الا أنا قد بينا أن ذلك غير واجب في كل دافع للنص ، بل في الداخلين الذين قبضوا على دفعه .

ولم ننكر أيضاً ان يكون في الجماعة من علم مراد النبي صلى الله عليه وآله بكلامه في حال النص ضرورة ، لكما منعنا من القطع على ذلك ، وأن الجماعة كلها لابد أن تكون كذلك .

فأما طلحة والزبير فهما في دفع النص كغيرهما ممن يجوز أن يكون دفعه للشبهة ، كمايجوز أن يكون دفعه مع العلم بمراد النبي صلى الله عليه وآله ، والقطع على ذلك فيهما يتعذر كمايتعذر في غيرهما .

والذي يقطع على علمهما به ومكابرتهما فيه ماأنكراه من بيعته عليه السلام بالامامة ، ودعواهما أنهما كانا مكرهين وبينهما عليه في حربهما له . وليس اذا تعذر دخول الشبهة في موضع تعذر في غيره .

وهذا كلامنا أطلناه ، وبعضه كاف لما رأينا الاثار ببسطه وتحقيقه وتفصيله تاماً .

المسألة التاسعة

[علة قعود علي عليه السلام عن المنازعة لامر الخلافة]

قال (حرس الله مدته) عقيب جوابه عن قول من أوجب أن يفعل أمير

المؤمنين عليه السلام عند العدول عنه ، مثل فعل هارون عليه السلام لما ضل قوم موسى عليه السلام ، بعبادة العجل ، اذ كان من رسول الله صلى الله عليه وآله بمنزلة من موسى عليه السلام ، والانقص عن مثل ما تعلمه من الوعظ والزجر والانكار ، حسب ما حكاه الله سبحانه عنه في قوله «يا قوم انما فتنتم به وان ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمري»^(١) .

وأنه لو فعل ذلك لوجب على الله سبحانه أن يجعله مستفيضاً متعذراً اخفاؤه وكتمانه ، لقطع العذر به ، كما فعل فيما قال هارون عليه السلام ، وأن انتفاء ذلك دليل على بطلان ما يذهب اليه أن هارون عليه السلام انما وعظ وأنكر وزجر لما لم يكن عليه من ذلك خوف على نفس ولا دين .

فمن أين لكم أن أمير المؤمنين عليه السلام كان غير خائف من ذكره ذلك ؟

وما أنكرتم أن يكون المعلوم ضرورة أنه عليه السلام مع ما جرى من خلاف الرسول صلى الله عليه وآله في عقد الامامة لا بد أن يكون خائفاً من اظهار الحق والموافقة عليه ، لان من صمم على مخالفة نبيه واطراح عهده لا ينجع فيه وعظ ، ولا ينفع معه اذكار . وانما ذلك من مكلفه ضار له غير نافع لاحد .

قال: وفي هذه كفاية ، فاجواب من قال: بأي حجة فرقتم بينه وبين هارون عليه السلام في حصول الخوف له وارتفاعه عن ذلك ؟ وبأي دليل نفيتم ذلك عن هارون عليه السلام ؟ والله عز وجل يحكي عنه أنه قال لاختيه موسى «يابن أم ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني»^(٢) .

(١) سورة طه: ٩٠ .

(٢) سورة الاعراف: ١٥٠ .

وأبي شاهد على خوف هارون عليه السلام أكد من هذا، ومع ذلك فلم يهمل ماتقدم ذكره لمارأى ماأنكره واعتمد الانكار بالقول، لتعذر الانكار عليه بالفعل .

قال: ولوقال: ماقلتموه من انه عليه السلام علم أن الوعظ والزجروالانكار لاينجع، لمارأى من التصميم على مخالفة النبي صلى الله عليه وآله والاطراح لعهد، فكان ذلك مقيماً لعذره في الامساك عنه مستمراً، لوجب بمثله أن يكون هارون عليه السلام قد أمسك أيضاً ، لما رأى من التصميم على المخالفة ، والاطراح للعهد ، والاشراك بالله سبحانه ، والعبادة لمن دوز ، ^(١) والخلاف في هذا ان لم يزد على الخلاف في جحد الناس ، فمايقصر عنه بل الاولى به . والظاهر الزيادة عليه وان كان المعنى واحداً ، لان من جحد الامامة فقد عصى الرسول صلى الله عليه وآله وجحدته ومن أمره بالنص عليها، فينبغي أن لايقصر الخوف منهم من خوف أمير المؤمنين عليه السلام عن هؤلاء .

بل لوقال قائل: ان كشفه للامر بالقول على مقتضى قولكم ان كثيراً منهم بالشبهة كان يؤذن لاثمحه بالنجاح لم يبعد ، لان الشبهة اذا انكشف ^(٢) عن هذه الطائفة وجب له نصرتهم ومعونتهم، كما تحملوا المشاق في حياة النبي فيما هوأعظم مشقة من ذلك .

ولوقال : ان خوف أمير المؤمنين عليه السلام كان أقل من خوف هارون على مقتضى قولكم ان النبي صلى الله عليه وآله أخبره أنه لن يموت حتى يقتل الناكثين والقاسطين والمارقين لم يبعد .

فقولوا ماعندكم فيه لنعلمه انشاء الله تعالى .

(١) ظ: لمن دونه. والخلاف .

(٢) ظ: انكشفت .

الجواب:

اعلم انا كنا قد ذكرنا فيما سلف من كتبنا ان المانع لامير المؤمنين عليه السلام من المنازعة في الامر لمن استبد به عليه ووعظه له وتصريحه بالظلمة منه، يمكن أن يكون وجوهاً :

أولهما: أن رسول الله صلى الله عليه وآله أعلمه أن الامة ستغدر به بعده، وتحول بينه وبين حقه ، وأمره بالصبر والاحتساب والكف والموادعة ، لما علمه عليه السلام من المصلحة الدينية في ذلك ، ففعل عليه السلام من الكف والامساك ما أمر به . وهذا الوجه لا يمكن ادعاؤه في هارون عليه السلام ، فلذلك تكلم وذكر ووعظ .

وثانيهما: أنه عليه السلام أشفق من ارتداد القوم، وازهار خروجهم عن الاسلام، لفرط الحمية والعصبية. وهذا فساد ديني لا يجوز المتعرض، لما يكون سبباً فيه ودائماً^(١) اليه. وليس ذلك في هارون عليه السلام ، لانه يمكن أن يقال انه ما علم أن في خطابه للقوم وانكاره مفسدة دينية .

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

وما حكي في الكتاب عنه عليه السلام من قوله « ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني »^(٢) لا يدل على أنه انتهى في الخوف الى تلك المنزلة فللخوف مراتب متفاوتة .

(١) ظ: دائماً .

(٢) سورة الاعراف: ١٥٠ .

ويجوز أن يكون هارون عليه السلام آمنه الله تعالى من القتل بالوحي ،
فانه كان نبياً يوحى اليه، فأقدم على ذلك القول .
وأما الجمع بين أمير المؤمنين عليه السلام وهارون في العلم بتصميم
القوم على الخلاف واطراح العهد، فكيف لم يستويا في الوعظ والزجر ؟
فالجواب عنه: أنهما وان استويا في العلم بالتصميم، فغير ممتنع أن يكون
مع أمير المؤمنين عليه السلام يأس من الرجوع منهم الى الحق، لم يكن مع
هارون عليه السلام مثله، وخوف على نفس^(١) الناكثين والقاسطين والمارقين
وان أمن من الموت له في نفسه عليه السلام، فهو غير مؤمن له من وقوع ذلك
بأهله وشيعته، وغير مؤمن أيضاً من الذل والاهتضام، وهما شر من القتل وأثقل
على النفوس .

المسألة العاشرة

[سبب اختلاف دلائل الانبياء عليهم السلام]

وأجاب -- أجاب الله فيه صالح الادعية في الدنيا والاخرة -- عن الخبر
الوارد عن ابن السكيت، وقد سأل الرضا عليه السلام عن سبب اختلاف دلائل
الانبياء ، فأخبره ان كلا منهم جار^(٢) بجنس ما كان الاغلب على أهل عصره ،
فبرز فيه على كافتهم وخرق عاداتهم^(٣) .

بأنه خبر واحد وذكر حكم الاحاد، وأنها غير مؤثرة في أدلة العقول .
ثم تبرع بتأوله على ما يطابق القول بالصرفة فقال: ان العرب اذا تأملوا

(١) في هامش النسخة: وخبره على قتال. ولعل الظاهر: وخوف على تنافس .

(٢) ظ: جاء .

(٣) بحار الانوار ٧٠/١١ والحديث منقول هنا بالمعنى .

فصاحة القرآن وبلاغته، ووجدوا ما يتمكنون منه في عاداتهم من الكلام الفصيح يقارب ذلك مقارنة يخرجهم من كونه خارقاً لعاداتهم فيه، وأحسوا نفوسهم بتعذر المعارضة، مع شدة الدواعي إليها وقوة البواعث عليها، علموا أن الله تعالى خرق عاداتهم، بأن صرفهم عن المعارضة التي كانت لولا الصرف متأية. وهذا التأويل يقتضي أن المعجزة وخرق العادة، وسياقة الحديث لا يتضمن أنهم عجزوا، لأنهم صرفوا عما كان من شأنهم معارضته، بل لأنه برز عليهم كتبريز النبيين المتقدمين على أممهما فيما جاء به.

الجواب :

اعلم أن الذي تبرعنا بتأويل هذا الخبر عليه مستقر لامطعن فيه، لأن كل واحد من الانبياء لها آيتين من أهل عصره، بأنه^(١) تجانس ما تخافوا يتعاطونه آيتين النبي صلى الله عليه وآله بانزال القرآن عليه واملائه [أن من رام عليه واعلائه]^(٢) أن من رام معارضته من العرب، نعرف عنها مجرى الامر على ذلك. وهذه أمانة له عليه السلام منهم ويبرز عليهم، لأنه لم يجر عاداتهم بمثل ذلك، كما لم يجر مثل آيات الانبياء المتقدمين، والمعجز هاهنا الخارق للعادة وإن كان الصرف عن المعارضة، فلهذا الصرف تعلق بالقرآن، من حيث كان صرفاً عن معارضته.

ويحمل لفظ الخبر الذي هو فاق منهم من عند الله تعالى من القرآن بما زاد به عليهم، وبرز على كافتهم، وأعجزهم عن الاتيان بمثله على أن المعنى ما زاد بالصرف عن معارضته عليهم، وبرز بذلك على كافتهم. ولفظة « أعجزهم »

(١) ظ : بآية .

(٢) كذا في النسخة والظاهر زيادتها .

عن الاتيان بمثله بمذهب الصرفه أشبه وأليق ، لان ذلك يقتضي أنه لو لم يعجزهم عن الاتيان بمثله يفعلوا .

ولو كان في نفسه معجزاً مآجاز أن يقال : وأعجزهم عن معارضته . لان معارضته في نفسها متعذرة ، على أن قوله عليه السلام لابد لكل منا من تأويله على ما يطابق مذهبه ، والقول محتمل غير صريح في شيء بعينه .
فمن ذهب الى أن للاعجاز تعلق بالفصاحة تناولها^(١) على أن المراد الفصاحة دون ألفاظه ومعانيه وحروفه .

ومن ذهب الى أن المعجز هو النظم ، حمل ذلك على أن المراد به زاد نظمه عليهم .

وصاحب الصرفه يقول : انما زاد بالصرف عن معارضته عليهم . ويكفي أن يكون في هذا الخبر بعض الاحتمال المطابق لمذهب الصرفه .
فاذا قيل : فأى مناسبة بين الصرفه وبين ما كان يتعاطاه القوم من الفصاحة ، وليس نجد على مذهبهم هاهنا مناسبة ، كما وجدناها في آيتي موسى وعيسى عليهما السلام .

قلنا : وأيضاً مناسبة ، لانهم لما صرفوا عن معارضة القرآن بما يضاهيه في الفصاحة ، صار عليه السلام كأنه زاد عليهم التي كانوا بها يدنون واليه ينسبون^(٢) ، صار كتعذر مساواة السحرة بمعجزة موسى عليه السلام ، وان كان تعذر ذلك لانه في نفسه غير مقدور لهم وهذا انما تعذر للصرف عنهم حسب والتعذر مختلف والتعدد حاصل ، فمن هاهنا حصلت المناسبة بين المعجزات .

(١) ظ : تعلقاً بالفصاحة يتأويله .

(٢) ظ : يدينون واليه ينسبون .

المسألة الحادية عشر

[بحث فيما ورد في المسوخ]

تأول سيدنا (أدام الله نعماءه) ماورد في المسوخ مثل الدب والفيل والخنزير وما شاكل ذلك ، على أنها كانت على خلق جمالية غيره منفور عنها، ثم جعلت هذه الصور المسيئة على سبيل التنفير عنها ، والزيادة في الصد عن الانتفاع بها. وقال: لان بعض الاحياء لايجوز أن يصير حياً آخر غير ، واذا أريد بالمسخ هذا فهو باطل ، وان أريد غيره نظرنا فيه .

فما جواب من سأل عند سماع هذا عن الاخبار الواردة عن النبي والائمة عليهم السلام بأن الله تعالى يمسح قوماً من هذه الامة قبل يوم القيامة كما مسح في الامم المتقدمة . وهي كثيرة لايمكن الاطالة بحصرها في كتاب .

وقد سلم الشيخ المفيد (رحمه الله) صحتها ، وضمن ذلك الكتاب الذي وسمه بـ «التمهيد» وأحال القول بالتناسخ ، وذكر أن الاخبار المعول عليها لم يرد الا بأن الله تعالى يمسح قوماً قبل يوم القيامة .

وقد روى النعماني كثيراً من ذلك ، يحتمل النسخ والمسخ معاً ، فمما رواه ما أورده في كتاب «التسلي والتقوى» وأسنده الى الصادق عليه السلام حديث طويل ، يقول في آخره :

واذا احتضر الكافر حضره رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام وجبرئيل وملك الموت .

فيدينو اليه علي عليه السلام ، فيقول : يا رسول الله ان هذا كان يبغضنا أهل البيت فأبغضه .

في ذلك ، واستقصاء القول فيه انشاء الله تعالى .

فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله : يا جبرئيل ان هذا كان يبغض الله ورسوله وأهل بيت رسوله فأبغضه .

فيقول جبرئيل لملك الموت : ان هذا كان يبغض الله ورسوله وأهل بيته فأبغضه وأعنف به ، فيدنو منه ملك الموت .

فيقول : يا عبد الله أخذت فكاك رقبتيك ، أخذت أمان براءتك تمسكت بالعصمة الكبرى في دار الحياة الدنيا . فيقول : وماهي ؟ فيقول : ولاية علي بن أبي طالب . فيقول : ما أعرفها ولا أعتقد بها .

فيقول له جبرئيل : يا عدو الله وما كنت تعتقد ؟ فيقول : كذا وكذا .

فيقول له جبرئيل : أبشر يا عدو الله بسخط الله وعذابه في النار ، أما ما كنت ترجو فقد فاتك ، وأما الذي كنت تخافه نزل بك . ثم يسلم نفسه سلا عنيفاً ، ثم يوكل بروحه مائة شيطان كلهم يبصق في وجهه ويتأذى بريحه .

فاذا وضع في قبره فتح له باب من أبواب النار ، يدخل اليه من فـوح ريحها ولهبها . ثم انه يؤتى بروحه الى جبال برهوت . ثم انه يصير في المركبات حتى أنه يصير في دودة ، بعد أن يجري في كل مسخ مسخوط عليه ، حتى يقوم قائماً أهل البيت ، فيبعثه الله ليضرب عنقه ، وذلك قوله «ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل»^(١) . والله لقد أتى بعمر بن سعد بعد ما قتل ، وأنه لفي صورة قرد في عنقه سلسلة ، فجعل يعرف أهل الدار وهم لا يعرفونه . والله لا يذهب الدنيا حتى يمسح عدونا مسخاً ظاهراً حتى أن الرجل منهم ليمسح في حياته قرداً أو خنزيراً ، ومن ورائهم عذاب غليظ ومن ورائهم جهنم وساءت مصيراً^(٢) .

(١) سورة غافر : ١١ .

(٢) أورد الرواية بتمامها عن الرسالة في البحار ٤٥ / ٣١٢ - ٣١٣ .

والاخبار في هذا المعنى كثيرة قد جازت عن حد الاحاد ، فان استحال النسخ وعولنا على أنه الحق بها ، ودلس فيها وأضيف اليها ، فماذا يحيل المسخ؟ وقد صرح به فيها وفي قوله «أنبشكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وجعل منهم القردة والخنازير»^(١) وقوله «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين»^(٢) وقوله «ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم»^(٣) .

والاخبار ناطقة بأن معنى هذا المسخ هو احالة التغير عن بنية الانسانية الى ماسواها .

وفي الخبر المشهور عن حذيفة أنه كان يقول : أرأيتم لو قلت لكم أنه يكون فيكم قردة وخنازير ، أكنتم مصدقي ؟ فقال رجل : يكون فينا قردة وخنازير؟! قال : وما يؤمنك لأم لك .^(٤) وهذا تصريح بالمسخ .

وقد تواترت الاخبار بما يفيد أن معناه : تغيير الهيئة والصورة^(٥) . وفي الاحاديث : أن رجلاً قال لامير المؤمنين عليه السلام وقد حكم عليه بحكم : والله ما حكمت بالحق . فقال له : اخساً كلباً ، وان الاثواب تطايرت عنه وصار كلباً يمصع بذنبه^(٦) .

واذا جاز أن يجعل الله جل وعز الجماد حيواناً ، فمن ذا الذي يحيل جعل حيوان في صورة حيوان آخر .

رعاني الرأي لسيدنا الشريف الاجل (أدام الله علاه) في إيضاح ما عنده

(١) سورة المائدة : ٦٠ .

(٢) سورة البقرة : ٦٥ .

(٣) سورة يس : ٦٧ .

(٤) راجع الدر المنثور ٢/٢٩٥ .

(٥) أورد العلامة المجلسي جملة منها في البحار ٧٦/٢٢٠ - ٢٤٥ .

(٦) يمصع بذنبه : أى يحركه ، كأنه يتعلق بذلك .

الجواب :

أعلم انا لم نحل المسخ ، وانما أحلنا أن يصير الحي الذي كان انساناً نفس الحي الذي كان قرداً أو خنزيراً . والمسخ أن يغير صورة الحي الذي كان انساناً يصير بهيمة ، لأنه يتغير صورته الى صورة البهيمة .

والاصل في المسخ قوله تعالى : «كونوا قردة خاسئين» وقوله تعالى «وجعل منهم القردة والخنزير وعبد الطاغوت» .

وقد تأول قوم من المفسرين آيات القرآن التي في ظاهرها المسخ ، على أن المراد بها أنا حكمنا بنجاستهم ، وخسة منزلتهم ، وإيضاع أقدارهم ، لما كفروا وخالفوا ، فجزوا بذلك مجرى القروء التي [لها] هذه الاحكام ، كما يقول أحدنا لغيره : ناظرت فلاناً وأقمت عليه الحجة حتى مسخته كلباً على هذا المعنى .

وقال آخرون : بل أراد بالمسخ أن الله تعالى غير صورهم وجعلهم على صور القروء على سبيل العقوبة لهم والتنفير عنهم .

وذلك جائز مقدور لامانع له ، وهو أشبه بالظاهر وأمر عليه . والتأويل الاول ترك للظاهر ، وانما تترك الظواهر لضرورة وليست هاهنا .

فان قيل : فكيف يكون ما ذكرتم عقوبة ؟

قلنا : هذه الخلقة اذا ابتدأت لم تكن عقوبة ، واذا غير الحي المخلوق على الخلقة التامة الجميلة اليها . كان ذلك عقوبة . لان تغير الحال الى ما ذكرناه يقتضي الغم والحسرة .

فان قيل : فيجب أن يكون مع تغير الصورة ناساً قردة ، وذلك متناف .

قلنا : متى تغيرت صورة الانسان الى صورة القرد ، لم يكن في تلك الحال انساناً ، بل كان انساناً مع البنية الاولى ، واستحق الوصف بأنه قرد لما صار على

صورته، وان كان الحي واحداً في الحالين .

ويجب فيمن مسخ قرداً على سبيل العقوبة أن يذمه مع تغير الصورة على ما كان منه من القبائح، لان تغير الهيئة والصورة لا يوجب الخروج عن استحقاق الذم، كما لا يخرج المهزول اذا سمن عما كان يستحقه من الذم. وكذا السمين اذا هزل .

فان قيل: فيقولون ان هؤلاء الممسوخين تناسلوا ، وأن القردة في أزماننا هذه من نسل أولئك .

قلنا : ليس يمتنع أن يتناسلوا بعد أن مسخوا ، لكن الاجماع على أنه ليس شيء من البهائم من أولاد آدم ولولا هذا الاجماع لجوزنا مذكروا على هذه الجملة التي قررناها لا ينكر صحة الاخبار الواردة من طرقنا بالمسخ لانها كلها تتضمن وقوع ذلك على من يستحق العقوبة والذم من الاعداء والمخالفين .

فان قيل : أفجوزون أن يغير الله تعالى صورة حيوان جميلة الى صورة أخرى غير جميلة بل مشوه منفور عنها أم لا تجوزون ذلك ؟

قلنا : انما أجزنا في الاول ذلك على سبيل العقوبة لصاحب هذه الخلقة التي كانت جميلة، ثم تغيرت. لانه يغتم بذلك ويتأسف، وهذا الغرض لا يتم في الحيوان الذي^(١) ليس بمكلف ، فتغير صورهم عبث، فان كان في ذلك غرض يحسن لمثله جاز .

المسألة الثانية عشر

[الكلام فى كيفية انذار النمل]

هذه المسألة تضمنت الاعتراض على تأويلنا السابق فيما حكاه تعالى عن النملة والهدهد بقوله .

أما الكلام فيما يخص الهدهد فقد استقصيناه فى جواب المسائل الواردة فى عامنا هذا، وأجبنا عن كل شبهة ذكرت فيه، ولا معنى لاعادته .
فأما الاستبعاد فى النملة أن تنذر باقى النمل بالانصراف عن الموضع ، والتعجب من فهم النملة عن الأخرى، ومن أن يخبر عنها بمناطق القرآن به ، من قوله « يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون »^(١) .

فهو فى غير موضعه ، لأن البهيمة قد تفهم عن الأخرى بصوت يقع منها، أو فعل كثيراً من أغراضها. ولهذا نجد الطيور وكثيراً من البهائم يدعو الذكر منها الانثى بضرب من الصوت ، يفرق بينه وبين غيره من الأصوات التى لا تقتضى الدعاء .

والامر فى ضروب الحيوانات وفهم بعضها عن بعض مرادها وأغراضها بفعل يظهر أو صوت يقع، أظهر من أن يخفى، والتغابى عن ذلك مكابرة .
فما المنكر على هذا أن يفهم باقى النملة من تلك النملة التى حكى عنها ما حكى الانذار والتخويف . فقد نرى مراراً نملة تستقبل أخرى وهى متوجهة الى جهة، فإذا حادثتها وبشرتها عادت عن جهتها ورجعت معها .

وتلك الحكاية البليغة الطويلة لاتجب أن تكون النملة قاتلة لها ولا ذاهبة اليها ، وأنها لما خوفت من الضرر الذي أشرف النمل عليه ، جاز أن يقول الحاكي لهذه الحال تلك الحكاية البليغة المرتبة ، لانها لو كانت قاتلة ناطقة ومخوفة بلسان وبيان لما قالت الا مثل ذلك .

وقد يحكي العربي عن الفارسي كلاماً مرتباً مهذباً مانطق به الفارسي وانما أشار الى معناه .

فقد زال التعجب من الموضوعين معاً ، وأي شيء أحسن وأبلغ وأدل على قوة البلاغة وحسن التصرف في الفصاحة من أن تشعر نملة لباقي النمل بالضرر لسليمان وجنده بما تفهم به أمثالها عنها ، فتحكى هذا المعنى الذي هو التخويف والتنفير بهذه الالفاظ المونقة والترتيب الرائق الصادق . وانما يضل عن فهم هذه الامور وسرعة الهجوم عليها من لا يعرف مواقع الكلام الفصيح ومراتبه ومذاهبه .

تمت المسائل وأجوبتها ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ، حسبنا الله ونعم الوكيل .

(٨)

جَوَابَاتُ الْمَسَائِلِ الظَّرَائِصِيَّاتِ الثَّالِثَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله .

المسألة الاولى

[معنى توصيف الله تعالى بالادراك]

في نفى كون الله مدركاً ، قال الذاهبون الى ذلك : لو كان له سبحانه مثل صفة المدرك منا لم تقتضيها^(١) الاكونه تعالى حياً ، كما أن ذلك هو المقتضي لها فينا ، ولم يخل من أن يقتضي ذلك بشرط الحاسة واعمال محل الحياة، أو من^(٢) غيرهما .

والاول مستحيل على الله عزوجل ، فيستحيل باستحالته عليه الادراك .
والثاني يقتضي أن يصح أدراكنا المدركات من غير أن نعمل محل الحياة

(١) ظ : لم تقتض .

(٢) الظاهر زيادة « من » .

لان ماقتضى ذلك حاصل فينا ، وهو كوننا أحياء ، ومعنى الحي في الشاهد سواء ، اذ ليس يؤثر زيادة الحياة فيما أشر كنا فيه من كوننا أحياء ، كما لا يؤثر زيادة العلم فيما أشر كنا فيه من كوننا عالمين ولا معتبرة^(١) ولا كونه عز وجل حياً لذاته يؤثر في تغير صفته .

ولا يسوغ القول بأن حلول الحياة يقتضي وقوع الادراك بها ، لان اعمال محل الحياة والحواس اما أن يحتاج اليهما في حصول صفة الدرك ، أو لا يحتاج اليهما في ذلك . فان كان المدرك يستحيل عليه الحواس ، فيجب أن لا يحتاج اليها من يصح عليه الحواس ، لان ما ليس بشرط لا يدخله في أن يكون شرطاً صحته على الموصوف .

الجواب :

اعلم أن الصفة لا تجوز أن تقتضي أخرى الا بعد أن يكون الموصوف بهما واحداً ، ولهذا لم يجر أن يقتضي صفة لزيد صفة لعمر من حيث لم يكن الموصوف بهما واحداً ، وكون الحي مناً حياً صفة يرجع الى جملته لا الى أجزائه . يدل على ذلك أن أجزاء الحي وان حلتها الحياة ، فليس كل جزء منها حياً من حيث كانت هذه صفة ترجع الى الجملة .

وليس كذلك الحركة ، لان كل جزء من المتحرك محله الحركة متحرك في نفسه ، لرجوع هذه الصفة الى المحل . وقد علمنا أن حكم المحل مع الجملة ، كحكم زيد مع عمرو ، في أنه لا يجوز أن يوجب ما يرجع حكمه الى المحل حكماً للجملة . كما لا يجوز أن يوجب الصفة المختصة بزيد صفة مختصة بعمر .

ولما كان انتفاء الافات عن الحواس وصحتها واستقامتها حكماً يرجع اليها ولا يتعداها ، جرى مجرى الحركة في أن حكمها مقصور على محلها من غير تعد الى الجملة ، فلم يجز أن يكون لانتفاء الافات عن الحواس ، فابر^(١) من كون المدرك مدركاً .

ولما كان كونه حياً صفة يرجع الى من يرجع اليه كونه مدركاً ، جاز أن يؤثر في كونه مدركاً ، لانه اذا كان لابد مؤثرة^(٢) ومقتضى لكونه مدركاً، ولم يجز أن يكون صفات الحاسة مقتضية لذلك ، فلم يبق الا أن المقتضي هو كونه حياً، لان أحدنا يقف كونه مدركاً على كونه حياً وصحة حواسه . واذا بطل أن يكون ما يرجع الى الحواس مقتضياً لما ذكرنا ، فليس المقتضي [الا] هو كونه حياً .

فأما كون صحة الحاسة شرطاً هو فينا دونه تعالى ، لاختصاص ما يقتضي كونه شرطاً بنا واستحالته عليه تعالى . وانما قلنا أن هذا الشرط يختص بنا ، فلا يتعدى اليه ، لان أحدنا لو كان حياً لنفسه أو حياً بحياة معدومة ، أو حياً بحياة لا يحل له ، لم يجب اشتراط صحة الحواس في كونه مدركاً .

ولما كان حياً بحياة ، فصار محل الحياة آلة له في ادراك المدركات ، اما بمجرد كونه محلاً للحياة ، أو بأن يحتاج المحل الى صفة زائدة على كونه محلاً للحياة ، ككونه عيناً ، أو أنفاً ، أو أذناً .

فقد عاد الامر الى أن اشتراط صحة الحواس وانتفاء الافات عنها ، انما هو لامر يرجع الى الحياة ومحلها ، فمن كان حياً لاهية بل بنفسه ، مستغن عن هذا الشرط ، لاستحالة مقتضيه فيه .

(١) كذا في النسخة ولعل : تأثير.

(٢) ظ : من مؤثر ومقتض .

وليس يمتنع أن يتخصص الشرط بحي دون حي ، وانما يمتنع ذلك في المقتضي ، لان المقتضي هو المؤثر في الحقيقة ، والشرط ليس بمؤثر وان كان الحكم واقفاً عليه . ولهذ جاز أن يكون الشرط غريباً من الموصوف وأجنيباً منه . ولا يجوز في المقتضي أن يكون كذلك وهما هو^(١) نظير لهذه المسألة ومسقط للشبهة فيها .

انا كنا نقول : ان المقتضي لصحة الفعل هو كون القادر قادراً ، ونحن نعلم أن أكثر أفعالنا يقف صحتها منا على وجود آلات وجوارح ، ومن^(٢) لم يتكامل صفاتها لم يصح الفعل منا ، وان كان أحداً قادراً . ألا ترى أن البطش لا يتم منا الا بجوارح ، والكتابة والنساجة لا يصحان الا بآلات مخصوصة .

وليس يحتاج القديم تعالى في صحة الافعال منه الى أكثر من كونه قادراً فقد خالفناه في الشرط وان وافقناه في المقتضي ، لما خالفناه في الوجه المقتضي للشرط فينا ، وهو كون أحداً قادراً بقدرة ، لان كونه قادراً على هذا الوجه هو السبب في حاجته في كثير الافعال الى الجوارح والالات . ولما كان القديم تعالى قادراً بنفسه لا بقدرة ، استغنى عن الات والجوارح ، كما استغنى في كونه مدركاً عن الحواس وصحتها .

فبان بهذه الجملة الجواب عن جميع ما تضمنه هذه المسألة ، وانا لا نقول على الاطلاق أن صحة الحواس وانتفاء الافات عنها شرط في كون المدرك مدركاً كما لا نقول على الاطلاق بأن ذلك ليس بشرط .

بل نقول : انه شرط فيما كان حياً بحياة ، للعلة التي ذكرناها وأوضحناها

(١) الظاهر زيادة « هما هو » ولعل المراد أن المقتضي والمقتضى متحدان وأنهما

غير غريبين .

(٢) ظ : ومتى .

وليس بشرط فيمن لم يكن بهذه الصفة ، واختلاف المشروط على ما بيناه جائز بحسب الاختلاف في مقتضيها ومستدعيها ، وهذا واضح .
وهذا الكلام قد استقصيناه وأشبعناه في كتابنا المعروف بـ «المختصر»^(١)
والكتاب المعروف بـ «الذخيرة» وانتهينا فيه الى أبعد مراميهِ وآخر أرقامهِ .
وفي هذه الجملة المذكورة هاهنا كفاية .

المسألة الثانية

[الاستدلال بالشاهد على الغائب]

في الاستدلال بالشاهد على الغائب قالوا : ماتريدون بقولكم ان الحي الذي لا آفة به ، أو يستحيل عليه الافات ، يجب أن يدرك المدرك اذا حضره؟
فان قلتم : نريد بذكر الافة فساد الالات والحواس .
قيل لكم : أفتعدون فقد الحواس من الافات أم لا ؟
فان قلتم : لا .
قيل لكم : كيف يكون فسادها آفة مانعة من الرؤية ، ولا يكون عدمها مانعاً من ذلك ، ان جاز ذلك فجوزوا أن يدرك الواحد منا مع فقد الحاسة .
وهذا يكشف عن فساد هذا الترتيب ، اذ يشترطون في المشاهد شيئاً ليس هو في الغائب وكان يجب لانتفاء هذا [في] الغائب ، ألا تتوصلوا الى اثبات هذه الصفة فيه بشرط ليس فيه ، بل في الشاهد دونه تعالى .

الجواب :

نفرض السؤال انا اذا قررنا بأن عدم الحاسة آكد من فسادها في انتفاء الادراك وارتفاعه.

قيل لنا : فيجب أن يكون القديم تعالى غير مدرك ، لانه لاحاسة له .
والجواب عن هذا : ان فقد الحاسة انما كان مخلا بالادراك فيمن كان يحتاج الى الحواس في الادراك كالواحد منا . وأما من لا يحتاج الى الحواس في الادراك كالقديم تعالى ، فلا يجب أن يكون فقد الحواس فيه مخلا بكونه مدركاً .

ألا ترى أن فساد الجوارح والالات في الواحد منا يخل بكثير من أفعاله التي نحتاج فيها الى تلك الجوارح والالات ، ولما كان فساد الالة أو الجارحة في أحدنا مخلا بفعله ، كان فقد الجارحة أو الحاسة آكد وأبلغ في الاخلال بصحة ذلك الفعل .

وقد علمنا أن القديم تعالى لا جارحة له ولا آلة ، ولا يجب لذلك أن يتعذر الفعل عليه ، لان وجود الالة والحاسة ، أو صحتهما انما كانا شرطاً في القادر بقدره دون القادر لنفسه ، وهذا مما تقدم بيانه في المسألة الاولى .

فأما ذكر الشاهد والغائب فهو في غير موضعه ، لانا لانوجب في الغائب كل مانوجه في الشاهد ، الا اذا اشتركا في العلة والموجب أو المقتضي . فأما على غير ذلك ، فلانلحق الغائب بالشاهد . ألا ترى أن أحدنا لا يكون فاعلا الا بعد أن يكون جسماً مؤلفاً من جواهر مركباً وبعد أن يكون له رأس .

وكلنا ثبت أن القديم تعالى يكون فاعلا وان لم يكن بهذه الصفات، فقد خالفنا بين الشاهد والغائب ، لما اختلفت الاسباب والعلل . ولما لم يكن

أحدنا مفتقراً في كونه فاعلاً إلا إلى كونه جسماً مؤلفاً ، لم يجب أن نثبت كل فاعل بهذه الصفة. ولما كان أحدنا مفتقراً في كونه فاعلاً إلى كونه قادراً ، أثبتنا [أن يكون] كل فاعل في غائب وشاهد قادراً .
وهذا أيضاً مما بيناه وشرحناه في الكتابين المتقدم ذكرهما .

المسألة الثالثة

[كونه تعالى مريداً]

في نفي كونه تعالى مريداً ، قالوا : ليس يمتنع أن يكون الشرط في اقتضاء صفة الحي منا كونه مريداً هو كونه جسماً يصح عليه المسرة ، لأن في ارادة ما يدعو إليه الداعي ما يقتضي المسرة .
ولذلك قلتم : ان تقديم الارادة يقتضي تعجيل المسرة ، فلا يمتنع أن تكون الارادة المقارنة للفعل ان صح أنها تقارن أن تقتضي زيادة المسرة ، لأن الشيء لا يجوز أن يكون في تعجيله تعجيل المسرة ، وليس فيه نفسه مسرة ، ولأن ما لا مسرة فيه لا يتعجل^(١) المسرة بتعجيله .

واذا لم يؤمن ذلك لم يكن لكم طريق يقطع به على اثبات صفة المريد وليس يجب أن يعرف العلة التي بها وقعت صحة الارادة على كون المريد جسماً كما لا يجب أن يعلم ما لاجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضي كونه عالمياً .

الجواب :

أول مانقله في هذه المسألة : اننا لانطلق القول بأن كون الحي مناسياً

(١) ظ : لا تتعجل .

مقتضى لكونه مدركاً ومريداً ، لان ذلك يقتضي لكونه مؤثراً فيه ، كما نقوله في اقتضاء كونه حياً لكونه مدركاً . وانما الصحيح أن نقول : كون الحي منا حياً يصح كونه مريداً وكارهاً ، والصحيح غير الاقتضاء .

فان قيل : فما المقتضي لكونه مريداً .

قلنا : ورود الارادة بحيث يختص به غاية الاختصاص ، اما أن يكون في قلبه كالواحد منا أو لافي محل ، كالقديم تعالى .

الا أن للسائل أن يقول : ما أنكرتم أن يكون الشرط في الصحيح الذي ذكرتموه كونه جسماً يصح عليه المسرة ؟

والجواب : أنه لانسبة بين كون الحي مريداً وبين كونه جسماً يصح عليه المسرة ، ولاتعلق لذلك بعضه ببعض ، فكيف شرط في الصفة بما لاوجه لاشتراطه ولاجهة معقولة لتعلق تلك الصفة به ؟ ولما اشترطنا في كون أحدنا مدركاً صحة حواسه ، ولم نشترط في كل مدرك ، أحلنا على وجه معقول يختص بناقد تقدم بيانه .

فأما المسرة وهي السرور ، والسرور هو اعتقاد منفعة تصل الى السرور ، أو اندفاع ضرر عنه . ولهذا أحلنا أن يكون تعالى مسروراً من حيث لايجوز عليه المنافع ولاالمضار ، وليس في ارادة مايدعو اليه الداعي نفسها منفعة . وهذا غلط ، لان المنفعة لاتكون الامدركة ، وما لايدرك لايصح أن يكون نفعاً ، والارادة غير مدركة .

أو نقول : ان الارادة لاتتعلق الا بما فيه نفع للمريد . وهذا باطل ، لان المريد قد يريد ما يضره وما ينفعه وما ليس بضرر ولانفع .

ألا ترى أنه قد يريد ما يعتقد أنه ينفعه ، وهو على الحقيقة ضار له ، وقد يلجأ الى فعل ما عليه فيه مضرة فيريده ، لان الملجئ الى الفعل يلجئ الى

ارادته ، والملجىء مريد لما يفعله .

الأتري أن أحدنا اذا الجيء هرباً من السبع الى العدو على الشوك والخسك فهو مريد لذلك العدو وان كان مضراً به .

ومن قال : ان كون الحي منا مريداً مشروط بكونه جسماً ، ومنع من كونه تعالى قادراً من حيث لم يكن جسماً ، فاذا وقعت المحاسبة على أنه لاتعلق لكونه قادراً بكونه جسماً ، ولاناسبة ، نقل ذلك الى كونه مريداً .

والذي يوضح ما ذكرنا أن كون أحدنا مشتتياً لما كان لا يصح الاعلى من يجوز عليه الانتفاع ، لان الشهوة لاتتعلق الا بالمنافع ، لم يجعل كون الحي حياً مطلقاً مصححاً لكونه مشتتياً ، بل قلنا ان كونه حياً بحياة هو المصحح لكونه مشتتياً ، ولم نقل مثل ذلك في تصحيح كون الحي لكونه قادراً عالماً ، من حيث لم نجد فيه ما وجدناه في كونه مشتتياً .

فكذلك القول في كون الحي مريداً ، أن المصحح له هو كونه حياً مطلقاً دون كونه جسماً ، كما قلنا في كونه قادراً عالماً .

والذي اعتمده القوم في منع تقدم ارادة القديم تعالى على فعله غريباً^(١) تضمنه السؤال من تعجيل المسرة ، بل قالوا : ان تقدم الارادة فينا يقتضي توطيئ النفس وتخفيف الكلفة في الفعل المراد . وهذا الوجه لا يليق به تعالى ، فلا وجه لتقديم ارادته .

فأما ما ختمت به المسألة من أنه لا يجب أن يعرف ما لاجله وقعت صحة الارادة على كون المريد جسماً ، كما لا يجب أن يعلم ما لاجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضي كونه عالماً .

فغير صحيح ، لان كون الحي منا حياً اذا كان مصححاً لصفات كثيرة ، منها

(١) ظ : غير ما تضمنه .

كونه قادراً وعالماً ومريداً وناظراً ومشتهياً ومنفعاً ومستضرراً ، أو وجدنا^(١) بعض هذه الصفات يصححها كونه حياً بغير شرط وباقرار^(٢) ومنفعاً ومستضرراً ، لان الشرط في ذلك يرجع الى ما يقتضي كونه جسماً .

فأما كونه ناظراً ، فالشرط في تصحيحها^(٣) لا يكون عالماً بالمنظور فيه . ولهذا استحال أن يكون القديم تعالى ناظراً لوجوب [كونه] عالماً لنفسه بكل المعلومات . وألحقنا صحة كونه مريداً بكونه قادراً وعالماً ، وأن المصحح لهذه الصفة كونه حياً بالاطلاق .

فان ادعى مدع أن الشرط فيه كونه جسماً ، كما قلنا في الشهوة والمنفعة لم يكن لنا بدمن أن نقول لهذا المدعي من عود هذه الصفة الي الجسمية ، واقتضاء صفته تعالى الذاتية لكونه عالماً لا يشبه ما نحن فيه ، لانا ما عللنا اقتضا كوننا عالمين وقادرين بمصحح هو الحياة ، وانما عللنا لما شرطنا في المصحح الذي هو كوننا أحياء ما لم نشترطه في آخر ، ومثل ذلك لا بد من بيان وجهه .

المسألة الرابعة

[مسائل تتعلق بالارادة]

واعترضوا قولنا ليس يخلو ما خلقه الله تعالى في الانسان من العقل والسهو والقبیح ونفور النفوس من الحسن ، مع أنه سبحانه لم يلجأه ولأعياء من أن يكون تعالى فعل ذلك لغرض [أولغيره] والثاني عبث ، فيجب الاول ، ولاغرض

(١) ظ : ووجدنا .

(٢) ظ : وبعضها كونه حياً بشرط ككونه قادراً ومنفعاً الخ .

(٣) ظ : تصحيحه أن يكون عالماً .

في ذلك الا أنه سبحانه أراد بذلك أن يطيع فيستحق الثواب .
فان^(١) قالوا : لم زعمتم أن الاغراض هي الارادة ، وما أنكرتم أنه تعالى فعل
ذلك لغرض ، والمعنى فيه أنه فعله للتعريض للثواب واستحققه المكلف بفعل
الطاعة .

وقالوا : فان قلتم : فعل ذلك للتعريض للثواب يفيد الارادة ، لان قول
القائل « دخلت الدار لاسلم على زيد » معناه انني قصدت السلام على زيد .
قيل لكم : ذلك لا يجب أن يفيد الارادة عندكم ، وذلك لانكم تقولون :
ان الله تعالى خلق المنافع في الدنيا لينتفع بها الحيوان ، ولم يرد انتفاعهم
اذ هو مباح ، والله تعالى لا يريد المباح في دار التكليف .

وقالوا : فان قلتم : قد أراد المنافع ، فلهذا ساغ لنا أن نقول ما قلناه .
قيل لكم : انما أردنا أن نبين لكم أن قولنا لكذا لا يفيد الارادة لما دخلت
عليه اللام لامحالة . وقد بان ذلك في قولكم أراد خلق المنافع لينتفع بها .
قالوا أيضاً : ان الله عز وجل انما يؤلم الاطفال للمصلحة وللغرض ، لانه لو
أولمهم للمصلحة فقط كان قبيحاً ، ومع ذلك لم يرد العوض في ذلك الوقت ،
ولا يجوز أن يريد من المكلف في ذلك الوقت فعل ما [فيه] الالم لمصلحة
فيه ، وانما أراد ذلك عند نصب الدلالة العقلية والسمعية ، فقد بان أن لفظة اللام
لاتفيد ارادة ما دخلت عليه لامحالة .

قالوا : ثم يقال لكم : ما تريدون بقولكم خلقنا والشهوات فينا لغرض .
فان قلتم : نريد أنه أراد بذلك فعل الثواب .

قيل : ليس من قولكم ، لان الارادة عندكم غير متقدمة للمراد .

وان قلتم : نريد بذلك أنه تعالى خلقنا لنستحق الثواب .

قيل : أفليس قد دخلت لفظة اللام ما ليس بمراد ، لان الاستحقاق ليس بفعل فيراد .

قالوا : وان قلتم : خلقنا وأراد بخلقنا فعل الارادة .

قيل^(١) : الارادة للطاعة متقدمة على هذا الوقت ، لانه انما أراد منا الطاعة حين أمرنا . ولو كان عزوجل قد أراد منا الان الطاعة ، لكان قد أراد الطاعة لنستحق للثواب ، ولان ارادته حسنة ، والا لم يحسن الارادة للطاعة ، وفي ذلك دخول لفظة اللام على ما لم يرد .

وقالوا : فان قلتم لنا : ماتريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين لنستحق الثواب أولنفعل الطاعة .

قلنا : نريد بذلك ، الداعي ، لان قول القائل : دخلت الدار لاسلم على زيد . هو الذي دعاني الى ذلك ، اما بأن اعتقد حسنه ، أو أن فيه منفعة ، أو دفع مضرة يبين ذلك . أما لو تصورنا أن لنا في السلام على زيد فائدة ودعانا ذلك الى دخول الدار والى السلام عليه ، فدخلنا وسلمنا ونحن ممنوعون من الارادة ، لكننا قد دخلنا الدار للسلام على زيد .

وقالوا : فان قلتم : كيف يكون استحقاقنا للثواب داعياً الى خلقنا على معنى أن العلم به وتحسين لتأتيينا على الطاعة وعظيم المنفعة فيه ينهوا الى خلقنا وخلق ما لا يتم الطاعة الى يوم الاستحقاق عليها الا معه ، فيكون خالفاً لنا لسذلك ، كما تقولون أنه يكون خالفاً لنا ومريداً لخلقنا لذلك .

ولو أن فرضنا أن الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين ، وكان الداعي الى ذلك ما ذكرناه من غير ارادة لما كان خلقه اباناً عبثاً لا لغرض ، فكيف يكون ذلك عبثاً ولداعي الحسن فعله .

الجواب :

اعلم أنني لما تصفحت هذه المسائل المتوالية المتعلقة بالارادة المبينة على نفي كونه تعالى مريداً ، لم أجد فيها حجة ، مع قوله (أدام الله عزه) أن الذين تعلقوا بها لو أثارها دور وستقف. وحرص على الكلام فيما يتعلق بالارادة ونفيها عن الله تعالى وإثباتها .

وقد كان يجب فيمن كان مشعوباً بشيء أن يعرف ما قد قيل فيه من الحجج والطرق ، ويفهم الأغراض فيها ، ولا يذهب عنها جانباً ، وإن كانت له شبهة في الحق كانت قوية، ولم أجود هذه المسائل المتعلقة بالارادة .

الا أنني قد أجب في الكتب عنه ، وزاده أصحابنا على نفوسهم ^(١) عند الكلام في الارادة ، أو ما هو مبني على مالا نذهب اليه ولا نقول به ولا يقتضيه أصولنا ، فكأن المتعرض ظن من مذاهبنا غير صحيح ، فاعترض عليه ما ليس بصحيح .

وقد بينا في الكتاب « المخلص » ^(٢) خاصة الكلام في أنه تعالى مريد مشروحاً مستقصى، وزدنا على أنفسنا من الزيادات ما لا يهتدي اليه المخالفون ، وأجبنا عنه باليمن ^(٣) الواضح. وذكرنا أيضاً في الكتاب المعروف بـ«الذخيرة» طرفاً من ذلك قوياً .

وإذا كان الغرض في هذه نفي كونه تعالى مريداً ، فيجب أن يقدم الأدلة على ذلك ويوضحها وشيخها ذي ^(٤) الاصل الذي عليه المعمول، ومع تمهده

(١) في الهامش: تقويتهم .

(٢) الصحيح: الملخص .

(٣) ظ: بالبيان .

(٤) كذا في الاصل .

يسهل حل كل شبهة ودفع كل اعتراض .

واعلم أن كل من خالفنا في كونه تعالى مريداً على ضربين ، فمنهم من ينفي حال المريد عنه [أو عنه]^(١) تعالى، ويدعي أن الحال التي يشير إليها يكون المريد مريداً لبيت^(٢) حالا زائدة على الاحوال المعقولة لنا، من كوننا عالمين أوطانين أو معتقدين .

ومنهم من يثبت هذه الحال زائدة على أحوالنا المعقولة، ويبقى كونه تعالى مريداً لشيء محضة، ويدعي استحالة فيه تعالى دءننا . وهو أبو القاسم البلخي ومن وافقه .

والذي يدل على أن حال المريد متميزة من أحوال الحي أن أحدنا يجد نفسه عند قصده الى الامر وعزمه عليه على صفة متجددة لم يكن من قبل عليها ويعلم ذلك من نفسه ضرورة .

ولهذا قلنا في الكتب: ان حال المريد معلومة ضرورة، وانما الشك واقع في تمييزها من باقي أحوال الحي . وما العلم بكونه مريداً في التجلي والوضوح الا كالعلم بأنه مدرك ومعتقد، فلا سبيل الى رفع ما لم يعلم من هذه الحال . وانما الكلام على المخالف في تمييزها من سائر أحوال الحي .

ولا شبهة في تمييز هذه الحال التي أشرنا إليها من كونه حياً وقادراً ومدركاً، ما أشبه ذلك من الاحوال . وانما الشبهة في تمييزها من الدواعي التي هي العلم والاعتقاد والظن .

والذي يدل على تمييز هذه الحال من الدواعي أن أحدنا قد يكون عالماً بحسن الفعل وكونه احساناً وانعاماً، ومع ذلك فلا يجد نفسه على هذه [الحال]

(١) كذا في النسخة والظاهر زيادتها .

(٢) ظ: است .

التي أشرنا إليها، وقد يتجدد كونه على الحال التي سمينا من كان عليها بأنه يريد وان كان علمه بكون الفعل احساناً^(١) ومتقدماً غير متجدد، وذلك القول في قضاء الدين داع الى فعله .

وقد يتقدم كونه عالمًا بهذه الصفة الداعية الى الفعل وان لم يكن مريدًا، بل ربما كان كارهاً . ومما يبين انفصال هذه الصفة من الداعي متقدم^(٢) لهذه الصفة .

ألا ترى أن علم أحدنا بأن الطعام يشبعه وهو جائع داع له الى الاكل ، فاذا علم ذلك أراد الاكل ثم فعله، فالداعي متقدم للارادة، وهي تالية له ومطابقة كما أن انفعال تال للارادة .

وأجود ما قيل في هذا الموضع مما لم يخطر ببال المخالفين لنا في هذه المسألة، وانما هو شيء زدناه على نفوسنا وأجبنا عنه، أن يقال: ما أنكرتم أن يكون الحال التي أشرتـم إليها وسميتـموها بأنها حال المريد هي راجعة الى الدواعي، الى^(٣) أنه ليس كل داع يؤثرها^(٤) ويحصل معه، بل يجعل هذه الحال هي الصالحة عند قوة الدواعي وبلوغها الى الحد الذي لا بد معه من وقوع الفعل عقيبها ، فلا يمكنكم أن تقولان^(٥) : انه قد يكون كذلك ولا يفعل الفعل ، لانكم تذهبون الى أن الفعل يجب عند هذه الحال .

والذي يحل هذه الشبهة : انا قد علمنا ان أموراً متغايرة قد تتساوى في

(١) لعل الواو زائدة .

(٢) ظ: المتقدم .

(٣) ظ: الا .

(٤) ظ: يؤثر في الفعل .

(٥) ظ: تقولوا .

بلوغ الغرض الذي قد انتهت الدواعي اليه في القوة الى الحد الذي لا بد من الفعل معه ، ومع هذه الحال فانه لا يجد نفسه على الحال التي أشرنا اليها الا مع أحدها ، والكل متساوي في تعلق الدواعي ، لوجب ^(١) أن يجد هذه الحال مع الامور المتغايرة .

فلما اختلفت هذه الحال مع عموم متعلق الدواعي ، علمنا أنها متميزة من أحوال الدواعي . ألا ترى أن أحداً اذا دعاه الجوع الشديد الى الاكل ومن ^(٢) قويت دواعيه اليه على وجه لا بد معه من وقوع الاكل معه ، قديكون بين يديه رغبان كثيرة قربها من يده قرب واحد وصفاتها في أنفسها واحدة ، فقصد الى أحد دون باقيها ، ويجد نفسه على كل حال مريداً مع بعضها دون سائرهما ، وان كانت الدواعي القوية فتتعلق بالجميع تعلقاً واحداً . فلورجعت حال الارادة الى حال الدواعي ، لكان يجد نفسه قاصداً الى الجميع ومريداً لاكل [الجميع] ، كما أنه يجد نفسه عالماً بأن كل رغي يسد جوعته ويزول مضرته وهذا واضح .

على أن قوة الدواعي انما هي كيفية الحال التي يجب عنها ، والكيفية وان اختلفت فغير مقتضية لاختلاف الجنس والنوع . وأحدنا اذا تجدد كونه قاصداً الى الشيء ومريداً له بعد تقدم دواعيه اليه ، يجد نفسه على جنس لم يكن عليه من قبل . ويفرق بين ما يجد نفسه عليه اذا قويت دواعيه بعد ضعف وزادت بعد تقدم بقضائها ^(٣) ، والواحد منا يجد نفسه اذا أدرك بعد أن لم يكن مدركاً أنه على جنس صفة لم يكن له من قبل .

(١) خ ل: يوجب .

(٢) الظاهر زيادة « من » .

(٣) ظ: نقصانها .

فلو جاز أن يجعل هذه الصفة كيفية للآخرى ، جاز ذلك في الادراك وفي سائر الصفات ، وان يؤد ما يجده الى الكيفيات دون جنس الصفات ، وهذا يفضي الى الجهل ، واذا صح أن حال المريد منفصلة من سائر أحواله ، بطل قول من نفي هذه الحال فينا وفيه تعالى .

فأما البلخي فطريق الرد عليه أن نقول له : قد وافقنا على اثبات حال المريد لنا وتمييزها من باقي أحواله . واذا كان المصحح لهذه الصفة كونه حياً ، كما أن المصحح لكونه قادراً عالمياً كونه حياً ، وجب أن يصح كونه تعالى مريداً ، كما صح كونه قادراً عالمياً . وقد دللنا في جواب المسألة الاولى والثانية والثالثة من هذه المسائل على أن المصحح ما ذكرناه دون ما يرجع الى جسميته والى الحواس .

وأما قول البلخي في بعض كلامه : ان المريد هو القاصد بعينه الى أحد الضدين اللذين خطرا بباله . فتعلل منه بالمحال ، لان المريد هو القاصد كما قال ، الا أن ذكر القلب والخطور لامعنى له ، لان الواحد منا وان كان ذا قلب محله ارادته ، فليس يجب في كل مريد أن يكون كذلك .

واذا عارض البلخي معارض فقال له : لا يصح أن يكون القديم تعالى عالماً لان العالم منا هو الذي يعتقد بقلبه ما علمه .

أي شيء ، ليت شعري كان يقول له ؟ وهل يقيد^(١) ذلك الا بما أفسدنا كلامه ؟

والذي يدل من بعد هذه الجملة على أنه تعالى مريد وجوه :

أولها : انا قد علمنا أن من حق العالم بما يفعله اذا فعله لغرض يخصه ، وكان محلاً بينه وبين فعل الارادة في قلبه أن يكون مريداً له ، لان [ما] يدعو

الى الفعل يدعوالى ارادته . فقد ثبت أنه تعالى فعل العالم بغرض يخص العالم بداعيء الى الخلق العالم يدعوه الى فعل ارادة خلقه ، والمنع من الارادة يستحيل عليه تعالى ، فلا بد من كونه مريداً لخلق العالم .

وانما شرطنا الشرطين اللذين ذكرناهما ، لان الارادة يفعلها أحدنا وان لم يردھا بارادة أخرى ، من حيث أن الداعي اليها هو الداعي الى المراد ، ولا ينفرد بداع يخصصها .

ألا ترى أن من دعى الداعي الى الاكل ، فانه يفعل ارادة للاكل وان كان لا يريد هذه الارادة ، لان داعي الاكل هو داع فيها داعي يخصصها ومن أشرف على الجنة وأعجزه الله تعالى من أفعال القلوب ، أو فعل فيه ارادة ضرورية لدخول النار لا يقع منه الادخول الجنة وان لم يكن مريداً لدخولها ، لانه ممنوع من هذه الارادة .

وثانيها : أنه قد ثبت كونه تعالى مخبراً وآمراً ومخاطباً ، والكلام لا يقع على هذه الوجوه لوجوده ، ولا حدوثه ولا جنسه ولا سائر أحواله ، فلا بد من أن يكون على هذه الصفة التي يجوز أن يكون عليها تارة ، ولا يكون أخرى لامر من الامور .

وقد بينا أن صفاته كلها لا تؤثر في ذلك ولا صفات فاعله من كونه حياً ومدركاً وعالماً وقادراً ومشتهياً وناظراً ، لان المعلوم الواضح أن هذه الصفات لا تؤثر في وقوع الخطاب على تلك الوجوه ، فيعلم لامحالة أن المؤثر هو كونه مريداً . وهذه الدلالة مستقصاة في الكتاب «الملخص» ومنتهى فيه الى غايتها .

وثالثها : انه تعالى قد خلف فينا الشهوات المتعلقة بالقبائح ، وتقرأ على المحسنات ، وممكننا من فعل كل ما تشتهيه ، ولم يعيننا^(١) بالحسن عن القبيح

(١) ظ : ولم يمنعا .

لايجوز أن يكون فعل ذلك لغير غرض لانه عبث، ولا لغرض هو الاغراء بالقبيح لقبح ذلك ، فلم يبق الا أن يكون الغرض فيه التعريض فيه للثواب، بأن يفعل الواجب ويمتنع من القبيح، فلا بد من كونه مريداً لهذا الوجه دون غيره، والالم يتخصص ما فعله لهذا الغرض دون غيره مع احتماله للكل .

ورابعها : أنه تعالى لو لم يقصد بإيلاء أهل النار والعقاب المستحق ، لكان ظالماً .

وكذلك ما فعله بأهل الجنة من الثواب لا بد أن يقصد به فعل المستحق عليه منه ، لانه لا يكون مختصاً بهذه الوجه^(١) مع احتماله لغيره الا بمخصص. وما يرد على هذين الدليلين الاخيرين ويعترض به عليهما يأتي في الكلام على ما جري في أثناء المسائل الواردة . ونعود الى تصفح ما في المسألة :

أما الالتزام لنا أن يكون خلقه لنا لينفعنا بالثواب لا يقتضي الارادة ، بل يكفي فيه الداعي الى ذلك . فهو غير صحيح ، لانا قبل كل شيء لانقول ان خلقه تعالى لنا لينفعنا ، انما كان بهذه الصفة لاجل أنه تعالى يريد منا الطاعة التي نستحق بها الثواب ، لانه تعالى في ابتداء خلقه للمكلف وقبل أن يكمل ، قد خلقه لهذا الوجه ، وهو في تلك الحال ما كلفه للطاعة ولا أرادها منه ، فلا بد من أمر يقتضي توجه هذا الخلق الى هذه الجهة التي عيناها من بين سائر الجهات التي يحتمل الخلق له يكون مخلوقاً لها، وليس ذلك الارادته تعالى كونه خلقاً لهذا الوجه دون ما عداه من الوجوه .

لان الارادة عندنا تتعلق بالمرادات على وجوه مختلفة ، وليست خارجة^(٢) في التعلق بمجرى القدرة، بل تجري مجرى الاعتقادات . ولهذا تختلف الارادتان

(١) ط : بهذا الوجه .

(٢) ظ : جارية .

ومتعلقة هما واحد اذا اختلف وجهها تغايرهما .

وقد اختلف هاهنا كلام الشيوخ : فقال قوم: يجب أن يريد احداث الخلق بارادة مفردة، ثم يريد بارادة أخرى احداثه لينتفع. وقال آخرون وهو الصحيح: انه يكفي ارادة واحدة لاحداثه على هذا الوجه .

ومن الذي قال : ان الاغراض هي الارادات حتى مكلف ومسألة الرد لذلك ، ثم لو سلم لهم وان كان غير صحيح ، وأن الداعي والاغراض كافية في كون الفعل واقعاً لها ، ليس^(١) قد بينا في كلامنا أن الداعي الى الفعل داع الى فعل الارادة له ، وأنه لايجوز أن يفعل أحدنا فعلاً لغرض يخصه . وهو غير ممنوع من الارادة الاويفعل ارادة له ، وأن ذلك معلوم ضرورة .

فيجب على كل حال أن يكون تعالى مريداً لما فعله من خلقنا الذي غرضه فيه أن ينفعنا بالثواب في حال خلقه لنا ، وقبل تكليفنا الطاعة التي نستحق بها الثواب .

وقدمضى في خلال هذه المسألة من المسائل لانه^(٢) عكس القضية ، وقال: ارادة الطاعة متقدمة لهذا الوقت. وفي هذا عكس ، فان ارادته تعالى منا الطاعة انما هي تحصل بوقت أمره تعالى لنا به وتكليفنا اياها ، وهذا متأخر لامحالة عن الخلق ، بل متأخر عن حال اكمال العقل المتأخر عن زمان الاحداث والخلق .

وما مضى في أثناء المسألة من أنه تعالى خلق الحيوان الذي ليس بمكلف لينفعهم^(٣) بالفضل والغرض وان كان تعالى ما أراد انتفاعهم ، صحيح ، وله

(١) ظ : أليس .

(٢) ظ : أنه .

(٣) ظ : لينفعه ، وكذا انتفاعه .

أمثلة ظاهرة لاتحصى قد أوردناها في كتابنا .

منها أن أحدنا يضع الماء على الطريق ، لينتفع به المارة في ذلك الطريق وانما يكون وضعه للماء متوجهاً الى جهة انتفاع الناس به بالارادة المتناولة له على هذا الوجه . ولايجوز أن يكون المؤثر في ارادته بشرب^(١) المارة في الطريق له ، لانه لايريد ذلك ، وان كان وضعه للماء متوجهاً الى هذا الوجه دون غيره .

وقد يبحث أحدنا مائدة لياكل هو وغيره من الناس عليها الطعام، ولايجب أن يكون في حال بحثه لها مريداً من نفسه ومن غيره الاكل ، وانما توجه بحثها الى هذه الجهة دون غيره بالارادة المتناولة لتجارتها لهذا الوجه .

وكذلك قد يخطط قيمصه ليلبسه ولا يكون في حال خياطته مريداً لنفسه، ولو كان كذلك لوجد نفسه مريداً في الحال لللبس .

وكذلك قد يغرس نخلة أو شجرة وهو يماله من ثمرتها ، وهو في حال الغرس لايريد أكله منها ولاأكل غيره أيضاً ، وانما كان الاغراس لهذا الوجه للارادة المتناولة له على هذا الوجه .

فأما مامضى في المسألة من أن الله تعالى يؤلم الاطفال للمصلحة والغرض الى قوله : - فقد بان أن لفظة اللام لاتفيد ارادة مادخلت عليه ، فلاشبهة في أن الغرض بالفعل الذي قصد به اليه لايجب تعلق الارادة بذلك الغرض . فكيف ظن علينا أنا نذهب الى ذلك حتى وقع التشاغل بالكلام عليه، وقد قلنا ان الغرض اذا كان هو الداعي الى الفعل ، فلا بد من ارادة يتناول الفعل عند حدوثه ، حتى يكون لها مفعولا لهذا الوجه ومتوجهاً غيره .

وقد بينا في كتاب « الذخيرة » وغيره أن الله تعالى لايفعل الا لام بالاطفال

للعوض ، وان كان الغرض لابد منه . وانما الغرض في فعل الالام بهم المصلحة
ثم الغرض ، ليخرج من كونه ظلماً . وقد بينا مرادنا بقولنا «خلقنا وخلق الشهوات
فيها لغرض » فلامعنى لتقسيم علينا غير صحيح وللأمة على ماذهب اليه .
فأما مامضى في المسألة من قول السائل : فما تريدون أنتم بقولكم ان الله
تعالى خلقنا على صفة المكلفين لنستحق الثواب - الى آخر الكلام . فالجواب
عنه قد مضى .

ولاشبهة في أن علمه بانتفاعنا بالتعريض للثواب والانتفاع به داع له تعالى
الى خلقنا . الا أنا قد بينا أن ذلك ان كان هذا الداعي ، فلا بد من ارادة يكون
بها هذا الفعل الذي هو الاحداث متوجهاً الى هذا الوجه . وبيننا أن مادعى الى
الفعل يدعو الى فعل ارادته ، فانه لايجوز أن يكون من ليس ممنوع^(١) من الارادة
بفعل الفاعل للداعي من غير أن يريد ، وأن ذلك معلوم ضرورة .

ولاشبهة في أنه لو خلقنا وداعيه الى خلقنا انتفاعنا بالثواب ، وقدرنا أنه
لا ارادة له تتناول خلقنا ، لم يكن خلقه ايانا عبثاً ، لان العبث مالاغرض فيه .
ولكن قد بينا أنه من المحال أن يدعو الداعي الى خلقنا لهذا الغرض
وهو لا يريد خلقنا ، اذا لم يكن ممنوعاً من الارادة ، الا أنه لايجوز أن يقال
في ممنوع من الارادة اذا فعل فعلاً دعاه اليه داع أنه فعله لهذا ، لان هذا
القول يقتضي أن يفعله توجهاً نحو ذلك الداعي ، وهذا لا يكون الا بالارادة على
ما تقدم بيانه .

ثم يقال للمعترض بهذه الاعتراضات : كيف يكون خلق الله تعالى لنا ؟
لينفعنا انما أثر فيه داعيه ، وهو علمه بكون انتفاعنا احساناً البتة وانعاماً علينا ،

(١) ظ : ممنوعاً من الارادة يفعل الفعل للداعي - الخ .

وصار خالفاً لهذا الداعي من غير ارادة لصاحب ^(١) الخلق ويؤثر فيه . وكيف يجوز أن يؤثر في فعل الحادث ؟ حتى يجعله على بعض الوجوه أمر متقدم بل قديم ، لان الله تعالى عالم فيما لم يزل بحسن الاحسان . واذا كان هذا الداعي هو المؤثر في أن خلقنا انما هو الاحسان فقد أثر الامر المتقدم في حال متجددة وهذا محال .

ثم يلزم على هذا أن او خلقنا الله تعالى وأراد مضرتنا ، أن يكون خالفاً لنا للانتفاع بالثواب ، لان الداعي اذا كان هو المؤثر في وقوع الفعل على الوجه الذي وقع عليه ولا يحتاج الى ارادة ، فلا فرق بين انتفائها ووجودها غير مطابقة للداعي.

ويلزم على هذا أن يكون لاحدنا اذا كان عالماً بحسن الاحسان الى زيد - وهو داع قوي الى نفعه والاحسان اليه - أن يكون متى أعطاه درهماً ولم يقصد لهذه العطية الى الاحسان ، أن يكون محسناً اليه ، لان داعي الاحسان حاصل ، وهو المؤثر على مآظنه مخالفونا .

ويلزم أيضاً أن لو قصد باعطائه الدرهم غير وجه الاحسان من باقي الوجوه وهي كثيرة ، أن يكون محسناً بذلك ، لان داعي الاحسان وهو المؤثر ثابت وهذا حد لا يبلغه محصل .

فان قيل : فهو لا يعطيه الدرهم على وجه غير الاحسان الابداع له اليه وهو المؤثر في عطيته .

قلنا : اذا كان هناك داعيان مختلفان ، فلم صارت هذه العطية المؤثر فيها أحدهما دون الآخر ، وكل الدواعيين ^(٢) مؤثر على هذا القول ، كان في وقوع الفعل على وجه دون آخر.

(١) ظ : تصاحب الخلق وتؤثر فيه .

(٢) ظ : الداعيين .

المسألة الخامسة

[كيفية تعلق العقاب بالكفار في الآخرة]

واعترضوا قولنا أنه تعالى لو لم يرد بإيلاف الكافرين في الآخرة ما يستحقونه من العقاب ، ما انفصل ذلك من الظلم ، وذلك لا يجوز .

فان قالوا : لم زعمتم أن ذلك لا ينفصل من الظلم الا بالارادة ، وما أنكرتم أن ينفصل منه ؟ اذ قوله لعلمه باستحقاقه له ، فدعاه ذلك الى فعله ، كما أن هذا الداعي هو الذي فعل الارادة عندهم لعقابهم ، واذا كان هو الداعي الى الارادة فهو الداعي الى المراد ، اذ كان الداعي الى أحدهما هو الداعي الى الآخر .

قالوا : ثم يقال لكم : ما تريدون بقولكم قصد بإيلافهم ما يستحقون ؟

فان قلتم : عنينا بذلك ارادة الاستحقاق .

قيل : ليس الاستحقاق بفعل فيراد .

وان قلتم : عنينا بذلك أنه أراد إيلافهم لاجل الاستحقاق .

قيل لكم : زدتم بقولكم لاجل الاستحقاق ارادة أخرى ، وليس هذا من

قولكم ، وقد بينا أن الاستحقاق لا يراد .

وان قلتم : عنينا أنه أراد إيلافهم لاجل الاستحقاق .

قيل لكم : فقد جعلتم المخصص هو كون الاستحقاق داعياً الى الارادة ،

لانه لو أراد إيلافهم فقط لم ينفصل من الظلم ، وانما ينفصل من الظلم بوقوع الارادة لاجل داعي الاستحقاق [و] في ذلك وقوع الكفاية بداعي الاستحقاق في التميز من الظلم .

قالوا : فأيتين ذلك أنه سبحانه لو أراد إيلافهم للاستحقاق لماذا ذكره لم

يفعل هذه الارادة [الا] لانه عالم بحسنها وبحسن الإيلاف لما حسنت الارادة

[له] فبان أنه لا بد من الرجوع الى هذا العلم ، فما تنكرون أن يقف حسن الايلام عليه .

قالوا ذلك الجواب عن قولكم : ان الثواب لا يتميز من التفضل الا بأن يقصد به الاستحقاق ، أو يقصد به وجه التعظيم .

قالوا : على أن قولكم يقصد به وجه التعظيم لا يغني قصد ايجاد المنافع وقصد فعل التعظيم الذي هو القول وما يجري مجراه ، ولسنا نسلم أن للمنافع وجوهاً غير مقارنة للتعظيم .

الجواب :

اعلم انا قد بينا في الكلام المتقدم المسألة بلا فصل ما يبطل هذه الشبهة المذكورة في المسألة ، لان الكلام في أنه تعالى خلق الخلق لينفعهم ، نظير الكلام في أنه تعالى أولم الكفار لما يستحقونه من العقاب .

وقد بينا أن الداعي مجردة لا يؤثر في الارادة [التي] ادعى اليها حتى يجعلها على وجه دون آخر ، وانما الارادة قد بينا أن علمه عن النفع بالثواب لا يقتضي أن يكون خلقه لالهذا الغرض ، دون ارادة لصاحب خلق الخلق .

فعلم أن علمه تعالى باستحقاق الكفار العقاب غير كاف في كون الايلام لهم في الاخرة مفعولا بهم لهذا الوجه دون الذي ذكره في هذه المسألة ، يقتضي أن يكون الله تعالى المستحق للعقاب ظلماً ، لانه اذا كان المخرج للضرر لكونه ظلماً هو علم فاعله بأن المفعول به مستحق لذلك وان لم يقصد اليه ، فلا يصح اذن أن يظلم مستحق الضرر ، وهذا يؤدي الى أن أحدنا لا يصح أن يظلم أحداً قد تقدم استحقاقه للمضار لهذه العلة التي ذكرناها .

وكان ينبغي أن يكون مستحقه الحدود في الدنيا والمضار بها ، ليصح أن

يظلمهم ظالم ، لان العلم يستحيل ظلم مستحق لضرر ، وهذا جاهل بلغ اليد .
فكان يجب أيضاً فيمن له دين على غيره ، أن لا يصح ممن عليه العطية شيئاً من
ماله على وجه الاحسان والتفضل ، لانه اذا كان عليه بوجوب الدين الذي عليه
داعياً الى فعله ، وهو كاف في كون العطية قضاء للدين ومؤثراً فيها من دون ارادة
فلا بد من وجوب ما ذكرناه . وأن ذكرنا كل ما يلزم على هذا الموضع من الشناعات
والمحالات اطالة ، وفي هذا القدر كفاية .

وقد بينا مرادنا بقولنا « أنه فعله للاستحقاق » و [ما] فسرناه أغنى عن
تفسيره بما لانذهب اليه ، لان الضرر فعل يمكن وقوعه على وجوه من جملتها
الاستحقاق ، فانما يكون مفعولاً للاستحقاق بارادة متناول فعله على هذا الوجه .
ولهذا لانقول : ان كل [ما] يفعله البهائم والاطفال ، ومن لا يصح منه
الارادة والقصد لا يكون الا بصفة الظلم ، لانه ضرر يعرى من ارادة تصرفه
الى بعض وجوه الحسن ، اما الاستحقاق أو النفع أو دفع الضرر .

والقول في الثواب وأنه لا يتميز من النضل الا بأن يقصد به وجه الاستحقاق
كالقول فيما تقدم ، لان الثواب نفع والنفع قد يقع على وجوه ، اما غير
مقصود به الى شيء ، فيكون عبثاً .

وقد يكون متفضلاً ، فكيف ينصرف الى جهة الاستحقاق دون التفضل ألا
يقصد الى ذلك ، وهب تمكنوا من أن يقولوا أنه يكون الاستحقاق به على هذا
الوجه .

فان قيل : تعري النفع من التعظيم يقتضي كونه احساناً .

قلنا قد يتعري من التعظيم ويكون عبثاً ، وقد يتعري ايصال أحدنا النفع
الى غيره من التعظيم ، فيحتمل أن يكون عبثاً أو فرضنا ، وانما بالارادة تقع
على وجه دون آخر .

ثم لو قارن المنافع التعظيم وقصد بها الى التفضيل أليس ماكان الاتفضلا وان قارنه التعظيم الذي قد جعلتم مقارنته له دلالة على أنه ثواب والتعظيم، وان كان لا يحسن مقارنة الا للمستحق فقد تقدر فعل مع المستحق ، فانه يقدر على أن يفعله كذلك وان كان منه قبيحاً .

المسألة السادسة

[تأثير الارادة في الافعال المستندة الى الدواعي]

قالوا : ولو تصورنا واقفاً بين الجنة والنار مضطراً الى ارادة دخول النار وهو عالم بما فيها من المضرّة وبما في الجنة من المنفعة لما جاز أن يدخل النار بل يدخل الجنة . وهذا يدل على أنه لا تأثير للارادة اذا لم تستند الى الداعي ، فاذا ثبت ذلك لم يحل كون الباري تعالى مريداً أزلاً ، أما مع الداعي أو يجب أن يمنع الداعي .

وهذا الاخير يقتضي أن يكتفي بالداعي في تخصيص الافعال بالاوقات ، وقد استندت الارادة اليه ان كانت ارادته غير تابعة للداعي لسم عليكم أن يوحّدونا^(١) ارادة غير تابعة للدواعي ، ومع ذلك يؤثر في تقديم الافعال وتأخيرها .

الجواب :

ان الواقف بين الجنة والنار اذا كان مضطراً الى ارادة دخول النار ، مع علمه بما فيها من المضرّة وما في الجنة من المنفعة لا يدخل النار ، على ما مضى

(١) كذا في الاصل .

في المسألة ، لان الارادة انما تؤثر في الافعال اذا استندت الى الدواعي ، ولا تؤثر اذا كانت ضرورية .

الا أنا لانقول في هذا الذي ذكرنا حاله : انه دخل الجنة لاجل علمه بما فيها من النفع الذي هو الداعي ، لان فعله الذي هو الدخول لا يصح أن يقال انه فعل لكذا الا بارادة يصاحبه . وهذا ممنوع عن الارادة .

وقد بينا أن الداعي غير كاف في وقوع الافعال على الوجوه التي تقع عليها ، فلم يبق الا أن يقال: اذا جاز أن يفعل من ذكرتم حاله الدخول بالداعي من غير ارادة ، فألاجاز في القديم مثل ذلك .

والجواب : ان الممنوع من الارادة انما اكتفى بالداعي في وقوع الفعل لانه غير متمكن من الارادة ، والا فالداعي الى دخول الجنة هو بنفسه داع الى ارادة دخول الجنة ، واذا امتنع من فعل ارادة الدخول مانع كان الداعي كافياً في وقوع الفعل .

الا أنا لانقول: وان وقع الدخول أنه فعل الداعي الذي هو النفع المعلوم حصوله في الجنة، لان هذا القول يقتضي أن الدخول فعل لهذا الوجه ، وانما يكون كذلك بالارادة بالداعي على ما بيناه ، ومن كان ممنوعاً من الارادة لا يقال انه فعل لكذا ، وقد تقدم شرح هذه النكتة وبيانها .

المسألة السابعة

[الدليل على كونه تعالى مريداً]

ومما يدل على ذلك أن كونه تعالى مريداً لا يخلو من ان يكون [يتبع] الداعي ولا يتبع الداعي ، فاذا استحال كلا الامرين استحال كونه على صفة

المريد منا .

وانما قلنا انه لايجوز أن [لا] يتبع الداعي بته، لانه لو لم يتبعه لكان مريداً لنفسه أو المعنى قدتم أولاً متعلل بوجه من الوجوه . وكل ذلك بطل بما قد ذكرتم في مواضعه .

ولو يتبع الداعي لكان اما أن يكون حصل مريداً لداع أو لالداع ، والثاني باطل ، لانه عبث ، ولان مايتبع الدواعي لايجوز أن يقع من العالم به الالداع كسائر الافعال .

ولو حصل لداع لم يخل من أن يكون الداعي راجعاً الى الفعل ، أو الى المفعول به ، أو الى الفاعل ، ولايجوز أن يرجع الى الفعل ، بأن يكون مؤثرة فيه ، لانها لو أثرت فيه لاثرت في وجوده ، أو في وقوعه على وجه دون وجه . ولو أثرت في وجوده لكانت أما أن تؤثر فيه ، بأن يحصل للفعل بها ، أو بأن تدعو اليه وتبعث عليه ، فالاول يكفي فيه كون القادر قادراً ، والثاني يكفي فيه الداعي .

ألا ترى أنا لو تصورنا حصول الداعي مع القدرة من غير ارادة يصح وقوع الفعل ، ولذلك وقعت الارادة من غير ارادة ، ولايجوز أن يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه ، لان ارادة الحدوث لا تؤثر في ذلك . لانا قد بينا أنه ليس يقع الفعل على وجه يؤثر بالارادة وغيرها ، وأن المرجع بالامر والخبر الى الصيغة مع الدواعي ، وبيان ذلك في مواضعه يغني عن ايراده الان .

وليس يفعل في الارادة غرض يرجع الى المفعول له ، الا أن يقال : ان الحي يسر اذا أراد الله فعل المنافع لينتفع بها ، وهذا الغرض يكفي فيه أن يعلم أن نفعه داعيه الى الفعل ، وان لم يكن هناك ارادة .

على أن أصحابنا يقولون: ان الله تعالى أراد انتفاع الخلق بالمنافع فيمكن أن يقال: ان الغرض بذلك سروره .

وانما يقولون : انه أراد احداث المنافع للانتفاع ويعنون كداعي الانتفاع . وهذا رجوع الى الداعي ، لانه سبحانه - او أراد واحداث المنافع لا ينتفع بها لم تحصل المسرة ان حصلت بذلك ، فانما تحصل بالداعي لا بالارادة . على أن هذا الغرض ليس بحاصل في خالق المنافع للبهائم .

وأما الاغراض الراجعة الى الفاعل، فهي أن ليس بالارادة ، ويتعرض^(١) بها من تعجيل الفعل الى الانسان يجد^(٢) ذلك من نفسه وهو يستحيل في الله . ولهذا لا يريد الانسان في حال الفعل ، لانه لا يجوز الاعتياض مما هو موجود، وأيضاً فان الارادة كالطلب للفعل ، ولا يجوز طلب الموجود .

وعلى هذه المسألة كلام كثير ، قد اعترض دليل الخبر والامر والنهي ، وقد أضربت عليه من ذكره لاجل انتشار الكلام ، ولحضر بعض ما روه^(٣) وأورد بعضه لفظاً ومعنى ، وعالي الرأي له في تأمله والانعام بما عنده انشاء الله تعالى ، وذكر ما عنده فيه من أهم الامور ، لان سوقه هاهنا - أعني بلاد مصر والشام - نافعة جداً ، والقائلون به قد كثروا أيضاً .

والله بعونه يورد على وليه من جهته ما يكون للشبهة حاسماً ، وله من يسلطها عليه عاصماً ، ووليه الان يستأنف الاسئلة عن مهمات ينتجها فكره لفظاً ومعنى ، ولم نجد لغيره في معناها قولاً فمن ذلك .

(١) خ ل : يتعوض .

(٢) في النسخة : يجد .

(٣) خ ل : رده .

الجواب :

اعلم أن كونه تعالى مريداً تابع للداعي لامحالة ، لان ما دعاه تعالى الى أفعال يدعوه الى فعل الارادة لها . لانا قد بينا أن داعي الفعل والارادة واحد لان ما دعى زيدا الى الاكل يدعوه الى فعل ارادة الاكل . وهذه الارادة مؤثرة في الفعل ، لانه بها ومن أجلها يقع على وجه دون آخر .

ألا ترى أن هذا الفعل انما يكون مفعولاً لاجل الداعي ومتوجهاً غيره^(١) بالارادة ، لانا قد بينا أنه لا يكفي في كون الفعل مفعولاً للداعي ، أن يعلم الفاعل للداعي وان لم يقصد بالفعل ذلك الوجه .

وهذه الارادة المؤثرة لاتجوز أن تكون هي ارادة الحدوث المجرد ، بل ارادة حدوثه على ذلك الوجه المخصوص ولا يازم على هذا أن تحتاج الارادة الى ارادة ، لان الارادة لاتقع على وجوه مختلفة ، فتحتاج الى ما يؤثر في وقوعها على بعض تلك الوجوه .

وايس كذلك الفعل ، لانه قد يقع على وجوه مختلفة فاذا حصل في بعضها فلا بد من مؤثر في وقوعه على ذلك الوجه . وقد ذكرنا هذا المعنى ووضح وضوحاً يزيل كل شبهة .

فأما ذكر الخبر والامر ودعوى رجوع كونهما كذلك الى الصيغة والداعي فمن البين الفساد ، فلا يجوز أن يكون لها حظ في هذه الصفات : لانها توجد مع فقدها . ألا ترى أن صيغة الخبر والامر تقع من الهاذي والمجنون وتقع صيغة الامر من المتعدد والمبيح والمتحدى .

وأما الداعي فلا يجوز أن يكون هو المؤثر لكون الكلام خبراً أو أمراً أو خطاباً لمن هو خطاب له . وما به علمنا أن الداعي هو المخصص لها ببعض الجهات، بمثله يعلم أن الداعي لاحظ له في كون الخطاب على بعض الصفات التي وقع عليها مع احتمالها كان لغيرها .

ونحن نعيد طرفاً من ذلك فنقول : لو كان الداعي هو المؤثر في كون الخطاب على ما يقع عليه من الوجوه المختلفة ، لوجب أن يكون من دعاه الداعي الى أن يأمر بأمر يتساوى في الغرض فيه والداعي اليه شخصان اسم كل واحد زيد ، الا أن أحدهما زيد بن عبدالله ، والاخر زيد بن محمد ، فقال : يا زيد افعل كذا لا يكون هذا القول متوجهاً الى واحد منهما ، لانه ليس بأن يتوجه الى زيد بن عبدالله بأولى من أن يوجه الى زيد بن محمد .

والداعي الذي قيل أنه المؤثر يتعلق بهما على حد سواء ، فكيف يكون هذا القول أمراً لأحدهما دون الآخر، والداعي يتميز ويخصص . فعلمنا أن الارادة هي المؤثرة والمخصصة ، لانها تتعلق بكونه أمراً لشخص دون غيره .

والقول في الخبر وكل الخطاب يجري على ما ذكرناه ، اذا تساوت الدواعي ووقع الخبر أو الخطاب مختصاً بشخص دون غيره .

وبعد : فان الامر بما يكون عندنا أمراً بشيء بعينه لارادة الامر ذلك الأمور به ، وليس يجري مجرى الخبر في أنه يكفي فيه ارادة كونه خبراً ولا يختص بشخص دون آخر ، من أن المؤثر فيه ارادة تخصصه بذلك الشخص ، وقد دللنا على ذلك في « الملخص » و « الذخيرة » وكثير من كتبنا .

فنقول على هذا : كيف يكون قول القائل : افعل كذا أمراً بذلك الفعل .
فاذا قيل للداعي الى أن أمرته .

قلنا : فان دعائي الى أن آمر بفعل مخصوص من قيام أو صلاة لنفعل يعود

علي أوعلى المأمور ، والداعي هو المؤثر عندكم ، فيجب أن يكون أمراً بذلك الفعل وان لم أردّه ، بل وان كان كرهته غاية الكراهة ، لان الارادة على هذا المذهب الذي نحن متكلمون على فسادّه لم يكن أمراً لها ومن أجلها ، وانما كان أمراً للداعي ، وهو ثابت ، فيجب أن أكون على هذا أمراً بما أكرهه ولا أريده ، ومعلوم فساد ذلك .

وقد كنا قلنا : ان الدواعي قد تكون متقدمة سابقة ، وأحكام الافعال والاقوال متجدده ، فكيف يؤثر أحوالا متجددة معان متقدمة؟ وقد تكون الدواعي ضرورية ، فكيف يؤثر الضروري الذي ليس من فعلي . وما يفيد به هذا المذهب كثير ، والكفاية واقعة بما اقتصرنا عليه .

المسألة الثامنة

[بيان قوله عليه السلام : سلوني قبل أن تفقدوني]

ما جواب من قال : لو سلم لكم أن القول الذي أفصح به أمير المؤمنين عليه السلام على رؤوس الاشهاد ، وهو « سلوني قبل أن تفقدوني » يدل بظاهره وفحواه على أنه عليه السلام مشتمل على جميع علوم الدين ، وأنه غير مخل بشيء منها .

وفرض ذلك من طريق النظر دون ما يذهب اليه خصومكم ، من أن مراده عليه السلام كان الاخبار عن تقدم قدمه فيه ووفور حظه منه ، لكان ظاهر هذا المقال يدل على أنه لا يوجد بعد فقد عينه عليه السلام من الزمان من ينوب منابه ، ويسد مسده في الاجابة عن جميع السؤال .

اذ لو كان عالماً بوجود من يجري مجراه عليه السلام اذ ذاك لما حذر من

ترك سؤاله هذا التحذير والاختصاص على سكت التقرير بتركه والتفريط ولا جعل
فقدته علة بعدم من ينوب منابه ، ودليل عليه .

وفي ذلك دليل على أن الذي فرضت لكم صحته وسلم لكم تسليم تفريط
اذا لو كان حقاً لما يناقض ^(١) ، لانكم توجبون واحداً هذه صفتة في كل
زمان .

واذا دل ظاهر قوله الذي حكيناه الان على خلو الزمان بعده ممن يجري
مجراه ، سواء كان مشتملاً على جميع علوم الدين ، أو موفور الحظ منها ، انتقض
أصلكم وبان فساده . ودل القول على أن مراده عليه السلام كان الاخبار مما ذهبنا اليه
من وفور حظه من العلم لا الاحاطة به . ثم سار ^(٢) نفسه :

فان قال فان قلتم : انا ننصرف عما يقتضيه ظاهر هذا اللفظ بالادلة المعقولة
القاطعة على وجود معصوم في كل زمان الى أنه عليه السلام أراد نفى تمكن من ينوب
منابه ، لانفيه وعدم المصلحة له في الاجابة الامر يرجع الى العباد ولا عدمه ،
وذلك مطابق مانذهب اليه ولا ينافيه .

قيل لكم : أول مافي هذا مع مافيه من النزاع الشديد ، أن العصمة عندكم
من الامام لا توجب استكمال المعصوم العلوم في أول أحوالها ، وذلك لانكم
توجبونها للمعصوم ^(٣) كونه اماماً قبل كونه كذلك ولا تغنونه بها عن الحاجة الى
امام زمانه ، فكتبكم بذلك مملوءة .

ثم ان تأويلكم هذا اذا نحوت التطبيق بينه وبين مذهبكم ، يدل على أنه
عليه السلام هو لو سئل في الحال التي نطق فيها بهذا الكلام على رؤوس الاشهاد

(١) ظ: يناقض .

(٢) ظ: سأل .

(٣) في الهامش: للمعلوم .

عن الذي تذهبون اليه من ضلال المتقدمين عليه وكفرهم فى باطن الحال، لم يتمكن من الاجابة عنه واظهار الادلة عليه .

وقد رويتم عنه عليه السلام رواية حملتموها على وجه التقية منه، والاخبار على طريق الاشارة منه ، وأنه عليه السلام كان غير متمكن من الحكم بجميع ما يراه من الاحكام، وهي قوله عليه السلام لقضائه « أقضوا بما كنتم تقضون، حتى يكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي » وأنه أشار الى الذين مضوا على طاعته دون غيرهم من الخلفاء .

ثم قال : وان قلتم : انه عليه السلام أراد به ان ينصب بعدي من يجري مجراه مصيبي^(١)، فيتعين عليه الاجابة عن جميع السؤال لتعينها علي كان ذلك بطل^(٢) أيضاً، لان الحسن عليه السلام قد نصب بعده، وبويع كما بويع له ، فقد كان يجب أن يكون تعليقه عدم الفائدة على مقتضى قولكم هذا ينفي تمكن الحسن عليه السلام لا يقصد عينه عليه السلام .

وبعد: فعليكم فى هذا المقال سؤال من وجه آخر يقدر فى العصمة التي توجبونها له عليه السلام، وهو أننا : نعلم بحكم العقول السليمة من الهوى والسهو الداخلى على صاحبها أنه لا يسوغ لمن يعلم أنه غير متمكن من الاجابة عن جميع ما يسأل عنه أن يعطي ذلك من نفسه بهذا المقال على رؤوس الاشهاد الا بسهو يعترضه أو هوى يلحقه، يهون عليه التفرير بنفسه .

فكل هذا يدل على بطلان ما تذهبون اليه من وجود واحد معصوم كامل فى العلوم فى كل زمان، ويسفر عن أنكم لا تتمسكون فى ذلك الا بشبه لمظنون أنها مستمرة فى العقول، وهي باطلة بما ذكره الان يطول، ونضع الاعتماد الان

(١) ظ: فى منصبي .

(٢) ظ: باطلا .

فى ابطالها على ما اقتضاه هذا الصريح الصحيح من المعقول المنقول .

الجواب :

اعلم أن قول أمير المؤمنين عليه السلام قال : سلوني قبل أن تفقدوني فان بين جنبي علماً جمّاً لو وجدت له حملة ^(١) . يدل على اشتماله على علوم الدين دقيقة وجليلها ، وعلى كل ما يجوز أن يسأل عنه سائل ، ويسترشد اليه جاهل . لان معنى هذا الخبر لو كان هو الدلالة على قوة حظه من العلم، ووفور نصيبه منه، لكان متعرضاً هذا القول المطلق لان يسأل عما لا يعلمه وينخجل . وهذا تقرير ^(٢) وركوب خطر، يجل عليه السلام عنه، وهو من ^(٣) هذا الذي تقدم من ذوي اللبابة. على أن يقول وهو متقدم القدم في المعلومات وليس بمحيطة بها « سلوني قبل أن تفقدوني » يدل على التحذير من فوت النفع بأجوبته مع فقده عليه السلام .

وأن مفهوم الكلام يقتضي أنه عليه السلام لاساد مساده ^(٤) ولا قائم فى العلم مقامه لانه لو كان يليه من هو فى العلم مساو له ، لكان لامعنى للتحذير . وتأويل هذا الخبر الذي يرفع الشبهة فيه أن الامام فى كل زمان انما يجب بحكم امامته أن يكون عالماً بجميع علوم الدين، حتى لا يشذ منه شاذ. وليس يجب بحكم الامامة أن يكون عالماً بالغائبات والكائنات من ماضيات ومستقبلات واذا خص الله تعالى الامام بشيء من هذه العلوم، فعلى سبيل الكرامة والتفضيل والتعظيم .

(١) نهج البلاغة ص ٢٨٠ .

(٢) ظ: تقرير .

(٣) ظ: ومن هذا .

(٤) ظ: مسده .

وقد بينا في مسألة منفردة أمليناها قديماً واستقصيناها، أنه غير واجب في الامام أن يكون عالماً بالسرائر والضمائر وكل المعلومات ، على ماذهب إليه بعض أصحابنا .

وأوضحنا أن هذا المذهب الحبيب ^(١) يقتضي كون الامام عالماً لنفسه حتى يصح أن يعلم ما لايتناهى من المعلومات، لان العالم بعلم - والعلم لا يتعلق على التفصيل الا بمعلوم واحد - لايجوز أن يعلم الا معلومات متناهية العدد.

واذا صحت هذه الجملة ، لم يمتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أكمل علوماً من كل امام بعده ، وان كان من ناب منابه منهم عليه السلام كاملاً لجميع علوم الدين والشريعة التي تقتضيها شروط الامامة ، وانما زادت علومه عليه السلام على علومهم في أمور خارجة عن ذلك، كالعائبات والماضيات وأسرار السماوات، فخوف عليه السلام من فوت هذه المزية في العلوم بفقده .

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

المسألة التاسعة

[الوجه في الحاجة الى الامام]

اذا كانت العلة موجبة للحكم، وهي التي يجب الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها، وكانت العلة التي لها احتاج المكلفون الى الامام المعصوم بجواز ^(٢) السهو عليهم وامكان وقوع الخطأ منهم . ثم أحوجنا المعصوم عليه السلام من ذلك

(١) ظ: العجيب .

(٢) ظ: جواز .

الى الامام لغير هذه العلة ، أفليس قد أخرجناها عن كونها علة لايجابنا المعلول مع ارتفاعها ؟

فما الجواب عن ذلك؟ وعن قول من قال لافرق بين لزوم المناقضة بذلك لمن قال به؟ وبين لزومها لمن قال ان العلة في كون المتحرك متحركاً حلول الحركة فيه، ثم أوجب تحرك بعض المحال لغير حلول الحركة فيه .

الجواب :

ان الصحيح المجرد أن نقول: الوجه في الحاجة الى الامام يكون لفظاً^(١) لارتفاع الخطأ، أو تعليله هو فقد العصمة وجواز الخطأ ، لمن^(٢) احتاج مع وفوره وعصمته الى امام فلم يحتج اليه ليكون لفظاً^(٣) في ارتفاع خطبه^(٤) .

وانما احتاج اليه لمعان آخر خارجة عن هذا الباب كتعليمه وتفهمه ، لان الحاجة الى الامام مختلفة، فلا يمتنع أن يكون لها علل مختلفة، وبهذا التقدير قد زالت المناقضة وسقطت الشبهة .

ثم نعود الى ما في المسألة من كلام جرى على غير وجهه . أما العلة في الحقيقة فهي كل ذات أوجب لغيرها حالا يجب الحركة ، وهي ذات لكون المتحرك متحركاً وهي حال له، فايجاب العلم الذي يوجد في قلوبنا وهو ذات كوننا عالمين، وهي حال لنا .

واذا قلنا فيما ليس بذات أنه علة، ألا يوجب حالا وانما يقتضي حكماً ،

(١) ظ: لفظاً .

(٢) ظ: ومن .

(٣) ظ: لفظاً .

(٤) ظ: خطاه .

فعلى طريق التنبيه واسم للعلة^(١) فى العلل الشرعية، انما كان مستعاراً لما ذكرناه وكون الرعية غير معصومين، أوجواز الخطأ عليهم، ليس بجواز^(٢) أن يكون علة على الحقيقة، وانما هو وجه احتيج الى الامام من أجله، فأجربناه استعارة مجرى العلة فيه، فكيف يلزم فيه أن الحكم يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه، وهذا انما يصح ويجب للعلل الحقيقية .

ألا ترى أنا كلنا نقول: ان كون الظلم ظلماً علة فى قبحه، وليس يجب أن يرتفع الفبح عند ارتفاع كون الفعل ظلماً، لان الكذب قبيح وان لم يكن ظلماً وكذلك تكليف ما لا يطاق .

وكذلك رد الودیعة كونه راداً لها علة فى وجوبه، وليس يجب اذا ارتفعت هذه العلة أن يرتفع الوجوب، لانه قد شارك رد الودیعة [كونه رد الودیعة^(٣)] فى الوجوب ما ليس له هذه الصفة، كقضاء الدين وشكر النعمة .

فقد بان أنا لو علمنا الحاجة الى الامام بارتفاع العصمة ، ولم نورد عزيز الذي ذكرناه لم يلزمنا أن ينفي^(٤) الحاجة عن ليس بمعصوم ، لان العلل قد يخلف بعضها بعضاً على ما ذكرناه .

وقد زاد أهل التوحيد والعدل على هذه الجملة التي ذكرناها، فقالوا : ليس بمنع أن يجب المحكم على الحقيقة فى موضع ويجب فى مكان آخر مع ارتفاعها. ومثلوا ذلك بأن العلم الموجود فى قلوبنا يوجب كوننا [عالمين] بالمعلومات . وقد وقع حسب للتقديم تعالى مثل هذه الاحوال بأعيانها ولا علم

(١) ظ: العلة .

(٢) ظ: بجائز .

(٣) كذا فى النسخة والظاهر زيادتها .

(٤) ظ: ننفي .

له . الا أنهم قالوا : القديم تعالى وان وجب كونه عالماً بما نعلمه^(١) وان لم يحتج الى وجود علم يكون فيه عالماً ، فهو عالم لنفسه لا لعلّة توجب كونه عالماً .

قالوا : وليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علّة لا لعلّة ، وانّما الممتنع أن يجب الحكم عن العلة الحقيقية ، ثم يجب عن علّة أخرى مخالفة لها .

قالوا : ولذلك لما وجب كون أحدنا عالماً عند وجود العلم ، لم يجز أن يشاركه في كونه عالماً من يجب له هذه الصفة عن علّة أخرى هي غير العلم . وقد بسطنا هذا الكلام في مواضع من كتبنا واستوفيناه ، وفي هذا القدر منه كفاية .

المسألة العاشرة

[وجه طيب الولد وخبثه]

إذا كانت الطائفة (حرسها الله) مجمعة على أن مناحك الناصبة حرام إذا^(٢) لم يخرجوا من أموالهم ما وجب عليهم فيها من حقوق الامام ، ولا حللهم بما يتعلق بالنكاح من ذلك ، كما حلل عليه السلام أوليائه . وكانت أيضاً مجمعة على ذكر فساد المولد علامة على عدم اختيار صاحبه الايمان ، وان كان مستطيعاً له ، وكان أنها في ولد الزنا معروفاً باجماعها عليه .

(١) ظ: بما يعلمه لم يحتج الى وجود علم يكون به عالماً .

(٢) ظ: اذ .

وعلى ما كان ابن عباس (رضي الله عنه) يقوله ويعلن به وهو «مأحب علياً
الا رجل طاهر الولادة ، ولا أبغضه رجل الا وشارك أباه الشيطان في أمه ، وهو
ولد الزنا الى يوم القيامة»^(١) .

وعلى قول النبي صلى الله عليه وآله من قبل: بوروا أولادكم بحب علي^(٢)
وقد ذكره ابن دريد في الجمهرة ، فمن وجدتموه له محباً فهو لرشده ، ومن
وجدتموه له مبغضاً فهو لزنية .

أفليس قد صار فساد المولد العلامة على فساد المذهب ، وفساد المذهب
علامة على فساد المولد ، فكيف يصح مع هذا أن يخرج من مخالف للحق
وناكب عنه من يعتقده ويدين به ويقبض عليه ؟

فكيف يمكن نفي ذلك ، مع اجتماعها أيضاً على أن المؤمن قد يلد كافراً ،
وأن الكافر قد يلد مؤمناً ، حتى تأولت قول الله تعالى « تخرج الحي من الميت
وتخرج الميت من الحي »^(٣) على ذلك . والعيان يقتضيه ، والعلم بمحمد بن
أبي بكر ومن جرى مجراه يؤكده ، والامتناع من تركنا قول من علمنا إياه
ناصباً ، وعن اخراج حق الامام ناكباً ، اذا اعتقد الحق وأظهره ، ومؤاخاتنا له
وحبنا إياه يؤكده ذلك .

وقد كان يجب الابعد^(٤) بمن جائنا موافقاً لنا ، اذا كنا عالمين بخلاف الله ،
وأنه كان مسافحاً لامتناعه من اخراج حقوق الامام عليه السلام اليه ، مع أنه لم يحلله
منها . فلينعم بما عنده في ذلك واضمحاً جلياً انشاء الله تعالى .

(١) رواه جماعة من أعلام القوم عن ابن عباس ، راجع احقاق الحق ٥ / ٧ . ٢٢ .

(٢) نهاية ابن الاثير ١ / ١٦١ .

(٣) سورة آل عمران: ٢٧ .

(٤) ظ: ألا نعتد .

الجواب :

اعلم أن طيب الولد وخبثه لاتعلق له بالحق من المذاهب أو الباطل منها، وكل قادر عاقل مكلف فيمكن من اصابة الحق والعدول عنه ، غير أن العامي في أصحابنا معشر الامامية أن ولد الزناء لا يكون مؤمناً ولا نجيباً، وان عولوا في ذلك على أخبار آحاد، فلكنهم متفقون عليه .

فحملنا ذلك على أن قلنا: غير ممتنع أن يعلم الله في كل ولد زنية أن لا يكون محققاً، وأنه لا يختار اعتقاد الحق، وان كان قادراً عليه متمكناً منه . فصار كونه مولوداً من زنية علامة لنا على اعتقاده الباطل ومجانبة الحق .

وقد كنا أملينا في بعض المسائل من كلامنا الجواب عن سؤال المخالف لنا في هذا الموضع، اذ قال لنا: فتجوزي عياناً من يولد من زنية نجيباً معتقداً للحق، فانها^(١) بشروط الايمان. وذكرنا في ذلك وجهين .

أحدهما : أنه ليس في كل من أظهر الايمان واعتقاد الحق، يكون مبطناً وعليه منظوياً. فغير ممتنع عن أن يظهر الايمان واعتقاد الحق والقيام بالعبادات أن يكون منافقاً ، فيجوز على هذا أن نحكم بنفاق كل من علمناه مولوداً من زنية اذا كان مظهر الحق .

والوجه الاخر: أنه قد يجوز فيمن يظهر أنه مولود عن زنية وعن غير عقد صحيح ، أن يكون في الباطن الذي لانعلمه ولم يظهر لنا ما ولد الا عن عقد صحيح. واذا جوزنا ذلك، جوزنا على من هو على الظاهر من زنية أن يكون في الباطن ولد عن عقد صحيح .

فأما الناصب ومخالف الشيعة فأنكحتهم صحيحة، وان كانوا كفاراً ضلالاً وليس يجب اذا لم يخرجوا ماوجب عليهم من حقوق الامام، أن يكون عقود

(١) خل: فانما .

أنكحتهم - فاسدة ، لان اليهود والنصارى مخاطبون عندنا بشرائنا ومعبودون - بعباداتنا - وهم غير مخرجين من أموالهم هذه الحقوق وعقود أنكحتهم صحيح^(١).

وكيف يجوز أن نذهب الى فساد عقود أنكحة المخالفين ؟ ونحن وكل من كان قبلنا من أئمتنا عليهم السلام وشيوخنا نسبوهم الى آبائهم ، ويدعوهم اذا دعواهم بذلك ، ونحن لاننسب ولد زنية الى من خلق من مائه ولاندعوه به . وهل عقود أنكحتهم الا كمقود قيناتهم ؟ ونحن نبايعهم ونملك منهم بالابتياح ، فلو لا صحة عقودهم لما صحت عقودهم [تابعهم^(٢)] في بيع أو اجارة أو رهن أو غير ذلك .

وماضى في المسألة من ذكر محمد بن أبي بكر وغيره من المؤمنين النجباء يؤكده ما ذكرناه ، وهذا مما لا شبهة فيه .

المسألة الحادية عشر

[كيفية نزول القرآن]

ما القول عنده فيما ذهب اليه أبو جعفر ابن بابويه (رضي الله عنه) من أن القرآن نزل جملة واحدة على النبي صلى الله عليه وآله الى أن يعلم به جملة واحدة ، وانصرف على قوله سبحانه « وقال الذين كفروا نزل عليه القرآن جملة واحدة^(٣) » الآية ، الى أن العلم به جملة واحدة ، انتفى على الذين حكى

(١) ظ: صحيحة .

(٢) كذا في النسخة والظاهر زيادتها .

(٣) سورة الفرقان: ٣٢ .

الله سبحانه عنهم هذا لا عنه عَلَيْهِ السَّلَام بقول الله تعالى « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ^(١) ». »

وذلك على مقتضى ثبوت هذه الصفة للعموم المستغرق يدل على مذهب اليه، اذ ظاهره أقوى من الظاهر المتقدم. ولو تكافأ في الظاهر، لوجب تجويز مذهب اليه، الا أن يصرف عنه دليل قاطع يحكم على الايتين جميعاً، وليس للعقل في ذلك مجال، فلا بد من سمع لا يدخله الاحتمال .

ويلزم تجويز مذهب اليه أيضاً على مقتضى ثبوت هذه الصورة مشتركة بين العموم والخصوص على سواء .

وقد جاءت روايات ان لم يوجب القطع بهذا الجائز أوجبت ترجيحه ونحوها ، يقتضي أن الله سبحانه أنزل القرآن على نبيه صلى الله عليه وآله جملة واحدة ، ثم كان جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَام يأتيه عن الله سبحانه ، بأن يظهر في كل زمان ما يقتضيه الحوادث والعبادات المشروعة فيه ، وأشهد على ذلك بقوله تعالى « ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى اليك وحيه وقل رب زدني علماً ^(٢) ». »

فان يكن القطع بذلك صحيحاً على ما ذهب اليه أبو جعفر (رضي الله عنه) أنعم بذكره وتصرفه، وان يكن عنده باطلاً تطول بالابانة عن بطلانه وكذب روايته، وان كان الترجيح له أولى ذكره، وان كان الصحيح عنده تكافىء الجائزين نظره انشاء الله تعالى .

الجواب :

اما انزال القرآن على النبي صلى الله عليه وآله في وقت واحد أو في أوقات

(١) سورة البقرة: ١٨٥ .

(٢) سورة طه: ١١٤ .

مختلفة ، فلا طريق الى العلم به الا السمع ، لان البيانات العقلية لاتدل عليه ولا تقتضيه . واذا كان الغرض بانزال القرآن أن يكون علماً للنبي صلى الله عليه وآله ومعجزاً لنبوته وحجة في صدقه ، فلا حجة في هذا الغرض بين أن ينزل مجتمعاً أو متفرقاً .

وما تضمنه من الاحكام الشرعية فقد يجوز أن تكون مترتبة في أزمان مختلفة ، فيكون الاطلاع عليها والاشعار بها مترتبين في الاوقات بترتيب العبادات .

وكما أن ذلك جائز ، فجائز أيضاً أن ينزل الله تعالى جملة واحدة على النبي صلى الله عليه وآله ، وان كانت العبادات التي فيه تترتب وتختص بأوقات مستقبلية وحاضرة .

والذي ذهب اليه أبو جعفر ابن بابويه (رحمه الله) من القطع على أنه أنزل جملة واحدة ، وان كان عليه السلام متعبداً باظهاره وأدائه متفرقاً في الاوقات . ان كان معتمداً في ذلك على الاخبار المروية التي رواها فتلك أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً ، وبأزائها أخبار كثيرة أشهر منها وأكثر ، تقتضي أنه أنزل متفرقاً ، وان بعضه نزل بمكة وبعضه بالمدينة ، ولهذا نسب بعض القرآن الى أنه مكّي وبعضه مدني .

وأنه صلى الله عليه وآله كان يتوقف عند حدوث حوادث ، كالظهار وغيره ، على نزول ما ينزل اليه من القرآن ، ويقول صلى الله عليه وآله : ما أنزل الي في هذا شيء .

ولو كان القرآن أنزل جملة واحدة لما جرى ذلك ، ولكان حكم الظهار وغيره مما يتوقف فيه معلوماً له ، ومثل هذه الامور الظاهرة المنتشرة لا يرجع عنها بأخبار الاحاد خاصة .

فأما القرآن نفسه فдал على ذلك ، وهو قوله تعالى «وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة^(١)» ولو كان أنزل جملة واحدة لقل في جوابهم قد أنزل على ما اقترحتم ، ولا يكون الجواب كذلك « لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً^(٢) » .

وفسر المفسرون كلهم ذلك بأن قالوا : المعنى انا أنزلناه كذلك أي منفرداً يتمهل^(٣) على اسماعه ، ويتدرج الى تلقيه .

والترتيل أيضاً انما هو ورود الشيء في أثر الشيء ، وصرف ذلك الى العلم به غير صحيح ، لان الظاهر خلافه .

ولم يقل القوم لولا أعلمنا بنزوله جملة واحدة ، بل قالوا : لولا أنزل اليك جملة واحدة ، وجوابهم اذا كان أنزل كذلك أن يقال : قد كان الذي طلبتموه ، ولا يحتج لانزاله منفرداً بما ورد بنزوله في تمام الآية .

فأما قوله تعالى « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن^(٤) » فانما يدل على أن جنس القرآن نزل في هذا الشهر ، ولا يدل على نزول الجميع فيه .
ألا ترى أن القائل يقول : كنت أقرأ اليوم القرآن ، وسمعت فلاناً يقرأ القرآن ، فلا يريد جميع القرآن على العموم ، وانما يريد الجنس .

ونظائره في اللغة لا تحصى ، ألا ترى أن العرب يقول : هذه أيام اكل فيها اللحم ، وهذه أيام اكل فيها الثريد . وهــولا يعني جميع اللحم وأكل الثريد على العموم ، بل يريد الجنس والنوع .

(١) سورة الفرقان : ٣٢ .

(٢) نفس الآية .

(٣) في الهامش : ليطمون .

(٤) سورة البقرة : ١٨٥ .

وقد استقصيت هذه النكتة في مواضع كثيرة من كلامي .

فأما قوله تعالى « ولا تجعل القرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه ^(١) » ولا ندري من أي وجه دل على أنه أنزل جملة واحدة وقد كان أنه (رحمه الله) يبين وجه دلالة على ذلك . وهذه الآية بأن تدل على أنه ما أنزل جملة واحدة أولى ، لأن تعالى قال « قبل أن يقضى اليك وحيه » وهذا يقتضي أن في القرآن منتظراً ما قضى الوحي به وقوع منه ، فان نزول ^(٢) ذلك على أن المراد به قبل أن يوحى اليك بأدائه ، فهو خلاف الظاهر .

وقد كنا سئلنا املاء تأويل هذه الآية قديماً ، فأملينا فيها مسألة مستوفاة ، وذكرنا عن أهل التفسير فيها وجهين ، وضمننا اليهما وجهاً ثالثاً تفردنا به . وأحد الوجهين المذكورين فيها : أنه كان عليه السلام اذا نزل عليه الملك بشيء من القرآن قرأه مع الملك المؤدي له اليه قبل أن يستتم الاداء حرصاً منه عليه السلام على حفظه وضبطه ، فأمر عليه السلام بالتثبت حتى ينتهي غاية الاداء ، لتعلق الكلام بعضه ببعض .

والوجه الثاني : أنه صلى الله عليه وآله نهى أن يبلغ شيئاً من القرآن قبل أن يوحى اليه بمعناه وتأويله وتفسيره .

والوجه الذي انفردنا به : أنه صلى الله عليه وآله نهى عن أن يستدعي من القرآن ما لم يوح اليه به ، لان ما فيه مصلحة منه لابد من انزاله وان لم يستدع ، لانه تعالى لا يدخر المصالح عنهم وما لمصلحة فيه لا ينزله على كل حال ، فلا معنى للاستدعاء ولا تعلق للآية بالموضع الذي وقع فيه .

(١) سورة طه : ١١٤ .

(٢) ظ : تنزيل .

المسألة الثانية عشر

[سبب القول بأن الشهداء أحياء]

كيف يصح مع استحالة ورود السمع بما ينافي المعلوم استدلالاً يرد عنا ؟ فان المعلوم ضرورة، وعلم الضرورة أقوى لكونه من الشبهة أبعد وأقصى. وقد نهى الله سبحانه عن القول بأن الشهداء أموات ، وأخبر أنهم أحياء عند ربهم يرزقون ، وقال بعد ذلك « فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون »^(١).

هذا مع العلم حساً ومشاهدة بموتهم ، وكون أجسادهم طريحة لأحياء فيها مثل جسم مولانا الحسين عليه السلام ، وكونه بالطف طريحاً ، وبقاء رأسه مرثياً محمولاً أياًماً ، وقد انضاف الى هذا العلم الضروري شهادات المحجج عليهم السلام بأن الجسم الطريح جسمه والرأس المحمول رأسه .

وكذلك القول في حمزة وجعفر عليهما السلام وأن الكبد المأكولة كبدة حمزة ، واليدين المقطوعتين يدا جعفر وقول النبي صلى الله عليه وآله : قد أبدله بهما جناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة^(٢) ، وروي أنه صلى الله عليه وآله قال يوماً : لقد اجتاز بي جعفر يطير في زمرة من الملائكة^(٣).

فان كانت هذه الحياة المأمور بالقطع عليها على الفور، فهو دفع للضرورات وتكذيب المشاهدات والشهادات والمتناقضة نفسها ، وان كانت على التراخي وفي المعاد العام ، ففيه بطلان ما انفقت الطائفة (حرسها الله عليه) بأن المسلم عند

(١) سورة آل عمران: ١٧٠ .

(٢) جامع الاصول، ١٧/٦ .

(٣) بحار الانوار ٢٢/٢٢٣ - ٢٧٦ .

قبورهم مسموع الكلام مردود عليه الجواب ، ولذلك يقولون عند زياراتهم:
أشهد أنك تسمع كلامي وترد جوابي .

وذلك واجب المضي على ظاهره ، لان الانصراف عنه مع خروجه عن
الاستحالة بحياتهم المقطوع عليها غير جائز ، وانما ينصرف عن الظواهر اذا
استحالت ، أو منع منها دليل ، فلينع بما عنده في جميع ذلك مشروحاً مبيناً
أعظم الله ثوابه وأكرم مآبه .

الجواب :

اعلم أنه ليس في القول بأن الائمة والشهداء والصالحين بعد أن يموتوا
وفارقوا الحياة في الدنيا أحياء عند ربهم يرزقون، مدافعة لضرورة ولا مكابرة لمشاهدة،
لان الاعادة للحي منا الى جنة أو نار أو ثواب أو عقاب ، لا تفتقر الى اعادة
جميع الاجزاء التي يشاهدها الاحياء منا دائماً .

وانما يجب اعادة الاجزاء التي تتعلق بها بنية الحياة ، والتي اذا انقضت^(١)
خرج الحي منا أن يكون حياً ، وليس كل ما نشاهده من الاحوال^(٢) هذا حكمه .
ألا ترى أن الحي منا لو قطعت أطرافه ، كيده أو رجله أو أنفه أو أذنه ،
لا يخرج من أن يكون حياً ، [يجري] مجرى أجزاء السمين التي اذا زالت
بالهزال ، لم يخرج من أن يكون حياً ، ولا يضرب أحكامه في مدح وذم أو
ثواب وعقاب .

وليس يجري ذلك مجرى قطع رأسه أو توسيطه ، لانه يخرج بقطع الرأس
والتوسط من أن يكون حياً ، فالاعادة على هذا الاصل الذي ذكرناه انما تجب

(١) ظ: انتقضت .

(٢) ظ: الاجزاء .

للأجزاء التي إذا انتقصت خرج الحي من أن يكون حياً .

وليس نمنع إعادة الأجزاء من جسم ميت ، وإن شاهدناه في رأي العين على هيئة الأولى ، ووجدنا أكثر أعضائه وبنيتة باقية ، لأن المعول على تلك الأجزاء التي هي الحي على الحقيقة ، فإذا أعادها الله تعالى وأضاف إليها أجزاء أخرى غير الأجزاء التي كانت في الدنيا لأعضائه ، جرى ذلك مجرى السمن والهزال والاببدال يد بيد ، فلا مانع إذن من أن يكون حياً متنعماً في النعيم والثواب وإن كنا نرى جسمه في القبر طريقاً .

وهذا يزيل الشبهة المعترضة^(١) في هذا الباب التي السبب في اعتراضها قلة العلم بدقائق هذه الأمور وغوامضها وسرائرها .

ومما يشهد لما ذكرناه ماروي في جعفر الطيار عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله من أن الله تعالى أبدله بيديه المقطوعتين جناحين يطير بهما في الجنة .

وقد كنا أملينا قديماً مسألة مفردة في تأويل قوله تعالى «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً»^(٢) استوفينا الكلام فيها . وذكرنا في كتابنا المعروف بالذخيرة الكلام في كيفية إعادة ، وما يجب إعادته وما لا يجب ذلك فيه واستوفيناها والجملة التي ذكرناها هاهنا كافية لمن تصفحها .

المسألة الثالثة عشر

[حول الحديث المروى في الكافي في قدرة الله تعالى]

ما القول فيما رواه الكليني في كتاب التوحيد من جملة كتابه الذي صنفه

(١) في الهامش: المعتزلة .

(٢) سورة آل عمران : ١٦٩ .

ولقبه بـ «الكافي» من أن هشام بن الحكم سأل الصادق عليه السلام عن قول الزنادقة له : أيقدر ربك يا هشام على أن يدخل الدنيا في قشر البيضة من غير أن يصغر الدنيا ولا يكبر قشر البيضة ؟ وأن الصادق عليه السلام قال له : يا هشام أنظر أمامك وفوقك وتحتك وأخبرني عما ترى . وأنه قال : أرى سماءً وأرضاً وجبالاً وأشجاراً وغير ذلك ، وأنه قال له : الذي قدر أن يجعل هذا كله في مقدار العدسة - وهو سواد ناظرك - قادر على ما ذكرت . وهذا معنى الخبر وإن اختلف بعض اللفظ ^(١).

وكيف يصح من الامام المعصوم تجويز المحال ؟ ولا فرق في الاستحالة بين دخول الدنيا في قشر البيضة وهما على ما هما عليه ، وبين كون المحل أسود أبيض ساكناً متحركاً في حال . وهل يجيء من استحالة الاحاطة بالجسم الكبير من الجسم الصغير مقابلة سواد الناظر لما قابله ؟ مع اتصال الهواء والشعاع بينه وبينه ، وأين حكم الاحاطة على ذلك الوجه من حكم المقابلة على هذا الوجه . وهل لازالة معرفة هذا الخبر الذي رواه هذا الرجل في كتابه وجعله من عيون أخباره سبيل بتأويل يعتمد عليه جميل ؟

الجواب :

اعلم أنه لا يجب الاقرار بما تضمنه الروايات ، فإن الحديث المروي في كتب الشيعة وكتب جميع مخالفينا ، يتضمن ضروب الخطأ وصنوف الباطل ، من محال لا يجوز أن يتصور ، ومن باطل قد دل الدليل على بطلانه وفساده ، كالتشبيه والجبر والرؤية والقول بالصفات القديمة .

ومن هذا الذي يحصي أو يحصر ما في الاحاديث من الاباطيل . ولهذا
وجب نقد الحديث بعرضه على العقول ، فاذا سلم عليها عرض على الادلة
الصحيحة ، كالقرآن وما في معناه، فاذا سلم عليها جوز أن يكون حقاً والمخبر
به صادقاً .

وليس كل خبر جاز أن يكون حقاً وكان وارداً من طريق الاحاد يقطع على
أن المخبر به صادقاً .

ثم ما ظاهره من الاخبار مخالف للحق ومجانِب للصحيح على ضربين ،
فضرب يمكن فيه تأويل له مخرج قريب لا يخرج الى شديد التعسف وبعيد
التكلف ، فيجوز في هذا الضرب أن يكون صادقاً . فالمراد به التأويل الذي
خرجناه .

فأما ما لا مخرج له ولا تأويل الابتعسف وتكلف يخرجان عن حد الفصاحة
بل عن حد السداد ، فانا نقطع على كونه كذباً ، لاسيما اذا كان عن نبي ، أو
امام مقطوع فيهما على غاية السداد والحكمة والبعد عن الالغاز والتعمية .
وهذا الخبر المذکور بظاهره يقتضي تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساد
وان رواه الكليني (رحمه الله) في كتاب التوحيد ، فكم روى هذا الرجل وغيره
من أصحابنا (رحمهم الله تعالى) في كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطلة ،
والاغلب الارجح أن يكون هذا خبراً موضوعاً مدسوساً .

ويمكن فيه تخريج على ضرب من التعسف ، وهو أن يكون الصادق عليه السلام
سئل عن هذه المسألة بحضرة^(١) قوم من الزنادقة والملحدين للانبياء^(٢) الذين
لا يفرقون بين المقدور والمستحيل ، فاشفق عليه السلام أن يقول أن هذا ليس بمقدور

(١) خ ل : بمحضر .

(٢) خ ل : الاغبياء .

لانه يستحيل ، فيقدر الاغبياء أنه ﷺ قد عجزه تعالى ، ونفي عن قدرته شيئاً مقدوراً ، فأجاب به وأراد أن الله تعالى قادر على ذلك لو كان مقدوراً ، ونبه على قدرته على المقدورات بما ذكره من العين ، وان الادراك يحيط بالامور الكثيرة ، والافهو ﷺ أعلم بأن ما أدركه بعيني ليس بمنتقل اليها ولا حاصل فيها ، فيجري مجري دخول الدنيا في البيضة .

وكانه ﷺ قال: من جعل عيني على صفة أدرك معها السماء والارض وما بينهما لا بد أن يكون قادراً على كل حال مقدور، وهو قادر على ادخال الدنيا في البيضة لو كان مقدوراً ، وهذا أقرب ما يؤل عليه هذا الخبر الخبيث الظاهر .

المسألة الرابعة عشر

[حول قول ابراهيم : هذا ربي]

ما جواب من اعترض ما أورده (حرس الله مدته) في كتابه الموسوم بـ «التنزيه»^(١) من تجويزه أن يكون قول ابراهيم ﷺ للنجم والشمس والقمر «هذا ربي»^(٢) أول وقت تعين فرض التكليف للنظر عليه وأنه قال ذلك فارضاً له مقدراً ، لافطاعاً ولا معتقداً ، فلما رأي أفول كل واحد منها رجع عما فرض وأحال ما قدر .

فقال : الذاهب الى هذا لا ينفك من أن يلزمه أحد امرين ، وهما القول بان تحيز هذه الكواكب وحركاتها لا تدل على حدوثها ، كما تدل على^(٣) أفولها ،

(١) تنزيه الانبياء ص ٢٠ ط النجف .

(٢) سورة الانعام : ٧٦ - ٧٨ .

(٣) ظ : عليه .

اذ لو دل لما أهمل القطع به على حدوثها ، والرجوع عما فرضه فيها الى حين أفولها ، واستدلالة بذلك عليه .

والقول بأن ابراهيم عليه السلام في حال كمال عقله قصر عن المعرفة ، بأن التحيز والحركات تدل على الحدوث .

والى أي الامرين ذهبتكم كان قادحاً في معتمد لكم لان الذهاب الى الاول يقدح في دلالة الحركات والتحيز عندكم على الحدوث .

والثاني يقدح فيما تذهبون اليه من عصمة الانبياء قبل النبوة وبعدها ، وفي اهمال القطع بالادلة المثمرة للعلم بالمطلوب ، تغرير من المهمل لذلك ، والتغرير بالنفس قبيح .

وما أدري كيف يكون الغيبة بعد الظهور دليلاً على الحدوث والظهور بعد الغيبة غير دليل عليه ، وقد تقدم الظهور بعد الغيبة عنده على الغيبة بعد الظهور ، وشفع ذلك التحيز والحركة ، بل العلم بذلك مقارن للعلم بالظهور .

ولا أدري كيف يسوغ ان لا يعلم أعلم الانبياء من دلالة هذه الامور ما يعلمه النبي ، أو من علم حرارة ، أم الرجوع منه واجب .

الجواب :

أعلم انا قد تكلمنا في كتابنا الموسوم بـ «تنزيه الانبياء والائمة صلوات الله على جماعتهم» على نأويل هذه الآية ، وأجبنا فيها بهذا الوجه الذي حكى في السؤال وبغيره . والوصل الذي يجب تحقيقه أن النبي صلى الله عليه وآله أو الامام لا يجوز أن يخلف عارفاً بالله تعالى وأحواله وصفاته : لان المعرفة ليست ضرورية ، بل مكنسبة بالادلة فلا بد من أحوال يكرن غير عارف ثم تجدد له المعرفة .

الا أن نقول : ان المعرفة لايجوز أن تحصل الى النبي أو الامام ، الا في أقصر زمان يمكن حصواها فيه ، لان المعصية لا تجوز عليه قبل النبوة او الامامة كما لا تجوز عليه بعدها .

وقد روي ان ابراهيم عليه السلام ولد في مغارة ، وأنه ما كان رأى السماء ثم تجددت رؤيته لها ، فلما رأى مالا تعهده ولا تعرفه من النجم ولم يره متجدد الطلوع بل رآه طالماً ثابتاً في مكانه ، من غير أن يشاهده غير طالع ثم طالماً . فقال فرضاً وتقديراً على ما ذكرناه «هذا ربي» فلما أفل واستدل بالافول على الحدوث علم أنه لايجوز ان يكون الهاً . وجرى ذلك في القمر والشمس .

ولو كان علم تجدد طلوعه كما علم تجدد أفوله ، لاستدل على حدوثه بالطلوع ، كما استدل بالافول . لا^(١) انا قد فرضنا أنه لم يعلم ذلك .

ومن الجائز ان يكون عالماً به على الوجوب لمن شاهد السماء من طلوع الكواكب ثم تجدد طلوعه فيها .

وقد زال بهذا البيان الذي اوضحناه الشك في الجواب الذي اختار في الكتاب المشار اليه ، لانه بنى على أنا فرقاً في دلالة الحدوث بين طلوع متجدد وأفول متجدد ، وقد بينا أن^(٢) ما فرقنا بين الامرين ، وكيف نفرق بين ما فرق فيه .

المسألة الخامسة عشر

[الدليل على عدم نسخ شريعة نبينا « ص »]

بم أم يحصل لنا المزية على اليهود (لعنهم الله) اذا اعتصموا من الزمانا

(١) ظ: الا .

(٢) ظ: أنا .

اياهم جواز نسخ شريعتهم بمثل مانعتصم به من أن تأييدها معلوم من ديننا ومجمع عليه بيننا ، وقابلونا في هذه الدعوى على النسوان ^(١) ، وقالوا : اذا جعلتم ظهور معجز دالا على بطلان ما ادعيناه من أن ذلك لنا ، أفيجب قبل ظهور المعجز ألا يكون الى بطلان ما ذكرناه اننا نعلمه من ديننا طريق معلوم صار اليه طريق .

فان قلتم : لا يجب ذلك ، بل قد كان اليه قبل ظهور المعجز طريق ما ذكره ^(٢) وبينوا أن مثله غير لازم لكم .

وان قلتم لم يكن اليه من قبل طريق ، ثم صار اليه طريق كانت الحجة حينئذ للعباد على الله سبحانه لا له عليه . ولزمكم ان تجوزوا حصول طريق فيما بعد حالكم هذه تعلمون به بطلان ما ادعيتموه من تأييد شرعكم .

الجواب :

اعلم أن المعول في ان شريعة نبينا صلى الله عليه وآله مؤبدة لا تنسخ الى قيام الساعة ، على أنه قد علم مخالف وموافق ضرورة من دينه أنه كان يدعى ذلك ويقضي به ويجعل شريعته عليه السلام بذلك المزية على الشرائع المتقدمة . فان الملحد الدهري والثنوي المازي ^(٣) واليهودي والنصراني ، يعلمون هذا من حاله ، وأنه عليه السلام كان يدعيه ، كما يعلم ذلك المسلمون المتبعون . واذا دل المعجز على صدقه وصحة نبوته ، ثبت بهذين الامرين أن شرعه مؤبد . وليس يمكن اليهود أن تدعي أن العلم بتأييد شرعها ، وأن نبينا موسى عليه السلام . معلوم من دينه ذلك ، كما ادعاه المسلمون ، لان العلم الضروري

(١) ظ : النبوات .

(٢) ظ : فاذكروه .

(٣) ظ : المانوى .

يجب الاشتراك فيه ، وما يشارك اليهود في هذا العلم اذا ادعوه أحد من مخالفهم ، لان النصارى يخالفهم في ذلك ، كما يخالفهم المسلمون فيه ، ويتقول^(١) عن نفوسهم العلم بما ادعوا العلم به . وكذلك الملحدون والبرهميون النافون للنبوات . وكل هؤلاء مشاركون للمسلمين في العلم بأن نبيهم عليه السلام أبد شرعه وأدعى أنه لا ينسخ ، فبطل أن يكونوا متساوين للمسلمين في الحكم الذي ذكرناه .

واذا قيل لنا : فمن أين علمتم كذبهم في هذه الدعوى - أعني أن شريعتهم لا تنسخ - اذا لم تعلموا صحتها ، فليس كل شيء لم يعلم صحته قطع على كذب راويه .

قلنا : من حيث كذبهم نبينا عليه السلام ودعاهم الى شريعة هي ناسخة لكل شرع تقدم ، وقد علمنا صدقه بالمعجزات الباهرة . فلم يبق آخر المسألة من أنا اذا كنا نعلم كذب اليهود فيما يدعونه من تأييد شرعهم بقول نبينا صلى الله عليه وآله ، فقيل بعينه ، ثم بأي شيء كان يعرف ذلك .

والجواب أن طريق معرفة ذلك نبوة كل نبي بعد موسى عليه السلام دعى الى نسخ شريعته ، كعيسى عليه السلام وما يجري مجراه .

المسألة السادسة عشر

[كلام حول قول الكهنة واخباراتهم]

ما تقول فيما اشتهر من أنه كان في العرب قبل بعثة النبي صلى الله عليه

(١) ظا: ويتقولون .

وآله كهنة يخبرون بالغائبات ، وبما يكون قبل كونه من الامور الحادثات ، وأن مادتهم كانت من مردة الجن المسترقة للسمع من الملائكة . وان السماء لم يكن حرسه برمي النجوم بعد ، وأن ذلك حدث عند مولد النبي صلى الله عليه وآله .

والشاهد عليه قول الله تعالى حكاية عن الجن « انا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشهباً وانا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الان يجد له شهاباً رصداً * » وأنا لا ندرى أشر أريد بمن في الارض أم أراد بهم ربهم رشداً^(١).

وقد قال بعض الكهنة في دلالة على النبي صلى الله عليه وآله بعد كلام طويل : وهذا هو البيان ، أخبرني رئيس الجان . وروى له شعر وهو :

يا آل كعب من بني قحطان	أخبركم بالسمع والبيان
لسمع السمع الجان	بشاقب في كف ذي سلطان
من أجل مبعوث عظيم الشأن	يبعث بالتنزيل والفرقان
وبالهدى وفاضل القران	محيوا به أعماظم الاوثان

وقد نسب النبي صلى الله عليه وآله عند أخباره بالغائبات، فقال الله تعالى : « وما هو بقول شاعر قليلا ماتؤمنون * ولا بقول كاهن قليلا ماتذكرون »^(٢) وهل فيما كان من ذلك استفساد للعباد ، أو قدح في دلائل النبوات مع كون الكهنة عليها دالين ولها غير مذعنين .

الجواب :

اعلم أن الذي يحكى عن الكهان من الاخبار من الغائبات ، كسطيح الكاهن

(١) سورة الجن : ١٠ .

(٢) سورة الحاقة : ٤٢ .

ومن يجري مجراه ، لم يرد مورد الحجة ، وانما وردت به أخبار شاذة ضعيفة سخيفة لا توجب علماً ولا ظناً وما يرد هذا المورد لا يلتفت عليه ، فضلاً عن أن يصدق به ، والكهانة غير مستندة الى أصل ، ولالها طريق في مثله شبهة .

وشبهة المنجمين فيما يدعونه من العلم بالاحكام ، كأنها أقوى وهي باطلة ، وقد كشف العلماء عن فضائحهم ، ودلوا على بطلان أقوالهم .

وقد كنا أملينا منذ سنوات في جواب مسائل سئلنا عنه مسألة استوفينا فيها الكلام على المنجمين ، وبيننا من طرق قريبة واضحة بطلان طريقهم الذي يدل على صحة ما ذكرناه .

وأن الاخبار عن الغيوب مما ينفرد الله تعالى بعلمه ، ولا يجوز أن يعلمه كاهن ولا منجم ، أنه قد ثبت به^(١) خلاف بين المسلمين ان احدى معجزات نبينا صلى الله عليه وآله الاخبار عن الغائبات الماضية والكائنات ، وأنه أدل دليل بانفراده على صحة نبوته .

ولو كانت الكهانة صحيحة ، أما باستراق السمع الذي قيل ، أو بغيره من التخمين والترجيح ، لما كان الخبر عن الغيوب معجزاً ولا خارقاً للعادة ، ولادالا على نبوة ، وقد علمنا خلاف ذلك .

فأما القافة الذين يلحقون الابناء بالاباء والقرايات بقراياتهم ، فلهم على ذلك أمارات من الخلق والصور والشمائل ، يستداون بها ، فيصيبون على الاكثر والكاهن لأمانة له ولا طريقة يستند ما يخبر به اليها .

وانما نسب عليه السلام الى الكهانة ، لاخباره عن الغيوب ، وعد ذلك في جملة آياته ومعجزاته ، فلما وجدوا أخباره عنها صدقاً نسبوه الى الكهانة .

(١) ظ : لانه قد ثبت أنه لاخلاف .

فان قيل : اذا كنتم تقولون في أن الاخبار عن الغائبات من جملة المعجزات على اجماع المسلمين ، واجماع المسلمين انما يكون حجة اذا ثبت أنه عليه السلام نبي صادق ، فقد تعلق كل أحد من الامرين بصاحبه ، فان ادعيتم أن الاخبار عن الغيب اذا كانت صادقة كانت خارقة للعادات ، مع ما يدعى الكهنة ذهبوا أن الذي يحكى عن الكهنة لا يقطع عليه ، أليس هو مجوزاً على كل حال اما بأن يكون من جهة الحس ، والذي يحكى من استراقهم السمع ، أو على وجه آخر.

والجواب عن هذا السؤال: انا اذا علمنا صحة نبوته عليه السلام بالقرآن ، وما جرى مجراه من الايات الباهرات ، وعلمنا صحة الاجماع من بعد ذلك ، ووجدناهم مجمعين على أن الاخبار عن الغائبات من جملة آياته ومعجزاته وأنه خارق للعادة ، علمنا بطلان كل تجويز كل قبل ^(١) ذلك في كل كاهن أو غيره ، وهذا بين لمنأمله .

المسألة السابعة عشر

[حول آية : ولكم في القصاص حياة]

اذا كان جواز بقاء المقتول ظلماً حياً لوام يقتل وجواز موته في الحال بدلا من قتله في العقول على سواء .

فهل يدل قول الله تعالى « ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب » ^(٢) على أن المقتول ظلماً كان لوام يقتل يبقى حياً يكون ذلك اخباراً منه عن اقامة

(١) ظ : كل تجويز قيل ذلك .

(٢) سورة البقرة : ١٧٩ .

الحدود على القاتلين ، يبقى تعالى به الحياة على آخرين .
واخباره تعالى لا يكون الا حقاً وصدقاً ، لاستحالة الجهل والكذب عليه
تعالى ، ولان ذلك يدل على أن بتعطيل الحدود يقدم كثير من المكلفين على
القتل ، ولولا ذلك لما أقدم القاتل عليه ، ولبقي المقتول حياً بدلالة هذا السمع .

الجواب :

اعلم أن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل بخلاف قول من قطع
على موته لامحالة لولا القتل ، وكان يجوز أن يميته الله تعالى لولا القتل ، بخلاف
قول من ذهب الى أنه لولا القتل كان يجب بقاءه حياً لامحالة .
وقد دللنا على ذلك في كتبنا وأماينا وبيناه في كتاب « الذخيرة » وانتهينا
الى غايته .

وأقوى ما دل على صحة هذه الجملة ان الله تعالى قادر على تبقيته حياً
وعلى اماتته معاً ، وبوقوع القتل لا يتغير القدرة على ذلك ، فيجب أن يكون
الحال بعد القتل كهي قبله .

فأما قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » فالمعنى فيه أن من خاف أن
يقتل على قتل يقل اقدامه على القتل ، ويصرفه هذا النقل عن قتل يؤدي الى
ذهاب نفسه وتلفها ، واذا قل القتل استمرت الحياة .

فاذا قيل : أليس قد جوزتم أن يموت المقتول لو لم يقتل ، فكيف يستمر
حياته لولا القتل ، وأنكم قد جوزتم هذا ؟ .

قلنا : المقتول على ضربين : أحدهما المقتول الذي معلوم أن تبقيته مصلحة
فلولا القتل ل بقي حياً . والضرب الاخر معلوم أن تبقيته مفسدة ، فلولا القتل
لاميت ، واذا كان القصاص على ما ذكرناه صادقاً على القتل بغير حق بقي حياة

كل مقتول ، علم الله تعالى أن تبقينه حياً مصلحة . ولولا القصاص لم يكن ذلك ، فبان وجه قوله «ولكم في القصاص حياة» .

المسألة الثامنة عشر

[حول آية السامري والاشكالات الواردة]

إذا كان اتيان^(١) الله تعالى الآية بمن يعلم أنه يستفسد بها العباد ويدعوهم لاجلها الى الضلال والفساد ، مستحيلاً في العقول لما يؤدي اليه من انسداد الطريق الى معرفة الصادق من الكاذب عليه، ولكون ذلك وهناً في حكمته تعالى وعلم بالقبح وغناه عنه .

فكيف جاز أن يمكن السامري من أخذ القبضة التي فعل الله تعالى الخوار في العجل عند القائه لها فيه ، وقد كان مغوياً لاتباعهم^(٢) بني اسرائيل له بطاعتهم اياه وقبولهم منه واذعانهم اليه .

وقد نطق القرآن بذلك في قوله سبحانه « فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار ، فقال هذا الهكم واله موسى »^(٣) الى آخر القول ، وقال سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام « فما خطبك ياسامري * قال بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من أثر الرسول وكذلك سولت لي نفسي »^(٤).

وجاءت الاخبار بأنه أخذ هذه القبضة من تحت قدمي الملك ، وقال : انه رآه وقد وطىء موأناً فعاش^(٥).

(١) خل : ابتاء .

(٢) ظ : لاتباع .

(٣) سورة طه : ٨٨ .

(٤) سورة طه : ٩٥ .

(٥) الدر المنثور ٤/٣٠٥ .

وكيف ساغ تمكينه من ذلك ؟ فقد استدعى به بني اسرائيل الى الضلال وكان معلها^(١) كونه منه بهذه القبضة لله تعالى . وهل يجيء من كون ذلك قادحاً في حكمة الله سبحانه ؟ كون العقول دالة على بطلان مادعى اليه . وفعل الاية مع المبطل من فاعلها سواء كان مادعى اليه جائزاً في العقول ، أو في حيز المحال ، لانها ينوب في التصديق له مناب قوله « قد صدقت الرؤيا »^(٢).

واذ لافرق بين تصديقه فعلاً وقولاً ، ومن صدق كاذباً فليس بحكيم^(٣) . وهل يجيء من ذلك ما يمكن بتجويزه من تقدم القاء القبضة والخوار من دعوى السامري .

وأى فرق بين كون ذلك الذي ادعاه شافعاً للخوار وبين تقدمه له ؟ في قبح تمكينه منه ، مع العلم أنه يستند به لكون القبضة واللقاء معلومين للناس من جهته وصنعه .

وليس يجري ذلك مجرى ما يشاهده الناس من أن يتقدم على دعواه داع الى الباطل أو يتأخر عنها ، لان ذلك لا يكون معلوماً وقوعه منه وحصوله من فعله ، كما حصل القاء القبضة معلوماً من جهة السامري ، وشفع القاء لها الخوار الذي وقع الفتنة به . فلينعلم بما عنده في ذلك .

الجواب :

اعلم أن العلماء قد تأولوا هذه الاية على وجهين ، كل واحد منهما يزيل المعترضة فيها .

(١) كذا في النسخة .

(٢) سورة الصافات : ١٠٥ .

(٣) ظ : بحكيم .

أحدهما - وهو الاقوى والارجح - أن يكون الصوت المسموع من العجل ليس بخوار على الحقيقة ، وإن أشبه في الظاهر ذلك . وإنما احتال السامري بأن جعل في الذي صاغه من الحلبي على هيئة العجل فرجاً ومنافذ وقابل به الريح ، فسمعت تلك الاصوات المشبهة للخوار المسموعة من الحي وإنما أخذ القبضة^(١) التراب من أثر الملك وألقاها فيما كان سبك من الحلبي ليوهمهم أن القبضة هي التي أثرت كون العجل حياً مسموع الاصوات، وهذا مسقط للشبهة .

والوجه الآخر: ان الله تعالى كان أجرى العادات في ذلك الوقت ، بأن من أخذ مثل تلك وألقاها في شيء فعل الله تعالى فيه الحياة بالعادة، كما أجرى العادة في حجر المقيطيس ، بأنه اذا قرب من الحديد فعل الله تعالى فيه الحركة اليه . واذا وقعت النطفة في الرحم فعل الله تعالى فيها الحياة .

وعلى الجوابين معاً ما فعل الله تعالى آية معجزة على يد كذاب ومن ضل عن القوم عند فعل السامري ، انما أتى من قبل نفسه .

أما على الجواب الاول أنه كان ينبغي أن يتنبه على الحيلة التي نصبت حتى أوهمت أنه حي وأن له خوار ، واذا لم سخت^(٢) عن ذلك فهو القاصر . وعلى الجواب الثاني قد كان يجب أن يعلم أن ذلك اذا كان مستنداً الى عادة جرت بمثله ، فلاحجة فيه وليس بمعجزة . ولم يبق مع ما ذكرناه شبهة .

(١) ظ : قبضة .

(٢) ظ : واذا لم ييحث .

المسألة التاسعة عشر

[حول تكلم هدهد سليمان (ع) وكيفية عذابه]

مايحيل لكون هدهد سليمان عليه السلام عاقلاً من طريقة العقول؟ ليسوغ الانصراف عن ظواهر ما حكاها الله تعالى عنه من الأقوال والأفعال الدالة بظواهرها القوي أنه ذو عقل يساوي عقول المكلفين .

وأقوى ذلك قول سليمان عليه السلام « لا عذبه عذاباً شديداً أو لا ذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين »^(١) وهذا وعيد عظيم لا يجوز توجيهه إلى غير مملوم على الخطأ المقصور فهمه عن فهم المكلفين .

وكيف يجوز أن يوجب عليه مثل ذلك؟ لعدم البرهان المبين ، وهو الحجة الواضحة التي يقيم عذره ، ويسقط الملامة عنه ، وقد كان له أن يذبحه من غير هذا الشرط على مقتضى ما أجاب به سيدنا (حرسه الله تعالى) من قبل ، أن ذلك كان مباحاً له .

فلولا أن العذاب هاهنا والذبح جاربان مجرى العقاب ، لما اشترطه في وجوبها^(٢) عليه عدم البرهان وفي سقوطها عند حصوله .

وهذا يدل على أنه ذو عقل يوجب التكليف له ، ولولا ذلك ما حسن هذا الوعيد العظيم على هذا الشرط والترتيب .

ويدل على ذلك أيضاً أن سليمان عليه السلام أهله لحمل كتابه والاعادة عليه بما يراه من القوم وما يقولون بقوله « اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم

(١) سورة النمل : ٢١ .

(٢) ظ : وجوبهما ، وكذا سقوطهما .

تول عنهم فانظر ماذا يرجعون»^(١) ولو اعن^(٢) أحدنا من يقصر عقله عن عقل المكلفين على مثل هذا المهم العظيم لكان سفيهاً .

وقوله من قبل « أحطت بمالم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين » الى قوله « الله لا اله الا هو رب العرش العظيم »^(٣) وما في هذا القصص من جودة اعتباره وحسن تدبيره، كقوله « ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ في السماوات والارض »^(٤) الآية .

فهل يسوغ الانصراف عن هذه الظواهر الغريبة بغير دلالة عقلية تحيل أن يعطي الله سبحانه العقل حيواناً مثله ، وما أولاه (كبت الله أعداءه) يذكر ما عنده في ذلك انشاء الله .

الجواب :

انا قد كنا ذكرنا في جواب المسائل الاولى الواردة في معنى ما حكى عن النملة والهدهد ما قد عرف ووقف عليه . ونحن نجيب الان عما في هذا السؤال المستأنف ، ونزيل هذه الشبهة المعترضة ، وأول ما نقوله :

ان في الناس من ذهب الى أنه لا يجوز أن يكون الهدهد وما أشبهه من البهائم كامل العقل ، وهو على ما هو عليه من الهيئة والبنية، وعد ذلك في جملة المستحيل وهذا ليس بصحيح [و] لادلالة عقلية تدل على ذلك .

ومن أين لنا أن بنية قلب الهدهد وما جرى مجراه لا تحتل العلوم التي

(١) سورة النمل : ٢٨ .

(٢) ظ : أمن .

(٣) سورة النمل : ٢٢ .

(٤) سورة النمل : ٢٥ .

هي كمال العقل ، واذا كان العقل من قبل^(١) العلوم والاعتقادات ، وقلب البهيمة يحتمل الاعتقادات لامحالة ، بل كثيراً من العلوم وان لم يكن تلك العلوم عقلا .

فأي فرق بين العلم الذي هو عقل ، وبين العلم الذي ليس بعقل في احتمال القلب له ؟ وما احتمل الجنس الذي هو الاعتقاد ، لابد أن يكون محتملاً للنوع الذي هو العلوم .

فان قيل لنا : على هذا فاذا جوزتم أن يكون البهائم - وهي على ما هي عليه - في قلوبها علوم هي كمال العقل ، والتكليف تابع لكمال العقل ، فألا جوزتم أن تكون مكلفة وهي على ما هي عليه ، كما جوزتم أن تكون عاقلة . قلت : الصحيح أن نقول : ان ذلك جائز لولا الدلالة على خلافه ، والمعول في ذلك على اجماع المسلمين على أن البهائم ليست بكاملة العقول ولا مكلفة وهذا أيضاً معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله ، ولهذا روي عنه عليه السلام أنه قال : جرح العجماء جبار^(٢) . وانما أراد أن جنابات البهائم لاشيء فيها .

ولا اعتبار بقول طائفة من أهل التناسخ بخلاف ذلك ، لان أصحاب التناسخ لا يعدون من المسلمين ، ولا ممن يدخل قوله في جملة الاجماع ، لكفرهم وضلالهم وشذوذهم من البين .

وانما قلنا ان الهدهد الذي خاطبه سليمان عليه السلام وأرسله بالكتاب لم يكن عاقلاً ، لان اسم الهدهد في لغة العرب وعرف أهلها اسم لبهيمة ليست بعاقلة

(١) ظ : قبيل .

(٢) نهاية ابن الاثير ١٨٢/٣ .

كما أنه اسم لما كان على صورة مخصوصة وهيئة معينة .

فلو كان ذلك الهدهد عاقلاً لما سماه الله تعالى ، وهو يخاطبنا باللغة العربية هدهداً ، لأن هذا الاسم وضع لما ليس بعقل . واجراؤه على من هو عاقل خروج عن اللغة ، فأحوجنا اتباع هذا الظاهر الى أن نتأول ما حكى عن هذا الهدهد من المحاوراة ، ونبين كيفية انتسابه الى ما ليس بعقل .

وقد قلنا في ذلك وجهين ذكرناهما في جواب المسائل الاولى :

أولهما : أن ليس يكون ما وقع منه قول ، ولانطق بهذا الخطاب المذكور ، وانما كان منه ما يدل على معنى هذا الخطاب ، أوضيف الخطاب اليه مجازاً ، وهو على مذهب العرب معروف ، قد امتلات به أشعارها وكلامها ، فمنه قول الشاعر :

امتلات^(١) الحوض وقال قطني مهلاً رويداً قد ملات بطني

ونحن نعلم أن الحوض لا يقول شيئاً ، وأنه لما امتلا ولم يبق فيه فضل لزيادة ، صار كانه قائل « حسبي » فلم يبق في فضل لشيء من الماء .

وقد تحاوروا هذا في قول الشاعر :

وأحصت لذي بال حين رأته وكبر للرحمن حين رآني

فقلت له أين الذي عهدتهم بحينك في خصب وطيب زمان

فقال حصل واستودعوني بلادهم ومن ذا الذي يبقى على الحدثنان

له بهذه المعاني المحكية عند رؤيته خالياً من أهله ، حكى ما استفاده من هذه المعاني عنه توسعاً وتفاضحاً .

والوجه الآخر : أن يكون وقع من الهدهد كلام منظوم له هذه المعاني المحكية عنه بالهام الله تعالى له ذلك ، على سبيل المعجزة لسليمان عليه السلام ،

كما جعل من معجزته فهمه لمنطق الطير وأغراضها في أصواتها .
 وليس بمنكر أن يقع الكلام الذي فيه بعض الأغراض ممن ليس بعاقل ولا
 مكلف . ألا ترى أن الصبي الذي لم يبلغ الحلم ولادخل في التكليف قد يتكلم
 بكلام فيه أغراض مفهومة وكذلك المجنون .

وليس يجب إذا حكى الله تعالى عن الهدهد ذلك الكلام المرتب المتسق
 أن يكون الهدهد نطق على هذا الترتيب والتنضيد ، بل يجوز أن يكون نطق
 بماله ذلك المعنى ، فحكاه الله تعالى بلفظ فصيح بليغ مرتب مهذب .

وعلى هذا الوجه يحكي العربي عن الفارسي ، والفارسي عن العربي ،
 وإن كان العربي ^(١) لا ينطق بالعربية .

وعلى هذا الوجه حكى الله تعالى عن الامم الماضية من القبط وغيرهم ،
 وعن موسى عليه السلام فرعون ، ولغتهما لغة القبط ما حكاه من المراجعات
 والمحاورات ، وهم لم ينطقوا بهذه اللغة ، وإنما نطقوا بمعانيها بلغتهم ، فحكاه
 الله تعالى باللغة العربية وعفنتها وقدها .

وهذا مزيل العجب من نطق الهدهد بذلك الكلام المرتب ، لأنه لا يمتنع
 أن يكون ما نطق به بعينه ، وإنما نطق بماله معناه .

فان قيل : فقد رجعت في الجوابين معاً عن مطلق ^(٢) القرآن ، لأن حمل القول
 المحكي على أن المراد به ما ظهر من العلامات والدلالات ، على ما أنشدتموه
 من الشعر مجاز غير حقيقة . وكذلك اضافة القول المترتب الى من لم يقله من
 ترتيبيه ، وإنما قال ماله معناه أيضاً مجاز ، فقد هربتم من مجاز الى مجاز ، من
 أنكم امتنعتم من أن تسموا هدهداً عاقلاً كاملاً بمخالفة اللغة ، وأنه عدول عن

(١) ظ : الفارسي .

(٢) ظ : منطوق .

مقتضاها ، فما أجبتم به أيضاً بهذه الصفة .

قلنا : الفرق بين الأمرين واضح ، فإن العادة قد جرت للعرب بما ذكرناه في الجواب الاول من المجاز ، وهو في كلامهم وأشعارهم ظاهر شائع ، حتى كاد يلحق بالحقيقة ، وما جرت عادتهم باسم الهدهد وما أشبهه من البهائم شخصاً عاقلاً مكلفاً على سبيل الافادة ولا التلقيب ، فعدلنا عن مجاز [غير] معهود ولا مألوف الى مجاز معهود مألوف .

وأما الجواب الثاني فلا نسلم أنه مجاز ، ولا فيه من الاستعارة ، لان من حكى معاني كلام غيره بلغة أخرى ، أو على ترتيب آخر بعد أن لا يتجاوز تلك المعاني ولا يتعداها ، وان عبر عنها بغير تلك العبارة لا يقول أحد أنه متجاوز ولا مستعير . فبان الفرق بين الموضوعين .

فان قيل : قد شبهتم شيئاً بما لا يشبهه ، لان القائل :

امتلاء الحوض وقال قطني مهلاً رويداً قد ملأت بطني
انما مراده امتلاء حتى لو كان ممن يقول لقال كذا ، وكذلك الجبل انما حكى عنه ما لو كان قائلاً لقاله ، وقوله « وشككي الي بعبرة وتحمحم » أي فهمت من بعبره^(١) وحمحمته التألم والشكوي ، فأين نظير ذلك في الهدهد .

قلنا : مثل هذا قائم في الحكاية عن الهدهد ، لان سليمان عليه السلام لما رأى أن الهدهد انما ورد اليه من مدينة سبأ حكى عنه ما لو كان قائلاً لقاله من أحوالها وصفة ملكها ، ومعلوم أن الامر كذلك ، لان الهدهد لو كان قائلاً لقال ، وقد عاين ذلك الملك « انني علمت مالم تعلم وأني وجدت امرأة تملكهم ولها عرش عظيم^(٢) » والعرش هاهنا هو الملك أو الكرسي الذي حكيناه .

(١) ظ : عبرته .

(٢) سورة النمل : ٢٣ والاية كذا : اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم .

وقد جاء في القرآن وأخبار النبي صلى الله عليه وآله لذلك نظائر كثيرة ،
فمن ذلك قوله تعالى حكاية عن السماء والارض « قالنا أنينا طائعين^(١) » والمعنى
لو كانتا مما يقولان لقاتلنا .

وقوله جل اسمه « انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين
أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً^(٢) » انها لو كانت^(٣)
يشفقن ويأبين لابين ويشفقن .

وقوله « لو كتبت القرآن في أهاب ثم ألقى في النار لما احترق^(٤) » وعلى
هذا معناه وتقديره : لو كانت النار لا تحرق شيئاً لجلالته وعظيم قدره لكانت
لا تحرقه .

ولا يجعل على هذا الوجه سليمان عليه السلام مستفيداً من الهدهد خبر سبأ، بل
كان سليمان عليه السلام بذلك عالماً قبل حضور الهدهد، فلما حضر الهدهد بعدغييته
وعلم أنه من تلك البلدة ورد أضاف اليه من القول والخبر مالو كان مخبراً
لقاله، كما قيل في الحوض والجبل .

فان قيل: ألا جوزتم أن يكون الله تعالى فعل في الهدهد كلاماً هذه صفته،
وكذلك في النملة .

قلنا : اضافة القول اليهما دونه تعالى يمنع من ذلك ، والقائل هو فاعل
القول دون محله .

فأما قوله « لا عذبه عذاباً شديداً » فالعذاب هو الالم والضرر ، وليس

(١) سورة فصلت : ١١ .

(٢) سورة الاحزاب : ٧٢ .

(٣) ظ : كن .

(٤) نهاية ابن الاثير ٨٣/١ .

[يجري] مجرى العقاب الذي لا يكون الا على سبب متقدم ولا يكون مبتدأ. ألا ترى أنهم يقولون ابتدأه بالعذاب ، ولا يقولون ابتدأه بالعقاب. وقد يبيح الله تعالى من ايلام البهائم ما تضمن هو العوض عنه ، كما أباح ركوبها والحمل عليها وأن المها ويثق عليها^(١) وأباح ذبحها .

وقد روي أن العذاب الذي ذكره سليمان عليه السلام إنما كان نتف ريشه .
وليس قوله « لا عذبه ولا ذبحه » وعيداً على ما جرى في المسألة ، لان القائل قديقول وهو غير متوعد : ان كان كذا ذبحت شاتي ، وان لم يطر طائري الى الموضع الفلاني ذبحته .

لانه مخير في أوقات هذا الذبح المباح ، وكان عليه السلام يخبر عن ذبح الهدد أو نتف ريشه ان لم يعلم من حاله ما يصرفه عن هذا الداعي ، فلما علم وروده من تلك الجهة ، انصرف عن داعي الذبح أو الايام^(٢) . ومعني^(٣) « سلطان ميين » أي يأتي بأمر يصرفني عما عزمت عليه ، فكأنه حجة و سلطان .

وسليمان عليه السلام لم يجعل على الحقيقة الهدد رسولا متحملا لكتاب ، ولا قال له : اذهب بكتابي هذا ألقه اليهم ، ثم تول فانظر ماذا يرجعون ، بل لما ظهر منه عليه السلام ما فيه معاني هذه الحكاية وفوائدها ، جاز على مذهب العرب أن يضاف اليه أنه قال ذلك .

ألا ترى ان أحداً قديكتب كتاباً مع طائر ، ويرسله الى بعض البلدان ، ليعرف أخبار تلك البلدة وأحوالها ، فيجوز أن يقول هذا ويحكى عنه غيره أنه أرسل يريد الطائر ، وقال : عرفني ما في ذلك البلد وصف لي أحوال كذا

(١) كذا في الاصل .

(٢) ظ : الايلام .

(٣) ظ : ومنى .

وأخبار كذا، ويجعل ما هو غرضه كأنه ناطق به وما يوصل به الى هذا الغرض ، كأنه رسول مخاطب بالتي سئل .

ولذلك يقول الفصيح منهم ركبت فرسي أو جملي ، فقلت له : اذهب بي الى البلد الفلاني وأسرع بي اليه وهو ماقال شيئاً ، وأن المعنى ما ذكرناه . ومن أنس بفصيح كلام العرب ولطيف اشاراتها وسرائر فصاحتها ، تمهدت هذه الاجوبة التي ذكرناها تولية وتحققها لمطابقة طريقة القوم و مذاهبهم .

المسألة العشرون

[تأويل آية «لن يستنكف المسيح» وغيرها]

ما جواب من استشهد على أن الملائكة أفضل من الانبياء ﷺ بقوله سبحانه « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » ^(١) من حيث أن هذا الكلام المقصود به التعظيم والرفعة ، يدل على أن المذكور أفضل من الاول وأشهر في الفضل ، وأنه لو كان دونه لم يجوز استعماله . ويدل على أن القائل اذا كان حكيماً لا يجوز أن يقول : لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الحارس ، بل ينبيء عمن هو أجل وأعلى ، فقال : لن يستنكف الوزير أن يأتيني ولا الملك .

وهذا يوجب كون الملائكة أفضل من المسيح ﷺ ، سيما وليس المراد في قوله « المقربون » الاخبار عن قرب المكان ، لاستحالة ذلك عليه سبحانه ، وإنما المراد قرب المنزلة في الثواب وعظمتها ، ووصفهم بذلك يدل على التعظيم .

وليس لاحد أن يقول: ان ذلك المقال قد يستعمل فى المتماثلين فى الفضل
لانه ليس فى الامة قائل به، وانما الامة قائلان: قائل يقول الانبياء أفضل وقائل
يقول الملائكة أفضل. وليس يصلح كما بينا التنبيه فى مثل هذا المقال بالمفضول
بل بالأفضل .

وقد تقدم فى ذلك قول من يقول انما نثنى بذكرهم لانهم عبدوا المسيح
عليه السلام، لان ذلك لا يؤثر فيما قد بينا أن العرف فى الكلام يقتضيه، وكذلك
الظاهر .

وقوله تعالى «ولأقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول اني
ملك»^(١) يدل على عظم حال الملك .

وقوله تعالى « فلما رأيته أكبره وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا الا
ملك كريم»^(٢) .

وقوله تعالى حكاية عن ابليس (لعنه الله) «ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين»^(٣) يدل على عظم حال الملك ،
وأنه المعلوم له ولهما، واولا ذلك ما رغبهما فى أمرهما أفضل منه ، ولكان الله
سبحانه قد أنكر عليه .

فلينطول بما عنده فى ذلك مثاباً انشاء الله تعالى .

الجواب :

أمّا قوله تعالى « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة

(١) سورة هود: ٣١ .

(٢) سورة يوسف: ٣١ .

(٣) سورة الاعراف: ٢٠ .

المقربون» فانه لا يدل على فضل الملائكة على الانبياء من وجوه ثلاثة :
 أولها : أنه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة ﷺ أفضل وأكثر ثواباً
 من المسيح عليه السلام ، وان كان المسيح أفضل وأكثر ثواباً من كل واحد
 من الملائكة ، وهو مسألة الخلاف .

ولم يقل تعالى : ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا جبرائيل ولا
 ميكايل . فيدل على أن المؤخرة ذكره أفضل ، وأن جبرائيل أفضل من المسيح
 بل قال « ولا الملائكة المقربون » وهذا لفظ يقتضي جماعتهم . ولا يمتنع أن
 يكون الجمع من الملائكة أفضل من كل واحد من الانبياء ﷺ .

والجواب الثاني : ان المؤخر في مثل هذا الخطاب المذكور في الآية
 لابد من أن يكون اما أفضل من المقدم ، أو مقارناً له في الفضل . ولا يجوز
 أن [لا] يكون مقارناً له في الفضل .

ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل : لن يستنكف الامير أن يزورني ولا
 المحارس ، ويحسن أن يقول : لن يستنكف الامير الفلاني أن يزورني ولا الامير
 الفلاني اذا كانا مقارنين ومدانيين في الفضل . وكذلك لن يستنكف الامير ولا
 الوزير للمقارنة .

والجواب الثالث : أنه من الجائز أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الآية
 قوماً كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الانبياء ، فأجرى الخطاب على اعتقاداتهم
 كما قال تعالى « ذق انك أنت العزيز الكريم ^(١) » ونحن عند قومك ونفسك ،
 وكما قال تعالى « وانظر الى الهك الذي ظلمت عليه عاكفاً » ^(٢) وقد يقول
 أحدنا لغيره : لن يستنكف أبي أن يفعل كذا ولا أبوك ، وان اعتقد القائل ان أباه

(١) سورة الدخان : ٤٩ .

(٢) سورة طه : ٩٧ .

أفضل من أبي المخاطب للمعنى الذي ذكرناه .

وأما قوله تعالى « ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول أنني ملك » فلا يدل على تفضيل الملائكة عليه ، لأن الغرض في كلامه نفي ما لم يكن عليه ، لا التفضيل بين الأحوال .

لأن أحدنا لو ظن به أنه على صفة وليس عليها جاز أن ينفيها عن نفسه على هذا الوجه ، وإن كان في نفسه على أحوال هي أفضل من تلك الحال ، وإنما اتفق في الحالتين المنفيتين اللتين هما علم الغيب واستحفاظه خزائن الله إن كان فيها فضل .

وليس ذلك مما ينفع فيما نفاه ، وهذه أن يكون مما لا فضل فيه ، أو مما فيه فضل يزيد فضله في نفسه عليه .

والذي يبين عن ذلك أنه قال عقيب ذلك في سورة هود خاصة « ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً »^(١) ونحن نعلم أن هذه منزلة غير جليلة ، وهو على كل حال أرفع منها وأعلى ، فألا كان انتفاؤه من الملائكة جارياً هذا المجرى .

فأما الحكاية عن النسوة اللاتي شاهدن يوسف عليه السلام فأعجبهن حسنه « ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم »^(٢) فانه لا يدل أيضاً على فضل الملائكة على الانبياء عليهم السلام من وجهين :

أحدهما : أنهم ما نسبته إلى الملائكة تفضيلاً في ثواب حال الملائكة على حال الانبياء عليهم السلام ، ولا خطر ذلك ببالهن ولكن حسنه وكمال خلقته أعجبهن نفين^(٣) عنه البشرية التي لم يعهدن فيها مثله ونسبوه إلى أنه ملك ،

(١) هود : ٣١ .

(٢) سورة يوسف : ٣١ .

(٣) خل : لنفوا ، والظاهر : نفين .

لان الملك يقال : انه اذا تجسد وتصور فانه يتصور بأحسن الصور .
وأما الوجه الاخر: ان اعتقاد النسوة ليس بحجة، لانهن قد اعتقدن الباطل
والحق ، فلو وقع منهن ما يدل صريحاً على تفضيل الملائكة على الانبياء لم
تكن حجة .

وأما ترغيب ابليس لادم وحواء عليهما السلام في أن يصيرا ملائكة بأن
يتناولوا من الشجرة ، فغير دال أيضاً على خلاف مذهبنا .
وليس بمنكر أن يريد بقوله « الا أن تكونا ملكين » أن المنهيين عن تناول
الشجرة هم الملائكة دونكما ، كما يقول أحدنا لغيره : مانهيت أنت عن كذا
الا أن تكون فلاناً .

وانما يعني أن المنهي هو فلان دونك ، ولم يرد بقوله أن تكون أن تصير
فلاناً وتقلب خلقتك الى خلقة فلان . فمن أين للمخالف أن قوله تعالى « الا
أن تكونا ملكين » المراد أن ينقلبيا ويصيرا دون ماذكرناه . واذا كان اللفظ
محتملاً فلادلالة في الآية .

وقد كنا أملينا مسألة مفردة في تفضيل الانبياء على الملائكة ، استقصينا
الكلام فيها ، وقلنا في استدلالهم علينا هذا الذي حكيناه: ان ابليس انما رغبهما
في أن ينتقلا الى صفة الملائكة وخلقها . وهذه الرغبة لاتدل على أن الملائكة
أفضل منهما في الثواب الذي فيه الخلاف .

ألا ترى ان المنقلب الى خلقة غيره ، لايجب أن يصير على مثل ثوابه
بالانقلاب الى صورته وخلقته ، كما رغبهما أن يكونا من الخالدين . وليس
الخالود مما يقتضي مزية ، وانما هو نفع عاجل ، فلايمنع أن تكون الرغبة منهما
أن يصيرا ملكين على هذا الوجه .

وذكرنا أيضاً في تلك المسألة وجهاً مليحاً غريباً يلزم المعتزلة، وهم مخالفونا

في هذه المسألة ، وهو أن نقول لهم : بم تدفعونا أن نكوننا اعتقدا أن الملك أفضل من النبي ، وغلطافي ذلك ، وهو منهما ذنب صغير ، لأن الصغائر تجوز عندكم على الانبياء . فمن أين لكم أن اعتقاد آدم عليه السلام لا بد أن يكون على ما هو عليه ؟ مع تجويزكم الصغائر عليه ، وهذا مما لا يوجدون فيه فصلا .

المسألة الحادية والعشرون

[تحدى القرآن بقوله « فأتوا بسورة من مثله »]

قال لي قائل وقد أسي : اذا كنتم معشر المسلمين تظنون الان من نفوسكم أن من أتاكم بمثل سورة من سور القرآن صغيرة كانت أو كبيرة ، كانت الحجة له لا عليه .

فها أنا أورد لكم مثل سورة « انا أعطيناك الكوثر » على وجهين : أحدهما « لقد أتيناك المفخر ، فتهجد به واشهر ، واصبر فعدوك الاصغر » . والاخر « لقد أنذرناك المحشر ، وشدنا أزرك بحذر ، فاصبر على الطاعة توجر » .

فقلت له : الاول كلام أبديل بكلام في معناه ، فقال : وما الذي تخرجه عن المعارضة وان كان كذلك ، مع أن الثاني على غير هذه الصفة ، وقد صحت فيه الفصاحة والنظم اللذان وقع التحدي بهما . ثم ذكر « قل يا أيها الكافرون » وادعى أنها لبعيدة من الفصاحة .

وسيدنا (فسح الله في مدته) لينعم بما عنده في ذلك ، وبايضاح خروج ذلك عن المعارضة ، هذا ان كان قوله « فأتوا بسورة من مثله » يوجب تخييرهم طوال السور وقصارها .

وهل يجوز أن يكون القول بقيد سورة يختارها هو عليه ، أو يكون هذا القول قبل نزول القصار ، أو يكون الهاء راجعة في هذا المكان عليه عليه السلام وهو لان مثله من^(١) لم يستفد من المخلوقين العلم والحظ لا يأتي بذلك ولا أولاه ، بالاجابة عن هذه الشبهة ، فلما يرد من عنده المزية القوية الراجحة ، لا أعدمه الله تعالى التوفيق وقع^(٢) به كل ضال وزنديق .

الجواب :

اعلم أن الذي يعلم أن هذا الذي حكى في المسألة من الكلام المسجوع ليس بمعارضة للقرآن ، وأن معارضته لا تتأني في أنف الزمان ، كما لا تتأني في ساقفه . أن من المعلوم ضرورة أن الذين تحدوا بالقرآن من فصحاء العرب وبلغائهم وخطبائهم وشعرائهم كانوا على المتأخرة لو كانت متأنية غير ممنوعة أفدر وبها أبصر وأخبر .

فلما وجدناهم مع التصريح والتعجيز وتحمل الضرر الشديدة في مفارقة الاديان والاطوان والربانيات والعبادات فقدوا^(٣) عن المعارضة ونكلوا عن المقابلة علمنا أن من يأتي بعدهم عنها أعجز ومنها أبعد .

وان كل شيء تكلفه بعض الملحدين في هذه الازمان القريبة وادعوا أنه معارضة ليس بواقع ، لان ما يقدر عليه أهل زماننا هذا من كلام فصيح ذلك السلف ، عليه أقدر و [ما] أعجز عنه ذلك السلف ، فمن يأتي بعدهم أولى بالعجز . وهذا دليل في نفي المعارضة ، وما يحتاج معه الى تصفح المعارضات

(١) ظ : ممن .

(٢) ظ : وقع .

(٣) ظ : قعدوا ، أو بعدوا .

وتأملها وبيان قصور منزلتها عن منزلة القرآن .

فأما هذا الكلام المسطور المحكي في المسألة كلام لافصاحة له ولا بلاغة فيه ، ولا يتضمن معنى دقيقاً ولا جليلاً ، فكيف يعارض به ويقابل ماهو في غاية الفصاحة والكلفة والتحمل فيه ظاهر .

وأين قوله « لقد أتيناك المفخر » من قوله « انا أعطيناك الكوثر » ؟ وأين قوله « فتهجد لله واشهر » من قوله « فصل لربك وانحر » ؟ وأين قوله « فاصبر فعدوك الا صغر » من قوله « ان شئت لك هو الابر » ؟ ومن له أدنى علم بفصاحة وبلاغة لا يعد هذا الذي تكلف وأمارات الكلفة والهجنة فيه بادية فصيحاً ولا بليغاً بل ولا صحيحاً مستقيماً .

فأما « الكوثر » فقد قيل : انه نهر في الجنة . وقيل : ان الكوثر النهر بلغة أهل السماوة . وقيل : ان الكوثر انما أراد به الكثير ، فكأنه تعالى قال : انا أعطيناك الخير الكثير . وهو أعجب التأويلين الي ، وأدخل في أن يكون الكلام في غاية الفصاحة ، فان العبارة عن الكثير بالكوثر من قوي الفصاحة .

وقوله « فصل لربك وانحر » ان استقبل القبلة في نحر ، وهو أجود التأويلات في هذه اللفظة من أفصح الكلام وأبلغه وأشدّه اختصاراً ، والعرب تقول : هذه منازل تتناحر . أي تتقابل . وقال بعضهم :

أبا حكم هل أنت عم مجالد وسيد أهل الابطح المتناحر

فأما قوله « ان شئت لك هو الابر » فمن أعجب الكلام بلاغة واختصاراً وفصاحة ، وكم بين الشاني والعدو في الفصاحة وحسن العبارة . وقيل : ان الابر هو الذي لانسل له ولا ذكر له من الولد ، وانه عنى بذلك العاص بن وابل السهمي . وقيل : ان الابر هاهنا هو المنقطع الحجة والامل والخير ، وهو أحب الي وأشبه بالفصاحة .

فهذه السورة على قصرها كما تراها في غاية البلاغة اذا انتقدت وركية تنبع كل فصاحة اذا اختبرت . ومن لم يقدر على هذا الاختبار والاعتبار، فيكفيه في نفي المعارضة والقدرة عليها ما قدمناه من الدليل على سبيل الجملة .
فأما قوله تعالى « فأتوا بسورة من مثله » فداخل فيه الطوال والقصار من غير تعيين على سورة يقع الاختبار عليها منه عليه السلام من غير تفرقة بين القصار والطوال .

ولا خلاف بين المسلمين في ذلك، لان التحدي أولا وقع بجميع القرآن في قوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » ثم وقع الاختصار على سورة واحدة فقال تعالى « فأتوا بسورة من مثله » ولم يفرق بين طويلة وقصيرة . والهاء في قوله « مثله » راجعة الى القرآن لاليه عليه السلام بلا شك والامر^(١) به .
فأما سورة الكافرين وادعائه^(٢) من جهل في حالها أنها بعيدة من الفصاحة والذي يكذب هذه الدعوى على خلوها من الفصاحة ولقالوا له كيف يعذب زيادة فصاحة قراءتك على فصاحتنا ، وهذه السورة خالية من الفصاحة ، فقد وافقوا على ما هودون ذلك، وهم للفصاحة أنقد وبمواضعها أعلم . وانما يجهل فصاحة هذه السورة من لم يعرف ، فظن أن تكرار الالفاظ فيها لغير فائدة مجددة، والامر بخلاف ذلك .

وقد بينا في كتابنا المعروف بـ « غرر الفرائد » أن هذه السورة وان تكررت فيها الالفاظ ، فكل لفظ منها تحته معنى مجدد ، وأن المتكرر ليس هو على وجه التأكيد الذي ظنه الاغبياء ، وبيننا فوائد كل متكرر من ألفاظها ، ومن فهم ما قلناه فيها علم أنها في سماء الفصاحة والرجاحة .

(١) ظ : ولا مرية .

(٢) ظ : وادعاء .

المسألة الثانية والعشرون

[حكم نذر صوم اليوم المصادف للعید]

ما قوله (حرس الله مدته) فيمن نذر أن يصوم يوماً يبلغ فيه مراداً ، واتفق كون ذلك اليوم يوم عيد أو يوماً قد تعين صومه عليه بنذر آخر .
هل يجزيه صوم اليوم الذي قد تقدم وجوب صومه عليه بالنذر المتقدم عن صوم يجعله بدلاً منه إذا اتفق في النذر الثاني أم لا ؟ وهل يسقط عنه صوم اليوم الذي اتفق أنه يوم عيد بغير بدل أم يبدل .

الجواب :

من نذر صوم يوم قدوم فلان ، فاتفق قدومه في يوم عيد فالواجب فطر ذلك اليوم ، لانه عيد ولا قضاء عليه .
والوجه فيه : أنه نذر معصية ، وقد أجمعت الطائفة أنه لا نذر في معصية ، ورووا عن أئمتهم أيضاً ذلك صريحاً في روايات مشهورة .
وسواء كانت المعصية المنذور فعلها أو المنذور فيها ، لانه لا فرق في امتناع انعقاد النذر بين أن يقول : ان قدم فلان شربت خمرأ أو ركبت محرماً ، وبين أن يقول : ان شربت خمرأ أو زنت بفلانة فعلي أن أتصدق بكذا .
وإذا كان صوم يوم العيد معصية بلا شبهة ، وتعلق نذره به ، فلم ينعقد نذره وإذا لم ينعقد فلا قضاء ولا كفارة ، لانهما انما يلزمان في نذر منعقد .
فاذا قيل : فهو لم يعلم أن ذلك اليوم يوم عيد ، فيكون نذره متعلقاً بمعصيته . قلنا : هو وان لم يعلم بذلك ، فهو في نفسه معصية ، وقد تعلق نذره بمعصية

وان كان لا يعلم ، ونذر المعصية على الاطلاق لايجوز .

وجرى ذلك مجرى أن يقول : ان جامع فلان فلانة في اليوم الفلاني فعلي صدقة فلانية ، واتفق أنه جامعها زنا وحراماً ، فان نذره لم ينعقد ، لانه تعلق بمعصية وان لم يعلم .

وأما المسألة الاخرى وهي اذا نذر صوم يوم عليه ببعض الشروط، واتفق حصول ذلك الشرط في يوم قد تعين عليه صومه بنذر متقدم لنذره هذا ، فالاولى أن لا قضاء عليه ، لان نذره تعلق بما يستحيل فلم ينعقد ، واذا لم ينعقد فلا قضاء . وانما قلنا انه مستحيل ، لان صوم ذلك اليوم قد تعين صومه بنذر سابق يستحيل أن يجب بسبب آخر ، فكأنه نذر ما يستحيل وقوعه ، وجرى مجرى أن تعلق نذره باجتماع الضدين .

والذي يكشف عن استحالة ما نذره أنه اذا قال : عليّ أن أصوم يوم قدوم فلان ، فكأنه نذر صوم هذا اليوم على وجه يكون صومه مستحقاً بقدوم ذلك القادم . وهذا اليوم الذي فرضنا أنه متعين صومه بسبب متقدم يستحيل فيه أن يستحق صومه بسبب آخر من الاسباب . وهذا بين .

المسألة الثالثة والعشرون

[امتناع أمير المؤمنين (ع) عن محو البسملة في معاهدة النبي (ص)]

ما جواب من قدح في عصمة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بما جاء مستفيضاً في امتناعه على النبي صلى الله عليه وآله من محو « بسم الله الرحمن الرحيم » من المكاتبه العام المعاصات بسهيل بن عمرو، حتى أعاد النبي صلى الله عليه وآله وترك يده عند محوها .

فقال : ليس يخلو من أن يكون قد علم أن النبي صلى الله عليه وآله لا يأمر الا بما فيه مصلحة، ويقتضيه الحكمة والبيّنات^(١)، وأن أفعاله عن الله سبحانه وبأمره أو لم يعلم . فان كان يعلم ذلك ، فلم خالف مع ما علم ؟ وان كان لم يعلمه، فقد جهل ما يدل عليه العقول من عصمة الانبياء من الخطأ، وجوز المفسدة فيما أمر به النبي صلى الله عليه وآله لهذا ان لم يكن قطع بها .

وهل يجوز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام توقف عن قبول الامر لتجويزه أن يكون أمر النبي معتبراً له ومختبراً ، مع ما في ذلك لكون النبي صلى الله عليه وآله عالماً بإيمانه قطعاً ، وهو خلاف مذهبكم ، ومع ما فيه من قبح الامر على طريق الاختبار بما لامصلحة في فعله على حال .

فان قلتم : انه يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد أضمر محذوفاً يخرج الامر به من كونه قبيحاً .

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

الجواب :

ان النبي صلى الله عليه وآله لما أمر أمير المؤمنين بمحو اسمه المضاف الى الرسالة ، واثباته خالياً عن هذه الاضافة ، على ما اقترحه سهيل بن عمرو ، الذي كانت الهدنة معه نفر من ذلك واستكبره واستعظمه، وجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله انما قال افعل ذاك مرضياً لسهيل ، وان كان لا يؤثر ولا يريد فعله ، بل يؤثره التوقف عنه ، فتوقف حتى يظهر من النبي صلى الله عليه وآله ما يدل على أنه لذلك مؤثر، وأنه أمر في الحقيقة محوما كتب ، فصبر أمير المؤمنين

عليه السلام على ذلك على مضض شديد .

وقد يثقل على الطباع مافيه مصلحة من العبادات ، كالصوم في الحر ،
والغسل بالماء في الزمهرير .

وقد روي ان عمر بن الخطاب قام في تلك الحال الى النبي صلى الله عليه
 وآله وقال : ألسنت نبي الله ؟ فقال له : بلى . فقال : أولسنا بالمسلمين ؟ فقال
عليه السلام : بلى . فقال : فلم تعطي هذه الدنية من نفسك ؟ فقال : ليست
بدنية انها خير لك . فقال : أفلمست قد وعدتنا بدخول مكة فمابالنا لاندخلها ؟
فقال عليه السلام له : أوعدتك بدخولها العام . فقال عمر : لا . فقال عليه السلام :
فتدخلها .

ويروى عن عمر أنه قال : ماشككت منذ أسلمت الا يوم صالح رسول الله
صلى الله عليه وآله أهل مكة ، فانني قلت له : كذا وكذا . وساق الحديث^(١) .
فأما ماضى في أثناء المسألة من أنه كان يجب مع الشك أن يستفهم ، فقد
فعل عليه السلام مايقوم مقام الاستفهام من التوقف ، حتى ينكشف الامر .
وقد بان بتوقفه الامر واتضح ، وهو عليه السلام ماكان قط شاكاً في أن
الرسول لا يوجب قبيحاً ولا يأمر بمفسدة ، وانما لما تعلق مظهر من صورة الامر
بفعل تنفر منه النفوس وتحيد عنه الطباع ، جاوز عليه السلام ألا يكون ذلك
القول أمراً فتلاه بتوقفه ، وذلك منه عليه السلام غاية الحكمة ونهاية الاحتياط
للدين .

نجزت المسائل الطرابلسيات ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على
سيدنا محمد وآله الاكرمين .

(١) رواه مسلم في صحيحه ٩٤/١ وراجع القصة والكلام حولها كتاب الطرائف

لفت نظر :

بالرغم من الجهود المبذولة في التصحيح المطبعي واخراج الرسائل عارية عن الاخطاء ، فقد عثرنا على أغلاط بعد اكمال طبع المجموعة نرجو العفو والاعماض من القارئ الكريم والتصحيح حيث ما يرونها ، ونحن أحلناها للمراجع الاخرى .

وأهمها ما وقع من الخطأ في عنوان الرسالة السابعة في ص ٣٠٧ والصحيح
جوابات المسائل الطار بلسيات الثانية.

فهرس الكتاب

جواب المسائل التبانيات

٥	مقدمة الرسالة
٧	الطريق الى معرفة الاحكام الشرعية عن أدلتها
١٠	الطريق الى معرفة خطاب الله والرسول
١١	اثبات حجية الاجماع
١٤	دخول الامام عليه السلام في الاجماع
١٦	الاجماع حجة في كل حكم ليس له دليل
١٨	كيفية العلم بدخول قول الامام في الاجماع
٢١	الكلام في حجية خبر الواحد وعدمه
٢٥	الجواب عن وجود أخبار الاحاد في مصنفات الامامية
٣٠	اعتماد الرسول صلى الله عليه وسلم بخبر الواحد والجواب عنه
٣٣	اشكال عمل الرسل بأخبار الاحاد بشكل آخر
٣٥	كيفية معرفة أن أخبار الاحاد لا يعمل بها
٣٧	اعتماد أعرف المشرعة على الخبر الواحد والجواب عنه

- ٤٦ اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد والجواب عنه
- ٥٠ خبر الواحد لا يوجب سكوتاً واطمئناناً
- ٥٣ حصول العلم وتولده من خبر الواحد والجواب عنه
- ٥٧ اعتماد العقلاء على الخبر الواحد والجواب عنه
- ٦٧ اعتماد أهل اللغة على الخبر الواحد والجواب عنه
- ٧٤ اثبات حجية خبر الواحد من طريق اللطف والجواب عنه
- ٨٢ وجوب حصول العلم بدعوى الرسل بأقصر الطرق
- ٨٦ عدم وجوب عصمة المؤدي للشرع
- دلالة انفاذ الرسول الامراء والعمال على حجية خبر الواحد والجواب عنه
- ٩٠

جوابات المسائل الرازية

- ٩٩ حرمة الفقاع عند الامامية
- ١٠٤ علم النبي ﷺ بالكتابة والقراءة
- ١٠٩ تفضيل الانبياء على الملائكة
- ١١٣ مسألة الذر وحقيقته
- ١١٦ مسألة المبداء وحقيقته
- ١٢٠ تحقيق حول قوله ﷺ نية المؤمن خير من عمله
- ١٢١ هل يقع من الانبياء الصغائر أو الكبائر
- ١٢٥ حقيقة الرجعة
- ١٢٧ الطريق الى معرفة الله تعالى
- ١٢٩ الوجه في حسن أفعال الله تعالى

- ١٢٩ ما الحكمة فى الخلق
١٣٠ حقيقة الروح
١٣٠ حكم الزانى بذات البعل فى تزويجها
١٣١ مسألة الارزاء
١٣٢ دخول العبد الجنة باستحقاقه

جوابات المسائل الطبرية

- ١٣٥ أفعال العباد غير مخلوقة
١٤٠ عدم ارادة الله تعالى المعاصي والقبائح
١٤٤ القول فى الاستطاعة
١٤٧ مسألة الوعد والوعيد والشفاعة
١٥٢ القرآن محدث غير مخلوق
١٥٤ حكم المخالف فى الفروع والاصول
١٥٥ حكم مرتكب الكبائر من المعاصي
١٥٧ اعتبار الرؤية فى الشهور
١٦٠ حكم شرب الفقاع
١٦٢ حكم عبادة الكافر
١٦٥ عدد أصول الدين

جوابات المسائل الموصليات الثانية

- ١٦٩ حكم المذبي والوذى
١٧٢ أكثر النفاس وأقله
١٧٤ كراهة السجود على الثوب المنسوج

١٧٦	مسائل فى الشفعة
١٨١	من لا ربا بينهما
١٨٦	عدة الحامل
١٩١	أقل مدة الحمل وأكثرها
١٩٤	حكم المطلقة فى مرض بعلاها
١٩٦	حكم عتق عبد المكاتب وتوريثه

جوابات المسائل الموصليات الثالثة

٢٠١	كيفية التوصل الى الاحكام الشرعية
٢٠٢	بطلان العمل بالقياس والخبر الواحد
٢٠٣	الدليل على بطلان العمل بهما
٢٠٥	اثبات حجية الاجماع فى الاحكام الشرعية
٢٠٥	كيفية تحصيل اجماع الامة
٢٠٩	حجية ظواهر الكتاب والسنة فى اثبات الاحكام الشرعية
٢١٠	حكم المسائل الشرعية التي لادليل عليها من الكتاب والسنة
٢١٠	عدم حجية جل الاخبار المنقولة من طريق أصحاب الحديث
٢١٣	حكم غسل اليدين فى الوضوء
٢١٥	حكم مسح مقدم الرأس
٢١٦	حكم مسح الاذنين وغسلهما
٢١٧	اسباغ الوضوء مرتين
٢١٧	أكثر أيام النفاس
٢١٧	حكم قراءة القرآن للجنب والحائض

- ٢١٨ مسائل تتعلق بالاموات
- ٢١٩ وجوب «حي على خير العمل» فى الاذان
- ٢١٩ ارسال اليدين فى الصلاة واجب
- ٢١٩ قول « آمين » مبطل للصلاة
- ٢٢٠ عدم جواز القران بين السورتين فى الصلاة
- ٢٢٠ حكم مايسجد عليه
- ٢٢١ الجماعة فى نوافل شهر رمضان بدعة
- ٢٢١ صلاة الضحى بدعة
- ٢٢١ سجود الشكر غير واجب
- ٢٢٢ أقل مايجزىء فى صلاة الجمعة والعيدين
- ٢٢٣ من لا يصلح لائمة الجمعة والعيدين
- ٢٢٣ حكم صلاة الكسوف
- ٢٢٤ كيفية الصلاة على الموتى
- ٢٢٤ استحباب توقف الناس حتى ترفع الجنازة
- ٢٢٤ وجوب الزكاة فى الدراهم والدنانير
- ٢٢٥ أقل مايجزىء من الزكاة
- ٢٢٥ اشتراط الولاية فى مستحقي الزكاة
- ٢٢٦ مقدار زكاة الفطرة
- ٢٢٦ أحكام الخمس
- ٢٢٨ حكم الانفال
- ٢٢٨ صفوة الاموال من الانفال
- ٢٢٩ فوت الوقوف بعرفات وادراك المشعر

- ٢٢٩ الشفعة في العقار بين اثنين فقط
- ٢٣٠ من لاربا بينهما
- ٢٣٠ حكم الزاني بذات البعل
- ٢٣٠ عقد النكاح على ما لاقيمة له صحيح
- ٢٣١ التزويج في حال الاحرام
- ٢٣١ التزويج في العدة
- ٢٣٢ المطلقة تسعاً تحرم أبداً
- ٢٣٢ حكم من فجر بعمته وخالته
- ٢٣٢ حكم من تلوط بغلام
- ٢٣٣ جواز نكاح النساء في أدبارهن
- ٢٣٥ عقدة المرأة نفسها من دون اذن وليها
- ١٣٦ جواز النكاح بغير الشهود
- ٢٣٧ حكم نكاح المتعة
- ٢٣٨ جواز نكاح المرأة على عمتها وخالتها
- ٢٣٨ وقوع الطلاق بشاهدين عداين
- ٢٣٩ وقوع الطلاق بالالفاظ المخصوصة
- ٢٤٠ الطلاق بشرط لا يقع
- ٢٤٠ الطلاق ليس يمين
- ٢٤٠ الطلاق الثلاث غير صحيح
- ٢٤١ شرائط الظهار
- ٢٤١ التخيير في الطلاق جائز
- ٢٤٣ عدة الحامل أقرب الاجلين

- ٢٤٣ الرجعة في الطلاق الثلاث في مجلس واحد
- ٢٤٤ حكم المطلق ثلاثاً في مجلس واحد
- ٢٤٤ أقل الحمل وأكثره
- ٢٤٥ أحكام العتق
- ٢٤٥ مالو ابتدأ الخصمين بمحضر الحاكم
- ٢٤٦ شهادة الابن لآبيه وبالعكس
- ٢٤٦ حكم حانث النذر
- ٢٤٧ كيفية اليمين
- ٢٤٧ حكم اليمين
- ٢٤٨ حرمة الطحال وماليس له فلس
- ٢٤٨ ما يحرم من الطير
- ٢٤٨ حرمة الفقاع
- ٢٤٩ حد السارق
- ٢٥٠ أحكام حد الزاني
- ٢٥٠ حكم من ضرب امرأة فاطرحت
- ٢٥١ افزاع المجامع وعزله
- ٢٥١ أحكام القصاص والديات
- ٢٥٤ ديات أهل الكتاب
- ٢٥٤ أحكام الارث
- ٢٥٧ أحكام الحبوة
- ٢٥٨ ولد الصلب يحجب من دونه
- ٢٥٨ الزوج يرث من الزوجة

٢٥٩	المرأة لاثرت من الرباع
٢٦٠	ارث الاخوة والاختوات
٢٦٠	توريث الرجال والنساء بالنسب
٢٦١	ميراث من مات وخلف ابنة ابن وابن عم
٢٦٢	حكم ارث ابن الاخ مع الجد
٢٦٢	ارث ولد الملاعنة
٢٦٢	ارث المطلقة في مرض بعلمها
٢٦٣	كيفية توريث الخنثى
٢٦٤	توريث رأسين على حق واحد
٢٦٤	حكم ارث المملوك
٢٦٥	ارث الكفار والمجوس
٢٦٦	لاعول في الفرائض

جوابات المسائل الميا فارقيات

٢٧١	عدالة امام الجماعة
٢٧٢	أحكام صلاة الجمعة
٢٧٢	أحكام صلاة العيدين
٢٧٣	وقت صلاة الظهر والعصر
٢٧٤	وقت صلاة المغرب والعشاء
٢٧٥	تعيين صلاة الوسطى
٢٧٥	مايجوز عليه السجود
٢٧٦	حكم التسليم في الصلاة

- ٢٧٦ استحباب الفنون في الصلاة
- ٢٧٧ التكبيرات السبع في مفتتح الصلاة
- ٢٧٧ صلاة الوتيرة
- ٢٧٨ كيفية غسل الوجه في الوضوء
- ٢٧٨ وجوب المسح ببلة اليد
- ٢٧٩ السؤال عن الرجوع الى الكتب الثلاثة
- ٢٧٩ عدم وجوب « محمد وعلي خير البشر » في الاذان
- ٢٧٩ بدعة « الصلاة خير من النوم » في الاذان
- ٢٨٠ الائمة عليهم السلام حي يشاهدونا
- ٢٨٠ الامام عليه السلام يحضر عند كل ميت
- ٢٨١ هل الائمة عليهم السلام يتفاضل بعضهم على بعض
- ٢٨٢ تساوي الحسن والحسين عليهما السلام في الفضل
- ٢٨٢ الائمة عليهم السلام عالمون بالغيب
- ٢٨٣ متى يظهر الحجة عليه السلام
- ٢٨٣ المحارب لعلي عليه السلام كافر
- ٢٨٤ تفضيل الانبياء على الملائكة
- ٢٨٤ لولا النبي والائمة عليهم السلام لما خلق السماء والارض
- ٢٨٥ حقيقة الكفر والشرك والايمان
- ٢٨٥ حقيقة التوحيد
- ٢٨٦ حكم ارث الاخوان
- ٢٨٦ ثوب المصاب بالمني ولم يعرف
- ٢٨٧ اصابة الثوب بالكلب الناشف

- ٢٨٧ كفارة المجامع أهله في نهار رمضان
- ٢٨٨ لاتجوز الصلاة في ثوب أصابه خمر
- ٢٨٨ حكم من غاب عن أهله سنتين
- ٢٨٩ عدم جواز الترحم للاقارب الكفار
- ٢٨٩ عدم جواز اعطاء الفطرة والزكاة للمخالفين
- ٢٩٠ عدم انعقاد اليمين على المعصية
- ٢٩٠ هل زوج علي عليه السلام ابنته لفلان
- ٢٩١ ثواب زيارة قبور الائمة عليهم السلام
- ٢٩٢ من يجب عليه التقصير
- ٢٩٢ استحباب التختم باليد اليمنى
- ٢٩٣ المعمول في معرفة أوائل الشهور
- ٢٩٣ حكم لحم الارنب
- ٢٩٤ حرمة شرب الفقاع
- ٢٩٤ حلية المتعة
- ٢٩٥ حرمة اللعب بالشطرنج
- ٢٩٥ ما يحرم ويحل لبسه من الجلود
- ٢٩٦ لبس ما يتخذ من جلود الغنم
- ٢٩٦ حكم لبس القز والخز
- ٢٩٧ تحليل المولى أمته للغير
- ٢٩٧ توريث أم الولد
- ٢٩٨ جواز تملك السبايا ونكاحهن
- ٢٩٨ حكم زكاة الغلاة

٢٩٩	من حلف على ترك المعصية
٢٩٩	اسلام الذمي له امرأة ذمية
٣٠٠	حكم تزويج الهاشمية
٣٠٠	حلية الوطي دبراً وقبلأ
٣٠١	القرآن منزل غير مخلوق
٣٠١	أي الاعمال أفضل
٣٠٢	لزوم العمل مع الاعتقاد
٣٠٢	مسألة الرجعة
٣٠٣	المسلم يرث الكافر
٣٠٣	العمة ترث مع العم
٣٠٤	ارث الخال والخالة مع الاعمام
٣٠٤	ارث أولاد الاخت
٣٠٥	جواز الوطي قبل غسل الحيض
٣٠٦	حكم الخمس

جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية

٣٠٩	علة الحاجة الى الامام فى كل زمان
٣١٤	ما الحجة على من جهل الامام واشتبه النص عليه
٣١٥	كيفية العلم الى الاحكام الشرعية غير المعلومة
٣١٨	كيفية العمل بالاحكام المختلف فيها
٣٢٠	علة استتار الامام وكيفية التوصل الى أحكامه
٣٢٤	علة عصمة الامام ﷺ

- ٣٣١ عدم حاجة المعصوم الى أمير
 ٣٣٢ علة جحد القوم النص على أمير المؤمنين عليه السلام
 ٣٤٣ علة قعود علي عليه السلام عن المنازعة لامر الخلافة
 ٣٤٧ سبب اختلاف دلائل الانبياء عليهم السلام
 ٣٥٠ بحث فيماورد في المسوخ
 ٣٥٥ الكلام في كيفية انذار النمل

جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة

- ٣٥٩ معنى توصيف الله تعالى بالادراك
 ٣٦٣ الاستدلال بالشاهد على الغائب
 ٣٦٥ كونه تعالى مريداً
 ٣٦٨ مسائل تتعلق بالارادة
 ٣٨٢ كيفية تعلق العقاب بالكفار في الاخرة
 ٣٨٥ تأثير الارادة في الافعال المستندة الى الدواعي
 ٣٨٦ الدليل على كونه تعالى مريداً
 ٣٩١ بيان قوله عليه السلام: سلوني قبل أن تفقدوني
 ٣٩٥ الوجه في الحاجة الى المعصوم
 ٣٩٨ وجه طيب الولد وخبيثه
 ٤٠١ كيفية نزول القرآن
 ٤٠٦ سبب القول بأن الشهداء أحياء
 ٤٠٨ حول الحديث المروي في الكافي في قدرة الله تعالى
 ٤١١ حول قول ابراهيم: هذا ربي

- ٤١٣ الدليل على عدم نسخ شريعة نبينا ﷺ
- ٤١٥ كلام حول قول الكهنة واخباراتهم
- ٤١٨ حول آية « ولكم فى القصاص حياة »
- ٤٢٠ حول آية السامري والاشكالات الواردة
- ٤٢٣ حول تكلم هدهد سليمان ﷺ وكيفية عذابه
- ٤٣١ تأويل آية « لن يستنكف المسيح » وغيرها
- ٤٣٦ تحدى القرآن بقوله « فأتوا بسورة من مثله »
- ٤٤٠ حكم نذر صوم اليوم المصادف للعبد
- ٤٤١ امتناع أمير المؤمنين ﷺ عن محو البسمة فى معاهدة النبي ﷺ