

فهرس رسائل الشريف المرتضى

- رسائل الشريف المرتضى - المجموعة الاولى
الفصل الاول - (الطريق إلى معرفة الاحكام الشرعية عن أدلتها)
(الطريق إلى معرفة خطاب الله الرسول)
(اثبات حجية الاجماع)
(دخول الامام عليه السلام في الاجماع)
(الاجماع حجة في كل حكم ليس له دليل)
(كيفية العلم بدخول قول الامام في الاجماع)
الفصل الثاني (الكلام في حجية خبر الواحد وعدمه)
(الجواب عن وجود اخبار الاحاد فيمصنغات الامامية)
الفصل الثالث (اعتماد الرسول بخبر الواحد والجواب عنه)
(اشكال عمل الرسل باخبار الاحاد بشكل آخر)
(كيفية معرفة أن اخبار الاحاد لا يعمل بها)
الفصل الرابع (اعتماد أعراف المتشعبة على الخبر الواحد والجواب عنه)
الفصل الخامس (اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد والجواب عنه)
(خبر الواحد لا يوجب سكونا وإطمئنانا)
الفصل السادس (حصول العلم وتولدهم من خبر الواحد والجواب عنه)
الفصل السابع (اعتماد العقلاء على الخبر الواحد والجواب عنه)
الفصل الثامن (اعتماد اهل اللغة على الخبر الواحد والجواب عنه)
الفصل التاسع (اثبات حجية خبر الواحد من طريق اللطف والجواب عنه)
(وجوب حصول العلم بدعوى الرسل بأقصر الطرق)
(عدم وجوب عصمة المؤدى للشرع)
الفصل العاشر (دلالة انفاذ الرسول لامراء والعمال على حجية خبر الواحد
والجواب عنه)
(٢) جوابات المسائل الرازية المسألة الاولى : (حرمة الفقاع عند الامامية)
المسألة الثانية : (علم النبي صلبا لله عليه وآله بالكتابة والقراءة)
المسألة الثالثة : (تفضيل الانبياء على الملائكة)
المسألة الرابعة : (مسألة الذر وحقيقته)
المسألة الخامسة : (مسألة البداء وحقيقته)
المسألة السادسة : (تحقيق حول قول عليه السلام نية المؤمن خير من
عمله)
المسألة السابعة : (هل يقع من الانبياء الصغائر أو الكبائر)
المسألة الثامنة : (حقيقة الرجعة)
المسألة التاسعة : (الطريق إلى معرفة الله تعالى)
المسألة العاشرة : (الوجه في حسن أفعال الله تعالى)
المسألة الحادية عشر : (ما الحكمة في الخلق)
المسألة الثانية عشر : (حقيقة الروح)
المسألة الثالثة عشر : (حكم الزانبيذات البعل في تزويجها)
المسألة الرابعة عشر : (مسألة الارحاء)
المسألة الخامسة عشر : (دخول العبد الجنة باستحقاقه)
(٣) - جوابات المسائل الطبرية المسألة الاولى : (أفعال العباد غير
مخلوقة)
المسألة الثانية : (عدم ارادة الله تعالى المعاصي والقبائح)
المسألة الثالثة : (القول في الاستطاعة)
المسألة الرابعة : (مسألة الوعد والوعيد والشفاعة)
المسألة الخامسة : (القرآن محدث غير مخلوق)
المسألة السادسة : (حكم المخالف في الفروع والاصول)
المسألة السابعة : (حكم مرتكب الكبائر من المعاصي)
المسألة الثامنة : (اعتبار الرؤية في الشهور)
المسألة التاسعة : (حكم شرب الفقاع)
المسألة العاشرة : (حكم عبادة الكافر)

- المسألة الحادية عشر : (عدد أصولالدين)
(٤) - جوابات المسائل الموصلياتالثانية
المسألة الاولى : (حكم المذبولودى)
المسألة الثانية : (أكثر النفاسوأقله)
المسألة الثالثة : (كراهة السجودعلى الثوب المنسوج)
المسألة الرابعة : (مسائل فيالشفعة)
المسألة الخامسة : (من لا رباينهما)
المسألة السادسة : (عدة الحامل)
المسألة السابعة : (أقل مدة الحملوأكثرها)
المسألة الثامنة : (حكم المطلقة فيمرض بعلمها)
المسألة التاسعة : (حكم عتق عبدالمكاتب وتوريته)
(٥) - جوابات المسائل الموصلياتالثالثة
(كيفية التوصل إلى الاحكامالشرعية)
(بطلان العمل بالقياس والخبرالواحد)
(الدليل على بطلان العمل بهما)
(اثبات حجة الاجماع في الاحكامالشرعية)
(كيفية تحصيل اجماع الامة)
(حجية ظواهر الكتاب والسنة فياثبات الاحكام الشرعية)
(حكم المسألة الشرعية التي لا دليلعليها من الكتاب والسنة)
(عدم حجية جل الاخبار المنقولة منطريق أصحاب الحديث)
المسألة الاولى حكم غسل اليدين فيالوضوء
المسألة الثانية : (حكم مسح مقدمالرأس)
المسألة الثالثة : (حكم مسح الاذنينوغسلهما)
المسألة الرابعة : (اسباغ الوضوءمرتين)
المسألة الخامسة : (أكثر ايامالنفاس)
المسألة السادسة : (حكم قراءةالقرآن للجنب والحائض)
الفصل السابع(٤) : (مسائل تتعلقبالاموات)
المسألة الثالثة عشر : (وجوب حي عليخير العمل " في الاذان)
المسألة الرابعة عشر : (ارسالاليدين في الصلاة واجب)
المسألة الخامسة عشر : (قول "أمين" مبطل للصلاة)
المسألة السادسة عشر : (عدم جوازالقرآن بين السورتين في الصلاة)
المسألة السابعة عشر : (حكم ما يسجدعليه)
المسألة الثامنة عشر : (الجماعة فينوافل شهر رمضان بدعة)
المسألة التاسعة عشر : (صلاة الضحبدعة)
المسألة العشرون : (سجود الشكر غيرواجب)
المسألة الحادية والعشرون : (أقل مايجزئ صلاة الجمعة والعيدين)
المسألة الثانية والعشرون : (من لا يصلح لامامة الجمعة والعيدين)
المسألة الثالثة والعشرون : (حكمصلاة الكسوف)
المسألة الرابعة والعشرون : (كيفيةالصلاة على الموتى)
المسألة الخامسة والعشرون : (استحباب توقف الناس حتى ترفع الجنازة)
المسألة السادسة والعشرون : (وجوبالزكاة في الدراهم والدنانير)
المسألة السابعة والعشرون : (اقل مايجزئ من الزكاة)
المسألة الثامنة والعشرون : (اشتراط الولاية في مستحقي الزكاة)
المسألة التاسعة والعشرون : (مقدارزكاة الفطرة)
المسألة الثلاثون : (احكام الخمس)
المسألة الحادية والثلاثون : (حكمالانفال)
المسألة الثانية والثلاثون : (صفوة الاموال من الانفال)
المسألة الثالثة والثلاثون : (فوتالوقوف بعرفات وأدراك المشعر)
المسألة الرابعة والثلاثون : (الشفعة في العقار بين اثنين فقط)
المسألة الخامسة والثلاثون : (من لاربا بينهما)
المسألة السادسة والثلاثون : (حكمالزاني بذات البعل)
المسألة السابعة والثلاثون : (عقدالنكاح على ما لا قيمة له صحيح)
المسألة الثامنة والثلاثون : (التزويج في حال الاحرام)
المسألة التاسعة والثلاثون : (التزويج في العدة)

المسألة الاربعون
المسألة الحادية والاربعون : (المطلقة تسعا تحرم أبدا)
المسألة الثانية والاربعون : (حكمن فجر بعتمه وخالته)
المسألة الثالثة والاربعون : (حكمن تلوط بسلام)
المسألة الرابعة والاربعون : (جواز نكاح النساء في أدبارهن)
المسألة الخامسة والاربعون : (عقد المرأة نفسها من دون اذن وليها)
المسألة السادسة والاربعون : (جواز النكاح بغير شهود)
المسألة السابعة والاربعون : (حكمنكاح المتعة)
المسألة الثامنة والاربعون : (جواز نكاح المرأة على عمتها وخالتها)
المسألة التاسعة والاربعون : (وقوع الطلاق بشاهدين عدلين)
المسألة الخمسون : (وقوع الطلاق بالفاظ المخصوصة)
المسألة الحادية والخمسون : (الطلاق بشرط لا يقع)
المسألة الثانية والخمسون : (الطلاق بيمين)
المسألة الثالثة والخمسون : (الطلاق الثلاث غير صحيح)
المسألة الرابعة والخمسون : (شرائط الظهار)
المسألة الخامسة والخمسون : (التخيير في الطلاق جائز)
المسألة السادسة والخمسون : (عدة الحامل أقرب الاجلين)
المسألة السابعة والخمسون : (الرجعة في الطلاق الثلاث في مجلس واحد)
المسألة الثامنة والخمسون : (حكما مطلق ثلاثا في مجلس واحد)
المسألة التاسعة والخمسون : (أفلال الحمل وأكثره)
المسألة الستون : (أحكام العتق)
المسألة الحادية والستون : (ما لو ابتدأ الخصمين بمحضر الحاكم)
المسألة الثانية والستون : (شهادة الابن لآبيه وبالعكس)
المسألة الثالثة والستون : (حكمانت النذر)
المسألة الرابعة والستون : (كيفية اليمين)
المسألة الخامسة والستون : (حكما ليمين)
المسألة السادسة والستون : (حرمة الطحال وما ليس له فلس)
المسألة السابعة والستون
المسألة الثامنة والستون : (ما يحرم من الطير)
المسألة التاسعة والستون
المسألة السبعون : (حرمة الفقاع)
المسألة الحادية والسبعون : (حد السارق)
المسألة الثانية والسبعون
المسألة الثالثة والسبعون : (احكام حد الزانى)
المسألة الرابعة والسبعون
المسألة الخامسة والسبعون
المسألة السادسة والسبعون : (حكم منضرب امرأة فاطرحت)
المسألة السابعة والسبعون : (إفزاز المجامع وعزله)
المسألة الثامنة والسبعون : (احكام القصاص والديات)
المسألة التاسعة والسبعون : (فيالقتل)
المسألة الثمانون : (من قطع رأس الميت)
المسألة الحادية والثمانون : (فيالقتل)
المسألة الثانية والثمانون : (منقتل أمراه)
المسألة الثالثة والثمانون : (فيالقتل)
المسألة الرابعة والثمانون : (فيالقتل)
المسألة الخامسة والثمانون : (ديات أهل الكتاب)
المسألة السادسة والثمانون : (أحكام الارث)
المسألة السابعة والثمانون
المسألة الثامنة والثمانون : (فيالميراث)
المسألة التاسعة والثمانون : (فيالميراث)
المسألة التسعون : (في الميراث)
المسألة الحادية والتسعون : (احكام الحبوّة)
المسألة الثانية والتسعون : (ولدا الصلب يحجب من دونه)

- المسألة الثالثة والتسعون (الزوجيرث من الزوجة)
المسألة الرابعة والتسعون : (المرأة لا ترث من الرباع)
المسألة الخامسة والتسعون : (ارثالاخوة والاحوات)
المسألة السادسة والتسعون : (توريثالرجال والنساء بالنسب)
المسألة السابعة والتسعون : (ميراثمن مات وخلف ابنة ابن وابن عم)
المسألة الثامنة والتسعون : (حكمارث ابن الاخ مع الجد)
المسألة التاسعة والتسعون : (ارثولد الملاعنة)
المسألة المائة : (ارث المطلقة فيمرض بعلمها)
المسألة الواحدة والمائة : (كيفيةتوريث الخنثى)
المسألة الثانية والمائة: (فيالميراث)
المسألة الثالثة والمائة : (توريثراسين على حقو واحد)
المسألة الرابعة والمائة : (حكم ارثالمملوك)
المسألة الخامسة والمائة
المسألة السادسة والمائة: (فيالميراث)
المسألة السابعة والمائة: (فيالميراث)
المسألة الثامنة والمائة : (ارثالكفار والمجوس)
المسألة التاسعة والمائة: (ميراثالمجوس)
المسألة العاشرة والمائة : (لا عولفي الفرائض)
جوابات المسائل الميافارقيات(١)
مسألة أولى : (عدالة امام الجماعة)
مسألة ثانية : (احكام صلاة الجمعة)
مسألة ثالثة : (احكام صلاة العيدين)
مسألة رابعة : (وقت صلاة الظهروالعصر)
مسألة خامسة : (وقت صلاة المغربوالعشاء)
مسألة سادسة : (تعيين صلاة الوسطى)
مسألة سابعة : (ما يجوز عليه السجود)
مسألة ثامنة : (حكم التسليم فيالصلاة)
مسألة تاسعة : (استحباب القنوت فيالصلاة)
مسألة عاشرة : (التكبيرات السبع فيمفتتح الصلاة)
مسألة حادية عشر : (صلاة الوتيرة)
مسألة ثانية عشر : (كيفية غسل الوجهفي الوضوء)
مسألة ثالثة عشر : (وجوب المسح ببله اليد)
مسألة رابعة عشر : (السؤال عنالرجوع إلى الكتب الثلاثة)
مسألة خامسة عشر : (عدم وجوب "محمد وعلي خير البشر " في الاذان)
مسألة سادسة عشر : (بدعة " الصلاةخير من النوم " في الاذان)
مسألة سابعة عشر : (الائمة عليهماالسلام احياء يشاهدوننا)
مسألة ثامنة عشر : (الامام علي عليهاالسلام يحضر عند كل ميت)
مسألة تاسعة عشر : (هل الائمة عليهماالسلام يتفاضل بعضهم على بعض؟)
مسألة عشرون : (تساوى الحسن والحسينعليهما السلام في الفضل)
مسألة حادية وعشرون : (الائمة عليهماالسلام عالمون بالغيب)
مسألة ثانية وعشرون : (متى يظهرالحجة عليه السلام)
مسألة ثالثة وعشرون : (المحارب لعلعليه السلام كافر)
مسألة رابعة وعشرون : (تفضيلاالانبياء على الملائكة)
مسألة خامسة وعشرون : (لولا النبيوالائمة لما خلق السماء والارض)
مسألة سادسة وعشرون : (حقيقة الكفروالشرك والايمان)
مسألة سابعة وعشرون : (حقيقة التوحيد)
مسألة ثامنة وعشرون : (حكم ارثالاخوان)
مسألة تاسعة وعشرون : (ثوب المصايبالمنى ولم يعرف)
مسألة ثلاثون : (اصابة الثوب بالكلبالناشف)
مسألة حادية وثلاثون : (كفارةالمجامع أهله في نهار رمضان)
المسألة الثانية وثلاثون : (لا تجوزالصلاة في ثوب اصابه خمر)
المسألة الثالثة والثلاثون : (حكمن غاب عن أهله سنتين)

- مسألة رابعة وثلاثون : (عدم جواز الترحم للاقارب الكفار)
 مسألة خامسة وثلاثون : (عدم جواز اعطاء الفطرة والزكاة للمخالفين)
 مسألة سادسة وثلاثون : (عدم انعقاد اليمين على المعصية)
 مسألة سابعة وثلاثون : (هل زوج علي عليه السلام ابنته لفلان)
 مسألة ثامنة وثلاثون : (ثواب زيارة قبور الائمة عليهم السلام)
 مسألة تاسعة وثلاثون : (من يجب عليها التقصير)
 مسألة أربعون : (استحباب التختم باليد اليمنى)
 مسألة حاوية وأربعون : (المعول في معرفة أوائل الشهور)
 مسألة ثانية وأربعون : (حكم لحمال الرب)
 مسألة ثالثة وأربعون : (حرمة شرب الفقاع)
 مسألة رابعة وأربعون : (حلية المتعة)
 مسألة خامسة وأربعون : (حرمة اللعيب الشطرنج)
 مسألة سادسة وأربعون : (ما يحرم ويحل لبسه من الجلود)
 مسألة سابعة وأربعون : (لبس ما يتخذ من جلود الغنم)
 مسألة ثامنة وأربعون : (حكم لبس القز والخز)
 مسألة تاسعة وأربعون : (تحليل المولى أمته للغير)
 مسألة خمسون : (توريث ام الولد)
 مسألة حاوية وخمسون : (جواز تملك السبايا ونكاحهن)
 مسألة ثانية وخمسون : (حكم زكاة الغلاة)
 مسألة ثالثة وخمسون : (من حلف على ترك المعصية)
 مسألة رابعة وخمسون : (اسلام الذميلة مرأة ذمية)
 مسألة خامسة وخمسون : (حكم تزويج الهاشمية)
 مسألة سادسة وخمسون : (حلية الوطيدبرا وقبلا)
 مسألة سابعة وخمسون : (القرآن منزل غير مخلوق)
 مسألة الثامنة والخمسون : (أيا الأعمال افضل)
 مسألة تاسعة وخمسون : (لزوم العمل مع الاعتقاد)
 مسألة ستون : (مسألة الرجعة)
 مسألة حاوية وستون : (المسلم يرث الكافر)
 مسألة ثانية وستون : (العمة ترث معالعم)
 مسألة ثالثة وستون : (ارث الخالوالخاله مع الاعمام)
 مسألة رابعة وستون : (ارث أولادالخت)
 مسألة خامسة وستون : (جواز الوطيقيل غسل الحيض)
 مسألة سادسة وستون : (حكم الخمس)
 (٧) جوابات المسائل الطرابلسياتالثالثة : (علة الحاجة إلى الامام في كل زمان)
 المسألة الثانية : (ما الحجة على من جهل الامام واشتباه النص عليه)
 المسألة الثالثة : (كيفية العلم بالأحكام الشرعية غير المعلومة)
 المسألة الرابعة : (كيفية العمل بالأحكام المختلف فيها)
 المسألة الخامسة : (علة استتار الامام وكيفية التوصل إلى أحكامه)
 المسألة السادسة : (علة عصمة الامامعليه السلام)
 المسألة السابعة : (عدم حاجة المعصوم إلى امير)
 المسألة الثامنة : (علة جحد القومالنص على امير المؤمنين عليه السلام)
 المسألة التاسعة : (علة قعود علي عليه السلام عن المنازعة لامر الخلافة)
 المسألة العاشرة : (سبب إختلافدلائل الانبياء عليهم السلام)
 المسألة الحاوية عشر : (بحث فيماورد في المسوخ)
 المسألة الثانية عشر : (الكلام في كيفية إنذار النمل)
 جوابات المسائل الطرابلسياتالثالثة
 المسألة الاولى : (معنى توصيف الله تعالى بالادراك)
 المسألة الثانية : (الاستدلال بالشاهد على الغائب)
 المسألة الثالثة : (كونه تعاليمريدا)
 المسألة الرابعة : (مسائل تتعلقبالارادة)
 المسألة الخامسة : (كيفية تعلقالعقاب بالكفار في الاخرة)
 المسألة السادسة : (تأثير الارادةفي الافعال المستندة إلى الدواعي)

- المسألة السابعة : (الدليل على كونه تعالى مريدا)
المسألة الثامنة : (بيان قوله عليها السلام: سلوني قبل أن تفقدوني)
المسألة التاسعة : (الوجه في الحاجة إلى الامام)
المسألة العاشرة : (وجه طيب الولد وخبثه)
المسألة الحادية عشر : (كيفية نزول القرآن)
المسألة الثانية عشر : (سبب القول بأن الشهداء أحياء)
المسألة الثالثة عشر : (حول الحديث المروي في الكافي في قدرة الله تعالى)
المسألة الرابعة عشر : (حول قول ابراهيم: هذا ربي)
المسألة الخامسة عشر : (الدليل على عدم نسخ شريعة نبينا " ص "
المسألة السادسة عشر : (كلام حول قول الكهنة واخباراتهم)
المسألة السابعة عشر : (حول آية: ولكم في القصص حياة)
المسألة الثامنة عشر : (حول آية السامري والاشكالات الواردة)
المسألة التاسعة عشر : (حول تكلم مهدي سليمان عليه السلام وكيفية عذابه)
المسألة العشرون : (تأويل آية " لن يستنكف المسيح " وغيرها)
المسألة الحادية والعشرون : (تحدي القرآن بقوله " فأتوا بسورة من مثله "
المسألة الثانية والعشرون : (حكم نذر صوم اليوم المصادف للعيد)
المسألة الثالثة والعشرون: (امتناع أمير المؤمنين (ع)

رسائل الشريف المرتضى - المجموعة الاولى (١) جوابات المسائل التبانيات

[٥]

بسم الله الرحمن الرحيم

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

ومن بعد: فانني وقفت على المسائل التي سألت - أحسن الله توفيقك، وأجزل من كل خير نصيبك - الجواب عنها، والايضاح لما أشكل منها.

فوجدتها عند التصفح والتأمل دالة على فكر دقيق التوصل، لطيف التغلغل، فكم من شبهة كانت لقوتها ودقتها أدل على الفطنة من حجة جلية ظاهرة.

وأنا أجيب عن هذه المسائل بما يتسع له وقتي المضيق، وقلبي المنقسم المتشعب، ومن الله تعالى أستمد المعونة والتوفيق.. حكاية ما افتتحت به... المسائل... إذا كان الله جلت عظمته وتقدست

[٦]

أسماؤه، 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 مجمله، ويزيل بذلك ريبهم، وينفي شكهم، ويشرح صدورهم، ويسكن نفوسهم. ولا عذر بعد هذه النعمة لمن أقام على ظلمة الريب ومنازعة الشك، مع التمكن من مفارقتها والراحة من مجاهدتها.

وأحق ما سأل (٢) المسترشد، وطلب معرفته المتدين، ما لا رخصة في اهماله، ولا توسعة في اغفاله، هو (٣) العلم بما يلزمه من العبادات الشرعية والاحكام السمعية، التي

لايفك المكلف من وجوبها، ولايخلو من لزومها، ولا يصح منه التقرب بها والاداء لما
يجب عليه منها الا بعد معرفتها، والتمييز لها من غيرها.
وإذا تضمن السؤال ما هذه حاله، فقد تعين على من لايمكن من الجواب عنه غيره
فرضه، ولزمه بذله وبيانه.
وها أنا سائل مسترشد، وطالب متفهم، وذاكر ما استفدته من المجلس الاشراف عند
الدروس، وحصلته بالمسائلة والبحث، وراغب إلى الدين المهدب والورع المنتزه، في
اجابتي بما يكون عليه اعتمادي، وإليه مفرعي، ويحتسبه عملي، وعليه معولي، وله في
ذلك على الرأي انشاء الله تعالى.

-
- (١) ظ: جعله.
(٢) ظ: سأله.
(٣) ظ: وهو.

الفصل الاول - (الطريق إلى 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، وتجوز الخطأ (على) (١) ناقلها. وبإجماع ما يجوزون تعمد الباطل على كل واحد منهم، ولا يعتبرون حصول المقصود فيهم، وإن ذلك بدعة وضلال من فعلهم. وهذا سبيل ما تدعونه (٢) من الطريق إلى ثبوت الاجماع من الامة، والعلم به أنهم لا يعرفون مخالفا لما قالوا لان فقد العلم بالخلاف والنكير لا يدل على الرضا والتدين. وإن كان جميع ما عدناه فاسدا فهل بقي بعده ما يتوصل به إلى اثبات العبادات والاحكام؟ والاجماع أمر زائد على ظواهر القرآن والمتواتر من الاخبار وإن كان هناك زيادة فما هي؟

(١) الزيادة منا.
(٢) ط: ما يدعونه.

[٨]

وهل من جملتها ما يذكره كثير من أصحابنا عند ورود الخبرين اللذين لا يوجد مغز في ناقلها وظنهم تنافيهما، وأنه لا بد من اطراح العمل بأحدهما ومن أن عمل الطائفة بواحد يعينونه (١) منهما؟ وهل ما يذكرونه قرينة للرواية، يحصل لاجلها طريق العلم أم لا؟ وإن كان عمل الطائفة قرينة، فما المراد بالطائفة؟ وهل هم جميع من تدين بالامامة من مشارق الارض ومغاربها أو بعضهم؟ فإن كان المراد الكل فما الطريق التي نتوصل به إلى معرفة عملها، ولسنا نشاهد جميعها، ولا تواتر ثابت ينافي فعل من لم نشاهد منها؟.

وما الذي نحول عليه بعد فقد هذين منها؟ وإن كان هناك طريق للعلم بعمل لم نشاهده ولا تواتر علينا الخبر عنه، فما المانع من سلوكه في معرفة عمل الرسول والامام

(صلوات الله عليهما والسلام)؟.

اللهم الا أن يكون الطريق مختصا بالطائفة، ومحالا ثبوته في عمل الرسول والامام، فما هو؟ وما وجه إحالته؟ وهل هو أيضا أم يختص (٢) بصحة التعلق به دون من يخالفنا فيما يدعونه من ثبوت الاجماع فيما يمنعهم منه نحن القول بأننا لا نعلم مخالفا من الطائفة.

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

ولم صار القائل بأني إذا لم أعلم أن من غاب عني من الطائفة عامل بما

(١) ظ: يعين العمل به.
(٢) ظ: أمر نختص.
(٣) ظ: في هامش النسخة: عنى.

[٩]

تضمنه الروایتين (١) وقطعنا على أنهم عاملون بما تضمنه الرواية الاخرى، أولى ممن عكس ذلك، وقال: إذا 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 احدى الروایتين ويقول: إذا لم أعلم أن الرسول والامام عاملان بها، قطعت على أنهما عاملان بالاخرى.

ويكون بهذا القول أولى، لان الدواعي إلى 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 بالامامه في مشارق الارض ومغاربها، حتى لا يبقى منهم واحد ممتنع متعذر، ولو كان ممكنا متسهلا لم يكن إلى حفظه ونقله داع.

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

وأبي الامرين أريد بالطائفة - أعني الكل أو البعض - هل العلم بحصول المعصوم فيها
ووجود علمه في جملة علمها معتبر أم لا؟ فإن كان معتبرا فما الطريق اليه؟ وما الذي
إذا سلكناه لان(٢) دلالة عليه مع فقد المشاهدة والتواتر؟ وهل لنا

(١) الظاهر زيادة كلمة الواو.
(٢) لعل الصحيح " كان " .

[١٠]

أن نقول إذا علمنا صحة حكم من الاحكام فلا....(١) خطابه(٢) عزوجل وقف
على الدليل الدال على اضافته اليه.

(١) قال في هامش النسخة: بياض 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 عزوجل - الخ.

(الطريق إلى 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 أيضا من جعل اعجاز القرآن من جهة الفصاحة الخارقة للعادة.

وقد اعتمد قوم في إضافته 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 أفنان الشجرة وخلالها وسمع ذلك من كلامه. وهذا القدر أيضا يمكن أن يعترض به في الفصاحة. اللهم الا أن يتقدم لنا العلم بأن فصاحة الجن والملائكة لا تزيد على فصاحة البشر، فيكون ذلك الوجه دليلا على أنه من كلام الله تعالى. والوجه المعتمد في اضافة الخطاب إلى الله تعالى، أن يشهد الرسول المؤيد

[١١]

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

(اثبات حجية الاجماع)

وهاهنا 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.

فإن قيل : هذا القسم أيضا لا يخرج عن المشافهة أو التواتر، لان امام العصر إذا كان موجودا، فاما أن يعرف مذهبه وأقواله مشافهة وسماعا، أو بالمتواتر عنه.

قلنا: الامر على ما تضمنه السؤال غير أن الرسول والامام إذا كان متميزا متعينا، علمت مذاهبه وأقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه.

وإذا كان مستترا غير متميز العين - وإن كان مقطوعا على وجوده واختلاطه بنا - علمت أقواله باجماع الطائفة التي نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم، وإن كان العلم بذلك من أحواله لا يعد واما المشافهة أو التواتر، وانما يختلف الحالان بالتمييز والتعيين في حال، وفقدهما في أخرى.

فإن قيل: من أين يصح العلم بقول الامام إذا لم يكن متعينا متميزا، وكيف يمكن أن يحتج باجماع الفرقة المحقة في أن قوله داخل في جملة أقوالهم.

أو ليس هذا يقتضي أن تكونوا قد عرفتم كل محق في سهل وجبل

[١٢]

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 خارجا عنه.

قلنا: هذه شبهة معروفة مشهورة، وهي التي عول عليها واعتمدها من قدح في الاجماع، 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 بطريقه على سبيل التفصيل.

فإن كثيرا من العلوم قد تحصل من غير أن تتفصل للعالم طريقها.

ألا ترى إن العلم بالبلدان والامصار والحوادث الكبار والملوك العظام، فإنه يحصل بلا ترتيب لكل عاقل يخالط الناس حتى لا يعارضه شك، ولو طالبته 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 إلى من خبرك بهذا، وعين من أنبأك به، وكيف حصل لك العلم به؟ لتعذر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدح تعذر التمييز والتفصيل عليه في علمه بما ذكرناه، وإن كان عند التأمل على الجملة أنه علم ذلك بالاخبار، وإن لم ينفصل له كل مخبر على التعيين.

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

وكذلك إذا كانت مذاهب فرق الامة على اختلافها مستقرة على

[١٣]

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، وإن كنا لم نلق كل مسلم في البر والبحر والسهل والوعر. وأي عاقل من أهل العلم يرتاب في أن أحدا من الامة لم يذهب في الجد والاخ إذا انفردا في الميراث، أن المال للاخ لا للجد، وأن الاخوة من الام يرثون مع الجد. وإذا 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، وهو أقل عددا وأقرب انحصارا؟.

أو ليس أقوال أبي حنيفة وأصحابه والشافعي، والمختلف من أقوالهم قد انحصرت، حتى لا يمكن أحدا أن يدعي أن حنفيا أو شافعييا يذهب إلى خلاف ما عرف وظهر واطر، وإن لم تجب البحار وتحل الامصار وتشافه كل حنفي وشافعي.

فما المنكر من مثل ذلك في أقوال الشيعة الامامية؟ وإن أظهر مظهر الشك في جميع ما

ذكرنا منه العليل وهو الكثير الغريز وقال: انني لا أقطع على شئ مما ذكرت أنه مقطوع عليه، لفقد طريق العلم الذي هو للمشاهدة أو التواتر. لحق بالسمنية جاحدي الاخبار، وقرب من السوفسطائية منكري المشاهدات. ولا فرق البتة عند العقلاء من تجويز مذهب للامة لم نعرفه ولم نألفه ولم

[١٤]

ينقل اليها، مع كثرة البحث واستمرار الخوض. وبين بلد عظيم في أقرب المواضع مما لم ينقل خبره اليها، وحادثة عظيمة لم نحط بها علما. وقيل لمن تعلق بذلك: إن كنت تدفع العلم عن نفسك والسكون إلى ما ذكرناه، فأنت مكابر كالسمنية والسوفسطائية. وإن كنت تقول: طريق العلم متعذر، لانه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا. قلنا لك: ما تقدم من أن التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم، والتواتر والمشاهدة في الجملة طريق إلى ما ذكرناه، غير أنه ربما تجلى ويعتق، وربما التبس واشتبه. ولن يلتبس الطريق ويتعذر تفصيله الا 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 إلى طريقه. وليس هكذا من علم شيئا بنقل خاص متعين، لانه يتمكن متى سئل عن طريق علمه أن يشير اليه. فقد صار تعذر التفصيل للطريق علما على قوة العلم وشدة اليقين، فلهذا أستغني عن تفصيل طريقه. وانما يحتاج إلى تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأما ما يستو (١) فيه قوة المعلوم بوضوحه وتجليه وارتفاع الريب والشك فيه، فأبي حاجة إلى العلم بتعيين طريقه؟

(۱) ظ: يستوي فيه.

(دخول الامام عليه السلام في الاجماع)

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

[١٥]

العامة، والعلماء دون الجهال. ومعلوم أن الحصر أقرب إلى ما ذكرناه. ألا ترى أن علماء أهل كل نحلة وملة في العلوم والاداب، 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 واللغويين 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.

فإن 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 ويذهبون اليه، ولا ينفع أن يكون قوله موجودا في جملة أقوال الامة، من غير أن يتعين لنا الفرقة التي قوله فيها ولا يخرج عنها.

قلنا: إذا 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، إذ 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 ما عداها.

فكذلك القول في الامام.

وإذا 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 حقا، لانهم لا يجمعون الا وقول الامام

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

فإن عاد السائل إلى أن يقول: فلعل قول الامام وإن كان موافقا للامامية في مذاهبها لم تعرفوه ولم تسمعه (١)، لانكم ما لقيتموه ولا تواتر عنه الخبر على التمييز والتعيين. فهذا رجوع إلى الطعن في كل اجماع وتشكيك في الثقة باجماع كل فرقة على مذهب مخصوص، وليس بطعن يختص ما نحن بسبيله. والجواب عنه قد تقدم مستقصى، وأوضحنا أن التشكيك في ذلك دفع للضروريات ولحوق بأهل الجهالات.

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

(الاجماع حجة في كل حكم ليس له دليل)

وإذ قد قدمنا تقديمه مما هو جواب عند التأمل عن جميع ما تضمنه الفصل الاول، فنحن نشير إلى المواضع التي تجب الاشارة اليها، والتبويه على الصواب فيها من جملة الفصل.

أما ما مضى في الفصل من أنكم إذا اطلعت على طرق مخالفكم التي يتوصلون بها إلى الاحكام الشرعية، لا بد من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون، توضحون أنه موصل إلى العلم بالاحكام، فلعمري أنه لا بد من ذلك.

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

[١٧]

بل نرجع إلى اجماعهم في كل حكم لم نستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الامام عليه السلام، سواء ورد بذلك خبر معين أو لم يرد، وسواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل، لان العمل بخبر الواحد المجرد ليس بحجة عندهم على وجه من الوجوه، انفرد من معارض أو قابله غيره على سبيل التعارض. فأما ما مضى في الفصل من ذكر طرف المشارق والمغرب والسهول والوعور، وأن ذلك إذا تعذر لم يقع الثقة بعموم المذهب بكل واحد من الفرقة. فقد مضى الجواب عنه مستوفى مستقصى، وبيننا أن العلم بذلك حاصل ثابت بالمشافهة والتواتر، وإن (لم) تجب البلاد وتعرف كل نساؤها.

فأما التقسيم الذي ذكر أنه لا يخلو القائل بأن الفرقة 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 أيضا مستفاد بما تقدم بيانه وايرادنا له، غير أنا نقول: ليس المشار

بالاجماع الذي نقطع على أن الحجة فيه إلى اجماع العامة والخاصة والعلماء والجهال.
وانما المشار بذلك إلى 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.

(١) ط: من.

(كيفية العلم بدخول قول الامام في الاجماع)

فاما الدليل على أن قول الامام في هذا البعض الذي عيناه دون غيره فواضح،
لانه إذا كان الامام (عليه السلام) أحد العلماء بل سيدهم، فقوله في جملة أقوال العلماء.
وإذا 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، وإن
لم يكن اماما يدخل في الجملة... (١) قرينة للخبر لا يخلو من أن يعتبر فيه العلم بعمل
المعصوم في جملة عملهم إلى 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 أيضا إذا خرج المعصوم منه،
اجماع جميع أهل الحق.
ولو انفرد لنا عمل المعصوم وتميز، لما احتجنا إلى سواه، وانما راعينا عند فقد التمييز
دخوله في جملة غيره، لنتق بأن قوله في جملة تلك الاقوال.
ولا معنى لقول من يقول: فإذا 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 ولنتق بما نعلمه.

(١) بياض في النسخة والظاهر أن يكون: إذا 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 فيما رواه، ومن هذا الذي جعل فيما رواه المطابقة دليلا على صدق الراوي.
والذي يجب تحصيله في هذا أن الفرقة المحقة إذا علمت (١) بحكم من الاحكام أو ذهبت
إلى مذهب من المذاهب، ووجدنا روايته مطابقة لهذا العلم لا نحكم بصحتها ونقطع على

صدق رواتها، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية، لا لاجل الرواية، لكن بعمل المعصوم الذي قطعنا على دخوله في جملة عمل القائلين بذلك الحكم.

اللهم الا أن تجمع الفرقة المحقة على صحة خبر وصدق راويه، فيحكم حينئذ بذلك مضافا إلى العمل.

فإن قيل: وكيف تجمع الفرقة المحقة على صدق بعض أخبار الاحاد، وأي طريق لها إلى ذلك؟ قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بامارة، أو علامة على الصادق (٢) من طريق الجملة: ويمكن أيضا أن يكونوا عرفوا في راو بعينه صدقه على سبيل التمييز والتعيين، لان هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقة قد كان 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 شئ قطعنا على صحته، وليس علينا أن نعلم دليلهم الذي أجمعوا لاجله

(١) ظ: عملت.
(٢) ظ: دلت على الصدق.

[٢٠]

ما هو بعينه، فإن ذلك عنا موضوع، لان حجتنا التي عليها نعتمد هي اجماعهم لا ما لاجله كان اجماعهم.

ومخالفونا في مسألة الامامة بمثل هذا الجواب يجيبون إذا سئلوا عن علل الاجماع وطرقه وألويته.

فإن قيل: فما تقولون في خبرين واردين من طرق الاحاد تعارضا وتنافيا، ولم تعمل الفرقة المحقة بما يطابق فائدة أحدهما، ولا أجمعوا في واحد منهما على صحة ولا فساد.

قلنا: لا نعمل بشئ من هذين الخبرين، بل يكونان عندنا مطروحين وبمنزلة ما لم يرد،

ونكون على ما تقتضيه الأدلة الشرعية في تلك الأحكام التي تضمنها الأخبار الواردة من طريق الأحاد.

وإن لم يكن لنا دليل شرعي في ذلك، استمرنا على ما يقتضيه العقل.

الفصل الثاني (الكلام في 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.

فإن قلنا: إن الطائفة عاملة بأحد الخبرين، فقد أقررنا بعملها بأخبار الاحاد لانه من جملتها، فما الذي يعترض ذلك إن كان فاسدا؟ فإن قلنا: انهم لم يعملوا لمجرد الرواية، بل لقرينة.

كان له أن يقول: وما تلك القرينة؟ ويطلب 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، لا يجوز أن تجمع لاجل خبر لم تقم الحجة به، ولا يسند اجماعها على ذلك الحكم، الا إلى ما هو دليل في

(١) ط: مفردا.
(٢) ط: بخبر معين هو الاصل.

[٢٢]

نفسه وحجة.

وإذا كنا لا نجيز ما ذكره وانما نرتبه على الوجه الذي أوضحناه، فقد سقط التعويل على ما تضمنه هذا الكلام.

ثم قال: فإن قيل: المعلوم من حال الطائفة وفقهائها الذين سيدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجلمهم، 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 يشتمل عليه زيادة على روايات الاحاد، ولا يمكن الاشارات (١) إلى كتاب من كتبهم، مقصور على ظواهر القرآن والمتواتر من الاخبار.

وهذه المحنة بيننا وبين من ادعى خلاف ما ذكرنا. وإذا كان لا وجه لذكر الروايات في أبواب الفقه الا الدلالة على صحة ما اجترت عليه من الاحكام والاحتجاج بها، وعم ذلك جميع الطائفة، وكان معلوما من شأنها، بينا (٢) أحد الحكمين، وهو العلم بعملها بخبر الاحاد، وتعذر على من ادعى العلم بخبر معين مثل ذلك. وإذا تقرر بما تقدم عمل الطائفة بأخبار الاحاد، وهي أحد طائفتي الامة وشطرها، وكان من بقي بعدها وهم العامة العمل بخبر الاحاد، ومعلوم (٣) من مذهبها، 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.

[٢٣]

يضيف إلى 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، إذا لم يتعين لنا قول المعصوم، الرجوع إلى جميع الامة، لانه من جملتها، أو إلى الطائفة المحقة بمثل ذلك. فأما من علمنا أنه غير المعصوم، ومن قطعنا على أنه ليس منهم، فلا وجه للرجوع إلى قوله، ومن حكي عنه الامتناع من العمل بأخبار الاحاد، هذه سبيلهم في أنا عالمون بأن المعصوم ليس فيهم، لتعين معرفتنا بأنبائهم، فلا معنى لذكرهم ولذكر من 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 إن كان فاسدا.

الكلام على ذلك يقال له: ما رأيك صنعت في هذا الفصل شيئا أكثر من ادعائك المناقضة الظاهرة على العلماء المحصلين والمتكلمين المدققين، وانهم يحتجون بما يظهرون ويعتقدون أنه لا حجة فيه، ويعتمدون في الاحكام التي يبينونها على ما ينافي أصولهم، وتشهد بأنه ليس بحجة ولا دليل ولا عليه معتمد. وهذا سوءتنا (٢) على القوم، وشهادة عليهم اما بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف، أو بالعناد وقلة الدين والتهاون بما يسطر من أقوالهم. وانما يقول المتكلمون إذا تكلموا في صحة النظر، وردوا على مبطله

(١): الظاهر سقوط هذه الجملة: بالمنع من العمل بأخبار الاحاد، لكان - الخ.
(٢) ظ: سوء ثناء.

[٢٤]

والمطاعن فيه، أنكم تبطلون النظر بنظر، وتفسدونه باستعماله نفسه، لانه (١) منكري النظر والرادين على مصححه بله القامة، يجوز عليهم المناقضة ولا يشعرون بها. فاما أن يقال لمتكلمي طائفتنا ومحققي علما ثناء، ومنهم من يشق الشعر ويغلق الحجر تدقيقا وغوصا على المعاني، أنكم تناقضون ولا تشعرون، لانكم تذهبون بلا شك 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: أما على فطنتهم، أو ديانتهم. وأي شئ يقال للغافل العامي هذا؟. وليس لاحد أن يقول: انني لا أجمع بين الامرين اللذين ذكرتموها، فأكون بذلك طاعنا على القوم. بل أقول: إذا تظافر عملهم بأخبار الاحاد وتعويلهم في كتبهم عليها، علمت أنهم لا يذهبون إلى فساد أخبار الاحاد وابطال الاحتجاج بها. وذلك أن هذا تطرف بضرب من الاستدلال إلى دفع الضرورة، لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك أن علماء الشيعة الامامية يذهبون إلى 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 مخالفيهم. ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الاحاد. ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس

(١) ظ: لان.

[٢٥]

في الشريعة وخطره وتحريمه، وأكثرهم يحظر القياس والعمل بأخبار الاحاد عقلا. وإذا كان الامر على ما ذكرناه من الظهور والتجلي، فكيف يتعاطي متعاطي ضربا 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 معلوما اضطرارا لم يجز الالتفات إلى من يتعاطي استدلالا على خلافه، ولم يبق بعد ذلك الا أن هؤلاء الذين قد علمنا واضطررنا إلى 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 ومنتزهون عن مثله.

(الجواب عن وجود اخبار الاحاد في مصنفات الامامية)

وبعد، فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبني على الظاهر المنكشف الذي لا يحتمل الملتبس، وقد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتابا ودون علماء، فمذهبه الذي لا يختل ولا يشتبه ولا يلتبس، أن أخبار الاحاد ليست بحجة في الشريعة. فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين وقد أودع كتابا أشياء من أخبار الاحاد في أحكام الشريعة فلا ينبغي أن نتسرع إلى الحكم بأنه أودعها محتجا بها ومستدلا بايرادها، لانا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس على ما لا يحتمل ولا يلتبس. وذلك ان ايداع أخبار الاحاد للكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة ومعان مختلفة، وليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملا مترددا.

[٢٦]

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 لا ينافي ما علمناه من اعتقادهم في أخبار الاحاد.

فان ظفرنا البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل والتعيين - وإن لم يتفق لنا العلم به تفصيلا - كفانا العلم به على سبيل الجملة. فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه في ايداع أخبار الاحاد الكتب المصنفة في الفقه، لتزول الشبهة في أن ايداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها. قلنا: أول ما نقوله في هذا الباب أنه ليس كل ما رواه أصحابنا من الاخبار وأودعوه في كتبهم وإن كان مستندا إلى رواة معدودين من الاحاد، معدودا في الحكم من أخبار الاحاد، بل أكثر هذه الاخبار متواتر موجب للعلم..... لا ما الحجة فيما استودعه، ومن هذه صورته كيف يحتج بفعله فطريقه؟(١).

فأما ما مضى 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 إلى المحنة المحوجة لنا مناقضة علماء هذه الفرقة، وأنهم يظهرون انكار ما يستعملونه بعينه، ويتدينون بافساد ما لا يحتجون الا به، ولا يعولون الا عليه، وما ننشط المحنة يجرى بها إلى 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،

(١) ظ: وطريقه

[٢٧]

فما في أولئك محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات. فانك بعد هذا لا تجد موضعاً شهد بصحة دعواك، لان أصحابنا انما جرت عادتهم بأن يحتجوا على مخالفتهم في مسائل الخلاف التي بينهم، اما بظواهر الكتاب والسنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم والاستظهار عليهم، بأن يذكروا ان أخبارهم التي رووها - أعني مخالفتهم - وأقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم على الطريقة التي بينتها وأوضحتها في كتاب "مسائل الخلاف". فأما أن يحتجوا عليهم بخبر واحد ترويه الشيعة الامامية متفردة به ولا يعرفه مخالفوها، فهذا عبث ولغو لا يفعله أحد ولا يعاطي مثله. وإذا كانوا يحتجون على مخالفتهم، ولم يكن مع مخالفتهم الاحتجاج (١) بأخبار آحادهم، ففي أي موضع لبت شعري احتجوا بأخبار الاحاد؟ وما رأينا أحداً من مصنفي أصحابنا المتكلمين ذكر وجوه جميع مذاهبه في أحكام الشريعة، كما فعل كثير من مخالفينا من الفقهاء. فيمكن أن يقال: انه ذكر بعض أخبار الاحاد على هذا الوجه، وهذا كله تعطل بالباطل، والرجوع إلى المعلوم المشهور أولى من غيره. فأما قوله: إن الجعفرين ومن جرى مجراهما ممن انكر العمل بأخبار الاحاد قد عمل بها وعول عليها.

فهو أيضا سوء ظن وثناء على هؤلاء القوم الذين - وإن كانوا مخالفيين 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: الا الاحتجاج.

(٢) ظ: جنب.

[٢٨]

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 إلى أن نكون قد طفنا البلاد. وأحطنا علما كل قائل ومذهب كل ذاهب، ولا سبيل إلى ذلك، فما ليس بطريق ولا جهة إلى العلم كيف يحتج به في بعض المواضع. ومما مضى في هذا الفصل أيضا قوله: إن 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 مخالفي الشيعة الامامية. هو ما تقدم ذكره في أول جواب هذه المسائل، وجملته: إن الامام عليه السلام إذا علمنا أن (٢) في الاصول على هذه المسائل التي نعتقده (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.

[٢٩]

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

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

الفصل الثالث (اعتماد الرسول بخبر الواحد والجواب عنه)

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

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

أنفذ إلى كسرى برويز عبدالله بن حذافة السهمي، والى قيصر دحية بن خليفة الكلبي، والى المقوقس صاحب الاسكندرية حاطب بن أبي بلتعة، والى النجاشي عمرو بن أمية الضميري، والى ذي الكلاغ جرير بن عبدالله البجلي.

فلو كان خبر من أرسله لا يوجب علما ولا عملا على من أرسلوا اليه، ولا يثمر أيضا شيئا من ذلك إذا عادوا وأوردوا ما سمعوا عليه، لكان انفاذهم غاية اللبث (١) ونهاية الاستفاد والتلبس المنافي للغرض ببعثة الرسل وترك ما يجب

(١) ظ: العبث.

[٣١]

التعويل عليه واقامة الحجة به من المتواترين.

ولكان لمن عاداه واجتهد في اطفاء نوره وطلب ما يوهن أمره وينفر عن قبول قوله والدخول في دعوته، أن يوافقه على أن ما فعله عبث لا يصدر من أمائل الناس، فضلا عن الانبياء والرسل الذين يتولى الله تعالى اختيارهم لعلمه بكمالهم.

فيقولون له: كيف تنفذ إلى الملوك والرؤساء الذين يوسوسون الامم ويدبرون الدول من يدعوهم إلى ترك ما ألفوه من عباداتهم ونشأوا عليه من دياناتهم، والاجابة إلى دعوتك والتصديق بنبوتك من (١) لا حجة في قوله ولا تبعة في رده.

بل الواجب على من نفذوا اليه وعليك إذا عادوا اليك التوقف من تصديقهم والكف على

الافدام على ما تضمنه خبرهم، لما فيه من التغيرير والاقدام على ما لا يؤمن فيه كذبهم. وما الفرق بين من جوز عليهم اشتارنا ما في هذه الموافقة من القدح 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 يعتمده الانبياء ولا يعول عليه الحكماء في الدخول تحت طاعتهم والرجوع من مخالفتهم. وإذا لم يقع منه صلى الله عليه وآله الامتناع من انفاذ الاحاد والسماع لما يعودون به، والعمل بموجبه حتى يكون لانفاذهم ثمرة، فخرج بها عن أن يكون عناد(٢). ولا ورد عنه عليه السلام نهى عن قبولها والتحرير للعمل بها، ولم يتبعه

(١) ظ: ممن.

(٢) ظ: عبثا.

[٣٢]

أعداؤه ومن يجتهد في اطفاء نوره بذلك منذ بعث، والى وقتنا هذا، علمنا أن ذلك مما ركن في العنوان وجرت به العادات وأقوابه(١) الشرائع وندب اليه الانبياء. الكلام على ذلك الجملة التي تضمنها هذا الفصل: وهي انفاذ الرسول صلى الله عليه وآله رسله وعماله إلى الاطراف معروفة، قد تقدم السؤال عنها والخوض فيها. وانما يزيد في هذا الفصل تسمية الرسل وذكر أنسابهم وقبائلهم، ولا حاجة إلى شئ من ذلك، لان المعرفة به على سبيل الجملة كاف، وليس في ذكر التفصيل طائل ولا زيادة في القدح المقصود. وتضمن أيضا الالزام لمن أبى العمل بخبر الواحد، أن مخالف الملة وطالبي المطاعن في الاسلام يوافقون النبي صلى الله عليه وآله على البعث في انفاذ الرسل. وهذا أيضا مما لا فائدة في ذكره. فان العبث إذا كان هو الفعل الخالي عن غرض، فهو قبيح لا يجوز أن يقع من حكيم فضلا عن نبي، والعبث منتزه عن كل حكيم، فضلا عن نبي.

ولا يحتاج إلى أن يقول: إنه لو كان عابثاً لوقف على ذلك، فإن العيب.... فنفي عنه صلى الله عليه وآله على كل حال، فقد.... من يوافق عليه أم وجد(٢).

وقد تضمن هذا الفصل ما هو جواب عنه ويبطل المقدوح، فقد كفيينا بما صرح به فيه مؤنة عظيمة، لانه قال: ان النبي صلى اله عليه وآله بعث رسله إلى ملوك الاطراف وهم آحاد ليدعونهم إلى ثبوته وتصديق دعوته.

(١) ظ: وأقر به.
(٢) ظ: انه لو كان عابثاً توقف على ذلك، فان العيب منفي عنه صلى الله عليه وآله على كل حال فقد من يوافق عليه أم وجد.

[٣٣]

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 باخبار الاحاد بشكل آخر)

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

فحتاج إلى أن نقول لهذا السؤال: إن أول شئ بعث به رسله وعماله للدعاء إلى الدين والاقرار بالنبوة والرسالة، وبهذا أمرهم أن يبدأوا قبل كل شريعة وعبادة، ومعلوم لاخلاف فيه بيننا أن الرسالة والنبوة مما لا يقبل فيه أخبار الاحاد.

فإذا قالوا: انما أنفذ بالرسل والعمال منبهين على النظر في أدلة النبوة واعلام الرسالة، ولم نوجب قبول أقوالهم، وانما لاقوالهم حظ التخويف والتحذير والدعاء إلى النظر في الادلة 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 المونة وأغنانا (٢)

(١) ظ: من.
(٢) في الاصل: وأعيانا.

[٣٤]

عن أن ننقل الكلام إلى أن الرسل والعمال انما يدعون أولا إلى 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 لا خلاف في أنه يعمل (١) بأخبار الاحاد فيه، ولا يلتفت اليها في شئ منه.

وتحقيق هذا الكلام: أن النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث بالرسل إلى بلاد قد

اتصل بسكانها خبر نبوته، ونقل اليها أعلام دعوته، كما نقل اليها ظهوره صلى الله عليه وآله ودعاؤه إلى نفسه، ووسم (٢) هؤلاء الرسل أن يدعوهم إن كانوا غير عارفين بالله تعالى أولاً إلى معرفته، ويبثهم على العلم به والرجوع إلى الأدلة القاطعة في ذلك. ونحن نعلم أن قول هؤلاء ليس بحجة في المعارف، وإنما له حظ للتببيه والتخويف، والحث على تأمل الأدلة والنظر فيها.

فإذا عرفوا الله تعالى لو كانوا عارفين به قبل مصيرهم اليهم يدعوهم إلى العلم بنبوته صلى الله عليه وآله وصدق دعوته، والرجوع في ذلك إلى الأدلة القاطعة، والحجج البينة التي ليس من جملتها أقوال هؤلاء الرسل.

فإذا عرفوا ذلك بأدلتهم وعلموه من طريقه، 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 الرسل، ولا شبهة تقع في مثله،

(١) ظ: أنه لا يعمل.
(٢) ظ: ورسم.

[٣٥]

وهذا الارسال من أن يكون عبثاً ولغوا وما لا طائل فيه، حتى نحتاج أن نقول كان يجب أن يوافق النبي صلى الله عليه وآله مخالفوه ومعاندوه على أنه مكلف بهذا الارسال لما لا فائدة فيه.

(كيفية معرفة أن 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 إلى 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 يتقون بصدقه (١).

فان قيل: علموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل.

قلنا: وكيف يعلمون ذلك من جهتهم وهم آحاد، غاية خبرهم أن يكون موجبا 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 ما مضى في الفصل من أنه لا يستفيد أيضا، فيما يؤديه اليه هؤلاء الرسل عند مؤدهم اليه شيئا، فيصير العبث فيما يؤديه عنه كالعيبث فيما يؤديه اليه، قد مضى الكلام فيما يؤديه عنه وبيننا ما فيه من الفوائد والعوائد.

(١) ظ: بصدقهم.

فأما ما تؤديه هؤلاء الرسل اليه صلى الله عليه وآله عند عودهم، فالأكثر منه والاغلب ما نعمل في مثله عقلا وشرعا على أخبار الاحاد، ولا يفتقر إلى ما يوجب العلم.

كما يقبل أخبار الاحاد في الهدايا والكتب والاذن في دخول المنازل، وما جرى هذا

المجرى.

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

(١) ط: مثله.

الفصل الرابع (إعتماد أعراف المتشركة على الخبر الواحد والجواب عنه)

ابتدأه أن قيل: لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلًا، أو استتاب صديقًا في إيتياع أمة، أو عقد على حرة من بلده أو من بلد ناء عنه، فحمل اليه الوكيل أو الصديق جارية أخبره أنه اشتراها، أو رق(١) اليه امرأة أخبره أنه عقد له عليها، وأنه إذا(٢)..... لعلته في ثمن الجارية ومهر الزوجة، أن له غشيانها والاستباحة لفرجها. وهذه أيضا 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، فينقضى عدتها وتجدد عقدا 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) بياض في النسخة والظاهر: وانه ازاح.

[٣٨]

وأحكامها وما يتعلق بحظرها وإباحتها من أكد احكام الشريعة التي قد شدد في أمرها، والتحرز عند الاقدام عليها، والنهي(١) من التعرض لما يشتهه منها. وكذلك بين طوائف الأمة في أن للعالم أن يفتي العامي فيما يستفتيه من العبادات والاحكام، ولا توجد طائفة من طوائف الأمة تتوقف عن ذلك وتمنع منه وتتنكر على فاعله، بل جميعهم يرى القرب بذلك. ولو كانت مما العمل به محذور والاحكام به محرم، لكانت من أفحش البدع وأخزاه، لما فيها من التغرير والصد عن طلب العلم، ولا يلزم المستفتي منه والابهام(٢) له الاستكفاء بقولهم ووجوب القبول منهم. فان قلنا: إن في الأمة من يحظر القبول من المفتي بالتقليد له، ويلزم المستفتي النظر

والبحث، كما يلزمه ذلك في أصول الدين.
كان له أن يقول: ما ادعيت على آحاد الامة، بل ادعيته على طوائفها.
ثم لا يجب الرجوع عما أعمله (٣) من عمل الطوائف واضطر اليه من حالها، برواية
عن واحد أو اثنين لا أعلم صحة الرواية عنهما.
ولو صحت الرواية عنهما وسمعت ذلك منهما، لكان الاجماع السابق لهما ماضيا عليهما
ومبطلا لقولهما، وقد تقدم معنى قولنا في الاجماع، وأن القول الذي يضاف إلى من
علمنا أنه غير المعصوم لا يعترض على القول الذي في جملة القائل به المعصوم وإن
لم يتعين.
فإن قلنا: لو سلم بوجوب العمل بالفنيتا لم 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) ط: أعلمه.

[٣٩]

كان له أن يقول: ما أثبت ذلك قياسا، بل هو تفصيل لجملة 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 أفتي به عن شريعة الاسلام، لما كان للمستفتي أن يقبل
فتياه ويعمل بها، ولو صرح بنفيه عن مذهبه وأنه مذهب أحد الاثمة والفقهاء، لكان
للمستفتي أن يعمل بها، فالمعول عليه في لزوم القبول من المفتي به إلى (١) الله تعالى
وإلى رسوله وما شرعاه في دين الاسلام.
فإذا 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 الاخر والتهمة فيه.

فأي 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.

وإذا 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 إلى الروايات.

وإن من أنكر ذلك بلسانه إذا رجع على نفسه وخلا بسره، علم انطواه على خلافه. هذا مما يخلج في الصدر، فما الجواب عنه ان كان فاسدا؟ ففي كشفه أعظم الفوائد وأجل القرب.

(1) ظ: على الله تعالى وعلى رسوله ما شرعاه في دين الاسلام.

[٤٠]

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 بالاخبار التي لا توجب لعلم لا يمكن دفع هذه الحجة عن نفسه، لأن سائر ما أشير اليه في الفصل من ابتياع الاماء والعقد على الحرائر والتوصل إلى استباحة الفروج أو حظرها، لا يمكن أن يدعي فيه العلم، وانما طريق جميعه الظن. ومع ذلك فقد وقع العمل به على حد لو كان معلوما لم يزد عليه، وذلك مزيف لا محالة لمذهب من أحال ورود العبادة بالعمل بما ليس بمعلوم من الاخبار. وأن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاحتجاج في وجوب العمل بالاخبار الواردة بتحريم أو تحليل عن النبي صلى الله عليه وآله وإن 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 والتحرير على العمل في هذه المواضع التي عدتها وتجمع بينهما بعلّة تحررها وتعينها، أو تظن أن أحد الامرين داخل في صاحبه، وانه تفصيل لجملة على ما أشرت اليه في أثناء الفصل. فان أردت القسم الاول، وهو طريقة القياس، فذلك مثل غير صحيح، لانه لا خلاف في أن العبادة بأخبار الاحاد واثباتها لا يتطرق اليه بالقياس، ومعول من ذهب إلى ذلك على طرق لهم معروفة، يعتقدون أنها توجب العلم كالأجماع وما جرى مجراه. وأيضا فإن من وكل وكيفا في ابتياع أمة، أو عقد على حرة يرجع إلى قوله في تعينها إذا حملها اليه، سواء كان فاسقا أو عدلا مليا أو ذميا، وإذا أخبرته زوجته أو أمته بطهورها استباح وطئها ان كانت ذمية، إذا أخبرت بحيضها حرم

[٤١]

عليه غشيانها مع اختلاف ملتها.

ولا خلاف في أنه لا يقبل خبر الفاسق عن النبي صلى الله عليه وآله، ولا خبر الذمي، فكيف يصح قياس قبول أخبار الشريعة على هذه المواضع مع ما بيناه. وإذا جاز لمخالفتنا أن يفرق بين قبول الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله في التحليل والتحرير، وبين قبول خبر الوكيل الموكل في ابتياع أمة أو عقد على حرة، وبين قبول قول المرأة في طهرها وحيضها، وان كان الكل غير معلوم، بل المرجع فيه إلى طريقة الظن. جاز لنا أن نفرق بين أخبار التحليل والتحرير، وبين سائر ما عدد. وكيف قياس هذه المواضع المشروعات مع اختلاف عللها وأسبابها على بعض، ونحن نعلم أن فيها ما لا يقبل فيه الا شهادة الاربعة، وفيها ما يجزي فيه شهادة الشاهدين، وفيها ما يجزي فيه شهادة الواحد، وفيها ما لا يعتبر فيه عدالة الشاهد ولا ايمانه، وفيها ما لا بد من اعتبار العدالة والايمان.

فمع هذا الاختلاف والتفاوت كيف يجوز قياس البعض على البعض.

وإن أريد القسم الثاني، وهو دخول أحد الامرين في صاحبه، فذلك أوضح فسادا وأشدّ تهافتا، لان من المعلوم الذي لا يخل على عاقل أن العمل بأخبار الشريعة في تحليل أو تحرير الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله عبادة مفردة لا مدخل لها في سائر ما عدد 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 شئ ذكر منها قائم بنفسه لا يشتمل عليه وعلى غيره جملة واحدة، وقد كان يجوز عندنا جميعا أن تخلف العبادة في جميع ما ذكرناه وعددناه، ويتعبد في بعضه بما لا يتعبد به في جميعه.

[٤٢]

ولو قلنا لمن يدعي هذا المحال الصرف، أما كان يجوز عندك تقديرا وفرضا أن يتعبد الله تعالى في المواضع التي ذكرتها كلها بالعمل مع الظن، ويحظر علينا في الاخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله أن نعمل الا على العلم واليقين. فإن قال: لا يجوز ذلك كابر ودافع، وقيل له: من أين قلت؟ وما الدليل على ما أدعيت؟ فإنه لا يجد مخرجا.

وإن أجاب إلى التجويز قيل 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 قاطعا على صحته.

فأول ما فيه أن كثيرا ممن نفي الاجتهاد والقياس ولم يعمل بخبر الاحاد في الشريعة لا يوجب تقليد العامي ولا العمل بقوله الا بعد العلم بصحته ولا يلتفت إلى هذا التكثير والتعظيم والتفخيم الذي عول عليه في هذا الفصل.

فكذلك 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 شئ أكثر القائل به، واتسعت البلاد التي يعمل به فيها، وذهب اليه الرؤساء والعظماء ومن له القدرة والسلطان واليه الامر والنهي والحل والعقد، كان اجماعا يسقط الخلاف فيه.

وليس لاحد أن يطعن على هذه الطريقة بأن يقول: إذا كان العامي لا يقلد العالم ولا يرجع إلى قوله، فأى فائدة في الاستفتاء الذي قد علمنا الارشاد اليه والفرع من كل أحد إلى استعماله.

قلنا: الفائدة في ذلك بينة، لان قول العالم منبه للعامي وموقظ له، أو مقر (١) بالنظر والتفتيش والبحث، وهل هذا إلا كمن يقول: إذا 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

(١) ظ: مغر.

[٤٣]

كله ومن كلفه ما لا يطيق .

قلنا: لا خلاف بيننا في أن العامي، مكلف للعلم بالحق في أصول الدين، وهي أدق وأعمض وأوسع وأكثر شبها، وإذا جاز أن يطبق العامي معرفة الحق في أصول الدين وتميزه من الباطل، مع ما ذكرناه من غموضه وكثرة شبهه، فأولى أن يطبق ذلك فيما هو أقل غورا وأوضح طرقا .

فإن قيل: ليس يجب على العامي في أصول الدين إلا العلم بالجمل 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 طريقا مختصرا لا يخرج إلى التعميق والتدقيق، يكتفي به العامي كما اكتفى بمثله في الاصول .

فإن قيل: فما قولكم في عامي لا يقدر على شئ 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 الاصول والفروع، ولا يجب عليه شئ من النظر والبحث، وكما لا يجبان عليه فلا يجب عليه التقليد في الفروع، كما لا يجب عليه مثل ذلك في الاصول وهذا جار مجرى البهائم والاطفال الخارجين عن التكليف، فلا حرام عليهم ولا حلال لهم .

ثم لو سلمنا أن العامي متعبد بتقليد العالم في الفتوى والعمل بقوله وإن جوز الخطأ عليه، كيف يكون في ذلك إثباتا لورود التعبد بالعمل في الشريعة على أخبار الاحاد، وكيف

يحمل أحد الامرين على الاخر؟ ثم نقسم تلك القسمة التي تقدم ذكرها، فنقول: إن كان مورد ذلك أحتجاجا

[٤٤]

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 مناقضا. وليس هذا هو الذي يتكلم عليه ويقصد إليه.

وإن قيس قبول أخبار الشريعة الواردة بطريق الاحاد بالتحليل والتحرير 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؟ فإن جوز ذلك سقط حمل أحد الامرين على صاحبه. ليس (١) من باب القياس، وإنما هو تفصيل لجملة.

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

وقوله: إن المفتي مخبر عن أمرين يجوز عليه الخطأ في كل واحد منهما أحدهما أخباره في المذهب الذي أفتى به أنه من شريعة النبي صلى الله عليه وآله، والثاني أنه مذهبه وإعتقاده.

فأول ما في هذا أنه ليس بواجب في كل مفت ذكره (٣)، بل في المفتين من يعلم إعتقاده ومذهبه ضرورة، ولا يجوز خلاف ذلك عليه.

فعاد الامر في من هذه حاله إلى أن الخطأ الجائز عليه في الموضعين على ما ظنه لما كان به

- (١) ظ: سقوط جملة: فإن قيل
(٢) ظ: أن لا يتعبد.
(٣) أي فتواه.

[٤٥]

إعتبار على ما ذكرناه.

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

فهذا أو لا تصريح منه بأنه ليس ما نحن فيه تفصيلاً لجملة ما إدعاه، وإنما عول على نفي الشرع أو العقل الموجب لاحد الامرين والحاضر للاخر، وهذا خروج كما ترى عما وقع الشروع فيه من تبين تفصيل الجملة.

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

وإن كان خطأؤه إن كان مخطئاً في موضع واحد، فيجب أن نتوقف عن العمل بقوله، لأن الشرع لم يأت به، ويكفي في حظر قبول قوله إنتفاء الشرع ولا نحتاج إلى ورود شرع بحظره.

ثم يقال له: كيف قررت الشرائع العمل بقبول قول الاثنين فيما لا يجوز فيه الاشهادة الاربعة؟ والخطأ هاهنا في موضع واحد، وهناك في موضعين، فأبي شئ قلته في الفرق بين هذا الالزام قيل في الزامك.

فأما الكلام الذي ختم به الفصل الذي ابتدأه: 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 تدنيهم بمذاهبهم، وكشفنا ذلك وأوضحناه بما لا طائل في إعادته.

الفصل الخامس (إعتماد المتكلمين على الخبر الواحد والجواب عنه)

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

وقد حكى الجاحظ لك عن النظام أنه يقول: إن المخبر الواحد إذا تكاملت فيه الشروط وفي سامعه، أضطره إلى العلم بما تضمنه خبره، وكان هو الفاعل للعلم في قلبه. ومما تحتمله القسمة (١)، ويصح أن يكون مذهبا، 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، إذا كان مضطرا إلى ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه والاصغاء اليه، وسلم من مقارنة راويه لما يعارضه وممن يجده ويكذب به.

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

(١) ظ: النسبة

[٤٧]

فعله عندما زاد عليها من الرجوع إلى الشهادة في الزنا، لان أحد ما شرطه أن لا يكون الخبر واقعا موقع الشهادة، وكان السامع له خاليا من الاعتقاد لصنف ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه والاصغاء اليه، وسلم من مقارنة رواية (١) لما يعارضه وممن يجده ويكذب به.

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

فأما الذي حكى عن النظام، إن كان الذي يحيله ويفيده (٣) أن القادر من البشر لا يصح أن يفعل في غيره، إلا بسبب يتعدى حكمه إلى ذلك الغير، ولا سبب يتعدى حكمه إلى غير محله إلا الاعتماد، لاختصاصه بالمدافعة لما يماس محله. كان له الذب عن مذهب النظام أن يقول: لم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يشارك الاعتماد في هذا الحكم وهو التعدي، ويكون الخبر من جملة ما يتعدى حكمه لكونه مدركا، فيتفق الخبر والاعتماد، بل كل مدرك في تعدي الحكم إلى غير محلها (٤)، ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعا وفي الخبر كونه مسموعا، وإذا تعدي الحكم لم يمتنع أن يكون سببا للتوليد في غير محله.

-
- (١) ظ: راويه.
(٢) بين المعقوفتين كذا في النسخة وهو تكرر.
(٣) ظ: ويفسده.
(٤) ظ: محله.

[٤٨]

وإن 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 نقوله في النظر وتوليد العلم ومفارقتة لسائر الاسباب. وإن قلنا: إن ذلك يؤدي إلى أن يفعل في الوقت الواحد بالسبب الواحد علوما لكل من سمع الخبر. كان له أن يقول: إلى ذلك أذهب، وليس هناك ما يحيله ويفسده إذا تغاير من يفعل العلم له. الكلام على ذلك: أما ما تضمنه إبتداء هذا الفصل، فهو مذهب النظام في قوله " إن خبر الواحد يوجب العلم على بعض الوجوه ". وهذا مذهب ضعيف سخي، 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، وإن لم يعلم صدقه من غير دليل يقترن اليه. وكان يجب في الحاكم إذا لم يعلم صدق المدعي ضرورة أن يعلمه كاذبا، فلا يسمع ببينة.

وأیضا فلو كان الخبر مولدا للعلم، لم يكن بعض حروفه بالتوليد أولى من بعض، فكان يجب إما أن يكون العلم متولدا عن كل حرف من حروف الخبر، وهذا يؤدي (١) إلى أن يقع العلم عند أي حرف وجد من حروفه، وقد علم بطلان ذلك.

(١) في الاصل: يروى.

[٤٩]

وهكذا إن قيل: أن العلم يقع بالحرف الاخير، لانا نعلم أن الحرف الاخير من الخبر لو انفرد لم يحصل عنده علم. وإن كان العلم المتولد عن سائر حروف الخبر على سبيل الانضمام، فهذا باطل. لان الاسباب الكثيرة لا يجوز أن تولد سببا واحدا، كما لا يجوز أن يقع المعذور الواحد يقدر كثيرة (١). ومنها: أنه كان ينبغي أن لا يفتقر إلى المواضعة في العلم الواقع عند الخبر، لان السبب يولد لامر يرجع اليه، فأی حاجة به إلى تقدم المواضعة، وقد علمنا أنه لولا تقدمها لما أفاد الخبر، ولا حصل عنده علم. ومنها: أن الصوت لا جهة له، فكيف يولد في غير محله، وإنما ولد الاعتماد في غير محله، لانه مختص بجهة، والافسائر الاسباب لا تولد الا في محلها. فأما ما مضى 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 مدركا، فيفتق الخبر والاعتماد، بل كل مدرك في تعدي الحكم إلى غير محلها (٢). ويكون معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعا في الخبر، وفي الخبر كونه مسموعا، فطريق ما كان ينبغي أن يحيل مثله. فيورد في جملة الشبهات: لان الاعتماد

إنما 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 المقذور الواحد بقدر كثيرة.
(٢) ظ: محله.
(٣) ظ: من

[٥٠]

أن يكون الصوت مشاركا له في هذا الحكم، وهو مما لا جهة له كالاعتماد، اللهم
الا أن يدعى أن الصوت ذو جهة كالاعتماد، فبطلان ذلك معلوم ضرورة.
ولو كان غير الاعتماد مشاركا 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 إلى غير محله
وهذا يوجب أن تكون الالوان والطعام والارائيح والجواهر بهذه الصفة.
ومن العجب القول بأن معنى تعدي الحكم في الاعتماد كونه مدافعا، وفي الخبر كونه
مسموعا، وأين كونه مسموعا من كونه مدافعا، وإنما ولد في غيره لاختصاصه بالمدافة
في الجهة، وهذا لا يوجد في مسموع ولا جري(١) ولا جنس غير الاعتماد. وبعد
فلاصفة له بكونه مسموعا. فضلا من أن يولد في الغير لاجلها.

(١) كذا في النسخة.

(خبر الواحد لا يوجب سكونا وإطمئنانا)

ومما يدل على أن خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري على ما يحكى عن النظام أنا عدالته(٢) لاحوالنا والرجوع إلى أنفسنا لا نجد سكونا عند خبر الواحد على الشرائط التي شرطها النظام على حد سكوننا إلى ما نشاهده وندركه، ولاحد سكوننا إلى ما نعلمه من أخبار البلدان والامصار والوقائع الكبار. فإن السكون الذي نجده عند خروج الرجل باكيا مخرق الثياب متسليا، يخبر بموت بعض أهله لا ينفك من تجويز أن لا يكون الامر بخلاف ما ذكره، وأن له في ذلك غرضا وإن بعد.

وإنما لاجل إستبعاد الاغراض في مثل هذا الخبر

(٢) ظ: عند التوجه.

[٥١]

ما يخيل لنا أنا ساكنون عالمون. والسكون إلى المشاهدات والى أخبار البلدان بخلاف هذا، لانه لا يصحبه ولا يقترن اليه شئ من التجويز لخلافه. فعلمنا أن ما يحصل عند خبر الواحد، هو ظن قوي فيوهم علما. وإن الذي يحصل عند الدركات وغيرها مما ذكرناه هو العلم الحقيقي. ولهذا ربما إنكشف كل شئ، رأيناه وسمعناه في الموضوع الذي يذهب النظام إلى أنه علم من خلافه.

فظهر أن الامر بخلاف ما أشيع وأعلن، وأن تلك الاشاعة كان لها سبب من إجتاب منفعة، أو دفع مضرة.

وهذا لا نجده بحيث يحصل العلم واليقين على وجه ولا سبب. فأما مضى في خلال هذا الفصل، من أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من مصلحة العباد أن يفعل العلم عند خبر الواحد إذا كان مضطرا إلى ما أخبر به ويخرج خبره مخرج الشهادة، وكان من الشرط كذا وكذا.

فلعمري إن هذا غير ممتنع ولا محال، وإنما أحرز (١) القائل بهذه الاشتراطات عن مواضع معروفة ألزمت من ذهب إلى هذا المذهب.
لكننا قد علمنا أن ذلك وإن كان جائزا في العقل، فإنه لم يكن بما تقدم من الأدلة، وهو أننا نجد نفوسنا عند الخبر الذي هذه صفته وقد تكاملت الشرائط كلها له، لا تتفك من تجويز - وإن كان مستبعدا - لا يكون (٢) الامر بخلاف ما تضمنه الخبر، فلو كان العلم حاصلًا لارتفع هذا التجويز، ولم نر له عينا ولا أثرا، كما قلنا في المشاهدات وغيره.

(١) ظ: إحترز.
(٢) ظ: ألا يكون.

[٥٢]

فأما ما تضمنه آخر هذا الفصل من الجواب عن قول القائل: لو ولد الخبر 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 إلى 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 إلى أجناسها وإلى كل جزء منها.

والذي ختم به هذا الفصل من إرتكاب توليد السبب الواحد مسببات كثيرة.
لما وقفت ذلك على حد، لانه إذا تعدى الواحد فلا تقتضي للحصر، وهذا يؤدي إلى توليده ما لا نهاية له.

الا ترى أن القدرة لما تعلق في المحال والاقوات، ومن الاجناس بأكثر من جزء واحد، لم ينحصر متعلقها من هذه الوجوه، وإستقصاء 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 وإرتفاع 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، وإستقل كون الحق مدركا بما ذكرناه من غير توقف لأمر زائد من موجب أو متخير. وكأن القائل أن وجود العلم موقوف على فاعل متخير، مع ما ذكرناه إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله. كالقائل أن حصول الحي مدركا موقوف على معنى إن وجد كان مدركا، وإن لم يوجد لم يكن مدركا، وجود ذلك موقوف فاعل متخير (٢).

(١) ظ: ثم لا يكون.
(٢) كذا في النسخة.

[٥٤]

فأما من سوى بين الأمرين، كأبي علي الجبائي وغيره وأوقف حصول الحق مدركا على معنى، فإنه لا يجدي فرقا بينه وبين من قال في الجسم الثقيل إذا لم يكن تحته ما يقفه (١) ولا فوقه ما يمسكه كونه (٢) متحركا سفلا ووجود الجسم الثقيل إذا لم يكن تحته ما يقفه (١) ولا فوقه ما يمسكه كونه (٢) متحركا سفلا ووجود الحركة فيه، ونظائر هذا الإلزام مما يؤدي إلى الجهالات كثيرة. وإذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدد بحسبه، وكان تابعا لتجدده وهو الخبر، وإذا لم يجز في العلم الذي هو فعل واحد أن يحدث عن أكثر من فاعل واحد،

وجب القطع على أن (٣) من فعل مخبر واحد.
ولأن العلم لو لم يتولد عن خبر الواحد واحتاج إلى أخبار زائدة عليه، لكان كل خبر يفرض قبل حصول العلم، فلا بد من أحد أمرين، أما الانتهاء إلى خبر عصد (٤) عقبيه العلم وينتفى الشك وهو المطلوب، أو اتصال الشك وتعذر العلم وقد علمنا وجوب حصوله حسب.
الكلام على ذلك: أنه لا يجوز أن يتساوى جنسان (٥) في صحة الخاصه (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 عما يدركانه من سماع الخبر عن أحد جاء من بغداد، فيعلم أحدهما ولا يعلم الآخر.
فان قلت: قد أخللتكم بشرط، وهو المتساوي في كمال العقل.

-
- (١) ظ: ما يقره.
(٢) ظ: كان.
(٣) ظ: أنه.
(٤) ظ: حصل.
(٥) في هامش النسخة ظ: نفسان.
(٦) ظ: الحاسة.

[٥٥]

قلنا لك: هذه مغالطة، لانا إذا اشتربنا كمال العقل فقد دخل في جملة العلم بالمدرجات ومخبر (١)، فكيف يجوز أن يشترط تساويهما في العلم بمخبر الاخبار، ثم يجوز انفراد أحدهما بذلك، وليس يمكن أن يدعى أنا شرطنا في ذلك كون الحي مدركا. ولهذا فصل أصحابنا بين كون الحي مدركا وكونه عالما، فقالوا: قد يكون عالما غير مدرك ومدركا غير عالم، كالبهيمة والمجنون والطفل.
فاذا قيل لهم: متى كان كامل العقل وأدرك شيئا غير ملتبس، فلا بد من أن يكون عالما بما فعل، فقد وجب هاهنا عالما مقترنا بكونه مدركا.
قالوا: اشتراط كمال العقل اشتراط لكونه ممن يجب أن يعلم ما أدركه، والشئ لا يكون

شرطا في نفسه. على أن لو تجاوزنا عن هذا الموضوع، لكان بين الإدراك والعلم - وان تساويا هاهنا في الوجوب والحصول - فرق واضح.

وهو أن العلم قد ثبت أنه معنى من المعاني، بدلالة كون الحي في أكثر المواضع عالما، مع جواز أن لا يكون عالما، والشروط كلها واحدة.

وإذا ثبت أن العلم معنى من المعاني، وأن كون العالم عالما يجب عنه، ثبت ذلك في كل موضع، وفارق كون العالم عالما لكونه مدركا، لأنه لم يثبت في موضع من المواضع أن الإدراك معنى.

ولا أن الحي يجب حصوله على هذه الحال لعلته من العلل.

لان كل موضع يشار اليه، فالحال فيه متساوية في وجوب كونه مدركا عند تكامل الشرائط، واستحالة كونه كذلك عند اختلالهما(٢)، فانفصل الامر ان أحدهما من صاحبه.

(١) ط: ومخير الاخبار.
(٢) ط: اختلافيهما.

[٥٦]

فأما ما انتهى الفصل اليه من قوله: وإذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدد بحسبه فقد بينا أن كون العالم عالما غير مستغن عن أمر زائد يوجب كونه على هذه الصفة، فلا معنى للبناء على ذلك.

وقوله " إذا كان العلم واحدا وجب أن يكون متولدا عن خبر وافضاؤه بذلك إلى 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 العلل لاوجب ذلك، متقدما كان أو متأخرا، مقترنا بغيره أو منفردا.

وهذا أحد ما استدل به الشيوخ على أن الاخبار لا توجب 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 وعن 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 بإيجاب الخبر للعلم من حيث تجدد عند ادراكه وان كنا قد بينا
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 إيجاب العلم اليه، الا الجوهر فان الادراك ليس بمعنى،
ولا شبهة في ان الجوهر ليس بعلة في ايجاب حال من الاحوال.

الفصل السابع (اعتماد العقلاء على الخبر الواحد والجواب عنه)

ان قيل: قد علمنا إقدام العقلاء على التصرف عند أخبار الاحاد بحسبها فيما يتعلق بالدين والدنيا، كما يقدمون على التصرف عند الادراك وخبر العدد الكثير، ولا يوجد منهم من يقر (١) تصرفه على ما يشاهده ويتواتر الخبر به ولا يتجاوز به، 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 والنكاح والخلط، والتصرف في الاموال والنفوس والدول والممالك، لا يفرق الملوك والرؤساء وجميع العقلاء والعلماء بين ما يرويه القواد وما تضمنه الكتب وتأتي به الرسل، وبين ما يشاهده ولم يتواتر (٢) عليها الخبر به من تجهيز الجيوش، والتولية والغزاة للامراء والعمال والغزاة والحكام واطهار المسار، وامسالك المصائب، وتجديد البيعة، وأخذ العهود، ودفع الاموال، ونقل الحرم والذخائر من بلد إلى بلد.

(١) ظ: من يقصر.

(٢) ظ: وتواتر.

[٥٨]

ثم لا يوجد من الفضلاء من أنفذ أحد ثقاته إلى 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 طريقا للعلم على ما يذهب اليه من قال بالتواتر، فعذره صاحبه وحمده على أن لم يغرر بماله، هذا ما يرجع إلى الوكيل.

فان قرر بانفاذ الغلة وابتياح الضيعة وعاد الذي أنفذه بذلك، فتوقف عن تسليم الغلة وتصحيح ثمن الضيعة، وقال: لا أقدم على شيء من ذلك الا أن أشاهده، أو يتواتر علي

الخبر به، عد ناقصا.

لانه متى فعل ذلك فاعل وسلكه سالك، خرج عن عادات العقلاء، ودخل فيما ينسب لاجله إلى قلة المعرفة، أو حدوث مرض، وهكذا من أشعره سلطانه أو بعض إخوانه لحاجة إلى الاجتماع معه لأمر يهمه، 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 لخبار الاحاد تابعا لظن أو حسابان، لا لعلم 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 والاولاني والالات والجواهر والمآكل والمشارب والحيوان وسائر

(١) ظ: فترقف.

[٥٩]

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

ثم لا يشعر من تمت فعلية (١) الحيلة في البذل المدة الطويلة مع التصرف فيها والمشاهدة لها، وربما استمر ذلك ولم يعلم به، ولعله الغالب حتى ينبهه منبه، أو يشي اليه واش، فربما صدقه وربما كذبه واستمر استعماله لما عزم له، أو أبذل عليه. وقد يتم الغلط على النقاد وغيرهم ممن يفتاتي الامور المفتقرة إلى الادراك، ولا يعذر (٢) ذلك إلى جميع المدركات بالفساد واللبس، حتى لا يوثق بشئ منه ولا يحكم بحصول العلم عنها.

وهذه سبيل الخبر الوارد عن الخلق العظيم والعدد الكثير، لا يعلم خلقا (٣) اعظم ولا

عددا أكثر ولا معاداة آكد، تكامل واجتمع في خبر كاجتماعه في اليهود والنصارى، والملك الذي وقع منه القتل والصلب وأتباعه ورعاياه، كلهم يخبر عما يصح أن يكون الخبر طريقا إلى 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 بشئ منها، ولا نحكم على الكل بحكم البعض، فكذلك أخبار الاحاد.

اللهم الا أن يكون هناك ما يختص به المشاهدة واخبار العدد الكثير، ويكون معلوما 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 ولعل: عليه.

(٢) ط: يعدو.

(٣) ط: خلق، وكذا عدد.

(٤) ط: فما هو؟

[٦٠]

الاحاد في العقليات والشرعيات، فقد بينا عند الكلام في الفصل الرابع من هذه المسائل، عند ذكره للعمل 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 حجبا له وقدحا في مذهبه.

وبينا أيضا أنه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل على أخبار الاحاد في الشريعة، بحيث وقع الاختلاف على هذه المواضع بالقياس، ويجمع بين الامرين بعلة تحرز وتعين. وبينا أيضا 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 الموضوع وأقوى شبهة: انه إذا وجب في العقل العمل على خبر من أئدرنا بسبع في طريق، أو لصوص، أو ما جرى مجرى ذلك من المضار الدنيوية، ووجب التحرز من هذه المضار وتجنبها بقول من لا يؤمن كذبه، حتى يكون مذموما من اطرح العمل بها مع خوف المضرة، وإلا(١) لاوجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول، لانا لا نأمن في اهمال العمل به المضرة. والا وجب(٢) على سبيل التحرز من المضار العمل على هذه الاخبار على الوجه الذي هو أوكد مما تقدم ذكره. لان مضار الدنيا منقطعة ومضار الاخرة

(١) الظاهر زيادة " والا " .

(٢) ظ: ولا وجب.

[٢١]

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

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

وهذا الذي ذكرناه مما لا بد منه عندنا وعند خصومنا المحصلين في هذه المسألة، لانهم يوافقونا على أن العمل لا بد من أن يكون تابعا للعلم، فتارة يكون تابعا للعلم بصدق الراوي، وأخرى يكون تابعا بوجوب العمل على قوله، ويعترفون بأن العمل إذا خلا عن علم على أحد الوجهين اللذين ذكرهما لم يصح، لانه لا يأمن المقدم عليه أن يكون قبيحا،

وانما 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، لان فيها ما لا مضرة في ترك العمل، كالأباحة المتضمنة للأباحة الخارجة عن الخطر والإيجاب.

-
- (١) ظ: على.
(٢) ظ: حكمة.
(٣) ظ: راويه.
(٤) الظاهر زيادة " راوية ".

[٦٢]

ثم نعود على ما انتهى صاحب المسائل اليه كلاما، 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 تابعا لظن وحسبان لا لعلم ويقين، لتمام الحيلة في بعضها وانكشاف الكذب في بعض آخر منها. فما الفرق بين من قال مثله في التصرف التابع للادراك، وللخبر (١) العدد الكثير لتمام الحيلة وانكشاف المين والكذب في بعضها، وذكر ما يبذله الخزان من الآلات والثياب، ثم ذكر خبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح عليه السلام وصلبه. وهذا كما تراه تصريح منه بأن العمل في جميع ما عدده عمل بعلم ويقين، وأن تلك الاخبار التي وقع العمل عندها أو جبت العلم لا الظن، ولهذا ألحقها بالعمل عند طرق الادراك.

واعتذر فيها بما يعتذر للادراك، 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، لا مع العلم بصدقه والقطع عليه بأمر واضح جلي نعلمه من أنفسنا ضرورة، ولا نحتاج فيه إلى انكشاف الحيلة فيما أخبرنا به، وأن ذلك مما يعتمد أيضا، سنبيته فيما بعد بعون الله ومشيته.

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

(١) ظ: ولخبر.

[٦٣]

صديقه أو أميره، أنه مجوز أن يكون الأمر فيما خبر به بخلاف الخبر، وإن كان ظنه إلى الصدق أميل ومن جهته أقرب.

ويفرق بين ذلك وبين ما يعلمه قاطعا عليه واثقا به، فرقا ضروريا لا يشتبه على عاقل، حتى لو قال له قائل: انت موفق (١) قاطع على هذا الخبر الذي عملت عليه، وتجريه 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، وإن كنت بالظن إلى جهة الصدق أقرب، وما يعلمه العقلاء من نفوسهم ضرورة، فلا ينبغي أن يقع فيه مناظرة.

فمن ادعى تساوي حال من ذكرناه لحال من يعلم شيئا عند الادراك وزوال كل شبهة فيه ولبس، أو يعلم بالاخبار المتواترة.

فقد كابرنا باتمام الحيلة التي ينكشف الامر عنها.

فهو أيضا وجه يعتمد في هذا الموضع، وإن كان ما ذكرناه أوضح وأولى.

وتقريب هذا الكلام وجه يعتمد في هذا الموضع، وإن كان ما ذكرناه 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 لا

نجوز ألبتة فيما علمناه عند الادراك، ولا لبس ولا شبهة أن ينكشف عن خلاف

وكلاء (٥) في الاخبار المتواترة.

فاما ما عدده 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.

[٦٤]

لا يطعن على ما ذكرناه، لان كل موضع يشار اليه من ذلك، لم يخلص من شبهة أو سبب التباس، أو فرق بين جملة وتفصيل، ولا يخرج الادراك مع كل ذلك من أن يكون طريقا إلى العلم اليقين عند ارفع كل شبهة ولبس.

ألا ترى أن الخزان وأصحاب الودائع انما يتم لهم ابدال شئ بغير لا من الملابس (١) والالات لاسباب معروفة: منها: ان الادراك في كثير من هذه المواضع انما يحصل عند العلم بالجملة دون التفصيل، وليس يجب في كل عالم بالجملة أن يكون عالما بتفصيلها. ومنها: أن كثيرا من العلوم الضرورية قد ينسى مع تطاول الدهر، فلا يمتنع أن يخفى على صاحب الثوب مع طول العهد ابداله ثوبه، لان تفاصيل صفات ثوبه قد انساها مع تراخي المدة.

ومنها: أن الشئ قد تخفى صفاته على تفصيلها إذا ادرك من أدنى بعد، أو قلة تأمل صاحبه له وتصفحه لاحواله وصفاته، ولهذا نجد كثيرا ممن يبذل (٢) عليه ثوب بغيره يخفى عليه إذا عرضه عليه خازنه من بعيد وقربه منه عرفه، وكذلك يلتبس عليه إذا لم يتصفحه ولم تحمله الاسترابة على التفقد والتأمل، فمتى استراب وتأمل لم يخف عليه، ومن هذا الذي يستحسن أن ينفي الثقة عن علوم الادراك كلها، لاجل ما لعله يتم في بعضها واحد الامرين 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 يشتبه حتى يحتج به في هذا الموضوع.

وقد تبين في الكتب ما يزيل هذه الشبهة الضعيفة، وجملته.

(١) ظ: بغيره من الملابس.
(٢) ظ: يبدل.

[٦٥]

أنه أولا غير مسلم أن شروط الخبر المتواتر حاصلة في اليهود والنصارى لان من شرطه إذا 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 أبدا وخبر (٢) اليهود والنصارى، لانه غير منكر أن يكونوا انقضوا في بعض الازمان الخالية، أو خبروا في الاصل عن عدد قليل. ولا يمكن أن يبطل شذوذ أسلافهم وحدث خبرهم، بما يبطل به مثل ذلك في نقل المسلمين، قد تبينوا المفترض اليهود في بعض الاوقات. وأن النصارى يعترضوا (٣) كل شئ يرونه إلى التلاميذ الذين هم قلة في الاصل، على أن تواترها ولاي (٤) إذا سلم من كل قدح، فانما يقتضي أن هناك مقتولا مصلوبا وقد كان ذلك. وانما الشبهة في أنه المسيح (عليه السلام) لم يكن مخالطا للقوم وملاقيا لهم. ولهذا رووا أنهم رجعوا عند قتله في تعيينه إلى أحدهم، فأشير (٥) لهم إلى غيره حتى قتلوه. وقيل أيضا: ان المقتول تتغير حاله وتستحيل أوصافه، فلا ينكر أن يشتهه مع القتل المشخص بغيره.

(١) ظ: أن نعلم.
(٢) ظ: في خبر.
(٣) ظ: يعزوا.
(٤) كذا في النسخة، ولعل الصحيح: هؤلاء.
(٥) ظ: فشبه لهم.

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

الفصل الثامن (اعتماد اهل 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 وقلة سماعها، والمتداول لاستعمالها والاستشهاد بها في تفسير غريب الحديث، وغير ذلك من الامور المتعلقة بالدين. وهل اضافتها إلى لغة العرب معلوم أو مظنون؟ فان كان معلوماً مع أن الذي تضمنه الكتب من ذكر روايتها آحاداً، كالا صمعي 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 واطرافها إلى الائمة (عليهم السلام)، ومن يشتمل على ذكره من الرواة أضعاف من يشتمل عليه كتب اللغة.

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

[٦٨]

والتحفظ من الكذب، ومما يتهم، أشرف وأمثل من غيرهم، مع مدح الائمة لهم وحسن الثناء عليهم، وذلك غير موجود (١) من سواهم. ومتى ادعي التواتر وحصول العلم بأحد الامرين، أمكن مثله في الاخر وعلم ما في الفروع (٢) إلى 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 الاخر.

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، وإذا لم يكن معها إذا استقرئ(٤) حالها إلى(٥) الرجوع إلى ما ذكرناه من الفرع إلى كتب اللغة التي وصفنا حالها.

-
- (١) ظ: فيمن.
(٢) ظ: الفرع.
(٣) مما.
(٤) في هامش النسخة: استقرئ.
(٥) ظ: الا.

[٦٩]

فقد صار عمل الامة واجماعها ثابتا في الرجوع إلى أخبار الاحاد والفرع اليها فيما يوجب العلم والعمل.
وإذا كان ما يشتمل عليه كتب الفقه من الرواة أزيد حالا في العدد 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 ما تضمنه 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 قائل(١)، وفي مذهب من المذاهب أن ذاهبا ذهب اليه بلا تعلق ذلك بشرط، كما نفعل فيما لا تفعله(٢)، فنقول: روي عن فلان كذا، وحكي أن فلانا 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 عن حفظها.
والاصل في نقل الجملة والتفصيل واحد، فان كانت الجملة معلومة بالتفصيل معلوم، وان كانت مظنونة بالتفصيل تابع لها، لانه لم يفارقها، ولاداعي إلى 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 خاصيا

(١) ظ: قائلا قال به.

(٢) ظ: نعلمه.

[٧٠]

أو عاميا بالسير مخالطة، ومنه ما يحتاج تناه (١) في المخالطة وقراءة الكتب وسماع الروايات إلى غايات بعيدة. ومنه ما يتوسط بين هذين الطريقتين 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، وان لم يعلم دقائق اللغة وغوامضها. ومن لم يقف على هذا الحد وزادت مخالطته وسماعه وقراءته، علم ما هو أكثر من ذلك.

وعلى هذا إلى أن ينتهي إلى علم سرائر اللغة وكوامنها، فانه موقوف على من استوفى شروط المخالطة كلها، وبلغ في القراءة وسماع الروايات إلى الغاية القصوى. فأما المظنون فهو ما رواه الواحد ولم يجمع باقي أهل اللغة عليه، فانهم أبدا يقولون في كتبهم: هذا تورد بروايته فلان، ولم يسمع الا من جهته. والمشتبه هو الذي اختلف فيه علماء أهل اللغة، فروى بعضهم شيئا، وروى آخرون خلافه.

ولا معول في أن أهل اللغة يستشهدون في كتبهم بالبيت من الشعر الذي لا يقال باضافته إلى شاعره.

ولو عملت أيضا الاضافة لما وثق في اضافته إلى لغة جماعة العرب بقول الشاعر الواحد، لان ذلك لمن فعله من أهل الكتب والتصنيف لا يدل على أنهم أوردوه احتجاجا

وتطرقا إلى العلم.

بل يجري ذلك مجرى من روى ودون في الكتب وخذ في المصنفات خبر الهجرة وبدر
وحنين، والصلاة إلى القبلة، وصوم شهر رمضان، وما أشبهه

(١) ظ: إلى تناه.

(٢) ظ: تسمى.

[٧١]

من الامور المعلومة.

ومعلوم أن الروايات المصنفة في ذلك ليست بحجة فيه، لأنها كلها مما يوجب الظن،
وهذه أمور مقطوع عليها ومعلومة، لا مجال للريب في قال (١) أكثر الناس انه
ضروري.

ألا ترى أنهم يستشهدون على أن الجدار في اللغة الحائط، والحسام السيف ببيت من
الشعر.

ولو قيل للمستشهد بالبيت: من أين علمت أن هذا من لغة العرب وقطعت على ذلك؟ ما
رجع إلى هذا البيت وأمثاله، بل عول على العلم الذي لا ريب فيه.
وإذا ثبت هذه الجملة فمن (٢) للسائل أن أهل التفسير استشهدوا في معاني القرآن العقلية
وأحكامه الفقهية بأبيات شعر، لا حجة في تفسيرهم لما فسروه، الا ما أنشدوه.
والصحيح أنهم ما فسروا شيئاً من المعاني على سبيل القطع والبتات، الا بأمور معلومة
ضرورة لهم أنها من اللغة، وانما أنشدوا البيت والبيتين في ذلك لا على 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 إلى ضرب من المخالطة، إذا لم تحصل فلا تحصل

ثمرتها.

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

(١) ظ: قول.
(٢) ظ: فمن أين للسائل.

[٧٢]

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 لغتهم
على القطع، وهو مع أتم مخالطة انما يحصل على رواية أبي زيد والاصمعي وفلان
وفلان، وما في هؤلاء من يوجب خبره العلم.
والجواب عن ذلك أن يقال: ومن أين يعلم علما قاطعا الهجرة والغزوات الظاهرة
والامور الشائعة، وان قربت مخالطته لاهل الاخبار. وانما يرجع إلى رواية أبي مخنف
والواقدي وفلان وفلان.

ومن أين يعلم البلدان ولم يشاهدها؟ وانما يرجع إلى قول ملاح أو جمال.
فإذا قيل: أبو مخنف والواقدي انما رويأ بأسانيد متصلة معينة هذه الحوادث، ولا معول
في العلم الحاصل عليهم، بل على الشائع الواقع الذي لا يمكن تعيينه.
قلنا: مثل ذلك في الاصمعي وأبي زيد.

ولو قيل لاحد انا(١): عين على جهة يمكن وطريق تقتك بأن في لغة العرب أن الحسام
السيف، لم يقدر على ذلك كما لا يقدر من قيل له: عين 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 إلى ما استضعف في خلال الفصل، من أن تفسير القرآن والسنة، قد

يكون بما هو غير معلوم ولا مقطوع عليه أنه من اللغة، لكنه مظنون لم يثمر ذلك فساداً، لأنه غير ممتنع أن نتعبد بقبول أخبار الاحاد، واستعمال طريق

(١) ظ: لاحدنا.
(٢) ظ: يمكن العلم في.

[٧٣]

الظن في تفسير حكم قرآن أو سنة، بعد أن يكون ذلك الحكم مما يجوز القول باختلاف العبادة فيه، وأن يختلف تكليف المكلفين فيه، بحسب اختلافهم في ظنونهم. وهذا انما يسوغ في التحليل والتحرير الشرعي وما أشبهه، لأنه غير ممتنع أن يكون عبادة زيد في شئ بعينه التحريم بشرط اجتهاده، وعبادة عمرو التحليل. ولا يسوغ ذلك في صفات الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز، لان ذلك مما لا يمكن اختلاف العبادة فيه على وجه ولا سبب.

وهل استعمال أخبار الاحاد الموجبة للظن في تفسير أحكام القرآن أو السنة، الا كتخصيص القرآن أو السنة بأخبار الاحاد؟ والنسخ أيضا لهما بأخبار الاحاد؟ وإذا كان التخصيص والنسخ بأخبار الاحاد جائزين عقلا، وأوجب أكثر الناس التخصيص بأخبار الاحاد وتوقف عن النسخ، فما المانع من تفسير الاحكام بما يرجع إلى آحاد الاخبار عن أهل اللغة إذا دل الدليل على ذلك.

ويمكن أن يتطرق إلى صحة هذه الطريقة: بأن علماء الامة في سالف وأنف سلكوا ذلك من غير توقف عنه فصار اجماعا، وهذا لا يوجد مثله في العمل بأخبار الاحاد في الشريعة، لأنها مسألة خلاف بين العلماء. ولو حصل الاتباق على ذلك في الشريعة أيضا 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، لأنه قائم مقام التصديق بالقول، وكان الذي يدل على عصمته تمام الفرض (١) ببعثته، وهو أن يكون من بعث إليهم أقرب إلى القبول منه والسكون إلى قوله.

وبنينا ذلك على قولنا باللطف ووجوبه، وأن ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل ما كلفه في الوجوب كالتمكين، لا فرق (٢) في القبح بين المنع بما يتمكن به من الفعل، وبين (٣) ما يكون معه أقرب إلى فعله.

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

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

(٢) ظ: ولا.

(٣) ظ: وبين منع ما.

[٧٥]

الظاهر على يده، فما الذي يسوغ ذلك في حكمة الرسول وحسن تدبيره الظاهر على يده، فما الذي يسوغ ذلك في حكمة الرسول وحسن تدبيره، حتى ينفذ إلى من بعد عنه ولم يشاهد، من ليس بمعصوم يخبرهم عنه ويدعوهم إلى الله تعالى، إلى (١) قبول ما تضمنه خبره عن الرسول.

ويجوز أن يؤدي ذلك وأن لا يؤديه، لكنهم متى أدوا كانوا طريقا إلى العلم لتواترهم، وتكليف الكل متساوي، وما يلزم من اراحة عليلهم وقطع عذرهم متماثل.

فان قلنا: ان الرسول إذا كان مبعوثا إلى الجميع، وكان من وراء من يبعثه مراعى له ومتداركا لما يقع منه من الخلل والتفريط، كان في الحكم بخبر الكل داعيا لهم وان لم

يشاهدوه ويشافهوه بالخبر والدعاء.

كان لقاتل أن يقول مثل ذلك في الله تعالى، لأنه رب الكل والههم ومن ينفذه اليهم يراعيهم، ويتدارك ما يقع فيه الخلل والتفريط منهم، فهو في حكم المخبر للكل والداعي اليهم، وان لم نشاهده وشافههم(٢) بالخبر والدعاء. هذا ان كان ما ذكرناه من عصمة الداعي مما يقتضي العقول عموم كونه لطفا في حق سائر المكلفين.

فأما ان كان مما يختلف حالهم فيه، فيكون منهم من دعاء المعصوم وخبره، يكون معه أقرب إلى القبول، ومنهم من يتساوى في دعائه وقبوله المعصوم وغيره، لم يكن إلى وجوب عصمة الرسول طريق في العقل، وكان كسائر اللطاف التي يختلف حالها، يقف العلم بها على السمع، وهذا مما لا نقوله. وان سوينا بين الرسول، وبين من ينفذ من قبله إلى من بعد عنه في العصمة، وصرنا إلى 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 ويشافههم.

[٧٦]

فان قلت بالمعجزات حسب، أضفتهم(١) إلى وجوب عصمتهم وجوب ظهور المعجزات على أيديهم. وان قلت بالتواتر عاد السؤال المتقدم عليكم، وقيل لكم: لوساغ وحسن فزائر(٢) واحدا أن تراح 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 وناحية، حتى يحسن ادامة تكليفهم. فان قلنا: لم نؤت في ذلك الا من قبل نفوسنا ومن سوء اختيارنا، ولا نعلم من مغيب

أحوالنا.

كان له أن يقول: إذا حسن أن تراح عنكم لاجل سوء اختياركم، وما ذكرتموه من أحوالكم بما لو بدأ به، أو فعل مع ارتفاع ذلك من جهتم، لكان قبيحا منافيا 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 معصوما، ولو بدأ بذلك أو فقد ما حصل منهم وعلم من حالهم القبح. وكان له أيضا أن يقول: ما أنكرتم أن تحسن اراحة علتكم الان، لمكان 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، وفقده

(١) ط: أضفت.
(٢) كذا في النسخة.
(٣) ط: ومن.

[٧٧]

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

الكلام على ذلك: اعلم أنه تعالى إذا 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 الا معه يجب في العقل
كوجوبه.

وكذلك إذا علم من جملة مقدوراتهم ما إذا 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 قبيحا، ويجب اجتنابه والامتناع منه.

وإذا 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 يمسخهم ويزيح علهم بالاسباب وغيرها.
وإذا لم يجر أن يعلمهم ذلك باضطرار، لانه لا يمتنع أن يتعلق كون هذه الافعال مصلحة لنا، بأن يكون العلم بصفاتنا يرجع إلى اختيارنا، كما نقوله في المعرفة بالله تعالى.
وأن كونها لطفًا 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.

[٧٨]

من حاله أن يؤدي ما حمله من الرسالة، لان ازاحة العلة كما أوجب الارسال التعريف فهو موجب للعلم بأنه يؤدي.
ألا ترى أن بعثته لا يؤدي في ارتفاع ازاحة العلة، كترك البعثة في تقويت العلم بالمسامح(١).
وأيضًا فان ارسال من لا يؤدي عبثًا، لان الغرض في البعثة الاداء والتعريف.
وانما نقول على المذهب الصحيح لابد من أن يكون الرسول في الاداء يخصه على طريق التبع، لان الغرض المقصود هو الاول.
وانما أوجبنا شيئًا يرجع إلى الرسول، لفساد أن يجب عليه ما لا وجد لوجوبه، ولا يجوز أن يجب على زيد مصالح عمرو.
وإذا لم يتم الغرض المقصود في الارسال كان عبثًا، 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 الفرض(٢) فيها هو اعلام المكلفين مصالحهم وما لا يتم تكليفهم الا به. فان قيل: جوزوا أن يكون في معلومه تعالى أن كل من أرسله لا يؤدي

ما حملته من التعريف الذي أشرت إليه. فان قلت: لا بد أن يكون في معلومه أن يؤدي. قيل: ومن أين أنه لا بد من ذلك؟ وما الدليل عليه؟ قلنا: يمتنع فرضا وتقديرا أن يكون في معلومه تعالى، أن كل من بعثه لتعريف المصالح لا يؤدي عنه، لكن ذلك من كان في المعلوم، مضافا إلى علمه

(١) ظ: بالمصالح.
(٢) ظ: الغرض.

[٧٩]

بمصالح وبمفاسد من جملة أفعال العباد، قبح تكليفهم العقلي ووجب اسقاطه عنهم، لانه قبيح أن يكلفهم ولا يزيح عنهم، وإذا كان طريق ازاحة العلة مسدودا قبح التكليف. فان قيل: ألا جاز تكليفهم وجرى مجرى حسن تكليف من لا لطف له. قلنا: الفرق بين الامرين، أن من لا لطف (١) قد أزيحت، ولم يذخر عنه شيء به يتم يمكنه.

ومن لم يطلع على مصالحه ومفاسده لم ترح عفته، وفاتته مصلحته يرجع لا يتعلق به، ولا صنع له فيه.

وإذا صحت هذه الجملة ووجب الارسال على ما ذكرناه، فلا بد أيضا مما لا يتم في الغرض في الارسال الا به، وهو الدلالة على صدق الرسول فيما يؤديه، لان قوله لا يكون طريقا إلى العلم بما تحمله، الا من الوجه الذي ذكرناه. ولهذا قلنا انه لا بد من اظهار المعجز على يديه، ليكون جاريا مجرى تصديقه تعالى له في دعواه عليه بالقبول، كما لو صدقه نطقا لوجب أن يكون صادقا، والا قبح التصديق، وكذلك إذا صدقه فعلا.

وإذا كان الرسول مبعوثا إلى قوم بأعيانهم يصح أن يسمعوا بالمشافهة منه أداءه، ولم تتعلق الرسالة بمن بعد ونأى في أطراف البلاد، الا (٢) بمن نأى من الاخلاف، لم يجب سوى الاداء اليهم، ولم يتعلق بهم أداء إلى غيرهم.

وان كانت الرسالة إلى من غاب وشهد وبعد وقرب ومن وجد ومن سيوجد، فلا بد من أن

يكون المؤدي عن الرسول إلى من بعد في أطراف البلاد، ومن لعله يوجد من الاعقاب من المعلوم من حاله أنه يؤدي.

(١) ظ: لا لطف له قد أزيحت علته.
(٢) ظ: ولا.

[٨٠]

انا لو جوزنا على ما ذكرناه الا يؤدي لم يكن اليه (١) الله تعالى مزيحا لعله من بعدت داره من المكلفين في الاعلام بمصالحهم فيما بعثه الرسول، وأن يكون المعلوم أنه يؤدي يوجب أيضا أن يكون من المعلوم وقوع الاداء الذي ذكرناه، لانه لا فرق بين الامرين فيما يقتضيه التكليف.

فان قيل: جوزوا أن يكون المؤدي عن الرسول إلى أطراف البلاد ممن (٢) لا يجوز أن لا يؤدي، ومتى أخل بالاداء تلاقاه الرسول: اما بنفسه، أو بمؤد يقع منه الاداء. قلنا: هذا يوجب أن يكون المكلفون ما أزيحت علتهم في التكليف طول المدة التي فاتهم فيها هذا الاعلام، ويقتضي أن يكون تكليفهم النبي في تلك الاحوال قبيحا. فان قيل: وكيف لا يلزمكم (٣) ذلك في الزمان المتراخي بين صدع الرسول بالرسالة، وبين وصول الاداء إلى 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 استتوا في ذلك لوجب اعلام الجميع بصفات هذه الافعال في حال واحدة، وكان يجب ارسال رسل كثيرين بعدد البلاد حتى يكون الاداء في وقت واحد.

وإذا وجد الرسول واحدا، 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 امكان

- (١) ظ: زياده " اليه ".
(٢) ظ: ممن يجوز.
(٣) ظ: ويلزمكم.

[٨١]

وصول الاداء اليه، ومن كان شاحط الدار فبحسب ذلك.

وهذا غير ممتنع في التقدير، لانه كما كانت هذه المصالح تختلف بالازمان وفي الاشخاص، ويجب منها في وقت ما لم يكن واجبا قبله، وتتغير أحوالها أيضا حتى يدخل النسخ فيها بحسب تغيرها، جاز أن ينتزل 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، إذا أدت (١) واليه اطلع عليها، فلا يجب ما ذكرتموه.

وذلك أن وجوب الواجب منفصل من الاعلام بوجوبه، وبالاعلام لا يصير ما ليس بواجب واجبا، 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 أبدا لما كانت هذه الافعال واجبة أو قبيحة أبدا، وقد علمنا خلاف ذلك.

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

ويوجب أيضا 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 إلى معجزة ويعلموا صدقه، لا نعرض تلك المصالح التي نبتهم (٢) عليها، والتكليف العقلي يلزمهم.

-
- (١) ظ: ادبت اليه واطلع.
(٢) ظ: نهتهم.

[٨٢]

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 لفظا (٢) في ذلك.

(١) لعل: المستقلة.

(٢) ظ: لظفا.

(وجوب حصول العلم بدعوى الرسل بأقصر الطرق)

وعلى هذا التقدير الذي أوضحناه يجب أن نقول: انه تعالى لا يوصل إلى العلم بصدق الرسول في دعواه الا بأقصر الطرق وأخصرها، وأنه إذا كان للعلم بصدقه طريقان، أحدهما أبعد من الآخر، دل بالاقرب دون الابعد. 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 تقوته مصالحه بجنايته، مثل أن يعرض عن النظر في المعجز، أو ينظر لا من 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 يكتموا ويخلوا بنقلها حتى يجب على النبي صلى الله عليه وآله التلافي والاستدراك.

(٣) ط: أخضر.

[٨٣]

ويجوز على الامة بعد موت النبي صلى الله عليه وآله أن يكتموا كثيرا من الشريعة، حتى يقف علم ذلك على بيان الامام، فان كان ظاهرا آمنا من ذلك استدركه، وان كان غائبا فلا بد من ظهوره. حتى قلت: لو علم الله تعالى أن أسباب الغيبة تستمر في الاحوال التي تكتم فيها الامة شرعا، حتى لا يعلم الا من جهة الامام، لما بقي التكليف على المكلفين لان تبقية التكليف مع فقد الاطلاع على المصالح فيه والمفاسد قبيحة. فان خشيتم ما استأنفتموه في هذا الكلام وعطفتم عليه بأن تقولوا: انما يوجب أصحابنا ظهور الامام من الغيبة ورفع النقية، إذا اجتمعت الامة على الخطأ، كأنهم (١) يذهبون على طريق التأويل في بعض الشريعة إلى مذهب باطل ويجمعون عليه، فيجب على

الامام ردهم إلى الحق فيه.

قيل لكم: ما يذهبون فيه إلى الباطل على طريق التأويل والشبهة وغيرها، لا يكون طريق الحق مسدودا ولا موقوفا على بيان الامام، حتى يقال: انه يجب عليه الظهور ان كان غائبا ويخرج أسباب التقية، لانه يمكن أن يعلم الحق بالدليل الذي هو غير قول الامام.

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

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

(١) خ ل: لانهم.
(٢) ظ: زيادة الواو.

[٨٤]

ويعدلوا عن نقله، اما لشبهة أو غيرها.

وإذا استمر ذلك منهم لم يفصل بمن يأتي من الخلف، ويوجد فيما بعد من المكلفين ما لا يتم مصلحته الا به من هذه الشريعة، فحينئذ يجب على النبي صلى الله عليه وآله ان كان موجودا أو الامام القائم مقامه أن يبين ذلك ويوضحه ويسمع منه فيه ما يؤدي إلى ظهوره وايصاله بكل مكلف موجود ومنتظر.

فلهذا أوجبنا حفظ الامام للشريعة والثقة بها لاجله ومن جهة مراعاته.

ولا تنافي بين هذا القول، وبين ما قدمناه من أن شريعة التي لا بد من اتصالها بكل مكلف موجود.

- والفرق بين الامرين أن المنع من فوت العلم بالمصلحة واجب، والاستظهار في ذلك -
- حتى لا يقصر العلم عن يلزمه - فوت العلم بالمصلحة واجب، والاستظهار في ذلك -

حتى لا يقصر العلم عن يلزمه - لابد منه، وليس كذلك استدراك الامر بعد فواته،
وتصور (٣) علمه في حال الحاجة اليه، لانه يؤدي إلى 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) العقلاء إلى كتمانهم، وما لم
تجر بذلك فيه، فمن أراد ذلك مستقصى مبسوطا فليأخذه من هناك.
فإن قيل: إذا منعت من كتمان شرع النبي صلى الله عليه وآله عن بعد عنه في أطراف
البلاد، وادعيتم أنه لابد أن يكون المعلوم من حال الناقلين لذلك

-
- (١) ظ: لم يصل.
(٢) ظ: النبي.
(٣) ظ: قصور.
(٤) ظ: دواعي.

[٨٥]

أن ينقلوه ولا يكتموه، وذكرتم أن التكليف وازاحة العلة فيه يوجب ذلك، فألا
جعلتم الباب واحدا وقلتم: إن الذي ينتهي جميع الشرع اليهم ويتساوون في علمه لا
يجوز أن يعدلوا كلهم عن نقله ويكتموه، حتى لا يتصل بمن يوجد مستأنفا من مكلف
لمثل العلة التي رويتموها في ازالة العلة في التكليف، والا كان كل ناقل للشرع ومؤد له
إلى غيره، من موجود حاضر ومفقود ومنتظر في هذا الحكم الذي ذكرتموه متساويين،
ولا حاجة مع ذلك إلى امام حافظ للشرعية.
قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال بعينه في جواب مسألة وردت من الموصل وأوضحنا أن
ذلك كان جائزا عقلا وتقديرا، إنما منعنا منه اجماعا.
لان كل من قال: إن الامة بأسرهم يجوز عليهم أن يكتموا شيئا من الشرع، حتى لا
يذكره ذاك لا يجعل المؤمن من ذلك الا بيان امام الزمان له وايضاحه واستدراكه، دون
غيره مما يجوز فرضا وتقديرا أن يكون الثقة له ومن أجله.
وكل من جوز أن يتحفظ الشرع بامام الزمان ويوثق بأنه لم يفت شئ منه لاجله، كما

يجوز 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. لأن الامة بين مجوز على الامة الكتمان وغير محيل له عليهم، وبين محيل له ومعتقد أن العادات تمنع منه. فمن أجازهم ولم يحله - وهم الامامية خاصة - لا يسندون الثقة والحفظ الا إلى الامام دون غيره، وإنما يسند الثقة إلى غير الامام من يحيل الكتمان على الامة. وإذا بان بالادلة القاهرة جواز الكتمان عليهم، فبالاجماع يعلم أن الثقة

(١) ظ: مقصوران.

[٨٦]

إنما يصح استنادها إلى الامام دون ما أشاروا اليه من المعلوم. وهذه الجملة التي ذكرناه إذا حصلت وضبطت، بان من أثنائها جواب كل شبهة اشتملت عليه الفصل الذي حكيناه وزيادة كثيرة عليه.

(عدم وجوب عصمة المؤدى للشرع)

ثم نشير إلى ما يجوز الاشارة اليه: أما ابتداء الفصل فإنه مبني على أنا نرجع في أن النبي صلى الله عليه وآله لا بد في أن يروي (١) ما تحمله من الشرع إلى 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 إلى ما ذكرناه أيضاً من أن العلة لا تزاح 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 النفار عند فقدها 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 إن يدل أن على أن المؤدى للشرع (٢) الرسول من أمته

(١) ظ: يؤدي.
(٢) ظ: لشرع.

إلى أطراف البلاد، لا يجب أن يلحقوا به في العصمة، وإن لحقوا به في أن المعلوم من حاله وحالهم أنه لا بد 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 اليها من الامة شرعه، لان ذلك الاداء لا يقتضي

تعظيما ولا اجلالا، 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.

وإذا اقترن الاداء بما أوضحناه جاز أن يعتبر في أداء من وقع منه الاداء على جهة الاعظام والاجلال، ما يكون معه أقرب إلى القبول والامتنال من عصمته وطهارته ونزاهته، وتعدينا ذلك إلى نفي الاخلاق المستهجنة عنه والخلق المستقلة.

وكل هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه ويروي شرعه، وعن(١) لا يؤمن ايمانه ولا عدالته. كيف تراعى عصمته وقد مثل الشيوخ ما يذهبون اليه في هذه المسألة بالواعظ الداعي إلى الله تعالى، في أنه متى كان متناسكا مظهرا للنزاهة والطهارة كان الناس أقرب من قبول قوله ووعظه.

وإذا كان متجرما متهتكا نفس ذلك عنه وقل السكون اليه.

(١) ظ: ومن.

[٨٨]

وإذا كان ما قالوه صحيحا معلوم(١) أنه لا يجب في رسول الواعظ والمؤدي عنه وعظه، ما أوجبناه فيه من النزاهة والطهارة، ولا يجوز لاحد الزام(٢) الامرين على الاخر.

فأما ما مضى في وسط هذا الفصل من التشكيك في عموم وجوب عصمة الانبياء، والزام أنه مما يجوز أن يختلف كونه لطفا.

فليس بصحيح لان جهة كون العصمة لطفا في السكون ورفع النفار، معلوم أنهما مما لا يختلف في العقلاء، كما لا يختلف جهة كون المعرفة بالله تعالى لطفا من جهة كون الرئيس المنبسط اليد النافذ الامر لطفا في انتظام الامور وارتفاع خللها، فلا معنى

للتشكيك في ذلك.

فأما ما مضى في الفصل من القول: بأنه ان سوى مسو بين الرسول وبين من ينفذ من قبله إلى من بعد عنه في العصمة، فصار إلى 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 لاخباره إلى أطراف البلاد، وكيف يتصور هذا والرواة عن النبي صلى الله عليه وآله والامام الناشرين لاخباره وما أتى به من شرائعه، هم الخلق جميعا. 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.

[٨٩]

عليه وآله وينشر شريعته في أطراف البلاد ممن يعلم ويقطع أنه يؤدي أو يجوز خلاف ذلك وفيه(١)، وهذا منفصل مما ارتكبه بعض أصحابنا غالطا 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 اراحة علقته في تكليفه، ولا يرفع وجوب ذلك على مكلفه، ولا يقتضي أيضا جواز اراحة علقته بما ليس بمزيج لها على الحقيقة، فلا معنى للتشاغل بهذا النوع من الكلام.

فأما ما ختم به الفصل من الزامنا أن تزاح علقتنا لهذه العلة التي ذكرها بالروايات عن الائمة عليهم السلام إلى آخر الفصل.

فقد مضى لا(٣) مدخل لحسن الاختيار ولا لسئيئه في باب اراحة العلة، وإن العلة لا بد من ازاحتها لكل مكلف حسن اختياره أو ساء.

فإن ألزم ازاحة العلة بروايات توجب العلم وتزيل الريب التزمنا ذلك، وما أراد ذلك لانه شرط فقال عند فقد كذا وفقد التواتر.

وإن ألزم أن تزاح العلة بروايات لا توجب العلم، فلا علة تزاح بذلك.
وما يجوز كونه كذبا كيف نقطع به على مصالحنا ومفاسدنا، وهو لا يوجب العلم ولا يستند إلى جهة علم، كما نقوله في الشهادة وغيرها.
ومن هذا الذي يسلم أن في الشريعة في أوقاتنا هذه حادثا شرعيا 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 والعمال على حجية خبر الواحد والجواب عنه)

إن 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 إلى الاباعد لا يصحبه الا من جملته، ومتصرف بين أمره ونهيه. ومن هذه حاله وإن كثرت عددهم فما يراعيه مذ (٣) يذهب إلى التواتر المعلوم باكتساب من الشرط الذي لا يتم اكتساب العلم من دونه مفقود منهم، وهو العلم بأنه لا داعي لجمعهم على الكذب، فإذا طالت صحتهم (٤) وكثرت اجتماعهم،

-
- (١) ظ: من.
(٢) ظ: حضرة.
(٣) ظ: من.
(٤) ظ: صحبتهم.

[٩١]

تعذر العلم بالشرط وحصل أقوى في فقد. وإذا كانت هذه حال الولاة، فمن ينفذ للتسليم إن لم تقصر حاله عنهم لم تزد عليهم فيما يجوز على الا.... والولاة فيما لا يتم اكتساب العلم بصدقهم معهم ثابت فيهم.... الرسول إلى من تواتر إلى البلاد والنواحي من الفقهاء والحفاظ.... غرضه. ويوافقوا مقصده في تعليم من يتواترون عليهم لا.... يزيد عددهم على أهل بلده من الفقهاء والحفاظ، ولو كان.... لظهر ذلك من أمرهم واشتهر ولذكر ودون وكان.... ذكر ما جرت به العادة من انفاذ الامراء وغيرهم لغرابية.... العاد. والمعلوم أن الفقهاء والحفاظ الذين كانوا.... صلى الله عليه وآله لو رام أن يتواترهم إلى بلد واحد لما تم.... ينفذهم على هذا الوجه إلى الاقل.... لمعاد وفلان وفلان، وأنه لما فعل ذلك ظهر

واشتهر..... التواريخ والسير، ولم يذكروا في شئ من كتبهم، ولا تضمن.....
.. ومسانيدهم ذكر الفقهاء والحفاظ الذين أنفذهم الرسول صلى الله عليه وآله إلى البلاد.
ولا يمكن الدعوى بحقنا واستتاره، لان من يتقدم في العلم والحفظ لابد من أن تطول
صحبتة لمن يأخذ عنه ويستكثر، ومن طالت صحبته للرسول صلى الله عليه وآله وأخذه
عنه وتوجهه وتقدمه لا يكون حاملا، كيف انضاف إلى ذلك استتابته في التبليغ عنه
والقيام بأعظم الامور التي بعث لاجلها، وهي تعلم الدين وازاحة فيه.
وإذا كنا إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نعلم ذلك، وإذا رجعنا إلى سائر ما يشتمل على نقل
الاخبار وتدوينها فلم نجد، علمنا أيضا أنه لم يكن، وقد قال الله

[٩٢]

تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم " (١) ولم يخصص من شاهده وقرب منه دون من
بعد عنه، وقال الله " وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا " (٢).
ولو كان تبليغه لبعض من بعث.... مبعوث إلى الخلق كافة، لكانت الشهادة له صلى الله
عليه وآله.... بلغ الرسالة ونصح الامة غير واقع موقع الصحة..... بأنه لم ينقله الله
تعالى إلى دار كرامة.... من بعث اليه، وكان موجودا في أيامه..... عذره بغير ما
يقترحه من قال بالتواتر حسب.... ذرهم يكون بالارتحال اليه والمشافهة له.....
يمكنون منه ويقدرون عليه. فإذا لم يفعلوه..... وكان صلى الله عليه وآله قد بلغهم
وأزاحهم علتهم..... فبأي شئ علموا نبوته ووجوب الرحيل اليه، وهل يسوغ.... على
أهل الارض أن يخلوا بلادهم ويرحلوا بأسرهم..... لرسول، ويأخذوا عنه ويتفقها عليه
وينفذوا..... عليهم بعد التفقه والحفظ. فإن قلتم ذلك فما الموجب له..... دلالة على
لزومه.

هذه جملة مني أنعم سيدنا الاجل المرتضى (كبت الله أعداءه) بالاجابة عنها، والتفضل
بذكر ما يجري مجراها مجملا ومفصلا، حسب ما تحتمله 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 (٣) حصله اطلع على ما يوصله إلى معرفة كل ما يرد عليه من المسائل
والنوازل، ويلزم غيره من العبادات والاحكام، مضافا إلى ظواهر القرآن

- (١) سورة المائدة: ٣.
(٢) سورة سبأ: ٢٨.
(٣) ظ: زيادة " له " .

[٩٣]

وما تواترت 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 إلى 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.
فإن قيل: إذا 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 وحمائتها، والقضاة للحكم وفصل الخصومات، والعمال لجباية
الاموال وقبض الصدقات، فما في هؤلاء الا من ينفذ شرعا ويمضي أحكاما، ليس
المرجع في صحتها وثبوتها إلى أدائه وتبليغه.
فإن قيل: أليس قد ورد أنه عليه السلام ينفذ أقواما لتعليم الناس وتوفيقهم وهذا هو الاداء
والابلاغ.

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

وما فيهم من يبلغه شيئاً ويؤدي اليه شرعاً، لكن على النحو الذي أوضحناه. وقد كان النبي صلى الله عليه وآله يأمر دعائه في الامصار، بأن يبتدوا بدعاء الناس إلى التوحيد، ثم النبوة، ثم الشرائع.

ولا خلاف بين العقلاء في أن قول هؤلاء الدعاء ليس بحجة ثم النبوة، ثم الشرائع. ولا خلاف بين العقلاء في أن قول هؤلاء الدعاء ليس بحجة في التوحيد ولا النبوة، ولا بدعائهم يعلم ذلك، وإنما ينبهون على الأدلة ويهدون إلى طرقها كمالات، كانت (١) الشريعة على هذا خارجة.

وقد استقصينا هذا الجنس من الكلام في الجواب عن الفصل الثالث وأحكامنا وقلنا أيضاً هناك إذا كانت أخبار الاحاد عند من أوجب العمل بها لا بد فيها من استناد إلى 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 إن النبي صلى الله عليه وآله قد تعبدتهم وأوجب عليهم العمل بأخبار رسله وإن 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. فإن قيل: لا بد من أن يكون أهل أطراف البلاد عالمين، بأن الذي ورد اليهم أميراً أو حاكماً من جهة النبي صلى الله عليه وآله صادق في إضافة 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 إلى أقوال الامراء وأخبار العمال، وهم آحاد وأخبار الاحاد عندكم لا توجب علماً.

(١) ظ: وكانت.
(٢) ظ: ما قلنا.

[٩٥]

قلنا: لا بد من علم بأنهم رسله وولاته. والطريق إلى ذلك هو غير أخبارهم (١)

نفوسهم.

ومعلوم أن العادة جارية بأن الملك العظيم إذا ندب أميراً أو والياً لبعض الأمصار، وكتب عهده على ذلك المصير، وأمره بالتأهب للخروج وأطلق له النفقات، فإن خبر ولايته يذيع ويتصل بأهل ذلك المصير على ترتيب وتدرج فينتقل اليهم أولاً عزيمة الملك على توليته، وظهور أسباب ذلك وترادف الشفاعات فيه إن كان فيه شافع، ثم الخطاب له على الولاية، وتقرير أمره فيها وتأهبه لها على ذلك، إلى أن يقع منه الخروج، وهو لا يصل إلى تلك البلدة إلا بعد أن علم أهلها بالأخبار المترادفة بولايته، وانتظروا قدومه، واستعدوا للقائه، وهذا أمر معلوم بالعادة ضرورة. وإذا 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 الأمور. وهذه الجملة التي ذكرناها في أثنائها الجواب عما اشتمل عليه هذا الفصل ثم نشير إلى ما يحرز (٣) الإشارة إليه.

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

فغير صحيح، لأن ولاية غير النبي صلى الله عليه وآله وأمراءه إنما يقومون

(١) ظ: أخبار نفوسهم.
(٢) ظ: وولاته.
(٣) ظ: ما يجدر.

[٩٦]

بمصالح دنياوية، فلا يمتنع أن يقوم الظن فيهم مقام العلم.

وولاية النبي وأمرائه يقومون بمصالح دينية، وهذه مصالح مبنية على العلم دون الظن. فرسل غير النبي من الملوك وأمرائهم 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 إذا كان لابد من كونه طريقا إلى 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 يسمعوا من الرسول صلى الله عليه وآله ما يشافه به. غير واجب أيضا، ويغني عن ذلك كله ما بيناه ورتبناه. وقد أجبنا عن هذه المسائل ما اتسع له وقت ضيق.

(٢) جوابات المسائل الرازية 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.

فإن قيل: كيف يكون الفقاع حراما وهو لا يسكر؟ قلنا: ليس التحريم موقوفا على المسكرات، لان الدم ولحم الخنزير لا

[١٠٠]

يسكران وهما محرمان، وكذلك قليل الخمر لا يسكر وهو محرم. فإن قالوا: قليل الخمر من الجنس الذي يسكر كثيره، وليس كذلك الفقاع وأما الدم ولحم الخنزير فليسا من جملة الاشربة، التي لم تحرم في الشريعة الا(١) لاجل وجود الاسكار في الجنس.

قلنا: غير مسلم، لكن عله(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 وإن لم يكن فيه قوة الاسكار بل لعينه. فما المنكر من أن يكون تحريم الفقاع كذلك. ويمكن أن تعارض خصومنا في تحريم الفقاع، ونورد عليهم الاخبار التي ترويهما ثقاتهم ورواتهم في تحريم الفقاع، لانهم يعملون في الشريعة بأخبار الاحاد، فليزعمهم أن يحكموا بتحريم الفقاع للاخبار الواردة من طرقهم بتحريمه.

فأما ما ورد من طرفنا في تحريمه، وأنه كالخمر في التحريم ووجوب الحد على شاربه والنجاسة، فأكثر من أن يحصى، ولا معنى لمعارضة الخصوم، لانهم لا يعرفون هذه الروايات ولا يوثقون رواتها. 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 السمح

-
- (١) في " ن " لا.
(٢) في " ن " من علة، والظاهر: كون علة الاشربة.
(٣) في " ن " لهم.
(٤) في هامش النسخة: لهيعة، وفى " ن " أبي كهينة. والصحيح ما في الهامش.

[١٠١]

وروى الساجي صاحب اختلاف الفقهاء قال: حدثنا سليمان بن داود، قال: أخبرنا
ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث أن دراجا أبا السمح حدثه.
واجتمعا على أن دراجا قال: إن عمر بن الحكم حدثه عن أم حبيبة زوجة النبي صلى
الله عليه وآله: إن أناسا من أهل اليمن قدموا على رسول الله لى الله عليه وآله ليعلمهم
الصلاة والسنن والفرائض، فقالوا: يا رسول الله إن لنا شرابا نعمله (١) من لقمح
والشعير.

فقال عليه السلام: الغبيراء؟ فقالوا: نعم، فقال: لا تطعموها.
قال الساجي في حديثه: قال عليه السلام ذلك ثلاثا.
قال أبو عبيد القاسم بن سلام: ثم لما كان بعد ذلك يومين (٢) ذكروها له عليه السلام
فقال: الغبيراء؟ قالوا: نعم.
قال: لا تطعموها.
قالوا: فانهم لا يدعونها.
قال عليه السلام: من لم يتركها فأضربوا عنقه.
وروى أبو عبيد أيضا 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: لا
خير يها.

قال: قال زيد بن أسلم: هي الاسكركة.
والاسكركة في لغة العرب اسم الفقاع.

وقال ابن الرومي وهو ممن لا يطعن عليه في علم اللغة والعربية، لانه كان متقدما في علمها، متولى (٣) إلى معانيها ال:
اسقني الاسكركة الصند * بر في جعصلقونه
واجعل القيقن فيها * يا خليلي بغصونه

(١) خ ل: نصنعه، في " ن " نصفه.
(٢) في " ن " بيومين.
(٣) في " ن " متوجها.

[١٠٢]

أنها مصفاة أعلاه * ومسك لبطونه
واراد ب " الاسكركة " الفقاع.
و " الجعصلقون " الكوز الذي يشرب فيه الفقاع.
و " الصنبر " البارذ.
" القيقن " الشراب.
وروى اصحاب الحديث من طرق معروفة: إن قوما 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 إذا كان سكرا، فدل ذلك على أن الغبيراء محرمة بعينها كالخمر.
وروى أصحاب الحديث في كتبهم المشهورة إن 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 مخالفتنا مع هذه الاخبار المروية من طرقهم أن يحرموا الفقاع، ولا يلزم الامامية على تحرير (٢) ولا يبدعونهم ولا يبزوهم (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.

[١٠٣]

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

(١) استخراج هذه الاحاديث مع أحاديث اخر في الانتصار ص ١٩٨ ط نجف الاشرف وكذا الشيخ في رسالته المعمولة في تحريم الفقاع المطبوع في الرسائل لعشر ص ٢٥٦.

المسألة الثانية : (علم النبي صلى الله عليه وآله بالكتابة والقراءة)

ما الذي يجب أن 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. وإنما قلنا ذلك، لان العلم بالكتابة ليس من العلوم التي يقطع على إن النبي والامام عليهما السلام لابد من أن يكون عالماً بها وحائزاً لها. لانا إنما نقطع في النبي والامام على إنهما لابد أن يكون كل واحد عالماً بالله تعالى واحواله وصفاته، وما جوز عليه وما لا يجوز، وبجميع احوال الديانات وبسائر احكام الشريعة التي يؤديها النبي صلى الله عليه وآله ان يحفظها (١) الامام

(١) ظ: ويحفظها.

[١٠٥]

عليه السلام ويتقدمها، حتى لا يشذ على كل واحد منهما من ذلك الشيء يحتاج فيه إلى 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 أن 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 إلى ابعدها الغايات. وقلنا: إن ايجاب ذلك يؤدي إلى ايجاب العلم بسائر المعلومات الغائبات والحاضرات، وإن يكون كل واحد من النبي والامام محيطاً بمعلومات الله تعالى كلها. وبيننا إن ذلك يؤدي إلى إن يكون المحدث عالماً لنفسه كالقديم تعالى، لان العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بمعلوم على جهة التفصيل، وكل معلوم مفصل لابد له من علم مفرد

يتعلق به، وإن لمحدث لا يجوز أن يكون عالماً لنفسه، ولا يجوز أن يكون أيضاً وجود ما لا نهاية له من المعلوم، ويبطل (١) قول من ادعى إن الإمام محيط بالمعلومات. فإن قالوا: الفرق بين الصناعات وبين الكتابة، إن الكتابة قد تتعلق بأحكام الشرع، وليس كذلك باقي الصناعات. قلنا: لا صناعة من نساجة أو بناء أو غيرهما إلا وقد يجوز أن يتعلق به حكم شرعي كالكتابة.

(١) في " ن " فبطل.

[١٠٦]

ألا ترى إن من استأجر بناء على (١) مخصوص، وإيضاً النساجة قد يجوز أن يختلف، فيقول الصانع: قد وفيت العمل الذي استؤجرت له، ويقول المستأجر: ما وفيت بذلك.

فمتى لم يكن الإمام عالماً بتلك الصناعات ومنتهاها إلى أبعاد الغايات لم يمكنه أن يحكم بين المختلفين.

فإن قيل: يرجع إلى أهل تلك الصناعة فيما اختلفوا فيه. قلنا: في الكتابة مثل ذلك سواء.

وبينا في تلك المسألة التي أشرنا إليها، بأن هذا يؤدي إلى إن علم الإمام تصديق (٢) الشهادة أو كذبه فيما يشهد به، لأنه إذا أجاز أن يحكم بشهادة (٣) مع تجويز كونه كاذباً... والآن أجاز أن يحكم بقول ذي الصناعات في قيم المتلفات وأروش الجنائيات وكل شيء اختلف فيه فيما له تعلق بالصناعات وإن أجاز الخطأ على لمقومين. وبيننا إن ارتكاب ذلك يؤدي إلى كل جهالة وضلالة.

فإن قيل: أليس قد روى أصحابكم إن النبي صلى الله عليه وآله في يوم الحديبية لما كتب معينة (٤) بين سهيل بن عمرو وكتاب مواعدة (٥)، وجرى ن سهيل ما جرى من انكار ذكر النبي صلى الله عليه وآله بالنبوة، وامتنع أمير المؤمنين عليه السلام مما اقترح سهيل كتب عليه السلام في الكتاب.

-
- (١) في " ن " لبناء.
 - (٢) في " ن " بتصدق.
 - (٣) في " ن " بشهادته.
 - (٤) في " ن " بينه و.
 - (٥) في " ن " موادة.

[١٠٧]

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.

فإن قيل: أليس الله تعالى يقول: " وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا
لارتاب المبطلون "(١).

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

ولان التعليل أيضا يقتضي اختصاص النفي بما قبل النبوة، ولان المبطلين والمشككين
إنما يرتابون في نبوته عليه السلام لو كان يحسن الكتابة قبل لنبوة وأما بعد النبوة فلا
تعلق له بالرؤية والتهمة.

فإن قيل: من أين يعلم أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة، وإذا كان عندكم
أنه قد أحسنها بعد النبوة، ولعل(٢) هذا العلم كان متقدما.

فإن قلت(٣): فلم نعلم أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة بهذه الآية.
قيل لكم: هذه الآية إنما تكون حجة وموجبة للعلم إذا صحت النبوة، فكيف يجعل نفي
الآية دلالة على النبوة وهو مبني عليها؟ قلنا: لذي يجب أن يعتمد عليه في أنه عليه
السلام لا يحسن الكتابة والقراءة

- (١) سورة العنكبوت: ٤٨.
(٢) في " ن " فعل.
(٣) في " ن " : قلم نعلم.

[١٠٨]

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 التتبع والتفتيش والتتقير، لأن هذه الأمور كلها إنما يجوز إن تخفى مع عدم الدواعي إلى كشفها، ومع الغفلة عنها والاعراض عن تأمل أحوالها.

وأما إذا 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 ومعرفة، والذين كانوا يحسنون الكتابة من لعرب في ذلك الزمان معدودون قليلون ممن (٣) تعلم من أحدهم وكشف عن أمره على طول الأيام، لا بد من ظهور حاله بمقتضى العادة.

وهذه الجملة تدل على أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة.

فإن 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، فإنهم يجيبون عن هذا السؤال بأن يقولوا: م يرد الله تعالى بقوله " أمي " أنه لا يحسن الكتابة، وإنما أراد الله تعالى نسبه إلى أم القرى، لأنه من أسماء مكة " أم القرى ". فإن كانت هذه النسبة محتملة لأميرين، 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 تقول في الانبياء والملائكة؟ أي القبيلين أفضل وأكثر ثوابا؟ وما الذي يجب أن يعتقد في ذلك؟ الجواب: علم إن الفضل الذي هو كثرة الثواب ووفوره لا دلالة في مجرد العقل على أن بعض المكلفين فيه أفضل من غيره، لأن كثرة الثواب وقلته إنما يتبعان أثره الذي يقع عليهما الافعال، وذلك مما لا يطلع ليه الا علام الغيوب جل وعز، وإنما المرجع في بعض المكلفين أكثر ثوابا من غيره إلى طريق (١) سمعية. وقد أجمعت الامامية بلا خلاف بينها على أن كل واحد من الانبياء أفضل وأكثر ثوابا من كل واحد من الملائكة. وذهبوا في الائمة عليهم السلام أيضا إلى مثل ذلك.

(١) في " ن " : طرق.

[١١٠]

واجماع 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، لأن لهم شهوات تتعلق القبيح ونفار عن فعل الواجب، والملائكة ليسوا كذلك. فقد عول على غير صحيح، لأن الملائكة من حيث كانوا مكلفين لابد له من أن يكون عليهم مشقة في التكليف، لولا ذلك لما استحقوا ثوابا، والتكليف يشق الا بشهوات تتعلق بها حظر ومنع منه ونفارا (١) يتعلق بالواجبات.

وإذا كان الامر على ذلك، فمن أين يعلم بالعقل بأن مشاق الانبياء أكثر من مشاق الملائكة في التكليف؟ وليس إذا علمنا على ريق الجملة أن الملائكة لا تتعلق شهواتهم بالاكل والشرب والجماع، فيكونوا ملتذين وآملين بما يرجع إلى هذه الامور أحطنا علما بسائر ما يلتذون ويأملون (٢) معه من ضرور المدركات ولا (٣) يسع التكليف من ن يكونوا ممن يلتذ ويألم ببعض ما يدركونه، ولولا ذلك لما استحقوا ثوابا ولا كانوا

مكافين .

وقد أملينا مسألة مفردة في تفضيل الانبياء على الملائكة واستقصيناها للموافق والمخالف في ذلك، وأجبنا عن لشبهات التي قدعول عليها مخالفونا بما أوضحنا وأشبعناه. ومن أوكد ما تعلقوا به قوله تعالى حكاية عن ابليس مخاطبا لادم وحواء عليهما السلام " ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو كونا

(١) ظ: نفار.

(٢) في " ن " : بالمون.

(٣) في " ن " ولا بدمع التكليف ممن يكونوا ممن يلتذ بألم بعض - الخ.

[١١١]

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

وانما رغبهما في أن ينتقلا إلى صورة الملائكة وخلقهم، لا إلى ثوابهم ما تجزا (٣) على أعمالهم، لان الجزاء على الاعمال تابع لها، ولا يتغير بانقلاب الخلق والصورة، فبطل ن يكون في هذه الآية دلالة على موضع الخلاف.

وأیضا فإن المعتزلة يجوزون على الانبياء الصغائر من الذنوب: فيقال لهم: إن يكن آدم عليه السلام اعتقد أن الملائكة أفضل من الانبياء، وكان ذلك ذنبا غيرا 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: إن قوله " الا أن تكونا ملكين " أن يراد به الا أن يصيرا وينقلبا إلى هذه الحالة، وإنما أراد ابليس التلبيس عليهما وايهامهما أن المنهي عن كل الشجرة غيرهما، فإن النهي عن تناول الشجر اختص به الملائكة والخالدون. ويجري ذلك مجرى

قول أحدنا: ما نهيت عن دخول الدار زيدا دونك.
فأما قوله " لن يستتكف المسيح أن يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون " (٤)

-
- (١) سورة الاعراف: ٢٠.
(٢) في " ن " : ومن.
(٣) في " ن " والجزاء.
(٤) سورة النساء: ١٧٢.

[١١٢]

وادعاء القوم أن ذلك يدل على فضل الملائكة على الانبياء، لانه آخر ذكرهم، ولا يجوز أن يؤخر في مثل هذا الكلام الا الفاضل ون المفضل.
ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول القائل: ما يأنف الامير من كذا وكذا ولا الحارس، وانما يجوز أن يقول: ما يأنف من كذا وكذا المفضل، ثم يعقب بذكر الفاضل مثل أن يقول: ما يأنف من قاء زيد الوزير ولا الامير.
وهذا من ركيك 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 لمذكورين.
وجرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لغيره: ما يأنف أبي من كذا ولا أبوك. وإن كان القائل يعتقد فضل أبيه على أب المخاطب.
ويمكن في هذه الآية وجه آخر، وهو أنا نسلم أن جميع الملائكة أفضل ثوابا من المسيح، وإن كان المسيح أكثر ثوابا من كل واحد منهم، وهو موضع الخلاف.
لانا لا نمنع من أن يكون الملائكة أكثر ثوابا من كل واحد منهم، وأنه كان كل نبي أكثر ثوابا من كل ملك.
ومما يجوز أن يقال في هذه أيضا: إن تأخير الذكر لا يحسن مع تفاوت الفضل وتباعده، فأما مع لتقارب والتساوي فهو حسن جائز، ولهذا يحسن أن يقول القائل ما يأنف من لقائي والركوب إلى زيد ولا عمرو وهو دون زيد في الفضل ببسير غير معتد به.
وإنما يقبح ذلك مع التفاوت بين الحارس والامير.

وليس بين الملائكة والانباء من الفضل ما يظهر فيه التفاوت الذي لا يليق بتأخر
ذكرهم.

(١) في " ن " : قوما.

المسألة الرابعة : (مسألة الذر وحقيقته)

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

الجواب: إن الادلة القاطعة اذ دلت على أمر وجب اثباته والقطع عليه، وأن لا يرجع عنه بخبر محتمل، ولا قول معترض للتأويل، وتحمل الاخبار الواردة بخلاف ذلك على ما يوافق تلك الدلالة ويطابقه، وإن رجعنا ذلك عن ظواهرها، وبصحة هذه الطريقة نرجع عن ظواهر آيات القرآن التي تتضمن اجبارا أو تشبيها. 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)

(١) في " ن " : عليه.

[١١٤]

المعارف، فأقر قوم، وأنكر قوم كان عاقلا كاملا مكلفا. لانه لو كان بغير هذه الصفة لم يحسن خطابه، ولا جاز أن يقر، ولا ان ينكر. ولو كان عاقلا كاملا لوجب أن يذكر الناس ما جرى في تلك الحال من الخطاب والاقرار والانكار، لان من المحال أن ينسى جميع الخلق ذلك، حتى لا يذكروا ولا يذكره بعضهم.

هذا ما جرت العادات به، ولولا صحة هذا الاصل لجوز العاقل منا أن يكون أقام في بلد من البلدان متصرفا، وهو امل عاقل ثم نسي ذلك كله، مع تطاول العهد، حتى لا يذكر من أحواله تلك شيئا.

وانما لم نذكر ما جرى منا وانا في حال الطفولية، لفقد كمال العقل في تلك الحال به (١) من تخلل أحوال عدم وموت ن تلك الحال وأحوالنا هذه ويجعلونه سببا في عدم الذكر

غير صحيح، لان اعتراض عدم أو الموت بين الاحوال لا يوجب النسيان بجميع ما جرى مع كمال العقل.

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

فهذه الاخبار: اما أن تكون باطلة مصنوعة، أو يكون تأويلها - إن كانت صحيحة - ما ذكرناه في مواضع كثيرة من أويل قوله " واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم "(٢).

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

(١) في " ن " : وما يجدون به.
(٢) سورة الاعراف: ١٧٢.

[١١٥]

على هذه الصفات الدالة على ما ذكرناه اقراراً منها بالوحدانية ووجوب العبادة، ويجعل تصييرها على هذه الصفات الدالة على ما ذكرنا استشهاداً لها على هذه الامور. وللعرب في هذا المعنى من الكلام المنثور والمنظوم ما لا يحصى كثرة، ومنه قول الشاعر:

امتلا الحوض وقال قطني * مهلاً رويداً قد ملات بطني

ومعنى ذلك: انني ملاته حتى أنه ممن يقول سبي قد اكتفت، فجعل ما لو كان قائلاً لنطق، كأنه قال ونطق به.

وهذا تأويل الآية والاعبار المروية في الدر، في هذه الجملة كفاية.

المسألة الخامسة : (مسألة البداء وحقيقته)

ما تقول في اطلاق لفظ " البداء " على الله تعالى؟ وهل هو لفظ له معنى مطابق للحق أم لا يجوز اطلاق هذه اللفظة على حال؟ الجواب: وبالله التوفيق أما " البداء " في لغة العرب: هو الظهور، من قولهم: بدا الشيء، إذا هر وبان. والمتكلمون تعارفوا فيما بينهم أن يسموا ما يقتضي هذا البداء باسمه، فقالوا: إذا أمر الله تعالى بالشيء في وقت مخصوص على وجه معين بمكلف واحد، ثم نهى عنه على هذه الوجوه كلها، هو بداء. لأنه يدل عليه من حيث لم تظهر أمر لم يكن ظاهرا اما جاز أن يطابق المنهي أمر بهذه الطائفة (١).

وفرقوا بين النسخ والبداء باختلاف الوقتين في النسخ والمنسوخ. والبداء على ما حددناه لا يجوز على الله تعالى، لأنه عالم بنفسه، لا يجوز له أن يتجدد كونه عالما، ولا أن يظهر له من المعلومات ما م يكن ظاهرا.

(١) في " ن " : المطابقة.

[١١٧]

ولهذا قالوا: إذا كان البداء لا يجوز عليه (١) لم يجز أيضا عليه ما يدل على البداء، أو يقتضيه من النهي عن فس ما أمر به على وجهه في وقته، والمأمور والمنهي واحد. وقد وردت أخبار آحاد لا توجب علما، ولا تقتضي قطعاً، باضافة البداء إلى الله تعالى، وحملوها محققوا أصحابنا على أن المراد بلفظة البداء يها النسخ للشرائع، ولا خلاف بين العلماء في جواز النسخ للشرائع. وبقي أن نبين هل لفظة " البداء " إذا حملت على معنى النسخ حقيقة أو مستعارة؟ ويمكن أن ينص أنها حقيقة في النسخ غير المستعارة، ان البداء إذا كان في اللغة العربية اسما للظهور.

وإذا سمينا من ظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهرا، حتى اقتضى ذلك ان يأمر بنفس ما نهى عنه، أو ينهي عن نفس ما امر به، أنه قد بدأ، لم يمتنع ن يسمى الامر بعد النهي والحظر بعد الاباحة على سبيل التدرج، فإنه بدء له، لأنه ظهر من الامر ما لم يكن ظاهرا، وبدا ما لم يكن بائنا، بمعنى البدء الذي هو الظهور والبروز حاصل (٢) في الامرين.

فما المانع على نفس الاستتفات (٣) ان يسمى الامرين بدءا، لان فيهما معا ظهور أمر لم يكن ظاهرا.

فإن قيل: هذا انما يسوغ إذا اطلق لفظة " البدء " ولم تضاف، فأما إذا أضيفت وقيل: " بدا له في كذا " لا يليق الا بما ذكرناه دون ما خرجتموه، لان اطلاع من أمر بعد نهى، أو نهى بعد امر على امر ما كان مطلقا خصه، فلا يتعدى

(١) في " ن " : عليهم.

(٢) ط: الحاصل.

(٣) في " ن " : على يقضى اشتقاق اللغة أن يسمى.

وظ: على مقتضى الاشتقاق.

[١١٨]

إلى غيره، فيجوز ان يقال على سبيل التخصيص: بدا له. وليس كذلك النسخ، لان الامر وان كان متجددا 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 أن يضاف من البدء الذي هو الظهور ما شارك فيه غيره (٢)، ولا يمنع مشاركته (٣) في ان ذلك بأدلة ن اضافته إلى الامر. ألا ترى انه قد يجوز ان يظهر لي ولغيري من حسن الفعل أو قبحه ما لم يكن ظاهرا، فأمر بعد نهى أو نهى بعد أمر، فدل (٤) انه قد بدا له و يضاف اليه.

وإن شاركه في انه ظاهر له غيره، فالمشاركة ليس تنفي هذه الاضافة، ويجوز له أن يكون القوي بهذه الاضافة، وأن الاصل في هور هذا الامر هو الفاعل له، دون كل من

سمعه، لانهم وإن 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 لشرائط المشهورة. بل قال اهل اللغة: ان البداء هو الظهور، ولم يزيدوا 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.

[١١٩]

فيجوز لغيرهم ان يعديه إلى موضع آخر فيه ايضا معنى الظهور في اللغة لا قصر عليه ذلك. ثم لو سلمنا لخصوص اللغة إن لفظ البداء يختص حقيقة بما ذكره، جاز أن 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 إن النية أخفض ثوابا من العمل، وأبوهاشم يقول: إن العزم ابد من أن يكون دون المعزوم عليه في ثواب وعقاب، والالزم أن يكون العزم على الكفر كفرا.

الجواب: فيه وجهان إذا قدرنا لفظة، والالزم ان يكون العزم على الكفر كفرا.

الجواب: فيه وجهان إذا قدرنا لفظة " خير " في الخبر محمولة على المفاضلة.

أحدهما: ان يكون المراد نية المؤمن مع عمله العاري من نيته.

وهذا ما لا شبهة في أنه كذلك.

والوجه الثاني: أن يريد نية المؤمن لبعض أعماله، قد يكون خيرا من عمل آخر لا يتناوله هذه النية.

وهذا صحيح، فان النية لا يجوز ان يكون خيرا 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 لا يجوز ان تساوي أو تزيد على ثواب بعض الاعمال.

وهذان الوجهان فيها على كل حال ترك لظاهر الخبر، لادخال زيادة ليست في الظاهر.

والتأويل الاول إذا 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 شئ من القبائح لا صغيرها ولا كبيرها، فما معنى الظواهر التي ردت 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 الادلة العقلية إذا كانت دالة على ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز أن يوقعوا شيئاً من الذنوب صغيراً وكبيراً، فالواجب القطع على لك، ولا يرجع عنه بظواهر الكتاب.

لأنها إما أن تكون محتملة مشتركة، أو تكون ظاهراً خالصاً(٣)، لما دلت العقول على خلافه.

لأنها إذا كانت محتملة حملناها على الوجه المطابق للحق الذي هو أحد احتمالاتها، وان كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها وقطعنا على انه تعالى أراد غير ما يقتضيه لظاهر مما يوافق الحق.

(١) سورة طه: ١٢١.
(٢) في " ن " : وما الوجه.
(٣) ظ: أو تكون ظاهرة خالصة.

[١٢٢]

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

ويقتضي أيضاً أن لا يجوز عليه الكتمان مما أمر بأدائه، لنقض الغرض في بعثه. والضرب الاخر 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) ن القول، يقتضي نقض الغرض أيضا.

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

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 واستوفيناه في كتابنا المعروف بـ "تنزيه الانبياء والائمة" وبلغنا فيه الغاية القصوى.

(١) في " ن " : وقوعه منهم.

(٢) في " ن " منفي عن القبول.

وظ: مانع عن القبول.

(٣) في " ن " : فما أرى إلى التنفير من القبول.

[١٢٣]

وذكرنا أيضا في هذا الكتاب تأويل كل آية أدعي أن ظاهرها يقتضي وقوع معصية من نبي، وبيننا الصحيح من تأويلها، سقنا الكلام في نبي بعد نبي، من آدم إلى نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وفعلنا مثل ذلك في الائمة. وهذا كتاب جليل الموقع في الدين كثير الفائدة.

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

لان لفظة " عصى " تدل على مخالفة الامر أو الارادة، والامر والارادة قد يتعلقان بالواجب وبما له صفة الندب، والامر لى الحقيقة أمر بالندب، كما أنه أمر بالواجب دون

الندب، فمن أين لهم أنه خالف الواجب دون أن يكون صى، بأن عدل عن المندوب اليه. وليس أن يكون الله تعالى ندبه إلى الكف من تناول الشجرة وعصى، بأن خالف وتناول، فلم يستحق عقاباً، لأنه لم يفعل قبيحا، 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 خيرا يحمد الناس أمره*** ولم (٢) يغو لم يعدم لى الغي لائما

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

(١) ظ: الذي.
(٢) في " ن " : ومن.

[١٢٤]

الشيء يعطف على نفسه، ولا يكون سببا في نفسه، ومحال أن يقال: عصى

فعصى.

ولابد من أن يراد بما عطف بالفاء غير معنى الاول.

والخيبة هي حرمان الثواب بالمعصية التي هي ترك المندوب وسبب فيها، فجاز أن يعطف عليها.

والغي الذي هو الفعل القبيح، لا يجوز عطفه على المعصية ولا أن يكون سببا 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 رجحت ما

ذهبت اليه على ما ذهبنا حن 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، قذف فجلد ثمانين. أن ذلك جميع

الجزاء لا بعضه. وكذا إذا 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 ركه للندب سببا تاما فيه الا حرمان الثواب فقط.
وبينا أن من لم يفعل الواجب ليس كذلك، وإذا كان الظاهر يقتضي أن ما دخلته الفاء
جميع الجزاء على ذلك السبب لم يلق الا بما قلناه دون ما ذهبوا اليه، هذا واضح لمن
تدبره.

المسألة الثامنة : (حقيقة الرجعة)

سئل عن حقيقة الرجعة، لان شذاذ الامامية يذهبون إلى أن الرجعة رجوع دولتهم في أيام القائم عليه السلام من دون رجوع جسامهم.

الجواب: اعلم أن الذي تذهب الشيعة الامامية اليه أن الله تعالى يعيد عند ظهور امام الزمان المهدي عليه السلام قوما ممن كان قد تقدم موته من شيعته، ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة ولته.

ويعيد أيضا قوما من أعدائه لينتقم منهم، فيلتنذوا 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 كثيرا من مخالفينا ينكرون الرجعة انكار من يراها مستحيلة غير قدورة.

وإذا أثبت جواز الرجعة ودخولها تحت المقدور، فالطريق إلى 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

[١٢٦]

المعصوم من الاقوال لابد فيه من كونه صوابا.

وقد بينا أن الرجعة لا تنافي التكليف، وأن الدواعي مترددة معها حين(١) لا يظن ظان أن تكليف من يعاد اطل.

وذكرنا أن التكليف كما يصح مع ظهور المعجزات الباهرة والآيات القاهرة، فكذلك مع الرجعة، لانه ليس في جميع ذلك ملجئ إلى 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 لاموات، فان قوما من الشيعة لما عجزوا عن نصره الرجعة وبيان جوازها وأنها تنافي التكليف، عولوا على هذا لتأويل للاخبار الواردة بالرجعة.

وهذا منهم غير صحيح، لان الرجعة لم تثبت بطواهر الاخبار المنقولة، فيطرق التأويلات عليها، فكيف يثبت ما هو مقطوع على صحته بأخبار الاحاد التي لا توجب

لعلم؟ وانما المعول في اثبات الرجعة على اجماع الامامية على معناها، بأن الله تعالى يحيي أمواتا عند قيام القائم عليه السلام من أوليائه وأعدائه على ما بيناه، فكيف يطرق التأويل على ما هو معلوم، المعنى غير محتمل.

(١) في " ن " : حيث.
(٢) في " ن " : من.

المسألة التاسعة : (الطريق إلى معرفة الله تعالى)

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

الجواب: ان الطريق إلى معرفة الله تعالى هو العقل، ولا يجوز أن يكون السمع، لان السمع لا يكون دليلا على الشئ الا بعد معرفة الله وحكمته، وأنه لا فعل القبيح ولا يصدق الكذابين، فكيف يدل السمع على المعرفة. ووجه دلالاته مبني على حصول المعارف بالله حتى يصح أن يوجب عليه النظر. ورددنا على من يذهب من أصحابنا إلى أن معرفة الله تستفاد من قول الامام، لان معرفة كون الامام اماما مبنية على المعرفة بالله تعالى. وبيننا أنهم عولوا في ذلك على أن معرفة الامام مبنية على النظر في الادلة. فهو غير صحيح، لانا(١)..... الامام على النظر إذا لم يكن العاقل، لكنه

(١) بياض في النسخة وفي " ن " : وبيننا أنهم عولوا في ذلك على أن الامام ينبه على النظر في الادلة، فهو غير صحيح، لان تنبيه الامام على النظر إذا لم يكن للعاقل، لكنه في تلك الحال معرفة كونه اماما كتنبهه غيره ممن يسوا بامام.

[١٢٨]

في تلك المعرفة كونه اماما غيره ممن ليس بامام. وبيننا أن العاقل إذا نشأ بين الناس، وسمع اختلافهم في الديانات، وقول كثير منهم ان للعالم صانعا خلق العقلاء ليعرفوه، ويستحقوا لثواب على طاعتهم وأن من فرط في المعرفة استحق العقاب: لابد من كونه خائفا من ترك النظر واهماله، لان خوف الضرر وجهه على وجوب كل نظر في دين أو دنيا، وأنه متى خاف الضرر وجب ليه النظر وقبح منه اهماله والاخلال به. وقلنا: (١) انه ان اتفق هذا العاقل، بحيث لا عينية له على النظر ولا مخوف، جاز أن ينتبه هو من قبل نفسه في الامارات التي تظهر له على مثل ما يخوفه به لمخوف، فيخاف من الاستضرار بترك النظر، فيجب عليه النظر.

وان كان منفردا 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 همال النظر حتى يصح أن يوجب عليه النظر والمعرفة.

وذكرنا اختلاف أمن خاطر ما هو؟ وأن الاقوى من ذلك أن يكون كلاما يفعله الله تعالى في داخل سمع العاقل يتضمن من المبنية(٢) على لامارات ما يخاف منه من اهمال نظر يجب عليه حينئذ ذلك.
وهذا كله مستقصى في كتاب الذخيرة.

(١) في " ن "؛ وبيننا.
(٢) في " ن "؛ التنبيه.

المسألة العاشرة : (الوجه في حسن أفعال الله تعالى)

القديم تعالى لا يجوز عليه المنافع والمضار، فما جه حسن أفعاله في ابتداء خلق العالم؟ الجواب: الفعل كما يقع حسنا لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة، فكذلك قد يكون حسنا إذا 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؟ لجواب: لو كان ايجادهم واجبا على الله، للزم أن يكون في وقت مخلا بالواجب، وكان حينئذ مستحقا 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 حيا الا مع تردده، ولهذا لا يسمى ما يتردد في مخارق الجماد روحا، فالروح جسم على هذه القاعدة.

المسألة الثالثة عشر : (حكم الزانى بذات البعل في تزويجها)

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

الجواب: أما إذا كانت ذات بعل، لا تحل له أبداً.

فأما إذا كانت غير ذات بعل يحل تزويجها بعد اظهار توبتها.

المسألة الرابعة عشر : (مسألة الارجاء)

ما يقول السيد في الارجاء؟.

الجواب: هو الدين الصحيح عند الامامية، ولا تحابط عندنا في ثواب ولا عقاب. ويجوز أن يبلي بالبلاء في الدنيا، والتمحيص(١) من الذنوب، فان فضل من ذلك شئ يعاقب في القبر، ثم أهوال وم القيامة. فان فضل يعاقب عقابا منقطعاً، ثم يرد إلى 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، ولا يمنع بما يستحقه بايمانه من الثواب الدائم.

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

(١) في " ن " : ويمحص.

المسألة الخامسة عشر : (دخول العبد الجنة باستحقاقه)

العبد يدخل الجنة بعمله، أو بتفضل 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) - جوابات المسائل الطبرية المسألة الاولى : (افعال العباد غير مخلوقة)

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

أما أفعال العباد فليست مخلوقة لله عزوجل، وكيف يكون خلقا له وهي مضافة إلى العباد اضافة الفعلية؟ ولو كانت مخلوقة لكانت من فعله، ولو كانت فعلا له لما توجه الذم والمدح على قبحها وحسنها إلى العباد، كما لا يذمون ويمدحون بخلقهم وصورهم وهيتهم، ولكانت أيضا لا يتبع في وقوعها تصور العباد ودواعيهم وأحوالهم.

(١) التوحيد ص ٣٦٢، البحار ٥ / ٣٠.

[١٣٦]

ألا ترى أن أفعاله في العباد التي لا شبهة فيها، 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 عزوجل، فكل بمعنى أنه مقدر لها مرتب القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله عزوجل، فكل(٢) بمعنى أنه مقدر لها مرتب لجميعها.

ألا ترى أن أهل اللغة يسمون مقدر الاديم خالقا له وإن كان الادم من فعل غيره.
قال الشاعر:

ولانت تعرى(٣) ما خلقت وبعض*** القوم يخلق ثم لا يعترى
وقال الاخر:

ولا تبط بأيدي ولا أيدي***الخير الاجيد الادم هذا
جواب لمن يسأل عن أفعال لعباد هل يكون مخلوقة الله تعالى أم لا؟ فأما من سأل هل
هي مخلوقة للعباد أم لا؟ فجوابه: أن الصحيح كون لعباد خالقين لأفعالهم المقصودة
المجرى بها إلى الاغراض الصحيحة، هو (٤) مذهب أكثر أهل العلم.
وخالف أبو القاسم البلخي في ذلك، وإن كان موافقا على أن العباد يحدثون وينشئون
ويخترعون.
وليس يمتنع أن يوصفوا بأنهم خالقون لأفعالهم، لان الخلق إن كان معناه ايقاع الفعل
مقدرا أو مقصودا، فهذا لمعنى 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.

[١٣٧]

وقد بينا أن أهل اللغة قد سمعوا العبد خالقا 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 ظنا منه أن ذلك ادخل في
تعظيم الله عزوجل وتمييزه ما يجري من الاوصاف على عباده.
وليس الامر على ما ظنه، لما بيناه من اطلاق هذا الوصف على العباد في القرآن
واستعمال أهل اللغة.
وما توهمه البلخي في التمييز والتخصيص له تعالى.
ينتقض بوصفه، بلا خلاف بينه وبين العبد بأنه محدث منشئ مخترع، كما يصف الله
تعالى بذلك، وإن كان في لاشتراك في الوصف بالخلق نقص وإبطال للتعظيم والمزية،
ففي الاشتراك بالوصف بالانشاء والاختراع مثل ذلك.
وما يعتذر به البلخي في الاختراع والانشاء إلى المجبرة، يعتذر اليه بمثله في الخلق.

فأما ما روى عن الصادق عليه السلام في أن أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين.

والمراد (١) بأنها مخلوقة لله تعالى على وجه التقدير كالتكوين (٢). فلم يرد (٣) عليها أنها مخلوقة للعباد على أحد الوجهين لا الآخر، لأنه عليه السلام لو أراد ذلك لم يكن صحيحا، لأن أفعال العباد مخلوقة لهم خلق تقدير وتكوين معا بل المكون (٤) لفعل العبد سواه.

-
- (١) ظ: فالمراد.
(٢) ظ: لا التكوين.
(٣) ظ: ولم يرد أنها.
(٤) ظ: لا مكون.

[١٣٨]

فأما معنى اضافة الصادق عليه السلام في الخبر المروي من (١) أفعال العباد إلى أنها مخلوقة لله تعالى خلق تقدير، فجار على ما قدمنا بيانه من أنه تعالى لما كان مبينا لها فصلا لحسنها من قبها مميزا خيرا من شرها، كان بذلك مقدرها لها، وإذا كان مقدرها جاز أن يقال: انه خالق لها، كما قالوا في مقدر الاديم ومربيه، ومبين ما يجي منه من مراده وغيرها أنه خالق. وقد صرح في الخبر بالمعنى الذي أشرنا اليه، وأعرب عنه أحسن اعراب، لقوله " خلق تقدير لا خلق كوين ".

فأما قوله عليه السلام في الخبر " أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض " عن (٢) حسن التخلص والتميز للحق من الباطل، لأن العباد غير مجبرين على أفعالهم عند من أمعن النظر، بل هم مختارون ها وموقعون لجميعها بحسب ايثارهم 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 إلى الله

تعالى في لك الافعال فنفي التفويض، ليعلم أن الامر في تمكنهم واقدارهم ليس اليهم.
والوجه الاخر: أن يكون المراد بنفي التفويض أن الامر في تمييز هذه الافعال وترتيبها،
وتبين حسنها من قبحها، وواجبها من دبرها، ليس مفوضا اليهم بل هو مما يختص الله
عزوجل بالدلالة عليه والارشاد.

(١) الظاهر زيادة كلمة " من ".
(٢) ظ: فمن.

[١٣٩]

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 إلى 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 لم يرضاها؟. الجواب: وبالله التوفيق اعلم أن الله تعالى لم يرد شيئا من المعاصي والقبائح، ولا يجوز أن يريدتها ولا يشاؤها ولا يرضاها، بل هو تعالى كاره وساخط لها. والذي يدل على ذلك أنه جلت عظمتة قد نهى عن سائر القبائح والمعاصي بلا خلاف، والنهي انما يكون نهيا بکراهة الناهي للفعل لمنهي عنه، وقد بين ذلك في الكتب، والامر فيه واضح لا يخفى.

ألا ترى أن أحدنا لا يجوز أن ينهى عما (١) يكرهه، فلو كان النهي في كونه نهيا غير مفتقر إلى الكراهة لم يجب ما ذكرناه، ولانه لا فرق بين قول أحدنا

(١) ظ: الا عما.

[١٤١]

لغيره " لا تفعل كذا " ناهيا له، وبين قوله " أنا كاره له ". كما لا فرق بين قوله " افعل " أمرا له، وبين قوله " أنا مرید منك أن تفعل ". وإذا كان جلت عظمتة كارها لجميع المعاصي والقبائح من حيث كان ناهيا عنها أن يكون (١) استحال أن يكون مریدا لها، لا (٢) لاستحالة أن يكون مریدا لها (٣) كارها للامر الواحد لى وجه واحد. ويدل أيضا على ذلك: أنه لو كان مریدا للقبیح لوجب أن يكون على صفة نقص ودم إن كان مریدا له بلا ارادة، وإن كان مریدا له بارادة أن يكون فاعلا لقبیح، لان ارادة القبیح قبیحة، فاعلها فاعل القبیح ومستحق للدم. وخلاف في ذلك في الشائي كما لا خلاف في قبح الظلم من أحدنا. وإنما يدعي مخالفونا حسن ارادة القبیح إذا كانت من فعله تعالى، كما يدعون حسن حالة صفة الظلم من فعله على. وذلك باطل بما لا شبهة فيه.

وقد أكد السمع دليل العقل، فقال الله تعالى " وما الله يريد لما للعباد " (٤) " وما الله يريد ظلما للعالمين " (٥) وقوله تعالى " كل ذلك سيئه عند ربك مكروها " (٦) وقال تعالى " وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون " (٧) وإذا 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.

[١٤٢]

وقال الله تعالى " وما يرضى لعباده الكفر " (١) ولو كان مريدا له لكان شائيا له وراضيا به.

وقد أجمع المسلمون على أنه تعالى لا يرضى أن يكفر به ويشتم أوليائه ويكذب أنبياءه ويفتري عليهم.

فأما تعلق المخالف بأنه لو حدث من العباد ما لا يريده تعالى، لدل ذلك على صفة (٢)، قياسا على رعية الملك إذا فعلوا ما يكرهه وما يريده فباطل.

الجواب عنه أنه غير مسلم لهم أن جميع ما يريده الملك من رعيته إذا وقع منهم خلاف ذلك (٣) على ضعفه، انه لو أراد منهم ما يعود صلاحه ونفعه عليهم لا عليه، لم يكن في ارتفاعه ووقوع خلافه ضعف. ألا ترى أن رعية الملك المسلم يريد من جميعهم أن يكونوا على دينه، لا لنفع يرجع اليه بل اليهم، وقد كون من جملتهم اليهود والنصارى والمخالف لدين الاسلام، ولا يكون في تمسك هؤلاء بأديانهم واختلافهم إلى ثبوت عاداتهم دلالة على ضعف ملكهم ونقصه.

وانما يضعف الملك بخلاف رعيته له إذا كان متكثرًا بطاعتهم منتفعا بنصرتهم مقتصدا بقوتهم، فمتى خالفن (٤) اقتضى الخلاف ضعفه، فوث منفعه 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 علوا

(١) سورة الزمر: ٧.

(٢) ظ: ضعفه.

(٣) ظ: خلافه دل.

(٤) ظ: خالفوا.

[١٤٣]

كبيراً، لوقوع ما نهى عنه ولم يامر به من عباده قياساً على الملك ورعيته، فإن من يضعف من ملوكنا بفعل رعيته لما يكرهه ولا يريد به يضعف بأن يفعلوا ما هاهم عنه.

ويجب أيضاً أن يكون الله تعالى إذا كان أمر الكفار بالإيمان والعصاة بالطاعات، أن يكون أمراً لهم أن يضعفوه ويغلبوه ويقهروه. وهذا مما لا يقوله عاقل. وقد استقصينا الكلام في هذا الباب في كتابنا المعروف بـ "الملخص" في أصول الدين. وفي القدر الذي أوردناه كفاية.

المسألة الثالثة : (القول في الاستطاعة)

وسأل (أدام الله حراسته) فقال: ما القول في الاستطاعة؟ وهل تكون بل الفعل أو معه؟ الجواب وبالله التوفيق.

إن 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 عدم إلى الوجود، فمتى وجبت والفعل موجود، فقد وجب (١) ي حال استغنائه عنها، لانه لو (٢) لم يستغن بوجوده عن مؤثر في وجوده، وانما يستغنى في حال البقاء من مؤثرات الوجود، لحصول الوجود لا بشئ سواه.

(١) ظ: وجبت.
(٢) الظاهر زيادة " لو".

[١٤٥]

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 أثيرها اختيار وايتار من غير ايجاب.

لما قد بين في مواضع كثيرة من الكتب.

ولولا أنها مفارقة للعلة بغير شبهة لاحتاج المقدور في حال بقائه اليها، كحاجته في حال حدوثه، لان العلة يحتاج المعلول اليها ي كل حالة من حدوث أو بقاء.

ولا خلاف في أن القدرة يستغني عنها المقدور في حال بقائه.

وقد قال الشيوخ مؤكدين لهذا المعنى: فمن كان في يده شئ فألقاه لا يخلو استطاعة القائه من أن تكون ثابتة، الشئ في يده أو خارج عنها.

فإن كانت ثابتة والشئ في يده، فقد دل على تقديمها، وهو الصحيح.

وإن كانت ثابتة والشئ خارج عن يده ملقى عنها، فقد قدر على أن يلقي ما ليس في يده،

وهذا محال وليس بين كون الشيء في يده وكونه خارجا عنها واسطة ومنزلة ثالثة. ومما يدل أيضا على أن الاستطاعة قبل الفعل، أنها لو كانت مع الفعل كان الكافر غير قادر على الايمان لمكان (١) الايمان موجودا منه على ذا المذهب الفاسد، ولو لم يكن قادرا 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 جميعا غير قادرين على الايمان ولا متمكنين منه.

قد قال الله تعالى " والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا

(١) ظ: ولما كان.

[١٤٦]

ومن كفر فإن الله غني عن العالمين " (١) فشرط توجه الامر بالاستطاعة له، فلولا أنها متقدمة للفعل وأنه يكون مستطيعا لحج وإن لم يفعله لوجب أن يكون الامر بالحج انما توجه إلى من فعله ووجد منه. وهذا محال.

وقد بينا الكلام وأحكامها في مواضع كثيرة من كتبنا، وفي هذه الجملة مقنعة.

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

المسألة الرابعة : (مسألة الوعد والوعيد والشفاعة)

وسأل (أحسن الله توفيقه) في الوعيد، وهل يكون العبد المسلم اذا مخلصا في النار بكبيرة واحدة أو تلحقه الشفاعة إذا مات من غير توبة؟ الجواب: وبالله التوفيق. إن العبد المسلم المؤمن لا يجوز أن يكون مخلصا في النار بعقاب معاصيه لان الايمان يستحق به الثواب الدائم النعيم المتصل، والكبيرة التي واقعها المؤمن انما يستحق به (١) العقاب المنقطع، ولا تأثير لعقابها المستحق في ثواب الايمان المستحق. وإذا لم يقع تحابط بين المستحقين فيهما (٢) على حالهما لم يؤثر أحدهما في صاحبه، فلو خلد المؤمن بعقاب معصيته في النار لوجب أن يكون ممنوعا حقه من الثواب مخوسا نصيبه من النعيم.

(١) ظ: بها.
(٢) ظ: فهما.

[١٤٨]

وأما الشفاعة فهو (١) مرجوة له في اسقاط عقابه، وغير مقطوع عليها فيه، فإن وقعت فيه الشفاعة أسقطت عقابه، فلم يدخل النار وخلص له الثواب. وإن لم تقع الشفاعة فيه عوقب في النار بقدر استحقاقه، وأخرج إلى الجنة فأثيب فيه ثوابا دائما، كما استحقه بايمانه. فإن قيل: كل ما ذكرتموه يجري مجرى الدعوى فيه، وفيه خلاف. قلنا: الامر كذلك، وانما كان غرضنا أن نبين كيفية المذهب في هذه المسألة، وكيف يبني 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 سائل أهل الموصل، غير أنا لا نخلي هذا الموضوع من اشارة خفية لطيفة إلى الحجة ووجه الدلالة، فنقول: ما الدلالة على (أن) الايمان يستحق به الثواب الدائم، فهو الاجماع والسمع، لان العقل عندنا لا

يدل على وام ثواب ولا عقاب، وإن 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 لعقاب العظيم يرد القيامة مستحقا من ثواب الايمان ما كان يستحقه عقيب فعله. وإذا ثبت هذه الجملة نظرنا في المعصية التي يأتي بها هذا المؤمن ويفعلها، وهو محرم غير مستحل بالاقدام عليها، فقلنا لا بد ن يكون مستحقا عليها العقاب بدليل العقل والاجماع أيضا، ومثبت أنه لا يجوز أن يؤثر الثواب المستحق

(١) ظ: فهي.

[١٤٩]

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 ما يدل على نفي التحابط بين الثواب والعقاب: أن الشئ انما ينفي غيره ويبطله ويحبطه، إذا ضاده أو افاه، أما فيما يحتاج ذلك الشئ في وجوده اليه لا تضاد ولا تنافي بين الثواب والعقاب المستحقين، لان الثواب قد يكون من جنس العقاب، ولو خالفه لما انتهى إلى التنافي والتضاد. ولو كان هناك تضاد أو تنافي، لكان على الوجود كنافي سائر المتضادات، والمستحق من الثواب والعقاب لا يكون الا معدوما، التنافي لا يصح بين المعدومات، فكيف يعقل قولهم إن المستحق من العقاب المعدوم أبطل المستحق من الثواب المعدوم. وإذا بطل الاحباط فلا بد من أن يكون من ضم إلى الايمان المعاصي الموسومة بالكبائر من أن يرد القيامة، وهو مستحق لثواب ايمانه وعقاب معصيته، فإن لم يغفر عقابه اما ابتداء أو شفاعاة، عوقب بقدر استحقاقه، ثم نقل إلى الجنة فيخلد عقابه اما ابتداء أو بشفاعاة، عوقب بقدر استحقاقه، ثم نقل إلى الجنة فيخلد فيها بقدر استحقاقه. وليس لقاتل أن يقول: ألا جوزتم أن يستحق بكبار الذنوب العقاب الدائم؟ فإن قلتم:

كيف يستحق العقاب الدائم من يستحق الثواب الدائم، وفي أحد لمستحقين قطع عن المستحق الاخر؟ قيل لكم: ألا جوزتم أن يثاب أحيانا في الجنة ويعاقب أحيانا في النار، ويوفر عليه في أوقات عقابه ما فاته منه في أوقات ثوابه إن شاء معاقبته، فإن هذا

(١) ظ: في.
(٢) الظاهر زيادة " و " .

[١٥٠]

ليس بواجب كالاول، ثم لا يزال على هذا أبدا سرمدًا معاقبا مثابا.
فكيف زعمتم أن الدائمين من الثواب والعقاب لا يجتمع استحقاقهما؟ والجواب عن ذلك:
إن العقل غير مانع من أن يجري الامر على ما ذكر ي السؤال، غير أن السمع والاجماع منعا منه، ولا خلاف بين الامة على اختلاف مذهبها أن من أدخل الجنة وأثبت فيها لا يخرج إلى النار.
وإذا 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 لى الله عليه وآله شفاعة في أمته مقبولة مسموعة.
وحقيقة الشفاعة وفائدتها: طلب اسقاط العقاب عن مستحقه، وانما يستعمل في طلب إيصال المنافع مجازا وتوسعا، ولا خلاف في أن طلب اسقاط الضرر العقاب يكون شفاعة على الحقيقة.
والذي يبين ذلك: أنه لو كان شفاعة على التحقيق، لكننا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله، لانا متعبدون بأن نطلب له عليه السلام من الله عزوجل الزيادة من كراماته التعلية لمنزله، ولتوفير من كل خير بحظوظه، ولا اشكال في أنا غير شافعين فيه عليه السلام لا لفظا ولا معنى.
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، ان الرتبة انما تعتبر بين المخاطب والمخاطب،

(١) ظ: شافعون.
(٢) في النسخة: ان الاعتبار منهم للرتبة.

[١٥١]

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 لمكان، بل الاعتبار في الرتبة بين المتخاطبين.
والشفاعة يعتبر فيها المرتبة، لكن بين الشافع والمشفوع اليه، لا يسمى (٢) شافعا الا إذا كان أحد أدون رتبة من المشفوع وحكم المشفوع فيه في أنه لا اعتبار تبة حكم المأمور فيه في كلمة (٣).
ومما يدل على شفاعه النبي صلى الله عليه وآله إنما هي في اسقاط العقاب دون ايصال المنافع، الخبر المتضافر المجمع على قبوله وإن كان الخلاف في تأويله من قوله ليه السلام " أعددت شفاعتي 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 ٨ / ٣٤ 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.

إن القرآن محدث لا محالة، وامارات الحدث في الكلام أبين وأظهر منه في الاجسام وكثير من الاعراض، لان لكلام يعلم تجده بالادراك، ونقيضه بفقد الادراك، والمتجدد لا يكون الا محدثا، والنقيض لا يكون قديما، وما ليس بقديم وهو موجود محدث، فكيف لا يكون القرآن محدثا؟ وله أول وآخر رابعا جزاء زاء.....(١) امارات الحدث، وهو موصوف بأنه منزل ومحكم، ولا يليق بهذه الاوصاف القديم، وقد وصفه الله تعالى بأنه عربي، وأضافه إلى العربية، ومعلوم أن العرب.....(١) أول فيما أضيف إليها ابد أن يكون محدثا إذا دل.

(١) بياض في النسخة، ولا جاء لم يتبين المقصود منه.

[١٥٣]

وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه محدث مصرحا 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 أو مختلق أنه مكذوب مضاف لى غير فاعله، ولهذا قال الله عزوجل " إن هذا الا اختلاق " (١) " وتخلقون افكا" (٢).

ولا فرق بين قول العربي لغيره كذبت، وبين قوله خلقت كلامك واختلقته، ولهذا يقولون قصيدة مخلوقة إذا أضيفت لى غير قائلها وفاعلها.

وهذا تعارف ظاهر في هذه اللفظة يمنع من اطلاق لفظة " الخلق " على القرآن.

وقد رود 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 مخلوقا،

وانما حكمت كتاب الله عزوجل (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.

إن فروع الدين عندنا كأصوله في أن لكل واحد منها أدلة قاطعة واضحة لائحة، وأن التوصل إلى العلم بكل واحد من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح، وأن الظن لا مجال له في شئ ن ذلك، والا لاجتهاد المفضي إلى الظن دون العلم. فلا شبهة في أن من خالف في فروع (١) كلف أصابته وادراك الحق، ونصبت له الأدلة الدالة عليه والموصلة إليه، يكون عاصيا مستحقا للعقاب.

فأما الكلام في أحكامه وهل له أحكام الكفر أو غيرهم (٢)؟ فطريقه السمع، ولا مجال لأدلة العقل فيه، الشيعة الامامية مطبقة الا من شذ عنها على أن مخالفها في الفروع كمخالفها 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 كفارا بالله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله إذا لم يستحلوه أما فعلوه؟ الجواب: وبالله التوفيق.

إن مرتكبي هذه المعاصي المذكورة على ضربين: مستحل، ومحرم فالمستحل لا يكون الا كافرا، وإنما قلنا انه كافر، اجماع 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 نبوة كفر، فما لا بد من مصاحبة الشك في النبوة له كفر أيضا.

فأما المحرم لهذه المعاصي مع الاقدام عليها فليس بكافر، ولو كان كافرا لوجب أن يكون مرتدا، لان كفره بعد ايمان تقدم منه، ولو كان مرتدا كان ماله مباحا، وعقد نكاحه منفسخا، ولم تجز موارثته، ولا مناكحته، ولا دفنه في مقابر المسلمين، لان الكفر يمنع من هذه الاحكام بأسرها.

[١٥٦]

وهذه المذاهب انما قال به الخوارج، وخالفوا فيه جميع المسلمين، والاجماع متقدم لقولهم، فلا شبهة في أن أحدا قبل حدوث الخوارج ما قال في الفاسق لمسلم 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: إن لزيادة والنقصان تلحقهما وسائر الشهور، هل يصير كافرا بذلك أم لا؟ الجواب: وبالله التوفيق. إن الصحيح من المذهب اعتبار الرؤية في الشهور كلها دون العدد، وأن شهر رمضان كغيره من الشهور ي أنه يجوز أن يكون تاما وناقصا. ولم يقل بخلاف ذلك من أصحابنا الاشداذ خالفوا الاصول وقلدوا قوما من الغلاة، تمسكوا بأخبار رويت عن أئمتنا عليهم السلام غير صحيحة ولا معتمدة ولا ثابتة، لاكثرها إن صح وجه يمكن تخرجه عليه. والذي يبين عما ذكرناه ويوضحه: أنه لا خلاف بين المسلمين في أن رؤية الالهة معتبرة، وأن النبي صلى الله عليه وآله كان يطلب الالهة، وأن المسلمين

[١٥٨]

في ابتداء الاسلام إلى وقتنا هذا يطلبون رؤية الهلال ويعتمدونها، ولو كان العدد معتبرا معتمدا، لكان هذا من فعل النبي صلى الله عليه وآله وفعل المؤمنين عبثا 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، إن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين يوما (١). فجعل الرؤية المقدمة، وجعل العدد مرجوعا بعد تعذر الرؤية. وهذا تصريح بخلاف من يذهب على العدد ولا يعتبر الرؤية.

وقال الله تعالى " ويسألونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج " (٢) وليس يكون ميقاتا الا بأن تكون الرؤية معتبرة، ولو كان ذهب أهل العدد صحيحا ليسقط (٣) حكم المواقيت بالالهة.

وروى الحلبي عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا رأيت الهلال فصم، فإذا رأيت فإفطره (٤).

وروى محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: إذا رأيت الهلال فصوموا فإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالظن ولا بالظن (٥).

وروى الفضيل بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: ليس على أهل القبلة الا
الرؤية، وليس على المسلمين لا الرؤية(٦).

-
- (١) وسائل الشيعة: ٧ / ١٨٥.
(٢) سورة البقرة: ١٨٩.
(٣) ظ: لسقط.
(٤) وسائل الشيعة: ٧ / ١٨٢ ح ١.
(٥) وسائل الشيعة ٧ / ١٨٢ ح ٢ وفيه: ليس بالرأي ولا بالتظنى ولكن بالرؤية.
(٦) وسائل الشيعة ٧ / ١٨٤ ح ١٢.

[١٥٩]

وكتب أصحابنا وأصولهم مشحونة بالآخبار الدالة على اعتبار الرؤية دون غيرها.
فأما تعلق المخالف في هذا الباب بما يروى عن أبي عبدالله عليه السلام من أنه: ما تم
شعبان قط ولا نقص رمضان قط(١).
وهذا شاذ ضعيف لا يلتفت إلى مثله.
ويمكن إن صح أن يكون له وجه يطابق الحق، وهو أن يكون المراد بنفي النقصان عن
شهر رمضان نقصان الفضيلة والكمال وثواب الاعمال الصالحة فيه.
ومعلوم أنه أفضل الشهور وأشرفها، وأن الاعمال فيه أكثر ثوابا وأجمل موقعا.
ونفي التمام عن شعبان أيضا يكون محمولا على هذا المعنى، لانه 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 لشهور، أن الصحيح هو المذهب الذي ذكرناه دون ما عداه.
والكلام في تكفير من قال إلى(٢) الفروع بخلاف الحق قد تقدم بيانه.

-
- (١) وسائل الشيعة ٧ / ١٩٥.
(٢) ظ: في.

المسألة التاسعة : (حكم شرب الفقاع)

وسأل (أدام الله تسديده) عن شرب الفقاع هل هو حرام؟ وعن مستحل ربه كيف صورته؟ الجواب: وبالله التوفيق.

إن المعتمد في تحريم شرب الفقاع على اجماع الشيعة الامامية، إذ هم لا يختلفون في تحريمه، ويجاب الحد على شاربه.

وهذا معلوم من دينهم ضرورة، كما أنه معلوم من دينهم تحريم سائر المسكرات من الاشربة.

واجماع أهل الحق حجة في الدين، والابخار الواردة عن الائمة عليهم السلام وعن أمير المؤمنين عليه السلام من قبل متظاهرة فاشية شائعة لولا وف التطويل لذكرناها. وليس ينبغي أن يعجب من تحريم شربه وهو غير مسكر، لان التحريم غير واقف على الاسكار، وإنما هو بحسب ما يعلمه الله تعالى من الصلاح والفساد

[١٦١]

ألا ترى أن شرب قليل الخمر محرم وان لم يكن مسكرا. وليس يجوز الشك في تحريم الفقاع الا مع الشك في صحة اجماع الامامية، ومعلوم صحة اجماع الامامية فما بينتني عليه ويتفرع 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 و طاعة؟ وهل تقع منه حسنة أو قبيحة؟ وبيان الصحيح من ذلك على مذاهب أئمتنا عليهم السلام.

الجواب: وبالله التوفيق.

إن الكافر لا يقع في حال كفره شيء من الطاعات، لأن الطاعة يستحق بها المدح والثواب، ومعلوم إن الكافر في كفره لا يستحق مدحا ولا ثوابا، ولا يحسن مدحه على وجه من لوجوه.

وانما يقول بجواز وقوع الطاعات من الكفار من يقول بالتحابط بين الثواب والعقاب ويزعم أن ثواب التحابط.

ودلنا على إن الصحيح خلافه، فلا يدفع نفي التحابط من القول بأن الطاعة لا تقع من الكافر في حال كفره.

[١٦٣]

فإن قيل: هذا دفع للعيان، لانا نرى اليهود والنصارى لتقربون (١) إلى الله تعالى بكثير من العبادات ويتصدقون لوجه الله عزوجل، ويفعلون في كثير من أبواب البر مثل ما فعله المؤمن، ولو لم يكن في ذلك إلا أنهم عارفون بالله عزوجل وبنبوة أنبيائه. قلنا: ليس فيما تتكروه (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 إلا علام الغيوب جلت عظمته، وأكثر ما مكن ان يدعى وقوع ما أظهره الطاعة من الكفار، فأما القطع على أن ذلك طاعة وقربة على الحقيقة فلا طريق اليه. وإذا دل الدليل الذي تقدم ذكره على أن الطاعات لا يقع منهم، قطعنا على أن ما ظاهره الطاعة ليس بطاعة على الحقيقة، لأن الطاعة تنفرد إلى قصود ووجوه لا يطلع العباد عليها.

فأما معرفة الكفار بالله تعالى وبأنبيائه، فالقول فيها كالقول في الطاعات، والصحيح أنهم غير عارفين، كيف يكونون عارفين؟ والمعرفة بالله تعالى ورسله عليهم السلام مستحق

عليها أجزل الثواب والمدح التعظيم، والكافر لا يستحق شيئاً من ذلك.
ولا معول على قول من يقول: فقد نظروا في الأدلة التي تولد المعرفة المفضية إلى العلم، فكيف لا يكونون عارفين والنظر في الأدلة يولد المعرفة؟ وذلك أنا ولا لا نعم أنهم نظروا في الأدلة، لان ذلك مما لا نعم ضرورة، ثم إذا علمناه فلا نعم أنهم نظروا فيها من الوجه الذي يفضي إلى العلم، ثم يفضي إلى العلم، ثم

(١) ظ: ليتقربون.
(٢) ظ: ننكره.

[١٦٤]

إذا علمنا ذلك لم نعم تكامل باقي الشروط في تولد العلم لهم، ولا انتفاء ما إذا عرض منع من حصول العلم عنهم، وإذا كان ذلك كله غير معلوم فهو على التجويز الشك.
وإذا قطع الدليل على الذي ذكرناه على أنهم لا يستحقون ثواباً، منعنا قاطعين من أن تقع منهم طاعة، أو معرفة بالله عزوجل.

المسألة الحادية عشر : (عدد أصول الدين)

وسأل (أدام الله تسديده) عن عدد أصول الدين، وكيف القول فيه؟ الجواب: وبالله التوفيق أن الذي سطره المتكلمون ي عدد أصول الدين أنها خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يذكروا النبوة. فإذا قيل: كيف أخلتتم بها؟ قالوا: هي داخلة في أبواب العلم (١) من حيث كانت لطفًا، كدخول اللطاف والاعواض وما يجري مجرى ذلك. فقيل لهم: فالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضا من باب اللطاف، ويدخل ي باب العدل كدخول النبوة، ثم ذكرتم هذه الاصول مفصلة، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل

(١) ظ: العدل.

[١٦٦]

مجملة، وحيث فصلتم المجمل ولم تكتفوا بالاجمال فألا فعلتم ذلك بالنبوة؟ وهذا سؤال رابع، وبها اقتصر بعض المتأخرين على أن اصول لدين 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 اخلتان في ابواب العدل. ومن اراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف إلى ما ذكره من الاصول الخمسة أصليين: النبوة، والامامة. والا ما كان مخلا ببعض الاصول، وهذا بين لمن تأمله. قد اجبنا عن المسائل بكمالها، واعتمدنا على الاختصار والاقتصار والاشارة، دون البسط في العبارة، وان كان كل سألة 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 ليه.

والله ولي التوفيق والتسديد لما يرضيه من قول وعمل، وهو حسبنا ونعم الوكيل،
وصلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين وسلامه.

(٤) - جوابات المسائل الموصليات الثانية بسم الله الرحمن الرحيم

قد اجبت - ادام الله لكم السلامة، وأسبغ عليكم الكرامة، وجعلكم ابدا من نصار الحق وتابعيه، وخذل الباطل ومجانيبه - عن المسائل التي أتى الي، وابتا اختصرت من غير اخلال بما يجب ايضاحه وبيانه، ما أشكل أيدكم الله بالارشاد من هذه المسائل الا المشكل.

ولا بعتم على السؤال عنها ولا الاستيضاح لها الا جودة النظر ودقة الفكر. ومن الله استمد المعونة والتوفيق في الاقوال والافعال، وأسئنه على سائر الاحوال.

المسألة الاولى : (حكم المذي والودي)

ذكر في المسائل الفقهية التي تفردت بها الشيعة الامامية: ان المذي والودي ليسا ناقضتين للطهارة، وما بين العلم وتعيينهما.

[١٧٠]

الجواب: أن المذي بفتح الميم وتسكين الذال، ويقال منه: مذي الرجل فهو يمذي بغير ألف، فهو الشئ الخارج من ذكر الرجل عند القبلة أو الملامسة النظر بالشهوة الشديدة، الجاري مجرى البصاق الرقيق القوام. ويكثر في الشباب، وذوي الصحة. فهو غير ناقض للوضوء، وغير نجس أيضا، ولا يجب منه غسل ثوب ولا بدن. فأما الودي بفتح الواو وتسكين الدال، ويجري في غلط قوامه مجرى البلغم. ويكثر في الشيوخ، وذوي الرطوبات الغالبة. ويقل أو يعدم في الشباب. وطريقتنا إلى 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 و 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 كيناها واستوفينا الكلام عليها، وبيننا أن خروج ما يخرج من السبيل على وجه غير

(١) وسائل الشيعة: ١ / ١٩٥ روايات تدل على ذلك.

[١٧١]

معتاد والابخار (١) مجراه لا ينقض الوضوء.
وجعلنا الاصل في هذا الاستدلال الريح الخارجة من الذكر، وأنها لا تنقض الوضوء
اجماعاً، لأن خروجها من القبل غير معتاد.
ولو خرجت من الدبر لنقضت الوضوء بلا شك من حيث كان معتاداً.
وخروج المذي والودي غير معتاد، لأنه على سبيل المرض وغلبة الاخلاط والامر في
الودي واضح وأسهل، لأنه تابع لزيادة الرطوبات.
وهذا كله قد بيناه في الموضع الذي أشرنا اليه، فمن أراد الاستقصاء فليأخذ من
موضعه.

(١) ظ: وما يجرى.

المسألة الثانية : (أكثر النفاس وأقله)

ذكر أكثر النفاس ثمانية عشر يوما، وهو في شرح الفقه عشرون يوما، ولم يذكر أقله.

الجواب: وبالله التوفيق.

أن المعتمد عليه في أكثر النفاس هو ثمانية عشر يوما، وأما أقل النفاس فهو انقطاعه، أو لحظة.

وجاءت الاخبار المتظافرة عن الصادق عليه السلام بأن الحد في نفاس المرأة أكثر أيام حيضها، وتستظهر في ذلك بيوم واثنين (١). وأكثر ما يبعد النفاس ثمانية عشر يوما. وجاءت الآثار متظافرة عن ساداتنا عليهم السلام بأن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر، فأمرها النبي لى الله عليه وآله حين أرادت الاحرام بذى

(١) وسائل الشيعة ٢ / ٦١٢.

[١٧٣]

الحليفة أن تحتشي بالكرسف وتهل بالحج، فلما أتت لها ثمانية عشر يوما أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك (١).

وهذا أيضا قد استقصينا الكلام في مسائل الخلاف.

فإن أبا حنيفة وأصحابه والثوري والليث يذهبون إلى أن أكثر النفاس أربعون يوما، والشافعي وعبيد الله بن الحسن العسكري ومالك في قوله الاول: ان أكثر لنفاس ستون يوما، وحكي عن البصري أنه قال: ان أكثره خمسون يوما (٢).

والكلام على هذه المذاهب وما يحتج به لها أو عليها قد استوفيناها في مسائل الخلاف، وانتهينا فيه إلى أبعد الغايات.

وما بين من طريق الاستدلال صحة مذهبنا في أكثر النفاس: أن الاتفاق من الامة حاصل على أن الايام لتي 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 عداه.
ولك أن تقول: ان المرأة داخلة في عموم الامر بالصلاة والصوم، وانما نخرجها في
الايام التي حددناها من عموم الامر بالاجماع، ولا جماع ولا دليل فيما زاد على ذلك،
فيجب الحكم بدخولها تحت عموم الامر.

-
- (١) وسائل الشيعة ٢ / ٦١٦.
(٢) ذكر هذه الاقوال ابن رشد في كتاب بداية المجتهد ١ / ٣٧ في المسألة الثالثة.
(٣) ظ: قدرنا.

المسألة الثالثة : (كراهة السجود على الثوب المنسوج)

وذكر أن السجود لا يجوز على ثوب منسوج، ثم زعم الا عند لضرورة، لم صارت الضرورة تجوز ما لا يجوز؟ الجواب: وبالله التوفيق.
أن الثوب المنسوج من قطعن أو كتان إذا كان طاهرا يكره السجود عليه، كراهة التنزيه وطلب فضل، لا أنه محظور محرم.
وليس يجرى السجود على الثوب المنسوج في القبح والحظر عند أحد مجرى السجود على المكان لنجس، وان كان أصحابنا لم يفصلوا هذا التفصيل، وأطلقوا القول اطلاقا، والصحيح ما ذكرناه.
ومن تأمل حق التأمل علم أنه على ما فصلناه، وأوضحناه، لانه لو كان السجود على الثوب المنسوج محرما حظورا لجرى في القبح ووجوب اعادة الصلاة واستينافها مجرى السجود على النجاسة، ومعلوم أن أحدا لا ينتهي إلى

[١٧٥]

ذلك، فعلم أنه على ما بيناه. وإذا كان على سبيل التنزيه لا سبيل الحظر والتحرير والاعذار الضعيفة فيه غير كافية. وأما التعجب من أن تكون الضرورة تجوز معها ما لا تجوز مع فقدها، ففي غير موضعه، لان الضرورات أبدا تسقط التكليف، وتعتبر في أحكام الشريعة. ألا ترى أن الميتة تحل مع الضرورة، وتحرم مع الاختيار.
والصلاة بغير طهارة بالماء تحل مع الضرورة، وتحرم مع الاختيار. وأمثال ذلك اكثر من أن نحصيه.

المسألة الرابعة : (مسائل في الشفعة)

ذكر أن الشفعة تصح في العقار بين أكثر من اثنين، وإذا تخيرت الاملاك فلا شفعة، الشفعة تجب بالسرب والطريق.
الجواب: وبالله التوفيق.

أما المسألة الاولى من مسائل الشفعة، وهي اعتبارها في الاثنين واسقاطها فيما زاد عليهما من عدد الشركاء: فلعمري انه مما تفرد به الشيعة لامامية، واطبق مخالفتها على خلافه، غير أن بين الامامية خلافا في هذه المسألة معروفا.
فان أبا جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه قال في كتابه المعروف بـ " كتاب من لا يحضره الفقيه " في اب الشفعة لما روى عن الصادق عليه السلام سئل عن الشفعة لمن هي؟ وفي أي شئ هي؟ وهل تكون في الحيوان شفعة؟ وكيف هي؟ قال: الشفعة واجبة في كل شئ من حيوان او أرض أو متاع، إذا كان لشئ بين شريكين لا غيرهما، فباع أحدهما نصيبه، فشريكه أحق به من غيره، فاذا زاد على الاثنين فلا شفعة لاحد منهم.

[١٧٧]

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 ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن عبدالله بن سنان قال: سألته عن مملوك بين ركاء 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: لا شفعة في حيوان الا أن يكون الشريك فيه واحدا(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 حثج 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 إذا كان فيه

شركاء جماعة، واثباتها بين الشريكين يه، لا يدل على أن الامر في المبيعات بخلاف هذا الحكم.

وكان الاولى به لما أراد أن يذكر ما روى من الرواية في نصرة المذهب الذي رواه عن نفسه، أن يذكر ما رواه اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن حمد 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 لشفعاء معنى، لان الشفيع لا يكون الا واحدا، فاذا زاد العدد بطلت الشفعة على المذهب الذي حكيناها.

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤٦ / ٣.
(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤٥ / ٣ ح ٣.

[١٧٨]

وكان له أيضا أن يحتج بما رواه عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن، وقال: اضرر 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 مذهب الذي حكاه عن نفسه، واحتج بغيرهما فيما بيننا أنه لا حجة فيه. ويمكنه أن يحتج أيضا 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 إذا 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 على ابن الجنيد (رحمه الله) لا يتعبر نقصان العدد ولا زيادة في

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٤٥ ح ٢.
(٢) وسائل الشريعة ١٧ / ٣١٧.
(٣) قال في الانتصار (٢١٧) فأما الخبر الذي وجد في روايات أصحابنا أنه إذا سمح بعض الشركاء حقوقهم من الشفعة، فإن لمن لم سمح بحقه على قدر حقه، فيمكن أن يكون تأويله أن الوارث لحق الشفعة إذا كانوا جماعة فإن الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح، وهذا لا يدل على أن الشفعة في لاصل تجب لاكثر من شريكين.

[١٧٩]

الشفعة وكتبه المصنفة تدل على ذلك وتشهد به.
فان قيل: بأي المذهبين تنتمون وبأيهما تقتون؟ قلنا: أما ثبوت الشفعة فالحيوان خاصة بين الشريكين، وانتفاؤها يما زاد عليها (١) من العدد، فهي اجماع الفرقة المحقة التي هي الامامية، لانه لا خلاف بين أحد منهم في هذه الجملة.
وكذلك ثبوت حق الشفعة في غير الحيوان بين الشريكين اللذين لم يقتسما، فهذا أيضا اجماع منهم.
واختلفوا إذا زاد العدد في غير الحيوان بين الشركاء: فمنهم من أثبت حق الشفعة مع الزيادة في العدد، ومنهم من أسقطها.
وإذا كانت الحجة مما لا دليل عليه من كتاب ناطق وسنة معلومة مقطوع عليها، وهي اجماع هذه الفرقة، وجب أن تثبت الشفعة في المواضع التي أجمعوا على ثبوتها بها، 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 ذكرتموها، وبظاهر الخبرين اللذين نبهتم على عدول أبي جعفر (رحمه الله) عن الاحتجاج بهما؟ قلنا: انا لم نحتج (٣) بالعموم إذا ثبت أنه ليل في لغة أو شرع في الموضع الذي يكون اللفظ فيه معلوما مقطوعا عليه.
فأما أخبار الاحاد التي هي مظنونة الصحة لا معلومة، فلا يجوز الاحتجاج بعمومها على ما يقطع به من الاحكام.

فأما المسألة الثانية من مسائل الشفعة، وهي قوله " إذا تخيرت الاملاك فلا شفعة " فهو مذهبنا الصحيح بلا خلاف، لا أنه لا يجوز أن نذكر هذه المسألة

(١) ظ: عليهما.
(٢) ظ: بنفي دليله.
(٣) ظ: انا نحنج.

[١٨٠]

في جملة ما تفرد به الشيعة الامامية، لان هذا المذهب مذهب الشافعي، وهي المسألة الخلاف بينه وبين أبي حنيفة، فكيف تسطر فيما تفرد به الامامية؟ واليه ذهب مالك والاوزاعي وأحمد بن حنبل، وأكثر الفقهاء المتقدمين والمتأخرين. وأما المسألة الثالثة، وهي قوله " ان الشفعة تجب بالسرب والطريق " فهو أيضا مما لم تفرد به الامامية، لان أبا حنيفة وأصحابه وجبوا الشفعة بالشركة في الطريق الذي ليس بنافذ، ويسمون ذلك حنيفة وأصحابه يوجبون الشفعة بالشركة في الطريق الذي ليس بنافذ، ويسمون ذلك بأنه من حقوق. فذكر هاتين المسألتين في جملة ما تفرد 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 ليأخذه من مواضعه.

(١) خ ل: بروايته.

المسألة الخامسة : (من لا ربا بينهما)

وذكر أن لا ربا بين الوالد وولده، ولا بين الزوج وزوجته، ولا بين لمسلم والذمي.

الجواب: وبالله التوفيق.

إن كثيرا من أصحابنا قد ذهبوا إلى نفي الربا بين الوالد وولده، وبين الزوج وزوجته، والذمي والمسلم.

وشرط قوم من فقهاء أصحابنا في هذا الموضوع شرطا، وهو أن يكون الفضل مع الوالد، إلا أن يكون له وارث أو عليه دين.

وكذلك قالوا: انه لا ربا بين العبد وسيده إذا كان لا شريك له فيه، وإن كان له شريك حرم الربا بينهما.

وكذلك العبد المأذون له في التجارة، حرم الربا بينه وبين سيده إذا كان العبد قد استدان مالا عليه.

وعولوا في ذلك على ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله:

[١٨٢]

ليس بين الرجل وبين ولده ربا، وليس بين السيد وبين عبده ربا(١).

وروا عن الصادق عليه السلام أنه قال: ليس بين المسلم وبين الذمي ربا، ولا بين المرأة وزوجها(٢).

وأما العبد وسيده فلا شبهة في انتفاء الربا بينهما.

ويوافقنا على ذلك أبوحنيفة وأصحابه الثوري والليث والحسن بن صالح ابن حي والشافعي.

ويخالف مالك الجماعة في هذه المسألة، لأن مالك يذهب إلى أن العبد يملك ما في يده مع الرق، والجماعة التي ذكرناها تذهب إلى أن الرق يمنع ن الملك، وهو الصحيح.

وإذا كان ما في يد العبد ملكا 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 ده، وكذلك يتغير في هذا الحكم حال العبد بين شريكين، فالشبهة في انتفاء الربا بين العبد وسيده 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، إذا جاز العمل بها
جاز أن نحملها على تغليظ حريم الربا في هذه المواضع، كما قال الله تعالى " فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج " (٥) ولم يرد أن لرفث

-
- (١) وسائل الشيعة ١٢ / ٤٣٦ ح ١.
(٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٤٣٧ ح ٥.
(٣) ط: يتغير.
(٤) ط: ويتعلق حق الغرماء بما في يده.
(٥) سورة البقرة: ١٩٧.

[١٨٣]

في غير الحج لا يكون رفثا ولا محرما، وكذلك الفسوق. وانما اراد بذلك تغليظ
تحريمه والنهي عنه.
ومن شأن أهل اللغة إذا أكدوا تحريم شيء، أدخلوا فيه لفظ النفي، لينبئ عن تحقيق
التحريم وتأكيدته وتغليظه، كما أن في مقابلة ذلك إذا أرادوا أن يؤكدوا ويغلظوا الايجاب،
استعملوا فيه فظ الخبر والاثبات.
كما قال الله تعالى: " ومن دخله كان آمنا " (١) وانما 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) وانما المراد به أنه يجب
رد العارية، وغرامة الزعيم الذي هو الضامن، وأخرج لكلام مخرج الخبر للتأكيد
والتغليظ، فهذا في باب الايجاب نظير ما ذكرنا في باب الحظر والتحريم.
فإن قيل: فأى فائدة في تخصيص هذه المواضع نفي 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 حظرا.

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 ٩ / ١١٠.

[١٨٤]

أباحث - فضل الاسلام وشرفه على سائر الملل - أن يرث المسلم الذمي والكافر

وإن 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)، فإنه يجوز للمسلم أن يأخذ من لذمي الفضل في مواضع (٢) الذي يكون فيه ربا، وإن لم يجز ذلك للذمي، كما جاز في الميراث والشفعة.

فإن قيل: فما الذي يدعو إلى الانصراف عن ظواهر الاخبار المروية في نفي الربا بين الجماعة المذكورة إلى هذا التعسف من التأويل.

قلنا: ما عدلنا عن ظاهر إلى تأويل متعسف، لان لفظة النفي في الشريعة إذا وردت في مثل هذه المواضع التي ذكرناها، لم يكن ظاهرها للاباحة دون التحريم التغليظ، بل هي محتملة لكل واحد من الامرين احتمالا واحدا، ولا تعسف في أحدهما.

ولم يبق الا أن يقال: فإذا احتملت الامرين فلم حملتموها على أحدهما بغير دليل.

وهاهنا دليل يقتضي ما فعلناه، وهو أن الله تعالى حرم الربا في آيات محكمات من

الكتاب لا اشكال فيها، فقال تعالى " يا أيها الذين آمنوا تقوا الله وذروا ما بقي من الربا

إن 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) ط: الموضع.
 - (٣) سورة البقرة: ٢٧٨.
 - (٤) سورة آل عمران: ١٣٠.
 - (٥) سورة البقرة: ٢٧٥.

[١٨٥]

والاخبار الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن ولده من الائمة عليهم السلام في تحريم الربا وحظره، والنهي عن أكله، الوعيد الشديد على من خالف فيه أكثر من أن تحصى.

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 الآيات الاخبار 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.

فإذا أوردت أخبار بنفي الربا بين بعض من تناوله ذلك العموم، حملنا النفي فيها على ما ذكرناه بما يطابق تلك لآيات 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، اني وجدت أصحابنا مجمعين 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 كرهناه.

المسألة السادسة : (عدة الحامل)

وذكر أن عدة الحامل المطلقة أقرب الاجلين، وهو مشكل.

لانه قد يصح أن تبقى حاملا بعد خروجها من عدة الطلاق شهورا، 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، وكتيهم نطق بخلافه.

ومن ذهب اليه عول على خبر رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: طلاق الحامل واحدة، فإذا وضعت ما في بطنها فقد باننت منه، وقال تعالى " وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن" (١) فإذا طلقها الرجل ووضعت من

(١) سورة الطلاق: ٤.

[١٨٧]

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، فإن وضعت ما في بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر فقد أنقضى أجلها.

والحبلى المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الاجلين، إن وضعت قبل أن تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام لم تنقض عدتها حتى مضي أربعة أشهر وعشرة أيام، فإن مضت لها أربعة أشهر وعشرة أيام قبل أن تضع، لم تنقض حتى تضع الحمل (٣).

فعلى هذا الخبر عول من ذهب في المطلقة الحامل إلى أن عدتها أقرب الاجلين. ونحن نبين ما فيه.

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 إلى هذا المذهب من هذا الخبر قوله " والحبلى المطلقة تعتد بأقرب الاجلين - إلى قوله فإذا وضعت ما في بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر فقد انقضى أجلها " ولا يجب أن يشتبه هذا الموضع من يتأمله، لأنه لو كان بأقرب الاجلين معتبر، لوجب في الحامل المطلقة إذا 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

(١) في الفقيه: بها زوجه حتى.

(٢) في الفقيه: إن مضت.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣ / ٣٢٩ ح ١.

[١٨٨]

محظورا، ولا انتظار أكمل معتبرا.

ألا ترى أنها إذا وضعت ما في بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر، فقد انقضت عدتها وحلت الازواج.

وهذا أيضا في صريح الخبر ولفظته، فلولا أن المعتبر بوضع الحمل في الحامل المطلقة دون مضي الأشهر، لما كان لهذه التفرقة معنى ولما كانت ممنوعة من أن تتزوج عد مضي الأشهر الثلاثة وقبل أن تضع، كما ليست بممنوعة من التزويج بعد الوضع وقبل انقضاء الأشهر.

فعلم بهذه الجملة أن قوله في الخبر " والحبلى المطلقة تعتد بأقرب الاجلين " ليس على ظاهره، لأنه لو كان على ظاهره لكان قبل شيء ناقضا لما تقدمه من قوله " إذا وضعت من يومها هذا فقد نقضى أجلها " ثم كان لا معنى لمنعها من التزويج بعد انقضاء الأشهر إن كان معتبرا بأقرب الاجلين على ما بناه.

ويجب أن يكون الكلام المتوسط، لذكر حكم عدة المطلقة الحامل التي تبين في صدر الخبر، ولذكر عدة الحبل المتوفى عنها زوجها على غير ظاهره حتى يسلم الخبر من التناقض.

ويمكن أن يريد بقوله " وإذا مضت ثلاثة أشهر قبل أن تضع فقد انقضت عدتها منه، ولكنها لا تتزوج حتى تضع " يريد أن دتها تنقضي لو كانت مطلقة غير حامل، لأن المعترف في طلاق غير الحامل الإقراء دون غيرها. فإن قيل: فأى 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، لأن المعتدة بالإقراء لا يمكن لى وجه من الوجوه أن تخرج من عدتها في يومها وغدها، ولا بد من صبرها إلى المدة المستقرة. والمعتدة بوضع الحمل يمكن أن تخرج من العدة من يومها أو غدها، فصار هذا الاجل أقرب

[١٨٩]

لا محالة من غيره للوجه الذي ذكرناه.

وليس لاحد أن ينسب هذا التأويل إلى التعسف، لأنه عند التأمل لا تعسف فيه، فلنا أن نتعسف التأويل عند الضرورة، لتسلم الظواهر الصحيحة والخطاب الواضح. كما نفعل ذلك في متشابه القرآن الوارد بما في ظاهره جبر وتشبيهه.

ووجدت أبا علي ابن الجنيد (رحمه الله) يذكر في كتابه المعروف ب " الفقه الاحمدي " شيئاً ما وجدت لغيره، قال: والمطلقة إذا مات زوجها بل خروجها من عدتها اعتدت أبعد الاجلين من يوم مات، اما بقية عدتها، أو أربعة أشهر وعشراً، أو وضعها إن كان بها حمل(١).

وأول ما في كلامه هذا أنه قال: " تعتد بأبعد الاجلين " وذكر أحوالاً ثلاثة وكان ينبغي أن يقول: بأبعد الاجال التي بينها ورتبها.

ثم إن كان قال هذا عن أثر ورواية جاز العمل به إذا لم يمكن تأويله، وإن كان قاله من تلقاء نفسه وعلى سبيل الاستدلال والاستحسان، فلا عول على ذلك.

وأما المسألة الثانية - وهي أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الاجلين -

وصورة هذه المسألة: إن هذه المرأة إن وضعت حملها قبل أن تقضي أربعة أشهر وعشرة أيام، لم يحكم انقضاء عدتها حتى تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام. وإن 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، ولو لم يكن في هذا

(١) الفقه الاحمدي مخطوط.
(٢) المتقدم أنفا.

[١٩٠]

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 ذا 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 دليل، ويترك ظاهره بما يقتضي بتركه الظاهر (٢). وإذا 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: فيقتضى واستظهر الناسخ أن يكون فينهض.

المسألة السابعة : (أقل مدة الحمل وأكثرها)

ذكر أن أقل ما يخرج به الحمل حيا مستهلا لسته أشهر .
ثم قال: ومن ولد له ولد لاقل من ستة أشهر، فليس بولد له، قال: وهو بالخيار في
الاقرار له أو نفيه، فكيف يكون بالخيار فيما ليس له؟ وكيف إذا اختار يجب؟ يكون
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 أدهم بن حيان ولدته أمه لثمان سنين وقد تقر (١).
ثم قال: ولا يكون أكثر من تسعة أشهر.
الجواب: وبالله التوفيق.
إن فائدة قولنا أقل الحمل كذا وكذا شهرا، إن المرأة متى أتت بولد على

(١) أي بقى وعاش.

[١٩٢]

فراش بعل في أقل من هذه المدة المحدودة لاقل الحمل، فليس بولد لهذا البعل في
حكم الشريعة، لأن المدة التي أتى بها فيها ناقصة ن الحد المضروب لاقل الحمل.
ومثل هذه الفائدة هي كقولنا أكثر الحمل كذا وكذا، فإن الرجل إذا طلق زوجته، ثم أتت
بولد بعد الطلاق لاكثر من ذلك الحد المضروب لم يلحقه.
وأقل الحمل عندنا على ما أطبقت عليه طائفتنا هو ستة أشهر، وما نعرف أيضا مخالفا
من فقهاء العامة على ذلك.

فأما الحكاية عن الذي قال هو بالخيار في الاقرار به أو نفيه مع الاعتراف بأن أقل
الحمل ستة أشهر، فمناقضة الخيار في الاقرار به أو نفيه مع الاعتراف بأن أقل الحمل
سته أشهر، فمناقضة ظاهرة، لأنه إذا كان الحد المضروب في الشريعة ستة أشهر فما

نقص عن هذا الحد لا يلحق معه الولد، ولا يجوز اضافته لى من ولد على فراشه، فأبي خيار له في الاقرار عما توجب الشريعة نفيه عنه، وأن لا يكون لاحقا 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 خلافا، وزعم أن بعضها يقولون سنتان، وبعضهم يقول ثلاثا، وآخرون أربع، فهو وهم وغلط على الشيعة، لأن الشيعة لا تقول ذلك. وإنما يختلف فيه مخالفوهم من الفقهاء، فمذهب الشافعي وأصحابه أن أكثر الحمل أربع سنين. وزعم الزهري والليث وربيعة أن أكثره سبع سنين. وقال أبوحنيفة والثوري أن أكثره سنتان. وعن مالك ثلاث روايات: احدها مثل قول الشافعي، والثانية خمس سنين، والثالثة سبع سنين. فهذا الخلاف على ما ترى هو بين مخالفينا.

[١٩٣]

والحجة المعتمدة في هذه كله: هو اجماع الفرقة المحقة، ولا شبهة في أن المعتاد في أكثر الحمل هم تسعة أشهر، وما يدعى من زيادة على ذلك هو إذا كان صدقا. شاذ نادر غير مستمر ولا مستدام، وأحكام الشريعة تتبع المعتاد من الامور لا الخارق للعادة والخارج عنها. وأيضا فلا خلاف أن الاشهر التسعة مدة الحمل، وإنما الخلاف فيما زاد عليها، فصار ما ذهبنا اليه في مدته مجمعا عليه، ما زاد على ذلك لا اجماع ولا دليل توجب اطراحه.

المسألة الثامنة : (حكم المطلقة في مرض بعلمها)

ذكر أن المطلقة في المرض تترث زوجها المطلق لها ما لم تتزوج، أو يبرأ هو من رضه ما بينها (١) وبين سنة.
الجواب: وبالله التوفيق. ان هذا المذهب أيضا عليه اتفاق أصحابنا. وقد وردت في الاصول روايات كثيرة به.
روى عبدالله بن مسكان، عن الفضل بن عبدالملك البقاعي، قال: سألت أبا عبدالله 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 إذا انقضت عدتها، وترثه ما بينها وبين سنة ن مات في مرضه ذلك، فإن مات بعد ما تمضي سنة لم يكن لها ميراث (٢).

(١) ظ: ما بين طلاقها.
(٢) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٨٧ ح ١١ رواه الشيخ والصدوق.

[١٩٥]

وعن الحسن بن محبوب، عن ربيع الاصم، عن أبي عبيد الحذاء ومالك بن عطية كلاهما عن محمد بن علي عليهما السلام قال: إذا طلقت الرجل امرأته تطليقة في رضه حتى انقضت عدتها، ثم مات في ذلك المرض بعد انقضاء العدة، فإنها ترثه (١).
وعن ابن أبي عمير عن أبان أن أبا عبدالله عليه السلام قال في رجل طلق تطليقتين في صحة، ثم طلق التطليقة لثالثة وهو مريض: انها ترثه ما دام في مرضه، وإن كان إلى سنة (٢).
ويشبه أن يكون الوجه في توريثها له ما لم تتزوج أو تنقضي السنة، أن المطلقة (٣) في المرض في الاغلب والاكثر يريد الاضرار زوجته وحرمانها ميراثه.
ولهذا أكثر في روايات كثيرة التطبيق في المرض بأنه يوهم الاضرار، فألزم الميراث سنة تغليظا وزجرا 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 ما امت في عدتها، فإن طلقها في حال الاضرار فهي ترثه إلى سنة، فان زاد على السنة يوماً واحدا لم ترثه(٤). وهذا يشعر بما أشرنا إليه.

-
- (١) فروع الكافي ٦ / ١٢١ ح ٢.
(٢) فروع الكافي ٦ / ١٢٣ ح ١٠.
(٣) ظ: المطلق.
(٤) فروع الكافي ٦ / ١٢٢ ح ٩، وسائل الشيعة ٥ / ٣٨٥ 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 روون عن النبي صلى الله عليه وآله: المكاتب رق 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 شئ منه البتة.

وحكي عن ابن مسعود أنه قال إذا أدى قدر قيمته عتق وكان ما بقي من مال الكتابة دينا في ذمته.

ويروي مخالفونا من الفقهاء عن أمير المؤمنين عليه السلام روايتين: احدهما انه إذا أدى نصف مال الكتابة عتق وكان الباقي دينا. والرواية الثانية

(١) كذا في النسخة.
(٢) جامع الرسول ٩ / ٥٩.

[١٩٧]

أنه كلما أدى جزء عتق بقدر ذلك الجزء منه(١).

وحكي عن شريح أنه قال: إذا 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 شئ ن مال الكتابة، عادت رقبته إلى الرق، فإنه متى شرط هذا الشرط كان العمل عليه ولم يعتق منه شئ. فيقول أصحابنا: انه ان مات هذا المؤدي بعض مال الكتابة بسبب ورث منه بحساب الحرية به.

وكذلك لوزنا المكاتب يجلد بحساب الحرية من رقبته.

ولو قتل لاخذ منه بحساب الحرية الدية ولزم 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 ما فيه من الحرية بحساب الحر، وما فيه من الرق بحساب العبد(٢). والمراد بذلك أنه إذا قتل يجب عليه من الدية بقسط ما فيه من الحرية، ومن القيمة بقسط ما فيه 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 أسر الرق، ولم يزل جميع الرق عنه فقد ذهب قوم إلى أنه إذا أدى من مال كتابته بقدر قيمته عتق، فيكون هذا

(١) جامع الاصول ٩ / ٦٠ ما يشبه ذلك.

(٢) جامع الاصول ٩ / ٦٠.

(٣) جامع الاصول ٩ / ٥٩، وفيه: المكاتب عبد ما بقي عليه من المكاتبه درهم.

[١٩٨]

القول رادا 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.

وايما رجل كاتب عبداً على مائة أوقيه، فأداها الا عشرة أواق فهو مكاتب(١).

فلا تصريح فيه على ما ينافي مذهبنا، ولا حجة لهم في ظاهره.

ومعنى قوله " فهو مكاتب " أن حكم الكتابة باق لم يزل، لان العبد إذا أدى ببعض ما عليه فهو مسترق بقدر ما أبقى عليه من مال مكاتبته، ويطلق فيه أنه مكاتب، وهذا بين لمن تأمله.

تمت المسائل بحمد الله وتوفيقه تعالى وعونه ومنه.

(١) جامع الاصول ٩ / ٥٩ مع تقدم وتأخر في الحديث.

(٥) - جوابات المسائل الموصليات الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

قد أجبت عن المسائل الواردة في شهر ربيع الاول من سنة عشرين وأربعمائة بما اختصرت ألفاظه، وبلغت الطريق إلى نصره هذه المسائل بما يغني المتأمل عما سواه، وقدمت مقدمة يعرف بها الطريق الموصل إلى العلم بجميع أحكام الشريعة في جميع مسائل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها، فمن أبى عن هذا الطريق عسف وخبط، وفارق قوله من المذهب.

فإنه تعالى يمدكم بالتوفيق والتسديد، ويحسن معونتك على طلب الحق وارادته، ورفض الباطل وأياديه، انه سميع مجيب.

كيفية التوصل إلى الاحكام الشرعية

اعلم أنه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق التوصل إلى العلم بها لانا متى لم تعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة لنا جوزنا كونه مفسدة لنا فيقبح الاقدام منا عليه، لان الاقدام على ما لا نأمن كونه فسادا، كالاقدام على ما نقطع كونه فسادا.

[٢٠٢]

ولهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة الذي يذهب مخالفونا اليه طريقا إلى 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 إذا أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الاحاد، لانها لا توجب علما وعملا، وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الامر في العمل بأخبار الاحاد إلى أنه اقدام على ما لا نأمن كونه فسادا أو غير صلاح.

(١) ظ: لشبه يجمع.

(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 أيضا من طريق العقول العمل بأخبار الاحاد، وعولوا على أن العمل يجب أن يكون تابعا للعلم، وإذا 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 تابعا له.

[٢٠٣]

فانه لا فرق بين أن يقول عليه: قد حرمت عليكم كذا وكذا فاجتنبوه، وبين أن يقول: إذا أخبركم مخبر له صفة العدالة بتحريمه فحرموه، في صحة الطريق إلى العلم بتحريمه.

وكذلك لو قال: إذا غلب في ظنكم تشبه بعض الفروع ببعض الاصول في صفة تقتضي التحريم فحرموه فقد حرّمته عليكم، لكان هذا أيضا طريقا إلى العلم بتحريمه وارتفاع الشك والتجويز.

وليس متناول العلم هاهنا هو متناول الظن على ما يعتقدوه قوم لا يتأملون، لان متناول الظن هاهنا هو صدق الراوي إذا كان واحدا، 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 محرما.

(١) ظ: الفرع.

(الدليل على بطلان العمل بهما)

وانما منعنا من العمل بالقياس في الشريعة وأخبار الاحاد، مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول، لان الله تعالى ما تعبد بهما ولا نصب دليلا عليهما فمن هذا الوجه أطرنا العمل بهما، ونفينا كونهما طريقين إلى 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 لظهوره وانتشاره معلوما ضرورة منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب.

[٢٠٤]

وقد استقصينا الكلام في القياس وفرعناه وبسطناه وانتهينا فيه إلى 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. وإذا 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 شئ من جهات القبح كلها، كقوله تعالى وكقول رسول صلى الله عليه وآله والائمة الذين يجرون مجراه عليهم السلام. ولا بد لنا من طريق إلى اضافة الخطاب إلى الله تعالى إذا كان خطابا له، وكذلك في اضافته إلى الرسول أو الائمة عليهم السلام. وقد سلك قوم في اضافة خطابه اليه طرقا 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 إلى ربه أنه كلامه، فصار جميع القرآن دالا على الاحكام وطريقا إلى العلم. فأما الطريق إلى معرفة كون الخطاب مضافا إلى الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فهو المشافهة والمشاهدة لمن حضره وعاصرهم فأما من نأى عنهم أو وجد بعدهم، فالخبر المتواتر المفضي إلى العلم المزيل للشك والريب.

(اثبات حجية الاجماع في الاحكام الشرعية)

وهاهنا طريق آخر يتوصل به إلى 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.

فإذا أطبقوا على مذهب من المذاهب، علمنا أنه هو الحق الواضح والحجة القاطعة، لان قول الامام الذي هو الحجة في جملة أقوالها، فكأن الامام قائله ومتفردا به، ومعلوم أن قول الامام - وهو غير مميز العين ولا معروف الشخص - في جملة أقوال الامامية، لانا إذا كنا نقطع على وجود الامام في زمان الغيبة بين أظهرنا ولا نرتاب بذلك، ونقطع أيضا على أن الحق في الاصول كلها مع الامامية دون مخالفيها، وكان الامام لابد أن يكون محقا 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)

فإن قيل: هذا حجد (١) عظيم منكم، يقتضي انكم قد عرفتم كل محق في

(١) خ ل جهد.

[٢٠٦]

بر وبحر وسهل وجبل حتى ميزتم 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. وإذا اطع عليه عرف منه الطريق الصحيح إلى 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 شئ من الكتب المصنفة.

ثم لا نخلو السؤال الذي ذكره من جواب على كل حال، فنقول: من الكتب المصنفة. ثم لا نخلو السؤال الذي ذكره من جواب على كل حال، فنقول: هذه الطريقة المذكورة في السؤال هي طريقة من نفي اجماع الامة، وادعى أنه لا سبيل إلى 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 أقوالهم، وفرقنا بين ما يختلفون فيه ويجتمعون عليه، ومن شككنا في

ذلك كمن شككنا في البلدان والامصار والاحداث العظيمة التي يقع بها العلم ويزول الريب فيها بالاخبار المتواترة.

(١) ظ: عنهم.

[٢٠٧]

وأي عاقل يشك في أن جميع المسلمين في بر وبحر وسهل وجبل وقرب وبعد لا يذهبون إلى تحريم الزنا والخمر، وأن أحدا منهم لم يذهب في الجد والاخ إذا تفردا بالميراث إلى أن المال للاخ دون الجد، وأنهم لا يختلفون الان وإن 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 إلى مذهب الانصار، إن الماء من الماء، لعنفناه ونكناه، وإن كنا لا نعرف فقهاء الامة وعلمائها في الامصار على التعيين والتمييز. وكما إن مذاهب الامة بأجمعها محصورة معلومة، فكذلك مذاهب كل فرقة من فقهاء وطائفة علمائها، فإن مذاهب أبي حنيفة محصورة بالروايات المختلفة عنه مضبوطة وكذلك مذاهب الشافعي، وإن 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 قائلاً قال لنا: إذا كنتم لا تعرفون أصحاب أبي حنيفة في البر والبحر والسهل والجبل والحزن والوعر، فلعل فيهم من يذهب إلى ما يخالف من اجتمع ممن تعرفون علمه، وكذلك لو قال في مذاهب الشافعي، لكننا لا نلتفت إلى قوله، ونقول: قد علمنا ضرورة خلاف ما تذكرونه، وقطعنا على أن أحدا من علماء أصحاب أبي حنيفة أو أصحاب الشافعي لا يذهب قريبا كان أو بعيدا، إلى خلاف ما عرفناه ووقع الاطباق عليه من هذه المذاهب، وأن التشكيك في ذلك كالتشكيك في سائر الامور المعلومة. وإذا استقرت هذه الجملة وكان مذهب الامامية أشد انحصارا وانضباطا

من مذهب جميع الامة، وكنا نعلم أن الامة مع كثرة عددها وانتشارها في أقطار الارض قد أجمعت على شئ 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.

وإذا كان الامام في زمان الغيبة موجودا بينهم وغير مفقود من جملتهم، فهو واحد من جماعتهم، وإذا 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 لا نعرف كل عالم من علماء الامامية وفقهه من فقهاءها في البلاد المتفرقة، وإن علمنا على سبيل الجملة اجماع كل عالم عرفناه أو لم نعرفه على مذهب بعينه، فالامام في هذا الباب كمن لا نعرفه من علماء الامامية.

وإذا لم يعرض لنا شك في مذهب من لا نعرفه من الامامية، لم يجز أن يعرض أيضا لنا الشك في قول الامام أنه من جملة أقوال الامامية، وإن كنا لا نميز شخصه ولا نعرف عينه.

واعلم أن الطريق المعتمد المحدد إلى 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.

(١) ظ: الشرعية.

(حجية ظواهر الكتاب والسنة في اثبات الاحكام الشرعية)

وربما اتفق في بعض المسائل غير هذه الطريقة، وهي: أن يكون عليها دليل من ظاهر كتاب 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، تحريم 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.

وإذا علمت (١) مذهبهم وكانوا عندنا حجة معصومين، كفى ذلك في وقوع العلم بها والقطع على صحتها، ولا اعتبار بمن خالفنا في العمل بشئ مما عددناه عنهم، ووقع أن يكون مشاركا في المعرفة بذلك، لان المخالف في هذا: اما أن يكون معاندا، أو مكابرا، أو يكون ممن لم تكثر خلطته لنا أو تصفحه لآخبارنا أو سماعه من رجالنا. لان العلم الضروري ربما وقف على أسباب من مخالطة، أو مجالسة، أو سمع أخبار مخصوصة.

وعلى هذا لا ينكر أن يكون من لم تتفق خلطته بأصحاب أبي حنيفة، وسماع أخبارهم عن صاحبهم، لا يعلمون من مذاهب أبي حنيفة ما يعلم أصحابه ضرورة.

(١) ظ: علم.

(حكم المسألة الشرعية التي لا دليل عليها من الكتاب والسنة)

فإن قيل: فما تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الامامية، ولم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها؟ كيف الطريق إلى الحق فيها؟ قلنا: هذا الذي فرضتموه قد أمنا وقوعه، لانا قد علمنا أن الله تعالى لا يخلي المكلف من حجة وطريق إلى العلم بما كلف، وهذه الحادثة التي ذكرناها(١) وإن كان الله تعالى فيها حكم شرعي، واختلفت الامامية في وقتنا هذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على اجماعهم الذي نتيقن(٢) بأن الحجة فيه لأجل وجود الامام في جملتهم، فلا بد من أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع من كتاب أو سنة مقطوع بها، حتى لا يفوت المكلف طريق العلم الذي يصل به إلى تكليفه.

اللهم الا ان يقال: ان فرض وجود حادثة ليس للامامية فيها قول على سبيل اتفاق أو اختلاف، فقد يجوز عندنا في مثل ذلك إن اتفق أن لا يكون الله تعالى فيها حكم شرعي، فاذا لم نجد في الادلة الموجبة للعلم طريقا إلى علم حكم هذه الحادثة، كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه.

(١) ظ: ذكرتموها.

(٢) خ ل: نثق.

(عدم حجية جل الاخبار المنقولة من طريق أصحاب الحديث)

فإن 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 يجئ مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح كله، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قوله العامة. وهذا نقيض ما قدمتموه.

[٢١١]

قلنا: ليس ينبغي أن ترجع عن الامور المعلومه والمذاهب المشهورة المقطوع عليها، بما هو مشتبه ملتبس محتمل. وقد علم كل موافق ومخالف الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدي إلى 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 الا من أقبح المناقضة وأفحشها؟ فالعلماء الذين عليهم المعول (١) ويدرون ما يأتون وما يذرون لا يجوزون (٢) أن يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علما، ولا يقدر أحد أن يحكي عنهم في كتابه ولا غيره خلاف ما ذكرناه. فأما أصحاب الحديث فإنهم رووا ما سمعوا وحدثوا به ونقلوا عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكون حجة ودليلا في الاحكام الشرعية، أو لا يكون كذلك. فإن 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. ألا 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.

[٢١٢]

وربما ذهب بعضهم إلى الجبر والى التشبيه، اغترارا بأخبار الاحاد المروية، ومن أشرنا اليه بهذه الغفلة يحتج بالخبر الذي ما رواه ولا حدث به ولا سمعه 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، ومنسوبة إلى رواية فلان بن فلان. ومعلوم عند كل من نفي العلم بأخبار الاحاد ومن أثبتها وعمل بها، أن هذا ليس بشئ يعتمد ولا طريق يقصد، وانما هو غرور وزور.

فأما الرواية بأن يعمل بالحديثين المتعارضين بأبعدهما من مذهب العامة، فهذا لعمرى دوري، فإذا كنا لم نعمل بأخبار الاحاد في الفروع، كيف نعمل بها في الاصول التي لا خلاف بيننا في أن طريقها العلم والقطع، وإذ قدمنا ما احتجنا إلى تقديمه، فهو الذي نعتمد عليه في جميع المسائل الشرعية.

فنحن نتصفح المسائل التي سطرت وذكرت، ونبين ما عندنا فيها، فاما النصره لها والدلالة على صحتها، فهي الجملة التي قدمناها، والطريقة التي أوضحناها، فإن 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 منصوره بالدلالة والطرق في كتاب المسائل الخلاف الشرعية التي عملنا منها بعضها، ونحن على تميمها وتكملها بمعونة الله.

فإن هذه المسائل ما اعتمدنا في نصرتها الاقتصار على الادلة الدالة على صحيح منها، بل أضفنا إلى ذلك مناظرة الخصوم على تسليم أصولها ومناقضتهم، بأن بينا القياس لو كان صحيحا، وأخبار الاحاد لو كانت معمولا عليها على ما يذهبون اليه، لكانت مذاهبنا في الشرعيات كلها أولى من مذاهبهم وأشبه بهذه الاصول التي عليها يعولون، وركبنا في ذلك مركبا غريبا يمكن معه مناظرة الفقهاء على اختلافهم

[٢١٣]

في جميع مسائل الفقه.

ومن نظر فيما خرج إلى الآن من هذا الكتاب، علم أن المنفعة به عظيمة والطريقة فيه غريبة، ومن الله استمد المعرفة والتوفيق في كل قول وفعل.

المسألة الأولى حكم غسل اليدين في الوضوء

غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع غير مستقبل للشعر، واستقباله لا ينقض الوضوء.

وأعلم أن الابتداء بالمرفقين في غسل اليدين هو المسنون، وخلاف ذلك مكروه، ولا نقول انه ينقض الوضوء، حتى لو أن فاعلا فعله لكان لا يجزي به. ولا يقدر أحد أن يحكم من أصحابنا المحصلين تصريحاً بأن من خالف ذلك فلا وضوء له، وجميع ما ورد في الأخبار 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 ما يزيد 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. فإن قيل: قد خالفتم ظاهر القرآن، لانه قال " يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق" (١) غاية، وأنتم قد جعلتم

(١) سورة المائدة: ٦.

[٢١٤]

المرافق ابتداء.

قلنا: أما لفظة " إلى " فقد تكون في اللغة العربية بمعنى الغاية وبمعنى " مع "، قال الله تعالى " ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم" (١) أراد مع أموالكم، وقال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام " من أنصاري إلى الله " (٢) أراد مع الله، ويقولون: ولي فلان الكوفة إلى البصرة، ولا يريدون غاية بل يريدون ولي هذا البلد مع هذا البلد. وقال النابغة الذبياني:

ولا تتركني بالوعيد كأنني إلى *** الناس مطلي به القار أجرب

أراد مع الناس أو عندهم.

وقال ذو الرمة:

بها كل خوار إلى كل صولة***ورفعي المدا عار الترائب

أراد مع كل صولة، وقال امرؤ القيس:

له كفل كالدعص لبدته الندى***إلى خارك مثل الرياح المنصب

أراد مع خارك.

فإن قيل: فهذا يدل على احتمال لفظة " إلى " 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 " إلى " في الآية محمولة على الغاية، لوجب أن يكون من لم يبتدأ

بالاصابع ونيته إلى المرافق عاصيا مخالفا للامر، وأجمع المسلمون على خلاف ذلك.

وإذا حملنا لفظة إلى " على معنى " مع " صار تقدير الكلام: فاعسلوا 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 أيضا في مسح الرأس مسنونة، ويكره تركها ومخالفتها، وإن كان من خالفها بأن استقبل الشعر تاركا للفضل ومخالفا للسنة، الا أن فعله يجيز أن يبيح بمثله الصلاة.

والحجة في ذلك: ما تقدم 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 يع ولم يبدع.

ومن استقبل الشعر اختلف فيه، ومن الناس من يبدعه ويخطيه، ومنهم من يصوبه، فالاحتياط والاستظهار ترك الاستقبال، ففيه الامان من التبديع والتخطئة.

ويمكن أن تستعمل هذه الطريقة المبنية على الاحتياط في المسألة الاولى.

فإن قيل: هذه الطريقة التي سلكتوها في اعتبار الاحتياط توجب عليكم القول أن مسح جميع الرأس أولى وأحوط، لأن من مسح بعض رأسه يذهب قوم من أهل العلم إلى أنه ما أدى الفرض، وإذا مسح الجميع فبالاجماع يكون مؤديا للفرض.

وكذلك إذا قيل في من غسل رجليه: انه قد فعل ما يأتي من المسح والغسل فهو مؤد

للفرض باتفاق، وليس كذلك من مسح انه قد فعل ما يأتي من المسح والغسل فهو مؤد

للفرض باتفاق، وليس كذلك من مسح الرجلين.

قلنا: الامر بخلاف ما ظن، لان مذهبا أن من مسح جميع رأسه معتقدا أداء الفرض،

فهو مبدع مخطئ، ولا اجماع في من مسح جميع رأسه أنه سليم من التخطئة والتبديع.

ومن غسل رجليه عندنا فما مسحهما، ولا يجوز له أن تستبيح الصلاة بغسل رجليه، لان

الغسل والمسح يتنافيان، ولا يدخل أحدهما في صاحبه على ما ظنه 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.
وانفق 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 أبوحنيفة وأصحابه: الاذنان من الرأس، تمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس بالماء الذي يمسح به الرأس ومثله الاوزاعي.
وقال مالك وأحمد بن حنبل يمسحان بماء جديد، حكى مثله عن أبي ثور.
وقال الزهري: هما من الوجه يغسل باطنهما وظاهرهما معا، وحكى عن الشعبي والحسن بن حي أن ما أقبل 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 إلى ان مسح الخ.

المسألة الرابعة : (اسباع الوضوء مرتين)

اسباع الوضوء مرتين، ولا يجوز ثلاثة، ويجزئ الدفعة.
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 مخطئ،
وليس كذلك من فعل الثلاثة.

المسألة الخامسة : (أكثر ايام النفاس)

أكثر النفاس ثمانية عشر يوما، وهذه المسألة مما تكلمنا عليه في مسائل الخلاف الواردة قبل هذه، فأشرنا إلى العمدة المعتمدة فيه.

والدليل على صحة قولنا في أكثر النفاس: هو اجماع الفرقة المحقة، وأيضا فان المرأة داخلة 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 داخلة في عموم الامر.

المسألة السادسة : (حكم قراءة القرآن للجنب والحائض)

للجنب والحائض ان يقرأ من القرآن أي سورة شاءا سبع آيات، سوى الاربعة عزائم السجدة وهي: سجدة لقمان، وسجدة حم، وسورة النجم،

[٢١٨]

وسورة القلم.

ويجب السجود عندهم قارئها على كل حال.
واعلم أن المذهب الصحيح ان للجنب والحائض أن يقرأ من القرآن ما شاءا، سوى السجدة الاربعة، 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.

(١) سورة المزمل ٢٠.

(٢) نفس الآية.

(٣) الآية الاولى من سورة العلق.

الفصل السابع (٤) : (مسائل تتعلق بالاموات)

فيه ست مسائل: توجيه الميت عند غسله نحو القبلة ملقى على ظهره، وأن الحنوط الكافور خاصة لا يجرى غيره، ولا يجرى منه مع الامكان أقل من منقال، ووضع الجريدتين مع الميت في كفنه، وتركه هنيئة قبل حطه وانزاله القبر ليأخذ أهبة المسألة، وتلقيه الشهادة والرسالة والامامة في قبره قبل وضع اللبن عليه. واعلم أن هذه المسائل انما هي آداب وسنن مستحبة، وليست بفرض واجب، والطريق إلى أنها مستحبة مسنونة هو الاجماع الذي تقدم ذكره.

(٤) وفي الهامش خ ل: المسألة السابعة.

المسألة الثالثة عشر : (وجوب حي على خير العمل " في الاذان)

استعمال " حي على خير العمل " في الاذان، وأن تركه
كترك شئ من ألفاظ الاذان.
والحجة أيضا اتفاق الطائفة المحقة عليه، حتى صار لها شعارا
لا يدفع وعلماء 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 أيضا على مذهبنا من ذلك الاجماع المتقدم في طريقة الاحتياط، وهي واضحة،
لان من لم يتلفظ بهذه

[٢٢٠]

اللفظة لا خلاف في أنه غير مبتدع ولا قاطع لصلاة، وانما الخلاف في من تلفظ

بها.

المسألة السادسة عشر : (عدم جواز القرآن بين السورتين في الصلاة)

لا يجوز في الفرائض قراءة سورتين ولا بعض سورة بعد فاتحة الكتاب. وهذه المسألة أيضا فيها اجماع الفرقة المحقة، واطباقهم على أن خلافه لا يجوز

المسألة السابعة عشر : (حكم ما يسجد عليه)

ان السجود لا يجوز الا على الارض، وما أنبتت من الارض سوى الثمار.
ولا يجوز 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 بثمره، كان مؤديا للفرض وتجزى الصلاة غير عاص ولا
مخالف.

وليس كذلك من سجد على ما يخالف ما ذكرناه فالاحوط فعل ما لا خلاف فيه.

المسألة الثامنة عشر : (الجماعة في نوافل شهر رمضان بدعة)

الاجماع في نوافل شهر رمضان بدعة، والسنة هو التطوع بها فرادى.
والوجه أيضا في ذلك من اجماع الفرقة المحقة على تبديع من جمع بهذه الصلاة، ولانه
ليس في تركها حرج ولا اثم عند أحد من الائمة، وفي فعلها على الاجماع اثم وبدعة.
فالاحوط العدول عنها.

المسألة التاسعة عشر : (صلاة الضحى بدعة)

وصلاة الضحى بدعة لا تجوز.

والوجه في ذلك ما تقدم من طريقة الاحتياط والاجماع معا.

المسألة العشرون : (سجود الشكر غير واجب)

سجود الشكر والتعفير غير واجب، له فضل كثير.

أما القول بوجوب سجود الشكر فهو غير صحيح، ولكنه من السنن المؤكدة والآداب المستحبة.

والطريقة إلى كونه بهذه الصفة اجماع الفرقة المحقة.

المسألة الحادية والعشرون : (أقل ما يجزئ صلاة الجمعة والعيدين)

وأقل ما يجزئ في الجمع والصلاة العيدين سبعة نفر، ليسوا بمرضى ولا مسافرين ولا غازين.

وأقل ما يجزئ في الجمعة خمسة نفر بالصفات المذكورة. واعلم أن مذهبنا المشهور المعروف في أقل العدد الذي تتعقد صلاة الجمعة خمسة الامام أحدهم، وهذا العدد بعينه في صلاة العيدين من غير زيادة عليه. وقال أبوحنيفة والثوري: ان الجمعة تتعقد بأربعة، وروى عن أبي يوسف والليث أنها تتعقد بثلاثة.

وقال الشافعي: لا تتعقد بأقل من أربعين نفساً، وروى عن الحسن والحسين أنها تتعقد باثنين.

وقال مالك: إذا كانت قريبة سوق ومسجد، فعليهم الجمعة من غير اعتبار عدد. ودليلنا على صحة مذهبنا: هو اجماع الطائفة المحقة.

ويمكن أيضاً أن يستدل بقوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله(١) " وهذا عموم، انما أخرجنا منه من نقص عن العدد بالذي ذكرناه.

المسألة الثانية والعشرون : (من لا يصلح لامامة 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 متعمدا الغسل ان احترق القرص كله.
والذي يجب أن يقال في ذلك: ان صلاة كسوف الشمس والقمر واجبة، لا يجوز تركها.
ويتوجه فرضها إلى الذكور والاناث والحر والعبد والمقيم والمسافر، والى كل من لم
يكن له عذر يبيح بمثله الاخلال بالفرض.
ويصلى في جماعة وعلى انفراد.
ولا ينبغي أن يقال: هي ركعتان فيها عشر ركعات، فان هذا كالمناقضة، بل يقال: هي
عشر ركعات وأربع سجادات.
وترتيبها مسطور في الكتب.
وتقضى إذا 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 أو
لاعلام المأمومين الخروج من الصلاة.
والحجة في ذلك: مع الاجماع المتقدم، أن من كبر خمسا فقد فعل الواجب باجماع، وليس
كذلك من نقص هذا العدد.

المسألة الخامسة والعشرون : (استحباب توقف الناس حتى ترفع الجنزة)

ومن السنة وقوف الاجماع حتى ترفع الجنزة على أيدي الرجال.
وهذا أيضا فالحجة فيه اتفاق الطائفة، فانه الاحوط.

المسألة السادسة والعشرون : (وجوب الزكاة في الدراهم والدنانير)

ان الزكاة في التبر والفضة غير واجبة، حتى يصيران درهما دنانير.
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 ما يجزئ من الزكاة)

أقل ما يجزئ من الزكاة درهم.

والطريقة في نصره 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 مستحقي الزكاة)

ولا يجوز اخراجها الا إلى القرين العارفين (١) لولاية أمير المؤمنين عليه السلام، فان أخرجت إلى غيرهم وجبت الاعادة.
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 لا تخرج إلى المرتدين، ومن أخرجها اليهم وجبت الاعادة، 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 ليطامى آل الرسول ومساكينهم وأبناء سبيلهم دون الخلق أجمعين. وتحقيق هذه المسألة: ان اخراج الخمس واجب في جميع المغانم والمكاسب، وكل ما استنقيد بالحرب، وما استخرج أيضا 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 إلى نفسه، وهي في المعنى للرسول صلى الله عليه

(١) كذا في النسخة.

[٢٢٧]

وآله، وانما اضافها إلى نفسه تفخيما لشأن الرسول وتعظيما، كاضافة طاعة الرسول صلى الله عليه وآله إليه تعالى، كما أضاف رضاه عليه السلام وأذاه إليه جلّت عظّمته.

والسهم الثاني المذكور المضاف إلى الرسول بصريح الكلام، وهذان السهمان معا للرسول في حياته والخليفة القائم مقامه بعده.

فأما المضاف إلى ذي القربى، فانما عني به ولي الامر من بعده، لانه القريب إليه بالتخصيص.

والثلاثة الاسهم الباقية ليطامى آل محمد ومساكينهم وأبناء سبيلهم، وهم بنو هاشم خاصة دون غيرهم.

وإذا غنم المسلمون شيئا 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 الاضافات 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 شئ فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى(١) " فأطلق وعم، وأنتم جعلتم المراد بذي القربى واحدا.

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، فاذا خص به قرابة النبي صلى الله عليه وآله فقد عدل عن الظاهر.

(١) سورة الانفال: ٤١.

[٢٢٨]

وكذلك اطلاق لفظة " اليتامى والمساكين وابن السبيل " يقتضي بدخول من كان بهذه الصفة من مسلم وذمي وغني وفقير، ولا خلاف 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 إلى الله تعالى وإن كانت للرسول صلى الله عليه وآله على الوجه الذي تقدم بيانه من التعظيم والتفخيم. والحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة.

المسألة الثانية والثلاثون : (صفوة الاموال من الانفال)

وان صفوة الاموال من الانفال خاصة للنبي صلى الله عليه وآله وللامام.
وتحقيق هذه المسألة: ان كل شئ يصطفيه ويختاره النبي صلى الله عليه وآله وللامام.
وتحقيق هذه المسألة: ان كل شئ يصطفيه ويختاره النبي صلى الله عليه وآله أو الامام
القائم مقامه بعده لنفسه من الغنائم قبل القسمة من جارية حسناء، أو فرس فاره، أو ثوب
حسن بهي فهو له عليه السلام.

[٢٢٩]

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 الفرقة عليه. وأيضا 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 مدركا للحج، وان فاته الوقوف بعرفات. لان الامة بين قائلين: قائل لا يوجب الوقوف بالمشعر، والآخر يوجبه، فمن أوجبه أقام ادراكه مقام ادراك عرفات. فالقول بوجوبه وأنه لا يدرك به الحج خروج عن الاجماع.

(١) سورة البقرة: ١٩٨.

المسألة الرابعة والثلاثون : (الشفعة في العقار بين اثنين فقط)

ولا شفعة في العقار بين أكثر من اثنين، سواء كان مشاعا أو مقسوما، وهذه المسألة قد بينها وشرحناها، وذكرنا الصحيح منها في المسائل الأولى، فلا معنى لاعادته.

المسألة الخامسة والثلاثون : (من لا ربا بينهما)

لا ربا بين الوالد وولده، ولا بين الزوج وزوجته.
وهذه المسألة أيضا قد بينها وانتهينا فيها إلى أبعء الغايات في جواب المسائل الاولى.

المسألة السادسة والثلاثون : (حكم الزاني بذات البعل)

من زنا بذات بعل، لم تحل له بعد موت بعلها أو طلاقه اياها.
والحجة في ذلك: اجماع الفرقة المحقة.
ويحتمل أيضا استعمال طريقة الاحتياط فيه، لان اجتناب نكاح هذه المرأة لا ذم فيه ولا لوم من أحد، وفي نكاحها الخلاف المشهور، فالاحتياط اجتنابه.

المسألة السابعة والثلاثون : (عقد النكاح على ما لا قيمة له صحيح)

ان النكاح إذا عقد على ما لا ثمن له من كلب وخنزير وخمر، هل يصح النكاح
ويجب المهر في الذمة؟ أم يكون العقد باطلا مفسوخا؟ والصحيح من المذهب الذي لا
خلاف فيه بين أصحابنا ان كل نكاح عقد

[٢٣١]

على ما لا قيمة 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.
وأیضا فليس ذكر المهر جملة، وقد ثبت أن من عقد ولم يسم مهرا مضى 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 أبدا وأصحابنا يشترطون في ذلك أن من تزوج وهو محرم ويعلم تحريم ذلك عليه فرق بينهما ولم تحل له أبدا.
والحجة في ذلك: الاجماع المتكرر ذكره، وطريقة الاحتياط أيضا.

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.

(١) ط: اجماع.

المسألة الرابعون

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 تسعا تحرم أبدا)

ومن طلق امرأة تسع تطبيقات للعدة، حرمت عليه ولم تحل له أبدا.
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 أبدا.
والحجة في ذلك: الاجماع، وطريقة الاحتياط.

المسألة الثالثة والاربعون : (حكم من تلوط بـغلام)

ومن تلوط بـغلام 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 اطباق الشيعة الامامية ولا خلاف بين فقهاءهم وعلماهم في الفتوى بإباحة ذلك، وانما يقل التطاير بينهم في الفتوى بإباحة هذه المسألة على سبيل التقية وخوف من الشناعة.

والحجة في اباحة هذا الوطئ: اجماع الفرقة المحقة عليه، وقد بينا اجماعهم حجة. ويدل أيضا عليه قوله تعالى " نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم " (١) ومعنى " أنى شئتم " كيف شئتم، وفي أي موضع أردتم.

فان قيل: ما أنكرتم أن يكون معنى قوله " أنى شئتم " أي وقت شئتم.

قلنا: هذه اللفظة تستعمل في الاماكن والمواضع وكل (٢) ما تستعمل 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 أي موضع شئتم وأي وقت شئتم.

فأما من يطعن على هذه بأن يقول: قد جعل الله تعالى النساء حرثا، والحرث لا يكون الا حيث النسل، فيجب أن يكون قوله " فاتوا حرثكم أنى شئتم " مختصا بموضع النسل. فليس بشئ، لان النساء وان كنا (٣) لنا حرثا فقد أبيع

(١) سورة البقرة: ٢٢٣.
(٢) ظ: والمواضع كما تستعمل.
(٣) ظ: كن.

لنا وطئهن بلا خلاف بهذه الآية وبغيرها في غير موضع الحرث فيما دون الفرج وبحيث لا نسل، فليس يقتضي جعله تعالى لهن حرثا حظ (١) الاستمتاع في غير موضع الحرث.

ألا ترى أنه لو قال صريحا: نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم في القبل والدبر وفيما دون

الفرج وفي كل موضع يقع به حظ الاستمتاع، لكان الكلام صحيحا. 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 التعرض بالازواج عن الذكران، الا وقد أباح منهن من الوطئ المخصوص مثل ما يلتبس من الذكران.

وكذلك قالوا في قوله تعالى " هؤلاء بناتي هن أطهر لكم " (٣) وأنه لو لم يكن في بناته المعنى الملتبس من الذكران ما جعلهن عوضا عنه.

وهذا ليس بشئ يعتمد، لأنه 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 الوطئ في القبل، لأنه عوض عنه ومغن عن استعماله على كل حال.

(١) ط: حظر الاستمتاع.
(٢) سورة الشعراء ١٦٥.
(٣) سورة هود: ٧٨.
(٤) ط: المعهودة.

المسألة الخامسة والاربعون : (عقد المرأة نفسها من دون اذن وليها)

جواز عقد المرأة تملك أمرها على نفسها بغير ولي.
وهذه المسألة يوافق فيها أبوحنيفة ويقول ان المرأة إذا عقلت وكملت زالت عن الولاية في بضعها.
ولها ان تتزوج نفسها، وليس لاحد الاعتراض عليها، الا إذا وضعت نفسها في غير كفو.
وقال أبو يوسف ومحمد: يفتقر النكاح إلى الولي، ولكنه ليس بشرط فيه فاذا زوجت نفسها فعلى الولي اجازة ذلك.
وقال مالك: المرأة المقبحة الذميمة لا يفتقر نكاحها إلى الولي، ومن كانت بخلاف هذه الصفة تفتقر إلى الولي.
وقال داود: ان كانت بكرا افتقر نكاحها إلى الولي، وان كانت ثيبا لم تفتقر.
والدليل على صحة مذهبنا: 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 أخبار الاحاد لا توجب علما، وهو أيضا 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 ١٢ / ١٣٨ أخرجه الترمذي.

[٢٣٦]

هذا الحديث بلفظ آخر وهو: أي امرأة أنكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل(١).

فدل ذلك على أن الخبر ورد في الأمة، ومولى الأمة يسمى " وليا " كما يسمى " مولى "

(١) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث ٦ / ٥٤٩ والظاهر اتحاده مع السابق.

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.

وأیضا 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: لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل (٣). فهذا خبر لا يوجب العلم، ولا يقتضي القطع، ولا يجب العمل به، على أنه محتمل لانه قال: " لا نكاح " من غير تصريح بنفي الصحة والاجزاء، أو نفي التفضل اذ لم يكن في لفظة بهذا المعنى جاز أن يحمل على نفي الفضل، فكانه

(٢) وقال في الانتصار (١١٨): وقال مالك: إذا لم يتواصوا بالكتمان صح النكاح وان ام يحضروا الشهود.
(٣) جامع الاصول ١٢ / ١٣٩ أخرجه الترمذي وأبو داود.

[٢٣٧]

قال: لا نكاح فاضلا الا بولي وشهود، كما قال عليه السلام: لا صلاة لجار

المسجد الا في المسجد (١).

ولا صدقة وذو رحم محتاج.

(١) وسائل الشيعة: ٣ / ٤٧٨ ح ١.

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 بانقضاء الشهادة عنه، لان الشهادة قد ينفى 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، وأيضا قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء " أحل لكم ما وراء 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 إذا 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.

وأیضا 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 مباحا.

المسألة الثامنة والاربعون: (جواز نكاح المرأة على عمتها وخالتها)

نكاح المرأة على عمتها وخالتها جائزان إذا رضيت العمة والخالة بذلك. والحجة على صحة المذهب: اجماع الفرقة المحقة عليه، وعموم آيات النكاح في القرآن، كقوله تعالى " فانكحوا ما طاب لكم من النساء " (١) ولم يستثن عمة ولا خالة. فان احتج بقوله عليه السلام " لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها " (٢) فهو خبر واحد ضعيف، ونحمله على حظر ذلك إذا لم يقع الرضا منهما.

(١) سورة النساء: ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤ / ٣٠٤ ح ١.

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 شرطا في الفرقة التي
هي الطلاق لا محالة.
فان قيل: انما شرط الشهادة في الرجعة في قوله " فأمسكوهن بمعروف "

(٣) سورة الطلاق: ٢.

[٢٣٩]

قلنا: هذا غلط، لان الامر والشهادة ملاصق لذكر الفرقة، واليهما أقرب من
ذكر الرجعة، ورد الكلام إلى الاقرب أولى من رده إلى الابدع، على أنه ليس بمنتاف أن
يرجع إلى الرجعة والفرقة معا، فيتم مرادنا.
على أن الامر بالشهادة يقتضي ظاهره الوجوب وأن يكون شرطا، ولم يقل أحد من
الامة أن الشهادة في الرجعة واجبة وأنها شرط فيه.
وقد اختلفوا في كونها شرطا في الطلاق، فنفاه قوم، وأثبت (١) قوم، فيجب أن يكون
الامر بالشهادة الذي ظاهره يقتضي الوجوب مصروفا إلى الطلاق دون الرجعة التي قد
اجتمعت الامة على أنه ليس بشرط فيها.

(١) ط: أثبتته.

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 نرجع فيه إلى 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.

المسألة الحادية والخمسون: (الطلاق بشرط لا يقع)

ان الطلاق لا يقع بشرط على كل حال.
والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة عليه.
ولان المشروع في الطلاق أن يكون بغير شرط، ولا خلاف أن الطلاق المشروط غير مشروع، وما ليس بمشروع لا حكم له في الشريعة.

المسألة الثانية والخمسون: (الطلاق ليس بيمين)

ان الطلاق لا يقع بيمين ولا هو يمين.
والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة عليه، لان الطلاق أيضا لم يشرع لنا على جهة اليمين، وما ليس بمشروع فلا حكم له في الشريعة.

المسألة الثالثة والخمسون : (الطلاق الثالث غير صحيح)

وان الطلاق الثالث لا يقع الا بعد رجعتين من المطلق من الثالث والاثنتين والواحدة، ومن لم يراجع فلا طلاق له.
والحجة في ذلك: اجماع الفرقة المحقة.
وأیضا فان المسنون في الطلاق على الطلاق بأن يكون بعد رجعة، وادخال الطلاق على الطلاق من غير رجعة

[٢٤١]

خلاف السنة والمشروع في الطلاق، وإذا كان الطلاق حكما شرعيا لم يشرع فيها لا حكم له.

المسألة الرابعة والخمسون : (شرائط الظهار)

وأن الظهار لا يقع الا بشرط الطلاق من الاستبراء والشاهدين والنية واللفظ
المخصوص، وأن يكون غير مشروط.
وأجمعت الامامية على أن شروط الظهار كشروط الطلاق، فمتى اختلف شرط من هذه لم
يقع ظهار، كما لا يقع الطلاق.
والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة.

المسألة الخامسة والخمسون : (التخيير في الطلاق جائز)

ان التخيير باطل لا يقع به فرقة وكذلك التملك.

وهذا سهو من قائله، لان فقهاء الشيعة الامامية يفتون بجواز التخيير، وأن الفرقة تقع به، مشحونة به أخبارهم ورواياتهم عن أئمتهم عليهم التخيير، وأن الفرقة تقع به، مشحونة به أخبارهم ورواياتهم عن أئمتهم عليهم السلام متظافرة فيه. وقد تبينوا في مصنفاتهم بقية هذا التخيير، فقالوا: إذا أراد الرجل أن يخير امرأة اعتزلها شهرا، 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، صح اختيارها.

[٢٤٢]

وأن اختارت بعد تشاغلها بفعل لم يكن اختيارها ماضيا، فإن اختارت في جواب قوله لها 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 إختيارها، 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 بشئ، فإن خيرها وجعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين في قبل عدتها فهي بالخيار ما لم يفترقا، فإن إختارت نفسها فهي واحدة وهو أحق برجعته، وإن إختارت زوجها فليس بطلاق (٢).

ولم نذكر هذا الخبر احتجاجا بأخبار الاحاد التي لا حجة 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): ان أصل التخيير هو

أن الله تعالى أنف لنبيه صلى الله عليه وآله على (٣) مقالة قالتها بعض نساءه، وهي قول بعضهن: أيرى محمد انه إذا (٤) طلقنا لا نجد أكفأنا من قريش يتزوجنا (٥)، فأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله أن يعتزل نساءه

-
- (١) في المصدر " أوجعل " 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 .

[٢٤٣]

تسعة وعشرين ليلة فاعتزلهن، ثم نزلت هذه الآية " يا أيها النبي قل لازواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سرحا جميلا * وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما " (١) فاخترن الله ورسوله، فلم يقع الطلاق، ولو اخترن أنفسهن لبن، إنقضت الحكاية من ابن بابويه (٢) .

ولست أدري ما السبب في انكار من أنكر المتخير للمرأة، وهل هو الا توكيل في الطلاق، فالطلاق مما يجوز الوكالة، فإن (٣) فرق بين أن يوكل غيرها في طلاقها ويجعل اليه إيقاع فرقتها، وبين أن يوكل نفسها في ذلك.

-
- (١) سورة الاحزاب: ٢٨ .
(٢) من لا يحضره الفقيه ٣ / ٣٣٤ .
(٣) ظ: فلا .

المسألة السادسة والخمسون : (عدة الحامل أقرب الاجلين)

وإن 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)

وإن وجب الرجعة لمن يطلق ثلاثا في وقت واحد، كما يجب إن طلق

[٢٤٤]

واحدة أو اثنتين، إنما قلنا بجواز الرجعة من تلفظ بالطلاق الثلاث في وقت واحد،
لأنه في حكم ما طلق الا واحدة فله الرجعة.
والحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه.

المسألة الثامنة والخمسون : (حكم المطلق ثلاثا في مجلس واحد)

إذا 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، لأنه قد تلفظ بالواحدة، وإنما زاد على ذلك بما جرى مجرى اللغو مما لا حكم له.

وكيف يجوز ألا يقع شيء من طلاقه وقد تلفظ بالطلاق الموضوع للفرقة وتكاملت الشروط المعتبرة في الطلاق؟ وكيف يخرج من أن يكون لفظه بالطلاق مؤثرا وأنه ضم إلى ذلك ما كان ينبغي ألا بصيغة من لفظه ثانية وثالثة.

المسألة التاسعة والخمسون : (أقل الحمل وأكثره)

إن أقل ما يخرج الحمل حيا مستهلا لسته أشهر، وأكثره تسعة أشهر.
وهذه المسألة مما قد استوفينا الكلام عليها في الجواب عن المسائل الأولى، فلا معنى
للاعادة.

[٢٤٥]

المسألة الستون : (أحكام العتق)

إن العتق لا يقع بشرط ولا يمين، ولا يكون إلا بقصد لوجه الله تعالى في ذلك. والحجة: إجماع الفرقة المحقة عليه، ولأن العتق إذا وقع على هذا الوجه وقعت الحرية بالاجماع من الامة. وإذا وقع العتق على خلاف الشروط التي ذكرناها فلا إجماع على حصول الحرية. ولا دليل قاطع أيضا يدل على ذلك، فوجب أن يكون الملك مستمرا.

المسألة الحادية والستون : (ما لو ابتدأ الخصمين بمحضر الحاكم)

إن الخصمين إذا ابتداء الدعوى بحضرة (١) الحاكم ولم يقع له العلم بالمبتدأ منهما، إن الواجب عليه أن يسمع قول الذي على يمين صاحبه، ويجرى الآخر مجرى الصامت والمسبوق إلى الدعوى، ثم ينظر في دعوى الآخر. والحجة في هذه المسألة: إجماع الفرقة الطائفة المحقة. ويجوز أيضا أن تكون العادة جارية في مجلس الحكم أن يكون المجلس المدعي على يمين المدعى عليه فإذا إشتبه الأمر في الدعوى والسبق اليها، جاز الرجوع إلى هذه العادة.

(١) محضر " خ ل " .

المسألة الثانية والستون : (شهادة الابن لابييه وبالعكس)

وإن شهادة الابن لابييه جائزة إذا كان عدلا، وشهادته عليه غير جائزة على جميع الاحوال.

والحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة.

وأیضا فإن الله تعالى يقول: " واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء" (١) وإذا كان الابن عدلا مرضيا دخل في عموم هذا القول.

فإن قيل: فينبغي أن يدخل في عموم هذا القول أيضا شهادته عليه.

قلنا: الظاهر يقتضي ذلك، لكن خرج بدليل قاطع فأخرجناه.

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.

المسألة الثالثة والستون : (حكم حاث النذر)

من نذر لله تعالى شيئاً من القرب، فلم يفعله مختاراً، فعليه كفارة.
فإن كان صياماً في يوم بعينه فأفطره من غير سهو ولا إضطرار، فعليه ما على مفطر
يوم من شهر رمضان وإن كان غير صيام، فعليه ما يجب في كفارة اليمين، وهذا
صحيح.

والحجة فيه: إجماع الفرقة المحقة عليه.

المسألة الرابعة والستون : (كيفية اليمين)

لا يمين الا بالله تعالى، أو يعلقها باسم من أسمائه.
والحجة على صحة هذا المذهب: إجماع الفرقة عليه.
وأیضا فإن من حلف بالله تعالى لا خلاف في إنعقاد يمينه، ومن حلف بغير الله تعالى،
فلا إجماع على إنعقاد يمينه، ولا دليل 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 الأولى، لم يكن عليه كفارة. والحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، وأيضاً فإن 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 نافلة، أو فعل مندوب في الدين اليه، فغير واجب عليه الاستمرار على هذه اليمين. وإذا لم تكن منعقدة فلا كفارة فيها، لأن الكفارة تابعة لانعقاد اليمين.

المسألة السادسة والستون : (حرمة الطحال وما ليس له فلس)

إن الطحال من الشاة وغيرها حرام.

المسألة السابعة والستون

وإن الجري والمارماهي وكل ما لا فلس له من السمك حرام.

المسألة الث

امنة والستون : (ما يحرم من الطير)

وأن ما لا قانصة له من الطير حرام.

المسألة التاسعة والستون

وأن ما كان صفيفه أكثر من دفيفه من الطير حرام.

المس

آلة السبعون : (حرمة الفقاع)

وإن الفقاع حرام كالخمر.
فإن هذه الخمس مسائل الحجة فيها إجماع الطائفة.

[٢٤٩]

فإن قيل: كيف يكون الفقاع حراما وهو غير مسكر؟ قلنا: ليس التحريم مقصورا على الاسكار، ألا ترى أن الدم ولحم الخنزير لا يسكران، وكذلك الجرعة من الخمر والتحريم مع ذلك ثابت.

المسألة الحادية والسبعون : (حد السارق)

وإن قطع السارق من أصول الأصابع الأربع، ويترك الا بهام من الراحة. والحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه، ولان هذا القدر الذي قلنا بقطعه حقيق أنه مراد بالاية(١)، وما عداه والانتهاء إلى الكسع(٢) أو المرافق مما قالته الخوارج غير متناول الاية له، ولا دليل يوجب القطع بتناوله، فوجب أن يكون فيما ذهبنا اليه.

(١) وهى قوله تعالى " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " سورة المائدة: ٣٨.
(٢) ظ: الرسغ: بضم الراء جمع أرساغ وأرسغ، وهو المفصل ما بين الساعد والكف.

المسألة الثانية والسبعون

إنه إن عاد السارق، قطع من أصل الساق، ويبقى له قدر يعتمد عليه في الصلاة.
والحجة في ذلك: إجماع الفرقة.

المسألة الثالثة والسبعون : (احكام حد الزانى)

إن البكر إذا زنا جلد، فإن عاد جلد ثلاث دفعات، فإن عاد رابعة قتل.
والحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة.

المسألة الرابعة والسبعون

وإن العبد في الزنا يحد، ثم يقتل في الثانية من فعلاته (١).
والحجة في ذلك: إجماع المتقدم.

(١) خ: قلاته، والظاهر: في الثامنة من فعلاته، قال في الانتصار(٢٥٦): والعبد يقتل في الثامنة.

المسألة الخامسة والسبعون

وإن شارب الخمر يقتل في الثالثة.
والحجة في ذلك: الاجماع.

المسألة السادسة والسبعون : (حكم من ضرب امرأة فاطرت)

إن من ضرب امرأة فألقت نطفة فعليه عشرون ديناراً، فإن ألقت علقة فعليه

[٢٥١]

أربعون ديناراً، فإن ألقت مضغة فعليه ستون مثقالاً، فإن ألقت عظماً مكتسباً لحماً فعليه ثمانون ديناراً، فإن ألقت جنيناً لم تلجه لروح فعليه مائة مثقال. فالحجة في هذا الترتيب والتفصيل: إجماع الشيعة الإمامية عليه.

المسألة السابعة والسبعون : (إفراع المجامع وعزله)

فإن من أفراع رجال فعزل عن عرسه، فعليه عشر دية الجنين.
وصورة هذه المسألة: أن يهجم رجل على غيره وهو مواقع، فيفزعه ويعجله عن إنزال
الماء في الفرج، فيعزل بحكم الضرورة، فيجب عليه ما ذكرناه.
والحجة فيه: إجماع الامامية.

المسألة الثامنة والسبعون : (احكام القصاص والديات)

وإن الاثنتين إذا قتلا واحدا أو أكثر من إثنين، أن أولياء الدم مخيرون بين ثلاث: أما أن يقتلوا القاتلين ويردوا فضل دياتهم، أو يختاروا واحدا فيقتلون بقتيلهم ويوفى من بقى من القتلة إلى أولياء المقاد منه الفاضل من الدية بحساب رؤوسهم، أو يقبل (١) الدية فتكون بينهم سهاما متساوية.

والحجة على هذا التفصيل: إجماع الفرقة المحقة عليه بهذا الشرع والبيان.

(١) ظ: أو يقبلوا.

المسألة التاسعة والسبعون: (في القتل)

وإن ثلاثة قتلوا واحداً، فتولى أحدهم القتل وأمسك الآخر وكان الآخر عيناً، فإن الحكم قتل القاتل وحبس الماسك حتى يموت وسمل عين الناظر. والحجة على هذا: حكم الفقهاء من الفرقة.

المسألة الثمانون : (من قطع رأس الميت)

من قطع رأس ميت فعليه مائة دينار يغرمه لبيت المال.

والحجة فيما ذكرناه: الاجماع المتكرر ذكره.

فإن تعجب المخالفون من إيجاب غرامة في قطع عضو ميت لا حس ولا حياة فيه.

فالجواب عن تعجبهم: إن هذا الغرامة لم تجب لما يرجع إلى الميت في نفسه من الجنابة

عليه، لأن الموت قد أزال عنه حكم الجنابات في نفسه، وإنما مثل بميت وكانت جنابة

في الدين من حيث أقدم على ما نهى الله عنه وأجزى على إباحة ما حظره.

فمن ها هنا وجبت عليه الغرامة لا لما ظنه، ويجري ذلك مجرى الكفارات التي في

حقوق الله تعالى خاصة.

المسألة الحادية والثمانون: (في القتل)

إن الرجل إذا قتل امرأة، كان أولياؤها مخيرون بين القود ورد فضل الدية على أهل القاتل، وهي (١) نصف دية الرجل، وهذا صحيح.

(١) ظ: وهو.

[٢٥٣]

والحجة فيه: الاجماع المتقدم، ولأن نفس المرأة ناقصة القيمة عن نفس الرجل.

المسألة الثانية والثمانون : (من قتل امرأه)

وإذا قتل الرجل امرأة واختار الأولياء قتله بها، فقد قتلوا نفسا تزيد قيمتها على قيمة نفس المقتولة، فلا بد من رد الفضل على أولياء المتقول، لأن ذلك هو العدل.

المسألة الثالثة والثمانون : (في القتل)

من وجد مقتولاً، فحضر رجلان فقال أحدهما: أنا قتلتَه عمداً، وقال الآخر: أنا قتلتَه خطأً.

إن أولياء المقتول مخيرون بين الأخذ للمقر بالعمد أو المقر بالخطأ، وليس لهم قتلها جميعاً، ولا الزامها الدية جميعاً.
والحجة على ذلك: ما تقدم من إجماع الفرقة المحقة.

المسألة الرابعة والثمانون: (في القتل)

من وجد مقتولاً فأعترف رجل بقتله عمداً، ثم حضر آخر فدفعه عن إقراره وأقر هو بقتله، فصدقه الاول في إقراره على نفسه ولم تقم بينة على أحدهما، أنه يدرأ عنهما القتل والدية ويؤدي المقتول من بيت المال.
والحجة على ذلك: هو ما تقدم ذكره من إجماع الفرقة.

المسألة الخامسة والثمانون : (ديات أهل الكتاب)

وإن 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 إعتبار القربى في من يرث بالنسب، ومعلوم أن الابوين أقرب إلى ولدهما من الاخوة، لان الاخوة إنما يتقربون إلى الميت بالوالد، ومعلوم أن من تقرب بنفسه أولى ممن تقرب بغيره.

فبطل قول مخالفينا في توريث الاخوة مع الام.

وأیضا فإن الله تعالى أجرى الام مجرى الاب في نص القرآن وصريحه، وجعل لهما غاية في الميراث وأهبطهما إلى غاية أخرى، ولم يفترق بينهما في الحكم فكما ليس لاحد من الاخوة والاخوات مع الوالد نصيب، وكذلك لا نصيب لهم مع الوالدة.

المسألة السابعة والثمانون

من مات وخلف والدين وبناتا، فلا بنته النصف وللابوين السدسان، وما يبقى يرد على البنت والوالدين بقدر سهامهم.

والحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه، وأيضا فإن الله تعالى لما قسم المواريث وبين مقاديرها جعلها تابعة للقربى، ففرض للاقرب أكثر ما فرضه للابعد، كفرضه للاخ من الاب والام المال كله، وللاخت الواحدة للاب وللأم النصف، وفرض للاخوة من الام الثلث، وللواحدة السدس.

فإذا بقي من الميراث بعد السهام المنصوص الام الثلث، وللواحدة السدس.

فإذا بقي من الميراث بعد السهام المنصوص عليها بشئ (١)، وجب أن يقسم على ذوي القربيات بحسب قراباتهم وبقدر سهامهم.

ويشبه ذلك من خلف مالا وورثة فأقسموا (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.

وأیضا فمن أبى الرد وأنكره وادعى أن الفاضل على السهام، يرد إلى بيت المال ويقسم بيت المال مقام العصبية، يعترف بأن الميت إذا مات وكان له عصبية أشتات، كان أحقهم بالمال أقربهم إلى 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: شئ.
(٢) ظ: فأقسموا.
(٣) ظ: للميت مال لم تقع.
(٤) ظ: الثاني.

المسألة الثامنة والثمانون : (في الميراث)

من مات وخلف بنتين وأحد أبويه وابن ابن، فان للبنتين الثلثين، وللاب أو الام السدس، وما بقي يرد على البنتين والاب والام خاصة، وليس لابن الابن شيء. والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة.

ولان 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 لان البنات أولاد كالذكور.

المسألة التاسعة والثمانون: (في الميراث)

لا يحجب الام عن الثلث إلى السدس الاخوة من الام خاصة، وانما يحجبها الاخوة من الاب والام أو من الاب. والحجة على ذلك: اجماع الفرقة. فان قالوا: فقد أطلق الله تعالى فقال " فان كان له اخوة فلامه السدس " (١) ولم يفرق بين أحوال الاخوة في كونهم من أب أو أم. قلنا: هذا عموم تخصيصه الدليل الذي ذكرناه. ولا خلاف بيننا في أن هذا العموم مخصوص، لان اطلاقه يقتضي دخول الكفار والمماليك، وأنتم لا تحتجبون الام عن الثلث إلى السدس بالاخوة الكفار أو المماليك.

(١) سورة النساء: ١١.

المسألة التسعون: (في الميراث)

وأنه لا يرث مع الولد ذكرا كان أو أنثى أحد من خلق الله تعالى الا الابوان
والزوج والزوجة.
وهذا أيضا في الاجماع الذي ذكرناه وهو الحجة فيه.
وأیضا فقد ثبت بالاجماع أنه ليس للاخوة والاخوات مع الولد الذكر نصيب، وما منع مع
وجود الذكر من نصيب له هو مانع من وجود الانثى، لانهما جميعا ولدان في الميراث
وينزلان منزلة واحدة.

المسألة الحادية والتسعون : (احكام الحبوة)

وان الولد الاكبر يفضل على من دونه من الاولاد الذكور الوارث، بالسيف والمصحف والخاتم، ان كان ذلك في التركة أو شيئاً منه، ولا يفضل بغيره ان لم يكن. وتحقيق هذه المسألة: أن أصحابنا يرون اختصاص الذكر الاكبر بما يخلف الميت من السيف والمصحف والخاتم، وقد روت بذلك أخبار معروفة ويقوى عندي أن لا تترك عموم الكتاب بأخبار الاحاد، والله تعالى يقول " يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف " (١).

(١) سورة النساء: ١١.

[٢٥٨]

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، وإذا حسب قيمة ذلك فلا تفضيل. قلنا: التفضيل ثابت على كل حال، لانه إذا 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 سفلا، ذكرا 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 إذا توفيت وخلفت زوجا، لم تخلف وارثا سواه من عصابة ولا ذي رحم، ان المال كله له نصفًا بحقه والباقي بالرد. والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة عليه. وأيضا فان الزوج عند

[٢٥٩]

عدم وارث هذه المرأة وعصبتها قد جرى مجرى العصابة لها، وسبيله سبيل ولد الملاعنة لما انتفى منه أبوه الذي هو عصبته ومن جهة عاقلته، فبقي لا عصابة له ولا عاقلة، فجعلت عصابة أمه عصابة يعقلون عنه. وكذلك هذه المرأة التي لا عصابة لها ولا ذو رحم غير زوجها وضعت موضع ولدها الذي يعصب أبوه عصبتها.

المسألة الرابعة والتسعون : (المرأة لا ترث من الرباع)

ان المرأة لا ترث من الرباع شيئاً، ولكن تعطى حقها بالقيمة من البناء والالات.
والذي أقوله في هذه المسألة ويقوى عندي أن المرأة لا تعطى من الرباع شيئاً، وان أعطيت عوضاً من قيمته من غيرها، لأنها معرضة للزواج ويسكن في رباع الميت من غيره من تسخط عشيرة زوجها، فاذا أعطيت حقها من قيمة الرباع وصلت إلى الحق، وزال ثقل اسكان الغرباء مساكن المتوفى.
وجرى ذلك مجرى ما قلناه في تفضيل الولد الأكبر بالخاتم والسيف.
وانما قلنا ذلك لان الله تعالى قد جعل لها الربع من التركة ثم الثمن، ولم يستثن شيئاً، فلا يجوز تخصيص ذلك الا بدليل قاطع.
والخبر المروي: بأنها لا تورث من الرباع(١).
يجوز أن يكون محمولاً على ما ذكرناه.

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٥١٨ ح ٢ رواه الكليني في فروع الكافي ٧ / ١٢٨ ح ٥.

المسألة الخامسة والتسعون : (ارث الاخوة والاخوات)

وأنه لا ارث للاخوة والاخوات من الاب خاصة إذا كان اخوة وأخوات لاب وأم.
وأحدهم في ذلك يجري مع أحدهم مجرى جماعتهم.
والحجة في ذلك: اجماع الفرقة المحقة عليه.
وأیضا ما منع 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. وأيضا ظاهر الكتاب، قال الله تعالى " للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا " (١) فجعل كما ترى المواريث بين الرجال والنساء، ولم يخص الرجال منها بشئ دون النساء. وقد كانت الجاهلية تورث الرجال دون النساء، فمن ذهب إلى ذلك فقد أخذ بسنة الجاهلية. وقد عول القوم على خبر ضعيف مطعون على راويه، فهو خبر واحد،

(١) سورة النساء: ٧.

[٢٦١]

وأخبار الاحاد لا توجب علما ولا عملا، لان العمل تابع للعلم على ما بيناه في صدر جواب هذه المسائل، وخص بهذا الخبر أيضا الذي لا يوجب علما ظواهر الكتاب الموجبة للعلم. على أن مخالفينا قد خالفوا هذا الحديث، وورثوا الاخت بالتعصيب وليست بذكر ولا رجل. فان أقاموا الاخت مقام الاخ فورثوها بالتعصيب، فقد خالفوا أولا ظاهر الحديث. لان الخبر اقتضى أن يكون بقية الفرائض للذكور دون الاناث. وإذا جاز لنا أن نخصه ونستعمله في بعض المواضع، كميت خلف أختين لام وابن اخ وابنة اخ لاب وأم وأخا لاب، فان للاختين من الام فريضتين وهو الثلث وما بقي فالاولى ذكر وهو الاخ من الاب دون ابن الاخت وابنة الاخ، لانه أقرب منهما ببطن. وكذلك ان خلف الميت امرأة وعمما وعمة وخالا وخالة وابن أخ وأخا، فللمرأة الربع وما بقي فالاولى 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. وأيضا فان ولد البنت ولد على الحقيقة للميت، فهي أقرب اليه من ابن العم، وقد سماها الله تعالى

[٢٦٢]

ولدا في مواضع من الكتاب في قوله تعالى " ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم من النساء " (١). وأجمعت الامة أن زوجة ابن ابنه محرم على جده، لانه بهذه الآية ابن ومحرم عليه نكاح زوجة جده، وقال الله تعالى " وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله " (٢) وابن البنت أقرب إلى جده من ابن العم.

(١) سورة النساء: ٢٢.
(٢) سورة الانفال: ٧٥.

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 إلى الميت من ابن الاخ، لأن ابن الاخ له بما ورثناه ميراث من سمى الله تعالى له سهمًا، فهو أقوى سهمًا من الجد الذي لا يرث الا بالرحم.

المسألة التاسعة والتسعون : (ارث ولد الملائنة)

وأن ابن الملائنة ترثه أمه دون أبيه، ويرثه من قرب اليه من جهتها، ولا يرث أبوه ولا قرابته من جهة أبيه.

[٢٦٣]

ولو أقر به الاب بعد انكاره وأكذب نفسه بعد الملائنة، لم يكن له أن يرثه، وكان للابن خاصة أن يرثه.
والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقه عليه.

المسألة المائة : (ارث المطلقة في مرض بعلمها)

وأن المطلقة في مرض بعلمها إذا مات فيه، ترثه ما بينه وبين سنة ما لم تتزوج أو يصح بعلمها.

وهذه المسألة قد بيناها في جواب المسائل الواردة قبل هذه، فلا طائل في اعادةها.

المسألة الواحدة والمائة : (كيفية توريث الخنثى)

ان توريث الخنثى يعتبر بالمبال، فان خرج من حيث يخرج للرجل ورث ميراث الرجال، وان جرى من الموضعين معا نظر الاغلب منهما وورث عليه، وان تساوى ما يخرج من الموضعين أعتبر بعدد الاضلاع، فان استوى عددها ورث ميراث النساء، وان اختلف ورث ميراث الرجال.
والحجة على هذا الحكم: أيضا هو اجماع الفرقة المحقة.

المسألة الثانية والمائة: (في الميراث)

وأن ما ليس له ما للرجال ولا النساء يورث بالقرعة.
والاجماع المتقدم الحجة فيه.

المسألة الثالثة والمائة : (توريث رأسين على حقو واحد)

وأن الشخصين إذا كانا على حقو واحد يعتبران بالنوم، فان نام أحدهما واستيقظ
الآخر فهما اثنان، وان ناما معا 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 والمائة

وأنه من لا يرث للمملوك من حر.
والحجة على ذلك.

ان الحر إذا مات وخلف مالا وأما مملوكة أو أبا مملوكا

[٢٦٥]

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.

المسألة السادسة والمائة: (في الميراث)

وأن المكاتب إذا مات ذو رحم له من الأحرار وترك مالا أنه يرث منه بحساب ما عتق منه.

المسألة السابعة والمائة: (في الميراث)

إذا مات المكاتب وله وارث من الأحرار، ورثا (١) منه قرابته بحساب ما عتق
وورث الباقي مكاتبه.
وهاتان المسألتان مما قد بيناهما وأوضحناه في جواب المسائل الأولى، فلا معنى
لتكراره.

(١) ط: ورث.

المسألة الثامنة والمائة : (ارث الكفار والمجوس)

الكافر إذا مات وخلف والدين وولدا كفارا وله ابن عم من المسلمين، ان تركته لقرابته من المسلمين خاصة.

[٢٦٦]

والحجة على ذلك: اجماع الفرقة المحقة، لان الكفار بكفرهم قد صاروا كالمعدومين المفقودين، فكان هذا الميت لا وارث له الا المسلم، فيختص هو بميراثه. وهذه المسألة ليست مما تفرد بها الامامية، بل أكثر الفقهاء على مذهبهم فيها.

المسألة التاسعة والمائة: (ميراث المجوس)

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 والمائة : (لا عول في الفرائض)

ان الفرائض لا تعول.

وليس هذه المسألة مما تنفرد بها الامامية، لان ابن عباس قد نفى العول، وقوله في ذلك مشهور، وهو أيضا مذهب داود الاصفهاني.

وايضاح هذه المسألة وتحقيقتها: أن تكون السهام المسماة في الفريضة يضيق عنها المال ولا يتسع لها، كامرأة خلفت ابنتين وأبوين وزوجا، فلزوج الربع وللبنتين الثلثان وللأبوين السدسان.

وهذا مما يضيق المال عنه، لان المال لا يجوز أن يكون له ثلثان وسدسان وربع، والله تعالى أعدل وأحكم من أن يفرض في مال لا يتسع له المال، لان ذلك سفه وعبث.

وعندنا في هذه المسألة أن للابوين السدسان وللزوج الربع وما بقي

[٢٦٧]

للابنتين.

ومخالفونا الذين يذهبون إلى العول يجعلون للزوج الخمس ثلاث أسهم من خمسة عشر سهما، بخلاف الاجماع، لان الزوج لا يزداد على النصف ولا ينقص.

وانما أدخلنا النقصان على البنات خاصة، لان الامة مجمعة على أن الابنتين منقوصتان في هذه المسألة عن حقهما المسمى لهما، ولا تجمع على دخول النقصان على ما عداهما في ذلك، ولا خلاف ولا دليل 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 للبنتين الثلثان وللواحدة النصف، فكيف نقصتهما من حقهما؟ قلنا: لا يمنع من تخصيص هذا الظاهر بالاجماع، وإذا أجمعت الامة على دخول النقص على البنات، كان ذلك دليلا على أنه ليس للبنتين 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.

جوابات المسائل الميفارقيات (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

نحن - أطال الله بقاء سيدنا الشريف الاجل المرتضى علم الهدى ذي المجدين، وأدام أيامه، وحرس عزه، وثبتت وطاته، وكبت أعداءه وحسدته - في ديار منأخمة لدار الكفر، وقل ما نجد من يوثق بدينه وأمانته، في أخذ أعلام ديننا منه، وبنا أمس حاجة إلى أن يفتينا - حرس الله نعمته - في مسائل قد سطرناها، أكثرها موجود في حاجة إلى أن يفتينا - حرس الله نعمته - في مسائل قد سطرناها، أكثرها موجود في كتب أصحابنا، ولكننا نؤثر أن نرى خطه الشريف، نعتمده ونعول عليه، وما نلتمس الا الفتوى بغير دليل، لا أخلنا الله منه برحمته.

مسألة أولى : (عدالة امام الجماعة)

الصلاة جماعة والفضل فيها، وهل يجوز خلف عدم الموثوق بدينه أم لا؟
الجواب: صلاة الجماعة فيها فضل كثير وثواب كبير، إذا وثقنا باعتقاد المؤتم به،

[٢٧٢]

وصحة دينه وعدالته.

لان امامة الفاسق عند أهل البيت عليهم السلام لا يجوز.

مسألة ثانية : (احكام صلاة الجمعة)

صلاة الجمعة هل يجوز أن يصلي خلف المؤلف والمخالف جميعا؟ 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 إلى أن يصليها مع من لا يجوز امامته تقية، وجب عليه أن يصلي بعد ذلك ظهرا أربعاً.

مسألة ثالثة : (احكام صلاة العيدين)

صلاة العيدين بخطبة، أو غير خطبة أربع ركعات، أو ركعتان بتسليمة واحدة أو اثنتين.

وهل يقع التكبير في الاثنتين الاولتين أوفي الاربع؟ وإذا عدم الموافق هل يجوز خلف المخالف؟ الجواب: صلاة كل من العيدين ركعتان، لابد من الخطبة في العيدين، تكبر في

[٢٧٣]

الاولى خمس تكبيرات زائدات، وتضاف اليهن تكبيرة الافتتاح، وتكبيرة الركوع سبعا.

وتكبر في الثانية ثلاثة تكبيرات زائدات، يكن مع تكبيري الافتتاح والركوع خمسا. والقراءة في الركعتين معا 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 لا يجوز ذلك الا بأذنين واقامتين؟ فان كان وقتها واحدا فما السبب الموجب لان فاتت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام العصر حتى ردت له الشمس. الجواب: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر خاصة، فإذا مضى مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات، اشترك الوقتان بين الظهر والعصر، إلى 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 مؤديا للفرضين معا 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 استحبابا، فمن أراد الفضيلة أذن وأقام

[٢٧٤]

لكل واحدة من الصلاتين.

ويجوز أن يؤذن ويقم 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 والآخره فرق غير الاربع ركعات النافلة؟ وأول صلاة المغرب لسقوط القرص أم إذا بدت ثلاثة أنجم لا ترى بالنهار؟ الجواب: إذا 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 الآخره.

فاذا بقي من انتصاف الليل مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات مضى وقت المغرب واختص ذلك الوقت للعشاء الآخره.
وإذا انتصف الليل فاتت العشاء الآخره.
والأفضل لمن يريد الفضيلة ويريد الثواب أن يصلي نوافل المغرب بين صلاة المغرب وبين فرض العشاء الآخره، لأنها من السنن المؤكدة.

مسألة سادسة : (تعين 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.

(١) وسائل الشيعة ٢ / ٦ ح ١.

مسألة سابعة : (ما يجوز عليه السجود)

على ماذا يجوز السجود عليه؟ وأي شئ يتوقى السجود عليه؟ الجواب: لا يجوز السجود الاعلى الارض بعينها إذا كانت طاهرة، أو على ما أنبتته، الا أن يكون مأكولا كالثمار، أو ملبوسا كالقطن والكتان، ولا ما اتخذ منهما.

[٢٧٦]

وللبأس 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 إلى جهة يمينه ان كان منفردا أو اماما.
وان كان مأموما 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، وإن كان في الفرض أشد استحباباً، وهو في صلاة الجهر بالقراءة أشد تأكيداً أو (١) استحباباً، ويرفع يديه للقنوت، ويكبر للقنوت تكبيراً مفرداً.

(١) ط: و.

مسألة عاشره : (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، فرضا كان أو سنة، تكبيرة واحدة، وهي التحريمه التي
يحرّم بعدها، ما لم يكن محرما من الأفعال والأقوال.

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 جميعا فعلا مطلقا، لم يشترط فيه تبرع ولا تورك، فالمصلي مخير فيها بين التربع والتورك، وأي الأمرين فعل جاز.

مسألة ثانية عشر : (كيفية غسل الوجه في الوضوء)

غسل الوجه عند الوضوء باليد اليمنى أم باليدين جميعاً؟ الجواب: المفروض
ايصال الماء إلى الوجه على سبيل الغسل، والظاهر من القرآن يدخل فيه غسل الوجه
باليد اليمنى دون اليسرى، وفعل المسنون أولى من غيره.

مسألة الثالثة عشر : (وجوب المسح ببلية اليد)

المسح على الرأس والرجلين بفاضل ماء اليد اليسرى أم بماء مجدد.
الجواب: المفروض في مسح الرأس والرجلين أن يكون ببلية اليد من غير استيناق ماء مجدد، فمن استأنف ماء جديدا لهما لم يجزه ذلك ووجب عليه الاعادة، فان لم يجد في يده بلة يمسح بها رأسه ورجليه، فقد روي أنه يأخذ من بلة شعر لحيته أو حاجبه (١).
فان لم يجد ذلك استأنف الوضوء.

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٨٧.

مسألة رابعة عشر : (السؤال عن الرجوع إلى الكتب الثلاثة)

ما يشكل علينا من الفقه نأخذه من رسالة علي بن موسى بن بابويه القمي، أو من كتاب الشلمغاني، أو من كتاب عبيد الله الحلبي؟ الجواب: الرجوع إلى كتاب ابن بابويه وإلى كتاب الحلبي أولى من الرجوع إلى 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 شئ عليه.

مسألة سادسة عشر : (بدعة " الصلاة خير من النوم " في الاذان)

من لفظ أذان المخالفين يقولون في أذان الفجر " الصلاة خير من النوم " ،

[٢٨٠]

هل يجوز لنا أن نقول ذلك أم لا؟ الجواب: من قال ذلك في أذان الفجر، فقد أبدع وخالف السنة، واجماع أهل البيت عليهم السلام على ذلك.

مسألة سابعة عشر : (الائمة عليهم السلام احياء يشاهدوننا)

مولانا أمير المؤمنين عليه السلام حي يشاهدنا ويسمع كلامنا أم ميت؟ الجواب:
الائمة الماضون عليهم السلام، والمؤمنون ينعمون ويرزقون، فاذا زيرت قبورهم،
أوصلي عليهم، أبلغهم الله ذلك، أو أعلمهم به، فكانوا بالاجماع له سامعين مشاهدين.

مسألة ثامنة عشر : (الامام علي 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.

(١) راجع بحار الانوار ٦ / ١٨٨ .

[٢٨١]

الجواب: قدروي ذلك، والمعنى فيه: ان الله يعلم المحتضر ويبشره إذا كان من أهل الايمان بما له من الحظ والنفع لموالاته وتمسكه بمحمد وعلي، فكأنه يراهما، وكأنهما حاضران عنده، لاجل هذا الاعلام. وكذلك إذا 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 ٢٥ / ٢٥٦ ح ٤ عن كمال الدين.
(٢) بحار الانوار ٢٥ / ٢٥٨ ح ٩ عن بصائر الدرجات.

مسألة عشرون : (تساوى الحسن والحسين عليهما السلام في الفضل)

هل بين السيدين الحسن والحسين فرق في الفضل أم هما سواء؟ الجواب:
الصحيح تساويهما في الفضل، ولا يفضل أحدهما على الآخر بلا دليل عليه ولا طريق،
فلا تعلق بذلك تكليف، فينصب لنا دليل عليه.

مسألة حادية وعشرون : (الائمة عليهم السلام عالمون بالغيب)

كل الائمة عليهم السلام يخبرون بالشئ قبل كونه أم لا؟ الجواب: ليس من شرط الامامة الاخبار عن الشئ قبل كونه، لان ذلك معجز. وقد يجوز اظهار المعجزات على أيدي الائمة عليهم السلام، وقد يجوز ألا يظهر على أيديهم. الا أنا قد 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، وإنما 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 شئ من أحوالنا.

مسألة الثالثة وعشرون : (المحارب لعلي 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 بغي وكفر جار مجرى قتال النبي صلى الله عليه وآله، لقوله " ص : " حربك يا علي حربي وسلمك سلمتي (١). وإنما 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 في المناقب ص ٧٦.

[٢٨٤]

من الاوقات مؤمنا وان أظهر الايمان، لان من كان مؤمنا على الحقيقة في الباطن لا يجوز أن يكون على ما كان القوم عليه، لادلة ليس هنا موضع ذكرها.

مسألة رابعة وعشرون : (تفضيل الانبياء على الملائكة)

أيا 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 محمدا وأهل بيته لم يخلق سماء ولا أرضا ولا جنة ولا نارا ولا الخلق.

الجواب: وقد وردت رواية بذلك.

والمعنى فيها: ان الله تعالى إذا علم المصلحة لسائر المكلفين في نبوة النبي صلى الله عليه وآله وابعاده لهم الشرائع، وأن أحدا لا يقوم في ذلك مقامه.

[٢٨٥]

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 والشرك 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 حقا(١).

الجواب: لا شبهة في أن من عبد الاسم دون المعنى عابد غير الله تعالى كافر، ومن عبد الاسم والمسمى كان مشركا لعبادته مع الله تعالى غيره، فوجب أن تكون العبادة لله تعالى وحده خالصة وهو المسمى.

(١) راجع بحار الانوار ٤ / ١٥٣.

مسألة سابعة وعشرون : (حقيقة التوحيد)

روي: ان الناس في التوحيد على ثلاثة أقسام: مثبت، وناق، ومشبه.
فالمشبه مشرك، والناقى مبطل، والمثبت مؤمن.
تفسير ذلك؟

[٢٨٦]

الجواب: المراد هنا بالمثبت من أثبت الشئ على ما هو عليه واعتقده على ما هو به.
والناقى مبطل، لانه بالعكس من ذلك.
فأما المشبه فهو من اعتقد أن الله تعالى شبيها، وذلك مشرك لا شبهة في شركه.

مسألة ثامنة وعشرون : (حكم ارث الاخوان)

الاخ من الاب يرث مع الاخ من الام، وكذلك مع الاخ من الاب والام.
الجواب: إذا اجتمع اخوة من أب وأم مع أخوة من الام، كان للاخوة من الام الثلث
والباقي للاخوة من الاب والام، فان كان أخا واحدا، أو اختا واحدة من أم معها أخ لاب،
أو أخت لاب، كان للاخ أو الاخت من الام السدس والباقي للاخ من الاب أو الاخت.
فإذا اجتمع اخوة لاب مع اخوة لاب وأم، كان المال كله من الاب أو الاخت.
فإذا 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 إذا أصابته الجنابة ولم يعرف المكان تجوز الصلاة فيه؟

[٢٨٧]

الجواب: إذا عرف مكان الجنابة من الثوب غسل ذلك الموضع، وإن 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 إلى ما يماسه من ثوب أو بدون ثوب، وإنما تتعدى مع الندأوة 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 ما يجب عليه وما كفارته؟
الجواب: يجب على المجامع في شهر رمضان نهارا القضاء والكفارة جميعا بلا خلاف
والكفارة عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو اطعام ستين مسكينا، لكل مسكين مد
من طعام، وهو مخير بين الثلاث أي شئ 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 وإن كان نجسا فقد أبيح لنا أن نصلي في الثوب إذا كان فيه دون قدر الدرهم من الدم، والبول قد عفي عنه فيما يرشش عند الاستتجاء كرؤوس الأبر.

والخمر ما عفي عنه في موضع من المواضع عن شئ منها.

المسألة الثالثة والثلاثون : (حكم من غاب عن أهله سنتين)

القول في رجل تزوج امرأة ودخل بها، ثم غاب عنها سنتين، ثم وضعت ولدا 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 بقول " الولد للفراش(١) " معدوم، لان الفراش عبارة من مكان الوطي،

(١) وسائل الشيعة ١٤ / ٥٦٥ ح ١.

[٢٨٩]

والوطي هاهنا متعذر فلا فراش، فالولد غير لاحق. هذا إذا كانت غيبته زائدة على الحمل.

مسألة رابعة وثلاثون : (عدم جواز الترحم للاقارب الكفار)

هل يجوز للمؤمن الاستغفار والترحم لوالديه وأقاربه إذا كانوا مخالفين؟ الجواب:
لا يجوز الاستغفار ولا الترحم الكفار وإن كانوا أقارب، لأن الله تعالى قد قطع على عقاب الكفار، وأنه لا شفاعة فيهم، ولا يجوز أن نسأل فعل ما علمنا وقطعنا على أنه لا يفعله.

مسألة خامسة وثلاثون : (عدم جواز اعطاء الفطرة والزكاة للمخالفين)

الفطرة والزكاة لضعفاء المؤمنين خاصة أم لسائر الضعفاء عامة؟. الجواب: لا يجوز اخراج فطرة ولا زكاة ولا صدقة إلى مخالف يبلغ به خلافه إلى الكفر، فمن أخرج زكاة أو فطرة إلى من هذه صفته وجب عليه الاعادة. وقد تجاوز أصحابنا ذلك، فحرموا اخراج الزكاة إلى الفاسق وإن كان مؤمناً.

مسألة سادسة وثلاثون : (عدم انعقاد اليمين على المعصية)

القول في من يحلف على معصية الله عز اسمه بالمصحف من قتل وما شاكله فأمكنه ذلك فتركه فزعا من الله تعالى، ما الذي يجب عليه لليمين؟.

الجواب: لا تتعقد اليمين على فعل معصية، ومن حلف بالله تعالى أنه يفعل شيئا من المعاصي لم تتعقد يمينه.

ولا يجب عليه الكفارة إذا لم يفعل ذلك، لان الحنث يلزم مع انعقاد اليمين، ولا يجب مع عدم انعقادها.

مسألة سابعة وثلاثون : (هل زوج علي 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 النقية 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 في المناقب ص ١٠٨، البحار ٤٢ / ٩٧.

[٢٩١]

تبيح ما لولاها لم يكن مباحا.

فأما النبي صلى الله عليه وآله فإنما زوج من أشير اليه في حال كان فيها مظهرا للايمان، وانما تجدد بعد ذلك ما تجدد.

فإن قيل: أليس عند أكثركم أن من مات على كفره فلا يجوز أن يكون قد سبق منه ايمان.

قلنا: هكذا نقول، ويجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله أنكح من وقعت الاشارة اليه قبل أن يعلمه الله تعالى بما يكون في المستقبل، فإننا غير عالمين بتاريخ هذا الاعلام وتقدمه وتأخره.

مسألة ثامنة وثلاثون : (ثواب زيارة قبور الائمة عليهم السلام)

ما روي عن الثواب في الزيارة؟.

الجواب: إن في زيارة قبور الائمة عليهم السلام فضلا كبيرا، تشهد به الروايات، وأجمعت عليه الطائفة، والروايات لا تحصى.

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 والجدى(١) وكل مسافر؟. الجواب: التقصير انما يجب على من كان سفره ليس بمعصية، سواء كان مباحا أو طاعة ومن كان سفره ليس بمعصية، سواء كان مباحا أو طاعة. ومن كان سفره أكثر من حضره فلا تقصير عليه، ولا تقصير على المتصيد.

مسألة أربعون : (استحاب التختم باليد اليمنى)

التختم في اليدين 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.

(١) كذا في النسخة.

مسألة حادية وأربعون : (المعول في معرفة أوائل الشهور)

الهلال يغم في بلادنا كثيرا أو يخفى علينا، فهل له حساب يعول عليه غير رأي العين، واليوم الذي يرى فيه هو منه، أو من الشهر المتقدم.

الجواب: المعول في معرفة أوائل الشهور وأواخرها على رؤية الهلال دون الحساب فإذا رأى الهلال ليلة ثلاثين فهو أول الشهر.

فإن غم فالشهر ثلاثون.

ولا تعويل الا على 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 ولا خلاف بين الشيعة الامامية فيه، والارنب عندهم نجس لا يستباح صوفه.

(١) راجع وسائل الشيعة: ١٦ / ٣١٦.

مسألة ثالثة وأربعون : (حرمة شرب الفقاع)

شرب الفقاع (حلال أم حرام؟).

الجواب: عند الشيعة الامامية حرام، يجري في التحريم مجرى الاشربة المحرمة وإن لم يكن في نفسه مسكرا، فليس التحريم واقعا 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 إلى وقتنا هذا، وما تغيرت اباحتها إلى حظر.
ويجب أن يتمتع بالمؤمنات دون المخالفات، وقد يجوز عند عدم المؤمنات

[٢٩٥]

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 فلا ميراث لها ان شرط في العقد ذلك، وإن لم يشترطه كان لها الميراث.

مسألة خامسة وأربعون : (حرمة اللعب بالشطرنج)

لعب الشطرنج والنرد.

الجواب: اللعب بالشطرنج والنرد محرم محذور، واللعب بالنرد أغلظ وأعظم عقابا. ولا قبحة عند الشيعة الامامية في اللعب بشئ منها على وجه ولا شيب (١).

(١) هذه العبارة كذا في النسخة، وهي مجملة.

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

[٢٩٦]

الذبح ولا بعده.

والحجة على ذلك: اجماع الشيعة الامامية خاصة عليه.

مسألة سابعة وأربعون : (لبس ما يتخذ من جلود الغنم)

ما يلبس من الفر والفراء الحمراء؟

الجواب: ما اتخذ من جلود الغنم فروا بعد الذكوة بالذبح يجوز لبسه قبل الدباغ إذا كان خاليا من نجاسة الدم وبعد الدباغ. ولا خلاف في ذلك بين المسلمين.

مسألة ثامنة وأربعون : (حكم لبس القز والخز)

لبس القز والخز.

الجواب: أما القز والابريسم محرم لبسهما على الذكور دون الاناث، إذا كان الثوب منسوجا بالقز خالصا من غير أن يخالطه شئ 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، لأن اباحة المرأة لا تكون الا في عقد المتعة.

وقد يجوز نكاح المتعة بلفظ الاباحة والتحليل، كما يجوز بلفظ الاستمتاع والنكاح.

(١) كذا في النسخة والظاهر: وهو أن يكون للرجل أو المرأة أمة فيحلها بغير مدة معلومة ويسترجعها منه.

(٢) راجع وسائل الشريعة: ١٤ / ٥٣٣.

مسألة خمسون : (توريث ام الولد)

أمهات الاولاد يقسمن في الميراث أم لا؟ الجواب: أمهات الاولاد عندنا على جملة الرق ما خرجن عنه بالولد، ويقسمن في الميراث، ويجعلن في نصيب أولادهن، فيعتقن عليهن.
ويجوز عندنا بيع أم الولد بعد موت ولدها.

مسألة ثامنة وعشرون : (حكم ارث الاخوان)

الاخ من الاب يرث مع الاخ من الام، وكذلك مع الاخ من الاب والام.
الجواب: إذا اجتمع اخوة من أب وأم مع أخوة من الام، كان للاخوة من الام الثلث
والباقي للاخوة من الاب والام، فان كان أخا واحدا، أو اختا واحدة من أم معها أخ لاب،
أو أخت لاب، كان للاخ أو الاخت من الام السدس والباقي للاخ من الاب أو الاخت.
فإذا اجتمع اخوة لاب مع اخوة لاب وأم، كان المال كله من الاب أو الاخت.
فإذا اجتمع اخوة لاب مع اخوة لاب وأم، كان المال كله للاخوة من الاب والام، ولا حظ
لولد الاب خاصة فيه.

مسألة ثامنة وعشرون : (حكم ارث الاخوان)

الاخ من الاب يرث مع الاخ من الام، وكذلك مع الاخ من الاب والام.
الجواب: إذا اجتمع اخوة من أب وأم مع أخوة من الام، كان للاخوة من الام الثلث
والباقي للاخوة من الاب والام، فان كان أخا واحدا، أو اختا واحدة من أم معها أخ لاب،
أو أخت لاب، كان للاخ أو الاخت من الام السدس والباقي للاخ من الاب أو الاخت.
فإذا اجتمع اخوة لاب مع اخوة لاب وأم، كان المال كله من الاب أو الاخت.
فإذا اجتمع اخوة لاب مع اخوة لاب وأم، كان المال كله للاخوة من الاب والام، ولا حظ
لولد الاب خاصة فيه.

مسألة الثالثة 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 مرأة 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، بلا خلاف بين الامة.

مسألة خامسة وخمسون : (حكم تزويج الهاشمية)

ما يجب على المؤمن إذا كان عربي النسب وتزوج امرأة علوية هاشمية؟
الجواب: إذا كان العربي من قبيل غير مردول من القبائل، ولا مستنقص فإن في بعض القبائل من العرب من هذه صفته، فليس بمحظور عليه نكاح الهاشميات. وإنما يكره ذلك سياسة وعادة وإن لم يكن محظورا في الدين.

مسألة سادسة وخمسون : (حلية الوطي دبرا وقبلا)

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 حرتكم

(١) لعل " من " استفهامية.

[٣٠١]

أنى شئتم " (١)، وأن الشرع يقتضي التمتع بالزوجة مطلقاً من غير استثناء
لموضع دون آخر.

(١) سورة البقرة: ٢٢٣.

مسألة سابعة وخمسون : (القرآن منزل غير مخلوق)

القرآن منزل أو مخلوق؟ الجواب: القرآن كلام الله تعالى أنزله وأحدثه تصديقا للنبي صلى الله عليه وآله، فهو مفعول.
ولا يقال: انه مخلوق.
لان هذه اللفظة إذا أطلقت على الكلام أو همت أنه مكذوب، ولهذا يقولون: هذا كلام مخلوق، فقال الله تعالى " إن هذا الا اختلاق " (٢) يريد الكذب لا محالة.

(٢) سورة ص: ٧.

مسألة الثامنة والخمسون : (أي الاعمال افضل)

أي الاعمال أفضل؟ الجواب: معنى قولنا في العمل أنه أفضل، أنه أكثر ثوابا من

غيره.

وليس يعلم

[٣٠٢]

أي الاعمال أكثر ثوابا من غيره على التحقيق، الا علام الغيوب تعالى، أو من

أطلعته 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 إلى الله تعالى، فلا صلاة له ولا خير فيما فعله. والجمع بين الاعتقاد والعمل هو النافع المقصود. وانفراد الاعتقاد عن عمل خير على كل حال وإن خلا من عمل، وليس كذلك العمل إذا 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 يحيي قوما ممن توفي قبل ظهور القائم عليه

(١) خ ل: ما هي.

[٣٠٣]

السلام من مواليه وشيعته، ليفوز بمباشرة نصرته وطاعته وقتال أعدائه، ولا يفوتهم ثواب هذه المنزلة الجليلة التي لم يدركها، حتى لا وقتال أعدائه، ولا يفوتهم ثواب هذه المنزلة الجليلة التي لم يدركها، حتى لا يستبدل عليهم بهذه المنزلة غيرهم، والله تعالى قادر على احياء الموتى، فلا معنى لتعجب المخالفين واستبعادهم.

مسألة حادية وستون : (المسلم يرث الكافر)

المسلم يرث النصراني إذا 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 وإذا ورتناهم ولم يرثونا فما توارثنا.

(١) ظ: يروونه من أن أهل الملتين لا يتوارثون.

مسألة ثانية وستون : (العمة ترث مع العم)

هل العمة ترث مع العم؟

[٣٠٤]

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 العصابة لا محصول له.

(١) ظ: نصيبه.

مسألة ثالثة وستون : (ارث الخال والخاله مع الاعمام)

الخال والخاله لهما نصيب مع الاعمام من الميراث؟ الجواب: يرث الخال والخاله مع الاعمام نصيب الام، وهو الثلث.
لان قرابتهما من جهة الام، وللخاله نصف سهم الخال.
والاعمام يرثون نصيب الام(٢)، وهو الثلث(٣)، لان قرابتهم من جهة الاب.

(٢) ط: الاب.
(٣) ط: الثلثان.

مسألة رابعة وستون : (ارث أولاد الاخت)

أولاد الاخت يرثون إذا كانوا أقرب الالهل؟

[٣٠٥]

الجواب: أولاد الاخت يرثون إذا لم يكن معهم في الميراث من هو أحق منهم
ومن هو أعلى درجة.
ويجري أولاد الاخت إذا انفردوا بالميراث مجرى أولاد الاخ إذا انفردوا به.

مسألة خامسة وستون : (جواز الوطي قبل غسل الحيض)

الحائض إذا مضت سبعة أيام وطهر الموضع من أذى هل يجوز للرجل وطئها قبل غسل رأسها وبدنها أم لا؟ الجواب: إذا انقطع دم الحائض ونقي الموضع من الصفرة والكدر، جاز لزوجها أن يطأها وإن لم تغسل.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون انقطاعه لاكثر الحيض أو لاقله، بخلاف ما يقول أبوحنيفة، لأنه يوافقنا في جواز الوطي عند انقطاع الدم وإن لم يقع الغسل، الا أنه يفرق بين انقطاعه لاكثر الحيض أو لاقله، فيجوز الوطي إذا كان الانقطاع في أكثر الحيض، ولا يجوز إذا كان لاقله.

مسألة سادسة وستون : (حكم الخمس)

الخمس مفروض لال الرسول وعليهم (١) في الغنيمة 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 أيضا واجب فيما يستفاد من المعادن والكنوز ويستخرج من البحار.
ويجب أيضا في كل ما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات عن المؤنة والكفاية من طول سنة على الاقتصاد.
وسهم الله تعالى الذي أضافه إلى نفسه، وسهم الرسول صلى الله عليه وآله وهذان السهمان بعد الرسول للامام القائم مقامه، مضافا إلى 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 عوضا عن الصدقة، فإذا منعه 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.

(٧) جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة : (علة الحاجة إلى الامام في كل زمان)

أما جواب المسألة الأولى من الأدلة التي لا يدخلها احتمال ولا مجاز، وجوب جنس الإمامة من الرئاسة في كل زمان.

فقال: الذي يدل على ذلك إنما يعلم ضرورة باختيار العادات أن الناس متى خلوا من رئيس مهذب نافذ الأمر باسط اليد يقود الجاني ويؤدب المذنب، لشاع بينهم النظام والتقاسم والافعال القبيحة.

وأنة متى دعاهم من هذه صفته كانوا إلى الارتداع والانزجار ولزوم المحجة المثلى أقرب... ومن كلفهم وأراد منهم فعل الواجب وكره فعل القبيح لابد أن يلطف بهم بما هو مقرب من مراده مبعده 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: سطوته.

[٣١٠]

تلك الحادثة حكم مع غيبته خلاف الحكم مع ظهوره، فألا أجزتم أن يتأخر الحكم فيها إلى يوم القيامة، ليتولى الله تعالى حكمها.

ونحن نعلم أن هذه الاحكام لا تتلاقى(١) ولا تحتل الانتظار، لانه يموت الظالم والمظلوم، ويبطل الحق المطلوب، وينقرض الناس ولم يزل أخلاقهم(٢) ولا انصفوا ممن ظلمهم، فقد أداكم اعتلالكم إلى ايجاب ظهوره باعزازه وانشد منه وكف أيدي الظلمة عنه، أو تجويز 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 علتنا في الحاجة اليه، وجواب اعزازه، وكف أيدي الظلمة عنه ليظهر ويقع الانتفاع به والاعزاز وكف أيدي الظلمة على ضربين: أحدهما لا ينافي التكليف ويكون التكليف معه باقيا، والضرب الاخر ينافي التكليف. وأما ما لا ينافي 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 لا مريب عليه. وأما الضرب الثاني وهو المنافي للتكليف كالقهر والقسر والاكراه والالغاء،

(١) ظ: لا تتلافى.
(٢) ظ: أخلافهم.

[٣١١]

فالثواب الذي انقرض (١) بالتكليف هو التعريض له، يسقط مع ذلك، فكيف يفعل لاجل التكليف ما يسقط الفرض به وينقصه. والذي مضى في خلال السؤال من الحكاية عنا المقبول فإن في الحوادث ما الحكم فيه عن غيبة الامام عليه السلام يخالف الحكم مع ظهوره. باطل لا نذهب اليه ولا قال منا به قائل، وحكم الله في الحوادث الشرعية مع غيبة الامام وظهوره واحد غير مختلف. فإن قيل: ألا جاز أن يكون الحق في بعض المسائل أو الحوادث عند الامام عليه السلام والناس في حال الغيبة في ذلك الامر على باطل، ولو زالت 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 لو خفي علينا وكانت معرفته عند الامام الغائب، لوجب أن يظهر ويوضح ذلك الحق، ولا تسعه التقية والحال هذه. وقلنا: إن ذلك لو لم يجب لكننا مكلفين بما لا طريق لنا إلى 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 يقوي الان في نفسي ويتضح عندي أنه غير ممتنع أن يكون عند امام الزمان - غائبا كان أو حاضرا - من الحق في بعض الاحكام الشرعية ما ليس عندنا، لاسيما مع قولنا بأنه يجوز أن يكتم الامة كلها شيئا من الدين، حتى

(١) ظ: الغرض.
(٢) في الاصل: هذه.

[٣١٢]

لا يروونه من الحجة في رواية.

ولا يكون تكليفنا بمعرفة ذلك الحق تكليفا بما لا يطاق، لانا نطبق معرفة ذلك الحق الذي استند بمعرفة الامام من حيث قدرنا إذا كان غائبا لحوقه على ازالة خوفه، فإنه كان حينئذ يظهر ويبين ذلك الحق. وإذا كنا متمكنين من ذلك فهو متمكن(١) من معرفة الحق.

ألا ترى أنا نقول: إن الله تعالى قد كلف الخلق طاعة الامام والانقياد له والانتفاع به، وذلك كله منتف في حال الغيبة، فالتكليف له مع ذلك ثابت، لان التمكن منه فينا قائم من حيث تمكننا من ازالة تقية الامام ومخافته، فأى فرقة بين الامرين.

فإن قيل: فإذا كنتم تجيزون أن يكون الحق عنده في بعض المسائل وخاف عنا، ولم توجبوا ما أوجبه أصحابكم، من أن ذلك لو جرى لوجب ظهور الامام على كل حال، ولم يبح التقية أو سقوط التكليف في ذلك الامر المعين، فما الامان لكم من أن يكون الحق في أمور كثيرة خافيا عنكم ومستندا بمعرفة الامام، ويكون التكليف علينا فيه ثابتا للمعنى الذي ذكرتموه، وهو التمكن من ازالة خوف مبین 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 وإليه طريق نقدر - ونحن على ما نحن عليه - على اصابته، ونتمكن مع غيبة الامام وظهوره من معرفته. ولولا هذا اجماع لكان ما

قلتموه مجوزاً.

وهذا الاجماع الذي أشرنا إليه لا شبهة فيه، لان أصحابنا الامامية لما منعوا من كونه حق في حادثة كلفنا معرفة حكمها خفي عنا وهو عند امام الزمان

(١) ط: تمكن.

[٣١٣]

عليه السلام.

وعللو ذلك بان هذا التقدير مزيل لتكليف العلم بحكم تلك الحادثة، قد اعترفوا بأن ذلك لم يكن، وإنما عللوه بعلّة 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 الزمانا تأخر حكم بعض الحوادث باستمرار تقيّة الامام المتولي لها إلى 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، وإذا 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 إذا قيل لهم ما تقولون في هذه الحقوق والحدود التي لا يستوفيهها الامام إذا قصر أهل الحل والعقد لامام يقوم بها، أو أقاموا اماماً ولم يمكن من التصرف وحيل بينه وبينه، أو ليس هذا يوجب عليكم فوت هذه الحقوق، وتعطل هذه الحدود إلى يوم القيامة.

فلا بد لهم من مثل جوابنا.

اعزاز (١) الامام وكف الايدي عنه، فقد قلنا فيه ما وجب بعكس هذا السؤال على المخالف، فنقول لهم: كل علة لكم في وجوب الامامة من طريق السمع، فانه لا بد منها ولا غنى عنها يوجب عليكم اعزاز الامام، حتى لا يضام ولا يمنع من التصرف والتدبير وكف الايدي الظالمة عنه، وما رأيناه تعالى

(١) ط: وأما اعزاز.

[٣١٤]

فعل ذلك عند منع الائمة من التصرف فلا بد لهم من مثلا جوابنا.

المسألة الثانية : (ما الحجة على من جهل الامام واشتبه النص عليه)

وما جوابه أيضا إن قال ناصرا لما تقدم منه في تجويز الاستغناء عن الامام، ما حجة الله تعالى على من جهل الامام واشتبه عليه موضع النص. وقال: فإن قلتم: حجة العقل والنقل ولا بد لكم من الاعتراف بذلك. قيل لكم: إن ذلك كاف بنفسه غير محتاج إلى امام عليه السلام. قال: فلا بد من نعم. فيقال لهم: فلم ما كان ذلك في كل ما له من حق كائنا ما كان؟ فإن قالوا: النقل مختلف والحجج متعارضة. قيل لهم: أنتم تعلمون أنكم تقدرون على اجابة هذا السائل المسترشد عن النص والامام، بحجة فيه لا مخالف فيها، وبنقل متفق عليه لا تنازع فيه تجاهلتم وسئلتم في ذلك فلا تجدون اليه سبيلا. وإن 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 المعترض به لم يحصل عنا علة الحاجة العقلية إلى الامام، وإنما يحوج الناس في كل زمان وعلى كل وجه إلى رئيس، ليكون لهم لطفا لهم في العدول عن القبائح العقلية والقيام بالواجبات العقلية، وأنهم مع تدبيره وتصرفه يكونون أقرب إلى ما ذكرناه، ولم يحوجهم اليه ليعلموا من

[٣١٥]

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 إلى العلم به، اما عقلي أو شرعي. وهكذا نقول في كل حق كائنا ما كان أن عليه دليلا وإليه طريقا. 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 " الشافي " في أن هذا القول لا يوجب الاستغناء عن الامام في الاحكام الشرعية المنقولة، يجوز أن يعرض ناقلوها أو أكثرهم عن نقلها، اما اعتمادا 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 إلى الاحكام الشرعية غير المعلومة)

وما جوابه إن قال ويقال لهم: ما الحكم في صاحب حق يعلم من نفسه أنه ليس ينوي للامام سوءا وأنه مطيع له متى قام وظهر وحقه مشكل، يعرفه هو ويجهله من عليه الحق، وقول الامة مختلف فيه، ومن عليه الحق أيضا حسن الرأي في الامام عازم على طاعته، وليس يصح له أن عليه حقا، ولو صح له لاداه، وهو لا يحتمل التأخير، لأن تأخير (١) بقية الغرماء يطالبونه بتوزيع ماله

(١) ظ: لان بقية.

[٣١٦]

عليهم ولا مال له غيره أصح حق هذا أم بطل؟ وقال فإن قالوا: يمكنه أن يصل إلى الامام ويسأله فيرجع إلى قوله أشيع هذا عنهم، وعلم بطلان ذلك من قولهم، يتعذر (١) قدرتهم عليه في المدة الطويلة من الزمان فضلا عن حال يضيق فيها الخناق ويلج الغرماء.

وإن قالوا: يمكنه أن يعرف الحق أله أم عليه؟ قيل لهم: إذا كان هذا ممكنا بحجة سمعية وإن اختلف فيه، فلم لا جاز مثله في سائر الشرائع؟ وإن قالوا: يتأخر حكم هذه المسألة عن دار التكليف ويلزم صاحب الحق الكف عنه، ولا شئ على من منعه، ويكون العوض على الله سبحانه.

قيل لهم: فجزوا اصل ذلك أيضا فيما أشكل أمره، ويكون كل ما لم يتضح الحجج السمعية فيه بمنزلة ما لم يرد أيضا فيما أشكل أمره، ويكون كل ما لم يتضح الحجج السمعية فيه بمنزلة ما لم يرد فيه سمع.

الجواب: جواب هذه المسألة مستفاد من جوابنا في المسألتين المتقدمتين عليها. وقد بينا أنه لا حكم لله تعالى في الحوادث الشرعية 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 إلى العلم بأن الحق عليه، وقد بينا أن الامر بخلاف ذلك.
فإن قيل لنا: هذه مكابرة، لانا نعلم أن الحوادث غير متناهية، فأحكامها إذن غير
متناهية، ونصوص القرآن محصورة متناهية، وما تروونه عن ائمتكم عليهم السلام
الغالب عليه بل اكثره وجمهوره الورود من طريق الاحاد التي

(١) ط: بتعذر.

[٣١٧]

لا يوجب علما، وعندكم خاصة أن العمل تابع للعلم دون الظن.
وفيكم من يتجاوز هذه الغاية فيقول: إن اخبار الاحاد مستحيل في العقول أن يتعبد الله
تعالى بالعمل بها.
ولو كانت أيضا هذه الاخبار أو بعضها متواترا، لكانت أيضا محصورة متناهية، فكيف
يستفاد منها العلم بأحكام الحوادث (١) لا تتناهى.
قلنا: نصوص القرآن وإن كانت متناهية، فقد تدل ما يتناهى في نفسه على حكم حوادث
لا تتناهى.
ألا ترى أن النص إذا ورد بأنه لا يرث مع الوالدين والولد 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 مستفادا 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.

[٣١٨]

العلم، وقلما يوجد ذلك في الاحكام الشرعية.
أو من اجماع الطائفة المحقة التي هي الامامية، فقد بينا في مواضع أن اجماعها حجة.
فإن فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة في كل شئ ذكرناه، كنا فيها على حكم الاصل
في العقل، وذلك حكم الله تعالى فيها إذا كانت الحال هذه.
وقد بينا في جواب مسائل الحلبيات هذا الباب، وشرحناه وأوضحناه، وانتهينا فيه إلى
أبعد غاياته، وبيننا كيف السبيل إلى 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 أيضا كثير.
وهذه الجملة التي عقدناها تنبيه على ما يحتاج إليه في هذا الباب وتزيل الشبهة
المفترضة.

المسألة الرابعة : (كيفية العمل بالاحكام المختلف فيها)

ما جوابه إن قال ويقال لهم: أنتم شيعة الامام وخواصه ولا حذر عليه منكم، فكيف تعملون الان إذا حدثت حادثة يختلف فيها الامة وأشكل الامر عليكم، اتصلون إلى الامام ويستلزمه مع تحقق معرفته وعصمته(١).

فإن قالوا: نعم كان من الحديث الاول، وعرف حال من ادعى هذا، وزال اللبس في أمره.

وإن قالوا: نعم عمل على قول من يروي لنا عن الائمة المتقدمين. قيل لكم: فإن لم تكن تلك الحادثة فيما فيه نص عنهم.

(١) لعل اسقط: وعصمته يجب.

[٣١٩]

فإن قالوا: لا يكون ذلك، لان لهم في كل حادثة نسا كان من عرق قدر فروعهم وكتب فقهم عالما ببطلان هذه الدعوى، لان كتب اصحاب أبي حنيفة معلوم حالها ورأساً(١) يحدث مسائل غير مسطورة لهم، حتى يحتاج إلى القياس على ما عرفوا. وإن قالوا: نقيس على ما روي لنا عنهم، تركوا أصلهم وقولهم في ابطال القياس. وقيل لهم: فنحن نقيس على ما روي لنا عن نبينا صلى الله عليه وآله فنستغني فإن اختلفنا(٢) عن امام.

وقيل لهم: مع ذلك ليس النقلة اليكم ليسوا معصومين، فإذا جاز أن يعملوا بخبر من ليس بمعصوم وسعوا(٣) بنقلهم، فألا جاز أن يعلم صحة ما روي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله بنقل من يثق به، فيستغني عن امام. وكذلك إن قالوا من أهل(٤) الامام بالحادثة ونستعلم ما عنده. قيل لهم: أليس انما نراسل عن من ليس بمعصوم، فإذا جاز أن تقوم الحجة لقول من ليس بمعصوم، فلم لا جاز ذلك في سائر أمر الدين ولا فصل.

الجواب: قد مضى جواب هذه المسألة مستقصى في جواب المسألة التي قبلها، وقد بينا 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.

[٣٢٠]

عليه أو اختلف، وكان عليه نص أولم يكن، فأغنى ما ذكرناه عما حكى عنا مما لا نقوله ولا نذهب اليه من استعمال القياس أو مراسلة المعصوم. وإذا كنا قد بينا كيف الطريق إلى معرفة الحق في الحوادث، فما عداه باطل لا نقوله ولا نذهب إليه.

المسألة الخامسة : (علة استتار الامام وكيفية التوصل إلى أحكامه)

وما جوابه ان قال قائل إن الله تعالى أباح كثيرا من أنبيائه عليهم السلام الاستتار من أعدائه حسب ما علمه من المصلحة في ذلك، ولم يقتض حكمته اظهارهم، إذ ذلك بالقهر والاعزاز، ولا التخلية بينهم وبين أعدائهم الضلال. فكان سبب ما فات من الانتفاع بهم من قبل الظالمين لا من قبل الله سبحانه. قيل لكم: ولا سواء غيبة من غير شريعة 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 وحسا، وغيبة بعد شريعة تقررت يجب فيها ما تقدم 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 رفعتم عذر الامام، وضيعتموه في الاستتار، لو أطبقت شيعة والنقلة عن آبائه على الضلال وأوجبتم عليه إذ ذاك الظهور ليصدق بالحق على كل حال، وذلك قولكم عند الزامكم استغناء خصومكم بالنقلة، وإن كانوا غير معصومين

[٣٢١]

كاسفناكم (١) بتغليبكم إذا كانوا كذلك.

وما ذاك الا لاختلاف الاسباب على ما بيناه.

ولو وجب ذلك لوجب مثله على الانبياء المستترين في حال استتارهم عن الانام، وقد كانوا إذ ذاك مطبقين على الضلال.

وبعد: فكيف أوجبتم ظهوره ورفعتم عذره عند ذاك على شرط التأييد له من الله تعالى، والمنع لأعدائه من الوصول، أم على وجه التخلية بينه وبينهم.

فإن كان على شرط التأييد، فكيف أوجبتم تأييده عند ذلك ولم توجبوه عند استمرار الظلم وعدم حقية الحكم، وارتفاع العلم به، والنص عليه على وجه ينقطع به العذر، ويرتفع الخلاف فيه بين الكل، وتعطيل الحدود وحدود المعضلات والمشكلات.

وإن كان على وجه التغيرير منه بنفسه، فكيف وجب تغيريره 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 إلى ما قلناه ولا جوزناه.

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.

(١) كذا في النسخة.

[٣٢٢]

وليس كذلك استتار الامام عليه السلام، لان الامر في الاحكام في حال غيبته مشكل غير متمهد ولا منقرر فغير صحيح والامر بالعكس منه. لان امام الزمان عليه السلام لم يرغب الا وشريعة الرسول عليه السلام قد أدت ومهدت وتقررت، وأدى الرسول من ذلك ما وجب عليه، وبين الائمة بعده من لدن وفاته إلى زمان الامام الغائب (على جماعتهم الصلاة والسلام) من شريعته ما وجب بيانه، وأوضحوا المشكل وكشفوا الغامض.

فاستوى الامران في جواز الغيبة مع الخوف على النص ما روى كثير من المعتزلة يذهبون إلى أن الله تعالى لو علم أن النبي عليه السلام الذي بعثه ليؤدي الشريعة ما لا يمكن علمه الا من جهة يخصصه الله على نفسه، ويقتلونه ان أدى اليهم ما حمله، وعلم أنه ليس في المعذور ما يصرفهم عن قتله من لطف وما يجري مجراه مما لا ينافي التكليف.

فإن 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 لها في الشرائع.
(و) ليس كذلك إذا 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.
فوت 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

(١) ظ: وبون.

[٣٢٣]

بينهما فقد ضل عن الصواب، وكيف يذهب عما ذكرناه ذاهب.
وقد علمنا أن النبي صلى الله عليه وآله إذا 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 ما يؤديه لطفًا 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، وإنما أتوا من قبل تقصيرهم، ولو شأوا لاصابوا 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 ويزيلوا مخافته.

ولهذا يقول أهل الحق: إن اليهود والنصارى مخاطبون بشريعتنا مأمورون بكل شئ
أمرنا به منها.

فإذا 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 الموضوع الذي اختلفنا فيه.
وعلى هذا الذي ذكرناه هاهنا يجب الاعتماد، فهو المحقق المحصل.
وما مضى في آخر المسألة من الكلام في كيفية التأييد للامام عليه السلام ومنع الاعداء
منها، وهل يجب القطع على وجوب ظهوره على كل حال؟ إذا أطبق الخلق على
ضلال، إلى آخر ما ختمت به المسألة فقد مضى بيان الحق

(١) كذا في الاصل.

[٣٢٤]

فيه في كلامنا، والفرق بين الصحيح فيه والباطل، فلا وجه لاعادته.

المسألة السادسة : (علة عصمة الامام عليه السلام)

ثم قال لازال التوفيق بأقواله وأفعاله مقرونا: 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 ما جاز على رعيته أو لا يجوز ذلك عليه.

قال: وفي الاول وجوب اثبات امام له، لان علة الحاجة اليه موجودة فيه والا كان ذلك نقصا للعلة، وهذا يؤدي إلى اثبات ما لا يتأهى من الائمة، أو الانتهاء إلى امام معصوم، وهو المطلوب.

وهذا كلام تشهد العقول الخالصة من أحكام الهوى بشرف معانيه وكثرة فائدته مع الايجاز فيه، لكن الحاجة إلى اسقاط ما يغني من الطعون غير موجودة عنها مندوحة. فما جواب من قال: قد تقدم فيما مضى من الكلام وجوه تدل على الاستغناء عن الامام، سواء كان معصوما أو غير معصوم، الا 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

[٣٢٥]

أكثر من افادته أنه مبرز في القدرة على من عجز عنه وليس يفيد ذلك حكمته لان سعة القدرة غير مؤدية إلى حكمة القادر.

وكذلك لو صدقه قولاً لم يكن تصديقه له دليلاً على صدقه، الا بعد العلم بأن صدقه حكيم لا يسفه، وعالم لا يجهل، وغني لا يحتاج، لان من يجوز ذلك عليه يجوز منه تصديق الكاذب وتكذيب الصادق، جهلاً بقبح ذلك أو حاجة إلى فعله.

فسقط أن يكون قول الرسول أو الامام عليهما السلام طريقاً إلى معرفة الله سبحانه، وبقي أن يكون مجئ الرسل بالشرائع والائمة المستخلفين بعدهم داخل (١) في باب اللطاف.

وإذا كان الامام كذلك أمر الامر باقامته (٢) من مصالح الدنيا، وأكثر ما فيه أن يكون

كـبـعـض الـالـطـاف الـشـرـعـيـة، وـما هـذه سـبـيـله لا يـؤـخـذ بـقـيـاس عـقـل، بـل هـو كـأـصـول الـصـلاة
والزكاة وغيرهما.

وإذا كانت كذلك، فـجـائـز أن يـسـتـوي عـنـد الله تـعـالـى ايجابها واسقاطها، فلا يتعبنا بها،
وأكثر ما في ارتفاعه مشقة في التكليف وتأخر بعض الحقوق، إلا أن يتولى الله تعالى
الحكم بين عباده.

وإن كان قد يمكن أن يكون بالضد من ذلك، فيكون ترك نصبه وامامته تسهيلا وتيسيرا
ونقصا من التكليف.

فقد بان وجه الاستغناء عنه في المعرفة بالله سبحانه وقعي انه انما ينقل شريعة غيره،
فلو أتى شئ (٣) من قبله لم يقبل منه، وجرى مجرى الامير والحاكم

(١) ظ: داخلا.

(٢) لعل: كان أمر امامته من.

(٣) كذا في النسخة والظاهر: وبقي أنه انما ينقل شريعة غيره فلو أتى بشئ الخ

[٣٢٦]

وغيرهما ممن يكون تابعا لما حدله.

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 معصوما.

وقال: فإن قالوا: لو لم يكن معصوما لجاز أن يبغى للدين الغوائل، ويبذر الاموال،
ويستدعي إلى الضلال.

قيل لهم: من فعل شيئا من ذلك لم يكن اماما ووجب صرفه والاستبدال به.

فإن قالوا: يمكن (١) منعه إذا امتنع وعن.

قلنا لهم: انما هو واحد الاستبدال به.

فإن قالوا: يمكن (١) منعه إذا امتنع وعن.

قلنا لهم انما هو واحد، فكيف تقاد جميع الامة.

فإن قالوا: أتمم الاله (٢) الظلمة ومعونة الفسقة.

قلنا: فعصمة الامام لم يرفع ما خضتم، وانما يجب أن يكون أهل البأس والنجدة والاموال والقوة معصومين، والا خرجوا 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 جنبا أو يحامي حسداً، أو يسرق شيئاً خفياً وغير ذلك. قيل لهم: هذا يجوز في الامير والحاكم ومعلم الصبيان والقصاب الوكيل، ومن تزوجه ومتزوج اليه، لئلا يسرق الامير بعض الفئ، والحاكم أموال الوقوف والايتام، ويضرب المعلم الصبي لان أباه أخر عنه أجره، ولئلا يذبح

-
- (١) لعل: لا يمكن.
(٢) كذا في النسخة ولعل. يساعده.
(٣) ظ: يغش المسلمين فيما لم يظهر.

[٣٢٧]

الشاة القصاب بعد حنفها، ولئلا يطأ الرجل امرأته وهي حائض، أو يستدعيها إلى بدعة، أو يواطئ الخنا واللصوص فيفتح لهم الذريب ليلا. فان قالوا: فوق أيدي هؤلاء الامام لا يد 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 إلى 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 يبسط له 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 الا من علم أنه لا يعصي، كما لا يجب ذلك في سائر التكاليف. ولولا أن قول النبي صلى الله عليه وآله حجة على غيره لم يجب ذلك فيه.

الجواب: أما دليلنا على وجوب عصمة الأئمة فقد حكى عنا في هذه المسألة على الوجه الصحيح الذي رتبناه عليه بـ " ثم " ، وعقبه بكلام ليس باعتراف عليه في نفسه، لكنه اعترض في وجوب الامامة وجهة الحاجة إلى الامام وهذا غير متعلق بدليل العصمة، لان الكلام في وجوب الامامة غير الكلام 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 إلى حصول

(١) في هامش النسخة: نسي.

[٣٢٨]

المعارف من جهته.

بل أوجبناها لما قد تقدم بيانه من تعيين الرئاسة لطفا في ارتفاع القبائح العقلية وفعل الواجبات العقلية.

ومعلوم ضرورة أن الظلم والضييم اذ هما معللان مع وجود الرئيس القوي اليد النافذ الامر، يقعان ويكثران مع فقده أو ضعف يده، وهذه اشارة إلى ما لا يمكن جرده ولا دفعه.

وقد كان ينبغي لمن أراد أن يطعن في جهة وجوب الامامة أن يتشاغل بما اعتمدنا عليه، لا بذكر المعرفة بالله تعالى وحكمته وعدله، فان ذلك مما لم نعول عليه قط في وجوب الامامة.

فاذا كنا قد بينا جهة حاجة إلى الرئاسة عقلية لازمة لكل من كلف على كل حال، فقد سقط قول من يدعي أنها يجري مجرى اللطاف الشرعية والمصالح الدنيوية. فأما ما جرى في آخر هذا الكلام من قياس الامام على الامير أو الحاكم، وانه كما لا يجب عصمتها 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 معصوما يوجب عصمته إلى امام، كما احتاج اليه من

هذه صفته، وفي علمنا بأنه لا امام له ولا يد فوق يده، دلالة على أنه معصوم و عار من الصفة المفتقرة إلى امام، وهي ارتفاع العصمة وجواز المعاصي.
ولما جاز في الامير ومن عداه أن يكون غير معصوم، كان له امام يأخذ على يده، وهو امام للكل، فبان الفرق بين الامام والامير.

(١) كذا في النسخة.

[٣٢٩]

فأما ما تلى هذا الكلام به من التفرقة بين الرسول والامام، بأن الرسول حجة فيما لم يعلم الا من جهته، فذلك 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 فرضا وتقديرا 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 ظلما، فيجب أن لا يكون الكذب قبيحا، 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 الا من جهته، إذا كتم الحق وانقطع النقل الذي هو حجة، فلم يبق الا العصمة.

فأما ما استوقف بعد هذا من أن الامام لو لم يكن معصوما لبيغي للدين أهله الغوائل، وغش في كذا، وأخطأ في كذا، مما لا نقوله ولا نعول 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: وأخطأه.

[٣٣٠]

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: لا نسلم لكم انكم (١) لا يد فوق يد الامام على الاطلاق، لان الامام إذا عصى
فللأمة أن يستبدل به.
قلنا: لا خلاف بين الأمة في أن الامام قبل أن يفعل ما يوجب فسخ امامته لا امام له ولا
طاعة عليه، فلو كان غير معصوم في هذه الحالة لا يحتاج (٢) إلى امام فيها، لان العلة
المحوجة اليه قائمة فيه في هذه الحال.
وقد علمنا أنه لا امام له في هذه الامامة (٣) ولا طاعة لاحد عليه، فيجب أن يكون
معصوماً.
ألا ترى أن رعية الامام في جميع أحوالهم يحتاجون إلى 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 الأمة 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 نقّة
عجيبة لا انفصال للمخالف عنها.

- (١) ظ: أنه.
(٢) ظ: لا احتاج.
(٣) ظ: الحالة.

المسألة السابعة : (عدم حاجة المعصوم إلى امير)

هذه المسألة متضمنة لانكار حاجة المعصوم إلى 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 استوفيناها وحققنا، ونقرب الان مثلا يزيل العجب عن هذا الموضوع.

قد علمنا ان من لا يحسن الكتابة مثلا يفتقر إلى من يعلمه اياها، فلو سألنا عن احتاج في تعلم الكتابة إلى رجل بعينه لم احتاج اليه؟ وما علة حاجته اليه (ما كان جوابه الا أن علة حاجته اليه (١) فقد علمه بالكتابة.

ثم فرضنا أن رجلا غيره حد (٢) العلم بالكتابة احتاج إلى هذا الكاتب في تعليمه أحكام الفقه التي هو يحسنها، مضافا إلى الكتابة.

وقيل لنا: علة الحاجة إلى هذا (٣) الكتابة قد ارتفعت عن فلان، فكيف احتاج مع فقد العلم اليه؟ لما كان الجواب الامثل ما أجبنا 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 محتاجا لعلة أخرى، ولا ينقص ذلك كون العلة الاولى علة.

وقد بينا أيضا أن وجود الحكم بوجود العلة وارتفاعه بارتفاعها انما يجب إذا وجب في العلة الحقيقية، دون ما هو مشبه بالعلل ومستعار له هذا الاسم، والنظر في كلامنا بحيث

أشرفنا الیه یغنی عن استیناف جواب هاهنا.

المسألة الثامنة : (علة جحد القوم النص على امير 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 الانفس 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 يمعن النظر في المراد بها ويخفى عليه الحق حتى يعتقد بالشبهة أنها لا تدل على النص ولا يستفاد منها.

(١) ظ: استبعاد.
(٢) ظ: أخبار.

[٣٣٣]

ومن دخلت عليه الشبهة فاعتقد أنه لم ينص على امام بعده، فهو لا يطيع من يدعي امامته بالنص، لانه 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، لانه انما يبذل ذلك ويتحمل المشاق فيه لما اعتقد أنه طاعة له عليه فأما إذا اعتقد أنه معصية له فهو بحكم ايجابه على نفسه طاعة الرسول يمتنع منه ولا يدخل فيه. فما جواب من قال: ان مفهوم هذا الكلام يدل على أن الجحد من هذه الفرقة التي جحدت النص لم يقع الا بالشبهة دون العناد. وهذا يدل على ان أعدارهم لم تكن انقطعت بعرفان مراد الناقص (١) وغرضه، وهذا لا

يكون الا التقصير من المخاطب لهم في افهامهم.
وإذا كنا قد استدللنا على انه عليه السلام لم يرد بخبر تبوك (٢) والغدير الا للنص ونحن
لم نخص سماعها (٣)، ولا رأينا الاشارات التي قريهما (٤) بها موضحة لمراده مولدة
لبيانه، فأحرى ألا يخفى ذلك على من سمعه وراه.
فأما النص الجلي أيضا فيبعد اخفاء مراده أيضا فيه على مستمعيه بعدا زيد على بعده
فيما تقدم ذكره.
ولئن لم يكن الامر هكذا ليكون التقصير في الافهام راجعا على النبي صلى الله عليه
 وآله، وقد نزّهه الله عن ذلك، لان ما يشتبه مراد المتكلم به فيه

(١) ظ: الناص.
(٢) وهو الخبر المتواتر بين الفريقين من قوله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: أنت مني بمنزلة
هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدي.
(٣) ظ: سماعهما.
(٤) ظ: قرنهما.

[٣٣٤]

على سامعيه اشتباه تبلغ بهم إلى 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 عاصيا للرسول صلى الله عليه وآله مع
تخصيصه بمشاهدة الاثار المؤكدة لبيانه، دون من صفته هذه، إلى أن يخرج عن حد
المكلفين، ويسقط عنه الملامة في شئ من أمور الدين أقرب، بل ذلك أولى وهو فيه
واجب، وليس القوم عندنا هكذا.
فلا يبقى الا أنهم قد فهموا ثم عصوا بعد البيان عنادا وتركوا.
هذا ما قد عرفناه من فائدة لفظ " النص " في لسان العرب، وأنه الاظهار والابانة، ولذلك
شواهد منها قولهم " قد نص قلوبهم " إذا أبانها بالسير وأبرزها من جملة الابل، ونص
فلان مذهبه: إذا أبانه وأظهره.
وقول امرئ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش *** إذا هي نصته ولا بمعطل فثبت

أنه القول المنبئ عن المقول فيه على سبيل الاظهار والابانة. وقد اشتهرت مذاهب الطائفة أن رؤساء جاحدي النص لم يزلوا منذ سمعوه جاحدين له، لانطوائهم في حياة النبي صلى الله عليه وآله على النفاق حتى أخبر الله عزوجل عنهم بأنهم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم. وأي حاجة بنا إلى التسليم للخصم أنهم أطاعوه من قبل فيما عدده من الانفاق بدنيا، 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.

[٣٣٥]

والعقول دالة على أن اتباعه في الخروج عن وطنه وأوطانهم قد يمكن أن يكون لمعنى دنيوي، وأنهم قد علموا أو رأوا 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) والحظ منه في حال السراء، ويتوصلون بذلك إلى مرادهم، مع أمنهم به عند ظهوره على أنفسهم. وهذا كله مستقر في رؤساء جاحدي النص والسابقين إلى السقيفة والمتعاقدين فيها وقبلها على ازالة الحق من أهله، ومن سواهم فيمكن أيضا أن يكونوا جحدوا النص أيضا عنادا، بل ذلك الواجب في كل صحابي سمع أو رأى، ومال بعد ذلك إلى الدنيا ولحقته حمية الجاهلية الاولى، والافعال التي عد 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 شئ منها إلى رؤساء جاحدي النص، لبراءتهم في الظاهر منها. وان كان الدليل عندنا قائما 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 أيضا 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.

[٣٣٦]

النص، ولا سمع المعارضة فيه.

ولم أر الجواب مشتملا 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 لدخول الشبهة عليهم فيه، ويرث استزادة البيان منه،
ومعرفة رأيه فيما اعتمدت عليه، وما أولاه بذلك مثابا 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، ولا أطاعه في شئ من الافعال، ولم يعرف الله تعالى ولا عرف رسوله
صلى الله عليه وآله.

وأن الذي يظهره من المعارف أو الطاعات من علمنا موته على الكفر انما هو نفاق
واظهار لما في الباطن بخلافه.

وفي أصحابنا من لا يذهب إلى الموافاة، ويجوز في المؤمن أن يكفر ويموت على كفره،
كما جاز في الكافر أن يؤمن ويموت على ايمانه.

والمذهب الصحيح هو الاول، وقد دللنا على صحته في كلامنا المفرد على الوعيد، وفي
كتاب " الذخيرة " .

وعلى هذه الجملة ما أطاع على الحقيقة من جحد النص، ومات على جحوده النبي صلى

الله عليه وآله في شئ من الاشياء، وانما كان اظهار الطاعة نفاقا.
وليس يمكن أن نقول: ان كل من عمل بخلاف النص بعد النبي صلى الله عليه

[٣٣٧]

وآله كان في أيامه عليه السلام منافقا غير عارف به، لان في من عمل بخلاف
النص من عاد إلى الحق وتاب من القول بخلاف النص.
وفيه من مات على جده، فمن مات على جوده 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 ابتداء، ثم اعتقده انتهاء 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 جوده إلى أن مات.
كان معنى قولنا أنه أطاع في قتل النفس وتحمل المشاق، أنه أظهر الطاعة كما أظهر
التصديق بالنبوة والعلم بصحتها، وإن لم يكن كذلك معتقدا 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 عائدا على النبي صلى الله عليه وآله لم
يفهمهم مراده، وتأکید ذلك بما أكد به بعد شديد من سنن الصواب، واعتراض لا
يعترض بمثله من توسط هذه الصناعة.

لان من قصر فيما نصب الله تعالى عليه من الادلة إذا نظر فيما أفضى به

(١) ط: عنا.
(٢) ط: ولم يطع.

نظره إلى العلم دخلت عليه الشبهات، حتى اعتقد الباطل وعدل عن الحق، يكون ملوما غير معذور.

وكيف لا يكون كذلك؟ وله طريق إلى العلم، عدل بتقصيره عنه فاللوم (عليه) لا على ناصب الدليل.

وهذا القول الفاسد يقتضي أن كل كافر بالله تعالى وجاهل بصفاته وعدله وحكمته، وشاك في نبوة أنبيائه وكتبه، معذور غير ملوم، ويكون اللوم عائدا على من نصب هذه الأدلة المشبهة التي يجوز أن تقع الشبهة في مدلولها.

وهذه الطريقة الفاسدة تقتضي أن تكون المعارف كلها ضرورية، والا فالشبهة متطرفة، واللوم عن ذهب عن الحق جانبا موضوعا.

وإذا نصب الله تعالى على امامة أمير المؤمنين عليه السلام من الأدلة ما يجري مجرى ما نصبه على معرفته ومعرفة صدق رسله وصحة كتبه، فقد أنصف وأحسن.

وإذا كنا لا ننسب المخالفين في المعارف كلها إلى العناد ودفع ما علموه ضرورة ونقول: إن 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 إلى معرفته أكثر مما فعله الله تعالى في طريق معرفته وعدله وحكمته وصدق رسله وسائر المعارف.

وقد كنا رتبنا في كتابنا " الشافي " وغيره ما يجب اعتماده في قسمة أحوال النص وأحوال سامعيه ومعتقد الحق أو الباطل فيه.

وقلنا: إن النص على ضربين: موسوم بالجلي، وموصوف بالخفي.

وأما الجلي: فهو الذي يستفاد من ظاهر لفظه النص بالامامة، كقوله عليه

(١) ظ: منهم.

السلام " هذا خليفتي من بعدي " (١) و " سلموا على علي عليه السلام بأمره المؤمنين " (٢).

وليس معنى الجلي أن المراد منه معلوم ضرورة، بل ما فسرناه. وهذا الذي سميناه " الجلي " يمكن دخول الشبهة في المراد منه وإن بعدت، فيعتقد معتقد أنه أراد 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 أراد خليفتي في أهلي لا في جميع أمتي. ويمكن أن يقال في خبر التسليم بامارة المؤمنين، أنه أراد حصول هذه المنزلة له بعد عثمان، كما يهينا (٣) الوصي في حال الوصية بهذه المرتبة، وإن كانت تقتضي التصرف في أحوال مستقبله، ويسمي في الحال وصيا وإن لم يكن له التصرف في هذه الحال.

وأما النص الخفي: فهو الذي ليس في صريحة لفظه النص بالامامة، وإنما 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 إلى 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) ط: يهناً.

(٤) وهو خبر المنزلة المتواتر بين الفريقين.

(٥) ط: علم.

[٣٤٠]

ثم إن هؤلاء العاملين 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.
وإنما قولنا " علم " أنه استدل أو اضطر إلى أن النبي صلى الله عليه وآله قصد بذلك القول إلى ايجاب امامته والنص عليه، وليس العلم بذلك علما بأنه امام.
ألا ترى أن كل مخالف لنا في الملة يعلم ضرورة أن النبي صلى الله عليه وآله قصد إلى ايجاب صلوات وعبادات، وليس ذلك علما منه بوجود هذه العبادات، بل بان مدعيا ادعى ايجابها.

فأما الجاهلون: فعلى قسم واحد، وهم الذين انقادوا أين (١) ما لم يكن لشبهة إلى الباطل، وعدلوا عن الحق ضلالا عن طريقه، وهم بذلك مستحقون لغاية الوزر واللوم.
ولسنا ندرى 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: اما 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.

[٣٤١]

بالشبهة في التوحيد والعدل والنبوة معذورا، لانه ما علم ما انصرف عنه (الا)

بالشبهة الداخلة عليه.

والامر الاخر أن يكونوا اعتقدوا أن جحد النص والعمل بخلافه مع العلم به أعظم وزرا وأوفر عقابا من عقاب الذي لم يعمل به لجهله ودخول الشبهة عليه.
وهذا أيضا غلط شديد، لان من عرف النص وعمل بخلافه، انما يعاقب على ذنب واحد، وهو العمل بخلاف ما وجب عليه منه، ولا يعاقب على جهله به.

ومن جهل النص ثم عمل بخلافه يعاقب على جهله به وعمله بخلافه، فعقاب المخالفين في النص إذا كانوا انما عدلوا عن العمل به بالشبهة، مع قيام الدليل وايضاح الطريق، أعظم عقابا وأوفر لوما وذنما.

وما يجري الذهاب إلى ما ذكرناه الا مجرى أبي علي الجبائي، لانه كان يذهب إلى أن الانبياء لا يجوز 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 تنزيهه (١) النبي عليه السلام عن الاقدام بالمعصية مع العلم بأنها معصية، فأضفت اليه معصيتين، وهذه معصية يتقياق (٢) إلى معصية في تناول عقاب معصيتين ودمهما 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: يتناهى.

[٣٤٢]

الاطهار، والاستدلال عليه بالبيت وغيره، وأن الاظهار للشئ ينافي دخول الشبهة. غير صحيح، لان ما أظهر بنصب دليل عليه وطريق موصل اليه، من شاء سلك ووصل إلى العلم به.

يقال: انه قد نص عليه واستظهر وأظهر وإن جاز دخول الشبهة في المقصر على (١) النظر.

ألا ترى عقابنا (٢) لقوله إن الله تعالى قد نص على أنه لا يرى بالابصار، بقوله عزوجل " لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار " (٣) ومع ذلك فقد دخلت الشبهة في هذا النص على القائلين بالرؤية.

حتى ذهب الاشعري إلى أن هذه الآية دليل على أنه تعالى يرى بالابصار، ولم تخرج

هذه الآية من أن تكون نصا، وإن اشتبه الامر فيها على من لم يمعن النظر فيها، ولا يمكن أحدا أن يقول إن تقصيرا وقع منه تعالى في الافهام. وكذلك نقول كلنا: إن 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 نصا 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، وإن ذهب المبطلون في هذه النصوص عن الحق للشبهة،

-
- (١) خ ل: عن.
(٢) ظ: حقا بنا نقوله.
(٣) سورة الانعام: ١٠٣.
(٤) بقوله تعالى " وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين " سورة المائدة: ٦.

[٣٤٣]

ولم تخرج النصوص من كونها نصوصا، ولا كان من خالف معذورا. وما مضى في المسألة من أن اظهار دافعي النص لاتباع الرسول صلى الله عليه وآله إنما كان للاغراض الدنيوية والتوصل بذلك اليها، فلا شبهة في أنه لا بد حينئذ من غرض، وإذا لم يجز أن يكون لهم غرض ديني، فليس الا غرض دنيوي. الا أنا قد بينا أن ذلك غير واجب في كل دافع للنص، بل في الداخلين الذين قبضوا على دفعه.

ولم ننكر أيضا أن يكون في الجماعة من علم مراد النبي صلى الله عليه وآله بكلامه في حال النص ضرورة، لكننا منعنا من القطع على ذلك، وأن الجماعة كلها لا بد أن تكون كذلك.

فأما طلحة والزبير فهما في دفع النص كغيرهما ممن يجوز أن يكون دفعه للشبهة، كما يجوز أن يكون دفعه مع العلم بمراد النبي صلى الله عليه وآله، والقطع على ذلك فيهما يتعذر كما يتعذر في غيرهما.

والذي يقطع على علمهما به ومكابرتهما فيه ما أنكراه من بيعته عليه السلام بالامامة،
ودعواهما أنهما كانا مكرهين وبينهما عليه في حربهما له.
وليس إذا تعذر دخول الشبهة في موضع تعذر في غيره.
وهذا كلامنا أطلناه، وبعضه كاف لما رأينا الايثار ببسطه وتحقيقه وتفصيله تاما.

المسألة التاسعة : (علة قعود علي عليه السلام عن المنازعة لامر الخلافة)

قال (حرس الله مدته) عقيب جوابه عن قول من أوجب أن يفعل أمير

[٣٤٤]

المؤمنين عليه السلام عند العدول عنه، مثل فعل هارون عليه السلام لما ضل قوم موسى عليه السلام، بعبادة العجل، إذ كان من رسول الله صلى الله عليه وآله بمنزلته من موسى عليه السلام، والانقص عن مثل ما نعلمه من الوعظ والزجر والانكار، حسب ما حكاه الله سبحانه عنه في قوله " يا قوم انما فتنتم به وإن ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمري " (١).

وأنه لو فعل ذلك لوجب على الله سبحانه أن يجعله مستفيضا متعذرا 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 لابد أن يكون خائفا من اظهار الحق والموافقة عليه، لان من صمم على مخالفة نبيه واطراح عهده لا ينجع فيه وعظ، ولا ينفع معه انكار. وانما ذلك من مكلفه ضار له غير نافع لاحد.

قال: وفي هذه كفاية، فما جواب من قال: بأي حجة فرقتم بينه وبين هارون عليه السلام في حصول الخوف له وارتقاعه عن ذلك؟ وبأي دليل نفيتم ذلك عن هارون عليه السلام؟ والله عزوجل يحكي عنه أنه قال لاختيه موسى " يا بن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني " (٢).

[٣٤٥]

وأى شاهد على خوف هارون عليه السلام أكد من هذا، ومع ذلك فلم يهمل ما تقدم ذكره لما رأى ما أنكره واعتمد الإنكار بالقول، لتعذر الإنكار عليه بالفعل. قال: ولو قال: ما قلتموه من انه عليه السلام علم أن الوعظ والزجر والإنكار لا ينجع، لما رأى من التصميم على مخالفة النبي صلى الله عليه وآله والاطراح لعهد، فكان ذلك مقبلاً لعذره في الإمساك عنه مستمراً، لوجب بمثله أن يكون هارون عليه السلام قد أمسك أيضاً، لما رأى من التصميم على المخالفة، والاطراح للعهد، والإشراك بالله سبحانه، والعبادة لمن دونه، (١) والخلاف في هذا إن لم يزد على الخلاف في جحد الناس، فما يقصر عنه بل الأولى به. والظاهر الزيادة عليه وإن كان المعنى واحداً، لأن من جحد الإمامة فقد عصى الرسول صلى الله عليه وآله وجحدته ومن أمره بالنص عليها، فينبغي أن لا يقصر الخوف منهم من خوف أمير المؤمنين عليه السلام عن هؤلاء. بل لو قال قائل: إن كشفه للامر بالقول على مقتضى قولكم إن كثيراً منهم بالشبهة كان يؤذن لائحته بالنجاح لم يبعد، لأن الشبهة إذا انكشفت (٢) عن هذه الطائفة وجب له نصرته ومعونته، كما تحملوا المشاق في حياة النبي فيما هو أعظم مشقة من ذلك. ولو معونته، كما تحملوا المشاق في حياة النبي فيما هو أعظم مشقة من ذلك. ولو قال: إن خوف أمير المؤمنين عليه السلام كان أقل من خوف هارون على مقتضى قولكم إن النبي صلى الله عليه وآله أخبره أنه لن يموت حتى يقتل الناكثين والقاسطين والمارقين لم يبعد.

فقولوا مما عندكم فيه لنعلمه إنشاء الله تعالى.

[٣٤٦]

الجواب: إعلم إنا كنا قد ذكرنا فيما سلف من كتبنا إبن المانع لامير المؤمنين عليه السلام من المنازعة في الامر لمن إستبد به عليه ووعظه له وتصريحه بالظلامة منه، يمكن أن يكون وجوها: أولهما: أن رسول الله صلى الله عليه وآله أعلمه أن الامة ستعذر 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 إدعائه في هارون عليه السلام، فلذلك تكلم وذكر ووعظ. وثانيهما: أنه عليه السلام أشفق من إرتداد القوم، وإظهار خروجهم عن الاسلام، لفرط الحمية والعصبية.

وهذا فساد ديني لا يجوز المتعرض، لما يكون سببا فيه ودائما (١) اليه. وليس ذلك في هارون عليه السلام، لانه يمكن أن يقال إنه ما علم أن في خطابه للقوم وإنكاره 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 إن كان خاف إلى هذه الحال. وما حكي في الكتاب عنه عليه السلام من قوله " إن القوم إستضعفوني وكادوا يقتلونني " (٢) لا يدل على أنه إنتهى في الخوف إلى تلك المنزلة فللخوف مراتب متفاوتة.

(١) ظ: دأبا.
(٢) سورة الاعراف: ١٥٠.

[٣٤٧]

ويجوز أن يكون هارون عليه السلام آمنه الله تعالى من القتل بالوحي، فإنه كان نبيا يوحى اليه، فأقدم على ذلك القول. وأما الجمع بين أمير المؤمنين عليه السلام وهارون في العلم بتصميم القوم على الخلاف وإطراح العهد، فكيف لم يستويا في الوعظ والزجر؟ فالجواب عنه: أنهما وإن إستويا في العلم بالتصميم، فغير ممتنع أن يكون مع أمير المؤمنين عليه السلام يأس من الرجوع

منهم إلى الحق، لم يكن مع هارون عليه السلام مثله، وخوف على نفس (١) الناكثين والقاسطين والمارقين وإن أمن من الموت له في نفسه عليه السلام، فهو غير مؤمن له من وقوع ذلك بأهله وشيعته، وغير مؤمن أيضا من الذل والاهتضام، وهما شر من القتل وأثقل على النفوس.

(١) في هامش النسخة: وخبره على قتال. ولعل الظاهر: وخوف على تنافس.

المسألة العاشرة : (سبب إختلاف 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 إختلاف دلائل الانبياء، فأخبره إن 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: إن العرب إذا تأملوا

(٢) ظ: جاء.

(٣) بحار الانوار ١١ / ٧٠ والحديث منقول هنا بالمعنى.

[٣٤٨]

فصاحة القرآن وبلاغته، ووجدوا ما يتمكنون منه في عاداتهم من الكلام الفصيح يقارب ذلك مقاربة يخرج من كونه خارقا لعاداتهم فيه، وأحسوا نفوسهم بتعذر المعارضة، مع شدة الدواعي اليها وقوة البواعث عليها، علموا أن الله تعالى خرق عاداتهم، بأن صرفهم عن المعارضة التي كانت لولا الصرف متأتية. وهذا التأويل يقتضي أن المعجزة وخرق العادة، وسياسة الحديث لا يتضمن أنهم عجزوا، لانهم صرفوا عما كان من شأنهم معارضته، بل لانه برز عليهم كتبريز النبيين المتقدمين على أمهما فيما جاء به.

الجواب: أعلم أن الذي تبرعنا بتأويل هذا الخبر عليه مستقر لا مطعن فيه، لان كل واحد من الانبياء لها اتين من أهل عصره، بأنه (١) تجانس ما تخافوا يتعاطونه اتين النبي صلى الله عليه وآله بإنزال القرآن عليه وإملائه (أن من رام عليه وإعلائه) (٢) أن من رام معارضته من العرب، نعرف عنها مجرى الامر على ذلك.

وهذه أمانة له عليه السلام منهم ويبرز عليهم، لانه 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 صرفا 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: بأية.
(٢) كذا في النسخة والظاهر زيادتها.

[٣٤٩]

عن الاتيان بمثله بمذهب الصرفة أشبه وأليق، لأن ذلك يقتضي أنه لو لم يعجزهم عن الاتيان بمثله يفعلوا.
ولو كان في نفسه معجزا ما جاز أن يقال: وأعجزهم عن معارضته.
لأن معارضته في نفسها متعذره، على أن قوله عليه السلام لا بد لكل منا من تأويله على ما يطابق مذهبه، والقول محتمل غير صريح في شئ بعينه.
فمن ذهب إلى أن للاعجاز تعلق بالفصاحة تناولها (١) على أن المراد الفصاحة دون ألفاظه ومعانيه وحروفه.
ومن ذهب إلى أن المعجز هو النظم، حمل ذلك على أن المراد به زاد نظمه عليهم.
وصاحب الصرفة يقول: إنما زاد بالصرف عن معارضته عليهم.
ويكفي أن يكون في هذا الخبر بعض الاحتمال المطابق لمذهب الصرفة.
فإذا قيل: فأى مناسبة بين الصرفة وبين ما كان يتعاطاه القوم من الفصاحة، وليس نجد على مذهبهم هاهنا مناسبة، كما وجدناها في آيتي موسى وعيسى عليهما السلام.
قلنا: وأيضا مناسبة، لأنهم لما صرفوا عن معارضة القرآن بما يضاويه في الفصاحة، صار عليه السلام كأنه زاد عليهم التي كانوا بها يدنون واليه ينسون (٢)، صار كتعذر مساواة السحرة بمعجزة موسى عليه السلام، وإن كان تعذر ذلك لأنه في نفسه غير مقدور لهم وهذا إنما تعذر للصرف عنهم حسب والتعذر مختلف والتعدد حاصل، فمن هاهنا حصلت المناسبة بين المعجزات.

(١) ظ: تعلقا بالفصاحة يتأويله.
(٢) ظ: يدينون واليهما ينسبون.

المسألة الحادية عشر : (بحث فيما ورد في المسوخ)

تأول سيدنا (أدام الله نعماءه) ما ورد في المسوخ مثل الدب والفيل والخنزير وما شاكل ذلك، على أنها كانت على خلق جميلة غيره منفور عنها، ثم جعلت هذه الصور المسيئة على سبيل التنفير عنها، والزيادة في الصد عن الانتفاع بها. وقال: لان بعض الاحياء لا يجوز أن يصير حيا آخر غير، وإذا أريد بالمسخ هذا فهو باطل، وإن أريد غيره نظرنا فيه.

فما جواب من سأل عند سماع هذا عن الاخبار الواردة عن النبي والائمة عليهم السلام بأن الله تعالى يمسح قوما من هذه الامة قبل يوم القيامة كما مسح في الامم المتقدمة. وهي كثيرة لا يمكن 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 قوما قبل يوم القيامة.

وقد روى النعماني كثيرا من ذلك، يحتمل النسخ والمسح معا، فمما رواه ما أورده في كتاب " التنسلي والتقوى " وأسنده إلى الصادق عليه السلام حديث طويل، يقول في آخره: وإذا إحتضر الكافر حضره رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام وجبرئيل وملك الموت.

فيدنو اليه علي عليه السلام، فيقول: يا رسول الله إن هذا كان يبغضنا أهل البيت فأبغضه.

[٣٥١]

في ذلك، وأستقصاء القول فيه إنشاء الله تعالى.

فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله: يا جبرئيل إن هذا كان يبغض الله ورسوله وأهل بيت رسوله فأبغضه.

فيقول جبرئيل لملك الموت: إن هذا كان يبغض الله ورسوله وأهل بيته فأبغضه وأعنف به، فيدنو منه ملك الموت.

فيقول: يا عبدالله أخذت فكاك رقبتك، أخذت أمان براءتك تمسكت بالعصمة الكبرى في دار الحياة الدنيا.

فيقول: وما هي؟ فيقول: ولاية علي بن أبي طالب.

فيقول: ما أعرفها ولا أعتقد بها.

فيقول له جبرئيل: يا 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 عنيفا، ثم يوكل بروحه مائة شيطان كلهم يبصق في وجهه ويتأذى بريحه.

فإذا وضع في قبره فتح له باب من أبواب النار، يدخل إليه من فوح ريحها ولهبها. ثم إنه يؤتى بروحه إلى جبال برهوت.

ثم إنه يصير في المركبات حتى أنه يصير في دودة، بعد أن يجري في كل مسخ مسخوط عليه، حتى يقوم قائمنا أهل البيت، فيبعثه الله ليضرب عنقه، وذلك قوله "ربنا أمتنا إثنين وأحييتنا إثنين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى 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 يمسخ عدونا مسخا ظاهرا حتى أن الرجل منهم ليمسخ في حياته قردا أو خنزيرا، ومن ورائهم عذاب غليظ ومن ورائهم جهنم وساعت مصيرا.

(١) سورة غافر: ١١.

(٢) أورد الرواية بتمامها عن الرسالة في البحار ٤٥ / ٣١٢ - ٣١٣.

[٣٥٢]

والاخبار في هذا المعنى كثيرة قد جازت عن الاحاد، فإن إستحال النسخ وعولنا

على أنه الحق بها، ودلس فيها وأضيف اليها، فماذا يحيل المسخ؟ وقد صرح به فيها وفي قوله "أنبئكم 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 إحالة التعبير عن بنية الانسانية إلى ما سواها. وفي الخبر المشهور عن حذيفة أنه كان يقول: أرأيتم لو قلت لكم أنه يكون فيكم قردة وخنزير، أكنتم مصدقي؟ فقال رجل: يكون فينا قردة وخنزير؟! قال: وما يؤمنك لا أم لك (٤).

وهذا تصريح بالمسخ.

وقد تواترت الاخبار بما يفيد أن معناه: تغيير الهيئة والصورة (٥). وفي الاحاديث: أن رجلا قال لامير المؤمنين (عليه السلام) وقد حكم عليه بحكم: والله ما حكمت بالحق.

فقال له: اخساً كلباً، وإن الاثواب تطايرت عنه وصار كلباً يمصح بذنبه (٦). وإذا جاز أن يجعل الله عزوجل 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) يمصح بذنبه: أي يحركه، كأنه يتملق بذلك.

[٣٥٣]

الجواب: أعلم إننا لم نحل المسخ، وإنما أعلنا أن يصير الحي الذي كان إنساناً نفس الحي الذي كان قرداً أو خنزيراً.

والمسخ أن يغير صورة الحي الذي كان إنساناً يصير بهيمة، لا أنه يتغير صورته إلى 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

حكمتنا بنجاستهم، وخسة منزلتهم، وإيضاح أقدارهم، لما كفروا وخالفوا، فجروا بذلك مجرى القروء التي (لها) هذه الاحكام، كما يقول أحدنا لغيره: ناظرت فلانا وأقمت عليه الحجة حتى مسخته كلبا 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 لا مانع له، وهو أشبه بالظاهر وأمر عليه.

والتأويل الاول ترك للظاهر، وإنما تترك الظواهر لضرورة وليست هاهنا.

فإن قيل: فكيف يكون ما ذكرتم عقوبة؟ قلنا: هذه الخلقة إذا ابتدأت لم تكن عقوبة، وإذا غير الحي المخلوق على الخلقة التامة الجميلة اليها. كان ذلك عقوبة. لان تغيير الحال إلى ما ذكرناه يقتضي الغم والحسرة.

فإن قيل: فيجب أن يكون مع تغيير الصورة ناسا قرده، وذلك متناف.

قلنا: متى تغيرت صورة الانسان إلى صورة القرد، لم يكن في تلك الحال إنسانا، بل كان إنسانا مع البنية الاولى، وإستحق الوصف بأنه قرد لما صار على

[٣٥٤]

صورته، وإن كان الحي واحدا في الحاليين.

ويجب فيمن مسخ قردا على سبيل العقوبة أن يذمه مع تغيير الصورة على ما كان منه من القبائح، لان تغيير الهيئة والصورة لا يوجب الخروج عن إستحقاق الذم، كما لا يخرج المهزول إذا سمن عما كان يستحقه من الذم. وكذا السمين إذا هزل.

فإن قيل: فيقولون إن هؤلاء الممسوخين تتناسلوا، وأن القردة في أزماننا هذه من نسل أولئك.

قلنا: ليس يمتنع أن يتناسلوا بعد أن مسخوا، لكن الاجماع على أنه ليس شئ من البهائم من أولاد آدم ولولا هذا الاجماع لجوزنا ما ذكرنا على هذه الجملة التي قررناها لا ينكر صحة الاخبار الواردة من طرفنا بالمسخ لانها كلها تتضمن وقوع ذلك على من يستحق العقوبة والذم من الاعداء والمخالفين.

فإن قيل: أفنجزون أن يغير الله تعالى صورة حيوان جميلة إلى صورة أخرى غير جميلة بل مشوه منفور عنها أم لا تجوزون ذلك؟ قلنا: إنما أجزنا في الاول ذلك على سبيل العقوبة لصاحب هذه الخلقة التي كانت جميلة، ثم تغيرت.

لأنه يفتنم بذلك ويتأسف، وهذا الغرض لا يتم في الحيوان الذي (١) ليس بمكلف، فتغير صور هم عبث، فإن كان في ذلك غرض يحسن لمثله جاز.

(١) في الاصل: التى.

المسألة الثانية عشر : (الكلام في كيفية إنذار النمل)

هذه المسألة تضمنت الاعتراض على تأويلنا السابق فيما حكاه تعالى عن النملة والهدهد بقوله.

أما الكلام فيما يخص الهدهد فقد إستقصيناه في جواب المسائل الواردة في عامنا هذا، وأجبنا عن كل شبهة ذكرت فيه، ولا معنى لاعادته.

فأما الاستبعاد في النملة أن تنذر باقي النمل بالانصراف عن الموضع، والتعجب من فهم النملة عن الاخرى، ومن أن يخبر عنها بما نطق القرآن به، من قوله " يا أيها النمل إدخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون "(١).

فهو في غير موضعه، لأن البهيمة قد تفهم عن الاخرى بصوت يقع منها، أو فعل كثيرا من أغراضها.

ولهذا نجد الطيور وكثيرا من البهائم يدعو الذكر منها الانثى بضرب من الصوت، يفرق بينه وبين غيره من الاصوات التي لا تقتضي الدعاء.

والامر في ضرب الحيوانات وفهم بعضها عن بعض مرادها وأغراضها بفعل يظهر أو صوت يقع، أظهر من أن يخفى، والتغابي عن ذلك مكابرة.

فما المنكر على هذا أن يفهم باقي النملة من تلك النملة التي حكى عنها ما حكى الانذار والتخويف فقد نرى مرارا نملة تستقبل أخرى وهي متوجهة إلى جهة، فإذا حاذتها وباشرتها عادت عن جهتها ورجعت معها.

(١) سورة النمل: ١٨.

[٣٥٦]

وتلك الحكاية البليغة الطويلة لا تجب أن تكون النملة قائلة لها ولا ذاهبة اليها، وأنهما لما خوفت من الضرر الذي أشرف النمل عليه، جاز أن يقول الحاكي لهذه الحال تلك الحكاية البليغة المرتبة، لأنها لو كانت قائلة ناطقة ومخوفة بلسان وبيان لما قالت الا مثل ذلك.

وقد يحكي العربي عن الفارسي كلاما مرتبا مهذبا ما نطق به الفارسي وإنما أشار إلى 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 والتفجير بهذه الالفاظ المونقة والترتيب الرائق الصادق.

وإنما 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.

جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة

[٣٥٩]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد النبي
وآله.

المسألة الاولى : (معنى توصيف الله تعالى بالادراك)

في نفي كون الله مدركا، قال الذاهبون إلى ذلك: لو كان له سبحانه مثل صفة المدرك منا لم تقتضيها (١) الا كونه تعالى حيا، 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 باستحاله عليه الادراك. والثاني يقتضي أن يصح أدراكنا المدركات من غير أن نعمل محل الحياة

(١) ظ: لم تقض.
(٢) الظاهر زيادة " من "

[٣٦٠]

لان ما اقتضى ذلك حاصل فينا، وهو كوننا أحياء، ومعنى الحي في الشاهد سواء، إذ ليس يؤثر زيادة الحياة فيما أشركنا فيه من كوننا أحياء، كما لا يؤثر زيادة العلم فيما أشركنا فيه من كوننا عالمين ولا معتبرة (١) ولا كونه عزوجل حيا 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. فإن كان المدرك يستحيل عليه الحواس، فيجب أن لا يحتاج اليها من يصح عليه الحواس، لان ما ليس بشرط لا يدخله في أن يكون شرطا صحته على الموصوف. الجواب: اعلم أن الصفة لا تجوز أن تقتضي أخرى الا بعد أن يكون الموصوف بهما واحدا، ولهذا لم يجز أن يقتضي صفة لزيد صفة لعمره من حيث لم يكن الموصوف بهما واحدا، وكون الحي منا حيا صفة يرجع إلى جملته لا إلى أجزائه. يدل على ذلك أن أجزاء الحي وإن حلتها الحياة، فليس كل جزء منها حيا من حيث كانت هذه صفة ترجع إلى الجملة.

وليس كذلك الحركة، لان كل جزء من المتحرك محله الحركة متحرك في نفسه، لرجوع

هذه الصفة إلى المحل.

وقد علمنا أن حكم المحل مع الجملة، كحكم زيد مع عمرو، في أنه لا يجوز أن يوجب ما يرجع حكمه إلى المحل حكما للجملة.
كما لا يجوز أن يوجب الصفة المختصة بزيد صفة مختصة بعمرو.

(١) كذا في النسخة.

[٣٦١]

ولما كان انتفاء الافات عن الحواس وصحتها واستقامتها حكما يرجع اليها ولا يتعداها، جرى مجرى الحركة في أن حكمها مقصور على محلها من غير تعد إلى الجملة، فلم يجز أن يكون لانتفاء الافات عن الحواس، فابر(١) من كون المدرك مدركا. ولما كان كونه حيا صفة يرجع إلى من يرجع اليه كونه مدركا، جاز أن يؤثر في كونه مدركا، لانه اذا كان لابد مؤثرة(٢) ومقتضى لكونه مدركا، ولم يجز أن يكون صفات الحاسة مقتضية لذلك، فلم يبق الا أن المتقضي هو كونه حيا، لان أحدنا يقف كونه مدركا على كونه حيا وصحة حواسه.
وإذا بطل أن يكون ما يرجع إلى الحواس مقتضيا لما ذكرنا، فليس المقتضي (الا) هو كونه حيا.

فأما كون صحة الحاسة شرطا هو فينا دونه تعالى، لاختصاص ما يقتضي كونه شرطا بنا واستحالته عليه تعالى.

وإنما قلنا أن هذا الشرط يختص بنا، فلا يتعدى اليه، لان أحدنا لو كان حيا لنفسه أو حيا بحياة معدومة، أو حيا بحياة لا يحله، لم يجب اشتراط صحة الحواس في كونه مدركا. ولما كان حيا بحياة، فصار محل الحياة آلة له في ادراك المدركات، اما بمجرد كونه محلا للحياة، أو بأن يحتاج المحل إلى صفة زائدة على كونه محلا للحياة، ككونه عينا، أو أنفا، أو أذنا.

فقد عاد الأمر إلى أن اشتراط صحة الحواس وانتفاء الافات عنها، إنما هو لأمر يرجع

إلى الحياة ومحلها، فمن كان حيا لا بحياة بل بنفسه، مستغن عن هذا الشرط، لاستحالة مقتضيه فيه.

(١) كذا في النسخة ولعل: تأثير.
(٢) ظ: من مؤثر ومقتض.

[٣٦٢]

وليس يمتنع أن يتخصص الشرط بحي دون حي، وإنما يمتنع ذلك في المقتضي، لأن المقتضي هو المؤثر في الحقيقة، والشرط ليس بمؤثر وإن كان الحكم واقفا عليه. ولهذا جاز أن يكون الشرط غريبا من الموصوف وأجنبيا منه. ولا يجوز في المقتضي أن يكون كذلك وهما هو (١) نظير لهذه المسألة ومسقط للشبهة فيها.

انا كنا نقول: إن المقتضي لصحة الفعل هو كون القادر قادرا، ونحن نعلم أن أكثر أفعالنا يقف صحتها منا على وجود آلات وجوارح، ومن (٢) لم يتكامل صفاتها لم يصح الفعل منا، وإن كان أحدنا قادرا.

ألا ترى أن البطش لا يتم منا الا بجوارح، والكتابة والنساجة لا يصحان الا بالآلات مخصوصة.

وليس يحتاج القديم تعالى في صحة الافعال منه إلى أكثر من كونه قادرا فقد خالفناه في الشرط وإن وافقناه في المقتضي، لما خالفناه في الوجه المقتضي للشرط فينا، وهو كون أحدنا قادرا بقدرة، لأن كونه قادرا على هذا الوجه هو السبب في حاجته في كثير الافعال إلى الجوارح والالات.

ولما كان القديم تعالى قادرا بنفسه لا بقدرة، استغنى عن الات والجوارح، كما استغنى في كونه مدركا 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 مدركا كما لا نقول على

الاطلاق بأن ذلك ليس بشرط.
بل نقول: انه شرط فيما كان حيا بحياة، للعلة التي ذكرناها وأوضحناها

(١) الظاهر زيادة " هما هو " ولعل المراد أن المقتضي والمقتضى متحدان وأنهما غير غريبين.
(٢) ظ: ومنى.

[٣٦٣]

وليس بشرط فيمن لم يكن بهذه الصفة، واختلاف المشروط ما بيناه جائز بحسب
الاختلاف في مقتضيها ومستدعيها، وهذا واضح.
وهذا الكلام قد استقصيناه وأشبعناه في كتابنا المعروف بـ " المختصر " والكتاب
المعروف بـ " الذخيرة " وانتهينا فيه إلى أبعد مراميه وآخر أقاصيه. وفي هذه الجملة
المذكورة هاهنا كفاية.

المسألة الثانية : (الاستدلال بالشاهد على الغائب)

في الاستدلال بالشاهد على الغائب قالوا ما تريدون بقولكم إن الحي الذي لا آفة به، أو يستحيل عليه الافات، يجب أن يدرك المدرك إذا حضره؟ فإن قلتم: نريد بذكر الافة فساد الالات والحواس.

قيل لكم: أفتعدون فقد الحواس من الافات أم لا؟ فإن قلتم: لا.

قيل لكم: كيف يكون فسادها آفة مانعة من الرؤية، ولا يكون عدمها مانعا من ذلك، إن جاز ذلك فجوزوا أن يدرك الواحد منا مع فقد الحاسة.

وهذا يكشف عن فساد هذا الترتيب، إذ يشترطون في المشاهد شيئا ليس هو في الغائب وكان يجب لانتفاء هذا (في) الغائب، الا تتوصلوا إلى اثبات هذه الصفة فيه بشرط ليس فيه، بل في الشاهد دونه تعالى.

(١) الصحيح: الملخص

[٣٦٤]

الجواب: نفرض السؤال انا إذا قررنا بأن عدم الحاسة أكد من فسادها في انتفاء الادراك وارتفاعه.

قيل لنا: فيجب أن يكون القديم تعالى غير مدرك، لانه لا حاسة له.

والجواب عن هذا: إن فقد الحاسة انما كان مخلا بالادراك فيمن كان يحتاج إلى الحواس في الادراك كالواحد منا.

وأما من لا يحتاج إلى الحواس في الادراك كالقديم تعالى، فلا يجب أن يكون فقد الحواس فيه مخلا بكونه مدركا.

ألا ترى أن فساد الجوارح والالات في الواحد منا يخل بكثير من أفعاله التي نحتاج فيها إلى تلك الجوارح والالات، ولما كان فساد الآلة أو الجارحة في أحدنا مخلا بفعله، كان فقد الجارحة أو الحاسة أكد 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 شرطا في القادر بقدره دون القادر
لنفسه، وهذا مما تقدم بيانه في المسألة الاولى.
فأما ذكر الشاهد والغائب فهو في غير موضعه، لانا لا نوجب في الغائب كل ما نوجبه
في الشاهد، الا إذا اشتركا في العلة والموجب أو المقتضي.
فأما على غير ذلك، فلا نلحق الغائب بالشاهد.
ألا ترى أن أحدنا لا يكون فاعلا الا بعد أن يكون جسما مؤلفا من جواهر مركبا وبعد
أن يكون له رأس.
وكلنا نثبت أن القديم تعالى يكون فاعلا وان لم يكن بهذه الصفات، فقد خالفنا بين الشاهد
والغائب، لما اختلف الاسباب والعلل. ولما لم يكن

[٣٦٥]

أحدنا مفتقرا في كونه فاعلا الا إلى كونه جسما مؤلفا، لم يجب أن نثبت كل فاعل
بهذه الصفة.
ولما كان أحدنا مفتقرا في كونه فاعلا إلى كونه قادرا، أثبتنا (أن يكون) كل فاعل في
غائب وشاهد قادرا.
وهذا أيضا مما بيناه وشرحناه في الكتابين المتقدم ذكرهما.

المسألة الثالثة : (كونه تعالى مریدا)

في نفي كونه تعالى مریدا، قالوا: ليس يمتنع أن يكون الشرط في اقتضاء صفة الحي منا كونه مریدا هو كونه جسما يصح عليه المسرة، لان في ارادة ما يدعو اليه الداعي ما يقتضي المسرة.

ولذلك قلتم: إن تقديم الارادة يقتضي تعجيل المسرة، فلا يمتنع أن تكون الارادة المقارنة للفعل إن صح أنها تقارن أن تقتضي زيادة المسرة، لان الشئ لا يجوز أن يكون في تعجيله تعجيل المسرة، وليس فيه نفسه مسرة، ولان ما لا مسرة فيه لا بتعجيل (١) المسرة بتعجيله.

وإذا لم يؤمن ذلك لم يكن لكم طريق يقطع به على اثبات صفة المرید وليس يجب أن يعرف العلة التي بها وقعت صحة الارادة على كون المرید جسما كما لا يجب أن يعلم ما لاجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضي كونه عالما.

الجواب: أول ما نقوله في هذه المسألة: انا لا نطلق القول بأن كون الحي منا حيا

(١) ظ: لا تتعجل.

[٣٦٦]

مقتض لكونه مدركا ومریدا، لان ذلك يقتضي لكونه مؤثرا فيه، كما نقوله في اقتضاء كونه حيا لكونه مدركا.

وإنما الصحيح أن نقول: كون الحي منا حيا يصح كونه مریدا وكارها، والصحيح غير الاقتضاء.

فإن قيل: فما المقتضي لكونه مریدا.

قلنا: ورود الارادة بحيث يختص به غاية الاختصاص، اما أن يكون في قلبه كالواحد منا أو لا في محل، كالقديم تعالى.

الا أن للسائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الشرط في الصحيح الذي ذكرتموه كونه جسما يصح عليه المسرة؟ والجواب: أنه لا نسبة بين كون الحي مریدا وبين كونه جسما

يصح عليه المسرة، ولا تعلق لذلك بعضه ببعض، فكيف شرط في الصفة بما لا وجه لاشتراطه ولا جهة معقولة لتعلق تلك الصفة به؟ ولما اشترطنا في كون أحدنا مدركا صحة حواسه، ولم نشترط في كل مدرك، أحلنا على وجه معقول يختص بنا قد تقدم بيانه.

فأما المسرة وهي السرور، والسرور هو اعتقاد منفعة تصل إلى السرور، أو اندفاع ضرر عنه.

ولهذا أحلنا أن يكون تعالى مسرورا من حيث لا يجوز عليه المنافع ولا المضار، وليس في ارادة ما يدعو اليه الداعي نفسها منفعة.

وهذا غلط، لان المنفعة لا تكون الا مدركة، وما لا يدرك لا يصح أن يكون نفعاً، والارادة غير مدركة.

أو نقول: إن الارادة لا تتعلق الا بما فيه نفع للمريد.

وهذا باطل، لان المرید قد يريد ما يضره وما ينفعه وما ليس بضرر ولا نفع.

ألا ترى أنه قد يريد ما يعتقد أنه ينفعه، وهو على الحقيقة ضار له، وقد يلجأ إلى فعل ما عليه فيه مضرة فيريده، لان الملجئ إلى الفعل يلجئ إلى

[٣٦٧]

ارادته، والملجئ مريد لما يفعله.

ألا ترى أحدنا إذا الجئ هرباً من السبع إلى العدو على الشوك والخسك فهو مريد لذلك العدو وإن كان مضراً به.

ومن قال: إن كون الحي منا مريداً مشروط بكونه جسماً، ومنع من كونه تعالى قادر من حيث لم يكن جسماً، فإذا وقعت المحاسبة على أنه لا تعلق لكونه قادراً بكونه جسماً، ولا مناسبة، نقل ذلك إلى كونه مريداً.

والذي يوضح ما ذكرنا أن كون أحدنا مشتتياً لما كان لا يصح إلا على من يجوز عليه الانتفاع، لان الشهوة لا تتعلق 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 غريبا(١) تضمنه السؤال من تعجيل المسرة، بل قالوا: ان تقدم الارادة فينا يقتضي توطين 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 المرید جسما، كما لا يجب أن يعلم ما لاجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضي كونه عالما.

فغير صحيح، لان كون الحي منا حيا إذا كان مصححا لصفات كثيرة، منها

(١) ظ: غير ما تضمنه.

[٣٦٨]

كونه قادرا وعالما ومريدا وناظرا ومشتهيا ومنتفعا ومستضرا، أو وجدنا(١) بعض هذه الصفات يصححها كونه حيا بغير شرط وبقرار(٢) ومنتفعا ومستضرا، لان الشرط في ذلك يرجع إلى ما يقتضي كونه جسما.

فأما كونه ناظرا، فالشرط في تصحيحها(٣) لا يكون عالما بالمنظور فيه. ولهذا استحال أن يكون القديم تعالى ناظرا لوجوب (كونه) عالما لنفسه بكل المعلومات. وألحقنا صحة كونه مريدا بكونه قادر وعالما، وأن المصحح لهذه الصفة كونه حيا بالاطلاق.

فإن ادعى مدع أن الشرط فيه كونه جسما، كما قلنا في الشهوة والمنفعة لم يكن لنا بد من أن نقول لهذا المدعي من عود هذه الصفة إلى الجسمية، واقتضاء صفته تعالى الذاتية لكونه عالما لا يشبه ما نحن فيه، لانا ما عللنا اقتضاء 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.

-
- (١) ظ: ووجدنا.
(٢) ظ: وبعضها كونه حيا بشرط ككونه قادرا ومنتفعا الخ.
(٣) ظ: تصحيحه أن يكون عالما.

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 ولا أعياه من أن يكون تعالى فعل ذلك لغرض (أو لغيره) والثاني عبث، فيجب الاول، ولا غرض

[٣٦٩]

في ذلك الا أنه سبحانه أراد بذلك أن يطيع فيستحق الثواب. فإن (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: فإن 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: إن الله تعالى خلق المنافع في الدنيا لينتفع بها الحيوان، ولم يرد انتفاعهم إذ هو مباح، والله تعالى لا يريد المباح في دار التكليف. وقالوا: فإن 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 لا محالة.

وقد بان ذلك في قولكم أراد خلق المنافع لينتفع بها. قالوا أيضا: إن الله عزوجل انما يؤلم الاطفال للمصلحة وللغرض، لانه لو أولمهم للمصلحة فقط كان فبيحا، 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 لا تفيد ارادة ما دخلت عليه لا محالة. قالوا: ثم يقال لكم: ما تريدون بقولكم خلقنا والشهوات فينا لغرض. فإن قلتم: نريد أنه أراد بذلك فعل الثواب. قيل: ليس من قولكم، لان الارادة عندكم غير متقدمة للمراد.

(١) ظ: بأن.

[٣٧٠]

وإن قلتم: نريد بذلك أنه تعالى خلقنا لنستحق الثواب.
قيل: أفليس قد دخلت لفظة اللام ما ليس بمراد، لأن الاستحقاق ليس بفعل فيراد.
قالوا: وإن قلتم: خلقنا وأراد بخلقنا فعل الإرادة.
قيل(١): الإرادة للطاعة متقدمة على هذا الوقت، لأنه إنما أراد منا الطاعة حين أمرنا،
ولو كان عزوجل قد أراد منا الآن الطاعة، لكان قد أراد الطاعة لنستحق للثواب، ولأن
ارادته حسنة، والا لم يحسن الإرادة للطاعة، وفي ذلك دخول لفظة اللام على ما لم يرد.
وقالوا: فإن قلتم لنا: ما تريدون أنتم بقولكم إن الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين
لنستحق الثواب أو لنفعل الطاعة.

قلنا: نريد بذلك الداعي، لأن قول القائل: دخلت الدار لاسلم على زيد.
هو الذي دعاني إلى ذلك، أما بأن اعتقد حسنه، أو أن فيه منفعة، أو دفع مضرة يبين
ذلك.

أما لو تصورنا أن لنا في السلام على زيد فائدة ودعانا ذلك إلى دخول الدار والى السلام
عليه، فدخلنا وسلمنا ونحن ممنوعون من الإرادة، لكننا قد دخلنا الدار للسلام على زيد.
وقالوا: فإن قلتم: كيف يكون استحقاقنا للثواب داعيا إلى خلقنا على معنى أن العلم به
وتحسين لتأنينا على الطاعة وعظيم المنفعة فيه ينهو إلى خلقنا وخلق ما لا يتم الطاعة
إلى يوم الاستحقاق عليها الا معه، فيكون خالقا لنا لذلك، كما تقولون أنه يكون خالقا لنا
ومريدا لخلقنا لذلك.

ولو أنا فرضنا أن الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين، وكان الداعي إلى ذلك ما ذكرناه
من غير ارادة لما كان خلقه ايانا عبثا لا لغرض، فكيف يكون ذلك عبثا ولداعي الحسن
فعله.

[٣٧١]

الجواب: اعلم أنني لما تصفحت هذه المسائل المتوالية المتعلقة بالارادة المبنية على نفي كونه تعالى مريدا، 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 واثباتها. وقد كان يجب فيمن كان مشغوبا بشئ أن يعرف ما قد قيل فيه من الحجج والطرق، ويفهم الاغراض فيها، ولا يذهب عنها جانبا، وإن كانت له شبهة في الحق كانت قوية، ولم أجود هذه المسائل المتعلقة بالارادة.

الا أنني قد أجبت في الكتب عنه، وزاده أصحابنا على نفوسهم (١) عند الكلام في الارادة، أو ما هو مبني على ما لا نذهب اليه ولا نقول به ولا يقتضيه أصولنا، فكأن المتعرض ظن من مذهبنا غير صحيح، فاعترض عليه ما ليس بصحيح.

وقد بينا في الكتاب " المخلص " (٢) خاصة الكلام في أنه تعالى مريد مشروحا مستقصى، وزدنا على أنفسنا من الزيادات ما لا يهتدي اليه المخالفون، وأجبنا عنه باليمن (٣) الواضح.

وذكرنا أيضا في الكتاب المعروف بـ " الذخيرة " طرفا من ذلك قويا.

وإذا كان الغرض في هذه نفي كونه تعالى مريدا، فيجب أن يقدم الادلة على ذلك ويوضحها وشيوخها ذي (٤) الاصل الذي عليه المعمول، ومع تمهده

(١) في الهامش: تقويتهم.
(٢) الصحيح: الملخص.
(٣) ظ: بالبيان.
(٤) كذا في الاصل.

[٣٧٢]

يسهل حل كل شبهة ودفع كل اعتراض.

واعلم أن من خالفنا في كونه تعالى مريدا على ضربين، فمنهم من ينفي حال المرید عنه (أو عنه) (١) تعالى، ويدعي أن الحال التي يشير إليها يكون المرید مريدا لبیت (٢) حالا زائدة على الاحوال المعقولة لنا، من كوننا عالمين أو ظانين أو معتقدين. ومنهم من يثبت هذه الحال زائدة على أحوالنا المعقولة، ويبقى كونه تعالى مريدا لشيء محضة، ويدعي استحالته فيه تعالى دوننا. وهو أبو القاسم البلخي ومن وافقه. والذي يدل على أن حال المرید متميزة من أحوال الحي أن أحدنا يجد نفسه عند قصده إلى الأمر وعزمه عليه على صفة متجددة لم يكن من قبل عليها ويعلم ذلك من نفسه ضرورة.

ولهذا قلنا في الكتب: إن حال المرید معلومة ضرورة، وانما الشك واقع في تمييزها من باقي أحوال الحي.

وما العلم بكونه مريدا في التجلي والوضوح الا كالعلم بأنه مدرك ومعتقد، فلا سبيل إلى 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 حيا وقادرا ومدركا، 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 عالما بحسن الفعل

وكونه احسانا وانعاما، ومع ذلك فلا يجد نفسه على هذه (الحال)

(١) كذا في النسخة والظاهر زيادتها.
(٢) ظ: لست.

التي أشرنا إليها، وقد يتجدد كونه على الحال التي سمينا من كان عليها بأنه مرید وإن كان علمه بكون الفعل احسانا (١) ومتقدما غير متجدد، وذلك القول في قضاء الدين

داع إلى فعله.

وقد يتقدم كونه عالما بهذه الصفة الداعية إلى الفعل وإن لم يكن مريداً، بل ربما كان كارهاً.

ومما تبين انفصال هذه الصفة من الداعي متقدم (٢) لهذه الصفة.

ألا ترى أن علم أحدنا بأن الطعام يشبعه وهو جائع داع له إلى الأكل، فإذا علم ذلك أراد الأكل ثم فعله، فالداعي متقدم للارادة، وهي تالية له ومطابقة كما أن الفعل تال للارادة. وأجود ما قيل في هذا الموضوع مما لم يخطر ببال المخالفين لنا في هذه المسألة، وإنما هو شئ زدها على نفوسنا وأجبنا عنه، أن يقال: ما أنكرتم أن يكون الحال التي أشرتتم إليها وسميتموها بأنها حال المرید هي راجعة إلى الدواعي، إلى (٣) أنه ليس كل داع يؤثرها (٤) ويحصل معه، بل يجعل هذه الحال هي الصالحة عند قوة الدواعي وبلوغها إلى الحد الذي لا بد معه من وقوع الفعل عقبيها، فلا يمكنكم أن تقولن: انه قد يكون كذلك ولا يفعل الفعل، لانكم تذهبون إلى أن الفعل يجب عند هذه الحال. والذي يحل هذه الشبهة: انا قد علمنا إن أموراً متغايرة قد تتساوى في

(١) لعل الواو زائدة.

(٢) ظ: المتقدم.

(٣) ظ: الا.

(٤) ظ: يؤثر في الفعل.

(٥) ظ: تقولوا (*)

[٣٧٤]

بلوغ الغرض الذي قد انتهت الدواعي اليه في القوة إلى الحد الذي لا بد من الفعل معه، ومع هذه الحال فإنه 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 اختصت هذه الحال مع عموم متعلق الدواعي، علمنا أنها متميزة من أحوال الدواعي.

ألا ترى أن أحداً إذا دعاه الجوع الشديد إلى الأكل ومن (٢) قويت دواعيه اليه على وجه لا بد معه من وقوع الأكل معه، قد يكون بين يديه رغفان كثيرة قربها من يده قرب واحد

وصفاتها في أنفسها واحدة، فقصد إلى أحد دون باقيها، ويجد نفسه على كل حال مريدا مع بعضها دون سائرهما، وإن كانت الدواعي القوية فتتعلق بالجميع تعلقا واحدا. فلو رجعت حال الإرادة إلى حال الدواعي، لكان يجد نفسه قاصدا إلى الجميع ومريدا لاكل (الجميع)، كما انه يجد نفسه عالما بأن كل رغيغ يسد جوعته ويزول مضرته وهذا واضح.

على أن قوة الدواعي انما هي كيفية الحال التي يجب عنها، والكيفية وإن اختلفت فغير مقتضية لاختلاف الجنس والنوع.

وأحدنا إذا تجدد كونه قاصدا إلى الشئ ومريدا له بعد تقدم دواعيه اليه، يجد نفسه على جنس لم يكن عليه من قبل.

ويفرق بين ما يجد نفسه عليه إذا قويت دواعيه بعد ضعف وزادت بعد تقدم بقضائها(٣)، والواحد منا يجد نفسه إذا أدرك بعد أن لم يكن مدركا أنه على جنس صفة لم يكن له من قبل.

-
- (١) خ ل: يوجب.
(٢) الظاهر زيادة " من ".
(٣) ظ: نقصانها.
(*)

[٣٧٥]

فلو جاز أن يجعل هذه الصفة كيفية للآخرى، جاز ذلك في الادراك وفي سائر الصفات، وإن يؤد ما يجده إلى الكيفيات دون جنس الصفات، وهذا يفضي إلى الجهل، وإذا صح أن حال المرید 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 المرید لنا وتمييزها من باقي أحواله.

وإذا كان المصحح لهذه الصفة كونه حيا، كما أن المصحح لكونه قادرا عالما كونه حيا، وجب أن يصح كونه تعالى مريدا، كما صح كونه قادرا عالما.

وقد دللنا في جواب المسألة الاولى والثانية والثالثة من هذه المسائل على أن المصحح ما ذكرناه دون ما يرجع إلى جسميته وإلى الحواس.

وأما قول البلخي في بعض كلامه: إن المرید هو القاصد بعينه إلى أحد الضدين اللذين خطرا بباله.

فتعمل منه بالمحال، لان المرید هو القاصد كما قال، الا أن ذكر القلب والخطور لا معنى له، لان الواحد منا وإن كان ذا قلب محله ارادته، فليس يجب في كل مرید أن يكون كذلك.

وإذا عارض البلخي معارض فقال له: لا يصح أن يكون القديم تعالى عالما لان العالم منا هو الذي يعتقد بقلبه ما علمه.

أي شيء، لیت شعري كان يقول له؟ وهل يقيد (١) ذلك الا بما أفسدنا كلامه؟ والذي يدل من بعد هذه الجملة على أنه تعالى مرید وجوه: أولها: انا قد علمنا أن من حق العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصه، وكان محلا بينه وبين فعل الارادة في قلبه أن يكون مریدا له، لان (ما) يدعو

(١) ظ: يفسد.
(*)

[٣٧٦]

إلى الفعل يدعو إلى ارادته.

فقد ثبت أنه تعالى فعل العالم بغرض بخص العالم بداعيه إلى الخلق العالم يدعو إلى فعل ارادة خلقه، والمنع من الارادة يستحيل عليه تعالى، فلا بد من كونه مریدا لخلق العالم.

وانما شرطنا الشرطين اللذين ذكرناهما، لان الارادة يفعلها أحدنا وإن لم يردها بارادة أخرى، من حيث أن الداعي إليها هو الداعي إلى المراد، ولا ينفرد بداع يخصها. ألا ترى أن من دعى الداعي إلى الاكل، فانه يفعل ارادة للاكل وإن كان لا يريد هذه الارادة، لان داعي الاكل هو داع فيها داعي يخصها ومن أشرف على الجنة وأعجزه

الله تعالى من أفعال القلوب، أو فعل فيه ارادة ضرورية لدخول النار لا يقع منه الا دخول الجنة وإن لم يكن مريدا لدخولها، لانه ممنوع من هذه الارادة. وثانيها: أنه قد ثبت كونه تعالى مخبرا وأمرا ومخاطبا، 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 حيا ومدركا وعالما وقادرا ومشتهيا وناظرا، لان المعلوم الواضح أن هذه الصفات لا تؤثر في وقوع الخطاب على تلك الوجوه، فيعلم لا محالة أن المؤثر هو كونه مريدا. وهذه الدلالة مستقصاة في الكتاب " الملخص " ومنتهى فيه إلى غايتها. وثالثها: انه تعالى قد خلف فينا الشهوات المتعلقة بالقبائح، وتقرأ على المحسنات، وممكننا من فعل كل ما تشتهي، ولم يعيننا (١) بالحسن عن القبيح

(١) ظ: ولم يمنعا.
(*)

[٣٧٧]

لا يجوز 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 مريدا لهذا الوجه دون غيره، والا لم يتخصص ما فعله لهذا الغرض دون غيره مع احتمال له للكل. ورابعها: أنه تعالى لو لم يقصد بايلام أهل النار والعقاب المستحق، لكان ظالما. وكذلك ما فعله بأهل الجنة من الثواب لا بد أن يقصد به فعل المستحق عليه منه، لانه لا يكون مختصا بهذه الوجه (١) مع احتمال له لغيره الا بمخصص. وما يرد على هذين الدليلين الاخيرين ويعترض به عليهما يأتي في الكلام على ما جري في أثناء المسائل الواردة. ونعود إلى تصفح ما في المسألة: أما الالتزام لنا أن يكون خلقه لنا لينفعنا بالثواب لا

يقتضي الارادة، بل يكفي فيه الداعي إلى ذلك.

فهو غير صحيح، لانا قبل كل شئ لا نقول إن 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 إلى هذه الجهة التي عينها من بين سائر الجهات التي يحتمل الخلق له يكون مخلوقا لها، وليس ذلك الا ارادته تعالى كونه خلقا لهذا الوجه دون ما عداه من الوجوه.

لان الارادة عندنا تتعلق بالمرادات على وجوه مختلفة، وليست خارجة (٢) في التعلق مجرى القدرة، بل تجري مجرى الاعتقادات. ولهذا تختلف الارادتان

(١) ط: بهذا الوجه.

(٢) ظ: جارية.

(*)

[٣٧٨]

ومتعلقهما واحد إذا 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 والاعراض كافية في كون الفعل واقعا لها، ليس (١) قد بينا في كلامنا أن الداعي إلى الفعل داع إلى فعل الارادة له، وأنه لا يجوز أن يفعل أحد منا فعلا لغرض يخصه.

وهو غير ممنوع من الارادة الا ويفعل ارادة له، وأن ذلك معلوم ضرورة.

فيجب على كل حال أن يكون تعالى مريدا لما فعله من خلقنا الذي غرضه فيه أن ينفعنا بالثواب في حال خلقه لنا، وقبل تكليفنا الطاعة التي نستحق بها الثواب.

وقد مضى 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 لا محالة 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.

[٣٧٩]

أمثلة ظاهرة لا تحصى قد أوردناها في كتابنا.

منها أن أحدنا يضع الماء على الطريق، لينتفع به المارة في ذلك الطريق وانما يكون وضعه للماء متوجها إلى جهة انتفاع الناس به بالارادة المتناولة له على هذا الوجه. ولا يجوز أن يكون المؤثر في ارادته بشرب (١) المارة في الطريق له، لانه لا يريد ذلك، وان كان وضعه للماء متوجها إلى هذا الوجه دون غيره. وقد يبحث أحدنا مائدة ليأكل هو وغيره من الناس عليها الطعام، ولا يجب أن يكون في حال بحثه لها مريدا من نفسه ومن غيره الاكل، وانما توجه بحثها إلى هذه الجهة دون غيره بالارادة المتناولة لتجارتها لهذا الوجه. وكذلك قد يخيط قيمصه ليلبسه ولا يكون في حال خياطته مريدا لنفسه، ولو كان كذلك لوجد نفسه مريدا في الحال للبس.

وكذلك قد يغرس نخلة أو شجرة وهو يماله من ثمرتها، وهو في حال الغرس لا يريد أكله منها ولا أكل غيره أيضا، وانما كان الاغراس لهذا الوجه للارادة المتناولة له على هذا الوجه.

فأما ما مضى في المسألة من أن الله تعالى يؤلم الاطفال للمصلحة والغرض - إلى قوله: - فقد بان أن لفظة اللام لا تفيد ارادة ما دخلت عليه، فلا شبهة في أن الغرض

بالفعل الذي قصد به اليه لا يوجب تعلق الارادة بذلك الغرض.
فكيف ظن علينا أنا نذهب إلى ذلك حتى وقع التشاغل بالكلام عليه، وقد قلنا ان الغرض
إذا كان هو الداعي إلى الفعل، فلا بد من ارادة يتناول الفعل عند حدوثه، حتى يكون لها
مفعولا لهذا الوجه ومتوجها غيره.
وقد بينا في كتاب " الذخيرة " وغيره أن الله تعالى لا يفعل الا لام بالاطفال

(١) ظ: شرب.

[٣٨٠]

للعوض، وان كان الغرض لا بد منه.
وانما الغرض في فعل الا لام بهم المصلحة ثم الغرض، ليخرج من كونه ظلما.
وقد بينا مرادنا بقولنا " خلقنا وخلق الشهوات فينا لغرض " فلا معنى لتقسيم علينا غير
صحيح وللامه على ما نذهب اليه.
فأما ما مضى في المسألة من قول السائل: فما تريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا
على صفة المكلفين لنستحق الثواب - إلى اخر الكلام.
فالجواب عنه قد مضى.
ولا شبهة في أن علمه بانتفاعنا بالتعريض للثواب والانتفاع به داع له تعالى إلى خلقنا.
الا أنا قد بينا أن ذلك ان كان هذا الداعي، فلا بد من ارادة يكون بها هذا الفعل الذي هو
الاحداث متوجها إلى هذا الوجه.
وبينا أن ما دعى إلى الفعل يدعو إلى فعل ارادته، فانه لا يجوز أن يكون من ليس
ممنوع (١) من الارادة بفعل الفاعل للداعي من غير أن يريد، وأن ذلك معلوم ضرورة.
ولا شبهة في أنه لو خلقنا وداعيه إلى خلقنا انتفاعنا بالثواب، وقدرنا أنه لا ارادة له
تتناول خلقنا، لم يكن خلقه ايانا عبثا، لان العبث ما لا غرض فيه.
ولكن قد بينا أنه من المحال أن يدعوه الداعي إلى خلقنا لهذا الغرض وهو لا يريد خلقنا،
إذا لم يكن ممنوع من الارادة، الا أنه لا يجوز أن يقال في ممنوع من الارادة إذافعل
فعلا دعاه اليه داع أنه فعله لهذا، لان هذا القول يقتضي أن يفعله توجهها 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
داعيه، وهو علمه بكون انتفاعنا احسانا البتة وانعاما علينا،

(١) ط: ممنوعا من الارادة يفعل الفعل للداعي - الخ.

[٣٨١]

وصار خالقا 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 لو خلقنا الله تعالى وأراد مضرتنا، أن يكون خالقا لنا للانتفاع
بالثواب، لان الداعي إذا كان هو المؤثر في وقوع الفعل على الوجه الذي وقع عليه ولا
يحتاج إلى ارادة، فلا فرق بين انتفائها ووجودها غير مطابقة للداعي.
ويلزم على هذا أن يكون لاحدنا إذا كان عالما بحسن الاحسان إلى زيد - وهو داع قوي
إلى نفعه والاحسان اليه - أن يكون متى أعطاه درهما ولم يقصد لهذه العطية إلى
الاحسان، أن يكون محسنا اليه، لان داعي الاحسان حاصل، وهو المؤثر على ما ظنه
مخالفونا.
ويلزم أيضا أن لو قصد باعطائه الدرهم غير وجه الاحسان من باقي الوجوه وهي
كثيرة، أن يكون محسنا 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: إذا كان هناك داعيان مختلفان، فلم صارت هذه العطية المؤثر فيها أحدهما دون

الآخر، وكل الداعيين (٢) مؤثر على هذا القول، كان في وقوع الفعل على وجه دون آخر.

(١) ط: تصاحب الخلق وتؤثر فيه.
(٢) ط: 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 إلى فعله، كما أن هذا الداعي هو الذي فعل الارادة عندهم لعقابهم، واذا كان هو الداعي إلى الارادة فهو الداعي إلى المراد، اذ كان الداعي إلى أحدهما هو الداعي إلى 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 داعيا إلى 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 لما ذكروه لم يفعل هذه الارادة (الا) لانه عالم بحسنها وبحسن الايلاف لما حسنت الارادة

[٣٨٣]

(له) فيان أنه لا بد من الرجوع إلى هذا العلم، فما تنكرون أن يقف حسن الايلاف 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 وجوها 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 انه تعالى اولم 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 لا لهذا 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 ظلما، لانه إذا كان المخرج للضرر لكونه ظلما هو علم فاعله بأن المفعول به مستحق لذلك وان لم يقصد اليه، فلا يصح اذن أن يظلم مستحق الضرر، وهذا يؤدي إلى أن أحدنا لا يصح أن يظلم أحدا قد تقدم استحقاقه للمضار لهذه العلة التي ذكرناها.

وكان ينبغي أن يكون مستحقو الحدود في الدنيا والمضار بها، ليصح أن

[٣٨٤]

يظلمهم ظالم، لان العلم يستحيل ظلم مستحق لضرر، وهذا جاهل بلغ اليد.

فكان يجب أيضا فيمن له دين على غيره، أن لا يصح ممن عليه العطية شيئا من ماله على وجه الاحسان والتفضل، لانه إذا كان عليه بوجوب الدين الذي عليه داعيا إلى فعله، وهو كاف في كون العطية قضاء للدين ومؤثرا فيها من دون ارادة فلا بد من وجوب ما ذكرناه.

وأن ذكرنا كل ما يلزم على هذا الموضوع من الشناعات والمحالات اطالة، وفي هذا القدر كفاية.

وقد بينا مرادنا بقولنا " أنه فعله للاستحقاق " و (ما فسرناه أغنى عن تفسيره بما لا نذهب اليه، لان الضرر فعل يمكن وقوعه على وجوه من جملتها الاستحقاق، فانما يكون مفعولا للاستحقاق بارادة متناول فعله على هذا الوجه.

ولهذا لا نقول: ان كل (ما) يفعله البهائم والاطفال، ومن لا يصح منه الارادة والقصد لا يكون الا بصفة الظلم، لانه ضرر يعرى من ارادة تصرفه إلى بعض وجوه الحسن، اما الاستحقاق أو النفع أو دفع الضرر.

والقول في الثواب وأنه لا يتميز من الفضل إلا بأن يقصد به وجه الاستحقاق كالقول فيما تقدم، لأن الثواب نفع والنفع قد يقع على وجوه، أما غير مقصود به إلى شيء، فيكون عبثاً.

وقد يكون متفضلاً، فكيف ينصرف إلى جهة الاستحقاق دون التفضل ألا يقصد إلى 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 إيصال أحدنا النفع إلى غيره من التعظيم، فيحتمل أن يكون عبثاً أو فرضنا، وإنما بالارادة تقع على وجه دون آخر.

[٣٨٥]

ثم لو قارن المنافع التعظيم وقصد بها إلى التفضيل أليس ما كان الا تفضلاً 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 إلى الدواعي)

قالوا: ولو تصورنا واقفا بين الجنة والنار مضطرا إلى ارادة دخول النار وهو عالم بما فيها من المضرة وبما في الجنة من المنفعة لما جاز أن يدخل النار بل يدخل الجنة.

وهذا يدل على أنه لا تأثير للارادة إذا لم تستند إلى الداعي، فاذا ثبت ذلك لم يحل كون الباري تعالى مريداً أزلأ، أما مع الداعي أو يجب أن يمنع الداعي.

وهذا الأخير يقتضي أن يكتفي بالداعي في تخصيص الافعال بالاوقات، وقد استندت الارادة إليه ان كانت ارادته غير تابعة للداعي لم عليكم أن يوضحونا (١) ارادة غير تابعة للدواعي، ومع ذلك يؤثر في تقديم الافعال وتأخيرها.

الجواب: ان الواقف بين الجنة والنار إذا كان مضطرا إلى ارادة دخول النار، مع علمه بما فيها من المضرة وما في الجنة من المنفعة لا يدخل النار، على ما مضى

(١) كذا في الاصل.

[٣٨٦]

في المسألة، لان الارادة انما تؤثر في الافعال إذا استندت إلى الدواعي، ولا تؤثر اذا كانت ضرورية.

الا أنا لا نقول 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: إذا 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 إلى دخول الجنة هو بنفسه داع إلى ارادة دخول الجنة، واذا امتنع من فعل ارادة الدخول مانع كان الداعي كافيا في وقوع الفعل.
الا أنا لا نقول: 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 ممنوعا من الارادة لا يقال انه فعل لكذا، وقد تقدم شرح هذه النكتة وبيانها.

المسألة السابعة : (الدليل على كونه تعالى مريدا)

ومما يدل على ذلك أن كونه تعالى مريدا لا يخلو من ان يكون (يتبع) الداعي ولا يتبع الداعي، فاذا استحال كلا الامرين استحال كونه على صفة

[٣٨٧]

المريد منا.

وانما قلنا انه لا يجوز أن (لا) يتبع الداعي بته، لانه لو لم يتبعه لكان مريدا لنفسه أو المعنى قد تم أو لا متعل بوجه من الوجوه. وكل ذلك بطل بما قد ذكرتم في مواضعه. ولو يتبع الداعي لكان اما أن يكون حصل مريدا لداع أو لا لداع، والثاني باطل، لانه عبث، ولان ما يتبع الدواعي لا يجوز أن يقع من العالم به الا لداع كسائر الافعال. ولو حصل لداع لم يخل من أن يكون الداعي راجعا إلى الفعل، أو إلى المفعول به، أو إلى الفاعل، ولا يجوز أن يرجع إلى الفعل، بأن يكون مؤثرة فيه، لانه 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 قادرا، والثاني يكفي فيه الداعي. ألا ترى أننا لو تصورنا حصول الداعي مع القدرة من غير ارادة يصح وقوع الفعل، ولذلك وقعت الارادة من غير ارادة، ولا يجوز 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 إلى الصيغة مع الدواعي، وبيان ذلك في مواضعه يغني عن ايراده الان. وليس يفعل في الارادة غرض يرجع إلى المفعول له، الا أن يقال: ان الحي يسر إذا أراد الله فعل المنافع لينتفع بها، وهذا الغرض يكفي فيه أن يعلم أن نفعه داعيه إلى الفعل، وان لم يكن هناك ارادة.

[٣٨٨]

على أن أصحابنا يقولون: ان الله تعالى أراد انتفاع الخلق بالمنافع فيمكن أن يقال:
ان الغرض بذلك سرور.

وانما يقولون: انه أراد احداث المنافع للانتفاع ويعنون كداعي الانتفاع.
وهذا رجوع إلى الداعي، لانه سبحانه لو أراد واحداث المنافع لا ينتفع بها لم تحصل
المسرة ان حصلت بذلك، فانما تحصل بالداعي لا بالارادة.
على أن هذا الغرض ليس بحاصل في خلق المنافع للبهائم.
وأما الاغراض الراجعة إلى الفاعل، فهي أن ليس بالارادة، يتعرض (١) بها من تعجيل
الفعل إلى الانسان يجد (٢) ذلك من نفسه وهو يستحيل في الله.
ولهذا لا يريد الانسان في حال الفعل، لانه لا يجوز الاعتياض مما هو موجود، وأيضا
فان الارادة كالطلب للفعل، ولا يجوز طلب الموجود.
وعلى هذه المسألة كثير، قد اعترض دليل الخبر والامر والنهي، وقد أضربت عليه من
ذكره لاجل انتشار الكلام، ولحضر بعض ما رووه (٣) وأورد بعضه لفظا 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 جدا، والقائلون به قد كثروا
أيضا.

والله بعونه يورد على وليه من جهته ما يكون للشبهة حاسما، وله من يسلطها عليه
عاصما، ووليه الان يستأنف الاسئلة عن مهمات ينتجها فكره لفظا ومعنى، ولم نجد
لغيره في معناها قولا فمن ذلك.

(١) خ ل: يتعوض.
(٢) في النسخة: يحد.
(٣) خ ل: ردوده.

الجواب: اعلم أن كونه تعالى مريدا تابع للداعي لا محالة، لان ما دعاه تعالى إلى
أفعال يدعوه إلى فعل الارادة لها.

لانا قد بينا أن داعي الفعل والارادة واحد لان ما دعى زيدا إلى الاكل يدعوه إلى فعل

ارادة الاكل.

وهذه الارادة مؤثرة في الفعل، لانه بها ومن أجلها يقع على وجه دون آخر. ألا ترى هذا الفعل انما يكون مفعولا لاجل الداعي ومتوجها غيره (٣) بالارادة، لانا قد بينا أنه لا يكفي في كون الفعل مفعولا للداعي، أن يعلم الفاعل للداعي وان لم يقصد بالفعل ذلك الوجه.

وهذه الارادة المؤثرة لا تجوز أن تكون هي ارادة الحدوث المجرد، بل ارادة حدوثه على ذلك الوجه المخصوص ولا يلزم على هذا أن تحتاج الارادة إلى ارادة، لان الارادة لا تقع على وجوه مختلفة، فتحتاج إلى ما يؤثر في وقوعها على بعض تلك الوجوه. وليس 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 وضوحا يزيل كل شبهة.

فأما ذكر الخبر والامر ودعوى رجوع كونهما كذلك إلى 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 الهادي والمجنون وتقع صيغة الامر من المتعدد المبيح والمتحدى.

(١) ظ: دون غيره.

[٣٩٠]

وأما الداعي فلا يجوز أن يكون هو المؤثر لكون الكلام خيرا أو أمرا أو خطابا لمن هو خطاب له.

وما به علمنا أن الداعي هو المخصص لها ببعض الجهات، بمثله يعلم أن الداعي لا حظ له في كون الخطاب على بعض الصفات التي وقع عليها مع احتمالها كان لغيرها. ونحن نعيد طرفا من ذلك فنقول: لو كان الداعي هو المؤثر في كون الخطاب على ما يقع عليه من الوجوه المختلفة، لوجب أن يكون من دعاه الداعي إلى أن يأمر بأمر يتساوى في الغرض فيه والداعي إليه شخصان اسم كل واحد زيد، الا أن أحدهما زيد

بن عبدالله، والآخر زيد بن محمد، فقال: يا زيد افعل كذا لا يكون هذا القول متوجهاً إلى واحد منهما، لأنه ليس بأن يتوجه إلى زيد بن عبدالله بأولى من أن يوجه إلى زيد بن محمد.

والداعي الذي قيل أنه المؤثر يتعلق بهما على حد سواء، فكيف يكون هذا القول أمراً لأحدهما دون الآخر، الداعي يتميز ويخصص.
فعلنا أن الإرادة هي المؤثرة والمخصصة، لأنها تتعلق بكونه أمراً لشخص دون غيره. والقول في الخبر وكل الخطاب يجري على ما ذكرناه، إذا تساوت الدواعي ووقع الخبر أو الخطاب مختصاً بشخص دون غيره.

وبعد: فإن الأمر بما يكون عندنا أمراً بشئ بعينه لإرادة الأمر ذلك المأمور به وليس يجري مجرى الخبر في أنه يكفي فيه إرادة كونه خبراً ولا يختص بشخص دون آخر، من أن المؤثر فيه إرادة 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.

فإذا قيل للداعي إلى أن أمرته.

قلنا: فإن دعائي إلى أن أمر بفعل مخصوص من قيام أو صلاة لنفعل يعود

[٣٩١]

علي أو على المأمور، والداعي هو المؤثر عندكم، فيجب أن يكون أمراً بذلك الفعل وإن لم أرده، بل وإن كان كرهته غاية الكراهة، لأن الإرادة على هذا المذهب الذي نحن متكلمون على فساده لم يكن أمراً لها ومن أجلها، وإنما كان أمراً للداعي، وهو ثابت، فيجب أن أكون على هذا أمراً بما أكره ولا أريده، ومعلوم فساد ذلك. وقد كنا قلنا: إن الدواعي قد تكون متقدمة سابقة، وأحكام الأفعال والأقوال متجدده، فكيف يؤثر أحوالاً 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 الأشهاد، وهو " سلوني قبل أن تفقدوني " يدل بظاهره وفحواه على أنه عليه السلام مشتمل على جميع علوم الدين، وأنه غير مغل بشيء منها. وفرض ذلك من طريق النظر دون ما يذهب إليه 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 السؤل.

إذ لو كان عالما بوجود من يجري مجراه عليه السلام إذ ذاك لما حذر من

[٣٩٢]

من ترك سؤاله هذا التحذير والاحص على سكت التغير بتركه والتفريط ولا جعل فقده علة بعدم من ينوب منابه، ودليل عليه. وفي ذلك دليل على أن الذي فرضت لكم صحته وسلم لكم تسليم تفريط إذ لو كان حقا لما يناقض (١)، لانكم توجبون واحدا هذه صفته في كل زمان. وإذا دل ظاهر قوله الذي حكيناه الان على خلو الزمان بعده ممن يجري مجراه، سواء كان مشتملا على جميع علوم الدين، أو موفور الحظ منها، انتقض أصلكم وبيان 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: فإن قال فإن قلتم: انا ننصرف عما يقتضيه ظاهر هذا اللفظ بالادلة المعقولة القاطعة على وجود معصوم في كل زمان إلى أنه (عليه السلام) أراد نفي تمكن من ينوب منابه، لا نفيه وعدم المصلحة له في الاجابة لامر يرجع إلى العباد ولا عدمه، وذلك مطابق ما نذهب اليه ولا ينافيه.

قيل لكم: أول ما في هذا مع ما فيه من النزاع الشديد، أن العصمة عندكم من الامام لا توجب استكمال المعصوم العلوم في أول أحوالها، وذلك لانكم توجبونها للمعصوم (٣) كونه اماما قبل كونه كذلك ولا تغنونه بها عن الحاجة إلى امام زمانه، فكتبكم بذلك

مملوءة.

ثم إن تأويلكم هذا إذا نحوتم التطبيق بينه وبين مذهبكم، يدل على أنه عليه السلام هو لو
سئل في الحال التي نطق فيها بهذا الكلام على رؤوس الأشهاد

(١) ظ: يناقض.
(٢) ظ: سأل.
(٣) في الهامش: للمعلوم.

[٣٩٣]

عن الذي تذهبون اليه من ضلال المتقدمين عليه وكفرهم في باطن الحال، لم
يتمكن من الاجابة عنه واطهار الادلة عليه.

وقد رويت عنه (عليه السلام) رواية حملتموها على وجه التقية منه، والخبار على
طريق الاشارة منه، وأنه (عليه السلام) كان غير متمكن من الحكم بجميع ما يراه من
الاحكام، وهي قوله (عليه السلام) لقضاته " أفصوا بما كنتم تقضون، حتى يكون الناس
جماعة أو أموت كما مات أصحابي " وأنه أشار إلى الذين مضوا على طاعته دون
غيرهم من الخلفاء.

ثم قال: وإن قلتم: انه (عليه السلام) أراد به إن ينصب بعدي من يجري مجراه
مصيبي(١)، فيتعين عليه الاجابة عن جميع السؤال لتعينها علي كان ذلك بطل(٢) أيضا،
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 في هذا المقال سؤال من وجه آخر يقدر في العصمة التي توجبونها له
(عليه السلام)، وهو أنا: 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 التغيرير بنفسه.

فكل هذا يدل على بطلان ما تذهبون اليه من وجود واحد معصوم كامل في العلوم في

كل زمان، ويسفر عن أنكم لا تتمسكون في ذلك الا بشبه لمظنون أنها مستمرة في العقول، وهي باطلة بما ذكره الان يطول، ونضع الاعتماد الان

(١) ظ: في منصبي.
(٢) ظ: باطلا.

[٣٩٤]

في ابطالها على ما اقتضاه هذا الصريح الصحيح من المعقول المنقول.
الجواب: اعلم أن قول أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: سلوني قبل أن تفقدوني فإن بين جنبي علما جما لو وجدت له حملة (١).
يدل على اشتماله على علوم الدين دقيقتها وجليلها، وعلى كل ما يجوز أن يسأل عنه سائل، ويستترشد اليه جاهل.
لان معنى هذ الخبر لو كان هو الدلالة على قوة حظه من العلم، ووفور نصيبه منه، لكان متعرضا 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) لا ساد مساده (٤) ولا قائم في العلم مقامه لانه لو كان يليه من هو في العلم مساو له، لكان لا معنى للتحذير.
وتأويل هذا الخبر الذي يرفع الشبهة فيه أن الامام في كل زمان انما يجب بحكم امامته أن يكون عالما بجميع علوم الدين، حتى لا يشذ منه شاذ وليس يجب بحكم الامامة أن يكون عالما بالغائبات والكائنات من ماضيات ومستقبلات وإذا خص الله تعالى الامام بشئ من هذه العلوم، فعلى سبيل الكرامة والتفضيل والتعظيم.

- (١) نهج البلاغة ص ٢٨٠.
(٢) ظ: تغريب.
(٣) ظ: ومن هذا.
(٤) ظ: مسده.

[٣٩٥]

وقد بينا في مسألة منفردة أمليناها قديما واستقصيناها، أنه غير واجب في الامام أن يكون عالما بالسرائر والضمائر وكل المعلومات، على ما ذهب اليه بعض أصحابنا. وأوضحنا أن هذا المذهب الحبيب (١) يقتضي كون الامام عالما لنفسه حتى يصح أن يعلم ما لا ينتهي من المعلومات، لان العالم بعلم - والعلم لا يتعلق على التفصيل الا بمعلوم واحد - لا يجوز أن يعلم الا معلومات متناهية العدد. وإذا صحت هذه الجملة، لم يمتنع أن يكون أمير المؤمنين (عليه السلام) أكمل علوما من امام بعده، وإن كان من ناب منابه منهم (عليهم السلام) كاملا لجميع علوم الدين والشريعة التي تقتضيها شروط الامامة، وانما زادت علومه (عليه السلام) على علومهم في أمور خارجة عن ذلك، كالغائبات والماضيات وأسرار السماوات، فخوف (عليه السلام) من فوت هذه المزية في العلوم بفقده. وهذا الذي ذكرناه يغني عما تمحل ذكره في المسألة، ثم بين فساد.

(١) ظ: العجيب.

المسألة التاسعة : (الوجه في الحاجة إلى الامام)

إذا كانت العلة موجبة للحكم، وهي التي يجب الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها، وكانت العلة التي لها احتاج المكلفون إلى الامام المعصوم بجواز (٢) السهو عليهم وامكان وقوع الخطأ منهم. ثم أخرجنا المعصوم (عليه السلام) من ذلك

(٢) ظ: جواز.

[٣٩٦]

إلى الامام لغير هذه العلة، أفليس قد أخرجناها عن كونها علة لايجابنا المعلول مع ارتفاعها؟ فما الجواب عن ذلك؟ وعن قول من قال لا فرق بين لزوم المناقضة بذلك لمن قال به؟ وبين لزومها لمن قال إن العلة في كون المتحرك متحركاً حلول الحركة فيه، ثم أوجب تحريك بعض المحال لغير حلول الحركة فيه. الجواب: إن الصحيح المجرد أن نقول: الوجه في الحاجة إلى الامام يكون لفظاً (١) لارتفاع الخطأ، أو تعليقه هو فقد العصمة وجواز الخطأ، لمن (٢) احتاج مع وفوره وعصمته إلى امام فلم يحتج اليه ليكون لفظاً (٣) في ارتفاع خطبه (٤). وانما احتاج اليه لمعان آخر خارجة عن هذا الباب كتعليمه وتفهمه، لان الحاجة إلى الامام مختلفة، فلا يمتنع أن يكون لها علل مختلفة، وبهذا التقدير قد زالت المناقضة وسقطت الشبهة. ثم نعود إلى ما في المسألة من كلام جرى على غير وجهه. أما العلة في الحقيقة فهي كل ذات أوجب لغيرها حالاً يجب الحركة، وهي ذات لكون المتحرك متحركاً وهي حال له، فايجاب العلم الذي يوجد في قلوبنا وهو ذات كوننا عالمين، وهي حال لنا. وإذا قلنا فيما ليس بذات أنه علة، أو لا يوجب حالاً وانما يقتضي حكماً،

-
- (١) ظ: لطفا.
(٢) ظ: ومن.
(٣) ظ: لطفا.
(٤) ظ: خطأ.
(*)

[٣٩٧]

فعلى طريق التنبيه واسم للعلة (١) في العلل الشرعية، انما كان مستعارا لما ذكرناه وكون الرعية غير معصومين، أو جواز الخطأ عليهم، ليس بجواز (٢) أن يكون علة على الحقيقة، وانما هو وجه احتيج إلى الامام من أجله، فأجريناه استعارة مجرى العلة فيه، فكيف يلزم فيه أن الحكم يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه، وهذا انما يصح ويجب للعلل الحقيقية.

ألا ترى أننا كلنا نقول: ان كون الظلم ظلما علة في قبحه، وليس يجب أن يرتفع القبح عند ارتفاع كون الفعل ظلما، لان الكذب قبيح وإن لم يكن ظلما وكذلك تكليف ما لا يطاق.

وكذلك رد الوديعة كونه رادا لها علة في وجوبه، وليس يجب إذا ارتفعت هذه العلة أن يرتفع الوجوب، لانه قد شارك رد الوديعة (كونه رد الوديعة (٣)) في الوجوب ما ليس له هذه الصفة، كقضاء الدين وشكر النعمة.

فقد بان أنا لو عللنا الحاجة إلى الامام بارتفاع العصمة، ولم نورد عزيز الذي ذكرناه لم يلزمنا أن ينفي (٤) الحاجة عن ليس بمعصوم، لان العلل قد يخلف بعضها بعضا على ما ذكرناه.

وقد زاد أهل التوحيد والعدل على هذه الجملة التي ذكرناها، فقالوا: ليس يمتنع أن يجب الحكم على الحقيقة في موضع ويجب في مكان آخر مع ارتفاعها.

ومثلوا ذلك بأن العلم الموجود في قلوبنا يوجب كوننا (عالمين) بالمعلومات.

وقد وقع حسب للتقديم تعالى مثل هذه الاحوال بأعيانها ولا علم

- (١) ظ: العلة.
(٢) ظ: بجائر.
(٣) كذا في النسخة والظاهر زيادتها.
(٤) ظ: نفي.
(*)

[٣٩٨]

له.

الا أنهم قالوا: القديم تعالى وان وجب كونه عالما بما نعلمه (١) وان لم يحتج إلى وجود علم يكون فيه عالما، فهو عالم لنفسه لا لعلّة توجب كونه عالما. قالوا: وليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علة لا لعلّة، وانما الممتنع أن يجب الحكم عن العلة الحقيقية، ثم يجب عن علة أخرى مخالفة لها. قالوا: ولذلك لما وجب كون أحدنا عالما عند وجود العلم، لم يجز أن يشاركه في كونه عالما من يجب له هذه الصفة عن علة أخرى هي غير العلم. وقد بسطنا هذا الكلام في مواضع من كتبنا واستوفينا، وفي هذا القدر منه كفاية.

(١) ظ: بما يعلمه لم يحتج إلى وجود علم يكون به عالما.

المسألة العاشرة : (وجه طيب الولد وخبثه)

إذا كانت الطائفة (حرسها الله) مجمعة على أن مناحح الناصبة حرام إذا (٢) لم يخرجوا من أموالهم ما وجب عليهم فيهما من حقوق الامام، ولا حللهم بما يتعلق بالنكاح من ذلك، كما حل (عليه السلام) أولياءه.
وكانت أيضا مجمعة على ذكر فساد المولد علامة على عدم اختيار صاحبه الايمان، وان كان مستطيعا له، وكان أنها في ولد الزنا معروفا باجماعها عليه.

(٢) ط: إذ.
(*)

[٣٩٩]

وعلى ما كان ابن عباس (رضي الله عنه) يقوله ويعلن به وهو " ما أحب عليا الا رجل طاهر الولادة، ولا أبغضه رجل الا وشارك أباه الشيطان في أمه، وهو ولد الزنا إلى 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 محبا فهو لرشده، ومن وجدتموه له مبغضا 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 اجماعها أيضا على أن المؤمن قد يلد كافرا، وأن الكافر قد يلد مؤمنا، 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 يؤكد، والامتناع من تركنا قول من علمنا اياه ناصبا، وعن اخراج حق الامام ناكبا، إذا اعتقد الحق وأظهره، ومؤاخذتنا له وحبنا اياه يؤكد ذلك.
وقد كان يجب الابعاد (٤) بمن جاءنا موافقا لنا، إذا كنا عالمين بخلاف الله، وأنه كان مسافحا لامتناعه من اخراج حقوق الامام (عليه السلام) اليه، مع أنه لم يحلله منها.
فلينع بما عنده في ذلك واضحا جليا انشاء الله تعالى.

-
- (١) رواه جماعة من اعلام القوم عن ابن عباس، راجع احقاق الحق ٧ / ٢٢٥.
(٢) نهاية ابن الاثير ١ / ١٦١.
(٣) سورة آل عمران: ٢٧.
(٤) ظ: ألعنتد.
(*)

[٤٠٠]

الجواب: اعلم أن طيب الولد وخبثه لا تعلق 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 مؤمنا ولا نجيبا، وإن عولوا في ذلك على أخبار آحاد، فلكأنهم متفقون عليه.

فحملنا ذلك على أن قلنا: غير ممتنع أن يعلم الله في كل ولد زنية أن لا يكون محقا، وأنه لا يختار اعتقاد الحق، وإن كان قادرا عليه متمكنا منه فصار كونه مولودا من زنية علامة لنا على اعتقاده الباطل ومجانبة الحق.

وقد كنا أملينا في بعض المسائل من كلامنا الجواب عن سؤال المخالف لنا في هذا الموضوع، إذ قال لنا: فتجوزي عيانا من يولد من زنية نجيبا معتقدا للحق، فانها (١) بشروط الايمان.

وذكرنا في ذلك وجهين.

أحدهما: أنه ليس في كل من أظهر الايمان واعتقاد الحق، يكون مبطنا وعليه منطويا. فغير ممتنع عن أن يظهر الايمان واعتقاد الحق والقيام بالعبادات أن يكون منافقا، فيجوز على هذا أن نحكم بنفاق كل من علمناه مولودا من زنية إذا كان مظهر الحق.

والوجه الاخر: أنه قد يجوز فيمن يظهر أنه مولود عن زنية وعن غير عقد صحيح، أن يكون في الباطن الذي لا نعلمه ولم يظهر لنا ما ولد الا عن عقد صحيح.

وإذا جوزنا ذلك، جوزنا على من هو على الظاهر من زنية أن يكون في الباطن ولد عن عقد صحيح.

فأما الناصب ومخالف الشيعة فأنكحتهم صحيحة، وإن كانوا كفارا ضلالا وليس يجب إذا لم يخرجوا ما وجب عليهم من حقوق الامام، أن يكون عقود

(١) خ ل: فانما.
(*)

[٤٠١]

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 إلى فساد عقود أنكحة المخالفين؟ ونحن وكل من كان قبلنا من
أئمتنا (عليهم السلام) وشيوخنا نسبواهم إلى آبائهم، ويدعوهم إذا دعواهم بذلك، ونحن لا
ننسب ولد زنية إلى من خلق من مائه ولا ندعوه به.
وهل عقود أنكحتهم الا كعقود قيناتهم؟ ونحن نبايعهم ونملك منهم بالابتياح، فلو لا صحة
عقودهم لما صحت عقودهم (تابعهم (٢)) في بيع أو اجارة أو رهن أو غير ذلك.
وما مضى في المسألة من ذكر محمد بن أبي بكر وغيره من المؤمنين النجباء يؤكد ما
ذكرناه، وهذا مما لا شبهة فيه.

(١) ظ: صحيحة.
(٢) كذا في النسخة والظاهر زيادتها.

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 إلى أن يعلم به جملة واحدة، وانصرف على قوله سبحانه " وقال الذين كفروا نزل عليه القرآن جملة واحدة(٣) " الآية، إلى أن العلم به جملة واحدة، انتفى على الذين حكى

(٢) سورة الفرقان: ٣٢.
(*)

[٤٠٢]

الله سبحانه عنهم هذا لا عنه (عليه السلام) بقول الله تعالى " شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن(١) ". وذلك على مقتضى ثبوت هذه الصفة للعموم المستغرق يدل على ما ذهب اليه، إذ ظاهره أقوى من الظاهر المتقدم. ولو تكافئا في الظاهر، لوجب تجويز ما ذهب اليه، الا أن يصرف عنه دليل قاطع يحكم على الآيتين جميعا، وليس للعقل في ذلك مجال، فلا بد من سمع لا يدخله الاحتمال. ويلزم تجويز ما ذهب اليه أيضا 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 (عليه السلام) يأتيه عن الله سبحانه، بأن يظهر في كل زمان ما يقتضيه الحوادث والعبادات المشروعة فيه، وأشهد على ذلك بقوله تعالى " ولا تعجل بالقران من قبل أن يقضي اليك وحيه وقل رب زدني علما(٢) ".

فإن يكن القطع بذلك صحيحا على ما ذهب اليه أبو جعفر (رضي الله عنه) أنعم بذكره وتصرفه، وإن يكن عنده باطلا تطول بالابانة عن بطلانه وكذب روايته، وإن كان

الترجيح له أولى ذكره، وإن كان الصحيح عنده تكافئ 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.

(*)

[٤٠٣]

مختلفة، فلا طريق إلى العلم به الا السمع، لان البيانات العقلية لا تدل عليه ولا

تقتضيه.

وإذا كان الغرض بانزال القرآن أن يكون علما للنبي صلى الله عليه وآله ومعجزا لنبوته
وحجة في صدقه، فلا حجة في هذا الغرض بين أن ينزل مجتمعا أو متفرقا.

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 أيضا أن ينزل الله تعالى جملة واحدة على النبي صلى الله
عليه وآله، وإن 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،
وإن كان عليه السلام متعبدا باظهاره وأدائه متفرقا في الاوقات.

إن كان معتمدا في ذلك على الاخبار المروية التي رواها فتلك أخبار آحاد لا توجب
علما ولا تقتضي قطعا، وبأزائها أخبار كثيرة أشهر منها وأكثر، تقتضي أنه أنزل
متفرقا، وإن بعضه نزل بمكة وبعضه بالمدينة، ولهذا نسب بعض القرآن إلى أنه مكي
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 معلوما له، ومثل هذه الامور الظاهرة المنتشرة لا يرجع عنها بأخبار الاحاد خاصة.

[٤٠٤]

فأما القرآن نفسه فдал على ذلك، وهو قوله تعالى " وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة(١) " ولو كان أنزل جملة واحدة لقليل في جوابهم قد أنزل على ما اقترحتم، ولا يكون الجواب كذلك " لنثبت به فؤداك ورتلناه ترتيلا(٢) ".
وفسر المفسرون كلهم ذلك بأن قالوا: المعنى انا أنزلناه كذلك أي متفرقا يتمهل(٣) على اسماعه، ويتدرج إلى تلقيه.

والترتيل أيضا انما هو ورود الشيء في أثر الشيء، وصرف ذلك إلى العلم به غير صحيح، لان الظاهر خلافه. ولم يقل القوم لولا أعلمنا بنزوله جملة واحدة، بل قالوا: لولا أنزل اليك جملة واحدة، وجوابهم إذا كان أنزل كذلك أن يقال: قد كان الذي طلبتموه، ولا يحتج لانزاله متفرقا 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 فلانا 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، وهو لا يعني جميع اللحم وأكل الثريد على العموم، بل يريد الجنس والنوع.

(١) سورة الفرقان: ٣٢.

(٢) نفس الآية.

(٣) في الهامش: ليتمون.

(٤) سورة البقرة: ١٨٥.

(*)

[٤٠٥]

وقد استقصيت هذه النكتة في مواضع كثيرة من كلامي.
فأما قوله تعالى " ولا تجعل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه(١) " فلا ندري من

أي وجه دل على أنه أنزل جملة واحدة وقد كان أنه (رحمه الله) يبين وجه دلالاته على ذلك.

وهذه الآية بأن تدل على أنه ما أنزل جملة واحدة أولى، لأنه تعالى قال " قبل أن يقضى اليك وحيه " وهذا يقتضي أن في القرآن منتظرا ما قضى الوحي به وقوع منه، فإن نزول (٢) ذلك على أن المراد به قبل أن يوحى اليك بأدائه، فهو خلاف الظاهر. وقد كنا سئنا املاء تأويل هذه الآية قديما، فأملينا فيها مسألة مستوفاة، وذكرنا عن أهل التفسير فيها وجهين، وضمنا اليهما وجها ثالثا تفردنا به.

وأحد الوجهين المذكورين فيها: أنه كان عليه السلام إذا نزل عليه الملك بشئ من القرآن قرأه مع الملك المؤدي له اليه قبل أن يستتم الاداء حرصا منه عليه السلام على حفظه وضبطه، فأمر عليه السلام بالثبوت حتى ينتهي غاية الاداء، لتعلق الكلام بعبءه ببعض. والوجه الثاني: أنه صلى الله عليه وآله نهي أن يبلغ شيئا من القرآن قبل أن يوحى اليه بمعناه وتأويله وتفسيره.

والوجه الذي انفردنا به: أنه صلى الله عليه وآله نهي عن أن يستدعي من القرآن ما لم يوح اليه به، لان ما فيه مصلحة منه لابد من انزاله وإن لم يستدع، لانه تعالى لا يدخر المصالح عنهم وما لا مصلحة فيه لا ينزله على كل حال، فلا معنى للاستدعاء ولا تعلق للآية بالموضع الذي وقع فيه.

(١) سورة طه: ١١٤.

(٢) ط: تنزيل.

(*)

المسألة الثانية عشر : (سبب القول بأن الشهداء أحياء)

كيف يصح مع استحالة ورود السمع بما ينافي المعلوم استدلالا لا يرد عنا؟ فإن المعلوم ضرورة، وعلم الضرورة أقوى لكونه من الشبهة أبعدو أقصى.

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 حسا ومشاهدة بموتهم، وكون أجسادهم طريحة لا حياة فيها مثل جسم مولانا الحسين عليه السلام، وكونه بالطف طريحا، وبقاء رأسه مرثيا محمولا أياما، وقد انضاف إلى هذا العلم الضروري شهادات الحجج عليهم السلام بأن الجسم الطريح جسمه والرأس المحمول رأسه.

وكذلك القول في حمزة وجعفر عليهما السلام وأن الكبد المأكولة كبد 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 يوما: لقد اجتاز بي جعفر يطير في زمرة من الملائكة(٣).

فإن كانت هذه الحياة المأمور بالقطع عليها على الفور، فهو دفع للضرورات وتكذيب المشاهدات والشهادات والمتناقضة نفسها، وإن كانت على التراخي وفي المعاد العام، ففيه بطلان ما اتفقت الطائفة (حرسها الله عليه) بأن المسلم عند

(١) سورة آل عمران: ١٧٠.
(٢) جامع الاصول: ٦ / ١٧.
(٣) بحار الانوار: ٢٢ / ٢٧٣ - 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 إذا استحالت، أو منع منها دليل، فلينعم بما عنده في جميع ذلك مشروحا مبينا أعظم الله ثوابه وأكرم مآبه. الجواب: اعلم أنه ليس في القول بأن الأئمة والشهداء والصالحين بعد أن يموتوا ويفارقوا الحياة في الدنيا أحياء عند ربهم يرزقون، مدافعة لضرورة ولا مكابرة لمشاهدة، لان الاعادة للحي منا إلى جنة أو نار أو ثواب أو عقاب، لا تقتصر إلى اعادة جميع الاجزاء التي يشاهدها الاحياء منا دائما. وانما يجب اعادة الاجزاء التي تتعلق بها بنية الحياة، والتي إذا انتقضت (١) خرج الحي منا أن يكون حيا، 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 حيا. (يجري) مجرى أجزاء السمين التي إذا زالت بالهزال، لم يخرج من أن يكون حيا، ولا يضرب أحكامه في مدح ودم أو ثواب وعقاب. وليس يجري ذلك مجرى قطع رأسه أو توسيطه، لانه يخرج بقطع الرأس والتوسط من أن يكون حيا، فالاعادة على هذا الاصل الذي ذكرناه انما تجب

(١) ظ: انتقضت.

(٢) ظ: الاجزاء.

(*)

[٤٠٨]

للأجزاء التي إذا انتقضت خرج الحي من أن يكون حيا. وليس نمنع اعادة الاجزاء من جسم ميت، وإن شاهدناه في رأي العين على هيئة الاولى، ووجدنا أكثر أعضائه وبنيته باقية، لان المعول على تلك الاجزاء التي هي الحي على الحقيقة، فإذا أعادها الله تعالى وأضاف إليها أجزاء أخر غير الاجزاء التي كانت في الدنيا لأعضائه، جرى ذلك مجرى السمن والهزال والابدال يد بيد، فلا مانع اذن من أن يكون حيا منتعما في النعيم والثواب وان كنا نرى جسمه في القبر طريحا.

وهذا يزيل الشبهة المعترضة (١) في هذا الباب التي السبب في اعتراضها قلة العلم بدقائق هذه الامور وغوامضها وسرائرها.

ومما يشهد لما ذكرناه ما روي 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 قديما مسألة مفردة في تأويل قوله تعالى " ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا (٢) " استوفينا الكلام فيها.

وذكرنا في كتابنا المعروف بالذخيرة الكلام في كيفية الاعادة، وما يجب اعادته وما لا يجب ذلك فيه واستوفيناه والجملة التي ذكرناها هاهنا كافية لمن تصفحها.

(١) في الهامش: المعتزلة.
(٢) سورة آل عمران: ١٦٩.

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

(*)

[٤٠٩]

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 وتحته وأخبرني عما ترى.

وأنه قال: أرى سماء وأرضا وجبالاً وأشجاراً وغير ذلك، وأنه قال له: الذي قدر أن يجعل هذا كله في مقدار العدسة - وهو سواد ناظر - قادر على ما ذكرت.

وهذا معنى الخبر وإن اختلف بعض اللفظ (١).

وكيف يصح من الإمام 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.

[٤١٠]

ومن هذا الذي يحصي أو يحصر ما في الاحاديث من الاباطيل.
ولهذا وجب نقد الحديث بعرضه على العقول، فإذا سلم عليها عرض على الادلة
الصحيحة، كالقرآن وما في معناه، فإذا سلم عليها جوز أن يكون حقا والمخبر به
صادقا.
وليس كل خبر جاز أن يكون حقا وكان واردا من طريق الاحاد يقطع على أن المخبر
به صادقا.
ثم ما ظاهره من الاخبار مخالف للحق ومجانب للصحيح على ضربين، فضرب يمكن
فيه تأويل له مخرج قريب لا يخرج إلى شديد التعسف وبعيد التكلف، فيجوز في هذا
الضرب أن يكون صدقا.
فالمراد به التأويل الذي خرجناه.
فأما ما لا مخرج له ولا تأويل الا بتعسف وتكلف يخرجان عن حد الفصاحة بل عن حد
السداد، فانا نقطع على كونه كذبا، لا سيما إذا كان عن نبي، أو امام مقطوع فيهما على
غاية السداد والحكمة والبعد عن الالغاز والتعمية.
وهذا الخبر المذكور بظاهره يقتضي تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساده وإن
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، والاعلم بالارجح أن
يكون هذا خبرا موضوعا مدسوسا.
ويمكن فيه تخريج على ضرب من التعسف، وهو أن يكون الصادق (عليه السلام) سئل
عن هذه المسألة بحضرة (١) قوم من الزنادقة والملحدون للانبياء (٢) الذين لا يفرقون بين
المقدور والمستحيل، فاشفق (عليه السلام) أن يقول أن هذا ليس بمقدور

[٤١١]

لانه يستحيل، فيقدر الاغبياء أنه (عليه السلام) قد عجزه تعالى، ونفي عن قدرته شيئاً مقدوراً، فأجاب به وأراد أن الله تعالى قادر على ذلك لو كان مقدوراً، ونبه على قدرته على المقدرات بما ذكره من العين، وإن الادراك يحيط بالامور الكثيرة، والا فهو (عليه السلام) أعلم بأن ما أدركه بعيني ليس بمنقول اليها ولا حاصل فيها، فيجري مجري دخول الدنيا في البيضة.
وكأنه (عليه السلام) قال: من جعل عيني على صفة أدرك معها السماء والارض وما بينهما لابد 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 (عليه السلام) للنجم والشمس والقمر " هذا ربي
" (٢) أول وقت تعين فرض التكليف للنظر عليه وأنه قال ذلك فارضا له مقدرًا، لا قاطعا
ولا معتقدا، فلما رأى أفول كل واحد منها رجع عما فرض وأحال ما قدر.
فقال: الذاهب إلى 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) ط: عليه.

(*)

[٤١٢]

إذ لو دل لما أهمل القطع به على حدوثها، والرجوع عما فرضه فيها إلى حين
أفولها، واستدلالة بذلك عليه.
والقول بأن ابراهيم (عليه السلام) في حال كمال عقله قصر عن المعرفة، بأن التحيز
والحركات تدل على الحدوث.
وإلى أي الامرين ذهبتم كان قادحا في معتمد لكم لان الذهاب إلى الاول يقدر في دلالة
الحركات والتحيز عندكم على الحدوث.
والثاني يقدر 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 دليلا على الحدوث والظهور بعد الغيبة غير
دليل عليه، وقد تقدم الظهور بعد الغيبة عنده على الغيبة بعد الظهور، وشفع ذلك التحيز
والحركه، بل العلم بذلك مقارن للعلم بالظهور.
ولا أدري كيف يسوغ إن 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 تأويل 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 عارفا بالله تعالى وأحواله وصفاته: لان المعرفة ليست ضرورية، بل مكتسبة بالادلة فلا بد من أحوال يكون غير عارف ثم تجدد له المعرفة.

[٤١٣]

الا أن نقول: إن المعرفة لا يجوز أن تحصل إلى النبي أو الامام، الا في أقصر زمان يمكن حصولها فيه، لان المعصية لا تجوز عليه قبل النبوة أو الامامة كما لا تجوز عليه بعدها.

وقد روي إن ابراهيم عليه السلام ولد في مغارة، وأنه ما كان رأى السماء ثم تجددت رؤيته لها، فلما رأى ما لا تعهده ولا تعرفه من النجم ولم يره متجدد الطلوع بل رآه طالعا ثابتا في مكانه، من غير أن يشاهده غير طالع ثم طالعا.

فقال فرضا وتقديرا على ما ذكرناه " هذا ربي " فلما أقل واستدل بالافول على الحدوث علم أنه لا يجوز ان يكون الها. 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 عالما 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 فرقنا في دلالة الحدوث بين طلوع متجدد وأفول متجدد، وقد بينا أن(٢) ما فرقنا بين الامرين، وكيف نفرق بين ما فرق فيه.

(١) ظ: الآ.

(٢) ظ: أنا.

المسألة الخامسة عشر : (الدليل على عدم نسخ شريعة نبينا " ص ")

بم لم يحصل لنا المزية على اليهود (لعنهم الله) إذا اعتصموا من الزمانا (*)

[٤١٤]

اياهم جواز نسخ شريعتهم بمثل مانعتصم به من أن تأييدها معلوم من ديننا ومجمع عليه بيننا، وقابلونا في هذه الدعوى على النسوان (١)، وقالوا: إذا جعلتم ظهور معجز دالا على بطلان ما ادعيناه من أن ذلك لنا، أفيجب قبل ظهور المعجز ألا يكون إلى بطلان ما ذكرناه اننا نعلمه من ديننا طريق معلوم صار اليه طريق. فإن قلتم: لا يجب ذلك، بل قد كان اليه قبل ظهور المعجز طريق ما ذكروه (٢) وبينوا أن مثله غير لازم لكم. وإن 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 إن شريعة نبينا صلى الله عليه وآله مؤيدة لا تنسخ إلى قيام الساعة، على أنه قد علم مخالف وموافق ضرورة من دينه أنه كان يدعي ذلك ويقضي به ويجعل شريعته عليه السلام بذلك المزية على الشرائع المتقدمة. فإن الملحد الدهري والتثوي المازي (٣) واليهودي والنصراني. يعلمون هذا من حاله، وأنه عليه السلام كان يدعيه، كما يعلم ذلك المسلمون المتبعون. وإذا دل المعجز على صدقه وصحة نبوته، ثبت بهذين الامرين أن شرعه مؤبد. وليس يمكن اليهود أن تدعي أن العلم بتأييد شرعها، وأن نبيها موسى عليه السلام. معلوم من دينه ذلك، كما ادعاه المسلمون، لان العلم الضروري

- (١) ظ: النبوات.
(٢) ظ: فاذكروه.
(٣) ظ: المانوي.
(*)

[٤١٥]

أحد من مخالفيهم، لأن النصارى يخالفهم في ذلك، كما يخالفهم المسلمون فيه،
ويتقول 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.
وإذا قيل لنا: فمن أين علمتم كذبهم في هذه الدعوى - أعني أن شريعتهم لا تنسخ - إذا
لم تعلموا صحتها، فليس كل شيء لم يعلم صحته قطع على كذب رايه.
قلنا: من حيث كذبهم نبينا عليه السلام ودعاهم إلى شريعة هي ناسخة لكل شرع تقدم،
وقد علمنا صدقه بالمعجزات الباهرة.
فلم يبق آخر المسألة من أنا إذا كنا نعلم كذب اليهود فيما يدعونه من تأييد شرعهم بقول
نبينا صلى الله عليه وآله، فليل بعينه، ثم بأي شيء كان يعرف ذلك.
والجواب أن طريق معرفة ذلك نبوة كل نبي بعد موسى عليه السلام دعى إلى 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) ظ: ويتقولون.
(*)

[٤١٦]

وآله كهنة يخبرون بالغائبات، وبما يكون قبل كونه من الامور الحادثات، وأن مادتهم كانت من مرده 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 حرسا شديدا وشهبا وانا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الان يجد له شهابا رصدا وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الارض أم أراد بهم ربهم رشدا "(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 بالمنع والبيان

لمنع السمع الجان***بثاقب في كف ذي سلطان

من أجل مبعوث عظيم الشأن***يبعث بالتنزيل والفرقان

وبالهدى وفاضل القرآن***محوأ به أعظم الاوثان

وقد نسب النبي صلى الله وآله عند أخباره بالغائبات، فقال الله تعالى: " وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون "(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.
(*)

[٤١٧]

ومن يجري مجراه، لم يرد مورد الحجة، وانما وردت به أخبار شاذة ضعيفة سخيفة لا توجب علما ولا ظنا وما يرد هذا المورد لا يلتفت عليه، فضلا عن أن يصدق به، والكهانة غير مستتدة إلى أصل، ولا لها طريق في مثله شبيهة. وشبهة المنجمين فيما يدعونه من العلم بالاحكام، كأنها أقوى وهي باطلة، وقد كشف العلماء عن فضائهم، 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 خلاف (١) بين المسلمين ان احدى معجزات نبينا صلى الله عليه وآله الاخبار عن الغائبات الماضيات والكائنات، وأنه أدل دليل بانفراده على صحة نبوته.

ولو كانت الكهانة صحيحة، أما باستراق السمع الذي قيل، أو بغيره من التخمين والترجم، لما كان الخبر عن الغيوب معجزا ولا خارقا للعادة، ولا دالا على نبوة، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأما القافة الذين يلحقون الابناء بالاباء والقرابات بقراباتهم، فلمهم على ذلك أمارات من الخلق والصور والشمائل، يستدلون بها، فيصيبون على الاكثر والكاهن لا أمارة له ولا طريقة يستند ما يخبر به اليها.

وانما نسب عليه السلام إلى الكهانة، لآخباره عن الغيوب، وعد ذلك في جملة آياته ومعجزاته، فلما وجدوا آخباره عنها صدقا نسبوه إلى الكهانة.

(١) ظ: لانه قد ثبت أنه لا خلاف.
(*)

[٤١٨]

فان قيل: إذا كنتم تقولون في أن الاخبار عن الغائبات من جملة المعجزات على اجماع المسلمين، واجماع المسلمين انما يكون حجة إذا ثبت أنه عليه السلام نبي صادق، فقد تعلق كل أحد من الامرين بصاحبه، فان ادعيتم أن الاخبار عن الغيب إذا كانت صادقة انت خارقة للعادات، مع ما يدعى للكهنة ذهبوا أن الذي يحكى عن الكهنة لا يقطع عليه، أليس هو مجوزا على كل حال اما بأن يكون من جهة الحس، والذي يحكى من استراقهم السمع، أو على وجه آخر.

والجواب عن هذا السؤال: انا إذا علمنا صحة نبوته (عليه السلام) بالقرآن، وما جرى مجراه من الآيات 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 لمتأمله.

(١) ظ: كل تجويز قيل ذلك.

المسألة السابعة عشر : (حول آية: ولكم في القصاص حياة)

إذا كان جواز بقاء المقتول ظلما حيا لو لم 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 ظلما كان لو لم يقتل يبقى حيا يكون ذلك اخبارا منه عن اقامة

(٢) سورة البقرة: ١٧٩.
(*)

[٤١٩]

الحدود على القاتلين، يبقى تعالى به الحياة على آخرين.
واخباره تعالى لا يكون الا حقا وصدقا، 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 حيا بدلالة هذا السمع.
الجواب: اعلم أن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل بخلاف قول من قطع على موته لا محالة لولا القتل، وكان يجوز أن يميته الله تعالى لولا القتل، بخلاف قول من ذهب إلى أنه لولا القتل كان يجب بقاءه حيا لا محالة.
وقد دللنا على ذلك في كتبنا وأمالينا وبيناه في كتاب " الذخيرة " وانتهينا إلى غايته.
وأقوى ما دل على صحة هذه الجملة ان الله تعالى قادر على تبقيته حيا وعلى امانته معا، 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 إلى ذهاب نفسه وتلفها، وإذا قل القتل استمرت الحياة.
فإذا 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 لبقى حيا.

والضرب الاخر معلوم أن تبقيته مفسدة، فلولا القتل لاميت، وإذا كان القصاص على ما ذكرناه صادقا على القتل بغير حق بقي حياة

[٤٢٠]

كل مقتول، علم الله تعالى أن تبقيته حيا 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 إلى الضلال والفساد، مستحيلا في العقول لما يؤدي إليه من انسداد الطريق إلى معرفة الصادق من الكاذب عليه، ولكون ذلك وهنا 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 مغويا لاتباعهم (٢) بني اسرائيل له بطاعتهم اياه وقبولهم منه واذعانهم اليه.

وقد نطق القرآن بذلك في قوله سبحانه " فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار، فقال هذا الهكم واله موسى " (٣) إلى آخر القول، وقال سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام " فما خطبك يا سامري 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 وطئ مواتا فعاش (٥)

-
- (١) خ ل: ايتاء.
 - (٢) ظ: لاتباع.
 - (٣) سورة طه: ٨٨.
 - (٤) سورة طه: ٩٥.
 - (٥) الدر المنثور ٤ / ٣٠٥.
 - (*)

[٤٢١]

وكيف ساغ تمكينه من ذلك؟ فقد استدعى به بني اسرائيل إلى الضلال وكان معلها (١) كونه منه بهذه القبضة لله تعالى وهل يجئ من كون ذلك قادحا في حكمة الله سبحانه؟ كون العقول دالة على بطلان ما دعى اليه.

وفعل الآية مع المبطل من فاعلها سواء كان ما ادعى اليه جائزا في العقول، أو في حيز المحال، لانها ينوب في التصديق له مناب قوله " قد صدقت الرؤيا " (٢).

وإذ لا فرق بين تصديقه فعلا وقولا، ومن صدق كاذبا فليس بحكم (٣).

وهل يجئ من ذلك ما يمكن بتجويزه من تقدم القاء القبضة والخوار من دعوى السامري.

وأى فرق بين كون ذلك الذي ادعاه شافعا 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 إلى الباطل أو يتأخر عنها، لأن ذلك لا يكون معلوما وقوعه منه وحصوله من فعله، كما حصل القاء القبضة معلوما من جهة السامري، وشفع القاء لها الخوار الذي وقع الفتنة به. فلينع بما عنده في ذلك.

الجواب: اعلم أن العلماء قد تأولوا هذه الآية على وجهين، كل واحد منهما يزيل المعترضة فيها.

(١) كذا في النسخة.
(٢) سورة الصافات: ١٠٥.
(٣) ط: بحكيم.

[٤٢٢]

أحدهما - وهو الاقوى والارجح - أن يكون الصوت المسموع من العجل ليس بخوار على الحقيقة، وان أشبه في الظاهر ذلك.

وانما احتال السامري بأن جعل في الذي صاعه من الحلي على هيئة العجل فرجا ومنافذ وقابل به الريح، فسمعت تلك الاصوات المشبهة للخوار المسموعة من الحي وانما أخذ القبضة (١) التراب من أثر الملك وألقاها فيما كان سبك من الحلي ليوهمهم أن القبضة هي التي أثرت كون العجل حيا مسموع الاصوات، وهذا مسقط للشبهة.

والوجه الآخر: ان الله تعالى كان أجرى العادات في ذلك الوقت، بأن من أخذ مثل تلك وألقاها في شئ فعل الله تعالى فيه الحياة بالعادة، كما أجرى العادة في حجر المقناطيس، بأنه إذا قرب من الحديد فعل الله تعالى فيه الحركة اليه.

وإذا وقعت النظفة في الرحم فعل الله تعالى فيها الحياة.

وعلى الجوابين معا 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، وإذا لم سخت (٢) عن ذلك فهو القاصر.
وعلى الجواب الثاني قد كان يجب أن يعلم أن ذلك إذا كان مستندا إلى عادة جرت بمثله،
فلا حجة فيه وليس بمعجزة. ولم يبق مع ما ذكرناه شبهة.

(١) ظ: قبضة.
(٢) ظ: وإذا لم يبحث.
(*)

المسألة التاسعة عشر : (حول تكلم هدهد سليمان (عليه السلام) وكيفية عذابه)

ما يحيل لكون هدهد سليمان عليه السلام عاقلاً من طريقة العقول؟ ليسوغ الانصراف عن ظواهر ما حكاه 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 لاذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين " (١) وهذا وعيد عظيم لا يجوز توجهه إلى غير ملوم 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 اليهم ثم

(١) سورة النمل: ٢١.
(٢) ط: وجوبهما، وكذا سقوطهما.
(*)

[٤٢٤]

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 بما لم تحط به وجئتك من سبأ نبأ يقين " إلى 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 حيوانا 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 إلى 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) لا دلالة عقلية تدل على ذلك. ومن أين لنا أن بنية قلب الهدهد وما جرى مجراه لا تحتل العلوم التي

(١) سورة النمل: ٢٨.

(٢) ط: أمن.

(٣) سورة النمل: ٢٢.

(٤) سورة النمل: ٢٥.

(*)

[٤٢٥]

هي كمال العقل، وإذا كان العقل من قبل (١) العلوم والاعتقادات، وقلب البهيمة يحتتمل الاعتقادات لا محالة، بل كثيرا من العلوم وان لم يكن تلك العلوم عقلا. فأى فرق بين العلم الذي هو عقل، وبين العلم الذي ليس بعقل في احتمال القلب له؟ وما احتتمل الجنس الذي هو الاعتقاد، لابد أن يكون محتملا للنوع الذي هو العلوم. فان قيل لنا: على هذا فإذا 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 أيضا معلوم من

دين النبي صلى الله عليه وآله، ولهذا روي عنه عليه السلام أنه قال: جرح العجماء
جبار (٢).

وانما أراد أن جنائيات البهائم لا شئ 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 وشدوذهم من البين.
وانما قلنا ان الهدهد الذي خاطبه سليمان عليه السلام وأرسله بالكتاب لم يكن عاقلا، لان
اسم الهدهد في لغة العرب وعرف أهلها اسم لبهيمة ليست بعاقلة

(١) ظ: قبيل.
(٢) نهاية ابن الاثير ٣ / ١٨٢.
(*)

[٤٢٦]

كما أنه اسم لما كان على صورة مخصوصة وهيئة معينة.

فلو كان ذلك الهدهد عاقلا لما سماه الله تعالى، وهو يخاطبنا باللغة العربية ههددا، لان
هذا الاسم وضع لما ليس بعاقل.

واجراؤه على من هو عاقل خروج عن اللغة، فأحوجنا اتباع هذا الظاهر إلى أن نتأول
ما حكى عن هذا الهدهد من المحاورة، ونبين كيفية انتسابه إلى ما ليس بعاقل.

وقد قلنا في ذلك وجهين ذكرناهما في جواب المسائل الاولى: أولهما: أن ليس يكون ما
وقع منه قول، ولا نطق بهذا الخطاب المذكور، وانما كان منه ما يدل على معنى هذا
الخطاب، أو ضيف الخطاب اليه مجازا، وهو على مذهب العرب معروف، قد امتلات
به أشعارها وكلامها، فمنه قول الشاعر: امتلات (١) الحوض وقال قطني * مهلا رويدا
قد ملات بطني

ونحن نعلم أن الحوض لا يقول شيئا، 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 رأيتة*** وكبر للرحمن حين رأني

فقلت له أين الذي عهدتهم***بحينك في خصب وطيب زمان
فقال حصل واستودعوني بلادهم***ومن ذا الذي يبقى على الحدثان
له بهذه المعاني المحكية عند رؤيته خاليا من أهله، حكى ما استفاده من هذه المعاني عنه
توسعا وتفاضحا.
والوجه الآخر: أن يكون وقع من الهدد كلام منظوم له هذه المعاني المحكية عنه بالهام
الله تعالى له ذلك، على سبيل المعجزة لسليمان عليه السلام،

(١) ظ: امتلى.
(*)

[٤٢٧]

كما جعل من معجزته فهمه لمنطق الطير وأغراضها في أصواتها.
وليس بمنكر أن يقع الكلام الذي فيه بعض الاغراض ممن ليس بعاقل ولا مكلف.
ألا ترى أن الصبي الذي لم يبلغ الحلم ولا دخل في التكليف قد يتكلم بكلام فيه أغراض
مفهومة وكذلك المجنون.
وليس يجب إذا حكى الله تعالى عن الهدد ذلك الكلام المرتب المتسق أن يكون الهدد
نطق على هذا الترتيب والتنضيد، بل يجوز أن يكون نطق بما له ذلك المعنى، فحكاه الله
تعالى بلفظ فصيح بليغ مرتب مهذب.
وعلى هذا الوجه يحكي العربي عن الفارسي، والفارسي عن العربي، وان كان
العربي (١) لا ينطق بالعربية.
وعلى هذا الوجه حكى الله تعالى عن الامم الماضية من القبط وغيرهم، وعن موسى
عليه السلام وفرعون، ولغتهما لغة القبط ما حكاه من المراجعات والمحاورات، وهم لم
ينطقوا بهذه اللغة، وانما نطقوا بمعانيها بلغتهم، فحكاه الله تعالى باللغة العربية وعفتها
وقدسها.
وهذا مزيل العجب من نطق الهدد بذلك الكلام المرتب، لانه لا يمتنع أن يكون ما نطق
به بعينه، وانما نطق بما له معناه.

فان قيل: فقد رجعت في الجوابين معا عن مطلق (٢) القرآن، لان حمل القول المحكي على أن المراد به ما ظهر من العلامات والدلالات، على ما أنشدتموه من الشعر مجاز غير حقيقة.

وكذلك اضافة القول المترتب إلى من لم يقله من ترتيبه، وانما قال ما له معناه أيضا مجاز، فقد هربتم من مجاز إلى مجاز، من أنكم امتنعتم من أن تسموا هدهدا عاقلا كاملا بمخالفة اللغة، وأنه عدول عن

(١) ظ: الفارسي.
(٢) ظ: منطق.
(*)

[٤٢٨]

مقتضاها، فما أجبتم به أيضا بهذه الصفة.

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح، فان 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 شخصا عاقلا مكلفا على سبيل الافادة ولا التلقيب، فعدلنا عن مجاز (غير) معهود ولا مألوف إلى 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 الموضعين.

فان قيل: قد شبهتم شيئا وبما لا يشبهه، لان القائل:

امتلاء الحوض وقال قطني *** مهلا رويدا قد ملات بطني

انما مراده امتلاء حتى لو كان ممن يقول لقال كذا، وكذلك الجبل انما حكى عنه ما لو كان قائلا لقاله، وقوله " وشكي الي بعبرة وتحمم " أي فهمت من بعبيره (١) وحممته التألم والشكوى، 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 حكي 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 ما لم تعلم وأني وجدت امرأة تملكهم ولها عرش عظيم(٢) " والعرش هاهنا هو
الملك أو الكرسي الذي حكيناه

(١) ط: عبرته.

(٢) عبرته.

(٢) سورة النمل: ٢٢ والآية كذا: اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شئ ولها عرش عظيم.
(*)

[٤٢٩]

وقد جاء في القرآن واخبار النبي صلى الله عليه وآله لذلك نظائر كثيرة، فمن ذلك
قوله تعالى حكاية عن السماء والارض " قالتا أتينا طائعين(١) " والمعنى لو كانتا مما
يقولان لقالتا.

وقوله جل اسمه " انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها
وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا(٢) " انها لو كانت(٣) يشفقن ويأبين
لأبين 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 بعد غيبته وعلم
أنه من تلك البلدة ورد أضاف اليه من القول والخبر ما لو كان مخبراً لقاله، كما قيل في
الحوض والجبيل.

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 " لاعذبه عذاباً شديداً " فالعذاب هو الالم والضرر، وليس

- (١) سورة فصلت: ١١.
(٢) سورة الاحزاب: ٧٢.
(٣) ظ: كن.
(٤) نهاية ابن الاثير ١ / ٨٣.
(*)

[٤٣٠]

(يجري) مجرى العقاب الذي لا يكون الا على سبب متقدم ولا يكون مبتدءا. 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) ((انما كان نتف ريشه. وليس قوله " لا عذبنه ولا ذبحنه " وعيدا على ما جرى في المسألة، لان القائل قد يقول وهو غير متوعد: ان كان كذا ذبحت شاتي، وان لم يطر طائري إلى الموضع الفلاني ذبحته. لانه مخير في أوقات هذا الذبح المباح، وكان (عليه السلام) يخبر عن ذبح الهدهد أو نتف ريشه ان لم يعلم من حاله ما يصرفه عن هذا الداعي، فلما علم وروده من تلك الجهة، انصرف عن داعي الذبح أو الايلام (٢). ومعني (٣) " سلطان مبين " أي يأتي بأمر يصرفني عما عزمت عليه، فكأنه حجة وسلطان. وسليمان (عليه السلام) لم يجعل على الحقيقة الهدهد 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 أحدنا قد يكتب كتابا مع طائر، ويرسله إلى بعض البلدان، ليعرف أخبار تلك البلدة وأحوالها، فيجوز أن يقول هذا ويحكي 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: ومعنى.
(*)

[٤٣١]

وأخبار كذا، ويجعل ما هو غرضه كأنه ناطق به وما يوصل به إلى هذا الغرض،
كأنه رسول مخاطب بالتي سئل.
ولذلك يقول الفصيح منهم ركبت فرسي أو جملي، فقلت له: اذهب بي إلى البلد الفلاني
وأسرع بي إليه وهو ما قال 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 يستتكف المسيح " وغيرها)

ما جواب من استشهد على أن الملائكة أفضل من الانبياء (عليهم السلام) بقوله سبحانه " لن يستتكف المسيح أن يكون عبدا 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 يجز استعماله. ويدل على أن القائل إذا كان حكيما لا يجوز أن يقول: لن يستتكف الوزير أن يأتيني ولا الحارس، بل ينبئ عن هو أجل وأعلى، فقال: لن يستتكف الوزير أن يأتيني ولا الملك. وهذا يوجب كون الملائكة أفضل من المسيح (عليه السلام)، سيما وليس المراد في قوله " المقربون " الاخبار عن قرب المكان، لاستحالة ذلك عليه سبحانه، وانما المراد قرب المنزلة في الثواب وعظمتها، ووصفهم بذلك يدل على التعظيم.

(١) سورة النساء: ١٧٢.
(*)

[٤٣٢]

وليس لاحد أن يقول: ان ذلك المقال قد يستعمل في المتماثلين في الفضل لانه ليس في الامة قائل به، وانما الامة قائلان: قائل يقول الانبياء أفضل وقائل يقول الملائكة أفضل.

وليس يصلح كما بينا التنبيه في مثل هذا المقال بالمفضول بل بالافضل. وقد تقدم في ذلك قول من يقول انما تنى بذكرهم لانهم عبدوا المسيح عليه السلام، لان ذلك لا يؤثر فيما قد بينا أن العرف في الكلام يقتضيه، وكذلك الظاهر. وقوله تعالى " ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول اني ملك " (١) يدل على عظم حال الملك. وقوله تعالى " فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا الا ملك كريم " (٢).

وقوله تعالى حكاية عن ابليس (لعنه الله) " مانها كما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أوتكونا من الخالدين " (٣) يدل على عظم حال الملك، وأنه المعلوم له ولهما، ولولا ذلك ما رغبهما في أمرهما أفضل منه، وكان الله سبحانه قد أنكر عليه. فليطول بما عنده في ذلك مثابا انشاء الله تعالى.

الجواب: أما قوله تعالى " لن يستتكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة

-
- (١) سورة هود: ٣١.
(٢) سورة يوسف: ٣١.
(٣) سورة الاعراف: ٢٠.
(*)

[٤٣٣]

المقربون " فانه لا يدل على فضل الملائكة على الانبياء من وجوه ثلاثة: أولها: أنه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة (عليهم السلام) أفضل وأكثر ثوابا من المسيح عليه السلام، وان كان المسيح أفضل وأكثر ثوابا من كل واحد من الملائكة، وهو مسألة الخلاف.

ولم يقل تعالى: لن يستتكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا جبرائيل ولا ميكائيل. 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 (عليهم السلام). والجواب الثاني: ان المؤخر في مثل هذا الخطاب المذكور في الآية لابد من أن يكون اما أفضل من المقدم، أو مقارنا له في الفضل.

ولا يجوز أن (لا) يكون مقارنا له في الفضل.

ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل: لن يستتكف الامير أن يزورني ولا الحارس، ويحسن أن يقول: لن يستتكف الامير الفلاني أن يزورني ولا الامير الفلاني إذا كانا مقارنين ومدانيين في الفضل.

وكذلك لن يستتكف الامير ولا الوزير للمقارنة.

والجواب الثالث: أنه من الجائز أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الآية قوما 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 إلى الهك الذي ظلت عليه عاكفا "(٢) وقد يقول أحدنا لغيره: لن يستكف أبي أن يفعل كذا ولا أبوك، وان اعتقد القائل ان أباه

(١) سورة الدخان: ٤٩.

(٢) سورة طه: ٩٧.

(*)

[٤٣٤]

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، لان الغرض في كلامه نفي ما لم يكن عليه، لا التفضيل بين الاحوال.

لان أحدنا لو ظن به أنه على صفة وليس عليها جاز أن ينفىها عن نفسه على هذا الوجه، وان كان في نفسه على أحوال هي أفضل من تلك الحال، وانما اتفق في الحالتين المنفيتين اللتين هما علم الغيب واستحفاظه خزائن الله ان 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 تزدرى أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا "(١) ونحن نعلم أن هذه منزلة غير جليلة، وهو على كل حال أرفع منها وأعلى، فألا كان انتفاؤه من الملائكة جاريا هذا المجرى.

فأما الحكاية عن النسوة اللاتي شاهدن يوسف عليه السلام فأعجبهن حسنه ما هذا بشرا ان هذا الام ملك كريم "(٢) فانه لا يدل أيضا على فضل الملائكة على الانبياء عليهم السلام من وجهين: أحدهما: أنهم ما نسبته إلى الملائكة تفضيلا في ثواب حال الملائكة

على حال الانبياء عليهم السلام، ولا خطر ذلك ببالهن ولكن حسنه وكمال خلقتهم
أعجبهن (٣) نفين عنه البشرية التي لم يعهدن فيها مثله ونسبوه إلى أنه ملك،

(١) هود: ٣١.
(٢) سورة يوسف: ٣١.
(٣) خ ل: لنفوا، والظاهر: فنفين.
(*)

[٤٣٥]

لان الملك يقال: انه إذا تجسد وتصور فانه يتصور بأحسن الصور.
وأما الوجه الاخر: ان اعتقاد النسوة ليس بحجة، لانهن قد اعتقدن الباطل والحق، فلو
وقع منهن ما يدل صريحا 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 أيضا على خلاف مذهبا.
وليس بمنكر أن يريد بقوله " الا أن تكونا ملكين " أن المنهيين عن تناول الشجرة هم
الملائكة دونكما، كما يقول أحدنا لغيره: ما نهيت أنت عن كذا الا أن تكون فلانا.
وانما يعني أن المنهي هو فلان دونك، ولم يرد بقوله أن تكون أن تصير فلانا وتقلب
خلقتك إلى خلقة فلان.
فمن أين للمخالف أن قوله تعالى " الا أن تكونا ملكين " المراد أن ينقلبا ويصيرا دون ما
ذكرناه.
وإذا كان اللفظ محتملا فلا دلالة 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 إلى صفة
الملائكة وخلقها.
وهذه الرغبة لا تدل على أن الملائكة أفضل منهما في الثواب الذي فيه الخلاف.
ألا ترى ان المنقلب إلى خلقة غيره، لا يجب أن يصير على مثل ثوابه بالانقلاب إلى
صورته وخلقته، كما رغبهما أن يكونا من الخالدين.

وليس الخلود مما يقتضي مزية، وانما هو نفع عاجل، فلا يمتنع أن تكون الرغبة منهما أن يصيرا ملكين على هذا الوجه.
وذكرنا أيضا في تلك المسألة وجها مليحا غريبا يلزم المعتزلة، وهم مخالفونا

[٤٣٦]

في هذه المسألة، وهو أن نقول لهم: بم تدفعونا أن يكونا اعتقدا أن الملك أفضل من النبي، وغلطا في ذلك، وهو منهما ذنب صغير، لان 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: إذا كنتم معشر المسلمين تظنون الان من نفوسكم أن من أتاكم بمثل سورة من سور القرآن صغيرة كانت أو كبيرة، كانت الحجة له لا عليه. فيها أنا أورد لكم مثل سورة " انا أعطيناك الكوثر " على وجهين: أحدهما " لقد أتيناك المفخر، فتهجد به واشهر، واصبر فعدوك الاصغر ". والاخر " لقد أنذرنك المحشر، وشددنا أزرعك بحذر، فاصبر على الطاعة توجر ". فقلت له: الاول كلام أبدل 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.

[٤٣٧]

وهل يجوز أن يكون القول بقيد سورة يختارها هو عليه، أو يكون هذا القول قبل نزول القصار، أو يكون الهاء راجعة في هذا المكان عليه عليه السلام وهو لان مثله من لم يستفد من (١) 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 حكي في المسألة من الكلام المسجوع ليس بمعارضة للقرآن، وأن معارضته لا تأتي في أنف الزمان، كما لا تأتي في سالفه. أن من المعلوم ضرورة أن الذين تحدوا بالقرآن من فصحاء العرب وبلغائهم وخطبائهم وشعرائهم كانوا على المتأخرة لو كانت متأتية غير ممنوعة أقدر وبها أبصر وأخبر. فلما وجدناهم مع التصريح والتعجيز وتحمل الضرر الشديدة في مفارقة الاديان والاطوان والربانيات والعبادات فقدوا (٣) عن المعارضة ونكلوا عن المقابلة علمنا أن

من يأتي بعدهم عنها أعجز ومنها أبعد.
وان كل شئ 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 إلى تصفح المعارضات

(١) ظ: ممن.
(٢) ظ: وقمع.
(٣) ظ: قعدوا، أو بعدوا.

[٤٣٨]

وتأملها وبيان قصور منزلتها عن منزلة القرآن.
فأما هذا الكلام المسطور المحكي في المسألة كلام لا فصاحة له ولا بلاغة فيه، ولا
يتضمن معنى دقيقا ولا جليلا، فكيف يعارض به ويقابل ما هو 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 الاصغر " من قوله
" ان شأنك هو الابتر "؟ ومن له أدنى علم بفصاحة وبلاغة لا يعد هذا الذي تكلف
وأمارات الكلفة والهجنة فيه بادية فصياح ولا بليغا بل ولا صحيحا مستقيما.
فأما " الكوثر " فقد قيل: انه نهر في الجنة.
وقيل: ان الكوثر النهر بلغة أهل السماوة.
وقيل: ان الكوثر انما أراد به الكثير، فكانه 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 اختصارا، والعرب تقول: هذه منازل تتناحر.
أي تتقابل.

وقال بعضهم:

أبا حكم هل أنت عم مجالد*** وسيد أهل الابطح المتناحر
فأما قوله " ان شأنك هو الابتر " فمن أعجب الكلام بلاغة واختصارا وفصاحة، وكم
بين الشاني والعدو في الفصاحة وحسن العبارة.
وقيل: ان الابتر هو الذي لا نسل له ولا ذكر له من الولد، وانه عنى بذلك العاص بن
وابل السهمي.
وقيل: ان الابتر هاهنا هو المنقطع الحجة والامل والخير، وهو أحب الي وأشبه
بالفصاحة.

[٤٣٩]

فهذه السورة على قصرها كما تراها في غاية البلاغة إذا انتقدت وركية تتبع كل
فصاحة إذا اختبرت.

ومن لم يقدر على هذا الاختيار والاعتبار، فيكفيه في نفي المعارضة والقدرة عليها ما
قدمناه من الدليل على سبيل الجملة.
فأما قوله تعالى " فأتوا بسورة من مثله " فدخل فيه الطوال والقصار من غير تعيين
على سورة يقع الاختيار 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 "
قال لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا ثم وقع الاقتصار على سورة واحدة فقال تعالى " فأتوا بسورة من
مثله " ولم يفرق بين طويلة وقصيرة.

والهاء في قوله " مثله " راجعة إلى القرآن لا اليه 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 يعد زيادة فصاحة قراءتك على
فصاحتنا، وهذه السورة خالية من الفصاحة، فقد وافقوا على ما هو دون 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
الاعبياء، وبيننا فوائد كل متكرر من ألفاظها، ومن فهم ما قلناه فيها علم أنها في سماء
الفصاحة والرجاحة.

(١) ظ: ولا مريية.
(٢) ظ: وادعاء.

المسألة الثانية والعشرون : (حكم نذر صوم اليوم المصادف للعيد)

ما قوله (حرس الله مدته) فيمن نذر أن يصوم يوما يبلغ فيه مرادا، واتفق كون ذلك اليوم يوم عيد أو يوما قد تعين صومه عليه بنذر آخر .
هل يجزيه صوم اليوم الذي قد تقدم وجوب صومه عليه بالنذر المتقدم عن صوم يجعله بدلا منه اذا اتفق في النذر الثاني أم لا؟ وهل يسقط عنه صوم اليوم الذي اتفق أنه يوم عيد بغير بدل أم ببدل.
الجواب: من نذر صوم يوم قدوم فلان، فاتفق قدومه في يوم عيد فالواجب فطر ذلك اليوم، لأنه عيد ولا قضاء عليه.
والوجه فيه: أنه نذر معصية، وقد أجمعت الطائفة أنه لا نذر في معصية، ورووا عن أئمتهم أيضا ذلك صريحا في روايات مشهورة.
وسواء كانت المعصية المنذور فعلها أو المنذور فيها، لأنه لا فرق في امتناع انعقاد النذر بين أن يقول: ان قدم فلان شربت خمرا أو ركبت محرما، وبين أن يقول: ان شربت خمرا أو زنيت بفلانة فعلي أن أتصدق بكذا.
وإذا كان صوم يوم العيد معصية بلا شبهة، وتعلق نذره به، فلم ينعقد نذره واذا لم ينعقد فلا قضاء ولا كفارة، لأنهما انما يلزمان في نذر منعقد.
فاذا قيل: فهو لم يعلم أن ذلك اليوم يوم عيد، فيكون نذره متعلقا بمعصيته.
قلنا: هو وان لم يعلم بذلك، فهو في نفسه معصية، وقد تعلق نذره بمعصية

[٤٤١]

وان كان لا يعلم، ونذر المعصية على الاطلاق لا يجوز وجرى ذلك مجرى أن يقول: ان جامع فلان فلانة في اليوم الفلاني فعلي صدقة فلانية، واتفق أنه جامعها زنا وحراما، فان نذره لم ينعقد، لأنه تعلق بمعصية وان لم يعلم.
وأما المسألة الاخرى وهي إذا 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 إذا قال: علي أن أصوم يوم قدوم فلان، فكأنه نذر صوم هذا اليوم على وجه يكون صومه مستحقا 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 امير المؤمنين (ع) عن محو البسمة في معاهدة النبي (ص))

ما جواب مقدح في عصمة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بما جاء مستفيضا في امتناعه عليه 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.

[٤٤٢]

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 معتبرا له ومختبرا، مع ما في ذلك لكون النبي صلى الله عليه وآله عالما بايمانه قطعاً، وهو خلاف مذهبكم، ومع ما فيه من قبح الامر على طريق الاختيار بما لا مصلحة في فعله على حال.

فان قلتم: انه جوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد أضمر محذوفا يخرج الامر به من كونه قبيحا.

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 إلى 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 افعّل ذلك مرضياً لسهيل، وان كان لا يؤثره 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 محو ما كتب، فصبر أمير المؤمنين

(١) ظ: السياسيات

[٤٤٣]

عليه السلام على ذلك على مضض شديد.

وقد يتقل على الطباع ما فيه مصلحة من العبادات، كالصوم في الحر، والغسل بالماء في الزمهير.

وقد روي ان عمر بن الخطاب قام في تلك الحال إلى النبي صلى الله عليه وآله وقال: ألسنت نبي الله؟ فقال له: بلى.

فقال: أولسنا بالمسلمين؟ فقال عليه السلام: بلى.

فقال: فلم تعطي هذه الدنيا من نفسك؟ فقال: ليست بدنية انها خير لك.

فقال: أفلسنت قد وعدتنا بدخول مكة فما بالنا لا ندخلها؟ فقال عليه السلام له: أوعدتك بدخولها العام.

فقال عمر: لا.

فقال عليه السلام: فتدخلها.

ويروى عن عمر أنه قال: ما شككت منذ أسلمت الا يوم صالح رسول الله صلى الله عليه وآله أهل مكة، فأنني قلت له: كذا وكذا.

وساق الحديث (١).

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

وقد بان بتوقفه الامر واتضح، وهو عليه السلام ما كان قط شاكا في أن الرسول لا يوجب قبيا ولا يأمر بمفسدة، وانما لما تعلق ما ظهر من صورة الامر بفعل تنفر منه النفوس وتحيد عنه الطباع، جوز عليه السلام ألا يكون ذلك القول أمرا 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 ١ / ٩٤ وراجع القصة والكلام حولها كتاب الطرائف ص ٤٤٠.

[٤٤٤]

لفت نظر: بالرغم من الجهود المبذولة في التصحيح المطبعي واخراج الرسائل
عارية عن الاخطاء، فقد عرثنا على أغلاط بعد اكمال طبع المجموعة نرجو العفو
والاغماض من القارئ الكريم والتصحيح حيث ما يرونها، ونحن أحلناها للمراجع
الآخرى.

وأهمها ما وقع من الخطأ في عنوان الرسالة السابعة في ص ٣٠٧ والصحيح جوابات
المسائل الطرابلسيات الثانية.