



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

دار القرآن الكريم
مدتة آية الله العظمى الخليلي

رسائل
الشيخ المرتضى

المجموعة الأولى

إعداد
السيد محمد مهدي

تقديم وشرح
السيد أحمد الحسيني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسائل الشريف المرتضى

كاتب:

سيدمهدى رجايى

نشرت فى الطباعة:

مكتبه آيه الله المرعشى النجفى العامه - قم

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|-----|--|
| ٥ | الفهرس |
| ١٦ | رسائل الشريف المرتضى المجلد ١ |
| ١٦ | اشاره |
| ١٦ | اشاره |
| ٢٠ | ١- جوابات المسائل التبيانيات |
| ٢٠ | خطبه المؤلف |
| ٢٢ | الفصل الأول |
| ٢٢ | الطريق إلى معرفة الاحكام الشرعيه عن أدلتها |
| ٢٥ | الطريق إلى معرفة خطاب الله و الرسول |
| ٢٦ | إثبات حجيه الإجماع |
| ٢٦ | الفصل الثاني |
| ٢٦ | الكلام في حجيه خبر الواحد و عدمه |
| ٢٦ | اشاره |
| ٤٠ | الجواب عن وجود اخبار الأحاد في مصنفات الإماميه |
| ٤٥ | الفصل الثالث: اعتماد الرسول بخبر الواحد و الجواب عنه |
| ٥٢ | الفصل الرابع: اعتماد اعراف المشترعه على الخبر الواحد و الجواب عنه |
| ٦١ | الفصل الخامس: اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد و الجواب عنه |
| ٦٨ | الفصل السادس: حصول العلم و تولده من خبر الواحد و الجواب عنه |
| ٧٢ | الفصل السابع: اعتماد العقلاء على الخبر الواحد و الجواب عنه |
| ٨٢ | الفصل الثامن: اعتماد أهل اللغة على الخبر الواحد و الجواب عنه |
| ٨٩ | الفصل التاسع: إثبات حجيه خبر الواحد من طريق اللطف و الجواب عنه |
| ١٠٥ | الفصل العاشر: دلاله إنفاذ الرسول الأمرء و العمال على حجيه خبر |
| ١١٢ | ٢- جوابات المسائل الرازيه |
| ١١٢ | المسأله الأولى: حرمه الفقاع عند الإماميه |
| ١١٢ | اشاره |
| ١١٤ | الجواب: |
| ١١٩ | المسأله الثانيه: علم النبي صلى الله عليه و آله بالكتابه و القراءه |
| ١١٩ | اشاره |
| ١١٩ | الجواب: |
| ١٢٤ | المسأله الثالثه: تفضيل الأنبياء على الملائكه |
| ١٢٤ | اشاره |
| ١٢٤ | الجواب: |
| ١٢٨ | المسأله الرابعه: مسأله الذر و حقيقته |
| ١٢٨ | اشاره |
| ١٢٨ | الجواب: |
| ١٣١ | المسأله الخامسه: مسأله البداء و حقيقته |
| ١٣١ | اشاره |
| ١٣١ | الجواب: |
| ١٣٥ | المسأله السادسه: تحقيق حول قوله عليه السلام نيه المؤمن خير من عمله |
| ١٣٥ | اشاره |

- الجواب: ١٣٥
- المسألة السابعة: هل يقع من الأنبياء الصغار أو الكبار ١٣٦
- اشاره ١٣٦
- الجواب: ١٣٦
- المسألة الثامنة: حقيقة الرجعة ١٤٠
- اشاره ١٤٠
- الجواب: ١٤٠
- المسألة التاسعة: الطريق إلى معرفة الله تعالى ١٤٢
- اشاره ١٤٢
- الجواب: ١٤٢
- المسألة العاشرة: الوجه في حسن أفعال الله تعالى ١٤٤
- اشاره ١٤٤
- الجواب: ١٤٤
- المسألة الحادية عشر: ما الحكمه في الخلق ١٤٤
- اشاره ١٤٤
- الجواب: ١٤٤
- المسألة الثانية عشر: حقيقة الروح ١٤٥
- اشاره ١٤٥
- الجواب: ١٤٥
- المسألة الثالثة عشر: حكم الزاني بذات البعل في تزويجها ١٤٥
- اشاره ١٤٥
- الجواب: ١٤٥
- المسألة الرابعة عشر: مسألة الإرجاء ١٤٦
- اشاره ١٤٦
- الجواب: ١٤٦
- المسألة الخامسة عشر: دخول العبد الجنة باستحقاقه ١٤٧
- اشاره ١٤٧
- الجواب: ١٤٧
- ٣- جوابات المسائل الطبريه ١٥٠
- المسألة الأولى: أفعال العباد غير مخلوقه ١٥٠
- اشاره ١٥٠
- الجواب: ١٥٠
- المسألة الثانية: عدم اراده الله تعالى المعاصي و الفتن ١٥٥
- اشاره ١٥٥
- الجواب: ١٥٥
- المسألة الثالثة: القول في الاستطاعة ١٥٩
- اشاره ١٥٩
- الجواب: ١٥٩
- المسألة الرابعة: مسألة الوعد و الوعيد و الشفاعه ١٦٢
- اشاره ١٦٢
- الجواب: ١٦٢

المسألة الخامسة: القرآن محدث غير مخلوق المسألة الخامسة: القرآن محدث غير مخلوق ١٦٧

اشارة ١٦٧

الجواب: ١٦٧

المسألة السادسة: حكم المخالف في الفروع و الأصول المسألة السادسة: حكم المخالف في الفروع و الأصول ١٦٩

اشارة ١٦٩

الجواب: ١٦٩

المسألة السابعة: حكم مرتكب الكبائر من المعاصي المسألة السابعة: حكم مرتكب الكبائر من المعاصي ١٧٠

اشارة ١٧٠

الجواب: ١٧٠

المسألة الثامنة: اعتبار الرؤيه في الشهور المسألة الثامنة: اعتبار الرؤيه في الشهور ١٧٢

اشارة ١٧٢

الجواب: ١٧٢

المسألة التاسعة: حكم شرب الفقاع المسألة التاسعة: حكم شرب الفقاع ١٧٥

اشارة ١٧٥

الجواب: ١٧٥

المسألة العاشرة: حكم عياده الكافر المسألة العاشرة: حكم عياده الكافر ١٧٧

اشارة ١٧٧

الجواب: ١٧٧

المسألة الحادية عشر: عدد أصول الدين المسألة الحادية عشر: عدد أصول الدين ١٨٠

اشارة ١٨٠

الجواب: ١٨٠

٤- جوابات المسائل الموضليات الثانيه ٤- جوابات المسائل الموضليات الثانيه ١٨٢

المقدمه ١٨٢

المسألة الأولى: حكم المنذى و الودى المسألة الأولى: حكم المنذى و الودى ١٨٤

اشارة ١٨٤

الجواب: ١٨٥

المسألة الثانية: أكثر النفاى و أقله المسألة الثانية: أكثر النفاى و أقله ١٨٧

اشارة ١٨٧

الجواب: ١٨٧

المسألة الثالثة: كراهه السجود على الثوب المنسوج المسألة الثالثة: كراهه السجود على الثوب المنسوج ١٨٩

اشارة ١٨٩

الجواب: ١٨٩

المسألة الرابعة: مسائل فى الشفعة المسألة الرابعة: مسائل فى الشفعة ١٩١

اشارة ١٩١

الجواب: ١٩١

المسألة الخامسة: من لا ربا بينهما المسألة الخامسة: من لا ربا بينهما ١٩٦

اشارة ١٩٦

الجواب: ١٩٦

المسألة السادسة: عده الحامل المسألة السادسة: عده الحامل ٢٠١

اشارة ٢٠١

الجواب: ٢٠١

| | |
|-----|---|
| ٢٠٦ | المسألة السابعة: أقل مدة الحمل وأكثرها |
| ٢٠٦ | إشارة |
| ٢٠٦ | الجواب: |
| ٢٠٩ | المسألة الثامنة: حكم المطلقة في مرض بعلها |
| ٢٠٩ | إشارة |
| ٢٠٩ | الجواب: |
| ٢١١ | المسألة التاسعة: حكم عتق عيد المكاتب وتوريثه |
| ٢١١ | إشارة |
| ٢١١ | الجواب: |
| ٢١٤ | ٥- جوابات المسائل الموصليات الثالثة |
| ٢١٤ | إشارة |
| ٢١٦ | مقدمه المؤلف |
| ٢٢٨ | المسألة الأولى: حكم غسل اليدين في الوضوء |
| ٢٣٠ | المسألة الثانية: حكم مسح مقدم الرأس |
| ٢٣١ | المسألة الثالثة: حكم مسح الأذنين وغسلهما |
| ٢٣٢ | المسألة الرابعة: إسباغ الوضوء مرتين |
| ٢٣٢ | المسألة الخامسة: أكثر أيام النفاس |
| ٢٣٢ | المسألة السادسة: حكم قراءة القرآن للجنب والحائض |
| ٢٣٣ | الفضل السابع: مسائل تتعلق بالأموال |
| ٢٣٤ | المسألة الثالثة عشر: وجوب «حي على خير العمل» في الأذان |
| ٢٣٤ | المسألة الرابعة عشر: إرسال اليدين في الصلاة واجب |
| ٢٣٤ | المسألة الخامسة عشر: قول «أمين» مبطل للصلاة |
| ٢٣٥ | المسألة السادسة عشر: عدم جواز القرآن بين السورتين في الصلاة |
| ٢٣٥ | المسألة السابعة عشر: حكم ما يسجد عليه |
| ٢٣٦ | المسألة الثامنة عشر: الجماعة في نوافل شهر رمضان بدعه |
| ٢٣٦ | المسألة التاسعة عشر: صلاة الضحى بدعه |
| ٢٣٦ | المسألة العشرون: سجود الشكر غير واجب |
| ٢٣٧ | المسألة الحادية والعشرون: أقل ما يجزئ صلاة الجمعة والعيدين |
| ٢٣٨ | المسألة الثانية والعشرون: من لا يصلح لإمامة الجمعة والعيدين |
| ٢٣٨ | المسألة الثالثة والعشرون: حكم صلاة الكسوف |
| ٢٣٩ | المسألة الرابعة والعشرون: كيفية الصلاة على الموتى |
| ٢٣٩ | المسألة الخامسة والعشرون: استحباب توقف الناس حتى ترفع الجنازة |
| ٢٣٩ | المسألة السادسة والعشرون: وجوب الزكاة في الدراهم والدنانير |
| ٢٤٠ | المسألة السابعة والعشرون: أقل ما يجزئ من الزكاة |
| ٢٤٠ | المسألة الثامنة والعشرون: اشتراط الولاية في مستحقي الزكاة |
| ٢٤١ | المسألة التاسعة والعشرون: مقدار زكاة الفطره |
| ٢٤١ | المسألة الثلاثون: احكام الخمس |
| ٢٤٣ | المسألة الحادية والثلاثون: حكم الأتفال |
| ٢٤٣ | المسألة الثانية والثلاثون: صفوه الأموال من الأتفال |
| ٢٤٤ | المسألة الثالثة والثلاثون: فوت الوقوف يعرفات وأدراك المشعر |
| ٢٤٤ | المسألة الرابعة والثلاثون: الشفعة في الغار بين اثنين فقط |

| | |
|-----|--|
| ٢٤٥ | المسألة الخامسة و الثلاثون: من لا ربا بينهما |
| ٢٤٥ | المسألة السادسة و الثلاثون: حكم الزاني بذات البعل |
| ٢٤٥ | المسألة السابعة و الثلاثون: عقد النكاح على ما لا قيمه له صحيح |
| ٢٤٦ | المسألة الثامنة و الثلاثون: التزويج في حال الإحرام |
| ٢٤٦ | المسألة التاسعة و الثلاثون: التزويج في العدة |
| ٢٤٧ | المسألة الأربعون: وكذلك من عقد على امرأة في عده من غير دخول بها |
| ٢٤٧ | المسألة الحادية و الأربعون: المطلقة تسعا تحرم أبدا |
| ٢٤٧ | المسألة الثانية و الأربعون: حكم من فجر بعتمته و خالته |
| ٢٤٧ | المسألة الثالثة و الأربعون: حكم من تلوط بغلام |
| ٢٤٨ | المسألة الرابعة و الأربعون: جواز نكاح النساء في أديارهن |
| ٢٥٠ | المسألة الخامسة و الأربعون: عقد المرأة نفسها من دون اذن وليها |
| ٢٥١ | المسألة السادسة و الأربعون: جواز النكاح بغير شهود |
| ٢٥٢ | المسألة السابعة و الأربعون: حكم نكاح المتعة |
| ٢٥٣ | المسألة الثامنة و الأربعون: جواز نكاح المرأة على عمتها و خالتها |
| ٢٥٣ | المسألة التاسعة و الأربعون: وقوع الطلاق بشاهدين عدلين |
| ٢٥٤ | المسألة الخمسون: وقوع الطلاق بالألفاظ المخصوصة |
| ٢٥٥ | المسألة الحادية و الخمسون: الطلاق بشرط لا يقع |
| ٢٥٥ | المسألة الثانية و الخمسون: الطلاق ليس بيمين |
| ٢٥٥ | المسألة الثالثة و الخمسون: الطلاق الثلاث غير صحيح |
| ٢٥٦ | المسألة الرابعة و الخمسون: شرائط الطهار |
| ٢٥٦ | المسألة الخامسة و الخمسون: التخيير في الطلاق جائز |
| ٢٥٨ | المسألة السادسة و الخمسون: عده الحامل أقرب الأجلين |
| ٢٥٨ | المسألة السابعة و الخمسون: الرجعة في الطلاق الثلاث في مجلس واحد |
| ٢٥٩ | المسألة الثامنة و الخمسون: حكم المطلق ثلاثا في مجلس واحد |
| ٢٥٩ | المسألة التاسعة و الخمسون: أقل الحمل وأكثره |
| ٢٦٠ | المسألة الستون: أحكام العتق |
| ٢٦٠ | المسألة الحادية و الستون: ما لو ابتدأ الخصمين بمحض الحاكم |
| ٢٦١ | المسألة الثانية و الستون: شهادة الابن لأبيه و بالعكس |
| ٢٦١ | المسألة الثالثة و الستون: حكم حائض التذر |
| ٢٦٢ | المسألة الرابعة و الستون: كيفية اليمين |
| ٢٦٢ | المسألة الخامسة و الستون: حكم اليمين |
| ٢٦٣ | المسألة السادسة و الستون: حرمه الطحال و ما ليس له فلس |
| ٢٦٣ | المسألة السابعة و الستون: و ان جرى و المارماهي و كل ما لا فلس له من السمك حرام |
| ٢٦٣ | المسألة الثامنة و الستون: ما يحرم من الطير |
| ٢٦٣ | المسألة التاسعة و الستون: و ان ما كان صفيقه أكثر من دقيقه من الطير حرام |
| ٢٦٣ | المسألة السبعون: حرمه الفقاع |
| ٢٦٤ | المسألة الحادية و السبعون: حد السارق |
| ٢٦٤ | المسألة الثانية و السبعون: انه ان عاد السارق، قطع من أصل الساق، و يبقي له قدر يعتمد عليه في الصلاة، و الحجج في ذلك: إجماع الفرقه |
| ٢٦٥ | المسألة الثالثة و السبعون: احكام حد الزاني |
| ٢٦٥ | المسألة الرابعة و السبعون: و ان العبد في الزنا يحد، ثم يقتل في الثانيه من فعلاته |
| ٢٦٥ | المسألة الخامسة و السبعون: و ان شارب الخمر يقتل في الثالثه، و الحجج في ذلك: الإجماع |

- المسألة السادسة والسبعون: حكم من ضرب امرأة فاطرحت ٢٦٥
- المسألة السابعة والسبعون: أفراع المجامع وعزله ٢٦٦
- المسألة الثامنة والسبعون: أحكام القصاص والديات ٢٦٦
- المسألة التاسعة والسبعون: وإن ثلاثة قتلوا واحدا ٢٦٧
- المسألة الثمانون: من قطع رأس ميت ٢٦٧
- المسألة الحادية والثمانون: إن الرجل إذا قتل امرأة ٢٦٧
- المسألة الثانية والثمانون: وإذا قتل الرجل امرأة واختار الأولياء قتلها بها ٢٦٨
- المسألة الثالثة والثمانون: من وجد مقتولا فحضر رجلان فقال أحدهما: أنا قتلته عمدا، وقال الآخر: أنا قتلته خطأ. إن أولياء المقتول مخيروا بين الأخذ للمقر بالعمد أو المقر بالخطأ، وليس لهم قتلها جميعا، ولا إلزامها الدية جميعا، والحجة على ذلك: ما تقدم من إجماع الفرقة المحقة.
- المسألة الرابعة والثمانون: من وجد مقتولا فاعترف رجل بقتله عمدا، ثم حضر آخر فدفعه عن إقراره وأقر هو بقتله، فصدقه الأول في إقراره على نفسه و لم تتم بينه على أحدهما، أنه يدراً عنهما القتل والدية ويؤدى المقتول من بيت المال. والحجة على ذلك: هو ما تقدم ذكره من إجماع الفرقة المحقة.
- المسألة الخامسة والثمانون: ديات أهل الكتاب ٢٦٩
- المسألة السادسة والثمانون: أحكام الإرث ٢٦٩
- المسألة السابعة والثمانون: من مات وخلف والدين و بنتا ٢٧٠
- المسألة الثامنة والثمانون: من مات وخلف بنتين وأحد أبويه وابن ابن ٢٧١
- المسألة التاسعة والثمانون: لا يجيب الام عن الثلث الى السدس الاخوه من الأم خاصة ٢٧١
- المسألة التسعون: وأنه لا يرث مع الولد ذكرا كان أو أنثى أحد من خلق الله تعالى إلا الأبناء والزوج والزوج. وهذا أيضا في الإجماع الذي ذكرناه وهو الحجة فيه، وأيضاً فقد ثبت بالإجماع أنه ليس للاخوة والأخوات مع الولد الذكر نصيب، و ما منع مع وجود الذكر من نصيب له هو مانع من الإجماع التسعون.
- المسألة الحادية والتسعون: أحكام الحيوة ٢٧٢
- المسألة الثانية والتسعون: ولد الصلب يجيب من دونه ٢٧٣
- المسألة الثالثة والتسعون: الزوج يرث من الزوجة ٢٧٣
- المسألة الرابعة والتسعون: المرأة لا ترث من الرباغ ٢٧٤
- المسألة الخامسة والتسعون: إرث الاخوة والأخوات ٢٧٥
- المسألة السادسة والتسعون: توريث الرجال والنساء بالنسب ٢٧٥
- المسألة السابعة والتسعون: ميراث من مات وخلف ابنة ابن وابن عم ٢٧٦
- المسألة الثامنة والتسعون: حكم إرث ابن الأخ مع الجد ٢٧٧
- المسألة التاسعة والتسعون: إرث ولد الملائنة ٢٧٧
- المسألة المائة: إرث المطلقة في مرض بعلها ٢٧٨
- المسألة الواحدة والمائة: كيفية توريث الخنثى ٢٧٨
- المسألة الثانية والمائة: وأن ما ليس له ما للرجال ولا للنساء يورث بالقرعة، والإجماع المتقدم الحجة فيه. ٢٧٩
- المسألة الثالثة والمائة: توريث رأسين على حق واحد ٢٧٩
- المسألة الرابعة والمائة: حكم إرث المملوك ٢٧٩
- المسألة الخامسة والمائة: وأنه من لا يرث للمملوك من حر. والحجة على ذلك. إن الحر إذا مات وخلف مالا وأما مملوكه أو أبا مملوكه ٢٧٩
- المسألة السادسة والمائة: وأن المكاتب إذا مات ذر رحم له من الأحرار وترك مالا أنه يرث منه بحساب ما عتق منه. ٢٨٠
- المسألة السابعة والمائة: إذا مات المكاتب وله وارث من الأحرار، ورثا منه قرابته بحساب ما عتق و... ٢٨٠
- المسألة الثامنة والمائة: إرث الكفار والمجوس ٢٨٠
- المسألة التاسعة والمائة: وأن ميراث المجوس عن جهه النسب الصحيح دون النكاح الفاسد، والحجة في ذلك: الإجماع المتكرر، وليس هذه المسألة مما يتفرد بها الإمامية، بل يوافق عليها الشافعي ومن المتقدمين الحسن والزهرى والأوزاعي. ٢٨١
- المسألة العاشرة والمائة: لا عول في الفرائض ٢٨١
- ٦- جوابات المسائل الميفارقيات ٢٨٦
- اشاره ٢٨٦
- المسألة الأولى: ٢٨٦
- المسألة الثانية: ٢٨٧
- المسألة الثالثة: ٢٨٧
- المسألة الرابعة: ٢٨٨

| | |
|-----|----------------------------|
| ٢٨٩ | المسألة الخامسة: |
| ٢٩٠ | المسألة السادسة: |
| ٢٩٠ | المسألة السابعة: |
| ٢٩١ | المسألة الثامنة: |
| ٢٩١ | المسألة التاسعة: |
| ٢٩٢ | المسألة العاشرة: |
| ٢٩٢ | المسألة الحادية عشر: |
| ٢٩٣ | المسألة الثانية عشر: |
| ٢٩٣ | المسألة الثالثة عشر: |
| ٢٩٤ | المسألة الرابعة عشر: |
| ٢٩٤ | المسألة الخامسة عشر: |
| ٢٩٤ | المسألة السادسة عشر: |
| ٢٩٥ | المسألة السابعة عشر: |
| ٢٩٥ | المسألة الثامنة عشر: |
| ٢٩٦ | المسألة التاسعة عشر: |
| ٢٩٧ | المسألة العشرون: |
| ٢٩٧ | المسألة الحادي والعشرون: |
| ٢٩٨ | المسألة الثاني والعشرون: |
| ٢٩٨ | المسألة الثالث والعشرون: |
| ٢٩٩ | المسألة الرابع والعشرون: |
| ٢٩٩ | المسألة الخامسة والعشرون: |
| ٣٠٠ | المسألة السادسة والعشرون: |
| ٣٠٠ | المسألة السابعة والعشرون: |
| ٣٠١ | المسألة الثامنة والعشرون: |
| ٣٠١ | المسألة التاسعة والعشرون: |
| ٣٠٢ | المسألة الثلاثون: |
| ٣٠٢ | المسألة الحادية والثلاثون: |
| ٣٠٣ | المسألة الثانية والثلاثون: |
| ٣٠٣ | المسألة الثالثة والثلاثون: |
| ٣٠٤ | المسألة الرابعة والثلاثون: |
| ٣٠٤ | المسألة الخامسة والثلاثون: |
| ٣٠٥ | المسألة السادسة والثلاثون: |
| ٣٠٥ | المسألة السابعة والثلاثون: |
| ٣٠٦ | المسألة الثامنة والثلاثون: |
| ٣٠٧ | المسألة التاسعة والثلاثون: |
| ٣٠٧ | المسألة الأربعون: |
| ٣٠٨ | المسألة الحادية والأربعون: |
| ٣٠٨ | المسألة الثانية والأربعون: |
| ٣٠٩ | المسألة الثالثة والأربعون: |
| ٣٠٩ | المسألة الرابعة والأربعون: |
| ٣١٠ | المسألة الخامسة والأربعون: |

| | |
|-----|---|
| ٣١٠ | المسألة السادسة والأربعون: |
| ٣١١ | المسألة السابعة والأربعون: |
| ٣١١ | المسألة الثامنة والأربعون: |
| ٣١٢ | المسألة التاسعة والأربعون: |
| ٣١٢ | المسألة الخمسون: |
| ٣١٣ | المسألة الحادية والخمسون: |
| ٣١٣ | المسألة الثانية والخمسون: |
| ٣١٤ | المسألة الثالثة والخمسون: |
| ٣١٤ | المسألة الرابعة والخمسون: |
| ٣١٥ | المسألة الخامسة والخمسون: |
| ٣١٥ | المسألة السادسة والخمسون: |
| ٣١٦ | المسألة السابعة والخمسون: |
| ٣١٦ | المسألة الثامنة والخمسون: |
| ٣١٧ | المسألة التاسعة والخمسون: |
| ٣١٧ | المسألة الستون: |
| ٣١٨ | المسألة الحادية والستون: |
| ٣١٨ | المسألة الثانية والستون: |
| ٣١٩ | المسألة الثالثة والستون: |
| ٣١٩ | المسألة الرابعة والستون: |
| ٣٢٠ | المسألة الخامسة والستون: |
| ٣٢١ | المسألة السادسة والستون: |
| ٣٢٢ | ٧- جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية |
| ٣٢٢ | إشارة |
| ٣٢٤ | المسألة الأولى: عليه الحاجة إلى الإمام في كل زمان |
| ٣٢٤ | إشارة |
| ٣٢٥ | الجواب: |
| ٣٢٩ | المسألة الثانية: ما الحجج على من جهل الإمام واشتبه النص عليه |
| ٣٢٩ | إشارة |
| ٣٢٩ | الجواب: |
| ٣٣٠ | المسألة الثالثة: كيفية العلم إلى الأحكام الشرعية غير المعلومة |
| ٣٣٠ | إشارة |
| ٣٣١ | الجواب: |
| ٣٣٣ | المسألة الرابعة: كيفية العمل بالأحكام المختلف فيها |
| ٣٣٣ | إشارة |
| ٣٣٤ | الجواب: |
| ٣٣٥ | المسألة الخامسة: علم استتار الإمام وكيفية التوصل إلى أحكامه |
| ٣٣٥ | إشارة |
| ٣٣٦ | الجواب: |
| ٣٣٩ | المسألة السادسة: علم عصمة الإمام عليه السلام |
| ٣٣٩ | إشارة |
| ٣٤٢ | الجواب: |

- المسألة السابعة : عدم حاجة المعصوم الى أمير ٣٤٦
- المسألة الثامنة: عله جحد القوم النص على أمير المؤمنين عليه السلام ٣٤٧
- اشاره ٣٤٧
- الجواب: ٣٥١
- المسألة التاسعة: عله يعود على عليه السلام عن المنازعة لأمر الخلاقه ٣٥٨
- اشاره ٣٥٨
- الجواب: ٣٦١
- المسألة العاشرة: سبب اختلاف دلائل الأنبياء عليهم السلام ٣٦٢
- اشاره ٣٦٢
- الجواب: ٣٦٣
- المسألة الحادية عشر: بحث فيما ورد في المسوخ ٣٦٥
- اشاره ٣٦٥
- الجواب: ٣٦٨
- المسألة الثانية عشر: الكلام في كيفية إنذار النمل ٣٧٠
- ٨- جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة ٣٧٤
- اشاره ٣٧٤
- المسألة الأولى: معنى توصيف الله تعالى بالإدراك ٣٧٤
- اشاره ٣٧٤
- الجواب: ٣٧٥
- المسألة الثانية: الاستدلال بالشاهد على الغائب ٣٧٨
- اشاره ٣٧٨
- الجواب: ٣٧٩
- المسألة الثالثة: كونه تعالى مريدا ٣٨٠
- اشاره ٣٨٠
- الجواب: ٣٨٠
- المسألة الرابعة: مسائل تتعلق بالإرادة ٣٨٣
- اشاره ٣٨٣
- الجواب: ٣٨٦
- المسألة الخامسة: كيفية تعلق العقاب بالكفار في الآخرة ٣٩٧
- اشاره ٣٩٧
- الجواب: ٣٩٨
- المسألة السادسة: تأثير الإرادة في الأفعال المستنده إلى الدعوى ٤٠٠
- اشاره ٤٠٠
- الجواب: ٤٠٠
- المسألة السابعة: الدليل على كونه تعالى مريدا ٤٠١
- اشاره ٤٠١
- الجواب: ٤٠٤
- المسألة الثامنة: بيان قوله عليه السلام: سلوني قبل أن تفقدوني ٤٠٦
- اشاره ٤٠٦
- الجواب: ٤٠٩
- المسألة التاسعة: الوجه في الحاجة الى الامام ٤١٠

- ٤١٠ اشارة
- ٤١١ الجواب:
- ٤١٣ المسألة العاشرة: وجه طيب الولد و خيشه
- ٤١٣ اشارة
- ٤١٥ الجواب:
- ٤١٦ المسألة الحادية عشر: كيفية نزول القرآن
- ٤١٦ اشارة
- ٤١٧ الجواب:
- ٤٢١ المسألة الثانية عشر: سبب القول بأن الشهداء أحياء
- ٤٢١ اشارة
- ٤٢٢ الجواب:
- ٤٢٣ المسألة الثالثة عشر: حول الحديث المروى في الكافي في قدره الله تعالى
- ٤٢٣ اشارة
- ٤٢٤ الجواب:
- ٤٢٤ المسألة الرابعة عشر: حول قول إبراهيم: هذا ربي
- ٤٢٤ اشارة
- ٤٢٧ الجواب:
- ٤٢٨ المسألة الخامسة عشر: الدليل على عدم نسخ شريعته نبينا «ص»
- ٤٢٨ اشارة
- ٤٢٩ الجواب:
- ٤٣٠ المسألة السادسة عشر: كلام حول قول الكهنة و اخباراتهم
- ٤٣٠ اشارة
- ٤٣١ الجواب:
- ٤٣٣ المسألة السابعة عشر: حول آية: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ
- ٤٣٣ اشارة
- ٤٣٤ الجواب:
- ٤٣٥ المسألة الثامنة عشر: حول آية السامري و الإشكالات الواردة
- ٤٣٥ اشارة
- ٤٣٦ الجواب:
- ٤٣٨ المسألة التاسعة عشر: حول تكلم هدهد سليمان (عليه السلام) و كيفية عذابه
- ٤٣٨ اشارة
- ٤٣٩ الجواب:
- ٤٤٤ المسألة العشرون: تأويل آية لَنْ نَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحَ و غيرها
- ٤٤٤ اشارة
- ٤٤٧ الجواب:
- ٤٥١ المسألة الحادية و العشرون: تحدى القرآن بقوله فَأَتُوا بِشُرُوزٍ مِنْ مِثْلِهِ
- ٤٥١ اشارة
- ٤٥٢ الجواب:
- ٤٥٥ المسألة الثانية و العشرون: حكم نذر صوم اليوم المصادف للعید
- ٤٥٥ اشارة
- ٤٥٥ الجواب:

المسأله الثالثه و العشرون: امتناع أمير المؤمنين (عليه السلام) عن محو البسملة في معاهده النبي (صلى الله عليه و آله)..... ٤٥٦

اشاره..... ٤٥٦

الجواب:..... ٤٥٧

تعريف مركز..... ٤٥٩

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق.

عنوان قراردادی: فرائد الاصول

رسائل الشريف المرتضى، تالیف سید ابوالقاسم علی بن حسین موسوی بغدادی، معروف به شریف مرتضی یا علم الهدی (م ۴۳۶ ق) در علم اصول است.

عنوان و نام پدیدآور: رسائل الشريف المرتضى / تقدیم و اشراف احمد الحسینی؛ اعداد مهدی الرجائی.

مشخصات نشر: قم: دارالقرآن الکریم: مدرسه آیه العظمی الکلیایگانی، ۱۴ ق. = ۱۳-

مشخصات ظاهری: ۴ ج.

فروست: رسائل الشريف المرتضى؛ ۳.

جمل العلم و العمل؛ ۳۰.

یادداشت: فهرست نویسی بر اساس جلد سوم، ۱۴۰۵ ق. = ۱۳۶۴.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: حسینی، احمد

شناسه افزوده: رجایی، سید مهدی، ۱۳۳۶ -

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/الف ۸ ف ۴ ۱۳۰۰ ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۵۶۶۱

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

رسائل الشريف المرتضى

تقديم و اشراف احمد الحسينى

اعداد مهدي الرجائي.

ص: ٤

خطبه المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بحمد الله نستفتح كل قول، و نستعين على كل عمل، و بأنوار هدايته نسترشد في الشبهات، و نستضيء في الظلمات، و إياه جلت عظمته نسأل أن يصلى أولا- و آخرا على سيدنا محمد نبيه و صفيه، و على آله الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم من الأنجاس و تبرأهم من الأدناس، صلاه سالمه من الرياء، لازمه للاستواء، موصوله غير مقطوعه، و مبذوله غير ممنوعه، و سلم عليهم تسليما. و من بعد: فاننى وقفت على المسائل التى سألت- أحسن الله توفيقك، و أجزل من كل خير نصيبك-الجواب عنها، و الإيضاح لما أشكل منها. فوجدتها عند التصفح و التأمل داله على فكر دقيق التوصل، لطيف التغلغل، فكم من شبهه كانت لقوتها و دقتها أدل على الفطنه من حجه جليه ظاهره. و أنا أجيب عن هذه المسائل بما يتسع له وقتى المضيق، و قلبى المتقسم المتشعب، و من الله تعالى أستمد المعونه و التوفيق. . حكاية ما افتتحت به. . المسائل. . إذا كان الله جلت عظمته و تقدست

أسماءه، فقد أنعم على الكافه بسيدنا الأجل المرتضى ذى المجدين علم الهدى أدام الله سلطانه، و أعز نصره، و أيد الإسلام و أهله بدوام بقائه، و كبت أعداءه و جعل (١) المفزع فيما يعرض لهم من أمر دينهم، فيكشف ملتبه، و يوضح مشكله، و يظهر خفيه، و يبين مجمله، و يزيل بذلك ريبهم، و ينفي شكهم، و يشرح صدورهم، و يسكن نفوسهم. و لا عذر بعد هذه النعمه لمن أقام على ظلمه الريب و منازعه الشك، مع التمكن من مفارقتهما و الراحة من مجاهدتهما. و أحق ما سأل (٢) المسترشد، و طلب معرفته المتدين، ما لا رخصه فى إهماله، و لا توسعه فى إغفاله، هو (٣) العلم بما يلزمه من العبادات الشرعيه و الأحكام السميّه، التي لا ينفك المكلف من وجوبها، و لا يخلو من لزومها، و لا يصح منه التقرب بها و الأداء لما يجب عليه منها الا بعد معرفتها، و التمييز لها من غيرها. و إذا تضمن السؤال ما هذه حاله، فقد تعين على من لا يتمكن من الجواب عنه غيره فرضه، و لزمه بذله و بيانه. و ها أنا سائل مسترشد، و طالب متفهم، و ذاكر ما استفدته من المجلس الأشرف عند الدروس، و حصلته بالمسائله و البحث، و راغب الى الدين المهذب و الورع المتزه، فى إجابتي بما يكون عليه اعتمادى، و اليه مفزعى، و يحتسبه عملى، و عليه معولى، و له فى ذلك على الراى إن شاء الله تعالى.

ص: ٦

١-١) ظ: جعله.

٢-٢) ظ: سأله.

٣-٣) ظ: و هو.

الطريق إلى معرفه الاحكام الشرعيه عن أدلتها

الذى يظهر منا عند المناظره لمخالفينا، التخطئه لهم فيما يرونه و يذهبون اليه، من إثبات العبادات و الاحكام بالقياس و الاستحسان، و الاجتهاد بالرأى، و بأخبار الآحاد. التى يعترفون بفقد العلم بصدق روايتها، و تجويز الخطأ [على] (1) ناقليها. و ياجماع ما يجوزون تعمد الباطل على كل واحد منهم، و لا يعتبرون حصول المقصود فيهم، و ان ذلك بدعه و ضلال من فعلهم. و هذا سبيل ما تدعونه (2) من الطريق الى ثبوت الإجماع من الأمم، و العلم به أنهم لا يعرفون مخالفا لما قالوا لان فقد العلم بالخلاف و النكير لا يدل على الرضا و التدين. و ان كان جميع ما عددناه فاسدا، فهل بقى بعده ما يتوصل به الى إثبات العبادات و الاحكام؟ و الإجماع أمر زائد على ظواهر القرآن و المتواتر من الاخبار و ان كان هناك زياده فما هى؟

ص: ٧

١-١) الزيادة منا.

٢-٢) ظ: ما يدعونه.

و هل من جملتها ما يذكره كثير من أصحابنا عند ورود الخيرين اللذين لا يوجد مغمز في ناقليهما و ظنهم تنافيهما، و أنه لا بدّ من اطراح العمل بأحدهما و من أن عمل الطائفة بواحد يعينونه (١)منهما؟ و هل ما يذكرونه قرينه للروايه، يحصل لأجلها طريق العلم أم لا؟ و ان كان عمل الطائفة قرينه، فما المراد بالطائفة؟ و هل هم جميع من تدين بالإمامه من مشارق الأرض و مغاربها أو بعضهم؟ فان كان المراد الكل فما الطريق التي نتوصل به الى معرفه عملها، و لسنا نشاهد جميعها، و لا تواتر ثابت ينافى فعل من لم نشاهد منها؟ و ما الذى نعول عليه بعد فقد هذين منها؟ و ان كان هناك طريق للعلم بعمل لم نشاهده و لا تواتر علينا الخبر عنه، فما المانع من سلوكه فى معرفه عمل الرسول و الامام (صلوات الله عليهما و السلام) ؟ . اللهم الا أن يكون الطريق مختصا بالطائفة، و محالا- ثبوته فى عمل الرسول و الامام، فما هو؟ و ما وجه حالته؟ و هل هو أيضا أم يختص (٢)بصحته التعلق به دون من يخالفنا فيما يدعونه من ثبوت الإجماع فيما يمنعهم منه نحن القول بأننا لا- نعلم مخالفا من الطائفة. و ما الفرق بين القائل لذلك؟ و بين من قال مثله فى عمل الرسول و الامام؟ إذا لم يكن معنا علم بعمل من غاب عنا (٣). و لم صار القائل بأنى إذا لم أعلم أن من غاب عنى من الطائفة عامل بما

ص: ٨

١- ١) ظ: يعين العمل به.

٢- ٢) ظ: أمر نختص.

٣- ٣) فى هامش النسخه: عنى.

تضمنه الروايتين (١) و قطعنا على أنهم عاملون بما تضمنه الروايه الأخرى، أولى ممن عكس ذلك، و قال: إذا لم أعلم أن من غاب عنى من الطائفة عامل بما تضمنه الروايه الأخرى، قطعت على أنهم عاملون بما تضمنه الروايه التى ادعيت نفى عملهم بها. ثم له أن يسلك مثل ذلك فى فعل الرسول و الامام، فيعين احدى الروايتين و يقول: إذا لم أعلم أن الرسول و الامام عاملان بها، قطعت على أنهما عاملان بالأخرى. و يكون بهذا القول أولى، لأن الدواعى إلى نقل ما يفعله الرسول و الامام مما فيه تبيان للدين، و ما يلزم المكلفين متوفره، لأنهما الحجه و المفزع، و على قولهما و فعلهما المعول، و التواتر به و الحفظ به ممكن متسهل، و نقل فعل جميع من يتدين بالإمامه فى مشارق الأرض و مغاربها، حتى لا يبقى منهم واحد ممتنع متعذر، و لو كان ممكنا متسهلا لم يكن الى حفظه و نقله داع. هذا ان أريد بالطائفة الكل، فأما ان أريد البعض فمن ذلك البعض؟ و ما الذى أفردهم بهذا الحكم و قصره عليهم دون غيرهم. و أى الأمرين أريد بالطائفة-أعنى الكل أو البعض-هل العلم بحصول المعصوم فيها و وجود علمه فى جملة علمها معتبر أم لا؟ فان كان معتبرا فما الطريق اليه؟ و ما الذى إذا سلكناه لأن (٢) دلالة عليه مع فقد المشاهده و التواتر؟ و هل لنا

ص: ٩

١-١) الظاهر زياده كلمه الواو.

٢-٢) لعل الصحيح «كان» .

أن نقول إذا علمنا صحه حكم من الاحكام فلا. . (١)خطابه (٢)عز و جل وقف على الدليل الدال على إضافته إليه.

الطريق إلى معرفه خطاب الله و الرسول

و قد يعلم فى بعض الخطاب أنه كلامه تعالى بوجه: منها أن يختص بصفه لا تكون الا لكلامه تعالى، مثل أن يختص بفصاحه و بلاغه خارجين عن العاده فعلم أنه من مقدور غير البشر، كما يذهب أيضا من جعل إعجاز القرآن من جهه الفصاحه الخارقه للعاده. و قد اعتمد قوم فى إضافته فى كلامه اليه تعالى على أن يحدث على وجه لا يتمكن البشر من أحداثه عليه، كسماعه من شجره، أو ما يجرى مجراها. و هذا ليس بمعتمد، لان سماع الكلام من الشجره يدل على أنه ليس من فعل البشر، من أين أنه ليس من فعل جنى و ملك سلكا أفنان الشجره و خلالها و سمع ذلك من كلامه. و هذا القدح أيضا يمكن أن يعترض به فى الفصاحه. اللهم الا أن يتقدم لنا العلم بأن فصاحه الجن و الملائكه لا تزيد على فصاحه البشر، فيكون ذلك الوجه دليلا على أنه من كلام الله تعالى. و الوجه المعتمد فى إضافه الخطاب الى الله تعالى، أن يشهد الرسول المؤيد

ص:١٠

١ - ١) قال فى هامش النسخه: بياض فى نسخه الأصل المصحح بجملة من يعتمد تصحيحه، و هكذا فى موارد آخر من هذه الأوراق انتهى. و يؤيده ما فى الذريعة [٥- ٢١٧]قال: فى أثناء الفصول بياضات فى النسخه التى رأيتها. إلخ.

٢ - ٢) الظاهر أن هذا من جملة جواب السيد المرتضى، و أجاب بأنه لا بدّ من العلم بطريق الذى هو خطابه تعالى و خطاب الرسول و الامام، فأما خطابه عز و جل -إلخ.

بالمعجز المقطوع على صحه نبوته و صدقه، بأن ذلك الكلام من كلامه تعالى فيقطع العلم و يزول الريب، كما فعل نبينا صلى الله عليه و آله بسور القرآن. و أما الطريق إلى معرفه خطاب الرسول صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام فقد يكون بالمشافهه لمن يشهدهما، و يعلم ضروره اضافه الخطاب إليهما. و من نأى عنهما فطريقه الى هذه المعرفه الخير المتواتر الذى يفضى الى العلم.

إثبات حجه الإجماع

و ها هنا طريق آخر يجرى فى وقوع العلم مجرى التواتر و المشافهه، و هو أن يعلم عند عدم تمييز عين الامام و انفراد شخصه، إجماع جماعه على بعض الأقوال، يوثق بأن قوله داخل فى جملة أقوالهم. فإن قيل: هذا القسم أيضا لا يخرج عن المشافهه أو التواتر، لأن إمام العصر إذا كان موجودا، فاما أن يعرف مذهبه و أقواله مشافهه و سماعا، أو بالتواتر عنه. قلنا: الأمر على ما تضمنه السؤال غير أن الرسول و الامام إذا كان متميزا متعينا، علمت مذهبهم و أقواله بالمشافهه أو بالتواتر عنه. و إذا كان مستترا غير متميز العين- و ان كان مقطوعا على وجوده و اختلاطه بنا- علمت أقواله بإجماع الطائفة التى نقطع على أن قوله فى جملة أقوالهم، و ان كان العلم بذلك من أحواله لا- يعد و اما المشافهه أو التواتر، و انما يختلف الحالان بالتمييز و التعيين فى حال، و فقدهما فى أخرى. فإن قيل: من أين يصح العلم بقول الإمام إذا لم يكن متعينا متميزا، و كيف يمكن أن يحتج بإجماع الفرقه المحقه فى أن قوله داخل فى جملة أقوالهم. أو ليس هذا يقتضى أن تكونوا قد عرفتم كل محق فى سهل و جبل

و بر و بحر و حزن و وعر، و لقيتموه حتى عرفتم أقواله و مذاهبه، أو أخبرتم بالتواتر عن ذلك، و معلوم لكل عاقل استحاله هذا و تعذره. و ليس يمكنكم أن تجعلوا إجماع من عرفتموه من الطائفة المحقه هو الحجه، لأنكم لا تأمنون من أن يكون قول الإمام الذى هو الحجه فى الحقيقه خارجا عنه. قلنا: هذه شبهه معروفه مشهوره، و هى التى عوّل عليها و اعتمدها من قدح فى الإجماع، من جهه أنه لا يمكن معرفه حصوله و اتفاق الأقوال كلها على المذهب الواحد. و الجواب عن ذلك سهل واضح. و جملته: أنه لا يجب دفع حصول العلم الذى لا ريب فيه و لا شك، لفقد العلم بطريقه على سبيل التفصيل. فان كثيرا من العلوم قد تحصل من غير أن تنفصل المعالم طريقها. ألا ترى ان العلم بالبلدان و الأمصار و الحوادث الكبار و الملوكة العظام، فإنه يحصل بلا ارتياب لكل عاقل يخالط الناس حتى لا يعارضه شك، و لو طالبته بطريق ذلك على سبيل التفصيل لتعذر عليه ذكره و الإشارة اليه. و لو قيل لمن عرف البصره و الكوفه و هو لم يشاهدهما، و قطع على بدر و حنين و الجمل و صفين و ما أشبه ذلك: أشر الى من خبرك بهذا، و عين من أنبأك به، و كيف حصل لك العلم به؟ لتعذر عليه تفصيل ذلك و تمييزه و لم يقدر تعذر التمييز و التفصيل عليه فى علمه بما ذكرناه، و ان كان عند التأمل على الجملة أنه علم ذلك بالاخبار، و ان لم ينفصل له كل مخبر على التعيين. و إذا كانت مذاهب الأمم مستقره على طول العهد و تداول الأيام، و كثره الخوض و البلوى، و توفر الدواعى و قوتها، فما خرج عن المعلوم منها نقطع على أنه ليس مذهبها لها و لا قول من أقوالها. و كذلك إذا كانت مذاهب فرق الأمم على اختلافها مستمره مستقره على

طول الأزمان، و تردد الخلاف، و وقوع التناظر و التجادل، جرى العلم بإجماع كل فرقه على مذاهبا المعروفة المألوفه و تميزه مما باثنه و خالفه، مجرى العلم بمذاهب جميع الأممه و ما وافقه و خرج عنه. و من هذا الذى يشك فى أن تحريم الخمر و لحم الخنزير و الربا، ليس من مذهب أحد المسلمين، و ان كنا لم نلق كل مسلم فى البر و البحر و السهل و الوعر. و أى عاقل من أهل العلم يرتاب فى أن أحدا من الأممه لم يذهب فى الجد و الأخ إذا انفردا فى الميراث، أن المال للأخ لا للجد، و أن الاخوه من الام يرثون مع الجد. و إذا كانت أقوال الأممه على اتساعها و انتشارها فى الفتاوى تنضبط لنا، حتى لا نشك فيما دخل فيها و ما خرج عنها، فكيف يستعبد انحصار أقوال الشيعة الذين نذكر أن قول الحجه فيهم، و من جمله أقوالهم، و هم أقل عددا و أقرب انحصارا؟. أو ليس أقوال أبى حنيفه و أصحابه و الشافعى، و المختلف من أقوالهم قد انحصرت، حتى لا يمكن أحدا أن يدعى أن حنفيا أو شافعيا يذهب الى خلاف ما عرف و ظهر و سطر، و ان لم تجب البحار و تحل الأمصار و تشافه كل حنفى و شافعى. فما المنكر من مثل ذلك فى أقوال الشيعة الإماميه؟ و ان أظهر مظهر الشك فى جميع ما ذكرنا منه القليل و هو الكثير الغريز و قال: اننى لا أقطع على شىء مما ذكرتم أنه مقطوع عليه، لفقده طريق العلم الذى هو المشاهده أو التواتر. لحق بالسمنيه جاحدى الاخبار، و قرب من السوفسطائيه منكرى المشاهدات. و لا فرق البتة عند العقلاء من تجويز مذهب للأممه لم نعرفه و لم نألفه و لم

ينقل إلينا، مع كثره البحث و استمرار الخوض. و بين بلد عظيم في أقرب المواضع مما لم ينقل خبره إلينا، و حادثه عظيمه لم نحط بها علما. و قيل لمن تعلق بذلك: ان كنت تدفع العلم عن نفسك و السكون الى ما ذكرناه، فأنت مكابر كالسمنيه و السوفسطائيه. و ان كنت تقول: طريق العلم متعذر، لانه المشاهده و التواتر و قد ارتفعا. قلنا لك: ما تقدم من أن التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم، و التواتر و المشاهده في الجمله طريق الى ما ذكرناه، غير أنه ربما تجلى و يعتق، و ربما التبس و اشتبه. و لن يلتبس الطريق و يتعذر تفصيله إلا عند قوه العلم و امتناع دفعه. ألا ترى أن العالم بالبلدان و الحوادث الكبار على الوجه القوي الجلي، لو قيل له: من أين علمت؟ و من خبرك و نقل إليك؟ لتعذر عليه الإشاره الى طريقه. و ليس هكذا من علم شيئا بنقل خاص متعين، لأنه يتمكن متى سئل عن طريق علمه أن يشير اليه. فقد صار تعذر التفصيل للطريق علما على قوه العلم و شده اليقين، فلهذا استغنى عن تفصيل طريقه. و انما يحتاج الى تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأما ما يستو (1) فيه قوه المعلوم بوضوحه و تجليه و ارتفاع الريب و الشك فيه، فأى حاجه الى العلم بتعيين طريقه؟ [دخول الامام عليه السلام في الإجماع] و بعد، فالإجماع الموثوق به في الفرقه المحقه، هو إجماع الخاصه دون

ص: ١٤

(١-١) ظ: يستوى فيه.

العامه، و العلماء دون الجهال. و معلوم أن الحصر أقرب الى ما ذكرناه. ألا- ترى أن علماء أهل كل نحلته و مله فى العلوم و الآداب، معروفون محصورون متميزون، و إذا كانت أقوال العلماء فى كل مذهب مضبوطة، و الامام لا يكون الا سيد العلماء و أوحدهم، فلا بد من دخوله فى جملتهم، و القطع على أن قوله كقولهم. و هل الطاعن على الطريقه التى ذكرناها بأنا لم نلق كل امامى و لا عرفناه، الا كالطاعن فى إجماع النحويين و اللغويين على ما أجمعوا عليه فى لغاتهم و طرقهم، بأنا لم نلق كل نحوى و لغوى فى الأقطار و الأمصار، و يلزمنا الشك فى قول زائد على ما عرفناه من أقوالهم المسطوره المشهوره. فإن قيل: لم يبق الا أن تدلوا على أن قول الامام مع عدم تميزه و تعينه فى جملة أقوال الشيعة الإماميه خاصه دون سائر الفرق، حتى تقع ثقته بما يجمعون عليه و يذهبون اليه، و لا ينفذ أن يكون قوله موجودا فى جملة أقوال الأمه، من غير أن يتعين لنا الفرقه التى قوله فيها و لا يخرج عنها. قلنا: إذا دل الدليل القاهر على أن الحق فى قول هذه الفرقه دون غيرها، فلا بد من أن يكون الإمام الذى نثق بأنه لا يفارق الحق و لا يعتمد سواه، مذهبه مذهب هذه الفرقه، إذ لا حق سواه. و كما نعلم مع غيبته و تعذر تمييزه أن مذهبه مذهب أهل العلم و التوحيد، ثم مذهب أهل الإسلام من جملتهم، من حيث علمنا أن هذه المذاهب هى التى دل الدليل على صوابها و فساد ما عداها. فكذلك القول فى الامام. و إذا فرضنا أن الامام امامى المذهب، علمنا بالطريق الذى تقدم فى مذهب مخصوص، أن كل امامى عليه، و زال الريب فى ذلك. فقد بان أن إجماع الإماميه على قول أو مذهب لا يكون الا حقا، لأنهم لا يجمعون الا و قول الامام

داخل فى جملة أقوالهم، كما أنهم لا- يجمعون الا- و قول كل عالم منهم داخل فى جملة أقوالهم. فإن عاد السائل الى أن يقول: فلعل قول الامام و ان كان موافقا للإماميه فى مذاهبها لم تعرفوه و لم تسمعوه (1)، لأنكم ما لقيتموه و لا تواتر عنه الخبر على التمييز و التعيين. فهذا رجوع الى الطعن فى كل إجماع و تشكيك فى ثقته بإجماع كل فرقه على مذهب مخصوص، و ليس بطعن يختص ما نحن بسبيله. و الجواب عنه قد تقدم مستقصى، و أوضحنا أن التشكيك فى ذلك دفع للضروريات و لحوق بأهل الجهالات. [الإجماع حجه فى كل حكم ليس له دليل] و إذ قد قدمنا تقديمه مما هو جواب عند التأمل عن جميع ما تضمنه الفصل الأول، فنحن نشير الى المواضع التى تجب الإشارة إليها، و التنبيه على الصواب فيها من جملة الفصل. أما ما مضى فى الفصل من أنكم إذا اطلعتم على طرق مخالفيكم التى يتوصلون بها الى الأحكام الشرعيه، لا بدّ من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون، توضّحون أنه موصل الى العلم بالأحكام، فلعمري أنه لا- بدّ من ذلك. و قد بينا فيما قدمناه كيف الطريق الى العلم بالأحكام و شرحناه و أوضحناه، و ليس رجوعنا الى عمل الطائفة و إجماعها فى ترجيح أحد الخبرين الروايين على صاحبه أمرا يختص هذا الموضوع، حتى يظن ظان أن الرجوع الى إجماع الطائفة انما هو فى هذا الضرب من الترجيح.

ص: ١٦

(١-١) فيما لا يعرفوه و لا يسمعوا به. كذا فى هامش النسخه.

بل نرجع إلى إجماعهم في كل حكم لم نستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الإمام عليه السلام، سواء ورد بذلك خبر معين أو لم يرد، و سواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل، لأن 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 و المغرب و السهول و الوعور، و أن ذلك إذا تعذر لم يقع الثقة بعموم المذهب بكل واحد من الفرقه. فقد مضى الجواب عنه مستوفى مستقصى، و بينا أن العلم بذلك حاصل ثابت بالمشافهه و التواتر، و ان [لم]تجب البلاد و تعرف كل نسالها. فأما التقسيم الذى ذكر أنه لا يخلو القائل بأن الفرقه أجمعت، من أن يريد كل متدين بالإمامه و معتقد لها، أو يريد البعض، و تعطى إفساد القسم الأول بما تقدم ذكره. و الكلام على الثانى بالمطالبه بالدليل المميز لذلك البعض من غيرهم، و الحجه الموجبه لكون الحق فيه، ثم بإقامه الدلاله على أن قول الامام المعصوم الذى هو الحجه على الحقيقه فى جملة أقوال ذلك البعض دون (1) ما عداهم من أهل المذاهب. فالكلام عليه أيضا مستفاد بما تقدم بيانه و إيرادنا له، غير أنا نقول: ليس المشار بالإجماع الذى نقطع على أن الحجه فيه الى إجماع العامه و الخاصه و العلماء و الجهال. و انما المشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم فى الأحكام الشرعيه أقوال مضبوطه معروفه، فأما من لا قول له فيما ذكرناه-و لعله لا يخطر بباله-أى إجماع له يعتبر.

ص: ١٧

(١-١) ظ: من.

[كيفيه العلم بدخول قول الإمام في الإجماع] فأما الدليل على أن قول الإمام في هذا البعض الذي عيناه دون غيره فواضح، لأنه إذا كان الامام عليه السلام أحد العلماء بل سيدهم، فقله في جملة أقوال العلماء. و إذا علمنا في قول من الأقوال أنه مذهب لكل عالم من الإماميه فلا بد من أن يكون الامام عليه السلام داخلا في هذه الجملة، كما لا بد من أن يكون كل عالم امامي، و ان لم يكن اماما يدخل في الجملة. (١). قرينه للخبر لا- يخلو من أن يعتبر فيه العلم بعمل المعصوم في جملة عملهم الى آخر الفصل. فالكلام عليه أن عمل المعصوم هو الحجة دون عمل غيره ممن انضم اليه و لا- حجه في عمل الجماعة التي لا- يعلم دخول المعصوم فيها، و لا هو أيضا إذا خرج المعصوم منه، إجماع جميع أهل الحق. و لو انفرد لنا عمل المعصوم و تميز، لما احتجنا الى سواه، و انما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره، لثقت بأن قوله في جملة تلك الأقوال. و لا معنى لقول من يقول: فإذا كان علمه (٢) مستقلا بنفسه في كونه حجه و دلاله، فلا- اعتبار بغيره. لأننا ما اعتبرنا غيره الا- على وجه مخصوص، و هو حال الالتباس، و ما كان اعتبارنا لغيره الا توصلا اليه و لثقت بما نعلمه.

ص: ١٨

١- ١) بياض في النسخه و الظاهر أن يكون: إذا كان عمل الطائفة قرينه لصحة الخبر من حيث وجود المعصوم فيها، فما الوجه في اعتبار عمل غيره؟ و ما الوجه في العلم بصدق الخبر.

٢- ٢) ظ: عمله.

فأما مطابقه فائده الخبر بعمل المعصوم، فلا شبهه فى أنها لا تدل على صدق الراوى فيما رواه، و من هذا الذى جعل فيما رواه المطابقه دليلا على صدق الراوى. و الذى يجب تحصيله فى هذا أن الفرقه المحقه إذا علمت (١) بحكم من الاحكام أو ذهبت الى مذهب من المذاهب، و وجدنا روايته مطابقه لهذا العمل لا نحكم بصحتها و نقطع على صدق روايتها، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للروايه، لا- لأجل الروايه، لكن بعمل المعصوم الذى قطعنا على دخوله فى جمله عمل القائلين بذلك الحكم. اللهم الا أن تجمع الفرقه المحقه على صحه خبر و صدق راويه، فيحكم حينئذ بذلك مضافا الى العمل. فان قيل: و كيف تجمع الفرقه المحقه على صدق بعض أخبار الآحاد، و أى طريق لها الى ذلك؟ قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأماره، أو علامه على الصادق (٢) من طريق الجملة. و يمكن أيضا أن يكونوا عرفوا فى راو بعينه صدقه على سبيل التمييز و التعيين، لأن هؤلاء المجمعين من الفرقه المحقه قد كان لهم سلف قبل سلف يلقون الأئمه عليهم السلام الذين كانوا فى أعصارهم، و هم ظاهرون بارزون تسمع أقوالهم و يرجع إليهم فى المشكلات. و فى الجملة: إجماع الفرقه المحقه لأن المعصوم فيه حجه، فإذا أجمعوا على شىء قطعنا على صحته، و ليس علينا أن نعلم دليلهم الذى أجمعوا لأجله

ص: ١٩

١-١) ظ: عملت.

٢-٢) ظ: دلت على الصدق.

ما هو بعينه، فان ذلك عنا موضوع، لان حجتنا التي عليها نعتمد هي إجماعهم لا ما لأجله كان إجماعهم. و مخالفونا في مسأله الإمامه بمثل هذا الجواب يجيبون إذا سئلوا عن علل الإجماع و طرقه و أولويته. فإن قيل: فما تقولون في خبرين واردين من طرق الآحاد تعارضا و تنافيا، و لم تعمل الفرقه المحقه بما يطابق فائده أحدهما، و لا أجمعوا في واحد منهما على صحه و لا فساد. قلنا: لا- نعمل بشيء من هذين الخبرين، بل يكونان عندنا مطروحين و بمنزله ما لم يرد، و نكون على ما تقتضيه الأدله الشرعيه في تلك الاحكام التي تضمنها الأخبار الوارده من طريق الآحاد. و ان لم يكن لنا دليل شرعى في ذلك، استمرنا على ما يقتضيه العقل

ابتداءؤه أن قيل: العمل بخبر الواحد مفرد (١) عن العمل بخبر معين، و هو (٢)الأصل الذى يترتب عليه العمل بخبر معين. فان قلنا: ان الطائفة عامله بأحد الخبرين، فقد أقررنا بعملها بأخبار الآحاد لانه من جملتها، فما الذى يعترض ذلك ان كان فاسدا؟ فان قلنا: انهم لم يعملوا لمجرد الروايه، بل لقرينه. كان له أن يقول: و ما تلك القرينه؟ و يطالب بالخبر عنها لمن عمل بالخبر لأجلها. و الكلام على هذا القدر من الفصل، يستفاد من كلامنا الذى قدمناه، لأننا قد بينا أن العمل بخبر الواحد الذى لم يقم دلاله على صدقه و لا- على وجوب العمل به، غير صحيح. فالطائفة التى قد ثبت أن إجماعها حجه، لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجه به، و لا يسند إجماعها على ذلك الحكم، الا الى ما هو دليل فى

ص: ٢١

(١-١) ظ: مفردا.

(٢-٢) ظ: بخبر معين هو الأصل.

نفسه و حجه. و إذا كنا لا نجز ما ذكره و انما نرتبه على الوجه الذى أوضحناه، فقد سقط التعويل على ما تضمنه هذا الكلام. ثم قال: فان قيل: المعلوم من حال الطائفة و فقهاؤها الذين سيدنا (أدام الله علوه) منهم بل أجلهم، و معلوم أن من عدا العلماء و الفقهاء تبع لهم، و أخذ عنهم و متعلم منهم، يعملون بأخبار الآحاد و يحتجون بها، و يعولون فى أكثر العبادات و الاحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنفه فى الفقه المتداوله فى أيدي الناس، التى لا يوجد فى أكثر رواياتها و ما يشتمل عليه زياده على روايات الآحاد، و لا يمكن الإشارات (١) الى كتاب من كتبهم، مقصور على ظواهر القرآن و المتواتر من الاخبار. و هذه المحنة بيننا و بين من ادعى خلاف ما ذكرنا. و إذا كان لا وجه لذكر الروايات فى أبواب الفقه إلا الدلاله على صحه ما اجترت عليه من الاحكام و الاحتجاج بها، و عم ذلك جميع الطائفة، و كان معلوما من شأنها، بينا (٢) أحد الحكمين، و هو العلم بعملها بخبر الآحاد، و تعذر على من ادعى العمل بخبر معين مثل ذلك. و إذا تقرر بما تقدم عمل الطائفة بأخبار الآحاد، و هى أحد طائفتي الأمه و شطرها، و كان من بقى بعدها و هم العامه العمل بخبر الآحاد، و معلوم (٣) من مذهبها، و مشهور من قولها. و ما يروى من مذهب النظام و غيره داخل فى جملتها و يزيد عليه، لانه

ص: ٢٢

١-١) ظ: الإشارة.

٢-٢) كذا فى النسخه.

٣-٣) ظ: زياده كلمه الواو.

يضيف الى وجوب العمل بها حصول العلم الضروري عنها. و جعفر بن مبشر كتابه فى الفقه موجود متداول، و يصرح فيه بالعمل بخبر الآحاد، و يعول عليها فيه بحسب ما فعله سائر الفقهاء. و لو صحت الروايه عن الجعفرين و الإسكافى (١)، لكان إجماعهم قد سبقهم، و حكم بفساد قولهم. على أن المعول عليه فى الاحتجاج بالإجماع، إذا لم يتعين لنا قول المعصوم، الرجوع الى جميع الأمم، لأنه من جملتها، أو الى الطائفة المحقه بمثل ذلك. فأما من علمنا أنه غير المعصوم، و من قطعنا على أنه ليس منهم، فلا وجه للرجوع الى قوله، و من حكى عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحاد، هذه سبيلهم فى أنا عالمون بأن المعصوم ليس فيهم، لتعين معرفتنا بأنبائهم، فلا معنى لذكرهم و لذكر من يجرى مجراهم فى الاعتراض على المعلوم من اتفاق طوائف الأمم أو الطائفة المحقه، فالعمل اذن بروايات الآحاد على هذا القول ثابت على لسان الأمم، فما الذى نعترضه ان كان فاسدا. الكلام على ذلك يقال له: ما رأيناك صنعت فى هذا الفصل شيئا أكثر من ادعائك المناقضه الظاهره على العلماء المحصلين و المتكلمين المدققين، و انهم يحتجون بما يظهرون و يعتقدون أنه لا حجه فيه، و يعتمدون فى الاحكام التى يبينونها على ما ينافى أصولهم، و تشهد بأنه ليس بحجه و لا دليل و لا عليه معتمد. و هذا سؤأتنا (٢) على القوم، و شهاده عليهم اما بالغفله الشديده المنافيه للتكليف، أو بالعناد و قله الدين و التهاون بما يسطر من أقوالهم. و انما يقول المتكلمون إذا تكلموا فى صحه النظر، و ردوا على مبطله

ص: ٢٣

١- ١) : الظاهر سقوط هذه الجملة: بالمنع من العمل بأخبار الآحاد، لكان- إلخ.

٢- ٢) ظ: سوء ثناء.

و المطاعن فيه، أنكم تبطلون النظر بنظر، و تفسدونه باستعماله نفسه، لأنه (1) منكرى النظر و الرادين على مصححه بله القامه، يجوز عليهم المناقضه و لا- يشعرون بها. فاما أن يقال لمتكلمى طائفتنا و محققى علمائنا، و منهم من يشق الشعر و يغلق الحجر تدقيقا و غوصا على المعانى، أنكم تناقضون و لا تشعرون، لأنكم تذهبون بلا شك و لا ريب أن أخبار الآحاد ليست بحجه و لا دلالة، ثم تعولون فى كتبكم و مصنفاتكم على أخبار الآحاد، و لا تعتمدون على سواها، فهو غاية سوء الظن بهم، و التناهى فى الطعن: اما على فطنتهم، أو ديانتهم. و أى شىء يقال للغافل العامى هذا؟ . و ليس لأحد أن يقول: اننى لا أجمع بين الأمرين اللذين ذكرتموها، فأكون بذلك طاعنا على القوم. بل أقول: إذا تظافر عملهم بأخبار الآحاد و تعويلهم فى كتبهم عليها، علمت أنهم لا يذهبون الى فساد أخبار الآحاد و إبطال الاحتجاج بها. و ذلك أن هذا تطرف بضرب من الاستدلال الى دفع الضروره، لأننا نعلم علما ضروريا لا يدخل فى مثله ريب و لا شك أن علماء الشيعة الإماميه يذهبون الى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة و لا التعويل عليها، و أنها ليست بحجه و لا دلالة. و قد ملئوا الطوامير و سطوروا الأساطير فى الاحتجاج على ذلك، و النقض على مخالفيتهم. و منهم من يزيد على هذه الجملة و يذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد. و يجرى ظهور مذهبهم فى أخبار الآحاد مجرى ظهوره فى إبطال القياس

ص: ٢٤

(١-١) ظ: لأن.

فى الشرىعه و خطره و تحرىمه، و أكثرهم يحظر القياس و العمل بأخبار الآحاد عقلا. و إذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور و التجلى؟ فكيف يتعاطى متعاطى ضربا من الاستدلال فى دفع هذا المعلوم، الا كمن تكلف وضع كلام فى أن الشىعه الإماميه لا تبطل القياس فى الشرىعه، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامه. فلما كان هذا كله معلوما اضطرارا لم يجز الالتفات الى من يتعاطى استدلالا على خلافه، و لم يبق بعد ذلك الا أن هؤلاء الذين قد علمنا و اضطررنا الى اعتقادهم فساد العمل بخبر الآحاد، انما عملوا بها فى كتبهم و عولوا عليها فى مصنفاتهم لأحد أمرين: اما الغفله، أو العناد و اللعب بالدين. و ما فى ذلك الا ما هم مرفوعون عنه و متنزهون عن مثله.

الجواب عن وجود اخبار الآحاد فى مصنفات الإماميه

و بعد، فمن شأن المشتبه الملبس المحتمل أن يبنى على الظاهر المنكشف الذى لا- يحتمل الملبس، و قد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفه كتابا و دون علماء، فمذهبه الذى لا يختل و لا يشتبه و لا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحجه فى الشرىعه. فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين و قد أودع كتابا أشياء من أخبار الآحاد فى أحكام الشرىعه فلا ينبغى أن تتسرع الى الحكم بأنه أودعها محتجا بها و مستدلا بإيرادها، لأننا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملبس على ما لا يحتمل و لا يلتبس. و ذلك أنّ إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنفه يمكن أن يكون لوجه كثيره و معان مختلفه، و ليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملا مترددا.

فمن الواجب أن نقضى عليه بالظاهر المعلوم الذى لا التباس فيه، و هو القطع على اعتقاد القوم فساد العمل بخبر الواحد، و نعلم على سبيل الجمله أنهم ما أودعوا ذلك محتجين و لا من المستدلين، بل نعرض لا ينافى ما علمناه من اعتقادهم فى أخبار الآحاد. فان ظفرنا البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل و التعيين - و ان لم يتفق لنا العلم به تفصيلا - كفانا العلم به على سبيل الجمله. فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه فى إيداع أخبار الآحاد الكتب المصنفة فى الفقه، لتزول شبهه فى أن إيداعها الكتب على سبيل الاحتجاج بها. قلنا: أول ما نقوله فى هذا الباب أنه ليس كل ما رواه أصحابنا من الاخبار و أودعوه فى كتبهم و ان كان مستندا الى رواه معدودين من الآحاد، معدودا فى الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الاخبار متواتر موجب للعلم. . . . لا ما الحجه فيما استودعه، و من هذه صورته كيف يحتج بفعله فطريقه؟ (١). فأما ما مضى فى الفصل من أن المحنه بيننا و بين من ادعى خلاف ما ذكرنا فى الفصل من تعويل القوم على أخبار الآحاد و احتجاجهم بهذا. فهذا الذى مضى كله كلام عليه و إفساد له، و إيضاح لباطن الأمر و ظاهره و جليه و غامضه. و كأن هذا القائل يدعونا إلى المحنه المحوجه لنا مناقضه علماء هذه الفرقه، و أنهم يظهرون إنكار ما يستعملونه بعينه، و يتدينون بإفساد ما لا يحتجون الا به، و لا يعولون الا عليه، و ما ننشط المحنه يجرى بها الى هذا الغرض القبيح. ثم يقال لمن اعتمد ذلك: عرّفنا فى أى كتاب رأيت من كتبنا أو كتب أصحابنا المتكلمين المحققين الاعتماد على أخبار الآحاد الخارجه عن الأقسام التى ذكرناها و فصلناها؟ و دعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا،

ص: ٢٤

(١ - ١) ظ: و طريقه.

فما فى أولئك محتج، و لا من يعرف الحججه، و لا كتبهم موضوعه للاحتجاجات. فإنك بعد هذا لا تجد موضعا شهد بصحه دعواك، لأن أصحابنا إنما جرت عاداتهم بأن يحتجوا على مخالفهم فى مسائل الخلاف التى بينهم، اما بظواهر الكتاب و السنه المقطوع بها، أو على سبيل المناقضه لهم و الاستظهار عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التى رووها-أعنى مخالفهم-و أقيستهم التى يعتمدونها تشهد عليهم على الطريقه التى بينها و أوضحتها فى كتاب «مسائل الخلاف». فأما أن يحتجوا عليهم بخير واحد ترويه الشيعة الإماميه متفرده به و لا يعرفه مخالفوها، فهذا عبث و لغو لا يفعله أحد و لا يعاطى مثله. و إذا كانوا يحتجون على مخالفهم، و لم يكن مع مخالفهم الاحتجاج (١) بأخبار آحادهم، ففى أى موضع لبت شعرى احتجوا بأخبار الآحاد؟ و ما رأينا أحدا من مصنفي أصحابنا المتكلمين ذكر وجوه جميع مذاهبه فى أحكام الشريعة، كما فعل كثير من مخالفينا من الفقهاء. فيمكن أن يقال: انه ذكر بعض اخبار الآحاد على هذا الوجه، و هذا كله تعلق بالباطل، و الرجوع الى المعلوم المشهور أولى من غيره. فأما قوله: ان الجعفرين و من جرى مجراهما ممن أنكر العمل بأخبار الآحاد قد عمل بها و عول عليها. فهو أيضا سوء ظن و ثناء على هؤلاء القوم الذين-و ان كانوا مخالفين فى بعض المذاهب بالشبه-فلا يجوز أن تريد بهم بالغفله و البله أو العناد-و هذا مختصر مستصغر فى جب (٢)رمى علماء الشيعة بمثله. فأما قوله فى خلال هذا الفصل: ان المعول عليه فى الاحتجاج بالإجماع على الفرقه التى يكون المعصوم من جملتها، دون الفرقه التى هو عليه السلام

ص: ٢٧

١-١ (١) ظ: الا الاحتجاج.

٢-٢ (٢) ظ: جنب.

خارج عنها. فهو لعمرى صحيح، غير أنه نقض لما سلف فى الفصل الأول و تدير عليه، لان الفصل الأول مبنى على أنه لا يمكن أن يعلم دخول المعصوم فى الإجماع و لا- طريق للثقة بذلك، و أن هذا يؤدى الى أن نكون قد طفنا البلاد. و أحطنا علما كل قائل و مذهب كل ذاهب، و لا- سبيل الى ذلك، فما ليس بطريق و لا جهة إلى العلم كيف يحتج به فى بعض المواضع. و مما مضى فى هذا الفصل أيضا قوله: ان من عدا الفرقه المحقه من منكرى العمل بأخبار الآحاد، (١) و انما نعلم أن المعصوم ليس فيهم، حتى يكون الحججه فى قولهم، لأننا نعرفهم بأعيانهم و أنسابهم. و هذا غير صحيح و لا معتمد، و الذى يجب أن يعتمد فى أن الامام عليه السلام لا يجوز أن يكون قوله فى جمله أقوال بعض مخالفى الشيعة الإماميه. هو ما تقدم ذكره فى أول جواب هذه المسائل، و جملته: ان الامام عليه السلام إذا علمنا أن (٢) فى الأصول على هذه المسائل التى نعتقده (٣) دون ما عداها، و لا يجوز أن نطلب أقواله فى الفروع إلا- فى جمله أقوال هذه الفرقه التى علمنا أن أصوله غير مخالفه لأصولهم. و هذا كاف فى أن قوله عليه السلام لا- يطلب فى الفروع إلا- من بين أقوال شيعة (٤) الإماميه دون من عداهم. فأما أن يقال: قد عرفنا الأعيان و أنساب الفرقه الفلانيه، فلا يجوز أن يكون

ص: ٢٨

١-١) الظاهر زياده الواو.

٢-٢) ظ: أنه.

٣-٣) ظ: نعتقدها.

٤-٤) ظ: الشيعة.

الإمام عليه السلام منها أو لا ينعكس على قائله، بأن يقال له: قد عرفنا أيضا أعيان و أنساب كل امامى، فلا يجوز أن يكون الامام عليه السلام من جملتهم. فإذا قيل: و من الذى يحيط بمعرفه نسب كل امامى فى الأرض أو ممن شاهدناه و كثرناه. قيل أيضا فى المخالفين مثل ذلك، فالمعتمد اذن على ما قدمناه.

الفصل الثالث: اعتماد الرسول بخبر الواحد و الجواب عنه

ان قيل: قد عمل الرسول صلى الله عليه و آله بأخبار الآحاد و اعتمدها، و ذلك شرع منه لأتمه يزيل الريب و ينفي الشك، لانه عليه السلام أنفذ إلى ملوك الأطراف و رؤساء الأمصار بالآحاد. و اعتمد عليهم فى الدعاء الى تصديق دعوته و الدخول فى ملته، و الصبر على الذل و الصغار و إعطاء الجزية، أو الحرب التى فى الاقدام عليها و العدول عنها، التفرير بالنفوس و الأموال و الأولاد و الدول و الأموال؟ أنفذ إلى كسرى پرويز عبد الله بن حذافه السهمى، و الى قيصر دحية بن خليفة الكلبي، و الى المقوقس صاحب الإسكندريه حاطب بن أبى بلتعه، و الى النجاشى عمرو بن أميه الضيمرى، و الى ذى الكلاع جرير بن عبد الله البجلي. فلو كان خير من أرسله لا يوجب علما و لا عملا على من أرسلوا اليه، و لا يثمر أيضا شيئا من ذلك إذا عادوا و أوردوا ما سمعوا عليه، لكان إنفاذهم غاية اللبث (١) و نهايه الاستفاد و التلبس المنافى للغرض ببعثه الرسل و ترك ما يجب

ص: ٣٠

(١-١) ظ: العبث.

التعويل عليه و اقامه الحججه به من المتواترين. و لكان لمن عاداه و اجتهد فى إطفاء نوره و طلب ما يوهن أمره و ينفر عن قبول قوله و الدخول فى دعوته، أن يوافقته على أن ما فعله عبث لا يصدر من أمثال الناس، فضلا عن الأنبياء و الرسل الذين يتولى الله تعالى اختيارهم لعلمه بكمالهم. فيقولون له: كيف تنفذ الى الملوك و الرؤساء الذين يسوسون الأمم و يدبرون الدول من يدعوهم الى ترك ما ألفوه من عباداتهم و نشأوا عليه من دياناتهم، و الإجابة إلى دعوتك و التصديق بنبوتك من (١) لا حجه فى قوله و لا- تبعه فى رده. بل الواجب على من نفذوا اليه و عليك إذا عادوا إليك التوقف من تصديقهم و الكف على الاقدام على ما تضمنه خبرهم، لما فيه من التغيرير و الاقدام على ما لا يؤمن فيه كذبهم. و ما الفرق بين من جوز عليهم اشتارنا ما فى هذه الموافقه من القدح فيما ادعاه؟ ثم كيف خفى على الملوك و الرؤساء و من يتقرب إليهم من الفضلاء و أهل الرأى و الحزم و المعرفة بالحجاج، و بما يشيد الدول و يثبت المماليك و يروى على أعدائها الموافقه و الاحتجاج به فى دفع قوله و توهين أمره، و أن ما بدأهم به لا يعتمده الأنبياء و لا يعول عليه الحكماء فى الدخول تحت طاعتهم و الرجوع من مخالفتهم. و إذا لم يقع منه صلى الله عليه و آله الامتناع من إنفاذ الأحاد و السماع لما يعودون به، و العمل بموجبه حتى يكون لإنفاذهم ثمره، فخرج بها عن أن يكون عناد (٢). و لا ورد عنه عليه السلام نهى عن قبولها و التحريم للعمل بها، و لم يتبعه

ص: ٣١

١-١ (١) ظ: ممن.

٢-٢ (٢) ظ: عبثا.

أعداؤه و من يجتهد فى إطفاء نوره بذلك منذ بعث، و الى وقتنا هذا، علمنا أن ذلك مما ركن فى العنوان و جرت به العادات و أقوا به (١) الشرائع و ندب إليه الأنبياء. الكلام على ذلك الجملة التى تضمنها هذا الفصل: و هى إنفاذ الرسول صلى الله عليه و آله رسله و عماله إلى الأطراف معروفة، قد تقدم السؤال عنها و الخوض فيها. و انما يزيد فى هذا الفصل تسميه الرسل و ذكر أنسابهم و قبائلهم، و لا- حجه الى شىء من ذلك، لان المعرفة به على سبيل الجملة كاف، و ليس فى ذكر التفصيل طائل و لا زياده فى القدر المقصود. و تضمن أيضا الإلزام لمن أبى العمل بخير الواحد، أن مخالفة الملة و طالبى المطاعن فى الإسلام يوافقون النبى صلى الله عليه و آله على البعث فى إنفاذ الرسل. و هذا أيضا مما لا فائده فى ذكره. فان العيب إذا كان هو الفعل الخالى عن غرض، فهو قبيح لا يجوز أن يقع من حكيم فضلا عن نبى، و العيب متزه عن كل حكيم، فضلا عن نبى. و لا يحتاج الى أن يقول: انه لو كان عابثا لوقف على ذلك، فان العيب. . فنفى عنه صلى الله عليه و آله على كل حال، فقد. . من يوافقه عليه أم وجد (٢). و قد تضمن هذا الفصل ما هو جواب عنه و يبطل المقدوح، فقد كفيينا بما صرح به فيه مؤونه عظيمه، لانه قال: ان النبى صلى الله عليه و آله بعث رسله الى ملوك الأطراف و هم آحاد ليدعونهم الى ثبوته و تصديق دعوته.

ص: ٣٢

١- ١) ظ: و أقر به.

٢- ٢) ظ: انه لو كان عابثا توقف على ذلك، فان العيب منفى عنه صلى الله عليه و آله على كل حال فقد من يوافقه عليه أم وجد.

و معلوم أن أخبار الآحاد لا تقبل في النبوه و لا هي حجه في المعجزات، و لا قال أحد من العلماء أن النبوات تثبت عند قريب و لا بعيد بأخبار الآحاد، بل بالأخبار الموجهه للعلم المزيله للريب. [اشكال عمل الرسل بأخبار الآحاد بشكل آخر] و انما كان يسأل قديما عن هذا السؤال على وجه يخالف ما تضمنه هذا الفصل، فيقال: ان النبي صلى الله عليه و آله بعث أمراءه و عماله إلى أطراف البلاد، لينقلوا أحكام الشريعة و ينشروها، فلو لم يكن متعبدا لمن (١) يمضى هؤلاء الرسل اليه و أهل الأطراف بأن يعملوا بأقوالهم، فكان أنفاذهم عبثا. فنحتاج الى أن نقول لهذا السؤال: ان أول شيء بعث به رسله و عماله للدعاء الى الدين و الإقرار بالنبوه و الرساله، و بهذا أمرهم أن يبدءوا قبل كل شريعه و عباده، و معلوم لا خلاف فيه بيننا أن الرساله و النبوه مما لا يقبل فيه أخبار الآحاد. فإذا قالوا: إنما أنفذ بالرسل و العمال منبهين على النظر في أدله النبوه و اعلام الرساله، و لم نوجب قبول أقوالهم، و انما لأقوالهم حظ التخويف و التحذير و الدعاء الى النظر في الأدله الموجهه للعلم، و ليس يجوز يثبت عندهم اعلام النبوه و أدله الرساله إلا بالنقل المتواتر الذي يوجب العلم و يرفع الشك. فنقول لهم حينئذ: و هكذا نقول في أحكام الشريعة مثل قولكم في أدله النبوه سواء. و صاحب الكلام في هذا الفصل قد كفانا هذه المثونه و أغنانا (٢).

ص: ٣٣

١-١) ظ: من.

٢-٢) في الأصل: و أعيانا.

عن أن ننقل الكلام الى أن الرسل و العمال انما يدعون أولاً إلى النبوه و تصديق الرساله، بأن صرح بذلك في سؤاله، و جعل الرسل الذين أنفذوا لهذا الغرض فلم يبق في كلامه شبهه، لانه ما جرى في كلامه لمسأله الخلاف التي هي العمل في أحكام الشريعه بأخبار الآحاد ذكر، و انما جرى ذلك لما لا خلاف في أنه يعمل (١) بأخبار الآحاد فيه، و لا يلتفت إليها في شيء منه. و تحقيق هذا الكلام: أن النبي صلى الله عليه و آله انما كان يبعث بالرسل الى بلاد قد اتصل بسكانها خبر نبوته، و نقل إليها أعلام دعوته، كما نقل إليها ظهوره صلى الله عليه و آله و دعاؤه إلى نفسه، و رسم (٢) هؤلاء الرسل أن يدعوهم ان كانوا غير عارفين بالله تعالى أولاً- إلى معرفته، و يبثهم على العلم به و الرجوع الى الأدله القاطعه في ذلك. و نحن نعلم أن قول هؤلاء ليس بحجه في المعارف، و انما له حظ للتنبيه و التخويف، و الحث على تأمل الأدله و النظر فيها. فإذا عرفوا الله تعالى لو كانوا عارفين به قبل مصيرهم إليهم دعوههم الى العلم بنبوته صلى الله عليه و آله و صدق دعوته، و الرجوع في ذلك الى الأدله القاطعه، و الحجج البينه التي ليس من جملتها أقوال هؤلاء الرسل. فإذا عرفوا ذلك بأدلتهم و علموه من طرقه، ينهونهم على الشرائع التي ورد النبي صلى الله عليه و آله بها و أحالوهم في العمل بها و القطع عليها، على المتواتر الشائع من الاخبار، و لم يلزموهم قبول أقوالهم في ذلك، كما لم يفعلوا مثله فيما تقدم. فلا اعتراض على ما أوضحناه بإنفاذ هؤلاء الرسل، و لا شبهه تقع في مثله،

ص: ٣٤

١-١) ظ: أنه لا يعمل.

٢-٢) ظ: و رسم.

و هذا الإرسال من أن يكون عبثا و لغوا و ما لا طائل فيه، حتى نحتاج أن نقول كان يجب أن يوافق النبي صلى الله عليه و آله مخالفيه و معاندوه على أنه مكلف بهذا الإرسال لما لا فائده فيه. [كيفيه معرفه أن أخبار الآحاد لا يعمل بها] ثم يقال للمعترض بهذا الفصل: أ لست تعلم أن أخبار الآحاد التي لا يعلم صدق رواتها لا يجوز أن يعمل بها في الشريعة؟ إلا بعد دليل يوجب العلم بأن الله تعالى تعبد بذلك و شرّعه، حتى يسند العمل الى العلم، فلا بد من الموافقه على هذه الجملة، لأنها مسأله مقررته. فيقال له: فمن أين علم الذين في أطراف البلاد أن النبي صلى الله عليه و آله قد شرع لهم و أوجب عليهم بأخبار رسله و عماله، مع أنهم لا يثقون بصدقه (١). فان قيل: علموا ذلك من جهه هؤلاء الرسل. قلنا: و كيف يعلمون ذلك من جهتهم و هم آحاد، غاية خبرهم أن يكون موجبا للظن، و لا مجال للقطع فيه. فان قالوا: يعلمون ذلك بأخبار متواتره ينقلها الصادر إليهم و الوارد، مما يوجب العلم و يرفع الريب. قلنا: فأجزوا لنا ما أجزتموه لنفوسكم، و أقبلوا منا ما ألزمتونا قبله منكم، فانا نقول لكم مثل ما قلتموه بعينه حذو النعل بالنعل. فأما ما مضى في الفصل من أنه لا يستفيد أيضا، فيما يؤديه إليه هؤلاء الرسل عند مؤدهم إليه شيئا، فيصير العبث فيما يؤدونه عنه كالعيب فيما يؤدونه إليه، قد مضى الكلام فيما يؤدونه عنه و بينا ما فيه من الفوائد و العوائد.

ص: ٣٥

(١- ١) ظ: بصدقهم.

فأما ما تؤديه هؤلاء الرسل اليه صلى الله عليه وآله عند عودهم، فالأكثر منه والأغلب ما نعمل-في مثله (١) عقلا و شرعا على أخبار الآحاد، ولا يفتقر الى ما يوجب العلم. كما يقبل أخبار الآحاد في الهدايا و الكتب و الاذن في دخول المنازل، و ما جرى هذا المجرى. فان كان فيما يورد هؤلاء الرسل ما لا يعمل في مسأله الا على العلم دون الظن، فلا بد من الرجوع فيه الى غير قولهم، كما قلنا فيما يوردونه عنه صلى الله عليه وآله، و هذا واضح لمن تأمله.

ص: ٣٦

١-١) ظ: مثله.

الفصل الرابع: اعتماد اعراف المشرع على الخبر الواحد و الجواب عنه

ابتدأؤه أن قيل: لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلا، أو استتاب صديقا في ابتياع أمه، أو عقد على حره من بلده أو من بلد ناء عنه، فحمل اليه الوكيل أو الصديق جاريه أخيره أنه اشتراها، أو رق (١) إليه امرأه أخيره أنه عقد له عليها، وأنه إذا (٢). . لعلته في ثمن الجاربه و مهر الزوجه، أن له غشيانها و الاستباحه لفرجها. و هذه أيضا سبيله مع زوجته إذا أخبرته بطهرها، كان له وطئها. و إذا أخبرته بحيضها حرم عليه جماعها. و يأتي الكتاب إلى المرأه بطلاقها، أو كتاب من ولدها الى بعض أهلها بوفاه بعلمها، فينقضى عدتها و تجدد عقدا لغيره عليها، و لا تترقب في ذلك تواتر خبر عليها، أو مشاهدتها لوفاه بعلمها و سماعها لطلاقها بل تفعل عند ورود الخبر و الكتاب ما تفعله عند المشاهده و السماع. و كذلك الرجل يرد عليه كتاب بموت زوجته، فيعقد على أختها. و الفروج

ص: ٣٧

١-١ (١) ظ: زف.

٢-٢ (٢) بياض في النسخه و الظاهر: و انه أزاح.

و أحكامها و ما يتعلق بحظرها و إباحتها من أكد أحكام الشريعة التي قد شدد في أمرها، و التحرز عند الاقدام عليها، و النهى (١) من التعرض لما يشتهه منها. و كذلك بين طوائف الأمة في أن للعالم أن يفتى العامى فيما يستفتيه من العبادات و الاحكام، و لا توجد طائفه من طوائف الأمة تتوقف عن ذلك و تمنع منه و تنكر على فاعله، بل جميعهم يرى التقرب بذلك. و لو كانت مما العمل به محظور و الأخذ به محرم، لكانت من أفحش البدع و أخزاهما، لما فيها من التغيرير و الصد عن طلب العلم، و لا يلزم المستفتى منه و الإيهام (٢) له الاستكفاء بقولهم و وجوب القبول منهم. فان قلنا: ان فى الأمة من يحظر القبول من المفتى بالتقليد له، و يلزم المستفتى النظر و البحث، كما يلزمه ذلك فى أصول الدين. كان له أن يقول: ما ادعيت على آحاد الأمة، بل ادعيت على طوائفها. ثم لا يجب الرجوع عما أعمله (٣) من عمل الطوائف و اضطر اليه من حالها، بروايه عن واحد أو اثنين لا أعلم صحه الروايه عنهما. و لو صحت الروايه عنهما و سمعت ذلك منهما، لكان الإجماع السابق لهما ماضيا عليهما و مبطلا لقولهما، و قد تقدم معنى قولنا فى الإجماع، و أن القول الذى يضاف الى من علمنا أنه غير المعصوم لا- يعترض على القول الذى فى جملة القائل به المعصوم و ان لم يتعين. فان قلنا: لو سلم بوجود العمل بالفتيا لم يجب العمل بأخبار الآحاد، لان ذلك مما لا يثبت بالقياس.

ص: ٣٨

١-١) الهوى. كذا فى هامش النسخه، و لا وجه له.

٢-٢) الظاهر عدم لزوم هذه الجملة.

٣-٣) ظ: أعلمه.

كان له أن يقول: ما أثبت ذلك قياساً، بل هو تفصيل لجمله و هو أولى بها و أليق، لان المفتى ممن يجوز عليه الخطأ في مذهبه، و يجوز عليه الكذب على نفسه، و هو مخبر لمن يفته عن أمرين: أحدهما الحكم بأنه من شريعه الإسلام و الثاني أنه مذهبه و القول الذي يختاره. يبين ذلك أنه لو صرح بنفى ما أفتى به عن شريعه الإسلام، لما كان للمستفتى أن يقبل فتياه و يعمل بها، و لو صرح بنفيه عن مذهبه و أنه مذهب أحد الأئمه و الفقهاء، لكان للمستفتى أن يعمل بها، فالمعول عليه في لزوم القبول من المفتى به الى (1) الله تعالى و الى رسوله و ما شرعاه في دين الإسلام. فإذا ثبت هذه الجملة و كان ما قدمناه من قبول قول المفتى، و اشتماله على الخبر من أمرين يجوز عليه الكذب فيهما، و المخبر عن الرسول صلى الله عليه و آله منفرد بأخذ الخبرين، و سلم من الخبر الآخر و التهمه فيه. فأى شريعه و أى عقول قررت و جوب العمل بالخبر ممن يظن صدقه في خبرين و يجوز عليه الكذب فيهما و الحظر للعمل بخبر من يظن صدقه في خبر واحد و يجوز عليه الكذب فيه. و له أن يقول: هذا سبيل سائر الطوائف في تدريسها و تعليمها الفقه و تعريضها الاحكام، لا توجد طائفه من طوائف الأمه تقتصر في تدريسها و تعليمها على ظواهر القرآن و المتواتر من الاخبار، و طرح الروايه الصادره عن الأحاد. و إذا كان هذا هو المعلوم من حال علماء الأئمه المشتهرين بالفضل في طوائفها و الغالب على أمرهم الذى تشهد به المشاهده و عرف بالمخالطه، أن جمهور تدريسهم و عامه فتاواهم المرجع فيها الى الروايات. و ان من أنكر ذلك بلسانه إذا رجع على نفسه و خلا بسره، علم انطواه على خلافه. هذا مما يخلج في الصدر، فما الجواب عنه ان كان فاسداً؟ ففي كشفه أعظم الفوائد و أجل القرب.

ص: ٣٩

(١ - ١) ظ: على الله تعالى و على رسوله ما شرعاه في دين الإسلام.

الكلام على ذلك: أن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاستدلال و الاحتجاج في أن الخبر الذي لا يوجب العلم يجوز من طريق العقول التعبد به، كان في موضعه. لان من يحيل عقلا العباده بالأخبار التي لا توجب العلم لا يمكن دفع هذه الحجه عن نفسه، لأن سائر ما أشير إليه في الفصل من ابتياع الإمام و العقد على الحرائر و التوصل إلى استباحه الفروج أو حظرها، لا يمكن أن يدعى فيه العلم، و انما طريق جميعه الظن. و مع ذلك فقد وقع العمل به على حد لو كان معلوما لم يزد عليه، و ذلك مزيف لا محاله لمذهب من أحال ورود العباده بالعمل بما ليس بمعلوم من الاخبار. و أن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاحتجاج في وجوب العمل بالأخبار الوارده بتحريم أو تحليل عن النبي صلى الله عليه و آله و ان لم نعلم صدق روايتها، و هذا الوجه قصد بهذا الفصل دون الأول. فهو احتجاج في غير موضعه، لأننا نقول للمعول على ذلك: ليس يخلو من أن تقيس العمل بخبر الآحاد الوارده بالتحليل و التحريم على العمل في هذه المواضع التي عددتها و تجمع بينهما بعلة تحررها و تعينها، أو تظن أن أحد الأمرين داخل في صاحبه، و انه تفصيل لجملته على ما أشرت إليه في أثناء الفصل. فإن أردت القسم الأول، و هو طريقه القياس، فذلك مثل غير صحيح، لانه لا خلاف في أن العباده بأخبار الآحاد و إثباتها لا يتطرق اليه بالقياس، و معول من ذهب الى ذلك على طرق لهم معروفه، يعتقدون أنها توجب العلم كالإجماع و ما جرى مجراه. و أيضا فإن من وكل و كيلا في ابتياع أمه، أو عقد على حره يرجع الى قوله في تعينها إذا حملها اليه، سواء كان فاسقا أو عدلا مليا أو ذميا، و إذا أخبرته زوجته أو أمته بطهورها استباح وطئها ان كانت ذميه، إذا أخبرت بحيضها حرم

عليه غشيانها مع اختلاف ملتها. و لا خلاف في أنه لا يقبل خبر الفاسق عن النبي صلى الله عليه وآله، و لا خبر الذمى، فكيف يصح قياس قبول إخبار الشريعة على هذه المواضع مع ما بيناه. و إذا جاز لمخالفنا أن يفرق بين قبول الإخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله في التحليل و التحريم، و بين قبول خبر الوكيل الموكل في ابتياع أمه أو عقد على حره، و بين قبول قول المرأه في طهرها و حيضها، و ان كان الكل غير معلوم، بل المرجح فيه الى طريقه الظن. جاز لنا أن نفرق بين أخبار التحليل و التحريم، و بين سائر ما عدد. و كيف قياس هذه المواضع المشروعات مع اختلاف عللها و أسبابها على بعض، و نحن نعلم أن فيها ما لا يقبل فيه إلا شهادة الأربعة، و فيها ما يجزى فيه شهادة الشاهدين، و فيها ما يجزى فيه شهادة الواحد، و فيها ما لا يعتبر فيه عداله الشاهد و لا ايمانه، و فيها ما لا بد من اعتبار العداله و الايمان. فمع هذا الاختلاف و التفاوت كيف يجوز قياس البعض على البعض. و ان أريد القسم الثانى، و هو دخول أحد الأمرين فى صاحبه، فذلك أوضح فسادا و أشد تهافتا، لان من المعلوم الذى لا يختل على عاقل أن العمل بأخبار الشريعة فى تحليل أو تحريم الوارده عن النبي صلى الله عليه وآله عباده مفردة لا مدخل لها فى سائر ما عدد فى الفصل من ابتياع الإمام، و العقد على الحرائر و الرجوع الى أقوال النساء فى الطهر و الحيض، بل لا يدخل بعض هذه الأمور المذكوره فى بعض. و كل شىء ذكر منها قائم بنفسه لا يشتمل عليه و على غيره جمله واحده، و قد كان يجوز عندنا جميعا أن تخلف العباده فى جميع ما ذكرناه و عددناه، و يتعد فى بعضه بما لا يتعد به فى جميعه.

و لو قلنا لمن يدعى هذا المحال الصريف، أما كان يجوز عندك تقديرا و فرضا أن يتعبد الله تعالى فى المواضيع التى ذكرتها كلها بالعمل مع الظن، و يحظر علينا فى الاخبار الواردة عن النبى صلى الله عليه و آله أن نعمل الا على العلم و اليقين. فان قال: لا يجوز ذلك كابر و دافع، و قيل له: من أين قلت؟ و ما الدليل على ما ادعيت؟ فإنه لا يجد مخرجا. و ان أجاب إلى التجويز قيل له: فقد بطل أن يكون ذلك تفصيل الجملة مع تجويزك اختلاف العباده و تباينها. و أما ما تضمنه الفصل من ذكر استفاء العامى للعالم، أو عمله على قوله و ان لم يكن قاطعا على صحته. فأول ما فيه أن كثيرا ممن نفى الاجتهاد و القياس و لم يعمل بخبر الآحاد فى الشريعة لا- يوجب تقليد العامى و لا العمل بقوله الا بعد العلم بصحته و لا يلتفت الى هذا التكثير و التعظيم و التفخيم الذى عوّل عليه فى هذا الفصل. فكذلك هذه التهويلات تسمع من المثبتين للقياس فى الشريعة، حتى أنهم يدعون الإجماع المتقدم و المتأخر، و عمل الصحابه و التابعين و العلماء فى سائر الأمصار و الأوقات. أفترى أن العمل أظهر من العمل بالاجتهاد و القياس، و ليس كل شىء أكثر القائل به، و اتسعت البلاد التى يعمل به فيها، و ذهب إليه الرؤساء و العظماء و من له القدره و السلطان و اليه الأمر و النهى و الحل و العقد، كان إجماعا يسقط الخلاف فيه. و ليس لأحد أن يطعن على هذه الطريقه بأن يقول: إذا كان العامى لا يقلد العالم و لا يرجع الى قوله، فأى فائده فى الاستفتاء الذى قد علمنا الإرشاد اليه و الفرع من كل أحد إلى استعماله. قلنا: الفائدة فى ذلك بينه، لان قول العالم متبّه للعامى و موقظ له، أو مقر (1) بالنظر و التفتيش و البحث، و هل هذا الا كمن يقول: إذا كان التقليد فى الأصول لا يسوغ، فما الفائدة فى المذاكره و المباحثه و التنبيه و التحذير. فان قيل: معلوم ضروره أن العامى لا يستطيع أن يعرف الحق فى الفروع

ص: ٤٢

(١-١) ظ: مغر.

كله و من كلفه ما لا يطبق. قلنا: لا خلاف بيننا فى أن العامى مكلف للعلم بالحق فى أصول الدين، و هى أدق و أغمض و أوسع و أكثر شبهها، و إذا جاز أن يطبق العامى معرفه الحق فى أصول الدين و تميزه من الباطل، مع ما ذكرناه من غموضه و كثره شبهه، فأولى أن يطبق ذلك فيما هو أقل غورا و أوضح طرقا. فان قيل: ليس يجب على العامى فى أصول الدين الا العلم بالجمل التى يشرف بها الحق، فأما التدقيق و كشف الغامض فليس مما يجب عليه. قلنا: و ما المانع من أن نقول ذلك فى الفروع و الشرائع؟ و أن معرفه الحق منها من الباطل، يكون طريقا مختصرا لا- يخرج الى التعميق و التدقيق، يكتفى به العامى كما اكتفى بمثله فى الأصول. فإن قيل: فما قولكم فى عامى لا يقدر على شىء من النظر و التمييز للحق من الباطل؟ أ توجبون عليه تقليد العالم أم لا توجبون ذلك؟ فالجواب عن هذا السؤال أن من لا يقدر على تمييز الحق من الباطل فى فروع الدين لا يقدر على مثل ذلك فى أصوله، و من هذه صفته فهو عامى فى الأصول و الفروع، و لا يجب عليه شىء من النظر و البحث، و كما لا يجبان عليه فلا يجب عليه التقليد فى الفروع، كما لا يجب عليه مثل ذلك فى الأصول و هذا جار مجرى البهائم و الأطفال الخارجين عن التكليف، فلا حرام عليهم و لا- حلال لهم. ثم لو سلمنا أن العامى متعبد بتقليد العالم فى الفتوى و العمل بقوله و ان جوز الخطأ عليه، كيف يكون فى ذلك إثباتا لورود التعبد بالعمل فى الشريعة على أخبار الآحاد، و كيف يحمل أحد الأمرين على الآخر؟ ثم نقسم تلك القسمة التى تقدم ذكرها، فنقول: ان كان مورد ذلك احتجاجا

على جواز العمل بما لا يعلم صحته. فهو لعمرى حجه مقنعه و دلالة صحيحه، لان من أحال العمل على أخبار الآحاد من حيث لم تكن معلومه و أجاز العمل بقول المفتى يكون مناقضا. و ليس هذا هو الذى يتكلم عليه و يقصد اليه. و ان قيس قبول إخبار الشريعة الوارده بطريق الآحاد بالتحليل و التحريم على قبول قول المفتى، فقد تكلمنا على ذلك من قبل، و بينا أن القياس فى مثله مطرح غير معتمد. و قلنا: أما كان يجوز أن يتعبدا الله تعالى بقول المفتى؟ و يحظر علينا أن لا- نقبل فى الشريعة إلا ما نعلمه؟ فان جوز ذلك سقط حمل أحد الأمرين على صاحبه. ليس (١) من باب القياس، و انما هو تفصيل لجمله. فقد مضى الكلام عليه مستقصى، و تبينا فيما سلف ما يوضح أن مسأله تقليد العامى للعالم مفارقة مباينه لمسأله قبول خبر الراوى إذا كان واحدا عن الرسول صلى الله عليه و آله، و أن الأمرين لا يجمعهما جملة واحده على وجه و لا سبب، و انه يجوز أن يتعبد (٢) به فى الآخر. و قوله: ان المفتى مخبر عن أمرين يجوز عليه الخطأ فى كل واحد منهما أحدهما أخباره فى المذهب الذى أفتى به أنه من شريعة النبى صلى الله عليه و آله، و الثانى أنه مذهبه و اعتقاده. فأول ما فى هذا أنه ليس بواجب فى كل مفت ذكره (٣)، بل فى المفتين من يعلم اعتقاده و مذهبه ضروره، و لا يجوز خلاف ذلك عليه. فعاد الأمر فى من هذه حاله الى أن الخطأ الجائر عليه فى الموضوعين على ما ظنه لما كان به

ص: ٤٤

١-١ (١) ظ: سقوط جمله: فإن قيل.

٢-٢ (٢) ظ: أن لا يتعبد.

٣-٣ (٣) أى فتواه.

اعتبار على ما ذكرناه. فأما قوله: فأى شريعته و أى عقول قررت وجوب العمل بخبر من نظن صدقه فى خبر واحد، و يجوز عليه الكذب فيه. فهذا أولاً تصريح منه بأنه ليس ما نحن فيه تفصيلاً لجمله ما ادعاه، و إنما عوّل على نفي الشرع أو العقل الموجب لأحد الأمرين و الحاضر للآخر، و هذا خروج كما ترى عما وقع الشروع فيه من تبين تفصيل الجمله. و الكلام عليه أن يقال: الذى يفصل بين الأمرين أن الشريعته قد قرّرت العمل بقول المفتى و ان جوزنا عليه الخطأ فى موضعين، و لم تقرر العمل بقول الراوى إذا لم نعلم صدقه. و ان كان خطأؤه ان كان مخطئاً فى موضع واحد، فيجب أن نتوقف عن العمل بقوله، لان الشرع لم يأت به، و يكفينا فى حظر قبول قوله انتفاء الشرع و لا- نحتاج الى ورود شرع بحظره. ثم يقال له: كيف قررت الشرائع العمل بقبول قول الاثنين فيما لا يجوز فيه الا شهادته الأربعة؟ و الخطأ ها هنا فى موضع واحد، و هناك فى موضعين، فأى شىء قلته فى الفرق بين هذا الإلزام قيل فى إلزامك. فأما الكلام الذى ختم به الفصل الذى ابتداءه: و هذه سبيل سائر الطوائف فى تدريسها و تعليمها، و أنه لا- يوجد طائفه من طوائف الأئمه تقتصر فى تدريسها و تعليمها على ظواهر القرآن و المتواتر من الاخبار، و تطرح الروايه الصادره من الآحاد. فقد مضى الكلام عليه فى الفصل الثانى الذى سبق كلامنا عليه مستقصى مستوفى، و بينا أن ذلك سوء ثناء على العلماء فى تدينهم بمذاهبهم، و كشفنا ذلك و أوضحناه بما لا طائل فى إعادته.

الفصل الخامس: اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد و الجواب عنه

من جمله المتكلمين من يذهب الى أن في أخبار الآحاد ما يضطر السامع له الى العلم بمخبره. وقد حكى الجاحظ ذلك عن النظام أنه يقول: ان المخبر الواحد إذا تكاملت فيه الشروط و في سامعه، اضطره الى العلم بما تضمنه خبره، و كان هو الفاعل للعلم في قلبه. و مما تحتمله القسمه (١)، و يصح أن يكون مذهبا، و ليس في العقول ما يحيله أن يكون في مصالح العباد في دينهم و دنياهم، و ما يقتضيه حسن تدبيرهم. أن يفعل الله تعالى العلم فيهم عند خير الواحد، إذا كان مضطرا الى ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه و الإصغاء اليه، و سلم من مقارنه راويه لما يعارضه و ممن يجحده و يكذب به. و متى قال هذا لم يعترض قوله، و يفسده ما يذكره من يقول ان الله تعالى يفعل العلم بخبر المخبر، و نقطع على أنه لا يفعله عند خير الأربعة، و يجوز

ص: ٤٦

(١ - ١) ظ: النسبه.

فعله عند ما زاد عليها من الرجوع الى الشهاده فى الزنا، لأن أحد ما شرطه أن لا يكون الخبر واقعا موقع الشهاده، و كان السامع له خاليا من الاعتقاد لصنف ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه و الإصغاء اليه، و سلم من مقارنه روايه (١)لما يعارضه و من يجحده و يكذب به. [و متى قال هذا لم يعترض قوله و يفسده ما يذكره، من أن يقول: ان الله تعالى يفعل العلم بمخبر، و نقطع على أنه لا يفعله عند خبر الأربعة، و يجوز فعله عند ما زاد عليها من الرجوع الى الشهاده فى الزنا، لأن أحد ما شرطه أن لا يكون الخبر واقعا موقع الشهاده (٢)أو ذلك مما يمتنع أن تتعلق به المصلحه، و لا يختار الله تعالى فعل العلم معه. فأما الذى حكى عن النظام، ان كان الذى يحيله و يفيد (٣)أن القادر من البشر لا يصح أن يفعل فى غيره، الا بسبب يتعدى حكمه الى ذلك الغير، و لا سبب يتعدى حكمه الى غير محله الا الاعتماد، لاختصاصه بالمدافعه لما يماس محله. كان له الذب عن مذهب النظام أن يقول: لم زعمتم ذلك؟ و ما أنكرتم أن يشارك الاعتماد فى هذا الحكم و هو التعدى، و يكون الخبر من جمله ما يتعدى حكمه لكونه مدركا، فيتفق الخبر و الاعتماد، بل كل مدرك فى تعدى الحكم الى غير محلها (٤)، و يكون معنى تعدى الحكم فى الاعتماد كونه مدافعا و فى الخبر كونه مسموعا، و إذا تعدى الحكم لم يمتنع أن يكون سببا للتوليد فى غير محله.

ص: ٤٧

١-١ (١) ظ: راويه.

٢-٢ (٢) بين المعقوفتين كذا فى النسخه و هو تكرر.

٣-٣ (٣) ظ: و يفسده.

٤-٤ (٤) ظ: محله.

و ان قلنا لو ولد الخبر لوجب أن يولد جنسه و كل جزء منه و من فعل كل فاعل و لكل سامع. كان له أن يقول: ما يولد العلم يفارق سائر الأسباب حسب ما نقوله فى النظر و توليد العلم و مفارقتة لسائر الأسباب. و ان قلنا: ان ذلك يؤدى الى أن يفعل فى الوقت الواحد بالسبب الواحد علوما لكل من سمع الخبر. كان له أن يقول: الى ذلك أذهب، و ليس هناك ما يحيله و يفسده إذا تغاير من يفعل العلم له. الكلام على ذلك: أما ما تضمنه ابتداء هذا الفصل، فهو مذهب النظام فى قوله «ان خبر الواحد يوجب العلم على بعض الوجوه». و هذا مذهب ضعيف سخيف، قد بين فى الكتب بطلانه و بعده عن الصواب. و دل على فساده بأشياء: منها: أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لوجب ذلك فى كل خبر مثله، و كان أحق المخبرين بذلك رسول الله صلى الله عليه و آله، و كان يجب استغناؤه عن المعجزات، و ان لم يعلم صدقه من غير دليل يقترن اليه. و كان يجب فى الحاكم إذا لم يعلم صدق المدعى ضروره أن يعلمه كاذبا، فلا يسمع بينه. و أيضا فلو كان الخبر مولدا للعلم، لم يكن بعض حروفه بالتوليد أولى من بعض، فكان يجب اما أن يكون العلم متولدا عن كل حرف من حروف الخبر، و هذا يؤدى (1) الى أن يقع العلم عند أى حرف وجد من حروفه، و قد علم بطلان ذلك.

ص: ٤٨

(١-١) فى الأصل: يروى.

و هكذا ان قيل: ان العلم يقع بالحرف الأخير، لأننا نعلم أن الحرف الأخير من الخبر لو انفرد لم يحصل عنده علم. و ان كان العلم المتولد عن سائر حروف الخبر على سبيل الانضمام، فهذا باطل. لأن الأسباب الكثيره لا يجوز أن تولد سببا واحدا، كما لا يجوز أن يقع المعذور الواحد يقدر كثيره (١). و منها: أنه كان ينبغي أن لا يفتقر إلى المواضعه في العلم الواقع عند الخبر، لان السبب يولد لأمر يرجع إليه، فأى حاجه به الى تقدم المواضعه، و قد علمنا أنه لو لا تقدمها لما أفاد الخبر، و لا حصل عنده علم. و منها: أن الصوت لا- جهه له، فكيف يولد في غير محله، و انما ولد الاعتماد في غير محله، لانه مختص بجهه، و الا فسائر الأسباب لا تولد إلا في محلها. فأما ما مضى في أثناء هذا الفصل عند ذكر أن الاعتماد يختص بجهه، فجاز أن يولد في غير محله، و الصوت ليس كذلك، من قوله ما أنكرتم أن يشارك الاعتماد غيره في هذا الحكم و هو التعدى، و يكون الخبر من جمله ما يتعدى حكمه، لكونه مدركا، فيتفق الخبر و الاعتماد، بل كل مدرك في تعدى الحكم الى غير محلها (٢). و يكون معنى تعدى الحكم في الاعتماد كونه مدافعا في الخبر، و في الخبر كونه مسموعا، فطريق ما كان ينبغي أن يحيل مثله. فيورد في جمله الشبهات: لان الاعتماد انما ولد في غير محله بسبب معروف، و هو الاختصاص بالجهه. و هذه الصفه لا تحصل له، لان بها تميز في (٣) سائر الأجناس، فكيف يجوز

ص: ٤٩

١-١ (١) ظ: أن يقع المقذور الواحد بقدر كثيره.

٢-٢ (٢) ظ: محله.

٣-٣ (٣) ظ: من.

أن يكون الصوت مشاركا له في هذا الحكم، و هو مما لا جبهه له كالاعتماد، اللهم الا أن يدعى أن الصوت ذو جبهه كالاعتماد، فبطلان ذلك معلوم ضروره. و لو كان غير الاعتماد مشاركا له في الاختصاص بجبهه لكان من جنسه، لان المشاركه فيما متميز به الجنس مشاركه في الجنس. و أعجب من هذا القول بأن كل مدرك يشارك الاعتماد في تعدى الحكم الى غير محله و هذا يوجب أن تكون الألوان و الطعام و الأرييح و الجواهر بهذه الصفه. و من العجب القول بأن معنى تعدى الحكم في الاعتماد كونه مدافعا، و في الخبر كونه مسموعا، و أين كونه مسموعا من كونه مدافعا، و انما ولد في غيره لاختصاصه بالمدافعه في الجبهه، و هذا لا يوجد في مسموع و لا جرى (١) و لا جنس غير الاعتماد. و بعد فلا صفه له بكونه مسموعا، فضلا من أن يولد في الغير لأجلها. [خبر الواحد لا يوجب سكونا و اطمئنانا] و مما يدل على أن خبر، لو احد لا يوجب العلم الضروري على ما يحكى عن النظام انا عدالته (٢) لأحوالنا و الرجوع الى أنفسنا لا نجد سكونا عند خبر الواحد على الشرائط التي شرطها النظام على حد سكوننا الى ما نشاهده و ندركه، و لا حد سكوننا الى ما نعلمه من أخبار البلدان و الأمصار و الوقائع الكبار. فان السكون الذي نجده عند خروج الرجل باكيا مخرق الثياب متسليا، يخبر بموت بعض أهله لا- ينفك من تجويز أن لا يكون الأمر بخلاف ما ذكره، و أن له في ذلك غرضا و ان بعد. و انما لأجل استبعاد الأغراض في مثل هذا الخبر

ص: ٥٠

١-١ (١) كذا في النسخه.

٢-٢ (٢) ظ: عند التوجه.

ما يخيل لنا أنا ساكنون عالمون. و السكون الى المشاهدات و الى أخبار البلدان بخلاف هذا، لانه لا يصحبه و لا يقترن إليه شيء من التجويز لخلافه. فعلمنا أن ما يحصل عند خبير الواحد، هو ظن قوى فيوهم علما. و أن الذى يحصل عند الدركات و غيرها مما ذكرناه هو العلم الحقيقى. و لهذا ربما انكشف كل شيء، رأينا و سمعناه فى الموضوع الذى يذهب النظام إلى أنه علم من خلافه. فظهر أن الأمر بخلاف ما أشيع و أعلن، و أن تلك الإشاعه كان لها سبب من اجتلاب منفعه، أو دفع مضره. و هذا لا نجده بحيث يحصل العلم و اليقين على وجه و لا سبب. فأما ما مضى فى خلال هذا الفصل، من أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من مصلحه العباد أن يفعل العلم عند خبير الواحد إذا كان مضطرا الى ما أخبر به و لم يخرج خبره مخرج الشهاده، و كان من الشرط كذا و كذا. فلعمري ان هذا غير ممتنع و لا محال، و انما أحرز (١) القائل بهذه الاشتراطات عن مواضع معروفه ألزمت من ذهب الى هذا المذهب. لكننا قد علمنا أن ذلك و ان كان جائزا فى العقل، فإنه لم يكن بما تقدم من الأدله، و هو أننا نجد نفوسنا عند الخبير الذى هذه صفته و قد تكاملت الشرائط كلها له، لا تنفك من تجويز-و ان كان مستبعدا-لا يكون (٢) الأمر بخلاف ما تضمنه الخبر، فلو كان العلم حاصلًا لارتفع هذا التجويز، و لم نر له عينا و لا أثرا، كما قلنا فى المشاهدات و غيره.

ص: ٥١

١-١) ظ: احترز.

٢-٢) ظ: ألا يكون.

فأما ما تضمنه آخر هذا الفصل من الجواب عن قول القائل: لو ولد الخبر العلم يوجب أن يولد جنسه و كل حرف منه، بأن قيل: انما يولد العلم يفارق سائر الأسباب حسب ما نقوله فى النظر و التوليد للعلم. فالكلام على ذلك أن الأسباب لا تختلف فى أن توليدها يرجع الى الاجزاء و الأجناس، و انما فارق سبب العلم سائر الأسباب فى الشروط، و الشروط قد تختلف و قد تنفق بحسب قيام الدليل، و ليس يجوز أن يختلف الأسباب فى رجوع التوليد الى أجناسها و الى كل جزء منها. و الذى ختم به هذا الفصل من ارتكاب توليد السبب الواحد مسببات كثيرة. لما وقفت ذلك على حد، لأنه إذا تعدى الواحد فلا تقتضى للحصر، و هذا يؤدى الى توليده ما لا نهايه له. ألا ترى أن قدره لما تعلق فى المحال و الأوقات، و من الأجناس بأكثر من جزء واحد، لم ينحصر متعلقها من هذه الوجوه، و استقصاء جميع ما يتعلق بهذا الكلام يطول، و فيما أوردناه كفايه.

الفصل السادس: حصول العلم و تولده من خبر الواحد و الجواب عنه

وله أن يقول: قد علمنا أنه لا يجوز أن يتساوى نفسان في كمال العقل، و نفى السهو و الـاعتراض عما يسمعانه، ثم يكون (١) سماعهما للمخبر عن أحد جاء من بغداد على حد واحد، فيحصل العلم لأحدهما و لا يحصل للآخر. كما لا يجوز أن يشتركا في صحه الحاسه و ارتفاع الموانع و حصول المدرك و يتساوى حالهما في جميع ذلك، فيدرك أحدهما ما يختص به و لا يدركه الآخر. و إذا لم يثبت تساوى الأمرين في العقول، و كان المقدم على دفع أحدهما كالمقدم على دفع الآخر، و استقل كون الحق مدركا بما ذكرناه من غير توقف لأمر زائد من موجب أو متخير. و كأن القائل أن وجود العلم موقوف على فاعل متخير، مع ما ذكرناه ان شاء فعله و ان شاء لم يفعله. كالقائل أن حصول الحي مدركا موقوف على معنى ان وجد كان مدركا، و ان لم يوجد لم يكن مدركا، و وجود ذلك موقوف على فاعل متخير (٢).

ص: ٥٣

١-١) ظ: ثم لا يكون.

٢-٢) كذا في النسخه.

فأما من سوى بين الأمرين، كأبي علي الجبائي وغيره و أوقف حصول الحق مدركا على معنى، فإنه لا يجدى فرقا بينه و بين من قال فى الجسم الثقيل إذا لم يكن تحته ما يقله (١) ولا فوقه ما يمسه كونه (٢) متحركا سفلا و وجود الحركة فيه، و نظائر هذا الإلزام مما يؤدى الى الجهالات كثيرة. و إذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدد بحسبه، و كان تابعا لتجدده و هو الخير. و إذا لم يجز فى العلم الذى هو فعل واحد أن يحدث عن أكثر من فاعل واحد، و جب القطع على أن (٣) من فعل مخبر واحد. و لان العلم لو لم يتولد عن خير الواحد و احتاج الى أخبار زائده عليه، لكان كل خير يفرض قبل حصول العلم، فلا بد من أحد أمرين، أما الانتهاء الى خير عصد (٤) عقبيه العلم و ينتفى الشك و هو المطلوب، أو اتصال الشك و تعذر العلم و قد علمنا و جوب حصوله حسب. الكلام على ذلك: أنه لا يجوز أن يتساوى جنسان (٥) فى صحه الخاصه (٦) و ارتفاع الموانع، و حصول المدرك، و تكامل جميع الشرائط، فلا يتساويان فى كونهما مدركين على ما ذكرت. غير أنه يجوز أن يتساوى جنسان فى نفي السهو و الاعراض عما يدركانه من سماع الخبر عن أحد جاء من بغداد، فيعلم أحدهما و لا يعلم الآخر. فإن قلت: قد أخللتهم بشرط، و هو المتساوى فى كمال العقل.

ص: ٥٤

١-١) ظ: ما يقره.

٢-٢) ظ: كان.

٣-٣) ظ: أنه.

٤-٤) ظ: حصل.

٥-٥) فى هامش النسخه ظ: نفسان.

٦-٦) ظ: الحاسه.

قلنا لك: هذه مغالطه، لأننا إذا اشترطنا كمال العقل فقد دخل في جملة العلم بالمدركات و مخبر (١)، فكيف يجوز أن يشترط تساويهما في العلم بمخبر الاخبار، ثم يجوز انفراد أحدهما بذلك، و ليس يمكن أن يدعى أنا شرطنا في ذلك كون الحى مدركا. و لهذا فصل أصحابنا بين كون الحى مدركا و كونه عالما، فقالوا: قد يكون عالما غير مدرك و مدركا غير عالم، كالبهيمة و المجنون و الطفل. فإذا قيل لهم: متى كان كامل العقل و أدرك شيئا غير ملتبس، فلا بد من أن يكون عالما بما فعل، فقد وجب ها هنا عالما مقترنا بكونه مدركا. قالوا: اشترط كمال العقل لكونه ممن يجب أن يعلم ما أدركه، و الشيء لا يكون شرطا في نفسه. على أنا لو تجاوزنا عن هذا الموضوع، لكان بين الإدراك و العلم-و ان تساويا ها هنا في الوجوب و الحصول-فرق واضح. و هو أن العلم قد ثبت أنه معنى من المعانى، بدلاله كون الحى في أكثر المواضع عالما، مع جواز أن لا يكون عالما، و الشروط كلها واحده. و إذا ثبت أن العلم معنى من المعانى، و أن كون العالم عالما يجب عنه، ثبت ذلك في كل موضع، و فارق كون العالم عالما لكونه مدركا، لانه لم يثبت في موضع من المواضع أن الإدراك معنى. و لا أن الحى يجب حصوله على هذه الحال لعله من العلل. لان كل موضع يشار اليه، فالحال فيه متساويه في وجوب كونه مدركا عند تكامل الشرائط، و استحاله كونه كذلك عند اختلالهما (٢)، فانفصل الأمران أحدهما من صاحبه.

ص: ٥٥

١-١ (١) ظ: و مخبر الاخبار.

٢-٢ (٢) ظ: اختلالها.

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 ووجب أن يكون متولدا عن خبر وإفضاؤه بذلك الى الخبر الذي يحصل عنده» باطل، لأننا نعلم أن كل خبر يشار اليه من أخبار الناقلين للبلدان والأمصار لو انفرد عما تقدم وتأخر عنه، لما حصل عنده علم ولا زال به شك. فلو كان موجبا للعلم إيجاب العلة لا ووجب ذلك، متقدما كان أو متأخرا، مقترنا بغيره أو منفردا. وهذا أحد ما استدلل به الشيوخ على أن الاخبار لا توجب العلم، قالوا: لان الخبر الواحد، أو الاخبار الكثيره لو أوجبت العلم وهو جزء واحد، لوجب أن يكون المتسبب الواحد حاصلًا عن أسباب كثيره، وهذا يجرى في الفساد مجرى حصول المقدور الواحد عن قدر كثيره. فإذا قيل لهم: يجب عن سبب واحد وعن حرف واحد من حرف الخبر. قالوا: لو كان كذلك لوجب متى انفرد هذا الحرف من باقى الحرف أن يجب عنه العلم، وقد علمنا خلاف ذلك. وهب أنه أمكن القول بإيجاب الخبر للعلم من حيث تجدد عند إدراكه وان كنا قد بينا بطلانه، كيف يمكن أن يقال: فما حصل لنا العلم به من الجواهر المدركه، وقد علمنا وجوب حصول ذلك عند تكامل الشروط، كوجوب حصول العلم بمخبر الاخبار. وليس هاهنا ما يمكن أن يسند إيجاب العلم اليه، الا- الجوهر فان الإدراك ليس بمعنى، ولا شبهه في أن الجوهر ليس بعلة في إيجاب حال من الأحوال.

الفصل السابع: اعتماد العقلاء على الخبر الواحد و الجواب عنه

ان قيل: قد علمنا اقدم العقلاء على التصرف عند أخبار الآحاد بحسبها فيما يتعلق بالدين و الدنيا، كما يقدمون على التصرف عند الإدراك و خبر العدد الكثير، و لا يوجد منهم من يقر (١) تصرفه على ما يشاهده و يتواتر الخبر به و لا يتجاوز به، بل يتبعون أخبار الآحاد من الافعال و الاحكام، مثل ما يتبعون المشاهده و أخبار العدد الكثير، و قد تقدم السؤال فيما يتعلق بالدين و أمثله. فأما ما يتعلق بالدنيا فأكثر من أن يحصى، لتعلقها بضروب المنافع و دفع المضار المشتمله على الأكل و الشرب و النكاح و الخلط، و التصرف فى الأموال و النفوس و الدول و الممالك، لا يفرق الملوكة و الرؤساء و جميع العقلاء و العلماء بين ما يرويه القواد و ما تضمنه الكتب و تأتى به الرسل، و بين ما يشاهده و لم يتواتر (٢) عليها الخبر به من تجهيز الجيوش، و التولية و الغزاه للأمرأ و العمال و الغزاه و الحكام و إظهار المسار، و إمساك المصائب، و تجديد البيعه، و أخذ العهود، و دفع الأموال، و نقل الحرم و الذخائر من بلد الى بلد.

ص: ٥٧

١-١ (١) ظ: من يقصر.

١-٢ (٢) ظ: و بتراتر.

ثم لا- يوجد من الفضلاء من أنفذ أحد ثقاته الى وكيل في ناحيه يستدعى منه حمل غله، أو يأمره بابتياح ضيعه، فيوقف (١)الوكيل عن سماع قول من أنفذه، و كف عن إنفاذ ما رسمه، حتى يشافهه بذلك، أو تواتر عليه من يكون خبره طريقا للعلم على ما يذهب اليه من قال بالتواتر، فعذره صاحبه و حمده على أن لم يغرر بماله، هذا ما يرجع الى الوكيل. فان قرر بإنفاذ الغله و ابتياح الضيعه و عاد الذى أنفذه بذلك، فتوقف عن تسليم الغله و تصحيح ثمن الضيعه، و قال: لا أقدم على شىء من ذلك الا أن أشاهده، أو يتواتر على الخبر به، عد ناقصا. لانه متى فعل ذلك فاعل و سلكه سالك، خرج عن عادات العقلاء، و دخل فيما ينسب لأجله إلى قله المعرفة، أو حدوث مرض، و هكذا من أشعره سلطانه أو بعض إخوانه لحاجه إلى الاجتماع معه لأمر يهمه، ثم أنفذ إليه بأحد من يعلم اختصاصه به و سكونه إليه، فأخبره بخلوه و باستدعائه، فتوقف عن إجابته، و طلب ما يقطع عذره من مشاهده أو تواتر. و نظائر ذلك كثيره لا يأتي عليها تعداد. فان كان جميع التصرف التابع لأخبار الأحاد تابعا لظن أو حسابان، لا لعلم و يقين لتمام الحيله فى بعضها، و ان خاف الكذب فى بعض آخر منها، فما الفرق بين من قال ذلك، و بين من قال مثله فى التصرف التابع للإدراك، و لخبر العدد الكثير لتمام الحيله و انكشاف الكذب فى بعضها. أما تمام الحيله فى المدركات من الوكلاء و المودعين و الخزان و الموثقين فى الملابس و الأواني و الآلات و الجواهر و المآكل و المشارب و الحيوان و سائر

ص: ٥٨

(١- ١) ظ: فتوقف.

ما يتموله الناس، اما لهلاكها، أو فسادها، أو الطمع في فضل قيمتها، فأكثر من أن تحصى. ثم لا يشعر من تمت فعلية (١) الحيله في البذل المده الطويله مع التصرف فيها و المشاهده لها، و ربما استمر ذلك و لم يعلم به، و لعله الغالب حتى ينبهه منه، أو يشى اليه واش، فربما صدقه و ربما كذبه و استمر استعماله لما عزم له، أو أبذل عليه. و قد يتم الغلط على النقاد و غيرهم ممن يفانى الأمور المفتقره إلى الإدراك، و لا يعذر (٢) ذلك الى جميع المدركات بالفساد و اللبس، حتى لا يوثق بشىء منه و لا يحكم بحصول العلم عنها. و هذه سبيل الخبر الوارد عن الخلق العظيم و العدد الكثير، لا يعلم خلقا (٣) أعظم و لا عددا أكثر و لا معاده أكد، تكامل و اجتمع فى خبر كاجتماعه فى اليهود و النصارى، و الملك الذى وقع منه القتل و الصلب و أتباعه و رعاياه، كلهم يخبر عما يصح أن يكون الخبر طريقا الى العلم، و هو إيقاع القتل و الصلب بعبسى بن مريم عليهما السلام، لانه مما يشاهد و يضطر اليه. و لم يجب لمكان ذلك و علمنا بكذبهم، أن يعود على كل خبر خبر الخلق العظيم و العدد الكثير بالتوقف، حتى لا نثق بشىء منها، و لا نحكم على الكل بحكم البعض، فكذلك أخبار الآحاد. اللهم الا أن يكون هناك ما يختص به المشاهده و اخبار العدد الكثير، و يكون معلوما لا يمكن ادعاء مثله فى أخبار الآحاد فيما (٤) هو. الكلام على ذلك: أما ما تضمنه هذا الفصل من ذكر العمل على أخبار

ص: ٥٩

١-١ (١) كذا فى النسخه و لعل: عليه.

٢-٢ (٢) ظ: يعدو.

٣-٣ (٣) ظ: خلق، و كذا عدد.

٤-٤ (٤) ظ: فما هو؟

الآحاد في العقليات و الشرعيات، فقد بينا عند الكلام في الفصل الرابع من هذه المسائل، عند ذكره للعمل على خبر الوكيل في العقد و الابتاع، و على خبر الزوجه في الطهر و الحيض و ما أشبه ذلك. أن هذا الجنس من الكلام انما يصلح أن يعتمد على من أحال العمل على أخبار الآحاد، و على ما لا يوجب العلم من الاخبار، فأما من جوز ذلك فيقطع عليه من الموضوع الذي دل الدليل عليه فيه و منع منه، بحيث لم يدل الدليل عليه، فلا- يكون هذا الكلام حجابا له و قدحا في مذهبه. و بينا أيضا أنه لا يمكن أن يحمل وجوب العمل على أخبار الآحاد في الشريعة، بحيث وقع الاختلاف على هذه المواضع بالقياس، و يجمع بين الأمرين بعلة تحرز و تعين. و بينا أيضا أنه لا يمكن دخول موضع الخلاف في تلك الجملة، على أنه تفصيل لها. و لا معنى لإعاده ما مضى. و أجد ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع و أقوى شبهه: انه إذا وجب في العقل العمل على خبر من أنذرنا بسبع في طريق، أو لصوص، أو ما جرى مجرى ذلك من المضار الدنيويه، و وجب التحرز من هذه المضار و تجنبها بقول من لا يؤمن كذبه، حتى يكون مذموما من اطرح العمل بها مع خوف المضره، و الا (١) لا- وجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول، لأننا لا نأمن في إهمال العمل به المضره. و الا وجب (٢) على سبيل التحرز من المضار العمل على هذه الاخبار على الوجه الذي هو أوكد مما تقدم ذكره. لان مضار الدنيا منقطعه و مضار الآخرة

ص: ٦٠

١-١) الظاهر زياده «و الا» .

٢-٢) ظ: و لا وجب.

دائمه، و التحرز من الضرر الدائم أقوى و أوجب من التحرز من الضرر المنقطع. و الجواب عن هذه الشبهه و ان كانت لم تمض فى جمله المسائل: انا نأمن فيما خبرنا به الواحد الذى لا نعلم صدقه، و لا دل دليل قاطع يوجب العلم عن (١) العمل عند خبره، أن يكون فيما أخبرنا به علينا ضرر دينى، لأنه لو كان كذلك لوجب فى كلمه (٢) الله تعالى أن يعلمنا و يدلنا على هذا الفعل الذى يستحق به العقاب، لانه مما لا- يمكن العمل به عقلا و لا يعلم كذلك الا سمعا. و لا طريق الى ذلك الا بخبر يوجب العلم و القطع على صدق روايه (٣) أو خبر، و ان كان يوجب الظن روايه (٤)، فقد نصب دليل يوجب العلم على لزوم العمل به فلما فقدنا هذين الطريقين علمنا فيما خبرنا به الواحد الذى تقدمت صفه. و هذا الذى ذكرناه مما لا بدّ منه عندنا و عند خصومنا المحصلين فى هذه المسأله، لأنهم يوافقونا على أن العمل لا بدّ من أن يكون تابعا للعلم، فتاره يكون تابعا للعلم بصدق الراوى، و أخرى يكون تابعا بوجوب العمل على قوله، و يعترفون بأن العمل إذا خلا عن علم على أحد الوجهين اللذين ذكرهما لم يصح، لانه لا يأمن المقدم عليه أن يكون قبيحا، و انما يأمن بالعلم دون الظن. على أن من تعلق بهذه الطريقه فى وجوب العمل على أخبار الشريعه لا يمكنه أن يستدل بما ذكرناه على وجوب قبول جميع أخبار الشريعه، لأن فيها ما لا مضره فى ترك العمل، كالإباحه المتضمنه للإباحه الخارجه عن الخطر و الإيجاب.

ص: ٦١

١-١ (١) ظ: على.

٢-٢ (٢) ظ: حكمه.

٣-٣ (٣) ظ: روايه.

٤-٤ (٤) الظاهر زياده «روايه»

ثم نعود على ما انتهى صاحب المسائل إليه كلامه، فإنه قد صرح بفرضه في ذكر ما يعمل عليه من أخبار الآحاد في الدين أو الدنيا، لأنه قال بعد أن عدد ما يعمل فيه على أخبار الآحاد فإن كان جميع التصرف التابع لأخبار الآحاد تابعا لظن و حسابان لا لعلم و يقين، لتمام الحيله في بعضها و انكشاف الكذب في بعض آخر منها. فما الفرق بين من قال مثله في التصرف التابع للإدراك، و للخبر (1) العدد الكثير لتمام الحيله و انكشاف المين و الكذب في بعضها، و ذكر ما يبذله الخزان من الآلات و الثياب، ثم ذكر خبر اليهود و النصارى عن قتل المسيح عليه السلام و صلبه. و هذا كما تراه تصريح منه بأن العمل في جميع ما عدده عمل بعلم و يقين، و أن تلك الأخبار التي وقع العمل عندها أوجبت العلم لا الظن، و لهذا ألحقها بالعمل عند طرق الإدراك. و اعتذر فيها بما يعتذر للإدراك، و أن انكشاف كذب بعض الإدراك لا يوجب الشك في جميعه. و الكلام على هذا: ان ما نعلم أن العمل في المواضع التي ذكرها بأخبار الآحاد فيما يتعلق بدين أو بدنيا واقع مع الظن بصدق المخبر، لا مع العلم بصدقه و القطع عليه بأمر واضح جلى نعلمه من أنفسنا ضروره، و لا نحتاج فيه الى انكشاف الحيله فيما أخبرنا به، و أن ذلك مما يعتمد أيضا، و سنيينه فيما بعد بعون الله و مشيته. و هو أن أحدنا يعلم من نفسه ضروره، إذا أخبره و كيله بعقده له على حره، أو ابتياع أمه، و كذلك إذا أخبرته زوجته بحيضها أو طهرها، أو جاءه رسول بكتاب

ص: ٦٢

(١-١) ظ: و لخبر.

صديقه أو أميره، أنه مجوز أن يكون الأمر فيما خبر به بخلاف الخير، و ان كان ظنه الى الصدق أميل و من جهته أقرب. و يفرق بين ذلك و بين ما يعلمه قاطعا عليه واثقا به، فرقا ضروريا لا يشتهه على عاقل، حتى لو قال له قائل: أنت موفق (1) قاطع على هذا الخير الذى عملت عليه، و تجريه مجرى الأخبار المتواتره، توجب (2) العلم عن البلدان و الأمصار و الحوادث الكبار بقابل (3)، بل فيه (4) ما أنا قاطع و لا موقف، بل مجوز للصدق و الكذب، و ان كنت بالظن إلى جهه الصدق أقرب، و ما يعلمه العقلاء من نفوسهم ضروره، فلا ينبغي أن يقع فيه مناظره. فمن ادعى تساوى حال من ذكرناه لحال من يعلم شيئا عند الإدراك و زوال كل شبهه فيه و لبس، أو يعلم بالأخبار المتواتره. فقد كابرنا بإتمام الحيله التى ينكشف الأمر عنها. فهو أيضا وجه يعتمد فى هذا الموضوع، و ان كان ما ذكرناه أوضح و أولى. و تقريب هذا الكلام: أنه لا موضع من هذه المواضع التى عملنا فيها على اخبار الآحاد الا- و نحن نجوز أن ينكشف عاقبه الأمر عن كذب المخبر، و لا- نأمن من ذلك البته كما نأمنه مع العلم اليقين، و ليس كذلك العلم التابع للإدراك أو الحاصل عند التواتر، لأننا لا- نجوز البته فيما علمناه عند الإدراك، و لا لبس و لا شبهه أن ينكشف عن خلاف و كلاء (5) فى الاخبار المتواتره. فأما ما عدده من تمام الحيل و انكشاف الكذب فيما يتعلق بالإدراك، فمما

ص: ٦٣

١-١ (١) ظ: موقف

٢-٢ (٢) ظ: التى توجب

٣-٣ (٣) ظ: لقال:

٤-٤ (٤) الظاهر زياده «فيه»

٥-٥ (٥) ظ: و كذا

لا يطعن على ما ذكرناه، لان كل موضع يشار اليه من ذلك، لم يخلص من شبهه أو سبب التباس، أو فرق بين جملة و تفصيل، و لا يخرج الإدراك مع كل ذلك من أن يكون طريقا الى العلم اليقين عند ارتفاع كل شبهه و لبس. ألا ترى أن الخزان و أصحاب الودائع انما يتم لهم ابدال شىء بغير لا من الملابس (١) والآلات لأسباب معروفة: منها: ان الإدراك فى كثير من هذه المواضع انما يحصل عند العلم بالجملة دون التفصيل، و ليس يجب فى كل عالم بالجملة أن يكون عالما بتفصيلها. و منها: أن كثيرا من العلوم الضرورية قد ينسى مع تطاول الدهر، فلا يمتنع أن يخفى على صاحب الثوب مع طول العهد إبداله توبه، لان تفاصيل صفات ثوبه قد أنساها مع تراخى المده. و منها: أن الشىء قد تخفى صفاته على تفصيلها إذا أدرك من أدنى بعد، أو قله تأمل صاحبه له و تصفحه لأحواله و صفاته، و لهذا نجد كثيرا ممن يبذل (٢) عليه ثوب بغيره يخفى عليه إذا عرضه عليه خازنه من بعيد و قربه منه عرفه، و كذلك يلتبس عليه إذا لم يتصفحه و لم تحمله الاسترايه على التفقد و التأمل، فمتى استراب و تأمل لم يخف عليه، و من هذا الذى يستحسن أن ينفى الثقة عن علوم الإدراك كلها، لأجل ما لعله يتم فى بعضها واحد الأمرين متميز من صاحبه. فأما استشهاده على أن الخلق العظيم قد يجوز أن يخبروا بما ينكشف عن كذب، و تخبر اليهود و النصارى عن قتل المسيح عليه السلام و صلبه، فمما لا يشته حتى يحتج به فى هذا الموضوع. و قد تبين فى الكتب ما يزيل هذه الشبهه الضعيفه، و جملة.

ص: ٦٤

١- ١) ظ: بغيره من الملابس

٢- ٢) ظ: يبدل

أنه أولاً غير مسلم أن شروط الخبر المتواتر حاصله في اليهود و النصارى لان من شرطه إذا لم يخبرنا من سمعنا الخبر من جهته عن مشاهدته. و انما خبرونا عن قوم مع طول العهد و تراخي الزمان، أن تعلم (١) أن صفات من خبرت عنه الجماعة التي لقيناها مساويه لصفات من لقيناها و تلقينا الخبر عنه. و هذا لا- طريق إليه أبدا و خير (٢) اليهود و النصارى، لانه غير منكر أن يكونوا انقرضوا في بعض الأزمان الخاليه، أو خبروا في الأصل عن عدد قليل. و لا يمكن أن يبطل شذوذ أسلافهم و حدوث خبرهم، بما يبطل به مثل ذلك في نقل المسلمين، قد تبينوا المفترض اليهود في بعض الأوقات. و أن النصارى يعترفوا (٣) كل شيء يروونه الى التلاميذ الذين هم قله في الأصل، على أن تواتر هاولاي (٤) إذا سلم من كل قذح، فإنما يقتضى أن هناك مقتولا مصلوبا و قد كان ذلك. و انما الشبهه في أنه المسيح عليه السلام لم يكن مخالطا للقوم و ملاقيا لهم. و لهذا رووا أنهم رجعوا عند قتله في تعيينه إلى أحدهم، فأشير (٥) لهم الى غيره حتى قتلوه. و قيل أيضا: ان المقتول تتغير حاله و تستحيل أوصافه، فلا ينكر أن يشبهه مع القتل المشخص بغيره.

ص: ٦٥

١-١ (١) ظ: أن نعلم.

٢-٢ (٢) ظ: في خبر.

٣-٣ (٣) ظ: يعزوا.

٤-٤ (٤) كذا في النسخه، و لعل الصحيح: هؤلاء.

٥-٥ (٥) ظ: فشبه لهم.

وقيل أيضا: ان المصلوب لأجل بعده عن العيون و تعذر التفقد و التأمل فيه، لا يمتنع أن يشته لسواه. و هذا واضح و غير موجب أن يتعدى الشك فيه الى المواضع الخاليه من أسبابه.

ص: ٦٦

الفصل الثامن: اعتماد أهل اللغة على الخبر الواحد و الجواب عنه

ما الذى يجيب به من سئل عما فى الكتب المعموله فى اللغة من الألفاظ و الأسماء التى لا يعرفها العامه و كثير من الخاصه؟ لغرابتها و قلّه سماعها، و المتداول لاستعمالها و الاستشهاد بها فى تفسير غريب الحديث، و غير ذلك من الأمور المتعلقة بالدين. و هل إضافتها إلى لغة العرب معلوم أو مظنون؟ فان كان معلوما مع أن الذى تضمنه الكتب من ذكر روايتها آحاد، كالاصمعى و أبى زيد و من يجرى مجراه. و هذه سبيل ما يذكر فيه مما يستشهد به عليها من أبيات الشعر فى أنه مأخوذ عن آحاد و ليس فيه تواتر. و ما الفرق بينه و بين ما تضمنه الكتب المعموله فى الفقه من الاحكام و إضافتها إلى الأئمه عليهم السلام، و من يشتمل على ذكره من الرواه أضعاف من يشتمل عليه كتب اللغة. و هذه المحنه بيننا و بين من أبى ذلك و رده و دفعه، فان الجميع موجود و ظاهر من يشتمل على ذكره كتب الفقه، فى العدالة و النزاهه و التدين و التنسك

والتحفظ من الكذب، و مما يتهم، أشرف و أمثل من غيرهم، مع مدح الأئمة لهم و حسن الثناء عليهم، و ذلك غير موجود (١) من سواهم. و متى ادعى التواتر و حصول العلم بأحد الأمرين، أمكن مثله في الآخر و علم ما في الفروع (٢) الى هذه الدعوى، و أنها لا تحصل إلا مع تعذر الفرق و امتناعه. و ان كان مضمونا فكيف استجازت علماء الأمة بأسرها الإقدام على ما لا يؤمن كونه كذبا، و الاستشهاد به في تفاسيرها و أحكامها، و المشكل من روايتها و المتشابه من ظواهرها، و ذلك ان لم يكن معلوما و كان مضمونا لم يعرف لم يقع موقعه. هذا بعيد في صفتها و مستنكر في نفسها. و ان كان بينهما فرق معلوم في كتب اللغة و نفيه عن كتب الفقه، فما ذلك الفرق الذي يوجب العلم بأحدهما و فقده عن الآخر. فإن قلنا: اعتماد الأمة عليها في تفاسيرها و أحكامها يدل على علمهم بها، و ليس ذلك موجودا في كتب الفقه التي ذكرتموها. كان له أن يقول: عمل الأمة بها بما (٣) لا يجوز أن يصدر إلا عن حجه يعرفها آحادها و جملتها، لأن اللغة غير مأخوذة بالقياس و الرأي، و لا بدّ فيها من نقل و استعمال، و إذا لم يكن معها إذا استقرئ (٤) حالها الى (٥) الرجوع الى ما ذكرناه من الفرع الى كتب اللغة التي وصفنا حالها.

ص: ٦٨

١-١) ظ: فيمن.

٢-٢) ظ: الفرع.

٣-٣) ظ: مما.

٤-٤) في هامش النسخة: استقرئ.

٥-٥) ظ: الا.

فقد صار عمل الأممه و إجماعها ثابتا فى الرجوع الى أخبار الآحاد و الفرع إليها فيما يوجب العلم و العمل. و إذا كان ما يشتمل عليه كتب الفقه من الرواه أزيد حالا فى العدد و النزاهه مما يشتمل عليه كتب اللغه، كان حكمها فى باب العلم و العمل أكد. و ان أقمنا على القول بأن الجميع مضمون غير معلوم مع ما تقدم. كان له أن يقول: ما حكموا بمثل ذلك فى سائر ما تضمنه الكتب من أنساب و أشعار و دواوين، و تفصيل قصائدها و أبياتها و ألفاظها، و من مذاهب و آراء فى أصول الديانات و فروعها: و لا يحسن منا الخبر عنها. فلا- يطلق فى بين من الشعر أن قائلًا (١)، و فى مذهب من المذاهب أن ذاهبا ذهب اليه بلا تعلق ذلك بشرط، كما نفع فى لا تفعله (٢)، فنقول: روى عن فلان كذا، و حكى أن فلانا قائل بكذا، حتى يجيب ذلك فى كل تفصيل. و ما الفرق بين من أقدم على هذا القول و بين من أقدم على مثله فى جمل الأمور التى فصلناها و قال كثيره ذكرها و جريانها على ألسن الناس، و حفظهم لها عن ناقلها، بل عن حفظها. و الأصل فى نقل الجمله و التفصيل واحد، فان كانت الجمله معلومه فالتفصيل معلوم، و ان كانت مضمونه فالتفصيل تابع لها، لانه لم يفارقها، و لا داعى إلى نقل الجمله دون تفصيلها. الكلام على ذلك: أما اللغه العربيه ففيها ما هو معلوم مقطوع على أنه لغه للقوم و من موضوعهم، و فيها ما هو مضمون و مشتبه ملتبس. و ما هو معلوم منها فترتب أحوال الناس فيه، فمنه ما يعلمه كل أحد خاصيا

ص: ٦٩

١- ١) ظ: قائلًا قال به.

٢- ٢) ظ: نعلمه.

أو عاميا بالسير مخالطه، و منه ما يحتاج تناه (١) في المخالطه و قراءه الكتب و سماع الروايات الى غايات بعيده. و منه ما يتوسط بين هذين الطريقتين بحسب التوسط في المخالطه. و قد علمنا أن كل عاقل اختلط بعض الاختلاط بأهل اللغه العرييه، يعلم ضروره أن هذه اللغه تسميه (٢) الحائظ بالجدار و السيف بالحسام، و ان لم يعلم دقائق اللغه و غوامضها. و من لم يقف على هذا الحد و زادت مخالطته و سماعه و قراءته، علم ما هو أكثر من ذلك. و على هذا الى أن ينتهي إلى علم سرائر اللغه و كوامنها، فإنه موقوف على من استوفى شروط المخالطه كلها، و بلغ في القراءه و سماع الروايات إلى الغايه القصوى. فأما المظنون فهو ما رواه الواحد و لم يجمع باقى أهل اللغه عليه، فإنهم أبدا يقولون في كتبهم: هذا تفرد بروايته فلان، و لم يسمع الا من جهته. و المشتبه هو الذى اختلف فيه علماء أهل اللغه، فروى بعضهم شيئا، و روى آخرون خلافاه. و لا معول في أن أهل اللغه يستشهدون في كتبهم بالبيت من الشعر الذى لا- يقال بإضافته إلى شاعره. و لو علمت أيضا الإضافة لما وثق في إضافته إلى لغه جماعه العرب بقول الشاعر الواحد، لاین ذلك لمن فعله من أهل الكتب و التصنيف لا يدل على أنهم أوردوه احتجا و تطرقا الى العلم. بل يجرى ذلك مجرى من روى و دون في الكتب و خُلمد في المصنفات خبر الهجره و بدر و حنين، و الصلاه الى القبله، و صوم شهر رمضان، و ما أشبهه

ص: ٧٠

١- ١) ظ: الى تناه.

٢- ٢) ظ: تسمى.

من الأمور المعلومه. و معلوم أن الروايات المصنفه فى ذلك ليست بحجه فيه، لأنها كلها مما يوجب الظن، و هذه أمور مقطوع عليها و معلومه، لا مجال للريب فى قال (١) أكثر الناس انه ضرورى. ألا ترى أنهم يستشهدون على أن الجدار فى اللغه الحائط، و الحسام السيف بيت من الشعر. و لو قيل للمستشهد بالبيت: من أين علمت أن هذا من لغه العرب و قطعت على ذلك؟ ما رجع الى هذا البيت و أمثاله، بل عوّل على العلم الذى لا ريب فيه. و إذا ثبت هذه الجملة فمن (٢) للسائل أن أهل التفسير استشهدوا فى معانى القرآن العقليه و أحكامه الفقيهه بأبيات شعر، لا حجه فى تفسيرهم لما فسروه، الا ما أنشدوه. و الصحيح أنهم ما فسروا شيئاً من المعانى على سبيل القطع و البتات، إلا بأمور معلومه ضروره لهم أنها من اللغه، و انما أنشدوا البيت و البيتين فى ذلك لا على سبيل الاحتجاج، بل على الوجه الذى ذكرناه. و كيف يعتقد فى قوم عقلاء أنهم عولوا فى تفسير معنى يقطعون عليه و أنه المراد على ما هو مظنون غير مقطوع به؟ و انما لم يظهر لكل أحد فى معانى القرآن و مشكل الحديث أنه مطابق لما يفسر به فى لغه العرب، على وجه لا يتطرق الشك عليه، لان العلم بذلك و القطع عليه يحتاج الى ضرب من المخالطه، إذا لم تحصل فلا تحصل ثمرتها. و هكذا القول فى غير اللغه من الاخبار التى أشرنا إلى القول فيها و مذاهب

ص: ٧١

١-١) ظ: قول.

٢-٢) ظ: فمن أين للسائل.

المتكلمين و الفقهاء و موضوعاتهم. فان بالمخالطه يعلم منها ضروره ما لا يعلم كذلك مع عدم المخالطه. و لم يبق بعد هذا الا أن يقال: و من أين يعلم من خالط أهل اللغه غايه المخالطه لغتهم على القطع، و هو مع أتم مخالطه انما يحصل على روايه أبي زيد و الأصمعي و فلاّن و فلاّن، و ما فى هؤلاء من يوجب خيره العلم. و الجواب عن ذلك أن يقال: و من أين يعلم علما قاطعا الهجره و الغزوات الظاهره و الأمور الشائعه، و ان قربت مخالطته لأهل الاخبار و انما يرجع الى روايه أبي مخنف و الواقدي و فلاّن و فلاّن. و من أين يعلم البلدان و لم يشاهدها؟ و انما يرجع الى قول ملاح أو جمال. فإذا قيل: أبو مخنف و الواقدي إنما رويأ بأسانيد متصله معينه هذه الحوادث، و لا- معوّل فى العلم الحاصل عليهم، بل على الشائع الواقع الذى لا يمكن تعيينه. قلنا: مثل ذلك فى الأصمعي و أبي زيد. و لو قيل لأحد انا (١): عيّن على جهه يمكن و طريق ثقّتك بأن فى لغه العرب أن الحسام السيف، لم يقدر على ذلك كما لا يقدر من قيل له: عيّن على جهه يمكن (٢) فى البلدان و الأمصار. و قد بينا فيما سلف من الكلام على هذه الفصول أن تعذر تفصيل طريق العلم، هو الاماره على قوته و عدم الريب فيه. و بعد: فلو صرنا الى ما استضعف فى خلال الفصل، من أن تفسير القرآن و السنه، قد يكون بما هو غير معلوم و لا مقطوع عليه أنه من اللغه، لكنه مضمون لم يثمر ذلك فسادا، لانه غير ممتنع أن نتعبد بقبول أخبار الآحاد، و استعمال طريق

ص: ٧٢

١-١ (١) ظ: لأحدنا.

٢-٢ (٢) ظ: يمكن العلم فى.

الظن في تفسير حكم قرآن أو سنه، بعد أن يكون ذلك الحكم مما يجوز القول باختلاف العباده فيه، و أن يختلف تكليف المكلفين فيه، بحسب اختلافهم في ظنونهم. و هذا انما يسوغ في التحليل و التحريم الشرعى و ما أشبهه، لأنه غير ممتنع أن يكون عباده زيد في شىء بعينه التحريم بشرط اجتهاده، و عباده عمر و التحليل. و لا يسوغ ذلك في صفات الله تعالى، و ما يجوز عليه و ما لا- يجوز، لان ذلك مما لا يمكن اختلاف العباده فيه على وجه و لا سبب. و هل استعمال أخبار الآحاد الموجه للظن في تفسير أحكام القرآن أو السنه، إلا- كتخصيص القرآن أو السنه بأخبار الآحاد؟ و النسخ أيضا لهما بأخبار الآحاد؟ و إذا كان التخصيص و النسخ بأخبار الآحاد جائزين عقلا، و أوجب أكثر الناس التخصيص بأخبار الآحاد و توقف عن النسخ، فما المانع من تفسير الاحكام بما يرجع الى آحاد الاخبار عن أهل اللغه إذا دل الدليل على ذلك. و يمكن أن يتطرق إلى صحه هذه الطريقه: بأن علماء الأمه في سالف و آنف سلكوا ذلك من غير توقف عنه فصار إجماعا، و هذا لا يوجد مثله في العمل بأخبار الآحاد في الشريعه، لأنها مسأله خلاف بين العلماء. و لو حصل الإطباق على ذلك في الشريعه أيضا لتساوى الأمران.

الفصل التاسع: إنبات حجيه خبر الواحد من طريق اللطف و الجواب عنه

إذا كان المعجز الذى يظهره الله تعالى على يد الرسول، يدل على صدقه فيما يؤديه عنه، لأنه قائم مقام التصديق بالقول، و كان الذى يدل على عصمته تمام الفرض (١) ببعثته، و هو أن يكون من بعث إليهم أقرب الى القبول منه و السكون الى قوله. و بنينا ذلك على قولنا باللطف و وجوبه، و أن ما يكون المكلف معه أقرب الى فعل ما كلفه فى الوجوب كالتمكين، لا فرق (٢) فى القبح بين المنع بما يتمكن به من الفعل، و بين (٣) ما يكون معه أقرب الى فعله. و إذا ثبت هذا و لم يسع فى الحكمه و حسن التدبير أن يبعث الله تعالى إلى خلقه من ليس بمعصوم، فيكون ممن يجوز أن يؤدي ما حمله و يجوز أن لا يؤديه، لكنه متى كان صادقاً فيما يؤديه و طريقاً الى العلم بصحته، لمكان المعجز

ص: ٧٤

١-١) ظ: و كان تمام الغرض ببعثته هو أن إلخ.

٢-٢) ظ: و لا.

٣-٣) ظ: و بين منع ما.

الظاهر على يده، فما الذى يسوغ ذلك فى حكمه الرسول و حسن تدبيره، حتى ينفذ الى من بعد عنه و لم يشاهد، من ليس بمعصوم يخبرهم عنه و يدعوهم الى الله تعالى، الى (١) قبول ما تضمنه خبره عن الرسول. و يجوز أن يؤدي ذلك و أن لا يؤديه، لكنهم متى أدوا كانوا طريقا الى العلم لتواترهم، و تكليف الكل متساوى، و ما يلزم من إزاحه عنهم و قطع عذرهم متماثل. فان قلنا: ان الرسول إذا كان مبعوثا الى الجميع، و كان من وراء من يبعثه مراعى له و متداركا لما يقع منه من الخلل و التفريط، كان فى الحكم بخبر الكل داعيا لهم و ان لم يشاهدوه و يشافهوه بالخبر و الدعاء. كان لقائل أن يقول مثل ذلك فى الله تعالى، لانه رب الكل و إلههم و من ينفذه إلههم يراعيهم، و يتدارك ما يقع فيه الخلل و التفريط منهم، فهو فى حكم المخبر للكل و الداعى إلههم، و ان لم نشاهده و شافههم (٢) بالخبر و الدعاء. هذا ان كان ما ذكرناه من عصمه الداعى مما يقتضى العقول عموم كونه لطفا فى حق سائر المكلفين. فأما ان كان مما يختلف حالهم فيه، فيكون منهم دعاء المعصوم و خبره، يكون معه أقرب الى القبول، و منهم من يتساوى فى دعائه و قبوله المعصوم و غيره، لم يكن الى وجوب عصمه الرسول طريق فى العقل، و كان كسائر الألفاف التى يختلف حالها، و يقف العلم بها على السمع، و هذا مما لا نقوله. و ان سويتنا بين الرسول، و بين من ينفذ من قبله الى من بعد عنه فى العصمه، و صرنا الى ما يحكى عن بعض أصحابنا. كان له أن يقول: فما الطريق الذى يعلم به من ينفذون إلههم عصمتهم؟

ص: ٧٥

١- ١) ظ: و الى.

٢- ٢) ظ: و ان لم يشاهدوه و يشافههم.

فان قلت بالمعجزات حسب، أضفتهم (١)الى وجوب عصمتهم وجوب ظهور المعجزات على أيديهم. وان قلت بالتواتر عاد السؤال المتقدم عليكم، وقيل لكم: لو ساغ و حسن فزائر (٢)واحدا أن تزاح عله المكلفين فيه بمن يجوز أن يخبر به، و يجوز أن لا يخبر به و يدعو اليه و هو غير معصوم، لساغ و حسن في سائر الأمور. و كان له أن يقول لنا: أين المعصومون الذين ينقطع بهم عذر المكلفين في عصرنا هذا في كل بلد و ناحيه، حتى يحسن ادامة تكليفهم. فان قلنا: لم نؤت في ذلك الا من قبل نفوسنا و من سوء اختيارنا، و لا نعلم من مغيب أحوالنا. كان له أن يقول: إذا حسن أن تزاح عنكم لأجل سوء اختياركم، و ما ذكرتموه من أحوالكم بما لو بدأ به، أو فعل مع ارتفاع ذلك من جهتكم، لكان قبيحا منافيا للحكمه و حسن التدبير، فلم لا يجوز في بعض أمم الأنبياء مثل ما حصل منكم، أو علم من أحوالكم؟ فيحسن منه تعالى لأجل ذلك أن يرسل إليهم من يجوز أن يبلغ و يجوز أن لا يبلغ معصوما، و لو بدأ بذلك أو فقد ما حصل منهم و علم من حالهم القبح. و كان له أيضا أن يقول: ما أنكرتم أن تحسن إزاحه علتكم الان، لمكان ما ذكرتموه من أنكم أتيتم فيه من قبل نفوسكم و سوء اختياركم، بالروايات عن تقدم عن أئمتكم و عن امام عصركم، لعلمنا بدوام التكليف علينا، و فقدنا لقوم معصوم يشافهنا، فيوسط بيننا و بين امام عصرنا (٣)من تقدم من أئمتنا، و فقد

ص: ٧٦

١-١) ظ: أضفت.

٢-٢) كذا في النسخه.

٣-٣) ظ: و من.

التواتر و ظواهر القرآن فى كل ما يلزمنا و يجب علينا. و إذا ثبت بذلك لم يبق بعده الا الروايات المتداوله بيننا. الكلام على ذلك: اعلم أنه تعالى إذا علم أن فى مقدار (١)عباده أفعالا، متى وجدت أو وقعت (٢)منهم أفعال واجبه فى العقل، و متى لم يفعلوها لم تقع منهم تلك الأفعال الواجبه، فلا بد من إعلامهم بذلك ليفعلوه، لان ما لا يقع الواجب الا معه يجب فى العقل كوجوبه. و كذلك إذا علم من جمله مقدوراتهم ما إذا وقع منهم وجدت أفعال قبيحه من جهتهم لا توجد متى لم يقع ما ذكرناه فلا بد من أشعارهم بذلك، لان ما يقع القبيح عنده، و لولاه لم يقع لا يكون الا قبيحا، و يجب اجتنابه و الامتناع منه. و إذا كان المكلفون لا يعرفون بعقولهم صفة ما لا يقع الواجب أو القبيح عنده و التمييز بينه و بين غيره، فواجب على الله تعالى المكلف لهم المعرض للثواب و النفع أن يعلمهم بما ذكرناه، كما يجب أن يمسخهم و يزيح عنهم بالأسباب و غيرها. و إذا لم يجز أن يعلمهم ذلك باضطرار، لانه لا يمتنع أن يتعلق كون هذه الأفعال مصلحه لنا، بأن يكون العلم بصفاتها يرجع الى اختيارنا، كما نقوله فى المعرفة بالله تعالى. و أن كونها لطفًا موقوف على أفعالنا، و لا تقوم الضروره مقام الاختيار، فلا بد من وجوب إرسال من يعلمهم بذلك. و لهذا نقول: ان بعثه الرسول من كان فرض بها ما ذكرنا، فان وجوبها تابع لحسنها، و لا بد من أن يكون المرسل لتعريف هذه المصالح ممن يعلم

ص: ٧٧

١-١) ظ: مقدور.

٢-٢) ظ: وقعت.

من حاله أن يؤدي ما حمّله من الرساله، لان إزاحه العله كما أوجب الإرسال التعريف فهو موجب للعلم بأنه يؤدي. ألا ترى أن بعثته لا- يؤدي في ارتفاع إزاحه العله، كترك البعته في تفويت العلم بالمسامح (١). و أيضا فإن إرسال من لا يؤدي عبث، لان الغرض في البعته الأداء و التعريف. و انما نقول على المذهب الصحيح لا بدّ من أن يكون الرسول في الأداء يخصه على طريق التبّع، لان الغرض المقصود هو الأول. و انما أوجبنا شيئا يرجع الى الرسول، لفساد أن يجب عليه ما لا وجد لوجوبه، و لا يجوز أن يجب على زيد مصالح عمرو. و إذا لم يتم الغرض المقصود في الإرسال كان عبثا، و لا يجرى ذلك مجرى تكليف الله تعالى من علم أنه يكفر، لان الغرض في التكليف هو التعريض لاستحقاق الثواب، لا الوصول اليه بالتكليف قد حصل الغرض. و ليس كذلك تكليف النبوه، لأن الفرض (٢) فيها هو اعلام المكلفين مصالحهم و ما لا يتم تكليفهم الا به. فان قيل: جوزوا أن يكون في معلومه تعالى أن كل من أرسله لا- يؤدي ما حمّله من التعريف الذي أشرتم إليه. فإن قلتم: لا بدّ أن يكون في معلومه أن يؤدي. قيل: و من أين أنه لا بدّ من ذلك؟ و ما الدليل عليه؟ قلنا: يمتنع فرضا و تقديرا أن يكون في معلومه تعالى، أن كل من بعثه لتعريف المصالح لا يؤدي عنه، لكن ذلك من كان في المعلوم، مضافا الى علمه

ص: ٧٨

١-١) ظ: بالمصالح.

٢-٢) ظ: الغرض.

بمصالحة و بمفاسد من جمله أفعال العباد، قبح تكليفهم العقلي و وجب إسقاطه عنهم، لانه قبيح أن يكلفهم و لا يزيح عنهم، و إذا كان طريق إزاحه العله مسدودا قبح التكليف. فان قيل: ألا جاز تكليفهم و جرى مجرى حسن تكليف من لا لطف له. قلنا: الفرق بين الأمرين، أن من لا لطف (١) قد أزيحت، و لم يذخر عنه شيء به يتم يمكنه. و من لم يطلع على مصالحة و مفاسده لم تزح علة، و فاتته مصلحته يرجع لا يتعلق به، و لا صنع له فيه. و إذا صحت هذه الجملة و وجب الإرسال على ما ذكرناه، فلا بد أيضا مما لا يتم في الغرض في الإرسال إلا به، و هو الدلالة على صدق الرسول فيما يؤديه، لأن قوله لا يكون طريقا الى العلم بما تحمله، الا من الوجه الذي ذكرناه. و لهذا قلنا انه لا بد من إظهار المعجز على يديه، ليكون جاريا مجرى تصديقه تعالى له في دعواه عليه بالقبول، كما لو صدقه نطقا لوجب أن يكون صادقا، و الا قبح التصديق، و كذلك إذا صدقه فعلا. و إذا كان الرسول مبعوثا الى قوم بأعيانهم يصح أن يسمعوا بالمشافهه منه أداه، و لم تتعلق رساله بمن بعد و نأى في أطراف البلاد، الا (٢) بمن نأى من الأخلاف، لم يجب سوى الأداء إليهم، و لم يتعلق بهم أداء إلى غيرهم. و ان كانت الرساله الى من غاب و شهد و بعد و قرب و من وجد و من سيوجد، فلا بد من أن يكون المؤدى عن الرسول الى من بعد في أطراف البلاد، و من لعله يوجد من الأعقاب من المعلوم من حاله أنه يؤدي.

ص: ٧٩

١- ١) ظ: لا لطف له قد أزيحت علة.

٢- ٢) ظ: و لا.

انا لو جوزنا على ما ذكرناه الا يؤدي لم يكن اليه (١)الله تعالى مزيحا لعله من بعدت داره من المكلفين فى الإعلام بمصالحهم فيما بعته الرسول، و أن يكون المعلوم أنه يؤدي يوجب أيضا أن يكون من المعلوم وقوع الأءاء الذى ذكرناه، لانه لا فرق بين الأمرين فيما يقتضيه التكليف. فان قيل: جوزوا أن يكون المؤدى عن الرسول إلى أطراف البلاد ممن (٢)لا يجوز أن لا يؤدي، و متى أخل بالأءاء تلاقاه الرسول: اما بنفسه، أو بمؤد يقع منه الأءاء. قلنا: هذا يوجب أن يكون المكلفون ما أزيحت علتهم فى التكليف طول المده التى فاتهم فيها هذا الاعلام، و يقتضى أن يكون تكليفهم النبى فى تلك الأحوال قبيحا. فان قيل: و كيف لا يلزمكم (٣)ذلك فى الزمان المتراخى بين صدع الرسول بالرساله، و بين وصول الأءاء الى من نأى فى البلاد البعيده. قلنا: أول ما نقوله أنه لا يجوز أن تكون أحوال المكلفين فى الشرق و الغرب فيما يكون هو مصلحه أو مفسده من أفعالهم متساويه، لأنهم لو استووا فى ذلك لوجب اعلام الجميع بصفات هذه الافعال فى حال واحده، و كان يجب إرسال رسل كثيرين بعدد البلاد حتى يكون الأءاء فى وقت واحد. و إذا وجد الرسول واحدا، و ذكر أن شريعته تلزم القريب و البعيد، فلا بد من أن يعلم أن أحوالهم فى المصالح تترتب على أن الصفات التى نبه عليها من أفعاله متعجله، و من كان بعيد الدار و فى بعد فبحسب بعده و مسافه إمكان

ص: ٨٠

-
- ١-١) ظ: زياده «إليه» .
 - ٢-٢) ظ: ممن يجوز.
 - ٣-٣) ظ: و يلزمكم

وصول الأءاء الاله؁ و من كان شاحط الءار فبحسب ذلك. و هذا غير ممتنع فى الءقءلر؁ لانه كما كانت هذه المصالح ءخءلف بالآزمان و فى الأشخاص؁ و لجب منها فى وء ما لم لكن واجبا قبله؁ و ءءغر أءوالها ألسا ءءى لءءل النسخ فىها بحسب ءغورها؁ ءاز أن ىءزل الأمر فى المبعوء إلهم الرسول الءى ذكرناه. و للس لأءء أن لقل: ءوزوا أن لكون مصلءه البعلء و القرب فى الشرع مءساووه؁ و لكن البعلء انما ءكون ءلك الأفعال له مصلءه؁ إذا أءلء (١) و الاله اءلع عللها؁ فلا- لجب ما ذكرءموه. و ذلك أن وءوب الواءب منفاصل من الاءلام بوءوبه؁ و بالاءلام لا- لصلر ما للس بواءب واجبا؁ و انما لءناول الاءلام و الأءاء الاءلاع على وءوب أفعال هى فى نفسها واجبه من غير هذا الاءلاع. على أن هذا لوجب القول بأن الأءاء لو لم لكن أبءا لما كانت هذه الأفعال واجبه أو قبله أبءا؁ و قد علمنا ءلاف ذلك. و لوجب ألسا أن لكون المؤءون لهءه الشرائع لا لءبرون بوءوبها؁ لان الءبر بءلك قبل الوءوب الءى لكون بعء الأءاء كءب. و لوجب ألسا أن لا للزم أءاء هؤلاء المؤءلن و لا الرسول صلى الله علله و آله ءءلل. و كل هذا ظاهر الفساء. فان قئل: ألس المكلفون فى ءال ءعوى الرسول للرساله؁ و الى أن لفظوا إلى معءزه و لعلموا صءقه؁ لا نعرض ءلك المصالح الءى نءهم (٢) عللها؁ و ءلكلف العقلى للزمهم.

ص: ٨١

١-١) ظ: أءلء الاله و اءلع.

٢-٢) ظ: نءهم.

قلنا: انما جاز ألا يعلموا في الأحوال التي أشرت إليها بهذه المصالح، لان العلم بها متعذر في تلك الأحوال، و ليس كذلك الأحوال المستقله (١). لأن العلم بصفات الافعال فيها ممكن، يوجب الاعلام به و الاطلاع عليه. و جرى زمان دعوه النبوه و النظر في العلم المعجز مجرى زمان مهله النظر في معرفه الله تعالى، في أن المعرفه لطف في كل الواجبات، إلا في هذا الواجب الذى هو النظر في طريقها، لاستحاله أن تكون لفظا (٢) في ذلك. [وجوب حصول العلم بدعوى الرسل بأقصر الطرق] و على هذا التقدير الذى أوضحناه يجب أن نقول: انه تعالى لا يوصل الى العلم بصدق الرسول في دعواه الا بأقصر الطرق و أخصرها، و أنه إذا كان للعلم بصدقه طريقان، أحدهما أبعد من الآخر، دل بالأقرب دون الأبعد. و لم يظهر على يده الا ما لا يمكن تصديقه من طريق هو أخص (٣) منه. و انما قلنا ذلك حتى لا يفوت المكلف العلم بغير جنائته، لانه قد تفوته مصالحه بجنائته، مثل أن يعرض عن النظر في المعجز، أو ينظر لا من جهه حصول العلم، أو يدخل على نفسه شبهات تمنع من العلم. فان قيل: نراكم بهذا الكلام الذى حصلتموه قد نقضتم معتمد الإماميه في حفظ النبى و الأئمه للشرائع. لأنهم يقولون: ان المؤدين عن النبى صلى الله عليه و آله شريعته في حياته يجوز أن يكتموها و يخلوا بنقلها حتى يجب على النبى صلى الله عليه و آله التلافى و الاستدراك.

ص: ٨٢

١-١ (١) لعل: المستقبليه.

٢-٢ (٢) ظ: لطفًا.

٣-٣ (٣) ظ: أخصر.

و يجوز على الأمة بعد موت النبي صلى الله عليه وآله أن يكتموا كثيرا من الشريعة، حتى يقف علم ذلك على بيان الإمام، فإن كان ظاهرا آمنا من ذلك استدركه، و ان كان غائبا فلا بد من ظهوره. حتى قلت: لو علم الله تعالى أن أسباب الغيبه تستمر في الأحوال التي تكتم فيها الأمة شرعا، حتى لا يعلم الا من جهة الإمام، لما بقى التكليف على المكلفين لأن تقيه التكليف مع فقد الاطلاع على المصالح فيه و المفاسد قبيحه. فان خشيتم ما استأنفتموه في هذا الكلام و عطفتم عليه بأن تقولوا: انما يوجب أصحابنا ظهور الامام من الغيبه و رفع التقيه، إذا اجتمعت الأمة على الخطأ، كأنهم (١) يذهبون على طريق التأويل في بعض الشريعة إلى مذهب باطل و يجمعون عليه، فيجب على الامام ردهم الى الحق فيه. قيل لكم: ما يذهبون فيه الى الباطل على طريق التأويل و الشبهه و غيرها، لا- يكون طريق الحق مسدودا و لا- موقوفا على بيان الامام، حتى يقال: انه يجب عليه الظهور ان كان غائبا و يخرج أسباب التقيه، لأنه يمكن أن يعلم الحق بالدليل الذي هو غير قول الامام. و انما يجب ظهور الامام حتى يتبين ما لا طريق الى علمه الا قوله و بيانه. و هذا لا يتم الا بأن يعدلوا عن نقل بعض الشرائع و يكتموا حتى يصح القول بأنه لا جهه لعلمه الا بيان الامام. و الجواب عن ذلك: ان أداء الشريعة الى من بعد في أطراف البلاد لا بد منه و لا غنى عنه، للوجه الذي أوضحناه و تبينا: أن إزاحه العله في التكليف العقلي لا يتم الا معه، غير أن من أدى إليهم و علموه (٢)، و يجوز أن يكتموا

ص: ٨٣

(١-١) خ ل: لأنهم.

(٢-٢) ظ: زياده الواو.

و يعدلوا عمن نقله، اما لشبهه أو غيرها. و إذا استمر ذلك منهم لم يفصل (١) بمن يأتي من الخلف، و يوجد فيما بعد من المكلفين ما لا يتم مصلحته الا به من هذه الشريعة، فحينئذ يجب على النبي صلى الله عليه و آله ان كان موجودا أو الإمام القائم مقامه أن يبين ذلك و يوضحه و يسمع منه فيه ما يؤدي الى ظهوره و إيصاله بكل مكلف موجود و منتظر. فلهذا أوجنا حفظ الإمام للشريعة و الثقة بها لأجله و من جهة مراعاته. و لا تنافي بين هذا القول، و بين ما قدمناه من أن شريعه التي (٢) لا بدّ من اتصالها بكل مكلف موجود. و الفرق بين الأمرين أن المنع من فوت العلم بالمصلحة واجب، و الاستظهار في ذلك -حتى لا يقصر العلم عمن يلزمه- لا بدّ منه، و ليس كذلك استدراك الأمر بعد فواته، و تصور (٣) علمه في حال الحاجة إليه، لانه يؤدي الى ما ذكرناه من قبح التكليف في تلك الأحوال التي لم يتصل فيها العلم بصفات هذه الافعال. و قد تبينا في كتاب الشافي في الإمامه ما يتطرق عليه الكتمان من الأمور الظاهره، و ما لا يتطرق ذلك عليه، و ما جرت العاده بأن تدعو الدواعي (٤) العقلاء الى كتمانها، و ما لم تجر بذلك فيه، فمن أراد ذلك مستقصى مبسوطا فليأخذه من هناك. فان قيل: إذا منعت من كتمان شرع النبي صلى الله عليه و آله عمن بعد عنه في أطراف البلاد، و ادعيتم أنه لا بدّ أن يكون المعلوم من حال الناقلين لذلك

ص: ٨٤

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

أن ينقلوه ولا- يكتمونه، و ذكرتم أن التكليف و إزاحه العله فيه يوجب ذلك، فألا- جعلتم الباب واحدا و قلت: ان الذى ينتهى جميع الشرع إليهم و يتساوون فى علمه لا يجوز أن يعدلوا كلهم عن نقله و يكتمونه، حتى لا يتصل بمن يوجد مستأنفا من مكلف لمثل العله التى رويتموها فى إزاله العله فى التكليف، و الا كان كل ناقل للشرع و مؤد له الى غيره، من موجود حاضر و مفقود و منتظر فى هذا الحكم الذى ذكرتموه متساويين، و لا حاجه مع ذلك الى امام حافظ للشريعه. قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال بعينه فى جواب مسأله وردت من الموصل و أوضحنا أن ذلك كان جائزا عقلا و تقديرا، و انما منعنا منه إجماعا. لأن كل من قال: ان الأمه بأسرهم يجوز عليهم أن يكتموا شيئا من الشرع، حتى لا- يذكره ذاكر لا يجعل المؤمن من ذلك الا بيان امام الزمان له و إيضاحه و استدراكه، دون غيره مما يجوز فرضا و تقديرا أن يكون الثقة له و من أجله. و كل من جوز أن يتحفظ الشرع بإمام الزمان و يوثق بأنه لم يفت شىء منه لأجله، كما يجوز أن يتحفظ و يوثق بوصول جميعه، بأن يكون المعلوم من حال المؤدين أنهم لا- يكتمون، فيقطع على أن حفظ الشرع و الثقة به مقصورتين (1) على الامام و حفظه. لأن الأمه بين مجوز على الأمه الكتمان و غير محيل له عليهم، و بين محيل له و معتقد أن العادات تمنع منه. فمن أجازهم عليهم و لم يحله- و هم الإماميه خاصه- لا يسندون الثقة و الحفظ الا الى الامام دون غيره، و انما يسند الثقة الى غير الامام من يحيل الكتمان على الأمه. و إذا بان بالأدله القاهره جواز الكتمان عليهم، فبالإجماع يعلم أن الثقة

ص: ٨٥

(١- ١) ظ: مقصوران.

انما يصح استنادها الى الامام دون ما أشاروا إليه من المعلوم. و هذه الجملة التي ذكرناها إذا حصلت و ضبطت، بان من أثنائها جواب كل شبهه اشتملت عليه الفصل الذي حكيناه و زياده كثيره عليه. [عدم وجوب عصمه المؤدى للشرع] ثم نشير الى ما يجوز الإشارة اليه: أما ابتداء الفصل فإنه مبنى على أنا نرجع في أن النبي صلى الله عليه و آله لا بدّ في أن يروى (١) ما تحمله من الشرع الى دليل عصمته، و ليس الأمر على هذا. و قد مزج الكلام في صدر الفصل بين وجوب الأداء في الرسول، أو من يؤدي عنه، و بين العصمه، و نحن نفصل ذلك: أما صدق الرسول فيما يؤديه، فدليله المعجز، لأنه مطابق لدعواه و مصدق لها، فلو لم يكن صادقاً في الدعوى لما حسن تصديقه. و هذا قد بيناه فيما سلف من كلامنا على هذا الفصل، و المرجع في وجوب أدائه الى ما ذكرناه أيضاً من أن العله لا تزاح الا به، و أنه الغرض المقصود، و في ارتفاعه يكون الإرسال عبثاً. فأما وجوب عصمه الرسول في غير ما يؤديه، فدليلها ما أشير إليه في الفصل من وجوب السكون، و حصول النفار عند فقدها و طريق العصمه كما ترى، فتميز من وجوب الأداء، كما أن طريق وجوب الأداء من طريق العلم بالصدق في دعوى النبوه، فلا ينبغي أن يخلط بين الجميع. و لم يبق بعد هذا الا أن يدل على أن المؤدى للشرع (٢) الرسول من أمته

ص: ٨٦

١-١) ظ: يؤدي.

٢-٢) ظ: لشرع.

إلى أطراف البلاد، لا يجب أن يلحقوا به فى العصمه، و ان لحقوا به فى أن المعلوم من حاله و حالهم أنه لا بد من أن يؤدي ما يحمله و لا يكتمه. و الذى يوضح ذلك أن أداء الرسول صلى الله عليه و آله يقترن به تعظيمه و إجلاله، و ارتفاع قدره و منزلته، لأن المعجز الظاهر على يده يقتضى ذلك فيه. و ليس كذلك أداء من يؤدي عنه و يؤدي إلينا من الأمه شرعه، لان ذلك الأداء لا يقتضى تعظيما و لا إجلالا، و لا الدليل المؤمن لهم من خطائهم فيه يقتضى فيهم رفع منزله و لا قدر، كما كان ذلك كله فى المعجز. و كيف يكون من علمنا صدقه؟ لأن الله تعالى صدقه و حقق دعواه، بأن خرق العاده على يده، كمن علمنا صدقه، بأن العاده لم تجر ممن جرى مجراه بالكذب. و لهذا جاز أن يؤدي إلينا عنه المؤمن و الكافر و البر و الفاجر، و لا يجوز مثل ذلك فى أدائه. و إذا اقترن الأداء بما أوضحناه جاز أن يعتبر فى أداء من وقع منه الأداء على جهه الإعظام و الإجلال، ما يكون معه أقرب الى القبول و الامتثال من عصمته و طهارته و نزاهته، و تعدينا ذلك الى نفي الأخلاق المستهجنه عنه و الخلق المستقله. و كل هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه و يروى شرعه، و عن (1) لا يؤمن إيمانه و لا عدالته. كيف تراعى عصمته و قد مثل الشيوخ ما يذهبون إليه فى هذه المسأله بالواعظ الداعى الى الله تعالى، فى أنه متى كان متناسكا مظهرا للنزاهه و الطهاره كان الناس أقرب من قبول قوله و وعظه. و إذا كان متجرما متهتكا نفس ذلك عنه و قل السكون اليه.

ص: ٨٧

(١-١) ظ: و من.

و إذا كان ما قالوه صحيحا معلوم (١) أنه لا يجب في رسول الواعظ و المؤدى عنه وعظه، ما أوجبناه فيه من النزاهه و الطهاره، و لا يجوز لأحد إلزام (٢) الأمرين على الآخر. فأما ما مضى في وسط هذا الفصل من التشكيك في عموم وجوب عصمه الأنبياء، و إلزام أنه مما يجوز أن يختلف كونه لطفًا. فليس بصحيح، لأن جهه كون العصمه لطفًا في السكون و رفع النفار، معلوم أنهما مما لا يختلف في العقلاء، كما لا يختلف جهه كون المعرفه بالله تعالى لطفًا من جهه كون الرئيس المنبسط اليه النافذ الأمر لطفًا في انتظام الأمور و ارتفاع خللها، فلا معنى للتشكيك في ذلك. فأما ما مضى في الفصل من القول: بأنه إن سوى مسو بين الرسول و بين من ينفذ من قبله الى من بعد عنه في العصمه، فصار الى ما يحكى عن بعض أصحابنا. فليس بصحيح، لأن من قال من أصحابنا (٣) أمراء النبي صلى الله عليه و آله أو الامام، و قضاته و حكامه و خلفاؤه، لا يقول بعصمه الرواه عنه و المؤدين لاخباره إلى أطراف البلاد، و كيف يتصور هذا و الرواه عن النبي صلى الله عليه و آله و الامام و الناشرون لاخباره و ما أتى به من شرائعه، هم الخلق جميعًا. لان ذلك لا يتعين و لا يتخصص بطائفه دون اخرى، و كان يجب على هذا أن يكون الخلق معصومين. و الكلام الذي كنا فيه هل يجب أن يكون من يؤدي عن النبي صلى الله

ص: ٨٨

١-١ (١) ظ: و معلوم.

٢-٢ (٢) ظ: إلزام أحد الأمرين.

٣-٣ (٣) ظ: أصحابنا بعصمه أمراء.

عليه وآله وينشر شريعته في أطراف البلاد ممن يعلم ويقطع أنه يؤدي أو يجوز خلاف ذلك وفيه (١)، وهذا منفصل مما ارتكبه بعض أصحابنا غالطا فيه من عصمه أمراء النبي أو الامام و خلفائه. فأما ما ذكر سوء (٢) الاختيار لنفوسنا في جملة الكلام، فلا شبهه في أن سوء الاختيار من المكلف لنفسه لا يرفع إزاحه علة في تكليفه، ولا يرفع وجوب ذلك على مكلفه، ولا يقتضى أيضا جواز إزاحه علة بما ليس بمزيح لها على الحقيقة، فلا معنى للتشاغل بهذا النوع من الكلام. فأما ما ختم به الفصل من الزمانا أن تزاح علتنا لهذه العلة التي ذكرها بالروايات عن الأئمة عليهم السلام الى آخر الفصل. فقد مضى لا (٣) مدخل لحسن الاختيار ولا- لسيئه في باب إزاحه العلة، وان العلة لا- بدّ من إزاحتها لكل مكلف حسن اختياره أو ساء. فان ألزم إزاحه العلة بروايات توجب العلم وتزيل الريب التزمنا ذلك، وما أراد ذلك لانه شرط فقال عند فقد كذا و فقد التواتر. وان ألزم أن تزاح العلة بروايات لا- توجب العلم، فلا- عله تزاح بذلك. وما يجوز كونه كذبا كيف نقطع به على مصالحنا و مفسدنا، و هو لا يوجب العلم ولا يستند إلى جهه علم، كما نقوله في الشهاده و غيرها. و من هذا الذى يسلم أن فى الشريعة فى أوقاتنا هذه حادثا شرعيا لا- يعرف حكمه بدليل قاطع؟ و لما عدد الحجج من التواتر و ظواهر القرآن، كان يجب أن يذكر إجماع الفرقه المحقه، فهو المعتمد فى كثير من الاحكام، على ما تقدم بياننا له.

ص: ٨٩

١-١ (١) ظ: ذلك فيه.

٢-٢ (٢) ظ: من سوء.

٣-٣ (٣) ظ: أنه لا.

الفصل العاشر: دلاله إنفاد الرسول الأمراء و العمال على حجه خبر

الواحد و الجواب عنه]

ان قيل: الظاهر من حال الرسول صلى الله عليه و آله مما يؤديه ممن بعد عنه عن (١)أتمته و إعلامهم ما يلزمهم من مصالح دينهم و دنياهم، ما جرت به العاده و مضت عليه الاسم من إنفاد الأمراء و الولاه و العمال و القضاء و الرسل و السعاه. ينفذ المولى منهم من حضره (٢)من يوليه بالكتاب المتضمن لولايته و عزل من كان قبله و الرسول من غير مراعاة تواتر، و أكثر من ينفذ إلى الأبعد لا يصحبه الا من جملته، و متصرف بين أمره و نهيه. و من هذه حاله و ان كثر عددهم فما يراعيه مذ (٣)يذهب الى التواتر المعلوم باكتساب من الشرط الذي لا يتم اكتساب العلم من دونه مفقود منهم، و هو العلم بأنه لا داعى لجمعهم على الكذب، فإذا طالت صحبتهم (٤)و كثرت اجتماعهم،

ص: ٩٠

١-١ (١) ظ: من

٢-٢ (٢) ظ: حضره

٣-٣ (٣) ظ: من

٤-٤ (٤) ظ: صحبتهم

تعذر العلم بالشرط و حصل أقوى في فقد. و إذا كانت هذه حال الولاية، فمن ينفذ للتسليم ان لم تقصر حاله عنهم لم تزد عليهم فيما يجوز على الالاء. و الولاية فيما لا يتم اكتساب العلم بصدقهم معهم ثابت فيهم. الرسول الى من تواتر الى البلاد و النواحي من الفقهاء و الحفاظ. غرضه. و يوافقوا مقصده في تعليم من يتواترون عليهم لاء. يزيد عددهم على أهل بلده من الفقهاء و الحفاظ، و لو كان. لظهر ذلك من أمرهم و اشتهر و لذكر و دؤن و كان. ذكر ما جرت به العاده من إنفاذ الأمراء و غيرهم لغرابه. العاد. و المعلوم أن الفقهاء و الحفاظ الذين كانوا. صلى الله عليه و آله لو رام أن يتواترهم الى بلد واحد لما تم. ينفذهم على هذا الوجه إلى الأقل. لمعاد و فلان و فلان، و أنه لما فعل ذلك ظهر و اشتهر. التواريخ و السير، و لم يذكروا في شىء من كتبهم، و لا تضمن. و مسانيدهم ذكر الفقهاء و الحفاظ الذين أنفذهم الرسول صلى الله عليه و آله الى البلاد. و لا يمكن الدعوى بحقنا و استتاره، لان من يتقدم في العلم و الحفظ لا بد من أن تطول صحبته لمن يأخذ عنه و يستكثر، و من طالت صحبته للرسول صلى الله عليه و آله و أخذه عنه و توجهه و تقدمه لا يكون حاملا، كيف انضاف الى ذلك استنابته في التبليغ عنه و القيام بأعظم الأمور التي بعث لأجلها، و هى تعلم الدين و إزاحه فيه. و إذا كنا إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نعلم ذلك، و إذا رجعنا إلى سائر ما يشتمل على نقل الاخبار و تدوينها فلم نجد، علمنا أيضا أنه لم يكن، و قد قال الله

تعالى «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (١) ولم يخصص من شاهده و قرب منه دون من بعد عنه، و قال الله «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (٢). و لو كان تبليغه لبعض من بعث.. مبعوث الى الخلق كافه، لكانت الشهاده له صلى الله عليه و آله.. بلغ الرساله و نصح الأممه غير واقع موقع الصحه.. بأنه لم ينقله الله تعالى الى دار كرامه.. من بعث اليه، و كان موجودا فى أيامه.. عذره بغير ما يقترحه من قال بالتواتر حسب.. عذرهم يكون بالارتحال اليه و المشافهه له.. يمكنون منه و يقدرون عليه. فإذا لم يفعلوه.. و كان صلى الله عليه و آله قد بلغهم و أراحهم علتهم.. فبأى شىء علموا نبوته و وجوب الرحيل اليه، و هل يسوغ.. على أهل الأرض أن يخلوا بلادهم و يرحلوا بأسرهم.. لرسول، و يأخذوا عنه و يتفقهوا عليه و ينفذوا.. عليهم بعد التفقه و الحفظ. فان قلت ذلك فما الموجب له.. دلالة على لزومه. هذه جمله منى أنعم سيدنا الأجل المرتضى (كبت الله أعداءه) بالإجابة عنها، و التفضل بذكر ما يجرى مجراها مجملا و مفصلا، حسب ما تحتمله الحال و يتسع له الزمان مما لا ينتهى اليه غيره، و لا- يطمع فى الظفر به سواه، كان ذلك من أشرف ما بين و أجل ما ذكر، لكثرة الانتفاع به و الاعتماد عليه، فيما لا- يخلو المكلف من وجوبه، و لا ينفك من لزومه. و كان متى له (٣) حصله اطلع على ما يوصله إلى معرفه كل ما يرد عليه من المسائل و النوازل، و يلزم غيره من العبادات و الاحكام، مضافا الى ظواهر القرآن

ص: ٩٢

١-١) سورة المائدة: ٣

٢-٢) سورة سبأ: ٢٨

٣-٣) ظ: زياده «له»

و ما تواترت به الاخبار. و لسيدنا الأجل أطال الله تعالى و جمل الإسلام و أهله بدوام سلطانه و علو كلمته و انبساط يده على الرأى إن شاء الله تعالى. الكلام على ذلك: اعلم أن الراوى شرع النبى صلى الله عليه و آله و الناشر له فى أطراف الأرض هو غير من ينفذه الى البلدان، اما أميراً أو حاكماً أو حاملاً، لان النقل و الروايه و الإشاعه مما يشترك فيه الخلق أجمعون على ما جرت به العاده، و لا يقف على فرقه معينه و لا جماعه مخصوصه. و الاماره أو القضاء أو العماله يقف على من خصه النبى صلى الله عليه و آله بهذه الولايه، و أفرد بهها و أنفذه لها، و هذا مما قد أشرنا إليه فى الكلام المتقدم على هذا. فان قيل: إذا كان الأمراء و العمال لا يؤدون الشرع و يبلغونه، فما الفائدة فى إنفاذهم؟ قلنا: فى إنفاذهم فوائدهم ظاهره لمن تأملها، و الأمراء ينفذون لحمايه المتعزز و ضبط الأطراف من الاعداء و حمايتها، و القضاء للحكم و فصل الخصومات، و العمال لجبايه الأموال و قبض الصدقات، فما فى هؤلاء الا من ينفذ شرعا و يمضى أحكاما، ليس المرجع فى صحتها و ثبوتها الى أدائه و تبليغه. فان قيل: أليس قد ورد أنه عليه السلام كان ينفذ أقواما لتعليم الناس و توفيقهم و هذا هو الأداء و الإبلاغ. قلنا: التعليم و التوقيف غير الإبلاغ و الأداء، لأن المعلم لغيره هو الذى يرتب له الأدله و يرشده الى طرقها و يقرب عليه سلوكها. و يوقفه على المقدم من الاحكام و المؤخر و نحوه، ان الفقيه يعلم غيره، و المتكلم يوقف سواء (1)

ص: ٩٣

(١ - ١) ظ: سواه.

و ما فيهم من يبلغه شيئاً و يؤدي إليه شرعاً، لكن على النحو الذي أوضحناه. و قد كان النبي صلى الله عليه و آله يأمر دعائه في الأمصار، بأن يتدعوا بدعاء الناس الى التوحيد، ثم النبوه، ثم الشرائع. و لا خلاف بين العقلاء في أن قول هؤلاء الدعاء ليس بحجه في التوحيد و لا النبوه، و لا بدعائهم يعلم ذلك، و انما ينيهون على الأدله و يهدون الى طرقها كمالاً، كانت (١) الشريعه على هذا خارجه. و قد استقصينا هذا الجنس من الكلام في الجواب عن الفصل الثالث و أحكمناه و قلنا أيضاً هناك إذا كانت أخبار الآحاد عند من أوجب العمل بها لا بدّ فيها من استناد الى دليل يوجب العلم يقتضى التبعيد فيها بالعمل، لان قول من يقول أن خبر الواحد نفسه يوجب العلم مردود مطروح. فمن أين علم أهل البلاد البعيده ان النبي صلى الله عليه و آله قد تعبدهم و أوجب عليهم العمل بأخبار رسله و ان كانوا آحاداً، و معلوم أنه لا يجوز أن يعملوا ذلك من الرسل أنفسهم، فلم يبق الا التواتر و النقل الموجب للعلم ما لا قلنا (٢) في الشرع كله بمثل ذلك. فان قيل: لا بدّ من أن يكون أهل أطراف البلاد عالمين، بأن الذي ورد إليهم أميراً أو حاكماً من جهه النبي صلى الله عليه و آله صادق في إضافه نفسه اليه عليه السلام، لانه ينفذ شرعاً و يمضى أحكاماً دينيه، فلا بد من أن يرجع له عن ذلك بعلم لا ظن، فمن أين علموا ذلك؟ و الظاهر أنهم يرجعون فيه الى أقوال الأمراء و أخبار العمال، و هم آحاد و أخبار الآحاد عندكم لا توجب علماً.

ص: ٩٤

١-١ (١) ظ: و كانت.

٢-٢ (٢) ظ: ما قلنا.

قلنا: لا- بدّ من علم بأنهم رسله و ولايته. و الطريق الى ذلك هو غير أخبارهم (١) نفوسهم. و معلوم أن العاده جاريه بأن الملك العظيم إذا ندب أميرا أو واليا لبعض الأمصار، و كتب عهده على ذلك المصر، و أمره بالتأهب للخروج و أطلق له النفقات، فان خبر ولايته يذيع و يتصل بأهل ذلك المصر على ترتيب و تدريج فينتقل إليهم أولا عزيمه الملك على توليته، و ظهور أسباب ذلك و ترادف الشفاعات فيه ان كان فيه شافع، ثم الخطاب له على الولايه، و تقرير أمره فيها و تأهبه لها على ذلك، الى أن يقع منه الخروج، و هو لا يصل الى تلك البلد إلا بعد أن علم أهلها بالأخبار المترادفه بولايته، و انتظروا قدومه، و استعدوا للقائه، و هذا أمر معلوم بالعاده ضروره. و إذا كان النبي صلى الله عليه و آله أعلى قدرا و أجل خطرا من كل من وصفنا حاله من الملوك و الاهتمام بولاياته، و ولايته (٢) أشد و أقوى من الاهتمام بولايه غيره، فلا بد من أن يكون انتشار أمر ولاته و شياع ذكرهم قبل نفوذهم، أو يخص بسياسه. و كيف يخفى هذا على من عرف العاده و رأى ما تقتضى به فى أمثال هذه الأمور. و هذه الجملة التى ذكرناها فى أثنائها الجواب عما اشتمل عليه هذا الفصل ثم نشير الى ما يحرز (٣) الإشاره اليه. أما ما انتهى به الفصل من القول بأن حال النبي صلى الله عليه و آله فيمن يوليه و ينفذه الى البلاد كحال غيره فيمن يولى الولاة و ينفذ الأمرء. فغير صحيح، لان ولاة غير النبي صلى الله عليه و آله و أمرءه انما يقومون

ص: ٩٥

١-١ (١) ظ: أخبار نفوسهم.

٢-٢ (٢) ظ: و ولايته.

٣-٣ (٣) ظ: ما يجدر.

بمصالح دنياويه، فلا يمتنع أن يقوم الظن فيهم مقام العلم. و ولاه النبي و أمراءه يقومون بمصالح دينيه، و هذه مصالح مبنيه على العلم دون الظن. فرسل غير النبي من الملوك و أمرائهم يكفى الظن بأنهم صادقون، كما نقول فى قبول الهدايا و مراسلات بعضنا لبعض، و جميع التصرف المتعلق بمصالح الدنيا، و لا- يكفى فى رسله عليه السلام الا العلم و القطع، فلا ينبغى أن يحمل أحد الأمرين على صاحبه. و الإكثار فى أن الفقهاء و العلماء و الحفاظ أعداد قليله لا يبلغون حد التواتر لا يحتاج إليه، لانه بنى على أن الأداء للشرع و التبليغ له موقوف على العلماء و الفقهاء، و أن خبرهم إذا كان لا بدّ من كونه طريقا الى العلم، فواجب أن يكون كثره متواترين. و قد بينا أن الأمر بخلاف ذلك كله و أوضحناه. و ما ختم به الفصل من وجوب ارتحال أهل الأمصار و ساكنى الأقطار حتى يسمعوا من الرسول صلى الله عليه و آله ما يشافه به. غير واجب أيضا، و يغنى عن ذلك كله ما بيناه و رتبناه. و قد أجبنا عن هذه المسائل ما اتسع له وقت ضيق.

٢- جوابات المسائل الرازيه

المسأله الأولى: حرمه الفقاع عند الإماميه

اشاره

[حرمه الفقاع عند الإماميه]

ص: ٩٧

بسم الله الرحمن الرحيم سأل (رضى الله عنه) عن الفقاع و هو محرم عند الإماميه، هل على تحريمه دليل عقلى أو سمعى؟

الجواب:

اعلم أن الفقاع محرم محظور عند الإماميه يحد شاربه، كما يحد شارب الخمر. و يجرى الفقاع عندهم فى النجاسه و التحريم مجرى الخمر. و الدليل الواضح على ذلك: إجماع الإماميه عليه، لأنهم لا يختلفون فيما ذكرنا من الاحكام، و إجماعهم على ما أشرنا إليه حجه و دلاله توجب العلم، فيجب لذلك القطع على تحريم الفقاع و نجاسته. فان قيل: كيف يكون الفقاع حراما و هو لا يسكر؟ قلنا: ليس التحريم موقوفا على المسكرات، لان الدم و لحم الخنزير لا

ص: ٩٩

يسكران و هما محرمان، و كذلك قليل الخمر لا يسكر و هو محرم. فان قالوا: قليل الخمر من الجنس الذي يسكر كثيره، و ليس كذلك الفقاع و أما الدم و لحم الخنزير فليس من جملة الأشربه، التي لم تحرم في الشريعة إلا (١) لأجل وجود الإسكار في الجنس. قلنا: غير مسلم، لكن عله (٢) الأشربه في الشرع موقوفه على أنها من جنس المسكر. و عله التحريم في الحقيقه هي المصلحه، و الله تعالى أعلم بوجهها. و قد حرم الله تعالى الدم، و هو مما يشرب، فهو شراب على موجب اللغه و ان لم يكن فيه قوه الإسكار بل لعينه. فما المنكر من أن يكون تحريم الفقاع كذلك. و يمكن أن نعارض خصومنا في تحريم الفقاع، و نورد عليهم الأخبار التي ترويه ثقاتهم و روايتهم في تحريم الفقاع، لأنهم يعملون في الشريعة بأخبار الآحاد، فيلزمهم أن يحكموا بتحريم الفقاع للأخبار الوارده من طرقهم بتحريمه. فأما ما ورد من طرقنا في تحريمه، و أنه كالخمر في التحريم و وجوب الحد على شاربه و النجاسه، فأكثر من أن يحصى، و لا معنى لمعارضه الخصوم، لأنهم لا يعرفون هذه الروايات و لا يوثقون روايتها. فالمعارضه برواياتهم له (٣) أولى. فمن ذلك ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلام قال: حدثنا أبو الأسود، عن أبي ربيعه (٤)، عن دراج أبي السمع.

ص: ١٠٠

١-١) في «ن» لا.

٢-٢) في «ن» من عله، و الظاهر: كون عله الأشربه.

٣-٣) في «ن» لهم.

٤-٤) في هامش النسخه: لهيعة، و في «ن» أبي كهينه. و الصحيح ما في الهامش.

و روى الساجى صاحب اختلاف الفقهاء قال: حدثنا سليمان بن داود، قال: أخبرنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث أن دراجا أبا السمع حدثه. و اجتمعا على أن دراجا قال: ان عمر بن الحكم حدثه عن أم حبيبه زوجة النبي صلى الله عليه و آله: ان أناسا من أهل اليمن قدموا على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِيَعْلَمَهُمُ الصَّلَاةَ وَ السُّنَنَ وَ الْفَرَائِضَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ ان لَنَا شَرَابًا نَعْمَلُهُ (١) مِنَ الْقَمْحِ وَ الشَّعِيرِ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْغُبَيْرَاءُ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَ: لَا تَطْعَمُوهَا. قَالَ السَّاجِي فِي حَدِيثِهِ: قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ ثَلَاثًا. قَالَ أَبُو عِيَيْدٍ الْقَاسِمُ بْنُ سَلَامٍ: ثُمَّ لَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ يَوْمَيْنِ (٢) ذَكَرَوهَا لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: الْغُبَيْرَاءُ؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: لَا تَطْعَمُوهَا. قَالُوا: فَإِنَّهُمْ لَا يَدْعُونَهَا. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ لَمْ يَتْرُكْهَا فَأَضْرَبُوا عُنُقَهُ. وَ رَوَى أَبُو عِيَيْدٍ أَيْضًا عَنْ ابْنِ أَبِي مَرْيَمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَأَلَ عَنِ الْغُبَيْرَاءِ، فَنَهَى عَنْهَا وَ قَالَ: لَا خَيْرَ فِيهَا. قَالَ: قَالَ زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ: هِيَ الْإِسْكِرْكَهَ. وَ الْإِسْكِرْكَهَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ اسْمُ الْفَقَاعِ. وَ قَالَ ابْنُ الرَّومِيِّ وَ هُوَ مِمَّنْ لَا يَطْعَنُ عَلَيْهِ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ وَ الْعَرَبِيَّةِ، لِأَنَّهُ كَانَ مُتَقَدِّمًا فِي عِلْمِهَا، مَتَوَلَّى (٣) إِلَى مَعَانِيهَا قَالَ: اسْتَقْنَى الْإِسْكِرْكَهَ الصَّنْبِرَ فِي جَعْصَلِقُونَهُ

و اجعل القيقح فيها يا خليلي بغصونه

ص: ١٠١

١-١ (١) خ ل: نصنعه، في «ن» نصفه.

٢-٢ (٢) في «ن» بيومين.

٣-٣ (٣) في «ن» متوجها.

و أراد ب «الاسكركه» الفقاع. و «الجعصلقون» الكوز الذى يشرب فيه الفقاع. و «الصنبر» البارد. و «القيحن» الشراب. و روى أصحاب الحديث من طرق معروفه: ان قوما من العرب سألوا رسول الله صلى الله عليه و آله عن الشراب المتخذ من القمح، فقال رسول الله: أيسكر؟ قالوا: نعم. فقال عليه السلام: لا تقربوه. و لم يسأل فى الشراب المتخذ من الشعير عن الإسكار، بل حرم ذلك على الإطلاق، و حرم الشراب الأخر إذا كان مسكرا، فدل ذلك على أن الغبيراء محرمة بعينها كالخمر. و روى أصحاب الحديث فى كتبهم المشهوره ان عبد الله الأشجعى كان يكره الفقاع. و قال أحمد بن حنبل كذلك، و كان ابن المبارك يكرهه. قال أحمد: و حدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابى، عن سمره (١) قال: الغبيراء التى نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عنها الفقاع. و يلزم مخالفينا مع هذه الاخبار المرويه من طرقهم أن يحرموا الفقاع، و لا يلزم الإماميه على تحرير (٢) و لا يبدعونهم و لا يبزؤهم (٣) بتحريمها، و النهى عن بيعها. و شيوخهم مالك بن انس و يزيد بن هارون يكرهان (٤).

ص: ١٠٢

١-١ فى الانتصار: ضممه.

٢-٢ فى «ن» و لا يلوموا الإماميه على تحريمه.

٣-٣ فى «ن» يعيرونهم.

٤-٤ فى «ن» يكرهان.

قال احمد: و حدثنا أبو عبد الله المدائني قال: قال مالك بن أنس: يكره الفقاع، و يكره أن يباع في الأسواق (١). و غيره ممن ذكرناه ينهى عن شرب الفقاع و بيعه، و العصبية تعمى و تصم.

ص: ١٠٣

١ - ١) استخراج هذه الأحاديث مع أحاديث آخر في الانتصار ص ١٩٨ ط نجف الأشرف و كذا الشيخ في رسالته المعموله في تحريم الفقاع المطبوع في الرسائل العشر ص ٢٥٦.

المسأله الثانيه: علم النبي صلى الله عليه وآله بالكتابه و القراءه

اشاره

[علم النبي صلى الله عليه وآله بالكتابه و القراءه]

ما الذى يجب ان يعتقد فى النبي صلى الله عليه وآله، هل كان يحسن الكتابه و قراءه الكتب أم لا؟ .

الجواب:

و بالله التوفيق الذى يجب اعتقاده فى ذلك التجويز، لكونه عليه السلام عالما بالكتابه و قراءه الكتب، و لكونه غير عالم بذلك، من غير قطع على أحد الأمرين. و انما قلنا ذلك، لان العلم بالكتابه ليس من العلوم التى يقطع على ان النبي و الامام عليهما السلام لا بدّ من ان يكون عالما بها و حائزا لها. لأننا إنما نقطع فى النبي و الامام على انهما لا بدّ ان يكون كل واحد عالما بالله تعالى و أحواله و صفاته، و ما يجوز عليه و ما لا يجوز، و بجميع أحوال الديانات و بسائر أحكام الشريعة التى يؤديها النبي صلى الله عليه وآله ان يحفظها (١) الامام

ص: ١٠٤

١ - ١) ظ: و يحفظها.

عليه السلام و يتقدمها، حتى لا يشذ على كل واحد منهما من ذلك الشيء يحتاج فيه الى استفتاء غيره، كما يذهب المخالفون لنا. اما ما عدى ذلك من الصناعات و الحرف، فلا- يجب ان يعلم نبي أو إمام شيئا من ذلك. و الكتابه صنعته كالنساجه و الصياغه، فكما لا يجب ان يعلم ضروب الصناعات، فكذلك الكتابه. و قد دللنا على هذه المسأله، و استقصينا الجواب عن كل ما يسأل عنه فيها في مسأله مفرده أمليناها جوابا لسؤال بعض الرؤساء عنه، و انتهينا إلى أبعد الغايات. و قلنا: ان إيجاب ذلك يؤدي الى إيجاب العلم بسائر المعلومات الغائبات و الحاضرات، و ان يكون كل واحد من النبي و الامام محيطا بمعلومات الله تعالى كلها. و بينا ان ذلك يؤدي الى ان يكون المحدث عالما لنفسه كالقديم تعالى، لان العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق بمعلوم على وجه التفصيل، و كل معلوم مفصل لا بد له من علم مفرد يتعلق به، و ان المحدث لا يجوز ان يكون عالما لنفسه، و لا يجوز ان يكون أيضا وجود ما لا- نهايه له من المعلوم، و يبطل (1) قول من ادعى ان الامام محيط بالمعلومات. فان قالوا: الفرق بين الصناعات و بين الكتابه، ان الكتابه قد تتعلق بأحكام الشرع، و ليس كذلك باقى الصناعات. قلنا: لا صناعه من نساجه أو بناء أو غيرهما الا و قد يجوز ان يتعلق به حكم شرعى كالكتابه.

ص: ١٠٥

(١-١) فى «ن» فبطل.

ألا- ترى ان من استأجر بناء على (١)مخصوص، و أيضا النساجه قد يجوز ان يختلف، فيقول الصانع: قد وفيت العمل الذى استؤجرت له، و يقول المستأجر: ما وفيت بذلك. فمتى لم يكن الامام عالما بتلك الصناعات و منتهيا إلى أبعد الغايات لم يمكنه ان يحكم بين المختلفين. فان قيل: يرجع الى أهل تلك الصناعات فيما اختلفا فيه. قلنا: فى الكتابه مثل ذلك سواء. و بينا فى تلك المسأله التى أشرنا إليها، بأن هذا يؤدى الى ان علم الامام تصديق (٢)الشهاده أو كذبه فيما يشهد به، لأنه إذا جاز ان يحكم بشهاده (٣)مع تجويز كونه كاذبا. . و الا- جاز ان يحكم بقول ذى الصناعات فى قيم المتلفات و أروش الجنائيات و كل شىء اختلف فيه فيما له تعلق بالصناعات و ان جاز الخطأ على المقومين. و بينا ان ارتكاب ذلك يؤدى الى كل جهاله و ضلاله. فإن قيل: أليس قد روى أصحابكم ان النبى صلى الله عليه و آله فى يوم الحديبيه لما كتب معينه (٤)بين سهيل بن عمرو و كتاب مواعده (٥)، و جرى من سهيل ما جرى من إنكار ذكر النبى صلى الله عليه و آله بالنبوه، و امتنع أمير المؤمنين عليه السلام مما اقترح سهيل كتب عليه السلام فى الكتاب.

ص: ١٠٦

١-١ فى «ن» لبناء.

٢-٢ فى «ن» بتصديق.

٣-٣ فى «ن» بشهادته.

٤-٤ فى «ن» بينه و.

٥-٥ فى «ن» مواعده.

قلنا: هذا قد روى في أخبار الآحاد و ليس بمقطوع عليه، و انما أنكرنا القطع. و نحن مجوزون- كما ذكرنا- أن يكون عليه السلام كان يحسن الكتابه، كما يجوز أن لا- يكون يحسنها. فان قيل: أ ليس الله تعالى يقول «و ما كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطُلُونَ» (١). قلنا: ان هذه الآيه انما تدل على أنه عليه السلام ما يحسن الكتابه قبل النبوه و الى هذا يذهب أصحابنا، فإنهم يعتمدون أنه عليه السلام ما كان يحسنها قبل البعثه، و أنه تعلمها من جبرئيل بعد النبوه، و ظاهر الآيه تقتضى ذلك، لان النفي تعلق بما قبل النبوه دون ما بعدها. و لان التعليل أيضا يقتضى اختصاص النفي بما قبل النبوه، و لان المبطلين و المشككين انما يرتابون في نبوته عليه السلام لو كان يحسن الكتابه قبل النبوه و أما بعد النبوه فلا تعلق له بالرديه و التهمه. فإن قيل: من أين يعلم أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابه قبل النبوه، و إذا كان عندكم أنه قد أحسنها بعد النبوه، و لعل (٢) هذا العلم كان متقدما. فان قلت (٣): فلم نعلم أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابه قبل النبوه بهذه الآيه. قيل لكم: هذه الآيه انما تكون حجه و موجه للعلم إذا صحت النبوه، فكيف يجعل نفي الآيه دلالة على النبوه و هو مبني عليها؟ قلنا: الذي يجب أن يعتمد عليه في أنه عليه السلام لا يحسن الكتابه و القراءه

ص: ١٠٧

١-١) سورة العنكبوت: ٤٨.

٢-٢) في «ن»: فلعل.

٣-٣) في «ن»: قلت نعلم.

قبل النبوه هو أنه عليه السلام لو كان يحسنها و قد نطق القرآن الذى أتى بنفى ذلك عنه عليه السلام قبل النبوه، مما (١) جاز له أن يخفى الحال فيه مع التتبع و التفتيش و التنقيح، لان هذه الأمور كلها انما يجوز ان تخفى مع عدم الدواعى إلى كشفها، و مع الغفله عنها و الاعراض عن تأمل أحوالها. و أما إذا قويت الدواعى و توفرت البواعث على كشف حقيقه الحال و تعلق ذلك (٢) دعوى مدع بمعجزه، فلا بد من الفحص و التفتيش، و معها لا بدّ من ظهور حقيقه الحال. و من كان يحسن القراءه و الكتابه لا بدّ من أن يكون قد تعلمها أو أخذها من موقف و معرف، و الذين كانوا يحسنون الكتابه من العرب فى ذلك الزمان معدودون قليلون ممن (٣) تعلم من أحدهم و كشف عن أمره على طول الأيام، لا بدّ من ظهور حاله بمقتضى العاده. و هذه الجمله تدل على أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابه قبل النبوه. فإن قيل: فقد وصف الله تعالى نبيه صلى الله عليه و آله بأنه أمى فى مواضع من القرآن (٤). و الأمى الذى لا يحسن الكتابه، فكيف تقولون أنه عليه السلام أحسنها بعد النبوه. قلنا: أما أصحابنا القاطعون على أنه عليه السلام كان يحسن الكتابه بعد النبوه، فإنهم يجيبون عن هذا السؤال بأن يقولوا: لم يرد الله تعالى بقوله «أمى» أنه لا يحسن الكتابه، و انما أراد الله تعالى نسبه إلى أم القرى، لانه من أسماء مكه «أم القرى». فان كانت هذه النسبه محتمله لأمرين، لم يجز أن يقطعوا على أحدهما بغير دليل.

ص: ١٠٨

١-١) فى «ن» لما.

٢-٢) فى «ن»: بذلك.

٣-٣) فى «ن»: فمن.

٤-٤) سوره الأعراف: ١٥٨.

[تفضيل الأنبياء على الملائكه]

ما تقول فى الأنبياء و الملائكه؟ أى القبيلين أفضل و أكثر ثوابا؟ و ما الذى يجب أن يعتقد فى ذلك؟

الجواب:

اعلم ان الفضل الذى هو كثره الثواب و وفوره لا- دلالة فى مجرد العقل على أن بعض المكلفين فيه أفضل من غيره، لان كثره الثواب و قلته انما يتبعان أثره الذى يقع عليهما الافعال، و ذلك مما لا يطلع عليه الا علام الغيوب جلّ و عزّ، و انما المرجع فى بعض المكلفين أكثر ثوابا من غيره الى طريق (1)سمعيه. و قد أجمعت الإماميه بلا خلاف بينها على أن كل واحد من الأنبياء أفضل و أكثر ثوابا من كل واحد من الملائكه. و ذهبوا فى الأئمه عليهم السلام أيضا الى مثل ذلك.

ص: ١٠٩

و إجماع الإماميه حجه على ما بيناه، فيجب القطع بهذه الحجه على أن الأنبياء أفضل من الملائكة على جماعتهم. و من اعتمد من أصحابنا في أن الأنبياء أفضل، على أن المشاق على الأنبياء من التكليف أكثر، لأن لهم شهوات تتعلق بالقبيح و نفار عن فعل الواجب، و الملائكة ليسوا كذلك. فقد عول على غير صحيح، لأن الملائكة من حيث كانوا مكلفين لا بد له من أن يكون عليهم مشقه في التكليف، لو لا- ذلك لما استحقوا ثوابا، و التكليف لا- يشق الا- بشهوات تتعلق بها حظر و منع منه و نفارا (١) يتعلق بالواجبات. و إذا كان الأمر على ذلك، فمن أين يعلم بالعقل بأن مشاق الأنبياء أكثر من مشاق الملائكة في التكليف؟ و ليس إذا علمنا على طريق الجملة أن الملائكة لا تتعلق شهواتهم بالأكل و الشرب و الجماع، فيكونوا ملتذين، و آملين بما يرجع الى هذه الأمور أحطنا علما بسائر ما يلتذون و يأملون (٢) معه من ضروب المدركات و لا (٣) يسع التكليف من أن يكونوا ممن يلتذ و يألم ببعض ما يدركونه، و لو لا ذلك لما استحقوا ثوابا و لا كانوا مكلفين. و قد أملينا مسأله مفرده في تفضيل الأنبياء على الملائكة و استقصيناها للموافق و المخالف في ذلك، و أجبنا عن الشبهات التي قد عول عليها مخالفونا بما أوضحنا و أشبعناه. و من أوكد ما تعلقوا به قوله تعالى حكاية عن إبليس مخاطبا لادم و حواء عليهما السلام «مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»

ص: ١١٠

١-١ (١) ظ: نفار.

٢-٢ (٢) في «ن»: يألمون.

٣-٣ (٣) في «ن» و لا بد مع التكليف ممن يكونوا ممن يلتذ بألم ببعض- إلخ.

(١) فرغبهما في أن يكونا ملكين، و لا- يجوز أن يرغبهما بأن يعصيا الله تعالى حتى ينتقلا- الى الحال التي هي دون حالهما، و حالهما هي أفضل منها. و هي شبهه لها روعه و لا محصل لها عند التفطيش، لان الفضل الذي هو كثير الثواب لا يجوز أن يستحق إلا- بالأعمال، و هي (٢) صارت خلقتة خلقه الملك لا- يجوز أن يكون ثوابه مثل ثواب الملك. و انما يرغبهما في أن ينتقلا إلى صورته الملائكة و خلقهم، لا الى ثوابهم ما تجزأ (٣) على أعمالهم، لان الجزاء على الاعمال تابع لها، و لا يتغير بانقلاب الخلق و الصورة، فبطل أن يكون في هذه الآية دلالة على موضع الخلاف. و أيضا فإن المعتزله يجوزون على الأنبياء الصغائر من الذنوب: فيقال لهم: ان يكن آدم عليه السلام اعتقد أن الملائكة أفضل من الأنبياء، و كان ذلك ذنبا صغيرا منه، فرغب في حال الملائكة و الانتقال إليها، بناء على هذا الخطأ، و لا تكون الآية داله في الحقيقة على أن الملائكة أفضل من الأنبياء. و مما قيل في هذه الآية: ان قوله «إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ» أن يراد به الا أن يصيرا و ينقلبا الى هذه الحالة، و انما أراد إبليس التلبس عليهما و إيهاهما أن المنهى عن أكل الشجره غيرهما، فإن النهى عن تناول الشجر اختص به الملائكة و الخالدون. و يجرى ذلك مجرى قول أحدنا: ما نهيت عن دخول الدار زيدا دونك. فأما قوله «لَنْ يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ» (٤)

ص: ١١١

- ١-١) سورة الأعراف: ٢٠.
- ٢-٢) في «ن»: و من.
- ٣-٣) في «ن»: و الجزاء.
- ٤-٤) سورة النساء: ١٧٢.

و ادعاء القوم أن ذلك يدل على فضل الملائكة على الأنبياء، لأنه أخر ذكرهم، و لا- يجوز أن يؤخر في مثل هذا الكلام الا
الفاضل دون المفضول. ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول القائل: ما يأنف الأمير من كذا و كذا و لا الحارس، و انما يجوز ان يقول:
ما يأنف من كذا و كذا المفضول، ثم يعقب بذكر الفاضل مثل أن يقول: ما يأنف من لقاء زيد الوزير و لا الأمير. و هذا من
ركيبك الشبه، لانه يجوز أن يكون الله تعالى خاطب بهذا الكلام فيمن (1) كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء مرتبه على
حسب اعتقادهم، لا على ما يقتضيه أحوال المذكورين. و جرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لغيره: ما يأنف أبي من كذا و لا
أبوك. و ان كان القائل يعتقد فضل أبيه على أب المخاطب. و يمكن في هذه الآيه وجه آخر، و هو أنا نسلم أن جميع الملائكة
أفضل ثوابا من المسيح، و ان كان المسيح أكثر ثوابا من كل واحد منهم، و هو موضع الخلاف. لأننا لا- نمنع من أن يكون
الملائكة أكثر ثوابا من كل واحد منهم، و أنه كان كل نبي أكثر ثوابا من كل ملك. و مما يجوز أن يقال في هذه أيضا: ان
تأخير الذكر لا يحسن مع تفاوت الفضل و تباعده، فأما مع التقارب و التساوى فهو حسن جائز، و لهذا يحسن أن يقول القائل ما
يأنف من لقائي و الركوب الى زيد و لا عمرو و هو دون زيد في الفضل ييسير غير معتد به. و انما يقبح ذلك مع التفاوت بين
الحارس و الأمير. و ليس بين الملائكة و الأنبياء من الفضل ما يظهر فيه التفاوت الذي لا يليق بتأخر ذكرهم.

ص: ١١٢

(١-١) في «ن»: قوما.

اشاره

[مسأله الذر و حقيقته]

ما تقول فى الاخبار التى رويت من جهه المخالف و الموافق فى الذر و ابتداء الخلق على ما تضمن تلك الاخبار، هل هى صحيحه أم لا؟ و هل لها مخرج من التأويل يطابق الحق؟ .

الجواب:

ان الأدله القاطعه إذ دلت على أمر و جب إثباته و القطع عليه، و أن لا- يرجع عنه بخبر محتمل، و لا- بقول معترض للتأويل، و تحمل الأخبار الوارده بخلاف ذلك على ما يوافق تلك الدلاله و يطابقه، و ان رجعنا بذلك عن ظواهرها، و بصحه هذه الطريقه نرجع عن ظواهر آيات القرآن التى تتضمن إجبارا أو تشبيها. و قد دلت الأدله أن الله تعالى لا- يكلف الا- البالغين الكاملين العقول، و لا يخاطب الا من يفهم عند الخطاب. و هذه الجملة تدل على أن من روى أنه خوطب فى الذر و أخذت عنه (1)

ص: ١١٣

المعارف، فأقر قوم، و أنكر قوم كان عاقلا كاملا مكلفا. لانه لو كان بغير هذه الصفه لم يحسن خطابه، و لا جاز أن يقر، و لا أن ينكر. و لو كان عاقلا كاملا لوجب أن يذكر الناس ما جرى في تلك الحال من الخطاب و الإقرار و الإنكار، لان من المحال أن ينسى جميع الخلق ذلك، حتى لا يذكروا و لا يذكره بعضهم. هذا ما جرت العادات به، و لو لا صحه هذا الأصل لجوز العاقل منا أن يكون أقام في بلد من البلدان متصرفا، و هو كامل عاقل ثم نسي ذلك كله، مع تناول العهد، حتى لا يذكر من أحواله تلك شيئا. و انما لم نذكر ما جرى منا و انا في حال الطفولي، لفقد كمال العقل في تلك الحال به (١) من تخلل أحوال عدم و موت من تلك الحال و أحوالنا هذه و يجعلونه سببا في عدم الذكر غير صحيح، لان اعتراض عدم أو الموت بين الأحوال لا يوجب النسيان بجميع ما جرى مع كمال العقل. ألا ترى أن اعتراض السكر و الجنون و الأمراض المزيله للمعلوم بين الأحوال، لا يوجب النسيان للعقلاء بما جرى بينهم. فهذه الاخبار: اما أن تكون باطله مصنوعه، أو يكون تأويلها-ان كانت صحيحه-ما ذكرناه في مواضع كثيره من تأويل قوله «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (٢). و هو أن الله تعالى لما خلق الخلق و ركبهم تركيبا و أراهم الآيات و الدلائل و العبر في أنفسهم و في غيرهم، يدل الناظر فيها المتأمل لها على معرفه الله و إلهيته و وحدانيته و وجوب عبادته و طاعته، جاز أن يجعل تسخيرها له و حصولها

ص: ١١٤

١-١) في «ن»: و ما يجدون به.

٢-٢) سوره الأعراف: ١٧٢

على هذه الصفات الداله على ما ذكرناه إقرارا منها بالوحدانيه و وجوب العباده، و يجعل تصييرها على هذه الصفات الداله على ما ذكرنا استشهادا لها على هذه الأمور. و للعرب فى هذا المعنى من الكلام المنثور و المنظوم ما لا يحصى كثره، و منه قول الشاعر:
امتلاً الحوض و قال قطنى مهلاً رويدا قد ملأت بطنى

و معنى ذلك: اننى ملأته حتى أنه ممن يقول حسبى قد اكتفت، فجعل ما لو كان قائلاً لنطق، كأنه قال و نطق به. و هذا تأويل الآيه و الاخبار المرويه فى الدر، و فى هذه الجملة كفايه.

اشاره

[مسأله البداء و حقيقته]

ما تقول فى إطلاق لفظ «البداء» على الله تعالى؟ و هل هو لفظ له معنى مطابق للحق أم لا يجوز إطلاق هذه اللفظه على حال؟

الجواب:

و بالله التوفيق أما «البداء» فى لغة العرب: هو الظهور، من قولهم: بدا الشىء، إذا ظهر و بان. و المتكلمون تعارفوا فيما بينهم أن يسموا ما يقتضى هذا البداء باسمه، فقالوا: إذا أمر الله تعالى بالشىء فى وقت مخصوص على وجه معين بمكلف واحد، ثم نهى عنه على هذه الوجوه كلها، فهو بداء. لانه يدل عليه من حيث لم تظهر أمر لم يكن ظاهرا اما جاز أن يطابق المنهى أمر بهذه الطائفة (١). و فرقوا بين النسخ و البداء باختلاف الوقتين فى النسخ و المنسوخ. و البداء على ما حددناه لا يجوز على الله تعالى، لانه عالم بنفسه، لا يجوز له أن يتجدد كونه عالما، و لا أن يظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهرا.

ص: ١١٤

١- ١) فى «ن»: المطابقه.

و لهذا قالوا: إذا كان البدء لا يجوز عليه (١) لم يجز أيضا عليه ما يدل على البدء، أو يقتضيه من النهى عن نفس ما أمر به على وجهه فى وقته، و المأمور و المنهى واحد. و قد وردت أخبار آحاد لا- توجب علما، و لا تقتضى قطعا، بإضافه البدء إلى الله تعالى، و حملوها محققو أصحابنا على أن المراد بلفظه البدء فيها النسخ للشرائع، و لا خلاف بين العلماء فى جواز النسخ للشرائع. و بقى ان نسين هل لفظه «البدء» إذا حملت على معنى النسخ حقيقه أو مستعاره؟ و يمكن ان ينص أنها حقيقه فى النسخ غير المستعاره، لان البدء إذا كان فى اللغة العربيه اسما للظهور. و إذا سمينا من ظهر له من المعلومات ما لم يكن ظاهرا، حتى اقتضى ذلك ان يأمر بنفس ما نهى عنه، أو ينهى عن نفس ما أمر به، أنه قد بدا، لم يمتنع ان يسمى الأمر بعد النهى و الحظر بعد الإباحه على سبيل التدرىج، فإنه بقاء له، لانه ظهر من الأمر ما لم يكن ظاهرا، و بدا ما لم يكن باثنا، بمعنى البدء الذى هو الظهور و البروز حاصل (٢) فى الأمرين. فما المانع على نفس الاستنفات (٣) ان يسمى الأمرين بقاء، لان فيهما معا ظهور أمر لم يكن ظاهرا. فان قيل: هذا انما يسوغ إذا أطلق لفظه «البدء» و لم تضيف، فأما إذا أضيفت و قيل: «بدا له فى كذا» فلا يليق الا بما ذكرناه دون ما خرجتموه، لان اطلاع من أمر بعد نهى، أو نهى بعد أمر على أمر ما كان مطلقا خصه، فلا يتعدى

ص: ١١٧

١-١ فى «ن»: عليهم.

٢-٢ ظ: الحاصل.

٣-٣ فى «ن»: على يقضى اشتقاق اللغه أن يسمى. و ظ: على مقتضى الاشتقاق.

الى غيره، فيجوز ان يقال على سبيل التخصيص: بداله. و ليس كذلك النسخ، لأن الأمر و ان كان متجددا بعد النهي، و كذلك الحظر بعد الإباحه، فذلك مما لا- يقتضى الإضافه على سبيل التخصيص، لأن الأمر المتجدد ظاهر الأمر، و لكل سامع له و مخاطب به. قلنا: مرت (١) ضعيف، لانه قد يجوز ان يضاف من البداء الذى هو الظهور ما شارك فيه غيره (٢)، و لا- يمنع مشاركته (٣) فى ان ذلك بأدله من إضافته الى الأمر. ألا ترى انه قد يجوز ان يظهر لى و لغيرى من حسن الفعل أو قبحه ما لم يكن ظاهرا، فأمر بعد نهى أو نهى بعد أمر، فدل (٤) انه قد بداله و يضاف اليه. و ان شاركه فى انه ظاهر له غيره، فالمشاركه ليس تنفى هذه الإضافه، و يجوز له ان يكون القوى بهذه الإضافه، و أن الأصل فى ظهور هذا الأمر هو الفاعل له، دون كل من سمعه، لأنهم و ان اشتركوا فى العلم به عند ظهوره، فالأصل فى ظهوره هو الفاعل له، فيقوم الإضافه لذلك. و ليس ينبغى ان ينكر هذا التخريج، لأن أهل اللغة ما وافقونا على ان البداء لا يكون إلا فى الموضع الذى ذكره بعض المتكلمين، و شرط بتلك الشروط المشهوره. بل قال أهل اللغة: ان البداء هو الظهور، و لم يزيدوا على ذلك، و المتكلمون قصره على موضع بحسب ما اختاروه، لان معنى البداء الذى هو الظهور،

ص: ١١٨

١- ١) فى «ن»: هذا فرق.

٢- ٢) فى هامش النسخه: شاركين فيه غيرى. و فى «ن»: ما يشاركنى فيه غيرى.

٣- ٣) فى «ن» مشاركه غيرى.

٤- ٤) فى «ن» تدل.

فيجوز لغيرهم ان يديه الى موضع آخر فيه أيضا معنى الظهور في اللغة لا- قصر عليه ذلك. ثم لو سلمنا لخصوص اللغة ان لفظ
البداء يختص حقيقه بما ذكره، جاز ان يستعار في غيره و هو النسخ لان فيه معنى الظهور على كل حال. و قد بان بهذه الجملة
جميع ما يحتاج في هذه المسأله.

ص: ١١٩

اشاره

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

ما تقول فى قوله «نيه المؤمن خير من عمله»، و معلوم ان النيه أخفض ثوابا من العمل، و أبو هاشم يقول: ان العزم لا بدّ من ان يكون دون المعزوم عليه فى ثواب و عقاب، و الا لزم ان يكون العزم على الكفر كفرا.

الجواب:

فيه وجهان إذا قدرنا لفظه «خير» فى الخبر محموله على المفاضله. أحدهما: ان يكون المراد نيه المؤمن مع عمله العارى من نيته. و هذا ما لا شبهه فى أنه كذلك. و الوجه الثانى: أن يريد نيه المؤمن لبعض أعماله، قد يكون خيرا من عمل آخر لا يتناوله هذه النيه. و هذا صحيح، فإن النيه لا- يجوز ان يكون خيرا من عملها نفسها. و غير منكر ان يكون نيه بعض الأعمال الشاقه العظيمه الثواب أفضل من عمل آخر دون ثوابها، حتى لا يظن ظان أن النيه لا يجوز ان تساوى أو تزيد على ثواب بعض الاعمال. و هذان الوجهان فيها على كل حال ترك لظاهر الخبر، لإدخال زياده ليست فى الظاهر. و التأويل الأول إذا حملنا لفظه «خير» على خلاف المبالغه و التفضيل مطابق للظاهر و غير مخالف له، و فى هذا كفايه.

[هل يقع من الأنبياء الصغائر أو الكبائر]

إذا كان من مذهب الإماميه المحقه أن الأنبياء لا يجوز عليهم شىء من القبائح لا صغيرها و لا كبيرها، فما معنى الظواهر التى وردت فى القرآن، مثل قوله تعالى وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (١) و ما أشبه ذلك من الأنبياء عليهم السلام بالوجه (٢) الصحيح فى تأويل هذه الاخبار.

الجواب:

أعلم أن الأدله العقليه إذا كانت داله على ان الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يوقعوا شيئا من الذنوب صغيرا و كبيرا، فالواجب القطع على ذلك، و لا يرجع عنه بظواهر الكتاب. لأنها اما أن تكون محتمله مشتركه، أو تكون ظاهرا خالصا (٣)، لما دلت العقول على خلافه. لأنها إذا كانت محتمله حملناها على الوجه المطابق للحق الذى هو أحد احتمالاتها، و ان كانت غير محتمله عدلنا عن ظواهرها و قطعنا على انه تعالى أراد غير ما يقتضيه الظاهر مما يوافق الحق.

ص: ١٢١

١-١ (١) سورة طه: ١٢١.

٢-٢ (٢) فى «ن»: و ما الوجه.

٣-٣ (٣) ظ: أو تكون ظاهره خالصه.

و الذى يدل عقلا أن الأنبياء لا يجوز أن يفعلوا قبيحا، و أن القبيح على ضربين: فضرب منه يمنع الآيات من وقتهم (١)، كالكذب فيما يؤدونه و الزيادة فيه أو النقصان، أو الكتمان لبعض ما كلفوا تبليغه، لأن المعجزات تقتضى صدق من ظهر عليه. و أنه لا يجوز أن يحرف الرساله و لا يبدلها. و يقتضى أيضا أن لا يجوز عليه الكتمان مما أمر بأدائه، لنقض الغرض فى بعثه. و الضرب الأخر من القبائح هو ما لا تعلق له بالأداء و التبليغ، فهذا الضرب الذى يمتنع منه أنه منعى (٢) عن القول منهم، و انما بعثوا ليؤدوا ما حملوه، و ليعلموا بما أدوه التفسير (٣) من القول، يقتضى نقض الغرض أيضا. و الصغائر فى هذا الباب كالكبائر، لأن الكل من حيث كانت قبائح تنفرد و لو لم تكن كذلك لكان السكون من المبعوث إليه أكثر و أوفر، فمن جؤز الصغائر عليهم و اعتقد بأنها لا- يستحق به فى الحال العقاب، كمن جؤز عليهم الكبائر قبل النبوه و ان كانوا فيها حال النبوه ممتنعين، و اعتذر مثله فى الصغائر غير أن الكبائر الماضيه قبل النبوه لا يستحق لها شىء من الصغائر. و أن الكبائر الماضيه قبل النبوه لا يستحق بها العقاب، و انما سقط عقابها لأجل زياده ثواب طاعات فاعلها، ألا ترى أنها لو انفردت لاستحق بها العقاب، و لا مخلص للخصوم من هذه النكته. و قد بينا ذلك و شرحناه و استوفيناه فى كتابنا المعروف ب «تنزيه الأنبياء و الأئمه» و بلغنا فيه الغايه القصوى.

ص: ١٢٢

١-١) فى «ن»: وقوعه منهم.

٢-٢) فى «ن» منفى عن القبول. و ظ: مانع عن القبول.

٣-٣) فى «ن»: فما أرى الى التنفير من القبول.

و ذكرنا أيضا في هذا الكتاب تأويل كل آية ادعى أن ظاهرها يقتضى وقوع معصيه من نبي، و بينا الصحيح من تأويلها، و سقنا الكلام في نبي بعد نبي، من آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه و آله، و فعلنا مثل ذلك في الأئمة. و هذا كتاب جليل الموقع في الدين كثير الفائده. فأما قوله تعالى «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» فهذه الآية أول شيء تكلمنا عليها في كتاب «التنزيه» و بينا أنها لا تدل على وقوع قبيح من آدم عليه السلام، و أن ظاهرها يحتمل الصحيح الذى نقوله، كما أنه محتمل للباطل الذين (١) يذهبون إليه. لأن لفظه «عصى» تدل على مخالفه الأمر أو الإراده، و الأمر و الإراده قد يتعلقان بالواجب و بما له صفه الندب، و الأمر على الحقيقه أمر بالندب، كما أنه أمر بالواجبات دون الندب، فمن أين لهم أنه خالف الواجب دون أن يكون عصى، بأن عدل عن المندوب اليه. و ليس أن يكون الله تعالى ندبه الى الكف من تناول الشجره و عصى، بأن خالف و تناول، فلم يستحق عقابا، لانه لم يفعل قبيحا، لكنه حرم نفسه الثواب الذى كان يستحقه على الطاعه التى ندب إليها. و معنى قوله تعالى «فَغَوَى» أى خاب. و لا شبهه فى اللغه أن لفظه «غوى» تكون بمعنى «خاب» قال الشاعر: فمن يلق خيرا يحمد الناس أمره و لم (٢) يغو لم يعدم على الغى لائما

و مما لم نذكره فى كتاب «التنزيه» أن قوله تعالى «فَغَوَى» بعد قوله «عَصَى آدَمُ رَبَّهُ» لا يليق الا بالخلبه، و لا يليق بالغى الذى هو القبيح و ضد الرشد، لان

ص: ١٢٣

١- ١) ظ: الذى.

٢- ٢) فى «ن»: و من

الشيء يعطف على نفسه، ولا- يكون سببا في نفسه، و محال أن يقال: عصى فعصى. و لا بدّ من أن يراد بما عطف بالفاء غير معنى الأول. و الخيبة هي حرمان الثواب بالمعصية التي هي ترك المندوب و سبب فيها، فجاز أن يعطف عليها. و الغي الذي هو الفعل القبيح، لا يجوز عطفه على المعصية و لا أن يكون سببا فيه. فان قالوا: ما المانع من أن يريد بعصى أى لم يفعل الواجب من الكف عن الشجرة، و الواجب يستحق بالإخلال به حرمان الثواب، كالفعل المندوب اليه، فكيف رجحتم ما ذهبتم اليه على ما ذهبنا نحن اليه؟ قلنا: الترجيح لقولنا ظاهر، إذ الظاهر من قوله تعالى « عَصَى . . فَعَوَى » أن الذي دخلته الفاء جزاء على المعصية، و أنه كل الجزاء المستحق بالمعصية، لأن الظاهر من قول القائل: سرق فقطع، و قذف فجلد ثمانين. أن ذلك جميع الجزاء لا بعضه. و كذا إذا قال القائل: من دخل دارى فله درهم. حملناه على أنّ الظاهر يقتضى أن الدرهم جميع جزائه، و لا يستحق بالدخول سواه. و من لم يفعل الواجب استحقّ الذم و العقاب و حرمان الثواب، و من لم يفعل المندوب اليه فهو غير مستحقّ لشيء كان تركه للندب سببا تاما فيه إلا حرمان الثواب فقط. و بينا أن من لم يفعل الواجب ليس كذلك، و إذا كان الظاهر يقتضى أن ما دخلته الفاء جميع الجزاء على ذلك السبب لم يلق الا بما قلناه دون ما ذهبوا اليه، و هذا واضح لمن تدبره.

[حقيقه الرجعه]

سئل عن حقيقه الرجعه، لأن شذاذ الإماميه يذهبون الى أن الرجعه رجوع دولتهم في أيام القائم عليه السلام من دون رجوع أجسامهم.

الجواب:

اعلم أن الذى تذهب الشيعة الإماميه اليه أن الله تعالى يعيد عند ظهور امام الزمان المهدي عليه السلام قوما ممن كان قد تقدم موته من شيعته، ليفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشاهده دولته. و يعيد أيضا قوما من أعدائه لينتقم منهم، فيلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحق و علو كلمه أهله. و الدلاله على صحه هذا المذهب أن الذى ذهبوا اليه مما لا شبهه على عاقل فى أنه مقدور لله تعالى غير مستحيل فى نفسه، فانا نرى كثيرا من مخالفينا ينكرون الرجعه إنكار من يراها مستحيلا غير مقدوره. و إذا أثبت جواز الرجعه و دخولها تحت المقدور، فالطريق إلى إثباتها إجماع الإماميه على وقوعها، فإنهم لا يختلفون فى ذلك. و إجماعهم قد بينا فى مواضع من كتبنا أنه حجه، لدخول قول الامام عليه السلام فيه، و ما يشتمل على قول

ص: ١٢٥

المعصوم من الأقوال لا بدّ فيه من كونه صواباً. وقد بينا أن الرجعه لا تنافي التكليف، و أن الدواعي متردده معها حين (١) لا يظن ظان أن تكليف من يعاد باطل. و ذكرنا أن التكليف كما يصح مع ظهور المعجزات الباهره و الآيات القاهره، فكذلك مع الرجعه، لأنه ليس في جميع ذلك ملجئ الى فعل الواجب و الامتناع من فعل القبيح. فأما من تأول الرجعه في (٢) أصحابنا على أن معناها رجوع الدوله و الأمر و النهي، من دون رجوع الأشخاص و احياء الأموات، فإن قوما من الشيعة لما عجزوا عن نصره الرجعه و بيان جوازها و أنها تنافي التكليف، عولوا على هذا التأويل للأخبار الوارده بالرجعه. و هذا منهم غير صحيح، لأن الرجعه لم تثبت بظواهر الأخبار المنقوله، فيطرق التأويلات عليها، فكيف يثبت ما هو مقطوع على صحته بأخبار الآحاد التي لا توجب العلم؟ و انما المعول في إثبات الرجعه على إجماع الإماميه على معناها، بأن الله تعالى يحيي أمواتا عند قيام القائم عليه السلام من أوليائه و أعدائه على ما بيناه، فكيف يطرق التأويل على ما هو معلوم، فالمعنى غير محتمل.

ص: ١٢٤

١-١) في «ن»: حيث

٢-٢) في «ن»: من

[الطريق إلى معرفه الله تعالى]

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

الجواب:

ان الطريق إلى معرفه الله تعالى هو العقل، و لا يجوز أن يكون السمع، لان السمع لا يكون دليلا على الشيء إلا بعد معرفه الله و حكمته، و أنه لا يفعل القبيح و لا يصدق الكذابين، فكيف يدل السمع على المعرفه. و وجه دلالته مبنى على حصول المعارف بالله حتى يصح أن يوجب عليه النظر. و رددنا على من يذهب من أصحابنا الى أن معرفه الله تستفاد من قول الإمام، لأن معرفه كون الإمام إماما مبنيه على المعرفه بالله تعالى. و بينا أنهم عولوا في ذلك على أن معرفه الإمام مبنيه على النظر في الأدله. فهو غير صحيح، لأننا (١). . الامام على النظر إذا لم يكن العاقل، لكنه

ص: ١٢٧

١-١) بياض في النسخه و في «ن»: و بينا أنهم عولوا في ذلك على أن الامام ينبه على النظر في الأدله، فهو غير صحيح، لان تنبيه الامام على النظر إذا لم يكن للعاقل، لكنه في تلك الحال معرفه كونه اماما كتنبيه غيره ممن ليسوا بامام.

فى تلك المعرفة كونه اماما غيره ممن ليس بامام. و بينا أن العاقل إذا نشأ بين الناس، و سمع اختلافهم فى الديانات، و قول كثير منهم ان للعالم صانعا خلق للعقلاء ليعرفوه، و يستحقوا الثواب على طاعتهم و أنّ من فرط فى المعرفة استحق العقاب: لا بدّ من كونه خائفا من ترك النظر و إهماله، لأن خوف الضرر وجهه على وجوب كل نظر فى دين أو دنيا، و أنه متى خاف الضرر و جب عليه النظر و قبح منه إهماله و الإخلال به. و قلنا (١): انه ان اتفق هذا العاقل، بحيث لا عينيه له على النظر و لا مخوف، جاز أن يتنبه هو من قبل نفسه فى الأمارات التى تظهر له على مثل ما يخوفه به المخوف، فيخاف من الاستمرار بترك النظر، فيجب عليه النظر. و ان 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 إهمال النظر حتى يصح أن يوجب عليه النظر و المعرفة. و ذكرنا اختلاف أمن خاطر ما هو؟ و أن الأقوى من ذلك أن يكون كلاما يفعله الله تعالى فى داخل سمع العاقل يتضمن من المبنيه (٢) على الأمارات ما يخاف منه من إهمال نظر يجب عليه حينئذ ذلك. و هذا كله مستقصى فى كتاب الذخير.

ص: ١٢٨

١-١ فى «ن»: و بينا

٢-٢ فى «ن»: التنبيه

المسأله العاشره: الوجه فى حسن أفعال الله تعالى

اشاره

[الوجه فى حسن أفعال الله تعالى]

القديم تعالى لا يجوز عليه المنافع و المضار، فما وجه حسن أفعاله فى ابتداء خلق العالم؟

الجواب:

الفعل كما يقع حسنا لاجتلاب منفعه أو دفع مضره، فكذلك قد يكون حسنا إذا فعل لوجه حسنه من غير اجتلاب منفعه و لا دفع مضره.

المسأله الحاديه عشر: ما الحكمة فى الخلق

اشاره

[ما الحكمة فى الخلق]

هل يجب على الله تعالى فى حكمته إيجاد الخلق أو خلقهم تفضلا منه؟

الجواب:

لو كان إيجادهم واجبا على الله، للزم أن يكون فى وقت مخلا بالواجب، و كان حينئذ مستحقا للذم.

ص: ١٢٩

المسأله الثانيه عشر: حقيقه الروح

اشاره

[حقيقه الروح]

ما تقول فى الروح؟

الجواب:

الصحيح عندنا أن الروح عباره عن: الهواء المتردد فى مخارق الحى منا الذى لا يثبت كونه حيا الا مع تردده، و لهذا لا يسمى ما يتردد فى مخارق الجماد روحا، فالروح جسم على هذه القاعده.

المسأله الثالثه عشر: حكم الزانى بذات البعل فى تزويجها

اشاره

[حكم الزانى بذات البعل فى تزويجها]

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

الجواب:

أما إذا كانت ذات بعل، لا تحل له أبدا. فأما إذا كانت غير ذات بعل يحل تزويجها بعد إظهار توبتها.

ص: ١٣٠

إشاره

[مسأله الإرجاء]

ما يقول السيد فى الإرجاء؟ .

الجواب:

هو الدين الصحيح عند الإماميه، و لا تحابط عندنا فى ثواب و لا عقاب. و يجوز أن يبلى بالبلاء فى الدنيا، و التمحيص (١) من الذنوب، فان فضل من ذلك شىء يعاقب فى القبر، ثم أهوال يوم القيامة. فإن فضل يعاقب عقابا منقطعاً، ثم يرد إلى الجنة و الثواب الدائم، لأن المؤمن يستحق بإيمانه وحده الثواب الدائم. فإن كان عليهم ذنوب موبقات يمحص و يشفع، و الشافعون النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام، و لا يمنع بما يستحقه بإيمانه من الثواب الدائم. و هذه المسأله مستقصاه فى جواب أهل الموصول، و فى كتاب الذخيره.

ص: ١٣١

المسأله الخامسه عشر: دخول العبد الجنه باستحقاقه

اشاره

[دخول العبد الجنه باستحقاقه]

العبد يدخل الجنه بعمله، أو بتفضل الله تبارك و تعالى؟

الجواب:

العبد يدخل الجنه باستحقاقه الجنه كالحر. تمت المسائل و أجوبتها، و الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد و آله أجمعين، و حسبنا الله و نعم الوكيل.

ص: ١٣٢

المسأله الأولى: أفعال العباد غير مخلوقه

اشاره

[أفعال العباد غير مخلوقه]

سأل الشريف (أحسن الله توفيقه) فقال: ما القول فى أفعال العباد، هل هى مخلوقه أم لا؟ و ما معنى قول الصادق عليه السلام: أفعال العباد مخلوقه خلق تقدير لا خلق تكوين أمر بين أمرين لا جبر و لا تفويض (١)؟

الجواب:

و بالله التوفيق. أما أفعال العباد فليست مخلوقه لله عز و جل، و كيف يكون خلقا له و هى مضافه الى العباد اضافه الفعلية؟ و لو كانت مخلوقه لكانت من فعله، و لو كانت فعلا- له لما توجه الذم و المدح على قبحها و حسنها الى العباد، كما لا يذمون و يمدحون بخلقهم و صورهم و هيئتهم، و لكانت أيضا لا يتبع فى وقوعها تصور العباد و دواعيهم و أحوالهم.

ص: ١٣٥

ألا- ترى أن أفعاله فى العباد التى لا شبهه فيها، (١) ولا- يتبع إرادتهم، و لا- يقع بحسب تصورهم. هذا ان أريد بالخلق ها هنا الاحداث و الإنشاء على بعض الوجوه. و ان أريد بالخلق التقدير الذى لا يتبع الفعلية، جاز القول بأن أفعال العباد مخلوقه لله عز و جل، فكل (٢) بمعنى أنه مقدر لها مرتب لجمعها. ألا ترى أن أهل اللغة يسمون مقدر الأديم خالق له و ان كان الأدم من فعل غيره. قال الشاعر: ولأنت تعرى (٣) ما خلقت و بعض القوم يخلق ثم لا يعترى

و قال الآخر: و لا تبط بأيدي و لا أيدي الخير الأجد الأدم

هذا جواب لمن يسأل عن أفعال العباد هل يكون مخلوقه لله تعالى أم لا؟ فأما من سأل هل هى مخلوقه للعباد أم لا؟ فجوابه: أن الصحيح كون العباد خالقين لأفعالهم المقصوده المجرى بها الى الأغراض الصحيحه، هو (٤) مذهب أكثر أهل العلم. و خالف أبو القاسم البلخى فى ذلك، و ان كان موافقا على أن العباد يحدثون و ينشئون و يخترعون. و ليس يمتنع أن يوصفوا بأنهم خالقون لأفعالهم، لان الخلق ان كان معناه إيقاع الفعل مقدرًا أو مقصودًا، فهذا المعنى قائم بين العباد و أفعالهم، و لا معنى للامتناع لا (٥) العبارة مع ثبوت معناها.

ص: ١٣٦

١- (١) الظاهر زياده الواو.

٢- (٢) ظ: فيكون.

٣- (٣) لعل: تفرى و يفترى.

٤- (٤) ظ: و هو.

٥- (٥) ظ: الا.

وقد بينا أن أهل اللغة قد سمو العبد خالقا بصريح القول، و لمن كان غيره لا يستحق هذا الوصف أن يشنع أن يقول: أكرم الالهه أو أحسن. و انما استنكر أبو القاسم البلخي إطلاق القول بأن الإنسان خالق ظنا منه أن ذلك أدخل في تعظيم الله عز و جل و تمييزه عما يجرى من الأوصاف على عباده. و ليس الأمر على ما ظنه، لما بيناه من إطلاق هذا الوصف على العباد في القرآن و استعمال أهل اللغة. و ما توهمه البلخي في التمييز و التخصيص له تعالى. ينتقض بوصفه، بلا خلاف بينه و بين العبد بأنه محدث منشئ مخترع، كما يصف الله تعالى بذلك، و ان كان في الاشتراك في الوصف بالخلق نقص و إبطال للتعظيم و المزيه، ففي الاشتراك بالوصف بالإنشاء و الاختراع مثل ذلك. و ما يعتذر به البلخي في الاختراع و الإنشاء إلى المجبره، يعتذر اليه بمثله في الخلق. فأما ما روى عن الصادق عليه السلام في أن أفعال العباد مخلوقه خلق تقدير لا خلق تكوين. و المراد (١) بأنها مخلوقه لله تعالى على وجه التقدير كالتكوين (٢). فلم يرد (٣) عليها أنها مخلوقه للعباد على أحد الوجهين لا الآخر، لأنه عليه السلام لو أراد ذلك لم يكن صحيحا، لأن أفعال العباد مخلوقه لهم خلق تقدير و تكوين معا بل المكون (٤) لفعل العبد سواه.

ص: ١٣٧

١-١ (١) ظ: فالمراد.

٢-٢ (٢) ظ: لا التكوين.

٣-٣ (٣) ظ: و لم يرد أنها.

٤-٤ (٤) ظ: لا مكون.

فأما معنى اضافته الصادق عليه السلام في الخبر المروي من (١) أفعال العباد إلى أنها مخلوقه لله تعالى خلق تقدير، فجار على ما قدمنا بيانه من أنه تعالى لما كان مبينا لها مفصلا لحسنها من قبها مميزا خيرا من شرها، كان بذلك مقدرها لها، وإذا كان مقدرها جاز أن يقال: انه خالق لها، كما قالوا في مقدر الأديم و مربيه، و مبين ما يجيء منه من مراده و غيرها أنه خالق. و قد صرح في الخبر بالمعنى الذى أشرنا اليه، و أعرب عنه أحسن اعراب، لقوله «خلق تقدير لا خلق تكوين». فأما قوله عليه السلام في الخبر «أمر بين أمرين لا- جبر و لا تفويض» عن (٢) حسن التخلص و التمييز للحق من الباطل، لان العباد غير مجبرين على أفعالهم عند من أمعن النظر، بل هم مختارون لها و موقعون لجميعها بحسب إثارهم و دواعيهم. و قد لوحنا في صدر هذه المسأله بالدلاله على ذلك، غير أنهم و ان كانوا غير مجبرين، فالأمر في أفعالهم غير مفوض إليهم من وجهين: أحدهما: أن الله تعالى لو لم يقدرهم و يمكنهم بالآلات و غيرها، لما تمكنوا من تلك الافعال، فأشفق عليه السلام من أن يقتصر على نفى الإيجاب عنهم، فيظن أنهم مستقلون بنفوسهم، و أنهم غير محتاجين الى الله تعالى في تلك الافعال فنفى التفويض، ليعلم أن الأمر في تمكنهم و أقدارهم ليس إليهم. و الوجه الآخر: أن يكون المراد بنفى التفويض أن الأمر في تمييز هذه الافعال و ترتيبها، و تبين حسنها من قبها، و واجبها من ندبها، ليس مفوضا إليهم بل هو مما يختص الله عز و جل بالدلاله عليه و الإرشاد.

ص: ١٣٨

١-١) الظاهر زياده كلمه «من» .

٢-٢) ظ: فمن

و هذا الوجه أشبهه بالجملة الاولى من الكلام و تعلق معنى آخر الخبر بأوله، لأنه عليه السلام قال: هي مخلوقه خلق تقدير لا تكوين. و قوله «لا جبر» تفسير بأن الخلق على سبيل التكوين. و قوله «لا تفويض» إيضاح الخلق على سبيل التقدير، و نبه على أن تقديرها على ما بيناه الى غيرهم.

ص: ١٣٩

المسأله الثانيه: عدم اراده الله تعالى المعاصي و القبائح

اشاره

[عدم اراده الله تعالى المعاصي و القبائح]

و سأل (أحسن الله توفيقه) هل تكون المعاصي بإرادة الله تعالى و مشيئته أم لا- تكون بإرادة الله تعالى؟ و هل شاءها تعالى و رضاها أم شاءها و لم يرضاها؟

الجواب:

و بالله التوفيق اعلم أن الله تعالى لم يرد شيئا من المعاصي و القبائح، و لا يجوز أن يريدنا و لا يشاؤها و لا يرضاها، بل هو تعالى كاره و ساخط لها. و الذي يدل على ذلك أنه جلت عظمته قد نهى عن سائر القبائح و المعاصي بلا خلاف، و النهي انما يكون نهيا بكراهه الناهي للفعل المنهى عنه، و قد بين ذلك في الكتب، و الأمر فيه واضح لا يخفى. ألا ترى أن أحدنا لا يجوز أن ينهى عما [\(١\)](#) يكرهه، فلو كان النهي في كونه نهيا غير مفتقر إلى الكراهه لم يجب ما ذكرناه، و لانه لا فرق بين قول أحدنا

ص: ١٤٠

١- ١) ظ: الا عما.

لغيره «لا تفعل كذا» ناهيا له، و بين قوله «أنا كاره له». كما لا فرق بين قوله «افعل» أمرا له، و بين قوله «أنا مرید منك أن تفعل». و إذا كان جلت عظمته كارها لجميع المعاصى و القبائح من حيث كان ناهيا عنها أن يكون (١) استحاله أن يكون مریدا لها، لا (٢) لاستحاله أن يكون مریدا لها (٣) كارها للأمر الواحد على وجه واحد. و يدل أيضا على ذلك: أنه لو كان مریدا للقيح لوجب أن يكون على صفه نقص و ذم ان كان مریدا له بلا- اراده، و ان كان مریدا له بإرادته أن يكون فاعلا للقيح، لأن إرادته القبيح قبيحه، و فاعلها فاعل القبيح و مستحق للذم. و خلاف فى ذلك فى الشائى كما لا خلاف فى قبح الظلم من أحدنا. و انما يدعى مخالفونا حسن اراده القبيح إذا كانت من فعله تعالى، كما يدعون حسن حاله صفه الظلم من فعله تعالى. و ذلك باطل بما لا شبهه فيه. و قد أكد السمع دليل العقل، فقال الله تعالى «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ» (٤) «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ» (٥) و قوله تعالى «كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا» (٦) و قال تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (٧) و إذا كان خلقهم للعباده فلا يجوز أن يريد منهم الكفر.

ص: ١٤١

- ١-١ (١) الظاهر زياده «أن يكون» .
- ٢-٢ (٢) الظاهر زياده «لا» .
- ٣-٣ (٣) الظاهر زياده «لها» .
- ٤-٤ (٤) سوره غافر: ٣١.
- ٥-٥ (٥) سوره آل عمران: ١٠٨.
- ٦-٦ (٦) سوره الإسراء: ٣٨.
- ٧-٧ (٧) سوره الذاريات: ٥٦.

وقال الله تعالى «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (١) ولو كان مريدا له لكان شائيا له وراضيا به. وقد أجمع المسلمون على أنه تعالى لا يرضى أن يكفر به ويشتم أوليائه و يكذب أنبياءه و يفترى عليهم. فأما تعلق المخالف بأنه لو حدث من العباد ما لا يريدته تعالى، لدل ذلك على صفه (٢)، قياسا على رعيه الملك إذا فعلوا ما يكرهه و ما يريدته فباطل. الجواب عنه أنه غير مسلم لهم أن جميع ما يريدته الملك من رعيته إذا وقع منهم خلاف ذل (٣) على ضعفه، لأنه لو أراد منهم ما يعود صلاحه و نفعه عليهم لا عليه، لم يكن فى ارتفاعه و وقوع خلافه ضعف. ألا ترى أن رعيه الملك المسلم يريد من جميعهم أن يكونوا على دينه، لا لنفع يرجع اليه بل إليهم، و قد يكون من جملتهم اليهود و النصارى و المخالف لدين الإسلام، و لا يكون فى تمسك هؤلاء بأديانهم و اختلافهم الى ثبوت عاداتهم دلالة على ضعف ملكهم و نقصه. و انما يضعف الملك بخلاف رعيته له إذا كان متكثرا بطاعتهم منتفعا بنصرتهم مقتصدا بقوتهم، فمتى خالفن (٤) اقتضى الخلاف ضعفه، لفوت منافعه و انتفاء نصرته و معونته. و القديم تعالى عن أن ينتفع بطاعات العباد، و انما هم المنتفعون بذلك، فلا ضعف يلحقه من معاصيه و لا فوت نفع. و يلزم المنتج بهذه الشبهه الضعيفه أن يضعف الله تعالى عن ذلك علوا

ص: ١٤٢

١-١ (١) سورة الزمر: ٧.

٢-٢ (٢) ظ: ضعفه.

٣-٣ (٣) ظ: خلافه دل.

٤-٤ (٤) ظ: خالفوا.

كبيراً، لوقوع ما نهى عنه و لم يأمر به من عباده قياساً على الملك و رعيته، فان من يضعف من ملوكنا بفعل رعيته لما يكرهه و لا يريداه يضعف بأن يفعلوا ما نهاهم عنه. و يجب أيضاً ان يكون الله تعالى إذا كان أمر الكفار بالايمن و العصاه بالطاعات، ان يكون آمراً لهم أن يضعفوه و يغلّبوه و يقهروه. و هذا مما لا يقوله عاقل. و قد استقصينا الكلام في هذا الباب في كتابنا المعروف ب «الملخص» في أصول الدين. و في القدر الذي أوردناه كفايه .

ص: ١٤٣

[القول فى الاستطاعه]

و سأل (أدام الله حراسته) فقال: ما القول فى الاستطاعه؟ و هل تكون قبل الفعل أو معه؟

الجواب:

و بالله التوفيق. ان الاستطاعه هى القدره على الفعل، و القدره التى يفعل بها الفعل لا يكون الا قبله، و لا يكون معه فى حال وجوده. و الذى يدل على ذلك: أن القدره انما يحتاج إليها ليحدث بها الفعل، و يخرج بها من العدم الى الوجود، فمتى وجبت و الفعل موجود، فقد وجب (1) فى حال استغنائه عنها، لانه لو (2) لم يستغن بوجوده عن مؤثر فى وجوده، و انما يستغنى فى حال البقاء من مؤثرات الوجود، لحصول الوجود لا بشىء سواه.

ص: ١٤٤

١- ١) ظ: وجبت.

٢- ٢) الظاهر زياده «لو» .

و ليس يمكن ان تنزل القدره فى مصاحبتهما للفعل الذى تؤثر فيه منزله العله المصاحبه للمعلول، لأن القدره ليست عله فى المقدور و لا موجه له، بل تأثيرها اختيار و إيثار من غير إيجاب. لما قد بين فى مواضع كثيره من الكتب. و لو لا أنها مفارقه للعهه بغير شبهه لاحتاج المقدور فى حال بقائه إليها، كحاجته فى حال حدوثه، لأن العله يحتاج المعلول إليها فى كل حاله من حدوث أو بقاء. و لا خلاف فى أن القدره يستغنى عنها المقدور فى حال بقائه. و قد قال الشيوخ مؤكدين لهذا المعنى: فمن كان فى يده شىء فألقاه لا يخلو استطاعه إلقائه من أن تكون ثابتة، و الشىء فى يده أو خارج عنها. فان كانت ثابتة و الشىء فى يده، فقد دل على تقديمها، و هو الصحيح. و ان كانت ثابتة و الشىء خارج عن يده ملقى عنها، فقد قدر على أن يلقى ما ليس فى يده، و هذا محال. و ليس بين كون الشىء فى يده و كونه خارجا عنها واسطه و منزله ثالثه. و مما يدل أيضا على أن الاستطاعه قبل الفعل، أنها لو كانت مع الفعل كان الكافر غير قادر على الايمان لمكان (١) الايمان موجودا منه على هذا المذهب الفاسد، و لو لم يكن قادرا على الايمان لما حسن أن يؤمر به، و يعاقب على تركه، كما لا يعاقب العاجز عن الايمان بتركه و لا يؤمر به. و لا فرق بين العاجز و الكافر على مذاهبهم لأنهما جميعا غير قادرين على الايمان و لا متمكنين منه. قد قال الله تعالى «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ

الْبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا

ص: ١٤٥

(١-١) ظ: و لما كان.

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (١) فشرط توجه الأمر بالاستطاعة له، فلو لا أنها متقدمه للفعل و أنه يكون مستطيعا للحج و ان لم يفعله لوجب أن يكون الأمر بالحج انما توجه الى من فعله و وجد منه. و هذا محال. و قد بينا الكلام و أحكامها فى مواضع كثيره من كتبنا، و فى هذه الجملة مقنعه.

ص: ١٤٦

١-١) سورة آل عمران: ٩٧.

اشاره

[مسأله الوعد و الوعيد و الشفاعه]

و سأل (أحسن الله توفيقه) فى الوعيد، و هل يكون العبد المسلم خالدا مخلدا فى النار بكبيره واحده أو تلحقه الشفاعه إذا مات من غير توبه؟

الجواب:

و بالله التوفيق. ان العبد المسلم المؤمن لا يجوز أن يكون مخلدا فى النار بعقاب معاصيه لأن الإيمان يستحق به الثواب الدائم و النعيم المتصل، و الكبيره التى واقعها المؤمن انما يستحق به (١)العقاب المنقطع، و لا- تأثير لعقابها المستحق فى ثواب الايمان المستحق. و إذا لم يقع تحابط بين المستحقين فيهما (٢)على حالهما لم يؤثر أحدهما فى صاحبه، فلو خلد المؤمن بعقاب معصيته فى النار لوجب أن يكون ممنوعا حقه من الثواب و مبخوسا نصيبه من النعيم.

ص: ١٤٧

١- ١) ظ: بها.

٢- ٢) ظ: فهما.

و أما الشفاعة فهو (١) مرجوه له فى إسقاط عقابه، و غير مقطوع عليها فيه، فان وقعت فيه الشفاعة أسقطت عقابه، فلم يدخل النار و خلص له الثواب. و ان لم تقع الشفاعة فيه عوقب فى النار بقدر استحقاقه، و أخرج الى الجنة فأثيب فيه ثوابا دائما، كما استحقه بإيمانه. فان قيل: كل ما ذكرتموه يجرى مجرى الدعوى فيه، و فيه خلاف. قلنا: الأمر كذلك، و انما كان غرضنا أن نبين كيفية المذهب فى هذه المسألة، و كيف يبنى القول فيها على المذاهب الصحيحه. و الأدله و البراهين على صحة هذه المذاهب و فساد ما عداها موجوده مستقصاه فى كلامنا على أهل الوعيد، و نصره القول بالارجاء فى جواب مسائل أهل الموصل، غير أنا لا نخلى هذا الموضوع من إشاره خفيه لطيفه إلى الحجه و وجه الدلاله، فنقول: أما الدلاله على [أن] الايمان يستحق به الثواب الدائم، فهو الإجماع و السمع، لان العقل عندنا لا يدل على دوام ثواب و لا- عقاب، و ان دل على استحقاقهما فى الجملة. و قد أجمع المسلمون على اختلاف مذاهبهم على أن الايمان يستحق به الثواب الدائم، و أن لم يحبط ثوابه بما يفعله من المعاصى المستحق عليها العقاب العظيم يرد القيامه مستحقا من ثواب الايمان ما كان يستحقه عقيب فعله. و إذا ثبت هذه الجملة نظرنا فى المعصيه التى يأتى بها هذا المؤمن و يفعلها، و هو محرم غير مستحل بالاقدام عليها، فقلنا لا بدّ أن يكون مستحقا عليها العقاب بدليل العقل و الإجماع أيضا، و مثبت أنه لا يجوز أن يؤثر الثواب المستحق

ص: ١٤٨

(١-١) ظ: فهى.

فى العقاب المستحق فىبطله، و لا- العقاب المستحق على (١) الثواب المستحق فىبطله، لفساد التحابط عندنا بين الاعمال و عند (٢) المستحق عليها. و ربما قد بيناه فى مواضع كثره خاصه فى الكتاب الذى أشرنا اليه. و من قوى ما يدل على نفى التحابط بين الثواب و العقاب: أن الشىء إنما ينفى غيره و يبطله و يحبطه، إذا ضاده أو نافاه، أما فيما يحتاج ذلك الشىء فى وجوده اليه لا تضاد و لا- تنافى بين الثواب و العقاب المستحقين، لان الثواب قد يكون من جنس العقاب، و لو خالفه لما انتهى الى التنافى و التضاد. و لو كان هناك تضاد أو تنافى، لكان على الوجود كنافى سائر المتضادات، و المستحق من الثواب و العقاب لا يكون الا معدوما، و التنافى لا- يصح بين المعدومات، فكيف يعقل قولهم ان المستحق من العقاب المعدوم أبطل المستحق من الثواب المعدوم. و إذا بطل الإحباط فلا- بد من أن يكون من ضم الى الايمان المعاصى الموسومه بالكبائر من أن يرد القيامه، و هو مستحق لثواب ايمانه و عقاب معصيته، فان لم يغفر عقابه اما ابتداء أو بشفاعه، عوقب بقدر استحقاقه، ثم نقل الى الجنه فىخلد فيها بقدر استحقاقه. و ليس لقائل أن يقول: ألا جوزتم أن يستحق بكبار الذنوب العقاب الدائم؟ فإن قلتم: كيف يستحق العقاب الدائم من يستحق الثواب الدائم، و فى أحد المستحقين قطع عن المستحق الأخر؟ قيل لكم: ألا جوزتم أن يثاب أحيانا فى الجنه و يعاقب أحيانا فى النار، و يوفر عليه فى أوقات عقابه ما فاته منه فى أوقات ثوابه ان شاء معاقبته، فان هذا

ص: ١٤٩

١-١ (١) ظ: فى.

٢-٢ (٢) الظاهر زياده «و» .

ليس بواجب كالأول، ثم لا- يزال على هذا أبدا سرمدًا معاقبًا مثابًا. فكيف زعمتم أن الدائمين من الثواب و العقاب لا يجتمع استحقاقهما؟ و الجواب عن ذلك: ان العقل غير مانع من أن يجرى الأمر على ما ذكر في السؤال، غير أن السمع و الإجماع منعا منه، و لا- خلاف بين الأمة على اختلاف مذاهبها أن من أدخل الجنة و أثبت فيها لا يخرج الى النار. و إذا كان الإجماع يمنع من هذا التقدير الذى تضمنها السؤال، فلم يبق بعده الا ما ذكرناه من القطع على أن عقاب المعاصى التى ليست بكفر منقطع. و انما قلنا أن الشفاعة مرجوه فى إسقاط عقاب المعاصى الواقعة من المؤمنين لأن الإجماع حاصل على أن للنبي صلى الله عليه و آله شفاعه فى أمته مقبوله مسموعه. و حقيقه الشفاعة و فائدتها: طلب إسقاط العقاب عن مستحقه، و انما يستعمل فى طلب إيصال المنافع مجازا و توسعا، و لا خلاف فى أن طلب إسقاط الضرر و العقاب يكون شفاعه على الحقيقه. و الذى يبين ذلك: أنه لو كان شفاعه على التحقيق، لكننا شافعين فى النبي صلى الله عليه و آله، لأننا متعبدون بأن نطلب له عليه السلام من الله عز و جل الزيادة من كراماته و التعلية لمنازله، و التوفير من كل خير بحظوظه، و لا إشكال فى أنا غير شافعين فيه عليه السلام لا لفظا و لا معنى. و ليس لهم أن يقولوا: انا لم نمنع القول بأنا شافعه (١) له، لنقصان رتبنا عن رتبته، و الشافع يجزى أن يكون أعلى رتبه من المشفوع فيه، و ذلك لان اعتبار الرتبه منهم (٢) غلط فاحش، لان الرتبه انما تعتبر بين المخاطب و المخاطب،

ص: ١٥٠

١-١) ظ: شافعون.

٢-٢) فى هامش النسخه: ان الاعتبار منهم للرتبه.

و لا يعتبرها أحد بين المخاطب و المخاطب فيه. ألا ترى أن الأمر لا بد أن يكون أعلى رتبة من المأمور، و الناهي لا بد أن يكون أعلى منزله من المنهى، (١) و لا- بمن يتعلق الأمر به من المأمور فيه في كونه منخفض المرتبه أو عالى المكان، بل الاعتبار في الرتبة بين المتخاطبين. و الشفاعة يعتبر فيها المرتبه، لكن بين الشافع و المشفوع اليه، لا يسمى (٢) شافعا إلا إذا كان أحد أدون رتبة من المشفوع و حكم المشفوع فيه في أنه لا- اعتبار رتبة حكم المأمور فيه في كلمه (٣). و مما يدل على شفاعة النبي صلى الله عليه و آله انما هي في إسقاط العقاب دون إيصال المنافع، الخبر المتضافر المجمع على قبوله و ان كان الخلاف في تأويله من قوله عليه السلام «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي (٤)» فهل تخصيص أهل الكبائر بالشفاعة إلا لأجل استحقاقهم للعقاب. و لو كانت الشفاعة في المنافع لم يكن لهذا القول معنى، لأن أهل الكبائر كغيرهم في الانتفاع بدون النفع (٥)، هذا واضح لمن تأمله.

ص: ١٥١

١-١) الظاهر أن المراد لا اعتبار بالمأمور به في كونه-إلخ.

٢-٢) ظ: و لا.

٣-٣) ظ: كله.

٤-٤) بحار الأنوار ٨-٣٤ ح ٤.

٥-٥) ظ: في الانتفاع بالنفع.

[القرآن محدث غير مخلوق]

و سأل (أحسن الله توفيقه) عن القرآن هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟

الجواب:

و بالله التوفيق. ان القرآن محدث لا محاله، و أمارات الحدث فى الكلام أبين و أظهر منها فى الأجسام و كثير من الاعراض، لأن الكلام يعلم تجدده بالإدراك، و نقيضه بفقد الإدراك، و المتجدد لا يكون الا محدثا، و النقيض لا يكون قديما، و ما ليس بقديم و هو موجود محدث، فكيف لا- يكون القرآن محدثا؟ و له أول و آخر رابعا جزاء جزاء... (١) أمارات الحدث، و هو موصوف بأنه منزل و محكم، و لا يليق بهذه الأوصاف القديم، و قد وصفه الله تعالى بأنه عربى، و أضافه الى العربيه، و معلوم أن العرب. . (٢) أول فيما أضيف إليها لا بد أن يكون محدثا إذا دل.

ص: ١٥٢

-
- ١- ١) بياض فى النسخه، و لأجله لم يتبين المقصود منه.
 - ٢- ٢) بياض فى النسخه، و لأجله لم يتبين المقصود منه.

وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه محدث مصرحا غير ملوح، ولا يجوز أن يصفه بغير ما يستحقه من الأوصاف. فأما الوصف للقرآن بأنه مخلوق، فالواجب الامتناع منه والعدل عن إطلاقه، لأن اللغة العربية تقتضى فيما وصف من الكلام بأنه مخلوق أو مختلق أنه مكذوب مضاف الى غير فاعله، ولهذا قال الله عز وجل **إِن هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ (١) وَتَخْلُقُونَ إِفْكَاً (٢)**. ولا فرق بين قول العربى لغيره كذبت، وبين قوله خلقت كلامك واختلقته، ولهذا يقولون قصيده مخلوقه إذا أضيفت الى غير قائلها وفاعلها. وهذا تعارف ظاهر فى هذه اللفظه يمنع من إطلاق لفظه «الخلق» على القرآن. وقد ورد عن أئمتنا عليهم السلام فى هذا المعنى أخبار كثيره تمنع من وصف القرآن بأنه مخلوق، وأنهم عليهم السلام قالوا: لا خالق ولا مخلوق **(٣)**. وروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال فى قصه التحكيم: اننى ما حكمت مخلوقا، وانما حكمت كتاب الله عز وجل **(٤)**. ويشبه أن يكون الوجه فى منع أئمتنا عليهم السلام من وصف القرآن بأنه مخلوق ما ذكرناه وان لم يصرحوا عليهم السلام به.

ص: ١٥٣

١-١ (١) سورة ص: ٧.

٢-٢ (٢) سورة العنكبوت: ١٧.

٣-٣ (٣) التوحيد للصدوق ص ٢٢٣.

٤-٤ (٤) التوحيد للصدوق ص ٢٢٥.

[حكم المخالف فى الفروع و الأصول]

و سأل (أدام الله تأييده) عن الخلاف فى فروع الدين هل يجرى مجرى الخلاف فى أصول الدين؟ و هل المخالف فى الأمرين على حكم واحد الضلال و الاحكام؟

الجواب:

و بالله التوفيق. ان فروع الدين عندنا كأصوله فى أن لكل واحد منهما أدله قاطعه واضحه لائحه، و أن التوصل الى العلم بكل واحد من الأمرين يعنى الأصول و الفروع ممكن صحيح، و أن الظن لا مجال له فى شىء من ذلك، و الا لاجتهاد المفضى إلى الظن دون العلم. فلا شبهه فى أن من خالف فى فروع (١) كلف أصابته و إدراك الحق، و نصبت له الأدله الداله عليه و الموصله إليه، يكون عاصيا مستحقا للعقاب. فأما الكلام فى أحكامه، و هل له أحكام الكفر أو غيرهم (٢)؟ فطريقه السمع، و لا مجال لأدله العقل فيه، و الشيعه و الإماميه مطبقه الا- من شذ عنها على أن مخالفها فى الفروع كمخالفها فى الأصول. و هذا نظر و تفصيل يضيق الوقت عنه.

ص: ١٥٤

١- ١) ظ: فرع.

٢- ٢) ظ: غيرها.

[حكم مرتكب الكبائر من المعاصي]

و سأل (أحسن الله توفيقه) عن شارب الخمر و الزانى و من جرى مجراهما من أهل المعاصي الكبائر، هل يكونوا كفارا بالله تعالى و رسوله صلى الله عليه و آله إذا لم يستحلوه أما فعلوه؟

الجواب:

و بالله التوفيق. ان مرتكبي هذه المعاصي المذكوره على ضربين: مستحل، و محرم فالمستحل لا يكون الا كافرا، و انما قلنا انه كافر، لإجماع الأمة على تكفيره، لانه لا يستحل الخمر و الزنا مع العلم الضرورى بأن النبى صلى الله عليه و آله حرمهما، و كان من دينه «ص» حظرهما، الا- من هو شاك في نبوته و غير مصدق به، و الشك في النبوه كفر، فما لا بدّ من مصاحبه الشك في النبوه له كفر أيضا. فإما المحرم لهذه المعاصي مع الاقدام عليها فليس بكافر، و لو كان كافرا لوجب أن يكون مرتدا، لان كفره بعد ايمان تقدم منه، و لو كان مرتدا لكان ماله مباحا، و عقد نكاحه منفسخا، و لم تجز موارثته، و لا مناكحته، و لا دفنه في مقابر المسلمين، لان الكفر يمنع من هذه الأحكام بأسرها.

و هذه المذاهب انما قال به الخوارج، و خالفوا فيه جميع المسلمين، و الإجماع متقدم لقولهم، فلا شبهه في أن أحدا قبل حدوث الخوارج ما قال في الفاسق المسلم أنه كافر و لا له أحكام الكفار. و الكلام في هذا الباب قد بيناه و أشبعناه في جواب أهل الموصل .

ص: ١٥٦

اشاره

[اعتبار الرؤيه فى الشهور]

و سأل (أحسن الله توفيقه) عن شعبان و شهر رمضان هل تلحقها الزيادة و النقصان؟ فيكون أحدهما تاره ثلاثين و تاره تسعه و عشرين، و عمن قال: ان الزيادة و النقصان تلحقهما و سائر الشهور، هل يصير كافرا بذلك أم لا؟

الجواب:

و بالله التوفيق. ان الصحيح من المذهب اعتبار الرؤيه فى الشهور كلها دون العدد، و أن شهر رمضان كغيره من الشهور فى أنه يجوز أن يكون تاما و ناقصا. و لم يقل بخلاف ذلك من أصحابنا إلا شذاذ خالفوا الأصول و قلدوا قوما من الغلاة، تمسكوا بأخبار رويت عن أئمتنا عليهم السلام غير صحيحه و لا معتمده و لا ثابتة، و لأكثرها ان صح وجه يمكن تخرجه عليه. و الذى يبين عما ذكرناه و يوضحه: أنه لا خلاف بين المسلمين فى أن رؤيه الأهله معتبره، و أن النبى صلى الله عليه و آله كان يطلب الأهله، و أن المسلمين

فى ابتداء الإسلام إلى وقتنا هذا يطلبون رؤيه الهلال و يعتمدونها، و لو كان العدد معتبرا معتمدا، لكان هذا من فعل النبى صلى الله عليه و آله و فعل المؤمنين عبثا لا طائل فيه و لا حكم يتعلق به. و قد روى عن النبى صلى الله عليه و آله من عده طرق ما هو شائع ذائع صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا العده ثلاثين يوما (١). فجعل الرؤيه المقدمه، و جعل العدد مرجوعا بعد تعذر الرؤيه. و هذا تصريح بخلاف من يذهب على العدد و لا يعتبر الرؤيه. و قال الله تعالى يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (٢) و ليس يكون ميقاتا الا- بأن تكون الرؤيه معتبره، و لو كان مذهب أهل العدد صحيحا ليسقط (٣) حكم المواقيت بالأهله. و روى الحلبي عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا رأيت الهلال فصم، فإذا رأيت فإفطره (٤). و روى محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: إذا رأيت الهلال فصوموا فإذا رأيتموه فأفطروا، و ليس بالظن و لا بالظن (٥). و روى الفضيل بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: ليس على أهل القبله إلا الرؤيه، و ليس على المسلمين إلا الرؤيه (٦).

ص: ١٥٨

١-١) وسائل الشيعه ٧-١٨٥.

٢-٢) سوره البقره: ١٨٩.

٣-٣) ظ: لسقط.

٤-٤) وسائل الشيعه ٧-١٨٢ ح ١.

٥-٥) وسائل الشيعه ٧-١٨٢ ح ٢ و فيه: ليس بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤيه.

٦-٦) وسائل الشيعه ٧-١٨٤ ح ١٢.

و كتب أصحابنا و أصولهم مشحونه بالأخبار الداله على اعتبار الرؤيه دون غيرها. فأما تعلق المخالف فى هذا الباب بما يروى عن أبى عبد الله عليه السلام من أنه: ما تمّ شعبان قط و لا نقص رمضان قط (١). و هذا شاذ ضعيف لا يلتفت الى مثله. و يمكن ان صح أن يكون له وجه يطابق الحق، و هو أن يكون المراد بنفى النقصان عن شهر رمضان نقصان الفضيله و الكمال و ثواب الأعمال الصالحه فيه. و معلوم أنه أفضل الشهور و أشرفها، و أن الاعمال فيه أكثر ثوابا و أجمل موقعا. و نفى التمام عن شعبان أيضا يكون محمولا- على هذا المعنى، لأنه بالإضافه إلى شهر رمضان أنقص و أخفض بالتفسير الذى قدمناه. فأما ما تضمنه السؤال من تكفير من قال ان شهر رمضان و شعبان تلحقهما الزيادة و النقصان كسائر الشهور، أن الصحيح هو المذهب الذى ذكرناه دون ما عداه. و الكلام فى تكفير من قال الى (٢) الفروع بخلاف الحق قد تقدم بيانه.

ص: ١٥٩

١-١) وسائل الشيعه ٧-١٩٥.

٢-٢) ظ: فى.

[حكم شرب الفقااع]

و سأل (أدام الله تسديده) عن شرب الفقااع هل هو حرام؟ و عن مستحل شربه كيف صورته؟

الجواب:

و بالله التوفيق. ان المعتمد فى تحريم شرب الفقااع على إجماع الشيعة الإماميه، إذ هم لا يختلفون فى تحريمه، و إيجاب الحد على شاربه. و هذا معلوم من دينهم ضروره، كما أنه معلوم من دينهم تحريم سائر المسكرات من الأشربه. و إجماع أهل الحق حجه فى الدين، و الاخبار الوارده عن الأئمه عليهم السلام و عن أمير المؤمنين عليه السلام من قبل متظاهره فاشيه شائعه لو لا خوف التطويل لذكرناها. و ليس ينبغى أن يعجب من تحريم شربه و هو غير مسكر، لان التحريم غير واقف على الإسكار، و انما هو بحسب ما يعلمه الله تعالى من الصلاح و الفساد

ألا ترى أن شرب قليل الخمر محرم و ان لم يكن مسكرا. و ليس يجوز الشك في تحريم الفقاع إلا مع الشك في صحه إجماع الإماميه، و معلوم صحه إجماع الإماميه فما يبتنى عليه و يتفرع توجب صحته. و من يستحل شرب الفقاع عندهم جار عندهم مجرى مستحل المسكر التمرى و الخمر.

ص: ١٦١

[حكم عباده الكافر]

و سأل (أحسن الله توفيقه) عن صلاه الكافر و حجه و صومه، هل تكون معصيه أو طاعه؟ و هل تقع منه حسنه أو قبيحه؟ و بيان الصحيح من ذلك على مذاهب أئمتنا عليهم السلام.

الجواب:

و بالله التوفيق. ان الكافر لا يقع في حال كفره شىء من الطاعات، لأن الطاعه يستحق بها المدح و الثواب، و معلوم ان الكافر في كفره لا يستحق مدحا و لا ثوابا، و لا يحسن مدحه على وجه من الوجوه. و انما يقول بجواز وقوع الطاعات من الكفار من يقول بالتحابط بين الثواب و العقاب و يزعم أن ثواب التحابط. و دللنا على ان الصحيح خلافه، فلا يدفع نفى التحابط من القول بأن الطاعه لا تقع من الكافر في حال كفره.

فان قيل: هذا دفع للعيان، لأننا نرى اليهود و النصارى لتقربون (١) الى الله تعالى بكثير من العبادات و يتصدقون لوجه الله عز و جل، و يفعلون فى كثير من أبواب البر مثل ما يفعله المؤمن، و لو لم يكن فى ذلك الا أنهم عارفون بالله عز و جل و بنبوه أنبيائه. قلنا: ليس فيما تنكروه (٢) من وقوع الطاعات من الكفار دفع للعيان، و أنى عيان يدخل فى كون الطاعة طاعة. و الوجه الذى يقع عليه الطاعة فيكون طاعة، مستور عن الخلق لا- يعلمه الا- علام الغيوب جلت عظمتة، و أكثر ما يمكن ان يدعى وقوع ما أظهره الطاعة من الكفار، فأما القطع على أن ذلك طاعة و قربه على الحقيقة فلا طريق اليه. و إذا دل الدليل الذى تقدم ذكره على أن الطاعات لا يقع منهم، قطعنا على أن ما ظاهره الطاعة ليس بطاعة على الحقيقة، لأن الطاعة تفتقر الى قصد و وجوه لا يطلع العباد عليها. فأما معرفه الكفار بالله تعالى و بأنبيائه، فالقول فيها كالقول فى الطاعات، و الصحيح أنهم غير عارفين، و كيف يكونون عارفين؟ و المعرفة بالله تعالى و رسله عليهم السلام مستحق عليها أجزل الثواب و المدح و التعظيم، و الكافر لا يستحق شيئاً من ذلك. و لا- معول على قول من يقول: فقد نظروا فى الأدلة التى تولد المعرفة المفضيه إلى العلم، فكيف لا- يكونون عارفين و النظر فى الأدلة يولد المعرفة؟ و ذلك أنا أولاً لا نعلم أنهم نظروا فى الأدله، لأن ذلك مما لا نعلم ضروره، ثم إذا علمناه فلا نعلم أنهم نظروا فيها من الوجه الذى يفضى الى العلم، ثم

ص: ١٤٣

١-١) ظ: ليتقربون.

٢-٢) ظ: ننكره.

إذا علمنا ذلك لم نعلم تكامل باقى الشروط فى تولد العلم لهم، و لا انتفاء ما إذا عرض منع من حصول العلم عنهم، و إذا كان ذلك كله غير معلوم فهو على التجويز و الشك. و إذا قطع الدليل على الذى ذكرناه على أنهم لا يستحقون ثوابا، منعنا قاطعين من أن تقع منهم طاعه، أو معرفه بالله جل و عز.

ص: ١٦٤

[عدد أصول الدين]

و سأل (أدام الله تسديده) عن عدد أصول الدين، و كيف القول فيه؟

الجواب:

و بالله التوفيق. أن الذى سطره المتكلمون فى عدد أصول الدين أنها خمس: التوحيد، و العدل، و الوعد و الوعيد، و المنزله بين المنزلتين، و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و لم يذكروا النبوه. فإذا قيل: كيف أخلتتم بها؟ قالوا: هى داخله فى أبواب العلم (1) من حيث كانت لطفًا، كدخول الألفاظ و الاعراض و ما يجرى مجرى ذلك. فقيل لهم: فالوعد و الوعيد و المنزله بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أيضا من باب الألفاظ، و يدخل فى باب العدل كدخول النبوه، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصله، و لم تكتفوا بدخولها فى جمله أبواب العدل

ص: ١٦٥

مجمله، و حيث فصلتم المجمعل و لم تكتفوا بالإجمال فألا فعلتم ذلك بالنبوه؟ و هذا سؤال رابع، و بها اقتصر بعض المتأخرين على أن أصول الدين اثنان التوحيد و العدل، و جعل باقى الأصول المذكوره داخلا فى أبواب العدل. فمن أراد الإجمال اقتصر على أصلين التوحيد و العدل، فالنبوه و الإمامه التى هى واجبه عندنا و من كبار الأصول، و هما داخلتان فى أبواب العدل. و من أراد التفصيل و الشرح و جب أن يضيف الى ما ذكره من الأصول الخمسه أصلين: النبوه، و الإمامه. و الا ما كان مخلا ببعض الأصول، و هذا بين لمن تأمله. قد أجبنا عن المسائل بكمالها، و اعتمدنا على الاختصار و الاقتصار و الإشاره، دون البسط فى العبارة، و ان كان كل مسأله من هذه المسائل فى بسط القول فيه و التفريع، زاد على قدر حجم جوابنا عن جميع المسائل، لكن ضيق الوقت و إعجال الجواب اقتضيا ما اعتمدناه من الإجمال دون التفصيل، و ان كنا ما اخللنا بمحتاج اليه. و الله ولى التوفيق و التسديد لما يرضيه من قول و عمل، و هو حسينا و نعم الوكيل، و صلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبى و آله الطاهرين و سلامه.

٤- جوابات المسائل الموصليات الثانيه

المقدمه

ص: ١٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم قد أجبت-أدام الله لكم السلامه، و أسئع عليكم الكرامه، و جعلكم ابدا من أنصار الحق و تابعيه، و خذل الباطل و مجانيه-عن المسائل التي أتى إلى، جوابا اختصرت من غير إخلال بما يجب إيضاحه و بيانه، ما أشكل أيديكم الله بالإرشاد من هذه المسائل إلا المشكل. و لا بعثكم على السؤال عنها و الاستيضاح لها إلا جوده النظر و دقه الفكر. و من الله استمد المعونه و التوفيق في الأقوال و الأفعال، و أستعينه على سائر الأحوال.

المسأله الأولى: حكم المذى و الودى

إشاره

[حكم المذى و الودى]

ذكر في المسائل الفقهيه التي تفردت بها الشيعة الإماميه: أن المذى و الودى ليسا بناقضتين للطهاره، و ما بين العلم و تعيينهما.

ص: ١٦٩

أن المذى بفتح الميم و تسكين الذال، و يقال منه: مذى الرجل فهو يمذى بغير ألف، فهو الشىء الخارج من ذكر الرجل عند قبله أو الملامسه و النظر بالشهوه الشديده، الجارى مجرى البصاق الرقيق القوام. و يكثر فى الشباب، و ذوى الصحه. فهو غير ناقض للوضوء، و غير نجس أيضا، و لا يجب منه غسل ثوب و لا بدن. فأما الودى بفتح الواو و تسكين الدال، و يجرى فى غلظ قوامه مجرى البلغم. و يكثر فى الشيوخ، و ذوى الرطوبات الغالبه. و يقل أو يعدم فى الشباب. و طريقتنا إلى صحه ذلك و الحججه على الحقيقه فيه: إجماع الشيعة الإماميه عليه، و فى إجماعها الحججه. و لا- اختلاف بين الإماميه أن المذى و الودى لا ينقضان الوضوء. و الاخبار متظافره عن ساداتنا و أئمتنا عليهم السلام بذلك، و كتب الشيعة بها مشحونه، و هى أكثر من أن تحصى أو تستقصى، لأنهم قد نصوا فيما ورد عنهم من على عليه السلام: ان المذى و الودى لا ينقضان الوضوء (1). على سبيل التعيين و التفصيل. و فى أخبار آخر نصوا و عينوا نواقض الوضوء: فذكروا أشياء مخصوصه، ليس المذى و الودى من جملتها. و قد نصرنا هذا المذهب فيما أملينا من مسائل الخلاف فى الأحكام الشرعيه، و ذكرنا الحجج الواضحه فى صحته، و أبطلنا شبه المخالفين، بعد أن حكيناها و استوفينا الكلام عليها، و بينا أن خروج ما يخرج من السبيل على وجه غير

ص: ١٧٠

معتاد و الاخبار (١)مجراه لا ينقض الوضوء. و جعلنا الأصل فى هذا الاستدلال الريح الخارجه من الذكر، و أنها لا تنقض الوضوء إجماعاً، لأن خروجها من القبل غير معتاد. و لو خرجت من الدبر لنقضت الوضوء بلا شك من حيث كان معتاداً. و خروج المذى و الودى غير معتاد، لانه على سبيل المرض و غلبه الأخلاط و الأمر فى الودى واضح و أسهل، لأنه تابع لزياده الرطوبات. و هذا كله قد بيناه فى الموضوع الذى أشرنا إليه، فمن أراد الاستقصاء فليأخذ من موضعه.

ص: ١٧١

١-١) ظ: و ما يجرى.

[أكثر النفاس و أقله]

ذكر أكثر النفاس ثمانية عشر يوماً، و هو فى شرح الفقه عشرون يوماً، و لم يذكر أقله.

الجواب:

و بالله التوفيق. أن المعتمد عليه فى أكثر النفاس هو ثمانية عشر يوماً، و أما أقل النفاس فهو انقطاعه، أو لحظه. و جاءت الأخبار المتظافره عن الصادق عليه السلام بأن الحد فى نفاس المرأه أكثر أيام حيضها، و تستظهر فى ذلك بيوم و اثنين (١). و أكثر ما يبعد النفاس ثمانية عشر يوماً. و جاءت الآثار متظافره عن ساداتنا عليهم السلام بأن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبى بكر، فأمرها النبى صلى الله عليه و آله حين أرادت الإحرام بذى

ص: ١٧٢

الحليفه أن تحتشى بالكرسف و تهل بالحج، فلما أتت لها ثمانيه عشر يوما أمرها رسول الله صلى الله عليه و آله أن تطوف بالبيت و تصلى و لم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك (١). و هذا أيضا قد استقصينا الكلام فى مسائل الخلاف. فإن أبا حنيفه و أصحابه و الثورى و الليث يذهبون الى أن أكثر النفاس أربعون يوما، و الشافعى و عبيد الله بن الحسن العسكرى و مالك فى قوله الأول: ان أكثر النفاس ستون يوما، و حكى عن البصرى أنه قال: ان أكثره خمسون يوما (٢). و الكلام على هذه المذاهب و ما يحتج به لها أو عليها قد استوفيناها فى مسائل الخلاف، و انتهينا فيه الى أبعد الغايات. و ما بين من طريق الاستدلال صحه مذهبنا فى أكثر النفاس: أن الاتفاق من الأمه حاصل على أن الأيام التى قدرناه (٣) بها النفاس أنها حكم النفاس، و لم يحصل فيما زاد على ذلك اتفاق و لا دليل. و القياس لا يصح إثبات المقادير به، فيجب القول بما ذكرناه دون ما عداه. و لك أن تقول: ان المرأه داخله فى عموم الأمر بالصلاه و الصوم، و انما نخرجها فى الأيام التى حددناها من عموم الأمر بالإجماع، و لا إجماع و لا دليل فيما زاد على ذلك، فيجب الحكم بدخولها تحت عموم الأمر.

ص: ١٧٣

١-١) وسائل الشيعه ٢/٤١٦.

٢-٢) ذكر هذه الأقوال ابن رشد فى كتاب بدايه المجتهد ١/٣٧ فى المسأله الثالثه.

٣-٣) ظ: قدرنا.

المسأله الثالثه: كراهه السجود على الثوب المنسوج

اشاره

[كراهه السجود على الثوب المنسوج]

و ذكر أن السجود لا يجوز على ثوب منسوج، ثم زعم الا عند الضروره، لم صارت الضروره تجوز ما لا يجوز؟

الجواب:

و بالله التوفيق. أن الثوب المنسوج من قطن أو كتان إذا كان طاهرا يكره السجود عليه، كراهه التنزيه و طلب فضل، لا أنه محظور محرم. و ليس يجرى السجود على الثوب المنسوج في القبح و الحظر عند أحد مجرى السجود على المكان النجس، و ان كان أصحابنا لم يفصلوا هذا التفصيل، و أطلقوا القول إطلاقا، و الصحيح ما ذكرناه. و من تأمل حق التأمل علم أنه على ما فصلناه، و أوضحناه، لأنه لو كان السجود على الثوب المنسوج محرما محظورا لجرى في القبح و وجوب إعادة الصلاه و استينافها مجرى السجود على النجاسه، و معلوم أن أحدا لا ينتهي الى

ص: ١٧٤

ذلك، فعلم أنه على ما بيناه. وإذا كان على سبيل التنزيه لا سبيل الحظر و التحريم و الاعذار الضعيفه فيه غير كافيه. و أما التعجب من أن تكون الضروره تجوز معها ما لا- تجوز مع فقدها، ففي غير موضعه، لان الضرورات أبدا تسقط التكليف، و تعتبر في أحكام الشريعه. ألا ترى أن الميتة تحل مع الضروره، و تحرم مع الاختيار. و الصلاه بغير طهاره بالماء تحل مع الضروره، و تحرم مع الاختيار. و أمثال ذلك أكثر من أن نحصيه.

[مسائل فى الشفعه]

ذكر أن الشفعه تصح فى العقار بين أكثر من اثنين، و إذا تخيرت الاملاك فلا شفعه، و الشفعه تجب بالسرب و الطريق.

الجواب:

و بالله التوفيق. أما المسأله الاولى من مسائل الشفعه، و هى اعتبارها فى الاثنين و إسقاطها فيما زاد عليهما من عدد الشركاء: فلعمري انه مما تفرد به الشيعة الإماميه، و أطبق مخالفتها على خلافه، غير أن بين الإماميه خلافا فى هذه المسأله معروف. فإن أبا جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه قال فى كتابه المعروف ب «كتاب من لا يحضره الفقيه» فى باب الشفعه لما روى عن الصادق عليه السلام سئل عن الشفعه لمن هى؟ و فى أى شىء هى؟ و هل تكون فى الحيوان شفعه؟ و كيف هى؟ قال: الشفعه واجبه فى كل شىء من حيوان أو أرض أو متاع، إذا كان الشىء بين شريكين لا غيرهما، فباع أحدهما نصيبه، فشريكه أحق به من غيره، فإذا زاد على الاثنين فلا شفعه لأحد منهم.

ثم قال: قال مصنف هذا الكتاب: يعنى بذلك الشفعه فى الحيوان وحده فأما فى غير الحيوان فالشفعه واجبه للشركاء ان كانوا أكثر من اثنين. ثم قال-رحمه الله-: و تصديق ذلك ما رواه أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى عن عبد الله بن سنان قال: سألته عن مملوك بين شركاء أراد أحدهم بيع نصيبه؟ قال: يبيعه قال قلت: فإنهما كانا اثنين فأراد أحدهما بيع نصيبه فلما أقدم على البيع قال له شريكه: أعطنى. قال: هو أحق به. ثم قال عليه السلام: لا شفعه فى حيوان الا أن يكون الشريك فيه واحدا (١). و هذا الذى حكيناه يستفاد خلاف أبى جعفر (رحمه الله) فى هذا المذهب و انما يوجب الشفعه للشركاء فى المبيعات و ان زادوا على اثنين، إلا فى الحيوان خاصه، و ليس فيما احتج به و ظن أنه يصدق بمذهبه من الخبر الذى رواه عن عبد الله بن سنان حجه صريحه فيما ذهب إليه، لأن نفيه عليه السلام حق الشفعه فى المملوك إذا كان فيه شركاء جماعه، و إثباتها بين الشريكين فيه، لا يدل على أن الأمر فى المبيعات بخلاف هذا الحكم. و كان الاولى به لما أراد أن يذكر ما روى من الروايه فى نصره المذهب الذى رواه عن نفسه، أن يذكر ما رواه إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه قالوا: قال عليه السلام: الشفعه على عدد الرجال (٢). و هذا الخبر صريح فى أن الشفعه تثبت مع زياده عدد الشركاء على اثنين و لو كان حق الشفعه يسقط بالزياده على اثنين، لما كان لاعتبار الشفعاء معنى، لان الشفيع لا يكون الا واحدا، فإذا زاد العدد بطلت الشفعه على المذهب الذى حكيناه.

ص: ١٧٧

١-١) من لا يحضره الفقيه: ٣/٤٤.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه: ٣/٤٥ ح ٣.

و كان له أيضا أن يحتج بما رواه عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار (١). و لفظ «الشركاء» لفظ جمع، و هو يقتضى بموجب اللغه أكثر من اثنين. و هذان الخبران قد رواهما أبو جعفر (رحمه الله) فى الكتاب الذى أشرنا إليه، غير أننا نحتج بهما على مذهبه الذى حكاه عن نفسه، و احتج بهما فيما بيننا أنه لا حجه فيه. و يمكنه أن يحتج أيضا فى تأييد هذا المذهب بعموم الأخبار الواردة: أن الشفعه واجبه فى كل مشترك لم يقسم (٢). و هى كثيره، و عموم هذه الأخبار لم يفصل بين الاثنين و الجماعه. و قد وردت أخبار بأنه إذا سمح جميع الشركاء بحقوقهم من الشفعه، كان لمن يسمح بحقه على قدر حقه منها (٣). و هذا يدل على أن الشفعه كان لمن يسمح بحقه على قدر حقه منها، و هذا لا يدل على أن الشفعه تثبت مع كثره عدد الشركاء. و كأن أبو على ابن الجنيد (رحمه الله) لا يعتبر نقصان العدد و لا زياده فى

ص: ١٧٨

١-١) من لا يحضره الفقيه: ٣/٤٥ ح ٢.

٢-٢) وسائل الشيعه ١٧/٣١٧.

٣-٣) قال فى الانتصار [٢١٧] فأما الخبر الذى وجد فى روايات أصحابنا أنه إذا سمح بعض الشركاء حقوقهم من الشفعه، فإن لمن لم يسمح بحقه على قدر حقه، فيمكن أن يكون تأويله أن الوارث لحق الشفعه إذا كانوا جماعه فان الشفعه عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبه لمن لم يسمح، و هذا لا يدل على أن الشفعه فى الأصل تجب لأكثر من شريكين.

الشفعة و كتبه المصنفه تدل على ذلك و تشهد به. فان قيل: بأى المذهبين تنتمون و بأيهما تفتون؟ قلنا: أما ثبوت الشفعه فالحيوان خاصه بين الشريكين، و انتفاؤها فيما زاد عليها (١) من العدد، فهى إجماع الفرقه المحقه التى هى الإماميه، لأنه لا خلاف بين أحد منهم فى هذه الجملة. و كذلك ثبوت حق الشفعه فى غير الحيوان بين الشريكين اللذين لم يقتسما، فهذا أيضا إجماع منهم. و اختلفوا إذا زاد العدد فى غير الحيوان بين الشركاء: فمنهم من أثبت حق الشفعه مع الزيادة فى العدد، و منهم من أسقطها. و إذا كانت الحجه مما لا دليل عليه من كتاب ناطق و سنه معلومه مقطوع عليها، و هى إجماع هذه الفرقه، و جب أن تثبت الشفعه فى المواضع التى أجمعوا على ثبوتها فيها، و نسقطها فيما سوى ذلك، لان الشفعه حكم شرعى لا يثبت الا بدليل شرعى، و يجب نفيه فى الشريعة نفى (٢) دليله. فان قيل: لم لا استدللتم بعموم الأخبار التى ذكرت موها، و بظاهر الخبرين اللذين نهتم على عدول أبى جعفر (رحمه الله) عن الاحتجاج بهما؟ قلنا: انا لم نحتج (٣) بالعموم إذا ثبت أنه دليل فى لغه أو شرع فى الموضع الذى يكون اللفظ فيه معلوما مقطوعا عليه. فأما أخبار الآحاد التى هى مظنونه الصحه لا معلومه، فلا يجوز الاحتجاج بعمومها على ما يقطع به من الأحكام. فأما المسأله الثانيه من مسائل الشفعه، و هى قوله «إذا تخيرت الاملاك فلا شفعه» فهو مذهبنا الصحيح بلا خلاف، الا أنه لا يجوز أن نذكر هذه المسأله

ص: ١٧٩

١-١) ظ: عليهما.

٢-٢) ظ: بنفى دليله.

٣-٣) ظ: انا نحتج.

فى جملة ما تفرد به الشيعة الإماميه، لأن هذا المذهب مذهب الشافعى، و هى المسأله الخلاف بينه و بين أبى حنيفه، فكيف تسطر فيما تفرد به الإماميه؟ و اليه يذهب مالك و الأوزاعى و أحمد بن حنبل، و أكثر الفقهاء المتقدمين و المتأخرين. و أما المسأله الثالثه، و هى قوله «ان الشفعه تجب بالسرب و الطريق» فهو أيضا مما لم تنفرد به الإماميه، لأن أبى حنيفه و أصحابه يوجبون الشفعه بالشركه فى الطريق الذى ليس بنافذ، و يسمون ذلك بأنه من حقوق. فذكر هاتين المسألتين فى جملة ما تفرد به الإماميه ضرب من السهو. و الحججه لنا فيهما: إجماع الذى أشرنا اليه، و ظواهر أخبار كثيره مما اختصت بروايه (1) الشيعة، و مما روته العامه عن النبى صلى الله عليه و آله فهو أكثر، فمن أراد فليأخذه من مواضعه.

ص: ١٨٠

١-١) خ ل: بروايته.

اشاره

[من لا ربا بينهما]

و ذكر أن لا رباء بين الوالد و ولده، و لا بين الزوج و زوجته، و لا بين المسلم و الذمى.

الجواب:

و بالله التوفيق. ان كثيرا من أصحابنا قد ذهبوا الى نفي الربا بين الوالد و ولده، و بين الزوج و زوجته، و الذمى و المسلم. و شرط قوم من فقهاء أصحابنا فى هذا الموضوع شرطا، و هو أن يكون الفضل مع الوالد، الا أن يكون له وارث أو عليه دين. و كذلك قالوا: انه لا ربا بين العبد و سيده إذا كان لا شريك له فيه، و ان كان له شريك حرم الربا بينهما. و كذلك العبد المأذون له فى التجاره، حرم الربا بينه و بين سيده إذا كان العبد قد استدان ما لا عليه. و عولوا فى ذلك على ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله

ص: ١٨١

ليس بين الرجل و بين ولده ربا، و ليس بين السيد و بين عبده ربا (١). و رووا عن الصادق عليه السلام أنه قال: ليس بين المسلم و بين الذمي ربا، و لا بين المرأه و زوجها (٢). و أما العبد و سيده فلا شبهه في انتفاء الربا بينهما. و يوافقنا على ذلك أبو حنيفة و أصحابه الثوري و الليث و الحسن بن صالح ابن حى و الشافعى. و يخالف مالك الجماعة في هذه المسأله، لأن مالك يذهب الى أن العبد يملك ما في يده مع الرق، و الجماعة التي ذكرناها تذهب الى أن الرق يمنع من الملك، و هو الصحيح. و إذا كان في يد العبد ملكا لمولاه لم يدخل الربا بينهما، لان المالكين في الحكم مال واحد و المالك واحد، و لهذا يتعب (٣) حكم المأذون له في التجاره، يتعلق على (٤) الغرماء بما في يده، و كذلك يتغير في هذا الحكم حال العبد بين شريكين، فالشبهه في انتفاء الربا بين العبد و سيده مرتفعه. و انما الكلام في باقى المسائل التي ذكرناها، فالأمر فيها مشكل. و الذى يقوى في نفسى أن الربا محرم بين الوالد و ولده و الزوج و زوجته و الذمي و المسلم، كتحريره بين غريبين. فأما الأخبار التي وردت و فى ظاهرها أنه لا ربا في هذه المواضع، إذا جاز العمل بها جاز أن نحملها على تغليظ تحريم الربا في هذه المواضع، كما قال الله تعالى فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (٥) و لم يرد أن الرفث

ص: ١٨٢

١-١) وسائل الشيعه ١٢/٤٣٦ ح ١.

٢-٢) وسائل الشيعه ١٢/٤٣٧ ح ٥.

٣-٣) ظ: يتغير.

٤-٤) ظ: و يتعلق حق الغرماء بما في يده.

٥-٥) سوره البقره: ١٩٧.

فى غير الحج لا يكون رفثا ولا محرما، وكذلك الفسوق. واما اراد بذلك تغليظ تحريمه و النهى عنه. و من شأن أهل اللغة إذا أكدوا تحريم شىء، أدخلوا فيه لفظ النفي، لينبئ عن تحقيق التحريم و تأكيده و تغليظه، كما أن فى مقابله ذلك إذا أرادوا أن يؤكدوا و يغلظوا الإيجاب، استعملوا فيه لفظ الخير و الإثبات. كما قال الله تعالى وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا (١) واما أكد بذلك و جوب أمانه، و كان هذا القول أكد من أن يقول: فأمنوا من دخله و لا تخيفوه. و كذلك قوله عليه السلام «العاريه مردوده، و الزعيم غارم» (٢) و إنما المراد به أنه يجب رد العاريه، و غرامه الزعيم الذى هو الضامن، و أخرج الكلام مخرج الخير للتأكيد و التغليظ، فهذا فى باب الإيجاب نظير ما ذكرنا فى باب الحظر و التحريم. فان قيل: فأى فائده فى تخصيص هذه المواضع نفي الربا فيها مع اراده التحريم و التغليظ. و الربا محرم بين كل أحد و فى كل موضع. قلنا: فى تخصيص بعض هذه المواضع بالذكر مما يدل على أن غيرها مما لم يذكر بخلافها. و هذا مذهب قد اختلف فيه أصحاب أصول الفقه، و الصحيح ما ذكرناه. و مع هذا فغير ممتنع أن يكون للتخصيص فائده. أما الوالد و ولده و الحرمة بينهما عظيمه متأكده، فما حظر بين غيرهما و قبح فى الشريعه، فهو المحرمه بينهما أقبح و أشد حظرا. و كذلك الزوج و زوجته، فيكون لهذا المعنى وقع التخصيص للذكر. و أما الذمى و المسلم فيمكن أن يكون وجه تخصيصها هو أن الشريعه قد

ص: ١٨٣

١-١) سورة آل عمران: ٩٧.

٢-٢) جامع الأصول ٩/١١٠.

أباحث-لفضل الإسلام و شرفه على سائر الملل-أن يرث المسلم الذمي و الكافر و ان لم يرث الذمي المسلم. و ثبت حق الشفعه للمسلم على الذمي، و لا يثبت حق الشفعه للمسلم على الذمي، فخص نفى الربا بالذمي و المسلم على سبيل الحظر بظن ظاهر (١)، فإنه يجوز للمسلم أن يأخذ من الذمي الفضل في مواضع (٢)الذمي يكون فيه ربا، و ان لم يجز ذلك للذمي، كما جاز في الميراث و الشفعه. فإن قيل: فما الذي يدعو الى الانصراف عن ظواهر الأخبار المرويه في نفى الربا بين الجماعه المذكوره الى هذا التعسف من التأويل. قلنا: ما عدلنا عن ظاهر إلى تأويل متعسف، لان لفظه النفي في الشريعة إذا وردت في مثل هذه المواضع التي ذكرناها، لم يكن ظاهرها للإباحه دون التحريم و التغليظ، بل هي محتمله لكل واحد من الأمرين احتمالا واحدا، و لا تعسف في أحدهما. و لم يبق الا أن يقال: فإذا احتملت الأمرين فلم حملتموها على أحدهما بغير دليل. و هاهنا دليل يقتضى ما فعلناه، و هو أن الله تعالى حرم الربا في آيات محكمات من الكتاب لا اشكال فيها، فقال تعالى «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (٣) و قال «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا» (٤) و قال جل اسمه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (٥).

ص: ١٨٤

١-١ (١) كذا في النسخه.

٢-٢ (٢) ظ: الموضع.

٣-٣ (٣) سوره البقره: ٢٧٨.

٤-٤ (٤) سوره آل عمران: ١٣٠.

٥-٥ (٥) سوره البقره: ٢٧٥.

والاخبار الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن ولده من الأئمة عليهم السلام في تحريم الربا و حضره، و النهى عن أكله، و الوعيد الشديد على من خالف فيه أكثر من أن تحصى. و قد علمنا أن لفظه «الربا» انما معناه الزيادة، و قررت الشريعة في هذه اللفظة أنها زياده في أجناس و أعيان مخصوصه. و خطاب الله تعالى و خطاب رسوله يجب حملهما على العرف الشرعى دون اللغوى، فيجب على هذا أن يفهم من ظواهر الآيات و الاخبار أن الربا الذى هو التفاضل فى الأجناس المخصوصه محرم على جميع المخاطبين بالكتاب على العموم، فيدخل فى ذلك الولد و الزوج و الذمى مع المسلم، و كل من أخذ و أعطى فضلا. فإذا أوردت أخبار بنفى الربا بين بعض من تناوله ذلك العموم، حملنا النفى فيها على ما ذكرناه بما يطابق تلك الآيات و يوافقها، و لا يوجب تخصيصها و ترك ظواهرها (١).

ص: ١٨٥

١ - ١) هذا و لكن رجع عن ذلك فى الانتصار ص ٢١٣ قال: ثم لما تأملت ذلك رجعت عن هذا المذهب، لأنى وجدت أصحابنا مجمعين على نفى الربا بين من ذكرناه و غير مختلفين فيه فى وقت من الأوقات، و إجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجه، و يخص بمثله ظاهر القرآن، و الصحيح نفى الربا بين من ذكرناه.

إشاره

[عدّه الحامل]

و ذكر أن عدّه الحامل المطلقه أقرب الأجلين، و هو مشكل. لانه قد يصح أن تبقى حاملا بعد خروجها من عدّه الطلاق شهورا، و قال تعالى «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (١) و عدّه الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين، و هو فى الاشكال مثل صاحبه لما بين الله تعالى من عدّه من الحمل، و يصح أن تضع بعد وفاه زوجها بساعه.

الجواب:

أن المسألة الاولى- و هى القول بعدّه الحامل المطلقه أقرب الأجلين- ليس مما يفتى به أكثر أصحابنا، و كتبهم نطق بخلافه. و من ذهب اليه عوّل على خبر رواه زراره عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: طلاق الحامل واحده، فإذا وضعت ما فى بطنها فقد بان منهن، و قال تعالى «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (٢) فإذا طلقها الرجل و وضعت من

ص: ١٨٤

١-١) سورة الطلاق: ٤.

٢-٢) سورة الطلاق: ٤.

يومها أو من غد، فقد انقضى أجلها، و جاز لها أن تتزوج، و لكن لا يدخل بها (١) حتى تطهر. و الحبلى المطلقة تعتد بأقرب الأجلين أن تمضى (٢) لها ثلاثة أشهر قبل أن تضع، فقد أنقضت عدتها منه، و لكن لا تتزوج حتى تضع، فان وضعت ما فى بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر فقد انقضى أجلها. و الحبلى المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الأجلين، ان وضعت قبل أن تمضى أربعة أشهر و عشره أيام لم تنقض عدتها حتى تمضى أربعة أشهر و عشره أيام، فإن مضت لها أربعة أشهر و عشره أيام قبل أن تضع، لم تنقض حتى تضع الحمل (٣). فعلى هذا الخبر عول من ذهب فى المطلقة الحامل الى أن عدتها أقرب الأجلين. و نحن نبين ما فيه. أما صدر الخبر فصريح فى أن الحامل المطلقة تمضى عدتها و تنقضى أجلها بوضع الحمل، حتى احتج لهذا الحكم بالقرآن، و ليس يجوز أن يلى هذا الحكم ما يصاده و يناقضه. و انما اشتبه على من ذهب الى هذا المذهب من هذا الخبر قوله «و الحبلى المطلقة تعتد بأقرب الأجلين»-إلى قوله- فإذا وضعت ما فى بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر فقد انقضى أجلها» و لا يجب أن يشبه هذا الموضع لمن يتأمله، لانه لو كان بأقرب الأجلين معتبر، لوجب فى الحامل المطلقة إذا مضت عليها ثلاثة أشهر قبل أن تضع حملها أن تنقض عدتها و تحل للأزواج. و قد صرح فى هذا الخبر بأنها لا تتزوج حتى تضع، فلو كانت العده قد انقضت لما كان التزويج

ص: ١٨٧

١-١) فى الفقيه: بها زوجه حتى.

٢-٢) فى الفقيه، ان مضت.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٣/٣٢٩ ح ١.

محظورا، و لا- انتظار أكمل معتبرا. ألا- ترى أنها إذا وضعت ما فى بطنها قبل انقضاء ثلاثه أشهر، فقد انقضت عدتها و حلت الأزواج. و هذا أيضا فى صريح الخبر و لفظته، فلو لا أن المعتبر بوضع الحمل فى الحامل المطلقة دون مضى الأشهر، لما كان لهذه التفرقة معنى و لما كانت ممنوعه من أن تتزوج بعد مضى الأشهر الثلاثه و قبل أن تضع، كما ليست بممنوعه من التزويج بعد الوضع و قبل انقضاء الأشهر. فعلم بهذه الجملة أن قوله فى الخبر «و الحيلى المطلقة تعتد بأقرب الأجلين» ليس على ظاهره، لانه لو كان على ظاهره لكان قبل شىء ناقضا لما تقدمه من قوله «إذا وضعت من يومها هذا فقد انقضت أجلها» ثم كان لا معنى لمنعها من التزويج بعد انقضاء الأشهر ان كان معتبرا بأقرب الأجلين على ما بيناه. و يجب أن يكون الكلام المتوسط، لذكر حكم عده المطلقة الحامل التى تبين فى صدر الخبر، و لذكر عده الحيلى المتوفى عنها زوجها على غير ظاهره حتى يسلم الخبر من التناقض. و يمكن أن يريد بقوله «و إذا مضت ثلاثه أشهر قبل أن تضع فقد انقضت عدتها منه، و لكنها لا تتزوج حتى تضع» يريد أن عدتها تنقضى لو كانت مطلقة غير حامل، لان المعتبر فى طلاق غير الحامل الأقرء دون غيرها. فان قيل: فأى معنى لقوله «تعتد بأقرب الأجلين» و أنتم تقولون تعتد بوضع الحمل؟ فلا اعتبار بسواه. قلنا: يمكن أن يريد بأقرب الأجلين وضع الحمل، و أنه سماه أقرب من غيره، لان المعتده بالأقرء لا يمكن على وجه من الوجوه أن تخرج من عدتها فى يومها و غدها، و لا بد من صبرها إلى المده المستقره. و المعتده بوضع الحمل يمكن أن تخرج من العده من يومها أو غدها، فصار هذا الأجل أقرب

لا- محاله من غيره للوجه الذى ذكرناه. و ليس لأحد أن ينسب هذا التأويل إلى التعسف، لانه عند التأمل لا تعسف فيه، قلنا أن نتعسف التأويل عند الضروره، لتسلم الظواهر الصحيحه و الخطاب الواضح. كما نفع ذلك فى متشابه القرآن الوارد بما فى ظاهره جبر و تشبيه. و وجدت أبا على ابن الجنيد (رحمه الله) يذكر فى كتابه المعروف ب «الفقه الأحمدي» شيئاً ما وجدت لغيره، قال: و المطلقه إذا مات زوجها قبل خروجها من عدتها اعتدت أبعد الأجلين من يوم مات، اما بقيه عدتها، أو أربعة أشهر و عشرًا، أو وضعها ان كان بها حمل (١). و أول ما فى كلامه هذا أنه قال: «تعتد بأبعد الأجلين» و ذكر أحوالا ثلاثة و كان ينبغي أن يقول: بأبعد الأجل التي بينها و رتبها. ثم ان كان قال هذا عن أثر و روايه جاز العمل به إذا لم يمكن تأويله، و ان كان قاله من تلقاء نفسه و على سبيل الاستدلال و الاستحسان، فلا معول على ذلك. و أما المسأله الثانيه-و هي أن عده الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين-و صوره هذه المسأله: ان هذه المرأه ان وضعت حملها قبل أن تقضى أربعة أشهر و عشره أيام، لم يحكم بانقضاء عدتها حتى تمضى أربعة أشهر و عشره أيام. و ان انقضت عنها أربعة أشهر و عشره أيام و لم تضع حملها، لم يحكم بانقضاء عدتها حتى تضع الحمل. و هذه المسأله يفتى بها جميع الشيوخ (رحمهم الله) و هي مسطوره فى كتبهم، و موجوده فى رواياتهم و أحاديثهم، و حديث زراره عن أبي جعفر عليه السلام (٢) ينطق بهذا الحكم الذى ذكرناه و يشهد له، و لو لم يكن فى هذا

ص: ١٨٩

١-١) الفقه الأحمدي مخطوط.

٢-٢) المتقدم آنفا.

المذهب الا الاستظهار لانقضاء أيام العده لكفى. و ليس هذا المذهب مما تفردت به الإماميه، و خالفت جميع الفقهاء المتقدمين و المتأخرين، لأن مخالفيها من الفقهاء قد ذكروا فى كتبهم و مسائل خلافهم أن هذا المذهب كان يذهب إليه أمير المؤمنين عليه السلام، و ابن عباس رضى الله عنه. فأما الاحتجاج بضعفه بظاهر قوله «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعَنَّ حَمْلَهُنَّ» (١) فليس بشىء، لأن العموم قد يختص بدليل، و يترك ظاهره بما يقتضى بتركه الظاهر (٢). و إذا كنا قد بينا إجماع الطائفة على المذهب، و وردت الآثار الحقه المعموله بها فيه، فينقض (٣) ذلك بترك الظاهر.

ص: ١٩٠

١-١) سورة الطلاق: ٤.

٢-٢) استظهر الناسخ أن يكون: ظاهره الترك.

٣-٣) ظ: فيقتضى. و استظهر الناسخ أن يكون فينهض.

اشاره

[أقل مده الحمل و أكثرها]

ذكر أن أقل ما يخرج به الحمل حيا مستهلا لسته أشهر. ثم قال: و من ولد له ولد لأقل من سته أشهر، فليس بولد له، قال: و هو بالخيار فى الإقرار له أو نفيه، فكيف يكون بالأخيار فيما ليس له؟ و كيف إذا اختار يجب؟ فيكون اختياره سبب الواجب. و ذكر أن أكثر الحمل سنه، و ذكر أن من الشيعة من يقول: سنتان، و منهم من يقول: ثلاث. و منهم من يقول: أربع. و منهم من يقول سبع. قال: و روى أصحاب الحديث منهم أدهم بن حيان ولدته أمه لثمان سنين و قد تفر (1). ثم قال: و لا يكون أكثر من تسعه أشهر.

الجواب:

و بالله التوفيق. ان فائده قولنا أقل الحمل كذا و كذا شهرا، ان المرأه متى أتت بولد على

ص: ١٩١

١- ١) أى بقى و عاش.

فراش بعل فى أقل من هذه المده المحدوده لأقل الحمل، فليس بولد لهذا البعل فى حكم الشريعة، لأن المده التى أتى بها فيها ناقصه عن الحد المضروب لأقل الحمل. و مثل هذه الفائده هى كقولنا أكثر الحمل كذا و كذا، فان الرجل إذا طلق زوجته، ثم أت بولد بعد الطلاق لأكثر من ذلك الحد المضروب لم يلحقه. و أقل الحمل عندنا على ما أطبقت عليه طائفتنا هو ستة أشهر، و ما نعرف أيضا مخالفا من فقهاء العامه على ذلك. فأما الحكايه عن الذى قال هو بالخيار فى الإقرار به أو نفيه مع الاعتراف بأن أقل الحمل ستة أشهر، فمنقضه ظاهره، لانه إذا كان الحد المضروب فى الشريعة ستة أشهر فما نقص عن هذا الحد لا يلحق معه الولد، و لا يجوز إضافته الى من ولد على فراشه، فأى خيار له فى الإقرار عما توجب الشريعة نفيه عنه، و أن لا يكون لاحقا به. و أما أكثر الحمل فالمشهور عند أصحابنا أنه تسعه أشهر. و قد ذهب قوم إلى سنه من غير أصل معتمد، و المشهور ما ذكرناه. و أما ما حكى عن الشيعة خلافا، و زعم أن بعضها يقولون سنتان، و بعضهم يقول ثلاثا، و آخرون أربع، فهو وهم و غلط على الشيعة، لانه الشيعة لا تقول ذلك. و انما يختلف فيه مخالفوهم من الفقهاء، فمذهب الشافعى و أصحابه أن أكثر الحمل أربع سنين. و زعم الزهرى و الليث و ربيعه أن أكثره سبع سنين. و قال أبو حنيفه و الثورى أن أكثره سنتان. و عن مالك ثلاث روايات: إحداهن مثل قول الشافعى، و الثانيه خمس سنين، و الثالثه سبع سنين. فهذا الخلاف على ما ترى هو بين مخالفينا.

و الحجه المعتمده فى هذه كله: هو إجماع الفرقه المحقه، و لا شبهه فى أن المعتاد فى أكثر الحمل هو تسعه أشهر، و ما يدعى من زياده على ذلك هو إذا كان صدقا. شاذ نادر غير مستمر و لا مستدام، و أحكام الشريعه تتبع المعتاد من الأمور لا الخارق للعادة و الخارج عنها. و أيضا فلا خلاف أن الأشهر التسعه مده الحمل، و انما الخلاف فيما زاد عليها، فصار ما ذهبنا إليه فى مدته مجمعا عليه، و ما زاد على ذلك لا إجماع و لا دليل توجب اطراحه.

[حكم المطلقه فى مرض بعلمها]

ذكر أن المطلقه فى المرض ترث زوجها المطلق لها ما لم تتزوج، أو يبرأ هو من مرضه ما بينها (١) و بين سنه.

الجواب:

و بالله التوفيق. ان هذا المذهب أيضا عليه اتفاق أصحابنا. وقد وردت فى الأصول روايات كثيره به. روى عبد الله بن مسكان، عن الفضل بن عبد الملك البقباقي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طلق امرأته و هو مريض. قال: ترثه ما بين سنه ان مات من مرضه ذلك، و تعتد من يوم طلقها عدده المطلقه، ثم تتزوج إذا انقضت عدتها، و ترثه ما بينها و بين سنه ان مات فى مرضه ذلك، فان مات بعد ما تمضى سنه لم يكن لها ميراث (٢).

ص: ١٩٤

١- ١) ظ: ما بين طلاقها.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٥/٣٨٧ ح ١١ رواه الشيخ و الصدوق.

و عن الحسن بن محبوب، عن ربيع الأصم، عن أبي عبيد الحذاء و مالك بن عطية كلاهما عن محمد بن علي عليهما السلام قال: إذا طلقت الرجل امرأته تطليقه في مرضه حتى انقضت عدتها، ثم مات في ذلك المرض بعد انقضاء العده، فإنها ترثه (١). و عن ابن أبي عمير عن أبان أن أبا عبد الله عليه السلام قال في رجل طلق تطليقتين في صحه، ثم طلق التطليقه الثالثه و هو مريض: انها ترثه ما دام في مرضه، و ان كان الى سنه (٢). و يشبه أن يكون الوجه في توريثها له ما لم تتزوج أو تنقضى السنه، أن المطلقه (٣) في المرض في الأغلب و الأَكْثَر يريد الإضرار بزوجه و حرمانها ميراثه. و لهذا أكثر في روايات كثيره التطبيق في المرض بأنه يوهم الإضرار، فألزم الميراث سنه تغليظا و زجرا عن قصد الإضرار و الحرمان للميراث. و قد جاءت روايه تشهد بذلك، روى زرعه عن سماعه قال: سألته عليه السلام عن رجل طلق امرأته و هو مريض، فقال: ترثه ما دامت في عدتها، فان طلقها في حال الإضرار فهي ترثه إلى سنه، فان زاد على السنه يوما واحدا لم ترثه (٤). و هذا يشعر بما أشرنا إليه.

ص: ١٩٥

١-١) فروع الكافي ٦/١٢١ ح ٢.

٢-٢) فروع الكافي ٦/١٢٣ ح ١٠.

٣-٣) ظ: المطلق

٤-٤) فروع الكافي ٦/١٢٢ ح ٩، وسائل الشيعه ٥/٣٨٥ ح ٤.

[حكم عتق عبد المكاتب و توريثه]

و ذكر ان المكاتب يموت نسيبه (١) و له مال يرث منه بحساب ما عتق منه من أدائه مكاتبته، و الخصوم يروون عن النبي صلى الله عليه و آله: المكاتب رق ما بقى عليه درهم (٢).

الجواب:

و بالله التوفيق. أما هذه المسأله فجميع الفقهاء المخالفين لنا يقولون فيها أن المكاتب إذا أدى بعض المال لم يعتق شيء منه البتة. و حكى عن ابن مسعود أنه قال إذا أدى قدر قيمته عتق و كان ما بقى من مال الكتابه دينا في ذمته. و يروى مخالفونا من الفقهاء عن أمير المؤمنين عليه السلام روايتين: إحداهما انه إذا أدى نصف مال الكتابه عتق و كان الباقي دينا. و الروايه الثانيه

ص: ١٩٤

١-١) كذا في النسخه.

٢-٢) جامع الأصول ٩/٥٩.

أنه كلما أدى جزء عتق بقدر ذلك الجزء منه (١). و حكى عن شريح أنه قال: إذا أدى ثلث مال الكتابه عتق، و ان نقص لم يعتق. و الذى يطبق عليه أصحابنا أنه تعتق منه بقدر ما أدى من مال الكتابه، و ان شرط فى أصل الكتابه أنه ان عجز عن شىء من مال الكتابه، عادت رقبتة الى الرق، فإنه متى شرط هذا الشرط كان العمل عليه و لم يعتق منه شىء. فيقول أصحابنا: انه ان مات هذا المؤدى بعض مال الكتابه بسبب ورث منه بحساب الحريه به. و كذلك لو زنى المكاتب يجلد بحساب الحريه من رقبتة، و لو قتل لأخذ منه بحساب الحريه الديه و لزم مولاه الباقى. و الحججه فى الحقيقه على ذلك: فى من إجماعها الحججه من طائفتنا، و الروايات التى تشهد بهذا المذهب فى أصولنا كثيره. و قد روى مخالفوننا فى كتبهم عن شيوخهم عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: المكاتب يؤدى ما فيه من الحريه بحساب الحر، و ما فيه من الرق بحساب العبد (٢). و المراد بذلك أنه إذا قتل يجب عليه من الديه بقسط ما فيه من الحريه، و من القيمه بقسط ما فيه من الرق. و هذا يقتضى أن بعضه يعتق و يكون الباقى رقيقا. أما روايتهم عن النبى صلى الله عليه و آله: ان المكاتب رق ما بقى عليه درهم (٣). فالمراد به أنه مع هذه الباقيه فى أسر الرق، و لم يزل جميع الرق عنه فقد ذهب قوم إلى أنه إذا أدى من مال كتابته بقدر قيمته عتق، فيكون هذا

ص: ١٩٧

١-١) جامع الأصول ٩/٦٠ ما يشبه ذلك.

٢-٢) جامع الأصول ٩/٦٠.

٣-٣) جامع الأصول ٩/٥٩، و فيه: المكاتب عبد ما بقى عليه من المكاتبه درهم.

القول رادا على من قال ذلك. و أما روايتهم عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: أيما رجل كاتب عبدا على مائه دينار، فأدها إلا عشره دنانير فهو مكاتب. و أيما رجل كاتب عبدا على مائه أوقيه، فأدها إلا عشره أواق فهو مكاتب (١). فلا تصريح فيه على ما ينافي مذهبنا، و لا حجه لهم في ظاهره. و معنى قوله «فهو مكاتب» أن حكم الكتابه باق و لم يزل، لان العبد إذا أدى بعض ما عليه فهو مسترق بقدر ما أبقى عليه من مال مكاتبته، و يطلق فيه أنه مكاتب، و هذا بين لمن تأمله. تمت المسائل بحمد الله و توفيقه تعالى و عوناه و منه.

ص: ١٩٨

١-١) جامع الأصول ٩/٥٩ مع تقدم و تأخر في الحديث.

٥- جوابات المسائل الموصليات الثالثه

اشاره

ص: ١٩٩

مقدمه المؤلف

قد أجتبت عن المسائل الواردة فى شهر ربيع الأول من سنه عشرين و أربعمائنه بما اختصرت ألفاظه، و بلغت الطريق إلى نصره هذه المسائل بما يغنى المتأمل عما سواه، و قدمت مقدمه يعرف بها الطريق الموصل الى العلم بجميع أحكام الشريعة فى جميع مسائل الفقه، فيجب الاعتماد عليها و التمسك بها، فمن أبى عن هذا الطريق عسف و خبط، و فارق قوله من المذهب. فالله تعالى يمدكم بالتوفيق و التسديد، و يحسن معونتكم على طلب الحق و إرادته، و رفض الباطل و أياديه، انه سميع مجيب. [كيفيه التوصل إلى الأحكام الشرعية] اعلم أنه لا بدّ فى الأحكام الشرعيه من طريق التوصل الى العلم بها لأننا متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنه مصلحه لنا جوزنا كونه مفسده لنا فيقبح الاقدام منا عليه، لأن الإقدام على ما لا نأمن كونه فسادا، كالإقدام على ما نقطع كونه فسادا.

و لهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس فى الشريعة الذى يذهب مخالفونا اليه طريقا إلى الأحكام الشرعية، من حيث كان القياس يوجب الظن و لا- يقتضى العلم. ألا ترى انا نظن حمل الفرع فى التحريم على أصل محرم يشبه بجميع (1) بينهما، أنه محرم مثل أصله، و لا نعلم من حيث ظننا أنه يشبه المحرم أنه محرم. و كذلك إذا أبطلنا العمل فى الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علما و لا عملا، و أوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن بصدقه، و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا و ان ظننت به الصدق، فان الظن لا- يمنع من التجويز، فعاد الأمر فى العمل بأخبار الآحاد إلى أنه اقدام على ما لا نأمن كونه فسادا أو غير صلاح. [بطلان العمل بالقياس و الخبر الواحد] و قد تجاوز قوم من شيوخنا (رحمهم الله) فى إبطال القياس فى الشريعة و العمل بأخبار الآحاد، أن قالوا: انه مستحيل من طريق العقول العباده بالقياس فى الاحكام، و أحالوا أيضا من طريق العقول العمل بأخبار الآحاد، و عولوا على أن العمل يجب أن يكون تابعا للعلم، و إذا كان غير متيقن فى القياس و أخبار الآحاد، لم نجد العباده بها. و المذهب الصحيح هو غير هذا، لان العقل لا يمنع من العباده بالقياس و العمل بخبر الواحد، و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل فى باب الصحه لأن عبادته تعالى بذلك يوجب العلم الذى لا بد أن يكون العمل تابعا له.

ص: ٢٠٢

(١-١) ظ: لشبه يجمع.

فإنه لا فرق بين أن يقول عليه: قد حرمت عليكم كذا و كذا فاجتنبوه، و بين أن يقول: إذا أخبركم مخبر له صفه العدالة بتحريمه فحرموه، في صحه الطريق الى العلم بتحريمه. و كذلك لو قال: إذا غلب في ظنكم تشبه بعض الفروع ببعض الأصول في صفه تقتضى التحريم فحرموه فقد حرّمته عليكم، لكان هذا أيضا طريقا الى العلم بتحريمه و ارتفاع الشك و التجويز. و ليس متناول العلم ها هنا هو متناول الظن على ما يعتقدوه قوم لا يتأملون، لان متناول الظن هاهنا هو صدق الراوى إذا كان واحدا، و متناول العلم هو تحريم الفعل المخصوص الذى تضمنه الخبر مما علمناه. فكذلك فى القياس متناول الظن شبه الوضع (١) بالأصل فى عله التحريم، و متناول العلم كون الفرع محرما. [الدليل على بطلان العمل بهما] و انما منعنا من العمل بالقياس فى الشريعة و أخبار الآحاد، مع تجويز العباده بهما من طريق العقول، لان الله تعالى ما تعبد بهما و لا نصب دليلا عليهما فمن هذا الوجه أطرحنا العمل بهما، و نفينا كونهما طريقين الى التحريم و التحليل. و انما أوردنا بهذه الإشاره أن أصحابنا كلهم سلفهم و خلفهم و متقدمهم و متأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد و من القياس فى الشريعة، و يعيرون أشد عيب الذاهب إليهما و المتعلق فى الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب لظهوره و انتشاره معلوما ضروره منهم، و غير مشكوك فيه من المذاهب.

ص: ٢٠٣

(١-١) ظ: الفرع.

وقد استقصينا الكلام في القياس و فرعناه و بسطنا و انتهينا فيه الى أبعد الغايات في جواب مسائل وردت من أهل الموصل متقدمه، أظنها في سنه نيف و ثمانين و ثلاثمائه، فمن وقف عليها استفاد منها جميع ما يحتاج إليه في هذا الباب. و إذا صح ما ذكرناه فلا بد لنا فيما نثبته من الاحكام فيما نذهب اليه من ضرور العبادات من طريق توجب العلم و تقتضى اليقين، و طرق العلم في الشرعيات هي الأقوال التي قد قطع الدليل على صحتها، و أمن العقل من وقوعها على شىء من جهات القبح كلها، كقوله تعالى و كقول رسوله صلى الله عليه و آله و الأئمه الذين يجرون مجراه عليهم السلام. و لا بد لنا من طريق إلى إضافه الخطاب الى الله تعالى إذا كان خطابا له، و كذلك في إضافته إلى الرسول أو الأئمه عليهم السلام. و قد سلك قوم في إضافه خطابه اليه طرقا غير مرضيه، فأصحها و أبعدها من الشبهه أن يشهد الرسول المؤيد بالمعجزات في بعض الكلام أنه كلام الله تعالى فيعلم بشهادته أنه كلامه، كما فعل نبينا صلى الله عليه و آله في القرآن، فعلمنا بإضافته الى ربه أنه كلامه، فصار جميع القرآن دالا على الاحكام و طريقا الى العلم. فأما الطريق إلى معرفه كون الخطاب مضافا الى الرسول صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام فهو المشافهه و المشاهده لمن حاضرهم و عاصرهم فأما من نأى عنهم أو وجد بعدهم، فالخبر المتواتر المفضى إلى العلم المزيل للشك و الريب.

[إثبات حججه الإجماع فى الأحكام الشرعيه] وها هنا طريق آخر يتوصل به الى العلم بالحق و الصحيح من الأحكام الشرعيه عند فقد ظهور الامام و تميز شخصه، و هو إجماع الفرقه المحقه من الإماميه التى قد علمنا أن قول الامام-و ان كان غير متميز الشخص-داخل فى أقوالها و غير خارج عنها. فإذا أطبقوا على مذهب من المذاهب، علمنا أنه هو الحق الواضح و الحجه القاطعه، لأن قول الإمام الذى هو الحجه فى جملة أقوالها، فكأن الإمام قائله و متفردا به، و معلوم أن قول الامام-و هو غير مميز العين و لا معروف الشخص- فى جملة أقوال الإماميه، لأننا إذا كنا نقطع على وجود الإمام فى زمان الغيبه بين أظهرنا و لا نرتاب بذلك، و نقطع أيضا على أن الحق فى الأصول كلها مع الإماميه دون مخالفيها، و كان الإمام لا بد أن يكون محقا فى جميع الأصول. و جب أن يكون الامام على مذاهب الإماميه فى جميعها على مذهب من المذاهب فى فروع الشريعه، فلا بد أن يكون الامام و هو سيد الإماميه و أعلمها و أفضلها فى جملة هذا الإجماع. فكما لا يجوز فيما أجمعت عليه الإماميه أن يكون بعض علماء الإماميه غير قائل به و لا ذاهب اليه، فكذلك لا يجوز مثله فى الإمام. [كيفية تحصيل إجماع الأمة] فإن قيل: هذا حجد (1) عظيم منكم، يقتضى انكم قد عرفتم كل محق فى

ص: ٢٠٥

(١-١) خ ل جهد.

بر و بحر و سهل و جبل حتى ميّزتم أقوالهم و مذهبهم، اما بأن لقيتموهم، أو بأن تواترت عنه (1) إليكم الاخبار بمذاهب، و معلوم بعد هذه الدعوى عن الصحه. قلنا: قد أجبنا عن هذه المسأله بما فرغناه و استوفيناها، و جعلناه كالشمس الطالعه فى الوضوح و الجلاء فى مسائل سألنا عنها أبو عبد الله محمد بن عبد الملك البتان (رحمه الله) مقصور على أخبار الآحاد و طريق العلم بالآحاد، أجهد فيها نفسه و تعب بها عمره، و ما قصر فيما أورده من الشبهه. فالجواب عن هذه المسائل موجود فى يد الأصحاب (أيدهم الله) و هو يقارب مائه ورقه. و إذا اطلع عليه عرف منه الطريق الصحيح الى العلم بأحكام الشريعة على مذاهب أصحابنا، مع نفيهم القياس و العمل بأخبار الآحاد، و وجد فى جواب هذه المسائل من تقرير المذهب و تاليه، و الجمع بين أصوله و فروعه ما لا يوجد فى شىء من الكتب المصنفه. ثم لا نخلو السؤال الذى ذكره من جواب على كل حال، فنقول: هذه الطريقه المذكوره فى السؤال هى طريقه من نفي إجماع الأمه، و ادعى أنه لا سبيل الى العلم بإجماعها على قول من الأقوال، مع تباعد الديار و تفرق الأوطان و فقد المعرفه بكل واحد منهم على التعيين و التمييز. و قد علمنا مع طول المجالسه و المخالطه و امتداد العصر و استمرار الزمان تقدر مذاهب المسلمين و حصر أقاويلهم، و فرقنا بين ما يختلفون فيه و يجتمعون عليه، و من شككنا فى ذلك كمن شككنا فى البلدان و الأمصار و الاحداث العظيمة التى يقع بها العلم و يزول الريب فيها بالأخبار المتواتره.

ص: ٢٠٦

(١ - ١) ظ: عنهم.

و أى عاقل يشك فى أن جميع المسلمين فى بر و بحر و سهل و جبل و قرب و بعد لا يذهبون الى تحريم الزنا و الخمر، و ان أحدا منهم لم يذهب فى الجدل و الأخر إذا تفردا بالميراث الى أن المال للأخ دون الجد، و أنهم لا يختلفون الان و ان كان فى هذه المسأله خلاف قديم بين الأنصار، فى أن التقاء الختانين لا يوجب الغسل. و لو شككنا فى هذا مشكك فقال: فى فقهاء الأمه و علمائها من يذهب الى مذهب الأنصار، ان الماء من الماء. لعنفناه و نكناه، و ان كنا لا نعرف فقهاء الأمه و علماءها فى الأمصار على التعيين و التمييز. و كما ان مذاهب الأمه بأجمعها محصوره معلومه، فكذلك مذاهب كل فرقه من فقائها و طائفه علمائها، فان مذاهب أبى حنيفه محصوره بالروايات المختلفه عنه مضبوطه، و كذلك مذاهب الشافعى، و ان كانت له أقوال مختلفه فى بعض المسائل، فقد فرق أصحابه و العارفون بمذهبه بين المذهب الذى له فيه أقوال و بين ما ليس له فيه الآ قول واحد. فلو أن قائلًا قال لنا: إذا كنتم لا تعرفون أصحاب أبى حنيفه فى البر و البحر و السهل و الجبل و الحزن و الوعر، فلعل فيهم من يذهب الى ما يخالف من اجتماع ممن تعرفون علمه، و كذلك لو قال فى مذاهب الشافعى، لكننا لا نلتفت الى قوله، و نقول: قد علمنا ضروره خلاف ما تذكرونه، و قطعنا على أن أحدا من علماء أصحاب أبى حنيفه أو أصحاب الشافعى لا يذهب قريبا كان أو بعيدا، الى خلاف ما عرفناه و وقع الإطباق عليه من هذه المذاهب، و أن التشكيك فى ذلك كالتشكيك فى سائر الأمور المعلومه. و إذا استقرت هذه الجمله و كان مذهب الإماميه أشد انحصارا و انضباطا

من مذهب جميع الأئمة، و كنا نعلم أن الأمة مع كثره عددها و انتشارها في أقطار الأرض قد أجمعت على شيء بعينه نأمن أن يكون لها قول سواه فأحرى أن يصح في الإمامية-و هي جزء من كلها و فرقه من فرقها-أن نعلم مذاهبهم على سبيل الاستقرار و التعيين، و إجماعهم على ما أجمعوا عليه، حتى يزول عنا الريب في ذلك و الشك فيه، كما زال فيما هو أكثر منه. و إذا كان الإمام في زمان الغيبة موجودا بينهم و غير مفقود من جملتهم، فهو واحد من جماعتهم، و إذا علمنا بالسر و المخالطة و طول المباحثه أن كل عالم من علماء الإمامية قد أجمع على مذهب بعينه، فالإمام و هو واحد من العلماء، داخل في ذلك و غير خارج عنه. و ليس يخل بمعرفه مذهب عدم معرفته بعينه، لأننا لا نعرف كل عالم من علماء الإمامية و فقيه من فقهاءها في البلاد المتفرقه، و ان علمنا على سبيل الجملة إجماع كل عالم عرفناه أو لم نعرفه على مذهب بعينه، فالإمام في هذا الباب كمن لا نعرفه من علماء الإمامية. و إذا لم يعرض لنا شك في مذهب من لا نعرفه من الإمامية، لم يجوز أن يعرض أيضا لنا الشك في قول الامام أنه من جملة أقوال الإمامية، و ان كنا لا نميز شخصه و لا نعرف عينه. و اعلم أن الطريق المعتمد المحدد إلى صحه مذاهبنا في فروع الاحكام الشريعه (1) هو هذا الذي بيناه و أوضحناه، سواء كانت المسائل مما تنفرد به الإمامية بها، أو مما يوافقها فيها بعض خصومها.

ص: ٢٠٨

(١- ١) ظ: الشرعيه.

[حجيه ظواهر الكتاب و السنه فى إثبات الأحكام الشرعيه] و ربما اتفق فى بعض المسائل غير هذه الطريقيه، و هى: أن يكون عليها دليل من ظاهر كتاب الله، أو من سنه رسول الله صلى الله عليه و آله مقطوع بها معلوم صحتها. و ربما اتفق فى بعض الاحكام أن يكون معلومه من مذاهب أئمتنا المتقدمين للإمام الغائب الذين ظهروا و عرفوا و سئلوا و أجابوا و علموا الاحكام. فقد علمنا ضروره من مذاهب أبى جعفر محمد بن على الباقر عليه السلام تحريم كل شراب مسكر، و مسح الرجلين، و تحريم المسح على الخفين، و أن تكبيرات الصلاه على الميت خمس، و أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع، و ما جرى مجرى هذه المسائل من الأمور التى ظهرت عنهم و اشتهرت. و إذا علمت (1) مذاهبهم و كانوا عندنا حجه معصومين، كفى ذلك فى وقوع العلم بها و القطع على صحتها، و لا اعتبار بمن خالفنا فى العمل بشىء مما عدناه عنهم، و وقع أن يكون مشاركا فى المعرفه بذلك، لان المخالف فى هذا: اما أن يكون معاندا، أو مكابرا، أو يكون ممن لم تكثر خلطته لنا، أو تصفحه لاخبارنا أو سماعه من رجالنا. لان العلم الضرورى ربما وقف على أسباب من مخالطه، أو مجالسه، أو سمع أخبار مخصوصه. و على هذا لا ينكر أن يكون من لم تتفق خلطته بأصحاب أبى حنيفه، و سماع أخبارهم عن صاحبهم، لا يعلمون من مذاهب أبى حنيفه ما يعلم أصحابه ضروره.

ص: ٢٠٩

(١-١) ظ: علم.

[حكم المسأله الشرعيه التي لا دليل عليها من الكتاب و السنه] فان قيل: فما تقولون في مسأله شرعيه اختلف فيها قول الإماميه، و لم يكن عليها دليل من كتاب أو سنه مقطوع بها؟ كيف الطريق إلى الحق فيها؟ قلنا: هذا الذى فرضتموه قد أمنا وقوعه، لأننا قد علمنا أن الله تعالى لا يخلى المكلف من حجه و طريق الى العلم بما كلف، و هذه الحادته التي ذكرناها (١) و ان كان لله تعالى فيها حكم شرعى، و اختلفت الإماميه فى وقتنا هذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذى نتيقن (٢) بأن الحجه فيه لأجل وجود الإمام فى جملتهم، فلا بد من أن يكون على هذه المسأله دليل قاطع من كتاب أو سنه مقطوع بها، حتى لا يفوت المكلف طريق العلم الذى يصل به الى تكليفه. اللهم الأ- ان يقال: ان نفرض وجود حادته ليس للإماميه فيها قول على سبيل اتفاق أو اختلاف، فقد يجوز عندنا فى مثل ذلك ان اتفق أن لا يكون لله تعالى فيها حكم شرعى، فإذا لم نجد فى الأدله الموجهه للعلم طريقا الى علم حكم هذه الحادته، كنا فيها على ما يوجب العقل و حكمه. [عدم حجه جل الأخبار المنقوله من طريق أصحاب الحديث] فان قيل: أ ليس شيوخ هذه الطائفه قد عولوا فى كتبهم فى الأحكام الشرعيه على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم، و جعلوها العمده و الحجه فى هذه الاحكام، حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح كله، أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامه. و هذا نقيض ما قدمتموه.

ص: ٢١٠

١- ١) ظ: ذكرتموها.

٢- ٢) خ ل: نثق.

قلنا: ليس ينبغي أن ترجع عن الأمور المعلومه و المذاهب المشهوره المقطوع عليها، بما هو مشتبه ملتبس محتمل. و قد علم كل موافق و مخالف الشيعة الإماميه تبطل القياس فى الشريعة من حيث لا يودى الى علم، فكذلك تقول فى أخبار الآحاد. حتى أن منهم من يزيد على ذلك فيقول: ما كان يجوز من طريق العقل أن يتعبد الله تعالى فى الشريعة بالقياس و لا العمل بأخبار الآحاد. و من كان هذا مذهبه كيف يجوز أن يثبت الأحكام الشرعية عنه بأخبار لا يقطع على صحتها؟ و يجوز كذب راويها كما يجوز صدقه. و هل هذا الأمن أقبح المناقضة و أفحشها؟ فالعلماء الذين عليهم المعول (١) و يدرون ما يأتون و ما يذرون لا يجوزون (٢) أن يحتجوا بخبر واحد لا- يوجب علما، و لا يقدر أحد أن يحكى عنهم فى كتابه و لا غيره خلاف ما ذكرناه. فأما أصحاب الحديث فإنهم رووا ما سمعوا و حدثوا به و نقلوا عن أسلافهم، و ليس عليهم أن يكون حجه و دليلا فى الأحكام الشرعية، أو لا يكون كذلك. فان كان فى أصحاب الحديث من يحتج فى حكم شرعى بحديث غير مقطوع على صحته، فقد زل و زور، و ما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا فى نفي القياس و العمل بأخبار الآحاد حق معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك من عاقل و ربما كان غير مكلف. ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون فى أصول الدين من التوحيد و العدل و النبوه و الإمامه بأخبار الآحاد، و معلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجه فى ذلك.

ص: ٢١١

١-١) خ ل: المنقول.

٢-٢) خ ل: و لا يجوز.

و ربما ذهب بعضهم الى الجبر و الى التشبيه، اغترارا بأخبار الآحاد المرويّه، و من أشرنا إليه بهذه الغفله يحتج بالخبر الذى ما رواه و لا- حدث به و لا- سمعه من ناقله فيعرفه بعداله أو غيرها، حتى لو قيل له فى بعض الاحكام: من أين أثبتته و ذهبت اليه؟ كان جوابه: لأنى وجدته فى الكتاب الفلانى، و منسوبا إلى روايه فلان بن فلان. و معلوم عند كل من نفى العلم بأخبار الآحاد و من أثبتها و عمل بها، أن هذا ليس بشىء يعتمد و لا- طريق يقصد، و انما هو غرور و زور. فأما الروايه بأن يعمل بالحدِيثين المتعارضين بأبعدهما من مذهب العامه، فهذا لعمري دورى، فإذا كنا لم نعمل بأخبار الآحاد فى الفروع، كيف نعمل بها فى الأصول التى لا- خلاف بيننا فى أن طريقها العلم و القطع، و إذ قدمنا ما احتجنا الى تقديمه، فهو الذى نعلم عليه فى جميع المسائل الشرعيه. فنحن نتصفح المسائل التى سطرت و ذكرت، و نبين ما عندنا فيها، فأما النصره لها و الدلاله على صحتها، فهى الجملة التى قدمناها، و الطريقه التى أوضحناها، فان اتفق زياده على ذلك أن يكون طريق آخر للعلم، نبهنا عليه و أروشنا اليه بعون الله و مشيئته. و اعلم أن هذه المسائل التى ذكر انفراد الإماميه بها، ستوجد مشروحه منصوره بالدلاله و الطرق فى كتاب المسائل الخلاف الشرعيه التى عملنا منها بعضها، و نحن على تميمها و تكميلها بمعونه الله. فان هذه المسائل ما اعتمدنا فى نصرتها الاقتصار على الأدله الداله على صحيح منها، بل أضفنا الى ذلك مناظره الخصوم على تسليم أصولها و مناقضتهم، بأن بينا القياس لو كان صحيحا، و أخبار الآحاد لو كانت معمولا عليها على ما يذهبون اليه، لكانت مذهبنا فى الشرعيات كلها أولى من مذاهبهم و أشبه بهذه الأصول التى عليها يعولون، و ركبنا فى ذلك مركبا غريبا يمكن معه مناظره الفقهاء على اختلافهم

فى جميع مسائل الفقه. و من نظر فىما خرج الى الان من هذا الكتاب، علم أن المنفعه به عظيمه و الطريقه فيه غريبه، و من الله استمد المعرفه و التوفيق فى كل قول و فعل.

المسأله الأولى: حكم غسل اليدين فى الوضوء

[حكم غسل اليدين فى الوضوء]

غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع غير مستقبل للشعر، و استقباله لا ينقض الوضوء. و أعلم أن الابتداء بالمرفقين فى غسل اليدين هو المسنون، و خلاف ذلك مكروه، و لا نقول انه ينقض الوضوء، حتى لو أن فاعله لكان لا يجزى به. و لا يقدر أحد أن يحكم من أصحابنا المحصلين تصريحاً بأن من خالف ذلك فلا وضوء له، و جميع ما ورد فى الاخبار من تغليظ ذلك و التشديد فيه. و ربما قيل: «لا يجوز» محمول على شدة الكراهه دون الوجوب و اللزوم. و قد يقال فى مخالفه المسنون المغلظ فى هذه الألفاظ ما يزيد على ذلك، و لا يدل على الوجوب. و الذى يدل على صحه مذهبنا فى هذه المسأله أن جميع الفقهاء يخالفونا فى أنه مسنون، و أن خلافه مكروه، و إجماع الإماميه الذى بينا أنه حجه لدخول قول المعصوم فيه. فان قيل: قد خالفتم ظاهر القرآن، لانه قال يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١) غايه، و أنتم قد جعلتم

ص: ٢١٣

المرفاق ابتداء. قلنا: أما لفظه «الى» فقد تكون فى اللغة العربيه بمعنى الغايه و بمعنى «مع» ، قال الله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ (١) أراد مع أموالكم، و قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ (٢) أراد مع الله، و يقولون: ولى فلان الكوفه إلى البصره، و لا يريدون غايه بل يريدون ولى هذا البلد مع هذا البلد. و قال النابغه الديقاني: و لا تتركنى بالوعيد كأننى الى الناس مطلى به القار أجرب

أراد مع الناس أو عندهم. و قال ذو الرمه: بها كل خوار الى كل صوله و رفعى المدى عار الترائب

أراد مع كل صوله، و قال امرؤ القيس: له كفل كالدعص لبدنه الندى الى خارك مثل الرياح المنصب

أراد مع خارك. فان قيل: فهذا يدل على احتمال لفظه «الى» بمعنى الغايه و غيرها، فمن أين أنها فى الآيه لغير معنى الغايه. قلنا: يكفى فى إسقاط استدلالكم بالايه المحتمل لما قلناه و لما قلموه، فهى دليلنا و دليلكم. و بعد فلو كانت لفظه «الى» فى الآيه محموله على الغايه، لوجب أن يكون من لم يبتدأ بالأصابع و نيته الى المرفاق عاصيا مخالفا للأمر، و أجمع المسلمون على خلاف ذلك. و إذا حملنا لفظه «الى» على معنى «مع» صار تقدير الكلام: فاغسلوا أيديكم مع المرفاق، و هذا هو الصحيح الذى لا يدفعه إجماع و لا حجه، كما قلنا فيمن حمل ذلك على الغايه.

ص: ٢١٤

١- ١) سورة النساء: ٢.

٢- ٢) سورة آل عمران: ٥٢.

[حكم مسح مقدم الرأس]

مسح مقدم الرأس غير مستقبل الشعر. و اعلم أن هذه الكيفية أيضا في مسح الرأس مسنونه، و يكره تركها و مخالفتها، و ان كان من خالفها بأن استقبل الشعر تاركا للفضل و مخالفا للسنه، الا أن فعله يجيز أن يبيح بمثله الصلاه. و الحجه في ذلك: ما تقدم من إجماع الإماميه عليه. و يمكن أن يحتج فيه من طريق الاحتياط، بان من لم يستقبل الشعر في مسح الرأس، لا خلاف بين الأمه في أنه لم يعص و لم يبدع. و من استقبل الشعر اختلف فيه، و من الناس من يبدعه و يخطيه، و منهم من يصوبه، فالاحتياط و الاستظهار ترك الاستقبال، ففيه الأمان من التبديع و التخطئه. و يمكن أن تستعمل هذه الطريقه المبنيه على الاحتياط في المسأله الأولى. فإن قيل: هذه الطريقه التي سلكتموها في اعتبار الاحتياط توجب عليكم القول أن مسح جميع الرأس أولى و أحوط، لان من مسح رأسه يذهب قوم من أهل العلم إلى أنه ما أدى الفرض، و إذا مسح الجميع فبالإجماع يكون مؤديا للفرض. و كذلك إذا قيل في من غسل رجله: انه قد فعل ما يأتي من المسح و الغسل فهو مؤد للفرض باتفاق، و ليس كذلك من مسح الرجلين. قلنا: الأمر بخلاف ما ظن، لان مذهبنا أن من مسح جميع رأسه معتقدا أداء الفرض، فهو مبدع مخطئ، و لا إجماع في من مسح جميع رأسه أنه سليم من التخطئه و التبديع. و من غسل رجله عندنا فما مسحهما، و لا يجوز له أن تستبيح الصلاه بغسل رجله، لان الغسل و المسح يتنافيان، و لا يدخل أحدهما في صاحبه على ما ظنه قوم.

[حكم مسح الأذنين و غسلهما]

مسح الأذنين، فذهب إليه (1) الشيعة الإماميه أن مسح الأذنين و غسلهما غير واجب و لا مسنون على كل وجه لا مع الرأس و لا مع الوجه. و اتفق جميع من خالف من الفقهاء على أن مسحهما مسنون غير واجب، الا- ما يروون عن إسحاق بن راهويه، فإنه يحكى عنه إيجاب المسح عليهما، و هذا قول شاذ قد تقدم الإجماع و تأخر عنه. ثم اختلف القائلون بأن مسحهما مسنون: فقال أبو حنيفة و أصحابه: الأذنان من الرأس، تمسح مقدمهما و مؤخرهما مع الرأس بالماء الذى يمسح به الرأس و مثله الأوزاعى. و قال مالك و أحمد بن حنبل يمسحان بماء جديد، و حكى مثله عن أبى ثور. و قال الزهرى: هما من الوجه يغسل باطنهما و ظاهرهما معاً، و حكى عن الشعبي و الحسن بن حى أن ما أقبل منهما من الوجه يغسل معه، و ما أدبر من الرأس يمسح معه. و الحجه على ما ذهبنا إليه: إجماع الفرقة الذى تقدم ذكره، و من طريق الاحتياط أن من ترك مسح أذنيه فليس بمبدع و لا عاص. و ليس كذلك من مسحهما، فالاحتياط العدول عن مسحهما أو غسلهما.

ص: ٢١٦

١- ١) الظاهر زياده كلمه «اليه» و ان تكون العبارة كذا: فذهب الشيعة الإماميه الى ان مسح إلخ.

المسأله الرابعه: إسباغ الوضوء مرتين

[إسباغ الوضوء مرتين]

إسباغ الوضوء مرتين، و لا يجوز ثلاثه، و يجتزئ الدفعه. و الحجه فى ذلك: طريقه الإجماع و قد تقدمت، و طريقه الاحتياط و قد مضت، لاین من اقتصر فى الوضوء على مرتين فبالإجماع أنه فاعل للسنه و غير مبدع و لا مخطئ، و ليس كذلك من فعل الثلاثه.

المسأله الخامسه: أكثر أيام النفاس

أكثر النفاس ثمانيه عشر يوما، و هذه المسأله مما تكلمنا عليه فى مسائل الخلاف الوارده قبل هذه، فأشرنا الى العمده المعتمده فيه. و الدليل على صحه قولنا فى أكثر النفاس: هو إجماع الفرقه المحقه، و أيضا فإن المرأه داخله فى عموم الأمر بالصلاه و الصوم، و انما نخرجها فى الأيام التى حددناها من عموم الأمر بالإجماع، و لا إجماع و لا دليل فيما زاد على ما حددناه من الأيام، فيجب أن تكون داخله فى عموم الأمر.

المسأله السادسه: حكم قراءه القرآن للجنب و الحائض

للجنب و الحائض ان يقرأ من القرآن أى سوره شاء سبع آيات، سوى الأربع العزائم السجديات و هى: سجده لقمان، و سجده حم، و سوره النجم،

ص: ٢١٧

و سورة القلم. و يجب السجود عندهم على قارئها على كل حال. و اعلم أن المذهب الصحيح ان للجنب و الحائض أن يقرأ من القرآن ما شاء، سوى السجدة الأربع، من غير تعيين على سبع آيات أو أكثر منها أو أقل. و الحجة في ذلك: إجماع الطائفة، و يمكن ان يحتج بظاهر قوله تعالى فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (١) و قوله تعالى فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنْهُ (٢) و قوله تعالى اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (٣) و هذا عموم يتناول جميع القرآن الا ما أخرجه الدليل، و عزائم السجود خرجت بدليل قاطع، فوجب بقاء ما عداها.

الفصل السابع: مسائل تتعلق بالأموال

(٤)

فيه ست مسائل: توجيه الميت عند غسله نحو القبلة ملقى على ظهره، و أن الحنوط الكافور خاصة لا يجزئ غيره، و لا يجزئ منه مع الإمكان أقل من مثقال، و وضع الجريدتين مع الميت في كفنه، و تركه هنيئاً قبل حطه و إنزاله القبر ليأخذ أهبة المساءله، و تلقينه الشهادة و الرساله و الإمامه في قبره قبل وضع اللبن عليه. و اعلم أن هذه المسائل انما هي آداب و سنن مستحبه، و ليست بفرض واجب، و الطريق إلى أنها مستحبه مسنونه هو الإجماع الذي تقدم ذكره.

ص: ٢١٨

١-١) سورة المزمل: ٢٠.

٢-٢) نفس الآية.

٣-٣) الآية الأولى من سورة العلق.

٤-٤) و في الهامش خ ل: المسألة السابعة.

المسأله الثالثه عشر: وجوب «حى على خير العمل» فى الأذان

استعمال «حى على خير العمل» فى الأذان، و أن تركه كترك شىء من ألفاظ الأذان. و الحججه أيضا اتفاق الطائفه المحقه عليه، حتى صار لها شعارا لا يدفع و علما و يجحد.

المسأله الرابعه عشر: إرسال الیدین فى الصلاه واجب

ان إرسال الیدین فى الصلاه واجب، و كتفهما مفسد لها. و الحججه فى ذلك: الإجماع المكرر ذكره، ثم طريق الاحتياط، لان من لم يضع احدی یدیه على الأخرى لا- خلافا فى أنه غير عاص و لا مبتدع و لا قاطع للصلاه، و انما الخلاف فى من وضعها. فالأولى و الأحوط إرسال الیدین.

المسأله الخامسه عشر: قول «آمین» مبطل للصلاه

قول «آمین» فى الصلاه يقطعها. و الحججه أيضا على مذهبنا من ذلك الإجماع المتقدم فى طريقه الاحتياط، و هى واضحه، لان من لم يتلفظ بهذه

اللفظه لا خلاف في أنه غير مبتدع ولا قاطع لصلاه، وإنما 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 فاتحه الكتاب. وهذه المسألة أيضا فيها إجماع الفرقه المحقه، وإطباقهم على أن خلافه لا يجوز.

المسألة السابعه عشر: حكم ما يسجد عليه

ان السجود لا يجوز إلا على الأرض، و ما أنبتت من الأرض سوى الثمار. و لا يجوز السجود على ثوب منسوج، إلا عند الضروره و ان كان أصله النبات. و الحجه في ذلك: هذا الإجماع الذي أشرنا إليه، ثم طريقه الاحتياط، لان من سجد على الأرض أو ما أنبتته مما ليس بثمره، كان مؤديا للفرض و تجزى الصلاه غير عاص و لا مخالف. و ليس كذلك من سجد على ما يخالف ما ذكرناه فالأحوط فعل ما لا خلاف فيه.

ص: ٢٢٠

المسأله الثامنه عشر: الجماعه فى نوافل شهر رمضان بدعه

الإجماع فى نوافل شهر رمضان بدعه، و السنه هو التطوع بها فرادى. و الوجه أيضا فى ذلك من إجماع الفرقه المحقه على تبديع من جمع بهذه الصلاه، و لانه ليس فى تركها حرج و لا اثم عند أحد من الأئمه، و فى فعلها على الإجماع اثم و بدعه. فالأحوط العدول عنها.

المسأله التاسعه عشر: صلاه الضحى بدعه

و صلاه الضحى بدعه لا تجوز. و الوجه فى ذلك ما تقدم من طريقه الاحتياط و الإجماع معا.

المسأله العشرون: سجود الشكر غير واجب

سجود الشكر و التعفير غير واجب، له فضل كثير. أما القول بوجود سجود الشكر فهو غير صحيح، و لكنه من السنن المؤكده و الآداب المستحبه. و الطريقه إلى كونه بهذه الصفه إجماع الفرقه المحقه.

ص: ٢٢١

المسأله الحاديه و العشرون: أقل ما يجزئ صلاه الجمعه و العيدين

و أقل ما يجزئ فى الجمع و الصلاه العيدين سبعة نفر، ليسوا بمرضى و لا مسافرين و لا غازين. و أقل ما يجزئ فى الجمع خمسة نفر بالصفات المذكوره. و اعلم أن مذهبنا المشهور المعروف فى أقل العدد الذى تنعقد صلاه الجمع خمسة الامام أحدهم، و هذا العدد بعينه فى صلاه العيدين من غير زياده عليه. و قال أبو حنيفه و الثورى: ان الجمع تنعقد بأربعة، و روى عن أبى يوسف و الليث أنها تنعقد بثلاثه. و قال الشافعى: لا تنعقد بأقل من أربعين نفسا، و روى عن الحسن و الحسين أنها تنعقد باثنين. و قال مالك: إذا كانت قريه سوق و مسجد، فعليهم الجمع من غير اعتبار عدد. و دليلنا على صحه مذهبنا: هو إجماع الطائفه المحقه. و يمكن أيضا أن يستدل بقوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ (١) و هذا عموم، انما أخرجنا منه من نقص عن العدد بالذى ذكرناه.

ص: ٢٢٢

(١ - ١) سورة الجمعه: ٩.

المسأله الثانيه و العشرون: من لا يصلح لإمامه الجمعه و العيدين

و لا- يصلح إمامه الجمعه و العيدين أبرص و لا- مجذوم و لا- مفلوج و لا محدود و الحجه فى ذلك: إجماع الفرقه المحقه، و طريقه الاحتياط، لأن إمامه من ليس له هذه الصفات جائزه ماضيه باتفاق، و ليس كذلك الايتمام بمن له بعض هذه الصفات.

المسأله الثالثه و العشرون: حكم صلاه الكسوف

و صلاه الكسوف ركعتان تشتمل على عشر ركعات. و يجب على تاركها متعمدا الغسل ان احترق القرص كله. و الذى يجب أن يقال فى ذلك: ان صلاه كسوف الشمس و القمر واجبه، لا يجوز تركها. و يتوجه فرضها الى الذكور و الإناث و الحر و العبد و المقيم و المسافر، و الى كل من لم يكن له عذر يبيح بمثله الإخلال بالفرض. و يصلى فى جماعه و على انفراد. و لا ينبغى أن يقال: هى ركعتان فيها عشر ركعات، فان هذا كالمناقضه، بل يقال: هى عشر ركعات و أربع سجادات. و ترتيبها مسطور فى الكتب. و تقضى إذا فاتت، بشرط أن يكون القرص المنكسف قد احترق كله، و لا قضاء مع احتراق بعضه. فأما الغسل فهو فى من تعمد ترك هذه الصلاه، فإنه يلزمه مع انقضاء الغسل.

المسأله الرابعه و العشرون: كيفيه الصلاه على الموتى

و الصلاه على الموتى خمس تكبيرات، و التسليم فيها غير واجب إلا للتقيه أو لإعلام المأمومين الخروج من الصلاه. و الحججه فى ذلك: مع الإجماع المتقدم، أن من كبر خمسا فقد فعل الواجب بإجماع، و ليس كذلك من نقص هذا العدد.

المسأله الخامسه و العشرون: استحباب توقف الناس حتى ترفع الجنازه

و من السنه و قوف الإجماع حتى ترفع الجنازه على أيدي الرجال. و هذا أيضا فالحججه فيه اتفاق الطائفه، فإنه الأحوط.

المسأله السادسه و العشرون: وجوب الزكاه فى الدراهم و الدينير

و ان الزكاه فى التبر و الفضه غير واجبه، حتى يصيران درهما و دنانير. و أن السبائك من الفضه و الذهب لا زكاه فيها، إلا على من هرب بهما من الزكاه. و الحججه فى هذا الذى حكيناه إجماع الطائفه المحقه.

ص: ٢٢٤

المسأله السابعه و العشرون: أقل ما يجزئ من الزكاه

أقل ما يجزئ من الزكاه درهم. و الطريقه فى نصره ذلك مع إجماع الفرقه المحقه طريقه الاحتياط، لان من أخرج هذا المبلغ أجزاء عنه و سقط عن ذمته بالإجماع، و ليس الأمر على ذلك فى من أخرج أقل منه.

المسأله الثامنه و العشرون: اشتراط الولايه فى مستحقى الزكاه

و لا- يجزئ إخراجها الا- الى القرين العارفين (1) لولايه أمير المؤمنين عليه السلام، فإن أخرجت إلى غيرهم وجبت الإعاده. و الوجه فى ذلك: بعد الإجماع المتكرر ذكره أن الجاهل لولايه أمير المؤمنين عليه السلام و إمامته مرتد عند أهل الإمامه، و لا خلاف بين المسلمين فى أن الزكاه لا تخرج الى المرتدين، و من أخرجها إليهم وجبت عليه الإعاده، و هذا فرع مبنى على هذا الأصل.

ص: ٢٢٥

١- ١) ظ: الفقير العارف.

المسأله التاسعه و العشرون: مقدار زكاه الفطره

و ان زكاه الفطره صاع، و هو تسعه أرطال بالعراقى. و الحجه فى ذلك بعد الإجماع المقدم ذكره طريقه الاحتياط، و بيانها: ان من أخرج تسعه أرطال فقد سقط عن ذمته خروجه الفطره، و ليس كذلك من أخرج أقل منها.

المسأله الثلاثون: احكام الخمس

و الخمس سته أسهم: ثلاثه منها للإمام القائم بخلافه الرسول، و هى سهم الله تعالى و سهم رسوله و سهم الامام عليه السلام. و الثلاثه الباقيه لىتامى آل الرسول و مساكينهم و أبناء سبيلهم دون الخلق أجمعين. و تحقيق هذه المسأله: ان إخراج الخمس واجب فى جميع المغانم و المكاسب، و كل ما استفيد بالحرب، و ما استخرج أيضا من المعادن و الغوص و الكنوز، و ما فضل من الخمس (١). و تمييز أهله هو أن يقسم على سته أسهام: ثلاثه منها للإمام القائم مقام الرسول صلى الله عليه و آله، و هى سهم الله و سهم رسوله و سهم ذى القربى، كان اضافه الله تعالى ذلك الى نفسه، و هى فى المعنى للرسول صلى الله عليه

ص: ٢٢٦

و آله، و انما أضافها إلى نفسه تفخيماً لشأن الرسول و تعظيماً، كإضافه طاعه الرسول صلى الله عليه و آله إليه تعالى، كما أضاف رضاه عليه السلام و أذاه إليه جلت عظمته. و السهم الثانى المذكور المضاف الى الرسول بصريح الكلام، و هذان السهمان معا للرسول فى حياته و الخليفه القائم مقامه بعده. فأما المضاف إلى ذى القربى، فإنما عنى به ولى الأمر من بعده، لانه القريب إليه بالتخصيص. و الثلاثة الأسهم الباقية لىتامى آل محمد و مساكينهم و أبناء سييلهم، و هم بنو هاشم خاصه دون غيرهم. و إذا غنم المسلمون شيئاً من دار الكفر بالسيف، قسمه الامام على خمسة أسهم، فجعل أربعة منها بين من قاتل، و جعل السهم الخامس على سته أسهم هى التى قدمنا بيانها، منها له عليه السلام ثلاثة، و ثلاثة لثلاثة الإضافات من أهله، من أيتامهم و مساكينهم و أبناء سييلهم. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقه المحقه عليه و عملهم به. فان قيل: هذا تخصيص لعموم الكتاب، لان الله تعالى يقول وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى (١) فأطلق و عم، و أنتم جعلتم المراد بذى القربى واحداً. ثم قال وَ الْيَتَامَى وَ الْمَساكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ و هذا عموم، فكيف خصصتموه لبنى هاشم خاصه. فالجواب عن ذلك: أن العموم قد يخص بالدليل القاطع. و إذا كانت الفرقه المحقه قد أجمعت على الحكم الذى ذكرناه بإجماعهم الذى هو غير محتمل الظاهر، لأن إطلاق قوله «للقربى» يقتضى بعمومه قرابه النبى و غيره، فإذا خص به قرابه النبى صلى الله عليه و آله فقد عدل عن الظاهر.

ص: ٢٢٧

(١ - ١) سورة الأنفال: ٤١.

و كذلك إطلاق لفظه «الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» يقتضى بدخول من كان بهذه الصفه من مسلم و ذمى و غنى و فقير، و لا خلاف فى أن عموم ذلك غير مراد، و أنه مخصوص على كل حال.

المسأله الحاديه و الثلاثون: حكم الأنفال

الأنفال خالصه لرسول الله فى حياته، و للإمام القائم بعده مقامه عليه السلام. و تحقيق هذه المسأله: أن الأنفال خالصه للنبي صلى الله عليه و آله فى حياته، و هى للإمام القائم مقامه من بعده، و انما أضاف هذه الأنفال الى الله تعالى و ان كانت للرسول صلى الله عليه و آله على الوجه الذى تقدم بيانه من التعظيم و التفخيم. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقه المحقه.

المسأله الثانيه و الثلاثون: صفوه الأموال من الأنفال

و ان صفوه الأموال من الأنفال خاصه للنبي صلى الله عليه و آله و للإمام. و تحقيق هذه المسأله: ان كل شىء يصطفيه و يختاره النبي صلى الله عليه و آله أو الإمام القائم مقامه بعده لنفسه من الغنائم قبل القسمة من جاريه حسناء، أو فرس فأره، أو ثوب حسن بهى فهو له عليه السلام.

المسأله الثالثه و الثلاثون: فوت الوقوف بعرفات و أدراك المشعر

و من فاته الوقوف بعرفات و أدرك المشعر الحرام يوم النحر، فقد أدرك الحج. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقه عليه. و أيضا فقد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر، كما وجب الوقوف بعرفات بقوله تعالى فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَ اذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ (١). فهذا أمر يقتضى ظاهره الوجوب. و كل من أوجب من الأمه الوقوف بالمشعر الحرام جعل مدركه مدركا للحج، و ان فاته الوقوف بعرفات. لأن الأمه بين قائلين: قائل لا- يوجب الوقوف بالمشعر، و الآخر يوجبه، فمن أوجبه أقام إدراكه مقام إدراك عرفات. فالقول بوجوبه و أنه لا يدرك به الحج خروج عن الإجماع.

المسأله الرابعه و الثلاثون: الشفعه فى العقار بين اثنين فقط

و لا شفعه فى العقار بين أكثر من اثنين، سواء كان مشاعا أو مقسوما، و هذه المسأله قد بينها و شرحناها، و ذكرنا الصحيح منها فى المسائل الاولى، فلا معنى لإعادته.

ص: ٢٢٩

المسأله الخامسه و الثلاثون: من لا ربا بينهما

لا ربا بين الوالد و ولده، و لا بين الزوج و زوجته. و هذه المسأله أيضا قد بينها و انتهينا فيها إلى أبعء الغايات فى جواب المسائل الأولى.

المسأله السادسه و الثلاثون: حكم الزانى بذات البعل

من زنى بذات بعل، لم تحل له بعد موت بعلها أو طلاقه إياها. و الحجه فى ذلك: إجماع الفرقه المحقه. و يحتمل أيضا استعمال طريقه الاحتياط فيه، لأن اجتناب نكاح هذه المرأه لا- ذم فيه و لا- لوم من أحد، و فى نكاحها الخلاف المشهور، فالاحتياط اجتنابه.

المسأله السابعه و الثلاثون: عقد النكاح على ما لا قيمه له صحيح

ان النكاح إذا عقد على ما لا ثمن له من كلب و خنزير و خمر، هل يصح النكاح و يجب المهر فى الذمه؟ أم يكون العقد باطلا مفسوخا؟ و الصحيح من المذهب الذى لا خلاف فيه بين أصحابنا ان كل نكاح عقد

على ما لا قيمه له، كان العقد يصح و وجب في ذمه المعقود له مهر المثل، و لا يكون العقد باطلا من حيث بطل المهر المسمى المصرح به. و الحججه في ذلك إجماع الإماميه عليه. و أيضا فليس ذكر المهر جمله، و قد ثبت أن من عقد و لم يسم مهرا مضى العقد و صح و ثبت المهر في الذمه، و كذلك فيما ذكرناه.

المسأله الثامنه و الثلاثون: التزويج في حال الإحرام

و من تزوج امرأه محرمة و هو محرم، فرق بينهما و لم تحل له أبدا و أصحابنا يشترطون في ذلك أن من تزوج و هو محرم و يعلم تحريم ذلك عليه فرق بينهما و لم تحل له أبدا. و الحججه في ذلك: الإجماع المتكرر ذكره، و طريقه الاحتياط أيضا.

المسأله التاسعه و الثلاثون: التزويج في العده

و من تزوج امرأه في عده ملك زوجها عليها فيها الرجعه، فرق بينهما و لم تحل له أبدا، و ان كان دخل بها جاهلا. و الحججه في ذلك: الإجماع (١)الفرقه المحقه، و طريقه الاحتياط أيضا.

ص: ٢٣١

(١-١) ظ: إجماع.

المسأله الأربعون: و كذلك من عقد على امرأه فى عده من غير دخول بها

، فرق بينهما و لم تحل له أبدا، و أصحابنا يشترطون فى ذلك و هو يعلم انها فى عده. و الحجه فى ذلك: الإجماع و طريقه الاحتياط.

المسأله الحاديه و الأربعون: المطلقه تسعا تحرم أبدا

و من طلق امرأه تسع تطليقات للعهده، حرمت عليه و لم تحل له أبدا. و الحجه فى ذلك: طريقه الاحتياط و الإجماع.

المسأله الثانيه و الأربعون: حكم من فجر بعتمته و خالته

من فجر بعتمته و خالته، حرم عليه نكاح بنتهما، و لم تحل له أبدا. و الحجه فى ذلك: الإجماع، و طريقه الاحتياط.

المسأله الثالثه و الأربعون: حكم من تلوط بغلام

و من تلوط بغلام فأوقب، لم يحل له نكاح ابنته و لا أخته و لا أمه. و الحجه فى ذلك: الطريقتان المتقدمتان

المسأله الرابعه و الأربعون: جواز نكاح النساء فى أدبارهن

جواز نكاح النساء فى أدبارهن. و هذه المسأله عليها أطباق الشيعة الإماميه و لا خلاف بين فقهاءهم و علمائهم فى الفتوى بإباحه ذلك، و انما يقل التظافر بينهم فى الفتوى بإباحه هذه المسأله على سبيل التقيه و خوف من الشناعه. و الحجه فى إباحه هذا الوطء: إجماع الفرقه المحقه عليه، و قد بينا إجماعهم حجه. و يدل أيضا عليه قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم (١) و معنى «أنى شئتم» كيف شئتم، و فى أى موضع أردتم. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون معنى قوله «أنى شئتم» أى وقت شئتم. قلنا: هذه اللفظه تستعمل فى الأماكن و المواضع و كل (٢) ما تستعمل فى الأوقات، ألا ترى انهم يقولون: ألق زيدا أين كان و أنى كان، يريدون بذلك عموم الأماكن، و لو سلمنا أنها تستعمل فى الأوقات، لحملنا الآية على عموم الأماكن و الأوقات، فكأنه قال: فاتوا حرثكم أى موضع شئتم و أى وقت شئتم. فأما من يطعن على هذه بأن يقول: قد جعل الله تعالى النساء حرثا، و الحرث لا يكون الا حيث النسل، فيجب أن يكون قوله فأتوا حرثكم أنى شئتم مختصا بموضع النسل. فليس بشىء، لأن النساء و ان كنا (٣) لنا حرثا فقد أبيع

ص: ٢٣٣

١- ١) سوره البقره: ٢٢٣.

٢- ٢) ظ: و المواضع كما تستعمل.

٣- ٣) ظ: كن.

لنا وطئهن بلا خلاف بهذه الآية و بغيرها فى غير موضع الحرث فيما دون الفرج و بحيث لا نسال، فليس يقتضى جعله تعالى لهن حرثا حظ (١) الاستمتاع فى غير موضع الحرث. ألا ترى أنه لو قال صريحا: نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم فى القبل و الدبر و فيما دون الفرج و فى كل موضع يقع به حظ الاستمتاع، لكان الكلام صحيحا. و قد استدل قوم فى هذه المسأله بقوله تعالى أ تَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَ تَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ (٢) و قال: لا يجوز أن يدعوهم الى التعرض بالأزواج عن الذكران، الا و قد أباح منهن من الوطء المخصوص مثل ما يلتبس من الذكران. و كذلك قالوا فى قوله تعالى هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ (٣) و أنه لو لم يكن فى بناته المعنى الملتبس من الذكران ما جعلهن عوضا عنه. و هذا ليس بشيء يعتمد، لانه يجوز ان يتعرض من إتيان الذكران بذلك من حيث كان له عنه عوض بنكاح النساء فى الفروج المعهود (٤)، كان فيه من الاستمتاع و اللذه مثل ما فى غيره. و كذلك القول فى الآية الأخرى. ألا ترى أنه كان يحسن التصريح بما ذكرناه فيقول: أ تأتون الذكران من العالمين و تذرون ما خلق لكم من أزواجكم من الوطء فى القبل، لانه عوض عنه و مغن عن استعماله على كل حال.

ص: ٢٣٤

١-١ (١) ظ: حظر الاستمتاع.

٢-٢ (٢) سورة الشعراء ١٦٥.

٣-٣ (٣) سورة هود: ٧٨.

٤-٤ (٤) ظ: المعهود.

المسأله الخامسه و الأربعون: عقد المرأه نفسها من دون اذن وليها

جواز عقد المرأه تملك أمرها على نفسها بغير ولي. و هذه المسأله يوافق فيها أبو حنيفه و يقول ان المرأه إذا عقلت و كملت زالت عن الولاية في بعضها. و لها ان تتزوج نفسها، و ليس لأحد الاعتراض عليها، إلا إذا وضعت نفسها في غير كفؤ. و قال أبو يوسف و محمد: يفتقر النكاح إلى الولي، و لكنه ليس بشرط فيه فإذا زوجت نفسها فعلى الولي إجازته ذلك. و قال مالك: المرأه المقبحه الذميه لا- يفتقر نكاحها إلى الولي، و من كانت بخلاف هذه الصفه تفتقر إلى الولي. و قال داود: ان كانت بكر افتقر نكاحها إلى الولي، و ان كانت ثيبا لم تفتقر. و الدليل على صحه مذهبنا: إجماع الفرقه المحقه. فان طعن في ذلك بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله من قوله: أى امرأه نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل (1). فالجواب عنه ان هذا خبر واحد، و الصحيح ان أخبار الآحاد لا توجب علما، و هو أيضا مطعون في نقله، مضعف عند أصحاب الحديث، و قد قدح فيه نقاد الحديث بما هو معروف مشهور. و لو سلم من كل القدح لجاز أن نحمله على الأمه خاصه، لأنه قد روى

ص: ٢٣٥

(١-١) جامع الأصول ١٢-١٣٨ أخرجه الترمذى.

هذا الحديث بلفظ آخر و هو: أى امرأه أنكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل (١). فدل ذلك على أن الخبر ورد فى الأمه، و مولى الأمه يسمى «وليا» كما يسمى «مولى» .

المسأله السادسه و الأربعون: جواز النكاح بغير شهود

هل يجوز النكاح بغير شهود؟ و عندنا أن الشهاده ليست بشرط فى النكاح و ان كانت أفضل و أجمل فيه، و بذلك قال داود. و قال مالك (٢) و شرط النكاح أن لا يتواصوا بأعلم يصح و ان حضر الشهود و ان لم يتواصوا بالكتمان صح و ان لم يحضر الشهود. و الدليل على صحه قولنا: إجماع الفرقه المحقه عليه. و أيضا ان الله تعالى ذكر النكاح فى مواضع كثيره من الكتاب و لم يشترط الشهادات، فدل على أنها ليست بشرط فيه. فان احتج محتج بما يروى من قوله عليه السلام: لا نكاح إلا بولى و شاهدى عدل (٣). فهذا خبر لا يوجب العلم، و لا يقتضى القطع، و لا يجب العمل به، على أنه محتمل لانه قال «لا نكاح» من غير تصريح بنفى الصحه و الاجزاء، أو نفى التفضل إذا لم يكن فى لفظه بهذا المعنى جاز أن يحمل على نفى الفضل، فكأنه

ص: ٢٣٦

١-١) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ٥٤٩-٦ و الظاهر اتحاده مع السابق.

٢-٢) و قال فى الانتصار [١١٨]: و قال مالك: إذا لم يتواصوا بالكتمان صح النكاح و ان لم يحضروا الشهود.

٣-٣) جامع الأصول ١٢-١٣٩ أخرجه الترمذى و أبو داود.

قال: لا نكاح فاضلا إلا بولي و شهود، كما قال عليه السلام: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد (١). و لا صدقه و ذو رحم محتاج.

المسألة السابعة و الأربعون: حكم نكاح المتعه

نكاح المتعه، و لا يختلف الشيعة الإماميه في إباحه هذا العقد المسمى في الشريعة ب «نكاح المتعه»، و انما تميز من غيره بأنه نكاح مؤجل عليه غير مؤبد، و التمييز بانتفاء الشهاده عنه، لأن الشهاده قد ينتفى من النكاح المؤبد فيصح و ان لم يكن متعه، و لو أشهد بالنكاح المؤجل لكان متعه و ان حضره الشهود. و الدليل على صحه مذهبنا: إجماع الفرقه المحقه و في إجماعها الحججه، و أيضا قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَيْنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً (٢). و أباح نكاح المتعه بصريح لفظها الموضوع لها في الشريعة، لأن لفظ الاستمتاع و المتعه إذا أطلق في الشريعة لم يرد الا هذا العقد المخصوص المؤجل، و لا يحمل على المتلذذ، ألا ترى انهم يقولون: فلان يرى إباحه نكاح المتعه، و فلان يحظر نكاح المتعه، لا يريدون بذلك العقد اللذنه، و انما يريدون بذلك العقد المؤجل. و أيضا فلا خلاف ان نكاح المتعه كان في أيام النبي صلى الله عليه و آله و معمولا- به، و لا يقيم دليل شرعى على حظره و النهى عنه، فيجب أن يكون مباحا.

ص: ٢٣٧

١- ١) وسائل الشيعة: ٣-٤٧٨ ح ١.

٢- ٢) سوره النساء: ٢٤.

المسأله الثامنه و الأربعون:: جواز نكاح المرأه على عمتها و خالتها

نكاح المرأه على عمتها و خالتها جائزان إذا رضيت العمه و الخاله بذلك. و الحجه على صحه هذا المذهب: إجماع الفرقه المحقه عليه، و عموم آيات النكاح فى القرآن، كقوله تعالى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (١) و لم يستثن عمه و لا خاله. فإن احتج بقوله عليه السلام «لا تنكح المرأه على عمتها و لا خالتها» (٢) فهو خبر واحد ضعيف، و نحمله على حظر ذلك إذا لم يقع الرضا منهما.

المسأله التاسعه و الأربعون:: وقوع الطلاق بشاهدين عدلين

ان الطلاق لا يقع الا- بشاهدين عدلين. و الحجه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه. و لان الله تعالى قال فإِذَا بَلَغَ الْبَلَغَ أَجَلَ هُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ أَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ (٣) فجعل الشهاده شرطاً فى الفرقه التى هى الطلاق لا محاله. فإن قيل: انما شرط الشهاده فى الرجعه فى قوله فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ .

ص: ٢٣٨

١- ١) سوره النساء: ٣.

٢- ٢) وسائل الشيعه: ١٤-٣٠٤ ح ١.

٣- ٣) سوره الطلاق: ٢.

قلنا: هذا غلط، لأن الأمر و الشهاده ملاصق لذكر الفرقة، و إليها أقرب من ذكر الرجعه، ورد الكلام إلى الأقرب أولى من رده إلى الأبعد، على أنه ليس بمتناف أن يرجع إلى الرجعه و الفرقة معا، فيتم مرادنا. على أن الأمر بالشهادة يقتضى ظاهره الوجوب و أن يكون شرطا، و لم يقل أحد من الأمه أن الشهاده فى الرجعه واجبه و أنها شرط فيه. و قد اختلفوا فى كونها شرطا فى الطلاق، فنفاه قوم، و أثبت (1) قوم، فيجب أن يكون الأمر بالشهادة الذى ظاهره يقتضى الوجوب مصروفا إلى الطلاق دون الرجعه التى قد اجتمعت الأمه على أنه ليس بشرط فيها.

المسأله الخمسون: وقوع الطلاق بالألفاظ المخصوصه

ان الطلاق لا يقع بغير لفظ مخصوص. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقة المحقه على أن الطلاق لا يقع الا بهذا اللفظ الصريح دون غيره، و إجماعها هو الحججه. و لان الطلاق حكم شرعى، و يجب أن نرجع فيه إلى ما يشرع لنا من لفظه دون ما لم يشرع، و لا خلاف فى أن المشروع فى الفرقة بين الزوجين لفظ الطلاق المصرح دون الكنايات التى معناه.

ص: ٢٣٩

(١ - ١) ظ: أثبتته.

المسأله الحاديه و الخمسون: الطلاق بشرط لا يقع

ان الطلاق لا يقع بشرط على كل حال. و الحججه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه عليه. و لان المشروع فى الطلاق أن يكون بغير شرط، و لا خلاف أن الطلاق المشروط غير مشروع، و ما ليس بمشروع لا حكم له فى الشريعه.

المسأله الثانيه و الخمسون: الطلاق ليس بيمين

ان الطلاق لا يقع بيمين و لا- هو يمين. و الحججه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه عليه، لان الطلاق أيضا لم يشرع لنا على جهه اليمين، و ما ليس بمشروع فلا حكم له فى الشريعه.

المسأله الثالثه و الخمسون: الطلاق الثلاث غير صحيح

و ان الطلاق الثلاث لا يقع الا بعد رجعتين من المطلق من الثلاث و الاثنتين و الواحده، و من لم يراجع فلا طلاق له. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقه المحقه. و أيضا فإن المسنون فى الطلاق على الطلاق بأن يكون بعد رجعه، و إدخال الطلاق على الطلاق من غير رجعه

خلاف السنه و المشروع فى الطلاق، و إذا كان الطلاق حكما شرعيا لم يشرع فيها لا حكم له.

المسأله الرابعه و الخمسون:: شرائط الظهار

و أن الظهار لا يقع الا بشرط الطلاق من الاستبراء و الشاهدين و النيه و اللفظ المخصوص، و أن يكون غير مشروط. و أجمعت الإماميه على أن شروط الظهار كشروط الطلاق، فمتى اختل شرط من هذه لم يقع ظهار، كما لا يقع الطلاق. و الحججه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه.

المسأله الخامسه و الخمسون:: التخيير فى الطلاق جائز

ان التخيير باطل لا- يقع به فرقته، و كذلك التملك. و هذا سهو من قائله، لأن فقهاء الشيعة الإماميه يفتون بجواز التخيير، و أن الفرقه تقع به، مشحونه به أخبارهم و رواياتهم عن أئمتهم عليهم السلام متظافره فيه. و قد تبينوا فى مصنفاتهم بقيه هذا التخيير، فقالوا: إذا أراد الرجل أن يخير امرأه اعتزلها شهرا، و كان ذلك على طهر من غير جماع فى مثل الحال التى لو أراد أن يطلقها فيها طلقها، ثم خيرها فقال لها: قد خيرتك أو قد جعلت أمرك إليك، و يجب أن يكون قولك بشهادته، فإن اختارت نفسها من غير أن تتشاغل بحديث من قول أو فعل كان يمكنه أن لا تفعله، صح اختيارها.

و أن اختارت بعد تشاغلها بفعل لم يكن اختيارها ماضيا، فان اختارت في جواب قوله لها ذلك و كانت مدخوله و كان تخيره إياها عن غير عوض أخذه منها، كانت كالمطلقة الواحدة التي هي أحق برجعتها في عدتها، و ان كانت غير مدخول بها فهي تطليقه بائن، و ان كان تخيره إياها عن عوض أخذه منها، فهي بائن، و هي أملك بنفسها. و ان جعل الاختيار الى وقت بعينه، فاختارت قبله، جاز اختيارها، و ان اختارت بعده لم يجز. و روى ابن بابويه عن عمر بن أذينة عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: إذا خيرها و جعل (١) أمرها بيدها في غير قبل عده من غير أن يشهد شاهدين فليس بشيء، فإن خيرها و جعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين في قبل عدتها فهي بالخيار ما لم يفترقا، فان اختارت نفسها فهي واحدة و هو أحق برجعتها، و ان اختارت زوجها فليس بطلاق (٢). و لم نذكر هذا الخبر احتجاجا بأخبار الآحاد التي لا حجة في مثلها. و انما أوردناه ليعلم أن المذهب في جواز التخيير بخلاف ما حكى، و الروايات في هذا الباب كثيرة ظاهرة، و لو لا الإطالة لذكرناها. و قد ذكر أبو الحسن علي بن الحسين بن بابويه القمي (رحمه الله): ان أصل التخيير هو أن الله تعالى أنف لنبيه صلى الله عليه و آله علي (٣) مقاله قالتها بعض نسائه، و هي قول بعضهن: أ يرى محمد انه إذا (٤) طلقنا لا نجد أكفأنا من قريش يتزوجنا (٥)، فأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه و آله أن يعتزل نساءه

ص: ٢٤٢

-
- ١-١) في المصدر «أو جعل» و كذا قوله من بعد «و جعل» .
 - ٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٣-٣٣٥ ح ٢.
 - ٣-٣) في المصدر: في.
 - ٤-٤) في المصدر: لو.
 - ٥-٥) في المصدر: يتزوجونا.

تسعه و عشرين ليله فاعتزلهن، ثم نزلت هذه الآيه يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكِ إِن كُنْتُمْ تُرْذَنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زَيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمْتَعِكُنَّ وَأُسْرُحِكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً وَ إِن كُنْتُمْ تُرْذَنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً (١) فاخترن الله ورسوله، فلم يقع الطلاق، و لو اخترن أنفسهن لبن، انقضت الحكايه من ابن بابويه (٢). و لست أدري ما السبب في إنكار من أنكروا المتخير للمراه، و هل هو الـ. توكيل في الطلاق، فالطلاق مما يجوز الوكاله، فإن (٣) فرق بين أن يوكل غيرها في طلاقها و يجعل اليه إيقاع فرقتها، و بين أن يوكل نفسها في ذلك.

المسأله السادسه و الخمسون: عدده الحامل أقرب الأجلين

و ان عدده الحامل المطلقه أقرب الأجلين. و عدده الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين: و هذه المسأله قد أشبعنا الكلام فيها في المسائل الاولى، و أوردنا ما فيه كفايه لمن تأمله.

المسأله السابعه و الخمسون: الرجعه في الطلاق الثلاث في مجلس واحد

و ان وجب الرجعه لمن يطلق ثلاثا في وقت واحد، كما يجب ان طلق

ص: ٢٤٣

١-١ (١) سورة الأحزاب: ٢٨.

٢-٢ (٢) من لا يحضره الفقيه ٣-٣٣٤.

٣-٣ (٣) ظ: فلا.

واحده أو اثنتين، انما قلنا بجواز الرجعه من تلفظ بالطلاق الثلاث فى وقت واحد، لأنه فى حكم ما طلق إلا واحده فله الرجعه. و الحجه فى ذلك: إجماع الفرقه المحقه عليه.

المسأله الثامنه و الخمسون: حكم المطلق ثلاثا فى مجلس واحد

إذا تلفظ بالطلاق الثلاث فى وقت واحد و تكملت الشروط، هل يقع واحده أم لا يقع شىء؟ و الصحيح من المذهب الذى عليه العمل و المعتمد أنه يقع واحده، لأنه قد تلفظ بالواحد، و انما زاد على ذلك بما جرى مجرى اللغو مما لا حكم له. و كيف يجوز ألا- يقع شىء من طلاقه و قد تلفظ بالطلاق الموضوع للفرقه و تكاملت الشروط المعبره فى الطلاق؟ و كيف يخرج من أن يكون لفظه بالطلاق مؤثرا و أنه ضم الى ذلك ما كان ينبغى الا بصيغه من لفظه ثانيه و ثالثه.

المسأله التاسعه و الخمسون: أقل الحمل و أكثره

ان أقل ما يخرج الحمل حيا مستهلا لسته أشهر، و أكثره تسعه أشهر. و هذه المسأله مما قد استوفينا الكلام عليها فى الجواب عن المسائل الاولى، فلا معنى للإعاده.

المسأله الستون: أحكام العتق

ان العتق لا- يقع بشرط ولا- يمين، ولا- يكون الا- بقصد لوجه الله تعالى فى ذلك. و الحججه: إجماع الفرقة المحقه عليه، و لان العتق إذا وقع على هذا الوجه وقعت الحريره بالإجماع من الأمه. و إذا وقع العتق على خلاف الشروط التى ذكرناها فلا إجماع على حصول الحريره. و لا دليل قاطع أيضا يدل على ذلك، فوجب أن يكون الملك مستمرا.

المسأله الحاديه و الستون: ما لو ابتدأ الخصمين بمحضر الحاكم

ان الخصمين إذا ابتدأ الدعوى بحضوره (1)الحاكم و لم يقع له العلم بالمبتدأ منهما، ان الواجب عليه أن يسمع قول الذى على يمين صاحبه، و يجرى الأخر مجرى الصامت و المسبوق الى الدعوى، ثم ينظر فى دعوى الأخر. و الحججه فى هذه المسأله: إجماع الفرقة الطائفه المحقه. و يجوز أيضا أن تكون العاده جاريه فى مجلس الحكم أن يكون مجلس المدعى على يمين المدعى عليه فإذا اشتبه الأمر فى الدعوى و السبق إليها، جاز الرجوع الى هذه العاده.

ص: ٢٤٥

١-١) محضر «خ ل» .

المسأله الثانيه و الستون: شهاده الابن لأبيه و بالعكس

و ان شهاده الابن لأبيه جائزه إذا كان عدلا، و شهادته عليه غير جائزه على جميع الأحوال. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقه المحقه. و أيضا فإن الله تعالى يقول: **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (١)** و إذا كان الابن عدلا مرضيا دخل فى عموم هذا القول. فان قيل: فينبغى أن يدخل فى عموم هذا القول أيضا شهادته عليه. قلنا: الظاهر يقتضى ذلك، لكن خرج بدليل قاطع فأخرجناه.

المسأله الثالثه و الستون: حكم حاث النذر

من نذر الله تعالى شيئا من القرب، فلم يفعله مختارا، فعليه كفاره. فإن كان صياما فى يوم بعينه فأفطره من غير سهو و لا اضطرار، فعليه ما على مفطر يوم من شهر رمضان و ان كان غير صيام، فعليه ما يجب فى كفاره اليمين، و هذا صحيح. و الحججه فيه: إجماع الفرقه المحقه عليه.

ص: ٢٤٦

المسأله الرابعه و الستون: كيفيه اليمين

لا يمين الا بالله تعالى، أو يعلقها باسم من أسمائه. و الحجه على صحه هذا المذهب: إجماع الفرقه عليه. و أيضا فإن من حلف بالله تعالى لا خلاف فى انعقاد يمينه، و من حلف بغير الله تعالى، فلا إجماع على انعقاد يمينه، و لا دليل يوجب القطع على أنها منعقدہ.

المسأله الخامسه و الستون: حكم اليمين

من حلف بالله تعالى على فعل أو ترك و كان خلاف ما حلف عليه أولى فى الدين أو الدنيا ما لم يكن معصيه بفعل الاولى، لم يكن عليه كفاره. و الحجه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه، و أيضا فإن اليمين المنعقدہ هى التى توجب الاستمرار على موجبها، و متى لم يكن لها الحكم لم تكن منعقدہ و قد علمنا أن من حلف على أن يفعل معصيه، أو أن يفعل ما خلافه أولى فى الدين من العدول عن نافله، أو فعل مندوب فى الدين اليه، فغير واجب عليه الاستمرار على هذه اليمين. و إذا لم تكن منعقدہ فلا كفاره فيها، لأن الكفاره تابعه لانعقاد اليمين.

ص: ٢٤٧

المسأله السادسة و الستون: حرمه الطحال و ما ليس له فلس

ان الطحال من الشاه و غيرها حرام.

المسأله السابعه و الستون: و ان الجرى و المارماهى و كل ما لا فلس له من السمك حرام.

المسأله الثامنه و الستون: ما يحرم من الطير

و أن ما لا قانصه له من الطير حرام.

المسأله التاسعه و الستون: و أن ما كان صفيفه أكثر من دفيفه من الطير حرام.

المسأله السبعون: حرمه الفقاع

و ان الفقاع حرام كالخمر. فان هذه الخمس مسائل الحججه فيها إجماع الطائفه.

ص: ٢٤٨

فإن قيل: كيف يكون الفقاع حراما و هو غير مسكر؟ قلنا: ليس التحريم مقصورا على الإسكار، ألا ترى أن الدم و لحم الخنزير لا يسكران، و كذلك الجرعه من الخمر و التحريم مع ذلك ثابت.

المسأله الحاديه و السبعون: حد السارق

و ان قطع السارق من أصول الأصابع الأربع، و يترك الإبهام من الراحه. و الحجه فى ذلك: إجماع الفرقة المحقه عليه، و لان هذا القدر الذى قلنا بقطعه حقيق أنه مراد بالايه (١)، و ما عداه و الانتهاء الى الكسع (٢) أو المرافق مما قالته الخوارج غير متناول الآيه له، و لا دليل يوجب القطع بتناوله، فوجب أن يكون فيما ذهبنا إليه.

المسأله الثانيه و السبعون: انه ان عاد السارق، قطع من أصل الساق، و يبقى له قدر يعتمد عليه فى الصلاه. و الحجه فى ذلك: إجماع الفرقة.

ص: ٢٤٩

-
- ١- ١) و هى قوله تعالى وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا سوره المائده: ٣٨.
٢- ٢) ظ: الرسغ: بضم الراء جمع أرساغ و أرسغ، و هو المفصل ما بين الساعد و الكف.

المسأله الثالثه و السبعون: احكام حد الزانى

ان البكر إذا زنى جلد، فان عاد جلد ثلاث دفعات، فان عاد رابعه قتل. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقه المحقه.

المسأله الرابعه و السبعون: و ان العبد فى الزنا يحد، ثم يقتل فى الثانيه من فعلاته

المسأله الرابعه و السبعون: و ان العبد فى الزنا يحد، ثم يقتل فى الثانيه من فعلاته (١).

و الحججه فى ذلك: إجماع المتقدم.

المسأله الخامسه و السبعون: و ان شارب الخمر يقتل فى الثالثه. و الحججه فى ذلك: الإجماع.

و ان شارب الخمر يقتل فى الثالثه.

و الحججه فى ذلك: الإجماع.

المسأله السادسه و السبعون: حكم من ضرب امرأه فاطرحت

ان من ضرب امرأه فألقت نطفه فعليه عشرون ديناراً، فإن ألقت علقه فعليه

ص: ٢٥٠

(١ - ١) خ: قلاته، و الظاهر: فى الثامنه من فعلاته، قال فى الانتصار ٢٥٦: و العبد يقتل فى الثامنه.

أربعون ديناراً، فإن أُلقت مضغهُ فعليه ستون مثقالاً، فإن أُلقت عظماً مكتسباً لحماً فعليه ثمانون ديناراً، فإن أُلقت جنيناً لم تلجهُ الروح فعليه مائه مثقال. فالحججه في هذا الترتيب و التفصيل: إجماع الشيعة الإماميه عليه.

المسأله السابعه و السبعون: أفزاع المجامع و عزله

فان من أفزع رجلاً فعزل عن عرسه، فعليه عشر ديه الجنين. و صورهُ هذه المسأله: أن يهجم رجل على غيره و هو مواقع، فيفزعه و يعجله عن إنزال الماء في الفرج، فيعزل بحكم الضروره، فيجب عليه ما ذكرناه. و الحججه فيه: إجماع الإماميه.

المسأله الثامنه و السبعون: أحكام القصاص و الديات

و ان الاثنتين إذا قتلا- واحداً أو أكثر من اثنتين، أن أولياء الدم مخيرون بين ثلاث: أما أن يقتلوا القاتلين و يردوا فضل دياتهم، أو يختاروا واحداً فيقتلون بقتيلهم و يوفى من بقى من القتله إلى أولياء المقاد منه الفاضل من الديه بحساب رءوسهم، أو يقبل (١)الديه فتكون بينهم سهاما متساويه. و الحججه على هذا التفصيل: إجماع الفرقه المحقه عليه بهذا الشرع و البيان.

ص: ٢٥١

١- (١) ظ: أو يقبلوا.

المسأله التاسعه و السبعون: و ان ثلاثه قتلوا واحدا

، فتولى أحدهم القتل و أمسك الآخر و كان الآخر عينا، فان الحكم قتل القاتل و حبس الماسك حتى يموت و سمل عين الناظر. و الحججه على هذا: حكم الفقهاء من الفرقه.

المسأله الثمانون: من قطع رأس ميت

، فعليه مائه دينار يغرمه لبيت المال. و الحججه فيما ذكرناه: الإجماع المتكرر ذكره. فان تعجب المخالفون من إيجاب غرامه فى قطع عضو ميت لا- حس و لا- حياه فيه. فالجواب عن تعجبهم: ان هذه الغرامه لم تجب لما يرجع الى الميت فى نفسه من الجنايه عليه، لان الموت قد أزال عنه حكم الجنائيات فى نفسه، و انما مثل بميت و كانت جنايه فى الدين من حيث أقدم على ما نهى الله عنه و أجرى على إباحه ما حظره. فمن ها هنا وجبت عليه الغرامه لا لما ظنه، و يجرى ذلك مجرى الكفارات التى فى حقوق الله تعالى خاصه.

المسأله الحاديه و الثمانون: ان الرجل إذا قتل امرأه

، كان أولياؤها مخيرون بين القود ورد فضل الديه على أهل القاتل، و هى (١) نصف ديه الرجل، و هذا صحيح.

ص: ٢٥٢

(١- ١) ظ: و هو.

و الحجه فيه: الإجماع المتقدم، و لان نفس المرأه ناقصه القيمه عن نفس الرجل.

المسأله الثانيه و الثمانون: و إذا قتل الرجل امرأه و اختار الأولياء قتله بها

، فقد قتلوا نفسا تزيد قيمتها على قيمه نفس المقتوله، فلا بد من رد الفضل على أولياء المقتول، لان ذلك هو العدل.

المسأله الثالثه و الثمانون: من وجد مقتولا، فحضر رجلا فقال أحدهما: أنا قتلتك عمدا، و قال الآخر: أنا قتلتك خطأ. ان أولياء المقتول مخيرون بين الأخذ للمقر بالعمد أو المقر بالخطأ، و ليس لهم قتلها جميعا، و لا إلزامها الديه جميعا. و الحجه على ذلك: ما تقدم من إجماع الفرقه المحقه.

المسأله الرابعه و الثمانون: من وجد مقتولا فاعترف رجل بقتله عمدا، ثم حضر آخر فدفعه عن إقراره و أقر هو بقتله، فصدقه الأول في إقراره على نفسه و لم تقم بينه على أحدهما، أنه يدرأ عنهما القتل و الديه و يؤدي المقتول من بيت المال. و الحجه على ذلك: هو ما تقدم ذكره من إجماع الفرقه.

المسأله الخامسه و الثمانون: ديات أهل الكتاب

و ان ديات أهل الكتاب ثمانمائه درهم للحر البالغ الذكر، و الأنثى أربعمائه درهم. و ديه المجوس ثمانمائه درهم، و كذلك ديه ولد الزنا. و الحجه على ذلك كله: الإجماع المتقدم.

المسأله السادسه و الثمانون: أحكام الإرث

لا- يرث مع الوالدين أو أحدهما أحد من خلق الله تعالى الا الولد و الزوج و الزوجه. و الحجه على ذلك: الإجماع المتكرر. و لانه لا خلاف بين الأمه فى اعتبار القربى فى من يرث بالنسب، و معلوم أن الأبوين أقرب الى ولدهما من الاخوه، لأن الاخوه انما يتقربون الى الميت بالوالد، و معلوم أن من تقرب بنفسه أولى ممن تقرب بغيره. فبطل قول مخالفينا فى توريث الاخوه مع الام. و أيضا فإن الله تعالى أجرى الامام مجرى الأب فى نص القرآن و صريحه، و جعل لهما غايه فى الميراث و أهبتهما إلى غايه أخرى، و لم يفترق بينهما فى الحكم فكما ليس لأحد من الاخوه و الأخوات مع الوالد نصيب، و كذلك لا نصيب لهم مع الوالده.

ص: ٢٥٤

المسألة السابعة و الثمانون: من مات و خلف والدين و بنتا

، فلا بنته النصف و للأبوين السدسان، و ما يبقى يرد على البنت و الوالدين بقدر سهامهم. و الحجة على ذلك: إجماع الفرقه المحقه عليه، و أيضا فإن الله تعالى لما قسم الموارث و بين مقاديرها جعلها تابعه للقربى، ففرض للأقرب أكثر ما فرضه للأبعد، كفرضه للأخ من الأب و الام المال كله، و للأخت الواحده للأب و اللام النصف، و فرض للاخوه من الام الثلث، و للواحد السدس. فإذا بقى من الميراث بعد السهام المنصوص عليها بشىء (١)، و جب أن يقسم على ذوى القربات بحسب قرابتهم و بقدر سهامهم. و يشبه ذلك من خلف مالا و ورثه فأقسموا (٢) المال بينهم على قدر سهامهم، ثم وجد بعد ذلك الميت ما (٣) لم تقع القسمة عليه، فلا خلاف فى أنه يقسم هذا اليتامى (٤) كما قسم الأول و يقدر سهامهم. و أيضا فمن أبى الرد و أنكره و ادعى أن الفاضل على السهام، يرد الى بيت المال و يقيم بيت المال مقام العصبه، يعترف بأن الميت إذا مات و كان له عصبه أشتات، كان أحقهم بالمال أقربهم إلى الميت، فقد اعتبر كما ترى فيما يفضل عن السهام القربى، و نحن نعلم أن ذوى الأرحام و الأنساب أحق بالميت و أقرب إليه من بيت المال، فيجب أن يكون أحق بفاضل السهام.

ص: ٢٥٥

١-١) ظ: شىء.

٢-٢) ظ: فاققسموا.

٣-٣) ظ: للميت مال لم تقع.

٤-٤) ظ: الثانى.

المسأله الثامنه و الثمانون: من مات و خلف بنتين و أحد أبويه و ابن ابن

، فان للبنتين الثلثين، و للأب أو الأم السدس، و ما بقى يرد على البنتين و الأب و الام خاصه، و ليس لابن الابن شىء. و الحجه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه. و لان البنات و الوالدين أقرب الى الميت من ابن ابنه، و يعتبر فيمن يرث بالقرابه الكيفيه للقرابه و قربها و كما ليس لابن الابن شىء مع الابن، كذلك لا شىء له مع البنات أو البنات لان البنات أولاد كالذكور.

المسأله التاسعه و الثمانون: لا يحجب الام عن الثلث الى السدس الاخوه من الأم خاصه

، و انما يحجبها الاخوه من الأب و الام أو من الأب. و الحجه على ذلك: إجماع الفرقه. فإن قالوا: فقد أطلق الله تعالى فقال «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ» (١) و لم يفرق بين أحوال الاخوه فى كونهم من أب أو أم. قلنا: هذا عموم تخصيصه الدليل الذى ذكرناه. و لا- خلاف بيننا فى أن هذا العموم مخصوص، لأن إطلاقه يقتضى دخول الكفار و المماليك، و أنتم لا تحتجبون الام عن الثلث الى السدس بالاخوه الكفار أو المماليك.

ص: ٢٥٦

المسأله التسعون: و أنه لا يرث مع الولد ذكرا كان أو أنثى أحد من خلق الله تعالى الا الأبوان و الزوج و الزوجه. و هذا أيضا فى الإجماع الذى ذكرناه و هو الحجه فيه. و أيضا فقد ثبت بالإجماع أنه ليس للاخوه و الأخوات مع الولد الذكر نصيب، و ما منع مع وجود الذكر من نصيب له هو مانع من وجود الأنثى، لأنهما جميعا ولدان فى الميراث و ينزلان منزله واحده.

المسأله الحاديه و التسعون: أحكام الحبه

و ان الولد الأكبر يفضل على من دونه من الأولاد الذكور الوارث، بالسيف و المصحف و الخاتم، ان كان ذلك فى التركه أو شيئا منه، و لا يفضل بغيره ان لم يكن. و تحقيق هذه المسأله: أن أصحابنا يروون اختصاص الذكر الأكبر بما يخلف الميت من السيف و المصحف و الخاتم، و قد روت بذلك أخبار معروفه و يقوى عندى أن لا نترك عموم الكتاب بأخبار الآحاد، و الله تعالى يقول يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (١).

ص: ٢٥٧

و ظاهر هذا الكلام يقتضى بطلان هذا التخصيص. و الأولى عندي أن يكون هذا التخصيص معناه أن يفرد بهذه الأشياء الولد الأكبر و تحسب عليه من نصيبه، لأنه أحق بها من النساء و الأصغر، و ليس فى الاخبار المرويه أنه يختص بها و لا تحسب عليه. فان قالوا: المشهور من قولهم أنهم يفضلونه بذلك، و هذا لفظ أخبارهم، و إذا حسب قيمه ذلك فلا تفضيل. قلنا: التفضيل ثابت على كل حال، لأنه إذا خص بتسليم ذلك اليه و أفرد به و منع غيره منه فقد فضل به و ان حسب عليه.

المسألة الثانية و التسعون: ولد الصلب يحجب من دونه

و ان ولد الصلب يحجب من دونه سفلا، ذكرا كان أو أنثى. و الحججه على ذلك: إجماع الفرقة المحقه، و لانه لا خلاف فى أن ولد الصلب يحجب من دونه، لانه ولد، كذلك الأنثى.

المسألة الثالثة و التسعون: الزوج يرث من الزوجه

و أن المرأه إذا توفيت و خلفت زوجا، لم تخلف وارثا سواه من عصبه و لا ذى رحم، ان المال كله له نصفا بحقه و الباقي بالرد. و الحججه على ذلك: إجماع الفرقة المحقه عليه. و أيضا فإن الزوج عند

عدم وارث هذه المرأة و عصبته قد جرى مجرى العصبه لها، و سيله سليل ولد الملاعنه لما انتفى منه أبوه الذى هو عصبته و من جهه عاقلته، فبقى لا عصبه له و لا عاقله، فجعلت عصبه أمه عصبه يعقلون عنه. و كذلك هذه المرأة التى لا عصبه لها و لا ذو رحم غير زوجها وضعت موضع ولدها الذى يعصب أبوه عصبته.

المسأله الرابعه و التسعون: المرأة لا ترث من الرباع

ان المرأة لا ترث من الرباع شيئا، و لكن تعطى حقها بالقيمه من البناء و الآلات. و الذى أقوله فى هذه المسأله و يقوى عندى أن المرأة لا- تعطى من الرباع شيئا، و ان أعطيت عوضا من قيمته من غيرها، لأنها معرضه للأزواج و يسكن فى رباع الميت من غيره من تسخط عشيره زوجها، فإذا أعطيت حقها من قيمه الرباع وصلت الى الحق، و زال ثقل إسكان الغرباء مساكن المتوفى. و جرى ذلك مجرى ما قلناه فى تفضيل الولد الأكبر بالخاتم و السيف. و انما قلنا ذلك لان الله تعالى قد جعل لها الربع من التركة ثم الثمن، و لم يستثن شيئا، فلا يجوز تخصيص ذلك الأبدليل قاطع. و الخبر المروى: بأنها لا تورث من الرباع (1). يجوز أن يكون محمولا على ما ذكرناه.

ص: ٢٥٩

١-١) وسائل الشيعه ١٧-٥١٨ ح ٢ رواه الكلينى فى فروع الكافى ٧-١٢٨ ح ٥.

المسأله الخامسه و التسعون: إرث الاخوه و الأخوات

و أنه لا- إرث للاخوه و الأ-خوات من الأب خاصه إذا كان اخوه و أخوات لأب و أم. و أحدهم فى ذلك يجرى مع أحدهم مجرى جماعتهم. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقة المحقه عليه. و أيضا ما منع من توريث الأخ للأب، و الام يمنع من توريث الأخت من الأب مع الأخت للأب و الام.

المسأله السادسه و التسعون: توريث الرجال و النساء بالنسب

و ان توريث الرجال و النساء بالنسب، و باطل قول من ورث الرجال دون النساء. و الحججه فى ذلك: إجماع الفرقة المحقه عليه. و أيضا ظاهر الكتاب، قال الله تعالى لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (1) فجعل كما ترى المواريث بين الرجال و النساء، و لم يخص الرجال منها بشىء دون النساء. و قد كانت الجاهليه تورث الرجال دون النساء، فمن ذهب الى ذلك فقد أخذ بسنه الجاهليه. و قد عول القوم على خبر ضعيف مطعون على راويه، فهو خبر واحد،

ص: ٢٤٠

و أخبار الآحاد لا- توجب علما و لا عملا، لان العمل تابع للعلم على ما بيناه فى صدر جواب هذه المسائل، و خص بهذا الخبر أيضا الذى لا يوجب علما ظواهر الكتاب الموجبه للعلم. على أن مخالفينا قد خالفوا هذا الحديث، و ورثوا الأخت بالتعصيب و ليست بذكر و لا- رجل. فإن أقاموا الأخت مقام الأخ فورثوها بالتعصيب، فقد خالفوا أولا ظاهر الحديث. لان الخبر اقتضى أن يكون بقيه الفرائض للذكور دون الإناث. و إذا جاز لنا أن نخصه و نستعمله فى بعض المواضع، كميت خلف أختين لأم و ابن أخ و ابنه أخ لأب و أم و أخت لأب، فإن للأختين من الام فريضتين و هو الثلث و ما بقى فلأولى ذكر و هو الأخ من الأب دون ابن الأخت و ابنه الأخ، لأنه أقرب منهما بيطن. و كذلك ان خلف الميت امرأه و عما و عمه و خالا و خاله و ابن أخ و أخت، فللمرأة الربع و ما بقى فلأولى ذكر و هو الأخ أو ابن الأخ و سقط الباقيون. و هذه المسألة ليست مما تفرد بها الإماميه، فقد خالف فى العصبه جماعه من المتقدمين و المتأخرين، كابن عباس (رحمه الله) و غيره.

المسألة السابعه و التسعون: ميراث من مات و خلف ابنه ابن و ابن عم

من مات و خلف ابنه ابن و ابن عم، فميراثه لبنت ابنه خاصه، و ليس لابن العم شىء. و الحججه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه عليه. و أيضا فإن ولد البنت ولد على الحقيقه للميت، فهى أقرب إليه من ابن العم، و قد سماها الله تعالى

ولدا فى مواضع من الكتاب فى قوله تعالى وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (١). و أجمعت الأئمة أن زوجه ابن ابنه محرم على جده، لأنه بهذه الآية ابن و محرم عليه نكاح زوجه جده، و قال الله تعالى وَ أُوَلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (٢) و ابن بنت أقرب الى جده من ابن العم.

المسألة الثامنة و التسعون: حكم إرث ابن الأخ مع الجد

و أن ابن الأخ مع الجد يقوم مقام الجد. و الحجج على ذلك: إجماع الفرقه المحقه، ليس لأحد أن يطعن فى هذا الحكم بأن الجد أقرب الى الميت من ابن الأخ، لأن ابن الأخ له بما ورثناه ميراث من سمي الله تعالى له سهما، فهو أقوى سهما من الجد الذى لا يرث الا بالرحم.

المسألة التاسعه و التسعون: إرث ولد الملائنه

و أن ابن الملائنه ترثه أمه دون أبيه، و يرثه من قرب اليه من جهتها، و لا يرث أبوه و لا قرابته من جهة أبيه.

ص: ٢٤٢

١-١) سورة النساء: ٢٢.

٢-٢) سورة الأنفال: ٧٥.

و لو أقر به الأب بعد إنكاره و أكذب نفسه بعد الملاعنه، لم يكن له أن يرثه، و كان للابن خاصة أن يرثه. و الحججه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه عليه.

المسأله المائئه: إرث المطلقه فى مرض بعلمها

و أن المطلقه فى مرض بعلمها إذا مات فيه، ترثه ما بينه و بين سنه ما لم تتزوج أو يصح بعلمها. و هذه المسأله قد بيناها فى جواب المسائل الوارده قبل هذه، فلا طائل فى إعادتها

المسأله الواحده و المائئه: كيفيه توريث الخنثى

ان توريث الخنثى يعتبر بالمبال، فان خرج من حيث يخرج للرجل و رث ميراث الرجال، و ان جرى من الموضعين معا نظر الأغلب منهما و رث عليه، و ان تساوى ما يخرج من الموضعين اعتبر بعدد الأضلاع، فإن استوى عددها و رث ميراث النساء، و ان اختلف و رث ميراث الرجال. و الحججه على هذا الحكم: أيضا هو إجماع الفرقه المحقه.

ص: ٢٤٣

المسأله الثانيه و المائه: و أن ما ليس له ما للرجال و لا النساء يورث بالقرعه. و الإجماع المتقدم الحجه فيه.

المسأله الثالثه و المائه: توريث رأسين على حقو واحد

و أن الشخصين إذا كانا على حقو واحد يعتبران بالنوم، فان نام أحدهما و استيقظ الآخر فهما اثنان، و ان ناما معا فهما واحد. و الحجه في ذلك: الإجماع المتقدم ذكره.

المسأله الرابعه و المائه: حكم إرث المملوك

لا يرث المملوك من الحر. و الحجه على ذلك: الإجماع المتقدم ذكره.

المسأله الخامسه و المائه: و أنه من لا يراث للمملوك من حر. و الحجه على ذلك. ان الحر إذا مات و خلف مالا و أما مملوكه أو أبا مملوكا

ص: ٢٤٤

أو إذا رحم مملوك، فالواجب أن يشتري المملوك من المال و يعتق و يورث باقى التركة. و الحجه على ذلك: إجماع أهل الحق عليه، لان المملوك لا يملك شيئاً فى حال رقه، فكيف يرث؟ و الميراث تمليك.

المسأله السادسة و المائه: و أن المكاتب إذا مات ذو رحم له من الأحرار و ترك ما لا أنه يرث منه بحساب ما عتق منه.

المسأله السابعه و المائه: إذا مات المكاتب و له وارث من الأحرار، ورثا منه قرابته بحساب ما عتق و...

المسأله السابعه و المائه: إذا مات المكاتب و له وارث من الأحرار، ورثا (1) منه قرابته بحساب ما عتق و ورث الباقي مكاتبه. و هاتان المسألتان مما قد بيناهما و أوضحناه فى جواب المسائل الاولى، فلا معنى لتكراره.

المسأله الثامنه و المائه: إرث الكفار و المجوس

الكافر إذا مات و خلف والدين و ولدا كفارا و له ابن عم من المسلمين، ان تركته لقرابته من المسلمين خاصه.

ص: ٢٦٥

١-١) ظ: ورث.

و الحجه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه، لأن الكفار بكفرهم قد صاروا كالمعدومين المفقودين، فكان هذا الميت لا وارث له الا المسلم، فيختص هو بميراثه. و هذه المسأله ليست مما تفرد بها الإماميه، بل أكثر الفقهاء على مذهبيهم فيها.

المسأله التاسعه و المائه: و أن ميراث المجوس عن جهه النسب الصحيح دون النكاح الفاسد. و الحجه فى ذلك: الإجماع المتكرر، و ليس هذه المسأله مما يتفرد بها الإماميه، بل يوافق عليها الشافعى و من المتقدمين الحسن و الزهرى و الأوزاعى.

المسأله العاشره و المائه: لا عول فى الفرائض

ان الفرائض لا- تعول. و ليس هذه المسأله مما تفرد بها الإماميه، لأن ابن عباس قد نفى العول، و قوله فى ذلك مشهور، و هو أيضا مذهب داود الأصفهانى. و إيضاح هذه المسأله و تحقيقها: أن تكون السهام المسماه فى الفريضه يضيق عنها المال و لا يتسع لها، كما مرأه خلفت ابنتين و أبوين و زوجا، فلزوج الربع و للبنتين الثلثان و للأبوين السدسان. و هذا مما يضيق المال عنه، لان المال لا يجوز أن يكون له ثلثان و سدسان و ربع، و الله تعالى أعدل و أحكم من أن يفرض فى مال لا يتسع له المال، لان ذلك سفه و عبث. و عندنا فى هذه المسأله أن للأبوين السدسان و للزوج الربع و ما بقى

ص: ٢٦٦

للابنتين. و مخالفونا الذين يذهبون الى العول يجعلون للزوج الخمس ثلاث أسهم من خمسة عشر سهما، بخلاف الإجماع، لأن الزوج لا يزداد على النصف و لا ينقص. و انما أدخلنا النقصان على البنات خاصة، لأن الأمه مجمعه على أن الابنتين منقوصتان في هذه المسألة عن حقهما المسمى لهما، و لا تجمع على دخول النقصان على ما عداهما في ذلك، و لا خلاف و لا دليل يدل عليه، فإذا ضاقت المسألة عن السهام أدخلنا النقص على من أجمعت الأمه على نقصه و وفرنا منهم سهم من عنده. فان قيل: فالله تعالى قد جعل للبتين الثلثان و للواحد النصف، فكيف نقصتهما من حقهما؟ قلنا: لا يمنع من تخصيص هذا الظاهر بالإجماع، و إذا أجمعت الأمه على دخول النقص على البنات، كان ذلك دليلا على أنه ليس للبتين و لا للواحد النصف و الثلثان على كل حال. و الكلام في هذه المسألة طويل، و هذه جملة كافيته، و سنسطه في مسائل الخلاف إن شاء الله تعالى. تم بحمد الله و حسن توفيقه و الحمد لله رب العالمين.

٦- جوابات المسائل الميفارقيات

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

المسأله الأولى:

الصلاه الجامعه و الفضل فيها و هل يجوز مع عدم الوثوق بدينه أم لا؟

الجواب: صلاه الجماعه فيها فضل كثير أداء و قضاء باعتقاد المؤتم به،

ص: ٢٧١

لأن اعتقاد الفاسق عند أهل البيت (عليهم السلام) لا يجوز.

المسألة الثانية:

صلاه الجمعة هل يجوز ان تصلى خلف المخالف و المؤلف جميعا، و هل هى أربع ركعات جميعا مع الخطبتين، أم ركعتان مع الخطبه تقوم مقام الأربعة؟

الجواب: صلاه الجمعة ركعتان، و لا جمعه الا مع إمام أو من ينصبه الإمام العادل، فان عدم ذلك، صليت الظهر اربع ركعات، و من اضطر الى ان يصلها مع من لا يجوز إمامته تقيه، و جب عليه ان يصلى بعد ذلك ظهرا أربعا.

المسألة الثالثه:

صلاه العيدين بخطبه أو غير خطبه، أربع ركعات أو ركعتان بتسليمه واحده أو اثنتين، هل يقع التكبير فى الاثنتين الأولتين أو فى الأربع، و إذا عدم الموافق، هل يجوز خلف المخالف؟

الجواب: صلاه كل عيد ركعتان، و لا بدّ من الخطبه فى العيدين، يكبر فى

الأولى خمس تكبيرات زائدات إذا أضاف إليهن تكبيره الافتتاح و تكبيره الركوع كن سبعا، و يكبر فى الثانيه ثلاث تكبيرات زائدات مع تكبيره الافتتاح و تكبيره الركوع كن خمسا، و القراءه فى الركعتين قبل التكبير.

المسأله الرابعه:

صلاه الظهرين هل يجوز أن يصليهما عند زوال الشمس من غير ان يفصل بينهما بغير السجده و السنه التى هى ثمان ركعات، و هل يجوز بينهما أذان واحد و اقامتان أم لا يجوز ذلك إلا بأذنين و إقامتين، فإن كان وجههما واحد، فما السبب الموجب لما ان فاتت لمولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) العصر حتى ردت له الشمس؟

الجواب: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر خاصه، فإذا مضى مقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات اشترك الوقتان بين الظهر و العصر الى ان يبقى من النهار ما يؤدي فيه اربع ركعات، فخرج وقت الظهر، و يختص ذلك الوقت للعصر، فمن صلى الظهر فى أول الوقت، ثم صلى عقيبها بلا فصل، كان مؤديا للفرضين معا فى وقتهما، و من أراد الفضيله أو زياده الثواب صلى بين الظهر و العصر النوافل المسنونه، و اما الأذان و الإقامه، فليسا بفرضين على تحقيق المذهب، بل هما مسنونان، و ان كانت الإقامه من الأذان أشد استحبابا، فمن أراد الفضيله اذن و اقام

لكل واحده من الصلاتين، و يجوز ان يأذن و يقيم دفعه واحده لهما، كما يجوز ان يترك الأذان و الإقامه فيهما. فأما أمير المؤمنين (عليه السلام) فلا يجوز ان يكون فاتته صلاه العصر لخروج وقتها، لأن ذلك لا يجوز، لكماله صلوات الله عليه، و انما فاتته فضيله أول الوقت، فردت عليه الشمس ليدرك الفضيله، و لا يجوز غير ذلك.

المسأله الخامسه:

هل بين المغرب و العشاء الآخره فرق غير الأربع ركعات النافله، و أول صلاه المغرب سقوط القرص، أم إذا بدت ثلاثه أنجم لا ترى بالنهار؟

الجواب: إذا غربت الشمس دخل وقت صلاه المغرب، من غير مراعاه لطلوع النجم، فإذا مضى من الوقت مقدار ما يؤدي فيه ثلاث ركعات اشترك الوقت بين صلاه المغرب و بين صلاه العشاء الآخره، فإذا بقى إلى انتصاف الليل مقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات مضى وقت المغرب، و خلص ذلك الوقت لعشاء الآخره، فإذا انتصف فاتت العشاء الآخره، و الأفضل لمن يريد الفضيله و مزيد الثواب، ان يصلى نوافل المغرب بين صلاه المغرب و فرض العشاء الآخره، لأنها من السنن المؤكده.

المسأله السادسة:

المعرفه بصلاه الوسطى، و الدليل عليها؟

الجواب: الصلاه الوسطى عند أهل البيت عليهم السلام، هي صلاه العصر (1). و الحججه على ذلك إجماع الشيعة الإماميه على ذلك. و قد روى فى روايه ابن مسعود حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى صلاه العصر و سميت صلاه الوسطى لأنها بين صلاتين من صلاه النهار تتقدمتا عليها، و صلاتين من صلاه الليل تأخرتا عنها.

المسأله السابعه:

على اى شىء يجوز السجود، و أى شىء يتوقى السجود عليه؟ الجواب: لا يجوز السجود الا على الأرض نفسها إذا كانت طاهره، أو على ما أنبتته الا ان يكون مأكولا، كالثمار، أو يكون ملبوسا كالقطن و الكتان، و ما اتخذ منهما،

ص: ٢٧٥

و لا بأس بالسجود على القرطاس الخالي من الكتابه، و يكره على المكتوب، لشغل القلب بقراءته.

المسأله الثامنه

التسليم هل هو واحد تجاه القبله أم اثنان عن يمين و شمال؟ الجواب: التسليم عندنا واجب، و يسلم المصلى واحده يستقبل بها القبله و ينحرف بوجهه قليلا- إلى جهه يمينه ان كان منفردا أو اماما، و ان كان مأموما يسلم عن يمينه أو شماله، الا- ان يكون شماله خاليا، فيقتصر حينئذ على يمينه.

المسأله التاسعه

القنوت فى جميع الفرائض أم فى صلاه معلومه، و هل هو قبل الركوع أو بعده؟ الجواب: القنوت مستحب غير مفروض، و ان كان فى المفروض أشد استحبابا، و هو فى صلاه الجهرية بالقراءه أشد تأكيدا أو (1) استحبابا، و لا اثم على من تركه. و مكانه قبل الركوع من الركعه الثانيه، و يرفع يديه بالقنوت تكبيراً مفرداً.

ص: ٢٧٦

(١-١) ظ: و

المسأله العاشره

التكبيرات السبع عند التوجه فى الفرض خاصه، أم الفرض و النوافل؟ الجواب: التكبيرات للدخول فى الصلاه انما تستعمل فى الفرائض دون النوافل، و هى مسنونات غير مفروضات، و يكفى للدخول فى الصلاه-فرضا كانت أو سنه-تكبيره واحده، و هى التحريمه التى عقدها ما لم يكن محرما من الأقوال و الأحوال.

المسأله الحاديه عشر

الركعتان من جلوس بعد الفريضة العتمه، بتربع أو تورك؟ الجواب: قد روى فى فعل هاتين الركعتين التربع، و روى ان يفعلا جميعا فعلا مطلقا، لم يشترط فيه تربع و لا تورك. فالمصلى مخير فيهما بين التربع و التورك، و أى الأمرين فعل جاز.

ص: ٢٧٧

المسأله الثانيه عشر

غسل الوجه باليدين جميعا، أم باليد اليمنى؟ الجواب: المفروض إيصال الماء على الوجه على سبيل الغسل، و الظاهر من القرآن، يدخل فيه غسل الوجه باليدين معا و اليد الواحده، الا ان السنه وردت بان يغسل الوجه باليد اليمنى دون اليسرى، و فعل المسنون اولى من غيره.

المسأله الثالثه عشر

المسح على الرأس و الرجلين بفاضل ماء يد اليسرى، أم بماء مجددا؟ الجواب: المفروض فى مسح الرأس و الرجلين ان يكون ببله اليد، من غير استيناف ماء جديد، فمن استأنف ماء مجددا لم يجزيه ذلك، و وجب عليه الإعادة. و ان لم يجد فى يده بله يمسح برأسه و رجله. فقد روى انه يأخذ من بله شعر لحيته أو حاجبيه (1)، فان لم يجد ذلك، استأنف الوضوء.

ص: ٢٧٨

المسأله الرابعه عشر

ما يشكل علينا من الفقه نأخذه من رساله على بن موسى بن بابويه القمى (ره) ، أم من كتاب الشلمغانى، أم من كتاب عبيد الله الحلبي؟ الجواب: الرجوع الى رساله ابن بابويه، و كتاب الحلبي أولى من الرجوع الى كتاب الشلمغانى على كل حال.

المسأله الخامسه عشر

هل يجب فى الأذان-بعد قول «حى على خير العمل» -محمد و على خير البشر؟ الجواب: ان قال: محمد و على خير البشر على ان ذلك من قوله خارج من لفظ الأذان، جاز، فإن الشهاده بذلك صحيحه، و ان لم يكن فلا شىء عليه.

المسأله السادسه عشر

من لفظ أذان المخالفين، يقولون فى أذان الفجر: الصلاه خير من النوم،

ص: ٢٧٩

هل يجوز لنا ان نقول ذلك أم لا؟ الجواب: ذلك فى أذان الفجر قد أبداع و خالف السنه، لإجماع أهل البيت عليهم السلام على ذلك.

المسأله السابعه عشر

مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) حى يشاهدنا، و يسمع كلامنا، أم هو ميت؟ الجواب: الأئمه الماضون و المؤمنون فى جنات الله تعالى، يتنعمون و يرزقون، فإذا زيرت قبورهم، و صلى عليهم أبلغهم الله تعالى ذلك إذا علمهم به و كانوا بالإبلاغ كأنهم له سامعون و له شاهدون.

المسأله الثامنه عشر

قد روى ان سيدنا رسول الله (صلى الله عليه و آله) و مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) يحضران عند كل ميت وقت قبض روحه فى شرق الأرض و غربها (1)، و نرجو ان يكون ذلك على يقين ان شاء الله تعالى.

ص: ٢٨٠

(١-١) راجع بحار الأنوار ٦ ١٨٨.

الجواب: قد روى ذلك، و المعنى فيه ان الله سبحانه يعلم المحتضر إذا كان من أهل الإيمان، بما له من الحظ و النفع لموالاته بمحمد و على عليهما السلام، فكأنه يراهما، و كأنهما (عليهما السلام) حاضران عنده لأجل هذا الأعلام. و كذلك إذا كان من أهل العداوة، فإنه يعلم بما عليه من الضرر بعداوتهما و العدول عنهما، كيف يجوز ان يكون شخصان يحضران على سبيل المجاز و الحلول في الشرق و الغرب عند كل محتضر، و ذلك محال.

المسألة التاسعة عشر:

الأئمة (عليهم السلام) في الفضل سواء بعد مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام)، أم يتفاضل بعضهم على بعض؟ الجواب: الفضل في الدين لا- يقطع عليه الا- بالسمع القاطع، و قد روى ان الأئمة (عليهم السلام) متساوون في الفضل (١)، و روى ان كل إمام أفضل ممن يليه سوى القائم (٢) عليه السلام، فإنه أفضل من المتقدمين عليه. و الأولى التوقف في ذلك، فلا دليل قاطع عليه.

ص: ٢٨١

١- ١) بحار الأنوار ٢٥-٣٥٦ ج ٤ عن كمال الدين.

٢- ٢) بحار الأنوار ٢٥-٣٥٨ ج ٩ عن بصائر الدرجات.

المسأله العشرون:

هل بين السيدين: الحسن و الحسين (عليهما السلام) فرق فى الفضل، اما هما سواءان؟ الجواب: الصحيح تساويهما فى الفضل، فلا يفضل أحدهما على صاحبه بلا دليل عليه. و لا طرق اليه، فلا تعلق لذلك بتكليفنا فننصب دليلا عليه.

المسأله الحادى و العشرون:

كل الأئمه (عليهم السلام) يخبرون عن الشىء قبل كونه أم لا؟ الجواب: ليس من شرط الإمامه الأخبار عن الشىء قبل كونه، لأن ذلك معجز، و قد جوز إظهار المعجزات على أيدي الأئمه (عليهم السلام)، و قد يجوز ان لا يظهر على أيديهم، إلا انا قد علمنا بالأخبار البالغه أنهم (عليهم السلام) أخبرونا بالمغاييات، فعلمنا ان الله تعالى قد اطلعهم على ذلك.

ص: ٢٨٢

المسأله الثانيه و العشرون:

لصاحب الزمان (عج الله تعالى فرجه الشريف) يوم معلوم يظهر فيه، و هل يشاهدنا أم لا؟ الجواب: ليس يمكن نعت الوقت الذى يظهر فيه صاحب الزمان (عج الله تعالى فرجه الشريف)، و انما يعلم على سبيل الجمله انه (عج الله تعالى فرجه الشريف) يظهر فى الوقت الذى يأمن فيه المخافه، و نزول فيه التقيه. و هو عليه السلام مشاهد لنا و يحتاط لنا، و غير خاف عليه شىء من أحوالنا.

المسأله الثالثه و العشرون:

مباحث جيش البصره و الاعتقاد فيه و بين غيره، و كيف كانوا على عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله)؟ الجواب: قتال أمير المؤمنين (عليه السلام) بغى و كفر جار مجرى قتال النبى (صلى الله عليه و آله) لقوله (صلى الله عليه و آله): حربك يا على حربى و سلمك سلمى (١). و انما يريد صلى الله عليه و آله و سلم ان احكام حروبنا واحده، فمن حاربه عليه حاربه و مات من غير توبه قطعها على انه كان فى وقت

ص: ٢٨٣

١- ١) رواه جماعه من أعلام القوم كما فى إحقاق الحق ٦-٤٤٠ منهم الخوارزمى فى المناقب ص ٧٦.

مؤمننا على الحقيقه و فى الباطن لا يجوز ان الأدله ليس هذا موضع ذكرها.

المسأله الرابعه و العشرون:

أيما أفضل، الأنبياء (عليهم السلام) أو الملائكه (عليهم السلام)؟ الجواب: الأنبياء (عليهم السلام) أفضل من الملائكه، و الدليل على ذلك إجماع الشيعة الإماميه عليه، و إجماعهم حجه، لأنه لا يخلو هذا الإجماع فى كل زمان من امام معصوم (عليهم السلام) يكون فيهم.

المسأله الخامسه و العشرون:

القول فى ان الله تعالى لو لم يخلق محمدا و أهل بيته (صلى الله عليه و آله) لم يخلق سماء و لا- أرضا و لا- جنه و لا نارا و لا الخلق؟ الجواب: قد وردت روايه فى ذلك، و المعنى فيها ان الله سبحانه إذا علم المصلحه لسائر المكلفين فى نبوه النبى (صلى الله عليه و آله) و إبلاغه لهم الشرائع، و ان أحدا لا يقوم فى ذلك مقامه،

ص: ٢٨٤

و ان أمير المؤمنين (عليه السلام) وصيه، و الإمام بعده المعلوم هؤلاء عليهم السلام، لما كان خلق لأحد و لا تكليف لبشر.

المسأله السادسة و العشرون:

المعنى الذى من بعد الاسم دون المعنى فقد كفر، و من عبد الاسم و المعنى فقد أشرك، و من عبد المعنى بحقيقه المعرفه فهو مؤمن حقا؟ (1)الجواب: لا شبهه ان عابد غير الله سبحانه و تعالى كافر، و الاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المسمى كان كافرا لعبادته لله سبحانه وحده خالصه و هو المسمى.

المسأله السابعه و العشرون:

و روى أن الناس فى التوحيد على ثلاثه أقسام: مشبه و ناف و مثبت، فالمشبه مشرك، و النافى مبطل، و المثلث مؤمن، [ما]تفسير ذلك؟

ص: ٢٨٥

١-١) راجع بحار الأنوار ٤-١٥٣.

الجواب: المراد ها هنا بالمثبت من أثبت الشيء على ما هو عليه، واعتقده على ما هو به، و النافي مبطل لأنه بالعكس من ذلك، فاما المشبه فهو من اعتقد ان لله سبحانه شيها، و ذلك مشرك لا شبهه فى شركه.

المسأله الثامنه و العشرون:

الأخ من الأب يرث مع الأخ من الأم، و كذلك مع الأخ من الأب و الأم؟ الجواب: إذا اجتمع اخوه من الأب أو اخوه من الأب و الأم مع اخوه من أم كانت للأخوه من الأم الثلث، و الباقي للإخوه من الأب، فإن كان أخوا واحدا و أختا واحده من أم معها أخ لأب أو أخت لأب، للأخ من الأم أو للأخت، السدس، و الباقي للأخ من الأب أو الأخت، و إذا اجتمع إخوه لأب مع اخوه لأب و أم كان كله للأخوه من الأب و الأم، و لاحظ لولد الأب خاصه فيه.

المسأله التاسعه و العشرون:

الثوب إذا أصابته النجاسه، و لم يعرف المكان تجوز الصلاه أم لا؟

الجواب: إذا عرف مكان النجاسه من الثوب، غسل ذلك الموضع، و ان لم يعرف بعينه غسل الثوب جميعا، و لا تجوز الصلاه فيه قبل الغسل.

المسأله الثلاثون:

إذا أصاب الثوب كلب ناشف يصلى فيه أم لا؟ الجواب: لا تتعدى نجاسه الكلب مع نشافه جلده الى ما يماسه من ثوب أو بدن، و انما تتعدى مع النداو و البلل فى أحدهما و انما مع نشافتهما معا لا يعد ذلك فى النجاسه.

المسأله الحاديه و الثلاثون:

فمن جامع أهله فى شهر رمضان بالنهار ما يجب عليه، و ما كفارته؟ الجواب: يجب على المجمع فى شهر رمضان بالنهار القضاء و الكفاره جميعا بلا-خلاف، و الكفاره هى: عتق رقبه أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا، لكل مسكين مد من الطعام. و هو مخير عندنا بين الثلاث، أى شىء شاء فعل.

ص: ٢٨٧

المسأله الثانيه و الثلاثون:

الثوب يصيبه الخمر (..). أغلظ من سائر النجاسات، لأن الدم و ان كان نجسا، فقد أبيض لنا ان نصلى فى الثوب إذا كان فيه دون الدرهم من الدم و البول قد عفى عنه فيهما عند الاستنجاء كرهوس الإبر، و الخمر ما عفى عنه فى موضع من المواضع عن الشئ منه.

المسأله الثالثه و الثلاثون:

القول فى رجل تزوج بامرأه دخل بها ثم غاب عنها سنين، ثم وضعت ولدا و ادعت انه عنه، هل يصدق قولها و يلحق الولد بالزوج أم لا؟ و ما يجب عليها فى ذلك؟ الجواب: لا يلحق الولد بالزوج الغائب، لأن الفراش الذى عنه النبى (صلى الله عليه و آله) بقوله: الولد للفراش (1) يعدم ها هنا، لأن الفراش عباره عن مكان الوطء

ص: ٢٨٨

١-١) وسائل الشيعه ١٤-٥٦٥ ح ١.

و الوطاء ها هنا متعذر للفراش، فالولد غير لاحق، هذا إذا كانت غيبه رأسه على الحال.

المسأله الرابعه و الثلاثون:

هل يجوز للمؤمن الاستغفار لأبيه و امه و أقاربه إذا كانوا مخالفين؟ الجواب: لا يجوز الاستغفار و لا الترحم على الكفار و ان كانوا أقارب، لأن الله سبحانه قد قطع على عقاب الكفار و انه لا شفاعة فيهم، و لا يجوز ان يسأل فعل ما علمنا و قطعنا على انه لا يفعله.

المسأله الخامسه و الثلاثون:

الفطره و الزكاه لضعفاء المؤمنين خاصه، أم لسائر الضعفاء عامه؟ الجواب: لا- يجوز إخراج الفطره و لا- زكاه و لا صدقه الى مخالف يبلغ به خلافه الى الكفر، فمن أخرج زكاه الفطره الى من هذه صفته و جبت عليه الإعاده. و قد تجاوز أصحابنا ذلك فحرموا إخراج الزكاه إلى الفاسق، و ان كان مؤمنا.

ص: ٢٨٩

المسأله السادسة و الثلاثون:

فيمن حلف عن معصيه الله بالمصحف من ترك و ما شاكله (. .) فأمكنه ذلك فقله فدعا من الله ان يفعل شيئا من المعاصي لم ينعقد يمينه و لا تجب عليه الكفاره إذا لم يفعل ذلك، لأن في الحنث لها يلزم مع انعقاد اليمين و لا يجب مع ما لزم انعقادها.

المسأله السابعه و الثلاثون:

القول في تزويج أمير المؤمنين (عليه السلام) ابنته و ما الحجته؟ و كذلك بنات سيدنا رسول الله (صلى الله عليه و آله)؟ الجواب: ما تزوج أمير المؤمنين (عليه السلام) بمن أشير إليه لا سبيل التقيه و الإكراه دون الاختيار، و قد روى في ذلك (1) ما هو مشهور، فالتقيه

ص: ٢٩٠

١- ١) راجع الطرائف ص ٧٦، و ذخائر العقبى عن مناقب أحمد ص ١٢١، و ابن المغازلى في المناقب ص ١٠٨، البحار ٤٢-٩٧.

تبيح ما لولاها لم يكن مباحا، فاما النبي (صلى الله عليه و آله) فإنما تزوج بمن أشير إليه في حال كان فيها مظهرا للإيمان، و انما تجدد بعد ذلك. فان قيل: أليس عند أكثركم ان مات على كفره فإنه لا يجوز ان يكون قد سبق منه ايمان؟ قلنا: هكذا القول، و يجوز ان النبي (صلى الله عليه و آله) نكح من وقعت الإشارة إليه قبل ان يعلمه الله سبحانه و تعالى بما يكون في المستقبل من حدثه، فانا غير عالمين بتاريخ هذا الأعلام و تقدمه و تأخره.

المسألة الثامنة و الثلاثون:

ما روى عن الثواب في الزيارة الجواب: ان في زياره قبور الأئمة عليهم السلام، فضلا كبيرا، تشهد به الروايات و أجمعت عليه الطائفة، و الروايات لا تحصى. و روى أن من زار عليا عليه السلام فله الجنة (١). و روى أن من زار الحسين عليه السلام محصت ذنوبه كما يمحص الثوب في الماء و يكتب له بكل خطوه حجه و كلما رفع قدمه عمره (٢).

ص: ٢٩١

١- ١) وسائل الشيعة: ١٠-٢٩٦، ح ١٠.

٢- ٢) وسائل الشيعة ١٠-٣١٨-فيه روايات كثيرة تدل على ذلك.

المسأله التاسعه و الثلاثون:

التقصير فى الصلاه و الصيام واجب لمن يسافر فى طاعه الله تعالى، مثل الحج و الجهاد و الزياره و غير ذلك، أم خاص للتاجر و الجدى (١) و كل مسافر؟ الجواب: التقصير انما يجب على من كان سفره ليس بمعصيه، سواء كان مباحا أو طاعه و من كان سفره أكثر من حضره فلا تقصير عليه، و لا تقصير على المتصيد.

المسأله الأربعون:

التختم فى اليمين أم فى اليمين وحدها؟ الجواب: المسنون فى الخاتم أن يكون فى اليمين، مع الاختيار و عدم التقيه، و ان أضاف إلى اليمين اليسار جاز. و لا يجوز الاقتصار على اليسار من غير تقيه.

ص: ٢٩٢

(١ - ١) كذا فى النسخه.

المسأله الحاديه و الأربعون:

الهلال يغم فى بلادنا كثيرا أو يخفى علينا، فهل له حساب يعول عليه غير رأى العين، و اليوم الذى يرى فيه هو منه، أو من الشهر المتقدم؟ الجواب: المعول فى معرفه أوائل الشهور و أواخرها على رؤيه الهلال دون الحساب، فإذا رأى الهلال ليله ثلاثين فهو أول الشهر. فان غم فالشهر ثلاثون. و لا- تعويل إلا على ذلك، دون ما يدعيه أصحاب العدد، فإذا رأى الهلال فى نهار يوم، فذلك اليوم من الشهر الماضى دون المستقبل.

المسأله الثانيه و الأربعون:

لحم الأرنب حلال أم حرام؟ الجواب: لحم الأرنب حرام عند أهل البيت عليهم السلام و قد وردت روايات (1) كثيره بذلك، و لا خلاف بين الشيعة الإماميه فيه، و الأرنب عندهم نجس لا يستباح صوفه.

ص: ٢٩٣

المسأله الثالثه و الأربعون:

شرب الفقاع [حلال أم حرام؟]. الجواب: عند الشيعة الإماميه حرام، يجرى فى التحريم مجرى الأشربه المحرمه و ان لم يكن فى نفسه مسكرا، فليس التحريم واقعا على الإسكار. و من شرب الفقاع وجب عليه عندهم الحد، كما يجب على من شرب سائر الأشربه المسكره.

المسأله الرابعه و الأربعون:

المتع هل تجوز فى وقتنا هذا أم لا؟ و بمن تكون؟ و ما شروطها بمؤالف أو مخالف و ذمى، و هل للولد ميراث غيره من الأولاد أم لا؟ الجواب: المتع مباحه من زمن رسول الله صلى الله عليه و آله الى وقتنا هذا، و ما تغيرت إباحتها الى حظر. و يجب أن يتمتع بالمؤمنات دون المخالفات، و قد يجوز عند عدم المؤمنات

أن يتمتع بالمستضعفات اللواتى لسن بمعانداٲ، و قد يجوز عند الضروره اأتمتع بالذميه. و من شروطها الذى لا بد منه تعيين الأجل و المهر من غير إبهام لهما. و الولد لاحق، و هو يرث أباه، كما يرثه أولاده من غير متعه. فأما المأتمتع بها فلا ميراث لها ان شرط فى العقد ذلك، و ان لم يشرطه كان لها الميراث.

المسأله الخامسه و الأربعون:

لعب الشطرنج و النرد. الجواب: اللعب بالشطرنج و النرد محرم محظور، و اللعب بالنرد أغلظ و أعظم عقابا. و لا قبحه عند الشيعة الإماميه فى اللعب بشئ منها على وجه لا شيب (١).

المسأله السادسه و الأربعون:

لبس وبر الثعلب و الأرانب و ما يجرى مجراه، و هل يجوز الصلاه فيه أم لا؟ الجواب: لا يجوز لبس جلود الثعالب و الأرانب و ما اتخذ من أوبارهما، لا قبل

ص: ٢٩٥

(١-١) هذه العبارة كذا فى النسخه، و هى مجمله.

الذبح ولا بعده. و الحجه على ذلك: إجماع الشيعة الإماميه خاصه عليه.

المسأله السابعه و الأربعون:

ما يلبس من الفرو و الفراء الحمراء؟ الجواب: ما اتخذ من جلود الغنم فروا بعد الذكوه بالذبح يجوز لبسه قبل الدباغ إذا كان خاليا من نجاسه الدم و بعد الدباغ. و لا خلاف فى ذلك بين المسلمين.

المسأله الثامنه و الأربعون:

لبس القز و الخز. الجواب: أما القز و الإبريسم محرم لبسهما على الذكور دون الإناث، إذا كان الثوب منسوجا بالقز خالصا من غير أن يخالطه شىء من القطن و الكتان. فأما الخز فيجوز لبسه بعد الذكاه للذكور و الإناث على كل حال.

ص: ٢٩٦

المسأله التاسعه و الأربعون:

القول فى المحلل و المحلله موجود فى كتاب التكليف، و هو أن يكون للرجل و المرأة أمه فتحلها بغير مده معلومه و استرجعها منه (١)، هل ذلك جائز أم لا؟ الجواب: قد روى ذلك (٢). و المعنى فى هذا التحليل الذى وردت به الروايه: أن تعقد المرأة على أمتها و الرجل على جاريتها عقد متعه، لأن إباحه المرأة لا تكون إلا فى عقد المتعه. و قد يجوز نكاح المتعه بلفظ الإباحه و التحليل، كما يجوز بلفظ الاستمتاع و النكاح.

المسأله الخمسون:

أمهات الأولاد يقسمن فى الميراث أم لا؟ الجواب: أمهات الأولاد عندنا على جملة الرق ما خرجن عنه بالولد، و يقسمن فى الميراث، و يجعلن فى نصيب أولادهن، فيعتقن عليهن. و يجوز عندنا بيع أم الولد بعد موت ولدها.

ص: ٢٩٧

١-١) كذا فى النسخه و الظاهر: و هو أن يكون للرجل أو المرأة أمه فيحلها بغير مده معلومه و يسترجعها منه.

٢-٢) راجع وسائل الشيعه: ١٤-٥٣٢.

المسأله الحاديه و الخمسون:

المسييات فى هذا العصر يجوز استملاكهن و نكاحهن أم لا-؟ الجواب: يجوز تملك السبايا و نكاحهن و ان كان سباهن غير الامام المحق، لأن أئمتنا عليهم السلام قد رخصوا لشيعتهم فى ذلك، إرفاقا بهم و تسهلا عليهم، لأن المحنه يخطر (1) ذلك فلا يكادون ينفكون منها فى أكثر الزمان، فيكون غليظه شديده.

المسأله الثانيه و الخمسون:

الزكاه فى الغله هى عبد حاصل السلطان و مؤونه القرية أم لا- فى الأصل؟ الجواب: تجب الزكاه فى الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب، إذا بلغ ما يحصل لمالك الأرض فى خاصته خمسه أوسق، و الوسق ستون صاعا، و الصاع تسعه أرطال. ففى ذلك إذا بلغه العشر ان كان يسقى سيحا، و ان كان يسقى بالدوالى و النواضح ففيه نصف العشر، و ما زاد على الخمسه أوسق فبحساب ذلك، و ليس فيما دون الخمسه أوسق زكاه.

ص: ٢٩٨

(١ - ١) ظ: تختطر.

المسأله الثالثه و الخمسون:

ما يجب على من حلف ألا- يشرب الخمر، أو يركب معصيه ثم فعل؟ الجواب: يجب على من فعل ذلك كفاره اليمين: إطعام عشره مساكين، أو كسوتهم، أو عتق رقبه. و هو مخير بين هذه الكفارات الثلاث، فمن لم يجد منها شيئاً كان عليه صيام ثلاثه أيام.

المسأله الرابعه و الخمسون:

المراه الذميه تكون تحت الذمى، فيسلم الرجل، هل تنفك بالإسلام أم تبقى على حالها فى حاله؟ الجواب: ما يفسخ النكاح بين الذمى و زوجته الذميه بإسلام الزوج، بل النكاح بينهما باق على حاله، بلا خلاف بين الأمه.

ص: ٢٩٩

المسأله الخامسه و الخمسون:

ما يجب على المؤمن إذا كان عربى النسب و تزوج امرأه علويه هاشميه؟ الجواب: إذا كان العربى من قبيل غير مرذول من القبائل، و لا مستنقص فان فى بعض القبائل من العرب من هذه صفته، فليس بمحظور عليه نكاح الهاشميات. و انما يكره ذلك سياسه و عاده و ان لم يكن محظورا فى الدين.

المسأله السادسه و الخمسون:

هل يؤخذ بما يروى عن مالك فى النساء و من (1) لم يطابقه فى ذلك من الشيعة؟ الجواب: مباح للزوج أن يظأ زوجته فى كل واحد من مخرجيها، و ليس فى ذلك شىء من الحظر و الكراهه. و الحجه فى ذلك: إجماع الإماميه عليه، و قوله تعالى

ص: ٣٠٠

١ - ١) لعل «من» استفهاميه.

«فَأْتُوا حَزَنَتَكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ» (١)، و أن الشرع يقتضى التمتع بالزوجه مطلقا من غير استثناء لموضع دون آخر.

المسألة السابعة والخمسون:

القرآن منزل أو مخلوق؟ الجواب: القرآن كلام الله تعالى أنزله و أحدثه تصديقا للنبي صلى الله عليه و آله، فهو مفعول. و لا يقال: انه مخلوق، لان هذه اللفظه إذا أطلقت على الكلام أوهمت أنه مكذوب، و لهذا يقولون: هذا كلام مخلوق، فقال الله تعالى «إِنَّ هَذَا إِلَّا إِخْتِلَاقٌ» (٢) يريد الكذب لا محاله.

المسألة الثامنة والخمسون:

أى الأعمال أفضل؟ الجواب: معنى قولنا فى العمل أنه أفضل، أنه أكثر ثوابا من غيره. و ليس يعلم

ص: ٣٠١

١- ١) سورة البقره: ٢٢٣.

٢- ٢) سورة ص: ٧.

أى الأعمال أكثر ثواباً من غيره على التحقيق، إلا- علام الغيوب تعالى، أو من اطلعه على ذلك. و ما يروى فى ذلك من أخبار الآحاد لا يعول عليه.

المسألة التاسعة والخمسون:

الاعتقاد أفضل بغير عمل، أو العمل بغير اعتقاد؟ الجواب أما العمل بغير اعتقاد فلا ثواب عليه ولا فائده فيه، لان من صلى و لا يعتقد وجوب الصلاة و القربى بها الى الله تعالى، فلا- صلاه له و لا- خير فيما فعله. و الجمع بين الاعتقاد و العمل هو النافع المقصود. و انفراد الاعتقاد عن عمل، خير على كل حال، و ان خلا من عمل، و ليس كذلك العمل إذا خلا من الاعتقاد.

المسألة الستون:

الاعتقاد فى الرجعه عند ظهور القائم عليه السلام و ما فى (١)الرجعه؟ الجواب: معنى الرجعه أن الله تعالى يحيى قوما ممن توفى قبل ظهور القائم عليه

ص: ٣٠٢

(١- ١) فى بعض النسخ: ما هى.

السلام من مواليه و شيعته، ليفوز بمباشره نصرته و طاعته و قتال أعدائه، و لا يفوتهم ثواب هذه المنزله الجليله التي لم يدركها، حتى لا يستبدل عليهم بهذه المنزله غيرهم، و الله تعالى قادر على احياء الموتى، فلا معنى لتعجب المخالفين و استبعادهم.

المسأله الحاديه و الستون:

المسلم يرث النصرانى إذا كان من اولى الأرحام؟ الجواب: عندنا أن المسلم يرث الكافر، و انما الكافر لا يرث المسلم و ليس فى الخبر الذى يروونه من أهل الملتين ألا يتوارثون (1)حجه، لأن التوارث تفاعل و إذا ورثناهم و لم يرثونا فما توارثنا.

المسأله الثانيه و الستون:

هل العمه ترث مع العم؟

ص: ٣٠٣

١- ١) ظ: يروونه من أن أهل الملتين لا يتوارثون.

الجواب عند الشيعة الإمامية أن العمه ترث مع العم، و لها نصف نصفه (١)، لا خلاف بين الشيعة الإمامية في ذلك، لأنها تشارك العم في قرابته و درجته فما يقول المخالف من ذكر العصبه لا محصل له.

المسأله الثالثه و الستون:

الخال و الخاله لهما نصيب مع الأعمام من الميراث؟ الجواب: يرث الخال و الخاله مع الأعمام نصيب الام، و هو الثلث. لان قرابتهما من جهه الأم، و للخاله نصف سهم الخال. و الأعمام يرثون نصيب الام (٢)، و هو الثلث (٣)، لان قرابتهم من جهه الأب.

المسأله الرابعه و الستون:

أولاد الأخت يرثون إذا كانوا أقرب الأهل؟

ص: ٣٠٤

١- ١) ظ: نصيبه.

٢- ٢) ظ: الأب.

٣- ٣) ظ: الثلثان.

الجواب: أولاد الأخت يرثون إذا لم يكن معهم في الميراث من هو أحق منهم و من هو أعلى درجه. و يجرى أولاد الأخت إذا انفردوا بالميراث مجرى أولاد الأخ إذا انفردوا به.

المسأله الخامسه و الستون:

الحائض إذا مضت سبعة أيام و طهر الموضع من أذى، هل يجوز للرجل وطئها قبل غسل رأسها و بدنها أم لا؟ الجواب: إذا انقطع دم الحائض و نقى الموضع من الصفرة و الكدره، جاز لزوجها أن يطأها و ان لم تغسل. و لا فرق في ذلك بين أن يكون انقطاعه لأكثر الحيض أو لأقله، بخلاف ما يقول أبو حنيفه، لأنه يوافقنا في جواز الوطى عند انقطاع الدم و ان لم يقع الغسل، الا أنه يفرق بين انقطاعه لأكثر الحيض أو لأقله، فيجوز الوطى إذا كان الانقطاع في أكثر الحيض، و لا يجوز إذا كان لأقله.

ص: ٣٠٥

الخمس مفروض لآل الرسول و عليهم (١) في الغنيمه في بلاد الشرك، أم في جميع المكاسب و التجاره و العقار و الزرع، أو لم يجب ذلك منهم (٢) في هذا العصر؟ الجواب: الخمس واجب في كل الغنائم المستفاده بالغزو من أموال أهل الشرك. و هو أيضا واجب فيما يستفاد من المعادن و الكنوز و يستخرج من البحار. و يجب أيضا في كل ما فضل من أرباح التجارات و الزراعات و الصناعات عن المئونه و الكفايه من طول سنه على الاقتصاد. و سهم الله تعالى الذي أضافه الى نفسه، و سهم الرسول صلى الله عليه و آله و هذان السهمان بعد الرسول للإمام القائم مقامه، مضافا الى سهم الإمام الذي يستحقه بالقربى و باقى السهام لیتامى آل محمد عليهم السلام و لمساكينهم و أبناء سييلهم. فكأنه يقسم على ستة أسهم: ثلاثه منها للإمام عليه السلام، و ثلاثه منها لآل الرسول عليه و عليهم السلام. و هذا الحق انما جعل لهم عوضا عن الصدقه، فإذا منعه في بعض الأزمان حلت لهم الصدقه مع المنع من هذا الحق و الله الموفق للصواب. تمت المسائل و أجوبتها و الله ولى الحمد و التوفيق.

ص: ٣٠٦

١- ١) ظ: عليهم السلام.

٢- ٢) ظ: لهم.

٧- جوابات المسائل الطرابلسيات الثانيه

اشاره

ص: ٣٠٧

المسأله الأولى عله الحاجه الى الامام فى كل زمان

اشاره

أما جواب المسأله الأولى من الأدله التى لا- يدخلها احتمال و لا مجاز، وجوب جنس الإمامه من الرئاسه فى كل زمان. فقال: الذى يدل على ذلك انما يعلم ضروره باختيار العادات أن الناس متى خلوا من رئيس مهذب نافذ الأمر باسط اليد يقود الجانى و يؤدب المذنب، لشاع بينهم التظالم و التقاسم و الأفعال القبيحه. و أنه متى دعاهم من هذه صفته كانوا الى الارتداع و الانزجار و لزوم المحجه المثلى أقرب. . و من كلفهم و أراد منهم فعل الواجب و كره فعل القبيح لا- بد أن يلفظ بهم بما هو مقرب من مراده مبعده من سطوحه (1)، فيجب أن لا يخلهم من إمام فى كل زمان. فما جواب من قال: كل عله لكم فى هذا و نحوه يقتضى إعزازه و كف أيدي الظلمه و إرشاده الضلال و تعليم الجهال، و يكون حجه الله ثابتة، و له فى

ص: ٣٠٩

(١- ١) ظ: سطوته.

تلك الحادته حكم مع غيبته خلاف الحكم مع ظهوره، فألا- أجزتم أن يتأخر الحكم فيها الى يوم القيامة، ليتولى الله تعالى حكمها. ونحن نعلم أن هذه الاحكام لا تتلاقى (١) ولا تحتل الانتظار، لانه يموت الظالم و المظلوم، و يبطل الحق المطلوب، و ينقض الناس و لم يزل أخلاقهم (٢) ولا- أنصفوا ممن ظلمهم، فقد أداكم اعتلالكم إلى إيجاب ظهوره باعزازه و انشد منه و كف أيدي الظلمه عنه، أو تجوز الاستغناء عنه ما بيناه.

الجواب:

اعلم أن كل مسأله تتعلق بالغيبه من هذه المسائل، فجوابها موجود في كتابنا «المقنع في الغيبه» و في الكتاب «الشافى» الذى هو نقض كتاب الإمامه من الكتاب المعروف ب «المغنى» ، و من تأمل ذلك وجدده اما في صريحهما أو فحواهما. فأما الزامنا على علتنا فى الحاجه اليه، و جواب إعزازه، و كف أيدي الظلمه عنه ليظهر و يقع الانتفاع به و الإعزاز و كف أيدي الظلمه على ضربين: أحدهما لا- ينافى التكليف و يكون التكليف معه باقيا، و الضرب الآخر ينافى التكليف. و أما ما لا ينافى التكليف أن ما يكون بإقامه الحجج و البراهين و الأمر و النهى و الوعظ و الزجر، و الألفاف القويه لدواعى الطائفه المصارفه عن المعصيه، و قد فعل الله تعالى ذلك أجمع على وجه لا- مريب عليه. و أما الضرب الثانى و هو المنافى للتكليف كالتقهر و القسر و الإكراه و الإلجاء،

ص: ٣١٠

١- ١) ظ: لا تتلاقى.

٢- ٢) ظ: أخلاقهم.

فالثواب الذى انقرض (١) بالتكليف هو التعريض له، يسقط مع ذلك، فكيف يفعل لأجل التكليف ما يسقط الفرض به و ينقصه. و الذى مضى فى خلال السؤال من الحكاياه عنا المقبول فان فى الحوادث ما الحكم فيه عن غيبه الإمام عليه السلام يخالف الحكم مع ظهوره. باطل لا نذهب اليه و لا قال منا به قائل، و حكم الله فى الحوادث الشرعيه مع غيبه الامام و ظهوره واحد غير مختلف. فان قيل: ألا جاز أن يكون الحق فى بعض المسائل أو الحوادث عند الامام عليه السلام و الناس فى حال الغيبه فى ذلك الأمر على باطل، و لو زالت التقيه عنه لبين الحق و أوضحه. قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال فى كتابنا فى «الغيبه» و «الشافى» و «الذخيره» و كل كلام أمليناه فيما يتعلق بالغيبه، بأن الحق فى بعض الأمور لو خفى علينا و كانت معرفته عند الإمام الغائب، لوجب أن يظهر و يوضح ذلك الحق، و لا تسعه التقيه و الحال هذه. و قلنا: ان ذلك لو لم يجب لكننا مكلفين بما لا طريق لنا الى علمه، و ذلك لاحق بتكليف ما لا يطاق فى القبح. و جرينا فى الجواب بذلك على طريقه أصحابنا، فإنهم عولوا فى الجواب عن هذا (٢) السؤال على هذه الطريقه. و الذى يقوى الان فى نفسى و يتضح عندى أنه غير ممتنع أن يكون عند امام الزمان -غائباً كان أو حاضراً- من الحق فى بعض الأحكام الشرعيه ما ليس عندنا، لا سيما مع قولنا بأنه يجوز أن يكتم الأمة كلها شيئاً من الدين، حتى

ص: ٣١١

(١ - ١) ظ: الغرض.

(٢ - ٢) فى الأصل: هذه.

لا يروونه من الحججه فى روايه. و لا يكون تكليفنا بمعرفه ذلك الحق تكليفا بما لا يطاق، لأننا نطبق معرفه ذلك الحق الذى استند بمعرفه الإمام من حيث قدرنا إذا كان غائبا لحوقه على ازاله خوفه، فإنه كان حينئذ يظهر و يبين ذلك الحق. و إذا كنا متمكنين من ذلك فهو متمكن (1) من معرفه الحق. ألا ترى أنا نقول: ان الله تعالى قد كلف الخلق طاعه الامام و الانقياد له و الانتفاع به، و ذلك كله منتف فى حال الغيبه، فالتكليف له مع ذلك ثابت، لان التمكّن منه فينا قائم من حيث تمكّننا من ازاله تقيه الامام و مخافته، فأى فرقه بين الأمرين. فإن قيل: فإذا كنتم تجيزون أن يكون الحق عنده فى بعض المسائل و خاف عنا، و لم توجبوا ما أوجب أصحابكم، من أن ذلك لو جرى لوجب ظهور الامام على كل حال، و لم يبيح التقيه أو سقوط التكليف فى ذلك الأمر المعين، فما الأمان لكم من أن يكون الحق فى أمور كثيره خافيا عنكم و مستندا بمعرفه الامام، و يكون التكليف علينا فيه ثابتا للمعنى الذى ذكرتموه، و هو التمكّن من ازاله خوف مبین هذا الحق لنا. قلنا: يمنع من تجويز ذلك إجماع طائفتنا و فيه الحججه، بل إجماع الأمة على أن كل شىء كلفناه من أحكام الشريعه على دليل و اليه طريق نقدر- و نحن على ما نحن عليه- على اصابته، و نتمكن مع غيبه الامام و ظهوره من معرفته. و لو لا هذا الإجماع لكان ما قلموه مجوزا. و هذا الإجماع الذى أشرنا إليه لا شبهه فيه، لأن أصحابنا الإماميه لما منعوا من كونه حق فى حادثه كلفنا معرفه حكمها خفى عنا و هو عند امام الزمان

ص: ٣١٢

(١-١) ظ: تمكّن.

عليه السلام. وعللوا ذلك بان هذا التقدير مزيل لتكليف العلم بحكم تلك الحادته، قد اعترفوا بأن ذلك لم يكن، و انما عللوه بعله غير مرضيه، فالاتفاق منهم حاصل على الجملة التي ذكرناها، من أن أحكام الحوادث و العلم بالحق منها ممكن مع غيبه الإمام، كما هو ممكن مع ظهوره. فأما الزمانا تأخر حكم بعض الحوادث باستمرار تقيه الامام المتولى لها الى يوم القيامة، فلا شبهه فى جواز ذلك و طول زمانه كقصره فى أن الحجبه فيه على الظالم المانع للإمام من الظهور، لاستيفاء ذلك الحق و ازاله تلك المظلمه و الإثم محيط، و لا حجه على الله تعالى و لا على الامام المنسوب. فأما موت الظالم قبل الانتصاف منه و هلاك من الحد فى جنبه قبل إقامته عليه فجائز، و إذا جرى ذلك بما عرض من منع الظالمين من ظهور من يقوم بهذه الحقوق المؤاخذون بإثم ذلك. و الله تعالى ينتصف للمظلوم فى الآخرة و يستوفى العقاب الذى ذلك الحد من جملته فى القيامة كما يشاء. و لا بد لمخالفينا فى هذه المسألة من مثل جوابنا إذا قيل لهم ما تقولون فى هذه الحقوق و الحدود التى لا يستوفىها الإمام إذا قصر أهل الحل و العقد لإمام يقوم بها، أو أقاموا اماما و لم يمكن من التصرف و حيل بينه و بينه، أو ليس هذا يوجب عليكم فوت هذه الحقوق، و تعطل هذه الحدود الى يوم القيامة. فلا بد لهم من مثل جوابنا. [إعزاز \(1\)](#) الامام و كف الأيدى عنه، فقد قلنا فيه ما و جب بعكس هذا السؤال على المخالف، فنقول لهم: كل عله لكم فى وجوب الإمامه من طريق السمع، فإنه لا بد منها و لا غنى عنها يوجب عليكم إعزاز الإمام، حتى لا يضام و لا يمنع من التصرف و التدبير و كف الأيدى الظالمه عنه، و ما رأيناه تعالى

ص: ٣١٣

(١ - ١) ظ: و أما إعزاز.

فعل ذلك عند منع الأئمة من التصرف فلا بد لهم من مثلاً جوابنا.

المسألة الثانية: ما الحجج على من جهل الامام و اشتبه النص عليه

اشاره

[ما الحجج على من جهل الامام و اشتبه النص عليه]

و ما جوابه أيضا ان قال ناصرا لما تقدم منه في تجويز الاستغناء عن الامام، ما حجه الله تعالى على من جهل الامام و اشتبه عليه موضع النص. و قال: فان قلت: حجه العقل و النقل و لا بد لكم من الاعتراف بذلك. قيل لكم: ان ذلك كاف بنفسه غير محتاج الى امام عليه السلام. قال: فلا- بد من نعم. فيقال لهم: فلم ما كان ذلك في كل ما له من حق كائنا ما كان؟ فان قالوا: النقل مختلف و الحجج متعارضه. قيل لهم: انتم تعلمون انكم تقدرين على إجابته هذا السائل المسترشد عن النص و الامام، بحجه فيه لا- مخالف فيها، و بنقل متفق عليه لا- تنازع فيه تجاهلتم و سألتهم في ذلك فلا تجدون اليه سبيلا. و ان قالوا: و لكن لا يتساوى الحق و الباطل. قيل لهم: فقولوا ذلك في كل مختلف فيه و استغنوا عن امام.

الجواب:

اعلم أن هذا الاعتراض دال على أن المعترض به لم يحصل عنا عله الحاجه العقلية الى الامام، و انما يحوج الناس في كل زمان و على كل وجه الى رئيس، ليكون لهم لطفاً لهم في العدول عن القبائح العقلية و القيام بالواجبات العقلية، و أنهم مع تدييره و تصرفه يكونون أقرب الى ما ذكرناه، و لم يحوجهم اليه ليعلموا من

جبه الحق فيما عليه دليل منصوب، اما عقلى أو سمعى. فمن اشتبه عليه حق يتعلق بالإمامه، فالحجه عليه ما نصبه الله تعالى على ذلك الحق، من دليل يوصل الى العلم به، اما عقلى أو شرعى. و هكذا نقول فى كل حق كائنا ما كان أن عليه دليلا و اليه طريقا. و ليس الحجج فى ذلك متكافئه، كما مضى فى الكلام، كما أنه ليس فى أدله العقول على التوحيد و العدل و النبوه الحجج متقابله متكافئه. و الحق فى كل ذلك مدرک لكل من طلبه من وجهه و سلك اليه من طريقه. و قد بينا فى كتابنا «الشافى» فى أن هذا القول لا يوجب الاستغناء عن الإمام فى الأحكام الشرعيه المنقوله، يجوز أن يعرض ناقلوها أو أكثرهم عن نقلها، اما اعتمادا أو شبهه، فيكون الحجه حينئذ فى بيان الامام لذلك الحكم، و يجرى الإمامه و الحال هذه مجرى النبوه فى . . من الإمامه ما لا يمكن استفادته الا من جهته.

المسأله الثالثه: كيفيه العلم إلى الأحكام الشرعيه غير المعلومه

اشاره

[كيفيه العلم إلى الأحكام الشرعيه غير المعلومه]

و ما جوابه ان قال و يقال لهم: ما الحكم فى صاحب حق يعلم من نفسه أنه ليس ينوى للإمام سوءا و أنه مطيع له متى قام و ظهر و حقه مشكل، يعرفه هو و يجهله من عليه الحق، و قول الأمه مختلف فيه، و من عليه الحق أيضا حسن الرأى فى الإمام عازم على طاعته، و ليس يصح له أن عليه حقا، و لو صح له لأداه، و هو لا يحتمل التأخير، لأن تأخير (1) بقيه الغرماء يطالبونه بتوزيع ماله

ص: ٣١٥

(١-١) ظ: لأن بقيه.

عليهم ولا- مال له غيره أصح حق هذا أم بطل؟ وقال فان قالوا: يمكنه أن يصل الى الامام و يسأله فيرجع الى قوله أشيع هذا عنهم، و علم بطلان ذلك من قولهم، يتعذر (١)قدرتهم عليه في المده الطويله من الزمان فضلا عن حال يضيق فيها الخناق و يلج الغرماء. و ان قالوا: يمكنه أن يعرف الحق إله أم عليه؟ قيل لهم: إذا كان هذا ممكنا بحجه سمعيه و ان اختلف فيه، فلم لا جاز مثله في سائر الشرائع؟ و ان قالوا: يتأخر حكم هذه المسأله عن دار التكليف و يلزم صاحب الحق الكف عنه، و لا شىء على من منعه، و يكون العوض على الله سبحانه. قيل لهم: فجوزوا أصل ذلك أيضا فيما أشكل أمره، و يكون كل ما لم يتضح الحجج السمعيه فيه بمنزله ما لم يرد فيه سمع.

الجواب:

جواب هذه المسأله مستفاد من جوابنا فى المسألتين المتقدمتين عليها. و قد بينا أنه لا حكم لله تعالى فى الحوادث الشرعيه الا و عليه دليل، اما على جملة أو تفصيل. و فرض هذه المسأله على الأصل الذى بيناه باطل، لانه فرض فيها أن من عليه الحق لا طريق الى العلم بأن الحق عليه، و قد بينا أن الأمر بخلاف ذلك. فان قيل لنا: هذه مكابره، لأننا نعلم أن الحوادث غير متناهيه، فأحكامها اذن غير متناهيه، و نصوص القرآن محصوره متناهيه، و ما تروونه عن أئمتكم عليهم السلام الغالب عليه بل أكثره و جمهوره الورود من طريق الآحاد التى

ص: ٣١٦

١- ١) ظ: بتعذر.

لا يوجب علما، و عندكم خاصه أن العمل تابع للعلم دون الظن. و فيكم من يتجاوز هذه الغايه فيقول: ان اخبار الآحاد مستحيل فى العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بها. و لو كانت أيضا هذه الاخبار أو بعضها متواترا، لكانت أيضا محصوره متناهيه، فكيف يستفاد منها العلم بأحكام الحوادث (١) لا- تتناهى. قلنا: نصوص القرآن و ان كانت متناهيه، فقد تدل ما يتناهى فى نفسه على حكم حوادث لا تتناهى. ألا ترى أن النص إذا ورد بأنه لا يرث مع الوالدين و الولد أحد من الوارث (٢) الا الزوج و الزوجه. فقد دل هذا النص و هو محصور على ما لا ينحصر من الاحكام، لانه يدل على نفي ميراث كل نسيب أو قريب بعدا من (٣) ذكرناه و هم لا- يتناهون. و لما قال الله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (٤) استفدنا من هذا اللفظ وجوب ميراث دون الأبعد، و الأبعد لا يتناهون، فقد استفدنا من متناه ما لا يتناهى. و على هذا معنى الخبر الذى يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: علمنى رسول الله صلى الله عليه و آله ألف باب، فتح لى كل باب منها ألف باب (٥). فعلى هذه الجملة لا تخلو الحادته الشرعيه التى تحدث من أن يكون حكمها مستفادا من نصوص القرآن، اما على جملة أو تفصيل، أو من خبر متواتر يوجب

ص: ٣١٧

١-١ (١) ظ: حوادث.

٢-٢ (٢) ظ: الوارث.

٣-٣ (٣) ظ: ممن.

٤-٤ (٤) سورة الأنفال: ٧٥.

٥-٥ (٥) رواه القندوزى فى ينايع الموده ص ٧٧ ط اسلامبول.

العلم، وقلما يوجد ذلك في الأحكام الشرعية. أو من إجماع الطائفة المحقة التي هي الإمامية، فقد بينا في مواضع أن إجماعها حجة. فان فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة في كل شيء ذكرناه، كنا فيها على حكم الأصل في العقل، و ذلك حكم الله تعالى فيها إذا كانت الحال هذه. وقد بينا في جواب مسائل الحلبيات هذا الباب، و شرحناه و أوضحناه، و انتهينا فيه الى أبعد غاياته، و بينا كيف السبيل الى العلم بأحكامه، ما لم يجر له ذكر في كتبها مما لم يتفق فيه و لا اختلفت و لا خطر ببالها، بما هو موجود في كتب المخالفين، أو بما ليس بموجود في كتبهم، فهو أيضا كثير. و هذه الجملة التي عقدناها تنبيه على ما يحتاج إليه في هذا الباب و تزيل الشبهة المفترضة.

المسألة الرابعة: كيفية العمل بالأحكام المختلف فيها

إشاره

[كيفية العمل بالأحكام المختلف فيها]

ما جوابه ان قال و يقال لهم: أنتم شيعه الامام و خواصه و لا حذر عليه منكم، فكيف تعملون الان إذا حدثت حادثه يختلف فيها الأئمه و أشكل الأمر عليكم، أ تصلون الى الامام و يستلزمه مع تحقق معرفته و عصمته (1). فان قالوا: نعم كان من الحديث الأول، و عرف حال من ادعى هذا، و زال اللبس في أمره. و ان قالوا: نعمل على قول من يروى لنا عن الأئمه المتقدمين. قيل لكم: فان لم تكن تلك الحادثة فيما فيه نص عنهم.

ص: ٣١٨

(١-١) لعل أسقط: و عصمته يجيب.

فان قالوا: لا يكون ذلك، لان لهم في كل حادثه نصا كان من عرق قدر فروعهم و كتب فقهم عالما بيطان هذه الدعوى، لان كتب أصحاب أبي حنيفه معلوم حالها و رأسا (١) يحدث مسائل غير مسطوره لهم، حتى يحتاج الى القياس على ما عرفوا. و ان قالوا: نقيس على ما روى لنا عنهم، تركوا أصلهم و قولهم في إبطال القياس. و قيل لهم: فنحن نقيس على ما روى لنا عن نبينا صلى الله عليه و آله فنستغنى فان اختلفنا (٢) عن امام. و قيل لهم: مع ذلك أليس النقله إليكم ليسوا معصومين، فإذا جاز أن يعملوا بخبر من ليس بمعصوم و سوا (٣) بنقلهم، فألا جاز أن يعلم صحه ما روى لنا عن رسول الله صلى الله عليه و آله بنقل من يثق به، فيستغنى عن امام. و كذلك ان قالوا من أهل (٤) الامام بالحادثه و نستعلم ما عنده. قيل لهم: أليس انما نراسل عنمن ليس بمعصوم، فإذا جاز أن تقوم الحججه لقول من ليس بمعصوم، فلم لا جاز ذلك في سائر أمر الدين و لا فصل.

الجواب:

قد مضى جواب هذه المسأله مستقصى في جواب المسأله التى قبلها، و قد بينا كيف يجب أن يعمل الشيعة فى أحكام الحوادث فيما اتفقت الطائفه

ص: ٣١٩

١-١) ظ: و ربما.

٢-٢) ظ: ان اختلفنا.

٣-٣) ظ: و ثقوا.

٤-٤) لعل المراد: نراسل.

عليه أو اختلفت، و كان عليه نص أو لم يكن، فأغنى ما ذكرناه عما حكى عنا مما لا نقوله و لا نذهب اليه من استعمال القياس أو مراسله المعصوم. و إذا كنا قد بينا كيف الطريق إلى معرفه الحق في الحوادث، فما عداه باطل لا نقوله و لا نذهب إليه.

المسأله الخامسه: عله استتار الامام و كيفيه التوصل إلى أحكامه

اشاره

[عله استتار الامام و كيفيه التوصل إلى أحكامه]

و ما جوابه ان قال قائل ان الله تعالى أباح كثيرا من أنبيائه عليهم السلام الاستتار من أعدائه حسب ما علمه من المصلحه في ذلك، و لم يقتض حكمته اظهارهم، إذ ذاك بالقهر و الإغزاز، و لا التخليه بينهم و بين أعدائهم الضلال. فكان سبب ما فات من الانتفاع بهم من قبل الظالمين لا من قبل الله سبحانه. قيل لكم: و لا سواء غيبه من غير شريعه تقرررت يجب سعيدها و إمضاؤها و ازاله الشبهه عنها، و الإبانه عن عقابها، و كون هذه الغيبه بعد ظهور شائع ذائع قد ارتفع الريب، و انقطع العذر به، للمعلوم به ضروره و حسا، و غيبه بعد شريعه تقرررت يجب فيها ما تقدم ذكره من غير ظهور تشاكل ذلك الظهور في حكمه، لينقطع العذر به. فكيف يجوز أن يبيح الله تعالى للإمام الغيبه و الاستتار، كما أباح بمن قبله و تمسك عن تأييدهم، و الصفات مختلفه، و الأسباب متضاده، و تدل أبناكم رفعتم عذر الامام، و ضيعتموه في الاستتار، لو أطبقت شيعته و نقله عن آباءه على الضلال و أوجبتم عليه إذ ذاك الظهور ليصدق بالحق على كل حال، و ذلك قولكم عند الزامكم استغناء خصومكم بالنقله، و ان كانوا غير معصومين

ص: ٣٢٠

كاسفناكم (١) بتغليبيكم إذا كانوا كذلك. و ما ذاك إلا لاختلاف الأسباب على ما بيناه. و لو وجب ذلك لوجب مثله على الأنبياء المستترين في حال استتارهم عن الأنام، و قد كانوا إذ ذاك مطبقين على الضلال. و بعد: فكيف أوجبتم ظهوره و رفعتم عذره عند ذاك على شرط التأييد له من الله تعالى، و المنع لأعدائه من الوصول، أم على وجه التخليه بينه و بينهم. فان كان على شرط التأييد، فكيف أوجبتم تأييده عند ذلك و لم توجبوه عند استمرار الظلم و عدم حقيه الحكم، و ارتفاع العلم به، و النص عليه على وجه ينقطع به العذر، و يرتفع الخلاف فيه بين الكل، و تعطيل الحدود و حدود المعضلات و المشكلات. و ان كان على وجه التغيرير منه بنفسه، فكيف وجب تغيريره بها في ذلك، و لم يجب في هذا، و كيف يجب عليه من ذلك ما لم يجب على الأنبياء في حال الإطباق على الضلال، فهم على جملة التقيه و الاستتار قالوا أو لا مهرب من الذي أردناه الى ما قلناه و لا جوزناه. فقولوا ما عندكم فيه و اقربوه بالدليل الذي يتميز من الشبهه و بيانها في المعنى و الصفه لنعمه منكم إن شاء الله تعالى.

الجواب:

أما الفرق بين تشريع استتار نبي بخوف من أمته، و بين استتار امام الزمان، بأن النبي صلى الله عليه و آله قد تبين شريعته و أداها و أوضحها و مهدها في النفوس، فاستتاره غير قادح في طريق العلم بالحق.

ص: ٣٢١

و ليس كذلك استتار الامام عليه السلام، لأن الأمر فى الاحكام فى حال غيبته مشكل غير متمهد و لا متقرر فغير صحيح و الأمر بالعكس منه. لأن إمام الزمان عليه السلام لم يغب الا و شريعته الرسول عليه السلام قد أدت و مهدت و تقررت، و أدى الرسول من ذلك ما وجب عليه، و بين الأئمة بعده من لدن وفاته الى زمان الإمام الغائب (على جماعتهم الصلاه و السلام) من شريعته ما وجب بيانه، و أوضحوا المشكل و كشفوا الغامض. فاستوى الأمران فى جواز الغيبه مع الخوف على النص ما روى كثير من المعتزله يذهبون الى أن الله تعالى لو علم أن النبى عليه السلام الذى بعثه ليؤدى الشريعه ما لا يمكن علمه الا من جهة يخصه الله على نفسه، و يقتلونه ان أدى إليهم ما حمله، و علم أنه ليس فى المعذور ما يصرفهم عن قتله من لطف و ما يجرى مجراه مما لا ينافى التكليف. فان الله تعالى يسقط عن أمته التكليف الذى ذلك الشرع لطف فيه، و يجرى ذلك مجرى أن يعلم تعالى أن النبى المبعوث يكتم رساله لا- يؤديها، و ليس الأمر على ما ظنوه. و بين (1) الأمرين واضح لا يخفى على متأمل، لان بعثه من لا يؤدى و يعلم من جهته أنه لا- يتم رساله سد على الأمة طريق العلم بما هو مصلحه لها فى الشرائع. [و] ليس كذلك إذا أخافه على نفسه فاستتر و هو مقيم بين أظهرهم، لأنهم و الحال هذه يتمكنون من معرفه ما هو لطف لهم من الشرائع، بأن يزيلوا خوفه و يؤمنون، فيظهر لهم و يؤدى إليهم. ففوت المعرفه ها هنا من جهتهم، و فى القسم الأول من جهة غيرهم على وجه لا يتمكنون من إزالته. فما النبوه فى هذه المسأله إلا كالامامه، و من فرق

ص: ٣٢٢

(١-١) ظ: و بون.

بينهما فقد ضل عن الصواب، وكيف يذهب عما ذكرناه ذاهب. وقد علمنا أن النبي صلى الله عليه وآله إذا حمل الرساله، و لم ينعم أمته النظر في معجزه، و اشتبه عليهم الأمر في صدقه: فكذبوه لا يقول أحد أن الله تعالى يسقط عن أمته التكليف فيما كان ما يؤديه لطفاً فيه و يقتلون (1) في إسقاطه غير واجب، بأن اشتباه الحق عليهم في صدقه لا يخرجهم من أن يكونوا متمكنين من العلم بما فيه مصلحتهم من جهته، و إنما أتوا من قبل تقصيرهم، و لو شاءوا لأصابوا الحق و عرفوا من جهه المصلحه. و هذا الاعتلال صحيح، و هو قائم في المسأله التي ذكرناها، لأن الأمه مع استتار النبي عليه السلام عنهم لخوفه على نفسه، يتمكنون من معرفه ما يحتاجون اليه من جهته، بأن يؤمنوه و يزيلوا مخافته. و لهذا يقول أهل الحق: ان اليهود و النصراني مخاطبون بشريعتنا مأمورون بكل شيء أمرنا به منها. فإذا قيل لنا: كيف يصح من اليهودى و النصراني و هو على ما هو عليه من الكفر الصلاه أو الصيام؟ . كان جوابنا: انه يقدر على الايمان و المعرفه بصدق الرسول، فيعلم مع ذلك صحه الشريعه و وجوبها عليه، فيفعل ما أمر به. و لأننا نقول: ان تكليف الشريعه سقط عنه مع الكفر، للتمكن الذى أشرنا اليه، و هو قائم فى الموضوع الذى اختلفنا فيه. و على هذا الذى ذكرناه ها هنا يجب الاعتماد، فهو المحقق المحصل. و ما مضى فى آخر المسأله من الكلام فى كيفية التأييد للإمام عليه السلام و منع الاعداء منها، و هل يجب القطع على وجوب ظهوره على كل حال؟ إذا أطبق الخلق على ضلال، الى آخر ما ختمت به المسأله. فقد مضى بيان الحق

ص: ٣٢٣

١-١) كذا فى الأصل.

فيه فى كلامنا، و الفرق بين الصحيح فيه و الباطل، فلا وجه لإعادته.

المسأله السادسة: عله عصمه الامام عليه السلام

اشاره

[عله عصمه الامام عليه السلام]

ثم قال لا زال التوفيق بأقواله و أفعاله مقرونا: و الذى يدل على عصمه الامام أن عله الحاجه إليه هى جواز الخطأ و فعل القبيح من الأمم. قال: فليس يخلو الامام من أن يكون يجوز عليه ما جاز على رعيته أولا يجوز ذلك عليه. قال: و فى الأول وجوب إثبات إمام له، لأن عله الحاجه إليه موجوده فيه و الا كان ذلك نقصا للعله، و هذا يؤدى الى إثبات ما لا يتناهى من الأمم، أو الانتهاء الى امام معصوم، و هو المطلوب. و هذا كلام تشهد العقول الخالصه من أحكام الهوى بشرف معانيه و كثره. فائده مع الإيجاز فيه، لكن الحاجه الى إسقاط ما يغنى من الطعون غير موجوده عنها مندوحه. فما جواب من قال: قد تقدم فيما مضى من الكلام وجوه تدل على الاستغناء عن الامام، سواء كان معصوما أو غير معصوم، الأ فيما وردت الشريعه بالحاجه إليه فيه. و قال: نحن نعلم أن الدلاله قد قامت على أن المعرفه بالله سبحانه غير مستفاده من جهته و لا من جهه الرسول عليه السلام. و ذاك لان العلم بصدقه لا يصح الأ بعد استكمال العلم و المعرفه بمرسله. و ذلك لانه ليس للمعجز الظاهر على يده حظ فى المعرفه بمن أيده به

ص: ٣٢٤

أكثر من إفادته أنه مبرز في القدره على من عجز عنه و ليس يفيد ذلك حكمته لأن سعه القدره غير مؤديه الى حكمه القادر. و كذلك لو صدقه قولاً لم يكن تصديقه له دليلاً على صدقه، إلا بعد العلم بأن مصدقه حكيم لا يسفه، و عالم لا يجهل، و غنى لا يحتاج، لان من يجوز ذلك عليه يجوز منه تصديق الكاذب و تكذيب الصادق، جهلاً بقبح ذلك أو حاجه الى فعله. فسقط أن يكون قول الرسول أو الإمام عليهما السلام طريقاً إلى معرفه الله سبحانه، و بقى أن يكون مجيء الرسل بالشرائع والأئمه المستخلفين بعدهم داخل (1) في باب الألفاف. و إذا كان الامام كذلك أمر الأمر بإقامته (2) من مصالح الدنيا، و أكثر ما فيه أن يكون كـبعض الألفاف الشرعيه، و ما هذه سبيله لا يؤخذ بقياس عقل، بل هو كأصول الصلاه و الزكاه و غيرهما. و إذا كانت كذلك، فـجائز أن يستوى عند الله تعالى إيجابها و إسقاطها، فلا يتعبنا بها، و أكثر ما في ارتفاعه مشقه في التكليف و تأخر بعض الحقوق، إلا- أن يتولى الله تعالى الحكم بين عباده. و ان كان قد يمكن أن يكون بالضد من ذلك، فيكون ترك نصبه و إمامته تسهيلاً و تيسيراً و نقصاً من التكليف. فقد بان وجه الاستغناء عنه في معرفه بالله سبحانه و قعى انه انما ينقل شريعته غيره، فلو أتى شيء (3) من قبله لم يقبل منه، و جرى مجرى الأمير و الحاكم

ص: ٣٢٥

١-١ (١) ظ: داخلا.

٢-٢ (٢) لعل: كان أمر إمامته من.

٣-٣ (٣) كذا في النسخه و الظاهر: و بقى أنه انما ينقل شريعته غيره فلو أتى بشيء إلخ

وغيرهما ممن يكون تابعا لما حد له. فكما لا يجب عصمه هؤلاء، فكذلك لا يجب عصمته. فأما الرسول صلى الله عليه وآله فهو حجه فيما لا يعلم الا- من جهته، فلا- بد من أن يكون معصوما. وقال: فان قالوا: لو لم يكن معصوما لجاز أن يبغى للدين الغوائل، وبيذر الأموال، ويستدعى إلى الضلال. قيل لهم: من فعل شيئا من ذلك لم يكن اماما ووجب صرفه والاستبدال به. فان قالوا: يمكن (١) منعه إذا امتنع و عن. قلنا لهم. انما هو واحد، فكيف تقاد جميع الأمة. فإن قالوا: أتممناه (٢) الظلمه و معونه الفسقه. قلنا: فعصمه الامام لم يرفع ما خضتم، و انما يجب أن يكون أهل البأس و النجده و الأموال و القوه معصومين، و الا خرجوا مع غير الامام على المسلمين، و لا ينفع عصمه الامام وحده شيئا. فإن قالوا: ليس هذا أردنا، و لكن لو لم يكن معصوما جاز أن يعيش المسلمين فما لم يظهر (٣)، بأن يصلى بهم جنبا أو يحامى حسدا، أو يسرق شيئا خفيا و غير ذلك. قيل لهم: هذا يجوز في الأمير و الحاكم و معلم الصبيان و القصاب و الوكيل، و من تزوجه و متزوج اليه، لثلا- يسرق الأمير بعض الفىء، و الحاكم أموال الوقوف و الأيتام، و يضرب المعلم الصبى لأن أباه أخر عنه أجره، و لثلا يذبح

ص: ٣٢٤

١-١ (١) لعل: لا يمكن.

٢-٢ (٢) كذا فى النسخه و لعل. يساعده.

٣-٣ (٣) ظ: يغش المسلمين فيما لم يظهر.

الشاه القصاب بعد حتفها، و لئلا يطأ الرجل امرأته و هي حائض، أو يستدعيها الى بدعه، أو يواطئ الخنا و اللصوص فيفتح لهم الذريب ليلا. فان قالوا: فوق أيدي هؤلاء الإمام لا يد فوق يده. قيل لهم: انما تكلمنا فيما يخفى و لا يظهر و لا يبلغ الامام. و بعد فإن الإمام انما يكون له يد بالدين ما استقام، فإذا فسق فكل يد فوق يده ان أردتم اليد التي تكون بالدين و ان أردتم التي تكون بمعونه الظلمه، فقد عاد الأمر إلى أنه يجب أن يكون أهل البأس و النجده و الأموال معصومين، و صارت المفسده انما هي باقدارهم و تمكنهم، لأنهم ان لم يخرجوا مع هذا خرجوا مع غيره، فالقياس اذن يقتضى ألا يمكن الله أحدا و لا ييسط له في القدره، لئلا يفعل ذلك. و قال: فان قالوا: الاقتدار و التمكين تكليف. قلنا: و العقد لهذا تكليف مجدد، و ليس يجب على الله من المعصيه، و لا- أن يكلف الا من علم أنه لا يعصى، كما لا يجب ذلك في سائر التكاليفات، و لو لا أن قول النبي صلى الله عليه و آله حجه على غيره لم يجب ذلك فيه.

الجواب:

أما دليلنا على وجوب عصمه الأئمه فقد حكي عنا في هذه المسأله على الوجه الصحيح الذي رتبناه عليه ب «ثم» ، و عقبه بكلام ليس باعتراض عليه في نفسه، لكنه اعتراض في وجوب الإمامه و جهه الحاجه الى الامام و هذا غير متعلق بدليل العصمه، لأن الكلام في وجوب الإمامه غير الكلام في صفات الإمامه. ثم ما طعن به على وجوبه غير صحيح، لأن المعرفه بالله تعالى و أنها لا يستفيد من جهه نبي و لا امام علم يوجب بحق الامام، فمتى (1) يرجع الى حصول

ص: ٣٢٧

المعارف من جهته. بل أوجبناها لما قد تقدم بيانه من تعيين الرئاسة لطفا في ارتفاع القبائح العقلية و فعل الواجبات العقلية. و معلوم ضروره أن الظلم و الضيم إذ هما معللان مع وجود الرئيس القوى السيد النافذ الأمر، و يقعان و يكثران مع فقده أو ضعف يده، و هذه إشاره الى ما لا يمكن جحده و لا دفعه. و قد كان ينبغي لمن أراد أن يطعن في جهه وجوب الإمامه أن يتشاغل بما اعتمدنا عليه، لا- بذكر المعرفه بالله تعالى و حكمه و عدله، فان ذلك مما لم نعول عليه قط في وجوب الإمامه. فإذا كنا قد بينا جهه حاجه الى الرئاسة عقلية لازمه لكل من كلف على كل حال، فقد سقط قول من يدعى أنها يجرى مجرى الألفاظ الشرعيه و المصالح الدينويه. فأما ما جرى في آخر هذا الكلام من قياس الامام على الأمير أو الحاكم، و انه كما لا يجب عصمتها لا يجب عصمته فهذا لعمرى هو كلام على دليلنا في وجوب العصمه و ان كان من بعد. و الفرق بين الامام و خلفائه من أمير و غيره في وجوب العصمه اما فإنما (1) أوجبا عصمه الامام من حيث لو لم يكن معصوما يوجب عصمته الى امام، كما احتاج اليه من هذه صفته، و في علمنا بأنه لا امام له و لا يد فوق يده، دلالة على أنه معصوم و عار من الصفه المفتقره الى امام، و هي ارتفاع العصمه و جواز المعاصي. و لما جاز في الأمير و من عداه أن يكون غير معصوم، كان له إمام يأخذ على يده، و هو امام للكل، فبان الفرق بين الامام و الأمير.

ص: ٣٢٨

(١-١) كذا في النسخه.

فأما ما تلى هذا الكلام به من التفرقة بين الرسول و الامام، بأن الرسول حجه فيما لم يعلم الا من جهته، فلذلك وجبت عصمته. فأول ما فيه أن انفراد الرسول بعلمه يقتضى عصمه ليست موجوده فى الإمام لا يدل على نفي العصمه عن الإمام، لأنه غير ممتنع فرضاً و تقديراً ان يكون فى عصمه الامام عله أخرى غير هذه العله. و انما يبقى الكلام فى اقتضاء هذه العله الموجوده مع الإمام عصمه، و قد بينا ذلك. و لو ساغت هذه الطريقه الباطله لساغ المبطل أن يقول: قد ثبت أن الظلم قبيح لكونه ظلماً، فيجب أن لا يكون الكذب قبيحاً، لانه ليس بظلم، فكيف يشتركان فى القبح مع اختلافهما فيما اقتضاه فما يلزم فى ذلك من الفساد لا يحصى. و بعد: فالعله التى عللوه (١)بها عصمه الرسول موجوده فى الإمام، لأننا قد بينا أن الامام قد يكون حجه فيما لا يعلم الا من جهته، إذا كتم الحق و انقطع النقل الذى هو حجه، فلم يبق إلا العصمه. فأما ما استوقف بعد هذا من أن الامام لو لم يكن معصوماً لبيغى للدين أهله الغوائل، و غش فى كذا، و أخطأ فى كذا، مما لا نقوله و لا نعول عليه فى وجوب عصمه الامام. و يلزم المعول على ذلك عصمه الأمراء و الحكام، و كذلك خليفه الإمام أو النائب عنه (٢). و من استدل بهذه الطريقه التزموه و ركبوه و أخطأ (٣). و قد بينا الفرق بين الأمرين، و أن عصمه خلفاء الامام غير لازمه على العله

ص: ٣٢٩

١-١ (١) ظ: عللوا.

٢-٢ (٢) فى الأصل: أو نائب عنه.

٣-٣ (٣) ظ: و اخطأوه.

الصحيحه التي اخترناها و اعتمدناها. و ما بنا حاجه في الاعتلال في عصمته بعله فاسده يلزم عليها كل أمر فاسد. و هذا كله مبين مشروح في كتابنا «الشافى». فإن قالوا: لا نسلم لكم انكم (١) لا يد فوق يد الامام على الإطلاق، لأن الإمام إذا عصى فلامه أن يستبدل به. قلنا: لا- خلاف بين الأمه في أن الامام قبل أن يفعل ما يوجب فسخ إمامته لا امام له و لا طاعه عليه، فلو كان غير معصوم في هذه الحاله لا يحتاج (٢) الى امام فيها، لأن العله المحوجه اليه قائمه فيه في هذه الحاله. و قد علمنا أنه لا امام له في هذه الإمامه (٣) و لا طاعه لأحد عليه، فيجب أن يكون معصوما. ألا ترى أن رعيه الإمام في جميع أحوالهم يحتاجون الى امام قبل وقوع المعصيه منهم و بعدها، و في زمان الصلاح و الاستقامه و ضدهما. لأن عله الحاجه موجوده فيهم على كل حال. و الامام على مذاهب خصومنا يجرى في ارتفاع العصمه عنه مع حسن ظاهره و اعتلال طريقته بمجرى صالح الأمه و عدولها، و من هو منهم على ظاهر السلامه و خير الاستقامه. فكيف احتاج هؤلاء اليه مع استقامه ظاهره؟ و كيف انتظر في انبساطه اليه عليه؟ و وجوب طاعته لغيره أن يقع منه القبائح، و لم ينتظر في رعيته مثل ذلك. و هذه نكته عجيبه لا انفصال للمخالف عنها.

ص: ٣٣٠

١-١ (١) ظ: أنه.

٢-٢ (٢) ظ: لا احتاج.

٣-٣ (٣) ظ: الحاله.

المسأله السابعه : عدم حاجه المعصوم الى أمير

هذه المسأله متضمنه لإنكار حاجه المعصوم الى أمير، كأمر المؤمنين عليه السلام فى حياه الرسول صلى الله عليه وآله و الحسن و الحسين فى حياه أبيهما (صلوات الله على جماعتهم) ، إذ كنا نعلل الحاجه إليه بجواز الخطأ على المحتاج. وقد أجبنا عن هذه الشبهه و أوضحناها فى جواب المسأله التاسعه من المسائل الوارده فى سنتنا هذه، و قلنا هناك فيها ما يستغنى عن إعادته ها هنا، فاننا استوفيناها و حققنا، و نقرب الامن مثلا- يزيل العجب عن هذا الموضوع. قد علمنا ان من لا يحسن الكتابه مثلا يفتقر الى من يعلمه إياها، فلو سألنا عن احتاج فى تعلم الكتابه الى رجل بعينه لم احتاج إليه؟ و ما عله حاجته إليه [ما كان جوابه الا أن عله حاجته إليه (١)] فقد علمه بالكتابه. ثم فرضنا أن رجلا غيره حد (٢) العلم بالكتابه احتاج الى هذا الكاتب فى تعليمه أحكام الفقه التى هو يحسنها، مضافا الى الكتابه. و قيل لنا: عله الحاجه الى هذا (٣) الكتابه قد ارتفعت عن فلان، فكيف احتاج مع فقد العلم إليه؟ لما كان الجواب الأمثل ما أجبنا به فى العصمه، و كنا نقول: عله الحاجه

ص: ٣٣١

١-١) كذا فى النسخه و الظاهر زيادتها.

٢-٢) ظ: فقد.

٣-٣) ظ: هذه.

إليه في الكتابه مفقوده، و الحاجه إليه فيها مرتفعه، و غير ممتنع مع ارتفاع عله هذه الحاجه أن يثبت عله حاجه أخرى إليه، فيكون محتاجا لعله أخرى، و لا ينقص ذلك كون العله الأولى عله. و قد بينا أيضا أن وجود الحكم بوجود العله و ارتفاعه بارتفاعها انما يجب إذا وجب في العله الحقيقيه، دون ما هو مشبه بالعلل و مستعار له هذا الاسم، و النظر في كلامنا بحيث أشرنا إليه يغني عن استيناف جواب ها هنا.

المسأله الثامنه: عله جحد القوم النص على أمير المؤمنين عليه السلام

إشاره

[عله جحد القوم النص على أمير المؤمنين عليه السلام]

فيما أورده عند السؤال له من أبعاد (١) الخصوم عصيان القوم الذين جحدوا النص فيه، مع طاعتهم المتقدمه فيما هو أشق على الأنفس منه. و ذاك أنه (حرس الله مدته) قال: و أما التعجب من طاعتهم للنبي صلى الله عليه و آله في قتل الأبناء و الإباء. فهو تعجب في غير موضعه، لأن لقائل أن يقول: إنهم أطاعوه من قبل في قتل النفوس و بذل الأموال لما علموا وجوب طاعته عليهم، و لم يدخل عليهم شبهه فيه و لم يطعه بعضهم فإنه لا يمكن ادعاء ذلك على جميعهم في طريق النص، لدخول الشبهه عليهم فيه و ان اختار (٢) النص كلها الجلى منها و الخفى يمكن دخول الشبهه على من يمعن النظر في المراد بها و يخفى عليه الحق حتى يعتقد بالشبهه أنها لا تدل على النص و لا يستفاد منها.

ص: ٣٣٢

١-١) ظ: استبعاد.

٢-٢) ظ: أخبار.

و من دخلت عليه الشبهه فاعتقد أنه لم ينص على امام بعده، فهو لا يطبع من يدعى إمامته بالنص، لانه يعتقد أن فى طاعته معصيه للرسول صلى الله عليه و آله و خروج عن طاعته. و هذا لا ينافى بذله نفسه و قتله أباه و ابنه فى طاعه الرسول صلى الله عليه و آله، لانه إنما يبذل ذلك و يتحمل المشاق فيه لما اعتقد أنه طاعه له عليه فأما إذا اعتقد أنه معصيه له فهو بحكم إيجابه على نفسه طاعه الرسول يمتنع منه و لا يدخل فيه. فما جواب من قال: ان مفهوم هذا الكلام يدل على أن الجحد من هذه الفرقه التى جحدت النص لم يقع إلا بالشبهه دون العناد. و هذا يدل على ان أعمارهم لم تكن انقطعت بعرفان مراد الناقص (١) و غرضه، و هذا لا يكون الا التقصير من المخاطب لهم فى إفهامهم. و إذا كنا قد استدللنا على انه عليه السلام لم يرد بخبر تبوك (٢) و الغدير الا للنص و نحن لم نخص سماعها (٣)، و لا رأينا الإشارات التى قريهما (٤) بها موضحه لمراده مولده لبيانه، فأحرى ألا يخفى ذلك على من سمعه و رآه. فأما النص الجلى أيضا فيبعد إخفاء مراده أيضا فيه على مستمعيه بعدا زيد على بعده فيما تقدم ذكره. و لئن لم يكن الأمر هكذا ليكون التقصير فى الافهام راجعا على النبى صلى الله عليه و آله، و قد نزهه الله عن ذلك، لان ما يشبه مراد المتكلم به فيه

ص: ٣٣٣

١-١) ظ: الناص.

٢-٢) و هو الخبر المتواتر بين الفريقين من قوله صلى الله عليه و آله لعلي عليه السلام: أنت منى بمنزله هارون من موسى الا أنه لا نبى بعدى.

٣-٣) ظ: سماعهما.

٤-٤) ظ: قرنها.

على سامعيه اشتباه تبلغ بهم الى حد يجوزون. مع أنه متى اعتقد مكلف أن القول الدال عندنا على الإمامه، و اللاحق بالأدله التي لا- يدخلها احتمال و لا مجاز دال على ذلك، كان عاصيا للرسول صلى الله عليه و آله مع تخصيصه بمشاهدته الآثار المؤكده لبيانه، دون من صفته هذه، الى أن يخرج عن حد المكلفين، و يسقط عنه الملامه فى شىء من أمور الدين أقرب، بل ذلك أولى و هو فيه واجب، و ليس القوم عندنا هكذا. فلا يبقى الا أنهم قد فهموا ثم عصوا بعد البيان عنادا و تركا. هذا ما قد عرفناه من فائده لفظ «النص» فى لسان العرب، و أنه الإظهار و الإبانه، و لذلك شواهد منها قولهم «قد نص قلوبهم» إذا أبانها بالسير و أبرزها من جمله الإبل، و نص فلان مذهبه: إذا أبانه و أظهره. و قول امرئ القيس: و جيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هى نصته و لا بمعطل

فثبت أنه القول المنبئ عن المقول فيه على سبيل الإظهار و الإبانه. و قد اشتهرت مذاهب الطائفه أن رؤساء جاحدى النص لم يزالوا منذ سمعوه جاحدين له، لانطوائهم فى حياه النبي صلى الله عليه و آله على النفاق حتى أخبر الله عز و جل عنهم بأنهم يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم. و أى حاجه بنا الى التسليم للخصم أنهم أطاعوه من قبل فيما عدده من الإنفاق بدنيا، و عصوا فى النص بالشبهه، و هو لا يناسبها ما قد استمر فى مذهبنا و مع التمكن من جهل الأفعال التى يموهون بحسن ظاهرها على ما يطابق ذلك لان الله تعالى قد أخبر أنه لا- يقبل إنفاقهم، إذ كانوا يفعلونه كارهين، و أخبر أنهم لا يأتون الصلاه الا و هو كسالى.

و العقول داله على أن اتباعه فى الخروج عن وطنه و أوطانهم قد يمكن أن يكون لمعنى دنيوى، و أنهم قد علموا أو رأوا أمارات تدل على أنه صلى الله عليه و آله سيظهر على العرب و تولى دولته على الدول، فاتبعوه فى حال الضراء، ليحظوا بالتقدم فى الذكر و الصب (١) و الحظ منه فى حال السراء، و يتوصلون بذلك الى مرادهم، مع أنهم به عند ظهوره على أنفسهم. و هذا كله مستقر فى رؤساء جاحدى النص و السابقين إلى السقيفه و المتعاقدين فيها و قبلها على إزاله الحق من أهله، و من سواهم فيمكن أيضا أن يكونوا جحدوا النص أيضا عنادا، بل ذلك الواجب فى كل صحابى سمع أو رأى، و مال بعد ذلك الى الدنيا و لحقته حميه الجاهليه الاولى، و الأفعال التى عدّ أنهم فعلوها. و جوز بها ما استبعده الخصم، مثل ارتدادهم (٢) من ارتد عن الدين، و منع الزكاه، و قتل عثمان، و قتل أمير المؤمنين عليه السلام، و قتل الحسين عليه السلام، و خلع الحسن عليه السلام من قبله، غير متوجه شىء منها إلى رؤساء جاحدى النص، لبراءتهم فى الظاهر منها. و ان كان الدليل عندنا قائما على أن القوم غير مخلصين من تبعات ذلك، لكونهم فاتحين لطريقه موضحين لسيله. فقد بان أن دخول الشبهه فى النص على مثلهم و على مثل طلحه و الزبير أيضا غير جائزه، لأن طلحه و الزبير لم يكونا من الشأن عن النبى صلى الله عليه و آله على حد يخفى عليهما معه مراده. فالشبهه اذن بمن سوى هؤلاء أولى، و أولى الناس بها من لم يطرق سمعه

ص: ٣٣٥

١-١) ظ: الصيت.

٢-٢) ظ: ارتداد.

النص، ولا سمع المعارضه فيه. و لم أر الجواب مشتتلا على تقسيم الجاحدين للنص و سعى تسليم الأفعال التي نزه الخصم بها بحسن ظاهرها عن أن يكون صدرت عن الرؤساء، و هم متدينون بها متحققون فيها الإخلاص لله سبحانه، بل على تسليم طاعتهم فيها، لارتفاع الشبهه عنهم فى طاعه الرسول و عصيانهم فى النص، لدخول الشبهه عليهم فيه، و يرث استزاده البيان منه، و معرفه رأيه فيما اعتمدت عليه، و ما أولاه بذلك مثابا إن شاء الله تعالى.

الجواب:

اعلم أن جحد النص على أمير المؤمنين «ع» عندنا كفر، و الصحيح - و هو مذهب أصحاب الموافاه منا- أن من علمنا موته على كفره، قطعنا على أنه لم يؤمن بالله طرفه عين، و لا أطاعه فى شىء من الافعال، و لم يعرف الله تعالى و لا عرف رسوله صلى الله عليه و آله. و أن الذى يظهره من المعارف أو الطاعات من علمنا موته على الكفر انما هو نفاق و إظهار لما فى الباطن بخلافه. و فى أصحابنا من لا يذهب الى الموافاه، و يجوز فى المؤمن أن يكفر و يموت على كفره، كما جاز فى الكافر أن يؤمن و يموت على ايمانه. و المذهب الصحيح هو الأول، و قد دللنا على صحته فى كلامنا المفرد على الوعيد، و فى كتاب «الذخيره». و على هذه الجملة ما أطاع على الحقيقه من جحد النص، و مات على جحوده النبى صلى الله عليه و آله فى شىء من الأشياء، و انما كان إظهار الطاعه نفاقا. و ليس يمكن أن نقول: ان كل من عمل بخلاف النص بعد النبى صلى الله عليه

و آله كان فى أيامه عليه السلام منافقا غير عارف به، لأن فى من عمل بخلاف النص من عاد إلى الحق و تاب من القول بخلاف النص. و فىهم من مات على جحده، فمن مات على جحوده هو الذى نقطع على أنه لم يكن قط له طاعه و لا- إيمان. و من لم يمت على ذلك لا يمكن أن نقول بذلك فىه. و قولنا الذى حكى عنها (١) المتضمن أن جاحدى النص انما أطاعوا النبى صلى الله عليه و آله فى قتل النفوس، لما علموا أن ذلك واجب، و لما اشتبه عليهم مراده بالنص لم يطيعوه فىه. يجب أن يكون محمولا على أن من جحد النص ابتداء، ثم اعتقده انتهاء و قبض على اعتقاده، هو الذى أطاع فى قتل النفوس، للعلم بأنه طاعه، و لم يطلع (٢) فى النص للجهل بحاله و دخول الشبهه عليه، و من جحد النص و استمر على جحوده الى أن مات. كان معنى قولنا إنه أطاع فى قتل النفس و تحمل المشاق، أنه أظهر الطاعه كما أظهر التصديق بالنبوه و العلم بصحتها، و ان لم يكن كذلك معتقدا و لم يظهر الطاعه فى النص، كما أظهرها فى غيره بجعله به و دخول الشبهه عليه، و هذا هو التحقيق لهذه الثلاثه. و الذى جرى فى أثناء المسأله من أنهم لو كانوا لم يعرفوا النص لشبهه دخلت عليهم، لكانوا معذورين غير ملومين، لكان التقصير عائدا على النبى صلى الله عليه و آله لم يفهمهم مراده، و تأكيد ذلك بما أكد به بعد شديد من سنن الصواب، و اعتراض لا يعترض بمثله من توسط هذه الصناعه. لان من قصر فىما نصب الله تعالى عليه من الأدله إذا نظر فىما أفضى به

ص: ٣٣٧

١-١) ظ: عنا.

٢-٢) ظ: و لم يطع.

نظرة الى العلم دخلت عليه الشبهات، حتى اعتقد الباطل و عدل عن الحق، يكون ملوما غير معذور. و كيف لا يكون كذلك؟ و له طريق الى العلم، عدل بتقصيره عنه فاللوم [عليه] لا على ناصب الدليل. و هذا القول الفاسد يقتضى أن كل كافر بالله تعالى و جاهل بصفاته و عدله و حكمته، و شاك في نبوه أنبيائه و كتبه، معذور غير ملوم، و يكون اللوم عائدا على من نصب هذه الأدلة المشبهة التي يجوز أن تقع الشبهة في مدلولها. و هذه الطريقة الفاسده تقتضى أن تكون المعارف كلها ضرورية، و الا فالشبهة متطرفة، و اللوم عمن ذهب عن الحق جانبا موضوعا. و إذا نصب الله تعالى على امامه أمير المؤمنين عليه السلام من الأدله ما يجرى مجرى ما نصبه على معرفته و معرفه صدق رسله و صحه كتبه، فقد أنصف و أحسن. و إذا كنا لا ننسب المخالفين في المعارف كلها الى العناد و دفع ما علموه ضروره و نقول: ان الشبهه آمنهم (1) في جهلهم بالحق و نلومهم غايه اللوم و لا نعدهم، فغير منكر أن يكون دافعوا النص بهذه المثابه. و يريد من تأكيد الله تعالى للنص و الطريق الى معرفته أكثر مما فعله الله تعالى في طريق معرفته و عدله و حكمته و صدق رسله و سائر المعارف. و قد كنا رتبنا في كتابنا «الشافى» و غيره ما يجب اعتماده في قسمه أحوال النص و أحوال سامعيه و معتقد الحق أو الباطل فيه. و قلنا: ان النص على ضريين: موسوم بالجلى، و موصوف بالخفى. و أما الجلى: فهو الذى يستفاد من ظاهر لفظه النص بالإمامه، كقوله عليه

ص: ٣٣٨

(١-١) ظ: منهم.

السلام «هذا خليفتي من بعدى» (١) و«سلموا على على عليه السلام بإمره المؤمنين» (٢). و ليس معنى الجلى أن المراد منه معلوم ضروره، بل ما فسرناه. و هذا الذى سميناه «الجلّى» يمكن دخول الشبهه فى المراد منه و ان بعدت، فيعتقد معتقد أنه أراد بخليفتي من بعدى بعد عثمان، و لم يرد بعد الوفاه بلا فصل. و هذا التأويل هو الذى طعن به أبو على الجبائى عليه مع تسليم الخبر. و قال قوم: انه أراد خليفتي فى أهلى لا فى جميع أمتى. و يمكن أن يقال فى خبر التسليم بأماره المؤمنين، أنه أراد حصول هذه المنزله له بعد عثمان، كما يهينا (٣) الوصى فى حال الوصيه بهذه المرتبه، و ان كانت تقتضى التصرف فى أحوال مستقبله، و يسمى فى الحال وصيا و ان لم يكن له التصرف فى هذه الحال. و أما النص الخفى: فهو الذى ليس فى صريحه لفظه النص بالإمامه، و انما ذلك فى فحواه و معناه، كخبر الغدير، و خبر تبوك (٤)، و الذين سمعوا هذين النصين من الرسول على ضربين: عالم بمراده عليه السلام، و جاهل به. فالعالمون بمراده يمكن أن يكونوا كلهم عالمين بذلك استدلالا و بالتأمل. و يجوز أن يكون بعضهم على (٥) من شاهد الحال و قصد الرسول عليه السلام الى خطابه بيانه و مراده ضروره.

ص: ٣٣٩

١-١) رواه جماعه من أعلام القوم، راجع إحقاق الحق ١٥-١٩٧.

٢-٢) رواه جماعه من أعلام القوم، راجع إحقاق الحق ١٥-٢٢٢.

٣-٣) ظ: يهنا.

٤-٤) و هو خبر المنزله المتواتر بين الفريقين.

٥-٥) ظ: علم.

ثم ان هؤلاء العالمين على ضريين: فمنهم من عمل بما علم و اتبع ما فهم، و هم المؤمنون المتحققون. و منهم من أظهر أنه غير عالم و لم يعمل بما علم، و هم الضالون المبتلون. و ليس معنى قولنا «علم» أنه عليه السلام واجب الطاعة مستحق للإمامه، لأن ذلك لا يجوز أن يعلم قط من هو جاهل بالله تعالى و بالنبوه على ما تقدم ذكره. و انما قولنا «علم» أنه استدل أو اضطر الى أن النبي صلى الله عليه و آله قصد بذلك القول إلى إيجاب إمامته و النص عليه، و ليس العلم بذلك علما بأنه إمام. ألا ترى أن كل مخالف لنا فى المله يعلم ضروره أن النبي صلى الله عليه و آله قصد إلى إيجاب صلوات و عبادات، و ليس ذلك علما منه بوجود هذه العبادات، بل بان مدعيا ادعى إيجابها. فأما الجاهلون: فعلى قسم واحد، و هم الذين انفاذوا أين (1) ما لم يكن لشبهه الى الباطل، و عدلوا عن الحق ضلالا عن طريقه، و هم بذلك مستحقون لغايه الوزر و اللوم. و لسنا ندرى ما الذى حمل من لج من بعض أصحابنا فى القطع على أن جاحدى النص كلهم كانوا معاندين لم يعدلوا عن الحق بشبهه من غير فكر من غير هذا القاطع فيما يثمره هذا القول من الفساد. و نظن أن الذى حمل على ذلك أحد أمرين: اما أن يكونوا اعتقدوا أن من ضل عن الحق لشبهه دخلت عليه معذور غير ملوم و لا مستحق للعقاب، و أن المستحق للذم و العقاب هو الذى عدل عنه مع العلم. و هذه غفله شديده ممن ظن ذلك، و الا لوجب أن يكون من ذهب عن الحق

ص: ٣٤٠

(١-١) ظ: انقادوا أين.

بالشبهه فى التوحيد و العدل و النبوه معذورا، لانه ما علم ما نصرف عنه [الا] بالشبهه الداخله عليه. و الأمر الآخر أن يكونوا اعتقدوا أن جحد النص و العمل بخلافه مع العلم به أعظم وزرا و أوفر عقابا من عقاب الذى لم يعمل به لجهله و دخول الشبهه عليه. و هذا أيضا غلط شديد، لان من عرف النص و عمل بخلافه انما يعاقب على ذنب واحد، و هو العمل بخلاف ما وجب عليه منه، و لا يعاقب على جهله به. و من جهل النص ثم عمل بخلافه يعاقب على جهله به و عمله بخلافه، فعقاب المخالفين فى النص إذا كانوا انما عدلوا عن العمل به بالشبهه، مع قيام الدليل و إيضاح الطريق، أعظم عقابا و أوفر لوما و ذما. و ما يجرى الذهاب الى ما ذكرناه الا مجرى أبى على الجبائى، لأنه كان يذهب الى أن الأنبياء لا يجوز أن يقع منهم المعاصى مع العلم بأنها معاصى. و يحتمل معصيه آدم عليه السلام على أنها وقعت منه، لانه ظن أن المنهى يتناول عين الشجره لا جنسها، و لو علم أنه منهى عن الجنس لما يقدم على المعصيه. فقلنا لأبى على: انك قصدت أن تنزيه (١) النبى عليه السلام عن الاقدام بالمعصيه مع العلم بأنها معصيه، فأضفت اليه معصيتين، و هذه معصيه يتقياق (٢) إلى معصيه فى تناول فى عقاب معصيتين و ذمهما أكثر من عقاب معصيه واحده، و قله التأمل يذهب بصاحبها كل مذهب و يركب مع كل مركب. و الذى مضى فى خلال المسأله فى اعتبار اشتقاق لفظ «النص» و أنه من

ص: ٣٤١

١- ١) ظ: أن تنزه.

٢- ٢) كذا فى النسخه، و لعل الصحيح: يتناهى.

الإظهار، والاستدلال عليه بالبيت وغيره، و أن الإظهار للشيء ينافى دخول الشبهه. غير صحيح، لان ما أظهر بنصب دليل عليه و طريق موصل اليه، من شاء سلك و وصل الى العلم به. يقال: انه قد نص عليه و استظهر و أظهر و ان جاز دخول الشبهه فى المقصر على (١) النظر. ألا ترى عقابنا (٢) لقوله ان الله تعالى قد نص على أنه لا يرى بالابصار، بقوله جل و عز لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (٣) و مع ذلك فقد دخلت الشبهه فى هذا النص على القائلين بالرؤية. حتى ذهب الأشعرى الى أن هذه الآية دليل على أنه تعالى يرى بالابصار، و لم تخرج هذه الآية من أن تكون نصا، و ان اشتبه الأمر فيها على من لم يمعن النظر فيها، و لا- يمكن أحدا أن يقول ان تقصيرا وقع منه تعالى فى الأفهام. و كذلك نقول كلنا: ان الله تعالى قد نص فى كتابه (٤) على وجوب مسح الأرجل فى الطهاره دون غسلها، و الشبهه مع ذلك داخله على جميع مخالفينا، حتى اعتقدوا أن الآية توجب الغسل دون المسح، و لم يخرج مع ذلك من أن يكون نصا على المسح، و لا كانوا معذورين فى العدول عن الحق، من حيث اشتبه عليهم الأمر فيه. و كذلك نقول: الله تعالى قد نص على كثير من الأحكام المطابقه لمذهبنا فى كتابه و صريح خطابه، و ان ذهب المبطلون فى هذه النصوص عن الحق للشبهه،

ص: ٣٤٢

١-١ (١) خ ل: عن.

٢-٢ (٢) ظ: حقا بنا نقوله.

٣-٣ (٣) سورة الانعام: ١٠٣.

٤-٤ (٤) بقوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ سورة المائدة: ٦.

و لم تخرج النصوص من كونها نصوصا، و لا كان من خالف معذورا. و ما مضى فى المسأله من أن إظهار دافعى النص لاتباع الرسول صلى الله عليه و آله انما كان للأغراض الدنيويه، و التوصل بذلك إليها، فلا شبهه فى أنه لا بدّ حينئذ من غرض، و إذا لم يجر أن يكون لهم غرض دينى، فليس الا- غرض دنيوى. إلا- أنا قد بينا أن ذلك غير واجب فى كل دافع للنص، بل فى الداخلين الذين قبضوا على دفعه. و لم ننكر أيضا ان يكون فى الجماعه من علم مراد النبى صلى الله عليه و آله بكلامه فى حال النص ضروره، لكننا منعنا من القطع على ذلك، و أن الجماعه كلها لا بدّ أن تكون كذلك. فإما طلحه و الزبير فهما فى دفع النص كغيرهما ممن يجوز أن يكون دفعه للشبهه، كما يجوز أن يكون دفعه مع العلم بمراد النبى صلى الله عليه و آله، و القطع على ذلك فيهما يتعذر كما يتعذر فى غيرهما. و الذى يقطع على علمهما به و مكابرتهما فيه ما أنكره من بيعته عليه السلام بالإمامه، و دعواهما أنهما كانا مكرهين و بينهما عليه فى حربهما له. و ليس إذا تعذر دخول الشبهه فى موضع تعذر فى غيره. و هذا كلامنا أطلناه، و بعضه كاف لما رأينا الإيثار ببسطه و تحقيقه و تفصيله تاما.

المسأله التاسعه: عله قعود على عليه السلام عن المنازعه لأمر الخلافه

اشاره

[عله قعود على عليه السلام عن المنازعه لأمر الخلافه]

قال (حرس الله مدته) عقيب جوابه عن قول من أوجب أن يفعل أمير

ص: ٣٤٣

المؤمنين عليه السلام عند العدول عنه، مثل فعل هارون عليه السلام لما ضل قوم موسى عليه السلام، بعباده العجل، إذ كان من رسول الله صلى الله عليه وآله بمنزله من موسى عليه السلام، و الا نقص عن مثل ما نعلمه من الوعظ و الزجر و الإنكار، حسب ما حكاه الله سبحانه عنه في قوله يا قوم إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي (١). و أنه لو فعل ذلك لوجب على الله سبحانه أن يجعله مستفيضا متعذرا إخفاؤه و كتمانها، لقطع العذر به، كما فعل فيما قال هارون عليه السلام، و أن انتفاء ذلك دليل على بطلان ما يذهب اليه أن هارون عليه السلام انما وعظ و أنكر و زجر لما لم يكن عليه من ذلك خوف على نفس و لا دين. فمن أين لكم أن أمير المؤمنين عليه السلام كان غير خائف من ذكره ذلك؟ و ما أنكرتم أن يكون المعلوم ضروره أنه عليه السلام مع ما جرى من خلاف الرسول صلى الله عليه وآله في عقد الإمامه لا بدّ أن يكون خائفا من إظهار الحق و الموافقه عليه، لادن من صمم على مخالفه نبيه و اطراح عهده لا- ينجح فيه وعظ، و لا ينفع معه اذكار. و انما ذلك من مكلفه ضار له غير نافع لأحد. قال: و في هذه كفايه، فما جواب من قال: بأى حجه فرقتم بينه و بين هارون عليه السلام في حصول الخوف له و ارتفاعه عن ذلك؟ و بأى دليل نفيتم ذلك عن هارون عليه السلام؟ و الله عز و جل يحكى عنه أنه قال لأخيه موسى «إِنَّ أُمَّ إِنْ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونِي» (٢).

ص: ٣٤٤

١-١ (١) سورة طه: ٩٠.

٢-٢ (٢) سورة الأعراف: ١٥٠.

و أى شاهد على خوف هارون عليه السلام أكد من هذا، و مع ذلك فلم يهمل ما تقدم ذكره لما رأى ما أنكره و اعتمد الإنكار بالقول، لتعذر الإنكار عليه بالفعل. قال: و لو قال: ما قلموه من انه عليه السلام علم أن الوعظ و الزجر و الإنكار لا ينجع، لما رأى من التصميم على مخالفه النبي صلى الله عليه و آله و الاطراح لعهد، فكان ذلك مقبلا لعذره فى الإمساك عنه مستمرا، لوجب بمثله أن يكون هارون عليه السلام قد أمسك أيضا، لما رأى من التصميم على المخالفه، و الاطراح للعهد، و الإشراك بالله سبحانه، و العباده لمن ذوذ، (١) و الخلاف فى هذا ان لم يزد على الخلاف فى جحد الناس، فما يقصر عنه بل الاولى به. و الظاهر الزيادة عليه و ان كان المعنى واحدا، لان من جحد الإمامه فقد عصى الرسول صلى الله عليه و آله و جحده و من أمره بالنص عليها، فينبغى أن لا يقصر الخوف منهم من خوف أمير المؤمنين عليه السلام عن هؤلاء. بل لو قال قائل: ان كشفه للأمر بالقول على مقتضى قولكم ان كثيرا منهم بالشبهه كان يؤذن لائحته بالنجاح لم يبعد، لأن الشبهه إذا انكشف (٢) عن هذه الطائفه و جب له نصرتهم و معونتهم، كما تحملوا المشاق فى حياه النبي فيما هو أعظم مشقه من ذلك. و لو قال: ان خوف أمير المؤمنين عليه السلام كان أقل من خوف هارون على مقتضى قولكم ان النبي صلى الله عليه و آله أخيره أنه لن يموت حتى يقتل الناكثين و القاسطين و المارقين لم يبعد. فقولوا ما عندكم فيه لنعلمه إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٤٥

١-١) ظ: لمن دونه. و الخلاف.

٢-٢) ظ: انكشفت.

اعلم انا كنا قد ذكرنا فيما سلف من كتبنا ان المانع لأمير المؤمنين عليه السلام من المنازعه فى الأمر لمن استبد به عليه و وعظه له و تصريحه بالظلامه منه، يمكن أن يكون وجوها: أولهما: أن رسول الله صلى الله عليه وآله أعلمه أن الأمة ستغدر به بعده، و تحول بينه و بين حقه، و أمره بالصبر و الاحتساب و الكف و الموادعه، لما علمه عليه السلام من المصلحه الدينيه فى ذلك، ففعل عليه السلام من الكف و الإمساك ما أمر به. و هذا الوجه لا يمكن ادعاؤه فى هارون عليه السلام، فلذلك تكلم و ذكر و عطف. و ثانيهما: أنه عليه السلام أشفق من ارتداد القوم، و إظهار خروجهم عن الإسلام، لفرط الحميه و العصبية. و هذا فساد دينى لا يجوز المتعرض، لما يكون سببا فيه و دائما (١) اليه. و ليس ذلك فى هارون عليه السلام، لانه يمكن أن يقال انه ما علم أن فى خطابه للقوم و إنكاره مفسده دينيه. و ثالثهما: أنه عليه السلام خاف على نفسه و أهله و شيعته، و ظهرت له أمارات الخوف التى يجب معها الكف عن المجاهده و المناظره. و لم ينته هارون فى خوفه ان كان خاف الى هذه الحال. و ما حكى فى الكتاب عنه عليه السلام من قوله إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَّ عَفُونِي وَ كَادُوا يَمْتَلُونَنِي (٢) لا يدل على أنه انتهى فى الخوف الى تلك المنزله فللخوف مراتب متفاوتة.

ص: ٣٤٤

(١ - ١) ظ: دأبأ.

(٢ - ٢) سورة الأعراف: ١٥٠.

و يجوز أن يكون هارون عليه السلام آمنه الله تعالى من القتل بالوحي، فإنه كان نبيا يوحى إليه، فأقدم على ذلك القول. و أما الجمع بين أمير المؤمنين عليه السلام و هارون في العلم بتصميم القوم على الخلاف و اطراح العهد، فكيف لم يستويا في الوعظ و الزجر؟ فالجواب عنه: أنهما و ان استويا في العلم بالتصميم، فغير ممتنع أن يكون مع أمير المؤمنين عليه السلام يأس من الرجوع منهم إلى الحق، لم يكن مع هارون عليه السلام مثله، و خوف على نفس (١) الناكثين و القاسطين و المارقين و ان أمن من الموت له في نفسه عليه السلام، فهو غير مؤمن له من وقوع ذلك بأهله و شيعته، و غير مؤمن أيضا من الذل و الاهتضام، و هما شر من القتل و أثقل على النفوس.

المسألة العاشرة: سبب اختلاف دلائل الأنبياء عليهم السلام

إشاره

[سبب اختلاف دلائل الأنبياء عليهم السلام]

و أجاب-أجاب الله فيه صالح الأدعيه في الدنيا و الآخره-عن الخبر الوارد عن ابن السكيت، و قد سأل الرضا عليه السلام عن سبب اختلاف دلائل الأنبياء، فأخبره ان كلا منهم جار (٢) بجنس ما كان الأغلب على أهل عصره، فبرز فيه على كافتهم و خرق عاداتهم (٣). بأنه خبر واحد و ذكر حكم الآحاد، و أنها غير مؤثره في أدله العقول. ثم تبرع بتأوله على ما يطابق القول بالصرفه فقال: ان العرب إذا تأملوا

ص: ٣٤٧

١-١) في هامش النسخه: و خبره على قتال. و لعل الظاهر: و خوف على تنافس.

٢-٢) ظ: جاء.

٣-٣) بحار الأنوار ١١-٧٠ و الحديث منقول هنا بالمعنى.

فصاحه القرآن و بلاغته، و وجدوا ما يتمكنون منه فى عاداتهم من الكلام الفصيح يقارب ذلك مقاربه يخرجه من كونه خارقا لعاداتهم فيه، و أحسوا نفوسهم بتعذر المعارضه، مع شدة الدواعى إليها و قوه البواعث عليها، علموا أن الله تعالى خرق عاداتهم، بأن صرفهم عن المعارضه التى كانت لو لا الصرف متأتية. و هذا التأويل يقتضى أن المعجزه و خرق العاده، و سياقه الحديث لا يتضمن أنهم عجزوا، لأنهم صرفوا عما كان من شأنهم معارضته، بل لانه برز عليهم كتبريز النبيين المتقدمين على أمهما فيما جاء به.

الجواب:

اعلم أن الذى تبرعنا بتأويل هذا الخبر عليه مستقر لا- مطعن فيه، لان كل واحد من الأنبياء لها أتين من أهل عصره، بأنه (١) تجانس ما تخافوا يتعاطونه أتين النبي صلى الله عليه و آله بإنزال القرآن عليه و إملائه [أن من رام عليه و اعلائه] (٢) أن من رام معارضته من العرب، نعرف عنها مجرى الأمر على ذلك. و هذه أمانه له عليه السلام منهم و يبرز عليهم، لانه لم يجر عاداتهم بمثل ذلك، كما لم يجر مثل آيات الأنبياء المتقدمين، و المعجزها هنا الخارق للعاده و ان كان الصرف عن المعارضه، فلهذا الصرف تعلق بالقرآن، من حيث كان صرفا عن معارضته. و يحمل لفظ الخبر الذى هو فاق منهم من عند الله تعالى من القرآن بما زاد به عليهم، و برز على كافتهم، و أعجزهم عن الإتيان بمثله على أن المعنى ما زاد بالصرف عن معارضته عليهم، و برز بذلك على كافتهم. و لفظه «أعجزهم»

ص: ٣٤٨

١- ١) ظ: بآيه.

٢- ٢) كذا فى النسخه و الظاهر زيادتها.

عن الإتيان بمثله بمذهب الصرفه أشبهه و أليق، لأن ذلك يقتضى أنه لو لم يعجزهم عن الإتيان بمثله يفعلوا. و لو كان فى نفسه معجزا ما جاز أن يقال: و أعجزهم عن معارضته. لان معارضته فى نفسها متعذره، على أن قوله عليه السلام لا بدّ لكل منا من تأويله على ما يطابق مذهبه، و القول محتمل غير صريح فى شىء بعينه. فمن ذهب الى أن للإعجاز تعلق بالفصاحه تناولها (١) على أن المراد الفصاحه دون ألفاظه و معانيه و حروفه. و من ذهب الى أن المعجز هو النظم، حمل ذلك على أن المراد به زاد نظمه عليهم. و صاحب الصرفه يقول: انما زاد بالصرف عن معارضته عليهم. و يكفى أن يكون فى هذا الخبر بعض الاحتمال المطابق مذهب الصرفه. فإذا قيل: فأى مناسبه بين الصرفه و بين ما كان يتعاطاه القوم من الفصاحه، و ليس نجد على مذهبيهم ها هنا مناسبه، كما وجدناها فى آيتى موسى و عيسى عليهما السلام. قلنا: و أيضا مناسبه، لأنهم لما صرفوا عن معارضه القرآن بما يضاويه فى الفصاحه، صار عليه السلام كأنه زاد عليهم التى كانوا يدينون و إليها ينسون (٢)، صار كتعذر مساواه السحره بمعجزه موسى عليه السلام، و ان كان تعذر ذلك لأنه فى نفسه غير مقدور لهم و هذا انما تعذر للصرف عنهم حسب و التعذر مختلف و التعدد حاصل، فمن ها هنا حصلت المناسبه بين المعجزات.

ص: ٣٤٩

١- ١) ظ: تعلقا بالفصاحه بتأويله.

٢- ٢) ظ: يدينون و إليها ينسون.

[بحث فيما ورد فى المسوخ]

تأول سيدنا (أدام الله نعماءه) ما ورد فى المسوخ مثل الدب و الفيل و الخنزير و ما شاكل ذلك، على أنها كانت على خلق جميله غير منفور عنها، ثم جعلت هذه الصور المسيئه على سبيل التنفير عنها، و الزياده فى الصد عن الانتفاع بها. و قال: لان بعض الاحياء لا- يجوز أن يصير حيا آخر غير، و إذا أريد بالمسخ هذا فهو باطل، و ان أريد غيره نظر نافية. فما جواب من سأل عند سماع هذا عن الاخبار الوارده عن النبى و الأئمه عليهم السلام بأن الله تعالى يمسح قوما من هذه الأمه قبل يوم القيامه كما مسح فى الأمم المتقدمه. و هى كثيره لا يمكن الإطاله بحصرها فى كتاب. و قد سلم الشيخ المفيد (رحمه الله) صحتها، و ضمن ذلك الكتاب الذى و سمه ب «التمهيد» و أحال القول بالتناسخ، و ذكر أن الاخبار المعول عليها لم يرد الا بأن الله تعالى يمسح قوما قبل يوم القيامه. و قد روى النعمانى كثيرا من ذلك، يحتمل النسخ و المسخ معا، فمما رواه ما أورده فى كتاب «التسلى و التقوى» و أسنده إلى الصادق عليه السلام حديث طويل، يقول فى آخره: و إذا احتضر الكافر حضره رسول الله صلى الله عليه و آله و على عليه السلام و جبرئيل و ملك الموت. فيدنو اليه على عليه السلام، فيقول: يا رسول الله ان هذا كان يبغضنا أهل البيت فأبغضه.

فى ذلك، و استقصاء القول فيه إن شاء الله تعالى. فيقول رسول الله صلى الله عليه و آله: يا جبرئيل ان هذا كان يبغض الله و رسوله و أهل بيت رسوله فأبغضه. فيقول جبرئيل لملك الموت: ان هذا كان يبغض الله و رسوله و أهل بيته فأبغضه و أعنف به، فيدنو منه ملك الموت. فيقول: يا عبد الله أخذت فكاك رقيتك، أخذت أمان براءتك تمسكت بالعصمه الكبرى فى دار الحياه الدنيا. فيقول: و ما هى؟ فيقول: ولايه على بن أبى طالب. فيقول: ما أعرفها و لا أعتقد بها. فيقول له جبرئيل: يا عدو الله و ما كنت تعتقد؟ فيقول: كذا و كذا. فيقول له جبرئيل: أبشر يا عدو الله بسخط الله و عذابه فى النار، أما ما كنت ترجو فقد فاتك، و أما الذى كنت تخافه نزل بك. ثم يسئل نفسه سلا عنيفا، ثم يوكل بروحه مائه شيطان كلهم يبصق فى وجهه و يتأذى بريحه. فإذا وضع فى قبره فتح له باب من أبواب النار، يدخل اليه من فوح ريحها و لهبها. ثم انه يؤتى بروحه الى جبال برهوت. ثم انه يصير فى المركبات حتى أنه يصير فى دوده، بعد أن يجرى فى كل مسخ مسخوط عليه، حتى يقوم قائمنا أهل البيت، فيبعثه الله ليضرب عنقه، و ذلك قوله رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ (١). و الله لقد أتى بعمر بن سعد بعد ما قتل، و أنه لفى صوره قرد فى عنقه سلسله، فجعل يعرف أهل الدار و هم لا يعرفونه. و الله لا يذهب الدنيا حتى يمسخ عدونا مسخا ظاهرا حتى أن الرجل منهم ليمسخ فى حياته قردا أو خنزيرا، و من ورائهم عذاب غليظ و من ورائهم جهنم و ساءت مصيرا (٢).

ص: ٣٥١

١-١ (١) سورة غافر: ١١.

٢-٢ (٢) أورد الروايه بتمامها عن الرساله فى البحار ٤٥-٣١٢-٣١٣.

والاخبار فى هذا المعنى كثره قد جازت عن حد الآحاد، فان استحال النسخ و عولنا على أنه الحق بها، و دلس فيها و أضيف إليها، فما ذا يحيل المسخ؟ و قد صرح به فيها و فى قوله **أُنْبِئُكُمْ بِشَرِّ مَنْ دَلِكُ مَثُوبَهُ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرْدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ (١)** و قوله **فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ (٢)** و قوله **وَ لَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَائَتِهِمْ (٣)**. و الاخبار ناطقه بأن معنى هذا المسخ هو احواله التغيير عن بنيه الإنسانيه الى ما سواها. و فى الخبر المشهور عن حذيفه أنه كان يقول: أ رأيتم لو قلت لكم أنه يكون فيكم قرده و خنازير، أ كنتم مصدقى؟ فقال رجل: يكون فينا قرده و خنازير؟! قال: و ما يؤمنك لا أم لك. **(٤)** و هذا تصريح بالمسخ. و قد تواترت الاخبار بما يفيد أن معناه: تغيير الهيئه و الصوره **(٥)**. و فى الأحاديث: أن رجلا قال لأمير المؤمنين عليه السلام و قد حكم عليه بحكم: و الله ما حكمت بالحق. فقال له: اخسأ كلبا، و ان الأثواب تطايرت عنه و صار كلبا يمصع بذبته **(٦)**. و إذا جاز أن يجعل الله جل و عز الجماد حيوانا، فمن ذا الذى يحيل جعل حيوان فى صوره حيوان آخر. رعانى الرأى لسيدنا الشريف الأجل (أدام الله علاه) فى إيضاح ما عنده

ص: ٣٥٢

١-١) سورة المائده: ٦٠.

٢-٢) سورة البقره: ٦٥.

٣-٣) سورة يس: ٦٧.

٤-٤) راجع الدر المنثور ٢-٢٩٥.

٥-٥) أورد العلامه المجلسى جمله منها فى البحار ٧٦-٢٢٠-٢٤٥.

٦-٦) يمصع بذبته: أى يحركه، كأنه يتملق بذلك.

اعلم اننا لم نحل المسخ، و انما أحلنا أن يصير الحي الذي كان إنسانا نفس الحي الذي كان قردا أو خنزيرا و المسخ أن يغير صورته الحي الذي كان إنسانا يصير بهيمه، لا- أنه يتغير صورته إلى صورته البهيمه. و الأصل في المسخ قوله تعالى كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ و قوله تعالى وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَ عَبِيدَ الطَّاغُوتِ . و قد تأول قوم من المفسرين آيات القرآن التي في ظاهرها المسخ، على أن المراد بها أنا حكمننا بنجاستهم، و خسه منزلتهم، و إيضاع أقدارهم، لما كفروا و خالفوا، فجزوا بذلك مجرى القروود التي [لها] هذه الاحكام، كما يقول أحدنا لغيره: ناظرت فلانا و أقمت عليه الحجة حتى مسخته كلبا على هذا المعنى. و قال آخرون: بل أراد بالمسخ أن الله تعالى غيّر صورهم و جعلهم على صور القروود على سبيل العقوبه لهم و التنفير عنهم. و ذلك جائز مقدور لا مانع له، و هو أشبه بالظاهر و أمر عليه. و التأويل الأول ترك للظاهر، و انما تترك الظواهر لضروره و ليست ها هنا. فان قيل: فكيف يكون ما ذكرتم عقوبه؟ قلنا: هذه الخلقه إذا ابتدأت لم تكن عقوبه، و إذا غيّر الحي المخلوق على الخلقه التامه الجميله إليها كان ذلك عقوبه. لأن تغير الحال الى ما ذكرناه يقتضى الغم و الحسره. فإن قيل: فيجب أن يكون مع تغير الصوره ناسا قرده، و ذلك متناف. قلنا: متى تغيرت صورته الإنسان إلى صورته القرد، لم يكن في تلك الحال إنسانا، بل كان إنسانا مع البنيه الاولى، و استحق الوصف بأنه قرد لما صار على

صورته، و ان كان الحى واحدا فى الحالين. و يجب فىمن مسخ قردا على سبيل العقوبه أن يذمه مع تغير الصورة على ما كان منه من القبائح، لأن تغير الهيئه و الصورة لا يوجب الخروج عن استحقات الدم، كما لا يخرج المهزول إذا سمن عما كان يستحقه من الدم. و كذا السمين إذا هزل. فان قيل: فيقولون ان هؤلاء الممسوخين تناسلوا، و أن القرده فى أزماننا هذه من نسل أولئك. قلنا: ليس يمتنع أن يتناسلوا بعد أن مسخوا، لكن الإجماع على أنه ليس شىء من البهائم من أولاد آدم و لو لا هذا الإجماع لجوزنا ما ذكروا على هذه الجملة التى قرناها لا- ينكر صحة الاخبار الواردة من طرقنا بالمسوخ لأنها كلها تتضمن وقوع ذلك على من يستحق العقوبه و الدم من الاعداء و المخالفين. فان قيل: أفتجوزون أن يغير الله تعالى صورته حيوان جميله إلى صورته أخرى غير جميله بل مشوه منفور عنها أم لا- تجوزون ذلك؟ قلنا: إنما أجزنا فى الأول ذلك على سبيل العقوبه لصاحب هذه الخلقه التى كانت جميله، ثم تغيرت. لانه يغتم بذلك و يتأسف، و هذا الغرض لا يتم فى الحيوان الذى (1) ليس بمكلف، فتغير صورهم عبث، فان كان فى ذلك غرض يحسن لمثله جاز.

ص: ٣٥٤

(١-١) فى الأصل: التى.

المسأله الثانيه عشر: الكلام فى كيفيه إنذار النمل

هذه المسأله تضمنت الاعتراض على تأويلنا السابق فيما حكاه تعالى عن النمله و الهدهد بقوله. أما الكلام فيما يخص الهدهد فقد استقصيناه فى جواب المسائل الوارده فى عامنا هذا، و أجبنا عن كل شبهه ذكرت فيه، و لا معنى لإعادته. فأما الاستبعاد فى النمله أن تنذر باقى النمل بالانصراف عن الموضع، و التعجب من فهم النمله عن الأخرى، و من أن يخبر عنها بما نطق القرآن به، من قوله يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ (١). فهو فى غير موضعه، لأن البهيمه قد تفهم عن الأخرى بصوت يقع منها، أو فعل كثيرا من أغراضها. و لهذا نجد الطيور و كثيرا من البهائم يدعو الذكر منها الأنتى بضرب من الصوت، يفرق بينه و بين غيره من الأصوات التى لا تقتضى الدعاء. و الأمر فى ضروب الحيوانات و فهم بعضها عن بعض مرادها و أغراضها بفعل يظهر أو صوت يقع، أظهر من أن يخفى، و التغابى عن ذلك مكابره. فما المنكر على هذا أن يفهم باقى النمله من تلك النمله التى حكى عنها ما حكى الإنذار و التخويف. فقد نرى مرارا نمله تستقبل أخرى و هى متوجهه إلى جهه، فإذا حاذتها و باشرت عادت عن جهتها و رجعت معها.

ص: ٣٥٥

و تلك الحكايه البليغه الطويله لا تجب أن تكون النمله قائله لها و لا ذاهبه إليها، و أنها لما خوفت من الضرر الذى أشرف النمل عليه، جاز أن يقول الحاكي لهذه الحال تلك الحكايه البليغه المرتبه، لأنها لو كانت قائله ناطقه و مخوفه بلسان و بيان لما قالت الا مثل ذلك. و قد يحكى العربى عن الفارسى كلاما مرتبا مهذبا ما نطق به الفارسى و انما أشار الى معناه. فقد زال التعجب من الموضوعين معا، و أى شىء أحسن و أبلغ و أدل على قوه البلاغه و حسن التصرف فى الفصاحه من أن تشعر نمله لباقي النمل بالضرر لسليمان و جنده بما تفهم به أمثالها عنها، فتحكى هذا المعنى الذى هو التخويف و التنفير بهذه الألفاظ المؤنقه و الترتيب الرائق الصادق. و انما يضل عن فهم هذه الأمور و سرعه الهجوم عليها من لا يعرف مواقع الكلام الفصيح و مراتبه و مذاهبه. تمت المسائل و أجوبتها، و الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على خير خلقه محمد و آله الطاهرين، حسبنا الله و نعم الوكيل.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا محمد النبي و آله.

المسأله الأولى: معنى توصيف الله تعالى بالإدراك

اشاره

[معنى توصيف الله تعالى بالإدراك]

فى نفى كون الله مدركا، قال الذاهبون الى ذلك: لو كان له سبحانه مثل صفه المدرك منا لم تقتضيها (١) الا كونه تعالى حيا، كما أن ذلك هو المقتضى لها فينا، و لم يخل من أن يقتضى ذلك بشرط الحاسه و اعمال محل الحياه، أو من (٢) غيرهما. و الأول مستحيل على الله عز و جل، فيستحيل باستحالته عليه الإدراك. و الثانى يقتضى أن يصح إدراكنا المدركات من غير أن نعمل محل الحياه

ص: ٣٥٩

١- ١) ظ: لم تقتض.

٢- ٢) الظاهر زياده «من» .

لان ما اقتضى ذلك حاصل فينا، و هو كوننا أحياء، و معنى الحى فى الشاهد سواء، إذ ليس يؤثر زياده الحياه فيما أشر كنا فيه من كوننا أحياء، كما لا يؤثر زياده العلم فيما أشر كنا فيه من كوننا عالمين و لا معتبره (1) و لا كونه عز و جل حيا لذاته يؤثر فى تغير صفته. و لا- يسوغ القول بأن حلول الحياه يقتضى وقوع الإدراك بها، لأن إعمال محل الحياه و الحواس اما أن يحتاج إليهما فى حصول صفه الدرك، أو لا يحتاج إليهما فى ذلك. فان كان المدرك يستحيل عليه الحواس، فيجب أن لا يحتاج إليها من يصح عليه الحواس، لان ما ليس بشرط لا يدخله فى أن يكون شرطا صحته على الموصوف.

الجواب:

اعلم أن الصفه لا تجوز أن تقتضى أخرى إلا بعد أن يكون الموصوف بهما واحدا، و لهذا لم يجر أن يقتضى صفه لزيد صفه لعمر و من حيث لم يكن الموصوف بهما واحدا، و كون الحى منا حيا صفه يرجع الى جملته لا إلى أجزاءه. يدل على ذلك أن أجزاء الحى و ان حلتها الحياه، فليس كل جزء منها حيا من حيث كانت هذه صفه ترجع إلى الجملة. و ليس كذلك الحركه، لأن كل جزء من المتحرك محله الحركه متحرك فى نفسه، لرجوع هذه الصفه إلى المحل. و قد علمنا أن حكم المحل مع الجملة، كحكم زيد مع عمرو، فى أنه لا- يجوز أن يوجب ما يرجع حكمه الى المحل حكما للجملة. كما لا- يجوز أن يوجب الصفه المختصه بزيد صفه مختصه بعمر و.

ص: ٣٦٠

و لما كان انتفاء الآفات عن الحواس و صحتها و استقامتها حكما يرجع إليها و لا يتعدها، جرى مجرى الحركة في أن حكمها مقصور على محلها من غير تعد إلى الجملة، فلم يجز أن يكون لانتفاء الآفات عن الحواس، فابر (١) من كون المدرك مدركا. و لما كان كونه حيا صفة يرجع الى من يرجع اليه كونه مدركا، جاز أن يؤثر في كونه مدركا، لأنه إذا كان لا بد مؤثره (٢) و مقتضى لكونه مدركا، و لم يجز أن يكون صفات الحاسه مقتضيه لذلك، فلم يبق الا أن المقتضى هو كونه حيا، لأن أحدنا يقف كونه مدركا على كونه حيا و صحه حواسه. و إذا بطل أن يكون ما يرجع الى الحواس مقتضيا لما ذكرنا، فليس المقتضى [الا] هو كونه حيا. فأما كون صحه الحاسه شرطا هو فينا دونه تعالى، لاختصاص ما يقتضى كونه شرطا بنا و استحالته عليه تعالى. و انما قلنا أن هذا الشرط يختص بنا، فلا يتعدى إليه، لأن أحدنا لو كان حيا لنفسه أو حيا بحياه معدومه، أو حيا بحياه لا يحله، لم يجب اشتراط صحه الحواس في كونه مدركا. و لما كان حيا بحياه، فصار محل الحياه آله له في إدراك المدركات، اما بمجرد كونه محلا للحياه، أو بأن يحتاج المحل الى صفة زائده على كونه محلا للحياه، ككونه عينا، أو أنفا، أو إذنا. فقد عاد الأمر الى أن اشتراط صحه الحواس و انتفاء الآفات عنها، انما هو لأمر يرجع الى الحياه و محلها، فمن كان حيا لا بحياه بل بنفسه، مستغن عن هذا الشرط، لاستحاله مقتضيه فيه.

ص: ٣٤١

١-١) كذا في النسخه و لعل: تأثير.

٢-٢) ظ: من مؤثر و مقتض.

و ليس يمتنع أن يتخصص الشرط بحى دون حى، و انما يمتنع ذلك فى المقتضى، لأن المقتضى هو المؤثر فى الحقيقه، و الشرط ليس بمؤثر و ان كان الحكم واقفا عليه. و لهذا جاز أن يكون الشرط غريبا من الموصوف و أجنبيا منه. و لا يجوز فى المقتضى أن يكون كذلك و هما هو (١) نظير لهذه المسأله و مسقط للشبهه فيها. انا كنا نقول: ان المقتضى لصحه الفعل هو كون القادر قادرا، و نحن نعلم أن أكثر أفعالنا يقف صحتها منا على وجود آلات و جوارح، و من (٢) لم يتكامل صفاتها لم يصح الفعل منا، و ان كان أحدنا قادرا. ألا ترى أن البطش لا يتم منا الا بجوارح، و الكتابه و النساجه لا يصحان الا بالآلات مخصوصه. و ليس يحتاج القديم تعالى فى صحه الأفعال منه الى أكثر من كونه قادرا فقد خالفناه فى الشرط و ان وافقناه فى المقتضى، لما خالفناه فى الوجه المقتضى للشرط فينا، و هو كون أحدنا قادرا بقدره، لان كونه قادرا على هذا الوجه هو السبب فى حاجته فى كثير الأفعال إلى الجوارح و الآلات. و لما كان القديم تعالى قادرا بنفسه لا بقدره، استغنى عن الآلات و الجوارح، كما استغنى فى كونه مدركا عن الحواس و صحتها. فبان بهذه الجملة الجواب عن جميع ما تضمنه هذه المسأله، و انا لا نقول على الإطلاق أن صحه الحواس و انتفاء الآفات عنها شرط فى كون المدرك مدركا كما لا نقول على الإطلاق بأن ذلك ليس بشرط. بل نقول: انه شرط فيما كان حيا بحياه، للعله التى ذكرناها و أوضحناها

ص: ٣٦٢

١-١) الظاهر زياده «هما هو» و لعل المراد أن المقتضى و المقتضى متحدان و أنهما غير غريبين.

٢-٢) ظ: و متى.

و ليس بشرط فيمن لم يكن بهذه الصفه، و اختلاف المشروط على ما بيناه جائز بحسب الاختلاف في مقتضيها و مستدعيها، و هذا واضح. و هذا الكلام قد استقصيناه و أشبعناه في كتابنا المعروف ب «المختصر» (1) و الكتاب المعروف ب «الذخير» و انتهينا فيه الى أبعد مراميه و آخر أقاصيه. و في هذه الجملة المذكوره ها هنا كفايه.

المسأله الثانيه: الاستدلال بالشاهد على الغائب

اشاره

[الاستدلال بالشاهد على الغائب]

في الاستدلال بالشاهد على الغائب قالوا: ما تريدون بقولكم ان الحى الذى لا آفه به، أو يستحيل عليه الآفات، يجب أن يدرك المدرك إذا حضره؟ فان قلت: نريد بذكر الآفه فساد الآلات و الحواس. قيل لكم: أفتعدون فقد الحواس من الآفات أم لا؟ فان قلت: لا. قيل لكم: كيف يكون فسادها آفه مانعه من الرؤيه، و لا يكون عدمها مانعا من ذلك، ان جاز ذلك فجزوا أن يدرك الواحد منا مع فقد الحاسه. و هذا يكشف عن فساد هذا الترتيب، إذ يشترطون فى المشاهد شيئا ليس هو فى الغائب و كان يجب لانتفاء هذا [فى] الغائب، ألا تتوصلوا إلى إثبات هذه الصفه فيه بشرط ليس فيه، بل فى الشاهد دونه تعالى.

ص: ٣٦٣

(١ - ١) الصحيح: الملخص.

نفرض السؤال انا إذا قررنا بأن عدم الحاسه أكد من فسادها فى انتفاء الإدراك و ارتفاعه. قيل لنا: فيجب أن يكون القديم تعالى غير مدرك، لانه لا- حاسه له. و الجواب عن هذا: ان فقد الحاسه انما كان مخلا بالإدراك فيمن كان يحتاج الى الحواس فى الإدراك كالواحد منا. و أما من لا يحتاج الى الحواس فى الإدراك كالقديم تعالى، فلا يجب أن يكون فقد الحواس فيه مخلا بكونه مدركا. ألا- ترى أن فساد الجوارح و الآلات فى الواحد منا يخل بكثير من أفعاله التى نحتاج فيها الى تلك الجوارح و الآلات، و لما كان فساد الإله أو الجارحه فى أحدنا مخلا بفعله، كان فقد الجارحه أو الحاسه أكد و أبلغ فى الإخلال بصحه ذلك الفعل. و قد علمنا أن القديم تعالى لا- جارحه له و لا- آله، و لا يجب لذلك أن يتعذر الفعل عليه، لان وجود الإله و الحاسه، أو صحتها انما كانا شرطا فى القادر بقدره دون القادر لنفسه، و هذا مما تقدم بيانه فى المسأله الأولى. فأما ذكر الشاهد و الغائب فهو فى غير موضعه، لأننا لا نوجب فى الغائب كل ما نوجبه فى الشاهد، إلا إذا اشتركا فى العله و الموجب أو المقتضى. فأما على غير ذلك، فلا نلحق الغائب بالشاهد. ألا ترى أن أحدنا لا يكون فاعلا الا بعد أن يكون جسما مؤلفا من جواهر مركبا و بعد أن يكون له رأس. و كلنا نثبت أن القديم تعالى يكون فاعلا و ان لم يكن بهذه الصفات، فقد خالفنا بين الشاهد و الغائب، لما اختلفت الأسباب و العلل. و لما لم يكن

أحدنا مفتقرا فى كونه فاعلا الا الى كونه جسما مؤلفا، لم يجب أن نثبت كل فاعل بهذه الصفة. و لما كان أحدنا مفتقرا فى كونه فاعلا- الى كونه قادرا، أثبتنا [أن يكون] كل فاعل فى غائب و شاهد قادرا. و هذا أيضا مما بيناه و شرحناه فى الكتابين المتقدم ذكرهما.

المسأله الثالثه: كونه تعالى مريدا

اشاره

[كونه تعالى مريدا]

فى نفى كونه تعالى مريدا، قالوا: ليس يمتنع أن يكون الشرط فى اقتضاء صفة الحى منا كونه مريدا هو كونه جسما يصح عليه المسره، لأن فى إرادته ما يدعو إليه الداعى ما يقتضى المسره. و لذلك قلت: ان تقديم الإراده يقتضى تعجيل المسره، فلا يمتنع أن تكون الإراده المقارنه للفاعل ان صح أنها تقارن أن تقتضى زياده المسره، لأن الشىء لا يجوز أن يكون فى تعجيله تعجيل المسره، و ليس فيه نفسه مسره، و لان ما لا مسره فيه لا بتعجيل (1)المسره بتعجيله. و إذا لم يؤمن ذلك لم يكن لكم طريق يقطع به على إثبات صفة المرید و ليس يجب أن يعرف العله التى بها وقعت صفة الإراده على كون المرید جسما كما لا يجب أن يعلم ما لأجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضى كونه عالما.

الجواب:

أول ما نقوله فى هذه المسأله: انا لا نطلق القول بأن كون الحى منا حيا

ص: ٣٦٥

(١- ١) ظ: لا تتعجل.

مقتضى لكونه مدركا و مريدا، لان ذلك يقتضى لكونه مؤثرا فيه، كما نقوله فى اقتضاء كونه حيا لكونه مدركا. و انما الصحيح أن نقول: كون الحى منا حيا يصحح كونه مريدا و كارها، و الصحيح غير الاقتضاء. فان قيل: فما المقتضى لكونه مريدا. قلنا: ورود الإرادة بحيث يختص به غاية الاختصاص، اما أن يكون فى قلبه كالواحد منا أو لا فى محل، كالقديم تعالى. الا أن للسائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الشرط فى الصحيح الذى ذكرتموه كونه جسما يصح عليه المسره؟ و الجواب: أنه لا نسبة بين كون الحى مريدا و بين كونه جسما يصح عليه المسره، و لا- تعلق لذلك بعضه ببعض، فكيف شرط فى الصفه بما لا- وجه لاشتراطه و لا- جهه معقوله لتعلق تلك الصفه به؟ و لما اشترطنا فى كون أحدنا مدركا صحه حواسه، و لم نشترط فى كل مدرك، أحلنا على وجه معقول يختص بناقد تقدم بيانه. فأما المسره و هى السرور، و السرور هو اعتقاد منفعه تصل الى السرور، أو اندفاع ضرر عنه. و لهذا أحلنا أن يكون تعالى مسرورا من حيث لا يجوز عليه المنافع و لا المضار، و ليس فى إرادته ما يدعو إليه الداعى نفسها منفعه. و هذا غلط، لأن المنفعه لا- تكون الا مدركه، و ما لا يدرك لا يصح أن يكون نفعا، و الإراده غير مدركه. أو نقول: ان الإراده لا تتعلق الا بما فيه نفع للمريد. و هذا باطل، لان المرید قد يريد ما يضره و ما ينفعه و ما ليس بضرر و لا نفع. ألا ترى أنه قد يريد ما يعتقد أنه ينفعه، و هو على الحقيقه ضار له، و قد يلجأ إلى فعل ما عليه فيه مضره فيريده، لان الملجئ الى الفعل يلجئ إلى

إرادته، والملجئ مريد لما يفعله. ألا ترى أن أحدنا إذا أُلجأ هرباً من السبع إلى العدو على الشوك والخسك فهو مريد لذلك العدو و إن كان مضراً به. و من قال: إن كون الحي منا مريداً مشروط بكونه جسماً، و منع من كونه تعالى قادراً من حيث لم يكن جسماً، فإذا وقعت المحاسبه على أنه لا تعلق لكونه قادراً بكونه جسماً، و لا مناسبة، نقل ذلك إلى كونه مريداً. و الذي يوضح ما ذكرنا أن كون أحدنا مشتتاً لما كان لا يصح إلا على من يجوز عليه الانتفاع، لأن الشهوة لا تتعلق إلا بالمنافع، لم يجعل كون الحي حياً مطلقاً مصححاً لكونه مشتتاً، بل قلنا إن كونه حياً بجياه هو المصحح لكونه مشتتاً، و لم نقل مثل ذلك في تصحيح كون الحي لكونه قادراً عالماً، من حيث لم نجد فيه ما وجدناه في كونه مشتتاً. فكذلك القول في كون الحي مريداً، أن المصحح له هو كونه حياً مطلقاً دون كونه جسماً، كما قلنا في كونه قادراً عالماً. و الذي اعتمده القوم في منع تقدم إرادته القديم تعالى على فعله غريباً (1) تضمنه السؤال من تعجيل المسره، بل قالوا: إن تقدم الإرادة فينا يقتضى توطين النفس و تخفيف الكلفه في الفعل المراد. و هذا الوجه لا يليق به تعالى، فلا وجه لتقديم إرادته. فأما ما ختمت به المسأله من أنه لا يجب أن يعرف ما لأجله وقعت صحه الإراده على كون المريد جسماً، كما لا يجب أن يعلم ما لأجله كانت صفه الذات فيه تعالى تقتضى كونه عالماً. فغير صحيح، لأن كون الحي منا حياً إذا كان مصححاً لصفات كثيره، منها

ص: ٣٦٧

(١-١) ظ: غير ما تضمنه.

كونه قادرا و عالما و مريدا و ناظرا و مشتتها و منتفعا و مستضرا، أو وجدنا (١) بعض هذه الصفات يصححها كونه حيا بغير شرط و بإقرار (٢) و منتفعا و مستضرا، لان الشرط في ذلك يرجع الى ما يقتضى كونه جسما. فأما كونه ناظرا، فالشرط في تصحيحها (٣) لا- يكون عالما بالمنظور فيه. و لهذا استحال أن يكون القديم تعالى ناظرا لوجوب [كونه] عالما لنفسه بكل المعلومات. و ألحقنا صحه كونه مريدا بكونه قادرا و عالما، و أن المصحح لهذه الصفه كونه حيا بالإطلاق. فإن ادعى مدع أن الشرط فيه كونه جسما، كما قلنا في الشهوه و المنفعه لم يكن لنا بد من أن نقول لهذا المدعى من عود هذه الصفه إلى الجسميه، و اقتضاء صفته تعالى الذاتيه لكونه عالما لا يشبه ما نحن فيه، لأننا ما عللنا اقتضا كوننا عالمين و قادرين بمصحح هو الحياه، و انما عللنا لما شرطنا في المصحح الذى هو كوننا أحياء ما لم نشترطه في آخر، و مثل ذلك لا بد من بيان وجهه.

المسأله الرابعه: مسائل تتعلق بالإراداه

اشاره

[مسائل تتعلق بالإراداه]

و اعترضوا قولنا ليس يخلو ما خلقه الله تعالى في الإنسان من العقل و السهو و القبيح و نفور النفوس من الحسن، مع أنه سبحانه لم يلجأه و لا أعياه من أن يكون تعالى فعل ذلك لغرض [أو لغيره] و الثانى عبث، فيجب الأول، و لا غرض

ص: ٣٦٨

١- ١) ظ: و وجدنا.

٢- ٢) ظ: و بعضها كونه حيا بشرط ككونه قادرا و منتفعا إلخ.

٣- ٣) ظ: تصحيحه أن يكون عالما.

فى ذلك الا أنه سبحانه أراد بذلك أن يطيع فيستحق الثواب. فان (1) قالوا: لم زعمتم أن الأغراض هى الإرادة، و ما أنكرتم أنه تعالى فعل ذلك لغرض، و المعنى فيه أنه فعله للتعريض للثواب و استحقه المكلف بفعل الطاعة. و قالوا: فان قلت: فعل ذلك للتعريض للثواب يفيد الإرادة، لأن قول القائل «دخلت الدار لأسلم على زيد» معناه اننى قصدت السلام على زيد. قيل لكم: ذلك لا يجب أن يفيد الإرادة عندكم، و ذلك لأنكم تقولون: ان الله تعالى خلق المنافع فى الدنيا لينتفع بها الحيوان، و لم يرد انتفاعهم إذ هو مباح، و الله تعالى لا يريد المباح فى دار التكليف. و قالوا: فان قلت: قد أراد المنافع، فلهذا ساغ لنا أن نقول ما قلناه. قيل لكم: إنما أردنا أن نبين لكم أن قولنا لكذا لا يفيد الإرادة لما دخلت عليه اللام لا محاله. و قد بان ذلك فى قولكم أراد خلق المنافع لينتفع بها. قالوا أيضا: ان الله عز و جل إنما يؤلم الأطفال للمصلحة و للغرض، لانه لو أولمهم للمصلحة فقط كان قبيحا، و مع ذلك لم يرد العوض فى ذلك الوقت، و لا يجوز أن يريد من المكلف فى ذلك الوقت فعل ما [فيه] الألم لمصلحة فيه، و انما أراد ذلك عند نصب الدلالة العقلية و السمعية، فقد بان أن لفظه اللام لا تفيد اراده ما دخلت عليه لا محاله. قالوا: ثم يقال لكم: ما تريدون بقولكم خلقنا و الشهوات فينا لغرض. فان قلت: نريد أنه أراد بذلك فعل الثواب. قيل: ليس من قولكم، لأن الإرادة عندكم غير متقدمه للمراد.

ص: ٣٦٩

(١-١) ظ: بأن.

و ان قلت: نريد بذلك أنه تعالى خلقنا لنستحق الثواب. قيل: أ فليس قد دخلت لفظه اللام ما ليس بمراد، لان الاستحقاق ليس بفعل فيراد. قالوا: و ان قلت: خلقنا و أراد بخلقنا فعل الإرادة. قيل (١): الإرادة للطاعة متقدمه على هذا الوقت، لأنه انما أراد منا الطاعة حين أمرنا. و لو كان عز و جل قد أراد منا الان الطاعة، لكان قد أراد الطاعة لنستحق للثواب، و لأن إرادته حسنه، و الا لم يحسن الإرادة للطاعة، و فى ذلك دخول لفظه اللام على ما لم يرد. و قالوا: فان قلت: ما تريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا على صفه المكلفين لنستحق الثواب أو لنفعل الطاعة. قلنا: نريد بذلك الداعى، لأن قول القائل: دخلت الدار لا سلم على زيد. هو الذى دعانى الى ذلك، اما بأن اعتقد حسنه، أو أن فيه منفعه، أو دفع مضره يبين ذلك. أما لو تصورنا أن لنا فى السلام على زيد فائده و دعانا ذلك الى دخول الدار و الى السلام عليه، فدخلنا و سلمنا و نحن ممنوعون من الإرادة، لكننا قد دخلنا الدار للسلام على زيد. و قالوا: فان قلت: كيف يكون استحقاقنا للثواب داعيا الى خلقنا على معنى أن العلم به و تحسين لتأتيانا على الطاعة و عظيم المنفعه فيه ينهوا الى خلقنا و خلق ما لا يتم الطاعة إلى يوم الاستحقاق عليها الا معه، فيكون خالقا لنا لذلك، كما تقولون أنه يكون خالفا لنا و مريدا لخلقنا لذلك. و لو أنا فرضنا أن الله تعالى خلقنا على صفه المكلفين، و كان الداعى الى ذلك ما ذكرناه من غير اراده لما كان خلقه إيانا عبثا لا لغرض، فكيف يكون ذلك عبثا و لداعى الحسن فعله.

ص: ٣٧٠

(١-١) فى الأصل قبيل:

اعلم أننى لما تصفحت هذه المسائل المتواليه المتعلقه بالإراداه المبنيه على نفى كونه تعالى مريدا، لم أجد فيها حجه، مع قوله (أدام الله عزه) أن الذين تعلقوا بها لو أثارها دور و ستقف. و حرض على الكلام فيما يتعلق بالإراداه و نفيها عن الله تعالى و إثباتها. و قد كان يجب فيمن كان مشعوبا بشيء أن يعرف ما قد قيل فيه من الحجج و الطرق، و يفهم الأغراض فيها، و لا يذهب عنها جانبا، و ان كانت له شبهه فى الحق كانت قويه، و لم أجود هذه المسائل المتعلقة بالإراداه. الا انى قد أجبت فى الكتب عنه، و زاده أصحابنا على نفوسهم (١) عند الكلام فى الإراده، أو ما هو مبنى على ما لا نذهب اليه و لا نقول به و لا يقتضيه أصولنا، فكأن المتعرض ظن من مذاهنا غير صحيح، فاعترض عليه ما ليس بصحيح. و قد بينا فى الكتاب «المخلص» (٢) خاصه الكلام فى أنه تعالى مرید مشروحا مستقصى، و زدنا على أنفسنا من الزيادات ما لا يهتدى إليه المخالفون، و أجبنا عنه باليمن (٣) الواضح. و ذكرنا أيضا فى الكتاب المعروف ب «الذخيره» طرفا من ذلك قويا. و إذا كان الغرض فى هذه نفى كونه تعالى مريدا، فيجب أن يقدم الأدله على ذلك و يوضحها و شيوخها ذى (٤) الأصل الذى عليه المعمول، و مع تمهده

ص: ٣٧١

١-١) فى الهامش: تقويتهم.

٢-٢) الصحيح: الملخص.

٣-٣) ظ: بالبيان.

٤-٤) كذا فى الأصل.

يسهل حل كل شبهه و دفع كل اعتراض. و اعلم أن كل من خالفنا في كونه تعالى مریدا علی ضریین، فمنهم من ینفی حال المرید عنه [أو عنه] (١)تعالی، و یدعی أن الحال التي یشير إليها یكون المرید مریدا لبيت (٢)حالا زائده علی الأحوال المعقوله لنا، من كوننا عالمین أو ظانین أو معتقدین. و منهم من یتب هذه الحال زائده علی أحوالنا المعقوله، و یرقی كونه تعالی مریدا لشیء محضه، و یدعی استحاله فيه تعالی دوننا. و هو أبو القاسم البلخی و من وافقه. و الذی یدل علی أن حال المرید متمیزه من أحوال الحی إن أحدنا یجد نفسه عند قصده الی الأمر و عزمه علیه علی صفه متجدده لم یکن من قبل علیها و یعلم ذلك من نفسه ضروره. و لهذا قلنا فی الكتب: ان حال المرید معلومه ضروره، و انما الشك واقع فی تمیزها من باقی أحوال الحی. و ما العلم بكونه مریدا فی التجلی و الوضوح الا- كالعلم بأنه مدرک و معتقد، فلا سیل الی رفع ما لم یعلم من هذه الحال. و انما الكلام علی المخالف فی تمیزها من سائر أحوال الحی. و لا شبهه فی تمیز هذه الحال التي أشرنا إليها من كونه حیا و قادرا و مدرکا، ما أشبه ذلك من الأحوال. و انما الشبهه فی تمیزها من الدواعی التي هی العلم و الاعتقاد و الظن. و الذی یدل علی تمیز هذه الحال من الدواعی أن أحدنا قد یكون عالما بحسن الفعل و كونه إحسانا و أنعاما، و مع ذلك فلا یجد نفسه علی هذه [الحال]

ص: ٣٧٢

١-١) كذا فی النسخه و الظاهر زیادتها.

٢-٢) ظ: لست.

التي أشرنا إليها، وقد يتجدد كونه على الحال التي سمينا من كان عليها بأنه مرید و ان كان علمه بكون الفعل إحسانا (١) و متقدما غير متجدد، و ذلك القول في قضاء الدين داع الى فعله. و قد يتقدم كونه عالما بهذه الصفة الداعيه إلى الفعل و ان لم يكن مریدا، بل ربما كان كارها. و مما تبين انفصال هذه الصفة من الداعى متقدم (٢) لهذه الصفة. ألا ترى أن علم أحدنا بأن الطعام يشبعه و هو جائع داع له إلى الأكل، فإذا علم ذلك أراد الأكل ثم فعله، فالداعى متقدم للإرادة، و هى تاليه له و مطابقه كما أن الفعل تال للإرادة. و أجد ما قيل في هذا الموضوع مما لم يخطر ببال المخالفين لنا في هذه المسأله، و انما هو شيء زدناه على نفوسنا و أجبنا عنه، أن يقال: ما أنكرتم أن يكون الحال التي أشرتم إليها و سميتوها بأنها حال المرید هى راجعه إلى الدواعى، إلى (٣) أنه ليس كل داع يؤثرها (٤) و يحصل معه، بل يجعل هذه الحال هى الصالحه عند قوه الدواعى و بلوغها الى الحد الذى لا بدّ معه من وقوع الفعل عقبيها، فلا يمكنكم أن تقولن (٥): انه قد يكون كذلك و لا يفعل الفعل، لأنكم تذهبون الى أن الفعل يجب عند هذه الحال. و الذى يحلّ هذه الشبهه: انا قد علمنا أن أمورا متغايره قد تتساوى فى

ص: ٣٧٣

١-١) لعل الواو زائده.

٢-٢) ظ: المتقدم.

٣-٣) ظ: الا.

٤-٤) ظ: يؤثر فى الفعل.

٥-٥) ظ: تقولوا.

بلوغ الغرض الذى قد انتهت الدواعى إليه فى القوه إلى الحد الذى لا بدّ من الفعل معه، و مع هذه الحال فإنه لا يجد نفسه على الحال التى أشرنا إليها إلا مع أحدها، و الكل متساوى فى تعلق الدواعى، لوجب (١) أن يجد هذه الحال مع الأمور المتغايره. فلما اختصت هذه الحال مع عموم متعلق الدواعى، علمنا أنها متميزه من أحوال الدواعى. ألا ترى أن أحدا إذا دعاه الجوع الشديد إلى الأكل و من (٢) قويت دواعيه اليه على وجه لا بدّ معه من وقوع الأكل معه، قد يكون بين يديه رغفان كثيره قربها من يده قرب واحد و صفاتها فى أنفسها واحده، فقصد الى أحد دون باقيها، و يجد نفسه على كل حال مريدا مع بعضها دون سائرهما، و ان كانت الدواعى القويه فتتعلق بالجميع تعلقا واحدا. فلو رجعت حال الإراده الى حال الدواعى، لكان يجد نفسه قاصدا الى الجميع و مريدا للأكل [الجميع]، كما أنه يجد نفسه عالما بأن كل رغيّف يسد جوعته و يزول مضرته و هذا واضح. على أن قوه الدواعى انما هى كيفيه الحال التى يجب عنها، و الكيفيه و ان اختلفت فغير مقتضيه لاختلاف الجنس و النوع. و أحدنا إذا تجدد كونه قاصدا إلى الشىء و مريدا له بعد تقدم دواعيه اليه، يجد نفسه على جنس لم يكن عليه من قبل. و يفرق بين ما يجد نفسه عليه إذا قويت دواعيه بعد ضعف و زادت بعد تقدم بقضائها (٣)، و الواحد منا يجد نفسه إذا أدرك بعد أن لم يكن مدركا أنه على جنس صفه لم يكن له من قبل.

ص: ٣٧٤

١-١ (١) خ ل: يوجب.

٢-٢ (٢) الظاهر زياده «من» .

٣-٣ (٣) ظ: نقصانها.

فلو جاز أن يجعل هذه الصفه كيفيه للأخرى، جاز ذلك في الإدراك و في سائر الصفات، و ان يؤد ما يجده الى الكيفيات دون جنس الصفات، و هذا يفضى الى الجهل، و إذا صح أن حال المرید منفصله من سائر أحواله، بطل قول من نفى هذه الحال فينا و فيه تعالى. فأما البلخي فطريق الرد عليه أن نقول له: قد وافقنا على إثبات حال المرید لنا و تمييزها من باقى أحواله. و إذا كان المصحح لهذه الصفه كونه حيا، كما أن المصحح لكونه قادرا عالما كونه حيا، و جب أن يصح كونه تعالى مریدا، كما صح كونه قادرا عالما. و قد دللنا في جواب المسأله الاولى و الثانيه و الثالثه من هذه المسائل على أن المصحح ما ذكرناه دون ما يرجع الى جسميته و الى الحواس. و أما قول البلخي في بعض كلامه: ان المرید هو القاصد بعينه الى أحد الضدين اللذين خطرا بباله. فتعلل منه بالمحال، لان المرید هو القاصد كما قال، الا أن ذكر القلب و الخطور لا معنى له، لان الواحد منا و ان كان ذا قلب محله إرادته، فليس يجب في كل مرید أن يكون كذلك. و إذا عارض البلخي معارض فقال له: لا يصح أن يكون القديم تعالى عالما لان العالم منا هو الذى يعتقد بقلبه ما علمه. أى شىء، ليت شعري كان يقوله له؟ و هل يقيد (1) ذلك الا بما أفسدنا كلامه؟ و الذى يدل من بعد هذه الجملة على أنه تعالى مرید وجوه: أولها: انا قد علمنا أن من حق العالم بما يفعله إذا فعله لغرض يخصه، و كان محلا بينه و بين فعل الإراده فى قلبه أن يكون مریدا له، لان [ما] يدعو

ص: ٣٧٥

(١-١) ظ: يفسد.

الى الفعل يدعو إلى إرادته. فقد ثبت أنه تعالى فعل العالم بغرض يخص العالم بداعيه الى الخلق العالم يدعوه الى فعل اراده خلقه، و المنع من الإراده يستحيل عليه تعالى، فلا بد من كونه مريدا لخلق العالم. و انما شرطنا الشرطين اللذين ذكرناهما، لأن الإراده يفعلها أحدنا و ان لم يردها بإرادته أخرى، من حيث أن الداعى إليها هو الداعى إلى المراد، و لا ينفرد بداع يخصها. ألا ترى أن من دعا الداعى إلى الأكل، فإنه يفعل اراده للأكل و ان كان لا يريد هذه الإراده، لان داعى الأكل هو داع فيها داعى يخصها و من أشرف على الجنه و أعجزه الله تعالى من أفعال القلوب، أو فعل فيه إرادته ضروريه لدخول النار لا يقع منه الا دخول الجنه و ان لم يكن مريدا لدخولها، لانه ممنوع من هذه الإراده. و ثانيها: أنه قد ثبت كونه تعالى مخبرا و أمرا و مخاطبا، و الكلام لا يقع على هذه الوجوه لوجوده، و لا حدوثه و لا جنسه و لا سائر أحواله، فلا بد من أن يكون على هذه الصفه التي يجوز أن يكون عليها تاره، و لا يكون أخرى لأمر من الأمور. و قد بينا أن صفاته كلها لا تؤثر فى ذلك و لا صفات فاعله من كونه حيا و مدركا و عالما و قادرا و مشتتيا و ناظرا، لان المعلوم الواضح أن هذه الصفات لا تؤثر فى وقوع الخطاب على تلك الوجوه، فيعلم لا محاله أن المؤثر هو كونه مريدا. و هذه الدلاله مستقصاه فى الكتاب «الملخص» و منتهى فيه الى غايتها. و ثالثها: انه تعالى قد خلف فينا الشهوات المتعلقة بالقبائح، و تقرأ على المحسنات، و مكننا من فعل كل ما تشتهي، و لم يعيننا (1) بالحسن عن القبيح

ص: ٣٧٤

(١-١) ظ: و لم يمنعا.

لا- يجوز أن يكون فعل ذلك لغير غرض لأنه عبث، و لا لغرض هو الإغراء بالقيح لقبح ذلك، فلم يبق الا أن يكون الغرض فيه التعريض فيه للثواب، بأن يفعل الواجب و يمتنع من القبيح، فلا بد من كونه مريدا لهذا الوجه دون غيره، و الألم يتخصص ما فعله لهذا الغرض دون غيره مع احتمالته للكل. و رابعها: أنه تعالى لو لم يقصد بإيلاء أهل النار و العقاب المستحق، لكان ظالما. و كذلك ما فعله بأهل الجنة من الثواب لا بد أن يقصد به فعل المستحق عليه منه، لأنه لا يكون مختصا بهذه الوجه (١) مع احتمالته لغيره الا- بمخصص. و ما يرد على هذين الدليلين الأخيرين و يعترض به عليهما يأتي في الكلام على ما جرى في أثناء المسائل الواردة. و نعود الى تصفح ما في المسألة: أما الإلزام لنا أن يكون خلقه لنا لينفعنا بالثواب لا يقتضى الإرادة، بل يكفي فيه الداعي الى ذلك. فهو غير صحيح، لأننا قبل كل شيء لا نقول ان خلقه تعالى لنا لينفعنا، انما كان بهذه الصفة لأجل أنه تعالى يريد منا الطاعة التي نستحق بها الثواب، لأنه تعالى في ابتداء خلقه للمكلف و قبل أن يكمل، قد خلقه لهذا الوجه، و هو في تلك الحال ما كلفه للطاعة و لا أرادها منه، فلا بد من أمر يقتضى توجه هذا الخلق الى هذه الجهة التي عيناها من بين سائر الجهات التي يحتمل الخلق له يكون مخلوقا لها، و ليس ذلك إلا إرادته تعالى كونه خلقا لهذا الوجه دون ما عداه من الوجوه. لأن الإرادة عندنا تتعلق بالمرادات على وجوه مختلفة، و ليست خارجه (٢) في التعلق مجرى قدره، بل تجرى مجرى الاعتقادات. و لهذا تختلف الاراداتان

ص: ٣٧٧

١- ١) ط: بهذا الوجه.

٢- ٢) ظ: جاريه.

و متعلقهما واحد إذا اختلف وجهها تغايرهما. و قد اختلف ها هنا كلام الشيوخ: فقال قوم: يجب أن يريد احداث الخلق بإرادته مفردة، ثم يريد بإرادته أخرى احداثه لينتفع. و قال آخرون و هو الصحيح: انه يكفي إرادته واحده لإحداثه على هذا الوجه. و من الذى قال: ان الأغراض هى الإرادات حتى مكلف و مسأله الرد لذلك، ثم لو سلم لهم و ان كان غير صحيح، و ان الداعى و الأغراض كافيه فى كون الفعل واقعا لها، ليس (١) قد بينا فى كلامنا أن الداعى إلى الفعل داع الى فعل الإراده له، و أنه لا يجوز أن يفعل أحد منا فعلا لغرض يخصصه. و هو غير ممنوع من الإراده الا و يفعل اراده له، و أن ذلك معلوم ضروره. فيجب على كل حال أن يكون تعالى مريدا لما فعله من خلقنا الذى غرضه فيه أن ينفعنا بالثواب فى حال خلقه لنا، و قبل تكليفنا الطاعه التى نستحق بها الثواب. و قد مضى فى خلال هذه المسأله من المسائل لأنه (٢) عكس القضية، و قال: اراده الطاعه متقدمه لهذا الوقت. و فى هذا عكس، فإن إرادته تعالى منا الطاعه انما هى تحصل بوقت أمره تعالى لنا به و تكليفنا إياها، و هذا متأخر لا محاله عن الخلق، بل متأخر عن حال إكمال العقل المتأخر عن زمان الاحداث و الخلق. و ما مضى فى أثناء المسأله من أنه تعالى خلق الحيوان الذى ليس بمكلف لينفعهم (٣) بالفضل و الغرض و ان كان تعالى ما أراد انتفاعهم، صحيح، و له

ص: ٣٧٨

١-١) ظ: أ ليس.

٢-٢) ظ: أنه.

٣-٣) ظ: لينفعه، و كذا انتفاعه.

أمثله ظاهره لا- تحصى قد أوردناها في كتابنا. منها أن أحدنا يضع الماء على الطريق، لينتفع به المار به في ذلك الطريق و إنما يكون وضعه للماء متوجها الى جهة انتفاع الناس به بالإرادة المتناوله له على هذا الوجه. و لا يجوز أن يكون المؤثر في إرادته بشرب (١) المار به في الطريق له، لانه لا يريد ذلك، و ان كان وضعه للماء متوجها الى هذا الوجه دون غيره. و قد يبحث أحدنا مائده ليأكل هو و غيره من الناس عليها الطعام، و لا يجب أن يكون في حال بحثه لها مريدا من نفسه و من غيره الأكل، و إنما توجه بحثها الى هذه الجهة دون غيره بالإرادة المتناوله لتجارتها لهذا الوجه. و كذلك قد يخطط قميصه ليلبسه و لا يكون في حال خياطته مريدا لنفسه، و لو كان كذلك لوجد نفسه مريدا في الحال للبس. و كذلك قد يغرس نخله أو شجره و هو يماله من ثمرتها، و هو في حال الغرس لا يريد أكله منها و لا أكل غيره أيضا، و إنما كان الاغراس لهذا الوجه للإرادة المتناوله له على هذا الوجه. فأما ما مضى في المسألة من أن الله تعالى يؤلم الأطفال للمصلحه و الغرض -الى قوله: -فقد بان أن لفظه اللام لا تفيد اراده ما دخلت عليه، فلا شبهه في أن الغرض بالفعل الذي قصد به اليه لا يوجب تعلق الإراده بذلك الغرض. فكيف ظن علينا أنا نذهب الى ذلك حتى وقع التشاغل بالكلام عليه، و قد قلنا ان الغرض إذا كان هو الداعي إلى الفعل، فلا بد من اراده يتناول الفعل عند حدوثه، حتى يكون لها مفعولا لهذا الوجه و متوجها غيره. و قد بينا في كتاب «الذخيره» و غيره أن الله تعالى لا يفعل الآلام بالأطفال

ص: ٣٧٩

(١-١) ظ: شرب.

للعوض، و ان كان الغرض لا- بد منه. و انما الغرض فى فعل الآلام بهم المصلحه ثم الغرض، ليخرج من كونه ظلما. و قد بينا مرادنا بقولنا «خلقنا و خلق الشهوات فينا لغرض» فلا معنى لتقسيم علينا غير صحيح و للأمه على ما نذهب اليه. فأما ما مضى فى المسأله من قول السائل: فما تريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا على صفه المكلفين لنستحق الثواب- الى آخر الكلام. فالجواب عنه قد مضى. و لا شبهه فى أن علمه بانتفاعنا بالتعريض للثواب و الانتفاع به داع له تعالى الى خلقنا. إلا أنا قد بينا أن ذلك ان كان هذا الداعى، فلا بد من اراده يكون بها هذا الفعل الذى هو الاحداث متوجها الى هذا الوجه. و بينا أن ما دعى إلى الفعل يدعو الى فعل إرادته، فإنه لا يجوز أن يكون من ليس ممنوع (1) من الإراده بفعل الفاعل للداعى من غير أن يريد، و أن ذلك معلوم ضروره. و لا شبهه فى أنه لو خلقنا و داعيه الى خلقنا انتفاعنا بالثواب، و قدرنا أنه لا اراده له تتناول خلقنا، لم يكن خلقه إيانا عبثا، لان العبث ما لا غرض فيه. و لكن قد بينا أنه من المحال أن يدعوه الداعى إلى خلقنا لهذا الغرض و هو لا يريد خلقنا، إذا لم يكن ممنوعا من الإراده، الا أنه لا يجوز أن يقال فى ممنوع من الإراده إذا فعل فعلا دعاه اليه داع أنه فعله لهذا، لان هذا القول يقتضى أن يفعله توجهها نحو ذلك الداعى، و هذا لا يكون إلا بالإراده على ما تقدم بيانه. ثم يقال للمعترض بهذه الاعتراضات: كيف يكون خلق الله تعالى لنا؟ لينفعنا إنما أثر فيه داعيه، و هو علمه بكون انتفاعنا إحسانا البته و أنعاما علينا،

ص: ٣٨٠

(١- ١) ظ: ممنوعا من الإراده يفعل الفعل للداعى- إلخ.

و صار خالقا لهذا الداعى من غير اراده لصاحب (١) الخلق و يؤثر فيه. و كيف يجوز أن يؤثر فى فعل الحادث؟ حتى يجعله على بعض الوجوه أمر متقدم بل قديم، لان الله تعالى عالم فيما لم يزل بحسن الإحسان. و إذا كان هذا الداعى هو المؤثر فى أن خلقنا انما هو الإحسان فقد أثر الأمر المتقدم فى حال متجدده و هذا محال. ثم يلزم على هذا أن لو خلقنا الله تعالى و أراد مضرتنا، أن يكون خالقا لنا للانتفاع بالثواب، لأن الداعى إذا كان هو المؤثر فى وقوع الفعل على الوجه الذى وقع عليه و لا يحتاج إلى اراده، فلا فرق بين انتفائها و وجودها غير مطابقه للداعى. و يلزم على هذا أن يكون لأحدنا إذا كان عالما بحسن الإحسان الى زيد -و هو داع قوى إلى نفعه و الإحسان اليه- أن يكون متى أعطاه درهما و لم يقصد لهذه العطيه إلى الإحسان، أن يكون محسنا إليه، لأن داعى الإحسان حاصل، و هو المؤثر على ما ظنه مخالفونا. و يلزم أيضا أن لو قصد بإعطائه الدرهم غير وجه الإحسان من باقى الوجوه و هى كثيره، أن يكون محسنا بذلك، لأن داعى الإحسان و هو المؤثر ثابت و هذا حد لا يبلغه محصل. فان قيل: فهو لا يعطيه الدرهم على وجه غير الإحسان الإبداع له اليه و هو المؤثر فى عطيته. قلنا: إذا كان هناك داعيان مختلفان، فلم صارت هذه العطيه المؤثر فيها أحدهما دون الآخر، و كل الدواعيين (٢) مؤثر على هذا القول، كان فى وقوع الفعل على وجه دون آخر.

ص: ٣٨١

١-١) ظ: تصاحب الخلق و تؤثر فيه.

٢-٢) ظ: الداعيين.

[كيفيه تعلق العقاب بالكفار فى الآخره]

و اعترضوا قولنا أنه تعالى لو لم يرد بإيلام الكافرين فى الآخره ما يستحقونه من العقاب، ما انفصل ذلك من الظلم، و ذلك لا يجوز. فان قالوا: لم زعمتم أن ذلك لا- ينفصل من الظلم إلا بالإرادته، و ما أنكرتم أن ينفصل منه؟ إذ قوله لعلمه باستحقاقه له، فدعاه ذلك الى فعله، كما أن هذا الداعى هو الذى فعل الإراده عندهم لعقابهم، و إذا كان هو الداعى إلى الإراده فهو الداعى إلى المراد، إذ كان الداعى إلى أحدهما هو الداعى إلى الأخر. قالوا: ثم يقال لكم: ما تريدون بقولكم قصد بإيلامهم ما يستحقون؟ فان قلتم: عنيما بذلك اراده الاستحقاق. قيل: ليس الاستحقاق بفعل فيراد. و ان قلتم: عنيما بذلك أنه أراد إيلامهم لأجل الاستحقاق. قيل لكم: زدتم بقولكم لأجل الاستحقاق اراده أخرى، و ليس هذا من قولكم، و قد بينا أن الاستحقاق لإيراد. و ان قلتم: عنيما أنه أراد إيلامهم لأجل الاستحقاق. قيل لكم: فقد جعلتم المخصوص هو كون الاستحقاق داعيا إلى الإراده، لأنه لو أراد إيلامهم فقط لم ينفصل من الظلم، و انما ينفصل من الظلم بوقوع الإراده لأجل داعى الاستحقاق [و] فى ذلك وقوع الكفايه بداعى الاستحقاق فى التميز من الظلم. قالوا: فأيتين ذلك أنه سبحانه لو أراد إيلامهم للاستحقاق لما ذكره لم يفعل هذه الإراده [إلا] لأنه عالم بحسنها و بحسن الإيلام لما حسنت الإراده

[له]فبان أنه لا بدّ من الرجوع الى هذا العلم، فما تنكرون أن يقف حسن الإيلام 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 يغنى قصد إيجاد المنافع و قصد فعل التعظيم الذى هو القول و ما يجرى مجراه، و لسنا نسلم أن للمنافع وجوها غير مقارنه للتعظيم.

الجواب:

اعلم انا قد بينا فى الكلام المتقدم المسأله بلا فصل ما يبطل هذه الشبهه المذكوره فى المسأله، لأن الكلام فى أنه تعالى خلق الخلق لينفعهم، نظير الكلام فى أنه تعالى أو لم الكفار لما يستحقونه من العقاب. وقد بينا أن الداعى مجردة لا يؤثر فى الإراده [التي] ادعى إليها حتى يجعلها على وجه دون آخر، و انما الإراده قد بينا أن علمه عن النفع بالثواب لا يقتضى أن يكون خلقه لا لهذا الغرض، دون اراده لصاحب خلق الخلق. فعلم أن علمه تعالى باستحقاق الكفار العقاب غير كاف فى كون الإيلام لهم فى الآخره مفعولا بهم لهذا الوجه دون الذى ذكره فى هذه المسأله، يقتضى أن يكون الله تعالى المستحق للعقاب ظلما، لأنه إذا كان المخرج للضرر لكونه ظلما هو علم فاعله بأن المفعول به مستحق لذلك و ان لم يقصد اليه، فلا يصح اذن أن يظلم مستحق الضرر، و هذا يؤدى الى أن أحدنا لا يصح أن يظلم أحدا قد تقدم استحقاقه للمضار لهذه العله التى ذكرناها. و كان ينبغى أن يكون مستحق الحدود فى الدنيا و المضار بها، ليصح أن

يظلمهم ظالم، لان العلم يستحيل ظلم مستحق لضرر، و هذا جاهل بلغ اليد. فكان يجب أيضا فيمن له دين على غيره، أن لا يصح ممن عليه العطيه شيئا من ماله على وجه الإحسان و التفضل، لأنه إذا كان عليه بوجوب الدين الذى عليه داعيا الى فعله، و هو كاف فى كون العطيه قضاء للدين و مؤثرا فيها من دون اراده فلا- بد من وجوب ما ذكرناه. و أن ذكرنا كل ما يلزم على هذا الموضوع من الشناعات و المحالات اطاله، و فى هذا القدر كفايه. و قد بينا مرادنا بقولنا «أنه فعله للاستحقاق» و [ما]فسرناه أغنى عن تفسيره بما لا نذهب إليه، لأن الضرر فعل يمكن وقوعه على وجوه من جملتها الاستحقاق، فإنما يكون مفعولا للاستحقاق بإرادته متناول فعله على هذا الوجه. و لهذا لا- نقول: ان كل [ما]يفعله البهائم و الأطفال، و من لا يصح منه الإراده و القصد لا يكون إلا بصفه الظلم، لانه ضرر يعرى من اراده تصرفه الى بعض وجوه الحسن، اما الاستحقاق أو النفع أو دفع الضرر. و القول فى الثواب و أنه لا- يتميز من الفضل الا- بأن يقصد به وجه الاستحقاق كالقول فيما تقدم، لان الثواب نفع و النفع قد يقع على وجوه، اما غير مقصود به الى شىء، فيكون عبثا. و قد يكون متفضلا، فكيف ينصرف إلى وجه الاستحقاق دون التفضل ألا يقصد الى ذلك، و هب تمكنوا من أن يقولوا أنه يكون الاستحقاق به على هذا الوجه. فان قيل: تعرى النفع من التعظيم يقتضى كونه إحسانا. قلنا قد يتعرى من التعظيم و يكون عبثا، و قد يتعرى إيصال أحدنا النفع الى غيره من التعظيم، فيحتمل أن يكون عبثا أو فرضنا، و انما بالإرادته تقع على وجه دون آخر.

ثم لو قارن المنافع التعظيم وقصد بها الى التفضيل أليس ما كان الا تفضلا و ان قارنه التعظيم الذى قد جعلتم مقارنته له دلالة على أنه ثواب و التعظيم، و ان كان لا يحسن مقارنه الا للمستحق فقد تقدر فعل مع المستحق، فإنه يقدر على أن يفعله كذلك و ان كان منه قبيحا.

المسألة السادسة: تأثير الإرادة فى الأفعال المستنده إلى الدواعى

إشاره

[تأثير الإرادة فى الأفعال المستنده إلى الدواعى]

قالوا: و لو تصورنا واقفا بين الجنة و النار مضطرا إلى إرادته دخول النار و هو عالم بما فيها من المضره و بما فى الجنة من المنفعه لما جاز أن يدخل النار بل يدخل الجنة. و هذا يدل على أنه لا تأثير للإرادة إذا لم تستند إلى الداعى، فإذا ثبت ذلك لم يحل كون البارى تعالى مريدا أزلا، أما مع الداعى أو يجب أن يمنع الداعى. و هذا الأخير يقتضى أن يكتفى بالداعى فى تخصيص الافعال بالأوقات، و قد استندت الإراده اليه ان كانت إرادته غير تابعه للداعى لم عليكم أن يوحدوننا (1) إرادته غير تابعه للدواعى، و مع ذلك يؤثر فى تقديم الافعال و تأخيرها.

الجواب:

ان الواقف بين الجنة و النار إذا كان مضطرا إلى إرادته دخول النار، مع علمه بما فيها من المضره و ما فى الجنة من المنفعه لا يدخل النار، على ما مضى

ص: ٣٨٥

فى المسأله، لأن الإراده انما تؤثر فى الأفعال إذا استندت إلى الدواعى، و لا تؤثر إذا كانت ضروريه. إلا أنا لا نقول فى هذا الذى ذكرنا حاله: انه دخل الجنه لأجل علمه بما فيها من النفع الذى هو الداعى، لأن فعله الذى هو الدخول لا يصح أن يقال انه فعل لكذا إلا بإرادته يصاحبه. و هذا ممنوع عن الإراده. و قد بينا أن الداعى غير كاف فى وقوع الافعال على الوجوه التى تقع عليها، فلم يبق الا أن يقال: إذا جاز أن يفعل من ذكرتم حاله الدخول بالداعى من غير اراده، فألا جاز فى القديم مثل ذلك. و الجواب: ان الممنوع من الإراده إنما اكتفى بالداعى فى وقوع الفعل لانه غير متمكن من الإراده، و الا للداعى إلى دخول الجنه هو بنفسه داع إلى إرادته دخول الجنه، و إذا امتنع من فعل اراده الدخول مانع كان الداعى كافيا فى وقوع الفعل. إلا أنا لا نقول: و ان وقع الدخول أنه فعل الداعى الذى هو النفع المعلوم حصوله فى الجنه، لأن هذا القول يقتضى أن الدخول فعل لهذا الوجه، و انما يكون كذلك بالإرادته بالداعى على ما بيناه، و من كان ممنوعا من الإراده لا يقال انه فعل لكذا، و قد تقدم شرح هذه النكته و بيانها.

المسأله السابعه: الدليل على كونه تعالى مریدا

اشاره

[الدليل على كونه تعالى مریدا]

و مما يدل على ذلك أن كونه تعالى مریدا لا يخلو من ان يكون [يتبع] الداعى و لا يتبع الداعى، فإذا استحال كلا الأمرين استحال كونه على صفه

ص: ٣٨٦

المريد منا. و انما قلنا انه لا يجوز أن [لا] يتبع الداعى بته، لأنه لو لم يتبعه لكان مريدا لنفسه أو المعنى قد تم أولا متعلل بوجه من الوجوه. و كل ذلك بطل بما قد ذكرتم فى مواضعه. و لو يتبع الداعى لكان اما أن يكون حصل مريدا لداع أو لا لداع، و الثانى باطل، لانه عبث، و لان ما يتبع الدواعى لا يجوز أن يقع من العالم به إلا لداع كسائر الافعال. و لو حصل لداع لم يخل من أن يكون الداعى راجعا الى الفعل، أو الى المفعول به، أو الى الفاعل، و لا يجوز أن يرجع الى الفعل، بأن يكون مؤثره فيه، لأنها لو أثرت فيه لأثرت فى وجوده، أو فى وقوعه على وجه دون وجه. و لو أثرت فى وجوده لكانت أما أن تؤثر فيه، بأن يحصل للفعل بها، أو بأن تدعو اليه و تبعث عليه، فالأول يكفى فيه كون القادر قادرا، و الثانى يكفى فيه الداعى. ألا ترى أنا لو تصورنا حصول الداعى مع قدره من غير اراده يصح وقوع الفعل، و لذلك وقعت الإراده من غير اراده، و لا يجوز أن يؤثر فى وقوع الفعل على وجه دون وجه، لأن إرادته الحدوث لا تؤثر فى ذلك. لأننا قد بينا أنه ليس يقع الفعل على وجه يؤثر بالإرادته و غيرها، و أن المرجح بالأمر و الخبر إلى الصيغه مع الدواعى، و بيان ذلك فى مواضعه يغنى عن إيراده الآن. و ليس يفعل فى الإراده غرض يرجع الى المفعول له، الا- أن يقال: ان الحى يسر إذا أراد الله فعل المنافع لينتفع بها، و هذا الغرض يكفى فيه أن يعلم أن نفعه داعيه الى الفعل، و ان لم يكن هناك اراده.

على أن أصحابنا يقولون: ان الله تعالى أراد انتفاع الخلق بالمنافع فيمكن أن يقال: ان الغرض بذلك سروره. و انما يقولون: انه أراد إحداث المنافع للانتفاع و يعنون كداعى الانتفاع. و هذا رجوع إلى الداعى، لأنه سبحانه لو أراد و احداث المنافع لا ينتفع بها لم تحصل المسره ان حصلت بذلك، فإنما تحصل بالداعى لا بالإرادة. على أن هذا الغرض ليس بحاصل فى خلق المنافع للبهائم. و أما الأغراض الراجعه إلى الفاعل، فهى أن ليس بالإرادة، و يتعرض (1)بها من تعجيل الفعل إلى الإنسان يجد (2)ذلك من نفسه و هو يستحيل فى الله. و لهذا لا يريد الإنسان فى حال الفعل، لانه لا يجوز الاعتياض مما هو موجود، و أيضا فإن الإراده كالطلب للفعل، و لا يجوز طلب الموجود. و على هذه المسأله كلام كثير، قد اعترض دليل الخبر و الأمر و النهى، و قد أضربت عليه من ذكره لأجل انتشار الكلام، و لحضر بعض ما رووه (3)و أورد بعضه لفظا و معنى، و على الرأى له فى تأمله و الانعام بما عنده إن شاء الله تعالى، و ذكر ما عنده فيه من أهم الأمور، لان سوقه ها هنا-أعنى بلاد مصر و الشام-نافعه جدا، و القائلون به قد كثروا أيضا. و الله بعونه يورد على وليه من جهته ما يكون للشبهه حاسما، و له من يسلطها عليه عاصما، و وليه الاين يستأنف الاسؤله عن مهمات ينتجها فكره لفظا و معنى، و لم نجد لغيره فى معناها قولاً فمن ذلك.

ص: ٣٨٨

١-١ (١) خ ل: يتعوض.

٢-٢ (٢) فى النسخه: يحد.

٣-٣ (٣) خ ل: ردوه.

اعلم أن كونه تعالى مريدا تابع للداعى لا محاله، لأن ما دعاه تعالى إلى أفعال يدعوه الى فعل الإرادة لها. لأننا قد بينا أن داعى الفعل و الإرادة واحد لان ما دعا زيدا إلى الأكل يدعوه الى فعل اراده الأكل. و هذه الإرادة مؤثره فى الفعل، لانه بها و من أجلها يقع على وجه دون آخر. ألا- ترى أن هذا الفعل انما يكون مفعولا لأجل الداعى و متوجها غيره (1) بالإرادة، لأننا قد بينا أنه لا يكفى فى كون الفعل مفعولا للداعى، أن يعلم الفاعل للداعى و ان لم يقصد بالفعل ذلك الوجه. و هذه الإرادة المؤثره لا تجوز أن تكون هى إرادته الحدوث المجرد، بل اراده حدوثه على ذلك الوجه المخصوص و لا يلزم على هذا أن تحتاج الإرادة إلى اراده، لأن الإرادة لا تقع على وجوه مختلفه، فتحتاج الى ما يؤثر فى وقوعها على بعض تلك الوجوه. و ليس كذلك الفعل، لانه قد يقع على وجوه مختلفه فإذا حصل فى بعضها فلا بد من مؤثر فى وقوعه على ذلك الوجه. و قد ذكرنا هذا المعنى و وضح وضوحا يزيل كل شبهه. فأما ذكر الخبر و الأمر و دعوى رجوع كونهما كذلك إلى الصيغه و الداعى فمن البين الفساد، فلا يجوز أن يكون لها حظ فى هذه الصفات: لأنها توجد مع فقدها. ألا ترى أن صيغه الخبر و الأمر تقع من الهاذى و المجنون و تقع صيغه الأمر من المتعدد و المبيح و المتحدى.

ص: ٣٨٩

و أما الداعى فلا- يجوز أن يكون هو المؤثر لكون الكلام خيرا أو أمرا أو خطابا لمن هو خطاب له. و ما به علمنا أن الداعى هو المخصص لها ببعض الجهات، بمثله يعلم أن الداعى لاحظ له فى كون الخطاب على بعض الصفات التى وقع عليها مع احتمالها كان لغيرها. و نحن نعيد طرفا من ذلك فنقول: لو كان الداعى هو المؤثر فى كون الخطاب على ما يقع عليه من الوجوه المختلفه، لوجب أن يكون من دعاه الداعى الى أن يأمر بأمر يتساوى فى الغرض فيه و الداعى إليه شخصان اسم كل واحد زيد، الا أن أحدهما زيد بن عبد الله، و الآخر زيد بن محمد، فقال: يا زيد اعمل كذا لا يكون هذا القول متوجها الى واحد منهما، لانه ليس بأن يتوجه الى زيد بن عبد الله بأولى من أن يوجه الى زيد بن محمد. و الداعى الذى قيل أنه المؤثر يتعلق بهما على حد سواء، فكيف يكون هذا القول أمرا لأحدهما دون الآخر، و الداعى يتميز و يخصص. فعلمنا أن الإراده هى المؤثره و المخصصه، لأنها تتعلق بكونه أمرا لشخص دون غيره. و القول فى الخبر و كل الخطاب يجرى على ما ذكرناه، إذا تساوت الدواعى و وقع الخبر أو الخطاب مختصا بشخص دون غيره. و بعد: فإن الأمر بما يكون عندنا أمرا بشىء بعينه لإرادته الأمر ذلك المأمور به، و ليس يجرى مجرى الخبر فى أنه يكفى فيه اراده كونه خيرا و لا- يختص بشخص دون آخر، من أن المؤثر فيه اراده تخصصه بذلك الشخص، و قد دللنا على ذلك فى «الملخص» و «الذخيره» و كثير من كتبنا. فنقول على هذا: كيف يكون قول القائل: اعمل كذا أمرا بذلك الفعل. فإذا قيل للداعى الى أن أمرته. قلنا: فإن دعانى الى أن آمر بفعل مخصوص من قيام أو صلاه لنفعل يعود

على أو على المأمور، و الداعى هو المؤثر عندكم، فيجب أن يكون أمرا بذلك الفعل و ان لم أرد، بل و ان كان كرهته غايه الكراهه، لأن الإراده على هذا المذهب الذى نحن متكلمون على فسادة لم يكن أمرا لها و من أجلها، و انما كان أمرا للداعى، و هو ثابت، فيجب أن أكون على هذا أمرا بما أكرهه و لا أريده، و معلوم فساد ذلك. و قد كنا قلنا: ان الدواعى قد تكون متقدمه سابقه، و أحكام الافعال و الأقوال متجدده، فكيف يؤثر أحوالا متجدده معان متقدمه؟ و قد تكون الدواعى ضروريه، فكيف يؤثر الضرورى الذى ليس من فعلى. و ما يفيد به هذا المذهب كثير، و الكفايه واقعه بما اقتصرنا عليه.

المسأله الثامنه: بيان قوله عليه السلام: سلونى قبل أن تفقدونى

اشاره

[بيان قوله عليه السلام: سلونى قبل أن تفقدونى]

ما جواب من قال: لو سلم لكم أن القول الذى أفصح به أمير المؤمنين عليه السلام على رءوس الاشهاد، و هو «سلونى قبل أن تفقدونى» يدل بظاهره و فحواه على أنه عليه السلام مشتمل على جميع علوم الدين، و أنه غير مخل بشىء منها. و فرض ذلك من طريق النظر دون ما يذهب اليه خصومكم، من أن مراده عليه السلام كان الاخبار عن تقدم قدمه فيه و وفور حظه منه، لكان ظاهر هذا المقال يدل على أنه لا يوجد بعد فقد عينه عليه السلام من الزمان من ينوب منابه، و يسد مسده فى الإجابه عن جميع السؤال. إذ لو كان عالما بوجود من يجرى مجراه عليه السلام إذ ذاك لما حذر من

ترك سؤاله هذا التحذير والأخص على سكت التغير بتركه والتفريط ولا جعل فقده عله بعدم من ينوب منابه، و دليل عليه. و فى ذلك دليل على أن الذى فرضت لكم صحته و سلم لكم تسليم تفريط إذ لو كان حقا لما يناقص (١)، لأنكم توجبون واحدا هذه صفته فى كل زمان. و إذا دل ظاهر قوله الذى حكيناها الآن على خلو الزمان بعده ممن يجرى مجراه، سواء كان مشتملا على جميع علوم الدين، أو موفور الحظ منها، انتقض أصلكم و بان فساد. و دل القول على أن مراده عليه السلام كان الاخبار مما ذهبنا اليه من وفور حظه من العلم لا- الإحاطه به. ثم سار (٢) نفسه: فان قال فان قلت: انا ننصرف عما يقتضيه ظاهر هذا اللفظ بالأدله المعقوله القاطعه على وجود معصوم فى كل زمان إلى أنه عليه السلام أراد نفي تمكن من ينوب منابه، لا نفيه و عدم المصلحه له فى الإجابة لأمر يرجع الى العباد و لا عدمه، و ذلك مطابق ما نذهب اليه و لا ينافيه. قيل لكم: أول ما فى هذا مع ما فيه من النزاع الشديد، أن العصمه عندكم من الامام لا- توجب استكمال المعصوم العلوم فى أول أحوالها، و ذلك لأنكم توجبونها للمعصوم (٣) كونه اماما قبل كونه كذلك و لا- تغنونه بها عن الحاجه الى امام زمانه، فكتبكم بذلك مملوءه. ثم ان تأويلكم هذا إذا نحتم التطبيق بينه و بين مذهبكم، يدل على أنه عليه السلام هو لو سئل فى الحال التى نطق فيها بهذا الكلام على رءوس الاشهاد

ص: ٣٩٢

١-١ (١) ظ: يناقض.

٢-٢ (٢) ظ: سأل.

٣-٣ (٣) فى الهامش: للمعلوم.

عن الذى تذهبون اليه من ضلال المتقدمين عليه و كفرهم فى باطن الحال، لم يتمكن من الإجابة عنه و إظهار الأدله عليه. و قد رويتم عنه عليه السلام روايه حملتموها على وجه التقيه منه، و الاخبار على طريق الإشاره منه، و أنه عليه السلام كان غير متمكن من الحكم بجميع ما يراه من الاحكام، و هى قوله عليه السلام لقضاته «أقضوا بما كنتم تقضون، حتى يكون الناس جماعه أو أموات كما مات أصحابي» و أنه أشار الى الذين مضوا على طاعته دون غيرهم من الخلفاء. ثم قال: و ان قلت: انه عليه السلام أراد به ان ينصب بعدى من يجرى مجراه مصيبى (١)، فيتعين عليه الإجابة عن جميع السؤال لتعينها على كان ذلك بطل (٢) أيضاً، لأن الحسن عليه السلام قد نصب بعده، و بويح كما بويح له، فقد كان يجب أن يكون تعليقه عدم الفائده على مقتضى قولكم هذا ينفى تمكن الحسن عليه السلام لا يقصد عينه عليه السلام. و بعد: فعليكم فى هذا المقال سؤال من وجه آخر يقدر فى العصمه التى توجبونها له عليه السلام، و هو أنا: نعلم بحكم العقول السليمه من الهوى و السهو الداخلى على صاحبها أنه لا يسوغ لمن يعلم أنه غير متمكن من الإجابة عن جميع ما يسأل عنه أن يعطى ذلك من نفسه بهذا المقال على رءوس الإشهاد إلا بسهو يعترضه أو هوى يلحقه، يهون عليه التغيرير بنفسه. فكل هذا يدل على بطلان ما تذهبون اليه من وجود واحد معصوم كامل فى العلوم فى كل زمان، و يسفر عن أنكم لا تتمسكون فى ذلك الا بشبه لمظنون أنها مستمره فى العقول، و هى باطله بما ذكره الان يطول، و نضع الاعتماد الان

ص: ٣٩٣

١-١ (١) ظ: فى منصبى.

٢-٢ (٢) ظ: باطلا.

فى إبطالها على ما اقتضاه هذا الصريح الصحيح من المعقول المنقول.

الجواب:

اعلم أن قول أمير المؤمنين عليه السلام قال: سلونى قبل أن تفقدونى فإن بين جنبى علما جما لو وجدت له حملة (١). يدل على اشتماله على علوم الدين دقيقتها و جليلها، و على كل ما يجوز أن يسأل عنه سائل، و يسترشد اليه جاهل. لان معنى هذا الخبر لو كان هو الدلالة على قوه حظه من العلم، و وفور نصيبه منه، لكان متعرضا لهذا القول المطلق لأن يسأل عما لا يعلمه و ينخجل. و هذا تقرير (٢) و ركوب خطر، يجعل عليه السلام عنه، و هو من (٣) هذا الذى تقدم من ذوى اللبابة. على أن يقول و هو متقدم القدم فى المعلومات و ليس بمحيطه بها «سلونى قبل أن تفقدونى» يدل على التحذير من فوت النفع بأجوبته مع فقدده عليه السلام. و أن مفهوم الكلام يقتضى أنه عليه السلام لا ساد مساده (٤) و لا -قائم فى العلم مقامه لانه لو كان يليه من هو فى العلم مساو له، لكان لا معنى للتحذير. و تأويل هذا الخبر الذى يرفع الشبهه فيه أن الامام فى كل زمان انما يجب بحكم إمامته أن يكون عالما بجميع علوم الدين، حتى لا -يشذ منه شاذ. و ليس يجب بحكم الإمامه أن يكون عالما بالغايبات و الكائنات من ماضيات و مستقبلات و إذا خص الله تعالى الإمام بشيء من هذه العلوم، فعلى سبيل الكرامه و التفضيل و التعظيم.

ص: ٣٩٤

١- (١) نهج البلاغه ص ٢٨٠.

٢- (٢) ظ: تغرير.

٣- (٣) ظ: و من هذا.

٤- (٤) ظ: مسده.

وقد بينا في مسأله منفرده أمليناها قديما و استقصيناها، أنه غير واجب في الامام أن يكون عالما بالسرائر و الضمائر و كل المعلومات، على ما ذهب اليه بعض أصحابنا. و أوضحنا أن هذا المذهب الحبيب (١) يقتضى كون الامام عالما لنفسه حتى يصح أن يعلم ما لا- يتناهى من المعلومات، لان العالم بعلم-و العلم لا- يتعلق على التفصيل الا- بمعلوم واحد-لا- يجوز أن يعلم الآ معلومات متناهيه العدد. و إذا صحت هذه الجملة، لم يمتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أكمل علوما من كل امام بعده، و ان كان من ناب منابه منهم عليهم السلام كاملا لجميع علوم الدين و الشريعه التي تقتضيها شروط الإمامه، و انما زادت علومه عليه السلام على علومهم في أمور خارجه عن ذلك، كالغائبات و الماضيات و أسرار السماوات، فخوف عليه السلام من فوت هذه المزيه في العلوم بفقده. و هذا الذي ذكرناه يغنى عما تمحل ذكره في المسأله، ثم بين فساد.

المسأله التاسعه: الوجه في الحاجه الى الامام

اشاره

[الوجه في الحاجه الى الامام]

إذا كانت العله موجبه للحكم، و هي التي يجب الحكم بوجودها و يرتفع بارتفاعها، و كانت العله التي لها احتاج المكلفون الى الامام المعصوم بجواز (٢) السهو عليهم و إمكان وقوع الخطأ منهم. ثم أحوجنا المعصوم عليه السلام من ذلك

ص: ٣٩٥

١- ١) ظ: العجيب.

٢- ٢) ظ: جواز.

الى الامام لغير هذه العله، أفليس قد أخرجناها عن كونها عله لإيجابنا المعلول مع ارتفاعها؟ فما الجواب عن ذلك؟ و عن قول من قال لا- فرق بين لزوم المناقضه بذلك لمن قال به؟ و بين لزومها لمن قال ان العله فى كون المتحرك متحركا حلول الحركه فيه، ثم أوجب تحرك بعض المحال لغير حلول الحركه فيه.

الجواب:

ان الصحيح المجرّد أن نقول: الوجه فى الحاجه الى الامام يكون لفظا (١) لارتفاع الخطأ، أو تعليله هو فقد العصمه و جواز الخطأ، لمن (٢) احتاج مع وفوره و عصمته الى امام فلم يحتج اليه ليكون لفظا (٣) فى ارتفاع خطبه (٤). و انما احتاج اليه لمعان آخر خارجه عن هذا الباب كتعليمه و تفهيمه، لأن الحاجه إلى الامام مختلفه، فلا يمتنع أن يكون لها علل مختلفه، و بهذا التقدير قد زالت المناقضه و سقطت الشبهه. ثم نعود الى ما فى المسأله من كلام جرى على غير وجهه. أما العله فى الحقيقه فهى كل ذات أوجب لغيرها حالا يجب الحركه، و هى ذات لكون المتحرك متحركا و هى حال له، فإيجاب العلم الذى يوجد فى قلوبنا و هو ذات كوننا عالمين، و هى حال لنا. و إذا قلنا فيما ليس بذات أنه عله، أو لا يوجب حالا و انما يقتضى حكما،

ص: ٣٩٦

١- ١) ظ: لطفا.

٢- ٢) ظ: و من.

٣- ٣) ظ: لطفا.

٤- ٤) ظ: خطأ.

فعلی طریق التنبیه و اسم للعلہ (۱) فی العلل الشرعیہ، انما کان مستعاراً لما ذکرناه و کون الرعیہ غیر معصومین، أو جواز الخطأ علیهم، لیس بجواز (۲) أن یکون علہ علی الحقیقہ، و انما هو وجه احتیج الی الامام من أجله، فأجریناه استعاره مجری العله فیہ، فکیف یلزم فیہ أن الحکم یوجد بوجوده و یرتفع بارتفاعه، و هذا انما یصح و یجب للعلل الحقیقیہ. ألا ترى أنا کلنا نقول: ان کون الظلم ظلماً علیہ فی قبحہ، و لیس یجب أن یرتفع القبح عند ارتفاع کون الفعل ظلماً، لان الکذب قبیح و ان لم یکن ظلماً و كذلك تکلیف ما لا- یطاق. و كذلك رد الودیعه کونه راداً لها علیہ فی وجوبه، و لیس یجب إذا ارتفعت هذه العله أن یرتفع الوجوب، لانه قد شارك رد الودیعه [کونه رد الودیعه (۳)] فی الوجوب ما لیس له هذه الصفه، کقضاء الدین و شکر النعمه. فقد بان أنا لو عللنا الحاجه الی الامام بارتفاع العصمه، و لم نورد عزیز الذی ذکرناه لم یلزمنا أن ینفی (۴) الحاجه عنمن لیس بمعصوم، لان العلل قد یخلف بعضها بعضاً علی ما ذکرناه. و قد زاد أهل التوحید و العدل علی هذه الجملة التي ذکرناها، فقالوا: لیس یمتنع أن یجب الحکم علی الحقیقہ فی موضع و یجب فی مکان آخر مع ارتفاعها. و مثلوا ذلك بأن العلم الموجود فی قلوبنا یوجب کوننا [عالمین] بالمعلومات. و قد وقع حسب للتقديم تعالی مثل هذه الأحوال بأعيانها و لا علم

ص: ۳۹۷

۱- ۱) ظ: العله.

۲- ۲) ظ: بجائز.

۳- ۳) کذا فی النسخه و الظاهر زیادتها.

۴- ۴) ظ: ننفی.

له. الا- أنهم قالوا: القديم تعالى و ان وجب كونه عالما بما نعلمه (1) وان لم يحتج الى وجود علم يكون فيه عالما، فهو عالم لنفسه لا لعله توجب كونه عالما. قالوا: و ليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علّه لا لعلّه، و أنّما الممتنع أن يجب الحكم عن العله الحقيقيه، ثم يجب عن علّه أخرى مخالفه لها. قالوا: و لذلك لما وجب كون أحدنا عالما عند وجود العلم، لم يجز أن يشاركه في كونه عالما من يجب له هذه الصفه عن علّه أخرى هي غير العلم. و قد بسطنا هذا الكلام في مواضع من كتبنا و استوفينا، و في هذا القدر منه كفايه.

المسأله العاشره: وجه طيب الولد و خبثه

اشاره

[وجه طيب الولد و خبثه]

إذا كانت الطائفه (حرسها الله) مجمعه على أن مناحح الناصبه حرام إذا (2) لم يخرجوا من أموالهم ما وجب عليهم فيها من حقوق الامام، و لا حللهم بما يتعلق بالنكاح من ذلك، كما حلل عليه السلام أولياءه. و كانت أيضا مجمعه على ذكر فساد المولد علامه على عدم اختيار صاحبه الايمان، و ان كان مستطيعا له، و كان أنها في ولد الزنا معروفا بإجماعها عليه.

ص: ٣٩٨

١-١) ظ: بما يعلمه لم يحتج الى وجود علم يكون به عالما.

٢-٢) ظ: إذ.

و على ما كان ابن عباس (رضى الله عنه) يقوله و يعلن به و هو «ما أحب عليا الا- رجل طاهر الولاده، و لا أبغضه رجل الا و شارك أباه الشيطان في أمه، و هو ولد الزنا الى يوم القيامة» (١). و على قول النبي صلى الله عليه و آله من قبل: بوروا أولادكم بحب علي (٢) و قد ذكره ابن دريد في الجمهره، فمن وجدتموه له محبا فهو لرشده، و من وجدتموه له مبغضا فهو لزيه. أ فليس قد صار فساد المولد العلامه على فساد المذهب، و فساد المذهب علامه على فساد المولد، فكيف يصح مع هذا أن يخرج من مخالف للحق و ناكب عنه من يعتقده و يدين به و يقبض عليه؟ فكيف يمكن نفي ذلك، مع إجماعها أيضا على أن المؤمن قد يلد كافرا، و أن الكافر قد يلد مؤمنا، حتى تأولت قول الله تعالى تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ (٣) على ذلك. و العيان يقتضيه، و العلم بمحمد بن أبي بكر و من جرى مجراه يؤكد، و الامتناع من تركنا قول من علمنا إياه ناصبا، و عن إخراج حق الامام ناكبا، إذا اعتقد الحق و أظهره، و مؤاخاتنا له و حبنا إياه يؤكد ذلك. و قد كان يجب الا بعد (٤) بمن جاءنا موافقا لنا، إذا كنا عالمين بخلاف الله، و أنه كان مسافحا لامتناعه من إخراج حقوق الامام عليه السلام اليه، مع أنه لم يحلله منها. فلينع بما عنده في ذلك واضحا جليا إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٩٩

١-١) رواه جماعه من أعلام القوم عن ابن عباس، راجع إحقاق الحق ٧-٢٢٥.

٢-٢) نهايه ابن الأثير ١-١٦١.

٣-٣) سوره آل عمران: ٢٧.

٤-٤) ظ: ألا نعتد.

اعلم أن طيب الولد وخبثه لا- تعلق له بالحق من المذاهب أو الباطل منها، و كل قادر عاقل مكلف فيمكن من اصابه الحق و العدول عنه، غير أن العامى فى أصحابنا معشر الإماميه أن ولد الزناء لا يكون مؤمنا و لا نجيبا، و ان عولوا فى ذلك على أخبار آحاد، فلكانهم متفقون عليه. فحملنا ذلك على أن قلنا: غير ممتنع أن يعلم الله فى كل ولد زنيه أن لا يكون محقا، و أنه لا يختار اعتقاد الحق، و ان كان قادرا عليه متمكنا منه فصار كونه مولودا من زنيه علامه لنا على اعتقاده الباطل و مجانبه الحق. و قد كنا أملينا فى بعض المسائل من كلامنا الجواب عن سؤال المخالف لنا فى هذا الموضوع، إذ قال لنا: فتجوزى عيانا من يولد من زنيه نجيبا معتقدا للحق، فإنها (1) بشروط الايمان. و ذكرنا فى ذلك وجهين. أحدهما: أنه ليس فى كل من أظهر الايمان و اعتقاد الحق، يكون مبطنا و عليه منظويا. فغير ممتنع عن أن يظهر الايمان و اعتقاد الحق و القيام بالعبادات أن يكون منافقا، فيجوز على هذا أن نحكم بنفاق كل من علمناه مولودا من زنيه إذا كان مظهر الحق. و الوجه الأخر: أنه قد يجوز فيمن يظهر أنه مولود عن زنيه و عن غير عقد صحيح، أن يكون فى الباطن الذى لا نعلمه و لم يظهر لنا ما ولد الا عن عقد صحيح. و إذا جوزنا ذلك، جوزنا على من هو على الظاهر من زنيه أن يكون فى الباطن ولد عن عقد صحيح. فأما الناصب و مخالف الشيعة فأنكحتهم صحيحه، و ان كانوا كفارا ضلالا و ليس يجب إذا لم يخرجوا ما وجب عليهم من حقوق الامام، أن يكون عقود

ص: ٤٠٠

أنكحتهم فاسده، لأن اليهود و النصارى مخاطبون عندنا بشرائعتنا و معبدون -بعباداتنا-و هم غير مخرجين من أموالهم هذه الحقوق و عقود أنكحتهم صحيح (١). و كيف يجوز أن نذهب الى فساد عقود أنكحه المخالفين؟ و نحن و كل من كان قبلنا من أئمتنا عليهم السلام و شيوخنا نسبوهم إلى آبائهم، و يدعوهم إذا دعواهم بذلك، و نحن لا ننسب ولد زنيه الى من خلق من مائه و لا- ندعوه به. و هل عقود أنكحتهم الا- كعقود قيناتهم؟ و نحن نبايعهم و نملك منهم بالابتياح، فلو لا صحه عقودهم لما صحت عقودهم [تابعهم (٢)]فى بيع أو إجاره أو رهن أو غير ذلك. و ما مضى فى المسأله من ذكر محمد بن أبى بكر و غيره من المؤمنين النجباء يؤكد ما ذكرناه، و هذا مما لا شبهه فيه.

المسأله الحاديه عشر: كيفيه نزول القرآن

اشاره

[كيفيه نزول القرآن]

ما القول عنده فيما ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه (رضى الله عنه) من أن القرآن نزل جملة واحده على النبي صلى الله عليه و آله الى أن يعلم به جملة واحده، و انصرف على قوله سبحانه وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً (٣)الآيه، الى أن العلم به جملة واحده، انتفى على الذين حكى

ص: ٤٠١

١- ١) ظ: صحيحه.

٢- ٢) كذا فى النسخه و الظاهر زيادتها.

٣- ٣) سوره الفرقان: ٣٢.

اللّٰهُ سبحانه عنهم هذا لا عنه عليه السلام بقول اللّٰه تعالى شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ (١). و ذلك على مقتضى ثبوت هذه الصفة للعموم المستغرق يدل على ما ذهب إليه، إذ ظاهره أقوى من الظاهر المتقدم. و لو تكافأ في الظاهر، لوجب تجويز ما ذهب إليه، الا- أن يصرف عنه دليل قاطع يحكم على الآيتين جميعاً، و ليس للعقل في ذلك مجال، فلا بد من سماع لا يدخله الاحتمال. و يلزم تجويز ما ذهب إليه أيضاً على مقتضى ثبوت هذه الصورة مشتركة بين العموم و الخصوص على سواء. و قد جاءت روايات ان لم يوجب القطع بهذا الجائز أوجبت ترجيحه و نحوها، يقتضى أن اللّٰه سبحانه أنزل القرآن على نبيه صلى اللّٰه عليه و آله جملة واحده، ثم كان جبرئيل عليه السلام يأتيه عن اللّٰه سبحانه، بأن يظهر في كل زمان ما يقتضيه الحوادث و العبادات المشروعه فيه، و أشهد على ذلك بقوله تعالى وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (٢). فان يكن القطع بذلك صحيحاً على ما ذهب إليه أبو جعفر (رضى اللّٰه عنه) أنعم بذكره و تصرفه، و ان يكن عنده باطلاً تطول بالإبانه عن بطلانه و كذب روايته، و ان كان الترجيح له أولى ذكره، و ان كان الصحيح عنده تكافئ الجائزين نظره إن شاء اللّٰه تعالى.

الجواب:

أما إنزال القرآن على النبي صلى اللّٰه عليه و آله في وقت واحد أو في أوقات

ص: ٤٠٢

١- ١) سورة البقره: ١٨٥.

٢- ٢) سورة طه: ١١٤.

مختلفه، فلا طريق الى العلم به الا السمع، لان البيانات العقلية لا تدل عليه و لا تقتضيه. و إذا كان الغرض بإنزال القرآن أن يكون علما للنبي صلى الله عليه و آله و معجزا لنبوته و حجه في صدقه، فلا حجه في هذا الغرض بين أن ينزل مجتمعا أو متفرقا. و ما تضمنه من الأحكام الشرعية فقد يجوز أن تكون مترتبة في أزمان مختلفه، فيكون الاطلاع عليها و الاشعار بها مترتين في الأوقات بترتيب العبادات. و كما أن ذلك جائز، فجائز أيضا أن ينزل الله تعالى جملة واحده على النبي صلى الله عليه و آله، و ان كانت العبادات التي فيه تترتب و تختص بأوقات مستقبلة و حاضره. و الذى ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه (رحمه الله) من القطع على أنه أنزل جملة واحده، و ان كان عليه السلام متعبدا بإظهاره و أدائه متفرقا في الأوقات. ان كان معتمدا في ذلك على الاخبار المرويه التي رواها فتلك أخبار آحاد لا توجب علما و لا تقتضى قطعا، و بإزائها أخبار كثيره أشهر منها و أكثر، تقتضى أنه أنزل متفرقا، و ان بعضه نزل بمكه و بعضه بالمدينه، و لهذا نسب بعض القرآن إلى أنه مكى و بعضه مدنى. و أنه صلى الله عليه و آله كان يتوقف عند حدوث حوادث، كالظهار و غيره، على نزول ما ينزل اليه من القرآن، و يقول صلى الله عليه و آله: ما أنزل الى في هذا شىء. و لو كان القرآن أنزل جملة واحده لما جرى ذلك، و لكان حكم الظهار و غيره مما يتوقف فيه معلوما له، و مثل هذه الأمور الظاهره المنتشره لا يرجع عنها بأخبار الآحاد خاصه.

فأما القرآن نفسه فمدال على ذلك، و هو قوله تعالى وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً (١) و لو كان أنزل جملة واحده لقبل فى جوابهم قد أنزل على ما اقترحتم، و لا يكون الجواب كذلك لِنُبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (٢). و فسر المفسرون كلهم ذلك بأن قالوا: المعنى إنا أنزلناه كذلك أى متفرقا يتمهل (٣) على إسماعه، و يتدرج الى تلقيه. و الترتيل أيضا انما هو ورود الشىء فى أثر الشىء، و صرف ذلك الى العلم به غير صحيح، لان الظاهر خلافه. و لم يقل القوم لو لا أعلمنا بنزوله جملة واحده، بل قالوا: لو لا أنزل إليك جملة واحده، و جوابهم إذا كان أنزل كذلك أن يقال: قد كان الذى طلبتموه، و لا يحتج لانزاله متفرقا بما ورد بنزوله فى تمام الآية. فأما قوله تعالى شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ (٤) فإنما يدل على أن جنس القرآن نزل فى هذا الشهر، و لا يدل على نزول الجميع فيه. ألا ترى أن القائل يقول: كنت أقرأ اليوم القرآن، و سمعت فلانا يقرأ القرآن، فلا يريد جميع القرآن على العموم، و انما يريد الجنس. و نظائره فى اللغة لا تحصى، ألا ترى أن العرب يقول: هذه أيام أكل فيها اللحم، و هذه أيام أكل فيها الثريد. و هو لا يعنى جميع اللحم و أكل الثريد على العموم، بل يريد الجنس و النوع.

ص: ٤٠٤

١-١) سورة الفرقان: ٣٢.

٢-٢) نفس الآية.

٣-٣) فى الهامش: ليطمون.

٤-٤) سورة البقره: ١٨٥.

وقد استقصيت هذه النكته فى مواضع كثيره من كلامى. فأما قوله تعالى وَ لَا تَعْوِجُ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ (١) فلا ندرى من أى وجه دل على أنه أنزل جملة واحده وقد كان أنه (رحمه الله) يبين وجه دلالاته على ذلك. وهذه الآية بأن تدل على أنه ما أنزل جملة واحده أولى، لأنه تعالى قال قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وهذا يقتضى أن فى القرآن منتظرا ما قضى الوحي به وقوع منه، فان نزول (٢) ذلك على أن المراد به قبل أن يوحى إليك بأدائه، فهو خلاف الظاهر. وقد كنا سئنا إملاء تأويل هذه الآية قديما، فأملينا فيها مسأله مستوفاه، و ذكرنا عن أهل التفسير فيها وجهين، و ضمنا إليهما وجهها ثالثا تفردنا به. و أحد الوجهين المذكورين فيها: أنه كان عليه السلام إذا نزل عليه الملك بشىء من القرآن قرأه مع الملك المؤدى له اليه قبل أن يستتم الأداء حرصا منه عليه السلام على حفظه و ضبطه، فأمر عليه السلام بالثبوت حتى ينتهى غايه الأداء، لتعلق الكلام بعضه ببعض. و الوجه الثانى: أنه صلى الله عليه و آله نهى أن يبلغ شيئا من القرآن قبل أن يوحى إليه بمعناه و تأويله و تفسيره. و الوجه الذى انفردنا به: أنه صلى الله عليه و آله نهى عن أن يستدعى من القرآن ما لم يوح اليه به، لان ما فيه مصلحة منه لا بد من إنزاله و ان لم يستدع، لانه تعالى لا يدخر المصالح عنهم و ما لا مصلحة فيه لا ينزله على كل حال، فلا معنى للاستدعاء و لا تعلق للايه بالموضع الذى وقع فيه.

ص: ٤٠٥

١-١ (١) سورة طه: ١١٤.

٢-٢ (٢) ظ: تنزيل.

[سبب القول بأن الشهداء أحياء]

كيف يصح مع استحاله ورود السمع بما ينافى المعلوم استدلالا يرد عنا؟ فان المعلوم ضروره، و علم الضروره أقوى لكونه من الشبهه أبعد و أقصى. و قد نهى الله سبحانه عن القول بأن الشهداء أموات، و أخبر أنهم أحياء عند ربهم يرزقون، و قال بعد ذلك فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (١). هذا مع العلم حسا و مشاهدته بموتهم، و كون أجسادهم طريحه لا حياه فيها مثل جسم مولانا الحسين عليه السلام، و كونه بالطف طريحا، و بقاء رأسه مرثيا محمولا أياما، و قد انضاف الى هذا العلم الضرورى شهادات الحجج عليهم السلام بأن الجسم الطريح جسمه و الرأس المحمول رأسه. و كذلك القول فى حمزه و جعفر عليهما السلام و أن الكبده المأكوله كبد حمزه، و اليدين المقطوعتين يدا جعفر و قول النبى صلى الله عليه و آله: قد أبدله بهما جناحين يطير بهما فى الجنة مع الملائكه (٢)، و روى أنه صلى الله عليه و آله قال يوما: لقد اجتاز بى جعفر يطير فى زمره من الملائكه (٣). فإن كانت هذه الحياه المأمور بالقطع عليها على الفور، فهو دفع للضرورات و تكذيب المشاهدات و الشهادات و المتناقضه نفسها، و ان كانت على التراخى و فى المعاد العام، ففيه بطلان ما اتفقت الطائفه (حرسها الله عليه) بأن المسلم عند

ص: ٤٠٦

١-١) سورة آل عمران: ١٧٠.

٢-٢) جامع الأصول ٦-١٧.

٣-٣) بحار الأنوار ٢٢-٢٧٣-٢٧٦.

قبورهم مسموع الكلام مردود عليه الجواب، و لذلك يقولون عند زياراتهم: أشهد أنك تسمع كلامى و ترد جوابى. و ذلك واجب المضى على ظاهره، لان الانصراف عنه مع خروجه عن الاستحاله بحياتهم المقطوع عليها غير جائز، و انما ينصرف عن الظواهر إذا استحالت، أو منع منها دليل، فلينعم بما عنده فى جميع ذلك مشروحا مبينا أعظم الله ثوابه و أكرم مآبه.

الجواب:

اعلم أنه ليس فى القول بأن الأئمه و الشهداء و الصالحين بعد أن يموتوا و يفارقوا الحياه فى الدنيا أحياء عند ربهم يرزقون، مدافعه لضروره و لا مكابره لمشاهده، لأن الإعادة للحى منا إلى جنه أو نار أو ثواب أو عقاب، لا تفتقر إلى إعادة جميع الأجزاء التى يشاهدها الأحياء منا دائما. و انما يجب إعادة الأجزاء التى تتعلق بها بنيه الحياه، و التى إذا انتقضت (١) خرج الحى منا أن يكون حيا، و ليس كل ما نشاهده من الأحوال (٢) هذا حكمه. ألا ترى أن الحى منا لو قطعت أطرافه، كيده أو رجله أو أنفه أو إذنه، لا يخرج من أن يكون حيا، [يجرى] مجرى أجزاء السمين التى إذا زالت بالهزال، لم يخرج من أن يكون حيا، و لا يضرب أحكامه فى مدح و ذم أو ثواب و عقاب. و ليس يجرى ذلك مجرى قطع رأسه أو توسيطه، لانه يخرج بقطع الرأس و التوسط من أن يكون حيا، فالإعادة على هذا الأصل الذى ذكرناه انما تجب

ص: ٤٠٧

١- ١) ظ: انتقضت.

٢- ٢) ظ: الاجزاء.

للأجزاء التي إذا انتقصت خرج الحي من أن يكون حيا. و ليس نمنع اعاده الأجزاء من جسم ميت، و ان شاهدناه في رأى العين على هيئه الاولى، و وجدنا أكثر أعضائه و بنيته باقيه، لأن المعول على تلك الأجزاء التي هي الحي على الحقيقه، فإذا أعادها الله تعالى و أضاف إليها أجزاء آخر غير الأجزاء التي كانت في الدنيا لأعضائه، جرى ذلك مجرى السمن و الهزال و الابدال يد بيد، فلا- مانع اذن من أن يكون حيا متنعما في النعيم و الثواب و ان كنا نرى جسمه في القبر طريحا. و هذا يزيل الشبهه المعترضه (١) في هذا الباب التي السبب في اعتراضها قله العلم بدقائق هذه الأمور و غوامضها و سرائرها. و مما يشهد لما ذكرناه ما روى في جعفر الطيار عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و آله من أن الله تعالى أبدله يديه المقطوعتين جناحين يطير بهما في الجنة. و قد كنا أملينا قديما مسأله مفردة في تأويل قوله تعالى وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا (٢) استوفينا الكلام فيها. و ذكرنا في كتابنا المعروف بالذخيره الكلام في كيفية الإعادة، و ما يجب إعادته و ما لا- يجب ذلك فيه و استوفينا و الجملة التي ذكرناها هنا كافيه لمن تصفحها.

المسأله الثالثه عشر: حول الحديث المروى في الكافي في قدره الله تعالى

إشاره

[حول الحديث المروى في الكافي في قدره الله تعالى]

ما القول فيما رواه الكليني في كتاب التوحيد من جملة كتابه الذي صنفه

ص: ٤٠٨

١-١) في الهامش: المعتزله.

٢-٢) سورة آل عمران: ١٦٩.

ولقبه بـ «الكافي» من أن هشام بن الحكم سأل الصادق عليه السلام عن قول الزنادقة له: أ يقدر ربك يا هشام على أن يدخل الدنيا في قشر البيضه من غير أن يصغر الدنيا ولا يكبر قشر البيضه؟ وأن الصادق عليه السلام قال له: يا هشام أنظر أمامك و فوقك و تحتك و أخيرني عما ترى. و أنه قال: أرى سماء و أرضا و جبالا و أشجارا و غير ذلك، و أنه قال له: الذي قدر أن يجعل هذا كله في مقدار العدسه-و هو سواد ناظر ك-قادر على ما ذكرت. و هذا معنى الخبر و ان اختلف بعض اللفظ (1). و كيف يصح من الامام المعصوم تجويز المحال؟ و لا فرق في الاستحاله بين دخول الدنيا في قشر البيضه و هما على ما هما عليه، و بين كون المحل أسود أبيض ساكنا متحركا في حال. و هل يجيء من استحاله الإحاطه بالجسم الكبير من الجسم الصغير مقابله سواد الناظر لما قابله؟ مع اتصال الهواء و الشعاع بينه و بينه، و أين حكم الإحاطه على ذلك الوجه من حكم المقابله على هذا الوجه. و هل لإزاله معره هذا الخبر الذي رواه هذا الرجل في كتابه و جعله من عيون أخباره سبيل بتأويل يعتمد عليه جميل؟

الجواب:

اعلم أنه لا يجب الإقرار بما تضمنه الروايات، فان الحديث المروى في كتب الشيعة و كتب جميع مخالفيها، يتضمن ضروب الخطأ و صنوف الباطل، من محال لا يجوز أن يتصور، و من باطل قد دل الدليل على بطلانه و فساده، كالتشبيه و الجبر و الرؤيه و القول بالصفات القديمه.

ص: ٤٠٩

و من هذا الذى يحصى أو يحصر ما فى الأحاديث من الأباطيل. و لهذا وجب نقد الحديث بعرضه على العقول، فإذا سلم عليها عرض على الأدلة الصحيحة، كالقرآن و ما فى معناه، فإذا سلم عليها جوز أن يكون حقا و المخبر به صادقا. و ليس كل خير جاز أن يكون حقا و كان واردا من طريق الأحاد يقطع على أن المخبر به صادقا. ثم ما ظاهره من الاخبار مخالف للحق و بجانب للصحيح على ضريين، فضرب يمكن فيه تأويل له مخرج قريب لا- يخرج الى شديد التعسف و بعيد التكلف، فيجوز فى هذا الضرب أن يكون صادقا. فالمراد به التأويل الذى خرجناه. فأما ما لا مخرج له و لا تأويل الا بتعسف و تكلف يخرجان عن حد الفصاحة بل عن حد السداد، فانا نقطع على كونه كذبا، لا- سيما إذا كان عن نبي، أو إمام مقطوع فيهما على غايه السداد و الحكمة و البعد عن الألغاز و التعمية. و هذا الخبر المذكور بظاهرة يقتضى تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساد و ان رواه الكليني (رحمه الله) فى كتاب التوحيد، فكم روى هذا الرجل و غيره من أصحابنا (رحمهم الله تعالى) فى كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطله، و الأغلب الأرجح أن يكون هذا خبرا موضوعا مدسوسا. و يمكن فيه تخريج على ضرب من التعسف، و هو أن يكون الصادق عليه السلام سئل عن هذه المسألة بحضرة (1) قوم من الزنادقة و الملحدين للأنبياء (2) الذين لا يفرقون بين المقدور و المستحيل، فاشفق عليه السلام أن يقول أن هذا ليس بمقدور

ص: ٤١٠

١-١) خ ل: بمحضر.

٢-٢) خ ل: الأغبياء.

لانه يستحيل، فيقدر الأغبياء أنه عليه السلام قد عجزه تعالى، و نفى عن قدرته شيئاً مقدوراً، فأجاب به و أراد أن الله تعالى قادر على ذلك لو كان مقدوراً، و نبه على قدرته على المقدورات بما ذكره من العين، و ان الإدراك يحيط بالأمور الكثيره، و الا فهو عليه السلام أعلم بأن ما أدركه بعيني ليس بمنتقل إليها و لا- حاصل فيها، فيجری مجرى دخول الدنيا فى البيضة. و كأنه عليه السلام قال: من جعل عيني على صفه أدرك معها السماء و الأرض و ما بينهما لا بدّ أن يكون قادراً على كل حال مقدور، و هو قادر على إدخال الدنيا فى البيضة لو كان مقدوراً، و هذا أقرب ما يؤول عليه هذا الخبر الخبيث الظاهر.

المسألة الرابعه عشر: حول قول إبراهيم: هذا ربى

اشاره

[حول قول إبراهيم: هذا ربى]

ما جواب من اعترض ما أورده (حرس الله مدته) فى كتابه الموسوم ب «التنزيه» (١) من تجويزه أن يكون قول إبراهيم عليه السلام للنجم و الشمس و القمر هذا رَبِّي (٢) أول وقت تعيين فرض التكليف للنظر عليه و أنه قال ذلك فارضاً له مقدرًا، لا قاطعاً و لا معتقداً، فلما رأى أفول كل واحد منها رجع عما فرض و أحال ما قدر. فقال: الذاهب الى هذا لا ينفك من أن يلزمه أحد أمرين، و هما القول بان تحيز هذه الكواكب و حركاتها لا تدل على حدوثها، كما تدل على (٣) أفولها،

ص: ٤١١

١- (١) تنزيه الأنبياء ص ٢٠ ط النجف.

٢- (٢) سورة الانعام: ٧٦-٧٨.

٣- (٣) ظ: عليه.

إذ لو دل لما أهمل القطع به على حدوثها، و الرجوع عما فرضه فيها الى حين أفولها، و استدلاله بذلك عليه. و القول بأن إبراهيم عليه السلام فى حال كمال عقله قصر عن المعرفة، بأن التحيز و الحركات تدل على الحدوث. و الى أى الأمرين ذهبتم كان قادحا فى معتمد لكم لان الذهاب إلى الأول يقدح فى دلالة الحركات و التحيز عندكم على الحدوث. و الثانى يقدح فيما تذهبون اليه من عصمه الأنبياء قبل النبوه و بعدها، و فى إهمال القطع بالأدله المشره للعلم بالمطلوب، تغرير من المهمل لذلك، و التغرير بالنفس قبيح. و ما أدرى كيف يكون الغيبه بعد الظهور دليلا على الحدوث و الظهور بعد الغيبه غير دليل عليه، و قد تقدم الظهور بعد الغيبه عنده على الغيبه بعد الظهور، و شفع ذلك التحيز و الحركه، بل العلم بذلك مقارن للعلم بالظهور. و لا أدرى كيف يسوغ ان لا يعلم أعلم الأنبياء من دلالة هذه الأمور ما يعلمه النبى، أو من علم حراره، أم الرجوع منه واجب.

الجواب:

اعلم انا قد تكلمنا فى كتابنا الموسوم ب «تنزيه الأنبياء و الأئمه صلوات الله على جماعتهم» على تأويل هذه الآيه، و أجبنا فيها بهذا الوجه الذى حكى فى السؤال و غيره. و الوصل الذى يجب تحقيقه أن النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام لا يجوز أن يخلف عارفا بالله تعالى و أحواله و صفاته: لأن المعرفة ليست ضروريه، بل مكتسبه بالأدله فلا بد من أحوال يكون غير عارف ثم تجدد له المعرفة.

الا أن نقول: ان المعرفة لا يجوز أن تحصل إلى النبي أو الإمام، إلا في أقصر زمان يمكن حصولها فيه، لأن المعصية لا تجوز عليه قبل النبوه أو الإمامه كما لا تجوز عليه بعدها. و قد روى ان إبراهيم عليه السلام ولد في مغاره، و أنه ما كان رأى السماء ثم تجددت رؤيته لها، فلما رأى ما لا تعهده و لا تعرفه من النجم و لم يره متجدد الطلوع بل رآه طالعا ثابتا في مكانه، من غير أن يشاهده غير طالع ثم طالعا. فقال فرضا و تقديرا على ما ذكرناه «هذا ربي» فلما أفل و استدل بالأقول على الحدوث علم أنه لا يجوز ان يكون إلها. و جرى ذلك في القمر و الشمس. و لو كان علم تجدد طلوعه كما علم تجدد أفوله، لأستدل على حدوثه بالطلوع، كما استدل بالأقول. لا (١) انا قد فرضنا أنه لم يعلم ذلك. و من الجائز ان يكون عالما به على الوجوب لمن شاهد السماء من طلوع الكواكب ثم تجدد طلوعه فيها. و قد زال بهذا البيان الذي أوضحناه الشك في الجواب الذي اختار في الكتاب المشار إليه، لانه بنى على أنا فرقنا في دلالة الحدوث بين طلوع متجدد و أفول متجدد، و قد بينا أن (٢) ما فرقنا بين الأمرين، و كيف نفرق بين ما فرق فيه.

المسألة الخامسة عشر: الدليل على عدم نسخ شريعه نبينا «ص»

إشارة

[الدليل على عدم نسخ شريعه نبينا «ص»]

بم لم يحصل لنا المزيه على اليهود (لعنهم الله) إذا اعتصموا من الزامنا

ص: ٤١٣

١-١) ظ: الا.

٢-٢) ظ: أنا.

إياهم جواز نسخ شريعتهم بمثل ما نعتصم به من أن تأييدها معلوم من ديننا و مجمع عليه بيننا، و قابلونا فى هذه الدعوى على النسوان (١)، و قالوا: إذا جعلتم ظهور معجز دالا على بطلان ما ادعيناه من أن ذلك لنا، أ فيجب قبل ظهور المعجز ألا يكون الى بطلان ما ذكرناه اننا نعلمه من ديننا طريق معلوم صار اليه طريق. فان قلت: لا يجب ذلك، بل قد كان اليه قبل ظهور المعجز طريق ما ذكره (٢) و بينوا أن مثله غير لازم لكم. و ان قلت لم يكن اليه من قبل طريق، ثم صار اليه طريق كانت الحجة حينئذ للعباد على الله سبحانه لا- له عليه. و لزمكم ان تجوزوا حصول طريق فيما بعد حالكم هذه تعلمون به بطلان ما ادعيتموه من تأييد شرعكم.

الجواب:

اعلم أن المعول فى ان شريعته نبينا صلى الله عليه و آله مؤبده لا تنسخ الى قيام الساعة، على أنه قد علم مخالف و موافق ضروره من دينه أنه كان يدعى ذلك و يقضى به و يجعل شريعته عليه السلام بذلك المزيه على الشرائع المتقدمه. فإن الملحد الدهرى و الثنوى المازى (٣) و اليهودى و النصرانى، يعلمون هذا من حاله، و أنه عليه السلام كان يدعيه، كما يعلم ذلك المسلمون المتبعون. و إذا دل المعجز على صدقه و صحه نبوته، ثبت بهذين الأمرين أن شرعه مؤبد. و ليس يمكن اليهود أن تدعى أن العلم بتأييد شرعها، و أن نبينا موسى عليه السلام. معلوم من دينه ذلك، كما ادعاه المسلمون، لان العلم الضرورى

ص: ٤١٤

١- ١) ظ: النبوات.

٢- ٢) ظ: فاذكروه.

٣- ٣) ظ: المانوى.

يجب الاشتراك فيه، و ما يشارك اليهود في هذا العلم إذا ادعوه أحد من مخالفيهم، لأن النصارى يخالفهم في ذلك، كما يخالفهم المسلمون فيه، و يتقول (1) عن نفوسهم العلم بما ادعوا العلم به. و كذلك الملحدون و البرهميون النافون للنبوات. و كل هؤلاء مشاركون للمسلمين في العلم بأن نبيهم عليه السلام أبد شرعه و ادعى أنه لا ينسخ، فبطل أن يكونوا متساوين للمسلمين في الحكم الذى ذكرناه. و إذا قيل لنا: فمن أين علمتم كذبهم في هذه الدعوى-أعنى أن شريعتهم لا تنسخ-إذا لم تعلموا صحتها، فليس كل شيء لم يعلم صحته قطع على كذب راويه. قلنا: من حيث كذبهم نبينا عليه السلام و دعاهم إلى شريعته هي ناسخه لكل شرع تقدم، و قد علمنا صدقه بالمعجزات الباهره. فلم يبق آخر المسأله من أنا إذا كنا نعلم كذب اليهود فيما يدعونه من تأييد شرعهم بقول نبينا صلى الله عليه و آله، فليل بعينه، ثم بأى شيء كان يعرف ذلك. و الجواب أن طريق معرفه ذلك نبوه كل نبي بعد موسى عليه السلام دعى إلى نسخ شريعته، كعيسى عليه السلام و ما يجرى مجراه.

المسأله السادسة عشر: كلام حول قول الكهنه و اخباراتهم

اشاره

[كلام حول قول الكهنه و اخباراتهم]

ما تقول فيما اشتهر من أنه كان فى العرب قبل بعثه النبى صلى الله عليه

ص: ٤١٥

(١-١) ظ: و يتقولون.

و آله كهنه يخبرون بالغائبات، و بما يكون قبل كونه من الأمور الحادثات، و أن مادتهم كانت من مرده الجن المسترقه للسمع من الملائكه. و ان السماء لم يكن حرسه برمي النجوم بعد، و أن ذلك حدث عند مولد النبي صلى الله عليه و آله. و الشاهد عليه قول الله تعالى حكاية عن الجن أَنَا لَمَسِينَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا مُلَأْتَ حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهَبًا وَ أَنَا كُنَّا نَقْعِدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا. وَ أَنَا لَا نَدْرِي أَ شَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا (١). و قد قال بعض الكهنة في دلالة على النبي صلى الله عليه و آله بعد كلام طويل: و هذا هو البيان، أخبرني رئيس الجن. و روى له شعر و هو: يا آل كعب من بنى قحطان أخبركم بالمنع و البيان

لمنع السمع الجن بثاقب في كف ذى سلطان

من أجل مبعوث عظيم الشأن يبعث بالتنزيل و الفرقان

و بالهدى و فاضل القران محوا به أعظم الأوثان

و قد نسب النبي صلى الله عليه و آله عند أخباره بالغائبات، فقال الله تعالى: وَ مَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ. وَ لَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ (٢) و هل فيما كان من ذلك استفساد للعباد، أو قدح في دلائل النبوت مع كون الكهنة عليها دالين و لها غير مدعين.

الجواب:

اعلم أن الذى يحكى عن الكهان من الاخبار من الغائبات، كسطيح الكاهن

ص: ٤١٤

١-١) سورة الجن: ١٠.

٢-٢) سورة الحاقة: ٤٢.

و من يجرى مجراه، لم يرد مورد الحجج، و انما وردت به أخبار شاذة ضعيفه سخيغه لا توجب علما و لا ظنا و ما يرد هذا المورد لا- يلتفت عليه، فضلا عن أن يصدق به، و الكهانه غير مستنده الى أصل، و لا لها طريق فى مثله شبهه. و شبهه المنجمين فيما يدعونه من العلم بالأحكام، كأنها أقوى و هى باطله، و قد كشف العلماء عن فضائهم، و دلوا على بطلان أقوالهم. و قد كنا أملينا منذ سنوات فى جواب مسائل سئلنا عنه مسأله استوفينا فيها الكلام على المنجمين، و بينا من طرق قريبه واضحه بطلان طريقهم الذى يدل على صحه ما ذكرناه. و أن الاخبار عن الغيوب مما ينفرد الله تعالى بعلمه، و لا يجوز أن يعلمه كاهن و لا منجم، أنه قد ثبت به (1)خلاف بين المسلمين ان احدى معجزات نبينا صلى الله عليه و آله الاخبار عن الغائبات الماضيات و الكائنات، و أنه أدل دليل بانفراده على صحه نبوته. و لو كانت الكهانه صحيحه، أما باستراق السمع الذى قيل، أو بغيره من التخمين و الترجيم، لما كان الخبر عن الغيوب معجزا و لا- خارقا للعادة، و لا دالا على نبوه، و قد علمنا خلاف ذلك. فأما القافه الذين يلحقون الأبناء بالإباء و القرابات بقرباتهم، فلهم على ذلك أمارات من الخلق و الصور و الشمائل، يستدلون بها، فيصيون على الأ- كثر و الكاهن لا أماره له و لا طريقه يستند ما يخبر به إليها. و انما نسب عليه السلام الى الكهانه، لاخباره عن الغيوب، و عد ذلك فى جملة آياته و معجزاته، فلما وجدوا أخباره عنها صدقا نسبوه إلى الكهانه.

ص: ٤١٧

(١-١) ظ: لانه قد ثبت أنه لا خلاف.

فان قيل: إذا كنتم تقولون في أن الاخبار عن الغائبات من جمله المعجزات على إجماع المسلمين، و إجماع المسلمين انما يكون حجه إذا ثبت أنه عليه السلام نبى صادق، فقد تعلق كل أحد من الأمرين بصاحبه، فان ادعيتم أن الاخبار عن الغيب إذا كانت صادقه كانت خارقه للعادات، مع ما يدعى للكهنه ذهبوا أن الذى يحكى عن الكهنه لا يقطع عليه، أليس هو مجوزا على كل حال اما بأن يكون من جهه الحس، و الذى يحكى من استراقهم السمع، أو على وجه آخر. و الجواب عن هذا السؤال: انا إذا علمنا صحه نبوته عليه السلام بالقرآن، و ما جرى مجراه من الآيات الباهرات، و علمنا صحه الإجماع من بعد ذلك، و وجدناهم مجمعين على أن الاخبار عن الغائبات من جمله آياته و معجزاته و أنه خارق للعادة، علمنا بطلان كل تجويز كل قبل (١) ذلك فى كل كاهن أو غيره، و هذا بين لمأمله.

المسأله السابعه عشر: حول آيه: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ

اشاره

[حول آيه: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ]

إذا كان جواز بقاء المقتول ظلما حيا لو لم يقتل و جواز موته فى الحال بدلا من قتله فى العقول على سواء. فهل يدل قول الله تعالى وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يا أُولَى الْأَلْبَابِ (٢) على أن المقتول ظلما كان لو لم يقتل يبقى حيا يكون ذلك اخبارا منه عن اقامه

ص: ٤١٨

١-١) ظ: كل تجويز قيل ذلك.

٢-٢) سوره البقره: ١٧٩.

الحدود على القاتلين، يبقى تعالى به الحياه على آخرين. و اخباره تعالى لا يكون الا حقا و صدقا، لاستحاله الجهل و الكذب عليه تعالى، و لان ذلك يدل على أن بتعطيل الحدود يقدم كثير من المكلفين على القتل، و لو لا ذلك لما أقدم القاتل عليه، و لبقى المقتول حيا بدلاله هذا السمع.

الجواب:

اعلم أن المقتول كان يجوز أن يعيش لو لا القتل بخلاف قول من قطع على موته لا محاله لو لا القتل، و كان يجوز أن يميته الله تعالى لو لا القتل، بخلاف قول من ذهب الى أنه لو لا القتل كان يجب بقاؤه حيا لا محاله. و قد دللنا على ذلك في كتبنا و أمالينا و بيناه في كتاب «الذخيره» و انتهينا الى غايته. و أقوى ما دل على صحه هذه الجملة ان الله تعالى قادر على تبقيته حيا و على إمامته معا، و بوقوع القتل لا يتغير قدره على ذلك، فيجب أن يكون الحال بعد القتل كهي قبله. فأما قوله تعالى وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ فَاَلْمَعْنَى فِيهِ أَنْ مَنْ خَافَ أَنْ يَقْتَلَ عَلَى قَتْلِ يَقتل اقدامه على القتل، و يصرفه هذا النقل عن قتل يؤدي الى ذهاب نفسه و تلفها، و إذا قل القتل استمرت الحياه. فإذا قيل: أليس قد جوزتم أن يموت المقتول لو لم يقتل، فكيف يستمر حياته لو لا القتل، و أنكم قد جوزتم هذا.؟ قلنا: المقتول على ضربين: أحدهما المقتول الذي معلوم أن تبقيته مصلحه فلو لا القتل لبقى حيا. و الضرب الآخر معلوم أن تبقيته مفسده، فلو لا القتل لا ميت، و إذا كان القصاص على ما ذكرناه صادقا على القتل بغير حق بقی حياه

كل مقتول، علم الله تعالى أن تبقيته حيا مصلحه. و لو لا القصاص لم يكن ذلك، فبان وجه قوله وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ .

المسألة الثامنة عشر: حول آية السامري و الإشكالات الواردة

إشارة

[حول آية السامري و الإشكالات الواردة]

إذا كان إتيان (١) الله تعالى الآيه بمن يعلم أنه يستفسد بها العباد و يدعوهم لأجلها إلى الضلال و الفساد، مستحيلا في العقول لما يؤدي إليه من انسداد الطريق إلى معرفه الصادق من الكاذب عليه، و لكون ذلك و هنا في حكمته تعالى و علم بالقبح و غناه عنه. فكيف جاز أن يمكن السامري من أخذ القبضه التي فعل الله تعالى الخوار في العجل عند إلقائه لها فيه، و قد كان مغويا لأتباعهم (٢) بنى إسرائيل له بطاعتهم إياه و قبولهم منه و إذعانهم اليه. و قد نطق القرآن بذلك في قوله سبحانه فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَداً لَهُ خُوارٌ، فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى (٣) الى آخر القول، و قال سبحانه حكايه عن موسى عليه السلام فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ. قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي (٤). و جاءت الأخبار بأنه أخذ هذه القبضه من تحت قدمي الملك، و قال: انه رآه و قد وطئ مواتا فعاش (٥).

ص: ٤٢٠

١-١ (١) خ ل: إيتاء.

٢-٢ (٢) ظ: لاتباع.

٣-٣ (٣) سورة طه: ٨٨.

٤-٤ (٤) سورة طه: ٩٥.

٥-٥ (٥) الدر المنثور ٤-٣٠٥.

و كيف ساغ تمكينه من ذلك؟ فقد استدعى به بنى إسرائيل إلى الضلال و كان معلها (١) كونه منه بهذه القبضه لله تعالى. و هل يجيء من كون ذلك قادحا فى حكمه الله سبحانه؟ كون العقول داله على بطلان ما دعا اليه. و فعل الآيه مع المبطل من فاعلها سواء كان ما ادعى اليه جائزا فى العقول، أو فى حيز المحال، لأنها ينوب فى التصديق له مناب قوله قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا (٢). و إذا لا- فرق بين تصديقه فعلا و قولاً، و من صدق كاذبا فليس بحكم (٣). و هل يجيء من ذلك ما يمكن بتجويزه من تقدم إلقاء القبضه و الخوار من دعوى السامرى. و أى فرق بين كون ذلك الذى ادعاه شافعا للخوار و بين تقدمه له؟ فى قبح تمكينه منه، مع العلم أنه يستند به لكون القبضه و الإلقاء معلومين للناس من جهته و صنعه. و ليس يجرى ذلك مجرى ما يشاهده الناس من أن يتقدم على دعواه داع الى الباطل أو يتأخر عنها، لان ذلك لا يكون معلوما وقوعه منه و حصوله من فعله، كما حصل إلقاء القبضه معلوما من جهه السامرى، و شفع إلقاءها لها الخوار الذى وقع الفتنه به. فلينع بما عنده فى ذلك.

الجواب:

اعلم أن العلماء قد تأولوا هذه الآيه على وجهين، كل واحد منهما يزيل المعترضه فيها.

ص: ٤٢١

١- ١) كذا فى النسخه.

٢- ٢) سوره الصافات: ١٠٥.

٣- ٣) ظ: بحكيم.

أحدهما- وهو الأقوى والأرجح- أن يكون الصوت المسموع من العجل ليس بخوار على الحقيقه، وان أشبه في الظاهر ذلك. و
انما احتال السامرى بأن جعل في الذى صاغه من الحلى على هيئة العجل فرجا و منافذ و قابل به الريح، فسمعت تلك الأصوات
المشبهه للخوار المسموعه من الحى و انما أخذ القبضه (١)التراب من أثر الملك و ألقاها فيما كان سبك من الحلى ليوهمهم أن
القبضه هى التى أثرت كون العجل حيا مسموع الأصوات، و هذا مسقط للشبهه. و الوجه الآخر: ان الله تعالى كان أجرى العادات
فى ذلك الوقت، بأن من أخذ مثل تلك و ألقاها فى شىء فعل الله تعالى فيه الحياه بالعهاده، كما أجرى العاده فى حجر
المقناطيس، بأنه إذا قرب من الحديد فعل الله تعالى فيه الحركه اليه. و إذا وقعت النطفه فى الرحم فعل الله تعالى فيها الحياه. و
على الجوابين معا ما فعل الله تعالى آيه معجزه على يد كذاب و من ضل عن القوم عند فعل السامرى، انما أتى من قبل نفسه. أما
على الجواب الأول أنه كان ينبغى أن يتنبه على الحيله التى نصبت حتى أوهمت أنه حى و أن له خوار، و إذا لم سخت (٢)عن
ذلك فهو القاصر. و على الجواب الثانى قد كان يجب أن يعلم أن ذلك إذا كان مستندا إلى عاده جرت بمثله، فلا حجه فيه و
ليس بمعجزه. و لم يبق مع ما ذكرناه شبهه.

ص: ٤٢٢

١-١ (١) ظ: قبضه.

٢-٢ (٢) ظ: و إذا لم يبحث.

[حول تكلم هدهد سليمان (عليه السلام) و كيفية عذابه]

ما يحيل لكون هدهد سليمان عليه السلام عاقلاً- من طريقه العقول؟ ليسوغ الانصراف عن ظواهر ما حكاها الله تعالى عنه من الأقوال و الأفعال الداله بظاهرها القوى أنه ذو عقل يساوى عقول المكلفين. و أقوى ذلك قول سليمان عليه السلام لَأَعَذَّبْتُهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنَّ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (١) و هذا وعيد عظيم لا يجوز توجهه الى غير ملوم على الخطأ المقصور فهمه عن فهم المكلفين. و كيف يجوز أن يوجب عليه مثل ذلك؟ لعدم البرهان المبين، و هو الحجه الواضحه التي يقيم عذره، و يسقط الملامه عنه، و قد كان له أن يذبحه من غير هذا الشرط على مقتضى ما أجاب به سيدنا (حرسه الله تعالى) من قبل، أن ذلك كان مباحاً له. فلو لا- أن العذاب ها هنا و الذبح جاريان مجرى العقاب، لما اشترطه في وجوبها (٢) عليه عدم البرهان و في سقوطها عند حصوله. و هذا يدل على أنه ذو عقل يوجب التكليف له، و لو لا ذلك ما حسن هذا الوعيد العظيم على هذا الشرط و الترتيب. و يدل على ذلك أيضا أن سليمان عليه السلام أهله لحمل كتابه و الإعاده عليه بما يراه من القوم و ما يقولون بقوله

ص: ٤٢٣

١-١ (١) سورة النمل: ٢١.

٢-٢ (٢) ظ: وجوبهما، و كذا سقوطهما.

إذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَأَنْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ (١) و لو اعن (٢) أحدنا من يقصر عقله عن عقل المكلفين على مثل هذا المهم العظيم لكان سفيها. وقوله من قبل أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ الى قوله اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (٣) و ما فى هذا القصص من جوده اعتباره و حسن تدبيره، كقوله أَلَا يَسْتَجِدُّوهُ لِلَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (٤) الآيه. فهل يسوغ الانصراف عن هذه الظواهر الغريبه بغير دلالة عقليه تحيل أن يعطى الله سبحانه العقل حيوانا مثله، و ما أولاه (كبت الله أعداءه) يذكر ما عنده فى ذلك إن شاء الله.

الجواب:

انا قد كنا ذكرنا فى جواب المسائل الأولى الوارده فى معنى ما حكى عن النمله و الهدهد ما قد عرف و وقف عليه. و نحن نجيب الان عما فى هذا السؤال المستأنف، و نزيل هذه الشبهه المعترضه، و أول ما نقوله: ان فى الناس من ذهب الى أنه لا يجوز أن يكون الهدهد و ما أشبهه من البهائم كامل العقل، و هو على ما هو عليه من الهيئه و البنيه، و عد ذلك فى جمله المستحيل و هذا ليس بصحيح [و] لا دلالة عقليه تدل على ذلك. و من أين لنا أن بنيه قلب الهدهد و ما جرى مجراه لا تحتمل العلوم التى

ص: ٤٢٤

١-١ (١) سورة النمل: ٢٨.

٢-٢ (٢) ظ: أمن.

٣-٣ (٣) سورة النمل: ٢٢.

٤-٤ (٤) سورة النمل: ٢٥.

هى كمال العقل، و إذا كان العقل من قبل (١) العلوم و الاعتقادات، و قلب البهيمه يحتمل الاعتقادات لا- محاله، بل كثيرا من العلوم و ان لم يكن تلك العلوم عقلا. فأى فرق بين العلم الذى هو عقل، و بين العلم الذى ليس بعقل فى احتمال القلب له؟ و ما احتمل الجنس الذى هو الاعتقاد، لا- بد أن يكون محتملا- للنوع الذى هو العلوم. فان قيل لنا: على هذا فإذا جوزتم أن يكون البهائم- و هى على ما هى عليه- فى قلوبها علوم هى كمال العقل، و التكليف تابع لكمال العقل، فألا جوزتم أن تكون مكلفه و هى على ما هى عليه، كما جوزتم أن تكون عاقله. قلت: الصحيح أن نقول: ان ذلك جائز لو لا الدلاله على خلافه، و المعول فى ذلك على إجماع المسلمين على أن البهائم ليست بكامله العقول و لا مكلفه و هذا أيضا معلوم من دين النبى صلى الله عليه و آله، و لهذا روى عنه عليه السلام أنه قال: جرح العجماء جبار (٢). و انما أراد أن جنایات البهائم لا شىء فيها. و لا اعتبار بقول طائفه من أهل التناسخ بخلاف ذلك، لان أصحاب التناسخ لا يعدون من المسلمين، و لا ممن يدخل قوله فى جملة الإجماع، لكفرهم و ضلالهم و شذوذهم من البين. و انما قلنا ان الهدهد الذى خاطبه سليمان عليه السلام و أرسله بالكتاب لم يكن عاقلا، لان اسم الهدهد فى لغة العرب و عرف أهلها اسم لبهيمه ليست بعاقله

ص: ٤٢٥

(١-١) ظ: قبيل.

(٢-٢) نهايه ابن الأثير ٣-١٨٢.

كما أنه اسم لما كان على صورته مخصوصه و هيئه معينه. فلو كان ذلك الهدهد عاقلا لما سماه الله تعالى، و هو يخاطبنا باللغه العربيه هدهدا، لان هذا الاسم وضع لما ليس بعاقل. و إجراؤه على من هو عاقل خروج عن اللغه، فأحوجنا اتباع هذا الظاهر الى أن نتأول ما حكى عن هذا الهدهد من المحاوره، و نبين كيفيه انتسابه الى ما ليس بعاقل. و قد قلنا فى ذلك وجهين ذكرناهما فى جواب المسائل الاولى: أولهما: أن ليس يكون ما وقع منه قول، و لا نطق بهذا الخطاب المذكور، و انما كان منه ما يدل على معنى هذا الخطاب، أو ضيف الخطاب اليه مجازا، و هو على مذهب العرب معروف، قد امتلأت به إشعارها و كلامها، فمنه قول الشاعر: امتلأت (1) الحوض و قال قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

و نحن نعلم أن الحوض لا- يقول شيئا، و أنه لما امتلأ و لم يبق فيه فضل لزياده، صار كأنه قائل «حسبى» فلم يبق فى فضل لشىء من الماء. و قد تحاوروا هذا فى قول الشاعر: و أحصت لذى بال حين رأيتها و كبر للرحمن حين رآنى

فقلت له أين الذى عهدتهم بحينك فى خصب و طيب زمان

فقال حصل و استودعونى بلادهم و من ذا الذى يبقى على الحدثان

له بهذه المعانى المحكيه عند رؤيته خاليا من أهله، حكى ما استفاده من هذه المعانى عنه توسعا و تفاضحا. و الوجه الآخر: أن يكون وقع من الهدهد كلام منظوم له هذه المعانى المحكيه عنه بإلهام الله تعالى له ذلك، على سبيل المعجزه لسليمان عليه السلام،

ص: ٤٢٤

(١ - ١) ظ: امتلأ.

كما جعل من معجزته فهمه لمنطق الطير و أغراضها في أصواتها. و ليس بمنكر أن يقع الكلام الذى فيه بعض الأغراض ممن ليس بعقل و لا- مكلف. ألا- ترى أن الصبى الذى لم يبلغ الحلم و لا- دخل فى التكليف قد يتكلم بكلام فيه أغراض مفهومه و كذلك المجنون. و ليس يجب إذا حكى الله تعالى عن الهدهد ذلك الكلام المرتب المتسق أن يكون الهدهد نطق على هذا الترتيب و التنضيد، بل يجوز أن يكون نطق بما له ذلك المعنى، فحكاة الله تعالى بلفظ فصيح يبلغ مرتب مهذب. و على هذا الوجه يحكى العربى عن الفارسى، و الفارسى عن العربى، و ان كان العربى (1) لا- ينطق بالعربيه. و على هذا الوجه حكى الله تعالى عن الأمم الماضيه من القبط و غيرهم، و عن موسى عليه السلام فرعون، و لغتهما لغه القبط ما حكاها من المراجعات و المحاورات، و هم لم ينطقوا بهذه اللغه، و انما نطقوا بمعانيها بلغتهم، فحكاها الله تعالى باللغه العربيه و عفتها و قدسها. و هذا مزيل العجب من نطق الهدهد بذلك الكلام المرتب، لانه لا يمتنع أن يكون ما نطق به بعينه، و إنما نطق بما له معناه. فان قيل: فقد رجعتم فى الجوايين معا عن مطلق (2) القرآن، لان حمل القول المحكى على أن المراد به ما ظهر من العلامات و الدلالات، على ما أنشدتموه من الشعر مجاز غير حقيقه. و كذلك اضافه القول المترتب الى من لم يقله من ترتيبه، و انما قال ما له معناه أيضا مجاز، فقد هربتم من مجاز الى مجاز، من أنكم امتنعتم من أن تسموا هدهدا عاقلا كاملا بمخالفه اللغه، و أنه عدول عن

ص: ٤٢٧

١-١ (١) ظ: الفارسى.

٢-٢ (٢) ظ: منطلق.

مقتضاها، فما أجبتهم به أيضا بهذه الصفة. قلنا: الفرق بين الأمرين واضح، فإن العاده قد جرت للعرب بما ذكرناه في الجواب الأول من المجاز، وهو في كلامهم وأشعارهم ظاهر شائع، حتى كاد يلحق بالحقيقه، و ما جرت عادتهم باسم الهدهد و ما أشبهه من البهائم شخصا عاقلا مكلفا على سبيل الإفاده و لا التقليل، فعدلنا عن مجاز [غير] معهود و لا مألوف إلى مجاز معهود مألوف. و أما الجواب الثاني فلا نسلم أنه مجاز، و لا فيه من الاستعاره، لان من حكي معانى كلام غيره بلغه أخرى، أو على ترتيب آخر بعد أن لا- يتجاوز تلك المعانى و لا يتعداها، و ان عبر عنها بغير تلك العبارة لا يقول أحد أنه متجاوز و لا مستعير. فبان الفرق بين الموضوعين. فان قيل: قد شبهتم شيئا بما لا يشبهه، لأن القائل: امتلاء الحوض و قال قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

إنما مراده امتلاء حتى لو كان ممن يقول لقال كذا، و كذلك الجبل انما حكى عنه ما لو كان قائلا لقاله، و قوله «و شكا الى عبره و تحمحم» أى فهمت من بعيره (١) و حمحمته التألم و الشكوى، فأين نظير ذلك فى الهدهد. قلنا: مثل هذا قائم فى الحكايه عن الهدهد، لان سليمان عليه السلام لما رأى أن الهدهد انما ورد اليه من مدينه سبأ حكى عنه ما لو كان قائلا لقاله من أحوالها و صفه ملكها، و معلوم أن الأمر كذلك، لان الهدهد لو كان قائلا لقال، و قد عاين ذلك الملك «اننى علمت ما لم تعلم و أنى وجدت امرأه تملكهم و لها عرش عظيم (٢)» و العرش ها هنا هو الملك أو الكرسي الذى حكيناها.

ص: ٤٢٨

١- ١) ظ: عبرته.

٢- ٢) سورة النمل: ٢٣ و الآيه كذا إني وجدت امرأة تملكهم و أوتيت من كل شئ و لها عرش عظيم .

وقد جاء في القرآن و أخبار النبي صلى الله عليه و آله لذلك نظائر كثيرة، فمن ذلك قوله تعالى حكاية عن السماء و الأرض
قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١) و المعنى لو كانتا مما يقولان لقاتلتا. و قوله جل اسمه إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ
فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَسْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (٢) انها لو كانت (٣) يشفقن و يابين لأبين و يشفقن. و قوله
«لو كتبت القرآن في إهاب ثم ألقى في النار لما احترق» (٤) و على هذا معناه و تقديره: لو كانت النار لا تحرق شيئاً لجلالته و
عظيم قدره لكانت لا تحرقه. و لا يجعل على هذا الوجه سليمان عليه السلام مستفيداً من الهدهد خبر سيبا، بل كان سليمان عليه
السلام بذلك عالماً قبل حضور الهدهد، فلما حضر الهدهد بعد غيبته و علم أنه من تلك البلده ورد أضاف إليه من القول و
الخبر ما لو كان مخبراً لقاله، كما قيل في الحوض و الجبل. فان قيل: ألا جوزتم أن يكون الله تعالى فعل في الهدهد كلاماً هذه
صفته، و كذلك في النملة. قلنا: اضافة القول إليهما دونه تعالى يمنع من ذلك، و القائل هو فاعل القول دون محله. فأما قوله
لَأَعَذَّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا فَالعذاب هو الألم و الضرر، و ليس

ص: ٤٢٩

١-١ (١) سورة فصلت: ١١.

٢-٢ (٢) سورة الأحزاب: ٧٢.

٣-٣ (٣) ظ: كن.

٤-٤ (٤) نهايه ابن الأثير ١-٨٣.

[يجرى]مجرى العقاب الذى لا يكون الا على سبب متقدم و لا يكون مبتدأ. ألا ترى أنهم يقولون ابتدأه بالعذاب، و لا يقولون ابتدأه بالعقاب. و قد يبيح الله تعالى من إيلام البهائم ما تضمن هو العوض عنه، كما أباح ركوبها و الحمل عليها و أن ألمها و يثق عليها (١)و أباح ذبحها. و قد روى أن العذاب الذى ذكره سليمان عليه السلام انما كان نتف ريشه. و ليس قوله «لأعذبنه و لأذبحنه» و عيدا على ما جرى فى المسأله، لأن القائل قد يقول و هو غير متوعد: ان كان كذا ذبحت شاتى، و ان لم يطر طائرى الى الموضوع الفلانى ذبحته. لانه مخير فى أوقات هذا الذبح المباح، و كان عليه السلام يخبر عن ذبح الهدهد أو نتف ريشه ان لم يعلم من حاله ما يصرفه عن هذا الداعى، فلما علم و روده من تلك الجبهه، انصرف عن داعى الذبح أو الأيام (٢). و معى (٣)«سلطان مبین» أى یأتى بأمر یصرفنى عما عزمت علیه، فكأنه حجه و سلطان. و سليمان عليه السلام لم يجعل على الحقيقه الهدهد رسولا- متحولا- لكتاب، و لا- قال له: اذهب بكتابى هذا ألقه إليهم، ثم تول فانظر ما ذا يرجعون، بل لما ظهر منه عليه السلام ما فيه معانى هذه الحكايه و فوائدها، جاز على مذهب العرب أن يضاف إليه أنه قال ذلك. ألا ترى ان أحدنا قد يكتب كتابا مع طائر، و يرسله الى بعض البلدان، ليعرف أخبار تلك البلده و أحوالها، فيجوز أن يقول هذا و يحكى عنه غيره أنه أرسل يريد الطائر، و قال: عرفنى ما فى ذلك البلد وصف لى أحوال كذا

ص: ٤٣٠

١-١ (١) كذا فى الأصل.

٢-٢ (٢) ظ: الإيلام.

٣-٣ (٣) ظ: و معنى.

و أخبار كذا، و يجعل ما هو غرضه كأنه ناطق به و ما يوصل به الى هذا الغرض، كأنه رسول مخاطب بالتي سئل. و لذلك يقول الفصيح منهم ركبت فرسى أو جملى، فقلت له: اذهب بى إلى البلد الفلانى و أسرع بى اليه و هو ما قال شيئاً، و أن المعنى ما ذكرناه. و من أنس بفصيح كلام العرب و لطيف اشاراتها و سرائر فصاحتها، تمهدت هذه الأجوبه التي ذكرناها توليه و تحققها لمطابقه طريقه القوم و مذاهيبهم.

المسأله العشرون: تأويل آيه لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ وَ غيـرها

اشاره

[تأويل آيه لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ وَ غيـرها]

ما جواب من استشهد على أن الملائكه أفضل من الأنبياء عليهم السلام بقوله سبحانه لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ (١) من حيث أن هذا الكلام المقصود به التعظيم و الرفعه، يدل على أن المذكور أفضل من الأول و أشهر فى الفضل، و أنه لو كان دونه لم يجز استعماله. و يدل على أن القائل إذا كان حكيما لا يجوز أن يقول: لن يستنكف الوزير أن يأتينى و لا- الحارس، بل ينبئ عن هو أجلّ و أعلى، فقال: لن يستنكف الوزير أن يأتينى و لا- الملك. و هذا يوجب كون الملائكه أفضل من المسيح عليه السلام، سيما و ليس المراد فى قوله الْمُقَرَّبُونَ الاخبار عن قرب المكان، لاستحاله ذلك عليه سبحانه، و إنما المراد قرب المنزله فى الثواب و عظمها، و وصفهم بذلك يدل على التعظيم.

ص: ٤٣١

و ليس لأحد أن يقول: ان ذلك المقال قد يستعمل في المتماثلين في الفضل لانه ليس في الأمه قائل به، و انما الأمه قائلان: قائل يقول الأنبياء أفضل و قائل يقول الملائكه أفضل. و ليس يصلح كما بينا التنبيه في مثل هذا المقال بالمفضول بل بالأفضل. و قد تقدم في ذلك قول من يقول إنما ثنى بذكرهم لأنهم عبدوا المسيح عليه السلام، لان ذلك لا يؤثر فيما قد بينا أن العرف في الكلام يقتضيه، و كذلك الظاهر. و قوله تعالى وَ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ (١) يدل على عظم حال الملك. و قوله تعالى فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (٢). و قوله تعالى حكاية عن إبليس (لعنه الله) مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (٣) يدل على عظم حال الملك، و أنه المعلوم له و لهما، و لو لا ذلك ما رغبهما في أمرهما أفضل منه، و لكان الله سبحانه قد أنكر عليه. فليطول بما عنده في ذلك مثابا إن شاء الله تعالى.

الجواب:

أما قوله تعالى لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ

ص: ٤٣٢

١-١) سورة هود: ٣١.

٢-٢) سورة يوسف: ٣١.

٣-٣) سورة الأعراف: ٢٠.

الْمُقَرَّبُونَ فَإِنَّهُ لَا- يدل على فضل الملائكة على الأنبياء من وجوه ثلاثه: 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 مسأله الخلاف. ولم يقل تعالى: لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا- جبرائيل ولا- ميكائيل. فيدل على أن المؤخره ذكره أفضل، وأن جبرائيل أفضل من المسيح بل قال وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَ هَذَا لَفْظٌ يَقْتَضِي جَمَاعَتَهُمْ. ولا يمتنع أن يكون الجمع من الملائكة أفضل من كل واحد من الأنبياء عليهم السلام. والجواب الثاني: ان المؤخر في مثل هذا الخطاب المذكور في الآيه لا- بد من أن يكون إما 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 يستنكف الأمير إن يزورني ولا الحارس، و يحسن أن يقول: لن يستنكف الأمير الفلاني أن يزورني و لا الأمير الفلاني إذا كانا مقارنين و مدانيين في الفضل. و كذلك لن يستنكف الأمير و لا الوزير للمقارنه. و الجواب الثالث: أنه من الجائز أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الآيه قوما كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء، فأجرى الخطاب على اعتقاداتهم كما قال تعالى ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (١) و نحن عند قومك و نفسك، و كما قال تعالى وَ أَنْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا (٢) و قد يقول أحدنا لغيره: لن يستنكف أبي أن يفعل كذا و لا أبوك، و ان اعتقد القائل ان أباه

ص: ٤٣٣

١-١) سورة الدخان: ٤٩.

٢-٢) سورة طه: ٩٧.

أفضل من أبي المخاطب للمعنى الذى ذكرناه. و أما قوله تعالى وَ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ فَلَا يَدُلُّ عَلَى تَفْضِيلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَيْهِ، لَانِ الْغَرَضُ فِي كَلَامِهِ نَفْيَ مَا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ، لَا التَّفْضِيلَ بَيْنَ الْأَحْوَالِ. لِأَنَّ أَحَدَنَا لَوْ ظَنَّ بِهِ أَنَّهُ عَلَى صَفَةِهِ وَ لَيْسَ عَلَيْهَا جَازٌ أَنْ يَنْفِيهَا عَنْ نَفْسِهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، وَ إِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ عَلَى أَحْوَالٍ هِيَ أَفْضَلُ مِنْ تِلْكَ الْحَالِ، وَ إِنْ تَفَقَّ فِي الْحَالَتَيْنِ الْمُنْفِيَتَيْنِ اللَّتَيْنِ هُمَا عِلْمُ الْغَيْبِ وَ اسْتِحْفَازُهُ خَزَائِنِ اللَّهِ إِنْ كَانَ فِيهَا فَضْلٌ. وَ لَيْسَ ذَلِكَ مِمَّا يَنْفَعُ فِيمَا نَفَاهُ، وَ هَذِهِ أَنْ يَكُونَ مِمَّا لَا فَضْلَ فِيهِ، أَوْ مِمَّا فِيهِ فَضْلٌ يَزِيدُ فَضْلَهُ فِي نَفْسِهِ عَلَيْهِ. وَ الَّذِي يَبِينُ عَنْ ذَلِكَ أَنَّهُ قَالَ عَقِيبَ ذَلِكَ فِي سُورَةِ هُودٍ خَاصَةً وَ لَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا (١) وَ نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ مَنْزِلُهُ غَيْرَ جَلِيلِهِ، وَ هُوَ عَلَى كُلِّ حَالٍ أَرْفَعُ مِنْهَا وَ أَعْلَى، فَأَلَا كَانَ انْتِفَاؤُهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جَارِيًا هَذَا الْمَجْرَى. فَأَمَّا الْحِكَايَةُ عَنِ النَّسْوَةِ اللَّاتِي شَاهَدَنَ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَعْجَبَهُنَّ حَسَنَهُ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (٢) فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ أَيْضًا عَلَى فَضْلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُنَّ مَا نَسَبْنَهُ إِلَى الْمَلَائِكَةِ تَفْضِيلًا فِي ثَوَابِ حَالِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى حَالِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَ لَا خَطَرَ ذَلِكَ بِإِلْهَانٍ وَ لَكِنْ حَسَنَهُ وَ كَمَالَ خَلْقَتِهِ أَعْجَبَهُنَّ نَفْسَيْنِ (٣) عَنْهُ الْبَشَرِيَّةُ الَّتِي لَمْ يَعْهَدْنَ فِيهَا مِثْلَهُ وَ نَسَبُوهُ إِلَى أَنَّهُ مَلَكٌ،

ص: ٤٣٤

١-١ (١) هود: ٣١.

٢-٢ (٢) سورة يوسف: ٣١.

٣-٣ (٣) خ ل: لنفوا، و الظاهر: فنفسين.

لأن الملك يقال: انه إذا تجسد و تصور فإنه يتصور بأحسن الصور. و أما الوجه الآخر: ان اعتقاد النسوه ليس بحجه، لأنهن قد اعتقدن الباطل و الحق، فلو وقع منهن ما يدل صريحا على تفضيل الملائكه على الأنبياء لم تكن حجه. و أما ترغيب إبليس لادم و حواء عليهما السلام في أن يصيرا ملائكه بأن يتناولوا من الشجره، فغير دال أيضا على خلاف مذهبنا. و ليس بمنكر أن يريد بقوله **إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكِينَ** أن المنهيين عن تناول الشجره هم الملائكه دونكما، كما يقول أحدنا لغيره: ما نهيت أنت عن كذا الا أن تكون فلانا. و انما يعنى أن المنهى هو فلان دونك، و لم يرد بقوله أن تكون أن تصير فلانا و تنقلب خلقتك إلى خلقه فلان. فمن أين للمخالف أن قوله تعالى **إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكِينَ** المراد أن ينقلبا و يصيرا دون ما ذكرناه. و إذا كان اللفظ محتملا فلا دلاله في الآية. و قد كنا أملينا مسأله مفرده في تفضيل الأنبياء على الملائكه، استقصينا الكلام فيها، و قلنا في استدلالهم علينا هذا الذى حكيناه: ان إبليس إنما رغبهما في أن ينتقلا الى صفه الملائكه و خلقها. و هذه الرغبه لا تدل على أن الملائكه أفضل منهما في الثواب الذى فيه الخلاف. ألا ترى ان المنقلب إلى خلقه غيره، لا يجب أن يصير على مثل ثوابه بالانقلاب الى صورته و خلقته، كما رغبهما أن يكونا من الخالدين. و ليس الخلود مما يقتضى مزيه، و انما هو نفع عاجل، فلا يمتنع أن تكون الرغبه منهما أن يصيرا ملكين على هذا الوجه. و ذكرنا أيضا في تلك المسأله وجها مليحا غريبا يلزم المعتزله، و هم مخالفونا

فى هذه المسأله، و هو أن نقول لهم: بم تدفعونا أن يكونا اعتقدا أن الملك أفضل من النبى، و غلطا فى ذلك، و هو منهما ذنب صغير، لادن الصغائر تجوز عندكم على الأنبياء. فمن أين لكم أن اعتقاد آدم عليه السلام لا- بد أن يكون على ما هو عليه؟ مع تجويزكم الصغائر عليه، و هذا مما لا يوجدون فيه فصلا.

المسأله الحاديه و العشرون: تحدى القرآن بقوله فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ

اشاره

[تحدى القرآن بقوله فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ]

قال لى قائل و قد أسى: إذا كنتم معشر المسلمين تظنون الان من نفوسكم أن من أتاكم بمثل سوره من سور القرآن صغيره كانت أو كبيره، كانت الحججه له لا- عليه. فها أنا أورد لكم مثل سوره إنا أعطيناك الكوثر على وجهين: أحدهما «لقد أتيناك المفخر، فتهجد به و أشهر، و اصبر فعدوك الأصغر». و الآخر «لقد أنذرناك المحشر، و شددنا أزرک بحذر، فاصبر على الطاعه توجر». فقلت له: الأول كلام أبدل بكلام فى معناه، فقال: و ما الذى تخرجه عن المعارضه و ان كان كذلك، مع أن الثانى على غير هذه الصفه، و قد صحت فيه الفصاحه و النظم اللذان وقع التحدى بهما. ثم ذكر قل يا أيها الكافرون و ادعى أنها لبعيده من الفصاحه. و سيدنا (فسح الله فى مدته) لينعم بما عنده فى ذلك، و يايضاح خروج ذلك عن المعارضه، هذا ان كان قوله فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ يوجب تخييرهم طوال السور و قصارها.

ص: ٤٣٦

و هل يجوز أن يكون القول بقيد سوره يختارها هو عليه، أو يكون هذا القول قبل نزول القصار، أو يكون الهاء راجعه فى هذا المكان عليه عليه السلام و هو لان مثله من (١)لم يستفد من المخلوقين العلم و الحظ لا يأتى بذلك و لا أولاه، بالإيجابه عن هذه الشبهه، فلما يرد من عنده المزيه القويه الراجحه، لا أعدمه الله تعالى التوفيق وقع (٢)به كل ضار و زنديق.

الجواب:

اعلم أن الذى يعلم أن هذا الذى حكى فى المسأله من الكلام المسجوع ليس بمعارضه للقرآن، و أن معارضته لا تتأتى فى أنف الزمان، كما لا- تتأتى فى سالفه. أن من المعلوم ضروره أن الذين تحدوا بالقرآن من فصحاء العرب و بلغائهم و خطبائهم و شعرائهم كانوا على المتأخره لو كانت متأتيه غير ممنوعه أقدر و بها أبصر و أخبر. فلما وجدناهم مع التصريح و التعجيز و تحمل الضرر الشديده فى مفارقه الأديان و الأوطان و الربانيات و العبادات فقدوا (٣)عن المعارضه و نكلوا عن المقابله علمنا أن من يأتى بعدهم عنها أعجز و منها أبعده. و ان كل شىء تكلفه بعض الملحدين فى هذه الأزمان القريبه و ادعوا أنه معارضه ليس بواقع، لان ما يقدر عليه أهل زماننا هذا من كلام فصيح ذلك السلف، عليه أقدر و [ما]أعجز عنه ذلك السلف، فمن يأتى بعدهم أولى بالعجز. و هذا دليل فى نفى المعارضه، و ما يحتاج معه الى تصفح المعارضات

ص: ٤٣٧

١- ١) ظ: ممن.

٢- ٢) ظ: و قمع.

٣- ٣) ظ: قعدوا، أو بعدوا.

و تأملها و بيان قصور منزلتها عن منزله القرآن. فأما هذا الكلام المسطور المحكى فى المسأله كلام لا فصاحه له و لا بلاغه فيه، و لا- يتضمن معنى دقيقا و لا- جليلا، فكيف يعارض به و يقابل ما هو فى غايه الفصاحه و الكلفه و التحمل فيه ظاهر. و أين قوله «لقد أتيناك المفخر» من قوله إنا أعطيناك الكوثر؟ و أين قوله «فتهجد لله و أشهر» من قوله فصل لربك و أنحر؟ و أين قوله «فاصبر فعدوك الأصغر» من قوله إن شئتك هو الأبتى؟ و من له أدنى علم بفصاحه و بلاغه لا يعد هذا الذى تكلف و أمارات الكلفه و الهجنه فيه باديه فصيحاً و لا بليغاً بل و لا صحيحاً مستقيماً. فأما الكوثر فقد قيل: انه نهر فى الجنه. و قيل: ان الكوثر النهر بلغه أهل السماوه. و قيل: ان الكوثر انما أراد به الكثير، فكأنه تعالى قال: انا أعطيناك الخير الكثير. و هو أعجب التأويلين الى، و أدخل فى أن يكون الكلام فى غايه الفصاحه، فإن العبارة عن الكثير بالكوثر من قوى الفصاحه. و قوله فصل لربك و أنحر ان استقبال القبله فى نحر، و هو أجود التأويلات فى هذه اللفظه من أفصح الكلام و أبلغه و أشده اختصاراً، و العرب تقول: هذه منازل تتناحر. أى تتقابل. و قال بعضهم: أبا حكم هل أنت عم مجالد و سيد أهل الأبطح المتناحر

فأما قوله إن شئتك هو الأبتى فمن أعجب الكلام بلاغه و اختصاراً و فصاحه، و كم بين الشانى و العدو فى الفصاحه و حسن العبارة. و قيل: ان الأبتى هو الذى لا نسل له و لا ذكر له من الولد، و انه عنى بذلك العاص بن وابل السهمى. و قيل: ان الأبتى هنا هو المنقطع الحجه و الأمل و الخير، و هو أحب الى و أشبه بالفصاحه.

فهذه السوره على قصرها كما تراها فى غاية البلاغه إذا انتقدت و ركيه تنبع كل فصاحه إذا اختبرت. و من لم يقدر على هذا الاختبار و الاعتبار، فيكفيه فى نفي المعارضه و القدره عليها ما قدمناه من الدليل على سبيل الجملة. فأما قوله تعالى فَأَتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ فداخل فيه الطوال و القصار من غير تعيين على سوره يقع الاختبار عليها منه عليه السلام من غير تفرقه بين القصار و الطوال. و لا خلاف بين المسلمين فى ذلك، لان التحدى أولاً وقع بجميع القرآن فى قوله تعالى قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ثُمَّ وَقَعَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى سُورِهِ وَاحِدَةً فَقَالَ تَعَالَى فَأَتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ وَ لَمْ يَفْرَقْ بَيْنَ طَوِيلِهِ وَ قَصِيرِهِ. و الهاء فى قوله مثله راجعه إلى القرآن لا إليه عليه السلام بلا شك و الأمر (١) به. فأما سوره الكافرين و ادعائه (٢) من جهل فى حالها أنها بعيدة من الفصاحه و الذى يكذب هذه الدعوى على خلوها من الفصاحه و لقالوا له كيف يعد زياده فصاحه قراءتك على فصاحتنا، و هذه السوره خاليه من الفصاحه، فقد وافقوا على ما هو دون ذلك، و هم للفصاحه أنقد و بمواضعها أعلم. و انما يجهل فصاحه هذه السوره من لم يعرف، فظن أن تكرار الألفاظ فيها لغير فائده مجدده، و الأمر بخلاف ذلك. و قد بينا فى كتابنا المعروف ب «غرر الفرائد» أن هذه السوره و ان تكررت فيها الألفاظ، فكل لفظ منها تحته معنى مجدد، و أن المتكرر ليس هو على وجه التأكيد الذى ظنه الأغبياء، و بينا فوائد كل متكرر من ألفاظها، و من فهم ما قلناه فيها علم أنها فى سماء الفصاحه و الرجاحه.

ص: ٤٣٩

١-١) ظ: و لا مريه.

٢-٢) ظ: و ادعاء.

اشاره

[حكم نذر صوم اليوم المصادف للعيد]

ما قوله (حرس الله مدته) فيمن نذر أن يصوم يوما يبلغ فيه مرادا، و اتفق 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 إذا اتفق في النذر الثاني أم لا؟ و هل 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، لانه عيد و لا قضاء عليه. و الوجه فيه: أنه نذر معصيه، و قد أجمعت الطائفة أنه لا نذر في معصيه، و رووا عن أئمتهم أيضا ذلك صريحا في روايات مشهوره. و سواء كانت المعصيه المنذور فعلها أو المنذور فيها، لانه لا فرق في امتناع انعقاد النذر بين أن يقول: ان قدم فلان شربت خمرا أو ركبت محرما، و بين أن يقول: ان شربت خمرا أو زويت بفلانه فعلى أن أتصدق بكذا. و إذا كان صوم يوم العيد معصيه بلا شبهه، و تعلق نذره به، فلم ينعقد نذره و إذا لم ينعقد فلا قضاء و لا كفاره، لأنهما إنما يلزمان في نذر منعقد. فإذا قيل: فهو لم يعلم أن ذلك اليوم يوم عيد، فيكون نذره متعلقا بمعصيته. قلنا: هو و ان لم يعلم بذلك، فهو في نفسه معصيه، و قد تعلق نذره بمعصيه

و ان كان لا- يعلم، و نذر المعصيه على الإطلاع لا يجوز. و جرى ذلك مجرى أن يقول: ان جامع فلان فلأنه فى اليوم الفلانى فعلى صدقه فلانيه، و اتفق أنه جامعها زنا و حراما، فان نذره لم ينعقد، لانه تعلق بمعصيه و ان لم يعلم. و أما المسأله الأخرى و هى إذا نذر صوم يوم عليه ببعض الشروط، و اتفق حصول ذلك الشرط فى يوم قد تعين عليه صومه بنذر متقدم لنذره هذا، فالأولى أن لا قضاء عليه، لان نذره تعلق بما يستحيل فلم ينعقد، و إذا لم ينعقد فلا قضاء. و انما قلنا انه مستحيل، لان صوم ذلك اليوم قد تعين صومه بنذر سابق يستحيل أن يجب بسبب آخر، فكأنه نذر ما يستحيل وقوعه، و جرى مجرى أن تعلق نذره باجتماع الضدين. و الذى يكشف عن استحاله ما نذره أنه إذا قال: على أن أصوم يوم قدوم فلان، فكأنه نذر صوم هذا اليوم على وجه يكون صومه مستحقا بقدوم ذلك القادم. و هذا اليوم الذى فرضنا أنه متعين صومه بسبب متقدم يستحيل فيه أن يستحق صومه بسبب آخر من الأسباب. و هذا بين.

المسأله الثالثه و العشرون: امتناع أمير المؤمنين (عليه السلام) عن محو البسملة فى معاهده النبى (صلى الله عليه و آله)

اشاره

[امتناع أمير المؤمنين (عليه السلام) عن محو البسملة فى معاهده النبى (صلى الله عليه و آله)]

ما جواب من قدح فى عصمه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بما جاء مستفيضا فى امتناعه على النبى صلى الله عليه و آله من محو «بسم الله الرحمن الرحيم» من المكاتبه العام المعاصات بسهيل بن عمرو، حتى أعاد النبى صلى الله عليه و آله و ترك يده عند محوها.

ص: ٤٤١

فقال: ليس يخلو من أن يكون قد علم أن النبي صلى الله عليه وآله لا يأمر إلا بما فيه مصلحه، و يقتضيه الحكمه و البيئات (١)، و أن أفعاله عن الله سبحانه و بأمره أو لم يعلم. فان كان يعلم ذلك، فلم خالف مع ما علم؟ و ان كان لم يعلمه، فقد جهل ما يدل عليه العقول من عصمه الأنبياء من الخطأ، و جوز المفسده فيما أمر به النبي صلى الله عليه وآله لهذا ان لم يكن قطع بها. و هل يجوز أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام توقف عن قبول الأمر لتجويزه أن يكون أمر النبي معتبرا له و مختبرا، مع ما في ذلك لكون النبي صلى الله عليه وآله عالما بإيمانه قطعاً، و هو خلاف مذهبكم، و مع ما فيه من قبح الأمر على طريق الاختبار بما لا مصلحه في فعله على حال. فان قلت: انه جوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد أضمر محذوفا يخرج الأمر به من كونه قبيحا. قيل: لكم: فقد كان يجب أن يستفهمه ذلك و يستعلمه منه، و يقول: فما أمرتنى قطعا من غير شرط أضمرته أولا. فقولوا ما عندكم في ذلك.

الجواب:

ان النبي صلى الله عليه وآله لما أمر أمير المؤمنين بمحو اسمه المضاف إلى رساله، و إثباته خاليا عن هذه الإضافه، على ما اقترحه سهيل بن عمرو، الذى كانت الهدنه معه نفر من ذلك و استكبره و استعظمه، و جوز أن يكون النبي صلى الله عليه وآله انما قال افعل ذلك مرضيا لسهيل، و ان كان لا يؤثره و لا يريد فعله، بل يؤثره التوقف عنه، فتوقف حتى يظهر من النبي صلى الله عليه وآله عليه و آله ما يدل على أنه لذلك مؤثر، و أنه أمر فى الحقيقه محو ما كتب، فصبر أمير المؤمنين

ص: ٤٤٢

عليه السلام على ذلك على مضمض شديد. وقد يثقل على الطباع ما فيه مصلحة من العبادات، كالصوم في الحر، والغسل بالماء في الزمهير. وقد روى ان عمر بن الخطاب قام في تلك الحال إلى النبي صلى الله عليه وآله وقال: أ لست نبي الله؟ فقال له: بلى. فقال: أ و لسنا بالمسلمين؟ فقال عليه السلام: بلى. فقال: فلم تعطى هذه الدنيه من نفسك؟ فقال: ليست بدنيه أنها خير لك. فقال: أ فلست قد وعدتنا بدخول مكة فما بالننا لا ندخلها؟ فقال عليه السلام له: أوعدتك بدخولها العام. فقال عمر: لا. فقال عليه السلام: فتدخلها. و يروى عن عمر أنه قال: ما شككت منذ أسلمت إلا يوم صالح رسول الله صلى الله عليه وآله أهل مكة، فأننى قلت له: كذا و كذا. و ساق الحديث (١). فأما ما مضى فى أثناء المسأله من أنه كان يجب مع الشك أن يستفهم، فقد فعل عليه السلام ما يقوم مقام الاستفهام من التوقف، حتى ينكشف الأمر. و قد بان بتوقفه الأمر و اتضح، و هو عليه السلام ما كان قط شاكا فى أن الرسول لا- يوجب قبيحا و لا- يأمر بمفسده، و انما لما تعلق ما ظهر من صورته الأمر بفعل تنفر منه النفوس و تحيد عنه الطباع، جوز عليه السلام ألا يكون ذلك القول أمرا فتلاه بتوقفه، و ذلك منه عليه السلام غاية الحكمة و نهايه الاحتياط للدين. نجزت المسائل الطرابلسيات، و الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا محمد و آله الأكرمين.

ص: ٤٤٣

(١-١) رواه مسلم فى صحيحه ٩٤-١ و راجع القصة و الكلام حولها كتاب الطرائف ص ٤٤٠.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

