



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

دار القرآن الكريم
مدینة آیة القدر العلمی الطہارین

رسائل الشریف المرتضی

المجموعة الأولى - الرابعة

إعداد
السید محمد رفیع

تقديم وارشاد
السید محمد الحسین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسائل الشريف المرتضى

کاتب:

سیدمهدی رجایی

نشرت فی الطباعة:

مکتبه آیه الله المرعشی النجفی العامه - قم

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
٢٤	رسائل الشريف المرتضى
٢٤	اشاره
٢٤	المجلد ١
٢٥	اشاره
٢٩	١- جوابات المسائل التبيانيات
٢٩	خطبه المؤلف
٤١	الفصل الأول
٤١	الطريق إلى معرفة الاحكام الشرعيه عن أدلتها
٤٤	الطريق إلى معرفة خطاب الله و الرسول
٤٥	إثبات حجيه الإجماع
٥٥	الفصل الثاني
٥٥	الكلام في حجيه خبر الواحد و عدمه
٥٥	اشاره
٥٩	الجواب عن وجود اخبار الأحاد في مصنفات الإماميه
٦٤	الفصل الثالث: اعتماد الرسول بخبر الواحد و الجواب عنه
٧١	الفصل الرابع: اعتماد اعرف المتشرعه على الخبر الواحد و الجواب عنه
٨٠	الفصل الخامس: اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد و الجواب عنه
٨٧	الفصل السادس: حصول العلم و تولده من خبر الواحد و الجواب عنه
٩١	الفصل السابع: اعتماد العقلاء على الخبر الواحد و الجواب عنه
١٠١	الفصل الثامن: اعتماد أهل اللغة على الخبر الواحد و الجواب عنه
١٠٨	الفصل التاسع: إثبات حجيه خبر الواحد من طريق اللطف و الجواب عنه
١٢٤	الفصل العاشر: دلاله إنفاذ الرسول الأمرء و العمال على حجيه خبر
١٣١	٢- جوابات المسائل الرازيه
١٣١	المسأله الأولى: حرمه الفتقاع عند الإماميه
١٣١	اشاره
١٣٣	الجواب:
١٣٨	المسأله الثانيه: علم النبي صلى الله عليه و آله بالكتابه و القراءه
١٣٨	اشاره
١٣٨	الجواب:
١٤٣	المسأله الثالثه: تفضيل الأنبياء على الملائكه
١٤٣	اشاره
١٤٣	الجواب:
١٤٧	المسأله الرابعه: مسأله النذر و حقيقته
١٤٧	اشاره
١٤٧	الجواب:
١٥٠	المسأله الخامسه: مسأله البداء و حقيقته
١٥٠	اشاره
١٥٠	الجواب:
١٥٤	المسأله السادسه: تحقيق حول قوله عليه السلام نيه المؤمن خير من عمله

- ١٥٤ اشارة
- ١٥٤ الجواب:
- ١٥٥ المسألة السابعة: هل يقع من الأنبياء الصغار أو الكبار
- ١٥٥ اشارة
- ١٥٥ الجواب:
- ١٥٩ المسألة الثامنة: حقيقة الرجعة
- ١٥٩ اشارة
- ١٥٩ الجواب:
- ١٦١ المسألة التاسعة: الطريق إلى معرفة الله تعالى
- ١٦١ اشارة
- ١٦١ الجواب:
- ١٦٣ المسألة العاشرة: الوجه في حسن أفعال الله تعالى
- ١٦٣ اشارة
- ١٦٣ الجواب:
- ١٦٣ المسألة الحادية عشر: ما الحكمة في الخلق
- ١٦٣ اشارة
- ١٦٣ الجواب:
- ١٦٤ المسألة الثانية عشر: حقيقة الروح
- ١٦٤ اشارة
- ١٦٤ الجواب:
- ١٦٤ المسألة الثالثة عشر: حكم الزاني بذات البعل في تزويجها
- ١٦٤ اشارة
- ١٦٤ الجواب:
- ١٦٥ المسألة الرابعة عشر: مسألة الإرجاء
- ١٦٥ اشارة
- ١٦٥ الجواب:
- ١٦٦ المسألة الخامسة عشر: دخول العبد الجنة باستحقاقه
- ١٦٦ اشارة
- ١٦٦ الجواب:
- ١٦٩ ٣- جوابات المسائل الطبرية
- ١٦٩ المسألة الأولى: أفعال العباد غير مخلوقة
- ١٦٩ اشارة
- ١٦٩ الجواب:
- ١٧٤ المسألة الثانية: عدم إرادة الله تعالى المعاصي و القبايح
- ١٧٤ اشارة
- ١٧٤ الجواب:
- ١٧٨ المسألة الثالثة: القول في الاستطاعة
- ١٧٨ اشارة
- ١٧٨ الجواب:
- ١٨١ المسألة الرابعة: مسألة الوعد و الوعيد و الشفاعة
- ١٨١ اشارة

١٨١	الجواب:
١٨٦	المسألة الخامسة: القرآن محدث غير مخلوق
١٨٦	اشاره
١٨٦	الجواب:
١٨٨	المسألة السادسة: حكم المخالف في الفروع و الأصول
١٨٨	اشاره
١٨٨	الجواب:
١٨٩	المسألة السابعة: حكم مرتكب الكبائر من المعاصي
١٨٩	اشاره
١٨٩	الجواب:
١٩١	المسألة الثامنة: اعتبار الرؤيه في الشهور
١٩١	اشاره
١٩١	الجواب:
١٩٤	المسألة التاسعه: حكم شرب الفقاق
١٩٤	اشاره
١٩٤	الجواب:
١٩٦	المسألة العاشره: حكم عياده الكافر
١٩٦	اشاره
١٩٦	الجواب:
١٩٩	المسألة الحاديه عشر: عدد أصول الدين
١٩٩	اشاره
١٩٩	الجواب:
٢٠١	٤- جوابات المسائل الموصليات الثانيه
٢٠١	المقدمه
٢٠٣	المسألة الأولى: حكم المذى و الودى
٢٠٣	اشاره
٢٠٤	الجواب:
٢٠٦	المسألة الثانيه: أكثر النفاس و أقله
٢٠٦	اشاره
٢٠٦	الجواب:
٢٠٨	المسألة الثالثه: كراهه السجود على التوب المنسوج
٢٠٨	اشاره
٢٠٨	الجواب:
٢١٠	المسألة الرابعه: مسائل في الشفعه
٢١٠	اشاره
٢١٠	الجواب:
٢١٥	المسألة الخامسة: من لا ربا بينهما
٢١٥	اشاره
٢١٥	الجواب:
٢٢٠	المسألة السادسة: عده الحامل
٢٢٠	اشاره

٢٢٠ الجواب:
٢٢٥ المسألة السابعة: أقل مدة الحمل وأكثرها
٢٢٥ اشارة
٢٢٥ الجواب:
٢٢٨ المسألة الثامنة: حكم المطلقه في مرض بعلمها
٢٢٨ اشارة
٢٢٨ الجواب:
٢٣٠ المسألة التاسعة: حكم عتق عبد المكاتب و توريثه
٢٣٠ اشارة
٢٣٠ الجواب:
٢٣٣ ٥- جوابات المسائل الموصليات الثالثه
٢٣٣ اشارة
٢٣٥ مقدمه المؤلف
٢٤٧ المسألة الأولى: حكم غسل اليدين في الوضوء
٢٤٩ المسألة الثانية: حكم مسح مقدم الرأس
٢٥٠ المسألة الثالثة: حكم مسح الأذنين و غسلهما
٢٥١ المسألة الرابعة: إسباغ الوضوء مرتين
٢٥١ المسألة الخامسة: أكثر أيام النفاس
٢٥١ المسألة السادسة: حكم قراءه القرآن للجنب و الحائض
٢٥٢ الفصل السابع: مسائل تتعلق بالأموات
٢٥٣ المسألة الثالثة عشر: وجوب «حي على خير العمل» في الأذان
٢٥٣ المسألة الرابعة عشر: إرسال اليدين في الصلاة واجب
٢٥٣ المسألة الخامسة عشر: قول «أمين» يبطل للصلاة
٢٥٤ المسألة السادسة عشر: عدم جواز القرآن بين السورتين في الصلاة
٢٥٤ المسألة السابعة عشر: حكم ما يسجد عليه
٢٥٥ المسألة الثامنة عشر: الجماعة في نوافل شهر رمضان بدعه
٢٥٥ المسألة التاسعة عشر: صلاة الضحى بدعه
٢٥٥ المسألة العشرون: سجود الشكر غير واجب
٢٥٦ المسألة الحادية و العشرون: أقل ما يجزئ صلاة الجمعة و العيدين
٢٥٧ المسألة الثانية و العشرون: من لا يصلح لإمامه الجمعة و العيدين
٢٥٧ المسألة الثالثة و العشرون: حكم صلاة الكسوف
٢٥٨ المسألة الرابعة و العشرون: كيفية الصلاة على الموتي
٢٥٨ المسألة الخامسة و العشرون: استحباب توقف الناس حتى ترفع جنازته
٢٥٨ المسألة السادسة و العشرون: وجوب الزكاة في الدراهم و الدينائير
٢٥٩ المسألة السابعة و العشرون: أقل ما يجزئ من الزكاة
٢٥٩ المسألة الثامنة و العشرون: اشتراط الولاية في مستحقى الزكاة
٢٦٠ المسألة التاسعة و العشرون: مقدار زكاة الفطره
٢٦٠ المسألة الثلاثون: احكام الخمس
٢٦٢ المسألة الحادية و الثلاثون: حكم الأفعال
٢٦٢ المسألة الثانية و الثلاثون: صفوه الأموال من الأفعال
٢٦٣ المسألة الثالثة و الثلاثون: قوت الوقوف بعرفات و أدراك المشعر

٢٦٣	المسألة الرابعة والثلاثون: الشفعة في العقار بين اثنين فقط
٢٦٤	المسألة الخامسة والثلاثون: من لا ربا بينهما
٢٦٤	المسألة السادسة والثلاثون: حكم الزاني بذات البعل
٢٦٤	المسألة السابعة والثلاثون: عقد النكاح على ما لا قيمة له صحيح
٢٦٥	المسألة الثامنة والثلاثون: التزويج في حال الإحرام
٢٦٥	المسألة التاسعة والثلاثون: التزويج في العدة
٢٦٦	المسألة الأربعون: وكذلك من عقد على امرأة في عده من غير دخول بها
٢٦٦	المسألة الحادية والأربعون: المطلق تسعا تحرم أبدا
٢٦٦	المسألة الثانية والأربعون: حكم من فجر بعثته وخالته
٢٦٦	المسألة الثالثة والأربعون: حكم من تلوط بغلام
٢٦٧	المسألة الرابعة والأربعون: جواز نكاح النساء في أديارهن
٢٦٩	المسألة الخامسة والأربعون: عقد المرأة نفسها من دون إذن وليها
٢٧٠	المسألة السادسة والأربعون: جواز النكاح بغير شهود
٢٧١	المسألة السابعة والأربعون: حكم نكاح المتعة
٢٧٢	المسألة الثامنة والأربعون: جواز نكاح المرأة على عمته وخالتها
٢٧٢	المسألة التاسعة والأربعون: وقوع الطلاق بشاهدين عدلين
٢٧٣	المسألة الخمسون: وقوع الطلاق بالألفاظ المخصوصة
٢٧٤	المسألة الحادية والخمسون: الطلاق بشرط لا يقع
٢٧٤	المسألة الثانية والخمسون: الطلاق ليس يمين
٢٧٤	المسألة الثالثة والخمسون: الطلاق الثلاث غير صحيح
٢٧٥	المسألة الرابعة والخمسون: شرائط الظهار
٢٧٥	المسألة الخامسة والخمسون: التخيير في الطلاق جائز
٢٧٧	المسألة السادسة والخمسون: عده الحامل أقرب الأجلين
٢٧٧	المسألة السابعة والخمسون: الرجعة في الطلاق الثلاث في مجلس واحد
٢٧٨	المسألة الثامنة والخمسون: حكم المطلق ثلاثا في مجلس واحد
٢٧٨	المسألة التاسعة والخمسون: أقل الحمل وأكثره
٢٧٩	المسألة الستون: أحكام المتق
٢٧٩	المسألة الحادية والستون: ما لو ابتدأ الخصمين بمحضر الحاكم
٢٨٠	المسألة الثانية والستون: شهادة الابن لأبيه وبالعكس
٢٨٠	المسألة الثالثة والستون: حكم حانت النذر
٢٨١	المسألة الرابعة والستون: كيفية اليمين
٢٨١	المسألة الخامسة والستون: حكم اليمين
٢٨٢	المسألة السادسة والستون: حرمه الطحال وما ليس له فليس
٢٨٢	المسألة السابعة والستون: وإن جرى والمرامى وكل ما لا فليس له من السمك حرام
٢٨٢	المسألة الثامنة والستون: ما يحرم من الطير
٢٨٢	المسألة التاسعة والستون: وأن ما كان صفيقه أكثر من دفيقه من الطير حرام
٢٨٢	المسألة السبعون: حرمه الفقاع
٢٨٣	المسألة الحادية والسبعون: حد السارق
٢٨٣	المسألة الثانية والسبعون: أنه إن عاد السارق، قطع من أصل الساق، ويبقى له قدر يعتمد عليه في الصلاة، والحج في ذلك: إجماع الفرقه
٢٨٤	المسألة الثالثة والسبعون: أحكام حد الزاني
٢٨٤	المسألة الرابعة والسبعون: وإن العبد في الزنا يحد، ثم يقتل في الثانية من فعلته

٢٨٤	المسألة الخامسة والسبعون: وان شارب الخمر يقتل في الثالثة، و الحججه في ذلك: الإجماع
٢٨٤	المسألة السادسة والسبعون: حكم من ضرب امرأة فاطرت
٢٨٥	المسألة السابعة والسبعون: أفرغ المجمع و عزله
٢٨٥	المسألة الثامنة والسبعون: أحكام القصاص و الديات
٢٨٦	المسألة التاسعة والسبعون: و ان ثلاثة قتلوا واحدا
٢٨٦	المسألة الثمانون: من قطع رأس ميت
٢٨٦	المسألة الحادية والثمانون: ان الرجل إذا قتل امرأة
٢٨٧	المسألة الثانية والثمانون: و إذا قتل الرجل امرأة و اختار الأولياء قتله بها
	المسألة الثالثة والثمانون: من وجد مقتولا فحضر رجلان فقال أحدهما: أنا قتلته عمدا، و قال الآخر: أنا قتلته خطأ. ان أولياء المقتول مخيرون بين الأخذ للمقر بالعمد أو المقر بالخطأ، و ليس لهم قتلها جميعا، و لا إلزامها الديه جميعا، و الحججه على ذلك: ما تقدم من إجماع الفرقه المح
	المسألة الرابعة والثمانون: 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 يتم بينه على أحدهما، أنه يدراً عنهما القتل و الديه و يؤدي المقتول من بيت المال، و الحججه على ذلك: هو ما تقدم ذكره من إجماع
٢٨٨	المسألة الخامسة والثمانون: ديات أهل الكتاب
٢٨٨	المسألة السادسة والثمانون: أحكام الإرث
٢٨٩	المسألة السابعة والثمانون: من مات و خلف و الدين و بنتا
٢٩٠	المسألة الثامنة والثمانون: من مات و خلف بنتين و أحد أبويه و ابن ابن
٢٩٠	المسألة التاسعة والثمانون: لا يحجب الام عن الثلث الى السدس الاخوه من الأم خاصة
	المسألة 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 في الإجماع الذي ذكرناه و هو الحججه 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
٢٩١	المسألة الحادية و التسعون: أحكام الحيوه
٢٩٢	المسألة الثانية و التسعون: ولد الصلب يحجب من دونه
٢٩٢	المسألة الثالثة و التسعون: الزوج يرث من الزوجه
٢٩٣	المسألة الرابعة و التسعون: المرأة لا ترث من الرباع
٢٩٤	المسألة الخامسة و التسعون: إرث الاخوه و الأخوات
٢٩٤	المسألة السادسة و التسعون: توريث الرجال و النساء بالنسب
٢٩٥	المسألة السابعة و التسعون: ميراث من مات و خلف ابته ابن و ابن عم
٢٩٦	المسألة الثامنة و التسعون: حكم إرث ابن الأخ مع الجد
٢٩٦	المسألة التاسعة و التسعون: إرث ولد الملائنه
٢٩٧	المسألة المائة: إرث المطلقه في مرض بعلها
٢٩٧	المسألة الواحدة و المائة: كيفية توريث الخنثى
٢٩٨	المسألة الثانية و المائة: و أن ما ليس له ما للرجال و لا للنساء يورث بالقرعه، و الإجماع المتقدم الحججه فيه.
٢٩٨	المسألة الثالثة و المائة: توريث رأسين على حق واحد
٢٩٨	المسألة الرابعة و المائة: حكم إرث المملوك
٢٩٨	المسألة الخامسة و المائة: و أنه من لا يرث للمملوك من حر، و الحججه على ذلك، ان الحر إذا مات و خلف مالا و أما مملوكه أو أبا مملوكا
٢٩٩	المسألة السادسة و المائة: و أن المكاتب إذا مات ذو رحم له من الأحرار و ترك مالا أنه يرث منه بحساب ما عتق منه.
٢٩٩	المسألة السابعة و المائة: إذا مات المكاتب و له وارث من الأحرار، ورتا منه قرابته بحساب ما عتق و...
٢٩٩	المسألة الثامنة و المائة: إرث الكفار و المجوس
٣٠٠	المسألة التاسعة و المائة: و أن ميراث المجوس عن جهه النسب الصحيح دون النكاح الفاسد، و الحججه في ذلك: الإجماع المتكرر، و ليس هذه المسأله مما يتفرد بها الإماميه، بل يوافق عليها الشافعي و من المتقدمين الحسن و الزهري و الأوزاعي.
٣٠٠	المسألة العاشره و المائة: لا عول في الفرائض
٣٠٥	٦- جوابات المسائل الميافارقيات
٣٠٥	اشاره
٣٠٥	المسألة الأولى:
٣٠٦	المسألة الثانية:
٣٠٦	المسألة الثالثة:

٣٠٧	المسألة الرابعة:
٣٠٨	المسألة الخامسة:
٣٠٩	المسألة السادسة:
٣٠٩	المسألة السابعة:
٣١٠	المسألة الثامنة:
٣١٠	المسألة التاسعة:
٣١١	المسألة العاشرة:
٣١١	المسألة الحادية عشر:
٣١٢	المسألة الثانية عشر:
٣١٢	المسألة الثالثة عشر:
٣١٣	المسألة الرابعة عشر:
٣١٣	المسألة الخامسة عشر:
٣١٣	المسألة السادسة عشر:
٣١٤	المسألة السابعة عشر:
٣١٤	المسألة الثامنة عشر:
٣١٥	المسألة التاسعة عشر:
٣١٦	المسألة العشرون:
٣١٦	المسألة الحادى والعشرون:
٣١٧	المسألة الثانية والعشرون:
٣١٧	المسألة الثالثة والعشرون:
٣١٨	المسألة الرابعة والعشرون:
٣١٨	المسألة الخامسة والعشرون:
٣١٩	المسألة السادسة والعشرون:
٣١٩	المسألة السابعة والعشرون:
٣٢٠	المسألة الثامنة والعشرون:
٣٢٠	المسألة التاسعة والعشرون:
٣٢١	المسألة الثلاثون:
٣٢١	المسألة الحادية والثلاثون:
٣٢٢	المسألة الثانية والثلاثون:
٣٢٢	المسألة الثالثة والثلاثون:
٣٢٣	المسألة الرابعة والثلاثون:
٣٢٣	المسألة الخامسة والثلاثون:
٣٢٤	المسألة السادسة والثلاثون:
٣٢٤	المسألة السابعة والثلاثون:
٣٢٥	المسألة الثامنة والثلاثون:
٣٢٦	المسألة التاسعة والثلاثون:
٣٢٦	المسألة الأربعون:
٣٢٧	المسألة الحادية والأربعون:
٣٢٧	المسألة الثانية والأربعون:
٣٢٨	المسألة الثالثة والأربعون:
٣٢٨	المسألة الرابعة والأربعون:

٣٢٩	المسألة الخامسة والأربعون:
٣٢٩	المسألة السادسة والأربعون:
٣٣٠	المسألة السابعة والأربعون:
٣٣٠	المسألة الثامنة والأربعون:
٣٣١	المسألة التاسعة والأربعون:
٣٣١	المسألة الخمسون:
٣٣٢	المسألة الحادية والخمسون:
٣٣٢	المسألة الثانية والخمسون:
٣٣٣	المسألة الثالثة والخمسون:
٣٣٣	المسألة الرابعة والخمسون:
٣٣٤	المسألة الخامسة والخمسون:
٣٣٤	المسألة السادسة والخمسون:
٣٣٥	المسألة السابعة والخمسون:
٣٣٥	المسألة الثامنة والخمسون:
٣٣٦	المسألة التاسعة والخمسون:
٣٣٦	المسألة الستون:
٣٣٧	المسألة الحادية والستون:
٣٣٧	المسألة الثانية والستون:
٣٣٨	المسألة الثالثة والستون:
٣٣٨	المسألة الرابعة والستون:
٣٣٩	المسألة الخامسة والستون:
٣٤٠	المسألة السادسة والستون:
٣٤١	٧- جوابات المسائل القرآنية الثانية
٣٤١	اشاره
٣٤٢	المسألة الأولى: عليه الحاجة الى الامام في كل زمان
٣٤٢	اشاره
٣٤٤	الجواب:
٣٤٨	المسألة الثانية: ما الحجج على من جهل الامام واشتباه النص عليه
٣٤٨	اشاره
٣٤٨	الجواب:
٣٤٩	المسألة الثالثة: كيفية العلم إلى الأحكام الشرعية غير المعلومة
٣٤٩	اشاره
٣٥٠	الجواب:
٣٥٢	المسألة الرابعة: كيفية العمل بالأحكام المختلف فيها
٣٥٢	اشاره
٣٥٣	الجواب:
٣٥٤	المسألة الخامسة: علم استتار الامام وكيفية التوصل إلى أحكامه
٣٥٤	اشاره
٣٥٥	الجواب:
٣٥٨	المسألة السادسة: علم عصمة الامام عليه السلام
٣٥٨	اشاره

- ٣٦١.....:الجواب
- ٣٦٥..... المسألة السابعة : عدم حجة المعصوم الى أمير
- ٣٦٦..... المسألة الثامنة: عله جحد القوم النص على أمير المؤمنين عليه السلام
- ٣٦٦..... اشارة
- ٣٧٠.....:الجواب
- ٣٧٧..... المسألة التاسعة: عله قعود على عليه السلام عن المنازعة لأمر الخليفة
- ٣٧٧..... اشارة
- ٣٨٠.....:الجواب
- ٣٨١..... المسألة العاشرة: سبب اختلاف دلائل الأنبياء عليهم السلام
- ٣٨١..... اشارة
- ٣٨٢.....:الجواب
- ٣٨٤..... المسألة الحادية عشر: بحث فيما ورد في المسوخ
- ٣٨٤..... اشارة
- ٣٨٧.....:الجواب
- ٣٨٩..... المسألة الثانية عشر: الكلام في كيفية إنذار النمل
- ٣٩٣..... ٨- جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة
- ٣٩٣..... اشارة
- ٣٩٣..... المسألة الأولى: معنى توصيف الله تعالى بالإدراك
- ٣٩٣..... اشارة
- ٣٩٤.....:الجواب
- ٣٩٧..... المسألة الثانية: الاستدلال بالشاهد على الغائب
- ٣٩٧..... اشارة
- ٣٩٨.....:الجواب
- ٣٩٩..... المسألة الثالثة: كونه تعالى مريدا
- ٣٩٩..... اشارة
- ٣٩٩.....:الجواب
- ٤٠٢..... المسألة الرابعة: مسائل تتعلق بالإرادة
- ٤٠٢..... اشارة
- ٤٠٥.....:الجواب
- ٤١٦..... المسألة الخامسة: كيفية تعلق العقاب بالكفار في الآخرة
- ٤١٦..... اشارة
- ٤١٧.....:الجواب
- ٤١٩..... المسألة السادسة: تأثير الإرادة في الأفعال المستندة إلى الدعوى
- ٤١٩..... اشارة
- ٤١٩.....:الجواب
- ٤٢٠..... المسألة السابعة: الدليل على كونه تعالى مريدا
- ٤٢٠..... اشارة
- ٤٢٣.....:الجواب
- ٤٢٥..... المسألة الثامنة: بيان قوله عليه السلام: سلوني قبل أن تفقدوني
- ٤٢٥..... اشارة
- ٤٢٨.....:الجواب

- المسألة التاسعة: الوجه في الحاجة الى الامام ٤٢٩
- اشاره ٤٢٩
- الجواب: ٤٣٠
- المسألة العاشرة: وجه طيب الولد و خيته ٤٣٢
- اشاره ٤٣٢
- الجواب: ٤٣٤
- المسألة الحادية عشر: كيفية نزول القرآن ٤٣٥
- اشاره ٤٣٥
- الجواب: ٤٣٦
- المسألة الثانية عشر: سبب القول بأن الشهداء أحياء ٤٤٠
- اشاره ٤٤٠
- الجواب: ٤٤١
- المسألة الثالثة عشر: حول الحديث المروى في الكافي في قدره الله تعالى ٤٤٢
- اشاره ٤٤٢
- الجواب: ٤٤٣
- المسألة الرابعة عشر: حول قول إبراهيم: هذا ربي ٤٤٥
- اشاره ٤٤٥
- الجواب: ٤٤٦
- المسألة الخامسة عشر: الدليل على عدم نسخ شريعته نبينا «ص» ٤٤٧
- اشاره ٤٤٧
- الجواب: ٤٤٨
- المسألة السادسة عشر: كلام حول قول الكهنة و اخباراتهم ٤٤٩
- اشاره ٤٤٩
- الجواب: ٤٥٠
- المسألة السابعة عشر: حول آية: و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ٤٥٢
- اشاره ٤٥٢
- الجواب: ٤٥٣
- المسألة الثامنة عشر: حول آية السامري و الإشكالات الواردة ٤٥٤
- اشاره ٤٥٤
- الجواب: ٤٥٥
- المسألة التاسعة عشر: حول تكلم هدهد سليمان (عليه السلام) و كيفية عذابه ٤٥٧
- اشاره ٤٥٧
- الجواب: ٤٥٨
- المسألة العشرون: تأويل آية لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ و غيرها ٤٦٥
- اشاره ٤٦٥
- الجواب: ٤٦٦
- المسألة الحادية و العشرون: تحدى القرآن بقوله قَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ٤٧٠
- اشاره ٤٧٠
- الجواب: ٤٧١
- المسألة الثانية و العشرون: حكم نذر صوم اليوم المصادف للعيد ٤٧٤
- اشاره ٤٧٤

٤٧٤	الجواب:
٤٧٥	السأله الثالثه والعشرون: امتناع أمير المؤمنين (عليه السلام) عن محو البسملة في معاهده النبي (صلى الله عليه وآله)
٤٧٥	اشاره
٤٧٦	الجواب:
٤٧٨	المجلد ٢
٤٧٨	اشاره
٤٧٨	اشاره
٤٨٤	٩- مسأله في المنامات
٤٨٤	اشاره
٤٨٦	مسأله:
٤٨٦	الجواب و بالله التوفيق: -
٤٩٢	١٠- الرد على أصحاب العدد
٤٩٢	المقدمه
٤٩٥	الاستدلال بالإجماع على الرؤيه
٤٩٦	الاستدلال بالسيره على الرؤيه
٤٩٧	الاستدلال بالآيات القرآنيه على الرؤيه
٤٩٧	دليل آخر
٤٩٧	دليل آخر
٤٩٧	الاستدلال بالأخبار الوارده على الرؤيه
٤٩٨	ثم نعود الى الكلام على ما ذكره صاحب الكتاب:
٤٩٨	المناقشه في الاستدلال بالكتاب على العدد
٥٠٢	المناقشه في الاستدلال الثاني بالكتاب على العدد
٥٠٦	المناقشه في الخبر النال على العدد
٥٠٨	حمل أخبار الرؤيه على النقيه و المناقشه فيه
٥٠٩	الاستدلال بالقياس على العدد و المناقشه فيه
٥١١	الاستدلال بمعرفه العبادات في أوقاتها و المناقشه فيه
٥١٣	الاستدلال بالحصر على بطلان الرؤيه و المناقشه فيه
٥١٦	نقل كلام المستدل بالعدد و المناقشه فيه
٥٢٠	الكلام في صوم يوم الشك
٥٢٢	ما استدل به الخصم على العدد و الجواب عنه
٥٢٣	الاستدلال بخبر «يوم صومكم يوم نحرکم» و الجواب عنه
٥٢٤	مناقشه الخصم في آيه الأهل و الجواب عنها
٥٢٦	الاستدلال بخبر صوموا لرؤيته على العدد و الجواب عنه
٥٢٨	حول خبر صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته
٥٣٢	مخالفه أخبار الرؤيه للكتاب و الجواب عنه
٥٣٤	التهافت في استدلال القائلين بالرؤيه و الجواب عنه
٥٣٥	مناقشه القائلين بالعدد في استدلال الرؤيه و الجواب عنها
٥٣٧	حول خبر: شهر رمضان يصيبه ما يصيب سائر الشهور
٥٣٨	كيفيه الحج على القول بالرؤيه و هو لا يقدر عليها
٥٤٤	١١- حكم الباء في آيه وَ إِشْتَحُوا بِرُؤْيَيْكُمْ
٥٤٤	اشاره

- السؤال - ٥٤٤
- الجواب: - ٥٤٥
- ١٢- مسأله في وجه التكرار في الآيتين - ٥٥١
- اشاره - ٥٥١
- مسأله: - ٥٥٢
- ١٣- مسأله في الاستثناء - ٥٥٤
- اشاره - ٥٥٤
- قال أمام الله علوه: - ٥٥٥
- يقال له: - ٥٥٥
- ١٤- مسأله وجه العلم بتناول الوعيد كافة الكفار - ٥٦٠
- اشاره - ٥٦٠
- مسأله: - ٥٦٢
- الجواب: - ٥٦٢
- ١٥- مسأله في العمل مع السلطان - ٥٦٤
- ١٦- مسأله في نفي الحكم بعدم الدليل عليه - ٥٧٦
- اشاره - ٥٧٦
- مسأله: - ٥٧٨
- الجواب: - ٥٧٩
- ١٧- شرح الخطبه الشققيه - ٥٨٢
- اشاره - ٥٨٢
- تفسير الخطبه الشققيه - ٥٨٤
- ١٨- مناظره الخصوم و كيفيه الاستدلال عليهم - ٥٩٢
- ١٩- مسأله في أحكام أهل الآخرة - ٦٠٨
- ٢٠- مسأله في توارده الأدله - ٦٢٢
- اشاره - ٦٢٢
- مسأله - ٦٢٤
- الجواب: - ٦٢٥
- ٢١- مسأله في تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكه - ٦٣٠
- ٢٢- مسأله في المنع عن تفضيل الملائكه على الأنبياء - ٦٤٥
- اشاره - ٦٤٥
- الجواب: - ٦٤٧
- و وجه آخر: - ٦٥٠
- ٢٣- إنقاذ البشر من الجبر و القدر - ٦٥٢
- اشاره - ٦٥٢
- حدوث البحث في أفعال العباد - ٦٥٥
- الأقوال في كيفيه خلق الافعال - ٦٥٧
- فصل في دعوه أهل الحق و بيانها - ٦٦١
- فصل الخير و الشر و معنى نسبتها اليه تعالى - ٦٧٠
- فصل الفرق بين صنع الخالق و المخلوق و دلاله الكتاب - ٦٧٤
- الأخبار المانعه من نسبة الشر الى الله تعالى - ٦٧٨
- الأدله العقلية على تنزيه الله من خلق الشرور - ٦٨٠

٦٨٤	فصل اللوازم الفاسده للقول بخلق أفعال العباد
٦٩٣	فصل التنديد بالقاتلين بخلق الافعال
٦٩٣	فصل تزبيته تعالى عن القضاء بغير الحق
٦٩٥	فصل معنى خلق الأشياء كلها
٧٠١	فصل معنى الهدى في المؤمن والكافر
٧٠٣	فصل حقيقه الإحلال منه سبحانه
٧٠٥	فصل عود على بدء في معنى الهدى
٧٠٦	باب الكلام في الإراده و حقيقتها
٧١١	فصل الايمان و حقيقه المشيئه
٧١٦	فصل الاخبار المسدده لمذهب العدله
٧٢٦	٢٤- الرساله الباهره في العتره الطاهره
٧٣٦	٢٥-الحدود و الحقائق
٧٣٦	اشاره
٧٣٨	الالف:
٧٣٨	الإبناح:
٧٣٩	الاختراع:
٧٣٩	الإثبات:
٧٣٩	الإحساس:
٧٣٩	الإدراك:
٧٣٩	الإرادة:
٧٣٩	الاختيار:
٧٣٩	الاستدلال:
٧٣٩	الإيمان:
٧٣٩	الإسلام:
٧٣٩	الاجتهاد:
٧٤٠	الاستنباط:
٧٤٠	استصحاب الحال:
٧٤٠	الإجماع:
٧٤٠	أصول الفقه:
٧٤٠	الاستفهام:
٧٤١	الإلزام:
٧٤١	الاعتراض:
٧٤١	الاعتقاد:
٧٤١	الاستثناء:
٧٤١	الاعتماد:
٧٤١	الإغراء:
٧٤١	الاضطرار:
٧٤١	الإباحه، و الإحلال، و الإطلاق، و الاذن:
٧٤١	الإصرار:
٧٤٢	الاعتذار:
٧٤٢	الأمر:

٧٤٢	الإكراه:
٧٤٢	الإلحاح:
٧٤٢	الأجل:
٧٤٢	الأزل:
٧٤٢	الإمارة:
٧٤٢	الإله:
٧٤٣	الإمامة:
٧٤٣	الإمامية:
٧٤٣	الأحاد:
٧٤٣	الإعادة:
٧٤٣	الإحباط:
٧٤٣	الاستطاعة:
٧٤٣	إزاحة العلة:
٧٤٣	الياء:
٧٤٣	البرهان:
٧٤٣	البقاء:
٧٤٤	الباقى:
٧٤٤	البيداء:
٧٤٤	البدعة:
٧٤٤	الباطل:
٧٤٤	البصير:
٧٤٤	البيان:
٧٤٥	البيع:
٧٤٥	البنية:
٧٤٥	البخل:
٧٤٥	البيدهه:
٧٤٥	الناء:
٧٤٥	اشاره:
٧٤٥	التأسى بالنسى فى الفعل:
٧٤٥	التقليد:
٧٤٥	التصور:
٧٤٥	التعريض:
٧٤٦	التأويل:
٧٤٦	التأكيد:
٧٤٦	التكليف:
٧٤٦	التأليف:
٧٤٦	التشبيه:
٧٤٦	التخصيص:
٧٤٧	التخيل:
٧٤٧	التقدير:
٧٤٧	التراخي:

٧٤٧	التفضل:
٧٤٧	التوبه:
٧٤٧	التفكر:
٧٤٧	التمكين:
٧٤٧	التقريب:
٧٤٧	التوحيد:
٧٤٧	التوفيق:
٧٤٨	التقوى:
٧٤٨	التحدى:
٧٤٨	التنفير:
٧٤٨	التواضع:
٧٤٨	التكبر:
٧٤٩	الثناء:
٧٤٩	التواب:
٧٤٩	التيوت:
٧٤٩	الجم:
٧٤٩	الجوهر:
٧٤٩	الجسم:
٧٤٩	الجنه:
٧٤٩	جبهه الجوهر:
٧٤٩	الجنس:
٧٤٩	الجود:
٧٤٩	الجواز:
٧٥٠	الجهل:
٧٥٠	الجدل:
٧٥٠	الجزاء:
٧٥١	الحاء:
٧٥١	الحيز:
٧٥١	الحادث:
٧٥١	الحدث:
٧٥١	الحب:
٧٥١	الحكمه:
٧٥١	الحكيم:
٧٥١	الحكم و الحكمه:
٧٥١	الحال:
٧٥٢	الحق في العرف:
٧٥٢	الحق في الشرع:
٧٥٢	الحي:
٧٥٢	الحياه:
٧٥٢	الحيوان:
٧٥٣	الحادث:

٧٥٣	الحركة:
٧٥٣	الحلال و المباح:
٧٥٣	الحرام:
٧٥٣	الحسن:
٧٥٣	الحسد:
٧٥٣	الحد:
٧٥٣	الحاجة:
٧٥٣	الحفظ:
٧٥٣	الحقيقة:
٧٥٤	الحليم:
٧٥٤	الحياء:
٧٥٤	الحجة:
٧٥٤	الحمد:
٧٥٤	الخاء:
٧٥٤	الخير:
٧٥٤	الخاص:
٧٥٥	الخطاب:
٧٥٥	الخشيعة:
٧٥٥	الخلق:
٧٥٥	الخاطر:
٧٥٥	الخط:
٧٥٥	الخدأ:
٧٥٥	الخداع:
٧٥٥	الخضوع و الانقياس:
٧٥٥	الخذلان:
٧٥٥	الخلود:
٧٥٦	الذال:
٧٥٦	الدعاء:
٧٥٦	الداعي إلى الفعل:
٧٥٦	الدين في الشرع:
٧٥٦	الدليل:
٧٥٧	الدائم:
٧٥٧	الدولة:
٧٥٧	الذال:
٧٥٧	الذات:
٧٥٧	الذم:
٧٥٧	الذكر:
٧٥٧	الذهن:
٧٥٧	الراء:
٧٥٧	الرحمة:
٧٥٧	الرجاء:

٧٥٧	الريح:
٧٥٨	الروح:
٧٥٨	الرضا:
٧٥٨	الرقعة:
٧٥٩	الرؤية:
٧٥٩	الرزق:
٧٥٩	الرخص:
٧٥٩	الرخصة:
٧٥٩	الرياء:
٧٥٩	الزراء:
٧٥٩	الزمان:
٧٥٩	الزاوية:
٧٥٩	الزلة:
٧٥٩	الزكاة:
٧٦٠	السين
٧٦٠	الساعة:
٧٦٠	السحر:
٧٦٠	السطح:
٧٦٠	السكوت:
٧٦١	السمع:
٧٦١	السكون:
٧٦١	السهو:
٧٦١	السرور:
٧٦١	السكر:
٧٦١	السنه:
٧٦١	السبب:
٧٦١	الشرين
٧٦١	الشيء:
٧٦١	الشرط:
٧٦٢	الشيبه:
٧٦٢	الشك:
٧٦٢	الشعور:
٧٦٢	الشعاع:
٧٦٢	الشفاعة:
٧٦٢	الشم:
٧٦٢	الشهوه:
٧٦٢	الشكر:
٧٦٣	الشعر:
٧٦٣	الشرع:
٧٦٣	الشجاعه:
٧٦٣	الشفعة:

٧٦٣	الصاد
٧٦٣	الصادف:
٧٦٣	الصبر:
٧٦٣	الصدق:
٧٦٣	الصلاه:
٧٦٤	الصحيح:
٧٦٥	الصحة:
٧٦٥	الصواب:
٧٦٥	الصفه:
٧٦٥	الصغيره و الكبيره:
٧٦٥	الصوم:
٧٦٥	الضاد
٧٦٥	الضدان:
٧٦٥	الضروري:
٧٦٥	الضرورة:
٧٦٦	الطاء
٧٦٦	الطاعه:
٧٦٧	الطول:
٧٦٧	الطبع:
٧٦٧	الطلب:
٧٦٧	الطاء
٧٦٧	الطلب:
٧٦٧	الطلبه:
٧٦٧	الطن:
٧٦٧	الظل:
٧٦٧	العين
٧٦٧	العلم:
٧٦٩	العقل:
٧٦٩	العالم:
٧٦٩	العمل:
٧٦٩	العصمه:
٧٦٩	العجز:
٧٦٩	العاده:
٧٦٩	العام و العموم:
٧٦٩	العباده:
٧٧١	العرض:
٧٧١	العرض:
٧٧١	العلمه:
٧٧١	العزم:
٧٧١	العدل:
٧٧١	العفو:

٧٧١	العمق:
٧٧١	العقاب:
٧٧١	العوض:
٧٧٢	الغبين:
٧٧٢	الغرض:
٧٧٢	الغيظه:
٧٧٢	الغضب:
٧٧٢	الغم:
٧٧٢	الغير:
٧٧٢	الغيبه:
٧٧٢	الفاء:
٧٧٢	الغرض:
٧٧٢	الفسق:
٧٧٢	الفقهاء:
٧٧٢	الفعال:
٧٧٢	الفناء:
٧٧٢	القاف:
٧٧٢	القديم:
٧٧٢	القادر:
٧٧٤	التدبره:
٧٧٤	البيع:
٧٧٤	القصد:
٧٧٤	القياس:
٧٧٤	القضاء:
٧٧٥	القدر:
٧٧٥	القضاء في العباد:
٧٧٥	الكاف:
٧٧٥	الكذب:
٧٧٥	الكلام:
٧٧٥	الكلمه:
٧٧٥	الكسب:
٧٧٥	الكشافه:
٧٧٥	الكراهه:
٧٧٥	الكون:
٧٧٦	الكبيره:
٧٧٦	الكفر:
٧٧٦	الكمون:
٧٧٦	اللام:
٧٧٦	اللطيف:
٧٧٧	اللطيف:
٧٧٧	اللطيف:

٧٧٧	اللقب:
٧٧٧	اللمس:
٧٧٧	اللدء:
٧٧٧	الليل:
٧٧٧	اللين:
٧٧٧	الميم:
٧٧٧	المله:
٧٧٧	المنع:
٧٧٨	المتبدأ:
٧٧٨	المعاد:
٧٧٨	المياشر:
٧٧٨	المتولد:
٧٧٨	المياح:
٧٧٨	المتكلم:
٧٧٨	المجاوره:
٧٨٢	المنتع:
٧٨٢	المستحيل:
٧٨٢	المنه:
٧٨٢	الموت:
٧٨٢	المستحق:
٧٨٢	المستطيع:
٧٨٢	المحايه:
٧٨٢	الموازئه:
٧٨٢	الموازئه:
٧٨٢	المانويه:
٧٨٤	المجوس:
٧٨٤	المشركون:
٧٨٤	المنزله بين المنزلتين:
٧٨٥	المجبره:
٧٨٥	المرجه:
٧٨٥	المعتزله من العديه:
٧٨٥	المشبهه:
٧٨٥	المهمل:
٧٨٥	المعارضه:
٧٨٥	المنافضه:
٧٨٥	الملك:
٧٨٥	المالك:
٧٨٦	المترادفه:
٧٨٦	اللفظ المشترك:
٧٨٦	المتواطئه:
٧٨٧	المتزايله:

٧٨٧	المشكك:
٧٨٧	المشابهة:
٧٨٧	المحكم:
٧٨٧	المتشابه:
٧٨٧	المتكبر:
٧٨٧	المصلحة:
٧٨٧	المفسده:
٧٨٨	المجاز:
٧٨٩	النون
٧٨٩	النبي:
٧٨٩	النذب:
٧٨٩	الندم:
٧٨٩	النطق:
٧٨٩	نظر العين:
٧٨٩	النفي:
٧٨٩	النور:
٧٨٩	النهي:
٧٨٩	النص:
٧٩٠	النهار:
٧٩٠	النوم:
٧٩٠	النسيان:
٧٩٠	النقل:
٧٩٠	النماي:
٧٩١	النفاق:
٧٩١	التعمه:
٧٩١	التيه:
٧٩١	النص:
٧٩١	التاسخ:
٧٩١	الواو
٧٩١	الواحد:
٧٩١	الوحي في العرف:
٧٩١	الوسوسه:
٧٩٢	الوعد:
٧٩٢	الوعد:
٧٩٢	الواجب أقسام:
٧٩٣	الوقت:
٧٩٣	الهاء
٧٩٣	الهلاك:
٧٩٣	الياء
٧٩٣	اليقين:
٧٩٥	٢٦- رساله في غيبه الحجه

٧٩٥	اشاره
٧٩٧	و بعدد
٧٩٧	اشاره
٧٩٧	بيان ذلك:
٧٩٨	فتقول:
٧٩٩	فتقول:
٨٠٠	فان قيل:
٨٠٠	اشاره
٨٠٠	قلنا:
٨٠١	فان قيل:
٨٠١	اشاره
٨٠١	قيل له:
٨٠٥	٢٧- مسأله في الرد على المنجمين
٨٠٥	اشاره
٨٠٥	مسأله:
٨٠٥	اشاره
٨٠٦	الجواب:
٨١٧	٢٨- جوابات المسائل الرسيه الأولى
٨١٧	اشاره
٨٢٠	المسأله الأولى: حكم معتقد الحق تقليدا
٨٢٠	اشاره
٨٢٠	الجواب:
٨٢٤	المسأله الثانيه: كيفيه رجوع العامى إلى العالم
٨٢٤	اشاره
٨٢٤	الجواب:
٨٢٧	المسأله الثالثه: معرفه وجه إعجاز القرآن
٨٣١	المسأله الرابعه: حكم الكافرين العارفين وغيرهم
٨٣١	اشاره
٨٣٢	الجواب، و بالله التوفيق:
٨٣٥	المسأله الخامسه: الرجوع إلى الكافى وغيره من الكتب المعترضه
٨٣٥	اشاره
٨٣٥	الجواب:
٨٣٨	المسأله السادسه: من يجب عليه الحج من قابل
٨٣٨	اشاره
٨٣٨	الجواب:
٨٤٠	المسأله السابعه: حول الخير المتواتر
٨٤٠	اشاره
٨٤١	الجواب:
٨٤٤	فصل: فيه ست مسائل تتعلق بالنيات في العبادات
٨٤٤	اشاره
٨٤٤	مسأله الثامنه

- ٨٤٤ مسأله التاسعه
- ٨٤٥ مسأله العاشره
- ٨٤٦ مسأله الحادى عشر
- ٨٤٦ مسأله الثانى عشر
- ٨٤٧ مسأله الثالث عشر
- ٨٤٨ الجواب:
- ٨٦٠ فضل: يتضمن مسألتين تتعلق بأحكام النيه فى العباد
- ٨٦٠ المسأله الرابعه عشر
- ٨٦١ المسأله الخامسه عشر
- ٨٦٢ الجواب:
- ٨٦٣ المسأله السادسه عشر: نيه النياه فى العبادات و نواها
- ٨٦٣ اشاره
- ٨٦٤ الجواب:
- ٨٦٥ المسأله السابعه عشر: حكم الماء النجس يتمم كرا
- ٨٦٥ اشاره
- ٨٦٥ الجواب:
- ٨٦٦ المسأله الثامنه عشر: سجده قراءه العزائم فى الصلاه تجب بعد الفراغ من الصلاه
- ٨٦٦ اشاره
- ٨٦٦ الجواب:
- ٨٦٧ المسأله التاسعه عشر: حكم من عليه فائته فى وقت الأداء
- ٨٦٧ اشاره
- ٨٦٨ الجواب:
- ٨٧٠ المسأله الحاديه و العشرون: إثبات حجبه إجماع الطائفه
- ٨٧٠ اشاره
- ٨٧١ الجواب:
- ٨٧٤ المسأله الثانيه و العشرون: حكم العاقد فى الإحرام
- ٨٧٤ اشاره
- ٨٧٥ الجواب:
- ٨٧٦ المسأله الثالثه و العشرون: ما يجوز قتله من الحيوان المؤذى
- ٨٧٦ اشاره
- ٨٧٦ الجواب:
- ٨٧٨ المسأله الرابعه و العشرون: بر الوالدين الكافرين الفاسقين
- ٨٧٨ اشاره
- ٨٧٨ الجواب:
- ٨٧٩ المسأله الخامسه و العشرون: حكم المنعم الكافر
- ٨٧٩ اشاره
- ٨٧٩ الجواب:
- ٨٨٠ المسأله السادسه و العشرون: الكافر إذا كانت له أعواض
- ٨٨٠ اشاره
- ٨٨٠ الجواب:
- ٨٨١ المسأله السابعه و العشرون: حكم العالم بفتايج غيره

٨٨١	اشاره
٨٨١	الجواب:
٨٨٢	المسألة الثامنة والعشرون: معنى حياة الشهداء والأنبياء والأوصياء
٨٨٢	اشاره
٨٨٢	الجواب:
٨٨٥	٢٩- جوابات المسائل الرسمية الثانية
٨٨٥	اشاره
٨٨٧	المسألة الأولى: سقوط القضاء بعد الوقت عن صلي تماما في موضع القصر
٨٨٧	اشاره
٨٨٨	الجواب:
٨٨٨	المسألة الثانية: جواز تجديد نيه الصوم بعد مضي شطر النهار
٨٨٨	اشاره
٨٨٨	الجواب:
٨٨٩	المسألة الثالثة: أحكام الصلوات المفروضة
٨٨٩	اشاره
٨٩٠	الجواب:
٨٩٠	المسألة الرابعة: حكم الاذن في الفراه في الصلاة
٨٩٠	اشاره
٨٩١	الجواب:
٨٩٢	المسألة الخامسة: هل يدل الفعل المرتب المنسق على كون فاعله عالما
٨٩٢	اشاره
٨٩٣	الجواب:
٨٩٦	المجلد ٣
٨٩٦	اشاره
٨٩٦	اشاره
٩٧٨	٣٠- أجوبه المسائل القرآنية
٩٧٨	اشاره
٩٨٠	وجه استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه
٩٨١	مسألة في تفسير آيه و السابقون الأولون من المهاجرين إلخ
٩٨٨	مسألة المراد من الصاعقه و الرجفه في الآيتين
٩٨٩	مسألة كيفية نجاه هود عليه من الريح المهلك
٩٩٠	مسألة الإشكال الوارد في آيه « وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ إِلٰحَ »
٩٩٢	مسألة قوله تعالى «فَلْ تَعَالَوْا أَتَلَّ مَا حَزَمَ رَبُّكُمْ عَلَيْنَكُمْ» إلخ
٩٩٦	مسألة قوله تعالى كَذٰلِكَ نُؤَلِّىُ الْفٰلٰبِيْنَ بِنِعْمٰتِنَا
٩٩٧	قوله تعالى ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ إِصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا إِيَّاكَ
٩٩٨	قوله تعالى أَلَمْ يَكُنْ لِيَ غَلامٌ وَ قد بَلَغَنِي الْكِبَرُ
٩٩٩	قوله تعالى وَ إِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِيَّاكُمْ
١٠٠٠	قوله تعالى وَ ما أَدْرَى ما يَفْعَلُ بِى وَ لا بِكُمْ
١٠٠٠	قوله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ إِيَّاكَ
١٠٠٣	مسألة قوله تعالى قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُقٌ مِمَّا فَتَرْنَا إِلَيْكُمْ
١٠٠٦	مسألة قوله تعالى أُنزِلُوا بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ إِيَّاكُمْ

- ١٠٠٦..... اشارة
- ١٠٠٧..... الجواب:
- ١٠١٠..... مسأله قوله تعالى فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ
- ١٠١٠..... اشارة
- ١٠١٠..... الجواب:
- ١٠١٢..... مسأله قوله تعالى وَإِذْ يَقُولُ لِلْبُرَاهِمِ مَكَانَ النَّبِيِّتِ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِي
- ١٠١٦..... ٣١- أجوبه مسائل متفرقه من الحديث و غيره
- ١٠١٦..... اشارة
- ١٠١٨..... معنى نقصان الدين و العقل في النساء
- ١٠١٩..... تفسير قوله عليه السلام: الولد للفراش و للماهر الحجر
- ١٠٢٠..... وجه نهى النبي «ص» عن أكل الثوم
- ١٠٢١..... حول كلام ابن جني في حذف علامه التأنيث
- ١٠٢٣..... تفسير قوله تعالى وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِخ
- ١٠٢٣..... حكم أموال السلطان
- ١٠٢٤..... حكم التصدق بالمال الحرام
- ١٠٢٥..... جواز التزكية من المال الأخر
- ١٠٢٥..... صحه حمل رأس الحسين عليه السلام الى الشام
- ١٠٢٥..... علم الوصي بساعه وفاته و عدمه
- ١٠٢٦..... حكم عياده ولد الزنا
- ١٠٢٨..... مشاهده المحتضر الامام عليه السلام قبل موته
- ١٠٢٩..... مسأله بيان قوله : أنا و أنت يا علي كهاتين
- ١٠٣٠..... مسأله في الرجعه من جمله الدمشقيات
- ١٠٣٤..... مسأله من كلام لعلي عليه السلام يشترأ من الظلم
- ١٠٣٥..... فصل: استدلال جمهور المسلمين على أن السموات سبع و أن الأرضين سبع
- ١٠٣٦..... مسأله في فدك
- ١٠٣٦..... اشارة
- ١٠٣٧..... الجواب:
- ١٠٣٩..... فصل في الغيبه
- ١٠٤٠..... فصل: و سئل (رضي الله عنه) عن الحال بعد امام الزمان عليه السلام في الإمامه
- ١٠٤١..... حول خبر نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقه
- ١٠٤٢..... مسأله في تفضيل فاطمه عليها السلام
- ١٠٤٢..... اشارة
- ١٠٤٢..... الجواب:
- ١٠٤٣..... مسأله إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته
- ١٠٤٣..... اشارة
- ١٠٤٤..... الجواب:
- ١٠٤٥..... كلام في حقيقه الجوهر
- ١٠٤٥..... اشارة
- ١٠٤٦..... الجواب و بالله التوفيق:
- ١٠٤٨..... ٣٢- مسأله في من يتولى غسل الامام
- ١٠٥٤..... ٣٣- عدم وجوب غسل الرجلين في الطهاره

- ١٠٥٤ اشارة
- ١٠٥٦ قال السيد قدس الله روحه:
- ١٠٧٠ ٣٤- مسأله في الحسن و القبح العقلى
- ١٠٧٨ ٣٥- مسأله في المسح على الخفين
- ١٠٧٨ اشارة
- ١٠٧٨ الجواب:
- ١٠٨٢ ٣٦- مسأله في خلق الافعال
- ١٠٩٦ ٣٧- مسأله في الإجماع
- ١٠٩٦ ان قال قائل:
- ١٠٩٧ الجواب:
- ١١٠٢ ٣٨- مسأله في عله خذلان أهل البيت «ع» و عدم نصرتهم
- ١١١٦ ٣٩- أقاويل العرب في الجاهليه
- ١١١٦ اشارة
- ١١٢٤ فضل في ذكر مناهب أهل الأضنام و ذكر بيوت النيران المعظمه
- ١١٢٨ ٤٠- مسأله في قول النبي : نيه المؤمن خير من عمله
- ١١٣٦ ٤١- مسأله في عله مبايعه أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر
- ١١٣٦ اشارة
- ١١٣٩ الجواب و بالله التوفيق:
- ١١٤٤ ٤٢- مسأله في الجواب عن الشبهات الوارده لخبر الغدير
- ١١٥٠ ٤٣- مسأله في إرث الأولاد
- ١١٦٤ ٤٤- مسأله عدم تخطئه العامل بخير الواحد
- ١١٦٤ اشارة
- ١١٦٤ الجواب:
- ١١٦٨ ٤٥- مسأله في استلام الحجر
- ١١٦٨ اشارة
- ١١٧٠ الجواب:
- ١١٧٤ ٤٦- مسأله في نفي الرؤيه
- ١١٨٠ ٤٧- تفسير الآيات المشابهه من القرآن
- ١١٨٠ تفسير سورة الحمد
- ١١٨٠ اشارة
- ١١٨٢ مسائل
- ١١٨٢ اشارة
- ١١٨٣ متشابه فاتحه الكتاب
- ١١٨٤ مسأله
- ١١٨٦ مسأله
- ١١٨٦ مسأله
- ١١٨٨ مسأله
- ١١٨٩ مسأله:
- ١١٩٠ مسأله
- ١١٩٢ سورة البقره
- ١١٩٢ اشارة

١١٩٣	تفسير «الم»
١٢٠٤	٤٨- مسأله فى إبطال العمل بأخبار الآحاد
١٢١٢	٤٩- مسأله فى علمه امتناع على عليه السلام- عن محاربه الغاصبين لحقه بعد الرسول صلى الله عليه و آله
١٢١٢	قال الشريف الأجل المرتضى رضى الله عنه: ان سأل سائل
١٢١٣	الجواب:
١٢١٨	٥٠- مسأله فى العصمه
١٢٢٤	٥١- مسأله فى الاعتراض على من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر
١٢٢٤	اشاره
١٢٢٦	الجواب:
١٢٣٠	المجلد ٤
١٢٣٠	اشاره
١٢٣٠	اشاره
١٢٤٤	٥٢- جوابات المسائل المصرىات
١٢٤٤	اشاره
١٢٤٦	المسأله السادسه: [الحوادث لا يمكن حدوثها الا بمحدث]
١٢٤٧	المسأله السابعه: [فى الرعد و البرق و الغيم]
١٢٤٨	المسأله الثامنه: [الدليل على حياه الفاعل]
١٢٤٨	المسأله التاسعه: [تغفل من لا مثل له و لا ضد]
١٢٤٩	المسأله العاشره: [تغفل فاعل من دون لمس]
١٢٥٠	المسأله الحاديه عشر: [القدره على خلق الأجسام]
١٢٥٠	المسأله الثانيه عشر: [القدره على الاختراع من غير مباشره]
١٢٥١	المسأله الثالثه عشر: [وقوع الخير و الشر من فاعل واحدا]
١٢٥١	المسأله الرابعه عشر: [تغفل الشئ من دون ان يكون جسما]
١٢٥٢	المسأله الخامسه عشر: [أحداث شئ و لا من شئ]
١٢٥٢	المسأله السادسه عشر: [الإضافه إلى الطبع مضاف الى العرض]
١٢٥٣	المسأله السابعه عشر: [استغناء الطبايع أو عدمه]
١٢٥٤	المسأله الثامنه عشر: [تمثل جبرئيل فى صوره دحيه الكلبى]
١٢٥٥	المسأله التاسعه عشر: [معنى الصفه فى التقديم تعالى]
١٢٥٦	المسأله العشرون: [كلام الله تعالى كيف يكون]
١٢٥٧	المسأله الحاديه و العشرون: [أحول الكعبه و الميثاق و العقل و الروح]
١٢٦١	المسأله الثانيه و العشرون: [أول ما خلق الله تعالى]
١٢٦١	المسأله الثالثه و العشرون: [حقيقه الفراغ و هل له نهايه]
١٢٦٢	المسأله الرابعه و العشرون: [تكليف أهل جابرقا و جابرسا]
١٢٦٣	المسأله الخامسه و العشرون: [تكليف الأطفال يوم القيامه]
١٢٦٣	المسأله السادسه و العشرون: [عقاب من قاتل اماما]
١٢٦٤	المسأله السابعه و العشرون: [الملائكه و الجن بعد انتهاء التكليف]
١٢٦٦	٥٣- جوابات المسائل الواسطيات
١٢٦٦	اشاره
١٢٦٨	المسأله الخامسه من المسائل الواسطيات: [إنكاح النواصب و الغلات]
١٢٦٩	المسأله السادسه من الواسطيات: [أميرات أهل الذمه]
١٢٦٩	المسأله السابعه من الواسطيات: [الضلاه فى ثوب [يرسم ممزوج]

.....	المسأله الثامنه من الواسطيات: [عده وفاه الذمي]	١٢٧٠
.....	المسأله التاسعه من الواسطيات: [المرأه المشامحه في نفسها عن مراعاة الطلاق]	١٢٧٠
.....	المسأله العاشره من الواسطيات: [الا حد للمستمعات في العدد]	١٢٧١
.....	المسأله الحاديه عشر من الواسطيات: [اطلاق المضطر ثلاثا كم بعد]	١٢٧٢
.....	المسأله الثانيه عشر من الواسطيات: [اجواز التمتع للمستمتع بها قبل انقضاء العده]	١٢٧٢
.....	٥٤- المسائل الرمليه	١٢٧٤
.....	اشاره	١٢٧٤
.....	حكم الطلاق بعد ارتفاع الدم و إيلاء المرأه	١٢٧٦
.....	اشاره	١٢٧٦
.....	و الجواب عن ذلك:	١٢٧٧
.....	حكم الخلاف في رؤيه الهلال	١٢٧٧
.....	اشاره	١٢٧٧
.....	الجواب- و بالله التوفيق:	١٢٧٨
.....	٥٥- شرح القصيده المذهبه	١٢٨٠
.....	٥٦- الشهاب: في الشيب و الشياب	١٢٧١
.....	اشاره	١٢٧١
.....	الزياده في كتاب الشيب و الشياب	١٥٢٧
.....	٥٧- مسأله في معجزات الأنبياء عليهم السلام	١٥٤٥
.....	اشاره	١٥٤٥
.....	بعض عقائد أسلاف المجبره و المشبهه	١٥٤٧
.....	٥٨- مسأله في تكاح المتعه	١٥٦٩
.....	اشاره	١٥٦٩
.....	دحض أدله القائلين بفساد المتعه	١٥٧١
.....	٥٩- نقد النيسابوري في تقسيمه للاعراض	١٥٧٥
.....	اشاره	١٥٧٥
.....	أقسام الاعراض	١٥٧٨
.....	٦٠- مسائل شتى	١٥٨٥
.....	اشاره	١٥٨٥
.....	١- صيغه البيع	١٥٨٧
.....	٢- ألفاظ الطلاق	١٥٨٩
.....	٣- استمرار الصوم مع قصد المنافي له	١٥٩٠
.....	٤- اضافه الأولاد إلى الجد إضافة حقيقه	١٥٩٥
.....	٥- تحديد نسبة الأولاد إلى الإباء	١٥٩٦
.....	٦- الفرق بين نجس العین و نجس الحكم	١٥٩٦
.....	٧- تنجس البئر ثم غور مائها	١٥٩٧
.....	٨- استحقاق مدح الباری علی الأوصاف	١٥٩٩
.....	٩- المنع من العمل بأخبار الأحاد	١٦٠٣
.....	١٠- الجسم لم يكن كائنا بالفاعل	١٦٠٥
.....	١١- النظر قبل الدلاله	١٦٠٦
.....	١٢- التاء في كلمه «الذات» ليست للتأنيت	١٦٠٧
.....	١٣- منع كون الصفه بالفاعل	١٦٠٩

- ١٦١٠- ١٤- الدليل على أن الجواهر ليس بمحدث
- ١٦١١- ١٥- إبطال قول «إن الشيء شيء لنفسه»
- ١٦١١- ١٦- النسبه بين الأفعال و ما هو لطف منها
- ١٦١٣- ١٧- دور العقل و السمع في التوافق
- ١٦١٤- ١٨- الدليل على أن الجواهر مدركه
- ١٦١٤- ١٩- دفع شبهه للبراهمه في بعث الأنبياء
- ١٦١٧- ٢٠- معنى النفع في الضرر
- ١٦٢١- ٢١- معنى قول النبي «من أجبا فقد أربى»
- ١٦٢٢- ٢٢- اللفظه الداله على الاستفراق
- ١٦٢٤- تعريف مركز

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

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 يصلني أولاً- و آخراً 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 مبدوله غير ممنوعه، و سلم عليهم تسليماً. و من بعد: فانني وقفت على المسائل التي 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 وقتي المضيق، و قلبي 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 بقاءه، و كبت أعداءه و جعل (١) المفزع فيما يعرض لهم من أمر دينهم، فيكشف ملتبسه، 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، التى 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] (١) ناقلها. و بإجماع 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 (٢) 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 هي؟

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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَدْ يَكُونُ بِالْمَشَافَهَةِ لِمَنْ يَشْهَدُهُمَا، وَ يَعْلَمُ ضَرُورَهُ إِضَافَةَ الْخِطَابِ إِلَيْهِمَا. وَ مِنْ نَأْيِ عَنْهُمَا فَطَرِيقُهُ إِلَى هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ الْخَيْرُ الْمَتَوَاتِرُ الَّذِي يَفْضِي إِلَى الْعِلْمِ.

إثبات حجية 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 بالمتواتر عنه. قلنا: الأمر على ما تضمنه السؤال غير أن الرسول و الامام إذا كان متميزا متعينا، علمت مذاهبه 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 ذكرت أنه مقطوع عليه، لفقد 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 فى 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 فى 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 القوى الجلى، 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 فى الإجماع] و بعد، فالإجماع الموثوق به فى 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 في جملة أقوالهم، كما أنهم لا- يجمعون الا- و قول كل عالم منهم داخل في جملة أقوالهم. فإن عاد السائل الى أن يقول: فلعل قول الامام و ان كان موافقا للإماميه في مذاهبا لم تعرفوه و لم تسمعه (1)، لأنكم ما لقيتموه و لا تواتر عنه الخبر على التمييز و التعيين. فهذا رجوع الى الطعن في كل إجماع و تشكيك في ثقته بإجماع كل فرقه على مذهب مخصوص، و ليس بطعن يختص ما نحن بسبيله. و الجواب عنه قد تقدم مستقصى، و أوضحنا أن التشكيك في ذلك دفع للضروريات و لحوق بأهل الجهالات. [الإجماع حجه في 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 التي تجب الإشارة إليها، و التنبيه على الصواب فيها من جملة الفصل. أما ما مضى في الفصل من أنكم إذا اطلعتم على طرق مخالفيكم التي يتوصلون بها الى الأحكام الشرعية، لا بدّ من ذكر طريق لا يلحقه تلك الطعون، توضحون 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 في ترجيح أحد الخبرين الروايين على صاحبه أمرا يختص هذا الموضوع، حتى يظن ظان أن الرجوع الى إجماع الطائفة انما هو في هذا الضرب من الترجيح.

ص: ١٦

(١-١) فيما لا يعرفوه و لا يسمعون به. كذا في 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 بدّ 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 جملة 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

ابتداؤه أن قيل: العمل بخبر الواحد مفرد (١) عن العمل بخبر معين، و هو (٢)الأصل الذي يترتب عليه العمل بخبر معين. فان قلنا: ان الطائفة عامله بأحد الخبرين، فقد أقررنا بعملها بأخبار الآحاد لانه من جملتها، فما الذي 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 الذي قدمناه، لأننا قد بينا أن العمل بخبر الواحد الذي لم يقم دلاله على صدقه و لا على وجوب العمل به، غير صحيح. فالطائفة التي قد ثبت أن إجماعها حجه، لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجة به، و لا يسند إجماعها على ذلك الحكم، الا الى ما هو دليل في

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 الدلالة 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 طائفتى 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 الضرورى 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 سيبلهم 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 دلاله، ثم تعولون فى كتبكم و مصنفاتكم على أخبار الآحاد، و لا تعتمدون على سواها، فهو غايه 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 الشريعه و لا التعويل عليها، و أنها ليست بحجه و لا دلاله. 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 نتسرع 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 أن 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 الحجج 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 جملة 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 جملة 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.

ان قيل: قد عمل الرسول صلى الله عليه و آله بأخبار الآحاد و اعتمدها، و ذلك شرع منه لأمته 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، التغرير 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

التعويل عليه و اقامه الحججه به من المتواترين. و لكان لمن عاداه و اجتهد في إطفاء نوره و طلب ما يوهن أمره و ينفر عن قبول قوله و الدخول في دعوته، أن يوافقه 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 في قوله و لا- تبعه في 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 في هذه الموافقه من القدح فيما ادعاه؟ ثم كيف خفى على الملوك و الرؤساء و من يتقرب إليهم من الفضلاء و أهل الرأي و الحزم و المعرفة بالحجاج، و بما يشيد الدول و يثبت المماليك و يروى على أعدائها الموافقه و الاحتجاج به في دفع قوله و توهين أمره، و أن ما بدأهم به لا يعتمده الأنبياء و لا يعول عليه الحكماء في 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 المله 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 مئونه عظيمه، لانه قال: ان النبى صلى الله عليه و آله بعث رسله الى ملوك الأطراف و هم آحاد ليدعونهم الى ثبوتهم و تصديق دعوتهم.

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 أنفأذهم 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 يبشهم 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، ينيهونهم 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، غايه 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 تؤدیه هؤلاء الرسل الیه صلی اللہ علیہ و آلہ عند عودہم، فالأكثر منه و الأغلب ما نعمل فی مثله (١) عقلا و شرعا علی أخبار الآحاد، و لا یفتقر الی ما یوجب العلم. كما یقبل أخبار الآحاد فی الهدایا و الکتب و الاذن فی دخول المنازل، و ما جرى هذا المجرى. فان كان فیما یورد هؤلاء الرسل ما لا یعمل فی مسأله الا علی العلم دون الظن، فلا بد من الرجوع فیہ الی غیر قولہم، كما قلنا فیما یوردونه عنه صلی اللہ علیہ و آلہ، و هذا واضح لمن تأمله.

ص: ٣٦

١-١) ظ: مثله.

ابتدأؤه أن قيل: لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلًا، أو استتاب صديقًا في ابتياع أمه، أو عقد على حره من بلده أو من بلد ناء عنه، فحمل اليه الوكيل أو الصديق جاريه أخبره أنه اشتراها، أو رق (١) إليه امرأه أخبره 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 (١) الهوى. كذا فى هامش النسخه، و لا وجه له.

٢-٢ (٢) الظاهر عدم لزوم هذه الجملة.

٣-٣ (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 الآحاد. و إذا كان هذا هو المعلوم من حال علماء الأمه 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 فاسدا؟ ففى 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 بعله 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 بينها. 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 المواضع 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 في أن العامى مكلف للعلم بالحق في أصول الدين، و هى أدق و أغمض و أوسع و أكثر شبيها، و إذا جاز أن يطبق العامى معرفه الحق في أصول الدين و تميزه من الباطل، مع ما ذكرناه من غموضه و كثره شبيهه، فأولى أن يطبق ذلك فيما هو أقل غورا و أوضح طرقا. فان قيل: ليس يجب على العامى في 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 في 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 في الأصول. فإن قيل: فما قولكم في 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 في فروع الدين لا يقدر على مثل ذلك في أصوله، و من هذه صفته فهو عامى في الأصول و الفروع، و لا يجب عليه شىء من النظر و البحث، و كما لا يجبان عليه فلا يجب عليه التقليد في الفروع، كما لا يجب عليه مثل ذلك في 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 في الفتوى و العمل بقوله و ان جوز الخطأ عليه، كيف يكون في ذلك إثباتا لورود التعبد بالعمل في 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 جملة: 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 الأ شهاده 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.

من جمله المتكلمين من يذهب الى أن فى 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 فى سامعه، اضطره الى العلم بما تضمنه خبره، و كان هو الفاعل للعلم فى قلبه. و مما تحتمله القسمه (١)، و يصح أن يكون مذهبا، و ليس فى العقول ما يحيله أن يكون فى مصالح العباد فى دينهم و دنياهم، و ما يقتضيه حسن تدبيرهم. أن يفعل الله تعالى العلم فيهم عند خبر 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 خبر الأربعة، و يجوز

ص: ٤٤

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 سخيّف، 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) ظ: أن يقع المقذور الواحد بقدر كثيره.

٢- ٢) ظ: محله.

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 الشروط 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 خبر 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 خبر 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 الخبر 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 حاصل لا يرتفع 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.

و له أن يقول: قد علمنا أنه لا يجوز أن يتساوى نفسان في كمال العقل، و نفى السهو و الاعتراض 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 الوجود 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 الذى يحصل عنده» باطل، لأننا نعلم أن كل خبر يشار اليه من أخبار الناقلين للبلدان و الأمصار لو انفرد عما تقدم و تأخر عنه، لما حصل عنده علم و لا زال به شك. فلو كان موجبا للعلم إيجاب العلل لا و جب ذلك، متقدما كان أو متأخرا، مقترنا بغيره أو منفردا. و هذا أحد ما استدل به الشيوخ على أن الاخبار لا توجب العلم، قالوا: لان الخبر الواحد، أو الاخبار الكثيره لو أوجبت العلم و هو جزء واحد، لوجب أن يكون المتسبب الواحد حاصلًا عن أسباب كثيره، و هذا يجرى فى الفساد مجرى حصول المقدور الواحد عن قدر كثيره. فإذا قيل لهم: يجب عن سبب واحد و عن حرف واحد من حرف الخبر. قالوا: لو كان كذلك لوجب متى انفرد هذا الحرف من باقى الحرف أن يجب عنه العلم، و قد علمنا خلاف ذلك. و هب أنه أمكن القول بإيجاب الخبر للعلم من حيث تجدد عند إدراكه و ان كنا قد بينا بطلانه، كيف يمكن أن يقال: فما حصل لنا العلم به من الجواهر المدركه، و قد علمنا وجوب حصول ذلك عند تكامل الشروط، كوجوب حصول العلم بمخبر الاخبار. و ليس هاهنا ما يمكن أن يسند إيجاب العلم اليه، الا- الجواهر فان الإدراك ليس بمعنى، و لا شبهه فى أن الجوهر ليس بعلة فى إيجاب حال من الأحوال.

ان قيل: قد علمنا اقدام 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 الملوک 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 للأمرء 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) ظ: من يقصر.

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 حساب، 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) كذا فى النسخه و لعل: عليه.

٢-٢) ظ: يعدو.

٣-٣) ظ: خلق، و كذا عدد.

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 (١) 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 أوجب 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 جلي 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 مشيئه. 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 جهة 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 البتة كما نأمنه مع العلم اليقين، و ليس كذلك العلم التابع للإدراك أو الحاصل عند التواتر، لأننا لا- نجوز البتة 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: يبذل

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 الخالية، 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 مخالفا 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: فشبّه لهم.

وقيل أيضا: ان المصلوب لأجل بعده عن العيون و تعذر التفقد و التأمل فيه، لا يمتنع أن يشتهه 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 ما 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 خلافيه. و لا معول في أن أهل اللغه يستشهدون في كتبهم بالبيت من الشعر الذى لا- يقال بإضافته إلى شاعره. و لو علمت أيضا الإضافه 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 خلّد 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 فلاان و فلان، 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 فلاان و فلاان. 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- معول 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.

١-٢ (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 حجه 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 لطفًا 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 فى سائر الأمور. و كان له أن يقول لنا: أين المعصومون الذين ينقطع بهم عذر المكلفين فى عصرنا هذا فى كل بلد و ناحيه، حتى يحسن اداامه تكليفهم. فان قلنا: لم نؤت فى 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 فى 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 عمن 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 فى 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 رسالته 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 رسالته 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 الأداء 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 بالأداء تلاقاه الرسول: اما بنفسه، أو بمؤد يقع منه الأداء. 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 الأداء 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 الأداء 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 الیه، و من كان شاحط الءار فبحسب ذلك. و هذا غير ممتنع فى التقءیر، لانه كما كانت هذه المصالح تختلف بالأزمان و فى الأشخاص، و یجب منها فى وقت ما لم یكن واجبا قبله، و تتغير أحوالها أيضا حتى یدخل النسخ فیها بحسب تغیرها، جاز أن یتنزل الأمر فى المبعوث إلیهم الرسول الذى ذكرناه. و لیس لأحد أن یقول: جوزوا أن یكون مصلحه البعید و القریب فى الشرع متساویه، و لكن البعید انما تكون تلك الأفعال له مصلحه، إذا أدیت (١) و الیه اطلع علیها، فلا- یجب ما ذكرتموه. و ذلك أن وجوب الواجب منفصل من الاعلام بوجوبه، و بالإعلام لا- یصیر ما لیس بواجب واجبا، و انما یتناول الاعلام و الأءاء الاطلاع على وجوب أفعال هی فى نفسها واجبه من غیر هذا الاطلاع. على أن هذا یوجب القول بأن الأءاء لو لم یكن أبدا لما كانت هذه الأفعال واجبه أو قبیحه أبدا، و قد علمنا خلاف ذلك. و یوجب أيضا أن یكون المؤءون لهذه الشرائع لا یخبرون بوجوبها، لان الخبر بذلك قبل الوجوب الذى یكون بعد الأءاء كذب. و یوجب أيضا أن لا یلزم أءاء هؤلاء المؤءین و لا الرسول صلى الله علیه و آله التحیل. و كل هذا ظاهر الفساد. فان قیل: أ لیس المكلفون فى حال دعوى الرسول للرساله، و الی أن ینظروا إلی معجزه و یعلموا صدقه، لا نعرض تلك المصالح التى نبههم (٢) علیها، و التكلیف العقلى یلزمهم.

ص: ٨١

١- ١) ظ: أدیت الیه و اطلع.

٢- ٢) ظ: نبهتهم.

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 جنايته، لانه قد تفوته مصالحه بجنايته، 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: المستقبلة.

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 الغيبة تستمر في الأحوال التي تكتم فيها الأمة شرعا، حتى لا يعلم الا من جهة الإمام، لما بقى التكليف على المكلفين لأن تبقية التكليف مع فقد الاطلاع على المصالح فيه و المفاسد قبيحه. فان خشيتم ما استأنفتموه في هذا الكلام و عطفتكم عليه بأن تقولوا: انما يوجب أصحابنا ظهور الامام من الغيبة 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 جهة لعلمه الا ببيان 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 كتمانهم، 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 الزامنا 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 وغيرها. و من هذا الذى يسلم أن فى الشريعة فى أوقاتنا هذه حادثا شرعيا لا- يعرف حكمه بدليل قاطع؟ ولما 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.

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 كثر 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 الا. . 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 لا. . يزيد عددهم على أهل بلده من الفقهاء و الحفاظ، و لو كان. . لظهر ذلك من أمرهم و اشتهر و لذكر و دوّن و كان. . ذكر ما جرت به العادة 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 شيء 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 بدّ 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 هي 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 يتفقها 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 أميرا أو حاكما أو حاملا، 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 (1) نفوسهم. و معلوم أن العاده جاريه بأن الملك العظيم إذا ندب أميراً أو والياً لبعض الأمصار، و كتب عهده على ذلك المصّر، و أمره بالتأهب للخروج و أطلق له النفقات، فان خبر ولايته يذيع و يتصل بأهل ذلك المصّر على ترتيب و تدريج فينتقل إليهم أولاً 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 قدراً و أجل خطراً من كل من وصفنا حاله من الملوك و الاهتمام بولاياته، و ولايته (2) أشد و أقوى من الاهتمام بولايه غيره، فلا بد من أن يكون انتشار أمر ولانته 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 (3) 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 ولاء 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 وهو محرم عند الإماميه، هل على تحريمه دليل عقلي أو سمعي؟

الجواب:

اعلم أن الفقاع محرم محذور 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 فليسوا من جمله الأشربه، التي لم تحرم فى الشريعة إلا (١) لأجل وجود الإسكار فى الجنس. قلنا: غير مسلم، لكن عله (٢) الأشربه فى الشرع موقوفه على أنها من جنس المسكر. و عله التحريم فى الحقيقه هى 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 فى تحريم الفقاع، و نورد عليهم الأخبار التي ترويهما ثقافتهم و روايتهم فى تحريم الفقاع، لأنهم يعملون فى الشريعة بأخبار الآحاد، فيلزمهم أن يحكموا بتحريم الفقاع للأخبار الوارده من طرقهم بتحريمه. فأما ما ورد من طرقنا فى تحريمه، و أنه كالخمر فى 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 فى «ن» لا.

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

٣-٣ فى «ن» لهم.

٤-٤ فى هامش النسخه: لهيعة، و فى «ن» أبى كهينه. و الصحيح ما فى 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 عبيد القاسم بن سلام: ثم لما كان بعد ذلك يومين (٢) ذكروها له عليه السلام فقال: الْغُبَيْرَاءُ؟ قالوا: نَعَمْ. قَالَ: لَا تَطْعَمُوهَا. قالوا: فَإِنَّهُمْ لَا يَدْعُونَهَا. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ لَمْ يَتْرُكْهَا فَأَضْرَبُوا عُنُقَهُ. وَ روى أَبُو عبيد أيضا عن ابن أبي مريم، عن محمد بن جعفر، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، أن النبي صلى الله عليه و آله سئل عن الْغُبَيْرَاءِ، فَنهَى عَنْهَا وَ قَالَ: لَا خَيْرَ فِيهَا. قَالَ: قَالَ زيد بن أسلم: هِيَ الْإِسْكِرْكَهَ. وَ الْإِسْكِرْكَهَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ اسْمُ الْفَقَاعِ. وَ قَالَ ابن الرومي وَ هُوَ مِمَّنْ لَا يَطْعَنُ عَلَيْهِ فِي عِلْمِ اللَّغَةِ وَ الْعَرَبِيَّةِ، لِأَنَّهُ كَانَ مُتَقَدِّمًا فِي عِلْمِهَا، مُتَوَلَّى (٣) إِلَى مَعَانِيهَا قَالَ: اسْتَقْنَى الْإِسْكِرْكَهَ الصَّنْبِرَ فِي جَعْصَلْقُونَهُ

وَ اجْعَلِ الْقِيْحْنَ فِيهَا يَا خَلِيلِي بَعْصُونَهُ

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» يكرهانه.

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 أخر في الانتصار ص ١٩٨ ط نجف الأشرف و كذا الشيخ في رسالته المعموله في تحريم الفقاع المطبوع في الرسائل العشر ص ٢٥٦.

اشاره

[علم النبي صلى الله عليه وآله بالكتابه و القراءه]

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

الجواب:

و بالله التوفيق الذي يجب اعتقاده في 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 التي يقطع على ان النبي و الامام عليهما السلام لا بد من ان يكون عالما بها و حائزا لها. لأننا إنما نقطع في النبي و الامام علي انهما لا بد 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 التي 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 شيئاً من ذلك. و الكتابه صنعه كالنساچه 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 جواباً 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 محيطاً بمعلومات الله تعالى كلها. و بينا ان ذلك يؤدي الى ان يكون المحدث عالماً 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 عالماً لنفسه، و لا يجوز ان يكون أيضاً 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 نساچه 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 الأحاد 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 فى نبوته عليه السلام لو كان يحسن الكتابه قبل النبوه و أما بعد النبوه فلا تعلق له بالرئيه 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 مبنى عليها؟ قلنا: الذى يجب أن يعتمد عليه فى أنه عليه السلام لا يحسن الكتابه و القراءه

ص: ١٠٧

١- ١) سورة العنكبوت: ٤٨.

٢- ٢) فى «ن»: فلعل.

٣- ٣) فى «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.

اشاره

[تفضيل الأنبياء على الملائكه]

ما تقول فى الأنبياء و الملائكه؟ أى القيلين 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

(١-١) فى «ن»: طرق.

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 المعتزلة 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 يَسْتَنْكِفَ 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

١-١) فى «ن»: عليه.

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، لفقده 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 عَلَىٰ 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) سورة 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 بدء 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 بدءا، 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.

أشاره

[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 يواقعوا 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 استوفيناها 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.

اشاره

[حقيقه الرجعه]

سئل عن حقيقه الرجعه، لأن شذاذ الإماميه يذهبون الى أن الرجعه رجوع دولتهم فى 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 نصرتهم و معونته و مشاهدته دولته. و يعيد أيضا قوما من أعدائه لينتقم منهم، فيلتدوا 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

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

اشاره

[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 دلالتة 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 الذخيره.

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 الحكمه فى الخلق

اشاره

[ما الحكمه 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

(١ - ١) فى «ن»: و يمحص

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 اضافة 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 بأيدى و لا أيدى 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 الالهة 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 نفي الإيجاب عنهم، فيظن أنهم مستقلون بنفوسهم، و أنهم غير محتاجين الى الله تعالى في تلك الافعال فنفي التفويض، ليعلم أن الأمر في تمكنهم و أقدارهم ليس إليهم. و الوجه الآخر: أن يكون المراد بنفي 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 أشبه 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

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 شيئاً 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 نهياً 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 نهياً 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) الظاهر زياده «أن يكون» .
- ٢-٢) الظاهر زياده «لا» .
- ٣-٣) الظاهر زياده «لها» .
- ٤-٤) سورة غافر: ٣١.
- ٥-٥) سورة آل عمران: ١٠٨.
- ٦-٦) سورة الإسراء: ٣٨.
- ٧-٧) سورة 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، لانه 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 بالايمان 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

اشاره

[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 المقدر و لا موجه له، بل تأثيرها اختيار و إثار من غير إيجاب. لما قد بين فى مواضع كثيره من الكتب. و لو لا أنها مفارقه للعهه بغير شبهه لاحتاج المقدر 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 المقدر 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 تحايط 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، لأن 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 المرتبة أو عالى المكان، بل الاعتبار في الرتبة بين المتخاطبين. و الشفاعة يعتبر فيها المرتبة، 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.

اشاره

[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.

اشاره

[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.

اشاره

[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 فى نبوته و غير مصدق به، و الشك فى النبوه كفر، فما لا بدّ من مصاحبه الشك فى 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 فى 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 فافطره (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.

اشاره

[حكم شرب الفقاع]

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

الجواب:

و بالله التوفيق. ان المعتمد في تحريم شرب الفقاع على إجماع الشيعة الإماميه، إذ هم لا يختلفون في 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 في 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 ينبغي 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

ص: ١٦٠

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: ١٤١

اشاره

[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 شيء 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 الأدلة، 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

إشاره

[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 (١) من حيث كانت لطفاً، كدخول الألفاف و الاعراض و ما يجرى مجرى ذلك. فقيل لهم: فالوعد و الوعيد و المنزله بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أيضاً من باب الألفاف، و يدخل فى باب العدل كدخول النبوه، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصله، و لم تكتفوا بدخولها فى جمله أبواب العدل

ص: ١٦٥

١-١) ظ: العدل.

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- جابات المسائل الموصليات الثانيه

المقدمه

ص: ١٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم قد أجت-أدام الله لكم السلامه، و أسنغ 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 الافعال، و أستعينه على سائر الأحوال.

المسأله الأولى: حكم المذى و الودى

اشاره

[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 الشيء 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 أمليناه من مسائل الخلاف فى الأحكام الشرعيه، و ذكرنا الحجج الواضحه فى صحتة، 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 (1)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.

اشاره

[أكثر النفاس و أقله]

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

الجواب:

و بالله التوفيق. أن المعتمد عليه فى أكثر النفاس هو ثمانية عشر يوما، 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 (1). و أكثر ما يبعد النفاس ثمانية عشر يوما. 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.

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 إعادته الصلاه و استينافها مجرى السجود على النجاسه، و معلوم أن أحدا لا ينتهي الى

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.

اشاره

[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 معروفا. 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.

ص: ١٧٦

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 نثبت 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 نبهتم 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 اهل اللغة اذا 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 المرويّه في نفى الربا بين الجماعه المذكوره الى هذا التعسف من التأويل. قلنا: ما عدلنا عن ظاهر إلى تأويل متعسف، لان لفظه النفي في الشريعه 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 زيادة 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 أَجْلُهُنَّ 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 بعهده الحامل المطلقه أقرب الأجلين- ليس مما يفتى به أكثر أصحابنا، و كتبهم نطق بخلافه. و من ذهب اليه عوّلى على خبر رواه زراره عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: طلاق الحامل واحده، فإذا وضعت ما فى بطنها فقد بان منه، و قال تعالى وَ أُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ 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 المطلقه 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 المطلقه 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 المطلقه 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 مطلقه 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 التأول عند الضروره، لتسلم الظواهر الصحيحه و الخطاب الواضح. كما نفعل 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 ثلاثه و كان ينبغي أن يقول: بأبعد الآجال التى 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 هى 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 هى مسطوره فى كتبهم، و موجوده فى رواياتهم و أحاديثهم، و حديث زراره عن أبى 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.

إشاره

[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 ولدت له 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 سته أشهر، و ما نعرف أيضا مخالفًا من فقهاء العامه على ذلك. فأما الحكايه عن الذى قال هو بالخيار فى الإقرار به أو نفيه مع الاعتراف بأن أقل الحمل سته أشهر، فمنقضه ظاهره، لانه إذا كان الحد المضروب فى الشريعة سته 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 لاحقًا 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 خلافًا، و زعم أن بعضها يقولون سنتان، و بعضهم يقول ثلاثًا، و آخرون أربع، فهو وهم و غلط على الشيعة، لاین 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 الحجج 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.

اشاره

[حكم المطلقه فى مرض بعلاها]

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

الجواب:

وبالله 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 البقباق، 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 عده 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.

اشاره

[حكم عتق عبد المكاتب و توريته]

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 فى 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 فى 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 عونته 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 أجت عن المسائل الوارده فى شهر ربيع الأول من سنه عشرين و أربعمائهما بما اختصرت ألفاظها، 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 الشرعية 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 فى القياس و فرعناه و بسطنا و انتهينا فيه الى أبعد الغايات فى جواب مسائل وردت من أهل الموصل متقدمه، أظنها فى سنه نيف و ثمانين و ثلاثمائه، فمن وقف عليها استفاد منها جميع ما يحتاج إليه فى هذا الباب. و إذا صح ما ذكرناه فلا بد لنا فيما نثبت من الاحكام فيما نذهب اليه من ضرور العبادات من طريق توجب العلم و تقتضى اليقين، و طرق العلم فى الشرعيات هى الأقوال التى 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 فى إضافته إلى الرسول أو الأئمه عليهم السلام. و قد سلك قوم فى إضافه خطابه اليه طرقا غير مرضيه، فأصحها و أبعدها من الشبهه أن يشهد الرسول المؤيد بالمعجزات فى بعض الكلام أنه كلام الله تعالى فيعلم بشهادته أنه كلامه، كما فعل نبينا صلى الله عليه و آله فى 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 فروعها ما لا يوجد فى شىء من الكتب المصنفة. ثم لا نخلو السؤال الذى ذكره من جواب على كل حال، فنقول: هذه الطريقه المذكوره فى السؤال هى طريقه من نفي إجماع الأمة، 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 الجسد و الأخ 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 الختانيين 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 اجتمع 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 الأئمه، و كنا نعلم أن الأئمه مع كثره عددها و انتشارها في أقطار الأرض قد أجمعت على شىء بعينه نأمن أن يكون لها قول سواه فأحرى أن يصح في الإماميه-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 الغيبه موجودا بينهم و غير مفقود من جملتهم، فهو واحد من جماعتهم، و إذا علمنا بالسر و المخالطه و طول المباحثه أن كل عالم من علماء الإماميه 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 الإماميه و فقيه من فقهاءها في البلاد المتفرقه، و ان علمنا على سبيل الجمله إجماع كل عالم عرفناه أو لم نعرفه على مذهب بعينه، فالإمام في هذا الباب كمن لا نعرفه من علماء الإماميه. و إذا لم يعرض لنا شك في مذهب من لا نعرفه من الإماميه، لم يجوز أن يعرض أيضا لنا الشك في قول الامام أنه من جمله أقوال الإماميه، و ان كنا لا نميز شخصه و لا نعرف عينه. و اعلم أن الطريق المعتمد المحدد إلى صحه مذاهبنا في فروع الاحكام الشرعيه (1) هو هذا الذى بيناه و أوضحناه، سواء كانت المسائل مما تنفرد به الإماميه بها، أو مما يوافقها فيها بعض خصومها.

ص: ٢٠٨

[حجيه ظواهر الكتاب و السنه فى إثبات الأحكام الشرعيه] و ربما اتفق فى بعض المسائل غير هذه الطريقه، 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 بشيء 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 في الشريعة من حيث لا يؤدي الى علم، فكذلك تقول في أخبار الآحاد. حتى أن منهم من يزيد على ذلك فيقول: ما كان يجوز من طريق العقل أن يتعبد الله تعالى في 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 المناقضه و أفحشها؟ فالعلماء الذين عليهم المعول (1) و يدرون ما يأتون و ما يذرون لا يجوزون (2) أن يحتجوا بخبر واحد لا- يوجب علما، و لا يقدر أحد أن يحكى عنهم في 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 في الأحكام الشرعية، أو لا يكون كذلك. فان كان في أصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته، فقد زل و زور، و ما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا في 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 في أصول الدين من التوحيد و العدل و النبوه و الإمامه بأخبار الآحاد، و معلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجه في 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 منسوباً 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 صحيحاً، و أخبار الآحاد لو كانت معمولاً عليها على ما يذهبون اليه، لكانت مذهبنا فى الشرعيات كلها أولى من مذاهبهم و أشبه بهذه الأصول التى عليها يعولون، و ركبنا فى ذلك مركباً غريباً 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 الى 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 فاعلا فعله 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 (1) 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 الـذياني: 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: فاعسلوا 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 الكيفيه أيضا في مسح الرأس مسنونه، و يكره تركها و مخالفتها، و ان كان من خالفها بأن استقبال الشعر تاركا للفضل و مخالفا للسنة، 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 استقبال 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 بعض 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 رجليه: 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 رجليه عندنا فما مسحهما، و لا يجوز له أن تستبيح الصلاه بغسل رجليه، 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: ٢١٤

(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، لان 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 يوماً، 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 أيضاً 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 شاءا 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 الحجته في ذلك: إجماع الطائفة، و يمكن ان يحتج بظاهر قوله تعالى فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (١) و قوله تعالى فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (٢) و قوله تعالى إقرأ 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 أهبه المساءله، و تلقينه الشهاده 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 الاولى من سورة العلق.

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

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 اليدين فى الصلاه واجب

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

المسأله الخامسه عشر: قول «آمين» مبطل للصلاه

قول «آمين» 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، و إطباقهم على أن خلافه لا يجوز.

المسألة السابعة عشر: حكم ما يسجد عليه

ان السجود لا يجوز الآ على الأرض، و ما أنبتت من الأرض سوى الثمار. و لا يجوز السجود على ثوب منسوج، الآ 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 بوجوب 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 بأربعه، 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 قريبه 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 ينبغي 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 أيدى الرجال. و هذا أيضا فالحججه فيه اتفاق الطائفه، فإنه الأحوط.

المسأله السادسه و العشرون: وجوب الزكاه فى الدراهم و الدنانير

و ان الزكاه فى التبر و الفضه غير واجبه، حتى يصيران درهما و دنانير. و أن السبائك من الفضه و الذهب لا زكاه فيها، الأعلى 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 أجزأ 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 (١)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

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

(١-١) كذا فى النسخه.

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 الحجه 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 الْمَسَاكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ هَذَا عَمُومٌ، فكيف خصصتموه لبني 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.

و الحجه فيه الإجماع المتقدم.

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 أبعد الغايات فى جواب المسائل الاولى.

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، لان 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

ص: ٢٣٠

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 (1) 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 الحججه 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 الحججه فى ذلك: طريقه الاحتياط و الإجماع.

المسأله الثانيه و الأربعون: حكم من فجر بعتمه و خالته

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

المسأله الثالثه و الأربعون: حكم من تلوط بسلام

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

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) سورة 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 هُوَلاءِ 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: المعهوده.

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

جواز عقد المرأه تملك أمرها على نفسها بغير ولى. و هذه المسأله يوافق فيها أبو حنيفه و يقول ان المرأه إذا عقلت و كملت زالت عن الولاية فى بعضها. و لها ان تتزوج نفسها، و ليس لأحد الاعتراض عليها، إلا إذا وضعت نفسها فى غير كفؤ. و قال أبو يوسف و محمد: يفتقر النكاح إلى الولى، و لكنه ليس بشرط فيه فإذا زوجت نفسها فعلى الولى إجازته ذلك. و قال مالك: المرأه المقبحة الذميمة لا- يفتقر نكاحها إلى الولى، و من كانت بخلاف هذه الصفه تفتقر إلى الولى. و قال داود: ان كانت بكرا افتقر نكاحها إلى الولى، و ان كانت ثيبا لم تفتقر. و الدليل على صحه مذهبنا: إجماع الفرقه المحقه. فان طعن فى ذلك بما روى عن النبى صلى الله عليه و آله من قوله: أى امرأه نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل (١). فالجواب عنه ان هذا خبر واحد، و الصحيح ان أخبار الآحاد لا توجب علما، و هو أيضا مطعون فى 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 ٦-٥٤٩ 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 فى إباحه هذا العقد المسمى فى 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 فى إجماعها الحجه، و أيضا قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَيْنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا إِشِيْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً (٢). و أباح نكاح المتعه بصريح لفظها الموضوع لها فى الشريعة، لأن لفظ الاستمتاع و المتعه إذا أطلق فى 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 فى أيام النبی صلی الله علیه 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) سورة النساء: ٢٤.

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

نكاح المرأه على عمته و خالتها جائزان إذا رضيت العمه و الخاله بذلك. و الحججه 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 عمته 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 الحججه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه. و لان الله تعالى قال فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا 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 الحجه 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 الحجه 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 الحجه 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 التمليك. 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 متضافره 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.

ص: ٢٤١

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 برجعته في عدتها، و ان كانت غير مدخول بها فهي تطليقه بائنه، 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 برجعته، 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 و رسوله، فلم يقع الطلاق، و لو اخترن أنفسهن لبن، انقضت الحكايه من ابن بابويه (٢). و لست أدري ما السبب فى إنكار من أنكروا المتخير للمراه، و هل هو الـ. توكيل فى الطلاق، فالطلاق مما يجوز الوكاله، فإن (٣) فرق بين أن يوكل غيرها فى طلاقها و يجعل اليه إيقاع فرقتها، و بين أن يوكل نفسها فى ذلك.

المسأله السادسه و الخمسون: عدّه الحامل أقرب الأجلين

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

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

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

ص: ٢٤٣

١- ١) سوره الأحزاب: ٢٨.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣- ٣٣٤.

٣- ٣) ظ: فلا.

واحدہ أو اثنتین، انما قلنا بجواز الرجعه من تلفظ بالطلاق الثلاث فی وقت واحد، لأنه فی حکم ما طلق إلا واحدہ فله الرجعه. و الحجہ فی ذلك: إجماع الفرقہ المحقہ علیہ.

المسأله الثامنہ و الخمسون: حکم المطلق ثلاثا فی مجلس واحد

إذا تلفظ بالطلاق الثلاث فی وقت واحد و تکملت الشروط، هل يقع واحدہ أم لا يقع شیء؟ و الصحیح من المذهب الذی علیہ العمل و المعتمد أنه يقع واحدہ، لأنه قد تلفظ بالواحدہ، و انما زاد علی ذلك بما جرى مجرى اللغو مما لا حکم له. و کیف يجوز ألا- يقع شیء من طلاقہ و قد تلفظ بالطلاق الموضوع للفرقة و تکاملت الشروط المعبرہ فی الطلاق؟ و کیف يخرجہ من أن يكون لفظہ بالطلاق مؤثرا و أنه ضم الی ذلك ما كان ينبغي الا بصيغہ من لفظہ ثانيہ و ثالثہ.

المسأله التاسعہ و الخمسون: أقل الحمل و أكثرہ

ان أقل ما يخرج الحمل حيا مستهلا لسته أشهر، و أكثرہ تسعہ أشهر. و هذه المسأله مما قد استوفينا الكلام علیها فی الجواب عن المسائل الاولی، فلا معنى للإعادہ.

المسأله الستون: أحكام العتق

ان العتق لا- يقع بشرط ولا- يمين، ولا- يكون الا- بقصد لوجه الله تعالى فى ذلك. و الحجته: إجماع الفرقه 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 ابتداء الخصمين بمحضر الحاكم

ان الخصمين إذا ابتداء الدعوى بحضره (1)الحاكم و لم يقع له العلم بالمبتداء 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 الحجته فى هذه المسأله: إجماع الفرقه 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: **وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ 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 الحججه 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 منعقده.

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 الحججه على ذلك: إجماع الفرقه المحقه، و أيضا فإن اليمين المنعقده هى التى توجب الاستمرار على موجبها، و متى لم يكن لها الحكم لم تكن منعقده 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 منعقده فلا كفاره فيها، لأن الكفاره تابعه لانعقاد اليمين.

ص: ٢٤٧

المسأله السادسه 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 الحججه فى ذلك: إجماع الفرقه 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 الحججه فى ذلك: إجماع الفرقه.

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 مضغته فعليه ستون مثقالاً، فإن أُلقت عظماً مكتسباً لحماً فعليه ثمانون ديناراً، فإن أُلقت جثناً لم تلجّه الروح فعليه مائه مثقال. فالحجّه في هذا الترتيب و التفصيل: إجماع الشيعة الإماميه عليه.

المسأله السابعه و السبعون: أفزاع المجامع و عزله

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

المسأله الثامنه و السبعون: أحكام القصاص و الديات

و ان الاثنتين إذا قتلا واحداً أو أكثر من اثنين، أن أولياء الدم مخيرون بين ثلاث: اما أن يقتلوا القاتلين و يردوا فضل دياتهم، أو يختاروا واحداً فيقتلون بقتيلهم و يوفى من بقى من القتله إلى أولياء المقام منه الفاضل من المديه بحساب رءوسهم، أو يقبل (١) المديه فتكون بينهم سهاماً متساويه. و الحجّه 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 الحجه على هذا: حكم الفقهاء من الفرقه.

المسأله الثمانون: من قطع رأس ميت

، فعليه مائه دينار يغرمه لبيت المال. و الحجه 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 الجنايات 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 رجلان فقال أحدهما: أنا قتلته عمدا، و قال الآخر: أنا قتلته 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 فى إقراره على نفسه و لم تقم بينه على أحدهما، أنه يدراً عنهما القتل و الديه و يؤدى المقتول من بيت المال. و الحجه على ذلك: هو ما تقدم ذكره من إجماع الفرقه.

ص: ٢٥٣

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 أهبطهما 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

، فلا بنته النصف و للأبوين السدسان، و ما يبقى يرد على البنت و الوالدين بقدر سهامهم. و الحجه 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 القربيات بحسب قرابتهن و بقدر سهامهن. و يشبه ذلك من خلف مالا و ورثه فأقسموا (٢) المال بينهم على قدر سهامهن، ثم وجد بعد ذلك الميت ما (٣) لم تقع القسمة عليه، فلا خلاف فى أنه يقسم هذا اليتامى (٤) كما قسم الأول و يقدر سهامهن. 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 الحججه 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 الحججه 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 في 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 الجوه

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 وَ إِنْ 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.

المسأله الثانيه و التسعون: ولد الصلب يحجب من دونه

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

المسأله الثالثه 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 الفرقه المحقه عليه. و أيضا فإن الزوج عند

عدم وارث هذه المرأة و عصبته قد جرى مجرى العصبه لها، و سبيله سبيل 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 إلا بدليل 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 الكليني فى فروع الكافى ٧-١٢٨ ح ٥.

المسأله الخامسه و التسعون: إرث الاخوه و الأخوات

و أنه لا- إرث للاخوه و الأخوات من الأب خاصه إذا كان اخوه و أخوات لأب و أم. و أحدهم فى ذلك يجرى مع أحدهم مجرى جماعتهم. و الحجه فى ذلك: إجماع الفرقه 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 الحجه فى ذلك: إجماع الفرقه 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 (١) فجعل كما ترى الموارث 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: ٢٦٠

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، فللمرأه الربع و ما بقى فلأولى ذكر و هو الأخ أو ابن الأخ و سقط الباقون. و هذه المسأله ليست مما تفرد بها الإماميه، فقد خالف فى العصبه جماعه من المتقدمين و المتأخرين، كابن عباس (رحمه الله) و غيره.

المسأله 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 المحققه 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 الأئمه أن زوجه ابن ابنه محرم على جده، لأنه بهذه الآيه ابن و محرم عليه نكاح زوجه جده، و قال الله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (٢) و ابن بنت أقرب الى جده من ابن العم.

المسأله الثامنه و التسعون: حكم إرث ابن الأخ مع الجد

و أن ابن الأخ مع الجد يقوم مقام الجد. و الحججه 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.

المسأله 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 جهه أبيه.

ص: ٢٤٢

١-١ (١) سورة النساء: ٢٢.

٢-٢ (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 المائنه: إرث المطلقه فى مرض بعلمها

و أن المطلقه فى مرض بعلمها إذا مات فىه، 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 المائنه: كيفيه توريث الخنثى

ان توريث الخنثى يعتبر بالمبال، فان خرج من حيث يخرج للرجل ورث ميراث الرجال، و ان جرى من الموضوعين معا نظر الأغلب منهما و ورث عليه، و ان تساوى ما يخرج من الموضوعين اعتبر بعدد الأضلاع، فإن استوى عددها ورث ميراث النساء، و ان اختلف ورث 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 يرث للمملوك من حر. و الحجه على ذلك. ان الحر إذا مات و خلف مالا و أما مملوكه أو أبا مملوكا

ص: ٢٦٤

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 (١) 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 مذهبهم 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

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.

٤- 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:

صلاة 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: صلاة 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 يصليها 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 يؤدى فيه اربع ركعات اشترك الوقتان بين الظهر و العصر الى ان يبقى من النهار ما يؤدى 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 السادسه:

المعرفه بصلاه الوسطى، و الدليل عليها؟

الجواب: الصلاه الوسطى عند أهل البيت عليهم السلام، هي صلاه العصر (١). و الحجه 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 مأكولاً، كالثمار، أو يكون ملبوساً 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 تكبيرا مفردا.

ص: ٢٧٤

(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 في 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 في يده بله يمسح برأسه و رجله. فقد روى انه يأخذ من بله شعر لحيته أو حاجبيه (١)، 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

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 تزول 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 الله 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:

أیما 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 ناراً و لا الخلق؟ الجواب: قد وردت روايه فى ذلك، و المعنى فيها ان الله سبحانه إذا علم المصلحه لسائر المكلفين فى نبوه النبی (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: مشبهه و ناف و مثبت، فالمشبهه مشرك، و النافى مبطل، و المثبت 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، و اعتقده 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 في شركه.

المسألة الثامنة والعشرون:

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 للأخوه من الأب، فإن كان أخا 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 خاصة فيه.

المسألة التاسعة والعشرون:

الثوب إذا أصابته النجاسة، و لم يعرف المكان تجوز الصلاة أم لا؟

ص: ٢٨٤

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 النداوو 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 الشيء 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 عناه 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 يفعل.

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 فقوله فدعا من الله ان يفعل شيئاً من المعاصي لم ينعقد يمينه و لا تجب عليه الكفاره إذا لم يفعل ذلك، لأن فى الحنث لها يلزم مع انعقاد اليمين و لا يجب مع ما لزم انعقادها.

المسأله السابعه و الثلاثون:

القول فى تزويج أمير المؤمنين (عليه السلام) ابنته و ما الحججه؟ 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 فى 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 فى 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

(١-١) راجع وسائل الشيعة: ١٦-٣١٦.

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: المتعه مباحه من زمن رسول الله صلى الله عليه و آله الى وقتنا هذا، و ما تغيرت إباحتها الى حذر. و يجب أن يتمتع بالمؤمنات دون المخالفات، و قد يجوز عند عدم المؤمنات

ص: ٢٩٤

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 بشىء 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 آأخذ من أوبارهما، لا قبل

ص: ٢٩٥

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

الذبح ولا بعده. و الحججه 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: ٢٩٤

المسأله التاسعه و الأربعون:

القول فى المحلل و المحلله موجود فى كتاب التكليف، و هو أن يكون للرجل و المرأه 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 المرأه على أمتها و الرجل على جاريتها عقد متعه، لأن إباحه المرأه 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 المرأه أمه فيحلها بغير مده معلومه و يسترجعها منه.

٢-٢) راجع وسائل الشيعه: ١٤-٥٣٢.

المسأله الحاديه و الخمسون:

المسيبات فى هذا العصر يجوز استملاكهن و نكاحهن أم لا-؟ الجواب: يجوز تملك السبايا و نكاحهن و ان كان سباهن غير الامام المحقق، لأن أئمتنا عليهم السلام قد رخصوا لشيعتهم فى ذلك، إرفاقا بهم و تسهيلا 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 مئونه القريه 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 مردول 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 حَزَنَكُمْ أَنِّي سِئْتُمْ» (١)، و أن الشرع يقتضى التمتع بالزوجه مطلقا من غير استثناء لموضع دون آخر.

المسأله السابعه و الخمسون:

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.

المسأله الثامنه و الخمسون:

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 ولا يعتقد وجوب الصلاة والقربى بها الى الله تعالى، فلا-صلاه له ولا-خير فيما فعله. و الجمع بين الاعتقاد والعمل 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.

المسألة الثالثة 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 جهة الأم، و للخاله نصف سهم الخال. و الأعمام يرثون نصيب الام (٢)، و هو الثلث (٣)، لان قرابتهم من جهة الأب.

المسألة الرابعة 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 نقي 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) فى الغنيمه فى بلاد الشرك، أم فى جميع المكاسب و التجاره و العقار و الزرع، أو لم يجب ذلك منهم (٢) فى هذا العصر؟ الجواب: الخمس واجب فى 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 فى كل ما فضل من أرباح التجارات و الزراعات و الصناعات عن المئونه و الكفايه من طول سنه على الاقتصاد. و سهم الله تعالى الذى أضافه الى نفسه، و سهم الرسول صلى الله عليه و آله و هذان السهمان بعد الرسول للإمام القائم مقامه، مضافا الى سهم الإمام الذى يستحقه بالقربى و باقى السهام لىتامى آل محمد عليهم السلام و لمساكينهم و أبناء سبيلهم. فكأنه يقسم على ستة أسهم: ثلاثة منها للإمام عليه السلام، و ثلاثة منها لآل الرسول عليه و عليهم السلام. و هذا الحق انما جعل لهم عوضا عن الصدقه، فإذا منعه فى 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 الثاني

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- بدّ 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، فالأ- 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 ينقرض 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 وجده اما فى 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 كالفهر 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. والذى 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 الحجج في روايه. ولا يكون تكليفنا بمعرفه ذلك الحق تكليفا بما لا يطاق، لأننا نطبق معرفه ذلك الحق الذي 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 في 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 في 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 في ذلك الأمر المعين، فما الأمان لكم من أن يكون الحق في أمور كثيره خافيا عنكم و مستندا بمعرفه الامام، و يكون التكليف علينا فيه ثابتا للمعنى الذي ذكرتموه، و هو التمكّن من ازاله خوف مبین هذا الحق لنا. قلنا: يمنع من تجويز ذلك إجماع طائفنا و فيه الحجج، بل إجماع الأمة على أن كل شيء كلفناه من أحكام الشريعة 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 الذي أشرنا إليه لا شبهه فيه، لأن أصحابنا الإماميه لما منعوا من كونه حق في حادثه كلفنا معرفه حكمها خفي 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 الزماننا تأخر حكم بعض الحوادث باستمرار تقيه الامام المتولى لها الى يوم القيامة، فلا شبهه فى جواز ذلك و طول زمانه كقصره فى أن الحججه فيه على الظالم المانع للإمام من الظهور، لاستيفاء ذلك الحق و ازاله تلك المظلمه و الإيثم 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 متعارضة. قيل لهم: انتم تعلمون انكم تقدرين على اجابه 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 الحاجة 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 تدبيره و تصرفه يكونون أقرب الى ما ذكرناه، و لم يحوجهم اليه ليعلموا من

جبهه 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؟ و قال فان قالوا: يمكنه أن يصل الى الامام و يسأله فيرجع الى قوله أشيع هذا عنهم، و علم بطلان ذلك من قولهم، يتعذر (1) 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 في المسألتين المتقدمتين عليها. و قد بينا أنه لا حكم لله تعالى في 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 و جوب 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 المحقه التي هي الإماميه، فقد بينا في مواضع أن إجماعها حجه. فان فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادته 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 الشبهه المفترضه.

المسأله الرابعه: كيفيه العمل بالأحكام المختلف فيها

اشاره

[كيفيه 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 حادته يختلف فيها الأئمه و أشكال الأمر عليكم، أ تصلون الى الامام و يستلزمه مع تحقق معرفته و عصمته (١). 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 الحادته فيما فيه نص عنهم.

ص: ٣١٨

(١-١) لعل أسقط: و عصمته يجيب.

فان قالوا: لا يكون ذلك، لان لهم فى كل حادثه نضا كان من عرق قدر فروعهم و كتب فقهم عالما بيطان هذه الدعوى، لان كتب أصحاب أبى 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 فى 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 فى سائر أمر الدين و لا فصل.

الجواب:

قد مضى جواب هذه المسأله مستقصى فى جواب المسأله التى قبلها، و قد بينا كيف يجب أن يعمل الشيعه 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 آبائه 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 شريعه الرسول عليه السلام قد أدت و مهدت و تقررت، و أدى الرسول من ذلك ما وجب عليه، و بين الأئمه 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 جهه 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 الأمه طريق العلم بما هو مصلحه لها فى الشرائع. [و] ليس كذلك إذا أخافوه 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 جهه 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 جهة 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 التأيد 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. فائدتها مع الإيجاز فيه، لكن الحاجه الى إسقاط ما يعنى 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، إلا 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 إلا 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 و الأئمه 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 يتعبدا 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 قدره، 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 التكليفات، 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 حكى 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) أوجبنا 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) ظ: عللوا.

٢-٢) فى الأصل: أو نائب عنه.

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.

هذه المسأله متضمنه لإنكار حاجه المعصوم الى أمير، كأمر المؤمنين عليه السلام فى حياه الرسول صلى الله عليه وآله والحسن والحسين 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 الالء مثلا- يزيل العجب عن هذا الموضوع. قد علمنا ان من لا يحسن الكتابه مثلا يفتقر الى من يعلمه إياها، فلو سألنا عمن 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 فى الكتابه مفقوده، و الحاجه إليه فيها مرتفعه، و غير ممتنع مع ارتفاع عله هذه الحاجه أن يثبت عله حاجه أخرى إليه، فىكون 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 فى العله الحقيقيه، دون ما هو مشبه بالعلل و مستعار له هذا الاسم، و النظر فى كلامنا بحيث أشرنا إليه يغنى 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]

فىما أورده عند السؤال له من أبعاد (١) الخصوم عصيان القوم الذين جحدوا النص فيه، مع طاعتهم المتقدمه فىما هو أشق على الأنفس منه. و ذاك أنه (حرس الله مدته) قال: و أما التعجب من طاعتهم للنبي صلى الله عليه و آله فى قتل الأبناء و الإباء. فهو تعجب فى غير موضعه، لأن لقاتل أن يقول: إنهم أطاعوه من قبل فى قتل النفوس و بذل الأموال لما علموا و جوب طاعته عليهم، و لم يدخل عليهم شبهه فيه و لم يطعه بعضهم فإنه لا يمكن ادعاء ذلك على جميعهم فى طريق النص، لدخول الشبهه عليهم فيه و ان اختار (٢) النص كلها الجلى منها و الخفى يمكن دخول الشبهه على من يمعن النظر فى 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 لعلى 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، و لا 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 فيه. 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 فيه. 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 فيما نصب الله تعالى عليه من الأدله إذا نظر فيما 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 (١) 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 ضربين: 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 «الجلى» 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: يهناً.

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 بوجوب 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) النبي 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 للشئ 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 بالرؤيه. حتى ذهب الأشعري الى أن هذه الآيه دليل على أنه تعالى يرى بالابصار، و لم تخرج هذه الآيه 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 الآيه 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 الدينويه، 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

إشاره

[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 لائحه 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 لأمر المؤمنين عليه السلام من المنازعه فى الأمر لمن استبد به عليه و وعظه له و تصرّحه 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 يَقْتُلُونَنِي (٢) لا يدل على أنه انتهى فى الخوف الى تلك المنزله فللخوف مراتب متفاوتة.

ص: ٣٤٦

١-١ (١) ظ: دأبا.

٢-٢ (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 يخرج 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 لأنه برز عليهم كتبريز النبيين المتقدمين على أممهما فيما جاء به.

الجواب:

اعلم أن الذى تبرعنا بتأويل هذا الخبر عليه مستقر لا- مطعن فيه، لأن 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، لأنه 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 يضاهيه 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 في المسوخ]

تأول سيدنا (أدام الله نعماءه) ما ورد في المسوخ مثل الدب والفيل والخنزير وما شاكل ذلك، على أنها كانت على خلق جميله غير منفور عنها، ثم جعلت هذه الصور المسيئه على سبيل التنفير عنها، والزيادة في الصد عن الانتفاع بها. وقال: لان بعض الاحياء لا يجوز أن يصير حيا آخر غير، وإذا أريد بالمسخ هذا فهو باطل، وان أريد غيره نظر نافية. فما جواب من سأل عند سماع هذا عن الاخبار الوارده عن النبي والأئمة عليهم السلام بأن الله تعالى يمسح قوما من هذه الأمة قبل يوم القيامة كما مسح في الأمم المتقدمه. وهي كثيرة لا يمكن الإطاله بحصرها في كتاب. وقد سلم الشيخ المفيد (رحمه الله) صحتها، وضمن ذلك الكتاب الذى وسمه ب «التمهيد» وأحال القول بالتناسخ، وذكر أن الاخبار المعول عليها لم يرد الا بأن الله تعالى يمسح قوما قبل يوم القيامة. وقد روى النعمانى كثيرا من ذلك، يحتمل النسخ و المسخ معا، فمما رواه ما أورده في كتاب «التسلى و التقوى» وأسنده إلى الصادق عليه السلام حديث طويل، يقول فى آخره: وإذا احتضر الكافر حضره رسول الله صلى الله عليه وآله 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 رقبتك، 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 يسلم 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 لهيها. 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 بذنبه **(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 بذنبه: أى يحركه، كأنه يتملق بذلك.

اعلم اننا لم نحل المسخ، و انما أحلنا أن يصير الحى الذى كان إنسانا نفس الحى الذى كان قردا أو خنزيرا و المسخ أن يغير صورته الحى الذى كان إنسانا يصير بهيمه، لا- أنه يتغير صورته إلى صورته البهيمه. و الأصل فى المسخ قوله تعالى كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ و قوله تعالى وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ . و قد تأول قوم من المفسرين آيات القرآن التى فى ظاهرها المسخ، على أن المراد بها أنا حكمننا بنجاستهم، و خسه منزلتهم، و إيضاع أقدارهم، لما كفروا و خالفوا، فجزوا بذلك مجرى القروود التى [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 الحى 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 الصورة ناسا قرده، و ذلك متناف. قلنا: متى تغيرت صورته الإنسان إلى صورته القرد، لم يكن فى 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 القرد 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 بالمسخ 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.

هذه المسألة تضمنت الاعتراض على تأويلنا السابق فيما حكاه تعالى عن النملة و الهدهد بقوله. أما الكلام فيما يخص الهدهد فقد استقصيناه في جواب المسائل الواردة في عامنا هذا، و أجبنا عن كل شبهه ذكرت فيه، و لا معنى لإعادته. فأما الاستبعاد في النملة أن تنذر باقى النمل بالانصراف عن الموضوع، و التعجب من فهم النملة عن الأخرى، و من أن يخبر عنها بما نطق القرآن به، من قوله يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سَيِّئِمَانُ 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 النملة من تلك النملة التى حكى عنها ما حكى الإنذار و التخويف. فقد نرى مرارا نملة تستقبل أخرى و هى متوجهة 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 تقتضيهـا (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 أعمال محل الحياه و الحواس اما أن يحتاج إليهما فى حصول صفة 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 الصفة لا تجوز أن تقتضى أخرى إلا بعد أن يكون الموصوف بهما واحدا، و لهذا لم يجر أن يقتضى صفة لزيد صفة لعمر و من حيث لم يكن الموصوف بهما واحدا، و كون الحى منا حيا صفة يرجع الى جملته لا إلى أجزائه. يدل على ذلك أن أجزاء الحى و ان حلتها الحياه، فليس كل جزء منها حيا من حيث كانت هذه صفة ترجع إلى الجملة. و ليس كذلك الحركه، لأن كل جزء من المتحرك محله الحركه متحرك فى نفسه، لرجوع هذه الصفة 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 الصفة المختصه بزيد صفة 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 جائر 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 في 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 في الإدراك كالواحد منا. و أما من لا يحتاج الى الحواس في الإدراك كالقديم تعالى، فلا يجب أن يكون فقد الحواس فيه مخلا بكونه مدركا. ألا- ترى أن فساد الجوارح والآلات في الواحد منا يخل بكثير من أفعاله التي نحتاج فيها الى تلك الجوارح والآلات، و لما كان فساد الإله أو الجارحه في أحدها مخلا بفعله، كان فقد الجارحه أو الحاسه أكد و أبلغ في الإخلال بصحة 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 في القادر بقدره دون القادر لنفسه، و هذا مما تقدم بيانه في المسأله الأولى. فأما ذكر الشاهد و الغائب فهو في غير موضعه، لأننا لا نوجب في الغائب كل ما نوجبه في الشاهد، إلا إذا اشتركا في العله و الموجب أو المقتضى. فأما على غير ذلك، فلا نلحق الغائب بالشاهد. ألا ترى أن أحدها لا يكون فاعلا الا بعد أن يكون جسما مؤلفا من جواهر مركبا و بعد أن يكون له رأس. و كلنا ثبت 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 قلتم: ان تقديم الإراده يقتضى تعجيل المسره، فلا يمتنع أن تكون الإراده المقارنه للفعال 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: ٣٤٥

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 مناسبه، نقل ذلك إلى كونه مريداً. و الذى يوضح ما ذكرنا أن كون أحدنا مشتتياً لما كان لا يصح إلا على من يجوز عليه الانتفاع، لأن الشهوه لا تتعلق إلا بالمنافع، لم يجعل كون الحي حياً مطلقاً مصححاً لكونه مشتتياً، بل قلنا إن كونه حياً بجياه هو المصحح لكونه مشتتياً، و لم نقل مثل ذلك فى تصحيح كون الحي لكونه قادراً عالماً، من حيث لم نجد فيه ما وجدناه فى كونه مشتتياً. فكذلك القول فى كون الحي مريداً، أن المصحح له هو كونه حياً مطلقاً دون كونه جسماً، كما قلنا فى كونه قادراً عالماً. و الذى اعتمده القوم فى منع تقدم اراده القديم تعالى على فعله غريباً (1) تضمنه السؤال من تعجيل المسره، بل قالوا: إن تقدم الإراده فىنا يقتضى توطين النفس و تخفيف الكلفه فى الفعل المراد. و هذا الوجه لا يلىق 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 الشهو 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 فى 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 فإراد. 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 في 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 الداعي، لأن قول القائل: دخلت الدار لا سلم على زيد. هو الذي دعاني الى ذلك، اما بأن اعتقد حسنه، أو أن فيه منفعه، أو دفع مضره يبين ذلك. أما لو تصورنا أن لنا في 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 الداعي الى ذلك ما ذكرناه من غير اراده لما كان خلقه إيانا عبثا لا لغرض، فكيف يكون ذلك عبثا و لداعي الحسن فعله.

ص: ٣٧٠

(١-١) في 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 في الحق كانت قويه، و لم أجود هذه المسائل المتعلقه بالإراداه. الا انى قد أجبت في الكتب عنه، و زاده أصحابنا على نفوسهم (1) عند الكلام في الإراده، أو ما هو مبنى على ما لا نذهب اليه و لا نقول به و لا يقتضيه أصولنا، فكأن المتعرض ظن من مذاهبا غير صحيح، فاعترض عليه ما ليس بصحيح. و قد بينا في الكتاب «المخلص» (2) خاصه الكلام في أنه تعالى مرید مشروحا مستقصى، و زدنا على أنفسنا من الزيادات ما لا يهتدى إليه المخالفون، و أجبنا عنه باليمن (3) الواضح. و ذكرنا أيضا في الكتاب المعروف ب «الذخير» طرفا من ذلك قويا. و إذا كان الغرض في هذه نفى كونه تعالى مريدا، فيجب أن يقدم الأدله على ذلك و يوضحها و شيوخها ذى (4) الأصل الذى عليه المعمول، و مع تمهده

ص: ٣٧١

١- ١) في الهامش: تقويتهم.

٢- ٢) الصحيح: الملخص.

٣- ٣) ظ: بالبيان.

٤- ٤) كذا في الأصل.

يسهل حل كل شبهه و دفع كل اعتراض. و اعلم أن كل من خالفنا في كونه تعالى مريدا على ضريين، فمنهم من ينفي حال المرید عنه [أو عنه] (١) تعالى، و يدعى أن الحال التي يشير إليها يكون المرید مريدا لبيت (٢) حالا زائده على الأحوال المعقوله لنا، من كوننا عالمين أو ظانين أو معتقدين. و منهم من يثبت هذه الحال زائده على أحوالنا المعقوله، و يبقى كونه تعالى مريدا لشيء محضه، و يدعى استحالته فيه تعالى دوننا. و هو أبو القاسم البلخي و من وافقه. و الذي يدل على أن حال المرید متميزه من أحوال الحي إن أحدنا يجد نفسه عند قصده الى الأمر و عزمه عليه على صفه متجدده لم يكن من قبل عليها و يعلم ذلك من نفسه ضروره. و لهذا قلنا في الكتب: ان حال المرید معلومه ضروره، و انما الشك واقع في تمييزها من باقى الأحوال الحي. و انما العلم بكونه مريدا في التجلي و الوضوح الا- كالعالم بأنه مدرک و معتقد، فلا سبيل الى رفع ما لم يعلم من هذه الحال. و انما الكلام على المخالف في تمييزها من سائر أحوال الحي. و لا شبهه في تمييز هذه الحال التي أشرنا إليها من كونه حيا و قادرا و مدركا، ما أشبه ذلك من الأحوال. و انما الشبهه في تمييزها من الدواعي التي هي العلم و الاعتقاد و الظن. و الذي يدل على تمييز هذه الحال من الدواعي أن أحدنا قد يكون عالما بحسن الفعل و كونه إحسانا و أنعاما، و مع ذلك فلا يجد نفسه على هذه [الحال]

ص: ٣٧٢

١-١) كذا في النسخه و الظاهر زيادتها.

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 إحصانا (١) و متقدما غير متجدد، و ذلك القول في قضاء الدين داع الى فعله. و قد يتقدم كونه عالما بهذه الصفة الداعية إلى الفعل و ان لم يكن مریدا، بل ربما كان كارها. و مما تبين انفصال هذه الصفة من الداعي 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، فالداعي متقدم للإرادة، و هي تاليه له و مطابقه كما أن الفعل تال للإرادة. و أعود ما قيل في هذا الموضوع مما لم يخطر ببال المخالفين لنا في هذه المسألة، 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 هي راجعه إلى الدواعي، إلى (٣) أنه ليس كل داع يؤثرها (٤) و يحصل معه، بل يجعل هذه الحال هي الصالحة عند قوة الدواعي و بلوغها الى الحد الذي 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 الذي يحلّ هذه الشبهه: انا قد علمنا أن أمورا متغايره قد تتساوى في

ص: ٣٧٣

١-١) لعل الواو زائده.

٢-٢) ظ: المتقدم.

٣-٣) ظ: الا.

٤-٤) ظ: يؤثر في 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 الجنة و أعجزه الله تعالى من أفعال القلوب، أو فعل فيه إرادته ضروريه لدخول النار لا يقع منه الا دخول الجنة 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 بالقبايح، و تقرأ على المحسنات، و مكننا من فعل كل ما تشتهيه، 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 احتمال له 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 احتمال له 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 الارادات

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 القضييه، 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 توجها 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.

[كيفية تعلق العقاب بالكفار في الآخرة]

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

[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 يؤدي الى أن أحدنا لا يصح أن يظلم أحدا قد تقدم استحقاقه للمضار لهذه العله التى ذكرناها. و كان ينبغى أن يكون مستحقو 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 التفصيل 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

إشارة

[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 المنفعة 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 الإرادة 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 المنفعة 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 الجنة 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 إلا 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 الجنة هو بنفسه داع إلى إرادته دخول الجنة، 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 الجنة، 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 مريدا

اشاره

[الدليل على كونه تعالى مريدا]

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

ص: ٣٨٤

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 الهادى 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 فساد له 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 الإجابة عن جميع السؤال. إذ لو كان عالما بوجود من يجرى مجراه عليه السلام إذ ذاك لما حذر من

ص: ٣٩١

ترك سؤاله هذا التحذير والأخص على سكت التغير بتركه والتفريط ولا جعل فقدته عليه 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 فساده. 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 مصيبي (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 فقدته 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 فى مسأله منفرده أمليناها قديما و استقصيناها، أنه غير واجب فى 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 التى تقتضيها شروط الإمامه، و انما زادت علومه عليه السلام على علومهم فى أمور خارجه عن ذلك، كالغائبات و الماضيات و أسرار السماوات، فخوف عليه السلام من فوت هذه المزيه فى العلوم بفقده. و هذا الذى ذكرناه يغبى عما تمحل ذكره فى المسأله، ثم بين فساده.

المسأله التاسعه: الوجه فى الحاجه الى الامام

اشاره

[الوجه فى الحاجه الى الامام]

إذا كانت العله موجبه للحكم، و هى التى يجب الحكم بوجودها و يرتفع بارتفاعها، و كانت العله التى 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، أ فليس 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: خطأه.

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 قبضه، 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 بأعیانها 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) و ان 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 استوفيناها، و في هذا القدر منه كفايه.

المسأله العاشره: وجه طيب الولد و خبثه

اشاره

[وجه طيب الولد و خبثه]

إذا كانت الطائفه (حرسها الله) مجتمعه على أن مناكح 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 مجتمعه 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 يعتقد 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 الآخر: 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 دعوهم 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 النبى 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.

اللّٰه 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 جمله 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 مترتبين 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 تَرْتِيلًا (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 يُقْضَىٰ 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 يُقْضَىٰ 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 بالتثبت 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 ينافي 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 وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (١). هذا مع العلم حسا و مشاهده 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 الكبدة المأكولة كبد حمزه، و اليدين المقطوعتين يدا جعفر و قول النبى صلى الله عليه و آله: قد أبدله بهما جناحين يطير بهما فى الجنة مع الملائكة (٢)، و روى أنه صلى الله عليه و آله قال يوما: لقد اجتاز بى جعفر يطير فى زمره من الملائكة (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 (١) سورة آل عمران: ١٧٠.

٢-٢ (٢) جامع الأصول ٦-١٧.

٣-٣ (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 إعادته جميع الأجزاء التى يشاهدها الاحياء منا دائما. و انما يجب إعادته 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: انتقصت.

٢-٢) ظ: الاجزاء.

للاجزاء التي إذا انتقصت خرج الحي من أن يكون حيا. و ليس نمع اعاده الاجزاء 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 مفرده 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 استوفيناها و الجملة التي ذكرناها هنا كافيه لمن تصفحها.

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

اشاره

[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) سوره آل عمران: ١٦٩.

و لقبه ب «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 و لا- يكبر قشر البيضه؟ و أن 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 مخالفينا، 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 الحكمه و البعد عن الألغاز و التعميه. و هذا الخبر المذكور بظاهره 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 مستحيله 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 المسأله بحضره (1) قوم من الزنادقه 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 شيئا مقدورا، فأجاب به و أراد أن الله تعالى قادر على ذلك لو كان مقدورا، 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، فيجري مجرى دخول الدنيا في البيضه. و كأنه عليه السلام قال: من جعل عيني على صفه أدرك معها السماء و الأرض و ما بينهما لا بد أن يكون قادرا على كل حال مقدور، و هو قادر على إدخال الدنيا في البيضه لو كان مقدورا، و هذا أقرب ما يؤول عليه هذا الخبر الخبيث الظاهر.

المسأله 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 ربى (٢) أول وقت تعيين فرض التكليف للنظر عليه و أنه قال ذلك فارضا له مقدر، لا قاطعا و لا معتقدا، 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 بالأفول 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 بالأفول. 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 شريعه 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 شريعه عليه السلام بذلك المزيه على الشرائع المتقدمه. فإن الملحده 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 نبيا 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 هى 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 السادسه 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 النبي 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: ٤١٦

١-١ (١) سورة الجن: ١٠.

٢-٢ (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، فيصيرون 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 نبي 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 لم تأمله.

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 أُولِي 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 القدره على ذلك، فيجب أن يكون الحال بعد القتل كهى قبله. فأما قوله تعالى وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ فـالـمعنى فيه أن من خاف أن يقتل على قتل يقل 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 الذى 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 بقى 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

أشاره

[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) إلى آخر القول، و قال سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ. قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَهُ 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: إتياء.

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 صَدَّقَتِ 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، و ان 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 الأخر: 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 لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (١)** وهذا 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 الحجة الواضحة 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) سورة النمل: ٢١.

٢- ٢) ظ: وجوبهما، و كذا سقوطهما.

إِذْهَبْ 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 الآن 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) سورة النمل: ٢٨.

٢-٢) ظ: أمن.

٣-٣) سورة النمل: ٢٢.

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 احتمال 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 لشيء 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، فحكاه 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 حكاه من المراجعات و المحاورات، و هم لم ينطقوا بهذه اللغه، و انما نطقوا بمعانيها بلغتهم، فحكاه 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 التقليب، 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 شكنا 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 سبيا 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 سيباً، 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 الموضع 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 يأتى بأمر يصرفنى عما عزمت عليه، فكأنه حجه و سلطان. و سليمان عليه السلام لم يجعل على الحقيقه الهدهد رسولا- متحملا- 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 مذاهيمهم.

المسأله العشرون: تأويل آيه لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ وَ غِيْرَهَا

اشاره

[تأويل آيه لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ وَ غِيْرَهَا]

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 رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَ قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ 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 يَسْتَنْكِفَ 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 ثواباً من المسيح عليه السلام، وإن كان المسيح أفضل وأكثر ثواباً من كل واحد من الملائكة، وهو مسأله الخلاف. ولم يقل تعالى: لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً 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. وَ لَا يَمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ الْجَمْعُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَفْضَلَ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَ الْجَوَابُ الثَّانِي: إن المؤخر في مثل هذا الخطاب المذكور في الآيه لا- بد من أن يكون إما أفضل من المقدم، أو مقارناً له في الفضل. ولا يجوز أن [لا] يكون مقارناً له في الفضل. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل: لن يستنكف 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 إن اعتقد القائل إن 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 تَفَقَّحَ فِي الْحَالَتَيْنِ الْمُنْفِيَتَيْنِ اللَّتَيْنِ هُمَا عِلْمُ الْغَيْبِ وَ اسْتِحْفَازُهُ خَزَائِنَ 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 يُؤَيِّتَهُمُ 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 بِأَلْهَنٍ وَ لَكِنْ حَسَنَهُ وَ كَمَالَ خَلْقَتِهِ أَعْجَبَهُنَّ نَفْسَيْنِ (٣) عَنْهُ الْبَشَرِيَّةُ الَّتِي لَمْ يَعْبُدْنَ 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 الآيه. 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، لان 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 فَأَتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ

اشاره

[تحدى القرآن بقوله فَأَتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ]

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 الحجه 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 قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ 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 فَأَتُوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ 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 في هذا المكان عليه عليه السلام و هو لان مثله من (١) لم يستفد من المخلوقين العلم و الحظ لا يأتي 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 الذي يعلم أن هذا الذي حكى في المسأله من الكلام المسجوع ليس بمعارضه للقرآن، و أن معارضته لا تتأتى في أنف الزمان، كما لا- تتأتى في سالفه. أن من المعلوم ضروره أن الذين تحدوا بالقرآن من فصحاء العرب و بلغائهم و خطبائهم و شعرائهم كانوا على المتأخره لو كانت متأثيه غير ممنوعه أقدر و بها أبصر و أخبر. فلما وجدناهم مع التصريح و التعجيز و تحمل الضرر الشديده في مفارقه الأديان و الأوطان و الربانيات و العبادات فقدوا (٣) عن المعارضه و نكلوا عن المقابله علمنا أن من يأتي بعدهم عنها أعجز و منها أبعده. و ان كل شيء تكلفه بعض الملحدين في 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 يأتي بعدهم أولى بالعجز. و هذا دليل في 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 فصيحا و لا بليغا بل و لا صحيحا مستقيما. 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 اختصارا، 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 اختصارا 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 يَفْرُقْ 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 مجدداً، 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 زيت 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 في اليوم الفلاني 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 هي إذا نذر صوم يوم عليه ببعض الشروط، و اتفق حصول ذلك الشرط في 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 الذي 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 الذي 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 في معاهده النبي (صلى الله عليه و آله)

اشاره

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

ما جواب من قدح في عصمه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بما جاء مستفيضا في امتناعه على النبي صلى الله عليه و آله من محو «بسم الله الرحمن الرحيم» من المكاتبه العام المعاصات بسهيل بن عمرو، حتى أعاد النبي 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 ١-٩٤ و راجع القصة و الكلام حولها كتاب الطرائف ص ٤٤٠.

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

عنوان قراردادی: فرائد الاصول

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

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

مشخصات ظاهری: ۴ ج.

فروست: رسائل الشریف المرتضی؛ 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

٩- مسأله فى المنامات

اشاره

ص:٧

مسأله:

فى المنامات صحیحه هی أم باطله؟ و من فعل من هی؟

و من أى جنس هی؟ و ما وجه صحتها فى الأكثر؟ و ما وجه الانزال عند رؤیه المباشره فى المنام؟ .

و ان كان فیها و باطل فما السبیل الى تمييز أحدهما من الآخر (1)؟ .

الجواب و بالله التوفیق:

من كلام المرتضى (قدس الله روحه) سادسه المسائل التى سألت عنها: اعلم أن النائم غیر كامل العقل، لان النوم ضرب من السهو، و السهو ینفى العلوم، و لهذا یعتقد النائم الاعتقادات الباطله، لنقصان عقله و فقد علومه.

ص: ۹

۱- ۱) خ ل: صاحبه.

و جميع المنامات انما هي اعتقادات يبتدأ بها النائم في نفسه، و لا يجوز أن يكون من فعل غيره فيه في نفسه، لان من عداه من المحدثين سواء كان بشرا أو ملائكة أو جناً أجسام، و الجسم لا يقدر أن يفعل في غيره اعتقاداً، بل ابتداءً. و لا شيئاً من الأجناس على هذا الوجه، و انما يفعل ذلك في نفسه على سبيل الابتداء.

و انما قلنا انه لا يفعل في غيره جنس الاعتقادات متولداً، لأن الذي يعدى الفعل من محل القدره إلى غيرها من الأسباب انما هو الاعتمادات، و ليس في جنس الاعتمادات ما يولد الاعتقادات. و لهذا لو اعتمد أحدنا على قلب غيره الدهر الطويل ما تولد فيه شيء من الاعتقادات.

و قد بين ذلك و شرح في مواضع كثيرة.

و القديم تعالى هو القادر أن يفعل في قلوبنا ابتداء من غير سبب أجناس الاعتقادات. و لا يجوز أن يفعل في قلب النائم اعتقاداً، لأن أكثر اعتقاد النائم جهل و تناول الشيء على خلاف ما هو به، لأنه يعتقد أنه يرى و يمشى و أنه راكب و على صفات كثيرة، و كل ذلك على خلاف ما هو به، و هو تعالى لا يفعل الجهل، فلم يبق الا أن الاعتقادات كلها من جهه النائم.

و قد ذكر في المقالات أن المعروف ب «صالح قبه» كان يذهب الى أن ما يراه النائم في منامه على الحقيقة. و هذا جهل منه يضاهي جهل السوفسطائيه، لان النائم يرى أن رأسه مقطوع، و أنه قد مات، و أنه قد صعد الى السماء. و نحن نعلم ضروره خلاف ذلك كله.

و إذا جاز عند صالح هذا أن يعتقد اليقظان في السراب أنه ماء و في المردى إذا كان في الماء أنه مكسور و هو على الحقيقة صحيح لضرب من الشبهه و اللبس و الا جاز ذلك في النائم، و هو من الكمال أبعد و الى النقص أقرب.

و ينبغي أن يقسم ما يتخيل النائم أنه يراه إلى أقسام ثلاثة:

منها: ما يكون من غير سبب يقتضيه و لا داع يدعو اليه اعتقادا مبتدأ.

و منها: ما يكون من وسواس الشيطان، و معنى هذه الوسوسة أن الشيطان يفعل فى داخل سمعه كلاما خفيا يتضمن أشياء مخصوصه، فيعتقد النائم إذا سمع ذلك الكلام أنه يراه. فقد نجد كثيرا من النيام يسمعون حديث من يتحدث بالقرب منهم، فيعتقدون أنهم يرون ذلك الحديث فى منامهم.

و منها: ما يكون سببه و الداعى إليه خاطرا يفعله الله تعالى، أو يأمر بعض الملائكه بفعله.

و معنى هذا الخاطر أن يكون كلاما يفعل فى داخل السمع، فيعتقد النائم أيضا ما يتضمن ذلك الكلام. و المنامات الداعيه إلى الخير و الصلاح فى الدين يجب أن تكون الى هذا الوجه معروفه، كما أن ما يقتضى الشر منها الاولى أن تكون الى وسواس الشيطان مصروفه.

و قد يجوز على هذا فيما يراه النائم فى منامه، ثم يصح ذلك حتى يراه فى يقظته على حد ما يراه فى منامه. و فى كل منام يصح تأويله أن يكون سبب صحته أن الله تعالى يفعل كلاما فى سمعه بضرب من المصلحه، بأن شيئا يكون أو قد كان على بعض الصفات، فيعتقد النائم أن الذى يسمعه هو يراه.

فإذا صح تأويله على ما يراه، فما ذكرناه أن لم يكن مما يجوز أن تتفق فيه الصحه اتفاقا، فان فى المنامات ما يجوز أن يصح بالاتفاق و ما يضيق فيه مجال نسبته الى الاتفاق، فهذا الذى ذكرناه يمكن أن يكون وجها فيه.

فان قيل: أ ليس قد قال أبو على الجبائى فى بعض كلامه فى المنامات: أن الطبائع لا تجوز أن تكون مؤثره فيها، لأن الطبائع لا تجوز على المذاهب الصحيحه أن تؤثر فى شيء، و أنه غير ممتنع مع ذلك أن يكون بعض المآكل

يكثر عندها المنامات بالعادة، كما أن فيها ما يكثر عنده العاده تخييل الإنسان و هو مستيقظ ما لا أصل له.

قلنا: قد قال ذلك أبو علي، و هو خطأ، لأن تأثيرات المآكل بمجرى العاده على المذاهب الصحيحه، إذا لم تكن مضافه إلى الطبائع، فهو من فعل الله تعالى، فكيف تضيف التخييل الباطل و الاعتقاد الفاسد الى فعل الله تعالى.

فأما المستيقظ الذي استشهد به، فالكلام فيه و الكلام في النائم واحد، و لا يجوز أن نضيف التخييل الباطل الى فعل الله تعالى في نائم و لا يقظان.

فأما ما يتخييل من الفاسد و هو غير نائم، فلا بد من أن يكون ناقص العقل في الحال و فاقد التمييز بسهو و ما يجرى مجراه، فيبتدأ اعتقادا لا أصل له، كما قلناه في النائم.

فإن قيل: فما قولكم في منامات الأنبياء عليهم السلام و ما السبب في صحتها حتى عد ما يروونه في المنام مضاهيا لما يسمعون من الوحي؟ .

قلنا: الأخبار الواردة بهذا الجنس غير مقطوع على صحتها، و لا هي مما توجب العلم، و قد يمكن أن يكون الله تعالى أعلم النبي بوحي يسمعه من الملك على الوجه الموجب للعلم: أنى سأريك في منامك في وقت كذا ما يجب أن تعمل عليه. فيقطع على صحته من هذا الوجه، لا بمجرد رؤيته له في المنام.

و على هذا الوجه يحمل منام إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده. و لو لا ما أشرنا إليه كيف كان يقطع إبراهيم عليه السلام بأنه متعبد بذبح ولده؟ .

فان قيل: فما تأويل ما يروى عنه صلى الله عليه و آله و سلم من قوله: «من رآنى فقد رآنى فإن الشيطان لا يتمثل بى» (1) و قد علمنا أن المحق و المبطل و المؤمن و الكافر قد يرون النبي صلى الله عليه و آله و يخبر كل واحد منهم عنه بضد ما

ص: ١٢

يخبر به الآخر، فكيف يكون رائيًا له في الحقيقة مع هذا؟ .

قلنا: هذا خبر واحد ضعيف من أضعف أخبار الآحاد، ولا معول على مثل ذلك. على أنه يمكن مع تسليم صحته أن يكون المراد به: من رآني في اليقظة فقد رآني على الحقيقة، لأن الشيطان لا- يتمثل بي لليقظان. فقد قيل: ان الشيطان ربما تمثل (١) بصوره البشر.

و هذا التشبيه أشبه بظاهر ألفاظ الخبر، لانه قال: من رآني فقد رآني، فأثبت غيره رائيًا له و نفسه مرثيه، و في النوم لا رأيي له في الحقيقة و لا- مرثي، و انما ذلك في اليقظة. و لو حملناه على النوم، لكان تقدير الكلام: من اعتقد أنه يراني في منامه و ان كان غير راء له في الحقيقة، فهو في الحكم كأنه قد رآني. و هذا عدول عن ظاهر لفظ الخبر و تبديل لصيغته.

و هذا الذي رتبناه في المنامات و قسمناه أسد تحقيقًا من كل شيء قيل في أسباب المنامات، و ما سطر في ذلك معروف غير محصل و لا محقق.

فأما ما يهذى إليه الفلاسفه، فهو مما يضحك الثكلى، لأنهم ينسبون ما صح من المنامات لما أعيتهم الحيل في ذكر سببه الى أن النفس اطلعت إلى عالمها فأشرفت على ما يكون.

و هذا الذي يذهبون إليه في الحقيقة النفس غير مفهوم و لا- مضبوط، فكيف إذا أضيف إليه الاطلاع على عالمها. و ما هذا الاطلاع و الى أى يشيرون بعالم النفس؟ و لم يجب أن تعرف الكائنات عند هذا الاطلاع؟ .

فكل هذا زخرفه و مخرقه و تهاويل لا يتحصل منها شيء و قول صالح فيه، مع أنه تجاهل محض أقرب الى أن يكون مفهومًا من قول الفلاسفه، لان صالحا ادعى أن النائم يرى على الحقيقة ما ليس يراه، فلم يشر إلى أمر غير معقول و لا

ص: ١٣

١- ١) في المخطوطه «تمثلت» .

مفهوم، بل ادعى ما ليس بصحيح و ان كان مفهوما، و هؤلاء عولوا على ما لا- يفهم مع الاجتهاد، و لا يعقل مع قوه التأمل، و الفرق بينهما واضح.

و أما سبب الانزال، فيجب أن يبنى على شىء تحقيق سبب الإنزال فى اليقظه مع الجماع، ليس هذا مما يهذى به أصحاب الطوائع، لأننا قد بينا فى غير موضع أن الطبع لا أصل له، و أن الإحاله فيه على سراب لا يتحصل.

و انما سبب الانزال أن الله أجرى العاده بأن يخرج هذا الماء من الظهر عند اعتقاد النائم أنه يجامع، و ان كان هذا الاعتقاد باطلا. و الحمد لله.

بسم الله الرحمن الرحيم و به توكلی و عليه اعتمادی بالعدد الحمد لله على وافر الخباء و باهر العطاء، و متواصل الآلاء، و متتابع السراء و صلى الله عليه خير البشر، و أفضل البدو و الحضرة، سيدنا محمد نبيه و صفيه و على الطاهرين من عترته و سلم.

وقفت-أحسن الله توفيقك-على ما أنفذته من الكلام المجموع في نصره العدد في الشهور، و الطعن على من ذهب الى الرؤيه، و اعتمدها و لم يلتفت الى ما سواها.

و أنا أجيب مسألتك و انتفعتك (1) بطلبتك، و أعمل في هذا الباب كلاما و جيزا يقع بمثله الكفايه، فإن من طول من أصحابنا الكلام في هذه المسأله تكلف ما لا-يحتاج اليه، و الأمر فيها أقرب و أهون من أن يخرج الى التدقيق و التطويل، و الله الموفق للصواب في جميع الأمور.

ص: ١٧

(١-١) ظ: أسعفك.

واعلم أن هذه مسأله إذا تأملت علم أنها مسأله إجماع من جميع المسلمين و الإجماع عليها هو الدليل المعتمد، لان الخلاف فيها انما ظهر من نفر من أصحاب الحديث المنتمين إلى أصحابنا، وقد تقدمهم الإجماع و سبقهم، و لا اعتبار بالخلاف الحادث، لانه لو كان به اعتبار لما استقر إجماع، و لا قامت الحججه به.

و قد علمنا ضروره أن أحدا من أهل العلم لم يخالف قديما فى هذه المسأله و لا جرى بين أهل العلم فيها متقدما كلام، و لا نظر و لا جدال، حتى ظهر من بين أصحابنا فيها هذا الخلاف.

ثم لا اعتبار بهذا الخلاف، سالفًا كان أم حادثًا متأخرًا، لأن الخلاف انما يفيد إذا وقع ممن بمثله اعتبار فى الإجماع من أهل العلم و الفضل و الدرايه و التحصيل.

و الذين خالفوا من أصحابنا فى هذه المسأله عدد يسير ممن ليس قوله بحججه فى الأصول و لا فى الفروع، و ليس ممن كلف النظر فى هذه المسأله، و لا ما فى أجلى (١) منها، لقصور فهمه و نقصان فطنه.

و ما لأصحاب الحديث الذين لم يعرفوا الحق فى الأصول، و لا اعتقدوها بحججه و لا نظر، بل هم مقلدون فيها و الكلام فى هذه المسائل، و ليسوا بأهل نظر فيها و لا اجتهاد، و لا وصول إلى الحق بالحججه، و انما تعديلهم (٢) على التقليد و التسليم و التفويض.

ص: ١٨

١- ١) فى الهامش: فيما هو أجلى.

٢- ٢) الظاهر: تعويلهم.

فقد بان بهذه الجملة أن هذه المسألة مسألة إجماع، و الإجماع عندنا حجة، لأن الإمام المعصوم الذى لا يخلو الزمان منه، قوله داخل فيه، و هو حجه، لدخول قول من هو حجه فيه.

و قد بينا فى مواضع كثيرة من كتبنا صحة هذه الطريقة، و كيفية العلم بالطريق، الى أن قول الامام داخل فى أقوال الشيعة و غير منفصل عنها فى زمان الغيبة، الذى يخفى عنا فيه قول الامام على التحقيق.

منها فى جواب مسائل أبى عبد الله التبان «ره»، و قد مضى الكلام هناك فى هذه المسألة أيضا فيما هو جواب مسائل أهل الموصل الواردة أخيرا. و من أراد استيفاء الكلام فى هذا الباب رجع الى ما أشرنا إليه من هذه الكتب.

الاستدلال بالسيرة على الرؤيه

دليل آخر و هو: انا قد علمنا ضروره أن المسلمين من لدن النبى صلى الله عليه و آله الى وقتنا هذا يفرعون و يلجئون فى أوائل الشهور و العلم بها على التحقيق إلى الرؤيه، و يخرجون الى الصحارى و المواضع المنكشفه، خروجا منكشفا ظاهرا معلنا شائعا ذائعا.

حتى أنهم يتأهبون لذلك و يتزينون له، و يتجملون بضروب التجملات، لا يخالف فى ذلك منهم مخالف، و لا يعارض منهم معارض، و لا ينكر منهم منكر حتى أنه قد جرى مجرى الأعياد و الجمع فى الظهور و الانتشار.

فلو كان تعيين الشهور التى تتعلق الاحكام بتعيينها من صوم و حج و انقضاء عده و وجوب دين، و غير ذلك من الأحكام الشرعيه، انما يثبت بالعدد لا برؤيه الأهل، لكان جميع ما حكينا من فعل المسلمين من الفرع عبثا و غلطا و تكلف

بما لا فائده فيه، و العدول عما فيه الفائدة.

الاستدلال بالآيات القرآنية على الرؤيه

دليل آخر

و هو: قوله تعالى «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» (١).

و هذا نص صريح كما ترى بأن الأهل هي المعتمده فى المواقيت و الداله على الشهر، لانه علق بها التوقيت.

فلو كان العدد هو الذى يعرف به التوقيت، محض العدد بالتوقيت دون رؤيه الأهل، إذ لا معتبر برؤيه الأهل فى المواقيت على قول أصحاب العدد.

دليل آخر

و هو: قوله تعالى «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ» (٢). و هذا نص صريح كما ترى على أن معرفه السنين و الحساب مرجوع فيها الى القمر و نقصانه و زيادته و أنه لاحظ للعدد الذى يعتمده أصحاب العدد فى علم السنين و الشهر، و هذا أوضح من أن تدخل على عاقل فيه شبهه.

الاستدلال بالأخبار الواردة على الرؤيه

دليل آخر و هو: الخبر المروى عن النبى صلى الله عليه و آله من قوله «صوموا

ص: ٢٠

١-١) سورة البقره: ١٨٩.

٢-٢) سورة يونس: ٥.

لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين» (١) وهذا الخبر و ان كان من طريق الآحاد، و مما لا يعلم كما علم طريقه من أخبار العلم، فقد أجمعت الأمة على قبوله، و ان اختلفوا فى تأويله، فما رده أحد منهم، و لا شكك فيه.

و هو نص صريح غير محتمل، لأن الرؤية هى الأصل، و أن العدد تابع لها و غير معتبر، الا بعد ارتفاع الرؤية.

و لو كان بالعدد اعتبار، لم يعلق الصوم بنفس الرؤية، و لعلقه بالعدد و قال:

صوموا بالعدد و أفطروا بالعدد، و الخبر يمنع من ذلك غايه المنع.

فان قيل: فما معنى قوله «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته» و أى فائده لهذا الكلام.

قلنا: معنى ذلك: صوموا لأجل رؤيته و عند رؤيته، كما يقول القائل:

صل الغداه لطلوع الشمس، يعنى لأجل طلوعه و عند طلوعه، كما قال تعالى «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (٢).

ثم نعود الى الكلام على ما ذكره صاحب الكتاب:

المناقشه فى الاستدلال بالكتاب على العدد

دليل فى القرآن:

قال الله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ (٣) فأخبر بأن الصوم المكتوب علينا نظير الصوم المكتوب

ص: ٢١

١- ١) جامع الأصول ٧/١٨٠.

٢- ٢) سورة الإسراء: ٨٧.

٣- ٣) سورة البقره: ١٨٣.

على من قبلنا، وقد علم أنه عنى بذلك أهل الكتاب، وأنهم لم يكلفوا فى معرفه ما كتب عليهم من الصيام الا العدد و الحساب، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله فى الآيه أَيْاماً مَّعْدُودَاتٍ .

و هذا نص من الكتاب فى موضع الخلاف، يشهد بأن فرض الصيام المكتوب أيام معدوده، حسب ما اقتضاه التشبيه بين الصومين، و ما فسره بقوله أَيْاماً مَّعْدُودَاتٍ فإذا وجب ذلك فالمحفوظ من العبادات محفوظ بعدده، محروس بمعرفه كميته، لا يجوز عليه تغييره ما دام فرضه لازما على وجه.

فهذا هو الذى نذهب إليه فى شهر رمضان، من أن نيه معرفته بالعدد و الحساب، و أنه محصور بعدد سالم من الزيادة و النقصان، و لو لا ذلك لم يكن لقوله تعالى أَيْاماً مَّعْدُودَاتٍ معنى يستفاد.

يقال له: ما رأينا أبعد عن الصواب و موقع الحجج من هذا الاستدلال، لان الله تعالى انما جمع بين ما كتبه علينا من الصيام، و بين ما كتبه على من كان قبلنا، و تشبه أحدهما بصاحبه فى صفه واحده و هى أن هذا مفروض مكتوب، كما أن ذلك مفروض مكتوب، فجمع فى الإيجاب و الإلزام، و لم يجمع بينهما فى كل الصفات.

ألا ترى أن العدد فيما فرض علينا من الصيام، و فيما فرض على اليهود و النصارى مختلف غير متفق، فكيف يدعى أن الصفات و الأحكام واحده.

على أننا لو سلمنا أن الآيه تقتضى التشبيه بين الصومين فى كل الأحوال- و ليس الأمر كذلك-لم يكن لهم فى الآيه حجه، لأننا لا نعلم أن فرض اليهود و النصارى فى صومهم العدد دون الرؤيه، و اليهود يختلفون فى طريقتهم إلى معرفه الشهور.

فمنهم من يذهب الى أن الطريق هو الرؤيه، و آخرون يذهبون الى العدد،

و إذا لم يثبت أن أهل الكتاب كلفوا في حساب الشهور العدد دون الرؤيه، سقط ما بنوا الكلام عليه و تلاشى.

فأما قوله تعالى أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فلم يرد به أن الطريق إلى إثبات هذا الصيام و تعيينه هو العدد دون الرؤيه، و انما أراد تعالى أحد أمرين: اما أن يريد ب «معدودات» محصورات مضبوطات، كما يقول القائل: أعطيته مالا معدودا.

يعنى أنه محصور مضبوط متعين، و قد ينحصر الشيء و ينضبط بالعدد و بغيره، فهذا وجه. أو يريد بقوله «معدودات» أنها قلائل، كما قال تعالى وَ شَرَّوْهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ (١) يريد أنها قليله.

و هذان التأويلان جميعا يسوغان في قوله تعالى وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ (٢).

فأما قوله «ان المعدود من العبادات محفوظ بعدده محروس بمعرفه كميته، لا يجوز عليه تغيير ما دام فرضه لازما» فهو صحيح، لكنه لا يؤثر في موضع الخلاف في هذه المسأله، لأن العدد إذا كان محفوظا بالعدد مضبوط الكميته ان هذا المعدود المضبوط انما عرف مقداراه و ضبط عدده، لا من طريق الرؤيه بل من الطريق الذى يدعيه أهل العدد، فليس في كونه مضبوطا معروف العدد ما يدل على الطريق الذى به عرفنا عدده و حصرناه، و ليس بمنكر أن يكون الرؤيه هى الطريق إلى معرفه حصره و عدده.

ثم من أين صحه قوله «و أنه محصور بعدد سالم من الزيادة و النقصان» فليس في قوله تعالى «أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ» أنها لا تكون تاره ناقصه و تاره زائده، بحسب ما يدل عليه الرؤيه، و انما تدل على أحد الأمرين اللذين ذكرنا هما،

ص: ٢٣

١-١) سورة يوسف: ٢٠.

٢-٢) سورة البقره: ٢٠٣.

أما معنى القله، أو معنى الضبط و الحصر.

و ليس فى كونها مضبوطات محصورات ما يدل على أنها تكون تاره زائده و تاره ناقصه، بحسب الرؤيه و طلوع الأهله.

فأما انتصاب قوله تعالى أياماً مَعْدُودَاتٍ فقد قيل: انه على الظرف، كأنه قيل: الصيام فى أيام معدودات، كما يقول القائل: أوجبت على الصيام أيام حياتى و خروج زيد يوم الخميس.

و الوجه الثانى: أن يعدى الصيام، كأنه قال: كتب عليكم أن تصوموا أياما معدودات.

و وجه ثالث: أن يكون تفسيراً عن «كم» يكون مردداً (١) عن لفظه «كما» كأنه قال: كتب عليكم الصيام كتابه كما كتب على الذين من قبلكم، و فسر فقال:

و هذا المكتوب على غيركم أياما معدودات.

و يجوز أيضاً أن يكون تفسيراً و تمييزاً للصوم، فان لفظه «الصوم» مجمله يجوز أن تتناول الأيام و الليالى و الشهور، فميز بقوله تعالى أياماً مَعْدُودَاتٍ و بين أن هذا الصوم واقع فى أيام.

و قال الفراء: هو مفعول ما لم يسم فاعله كقوله: أعطى زيد المال.

و خالفه الزجاج فقال: هذا لا يشبه ما مثل به، لانه يجوز رفع الأيام قد يكتب عليكم الصيام، كما يجوز رفع المال، فيقول: أعطى زيدا المال. فالأيام لا يكون الا منصوبه على كل حال.

و مما يمكن أن يقال فى هذا الباب مما لا- نسبق اليه: أن تجعل «أياماً» منصوبه بقوله «تتقون» كأنه قال: لعلمكم تتقون أياما معدودات، أى تحذرونها و تخافون شرها، و هذه الأيام أيام المحاسبه و الموافقه (٢) و المساءله و دخول النار

ص: ٢٤

١-١) فى الهامش: و يكون مردودا.

٢-٢) الظاهر المؤاخذه.

و ما أشبه ذلك من الأيام المحذوره المرهوبه، و يكون المعنى: ان الصوم انما كتب عليكم لتحذروا هذه [الأيام] (١) و تخافوها، و تتجنبوا القبائح و تفعلوا الواجب.

ثم حكى صاحب الكتاب عنا ما لا نقوله و لا نعتمده و لا نسأل عن مثله، و هو أن قوله تعالى «أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ» انما أراد به ان كان عددها و تشاغل بنقض ذلك و إبطاله، و إذا كنا لا نعتمد ذلك و لا نحتج به، فقد تشاغل بما لا طائل فيه. و الذى نقوله فى معنى «معدودات» من الوجهين ما ذكرناه فيما تقدم و بيناه فلا معنى للتشاغل بغيره.

المناقشه فى الاستدلال الثانى بالكتاب على العدد

دليل آخر من القرآن:

و هو قوله جل اسمه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَ الْفُرْقَانِ وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (٢) فأبان تعالى فى هذه الآيه أن شهر رمضان عده يجب صيامها على شرط الكمال.

و هذا قولنا فى شهر الصيام أنه كامل تام سالم من الاختلاف، و أن أيامه محصوره لا يعترضها زياده و لا نقصان. و ليس كما يذهب إليه أصحاب الرؤيه، إذ كانوا يجيزون نقصانه عن ثلاثين، و عدم استحقاقه لصفه الكمال.

يقال له: من أين ظننت أن قوله تعالى وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ معناه: صوموا ثلاثين يوماً من غير نقصان عنها.

ص: ٢٥

١-١ (١) الزيادة منا.

٢-٢ (٢) سورة البقره: ١٨٥.

و ما أنكرت أن يكون قوله «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» معناه: صوموا العده التي وجب عليكم صيامها من الأيام على التمام و الكمال، و قد يجوز أن يكون هذه العده تاره ثلاثين و تاره تسعه و عشرين يوما، و من رأى الهلال فقد أكمل العده التي وجب عليه صيامها و ما نقص عنها شيئا.

ألا ترى أن من نذر أن يصوم تسعه و عشرين يوما من شهر ثم صامها، نقول:

انه قد أكمل العده التي وجبت عليه و تممها و استوفها و لم (1) يعم شهرا عدده ثلاثون يوما.

ثم قال صاحب الكتاب: و قد عارض بعضهم في هذا الاستدلال فقال: ان الشهر و ان نقص عدد أيامه عن ثلاثين يوما، فإنه يستحق من صفه الكمال ما يستحقه إذا كان ثلاثين، و أن كل واحد من الشهرين المختلفين في العدد، كامل تام على كل حال.

ثم قال: و هذا غير صحيح، لان الكامل و الناقص من أسماء الإضافات، و هما كالكبير و الصغير و الكثير و القليل، فكما لا يقال كبير الوجود صغير، و لا كثير الالحصول قليل، فكذلك لا يقال الشهر من الشهور كامل الا بعد ثبوت شهر ناقص، فلو استحال تسميه شهر بالنقصان، لاستحالت لذلك تسميه شهر آخر بالتمام و الكمال، و هذا واضح يدل المنصف على فساد معارضه الخصوم و وجود كامل و ناقص في الشهور.

يقال له: لسنا ننكر أن يكون في الشهور ما هو ناقص و منها ما هو كامل، لكن قولنا «ناقص» يحتمل أمرين: أحدهما أن يراد به النقصان في العدد، و يحتمل أن يراد به النقصان في الحكم و أداء الفرض.

فإذا سألنا سائل عن شهرين أحدهما عدده ثلاثون يوما و الآخر عدده تسعه

ص: ٢٤

(١-١) ظ: و لم يصم.

و عشرون يوماً، و قال: ما تقولون ان الشهر الذى عدده تسعه و عشرون يوماً أنقص من الذى عدده ثلاثون يوماً.

فجوابنا أن نقول له: ان أردت بالنقصان فى العدد، فالقليل الأيام ناقص عن الذى زاد عدده. و ان أردت بالنقصان فى الحكم و أداء الفرض، فلا نقول ذلك.

بل نقول: ان من أدى ما عليه فى الشهر القليل العدد و صامه كملاً الى آخره فقد كمل العده التى وجبت عليه، و نقول: ان صومه كامل تام لا نقصان فيه، و ان كان عدد أيامه أقل من عدد أيام الشهر الآخر، فلم ننكر، كما ظننت أن يكون شهر ناقصاً و شهر تاماً، حتى يحتاج الى أن تقول ان هذا من ألفاظ الإضافات، انما فصلنا ذلك و قسمناه و وضعناه فى موضعه.

ثم قال صاحب الكتاب من بعد ذلك: ثم يقال لهم: كيف استجزتم القول بأن قياس الشهور كامله، مع إقراركم بأن فيها ما عدد أيامه ثلاثون يوماً، و فيها ما هو تسعه و عشرون يوماً، و ليس فى العرب أحد إذا سئل عن الكامل من هذه الشهور، التبس عليه أنه الذى عدده ثلاثون يوماً.

يقال له: هذا مما قد بان جوابه فى كلامنا الماضى، و جملته اننا لا ننكر أن الشهر الذى هو تسعه و عشرون يوماً أنقص عدداً من الذى عدده ثلاثون يوماً، و أن الذى عدده ثلاثون يوماً أكمل من طريق العدد من الذى هو تسعه و عشرون.

و انما أنكرنا أن يكون أحدهما أكمل من صاحبه و أنقص منه فى باب الحكم و أداء الفرض، لأنهما على الوجه الذى يطابق الأمر و الإيجاب، و هذا ما لا يشبه على المحصلين.

ثم قال بعد ذلك: و قد قال بعض حذاقهم ان قوله تعالى «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» انما أراد به قضاء الفائت على العليل و المسافر، لانه ذكره بعد قوله «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» .

ثم قال يقال لهم: لو كان الأمر على ما ظننتموه، لكان قاضى ما فاته من عله أو سفر مندوبا إلى التكبير عقيب القضاء، لقول الله تعالى وَ لَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ قَدْ أَجْمَعَتِ الْأُمَمُ عَلَى أَنَّهُ لَا تَكْبِيرَ عَلَيْهِ فَرَضًا وَ لَا سَنَةً، وَ إِنَّمَا هُوَ مَنْدُوبٌ إِلَيْهِ عَقِيبَ انْقِضَاءِ شَهْرِ رَمَضَانَ لَيْلَةَ الْفِطْرِ مِنْ شَوَالٍ.

فعلم بما ذكرنا سقوط هذه المعارضه و صحه ما ذهبنا إليه فى معنى الآية، و أن كمال العده يراد به نفس شهر الصيام، و إيراده على التمام.

يقال له: قد تبينا أن أمره تعالى بإكمال العده ليس المراد به صوموا ثلاثين على كل حال، و إنما يراد به صوموا ما وجب عليكم صيامه، و اقتضت الرؤيه أو العدد الذى نصير إليه بعد الرؤيه، و أكملوا ذلك و استوفروه (١)، فمن صام تسعه و عشرين يوما و جب عليه لموجب الرؤيه، كمن صام ثلاثين يوما و جب عليه برؤيه أو عدد عند عدم الرؤيه، لأنهما قد أكملوا العده و تمامها.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه فلا حاجه بنا أن نجعل قوله «وَ لَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» مخصوصا بقضاء الفائت على العليل و المسافر.

و لو قال صاحب الكتاب فى جواب ما حكاه من أن بعض حذاقهم قال: إن إكمال العده إنما أمر به العليل أو المسافر. إن هذا تخصيص للعموم بغير دليل لكان أجود مما عول عليه، لأن قوله تعالى وَ لَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ تمام فى قضاء الفائت من شهر رمضان و فى استيفاء العدد و تكميله، و إذا صرفه صارف الى موضع دون آخر، كان مخصصا بغير دليل.

فأما قوله «إن مندوبيه التكبير إنما هو عقيب انقضاء شهر رمضان ليله الفطر و ليس على قاضى ما فاته فى عله أو سفر تكبير و لا هو مندوب إليه» فغلط منه، لأن التكبير و ذكر الله تعالى و شكره على نعمه مندوب إليه فى كل وقت و على

ص: ٢٨

كل حال، و عقبى كل أداء العباده و قضائها، فكيف يدعى أنه غير مندوب اليه الا عقبى انقضاء شهر رمضان؟ .

المناقشه فى الخبر الدال على العدد

ثم قال صاحب الكتاب: دليل آخر من جهه الأثر: و هو ما روى الشيخ أبو جعفر محمد بن بابويه القمى (رضى الله عنه) فى رسالته الى حماد بن على الفارسى فى الرد على الجنيديه.

و ذكر بإسناده عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه و آله صام شهر رمضان تسعه و عشرين يوما أكثر مما صامه ثلاثين.

فقال: كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه و آله الا تاما، و لا يكون الفرائض ناقصه، ان الله تعالى خلق السنه ثلاثمائه و ستين يوما، و خلق السماوات و الأرض فى ستة أيام يحجزها من ثلاثمائه و ستين يوما، فالسنه ثلاثمائه و أربعة و خمسون يوما.

و هو: شهر رمضان ثلاثون يوما لقول الله تعالى وَ لِتُكْمَلُوا الْعِدَّةَ وَ الْكامل تام، و شوال تسعه و عشرون يوما، و ذو القعدة ثلاثون يوما، لقول الله تعالى «وَ اعِدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ أْتَمَمْنَا بِعَشْرِ فَنَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» و الشهر هكذا شهر تام و شهر ناقص، و شهر رمضان لا ينقص أبدا، و شعبان لا يتم أبدا (1).

و هذا الخبر يغنى عن إيراد غيره من الاخبار، لما يتضمنه من النص الصريح على صحه المذهب و يحويه من البيان.

ص: ٢٩

قال الشريف المرتضى (رضى الله عنه) يقال له: أما هذا الخبر فكأنه موضوع و مرتب على مذهب أصحاب العدد، لأنه على ترتيب مذهبهم، وقد احتسب فيه من المطاعن و استعمل من الألفاظ ما لا يدخله الاحتمال و التأويل، و لا حجه في هذا الخبر و لا في أمثاله على كل حال.

و قد بينا في مواضع كثيرة من كتبنا الخبر الواحد لا يوجب العلم، و لا يقطع على صحته و ان رواه العدول الثقات، كان العلم به لا يجوز، لأننا لا نأمن فيما نقدم عليه من الحكم الذى تضمنه أن يكون مفسده، و لا نقطع على أنه مصلحه، و الاقدام على مثل ذلك قبيح، حتى ان من أصحابنا من يزيد على ذلك و يقول:

ان أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها و لا التعبد بأحكامها من طريق العقول.

و قد بينا في مواضع كثيرة أن المذهب الصحيح هو تجويز ورود العباده بالعمل بأخبار الآحاد من طريق العقول، لكن ذلك ما ورد و لا تعبدنا به، فنحن لا نعمل بها، لان التعبد بها مفقود و ان كان جائزا.

فإن قيل: تجيزون العمل بها من طريق العقول و ورود العباده بذلك، مع ما ذكرتموه من أنه لا يؤمن من الاقدام عليها أن يكون مفسده، لأن الذى يؤمن ذلك القطع على صدق روايتها، و لا قطع الا مع العلم، و الظن لا قطع معه.

قلنا: إذا فرضنا ورود العباده بالعمل بأخبار الآحاد، آمننا أن يكون الاقدام عليها مفسده، لأنه لو كان مفسده أو قبيحا لما وردت العباده به من الحكيم تعالى بالعمل بها، فصار دليلا على العمل بها، يقطع معه أن العمل مصلحه و ليس بمفسده، كما يقطع على ذلك مع العلم بصدق الراوى.

و إذا لم ترد العباده بالعمل بأخبار الآحاد و جوزنا كذب الراوى، فالتجويز لكون العمل بقوله مفسده ثابتة، و مع هذا التجويز لا يجوز الاقدام على الفعل، لأننا لا نأمن من كونه مفسده، فصارت هذه الاخبار التى تروى فى هذا الباب غير

حجه، و ما ليس كذلك لا يعمل به و لا يلتفت اليه.

حمل أخبار الرؤيه على التقيه و المناقشه فيه

قال صاحب الكتاب دليل آخر: و هو أن مشايخ العصابه و أمناء الطائفه قد رووا أخبار العدد، كما رووا أخبار الرؤيه، و قد علمنا أن الأئمه عليهم السلام كانوا في زمان تقيه و لم يكتب أحد من المتغلبين في أيامهم، و لا من العامه في وقتهم بقول في العدد فيخوفه (١)، و في علمنا بخلاف ذلك دلاله على أن أخبار الرؤيه أولى بالتقيه.

يقال له: هذا منك كلام على من يحتج في إثبات الرؤيه بأخبار الآحاد المرويه، و نحن لا نحتج بشيء من ذلك و لا نقول الا على طرف من الأدله توجب العلم و يزول معها الشك و الريب، و قد تقدم في صدر كتابنا هذا ما يجب أن يعول عليه.

فأما ترجيح أخبار العدد على أخبار الرؤيه بذكر الرؤيه، فهو و إن كان كلاما على غيرنا ممن يعول (٢) على أخبار الآحاد في إثبات العمل بالرؤيه. فهو أيضا غير معتمد، لأن أكثر ما في هذا الترجيح الذي ذكره أن يكون أخبار العدد الظن فيها أقوى منه في أخبار الرؤيه، و مع الظن بالتجويز (٣) قائم، و العلم القاطع غير حاصل، و العمل مع ذلك لا يسرع (٤)، لأن العمل انما يحسن مع القطع لا مع قوه الظن.

ص: ٣١

١-١ (١) خ ل: فيفوته.

٢-٢ (٢) خ ل: يقول.

٣-٣ (٣) ظ: فالتجويز.

٤-٤ (٤) ظ: لا يسرع.

قال صاحب الكتاب: ويزيد ذلك بيانا ما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا أتاكم عن حدِيثان فحدِثوا (١) بأبعدهما من أقوال العامه (٢). و في إجماع العامه على القول بالرؤيه، مع ورود هذه الاخبار عن الأئمه صلوات الله عليهم دلالة واضحة على وجوب الأخذ بالعدد، و أنه الأصل الذي عليه المعول.

يقال له: و من أين علم صحه هذا الخبر المروى عن الصادق عليه السلام حتى جعلته أصلا، و عولت عليه في العمل بالأخبار المرويه، و ترجيح بعضها على بعض، إذ ليس هذا الخبر من أخبار الآحاد، نعنى بقولنا «انه من أخبار الآحاد» أنه لا يوجب علما و لا ينفي تجويزا و ان كان رواه أكثر من واحد.

فكيف تعول في أخبار الآحاد و ترجيح بعضها على بعضها على خبر هو من جمله أخبار الآحاد، و هذا يعول عليه من أصحابنا من لا يعرف ما تقوله و تأتیه و تدره.

الاستدلال بالقياس على العدد و المناقشه فيه

ثم قال صاحب الكتاب: استدلال من طريق القياس، و مما يدل على ما نذهب إليه في شهر رمضان، انا وجدنا صيامه أحد فرائض الإسلام، فوجب من فرضه سلامه أيامه من الزيادة و النقصان، قياسا على الصلوات الخمس التي لا يجوز كونها مره أربعا و مره خمسا و مره ستا، و على الزكاه أيضا لفساد إخراج أربعة من المائتين و خمسه مره أخرى، فعلم بهذا الاعتبار أن شهر رمضان لا يجوز عليه زياده و لا نقصان.

يقال له: إذا كان القياس عندك باطلا و عند أصحابنا، فكيف و لا خلاف

ص: ٣٢

١-١) في الهامش: فخذوا.

٢-٢) و سائل الشيعة ١٨/٨٥ ما يدل على مضمون الحديث.

بينهم يحتج بما ليس بحجه عندك؟ و كيف تثبت الأحكام الشرعيه بما ليس بدليل؟ فان قال ما قاله بعيد هذا الموضوع. ننكر من القياس ما خالف النصوص، و قياسنا هذا يعضده النص الوارد فى القرآن، و الاخبار تدل على صحته و استمراره على أصله.

قيل له: هذا مخالف لما يقوله أصحابك المتقدمون و المتأخرون، لأن القياس عندهم باطل لا يجوز اعتماده فيما وافق النصوص و فيما خالفها، و لا هو حجه فى شىء من الاحكام على وجه و على سبب.

و إذا كانت النصوص تدل على الحكم، أى حاجه بنا الى استعمال القياس فى ذلك الحكم، و قد عرفناه من طريق النصوص، فوجود القياس هاهنا كعدمه، و انا إذا كنا نستغنى بالنص الوارد فى الحكم عن نص الأخر، و ان كان الثانى حجه دالا على الحكم.

على أن القياس الذى استعملته ليس كذلك، استعماله باطل غير صحيح فى نفسه، لأن الأصل الذى قست عليه -و هو الصلوات- يجوز اختلاف العباده فيها على المكلفين بالزيادة و النقصان.

ألا ترى أن من دخل فى صلاه الظهر لا يعلم أنه يبقى حتى يصلى الركعات الأربع، و أنه يجوز على الاخترام قبل التمام، و انما يعلم أنه مكلف بالأربع إذا فرغ منها و جاوزها.

و قد يجوز أن يبقى الله سبحانه بعض المكلفين صحيحا سليما الى أن يصلى الأربع، و قد يجوز أن يقبضه و قد فرغ من واحده أو اثنتين أو ثلاث، فيعلم أن الذى دخل فى تكليفه ما نقص الفراغ منه، و ما اقتطع دونه من الركعات فليس بداخل فى تكليفه، فقد اختلف الفرض كما ترى، و صار فرض بعض المكلفين

فى الصلوات زائدا و بعضهم ناقصا، و جرى ذلك مجرى شهر رمضان، فإنه يلحقه الزيادة و النقصان.

فيجب على من رأى الهلال ليله الثلاثين أن يفطر، و يكون فرضه تسعه و عشرين يوما. و يكون من لم يره و لا شهد عنده بمن يجب العمل بقوله (١)، أن يصوم ثلاثين، فيختلف فرضاهما. و يجب أيضا على الجميع إذا غم عليهم ليله الثلاثين أن يصوموا شهرا على التمام. و يجب عليهم إذا رأوه ليله الثلاثين أن يفطروا، فيختلف التكليفان باختلاف الأحوال.

و على هذا يختلف أحوال المكلف (٢) فى الصيام، فان اخترم فى أيام شهر رمضان فتكليفه ما صامه من الأيام، و علمنا بالاخترام أن صيام باقى الشهر لم يكن فى تكليفه، و من الباقي الى آخر الشهر قطعنا على أنه مكلف بصيام جميع الشهر.

و هذا يخفى على من لم يعرف الطريق الى العلم بدخول بعض الافعال فى التكليف و هل يسبق ذلك وقوع الفعل أو يتأخر عنه.

الاستدلال بمعرفة العبادات فى أوقاتها و المناقشه فيه

قال صاحب الكتاب: استدلال آخر و هو: ان جميع الفرائض يعلم المكلف أوقاتها قبل حلولها، و يعلم أوائلها قبل دخوله فيها، و كذلك يعلم أواخرها قبل تقضيها.

ألا ترى أنه لا شىء من الصلوات و طهورها و الزكوات و شرائطها و فرائض الحج و العمره و مناسكها الا و هذه صفته و حكمه، فعلمنا أن شهر رمضان كذلك إذا كان أحد الفرائض، يجب أن يعلم أوله قبل دخول التكليف فيه و آخره قبل

ص: ٣٤

(١-١) ظ: من يجب العمل بقوله.

(٢-٢) فى الهامش: التكليف.

تقضيته، و هذا لا يقدر عليه الا بالعدد دون الرؤيه، فعلم أن العدد هو الأصل.

يقال له: إن أردت بكلامك هذا أن جميع الفرائض لا بد أن يعلم المكلف أوقاتها قبل دخوله فيها و أوائلها و أواخرها، و أنه لا بد أن يعلم ذلك على الجملة، و يكون مميزا للأول و الآخر بالصفات التي أوردتها الشريعة من غير أن يعلم أنه في نفسه لا يكون داخلا في تكليف الأول و الآخر، فالآخر على ما ذكرت.

و ان أردت أنه لا بد أن يعلم قبل الدخول فيها أنه مكلف لأولها و آخرها في تكليف الآخر كما دخل في تكليف الأول، فقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك، و أن المكلف يعلم أنه مكلف للآخر و لا كل جزء من العبادات الا بعد قطعه و تجاوزه.

فان قيل: لا يعلم المكلف على مذهبكم قبل دخول شهر رمضان أول هذه العباده و آخرها.

قلنا: يعلم أول هذه العباده بأن يشاهد الهلال ليله الشهر، أو يخبره من يجب عليه قبول خبره برؤيته، فيعلم بذلك أنه أول هذه العباده قبل دخوله فيها.

فأما آخرها فيعلمه أيضا قبل الوصول إليه، بأن يشاهد الهلال ليله الثلاثين، أو يخبره عن مشاهدته من يلزمه العمل بخبره، أو بأن يفقد الرؤيه مع الطلب و الخبر عنها، فيلزمه أن يصوم الثلاثين، فقد صار أول شهر رمضان و آخره متميزين عند أصحاب الرؤيه كما تميز عند أصحاب العدد.

فان قيل: التميز عند أصحاب العدد واضح، لأنهم يقولون على شىء واحد في أول الشهر و آخره، و هو العدد دون انتقال من غيره اليه، و أصحاب الرؤيه يقولون على الرؤيه التي يجوز أن تحصل و أن لا تحصل، ثم ينتقلون إذا لم تحصل الى العدد.

قلنا: و أى فرق بين تمييز العباده و تعيينها بين أن يتميز بأمر واحد لا ينتقل

منه الى غيره و لا يختلف حكمه، و بين أن تتميز ما ميز بتقدر حصوله و بتوقع كونه فان وقع تميز به و ان لم يقع وقع الانتقال إلى أمر آخر، و أكثر الشريعة على ما ذكرناه، و أنها تتميز بأوصاف مختلفه و شروط متعاقبه مترتبه.

أولا ترى أن العده فى الطلاق قد تختلف على المرأه، فتقيد تاره بالشهور و تاره بالاقراء، فتنتقل العده بالمعتده الواحده من شهور الى اقراء و من اقراء الى شهور، فتختلف العاده. و هذا الاختلاف كاختلاف الشروط و الصفات فيها.

الاستدلال بالحصر على بطلان الرؤيه و المناقشه فيه

قال صاحب الكتاب: أخبرونا عن طلب أول شهر رمضان إذا رقب الهلال فرآه، لا يخلو أمره من احدى ثلاث خصال:

اما أن يعتقد برؤيته أنه قد أدرك معرفه أوله لأهل الإسلام، حتى لا يجيز ورود الخبر برؤيته قبل ذلك فى بعض البلاد.

أو يعتقد أنه أول الشهر عنده، لانه رآه و يجزى رؤيه غيره له من قبل و استتاره عنه فى الحال، لكنه لا يلتفت الى هذا الجواز، و لا يعول الا على ما أدركه و رآه.

أولا- يعتقد ذلك و يقف مجوزا غير قاطع، لإمكان ورود الخبر الصادق بظهوره لغيره قبل تلك الليله فى إحدى الجهات. فعلى أى هذه الأقسام يكون تعويل المكلف فى رؤيه الهلال؟ فان قالوا: على القسم الأول، و هو القطع و ترك التجويز مع المشاهده ليصح الاعتقاد، أوجبوا على المكلف اعتقاد أمر آخر يجوز عند العقلاء خلافه و ألزموه ترك ما يشهد به الامتحان و العاده بتجويزه، لان اللبس يرتفع عن ذوى التحصيل فى اختلاف أسباب المناظر و جواز تخصيص العوارض و الموانع.

ثم ما رووه من وجوب صوم الشك حذرا من ورود الخبر برؤيه الهلال، يدل على بطلان ذلك.

و ان قالوا: يعتمد على القسم الثانى، فيعتقد أنه أول الشهر لما دلته عليه المشاهده، و لا- تكثرت لما سوى ذلك من الأمور المجوزه. أجازوا اختلاف أول شهر رمضان، لجواز اختلاف رؤيه الهلال. و أحلوا لبعض الناس الإفطار فى يوم، أوجبوا على غيرهم فيه الصيام، و لزمهم فى آخر الشهر نظير ما التزموه فى أوله من غير انفصال.

و هذا يؤول إلى نقصانه عند قوم و كونه عند قوم على التمام، و فيه أيضا بطلان التواريخ و فساد الأعياد، مع عموم التكليف لهم بصومه على الكمال، و هو خلاف ما أجمعت عليه الشيعة من الرد على أصحاب القياس، من بطلان تحليل شىء و تحريمه على غيرهم من الناس.

و هو أيضا يضاد ما يروونه من صوم يوم الشك على سبيل الاستظهار. و ظهور بطلان هذا القسم يغنى من الإطاله فيه و الإكثار.

و ان قالوا: الواجب على العبد إذا رأى الهلال أن لا يبادر بالقطع و الثبات، و أن يتوقف مجوزا، لورود أخبار البلاد بما يصح معه الاعتقاد. كان هذا بعيدا عن الصواب و أولى بالفساد، و هو مسقط عن كافه الأمة اعتقاد أول شهر رمضان الى أن يتصل بهم أخبار البلاد.

و كيف السبيل لمن لم ير الهلال الى العلم، بأنه قد رأى فى بعض الجهات، فيثبت له النيه فى فرض الصيام، بل كيف يصنع من رآه إذا اتصل به انه ظهر قبل تلك الليله للناس، و متى يستدرك النيه و الاعتقاد فى أمر قد فات.

ثم قال: و اعلم أن إيجابهم لصوم يوم الشك، لا- يسقط ما لزمهم فى هذا الكلام، لأننا سألناهم عن النيه و الاعتقاد. و ليس يمكنهم القول بأن يوم الشك

من شهر رمضان، ولا- يجب على من أفطره ما يجب من أفطر يوماً فرض عليه فيه الصيام، والشك فيه يمنع من النهي على كل حال.

يقال له: القسم الثاني من أقسامك التي ذكرتها هو الصحيح المعتمد، و ما رأياناك أبطلت هذا القسم الا بما لا طائل فيه، لأنك قلت: انه يلزم على اختلاف أول شهر رمضان، لجواز اختلاف رؤيه الهلال، أن يحل لبعض الناس الإفطار فى يوم يجب على غيرهم فيه الصيام، و أنه يلزم فى آخر الشهر نظير ما لزم فى أوله، و هذا يؤول إلى انقضائه عند قوم، و كونه عند غيرهم على التمام.

و هذا الذى ذكرته كله و قلت انه لازم لهم، صحيح و نحن نلتزم ذلك، و هو مذهبنا. و أى شىء يمنع من اختلاف العبادات لاختلاف أسبابها و شروطها، و أن يلزم بعض المكلفين من العباده ما لم يلزم غيره، فتختلف أحوالهم باختلاف أسبابهم.

و من الذى يدفع هذا و ينكره و الشريعة مبنيه عليه، ألا ترى أن من وجب عليه بعض الصلوات و يجتهد فى جهه القبلة، فغلب فى ظنه بقوه بعض الأمارات أنها فى جهه مخصوصه، فإنه يجب عليه الصلاه الى تلك الجهه.

و إذا اجتهد مكلف آخر فغلب فى ظنه أنها فى جهه أخرى غير تلك [الجهه] فإنه يجب عليه أن يصلى الى تلك الجهه الأخرى و ان خالفت الاولى فقد اختلفت فرض هذين المكلفين كما ترى، و صار فرض أحدهما أن يصلى الى جهه و فرض الآخر أن يصلى الى خلافها.

و كذلك لو دخل اثنان فى بعض الصلوات و ذكر أحدهما أنه على غير وضوء و أنه أحدث و نقض الوضوء، و الآخر لم يذكر شيئاً من ذلك، لكان فرض أحدهما أن يقطع الصلاه و يستأنفها، و فرض الآخر أن يمضى فيها و يستمر عليها.

و كذلك لو حضر ماء بين يدي محدثين، فغلب فى ظن أحدهما بأماره لاحت

له نجاسه ذلك الماء، و الآخر لم يغلب فى ظنه نجاسته، لكان فرضاهما مختلفين و وجب على أحدهما أن يتجنب ذلك الماء، و على الآخر أن يستعمله.

و كذلك حكم الأوقات عند من غلب فى ظنه دخول بعض الصلوات، فإنه يجب عليه الصلاة فى ذلك الوقت، و من لم يغلب ذلك فى ظنه لا يحل له أن يصلى فى ذلك الوقت. و هذا أكثر من أن يحصى، و الشريعة مبنيه على ذلك.

و كما يجوز أن يكون الوقت وقتا للصلاه عند قوم، و غير وقت لها عند آخرين. و القبلة فى جهه عند قوم، و عند آخرين خلاف ذلك، فيختلف الفرض بحسب اختلاف الأسباب، كذلك يجوز أن يكون الشهر ناقصا عند قوم و تاما عند آخرين، و الا فما الفرق.

فأما قوله «ان فى ذلك بطلان التواريخ و فساد الأعياد يتبعان الرؤيه» و قد يجوز أن يكون عيد قوم غير عيد غيرهم، لان ذلك يتبع الأسباب المختلفه.

نقل كلام المستدل بالعدد و المناقشه فيه

فأما قوله «و فى هذا ان نيه المعلوم من حقيقه المنتهى عند الله تعالى غير معلوم لسائر العباد، مع عموم التكليف لهم بصومه على الكمال» .

فكلام غير متحقق لما يقوله خصومه فى هذا الباب، لان المعلوم من حكم الشريعة عند الله تعالى هو المعلوم للعباد من غير اختلاف و لا- زياده و لا- نقصان، لان الله تعالى إذا أوجب على من رأى الهلال ليله الشهر أن يصومه و يفتح اليوم الذى رأى الهلال من ليله بالصوم، و يحكم بأنه فى عبادته أول الشهر على الحقيقه فى حقه و أوجب على من لم يره فى تلك الليله و لا خبره برؤيته أن يحكم بأنه ليس من شهر رمضان، و لا وجب عليه فيه الصيام.

فالمعلوم لله تعالى هو هذا بعينه و انه تعالى يعلم هذا الذى فصلناه و فسرناه،

و هو أن هذا اليوم فى حق من رأى الهلال فى ليله من شهر رمضان، فواجب عليه صومه، و ليس هو من شهر رمضان فى حق من لم يره و لا صح بالخبر رؤيته، و لا معلوم له يخالف ذلك.

كما قلنا فى سائر المسائل الشرعيه، و فى جهه القبله، و ان من غلب فى ظنه أنها فى جهه مخصوصه، و جب عليه التوجه الى خلاف الجهه الاولى، و اختلف فرض هذين المكلفين، و كان معلوم الله تعالى مطابقا لمعلومهما و غير مختلف لما و جب عليهما و علماه فى هذا الباب.

فان قيل: أ ليس الله تعالى لا بدّ أن يكون عالما بأن القبله فى جهه بعينها لا يجوز عليه الاختلاف و ان اختلف ظنون المتوجهين، و كذلك لا بدّ أن يكون عالما بطلوع الهلال فى ليله مخصوصه، أو بفقد طلوعها فيها و ان لم يظهر ذلك بعينه للمكلف، و كيف يكون ما علمه الله تعالى فى هذه المواضع مساويا لما يعتقد العبد و يعمله.

قلنا: لا اعتبار فى باب التكليف بجهه الكعبه نفسها، مع فقد المعايين و بعد الدار، و انما الاعتبار الذى يتبعه الحكم انما يرجع الى ظن المكلف بما يؤديه إليه اجتهاده فى جهه الكعبه مع بعد داره عنها.

و تكليفه انما يختلف بحسب اختلاف ظنونه، فإذا غلب فى ظنه أنها فى جهه مخصوصه، فتكليفه متعلق بالتوجه إلى الجهه بعينها، سواء كانت الكعبه فيها أو لم تكن، و ان كان فرضه بالتوجه متعلقا بما يغلب فى ظنه أنه جهه الكعبه، فتلك الجهه هى قبلته، و المفروض عليه التوجه إليها، و علم الله متعلق بهذا بعينه.

و كذلك القول فى مكلف آخر غلب فى ظنه أن جهه الكعبه فى جهه أخرى، فان الواجب عليه التوجه الى تلك الجهه و هى جهه القبله، و القول فى طلوع الهلال و استتاره كالقول فى الكعبه، فلا معنى لإعادته.

فأما قوله في الفصل «هو خلاف ما أجمعت عليه الشيعة في الرد على أصحاب القياس في بطلان تحليل شيء لقوم و تحريره على غيرهم من الناس» .

فما أجمعت الشيعة على ما ظنه، و لا يرد من الشيعة على أصحاب القياس بهذا الضرب من الرد محصل و لا متأمل. و قد بينا في كثير من كتبنا و كلامنا كلاما في هذا الموضوع، و أنه لا- يمتنع في التكليف أن يحلل الله تعالى شيئا على قوم و يحرمه على آخرين، و ان هذا غير متناقض و لا متناف.

و انما يعول على هذا الضرب من الكلام من يبطل القياس من طريق العقول، و يعتقد أن العبادة تستحيل أن ترد به، و قد بينا جواز ورود العبادة بالقياس، و انما نحرمه في الشريعة و لا نثبت به أحكامها، لأن العبادة ما وردت به و لا دلت على صحته.

فأما قوله «و هو أيضا يصاد ما يروونه من صوم يوم الشك على سبيل الاستظهار» و قد كان ينبغي أن يبين و يوضح (1) موضع التضاد بين القولين في مذهبنا بالرؤية، و بين ما تستحب من صوم يوم الشك على سبيل الاستظهار و ما تعرض لذلك.

فأما قوله «فالواجب على العبد إذ رأى الهلال أن لا يبادر الى القطع و الثبات، و أن يتوقف مجوزا لورود أخبار البلاد بما يصح، و اعتقاد هذا بعيد عن الصواب و أولى بالفساد، و هو مسقط عن كافة الأمة اعتقاد أول شهر رمضان الى أن يتصل بهم أخبار البلاد» .

فقد بينا أن القسم الصحيح من أقسامه التي قسمتها هو غير هذا القسم و أوضحناه، و أن الواجب على من رأى الهلال أن يعتقد أن هذه ليلة أول شهر رمضان في حقه و حق من يجرى مجراه في رؤيته، و ان جوز أن يكون رؤى في بعض البلاد، و يختلف فرض من رآه تلك الليلة و من لم يره و يخبر عنه، غير

ص: ٤١

(١- ١) في الهامش: و يوضح.

أنه و ان قطع بالرؤيه على أنه أول يوم من شهر رمضان.

فلا بد أن يكون ذلك مشروطاً بأن لا يرد الخبر الصحيح بأنه رئي قبل تلك الليله و كان قد صام بالاتفاق و على سبيل الشك اليوم الذى رآه غيره فى ليله أخرى، أجزاء ذلك عنه و سقط عنه فرض قضائه و كان مؤدياً، و ان لم يتفق له صوم ذلك اليوم كان عليه قضاء صيامه و لا اثم عليه و لا حرج.

و أما قوله «كيف السبيل لمن لم ير الهلال الى العلم بأنه قد رئي فى بعض الجهات، فيثبت له النيه فى فرض الصيام، بل كيف يصنع من رآه إذا اتصل به أنه ظهر قبل تلك الناس؟ و متى يستدرك النيه و الاعتقاد فى أمر قد فات؟» .

فقد بينا كيف السبيل لمن لم يره الى العلم بأنه قد رئي فى بعض تلك الجهات قبل تلك الليله، و هو أن يخبره عن ذلك من يثق بعدالته و أمانته، فيثبت له النيه، و إذا كان ما فاتة صيام ذلك اليوم، فقد بينا ذلك.

فأما من رآه فى بعض الليالى و صبح عنده أنه ظهر قبل تلك الليله و لم يكن صام ذلك اليوم بنيه النفل، فعليه القضاء على ما بيناه، و ليس عليه من الاستدراك أكثر من أن يصوم يوماً و يعتقد أنه قضاء ذلك اليوم الفائت.

و أما قوله «و اعلم ان إيجابهم لصوم يوم الشك لا يسقط ما لزمهم فى هذا الكلام سألناهم عن النيه و الاعتقاد، و ليس يمكنهم القول بأن يوم الشك من شهر رمضان، و لا يجب على من أفطره ما يجب على من أفطر يوماً فرض عليه فيه الصيام، و الشك فيه يمنع من النيه على كل حال» .

فكلام غير صحيح، لأننا لا نوجب صيام يوم الشك و لا أحد من المسلمين أوجبه و ما نستحبه و نرى (1)فيه فضل و استظهار للفرض. و انما نستجيز صومه بنيه النفل و التطوع، فان اتفق أن يظهر من شهر رمضان، فقد أجزأ ذلك الصيام و وقع

ص: ٤٢

١- ١) فى الهامش: و يروى.

فى موقعه و لا قضاء عليه، و ان لم يتفق ظهور أنه من شهر رمضان كان صائم ذلك اليوم مثابا عليه ثواب النفل و التطوع.

و قوله «و ليس يمكنهم القول بأن يوم الشك من شهر رمضان، و لا يجب على من أفطره ما يجب على من أفطر يوما من شهر رمضان» .

فبعيد عن الصواب، لأننا لا نوجب صيام يوم الشك على ما قدمنا ذكره، و يوم الشك انما هو اليوم الذى يجوز المكلفون أن يروا الهلال فى ليلته، فيحكموا أنه من شهر رمضان، و يخرج من أن يستحق اسم الشك بما لا يجوزون أن لا يروا الهلال فى تلك الليلة، و لا يخبرهم عن رؤيته مخبر يقع القطع على أنه من شعبان و يزول عنه اسم الشك أيضا.

و لسنا نقول بأن يوم الشك يوم من شهر رمضان على الإطلاق، بل على القسمه الصحيحه التى ذكرناها. فأما من أفطر يوم الشك و لم ير الهلال و لا- أخبر عنه، فلا- اثم عليه و لا- قضاء. فأما إذا رآه فى ليله يوم الشك لو أخبر عن رؤيته، فالذى يجب عليه أن يقضى ان كان ما صام ذلك اليوم. و ان كان قد اتفق له صيامه بنيه النفل، فلا قضاء عليه.

الكلام فى صوم يوم الشك

ثم قال صاحب الكتاب: و ربما التبس الأمر عليهم فى هذا الباب، فظنوا أن صوم يوم الشك بغير اعتقاد أنه من شهر رمضان يغنى عن الاعتقاد إذا كان منه و يجرى مجرى بقية الأيام قياسا على المسجون إذا كان قد صام شهرا على الكمال فصادف ذلك شهر رمضان على الاتفاق من غير علم بذلك، و أنه يخبر به عن الفرض عليه من صومه فى شريعته الإسلام و ان لم يقدم النيه و الاعتقاد، و الفرق واضح بين الصومين بلا ارتياب.

و ذلك أن أفعال الاضطراب يقاس عليها أمور المتمكن و الاختيار، و معلوم تباين الممنوع و المطلق، و من يتمكن من السؤال و ارتقاب الهلال و من لا يقدر، و ما هما الا كالعاجز و القادر، فالمماثلة فيما هذا سبيل باطله و القياس فاسد.

يقال له: أول ما نقوله لك: حكيت عنا أنا نقيس من خفى عليه الهلال ليله يوم الشك فلم يره و لم يخبره عن رؤيته، فصام بنيه النفل ثم ظهر بالخبر أنه رثى و أنه من شهر رمضان فى أنه يجزى عنه صيامه و ان لم يصح بنيه الفرض، و لا يجب عليه القضاء على المسجون.

و نحن لا- نقيس هذا على ذلك، و لا نرى القياس فى الاحكام، و انما سوينا بينهما فى صحة الصيام و اجزائه، و أنه لا قضاء فيه عليه بدليل يوجب العلم. و لو لم يكن فى ذلك إلا- إجماع الفرقه المحقه من الشيعه عليه، و إجماعهم حجه لدخول المعصوم عليه السلام فيه.

فأما قوله «ان حال الضروره لا يقاس على الاختيار» .

فقد بينا أنه لا نقيس حالا على أخرى، على أنه ان رضى لنفسه بهذا القدر من الفرق، فالحالان متساويان (1) فى الضروره و نفي الاختيار، لان المسجون كما لا قدره له و لا سبيل الى تعيين شهر رمضان، لانه لا يتمكن من رؤيه الهلال و لا من سؤال غيره.

فكذلك من غم عليه الهلال ليله يوم الشك، فلم يره و لا خبر برؤيته و لا سبيل له الى العلم بأنه ذلك اليوم من شهر رمضان، فهو أيضا كالمضطر الذى لا قدره له على العلم بأن ذلك اليوم من شهر رمضان، فجرى مجرى المسجون فى سقوط الفرض عنه.

ص: ٤٤

(١- ١) فى الهامش: متساويتان.

ثم قال صاحب الكتاب: فان تجاسر أحدهم على ادعاء المماثلة بينهما في الاضطرار، أتى بالفظيح من الكلام، و أدخل سائر الأمم في حكم الاضطرار، و فتح على نفسه بابا من الإلزام في تكليف ما لا يطاق.

لانه لا- فرق بين أن يكلف الله العباد صوم شهر رمضان على الكمال، و لا- يجعل لهم على معرفه أوله دليلا- الا دليل شك و ارتياب، يلتجئ معه المكلفون إلى أحكام الاضطرار و بين أن يفرض عليهم أمرا و يعدمهم ما يتوصلون به اليه على كل حال، حتى يدخلهم في حيز الإيجاب، و هذا ما ينكره معتقد و العدول (1) من كافة الناس.

ثم قال: و يقال لهم: فإذا كان الله تعالى قد بعث رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لبيّن للناس، فما وجه للبيان في دليل فرض يعترضه اللبس، و أين موضع الإشكال إلا في عباده افتتاحها الشك.

يقال له: ما (2) الفظيح من الكلام و الشنيع من المذهب الا ما عول (3) عليه في هذا الفصل، لأنك ظننت أن خصومك يقولون: ان الله تعالى فرض صوم الشك على من لم يدلّه عليه و لم يرشده الى طريق العلم به، و ألزمت على ذلك تكليفه ما لا يطاق.

و هذا ما لا- يقوله من الخصوم و لا- من غيرهم محصل، و صوم أول يوم من شهر رمضان لا يجب الا على من دله الله عليه، اما برؤيته نفسه الهلال أو بأن

ص: ٤٥

١-١ (١) الظاهر: العدل.

٢-٢ (٢) الظاهر: ليس.

٣-٣ (٣) الظاهر: ما عولت.

يخبره عليه من يجب عليه الرجوع الى قوله، فأما من عدم رؤيته فصوم ذلك اليوم ليس من فرضه و لا عبادته.

و هذا الذى لا يطبق معرفه كون هذا اليوم من شهر رمضان ما توجه اليه قط تكليف صومه.

و يلزم على هذا كل المسائل التى ذكرناها فيما تقدم فى القبلة و الصلاه و الاحداث، حتى يقال له: كيف يكلف الله تعالى مكلفا التوجه إلى الكعبه بعينها، و لا- ينصب له دليلا عليها يعلم به أنه متوجه الى جهتها، لأنه إذا كان بعيدا عنها فإنما يتوجه الى حيث يظن أنه جهه الكعبه من غير تحقيق و لا قطع، و هل هذا الا تكليف ما لا يطاق. و كذلك القول فى سائر المسائل التى أشرنا إلى بعضها، و هى كثيره.

و أما الرسول عليه السلام فقد بين لنا هذه المواضع بما لا يعترضه لبس و لا يدخله شك، و من تأمل ما فصلناه و قسمناه علم أنه لا لبس و لا إشكال فى هذه العباده.

الاستدلال بخبر «يوم صومكم يوم نحركم» و الجواب عنه

قال صاحب الكتاب: مسأله أخرى عليهم يقال لهم: قد رويتم ان «يوم صومكم يوم نحركم» .

فما الحاجه الى ذلك و على الرؤيه معولكم؟ بل كيف يصح ما ذكرتموه على أصل معتقدكم؟ لما تجيزونه من تتابع ثلاثه شهور ناقصه و توالى ثلاثه أخرى تامه؟ و كيف يوافق مع ذلك أول يوم من شهر رمضان ليوم العاشر من ذى الحجه أبدا من غير اختلاف؟ .

فهل يصح هذا الا من طريق أصحاب العدد، لقولهم بتمام شهر رمضان

و نقصان شوال، و أن شهر ذى القعدة تام كشهـر رمضان، فيكون يوم الصوم أبدا موافقا ليوم النحر على اتساق و نظام.

فما تصنعون فى هذا الخبر مع اشتهاـره؟ أ تقبلونه و ان خالف ما أنتم عليه فى أصل الاعتقاد؟ أو تلتجئون الى الدفع و الإنكار.

يقال له: أما هذا الخبر فغير وارد مورد الحجة، لأنه خبر غير مقطوع عليه و لا معلوم، و قد بينا أن أخبار الآحاد لا يجب العمل بها فى الشريعة، و من اعتمد عليها-و هى على هذه الصفة-فقد عول على سراب بقيعه. و لا يجب علينا أن نتأول خبرا لا نقطع به و لا نعلم صحته.

و قد يجوز على سبيل التسهيل ما عول عليه بعض أصحابنا فى تأويل هذا الخبر و ان لم يكن ذلك واجبا، أن المراد به سنه بعينها اتفق فيها أن أول الصوم كان موافقا للنحر، فحمل على الخصوص دون العموم، لانه لا يصح فيه العموم، و لشهادة الاستقراء بخلافه.

و يمكن أيضا فى تأويل الخبر وجه آخر و هو: أن يكون المراد به أن يوم الصوم يجرى فى وجوب الاحكام المشروعه و لزومها مجرى يوم النحر المتعلقة به، و المراد بذلك تحقيق المماثلة و المساواه، كما يقول القائل: صلاتكم مثل صومكم. أو يقول: صلاه العصر هى صلاه الغداه، و ما يريد الأعم و يريد المماثلة و المساواه فى الاحكام، و هذا بين.

مناقشه الخصم فى آبه الأهلـه و الجواب عنها

ثم قال صاحب الكتاب: مسأله أخرى لهم و جوابها ثم قال: و سئلوا عن قول الله تعالى «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِئُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ» (١).

ص: ٤٧

و أجمع الكافه على أنها شهور قمريه، قالوا: فما الذى أجاز لكم الاعتبار بغير القمر، و هل انصرفكم الى العدد الا خلاف الإجماع.

ثم قال: الجواب يقال لهم: ما ورد به النص و تقرر عليه الإجماع، فهو مسلم على كل حال، لكن وجود الاتفاق على أن الهلال ميقات لا يحيل الاختلاف فيما يعرف به الميقات، و حصول الموافقه على أنها شهور قمريه لا تضاد الممانعه فى الاستدلال عليها بالرؤيه.

إذ ليس من شرط المواقيت اختصاص العلم من جهه [من] (١) مشاهدتها و لا لان الشهور العربيه قمريه، و جب الاستدلال أوائلها (٢) برؤيه أهلها. و لو كان ذلك واجبا لدلت العقول عليه و شهدت بقبح الاختلاف فيه.

و بعد فلا يخلو الطريق إلى معرفه هذا الميقات من أن تكون المشاهده له و العيان، أو العدد الدال عليه، و الحساب.

و محال أن تكون الرؤيه (٣)، و هى أولى بالاستدلال لما يقع فيها من الاختلاف و الشك، و ذلك أن رؤيه الهلال لو كانت تفيد معرفه له من الليالى و الأيام، لم يختلف فيه عند رؤيته اثنان.

و فى إمكان وجود الاختلاف فى حال ظهوره، دلالة على أن الرؤيه لا يصح بها الاستدلال، و أن العدد هو الدال على الميقات، لسلامته مما يلحق الرؤيه من الاختلاف.

يقال له: هذه الآيه التى ذكرتها دليل واضح على صحه القول بالرؤيه و بطلان العدد، و قد بينا فى صدر كتابنا هذا كيفيه الاستدلال بها، و أن تعليق المواقيت

ص: ٤٨

١- ١) كذا فى النسخه، و الظاهر زيادتها.

٢- ٢) ظ: لاوائلها.

٣- ٣) الظاهر زياده الواو.

بالأهله دليل على أنها لا تتعلق بالعدد و لا بغير الأهله.

و [ليس] (١) قوله «ان وجود الاتفاق على أن الأهله ميقات لا يحيل الاختلاف مما يعرف به الميقات» .

ليس بالصحيح، لان المواقيت إذا قفت (٢) على الأهله فمعلوم أن الهلال لا طريق الى معرفته و طلوعه أو عدم طلوعه إلا الرؤيه فى النفى و الإثبات، فيعلم من رأى طلوعه بالمشاهده، أو بالخبر المبني على المشاهده، و يعلم أنه ما طلع بفقد المشاهده و فقده الخبر عنها.

و لا يخفى على محصل أن إثبات الأهله فى طلوع أو أفول، مبني على المشاهدات و وصف، لا ضيف الى العدد الى القمر (٣)، و كيف يكون قمرية؟ و لا اعتبار بالقمر فيها و لا له حظ فى تميزها و تعيينها.

فأما قوله «و محال أن يكون الرؤيه هى أولى بالاستدلال لما يقع فيها من الشك و الاختلاف» .

فقد بينا أنه لا شك فى ذلك و لا اشكال، و أن التكليف صحيح مع القول بالرؤيه غير مشتبه و لا متناقض، و أن من ظن خلاف ذلك فهو قليل التأمل، و فيما ذكرناه كفايه.

الاستدلال بخبر صوموا لرؤيته على العدد و الجواب عنه

و قال صاحب الكتاب: مسأله أخرى: و سئلوا أيضا عن الخبر المروى عن النبى صلبى الله عليه و آله «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا

ص: ٤٩

١- ١) كذا فى النسخه و الظاهر زيادتها.

٢- ٢) ظ: توقفت.

٣- ٣) ظ: و لو كانت عدديه لا ضيفت الى العدد لا القمر.

ثلاثين» (١). قالوا: فما تصنعون في هذا الخبر؟ وقد استفاض بين الأمة و اشتهر.

ثم قال قيل لهم: لعمرى انه خبر ذائع لا- يختلف في صحته اثنان، و مذهبنا فيه ما قال الصادق عليه السلام: ان الناس كانوا يصومون بصيام رسول الله صلى الله عليه و آله و يفطرون بإفطاره، فلما أراد مفارقتهم في بعض الغزوات قالوا:

يا رسول الله كنا نصوم بصيامك و نفطر بإفطارك و ها أنت ذاهب لوجهك فما نصنع؟ فقال صلى الله عليه و آله: صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين يوما. فخص بهذا القول لهم تلك السنه جوابا عن سؤالهم، فاستعمله الناس على سبيل الغلط في سائر الأعوام. و لذلك أظهر الله تعالى لهم الهلال في يوم السرار بخلاف ما جرت به العادات، و لو لم يدل على تخصيص هذا الخبر الا ما قدمناه في دلائل الآثار و القرآن، و إذا كان خاصا فاستعماله على العموم غير صواب.

يقال له: إذا كان قوله عليه السلام «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته» عاما فالظاهر (٢) فلا يقبل قول من خصصه و عدل به الى أنه في سنه واحده إلا بدليل، و لا دليل على تخصيص هذا الخبر و لا حجه.

و بعد فكيف يعلق الصيام في سنه واحده إذا سلمنا التخصيص بالرؤية، فنقول: صوموا لأجل رؤيته، و أن الرؤية علمه (٣) في الصوم موجب له.

و على (٤) هذا مذهب أصحاب العدد لاحظ لها في الصوم و لا تؤثر في وجوبه، و أن العدد هو الموجب للصوم. فان اتفق ما قاله صاحب الكتاب أن يظهر الله

ص: ٥٠

١-١) وسائل الشيعة ٧/١٩١ ج ١١.

٢-٢) ظ: في الظاهر.

٣-٣) ظ: علامه.

٤-٤) الظاهر زياده «هذا» .

تعالى لهم الهلال فعلى هذا التخريج و التعليل لم يجب الصوم لأجل الرؤيه، بل وجب لأجل العدد.

ألا ترى أنه لو فقدت الرؤيه هاهنا لوجب الصوم بالعدد، و لم يؤثر فقد الرؤيه فى انتفاء وجوب الصيام. و لو فقد العدد و ثبتت الرؤيه لما وجب، فعلم أن العدد هو المؤثر دون الرؤيه.

و ظاهر الخبر يقتضى أن الرؤيه مؤثره فى الصوم، فقد بان أنه لا منفعه لهم فى تخصيص الخبر أيضا.

و أما قوله عليه السلام «و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين» فهو يدل على أن العدد لا يصار اليه الا بعد اعتبار الرؤيه و فقدها، فمن جعله أصلا يرجع اليه من غير اعتبار بفقد الرؤيه فقد خالف ظاهر الخبر «و أفطروا لرؤيته» .

و يدل أيضا على أنه يجب الإفطار إذا رأيناه و ان كنا قد صمنا تسعه و عشرين و لم يبلغ الثلاثين، لانه لو كان ورد و أفطروا لرؤيته إذا بلغ ثلاثين، لما كان لقوله «فان غم عليكم فعدوا ثلاثين» معنى، و انما يصح الكلام إذا كان معناه:

و أفطروا لرؤيته على النقصان، فان غم عليكم فعدوا ثلاثين للتمام.

حول خبر صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته

قال صاحب الكتاب: على أن من أصحابنا من استدل بهذا الخبر بعينه على صحه العدد.

فقال: انه لما أمرهم بالصوم و الإفطار لرؤيه الهلال فى تلك السنه، أبان لهم بجواز الإغماء عليه و دخول اللبس فيه، ما يستدل به على أن الرؤيه ليست بأصل يطرد استعماله فى سائر السنين.

و انما خصهم بها فى تلك السنه للعجز من ظهور الهلال يوم السرار لهم،

و لما يعلم الله تعالى فى ذلك الوقت من مصلحتهم، فقال لهم: فان غم عليكم فعدوا ثلاثين. فلما شهد بالإغماء أمر بالرجوع عند ذلك الى العدد، علمنا أن العدد هو الأصل الذى لا يعترضه الإغماء و لا اللبس، و أنه لو لم يكن أصلاً لجاز الإغماء و الاشكال عليه، و لكان اللبس و الاختلاف يجوز ان فيه. و هذا وجه صحيح يقنع العارف المنصف و الحمد لله.

يقال له: هذا الذى ذكرته طعن على النبى صلى الله عليه و آله، و شهادته بأنه عول يأمنه (1) فى عباده الصوم على ما لا تأثير له و لا طائل فيه. لأن الرؤيه إذا كان لا اعتبار بها فى الصوم و لاحظ لها فى الدلاله على دخول شهر رمضان و خروجه، فلا معنى لقوله «صوموا للرؤيته و أفطروا للرؤيته» و قد كان يجب أن يقول: صوموا بالعدد و أفطروا بالعدد.

و لا يجعل العدد مصاراً عليه عند الغمه و امتناع الرؤيه، و كيف يصح أن يقول قائل: علمنا أن العدد هو الأصل؟ و قد جعله النبى صلى الله عليه و آله فى هذا الخبر فرعاً، و أحال عليه عند تعذر الرؤيه، و هو على الحقيقه فرع و الأصل غيره. و هذا واضح.

قال صاحب الكتاب: و قد ظن قوم من أهل الخلاف أن ما تضمنه هذا الخبر من الرجوع الى العدد عند وجود الالتباس يجرى مجرى التيمم بالتراب عند عدم الماء بالاضطرار.

قالوا: فكما أنه ليس التيمم أصلاً للوضوء، فكذلك ليس العدد أصلاً للرؤيه.

ثم قال: و هذا قياس بعيد، و جمع بين أشياء هى أولى بالتفريق، و ذلك أن نيه الوضوء و التيمم الذى هو بدل منه عند الضروره عباده يستباح بفعلهما أداء

ص: ٥٢

فرض آخر لا يعرف بهما وقت وجوبه، ولا يدلان على أوله و آخره.

و الرؤيه و العدد قد وردا فى هذا الخبر مورد العلامه، و قاما مقام الدلاله التى يجب بهما التدين و يلزم الاعتقاد، و لذلك جاز موافقه العدد للرؤيه فى بعض السنين، و لم يجز الجمع بين الوضوء و التيمم على قول سائر المسلمين.

يقال له: لا- شبهه على محصل فى أن النبى صَلَّى الله عليه و آله تعلق الصوم بالرؤيه تعليقا يوجب ظاهره أنها سبب فيه و علامه على دخول وقته، فقال:

صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته.

فعلق الإفطار أيضا بالرؤيه، كما علق الصوم بها، و هذا يقتضى أن الصوم و الإفطار متعلقان بالرؤيه و لا سبب فيهما غيرها، لانه لو كان لهما سبب غير الرؤيه من عدد أو غيره تعلقهما به.

ثم قال عليه السلام: فان غم عليكم فعدوا ثلاثين. فأمر بالرجوع الى العدد عند عدم الرؤيه، و أنه لا حكم للعدد الا بعد انتفاء الرؤيه، و لا يجب المصير اليه الا عند امتناعها.

و أصحاب العدد عكسوا ذلك فقالوا: ان الصوم بالعدد و الإفطار بالعدد، لاحظ للرؤيه فى شىء منهما، و لا نمنع أن يقال: ان المصير الى العدد عند فقد الرؤيه يجرى مجرى استعمال التراب عند فقد الماء.

فأما تعاطيه الفرق بين الرؤيه و العدد و بين الماء و التراب، بأن الوضوء و التيمم عبادتان يستباح بفعلهما أداء فرض آخر، لا يعرف بهما وقت وجوبه و لا يدلان أوله و آخره، و أن الرؤيه و العدد فى هذا الخبر قد وردا مورد العلامه، و قاما مقام الدلاله، فهما (١) لا يغنى شيئا، لأنه فرق لا من حيث الجمع بين الموضوعين، لان التراب لا حكم له مع وجود الماء، و انما يجب استعماله عند

ص: ٥٣

(١-١) ظ: فهو.

فقد الماء، فجری (١) العدد الذى لا حکم له فى الرؤيه و إمكانها، و انما استعمل العدد مع فقد الرؤيه . (٢).

فأى وجوب الموضوع (٣) فيما التبس ظاهره من الآيات المتشابهات إلى أدله العقول، فان جاز أن نقول: ان العدد ليس بأصل للرؤيه، و انما هو بدل منها النجأت إليه الحاجه، كالتيتم الذى ليس بأصل للطهاره، و انما هو بدل منها فى حال الضروره.

جاز للآخر أن يقول مثل ذلك فى الرجوع الى القرآن عند التباس الاخبار، و الاعتماد على أدله العقول فى متشابه القرآن، فلما كان هذا لا يجوز بإجماع، كان العدد و الرؤيه مثله.

يقال له: ان كان هذا الذى ظننته صحيحا فى الرؤيه و العدد، و انما يشبهان ما ذكرته من أمر النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بِالرَّجُوعِ الى الكتاب فيما التبس من الاخبار و عرضها عليه، و فيما التبس من الآيات و الرجوع فيها إلى أدله العقول، فيجب أن نقول مثله فى الوضوء بالماء و التيمم بالتراب.

و أن أمره لنا بالرجوع الى التراب عند عدم الماء دلالة على أن التيمم هو الأصل، كما قلت فى الكتاب و الاخبار، لان الصوم فى قوله «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين» كالصوره فى قوله تعالى فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (٤).

فكل شىء تعتمده فى أنه لا شبهه بين الوضوء و التيمم، [و] بين الرجوع

ص: ٥٤

١-١) خ ل مجرى.

٢-٢) قال فى الهامش: لا يخلو عن سقط.

٣-٣) ظ: الرجوع.

٤-٤) سوره النساء: ٤٣.

الى الكتاب و عرض الاخبار عليه، فهو بعينه يفرق بين الرؤيه و العدد، و عرض الاخبار على الكتاب.

و بعد فان ما أمرنا به من الصوم للرؤيه فالإفطار (1) لها من المصير إلى فائده، في أن نفرق بين الأمرين، بأن نقول: ان الصوم (2) و التيمم يستباح بفعلهما أداء فرض آخر لا يعرف بهما وقت وجوبه، و هل هذا الا كمن فرق بينهما؟ ان هذا وضوء و تلك رؤيه، و هذا تيمم و ذاك عدد.

و من الذى يقول: ان الموضوعين يتشابهان فى كل الاحكام حتى يفرق بينهما بأن صفه الوضوء و التيمم ليست للعدد و الرؤيه.

فأما قوله «ان الرؤيه و العدد يتفقان و لا يتفق وجود الوضوء و التيمم فى موضع من المواضع» .

فغلط، لان الرؤيه و العدد لا يتفق حكمهما و تأثيرهما على الاجتماع عند أحد، لأن مذهبنا أنه إذا رأى الهلال ليله الثلاثين و جب عليه الإفطار و لا- حكم للعدد، و إذا لم ير تكمل العده ثلاثين و الحكم هاهنا للعدد و لا تأثير للرؤيه، فكيف يجتمعان على ما ظنه؟ و أما على مذهب أصحاب العدد، فان اتفق على ما ادعاه أن يوافق العدد للرؤيه، البته فلا حكم هاهنا عندهم للرؤيه، و انما الحكم للعدد، فما اتفق قط على مذهب اجتماع الرؤيه و العدد مؤثرين و معتبرين.

مخالفة أخبار الرؤيه للكتاب و الجواب عنه

ثم قال صاحب الكتاب: فصل، و اعلم أنه لا شىء أشبه بالعدد و الرؤيه

ص: ٥٥

١- ١) ظ: و الإفطار.

٢- ٢) ظ: الوضوء.

المذكورين فى هذا الخبر من الاستدلال فى أحكام الشرع بالقرآن و الأثر، و ذلك أن الرسول أمرنا بالرجوع الى الكتاب عند التباس الاخبار و قال:

ستكثر على الكذابه من بعدى فما ورد من خبر فأعرض على الكتاب (1).

و كذلك وجوب الرجوع الذى تقدم، و كذلك إذا تعذرت الرؤيه، و أمرنا بالوضوء بالماء و إذا فقدنا الماء فالتيمم بالتراب، من عرض الاخبار على الكتاب و الأخذ بما يوافقه دون ما يخالفه.

و الجواب أن يقال له: ليس فى هذا الموضوع الذى هو الأمر بعرض الاخبار تنزيل أمرنا به، فتصير الى حاله بعد حاله و اعتبار أمر من الأمور، بشرط إمكانه إذا تعذر بالرجوع الى غيره، و انا أمرنا بعرض الاخبار على الكتاب، لان الكتاب أصل و دليل على كل حال و حجه فى كل موضع، و الاخبار ليست كذلك، فعرضنا ما لم نعلم صحته منها على الكتاب الذى هو الدليل و الحجه على كل حال و فى كل وقت.

و كذلك العقول دلالة على جميع الأحوال غير محتمله، فرددنا كل مشتبه من آيات و غيرها الى أدله العقول لأنها أصل، فما هاهنا انتقال من منزله الى أخرى، و لا أحوال مرتبه بعضها على بعض، كالوضوء و التيمم و الرؤيه و العدد، لان العدد مرتب على الرؤيه، و حكم الصيام تعلق بالرؤيه.

و انما أمرنا بالمصير الى العدد عند فوت الرؤيه، و هذه أحكام كما ترى مرتبه بعضها على بعض. و كذلك القول فى الوضوء و التيمم.

و ليس من هذا شىء فى عرض الاخبار على الكتاب و الأخذ بما يوافق منها، و لا الرجوع الى العقول فى المتشابه، فمن خلط بين الأمرين فهو قليل التأمل.

ص: ٥٦

قال صاحب الكتاب: فان قال قائل: انا نراكم قد أقررتم بأن رؤيه الأهله دلالة على أوائل الشهور، و ان كان العدد عندكم هو الأصل، و قد نفيتم قبل ذلك الاستدلال بها و عدلتم عن العدد، و هل هذه إلا مناقضه منكم لا يخفى ظهورها؟ ثم قال: قيل له: ليس يلزمنا مناقضه على ما ظننت، و على العدد نعول في أوائل الشهور و نستدل، و قد ذكرنا بعض أدلتنا فيما يسألنا عن قول النبي صلى الله عليه و آله «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين» .

أخبرنا بمذهبنا فيه و أعلمنا السائل أنه خاص لسنة واحده أمر الناس فيها رسول الله صلى الله عليه و آله بالاستدلال على أن أول الشهر بالرؤية.

و أوجب عليهم الرجوع ان عرض لهم الإغماء الى العدد، ليعلمهم أنه الأصل الذى لا- يعترضه اللبس، فالرؤية قد كانت دليلا لتلك السنة، و كان في الاستدلال فيها على هذا الوجه.

و ليس يلزمنا أن يكون دليلا في كل شهر لما روى عن الصادق عليه السلام في تخصيص الخبر.

يقال له: قد بينا الكلام في تأويل ما روى عنه عليه السلام «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته» و أن الذى خرجته فيه من الخصوص لسنة واحده تخريج باطل لاحظ له من الصواب، فلا معنى لإعادته.

و إذا كانت الرؤية ليست بدليل على أوائل الشهور أو أواخرها على ما خرجته في الأوقات على الاستمرار، فلا يجوز أن يكون دليلا في بعض السنين حسب ما ادعيته و أخرجته. لأن الدليل لا يكون في بعض المواضع دليلا و فى بعض غير دال، و لأن الرؤية في تلك السنة التى ادعيت فيها موافقتها للعدد، لم تكن

دليلاً في نفسها مؤثره لما يرجع إليها، و إنما المؤثر عندكم العدد، و إنما طابق العدد للرؤية على سبيل الاتفاق.

فأما قولك في أثناء كلامك: «ان عرض لهم الإغماء» فمصدر غمى (١) على المريض إغماء، و ليس بمصدر لقولهم «غم الهلال» إذا خفى و استتر، و إنما مصدره غم غمًا، و هذا و ان كان خارجاً عما نحن فيه، فلا بد من بيان القول فيه من الخطأ.

مناقشه القائلين بالعدد في استدلال الرؤية و الجواب عنها

ثم قال صاحب الكتاب: وجه آخر: و هو ان من أصحابنا من يستدل برؤية الهلال في كل شهر، فيقول: ان اليوم الذى يظهر في آخره هو أول المستهل بموافقته للعدد، فمتى رثى الاختلاف عاد الى العدد الذى هو الأصل.

و منهم من يستدل بالرؤية من وجه آخر، و هو أن يرقب ظهور الهلال له في المشرق و قبل طلوع الشمس، يفعل ذلك يوماً بعد يوم من آخر الشهر الى أن يخفى عنه آخره من الشمس، فلا يظهر حينئذ أنه آخر يوم في الشهر الماضى و هو يوم السرار، و اليوم الذى يليه أول المستهل، فليستدل بذلك، ما لم يخالف العدد، فإذا خالفه أو أعرض له (٢) لبس عاد مستمسكاً بالأصل، و هذه فصول مستمره و الحمد لله.

يقال له: أما ما قدمته في هذا الفصل فهو غلط فاحش، لأنك ادعيت أن اليوم الذى يظهر في آخره الهلال هو أول يوم المستهل، ثم قلت بشرط موافقته للعدد، فان وقع اختلاف و جب الرجوع الى العدد.

ص: ٥٨

١-١) ظ: أغمى.

٢-٢) ظ: عرضه.

فأى فائده فى أن يعلم المكلف إذا رأى الهلال فى آخر يوم أن ذلك اليوم مستهل الشهر و قد فات و انقضى، و لا يتمكن من صيامه و لا أداء العباده فيه، و انما اماره الشهر و دخوله يجب أن تكون متقدمه ليعلم بها الشهر فيؤدى الفرض فيه، فأما أن يكون متأخره و فات الصوم فيه، فغير صحيح.

و قوله بشرط موافقته للعدد ليسقط (1) أن يكون برؤيه الأهله اعتبارا و يكون دليلا- فى نفسها، لأنه إذا شرط ان توافق الرؤيه العدد، فلاحظ هاهنا و لا حكم تؤثر فيه، و انما التأثير للعدد دونها، فلا معنى لقوله «انا نستدل بالرؤيه على بعض الوجوه» .

و قوله «و من أصحابنا من يستدل بالرؤيه من وجه آخر» الى آخر الفصل غير صحيح، لأنه إذا رقب ظهور الهلال فى المشرق الى آخر الشهر، فخفى عنه لقربه من الشمس على أنه آخر يوم من الشهر الماضى، فيعلم أنه اليوم الذى أول المستهل.

فهذا الترتيب الذى رتبته من اين له صحته؟ و أى دليل قام عليه؟ فما رأينا أحدا من المسلمين راعى فى رؤيه الهلال هذا الذى ادعاه من مراعاة عند طلوع الشمس، و لا- رأيناهم يراعون الأهله الافراد آخر الأيام غياب الشمس، و لا يبرزون إلى الأماكن المصحرة فى أواخر النهار عند مغيب الشمس، و ما رأيناهم قط اجتمعوا قبل طلوع الشمس، و لا راعوا طلوعه فى هذا الوقت أو خفاءه.

على أنه قد نقض الكلام كله بقوله «نستدل بذلك ما لم يخالف العدد، فإذا خالفه كان متمسكا بالأصل»، لأنه إذا كان الأمر على ما ذكره، فالعدد هو الدليل و هو المؤثر، و قد تقدم هذا.

لان ظهور الهلال أو خفاءه فى الوقت الذى ذكره إذا كان يصدق و يكذب،

ص: ٥٩

(١-١) ظ: يسقط.

و انما يعول عليه إذا وافق العدد، و إذا خالفه أطرح، فالعدد اذن هو المؤثر و به الاعتبار دون غيره، و لا تأثير لرؤيه الهلال.

فمن ادعى أن الرؤيه مؤثره، فقد استعاد هربا فى الشناعه و الخلاف، و إشفاقا لما روى من قوله «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته» ما لا يصح له و لا يستقيم على مذهبه.

حول خبر: شهر رمضان يصيبه ما يصيب سائر الشهور

قال صاحب الكتاب: مسأله أخرى ثم قال: و سألوا عن الخبر المروى عن الصادق عليه السلام انه قال: شهر رمضان يصيبه ما يصيب سائر الشهور من الزيادة و النقصان (١).

ثم قال و يقال لهم: هذا الخبر ان كان منقولا- على الحقيقه، فيحتمل أن يكون من أخبار التقيه دفع به الصادق عليه السلام عن نفسه و شيعته ما خشيه من العوام و سلطان الزمان من الأذيه.

فإن قالوا: كيف يجوز التقيه بقول يضاد أصل المذهب و ليس له معنى يخرج به عن حد الكذب؟ قيل لهم: بل يحتمل معنى يضمن الامام يوافق الصوم (٢)، و هو أن يقصد زياده النهار و نقصانه فى الساعات، فيكون شهر رمضان مره فى الصيف خمس عشره ساعه، و يصير مره أخرى فى الشتاء تسع ساعات، فقد لحقه ما لحق سائر الشهور من الزيادة و النقصان باختلاف الساعات لا فى عدد الأيام.

يقال له: هذا الخبر من أخبار الآحاد و أخبار الآحاد عندنا لا توجب علما و لا عملا، و لا يصح الاستدلال بها على حكم من الاحكام، و قد بينا فيما تقدم.

ص: ٦٠

١-١) وسائل الشيعه ٧/١٨٩ ح ١.

٢-٢) ظ: الصواب.

و لو وقفت أيها المتكلم لدفعت الاحتجاج عليك بهذا الخبر بأنه لا يوجب العلم و لكفيت بذلك.

و أما قوله «انه من أخبار التقيه» فدعوى بلا- برهان، و ظاهر هذه الاخبار تقتضى على أنها السلامه و عدم الخوف، فمن ادعى خلاف ذلك فعليه الدليل.

و أما السؤال الذى سألت نفسك عنه، ثم أجبت عنه، فما يسأل عن مثله محصل من مخالفيك، لانه لا يجوز أن يريد الامام عليه السلام بقوله «شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من الزيادة و النقصان» إذا كان شيعيا خائفا على ما ادعيت أن هذا يلحقه على مذهب هذه الطائفة التى لا ترى العدد.

كما قال الله تعالى «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (١) أى عند قومك و أصحابك، فلا يحتاج فى ذلك الى ما تأولته من زيادة الساعه و نقصانها.

كيفية الحج على القول بالرؤية و هو لا يقدر عليها

ثم قال صاحب الكتاب: مسأله لهم أيضا: و سألوا عن حج الناس فى وقتنا هذا على الرؤية، فقالوا: ما يصنع أحدكم فى حجه و أنتم على العدد، و هو لا يقدر أن ينسك مناسكه على الرؤية؟ .

ثم أجاب فقال: هذا سؤال عما نفعله و ليس فيه دلالة على صحه الرؤية و بطلان ما نعتقده، لانه قد كان من الجائز الممكن أن يلحق الحرمين سلطان عددى، فيأخذ الناس برأيه و يحج بهم على مذهبه، فتكون الحال بخلاف ما هى عليه الان.

و معلوم أن ذلك لا يكون دلالة على ما نذهب اليه من العدد، و كذلك حج الناس اليوم على الرؤية و لا يصح به الدلالة. و الذى نعمله انا نقف مع الناس

ص: ٦١

الموقفين و نفعل المناسك التى هى أصل الحج، و لا يجب أن يكون ما نفعله من الحج على الافراد بعد فوت المتعه كله صحيحا واقعا موقعه من المناسك. .

و ليس كذلك ما يقوله أصحاب العدد، لانه من يقف على مذهبهم فى يوم عرفات فى غير يوم الموقف، فكأنه ما وقف، و يأتى منى فى غير اليوم الذى يجب إتيانها فيه، فكذلك ما أتاها، و إذا وقعت المناسك فى غير أوقاتها لمخالفتها العدد الذى هو المعبر، فكأنه ما صنع شيئا فلا حج له.

فأما قوله «انا نقف مع الناس و نتابعهم للضروره» فليس بشىء يعتمد، لأن السؤال عليه أن يقال: و لم تكلف الخروج الى الحج و أنت تعلم، و أنت لا تتمكن منه و لا تقدر أن تؤدى أفعال الحج فى أوقاتها و أنك تصد عنها و تمنع، و هل ذلك الا عبث؟ فان قلت: قد كان من الجائز أن يلى الحرمين سلطان عددى، فيتمكن به من أداء الحج على واجبه و حقه.

قيل لك: فينبغى إذا لم يقع هذا الجائز الذى يتمكن به من شرائط الحج أن يتوقف على تكليفه و الخروج إليه، لأن ذلك منك عبثا.

فان قلت: انما أتكلفه قبل علمى بوقوع هذا الجائز، لتجويزى فى طول الطريق الى الحج أن يلى الحرمين من مذهبه العدد، فيتمكن أن يكون حينئذ على موجب العدد.

قيل لك: و أى شىء ينفعك من تغير مذهب من يلى الحرم و تابعهم عند الضروره، و لا يخالف جار فى ذلك مجرى الممنوع و عن بعض شرائط الحج مصادود، و عند الاضطراب تبسط الاعذار، و هو نظير ما أجمعت عليه الشيعة و خالفت فيه العوام من وجوب التمتع بالعمرة إلى الحج على من لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام، حتى أكد أكثرهم ذلك.

فقالوا: هو الفرض الذى لا يتقبل فى الحج غيره ممن نأت عن مكه داره.

و معلوم جواز فوته لمن يسلك طريق الشام، لجواز دخوله مكه بعد الوقف من يوم الترويه، و هو وقت لا- يمكن فيه التمتع بالعمره، و ان ذلك لفوت من حج على طريق العراق لوروده يوم عرفه.

فالتجأ الضروره لمن يقول هذا الرأى إلى المقام على الإحرام الذى عقده بنيه التمتع بالعمره، و يصير الى الافراد الذى لو ابتدأ الا حرام به لكان مخطئا عند الشيعه فى كل حال، فجزوت له الضروره هذا الفعال، و لذلك عدّه نظائر من الواجبات، و ستر الناس على خلافها غير متمكنين من إقامتها على شرائطها.

يقال له: و هذه المسأله أيضا مما لا نسأل عنه و لا نحاج عليه، لانه لا حجه فيه.

و الفرق بين فوت التمتع بالعمره إلى الحج لمن حج مع كافه الناس، و هو ما يقوله أصحاب العدد واضح، لان فوت التمتع لا يبطل العدد، و هو إذا كان وقف بعرفات قبل وقوف أصحاب الرؤيه، فقد فات على كل حال من يحج مع جملة الحاج الخارجين من العراق الوقوف بعرفات على مذهب أصحاب العدد.

و ليس بنافع له أن يتغير مذهب و الى الحرم، فيقف بعرفات على موجب العدد قبل فوته، لان ذلك لا يمنع من فوات الحج لهذا الذى خرج فى جملة الحجيج العاملين على الرؤيه فى يوم الوقوف، و تعذر استدراك فرضه عليه.

و هذا كله واضح لمن تأمل بعين الانصاف.

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم (مسأله في حكم الباء في قوله تعالى وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ)

السؤال

ليس يمتنع القول من دخول الباء وان لم يقتض التبعيض في أصل اللغه، وانما إذا دخلت لغير أن يعدى الفعل بها و عريت من فائده من لم يحمل على افاده التبعيض أن تحمل عليه.

فيقال في قوله تعالى وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ (١) معلوم أن الباء ما دخلت ها هنا لتعديه الفعل الى المفعول، لانه متعد بنفسه، و محال أن يكون وجودها كعدمها، فيجب حملها على افاده التبعيض، و الا لكان دخولها عبثا.

فان قيل: ألا دخلت للتأكيد إذا أريد به أنه يفيد ما أفاده المؤكد من غير زياده عليه كان عبثا، و يكلمنا على ما يغن (٢) ضربه من قولهم «جاء زيد نفسه»

ص: ٦٧

١- ١) سورة المائدة: ٦.

٢- ٢) ظ: يغنى.

و «ضربت زيدا نفسه» و ما شاكل ذلك من الألفاظ التي يدعى أنها على سبيل التأكيد، و بينا أن في ذلك أجمع فوائد زائده على ما في المؤكد.

فإن قيل: ألا كان دخول الباء هاهنا كدخولها من (1) «تزوجت بامرأه» عدولا عن «تزوجت المرأه» و «ما زيد بقائم» و «ليس عمرو بخارج». و ليس يمكن ادعاء فائده زائده في دخول الباء هاهنا من تبويض و لا غيره.

و كما زادوا الباء تأكيدا، فقد زادوا حروفا آخر على سبيل التأكيد، فقالوا «ان في الدار لزيدا» و ما دخول هذه اللام الا كخروجها في إفاده معنى زائد، و ما هي إلا للتأكيد. و غير ذلك مما [لا] يحصى من الأمثله.

الجواب:

قلنا: أما لفظ «تزوجت» فلا- يتعدى الى المفعول الا- بالباء، و انما حذفوها في قولهم «تزوجت امرأه» تخفيفا، كما حذفوها في قولهم «مررت» و الأصل مررت به. و مثل «تزوجت» في أنه لا يتعدى بنفسه، و لا بد من الباء إلا إذا أردت التخفيف فحذفت.

فأما قولهم «ما زيد بقائم» و «ليس عمرو بخارج» فدخول الباء هاهنا يقتضى التيقن و التحقيق لما خبر به أو قوه الظن. و ليس كذلك إذا أسقط الباء، فكأنه مع إسقاط الباء يخبر غير اعتقاده، أو غرض غير قوى، و إذا أدخلها أخبر عن علم أو قوه ظن.

و كأننى بمن يسمع هذا الكلام ينفر عنه و يستبعده يقول من قال هذا و من سطره، و من أشار من أهل اللغه الذين هم القدوه في هذا الباب اليه، و ليس يجب إنكار شيء و الا إثباته إلا بحجه.

ص: ٦٨

(١-١) ظ: في.

وقد علمنا أن أهل اللغه كلهم يقولون قولنا «ليس زيد بقائم» و «ما عمرو بخارج» أقوى من قولنا «ليس زيد قائما» و «ما عمرو خارجا» و أن دخول الباء يقتضى التأكيد و القوه، و لا يزيدون على هذه الجملة فى التفسير.

و لو قيل لهم: أى قوه أردتم، أو ليس من نفى قيام زيد بغير باء مخبرا أو منبئا كما هو كذلك مع إدخال الباء، لما قدروا أن يفسروا القوه إلا- بما ذكرناه ان اهتمدوا اليه، و الا- كانوا مختلفين على صواب، و يعذروا عليهم أن يسيروا إلى قوه لم يتعد مع إسقاطه الباء.

و نحن نعلم أن العلم أقوى من الظن و الظن أقوى من الاعتقاد، و الظن بعضه أقوى من بعض، فلا- يمتنع أن يكون معنى القوه ما ذكرناه.

و بمثل هذا نجيب عن قولهم «ان فى الدار لزيد» أو «أنك لقائم» لأنهم يقولون: هذا أقوى، و ما المراد بالقوه إلا ما ذكرناه، و الا فما معنى لها.

و ربما زادت العرب حروفا طلبا لفصاحه الكلمه و جزالتها، و ان لم يفد معنى زائدا على ذلك، كزياده «ما» فى قول البر ما و الله ما ذلك لعدم مراس و لا قله أواس، و لكنها سمه ما أناس، و انما أرادت شمه أناس. و قولها: لأمر ما جدع قصير أنفه. و قولهم لأمر ما كان كذا، و قول الشاعر: لا يسودنكما (١). حذفوا للفصاحه فى مواضع كثيره، فإن اسأل القرية. و كذلك قد زادوا للفصاحه و تجاوزوا هذا بأن زادوا حروفا يعتبر بظاهاها و قبل الاطلاع على المراد بها المعنى.

ألا ترى أن قولهم «ليس كمثل فلان أحد» و قوله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (٢) الكاف فيه زائده، و هى فى الظاهر المغيره للمعنى، لأنها تقتضى أنه لا مثل لمثله،

ص: ٦٩

١- ١) ظ: فكما، و لعل فى الكلام سقطا.

٢- ٢) سوره الشورى: ١١.

و انما المراد به لا مثل له. و كذلك قوله تعالى «ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ» (١) و انما معناه:

ما منعك أن تسجد. و قول الشاعر:

و لا الزم البيض الا تسخرا

(٢) و المعنى: أن تسخرا، ف «الا» زائده، و دخولها مغير للمعنى قبل التأمل.

و أما حملهم طلب التدنى على الفصاحة على أن يزيدوا حروفا تغير ظاهرها المعنى. فالأولى أن يفعلوا ذلك فيما لا يغير ظاهر زيادته معنى.

و أظن أنى قد أمليت فى بعض كلامى وجها غريبا ينافى زياده «لا» فى قوله تعالى ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ .

و هو أن يكون المعنى: ما حملك على أن لا تسجد، و دعاك الى أن لا تسجد، لأن إبليس ما امتنع من السجود الا بداع اليه و حامل عليه، و الداعى و الحامل الى أن لا يسجد مانع من السجود، فأورد لفظه «المنع» و بينى الكلام على معناها، فأدخل لفظه «لا» بناء على المعنى لا اللفظ. و هذا لطيف من التعليل.

و يمكن فى قوله «الا- تسخرا» ما يقارب ذلك من الحمل على المعنى، لاین الغرض بالكلام انى لا- الزمن (٣) أن تسخرن مع مشاهده الشعر الأبيض، فأدخل لفظه «لا» .

و يجوز أن يكون سبب إدخالها أن معنى كلامه: انى لا ألوم البيض طالبا أن لا تسخرا. و أريد ألا يكون ذلك منهم، لان من يبرأ من لوم البيض على أن يسخرن، فقد يبرأ من أن يلومهن طالبا ألا يسخرن، فلفظه «لا» ها هنا مفيدة غير زائده.

ص: ٧٠

١- ١) سورة الأعراف: ١٢.

٢- ٢) و فى فقه اللغة ص ٣٤٣ و قال أبو النجم: فما ألوم اليوم أن لا تسخرا.

٣- ٣) ظ: ألومن.

و لو تعاطينا ذكر ما نقل من كلام العرب المحمول على المعنى، و ما ورد به القرآن من ذلك لا لأطلنا.

و من ذلك قوله تعالى وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ (١) و لا- يقال: بَوَّأْتُ لِفُلَانٍ مَنزَلًا و انما يقال: بَوَّأْتَهُ، لكنه أراد بمعنى بَوَّأْتُ و هو جعلت، لان من بَوَّأْتُ فَقَدْ جَعَلْتُ، و قول الشاعر:

جئني بمثل بنى بدر لقومهم أو مثل اخوه منظور بن سيار

فنصب لفظه «مثل» و لم يعطفها بالجر على ما عملت فيه الباء، لان معنى:

جئني هات و احضرنى، فلحظ معنى الكلام دون لفظه، و بنى الكلام عليه، و هذا الجنس أكثر من أن يحصى.

و الحمد لله رب العالمين، و صلاته على سيدنا محمد النبي و آله الطاهرين.

ص: ٧١

١- ١) سورة الحج: ٢٦.

١٢- مسأله فى وجه التكرار فى الآيتين

إشاره

مسأله فى وجه التكرار فى الآيتين

قوله تعالى وَ مَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَ قَوْلِهِ «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبَدَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا»

ص: ٧٤

مسأله:

قال (رضى الله عنه): لا معنى لقوله تعالى وَ مَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ مَا قَالَه النحويون انه للتوكيد، لما ثبت أن التوكيد إذا لم يفد غير ما يفيد المؤكد لم يصح، وقد علمنا بقوله تعالى «مِنَ الْقُرْآنِ» انه من جمله القرآن، فأى معنى لقوله «منه» و تكراره.

قال (رضى الله عنه): و الصحيح أن معنى «منه» من أجل الشأن و القصد من قرآن متحمل على الشأن و القصد، ليفيد معنى آخر.

و قال أيضا فى قوله تعالى قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا (١) على ما هو من فضل الله و رحمته، و لا معنى له على ما يقوله النحويون أنه للتأكيد،

ص: ٧٥

كما لا معنى لقول قائل لزيد و عمرو لهما يريد به زيدا و عمرا.

فالصحيح أن يقولوا فى هذا أن معناه: قل بفضل الله و معونه الله و رحمته، لأن معرفه الله بفضل الله و رحمته، و بقول «بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ» يفرح، فيرد قوله «بِفَضْلِ اللَّهِ» الى القول، أى قول بفضلله و معاونته، و هذا القول (1) فإن بهذا القول و معاونته و رحمته يفرحون، فيكون قوله «بذلك» راجعا الى الفرح بالفضل و الرحمه حتى يكون قد أفاد كل واحد من اللفظين فائده.

تمت و الحمد لله.

ص: ٧٦

(١ - ١) كذا فى النسخه.

١٣- مسأله فى الاستثناء

اشاره

مسأله فى الاستثناء

ص: ٧٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مسأله فى الاستثناء

قال أدام الله علوه:

إذا اعترض معترض على ما نقوله من أن الاستثناء انما يخرج من الجمل ما صلح دخوله فيها، و ليس بواجب أن يخرج منها ما وجب دخوله، بأن يقول: هذا يقتضى حسن أن يقول القائل: جاءنى رجل الا زيدا الا عمرا، لفظ «رجل» أن يقع على زيد و عمرو.

يقال له:

من حق الاستثناء فى اللغة العربيه أن يدخل على الجمل، فيخرج منها ما يصلح دخوله فيها، أو ما يجب دخوله على مذهب مخالفينا.

ص: ٧٨

و لا يصح دخول الاستثناء على الألفاظ الموحده، و رجل لفظ واحد، و ان وقع فى المعنى على الطويل و القصير و زيد و عمرو.

و الاستثناء انما يخرج من الجمل ما تناول لفظها دون معناها، و لهذا لم يستحسنوا جاءنى رجل الا زيدا، و قد يستحسنون فى هذا الموضوع ما يجرى [مجرى] الاستثناء بغير لفظه «الا» فيقولون: جاءنى رجل ليس زيدا.

و يخرجون من الكلام ما صلح تناوله، و ان لم يسموه استثناء و لا استحسنوا لفظه «إلا» الخاصه بالاستثناء.

و لو لا صحه الأصل الذى ذكرناه ما استحسنوا أن يقولوا: جاءنى رجال الا زيدا، لأنهم أخرجوا بالاستثناء ما يصلح لفظ «رجال» له دون ما يتناوله وجوبا.

فان قيل: ألا كان قوله «جاءنى رجال» للجنس دون ما يدعى من تناوله للثلاثة فصاعدا، فلهذا حسن الاستثناء منه، و ألا كان لفظه «رجلا» فى قولهم «جاءنى رجل» للجنس.

قلنا: لو كان لفظه «رجال» أريد به جنس الرجال على العموم، لحسن استثناء النكره منه غير وصف لها و لا تقريب من المعرفه، حتى يقول: جاءنى رجال الا رجلا، لأنه ان أريد الجنس حسن ذلك لا محاله، كحسنه لو قال: جاءنى الرجال بالألف و اللام الا رجلا. و أجمعوا على أن ذلك لا يجوز، لانه غير مفيد. و لو أريد بلفظه «رجال» هاهنا الجنس، لكان استثناء الرجل الواحد من غير وصف له مفيدا.

فأما لفظه «رجل» فى الإثبات، كقولهم «جاءنى رجل» فإنه لا يكون عباره عن الجنس فى شىء من كلامهم. و لو أرادوا به الجنس لحسن لا استثناء، كما يحسن من ألفاظ الجنس.

و انما يراد فى بعض المواضع بلفظه «رجل» الجنس إذا كانت فى النفى، مثل قولهم، «ما جاءنى رجل» و «ما ضربت رجلا» و هاهنا يجوز أن يستثنى فتقول: الا زيدا.

تمت المسأله، و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٨١

١٤- مسأله وجه العلم بتناول الوعيد كالفه الكفار

اشاره

مسأله وجه العلم بتناول الوعيد كالفه الكفار

ص: ٨٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسأله:

ان سأل سائل فقال: إذا لم يكن عندكم في لغة العرب لفظ هو حقيقه في الاستغراق، فمن أي وجه علم تناول الوعيد بالخلود كإفاه الكفار على جهه التأبيد؟ .

فإن قلت: إنما علم ذلك من قصد النبي صلى الله عليه وآله ضروره.

قيل لكم: و النبي صلى الله عليه وآله من أي وجه علم ذلك؟ .

فإن قلت: اضطره الملك الى ذلك.

قيل لكم: و الملك من أين علم ذلك؟ و مع كونه مكلفاً لا يصح أن يضطره الله سبحانه الى قصد.

الجواب:

انا انما قلنا انه ليس في اللغة لفظ هو حقيقه في الاستغراق، لعلمنا بعرف أهلها

ص: ٨٥

فى الخطاب و عادتهم فى المحاوره، و أنه لا لفظ موضوع فىها لذلك.

فأما ما عداه هذه اللغة مما لا سبيل لنا الى العلم بها، فغير ممتنع أن يكون فىها لفظ موضوع لذلك، إذا كان هذا غير ممتنع أن يكون فى لغة الملائكة لفظ موضوع للاستغراق، يفهمون به مراد الحكيم سبحانه فى الخطاب.

و إذا صح ذلك و خاطبهم الله بذلك، صح أن يضطر الملك النبى صلى الله عليه و آله الى مراد الله تعالى منه فى الاستغراق.

و يمكن أيضا أن يغنى الله ملائكته بالحسن عن القبيح، و يضطره الى علم مراده باستغراق كافه الكفار فى تأييد العقاب و تناوله سائر الأوقات، و يضطر ذلك الملك غيره من الملائكة، و يضطر من اضطره النبى صلى الله عليه و آله الى ذلك.

و الحمد لله و صلواته على محمد و آله الأكرمين و سلم كثيرا.

١٥- مسألة في العمل مع السلطان

ص: ٨٧

بسم الله الرحمن الرحيم مسأله فى العمل مع السلطان الحمد لله و سلامه على عبادِه الَّذِينَ اضْطَفَى محمد نبيه و الطيبين من عترته.

جرى فى مجلس الوزير السيد الأجل أبى القاسم الحسين بن على المعرى (1) (أدام الله سلطانه) فى جمادى الآخرة سنة خمس عشره و أربعمائه كلام فى الولاية من قبل الظلمه، و كيفيه القول فى حسنها و قبحها، فاقضى ذلك إملاء مسأله و جيزه يطلع بها على ما يحتاج إليه فى هذا الباب، و الله الموقف للصواب و الرشاد.

اعلم أن السلطان على ضريبين: محق عادل، و مبطل ظالم متغلب. فالولاية من قبل السلطان المحق العادل لا مسأله عنها، لأنها جائزه، بل ربما كانت واجبه

ص: ٨٩

١- ١) فى المطبوع: المغربى.

إذا حتمها السلطان و أوجب الإجابة إليها.

و انما الكلام فى الولايه من قبل المتغلب، و هى على ضروب: واجب و ربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء، و مباح، و قبيح، و محذور.

فأما الواجب: فهو أن يعلم المتولى، أو يغلب على ظنه بأمارات لائحه، أنه يتمكن بالولايه من اقامه حق، و دفع باطل، و أمر بمعروف، و نهى عن منكر.

و لو لا هذه الولايه لم يتم شىء من ذلك، فيجب عليه الولايه بوجوب (١) ما هى سبب اليه، و ذريعه إلى الظفر به.

و أما ما يخرج إلى الإلجاء، فهو أن يحمل على الولايه بالسيف، و يغلب فى ظنه أنه متى لم يجب إليها سفك دمه، فيكون بذلك ملجأ إليها.

فأما المباح منها: فهو أن يخاف على مال له، أو من مكروه يقع [به] يتحمل مثله، فتكون الولايه مباحه بذلك و يسقط عنه قبح الدخول فيها. و لا يلحق بالواجب، لأنه إن آثر تحمل الضرر فى ماله و الصبر على المكروه النازل به و لم يتول، كان ذلك أيضا له.

فان قيل: كيف تكون الولايه من قبل الظالم حسنه؟ فضلا عن واجبه، و فيها وجه القبح ثابت، و هو كونها ولايه من قبل الظالم، و وجه القبح إذا ثبت فى فعل كان الفعل قبيحا و ان حصلت فيه وجوه أحسن (٢). ألا ترى أن الكذب لا يحسن و ان اتفقت فيه منافع دينيه كالالطاف (٣) تقع عندها الايمان و كثيرا من الطاعات.

قلنا: غير مسلم أن وجه القبح فى الولايه للظالم هو كونها ولايه من قبلها، و كيف يكون ذلك؟! و هو لو أكره بالسيف على الولايه لم تكن منه قبيحه،

ص: ٩٠

١-١ فى المطبوع: لوجوب.

٢-٢ فى المطبوع: حسن.

٣-٣ فى المطبوع: بالطاف.

فكذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامه حق و دفع باطل يخرج عن وجه القبح.

و لا يشبه ذلك ما يعترض فى الكذب مما لا يخرج عن كونه قبيحا، لأننا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب، و أنه مجرد كونه كذبا، لان هذه جهه عقليه يمكن أن يكون العقل طريقا إليها.

و ليس كذلك الولايه من قبل الظالم، لان وجه قبح ذلك فى الموضوع الذى يقبح فيه شرع (١)، فيجب أن يثبت (٢) قبيحا فى الموضوع الذى جعله الشرع كذلك.

و إذا كان الشرع قد أباح التولى من قبل الظالم مع الإكراه، و فى الموضوع الذى فرضنا أنه متوصل به الى إقامه الحقوق و الواجبات، علمنا أنه لم يكن وجه القبح فى هذه الولايه مجرد كونها ولايه من جهه ظالم، و قد علمنا أن إظهار كلمه الكفر لما كانت تحسن مع الإكراه، فليس وجه قبحها مجرد النطق بها و إظهارها بل بشرط الإيثار.

و قد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولى من قبل العزيز و هو ظالم، و رغب إليه فى هذه الولايه، حتى زكى نفسه فقال **اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمٌ (٣)**، و لا- وجه لحسن ذلك الا- ما ذكرناه من تمكنه بالولايه من اقامه الحقوق التى كانت يجب عليه إقامتها.

و بعد: فليس التولى من جهه الفاسق أكثر من إظهار طلب الشئ من جهه لا يستحق منها و بسبب لا يوجبه.

و قد فعل ما له هذا المعنى أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام،

ص: ٩١

١- ١) فى المطبوع: شرعى.

٢- ٢) فى المطبوع: نثته.

٣- ٣) سوره يوسف: ٥٥.

لأنه دخل فى الشورى تعرضا للوصول إلى الإمامه، وقد علم أن تلك الجبهه لا يستحق من مثلها التصرف فى الإمامه، ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر اليه و أظهر أنه صار اماما باختيارهم و عقدهم. و هذا له معنى التولى من قبل الظالم بعينه للاشتراك فى إظهار التوصل الى الأمر بما لا يستحق به و لا هو موجب لمثله.

لكننا نقول: ان التصرف فى الإمامه كان اليه بحكم النص من رسول الله صلى الله عليه و آله على (١)أمته، فإذا دفع عن مقامه و ظن أنه ربما توصل إلى الإمامه بأسباب وضعها الواضعون لا تكون الإمامه مستحقه بمثلها، جاز بل و جب أن يدخل فيها و يتوصل بها (٢)حتى إذا وصل الى الإمامه، كان تصرفه فيها بحكم النص لا- بحكم هذه الأسباب العارضه. و يجرى ذلك مجرى من غضب على وديعه و حيل بينه و بينها و أظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها، فإنه يجوز لصاحب الوديعه أن يتقبل فى الظاهر هذه الوديعه و يظهر أنه قبضها على جبهه الهبه، و يكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الأول لا عن جبهه الهبه.

و على هذا الوجه يحمل تولى أمير المؤمنين لجلده (٣)الوليد بن عقبه.

و لم يزل الصالحون و العلماء يتولون فى أزمان مختلفه من قبل الظلمه لبعض الأسباب التى ذكرناها، و التولى، من قبل الظلمه إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره، فهو على الظاهر من قبل الظالم، و فى الباطن من قبل أئمه الحق، لأنهم إذا أذنوا فى هذه الولايه عند الشروط التى ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقه وال من قبلهم و متصرف بأمرهم.

ص: ٩٢

١- ١) فى المطبوع: عن.

٢- ٢) فى المطبوع: إليه.

٣- ٣) فى المطبوع: لجلد.

و لهذا جاءت الروايه الصحيحه بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود و يقطع السراق، و يفعل كل ما اقتضت الشريعه فعله من هذه الأمور.

فإن قيل: أ ليس هو بهذه الولايه معظما (1) للظالم و مظهرا فرض طاعته، و هذا وجه قبيح لا محاله، كان غنيا عنه لو لا الولايه.

قلنا: الظالم إذا كان متغلبا على الدين، فلا بد لمن هو فى بلاده و على الظاهر من جمله رعيتيه، من إظهار تعظيمه و تبجيله و الانقياد له على وجه فرض الطاعه، فهذا المتولى من قبله لو لم يكن متوليا لشيء، لكان لا بد له من التغلب معه، مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقيه و الخوف، فليس يدخله الولايه فى شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن واليا، و بالولايه يتمكن من أمر بمعروف و نهى عن منكر، فيجب أن يتوصل بها إلى ذلك.

فإن قيل: أ رأيتم لو غلب على ظنه أنه كما يتمكن بالولايه من أمر ببعض المعروف و نهى عن بعض المنكر، فإنه يلزم لأجل هذه الولايه أفعالا و أمورا منكره قبيحه لو لا هذه الولايه لم تلزمه لا يتمكن من الكف عنها.

قلنا: إذا كان لا يجد عن هذه الافعال محيصا و لا بد من أن يكون الولايه سببا لذلك، و لو لم يتوصل لم يلزمه أن يفعل هذه الأفعال القبيحه، فإن الولايه حينئذ تكون قبيحه، و لا يجوز أن يدخل فيها مختارا.

فإن قيل: أ رأيتم ان أكره على قتل النفوس المحرمه، كما أكره على الولايه، أ يجوز له قتل النفوس المحرمه.

قلنا: لا يجوز ذلك، لان الإكراه لا حكم له فى الدماء، و لا يجوز أن يدفع عن نفسه المكروه بإيصال ألم الى غيره على وجه لا يحسن و لا يحل.

ص: ٩٣

و قد تظاهرت الروايات عن أئمتنا عليهم السلام بأنه لا تقيه في الدماء (١). و ان كانت مبيحه لما عداها عند الخوف على النفس.

فان قيل: فما عندكم في هذا المتولى للظالم و نيته معقوده على أنه انما دخل في هذه الولاية لإقامه الحدود و الحقوق ان منعه من هذه الولاية، أو مما يتصرف فيه فيها مانع من الناس و رام الحيلولة بينه و بين أغراضه، كيف قولكم في دفعه عن ذلك و قتاله.

قلنا: هذه الولاية إذا كانت حسنه أو واجبه عند ثبوت شرط وجوبها، و بينا أنها في المعنى من قبل إمام الحق و صاحب الأمر، و ان كانت على الظاهر الذي لا نقر (٢) به كأنها من قبل غيره، فحكم من منع منها و عارض فيها حكم من منع من ولاية من ينصبه الامام العادل في دفعه بالقتل و القتال، و غير ذلك من أسباب الدفع.

فان قيل: كيف السبيل الى العلم بأن هذا المتولى في الظاهر من قبل السلطان الجائر بحق (٣) لا تحل معارضته و مخالفته، و هو على الظاهر متول من قبل الظالم الطاغى الذي يجب جهاده و لا يحسن إقرار أحكامه.

فإن قلتم: الطريق الى ذلك أن نجد من يعتقد المذهب الحق المتولى (٤) من قبل الظلمه و المتغلبين مختاراً فنعلم أنه ما اعتمد ذلك الا لوجه صحيح اقتضاه.

قيل لكم: و هذا كيف يكون طريقاً صحيحاً، و قد يجوز لمعتمد الحق أن يعصى، بأن يلي ولاية من قبل ظالم لبعض أغراض الدنيا و منافعها، فلا يكون

ص: ٩٤

١-١) وسائل الشيعة ١١-٤٨٣ ب ٣١.

٢-٢) في المطبوع: لا معتبر به.

٣-٣) في المطبوع: محق.

٤-٤) في المطبوع: يلي.

قلنا: المعول في هذا الموضوع على غلبه الظنون و قوه الأمارات، فان كان هذا المتولى خليعا فاسقا قد جرت عاداته بتورط القبائح و ركوب المحارم و رأيناها يتولى للظلمه، فلا بد من غلبه الظن بأنه لم يتول ذلك مع عاداته الجاربه بالجرم و الفجور الا لأغراض الدنيا، فيجب منعه و منازعته و الكف عن تمكينه. و ان كانت عاداته جاربه بالتدين و التصوب (٢) و الكف عن المحارم، و رأيناها قد تولى مختارا غير مكره لظالم، فالظن يقوى أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار إلا لداع من دواعى الدين التى تقدم ذكرها، فحيث لا يحل منعه و يجب تمكينه.

فان اشتبه في بعض الأحوال الأمر، و تقابلت الأمارات و تعادلت الظنون، و جب الكف من منعه و منازعته على كل حاله، لأننا لا نأمن في هذه المنازعه أن تقع على وجه قبيح، و كل ما لا يؤمن فيه وجه القبح يجب الكف عنه.

و نظائر هذه الحال في فنون التصرف و ضروب الافعال أكثر من أن تحصى.

فإننا لو عهدنا من بعض الناس الخلاعه و الفسق و شرب الخمر و التردد الى مواطن القبيحه (٣)، و رأيناها في بعض الأوقات يدخل الى بيت خمار، و نحن لا ندرى أ يدخل للقبيح أم للإنتكار على من يشرب الخمر، فانا لقوه ظننا بالقبيح منه على عاداته المستمره، يجب أن نمنعه من الدخول و نحول بينه و بينه إذا تمكنا من ذلك، و ان جاز على أضعف الوجوه و أبعدها من الظن أن يكون دخل للإنتكار لا لشرب الخمر.

و لو رأينا من جرت عاداته بالصيانه و الديانه و إنكار المنكر يدخل بيت خمار

١-١) في المطبوع: قبيحين.

٢-٢) في المطبوع: التصون.

٣-٣) في المطبوع: القبيح.

فإنه لا يحسن منعه من الدخول، لان الظن يسبق و يغلب أنه لم يدخل الا لوجه يقتضيه الدين، اما لإنكار أو غيره.

فإن رأينا داخلا لا يعرف له عادة حتى و لا ينوى ترفعنا (١) أيضا عن منعه لانه لا يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل و لا أماره للقبیح ظاهره.

فان قيل: فكيف القول فيمن يتولى للظالم، و غرضه أن يتم له بهذه الولاية الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و جمع بين هذا الغرض و بين الوصول الى بعض منافع الدنيا، اما على وجه القبح أو وجه الإباحه.

قلنا: المعتبر في خلوص الفعل لبعض الأغراض أن يكون لو لا ذلك الغرض لما فعله و أقدم عليه، و ان جاز أن يكون فيه أغراض آخر ليس هذا حكمها.

فان كان هذا المتولى لو انفردت الولاية بالأغراض الدينيه و زالت عنها الأغراض الدنيويه، لكان يتولاها و يدخل فيها.

و لو انفردت عن أغراض الدين بأغراض الدنيا لم يقدم عليها، فهذا دليل على أن غرضه فيها هو ما يرجع الى الدين، و ان جاز أن يجتمع اليه غيره مما لا يكون هو المقصود، و ان كان الأمر بالعكس من هذا، فالغرض الخالص هو الراجع الى الدنيا، فحينئذ يقبح الولاية.

فإن قيل: ما الوجه فيما روى عن الصادق عليه السلام من قوله: كفاره العمل مع السلطان قضاء حاجات الاخوان (٢). أو ليس هذا يوجب أن العمل من قبله معصيه و ذنب حتى يحتاج إلى الكفاره عنها؟ و قد قلتم انها تكون في بعض الأحوال حسنه و راجحه.

قلنا: يجوز أن يكون عليه السلام أراد بذلك أن قضاء حاجات الإخوان

ص: ٩٤

١- ١) في المطبوع: حسنى و لا سوى توقفنا.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٢-١٣٩ ح ٣.

يخرج الولايه من القبح الى الحسن، و يقتضى تقربها من جهه اللوم، كما أن الكفاره تسقط اللوم عن مرتكب ما يقتضيها، فأراد أن يقول: ان قضاء حاجات الاخوان يدخلها فى الحسن، فقال: يكون كفاره لها، تشبيها.

و يمكن أيضا أن يريد بذلك من تولى للسلطان الظالم، و هو لا يقصد بهذه الولايه التمكين من اقامه الحق و دفع الباطل، ثم قضى بعد ذلك حاجات الاخوان على وجه يحسن و يستحق الثواب و الشكر، فهذه الولايه وقعت فى الأصل.

و يجوز أن يسقط عقابها و يتمحص عن فاعلها، بأن يفعل طاعه قصدها و يكون تلك الطاعه هى قضاء حاجات إخوان المؤمنين، و هذا واضح.

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه على محمد و آله الطاهرين.

ص: ٩٧

١٦- مسأله فى نفى الحكم بعدم الدليل عليه

اشاره

مسأله فى نفى الحكم بعدم الدليل عليه

ص: ٩٩

مسأله:

أن سائل سائل فقال: أراكم تقولون في كثير من المسائل على القول بأنه لو كان كذا و كذا لكان عليه دليل، و إذا لم يكن عليه دليل وجب نفيه على ما يستدلون به على نفي العباده بالقياس في الشريعة و العمل بأخبار الآحاد.

و مثله ما عولتم عليه في كثير من مسائل فروع الحج من التمسك بأصل حكم العقل، و أنه لو كان فيه شرع حادث لكان عليه دليل.

فبينوا صحه هذه الطريقه؟ و ما الفصل بينكم و بين من عكس الكلام؟ .

فقال: إذا أوجبتم نفي أمر من الأمور من حيث لا دليل على إثباته.

فما الفصل بينكم و بين من أثبته من حيث لا دليل على نفي، فلا يكون النفي هاهنا أولى منه بالإثبات.

اعلم أنه لا بد لكل مثبت أو ناف حكما عقليا أو شرعيا من دليل، غير أن الدليل في بعض المواضع على نفى أمر من الأمور قد يكون فقد دليل إثباته، إذا كان مما علم بأنه لو كان ثابتا، لكان لا بد من قيام دليل عليه مقطع (١) هاهنا على نفى لفقد الدليل على إثباته، و لم ينه (٢) إلا بدليل، و هو الذى أشرنا إليه.

ولهذا نفى نبوه كل من لم يظهر على يده معجزه، و نقطع على انتفاء نبوته دليل النبوه و هو المعجز، و لا نحتاج فى كونه نبيا الى دليل سوى ذلك.

و لو قيل لنا: ما الدليل على نبوه نبى بعينه لاحتجنا الى دليل يخصها، و لا يتبع فى ذلك بأنه لو لم يكن نبيا لكان على نفى نبوته دليل، و إذا فقدناه حكما بأنه نبى.

و كذلك نستدل كلنا على أنه لا صلاه زائده على الخمس الواجبات، و لا صوم يجب يزيد على شهر رمضان، أو ما أشبه ذلك من الأحكام الشرعيه.

بأن نقول: لو وجب شىء من ذلك لوجب قيام دليل شرعى عليه، و إذا فقدنا الدليل قطعنا على انتفاء الحكم، و لهذا لانقطع على انتفاء كون زيد فى الدار من حيث لا دليل على كونه فيها، لان كونه فيها ليس من الباب الذى إذا وقع فلا بد من نصب دليل عليه.

و لهذه الطريقه أصل فى الضروريات، لأننا نفى كون جبل بحضرتنا من حيث لو كان حاضرا لرأيناه فعلمناه، فإذا لم نره دل ذلك على نفى حضوره.

و أما العكس فى السؤال الذى مضى، فليس بصحيح، و لو كان صحيحا للزم

ص: ١٠٢

١-١) ظ: فقطع.

٢-٢) ظ: و لم ننه.

أن يقال لنا: إذا عولتم فى نفى كون بعض الأشخاص نبيا على نفى دلالة نبوته، فالأوجب إثبات نبوته، لفقد ما يدل على نفيها، فلما لم يلزم ذلك لأى (١) شىء قبل لم يلزمها، فما اعتمدناه من نفى العباده بالقياس و أخبار الآحاد و غير ذلك.

و الذى يبين صحه ما ذكرناه من الطريقه، و بطل ما عارضوا به من العكس أنه لو احتيج فى نفى كل شىء تنفيه من نبوه و شريعته و غير ذلك الى دليل يخص ذلك المنفى من غير اعتبار بفقد دلالة إثباته [لاحتيج إلى (٢)] مالا نهايه له من الأدله، لأنه لا نهايه لما تنفيه من النبوات، و كذلك لا نهايه لما تنفيه من الشرائع و الاحكام.

و ليس كذلك ما تثبته، لانه متناه محصور، فجاز أن يخصه أدله محصوره. و هذا يكشف لك عن الفرق بين الأمرين و فساد مذهب من سوى بينهما.

و لو قيل لمن سلك هذه الطريقه: و لنا (٣) إذا لم ترض ما أشرنا اليه على أن زيدا ليس بنبي، فإنه لا يقدر [إلا (٤)] على أنه لو كان نبيا لظهرت على يده معجزه، و حصل (٥) فقد المعجزه دليلا على نفى نبوته.

ص: ١٠٣

١ - ١) ظ: فأى شىء قيل لم لم يلزم ذلك فنقول مثله فيما اعتمدناه. . إلخ.

٢ - ٢) الزيادة منا.

٣ - ٣) ظ: دلنا.

٤ - ٤) الزيادة منا.

٥ - ٥) ظ: جعل.

حتى يقال: فبأى شىء ينفصل من قال لك: فما أنكرت من كونه نبيا كذلك أنه لو لم يكن نبيا لكان على نفي نبوته دليل، و ذا
فقدنا ذلك، فلا بد من إثبات نبوته.

فان رام الفصل بغير ما ذكرناه لم يجده.

و الحمد لله رب العالمين، و الصلاة على محمد و آله الطاهرين، و المنه لله.

ص: ١٠٤

اشاره

شرح الخطبه الشقشقيه

ص: ١٠٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تفسير الخطبه الشقشقيه

مسأله يحيط على تفسير الخطبه المقمصه و هى الشقشقيه، من إملاء السيد المرتضى (رضى الله عنه) من كلام أمير المؤمنين عليه السلام:

أما قوله عليه السلام: «لقد تقمصها فلان» و انما أراد لبسها و اشتملت (1) عليه كما يشتمل القميص على لابسه.

و قوله عليه السلام: «و انه ليعلم أن محلى منها محل القطب من الرحي» فالمراد أن أمرها على يدور و بى يقوم، و أنه لا عوض عنى فيها و لا- بديل منى لها، كما أن قطب الرحي هو الحديد الموضوعه فى وسطها عليها مدار الرحي، و لولاها لما انتظمت حرركاتها و لأظهرت منفعتها.

و قوله عليه السلام: «ينحدر عنى السيل، و لا يرقى الى الطير» هذا كلام

ص: ١٠٧

١-١) ظ: و اشتمل.

مستأنف غير موصول المعنى بذكر قطب الرحي، المراد به أنى عالى المكان بعيد المرتقى، لان السيل لا ينحدر الا عن الأماكن العالیه و المواضع المرتفعه.

ثم أكد عليه السلام هذا المعنى بقوله: «و لا يرقى الى الطير» و لانه ليس كل مكان عال عن استقرار السيل عليه و اقتضى تحدره عنه، يكون مما لا يرقى اليه الطير، فان هذا وصف يقتضى بلوغ الغايه فى العلو و الارتفاع.

و قوله عليه السلام: «لكنى سدلت (١) دونها ثوبا، و طويت عنها كشحا» فمعنى «سدلت» ألقيت بينى و بينها حجابا، أى عرضت (٢) عنها و تنزهت عن طلبها و حجبت نفسى عن مرامها.

و قوله عليه السلام: «و طويت عنها كشحا» نظير قوله: «و سدلت دونها ثوبا» و معنى الكلام: أننى أعرضت عنها و عدلت عن جهتها، و من عدل عن جهه إلى غيرها فقد طوى كشحه عنها، لان الكشح: الخصره.

و قوله عليه السلام: «بين أن أصول بيد جداء» فإنما أراد: مقطوعه، لأن الجذ: القطع، و يحتمل أيضا أن يروى جذاء بالذال المعجمه، لان الجذ أيضا: القطع، و الجذاء: المنقطعه، قال الطائى:

أبا جعفر أن الجهاله أمها و لو وأم العقل عقماء جذاء

فأما «الطخيه» فهى الظلمه، و ليله طخياء أى مظلمه.

فأما قوله عليه السلام: «فأريت أن الصبر على هاتا أحجى، فصبرت و فى العين قذى، و فى الحلق شجا» ف «هاتا» لغه تجرى مجرى هاذى و هذه، و «أحجى» أولى، و قذى العين معروف.

و «الشجى» ما اعترض فى الحلق.

ص: ١٠٨

١-١) فى النهج: فسدت.

٢-٢) ظ: أعرضت.

فأما التراث فهو الميراث، وليس كل شيء يملكه يسمى تراثا، حتى يكون قد ورثه عن غيره. و أراد عليه السلام «أرى تراثي نهبا» أى حقى من لامامه و خلافة الرسول صلى الله عليه و آله الذى ورثته عنه بنصه على و إشارته الى «نهبا» منقسما و متوزعا متداولاً.

و قوله عليه السلام: «فأدلى بها الى فلان بعده» انما يريد ألقاها اليه و أرسلها إلى جهته، الأصل فيه قولهم: أدليت الدلو إذا ألقيتها إلى البئر، و منه: أدلى الرجل بحجته.

و قوله عليه السلام: «فيا عجباً! بينا هو يستقيها فى حياته إذ جعلها (1) لآخر بعد وفاته» من دقيق المحاسبه و شديد المواقفه أن من يستقي من الأمر على ظاهر الحال، يجب أن يكون زاهداً فيه منقبضاً منه متبرماً به، و من عقده لغيره و وصى بها الى سواه فهو على غاية التمسك به، و التحمل لأوقاره و التلبس لأوزاره.

و قوله عليه السلام: «لشد ما تشطرا ضرعها» يريد اقتسما منفعتها، من الشطر الذى هو النصف.

و أما إنشاده عليه السلام:

شتان ما يومى على كورها و يوم حيان أخى جابر

فهذا البيت لأعشى قيس من جملة قصيده، أولها:

علقم ما أنت إلى عامر الناقض الأوتار و الواتر

فأما حيان أخو جابر، فهو رجل من بنى حنيفه، فأراد ما أبعد ما بين يومى على كور المطيه أدأب و أنصب فى الهواجر و الصنابر و بين يومى و ادعا قارا منادماً لحيان أخى جابر فى نعمه و خفض و أمن و خصب.

و روى: ان حيان هذا كان شريفاً معظماً عتب على الأعشى، كيف نسبه الى

ص: ١٠٩

١-١) فى النهج: عقدها.

أخيه و عرفه به؟! و اعتذر الأعشى أن القافيه ساقته الى ذلك.

و الغرض فى تمثيله (صلوات الله عليه) بهذا البيت، تباعد ما بينه عليه السلام و بين القوم، لأنهم قلدوا بآرائهم و رجعوا بطلا بهم، و ظفروا بما قصدوه و اشتملوا على ما اعتمدوه. و هو عليه السلام فى أثناء ذلك كله مجفو فى حقه مكمد من نصيبه، فالبعد كما رآه عنهم، و الاختلاف شديد و الاستشهاد بالبيت واقع فى موقعه و وارد فى موضعه.

و قوله عليه السلام: «يصيرها فى ناحيه خشناء يجفو مسها و يعظم كلمها» (١) انما هو تعريض لجفاء خلق الرجل التالى للأول، و ضيق صدره و نفار طبعه.

و قوله عليه السلام: «كراكب الصعبه» التى ما ذلت و رىضت بين خطتين، ان أرخى لها فى الزمام توجهت به حيث شاءت بعسف و خبط. و «ان أشنق لها» بمعنى ضيق عليها المشناق «خرم» بمعنى خرم أنفها، لان الزمام يكون متصلا بالأنف، فإذا والى بين جذبه لامسكه خرقة. و على الروايه الأخرى «ان أشنق لها خرم» و هو معنى خرق.

«و ان أسلس لها تقحم به» مثل المعنى الذى أراد به بلفظه عسف من ورود ما يكره و روده من الموارد، و يأبى سلوكه من المقاصد.

و قوله عليه السلام: «فبلى (٢) الناس لعمر و الله بخبط و شماس» و «الخبط» هو السير على غير جاده و محجه، و «الشماس»: النفار، و «التلون» التلفت و التبذل، و أما «الاعتراض» فهو هاهنا أيضا ضربان: التلون و التغيير و ترك لزوم القصد و الجاده، يقال: مشى للعرضه أى ترك القصد و المحجه و جاده الطريق

ص: ١١٠

١-١) كذا فى النسخه و فى النهج: فصيرها فى حوزة خشناء، يغلظ كلمها، و يخشن مسها.

٢-٢) فى النهج: فمنى.

و سار في عرضها عاسفا خابطا.

و انما تلويحه عليه السلام، بل تصريحه بدم الشورى، و الانفء من اقتترانه من لا يساويه و لا يضاهيه، فهو كثير التردد في كلامه عليه السلام، ثم خبر بأنه فعل ذلك كله مقاربه و مساهله و استصلاحا و سماحا.

فقال عليه السلام: «لكن (١) أسففت إذ أسفوا، و طرت إذ طاروا» يقال: سف الطائر بغير ألف و أسف الرجل الى الأمر إذا دخل فيه بالألف لا غير.

قول عليه السلام: «فمال رجل لضغنه، و أصغى آخر لصهره» (٢) و انما أراد المائل إلى صهره عبد الرحمن بن عوف الزهرى فإنه كان بينه و بين عثمان مصاهره معروفه، فعقد له الأمر و مال إليه بالمصاهره، و الذى مال اليه لضغنه انما هو سعد بن أبى وقاص الزهرى، فإنه كان منحرفا عن أمير المؤمنين عليه السلام، و هو أحد من قعد عن بيعته فى وقت ولايته.

و أما لفظه «هن» فان العرب تستعملها فى الأمور العظيمة الشديده، يقولون: جرت هنه و هنات.

و قوله عليه السلام: «الى أن قام ثالث القوم» يعنى عثمان «نافجا حضنيه» فالنفج و النفح بمعنى واحد، و الحضن هو الصدر و العضدان و ما بينهما، و منه حضرت الصبى حضنا و حضانه، و الحضن أيضا أصل الحبل.

و معنى «بين نثيله و معتلفه» أى بين الموضع الذى يأكل فيه.

و قوله عليه السلام: «و قام معه بنو أبية يخضمون مال الله خضم (٣) الإبل نبتة الربيع» و الخضم أقوى من القضم، و تعمل فيه الأشداق، و يكون فى الأكثر

ص: ١١١

١-١) فى النهج: لكنى.

٢-٢) فى النهج: فصغا رجل منهم لضغنه، و مال الآخر لصهره.

٣-٣) فى النهج: خضمه.

للأشياء اللينه الرطبه. و القضم بمقادير الإنسان، و يكون للأشياء اليابسه.

و قوله عليه السلام: «الى أن انتكث [عليه (١)]فتله، و أجهز عليه عمله، و كبت به بطنته» و الانتكاث: الانتقاض، و إذا تزايلت قوى الحبل و تفرقت مرده قيل: انه انتكث، و منه نكث العهد، لانه فتح الرجل العقده.

و معنى «أجهز عليه عمله» أى قتله فعله، و الإجهاز لا يستعمل إلا فى إتمام ما بدئ به من الجراح و غيرها.

فإما البطنه: فهى كثره الأكل و السرف فى الشبع، و ذلك غير محمود فى نجباء الرجال و ذوى الفضل منهم.

و قوله عليه السلام: «فما راعنى الـ و الناس كعرف الضبع [إلى (٢)]يتخالون على من كل وجه» و الضبع ذات عرف كثيره، و العرب تسمى الضبع «عرفا» لعظم عرفها. و معنى «يتخالون» أى يتتابعون و يتزاحمون.

و قوله عليه السلام: «حتى [لقد (٣)]و طئ الحسنان، و شق عطفائى، مجتمعين حولى كريضه الغنم» فأراد ب «الحسنين» الحسن و الحسين عليهما السلام، و غلب فى الاسم الكبير على الصغير.

و «العطف» المنكب. و «رريضه الغنم» الرابضه، و انما شبههم بالغنم لقله الفطنه عندهم و بعد القائل منهم، و العرب تصف الغنم بالغباء و قله الذكاء.

و قوله عليه السلام: «فلما نهضت بالأمر نكصت طائفه، و مرقت أخرى، و فسق [آخرون (٤)]» و فى روايه: نكثت طائفه و قسطنت أخرى، بمعنى جارت عن الحد و من القصد. و العرب تسمى السهم إذا لم يصب الغرض و مضى جانبا

ص: ١١٢

١-١) الزيادة من النهج.

٢-٢) الزيادة من النهج.

٣-٣) الزيادة من النهج.

٤-٤) و فى النهج: و قسط آخرون.

و أما قوله عليه السلام: «و لكنهم حليت الدنيا فى أعينهم» و فى روايه أخرى: حلت لهم دنياهم. فمعنى «حليت» تبرقت و تزينت فى أعينهم من الحلى، و يحكى: احلولات فهو من حلاوه الطعام. و معنى «راقتهم زبرجها» أى أعجبهم زخرفها، و الزبرج كالزخرف، يبدو لهم ظاهر جميل معجب و باطن بخلاف ذلك، و أصله الغيم الرقيق الذى لا ماء فيه، فهو مغر بظاهره و لا خير فيه.

و قوله عليه السلام: «لولا- حضور الحاضر، و قيام الحجه بوجود الناصر» الى آخر الكلام، فمعناه أن الفرض تعين و يوجب مع وجود من انتصر به على رفع المنكر و منع الباطل، و اعتذار الى من لا- علم له من القعود فى أول الأمر، و النهوض فى حرب الجمل و ما بعدها، لفقد الناصر أولا و حضورهم ثانيا.

فأما «الكظه» فهى البطنه و شده الامتلاء من الطعام. و «السغب» هو الجوع. و معنى «ألقيت حبلها على غاربها» أى تركتها و تخلت منها، لان الرجل إذا ألقى زمام الناقه على غاربها فقد بدا له فى إمساكها و زمها و خلى بينها و بين اختيارها، و لهذا صارت هذه اللفظه من كنايات الطلاق و الفرقة. و الغارب: أعلى العنق.

و قوله عليه السلام: «و لألفيتم دنياكم هذه أزهد عندى من عفته عنز» و العرب تقول: عطفت الناقه تعطف عفتا و عفيطا و عفطانا فهى عافطه، و هو نثرها بأنفها كما ينثر الحمار. و يقال: عطفت ضرطت. و كلا من المعنيين تحتلها اللفظه فى هذا الموضع.

و أما قوله عليه السلام: «تلك شقشقه هدرت ثم قرت» استقرت، ف «الشقشقه» هى التى يخرجها البعير من فيه عند جرجرته و عصه أو فطمه، و انما يريد عليه السلام أنها سوره التهبث و ثارت ثم وقفت.

و لما اقتضى ابن عباس (رضى الله عنه) بقيه الكلام و قد انقطع بما اعترضه

و زال عن سننه، اعتذر عليه السلام فى العءول عن تمامه بانقضاء أسبابه و انطفاء ناره و تلاشى دواعيه، فان الكلام يتبع بعضه بعضها و يقتضى أوله آخره، فإذا قطع انحل نظامه و خبا ضرامه.

و نسال الله التوفيق، تمت بحمد الله و منه.

ص: ١١٤

١٨- مناظره الخصوم و كيفية الاستدلال عليهم

مناظره الخصوم و كيفية الاستدلال عليهم

ص: ١١٥

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اعلم أن الطریق إلى صحه ما یذهب إليه الشیعه الإمامیه فی فروع الشریعه فیما أجمعوا علیه هو إجماعهم، لأنه الطریق الموصل الی العلم، فذلك هو علی الحقیقه الدلیل علی أحكام هذه الحوادث.

لأننا قد بینا فی مواضع کثیره أن إجماع هذه الطائفه حجه، و بینا العله فی ذلك و الوجه المقتضى له.

و قد بینا کیفیه الطریق إلى معرفه إجماعهم علی حکم الحادثه، علی تباعد دیارهم و اختلاف أزمانهم، و شرحناه و أوضحناه، فلا معنی لذكره هاهنا.

و لیس یمتنع مع ذلك أن یتكون فی بعض ما أجمعوا علیه من الاحکام، ظاهر کتاب یتناوله، أو طریقته تقتضى العلم، مثل أن یتكون ما ذهبوا الیه هو الأصل فی العقل، فیقع التمسك به، مع فقد الدلیل الموجب للانتقال عنه.

أو طریقته قسمه، مثل أن تكون الأقوال فی هذه الحادثه محصوره، فإذا بطل ما عدا قسما واحدا من الأقسام، ثبت لا محاله ذلك القسم، و كان الدلیل علی

صحته بطلان ما عداه.

فان اتفق شيء من ذلك في بعض المسائل، جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقا الى العلم، و صار نظيرا للإجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه.

هذا فيما اتفقوا عليه من المذهب، فأما ما اختلفوا فيه: فقال بعضهم في الحادثه بشيء، و قال آخرون بخلافه. فلا يخلو من أن يصح دخوله تحت بعض ظواهر القران و معرفه حكمه من عمومه، فيعتمد على ذلك فيه.

أو أن يكون مما يرجع فيه الى حكم أصل العقل، فيرجع فيه اليه مع فقد أدله الشرع، إذ يمكن فيه طريقه القسمه و إبطال بعضها و تصحيح ما يبقى، فيسلك ذلك فيه.

أو يكون جميع الطرق التي ذكرناها فيه متعده، فحينئذ يكون مخيرا بين تلك الأقوال التي وقع الاختلاف فيها، و لك أن تذهب و تفتي بأى شيء شئت منها، لأن الحق لا يعدوها، لإجماع الطائفة عليها، و قد فقد الدليل المميز بينها، فلم يبق في التكليف الا التخيير.

و أما ما لم يوجد للإماميه فيه نص على خلاف و لا- وفاق، كان لك عند حدوثه أن تعرضه على الأدله التي ذكرناها، من عمومات الكتاب و ظواهره، فقل ما يفوت تناول بعضها من قرب أو بعد له.

فان لم يوجد له فيها دليل، عرض على أصل العقل و عمل بمقتضاه. و ان كانت طريقه القسمه فيه متأنيه، عمل بها. فان قدرنا تعذر ذلك كله، كنت بالخيار فيما تعمله فيه على ما ذكرناه.

و هذا الذي بيناه هو طريق معرفه الحق في جميع أحكام الشرع، و لم يبق الا كيف نناظر الخصوم في هذه المسأله.

و اعلم أن كل مذهب لنا في الشريعه عليه دليل من ظاهر كتاب، أو حكم

الأصل فى العقل و ما أشبه ذلك، فإنه يمكن مناظره الخصوم فيه.

فأما ما لا- دليل لنا عليه الا- إجماع طائفتنا خاصه، فمتى ناظرنا الخصوم و استدللنا عليهم بإجماع هذه الطائفة، دفعوا أن يكون إجماعهم دليلا، فيحتاج أن نبين ذلك بأن الامام المعصوم فى جملتهم، و نقل الكلام إلى الإمامه، و نخرج عن الحد الذى يليق بالفقهاء و يبلغه إفهامهم.

و هذا الذى أحوجنا الى عمل مسائل الخلاف، و اعتمدنا فيها على سبيل الاستظهار على الخصوم فى المسائل على القياس و أخبار الآحاد، و ان كنا لا- نذهب إلى أنهما دليلان فى الشرع، ليتأتى مناظره الخصوم فى المسائل من غير خروج لى أصول لا يقدر على بلوغها.

غير أن الذى استعملنا فى ذلك الكتاب من الاعتماد على القياس و أخبار الآحاد فى مناظره الخصوم فى المسائل مما يدل على صحه مذهبنا و لا يمكننا أن نعتد له و من أجله هذا المذهب.

و قد عزمنا الى أن نبيح طريقا يجتمع لنا فيه إمكان مناظره الخصوم، و أنه يوصل لى العلم و طريق إلى معرفه الحق، و هو أن يقصد إلى المسأله التى يقع الخلاف فيها بيننا و بين خصومنا، إذا لم يكن لنا ظاهر كتاب يتناولها، و لا ما أشبه ذلك من طريق العلم، فنبينها على مسأله أخرى قد دل الدليل على صحتها.

فنقول: قد ثبت وجوب القول بكذا و كذا، لقيام الدليل الموجب للعلم عليه، و كل من قال فى هذه المسأله بكذا، قال فى المسأله الأخرى بكذا، و التفرقه بينهما فى الموضوع الذى ذكرناه خروج من إجماع الأمة لا قائل منهم به مثال ذلك: أن يقصد إلى الدلاله على وجوب مسح الرأس و الرجلين ببله اليد من غير استيناف ماء جديد.

فنقول: قد ثبت وجوب مسح [الرأس و]الرجلين على التضييق، و كل

من قال بذلك قال بإيجاب مسح الرأس و الرجلين ببله اليد، و القول بوجوب مسح الرأس مضيقا مع نفى وجوب المسح بالبله خلاف الإجماع. و انما اخترنا بذكر التضييق، لأن في الناس من يقول بمسح الرجلين على التخير، و لا يوجب ما ذكرناه في المسأله الأخرى.

و لك أن تسلك مثل هذه الطريقه فيما تريد أن تدل عليه من مسائل الخلاف التي يوافق فيها بعض الفقهاء و ان خالفها بعض آخر، و أنه لا فرق في صحه استعمال هذه الطريقه فيه بين ما يخالفنا فيه الجميع، مثل ما قد بينا من وجوب مسح الرأس ببله اليد، و بين ما يخالفنا بعض و يوافقنا فيه بعض آخر، [و أنه لا- فرق في صحه استعمال هذه الطريقه فيه، بين ما يخالفنا فيه بعض و يوافقنا فيه بعض آخر (١)].

مثال ذلك أن نقول: قد ثبت وجوب مسح الرجل مضيقا، و كل من أوجب ذلك أوجب الترتيب في الوضوء (٢) أو النيه (٣) أو الموالاه.

و هذا ترتيب صحيح و بناء مستقيم، لان كل من أوجب مسح الرجلين دون غيره يوجب النيه و الموالاه و الترتيب في الوضوء، و انما يوجد من يوجب تلك الاحكام من الفقهاء من غير إيجاب مسح الرجلين.

و ليس في الأسمه كلها من يوجب مسح الرجلين مضيقا، و هو لا- يوجب ما ذكرناه، لانه ليس يوجب مسح الرجلين على الوجه الذي ذكرناه الا الإماميه و هم بأجمعهم يوجبون النيه و الترتيب و الموالاه في الوضوء.

و لك أن تبني بناء آخر فتقول إذا أردت مثلا- أن تدل على وجوب الترتيب في الوضوء: قد ثبت وجوب الموالاه فيه على كل حال، و كل من أوجب من الأسمه

ص: ١٢٠

١- ١) كذا في النسخه و الظاهر زيادتها.

٢- ٢) ظ: و.

٣- ٣) ظ: و.

الموالاه على هذا الوجه أوجب الترتيب، لان مالكا و ان أوجب الموالاه فإنه يوجبها على من أداه اجتهاده إليها، و يسقطها عن أداه الاجتهاد الى خلافها، و ليس يوجبها على كل حال إلا الإماميه.

و ليس يجوز لك أن تبني الموالاه على الترتيب فى الاستدلال، كما بنيت الترتيب على الموالاه، و ذلك أن معنى ظاهر الكتاب يدل على وجوب الموالاه، و هو آيه (١) الطهاره، لأنه أمر فيها بغسل هذه الأعضاء، و الأمر بالعرف الشرعى يدل على الفور.

فالايه تقتضى غسل كل عضو عقيب الذى قبله، و ليس معنى فى وجوب الترتيب مثل ذلك، فإن آيه الطهاره لا يوجب بظاها الترتيب، و الواو غير موجه له لغه، و انما نقول فى إيجاب الواو للترتيب فى الشرع فى أخبار آحاد، و ليست عندنا حجه فى مثل ذلك، فبان الفرق بين الأمرين.

و ليس كذلك (٢) أن تبني مسأله على أخرى، و ما دل على ما جعلته أصلا يدل على الفرع و يتناله، فان ذلك لا يصح، لان العلم بحكم المسألتين يحصل فى حاله واحده، فكيف تبني واحده على الأخرى.

و انما يصح ن تبني مسأله على أخرى فيما ينفرد العلم بالأصل عن العلم بالفرع.

مثال ذلك: لا يجوز أن تبني القول بأن المذى لا ينقض الطهر على أن الرعاف أو القيء لا ينقضه، لأننا إنما ندل على أن الرعاف أو القيء لا ينقض الطهاره، بأن نقض الطهاره حكم شرعى لا يقتضيه أصل العقل.

ص: ١٢١

١-١) قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ آرْجُلَكُمْ سوره المائده: ٦.

٢-٢) ظ: لك.

و لا- دليل فى الشرع يقطع به على أنه ناقض، لان معول المخالفين فى ذلك على قياس أو أخبار آحاد، و ليس فيهما ما يوجب العلم، و هذا بعينه قائم فى المذى، فكيف تبني أحد الأمرين على الآخر؟ و ليس ينفرد الأصل فى العلم عن الفرع.

فان قيل: هذا ينقض كما ما قدمتموه، لان وجوب مسح الرجلين انما تعلمونه بإجماع الإماميه عليه، و هذا الإجماع بعينه قائم فى جميع ما بنيتموه عليه.

قلنا: قد قدمنا أن الطريق إلى معرفه صحه ما أجمعت عليه الإماميه هو إجماعهم، و انما استأنفنا طريقا يتمكن من مناظره الخصوم به من غير انتقال الى الكلام فى الإمامه، فسلكتنا ما سلكتناه من الطرق راجعه إلى إجماع الأمة، كلها مما يتفق على أن حجه، و الا فإجماعهم كاف لنا فى العلم بصحه ما أجمعوا عليه.

على أنه غير منكر أن يكون الشيعه (1) ناظر فى وجوب مسح الرجلين إلى الدلاله بالايه على ذلك، من غير أن يفكر فى طريقه الإجماع من الطائفه، فيعلم بالايه صحته من غير علم بما يريد أن ينبه عليه من وجوب مواله أو ترتيب أو غير ذلك، لم يبتنى المسائل على الطريقه التى ذكرناها، و يصح بناؤه بصحه علمه بالأصل من غير أن يعلم الفرع.

و لهذه الجمله لا يصح أن يبتنى أن الطلاق فى الحيض لا يقع على أن الطلاق بغير شهاده لا يقع، و لا أنه بغير شهاده لا يقع على أن فى الحيض لا- يقع، لأننا إنما نعلم الجميع بطريقه واحده، و هى أن تأثير الطلاق حكم شرعى لا يثبت إلا بأدله الشرع، و لا دليل على ثبوت الفرقه بالطلاق فى الحيض و لا بغير شهاده،

ص: ١٢٢

فيجب نفى ذلك كما [لا (١)] يجب نفى كل حكم شرعى لا دلالة فى الشرع عليه.

فان قيل: ليس يصح لكم على أصولكم طريقه النساء (٢) التى ذكرتموها، و ذلك أن إجماع الأمة عندكم انما يكون حجه لدخول إجماع الإماميه فيه، فإجماع الإماميه الذى قول الإمام فى جملته هو الحجه فى الحقيقة.

إذا كان الأمر على ذلك، لم يصح للإمامى أن يكون طريقه بناء المسائل التى عددتموها على مسأله مسح الرجلين يوجب له العلم بحكمه (٣) تلك المسائل، و ذلك أنه لا يصح أن يعلم أن التفرقة بين وجوب مسح الرجلين و بين وجوب مسح الرجلين و بين وجوب مسح الرأس ببله اليد، ليس بمذهب لأحد من الأمة، إلا بعد أن يعلم أن الإماميه قد أجمعت على كل واحد منهما.

فإذا علم إجماع الطائفة على المسألتين، حصل له العلم بصحتها معاً، من غير حاجة الى حمل واحد على أخرى، فعاد الأمر الى أن هذه الطريقه التى استأنفتموها و قلمت أنها تصلح للمناظره مع الخصوم، و يمكن أن تكون طريقاً الى العلم أنها تختص بالمناظره دون حصول العلم.

قلنا: هذا لعمري تدقيق شديد، و تحقيق فى هذا الموضوع تام، و لو صح أن هذه الطريقه انما تنفع فى المناظره دون إيجاب العلم، لكان فى تحريرها و تهذيبها فائده كثيره و مزيه ظاهره، و يكون أكثر فائده من طريق القياس التى تكلفنا الكلام فيها مع الخصوم للاستظهار. و كذلك الكلام فى أخبار الآحاد.

و الفرق بينهما أن طريقه القياس و أخبار الآحاد لا يمكن أن تكون طريقاً

ص: ١٢٣

١- ١) كذا فى النسخه و الظاهر زيادتها.

٢- ٢) ظ: البناء.

٣- ٣) ظ: بحكم.

الى العلم بشيء من الأحكام البتة، و الحال على ما نحن عليه من فقد دليل التعبد بهما.

و ليس كذلك الطريقه التي بنينا فيها بعض المسائل على بعض و رتبناها على الإجماع، لأنه انما لم يكن طريقا الى العلم لان العلم يسبق الى الناظر بصحة الحكم الذي بنيته لإجماع الإماميه عليه، و يحصل له قبل البناء.

و لو لم يسبق اليه لكان البناء طريقا الى حصوله، فإن إجماع الأمة على كل طريق الى العلم بصحة ما أجمعوا عليه لو لم يسبقه إجماع الإماميه الذي عنده يحصل العلم و فيه الحججه، و القياس و أخبار الآحاد بخلاف ذلك، لما تقدم ذكره.

غير أنه يمكن على بعض الوجوه أن يكون هذه الطريقه تحصل بها العلم للإمامي، و ذلك أن العلم بأن قول الامام هو على الحقيقه في جملة أقوال الإماميه دون غيرهم ليس بضروري، و الطريق اليه الاستدلال.

و يمكن أن يحصل ذلك لبعض الإماميه، هو يعلم على الجملة أن قول الإمام الذي هو الحججه لا يخرج من أقوال جميع الأمة، فإذا علم أن الأمة كلها مجمعه على شيء علم صحته، لدخول قول الحججه فيه، فيصح على هذا التقدير أن يكون الطريقه التي ذكرناها توجب العلم للإمامي زائدا على إمكان مناظره الخصوم لها.

فان قيل: هذا يوجب أن تبنا جميع مسائل الفقه على مسأله واحده مما أجمعتم عليه، و تدلوا على صحة كل المسائل التي يخالف فيها خصومكم، بأن تردوا تلك المسائل الى هذه على الطريقه التي ذكرتموها. و كان مسأله وجوب مسح الرجلين إذا صحت لكم بدليلها، فقد صح لكم سائر الفقه بالترتيب الذي رتبتموه و ما تحتاجون الى تبديل المسائل التي تجعلونها أصولا و لا تغييرها فلا معنى لذلك.

قلنا: الأمر على ما قلموه، و ما المنكر من ذلك؟ و ما الذى يدفعه و يفسده؟ ثم نحن بالخيار أن نجعل الأصل مسأله واحده، أو نبدل ذلك على حسب ما نختاره من وضوح دلالة الأصل أو أشباهها.

فإن قيل: كيف (١) و مسأله إلى أخرى و بناؤها عليها و لا نسبه بينهما و لا تشابه، و هذه مثلا من الطهاره و تلك من المواريث، و انما فعل الفقهاء ذلك فيما يناسب و يقارب من المسائل.

فقالوا: ان أحدا من الأمه ما فرق بين مسأله زوج و أبوين و مسأله امرأه و أبوين، فمنهم من أعطى الأم فى المسألتين معا ثلث ما بقى، و منهم من أعطاها فى المسألتين ثلث أصل المال.

و بدعوا ابن سيرين فى التفرقه بين المسألتين، لأنه أعطى الأم فى مسأله زوج و أبوين الثلث مما يبقى، و فى مسأله زوجة و أبوين ثلث كل المال.

و كذا قالوا: ان أحدا من الأمه لم يفرق بين من جامع ناسيا فى شهر رمضان و بين من أكل ناسيا، فمنهم من فطره بالأمرين، و منهم من لم يفطره بكل واحد من الأمرين.

و بدعوا الثورى فى تفرقه بين المسألتين و قوله ان الجماع يفطر مع النسيان و الأكل لا يفطر، فجمعوا بين مسائل متجانسه، و أنتم فقد سوغتم الجمع بين مالا تناسب فيه.

قلنا: لا- فرق بين المتجانس فى هذه الطريقه و بين غير المتجانس، لان المعتبر هو مخالفه الإجماع و الخروج عن أقوال الأمه، و ذلك غير سائغ، سواء كان فى متجانس من المسائل أو مختلف، لان وجه دلالة المتجانس ليس هو كونه متجانسا، و انما هو رجوعه إلى الإجماع على الطريقه التى بينها.

ص: ١٢٥

١- ١) ظ: كيف تنسب مسأله.

و إذا كان هذا الوجه قائما بعينه فيما ليس بمتجانس كان وجه الدلاله قائما، و لهذه العله لا يفرق بين أن يبتنى مسأله حظر على مسأله إباحه أو إباحه على حظر، أو يبتنى نفيا على إثبات أو إثباتا على نفى، أو إيجابا على إباحه أو إباحه على إيجاب، بعد أن يكون طريقه الإجماع التى ذكرناها و أوضحناها فى ذلك متأتية، و انما ينظر من مثل هذا من لا ينعم (١) التأمّل و يفتن بالعلل و المعانى.

فإن قيل: لم يبق عليكم الا أن تدلوا على صحه الطريقه التى ذكرتموها فى اعتبار الإجماع، ففى ذلك خلاف، فبينوا أنه يجرى مجرى أن يجمعوا على حكم واحد فى أنه لا يجوز مخالفته.

قلنا: لا شبهه فى صحه هذه الطريقه على أحد من أهل العلم بأصول الفقه، و أن مخالفه ما ذكرناه يجرى مجرى مخالفه ما أجمعوا فيه على حكم واحد فى مسأله واحده.

ألا ترى أنهم قد بدعوا ابن سيرين و الثورى لما خالف الإجماع، و ان كان فى مسألتين و فى حكمين، و أجروه مجرى الخلاف فى مسأله واحده و حكم واحد.

و ما اشتباه ذلك من بعده عن الصواب الا- كاشتباه الحال على من جوز إذا اختلف الأمه على أقاويل محصوره، أن يقول قائل بزائد عليها، ما (٢) يدعى أن ذلك لا يجرى مجرى إجماعهم على قول واحد، فهو يد (٣) زائد أو يختلفوا على أقاويل ثلاثه، فيقول قائل بمذهب رابع، لأن فى كلتى المسألتين قد خولف الإجماع و قيل بما اتفقوا على خلافه، و مثل ذلك لا يشتبه على ذوى النقد و التحصيل.

ص: ١٢٤

١-١) ظ: يمعن.

٢-٢) ظ: لما.

٣-٣) ظ: يدعى زائدا.

و اعلم أنك إذا سلكت مع الفقهاء فى مسائل الخلاف فى هذه الطريقه التى أشرنا إليها فى الرجوع الى أصل ما فى العقل ضاقت عليهم الطريق فى مناظرتك و قطعتم بذلك عن ميدان واسع من القياسات و اعتماد أخبار الآحاد، و حصرتهم بذلك حصرا لا يملكون معه قبضا و لا بسطا.

مثال بعض ما أشرنا اليه و هو: أن يسأل عن إباحه نكاح المتعه؟ فنقول: قد ثبت أن المنافع التى لا ضرر فيها عاجلا و لا آجلا فى أصل العقل مباحه، و نكاح المتعه بهذه الصفه فيجب إباحته.

فإن سالت الدلاله على انتفاء الضرر عن هذا النكاح الذى فيه انتفاع لا محاله.

قلت: الضرر العاجل يعرف بالعادات و الأمارات المشيره إليها و يعلم فقد ذلك، و الضرر الأجل انما هو العقاب، و ذلك تابع للقبح. و لو كانت هذه المنفعه قبيحه يستحق بها العقاب، لدل الله تعالى على ذلك، لوجوب اعلامه المكلف ما هذه سبيله.

فلم يبق بعد ذلك الا أن يسأل الدلاله على أن المنافع التى صفتها ما ذكرناه فى العقل على الإباحه، فينتقل من الكلام فى الفروع إلى الأصول. ثم الدلاله على ذلك سهله يسيره، أو يعارض بقياس أو خبر واحد، فلا يقبل ذلك، لأنهما غير حجه عندك فى الشرع.

فإن انتقل الى الكلام فى التبعيد بالقياس أو خبر الواحد، كان أيضا منتقلا من فرع إلى أصل.

و إذا انتقل الكلام الى ذلك، كان أسهل و أقرب من غيره، أو ليس كنا نسامح الخصوم فى بعض الأزمان، بأن نقبل المعارضه منهم بالقياس أو خبر الواحد، استظهارا أو استطاله عليهم، فصار ذلك من الواجب علينا، بل المناقشه أولى و أضيق عليهم. فإذا أردت بعد ذلك أن تتبرع بما يجب عليك من قبول ما

يعارضون به، و الكلام عليه تغلب على بصيره و بعد بيان و إيضاح.

و كذلك متى سلكت معهم فى بعض مسائل الخلاف الاعتماد على ظاهر كتاب.

و مثال ذلك: أن يستدل على إباحه نكاح المتعه بقوله «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» (١) و بقوله تعالى فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ (٢) و هذا الظاهر عام فى نكاح المتعه. فإن الكلام يضيق عليهم، لأنهم إن عارضوا بقياس أو خبر واحد و ليس لهم الا ذلك لم يتقبل منهم ذلك، لان مذهبك بخلاف، فيقف الكلام ضروره عليهم.

فان قيل: قد بنيتم بناء المسائل على الإجماع، و بنيتم كيف يستدل أيضا بالأصل فى العقل و بظواهر الكتاب، فاذكروا أمثله طريقه القسمه التى ذكرتم أنها طريقه صحيحه، و مما يعتمد عليه فى إيجاب العلم فى مناظره الخصوم.

قلنا: مثال هذه الطريقه أن من قال لزوجته: أنت على حرام.

فقد اختلف أقوال الأمه فيه، فمن قائل: انه طلاق بائن أو رجعى. و من قائل: إنه ظهار. و قال قوم: هو يمين.

و قال قوم و هو الحق: انه لغو و لا تأثير له و المرأه على ما كانت عليه، و هذا قول الإماميه و صح مذهبهم، لانه ليس بعد إبطال تلك المذاهب.

و طريق إبطال ما عدا مذهب الإماميه الواضح أن نقول: كونه طلاقا بائنا، أو رجعيا، أو ظهارا، أو يمينا أحكام شرعيه، و الحكم الشرعى لا يجوز إثباته إلا بدليل شرعى، و لا دليل على ذلك، فإن الذى سلكه القوم فى ذلك من القياس ليس بصحيح، لانه مبنى على التعبد بالقياس و لم يثبت ذلك، فإذا بطلت تلك

ص: ١٢٨

١-١) سورة النساء: ٣.

٢-٢) سورة النساء: ٢٥.

و لك أيضا أن تبطلها بأن تقول: لفظه «حرام» ليس في ظاهرها طلاق و لا طهار و لا يمين، فكيف يفهم منها ما ليس في الظاهر، و هل حملها على ذلك و الظاهر لا يتناوله الا كحملها على ما لا يحصى مما لا يتناوله الظاهر.

و اعلم أنه لا- خفاء على أحد أن بما أوضحناه و نهجناه قد وسعنا الكلام لمن أراد أن يناظر الخصوم في جميع مسائل الخلاف التي بيننا و بينهم غاية التوسعه، و قد كان يظن أن ذلك يضيق على من نفى القياس و لم يعمل بخبر الواحد.

فلا- مسأله الا- و يمكن أصحابنا على الطرق التي ذكرناها أن يناظروا خصومهم فيها، لأن مسأله الخلاف لا يخلو من أن يكون خصومنا القائلين فيها بالحظر و نحن بالإباحه، أو نحن نذهب الى الحظر فيها و هم على الإباحه، أو يكون خصومنا هم الذاهبين فيها الى ما هو عباره و حكم شرعى و نحن ننفي ذلك، أو يكون نحن المثبتين للحكم الشرعى و هم ينفون ذلك.

فدللنا على بطلان قولهم و صحه مذهبهم (1) في هذه المسأله التي نقول فيها بالإباحه و هم بالحظر أن الأصل في العقل الإباحه، فمن ادعى حكما زائدا على ما في العقل، فعليه الدليل الموجب للعلم. و إذا أوردوا قياسا أو خبر واحد أعلموا أن ذلك ليس بجبهه للعلم و لا موجب للعمل.

مثال ذلك: ما تقدم ذكره من الخلاف في إباحه نكاح المتعه، و ما نحلّه من لحوم الأهليه و يحرمونه، و نبيحه من خطا المطلقه بلفظ واحد و الاستمتاع بها و يحظرونه. و أمثله أكثر من أن تحصى.

و هذه الطريقه نسلك إذا كان الخلاف معهم في إثبات عباده أو حكم شرعى، و نحن ننفي ذلك، لان الأصل في العقل نفى ما أثبتوه فعليهم الدليل، و لا

يقبل القياس و لا أخبار الآحاد لما تقدم ذكره.

مثال ذلك: أنهم يثبتون القىء و الرعاف و المذى و مس الذكر أو المرأه ناقضا للطهاره، و ذلك حكم شرعى خارج عن أصل ما هو فى العقل، فعلى مثبت ذلك الدليل. و كذلك إذا أثبتوا الزكاه فى الحلى و فى الذهب و الفضه و ان لم يكونا مطبوعين، و أمثله ذلك أكثر من أن تحصى.

و أما إذا كان الحظر فى جهتهم و إثبات العباده أو الحكم الشرعى هو مذهبنا و هم ينفون ذلك، كما نقوله فى تحريم الشراب المسكر، و إيجاب التشهدين الأول و الثانى، و التسبيح فى الركوع و السجود، و إيجاب الوقوف بالمشعر الحرام، و أمثله ذلك أيضا أكثر من أن تحصى و أنت منتبه عليها.

فحيثذ يجب الفرع (١) الى الطريقه التى ذكرناها، و هو أن يقصد مسأله من المسائل التى قد دلت (٢) عليها دليل يوجب العلم من ظاهر كتاب أو غيره.

فنقول: قد ثبت كذا فى هذه المسأله، و كل من ذهب الى ذاك فيها ذهب فى المسأله الفلانيه تذكر المسأله التى تريد أن تدل عليها كذا، و التفريق بينهما خلاف الإجماع على ما شرحناه فيما تقدم.

فقد بان أنه لا يعزل طريق يسلكه مع الخصوم فى كل مسائل الخلاف. فقد بينا على كيفية ما يعمله فى جميع المسائل.

ص: ١٣٠

١-١) ظ: الفرع.

٢-٢) ظ: دل.

١٩- مسألة في أحكام أهل الآخرة

مسألة في أحكام أهل الآخرة

ص: ١٣١

بسم الله الرحمن الرحيم قال [المرتضى (1)] رضى الله عنه:

سألت بيان أحكام أهل الآخرة في معارفهم و أحوالهم (2)، و أنا ذاكر من [ذلك (3)] جملة وجيزه:

اعلم أن لأهل الآخرة ثلاث أحوال: حال ثواب، و حال عقاب، و حال أخرى للمحاسبه. و يعمهم في هذه الأحوال الثلاث سقوط التكليف عنهم، و ان معارفهم ضروريه، و انهم ملجئون الى الامتناع من القبيح و ان كانوا مختارين لأفعالهم مؤثرين لها، و هذا هو الصحيح دون ما ذهب اليه من خالف هذه (4) الجملة.

و الذى يدل على سقوط التكليف عن أهل الثواب منهم، فهو أن الثواب

ص: ١٣٣

١-١) الزيادة من ب.

٢-٢) فى ب: و أفعالهم.

٣-٣) الزيادة من أ و خ.

٤-٤) فى ب: فى هذه.

شرطه و حقه (١) أن يكون خالصا غير مشوب (٢) ولا- منغص (٣)، و مقارنه التكليف للمثاب يخرجه عن صفته التي لا بد أن يكون عليها.

فان قيل: فهبوا أن هذا يتم في أهل الجنة الذين هم مثابون، فمن أين زوال التكليف عن أهل النار أو عن أهل الموقف؟ قلنا: [الجواب (٤)] الصحيح عن هذا السؤال أنا إذا علمنا زوال التكليف عن أهل الجنة بالطريقه التي ذكرناها علمنا زواله عن أهل العقاب و أهل الموقف بالإجماع، لأن أحدا من الأمه (٥) لا- يفصل بين أحوال [أهل (٦)] الآخره في كيفية المعارف و زوال التكليف.

و هذا الوجه أولى مما يمضى في الكتب من أن أهل الآخره بين مناب (٧) أو معاقب أو مساءل يحاسب، و لو كانوا مكلفين لجاز أن يتغير أحوال [أهل (٨)] العقاب الى الثواب و أحوال [أهل (٩)] الثواب الى العقاب، و ان يصيروا دون المؤمنين حالا في الثواب بمنزله النبي صلى الله عليه و آله و سلم في منزله في ثوابه (١٠).

و انما قلنا انه أولى منه، لان العقل لا يمنع مما ذكره من تغير أحوال

ص: ١٣٤

١- ١) في ا: شرط وصفه.

٢- ٢) في ب: غير مسنون.

٣- ٣) في خ: و لا منتقص.

٤- ٤) الزيادة من أ.

٥- ٥) في أ و خ: من الأئمه.

٦- ٦) الزيادة من ب.

٧- ٧) في ب: من أهل الآخره بين حيات.

٨- ٨) [. الزيادة من أ.

٩- ٩) الزيادة من أ.

١٠- ١٠) في أ: و ثوابه.

[أهل (١)] الآخرة في الثواب والعقاب، و ان منع [من (٢)] ذلك سمع أو إجماع، عول عليه في المنع منه، و الا فقد كان مجوزا.

و ليس لأحد أن يقول: كيف [يكون (٣)] أهل الآخرة مكلفين و ليس لهم دواع متردده، و الشبهه لا تدخل (٤) عليهم، و التكليف انما يحسن تعريضا للثواب و [الثواب (٥)] لا يستحق مع توفر الدواعى و امتناع دخول الشبهه.

فالجواب عن هذه الشبهه: انه غير ممتنع دخول الشبهه على أهل الآخرة، فيصح أن يكلفوا، لأنهم فى معاينتهم تلك الأحوال و الآيات يجرون (٦) مجرى من شاهد المعجزات العظيمة للأنبياء عليهم السلام فى أنه مكلف، و يجوز دخول الشبهه عليه.

و أما الذى يدل على أن أهل الآخرة لا بد أن يكونوا عارفين بالله تعالى و أحواله، فهو أن المثاب متى لم يعرفه تعالى، لم يصح منه معرفه كون الثواب ثوابا و واصلا (٧) إليه، على الوجه الذى يستحقه (٨)، و انه دائم غير منقطع، و إذا كانت هذه المعارف واجبه فما لا يتم هذه المعرفه إلا به من معرفه الله تعالى و إكمال العقل و غيرهما (٩) لا بد من حصوله.

ص: ١٣٥

- ١-١) الزيادة من أ.
- ٢-٢) الزيادة من ب.
- ٣-٣) الزيادة من ب.
- ٤-٤) فى ب: و الشبهه لا يدخل.
- ٥-٥) الزيادة من ب.
- ٦-٦) فى أ و خ: تجرى.
- ٧-٧) فى ا: ثوابا واصلا.
- ٨-٨) فى ب: استحقه.
- ٩-٩) فى أ و ب: و غيره.

و انما قلنا بوجوب حصول هذه (١) المعارف لـاين المئاب متى لم يعرف أن الثواب واصل اليه على سبيل الجزاء عما فعله (٢) من الطاعات لم يعلم أنه قد و في حقه و في له (٣) بما عرض له من التكليف الشاق، و لاین كون الثواب (٤) ثوابا مفتقر الى العلم بقصد فاعله الى التعظيم به، و العلم بالقصد يقتضى العلم بالقاصد، و العلم بدوام الثواب أيضا زائد في لذه المئاب و ناف للتكدير و التنقيص (٥) بجواز انقطاعه، و معلوم أنه لا يتم العلم بدوامه الا بعد المعرفة بالله تعالى.

و القول فى المعاقب يقرب (٦) من القول [فى (٧)] المئاب، لانه يجب أن يعرف أن إلا لام الواصله اليه على سبيل العقاب، فيعلم أنها مستحقة و واقعته على وجه الحسن، و يعلم قصد القاصد الى الاستحقاق بها كما قلناه فى باب الثواب و القصد الى التعظيم به، و يعلم أيضا دوامه، فيكون ذلك زائدا فى إيلامه و الإضرار به (٨) و هذا كله لا يتم الا بعد المعروفه بالله تعالى و أحواله فيجب حصولها.

فان قيل: فمن أين [علمتم (٩)] أن أهل الموقف يجب أن يكونوا عارفين بالله تعالى و ليس يتم فيهم ما ذكرتموه فى أهل الثواب و العقاب فى وجوب المعرفة بالله تعالى.

قلنا: [أهل الموقف يجرون مجرى أهل الثواب و العقاب (١٠)] فى وجوب

ص: ١٣٦

١-١) فى ب: هذين.

٢-٢) فى أ و خ: عما فعل.

٣-٣) فى أ: و وفى لنا.

٤-٤) فى أ و خ: و لا كون.

٥-٥) فى خ: و التنقيص.

٦-٦) فى أ و خ: من المعاقب مقرب.

٧-٧) الزيادة من أ.

٨-٨) فى ب: الاحتراز به.

٩-٩) الزيادة من أ.

١٠-١٠) الزيادة من ب.

المعرفة بالله تعالى، لأن الفائدة (١) في المحاسبه و المساءله و المواقفه هى حصول السرور و اللذه لأهل الثواب، و الألم و الحسره لأهل العقاب، فلا بد [من (٢)] أن يعرفوا الله عز و جل ليعلموا ما ذكرناه، و لان نشر الصحف و المحاسبه (٣) و المساءله أفعال واقعها على وجه الحكمة، و لا يجوز أن يعرفوا وقوعها على هذا الوجه من الحسن و الحكمة إلا بعد معرفتهم (٤) بالله تعالى و أحواله، و متى لم يعرفوه (٥) جوزوا فيها خلاف ما بنى عليه من وجوه (٦) الحكمة.

و إذا وجب فى أهل الآخرة أن يكونوا عارفين بالله تعالى لم تخل حالهم فى هذه المعرفة من وجوه: اما أن يكونوا مكتسبين لها و مستدلين عليها، أو يكونوا ملجئين إليها و الى النظر المولد لها، أو يكونوا مضطرين إليها و الى النظر المولد لها، و لا يجوز أن يكونوا مكتسبين لهذه المعرفة، لأن ذلك (٧) يقتضى كونهم مكلفين، و قد بينا أنهم غير مكلفين، و لا يجوز أن يكونوا [مكتسبين (٨)] لها على سبيل التذكر كما يفعله المنتبه عن نومه عند انتباهه فى أنه يفعل اعتقادا لما كان عالما (٩)، فيكون له علوما لأجل التذكر.

ص: ١٣٧

-
- ١- ١) فى خ و النسخه المطبوعه فى كلمات المحققين: قلنا لأن الفائدة إلخ.
 - ٢- ٢) الزيادة من أ.
 - ٣- ٣) فى أ: و المحاسب.
 - ٤- ٤) فى ب: معرفته.
 - ٥- ٥) فى أ و خ: لم يعرفوا.
 - ٦- ٦) فى ب: من وجه.
 - ٧- ٧) فى أ و خ: لان هذه.
 - ٨- ٨) الزيادة من ب.
 - ٩- ٩) فى ا: اعتقلوا لما كان علم به. و فى خ: اعتقادا لما كان علم به.

و ذلك [أن (١)] هذا الوجه لا- يخرجون معه من جملة التكليف، لأنهم و ان كانوا عند التذکر لا بد أن يفعلوا الاعتقادات التي تصير علوما و الشبه متطرقه عليهم و يجوز دخولها فيما علموه، فلا بد أن يكلفوا دفعها و التخلص منها، فالتكليف ثابت أيضا على هذا الوجه.

على أن هذا الوجه انما يتطرق فيمن كان عارفا بالله تعالى في دار الدنيا، و أما من لم يكن عارفا [به (٢)] فلا يتأتى منه.

فان قيل: هؤلاء الذين كانوا في الدنيا لا يعرفون الله تعالى يعرفونه في الآخرة ضروره.

قلنا: بالإجماع نعلم ضروره أن معارف أهل الآخرة متساويه في طريقها غير مختلفه، و لا يجوز أن يكونوا ملجئين إلى المعرفة و لا إلى النظر المولد للمعرفة، لأن إلا لجا (٣) إلى أفعال القلوب لا يصح الا منه تعالى لانه المطلع على الضمائر، و لا يصح (٤) أن يكون تعالى ملجئا لهم الا- مع تقدم معرفتهم به و بأحواله (٥)، لأنه إنما يلجئهم الى الفعل بأن يعلمهم (٦) بأنهم متى حاولوا العدول عنه منعهم منه، و ذلك يقتضى كونهم عارفين به تعالى و بصفاته.

على ان الإلجا إلى المعرفة أيضا لا يصح، لأنه إنما يلجئ الى الاعتقادات المخصوصه، بأن يعلم الملجأ أنه يمنع متى رام غيرها. و أكثر ما في ذلك أن

ص: ١٣٨

- ١-١) الزيادة من أ.
- ٢-٢) الزيادة من أ.
- ٣-٣) في ب: لان إلجا.
- ٤-٤) في ب: و الصحيح.
- ٥-٥) في ا: وجوبا لهم.
- ٦-٦) في ب: الى الله بأن تعلمهم.

يقع من هذا الملجأ تلك الاعتقادات، فما الذى يقتضى كونها علوما و معارف؟ و لا وجه يقضى ذلك من الوجوه المذكوره التى يصير الاعتقاد لها علما.

و لا يجوز أن يكون تعالى مضطرا لهم الى النظر المولد للمعرفه، لان ذلك جار مجرى العبث الذى لا فائده فيه (1) لان الغرض هو المعرفة، و الاضطرار إليها يغنى عن الاضطرار الى سببها، على ان فى النظر مشقه و كلفه، و ذلك ينافى صفه أهل الثواب فى الآخره، و إذا وجب فى معرفه أهل الثواب منهم الاضطرار وجب ذلك فى معارف الجميع من الوجه الذى بيناه.

فان قيل: دلوا (2) على أن [فى (3)] مقدوره تعالى علما يفعله فى غيره، فيكون ذلك الغير به عالما، فان كلامكم (4) مبنى على أن ذلك مقدور غير ممتنع.

قلنا: لا بد من كون ذلك فى مقدوراته تعالى، [لأنه (5)] لو لم يكن له مقدور لوجب فى أجناس الاعتقادات على اختلافها أن تكون خارجه من مقدور الله تعالى، لانه لا- يوصف تعالى بالقدره على علم يكون به هو تعالى عالما، و إذا كان لا يوصف بالقدره على علم يكون غيره به عالما، فيجب أن يكون جنس العلوم من الاعتقادات خارجا عن مقدوره، و هذا يقتضى أن يكون غيره من المحدثين أقدر منه و أكمل حالا فى القدره، لأننا نقدر على هذه (6) الأجناس، و إذا ثبت انه تعالى أقدر منا و أنه لا يجوز أن نقدر على جنس لا يقدر هو تعالى عليه، ثبت

ص: ١٣٩

١-١) فى أ و خ: لا يليقه.

٢-٢) فى ب: ولوا.

٣-٣) الزيادة من ب.

٤-٤) فى ب: فان كلامك.

٥-٥) الزيادة من أ و خ.

٦-٦) فى ب: على هذين.

أنه لا بد أن يكون قادرا على جنس العلوم.

ولهذا كفر أبو القاسم البلخي (١) في هذه المسألة، وقيل له [إنك (٢)] مصرح بأننا أقدر منه، ولا يلزم على هذا ما نقوله كلنا من أنه لا يوصف بالقدرة على الجمع بين الضدين، وأن يفعل في نفسه الحركة، وما أشبه ذلك، لأن هذا كله غير مقدور في نفسه من حيث لا يقدر عليه من القادرين أحد، وليس كذلك قبيل الاعتقادات، لأنه مقدور في نفسه لمن هو انقاص حالا من القديم تعالى في باب القدرة، فأولى وأحرى أن يكون تعالى قادرا عليه.

فان قيل: فإذا كان التكليف زائلا عنهم فكيف أمرهم تعالى بقوله «كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ» (٣).

قلنا: قيل ان هذا اللفظ وان كان صيغه الأمر فليس بأمر (٤) على الحقيقة بل يجري مجرى الإباحة، والإباحة لها صورته الأمر، فقيل (٥) أيضا انه أمر وانه تعالى أراد من أهل الجنة الأكل والشرب على سبيل الزيادة في ملاذهم و سرورهم لا على سبيل التكليف.

فان قيل: فكيف تقولون في شكر أهل الجنة لنعم الله تعالى، أو ليس هو لازم لهم (٦)؟

ص: ١٤٠

١-١) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، كان رأس طائفه، من المعتزله يقال لهم الكعبيه، وهو صاحب مقالات، و هو صاحب مقالات، و كان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام. توفي سنة ٣١٧هـ (وفيات الأعيان: ٢/٢٤٨).

٢-٢) الزيادة من ب، و في خ: بأنك.

٣-٣) سورة الحاقة: ٢٤.

٤-٤) في ب: فليستأمر.

٥-٥) في خ: وقيل.

٦-٦) في ب: وليس هو ملازم لهم.

قلنا: [أما (١)] ما يرجع الى القلب من الشكر، فهو يحصل في قلوبهم ضروره، لأنه يرجع الى الاعتقادات، و ما يرجع الى اللسان منه فلا كلفه فيه، و ربما كان مثله في اللذه (٢) لان أحدنا يلتذ و يسر بالتحدث بنعم الله عليه، لا سيما إذا كان وصولها اليه بعد شده و مدى طويل من الزمان.

و أما أفعال أهل الجنة فالصحيح إنها واقعه منهم على سبيل الاختيار و ان كانوا ملجئيين الى الامتناع من القبح، بخلاف ما قاله أبو الهذيل (٣) فإنه كان يذهب الى أن أفعالهم ضروريه.

و الذى يدل على صحه ما اخترناه أنه لا بد أن يكونوا مع كمال عقولهم و معرفتهم بالأمور ممن يخطر القبيح بقلبه و يتصوره و هم قادرين عليه لا- محاله، و لا يجوز أن يخلى بينهم و بين فعله، فلا يخلون من أن يمنعوا من فعل بأمر و تكليف أو بالحاء على ما اخترناه، أو بأن يضطروا الى خلافه على ما قاله أبو الهذيل. [و لا يجوز أن يكونوا مكلفين لما تقدم ذكره، و لا مضطرين على ما قاله أبو الهذيل (٤) لان المضطر مستغص (٥) اللذه غير خال من تنغيص و تكدير لكونه مضطرا، و لان التصرف على اختياره فيما يتناول [ما يشتهي (٦)] و ينقله من حال

ص: ١٤١

-
- ١- (١) الزيادة من أ.
 - ٢- (٢) فى ب: فى صله اللذه.
 - ٣- (٣) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى، كان من أئمه الاعتزال له مقالات فى الاعتزال و مجالس و مناظرات، و كف بصره فى آخر عمره، ولد فى البصره سنة ١٣٥ هـ و توفى بسامراء سنة ٢٣٥ هـ (الاعلام للزركلى: ٧/٣٥٥).
 - ٤- (٤) الزيادة من أ و خ.
 - ٥- (٥) فى خ: مستنقص، و كذا بعده: تنقيص.
 - ٦- (٦) الزيادة من أ و خ.

الى حال باختياره أزيد فى لذاته و أدخل فى تمتعه و سروره [و لذته (١)] و انما يرغب الله تعالى فى اللذات الواصلة فى الجنة على الوجه المعتاد فى الدنيا، فلم يبق بعد ذلك الا أنهم يلجئون الى الامتناع من القبيح، و الا جاز وقوعه منهم.

و أما ما ظن أبو الهذيل أنهم متى لم يكونوا مضطرين إلى أفعالهم كانت عليهم فيها مشقه و هم من حيث تكلفوا الأفعال، و قد رأى أن قوله بذلك أدعى الى تخليص الثواب من الشوائب.

فقد بينا أن الذى ينغص (٢) اللذته هو كونهم (٣) مضطرين لا مختارين، و ان نيل الملتذ ما يناله (٤) من اللذات باختياره و إيثاره أكمل للذته و أقوى لمنفعته. و أما الكلفه فى الأفعال، فهى مرتفعه عنهم، لأنهم ينالون ما يشتهون على وجه لا كلفه فيه و لا تعب و لا نصب.

فان قيل: فهذا يبين كون أهل الثواب غير مضطرين، فما تقولون فى أهل العقاب و أهل الموقف؟ .

قلنا: أما أهل العقاب فكونهم مختارين لأفعالهم أشد تأثيرا فى إيلاهم و الإضرار بهم، لأنهم إذا لم يتمكنوا مع كونهم مختارين أن يدفعوا ما نزل بهم من الضرر، كان ذلك أقوى لحسراتهم و أزيد فى غمهم. و أما أهل الموقف فبالإجماع يعلم أن أفعالهم (٥) كأفعال أهل الجنة و أهل النار، لأن أحدا (٦) لم

ص: ١٤٢

١-١) الزيادة من ب.

٢-٢) فى خ ينقص.

٣-٣) فى أ: و هم كونهم.

٤-٤) فى ب: ما تناله.

٥-٥) فى ب: ان فعاله.

٦-٦) فى أ: و أحد.

يفرق بين الجميع.

فان قيل: فإذا قلتهم ملجئون الى ألا يفعلوا القبيح فقد تلم من ذلك كونهم مختارين لأفعالهم على بعض الوجوه.

قلنا: انما يلجئون الى ألا يفعلوا القبيح خاصه، فالإلجاء انما يكون فيما لا يفعلونه، فأما ما يفعلونه فهم فيه مخيرون، لأنهم يؤثرون (١)فعلا- على غيره و ينقلون من حال إلى أخرى بعد ألا- يكون في أفعالهم شىء من القبيح. و ليس يمتنع أن يكون الملجأ من وجه مخيرا [كذلك (٢)]من آخر، لانه من الجأه السبع إلى مفارقه مكان بعينه هو مخير في الجهات المختلفه و الطرق المتغايره، فالتخير ثابت و ان كان ملجأ من بعض الوجوه، و ليس يجب أن يلحقهم غم و لا حسره من حيث الجئوا (٣)الى ألا يفعلوا القبيح، لأنهم مستغنون عنه بالحسن، فلا غم و لا حسره في الإلجاء إلى مفارقه القبيح (٤).

و هذه الجملة كافيه لمن اطلع عليها. و الله الموفق للصواب.

ص: ١٤٣

١-١) في ب: يورثون.

٢-٢) الزيادة من أ و خ.

٣-٣) في أ: من أن الجئوا.

٤-٤) في ب: إلى أفعال القبيح.

٢٠- مسأله فى توارد الأدله

اشاره

مسأله فى توارد الأدله

ص: ١٤٥

مسأله

وجدت كل المتكلمين قالوا في كتبهم، حتى سيدنا (كبت الله أعداءه) الذى هو امامهم و الكاشف عما يلبس عليهم، أن من شروط النظر المؤدى إلى العلم، أن يكون الناظر شاكا في مدلول. [و]هذا القول يوجب أن يكون العالم بحدوث الأجسام من جهه دليل الاعراض، العالم بأن الإدراك لا يتناول الأخص (1)الأوصاف، و لا يعلم بدليل أبى على بن سينا بدلا يمكنه النظر فيه.

و نحن نعلم أن من لا يعلم أن الموجود إذا لم يكن قديما، فلا بد كونه محدثا غير كامل العقل.

على أنهم قالوا أيضا حتى سألوهم نفوسهم، فقالوا: ما وجه ترادف الأدله على المدلول الواحد، و جهته: أنا نعلم أنها مما لو سبقنا إليها لوجدت العلم.

ص: ١٤٧

١-١) ظ: لا يتناول إلا أخص الأوصاف.

مع قولهم انا لا نفرق بين الدليل و الشبهه إلا بعد توليد الدليل للعلم، فكيف يعلم أنها لا يمكننا النظر فيها و لا يولد لنا علما أبدا.

فان قيل: انه إذ نظر غيرنا فيها اضطرنا إلى أنه علم بمدلولها، فعلمنا أنها أدله.

أمكن له [أن (١)]يقال: انه لا- سبيل الى أن يعلم أحدنا عالما، و ان جاز أن يعلمه معتقدا، و إذا لم يعلمه عالما فلا سبيل الى ما ذكره.

الجواب:

اعلم أنه لا- شبهه في القول بأن من علم شيئا من المعلومات بدليل نظر فيه أوجب له العلم، لا يصح أن يعلمه بدليل آخر، إذا اجتمع مع القول بأن وجه النظر في الأدله المترادفه مع تقدم العلم بالمعلوم، انما هو ليعلم أن ذلك المنظور فيه دليل مناقضته.

و قول بيننا (٢)في أن الدليل انما يعلم دليلا إذا حصل عنده العلم فكيف يجوز أن يعلم في الدليل الثانى إذا نظرنا فيه انه دليل و ما حصل لنا عنده علم.

و الذى يقوى في النفس أن يقال: ان من نظر في شىء يعلمه من طريق الدليل، قد يجوز أن ينظر في دليل آخر يفضى الى العلم به، و يكون عالما به من طريقين.

مثال ذلك: أن ينظر في طريق إثبات الاعراض، و يستدل بها على حدوث الأجسام، فيعلم بهذه الطريقه أن الأجسام محدثه، ثم ينظر في الطريقه الأخرى يعتمد فيها على أن من شأن الإدراك أن يتعلق في كل ذات مدركه بأخص أوصافها

ص: ١٤٨

١-١) الزيادة منا.

٢-٢) ظ: و قد بينا.

و الجسم لو كان قديما لوجب إدراكه على هذه الصفه، لأنها من أخص أوصافه، فإذا علم ضروره أنه لا يدرك قديما، فلا بد من العلم بحدوثه.

و هذه الطريقه مبنيه على مقدمات:

منها: أن الجسم مدرك.

و منها: أن من شأن الإدراك أن يتعلق بأخص أوصاف الذات المدركه.

و منها: أن الجسم لو كان قديما لكان كونه بهذه الصفه من أخص أوصافه.

و منها: أن (١) لا يدرك قديما.

فمتى علم بالتأمل صحه هذه المقدمات، فلا بد أن يفعل لنفسه اعتقادا، لأن الجسم ليس بقديم، و إذا لم يكن قديما و هو موجود، فلا بد من كونه محدثا.

و انما قلنا انه مع صحه تلك المقدمات و علمه بها لا بد أن يفعل اعتقادا لانه ليس بقديم. أن مجموع ما ذكرناه ملجئ له الى فعل هذا الاعتقاد، كما أن من علم في ذات أنها لم يسبق ذواتا محدثه ملجأ إلى اعتقاد كونها [كذلك] و من علم في فعل له صفه الظلم ملجأ بما استقر في عقله من قبح ماله هذه الصفه إلى فعل اعتقاد لقبحه، و يكون ذلك الاعتقاد علما، لوقوعه على الوجه الذي ذكرناه.

فان قيل: كيف ينظر في حدوث الجسم بالدليل الثاني و هو عالم بحدوثه بالدليل الأول، و العلم بالشئ يمنع من النظر فيه، و لو جاز أن ينظر فيما علمه، لجاز أن ينظر في المشاهدات.

قلنا: ليس نظره في الدليل الثاني على الحقيقه نظرا في صدور (٢) الجسم، فيلزم أن يكون شاكا في حدوثه، و انما ينظر في مقدمات الدليل الثاني التي منها

ص: ١٤٩

١-١) ظ: أنه.

٢-٢) ظ: حدوث.

أن من شأن الإدراك أن يتعلق بأخص أوصاف المدرك، و منها أن الجسم لو كان قديما لكان كونه كذلك من أخص أوصافه، و غير ذلك مما قد بيناه.

و إذا نظر في شيء، فيجب أن يكون شاكا في متناول الإدراك و سائر مقدمات الدليل و على (1) بالدليل الأول حدوث الأجسام لا يمنع من شكه في مقدمات الدليل الثاني. و انما يمنع على الوجه الصحيح أن يكون ناظرا في شيء و هو عالما (2) به، أن النظر لا يتعلق من المنظور فيه بوجه معين، بل يتعلق بهل الصفه ثابتة أم منتفيه، فكأنه يمثل من الأمرين، و يجب عن إدراكهما الثابت، فلا بد من الشك مع ذلك، لان العلم و القطع ينافيان وجه تعلق النظر.

فهذا هو المانع من نظر الناظر فيما يعلمه، لا يذكر في الكتب من النظر في المشاهدات.

لان لقائل أن يقول: انما لا- يصح أن ينظر في المشاهدات، لانه دليل يفضى الى العلم بها، و لو لا أن النظر في الدليل الثاني يحصل عنده علم بالمدلول عليه، لوجب أن يكون من علم حدوث الأجسام بدليل إثبات الاعراض، ثم نظر في الطريقه الأخرى المبنيه على كيفية تناول الإدراك متى عرض له شك في إثبات الاعراض، أن يخرج من أن يكون عالما بحدوث الأجسام، لان شكه في حدوث الأجسام يؤثر في علمه بحدوثها من هذا الطريق بدلاله أنه لو انفرد كونه ناظرا بهذا الدليل دون غيره حتى يشك في إثبات الأكوان أو حدوثها أو أن الجسم لا يخلو منها يخرج من أن يكون عالما بحدوث الأجسام.

و قد علمنا أنه إذا كان قد نظر في الطريقه الثانيه، ثم شك في إثبات الأكوان، لا يخرج من أن يكون عالما بحدوث الأجسام، فلو لا أن الطريقه الثانيه قد

ص: ١٥٠

١-١) ظ: و العلم بالدليل.

٢-٢) ظ: و هو عالم.

اقتضت حصول علم له بالمدلول، لما وجب مع الشبهه فى الدليل الأول أن يستمر كونه عالما، و هذا أوضح.

فإن قيل: كيف يعلم فى الدليل الثانى أنه دليل، و هو لا يتميز له حصول العلم له من جهته، لأنه إذا كان عالما بحدوث الأجسام بالدليل الأول، ثم نظر فى الدليل الثانى، و ادعيتم أنه يجب أن يفعل لنفسه عند تكامل صحه مقدمات الدليل الثانى اعتقاد حدوث الأجسام. و هذا مما لا يتميز له، لأنه معتقد و عالم بحدوث الأجسام بالنظر الأول، فكيف يعلم أن الدليل الثانى دليل على الحقيقه. و لا- يجرى ذلك مجرى من لم يكن عالما بشىء، ثم نظر فى دليل عليه فوجد نفسه عالما لم يكن عالما به، لان هاهنا تمييز (١) له حصول العلم بعد أن يكون حاصلًا.

قلنا: الناظر قبل أن ينظر فى الدليل الثانى إذا تأمل مقدماته، فلا بد أن يكون عالما بأنها من صحه، و علم الناظر ذلك من حالها، فإنه لا بد أن يفعل لنفسه علما بحدوث الأجسام، و أنه لا يجوز أن يتكامل له العلم بثبوت المقدمات و صحتها، و لم يفعل لنفسه علما بحدوث الجسم.

كما أنه يعلم قبل النظر فى طريقه إثبات الاعراض و حدوثها، أنه متى علم الناظر أن الجسم (٢) بشىء ذواتا محدثه، فلا بد أن يفعل لنفسه اعتقادا، لأنه محدث و يكون ذلك الاعتقاد علما لهذا الوجه، فكان العلم بأن الدليل دليل هو علم بتعلقه بالمدلول على وجه مخصوص يفضى الى العلم.

و من قال: ان النظر فى الدليل الثانى لا يحصل عنده علم، بأن يقتضى يضيق عليه هذا الكلام.

ص: ١٥١

١-١) ظ: يتميز له حصول العلم بعد أن لم يكن حاصلًا.

٢-٢) ظ: العلم.

و يقال له: ان معنى قولك انه ينظر فى الدليل الثانى أنه دليل لا- يعلم المدلول عليه. فأنت تزعم أن العلم بأن الدليل هو علم بالمدلول، و إذا كان العلم عندك بأن الدليل دليل انما يحصل بعد حصول العلم للناظر بالمدلول، فهذا الناظر لا يعلم أبدا أن هذا الدليل الثانى، فلا بد أن يكون ما يمضى فى الكتب من أن العلم بأن الدليل دليل، و هو علم بالمدلول فيه ضرب من التجوز و الاختصار.

و يجب أن يقال: ان العلم بأنه دليل لا بد أن يفارقه العلم بالمدلول، و الا فقد علم المدلول من لا يعرف أن ذلك الدليل عليه، و قد يجهل كون هذه الطريقة داله على المدلول من يعلم المدلول.

فالذى ذكرناه أوضح و أتم.

و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد النبى و آله الطاهرين و حسبنا الله و نعم الوكيل.

ص: ١٥٢

٢١- مسأله فى تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكه

مسأله فى تفضيل الأنبياء عليهم السلام على الملائكه

ص: ١٥٣

بسم الله الرحمن الرحيم [الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطيبين الطاهرين و سلم تسليما (١)].

اعلم أنه لا- طريق من جهة العقل الى القطع بفضل مكلف على آخر، لان الفضل المراعى فى هذا الباب هو زياده استحقاق الثواب، و لا سبيل إلى معرفه مقادير الثواب من ظواهر فعل الطاعات، لان الطاعتين قد تتساوى فى ظاهر الأمر حالهما (٢) و ان زاد ثواب واحده (٣) على الأخرى زياده عظيمه.

و إذا لم يكن للعقل فى ذلك مجال فالمرجع فيه الى السمع، فان دل سمع مقطوع به من ذلك على شىء عول عليه، و الا كان الواجب التوقف عنه و الشك فيه.

ص: ١٥٥

١-١) الزيادة من الأمالى.

٢-٢) كذا فى الأمالى، و فى أ «و ان الطاعتين قد يتساوى. . حال بقبا» .

٣-٣) فى ا: واحد.

و ليس فى القرآن و لا فى سمع مقطوع على صحته (١) ما يدل على فضل نبى على ملك و لا ملك على نبى، و سنين أن آيه واحده مما يتعلق (٢) به فى تفضيل الأنبياء على الملائكه عليهم السلام يمكن أن يستدل بها على ضرب من الترتيب نذكره.

و المعتمد فى القطع على أن الأنبياء أفضل من الملائكه إجماع الشيعة الإماميه [على ذلك (٣)]، لأنهم لا يختلفون فى هذا، بل يزيدون عليه و يذهبون الى أن الأئمه عليهم السلام أفضل من الملائكه. و إجماعهم حجه لأن المعصوم فى جملتهم.

و قد بينا فى مواضع من كتبنا كيفية الاستدلال بهذه الطريقه و رتبنا و أجبنا عن كل سؤال يسأل قد [فيها (٤)]، و بينا كيف الطريق مع غيبه الإمام إلى العلم بمذاهبه و أقواله و شرحنا ذلك، فلا معنى للتشاغل به ها هنا.

و يمكن أن يستدل على ذلك بأمره تعالى الملائكه (٥) بالسجود لآدم عليه السلام، و أنه يقتضى تعظيمه عليهم و تقديمه و إكرامه. و إذا كان المفضول لا يجوز تعظيمه و تقديمه على الفاضل علمنا أن آدم عليه السلام أفضل من الملائكه.

و كل من قال ان آدم عليه السلام أفضل من الملائكه ذهب الى أن جميع الأنبياء أفضل من جميع الملائكه (٦)، و لا أحد من الأئمه فرق (٧) بين الأمرين.

ص: ١٥٦

١- ١) فى الأمالى: على صحه.

٢- ٢) فى أ: أن واحده مما يعلق به.

٣- ٣) الزياده من الأمالى.

٤- ٤) الزياده من الأمالى.

٥- ٥) فى الأمالى: للملائكه.

٦- ٦) فى أ: جماعه الملائكه.

٧- ٧) فى الأمالى: فصل.

فإن قيل: من أين أنه أمرهم بالسجود [له (١)] على وجه التعظيم و التقديم؟ قلنا: لا يخلو تعبدهم له بالسجود من أن يكون على سبيل القبلة و الجبه من غير أن يقترن به تعظيم و تقديم أن يكون على ما ذكرناه، فإن كان الأول لم يجز (٢) أنفه إبليس من السجود و تكبره عنه و قوله «أَرَأَيْتِكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ» (٣) و قوله «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» . (٤) و القرآن كله ناطق بأن امتناع إبليس من السجود انما هو لاعتقاده التفضيل به و التكرمه، و لو لم يكن الأمر على هذا لوجب أن يرد الله تعالى عليه (٥) و يعلمه أنه ما أمره بالسجود على جبهه تعظيمه له (٦) [عليه (٧)] أو لا تفضيله، بل على الوجه الآخر الذى لاحظ للتفضيل هو [و التعظيم] فيه و ما جاز إغفال ذلك، و [يقع] سبب معصيه إبليس و ضلالتة، فلما لم يقع ذلك دل على أن الأمر بالسجود لم يكن الا على جبهه التفضيل و التعظيم، و كيف [يقع (٨)] شك فى أن الأمر على ما ذكرناه و كل من أراد (٩) تعظيم آدم عليه السلام و وصفه بما يقتضى الفخر و الشرف نعتة بإسجاد الملائكة، و جعل ذلك من أعظم فضائله، و هذا مما لا شبهه فيه.

فأما اعتماد بعض أصحابنا فى تفضيل الأنبياء على الملائكة على أن المشقه

ص: ١٥٧

- ١-١ (١) الزيادة من أ.
- ٢-٢ (٢) فى أ: لم يجب.
- ٣-٣ (٣) سورة الإسراء: ٦٢.
- ٤-٤ (٤) سورة الأعراف: ١٢.
- ٥-٥ (٥) فى الأمالى: عنه.
- ٦-٦ (٦) الزيادة من أ.
- ٧-٧ (٧) الزيادة من أ، و فى «ن» عليها.
- ٨-٨ (٨) الزيادة من الأمالى.
- ٩-٩ (٩) فى الأمالى: و كل نبى أراد.

فى طاعات (١) الأنبياء عليهم السلام أكثر و أوفر، من حيث كانت لهم شهوات فى القبائح و نفار عن [فعل (٢)] الواجبات. فليس بمعتمد، لأننا نقطع على أن مشاق الأنبياء أعظم من مشاق الملائكة فى التكليف، و الشك فى مثل ذلك واجب و ليس كل شىء لم يظهر لنا ثبوته و جب القطع على انتفائه.

و نحن نعلم على الجملة أن الملائكة إذا كانوا مكلفين فلا بد أن تكون (٣) عليهم مشاق فى تكليفهم، و لو لا ذلك ما استحقوا ثوابا على طاعاتهم (٤)، و التكليف انما يحسن فى كل مكلف تعريضا للثواب، و لا يكون التكليف عليهم شاقا الا و يكون لهم شهوات فيما حظر عليهم و نفار عما أوجب [عليهم (٥)].

و إذا كان الأمر على هذا فمن أين يعلم أن مشاق الأنبياء عليهم السلام أكثر من مشاق الملائكة؟ و إذا كانت المشقة عامه لتكليف الأمة (٦)، و لا- طريق الى القطع على زيادتها فى تكليف بعض و تفضيلها على تكليف آخرين (٧)، فالواجب التوقف و الشك.

و نحن الان نذكر شبه (٨) من فضل الملائكة على الأنبياء عليهم السلام و تتكلم عليها بعون الله تعالى:

فمما تعلقوا به فى ذلك قوله تعالى حكاية عن إبليس مخاطبا لادم و حواء

ص: ١٥٨

-
- ١- ١) فى الأمالى: فى طاعه.
 - ٢- ٢) الزيادة من أ.
 - ٣- ٣) فى أ: فلا بد أن يكون.
 - ٤- ٤) فى أ: طاعتهم.
 - ٥- ٥) الزيادة من أ.
 - ٦- ٦) فى أ و «ن»: لتكليف الحاجه.
 - ٧- ٧) فى أ و «ن»: على تكليف آخر.
 - ٨- ٨) فى أ: شبهه.

عليهما السلام ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (١) فرغبهما بالتناول من الشجرة [ليكونا (٢)] فى منزله الملائكة حتى تناولا وعصيا، و ليس يجوز أن يرغب عاقل فى أن يكون على منزله هى دون منزلته، حتى يحمله ذلك على خلاف الله تعالى و معصيته، و هذا يقتضى فضل الملائكة على الأنبياء.

و تعلقوا أيضا بقوله تعالى لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ (٣) و تأخير ذكر الملائكة فى مثل هذا الخطاب يقتضى تفضيلهم (٤)، لأن العاده انما جرت بأن يقال: «لن يستنكف الوزير أن يفعل كذا و لا الخليفه» فيقدم الأدون و يؤخر الأَعْظَم، و لم يجر أن يقول: «لن يستنكف الأمير أن يفعل [كذا (٥)] و لا الحارس»، و هذا يقتضى تفضيل (٦) الملائكة على الأنبياء.

و تعلقوا بقوله تعالى وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (٧) قالوا: و ليس بعد بنى آدم مخلوق يستعمل فى الخبر عنه لفظه «من» التى لا- تستعمل إلا- فى العقلاء إلا- الجن و الملائكة، فلما لم يقل «و فضلناهم على من [خلقنا (٨)]» بل

ص: ١٥٩

١-١ (١) سورة الأعراف: ٢٠.

٢-٢ (٢) الزيادة من الأمالى.

٣-٣ (٣) سورة النساء: ١٧٢.

٤-٤ (٤) فى أ: يقتضى بفضلهم.

٥-٥ (٥) الزيادة من الأمالى.

٦-٦ (٦) فى أ و «ن»: فضل.

٧-٧ (٧) سورة الإسراء: ٧٠.

٨-٨ (٨) الزيادة من أ.

قال «عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا» علم أنه انما أخرج الملائكة عن فضل بنى آدم عليه، لانه لا خلاف فى أن بنى آدم أفضل من الجن، و إذا كان وضع الخطاب يقتضى مخلوقا لم يفضل بنو آدم عليه (١) فلا شبهه فى أنهم الملائكة.

و تعلقوا بقوله تعالى قُلْ لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لاَ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ (٢) فلو لا- أن حال الملائكة أفضل من حال النبى لما قال ذلك.

فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: لم زعمتم أن قوله تعالى إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَائِكِينَ معناه أن تصيرا و تنقلبا (٣) الى صفة الملائكة، فإن هذه اللفظه ليست صريحه لما ذكرتم، بل أحسن الأحوال أن تكون محتمله له.

و ما أنكرتم أن يكون المعنى أن المنهى عن تناول الشجره غير كما و أن النهى يختص الملائكة و الخالدين دونكما. و يجرى ذلك مجرى قول أحدنا لغيره «ما نهيت أنت عن كذا الا أن تكون فلانا» و انما يعنى أن المنهى هو فلان دونك، و لم يرد الا أن تنقلب فتصير فلانا. و لما كان غرض إبليس إلقاء (٤) الشبهه لهما فمن أكد الشبهه ليهما (٥) انهما لم ينهيا و انما المنهى غيرهما.

و من و كيد ما يفسد به هذه الشبهه أن يقال: ما أنكرتم أن يكونا رغبا فى أن ينقلبا الى صفة الملائكة و خلقتهم (٦) كما رغبهما إبليس فى ذلك، و لا تدل هذه الرغبه على أن الملائكة أفضل منهما، لان المنقلب (٧) الى خلقه غيره لا يجب أن

ص: ١٦٠

١-١ فى الأمالى: عليهم.

٢-٢ سورة الانعام: ٥٠.

٣-٣ فى أ و «ن»: و تبديلا.

٤-٤ فى الأمالى و «ن»: إيقاع.

٥-٥ فى أ: فمن أكد الشبهه إيهامهما.

٦-٦ فى الأمالى: و خلقهم.

٧-٧ فى الأمالى: لانه بالقلب.

يكون مثل ثوابه له، فان الثواب لا ينقلب ولا يتغير (١) بانقلاب الصور و الخلق، فإنه انما يستحق على الاعمال دون الهيئات.

و غير ممتنع أن (٢) يكونا رغبا في أن يصيرا على هيئته الملائكة و صورها، و ليس ذلك برغبه في الثواب و لا الفضل، فان الثواب لا يتبع الهيئات و الصور. ألا ترى أنهما رغبا في أن يكونا نم الخالدين، و ليس الخلود مما يقتضى مزيه في ثواب و لا فضلا فيه، و انما هو نفع عاجل، و كذلك لا يمتنع أن (٣) تكون الرغبه منهما في أن يصيرا (٤) ملكين انما كانت على هذا الوجه.

و يمكن أن يقال للمعتزله خاصه و كل من أجاز على الأنبياء الصغائر: ما أنكرتم أن يكونا اعتقدا أن الملك أفضل من النبي و غلطا في ذلك و كان منهما ذنبا صغيرا، لان الصغائر تجوز (٥) عندكم على الأنبياء، فمن أين لكم إذا اعتقدا أن الملائكة أفضل من الأنبياء و رغبا في ذلك (٦) أن الأمر على ما اعتقده مع تجويزكم عليهم الذنوب.

و ليس لهم أن يقولوا: ان الصغائر إنما تدخل (٧) في أفعال الجوارح دون القلوب، لان ذلك تحكم بغير برهان، و ليس يمتنع (٨) معنى هذا الحد في أفعال القلوب

ص: ١٤١

١-١) في ن: و لا ينقلب.

٢-٢) في أ: في أن.

٣-٣) في أ: في أن.

٤-٤) في ا: تصيرا.

٥-٥) في ا: يجوزاً.

٦-٦) في ا: بذلك.

٧-٧) في أ و «ن»: انما الصغير انما يدخل.

٨-٨) في ن في الموضوعين: بمتنع.

كما لم يمتنع (١) في أفعال الجوارح.

و يقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: ما أنكرتم أن يكون هذا القول انما يوجه (٢) الى قوم اعتقدوا أن الملائكة أفضل من الأنبياء فأخرج الكلام على حسب اعتقادهم، و آخر ذكر الملائكة لذلك. و يجرى هذا القول مجرى من قال [منا (٣)] لغيره: «لن يستنكف أبى أن يفعل كذا و لا- أبوك»، و ان كان القائل يعتقد أن أباه أفضل، و انما أخرج الكلام على [حسب (٤)] اعتقاد المخاطب لا المخاطب.

و مما يجوز أن يقال أيضا: انه لا تفاوت فى الفضل بين الأنبياء و الملائكة عليهم السلام و ان ذهبنا الى أن الأنبياء أفضل منهم، و مع التقارب (٥) و التدانى يحسن أن يؤخر ذكر الأفضل الذى لا- تفاوت بينه و بين غيره فى الفضل، و انما مع التفاوت (٦) لا يحسن ذلك. أ لا ترى أنه يحسن أن يقول القائل: «ما يستنكف الأمير فلان من كذا و لا الأمير فلان [من كذا]» (٧)، و ان كانا (٨) متساويين متناظرين أو متقاربين، و لا يحسن أن يقول: «ما يستنكف الأمير من كذا و لا الحارس» لأجل التفاوت.

و أقوى من هذا أن يقال: إنما آخر ذكر الملائكة عليهم السلام عن ذكر المسيح لا-ن جميع الملائكة أكثر ثوابا لا محاله من المسيح منفردا، و هذا لا

ص: ١٦٢

- ١- ١) فى ا: كما لم يمتنع.
- ٢- ٢) فى الأمالى: إنما توجه.
- ٣- ٣) الزيادة من الأمالى.
- ٤- ٤) الزيادة من الأمالى.
- ٥- ٥) فى ا: التفاوت.
- ٦- ٦) فى الأمالى: التفاوت و التدانى.
- ٧- ٧) الزيادة من الأمالى.
- ٨- ٨) فى الأمالى: و ان كان.

يقتضى أن كل واحد منهم أفضل من المسيح، و إنما الخلاف في ذلك.

و يقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله تعالى عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً أنا فضلناهم على من خلقنا و هم كثير، و لم يرد التبعض. و يجرى ذلك مجرى قوله تعالى:

عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً أنا فضلناهم على من خلقنا و هم كثير، و لم يرد التبعض. و يجرى ذلك مجرى قوله تعالى وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً (١) و المعنى (٢) لا تشتروا بها ثمناً [قليلاً (٣)] و كل ثمن تأخذونه عنها قليل، و لم يرد التخصيص و المنع من الثمن القليل خاصة.

و مثله قول الشاعر:

من أناس ليس في أخلاقهم عاجل الفحش و لا سوء الجزع (٤)

و إنما أراد نفي الفحش كله عن أخلاقهم و ان وصفه بالعاجل، و نفي الجزع عنهم و ان وصفه بالسوء.

و هذا من غريب البلاغه و دقيقتها، و نظائره في الشعر و الكلام الفصيح لا تحصر (٥).

و قد كنا أملينا في تأويل هذه الآية كلاماً مفرداً استقصيناه (٦) و شرحنا هذا الوجه و أكثرنا من ذكر أمثله.

و وجه آخر في تأويل هذه الآية، و هو أنه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة عليهم السلام أفضل من جميع بني آدم، و ان كان في جملة بني آدم من الأنبياء

ص: ١٦٣

١-١ (١) سورة البقرة: ٤١.

٢-٢ (٢) في الأمالي: معناه.

٣-٣ (٣) الزيادة من الأمالي.

٤-٤ (٤) لسويد بن أبي كاهل الشكري المفضليات ص ١٩١ ٢٠٢.

٥-٥ (٥) في أ: لا يحصى.

٦-٦ (٦) في ١: أسقطناه و في «ن» لا تحصى.

عليهم السلام من يفضل كل واحد [منهم (١)] على كل واحد من الملائكة، لأن الخلاف انما هو في فضل كل بنى آدم (٢) على كل ملك. و غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة فضلاء يستحق كل واحد منهم الجزيل الكثير (٣) من الثواب، فيزيد ثواب جميعهم على ثواب جميع بنى آدم، لأن إفاضل من بنى آدم أقل عددا، و ان كان فى بنى آدم آحاد كل منهم أفضل من كل واحد من الملائكة.

و وجه آخر مما يمكن أن يقال فى هذه الآيه أيضا: ان مفهوم الآيه إذا تؤملت يقتضى أنه تعالى لم يرد الفضل الذى هو زياده الثواب، و انما أراد النعم و المنافع الدنيويه. ألا ترى قوله تعالى وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ، و الكرامه انما هى الترفيه و ما يجرى مجراه. ثم قال «وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» (٤). و لا شبهه فى أن الحمل لهم فى البر و البحر و رزق الطيبات خارج عما يستحق به الثواب، و يقتضى التفضيل الذى وقع الخلاف فيه (٥)، فيجب أن يكون ما عطف عليه من التفضيل داخلا فى هذا الباب و فى (٦) هذا القبيل، فإنه أشبه من أن يراد به غير ما سياق الآيه وارد به و مبنى عليه. و أقل الأحوال (٧) أن تكون لفظه «فضلناهم» محتمله للأمرين، فلا يجوز الاستدلال (٨) بها على خلاف ما نذهب اليه.

ص: ١٦٤

- ١-١) الزيادة من الأمالى.
- ٢-٢) فى أ: كل نبى.
- ٣-٣) فى الأمالى: الأكثر.
- ٤-٤) سوره الإسراء: ٧٠.
- ٥-٥) فى الأمالى: وقع إطلاقه فيه.
- ٦-٦) فى أ و «ن»: و من.
- ٧-٧) فى أ: و أحسن الأحوال.
- ٨-٨) فى أ و «ن»: أقل الاستدلال.

و يقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً: لا دلالة في هذه الآية على أن حال الملائكة أفضل من حال الأنبياء (١)، لأن الغرض في الكلام إنما هو نفي ما لم يكن عليه، لا التفضيل لذلك على ما هو عليه. ألا ترى أن أحدنا لو ظن [به (٢)] أنه على صفه (٣) وليس عليها جاز أن ينفىها (٤) عن نفسه بمثل هذا اللفظ و ان كان على أحوال هي أفضل من تلك الحال (٥) و أرفع.

و ليس يجب إذا انتفى مما تبرأ منه (٦) من علم الغيب و كون خزائن الله تعالى عنده أن يكون فيه فضل أن يكون ذلك معتمداً في كل ما يقع النفي له و التبرى منه، و إذا لم يكن ملكاً كما لم يكن عنده خزائن الله جاز أن ينتفى من الأمرين، من غير ملاحظه لان حاله دون هاتين الحاليتين.

و مما يوضح هذا و يزيل الاشكال فيه أنه تعالى حكى عنه في آية أخرى و لا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً (٧) و نحن نعلم أن هذه منزله غير جليله (٨) و هو على كل حال أرفع منها و أعلى، فما المنكر من أن يكون نفي الملكية عنه في أنه لا يقتضى أن حاله دون حال الملك بمنزله نفي هذه المنزله.

و التعلق بهذه الآية خاصة ضعيف جداً، و فيما أوردناه كفايه [و بالله التوفيق (٩)]

ص: ١٦٥

-
- ١-١) في أ و «ن»: من حال النبي.
 - ٢-٢) الزيادة من أ و «ن» .
 - ٣-٣) في الأمالي: على صفه الملائكة.
 - ٤-٤) في أ و «ن»: ينفى.
 - ٥-٥) في أ و «ن»: الأحوال.
 - ٦-٦) في أ و «ن»: إذا اتفق فيما تبرأ به.
 - ٧-٧) سورة هود: ٣١.
 - ٨-٨) في أ و «ن»: على أحوال.
 - ٩-٩) الزيادة من الأمالي، و في «ن»: و لله الحمد و المنه.

٢٢- مسأله فى المنع عن تفضيل الملائكه على الأنبياء

اشاره

مسأله فى المنع عن تفضيل الملائكه على الأنبياء

ص: ١٤٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ان سأل سائل مستدلاً على فضل الملائكة على الأنبياء صلوات الله عليهم فقال: ما تنكرون (١) أن يكون قوله تعالى وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً (٢)، يدل على ذلك.

و وجه الدلالة منه: أنه تعالى خبر بأنه فضل بني آدم على كثير ممن خلقه، و ظاهر هذا الكلام يقتضى أن فى خلقه من لم يفضل بني آدم عليه، و قد علمنا أن المخلوقات هم الانس و الجن و الملائكة و البهائم و الجمادات. و معلوم أن بني آدم أفضل من الجن و البهائم و الجمادات بلا شبهه، فيجب أن يكون من يجب خروجه من الكلام ممن لم يفضل بني آدم عليهم هم الملائكة عليهم السلام و الا سقطت الفائدة.

ص: ١٦٩

١-١) فى الأصل: ينكرون.

٢-٢) سورة الإسراء: ٧٠.

على أن لفظه «من» لا- تتوجه إلى البهائم والجمادات، و إنما تختص بمن يعقل، فليس يدخل تحتها ممن يجوز أن يفضل الآدميون عليه الا الملائكة و الجن و إذا علمنا أنهم أفضل من الجن بقى الملائكة خارجين من الكلام، و فى خروجهم دلالة على أنهم أفضل.

الجواب:

يقال له: لم زعمت أو لا- أن ظاهر الكلام يقتضى أن فى المخلوقات من لم يفضل بنى آدم عليه، فعلى ذلك بنيت (١)الكلام كله، فإنه غير صحيح و لا يسلم. فان قال: ان لفظه «كثير» تقتضى ذلك.

قيل له: من أين قلت انها تقتضى ما ادعيته، و يطالب بالدلالة، فإننا لا نجدها.

ثم يقال له: قد جرت عادة الفصحاء من العرب بأن يستعملوا مثل هذه اللفظة من غير اراده للتخصيص بل مع قصد الشمول و العموم، فيقولون: «أعطيته الكثير من مالى، و أبحته المنيع من حريمى، و بذلت له العريض من جاهى»، و ليس يريدون أننى أعطيته شيئاً من مالى و ادخرت عنه شيئاً آخر منه، و لا- أبحته منيع حريمى و لم أبح (٢) ما ليس يمنعها، و لا بذلت له عريض جاهى و منعت ما ليس بعريض، و إنما المعزى بذلك و القصد: اننى أعطيته مالى و من صفته أنه كير، [و بذلت له جاهى و من صفته أنه عريض (٣)].

و له نظائر فى القرآن كثيرة، و فى أشعار العرب و محاوراتها، و هو باب معروف لا يذهب على من أنس بمعرفه لحن كلامهم، و نحن نذكر منه طرفاً لان

ص: ١٧٠

١-١ (١) خ ل: شيدت.

٢-٢ (٢) فى الأصل: و لم أبحه ما ليس منيعاً.

٣-٣ (٣) الزيادة من الهامش، و بعدها وضع حرف ظ.

استيعاب الجميع يطول:

فمما يجرى هذا المجرى قوله تعالى اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا (١) و لم يرد أن لها عمدا لا ترونها (٢) بل أراد نفي العمد على كل حال.

و قال تعالى وَ مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ (٣)، و لم يرد أن لأحد برهانا فى دعاء مع الله تعالى، بل أراد أن من فعل ذلك فقد فعل مالا برهان عليه.

و قوله تعالى فَبِمَا نَقَضْتُمْ هُمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كُفِّرْهُمْ بآيَاتِ اللَّهِ وَ قَتَلْتَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ (٤) و لم يرد تعالى أن فيمن يقتل من الأنبياء من يقتل بحق، بل المعنى ما ذكرناه و بيناه.

و مثله قوله وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا (٥)، و لم يرد النهى عن الثمن القليل دون الكثير، بل نهى تعالى عن أخذ جميع الأثمان عنها و الابدال، و وصف ما يؤخذ عنها بالقله.

و قال سويد بن أبى كاهل (٦):

من أناس ليس فى أخلاقهم عاجل الفحش و لا سوء الجزع (٧)

ص: ١٧١

١-١ (١) سورة الرعد: ٢.

٢-٢ (٢) فى الأصل: لا تروه.

٣-٣ (٣) سورة المؤمنون: ١١٧.

٤-٤ (٤) سورة النساء: ١٥٥.

٥-٥ (٥) سورة البقره: ٤١.

٦-٦ (٦) سويد بن أبى كاهل (و اسمه غطيف أو شبيب) بن حارثه بن حسل الذيبانى الكنانى الشكرى، أبو سعد شاعر من مخضرمى الجاهليه و الإسلام، توفى سنة ستين هجرية (الاعلام للزركلى: ٣/٢١٥).

٧-٧ (٧) من قصيده فى المفضليات ص ١٩١ ٢٠٢.

و لم يثبت بهذا الكلام فى أخلاقهم فحشا أصلا و جزعا غير سيئ، و انما نفى الفحش و الجزع على كل حال، و لو لا ذلك لكان هاجيا لهم و لم يكن مادحا.

و قال الفرزدق (١):

و لم تأت غير أهلها بالذى أتت به جعفرا يوم الهضبات غيرها (٢)

أتهم بتمر لم يكن هجريه (٣) و لا حنطه الشام المزيت خميرها (٤)

فقوله «لم يكن هجريه» أى لم يحمل التمر الذى يكون كثير فى هجر (٥)، و لم يرد بباقي البيت أن هناك حنطه ليس فى خميرها زيت، بل أراد بها لم يحمل تمرا و لا حنطه، ثم وصف الحنطه بأن الزيت يجعل فى خميرها.

و نظائر هذا الباب أكثر من أن تحصى.

فعلى ما ذكرناه لا- ينكر أن يريد تعالى: انا فضلناهم على جميع من خلقنا و هم كثير، فجرى ذكر الكثره على سبيل الوصف المعلق لا- على وجه التخصيص و ليس لأحد أن يخبر بقوله (٦): «فعل كذا و كذا كثير من الناس» على سبيل التخصيص دون العموم.

ص: ١٧٢

١- ١) همام بن غالب بن صعصعه التميمى، أبو فراس صاحب الجرير، قيد رجليه فلم يفك القيد حتى حفظ القرآن الكريم، و كان من الشعراء الفحول حتى قال هو «قد علم الناس أنى أفحل الشعراء»، توفى سنة ١١٠، و قيل سنة ١١٢، و قيل سنة ١٤٤ (معاهد التنصيص: ١/ ٤٥ ٥١).

٢- ٢) كذا فى الديوان، و فى الأصل: به جعفر القرم يوم الهضاب غيرها.

٣- ٣) كذا فى الأصل، و فى الديوان: أتهم بعير لم تكن هجريه.

٤- ٤) ديوان الفرزدق: ١/٣٦٨.

٥- ٥) هجر مدينه، و هى قاعده البحرين، و قيل ناحيه البحرين كلها هجر (معجم البلدان ٥/ ٣٩٣).

٦- ٦) فى الأصل: بقولهم.

وقوله تعالى وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ (١) وقوله تعالى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ (٢)، وذلك انما لم نقل ان هذه اللفظه فى كل موضع تستعمل بمعنى واحد، بل الوجه فى استعمالها يختلف، وربما أريد بها التخصيص وربما أريد ما ذكرناه مما تقدم، واما يرجع فى ذلك اما الى الوضع أو الى الدلاله تدل على المعنى المقصود، واما أردنا الرد على من ادعى أنها تقتضى التخصيص لا محاله، فدفعناه عن ذلك بما أوردناه.

و ليس لأحد أن يدعى أن الظاهر من هذه اللفظه يقتضى التخصيص و انها إذا وردت لا تقتضيه كانت مجازا و عمل عليه بدلاله. لأن ذلك تحكم من قائله.

و إذا عكس عليه و قيل له: بل التخصيص هو المجاز و ورودها مورد النعت و الوصف هو الحقيقه، لم يجد فصلا.

ووجه آخر:

و هو أن الجنس انما يكون مفضلا على الجنس على أحد وجهين: اما بأن يكون كل عين من أعيانه أفضل من أعيان الجنس الأخر، أو بأن يكون الفضل فى أعيانه أكثر، و ليس يجوز أن يفضل الجنس على غيره بأن يكون فيه عين واحده أفضل من كل عين فى الجنس الأخر و باقيه خال من فضل، و يكون الجنس الأخر لكل عين منه فضلا و ان لم يبلغ الى فضل تلك العين التى ذكرناها، و لهذا لا يجوز أن يفضل أهل الكوفه و باقى أهل بغداد لا فضل لهم، حتى كان كثير من أهل الكوفه ذوى فضل و ان لم يبلغوا إلى منزله الفاضل الذى ذكرناه.

ص: ١٧٣

١-١) سورة الانعام: ١١٩.

٢-٢) سورة الروم: ٨.

فإذا صحت هذه المقدمه لم ينكر أن جنس بنى آدم [مفضولا (1)] لأن الفضل فى الملائكه عام لجميعهم على مذهب أكثر الناس أو لأكثرهم، و الفضل فى بنى آدم مخصص بقليل من كثير.

و على هذا لا- ينكر أن يكون الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكه و ان كان جنس الملائكه أفضل من جنس بنى آدم، للمعنى الذى ذكرناه، و لما تضمنت الآيه ذكر بنى آدم على سبيل الجنسيه و جب أن يفضلوا على من عدى الملائكه، و لو ذكر الأنبياء بذكر يخصهم ممن عداهم ممن ليس بذى فضل لفضلهم على الملائكه.

و هذا واضح بحمد الله و حسن معونته و توفيقه.

ص: ١٧٤

(١ - ١) الزيادة منا لتتميم الكلام. و فى هامش النسخه: أفضل.

بسم الله الرحمن الرحيم نبدأ (١)رسالتنا هذه بالحمد لله ربنا على نعمه الواصلة [منه (٢)]إلينا، و على إحسانه المتقدم علينا (٣)، إذ أصبحنا (٤)بتوحيده و عدله قائمين و لمن جوره فى حكمه غائبين، و لمعاصينا عليه غير حاملين، و بآثار أئمه الهدى مقتدين، و بالمحكم من كتابه و آياته متمسكين.

فالحمد لله الذى اختصنا بهذه النعمة، و شرفنا بهذه الفضيله، و صلى الله على محمد خاتم النبيين، و رسول رب العالمين، الذى جعله رحمه للعباد أجمعين و استنقذ به من الهلكه، و هدى به من الضلاله، و كان بالمؤمنين رءوفا رحيفا، فبلغ عن ربه، و اجتهد فى طاعته، حتى أتاه اليقين، و على آله الطاهرين.

سألت أعزك الله و أرشدك إملاء رساله فى القدر فقد جالت به الفكر و أكثرها

ص: ١٧٧

١-١) فى ا: نبتدى.

٢-٢) الزيادة من أ.

٣-٣) فى ا: إلينا.

٤-٤) فى مط: إذا أصبحنا.

عن معرفته قد انحسر، و ذكرت أن الذى حداك الى ذلك ما وجدته ظاهرا فى عوام النيل (١) ومعظم خواصها من القول المؤدى إلى الكفر المحض بسبب الجبر و تجويرهم الله فى حكمه، و حملهم معاصيهم عليه (٢)، و إضافتهم القبائح اليه، و تعلقهم بأخبار مجهوله منكره أو متشابهه فى اللفظ مجمله، و حجاجهم بما تشابه من الكتاب لعدم معرفتهم بفائدته، و قصور إفهامهم عن [الغرض (٣)] المقصود به.

و اعلم أن الكلام فى القضاء و القدر قد أعيب أكثر أهل النظر، و أتعب ذوى الفكر، و المتكلم فيه بغير علم على غايه [من (٤)] الخطر. و الذى يجب على من أراد معرفه هذا (٥) الباب و هو (٦) العلم بما يستحق البارى سبحانه من الأوصاف الحميده و ما ينفى عنه من ضدها فإنه متى علم ذلك أمن من أن يضيف اليه ما ليس من أوصافه أو ينفى عنه ما هو منها و يتبع ذلك من الأبواب ما لا بد من الوقوف عليه: نحو المعرفه بأقوال المبطلين، و معرفه أقوال المحققين، و غير ذلك مما سنبينه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

]

حدوث البحث فى أفعال العباد

(٧)

[و اعلم ان أول حاله ظهر فيها الكلام و شاع بين الناس فى هذه الشريعة،

ص: ١٧٨

١ - ١) النيل يطلق على عدده أمكنه لا نعلم أيها قصد السائل: «أحدها» بليده فى سواد الكوفه قرب حله بنى مزيد يخترقها خليج كبير يتخلج من الفرات الكبير، «ثانيها» نهر من أنهار الرقه حفره الرشيد على ضفه نيل الرقه، «ثالثها» نيل مصر و هو النهر المشهور (معجم البلدان: ٥/٣٣٤).

٢ - ٢) فى أ: و حملة معاصيه عليه.

٣ - ٣) الزيادة من أ.

٤ - ٤) الزيادة من أ.

٥ - ٥) فى مط: معرفه فى هذا.

٦ - ٦) فى مط: هو.

٧ - ٧) الزيادة من مط.

هو أن جماعه ظهر منهم القول بإضافه معاصى العباد الى الله سبحانه، و كان الحسن ابن أبي الحسن (١) البصرى (٢) ممن نفى ذلك، و وافقه فى زمانه [جماعه و (٣)] خلق كثير من العلماء كلهم ينكرون أن تكون معاصى العباد من الله، منهم معبد الجهنى (٤) و أبو الأسود الدؤلى (٥) و مطرف بن عبد الله (٦) و وهب بن منبه (٧) و قتاده (٨).

ص: ١٧٩

١-١) فى مط: أبى الحسين.

٢-٢) أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن يسار البصرى، مولى زيد بن ثابت الأنصارى، كان الحسن أحد الزهاد الثمانيه، و كان يلقي الناس بما يهوون و يتصنع للرئاسه، و كان رئيس القدريه، ولد سنه ٨٩ و توفى فى رجب سنه ١١٠ هـ (الكنى و الألقاب: ٢/٧٤).

٣-٣) الزياده من أ.

٤-٤) معبد بن عبد الله بن عويم الجهنى البصرى، أول من قال بالقدر فى البصره، و حضر يوم التحكيم و انتقل من البصره إلى المدينه فنشر فيها مذهبه، خرج مع ابن الأشعث على الحجاج فجرح فأقام بمكه، فقتله الحجاج بعد أن عذبه، و قيل صلبه عبد الملك بن مروان بدمشق، و ذلك فى سنه ٨٠ هـ (الاعلام للزركلى: ٨/١٧٧).

٥-٥) اسمه ظالم بن عمرو أو ظالم بن ظالم، كان من السادات التابعين و أعيانهم و من شعراء الإسلام الفضلاء الفصحاء، ابتكر النحو بإشاره أمير المؤمنين عليه السلام، توفى بالطاعون الجارف فى البصره سنه ٦٩ هـ (الكنى و الألقاب: ١/١٠٧).

٦-٦) أبو عبد الله مطرف بن عبد الله بن الشخير بن عوف بن كعب الحريشى كان من مشاهير الزهاد، مات سنه ٨٧ أو ٩٥ هـ (وفيات الأعيان: ٤/٢٩٩).

٧-٧) أبو عبد الله وهب بن منبه الصنعانى، كان على قضاء صنعاء، و كتب كتابا فى القدر ثم ندم، و كان كثير النقل من كتب الاسرائيليات، ولد فى آخر خلافه عثمان و توفى سنه ١١٤ هـ (ميزان الاعتدال: ٤/٣٥٢).

٨-٨) أبو الخطاب قتاده بن دعامه السدوسى، كان ذا علم فى القرآن و الحديث و الفقه، و كان يقول بشىء من القدر ثم رجع عنه، و قال: ما نسيت شيئا قط. ثم قال: يا غلام ناولنى نعلى، قال: نعلك فى رجلك، مات بالبصره سنه ١١٧ هـ (معجم الأدباء: ٩/١٧٧).

(١٠).

و عمرو بن دينار (١) و مكحول الشامى (٢) و غيلان (٣) و جماعه كثيره لا تحصى (٤).

و لم يك ما وقع من الخلاف حينئذ يتجاوز باب إضافه (٥) معاصى العباد الى الله سبحانه عن ذلك و نفيها عنه و غيره من هذا الباب بباب (٦) القدره و المقدور و ما أشبهه (٧).

]

الأقوال فى كيفية خلق الأفعال

(٨)

[فأما الكلام فى خلق أفعال العباد [و (٩) فى الاستطاعه و فيما اتصل بذلك و شاكله فإنما حدث بعد دهر [طويل (١٠)].

ص: ١٨٠

١- ١) أبو يحيى عمرو بن دينار البصرى، مولى آل الزبير بن شعيب، قال احمد ضعيف و قال البخارى فيه نظر، و قال ابن معين ذاهب، و قال مره ليس بشيء، و قال النسائى ضعيف (ميزان الاعتدال: ٣/٢٥٩).

٢- ٢) مكحول الدمشقى: مفتى أهل دمشق و عالمهم، هو صاحب تدليس و رمى بالقدر، و كان يقول: ما استودعت صدرى شيئاً إلا وجدته حين أريد، مات سنه ١١٣ هـ (ميزان الاعتدال: ٤/١٧٧).

٣- ٣) أبو الحارث ذو الرمه غيلان بن عقبه بن نهيس بن مسعود، أحد فحول الشعراء، قيل: فتح الشعر بامرئ القيس و ختم بذى الرمه، مات سنه ١١٧ هـ (الكنى و الألقاب: ٢/٢٢٧).

٤- ٤) فى أ: لا تخفى.

٥- ٥) فى ا: صفات [اضافه ظ]، و فى مط: صفات [اضافه].

٦- ٦) فى مط: بيان، و فى ا: بيان [باب ظ].

٧- ٧) فى ا: القدر و ما أشبهه.

٨- ٨) الزيادة من مط.

٩- ٩) الزيادة من أ.

١٠- ١٠) الزيادة من مط.

و يقال: ان أول من حفظ عنه القول بخلق أفاعيل العباد جهم بن صفوان (١)، فإنه زعم أن ما يكون في العبد من كفر و إيمان و معصية فالله فاعله كما فعل لونه و سمعه و بصره و حياته، و أنه لا فعل للعبد في شيء من ذلك و لا صنع، و الله تعالى صانعه، و ان لله تعالى أن يعذبه من ذلك على ما يشاء و يشبهه على ما يشاء.

و حكى عنه علماء التوحيد انه كان يقول مع ذلك: ان الله خلق في العبد قوه بها كان فعله، كما خلق له غذاء يكون به قوام بدنه، و لا يجعل العبد كيف تصرف (٢) حاله فاعلا لشيء على حقيقته (٣)، فاستبشع من قوله أهل العدل و أنكروه مع أشياء آخر حكيت عنه.

و لما أحدث جهم القول بخلق أفعال العباد قبل ذلك ضرار بن عمرو (٤) بعد أن كان [ضرار (٥)] يقول بالعدل، فانتفت عنه المعتزله و اطرحته، فخلط عند ذلك تخليطاً كثيراً، و قال بمذاهب خالف فيها جميع أهل العلم و خرج عما كان عليه و أصل بن عطاء (٦) و عمرو بن عبيد (٧) بعد ما كان يعتقد فيهما من العلم و صحه الرأي

ص: ١٨١

١-١) أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي، رأس الجهميه، و قد زرع شراً عظيماً، كان يقضى في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان، فقبض عليه نصر بن سيار و أمر بقتله فقتل سنة ١٢٨ هـ (الاعلام للزركلي: ٢/١٣٨).

٢-٢) في مط: يصرف.

٣-٣) في مط: على حقيقه.

٤-٤) ضرار بن عمرو القاضي، معتزلي جلد، له مقالات خبيثه. قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار عند سعيد بن عبد الرحمن القاضي فأمر بضرب عنقه فهرب (ميزان الاعتدال ٢/٣٢٨).

٥-٥) الزيادة من أ.

٦-٦) واصل بن عطاء البصرى الغزال المتكلم، كان يلثغ بالراء فلبلاغته هجر الراء و تجنبها في خطابه، و كان يتوقف في عداله أهل الجمل و يقول: إحدى الطائفتين فسقت لا بعينها، فلو شهدت عندى عائشه و على و طلحه على باقه بقل لم بقل لم احكم بشهادتهم. ولد سنة ٨٠ بالمدينه و مات سنة ١٣١ هـ (ميزان الاعتدال: ٤/٣٢٩).

٧-٧) أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب التيمى البصرى، شيخ المعتزله فى عصره و مفتيها كان جده من سبى فارس و أبوه نساجا ثم شرطيا للحجاج فى البصره، و قال يحيى بن معين: كان من الدهريه الذين يقولون انما الناس مثل الزرع، ولد سنة ٨٠ و توفى سنة ١٤٤ هـ (الاعلام للزركلي: ٥/٢٥٢).

لأنه كان في الأول على رأيهما بل صحبهما و أخذ عنهما.

ثم تكلم الناس بعد ذلك في الاستطاعه، فيقال: ان أول من أظهر القول بأن الاستطاعه مع الفعل يوسف السمتي (1) و انه استزله الى ذلك بعض الزنادقه فقبله عنه، ثم قال بذلك حسين النجار (2)، و انتصر لهذا القول و وضع فيه الكتب فصارت مذاهب المجبره بعد ذلك على ثلاثه أقاويل:

«أحدها» ان الله تعالى خلق فعل البعد و ليس للعبد في ذلك فعل و لا صنع و انما يضاف إليه أنه (3) فعله كما يضاف إليه لونه و حياته، و هو قول جهم.

«و الثاني» ان الله تعالى خلق فعل العبد و أن العبد فعله باستطاعه (4) في العبد متقدمه، و هو قول ضرار و من وافقه.

«و الثالث» ان الله تعالى خلق فعل العبد و ان العبد فعله باستطاعه حدثت له في حال الفعل لا يجوز أن تتقدم الفعل، و هو قول النجار و بشر المريسي (5) و محمد

ص: ١٨٢

١-١) يوسف بن خالد السمتي الفقيه، قال أبو حاتم: رأيت له كتابا وضعه في التهجم ينكر فيه الميزان و القيامه، مات في رجب سنه ١٨٩هـ (ميزان الاعتدال: ٥/٤٦٣). أقول: كذا ورد «السمتي» في ميزان الاعتدال، و في أ و مط: السمني.

٢-٢) أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي، رأس الفرقة النجاريه من المعتزله، و هو من متكلمي المجبره، و له مع النظام عدّه مناظرات، توفي نحو سنه ٢٢٠هـ (الاعلام للزركلي: ٢/٢٧٦).

٣-٣) في مط: لانه.

٤-٤) في ا: استطاعه.

٥-٥) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمي المريسي الفقيه الحنفي، اشتغل بالكلام و جرد القول بخلق القرآن و حكي عنه في ذلك أقوال شنيعه، و كان مرجئا و اليه تنسب الطائفه المريسيه، توفي ببغداد سنه ٢١٨ و قيل سنه ٢١٩هـ (وفيات الأعيان: ١/٢٥١). و جاء بدلا عن المريسي في ا: مرسى.

ابن غوث، و يحيى بن كامل (١) وغيرهم، من متكلمي المجبره [و عند هذا أكثر متكلمي المجبره (٢)] نحو الأشاعره وغيرهم.

ثم تكلم الناس بعد ذلك فيما اتصل بهذا من أبواب الكلام في العدل و اختلفوا فيه اختلافا كثيرا، و الكلام في ذلك [من (٣)] أوسع أبواب العلم [وجوها و أعمقها بحرا (٤)]، و نحن نورد لك في هذا المعنى ما يتحصل به الغرض، و تنحسم به شبه (٥) الخصوم و نجعله ملخصا و جيزا بلفظ مهذب و الى الفهم مقرب، و نبتدئ (٦) في أوله بوصف دعوه أهل الحق في ذلك و نردفها (٧) بما يجب، و قد وسمنا هذه الرساله ب(إنقاذ البشر من الجبر و القدر) و ها نحن مبتدئون بذلك و مستعينون بمن له الحول و القوه، و هو حسبنا و نعم الوكيل (٨).

ص: ١٨٣

١ - ١) أبو علي يحيى بن كامل بن طليحه الخدرى، كان أولا- من أصحاب بشر المريسي و من المرجئه ثم انتقل الى مذهب الأباضية. له كتب منها كتاب التوحيد و الرد على الغلاه (هامش مط: ٣١).

٢ - ٢) الزيادة من أ.

٣ - ٣) الزيادة من أ.

٤ - ٤) الزيادة من أ.

٥ - ٥) في أ: و ينحسم به شعب.

٦ - ٦) في أ: و أبتدئ.

٧ - ٧) في أ: و أردفها.

٨ - ٨) زاد في مط بعد هذا عنوانا هكذا «دعوه أهل الحق».

فى دعوه أهل الحق و بيانها

قالت عصبه أهل الحق: ان الله (١) جل ثناؤه اصطفى الإسلام دينا و رضيه لعباده و اختاره لخلقه، و لم يجعله موكولا إلى رأيهم، و لا- جاريا على مقادير أهوائهم، دون أن نصب له الأدله، و أقام عليه البراهين، و أرسل به الرسل، و أنزل به الكتب، ليهلك من هلك عن بينه، و يحيى من حى عن بينه.

و للإسلام حدود، و للقيام به حقوق، و ليس كل من ادعى ذلك أخذه (٢)، و لا كل من انتسب اليه صار من انتسب اليه صار من أهله، و قد علمنا أن أهل القبلة [قد (٣)] اختلفوا فى أمور صاروا فيها الى خلل، فضلل بعضهم بعضا (٤) و كفر بعضهم بعضا، و كل يدعى أن ما ذهب اليه من ذلك و انتحله هو دين الله و دين رسوله صلى الله عليه و آله و سلم.

و معلوم عند كل عاقل أن ذلك كله على اختلافه لا يجوز أن يكون حقا لتضاده و اختلافه، و لا بد حينئذ من اعتبار ذلك و تمييزه ليتبع منه الحق، و يجتنب منه الباطل، و قد علمنا بالأدله الواضحه، و البراهين الصحيحه التى يوافقنا عليها جميع فرق أهل الملة بطلان (٥) قول كل من خالف جملة الإسلام ما جاء به القرآن و صح عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم، فإذا كان الأمر كذلك

ص: ١٨٤

١- (١) فى مط: و ان.

٢- (٢) فى ا: أحزم.

٣- (٣) الزيادة من أ.

٤- (٤) فى أ: فى أمور صاروا فيها الى أن ضلل بعضهم بعضا.

٥- (٥) فى مط: و قد علمناه. . و أبطل.

وجب (١) أن يكون كل من قال من الأمة قولاً يكون عند الاعتبار والنظر خارجاً مما يوجب الإسلام ويشهد به الرسول (صلى الله عليه وآله) و القرآن [أو (٢)] موجباً لأن يكون معتقده ليس من جملة الإسلام على سبيل قوه و استبصار، لقوله بما لا يصح اعتقاده الإسلام معه و لا يوصل الى معرفته ثم القول (٣) به، فهو محجوج في مذهبه، و مبطل في قوله، و مبتدع في الإسلام بدعه ليست من دين الله و لا من دين رسوله صلى الله عليه وآله و سلم.

قالوا: و قد تدبرنا ما اختلف فيه أهل القبله بفطره (٤) عقولنا و عرضنا ذلك على كتاب الله سبحانه و سنه نبينا صلى الله عليه وآله و سلم فوجدنا الحق بذلك متميزاً من الباطل متميزاً يدركه كل من تدبر الكتاب و السنه بفكره، و تميز الأمور بعقله، و لم يجعل هواه قائداً له، و [لم] يقلد (٥) من لا حجه في تقليده، فرأينا من الواجب علينا في الدين أن نبين أمر (٦) ذلك للناس و لا نكتمه، و أن ندعوهم إلى الحق و نحتج له و لا نتشغل عن ذلك و نعرض عنه، و نحن نرى ما حدث من البدع، و خولف من سبيل السلف.

و كيف يجوز الاعراض عن ذلك و الله تعالى يقول وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٧) و يقول لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ١.

ص: ١٨٥

١-١) في ا: فواجب.

٢-٢) الزيادة من أ.

٣-٣) في مط: نعم القول.

٤-٤) في ا: بفطر.

٥-٥) في مط: [لا] تقليد.

٦-٦) في ا: أمور.

٧-٧) سوره آل عمران: ١٠٤.

و كيف يجوز الـاعراض عن ذلك و الله تعالى يقول وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٧ و يقول لِعَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (١).

قالوا: و أى منكر أفحش، و أى معصيه أعظم من تشبيه الله تعالى بخلقه، و من تجويره فى حكمه، و من سوء الثناء عليه و اضافته الفواحش و القبائح اليه و كيف لا- يكون كذلك و فى القول بالتشبيه و الإجبار الانخلاع عن معرفه الله تعالى و معرفه جميع رسله، إذ كل من شبه الله بشيء من خلقه لم يتهياً له أن يثبت الله قديماً و قد أثبت له مثلاً محدثاً، و فى ذلك عدم العلم باصنع و الصانع و الرسول و المرسل، و ان من أجاز على الله جل و علا فعل الظلم و الكذب و اراده الفواحش و القبائح لم يمكنه أن يثبت لرسول من رسل الله تعالى معجزه أقامها الله تعالى لهدايه الخلق دون إضلالهم و لرشدهم دون إغوائهم (٢)، و فى ذلك سقوط العلم بصدق الرسل فيما دعت اليه، و ذلك يوجب أن لا يكون معتقداً، و لا لازم الاخبار عن ثقته و يقين (٣) من صدق الرسل، و لا صحه الكتب، و لا كون الجنه و النار، و هذا هو الخروج من دين الإسلام، و الانخلاع عن دين محمد صلى الله عليه و آله و سلم.

قالوا: و نحن نصف قولنا و نذكر دعوتنا فليتدبر ذلك السامع منا، و ليقابل (٤) به قول غيرنا، فإنه سيعلم ان كان له قلب أو القى السمع و هو شهيد أينما أهدى سييلاً، و أقوم قِيلاً، و أولى بالتمسك بالكتاب و السنه، و اتباع الحجه، و مجانبه البدعه.

ص:

١- ١) سورة المائدة: ٧٨ و ٧٩.

٢- ٢) فى مط: و لا لرشدهم دون إغوائهم.

٣- ٣) فى مط: و لا لازم الإجبار على [الإجبار عن خ] ثقته و يقين. و فى أ: و لا لازم الإجبار على ثقته و يقين.

٤- ٤) فى مط: و ليتأمل.

فأول ذلك أن نقول: ان الله ربنا، و محمد (١) نبينا، و الإسلام ديننا، و القرآن إمامنا، و الكعبة قبلتنا، و المسلمون إخواننا، و العترة الطاهرة من آل رسول الله (صلى الله عليه و آله) و صحابته و التابعين لهم بإحسان سلفنا و قادتنا، و المتمسكون بهديهم من القرون بعدهم جماعتنا و أوليائنا، نحب من أحب الله، و نبغض من أبغض الله، و نوالى من والى الله، و نعادى من عادى الله، و نقول فيما اختلف فيه أهل القبلة بأصول نشرحها و نبينها: فأولها توحيدنا لربنا، فانا نشهد أن الله عز و جل واحد ليس كمثله شىء، و القادر الذى لا يعجزه شىء، و انه الحى الذى لا يموت و القيوم الذى لا يبيد، و القديم الذى لم يزل و لا يزال، حيا، سميعا، بصيرا، عالما، قادرا، غنيا، غير محتاج الى مكان و لا زمان و لا اسم و لا صفة و لا شىء من الأشياء على وجه من الوجوه و لا معنى من المعانى، قد سبق الأشياء كلها بنفسه، و استغنى عنها بذاته، و لا قديم الا [هو (٢)] و وحده سبحانه و تعالى عن صفات المحدثين، و معانى المخلوقين، و جل و تقدس عن الحدود و الأقطار، و الجوارح و الأعضاء، و عن مشابهه شىء من الأشياء أو مجانسه جنس من الأجناس أو مماثله شخص من الأشخاص، و هو الا له الواحد الذى لا تحيط به العقول، و لا تتصوره الأوهام، و لا تدركه الابصار، و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير، الذى يعلم ما يكون، و يعلم ما كان و ما سيكون و ما لا يكون لو كان كيف كان يكون، قد أحاط بكل شىء علما، و احصى كل شىء عددا، و علم الأشياء كلها بنفسه من غير علم أحدثه، و من غير معين كان معه، بل علم ذلك كله بذاته التى لم يزل بها قادرا عالما حيا سميعا بصيرا، لانه الواحد الذى لم يزل قبل

ص: ١٨٧

١-١) فى أ: و محمدا.

٢-٢) الزيادة من أ.

الأشياء كلها ثم خلق الخلق من غير فقر و لا- حاجه، و لا ضعف و لا استعانه، من غير أن يلحقه لحدوث ذلك تغير، أو يمسه لغوب، أو ينتقل به الى مكان، أو يزول به عن مكان، إذ كان جل شأنه لم يزل موجودا قبل كل مكان، ثم حدثت الأماكن و هو على ما كان فليس يحويه مكان، و قد استوى على العرش بالاستيلاء و الملك و القدره و السلطان و هو مع ذلك بكل مكان إله عالم، مدير، قاهر، سبحانه و تعالى عما وصفه به الجاهلون، من الصفات التي لا تجوز الأعلى الأجسام من الصعود و الهبوط و من القيام و القعود، و من تصويرهم له جسدا، و اعتقادهم إياه مشبها [للعباد (١)] يدركونه بأبصارهم، و يرونه بعيونهم، ثم يصفونه بالنواجذ و الأضراس، و الأصابع، و الأطراف، و انه (٢) في صورته شاب أمرد و شعره جعد ققط، و إنه لا يعلم الأشياء بنفسه، و لا يقدر عليها بذاته، و لا يوصف بالقدره على أن يتكلم و لا يكلم أحدا من عباده، فتعالى الله عما قالوا، و سبحانه عما وصفوا، بل هو الاله الواحد الذي ليس كمثل شىء و هو السميع البصير، العليم القدير، الذي كلم موسى تكليما، و أنزل القرآن تنزيلا، و جعله ذكرا محدثا من أحسن الحديث، و قرآنا عربيا من أحسن (٣) الكلام، و كتابا عزيزا من أفضل الكتب، أنزل بعضه قبل بعض، و أحدث بعضه بعد بعض، و أنزل التوراه و الإنجيل من قبل، و كل ذلك محدث كائن بعد أن لم يكن، و الله قدير قبله لم يزل، و هو رب القرآن و صانعه و فاعله و مدبره، و رب كل كتاب أنزله، و فاعل كل كلام كلم به أحدا من عباده، و القرآن كلام الله و وحيه، و تنزيله الذي أحدثه لرسوله و جعله هدى

ص: ١٨٨

١-١ (١) الزيادة من أ.

٢-٢ (٢) في أ: و ما به.

٣-٣ (٣) في أ: من أبين.

و سمي نفسه فيه بالأسماء الحسنى، و وصفها فيه بالصفات المثلى ليسميه بها (١)العباد، و يصفوه بها و يسبحوه و يقدسوه (٢)و لا إله إلا الله وحده، و لا قديم الا الله دون غيره من كل اسم و صفه و من كل كلام و كتاب، و من كل شىء جاز أن يذكره ذاكر، أو يخطر على باله مفكر. هذا قولنا فى توحيد ربنا.

[دعوه أهل الحق فى العدل (٣)] فأما قولنا فى عدله و هو المقصود من هذا الكتاب و انما أوردنا معه غيره لأننا أردنا إيراد جملة الاعتقاد فانا نشهد أنه العدل الذى لا يجور، و الحكيم الذى لا يظلم و لا يظلم (٤)، و انه لا يكلف عباده ما لا يطيقون، و لا يأمرهم بما لا يستطيعون، و لا يتعبدهم بما ليس لهم اليه سبيل، لأنه أحكم الحاكمين، و أرحم الراحمين الذى أمرنا بالطاعة، و قدم الاستطاعة، و أزاح العله، و نصب الأدله، و أقام الحجج و أراد اليسر و لم يرد العسر، فلا يكلف نفسا الا وسعها، و لا يحملها ما ليس من طاقتها، و لا تَزُرُ وازِرَةً و زُرَّ أُخْرَى ، و لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره، و لا يعذبه على ما ليس من فعله، و لا يطالبه بغير جنائته و كسبه، و لا يلومه على ما خلقه فيه، و لا يستبطنه فيما لم يقدره عليه، و لا يعاقبه الا باستحقاقه، و لا يعذبه الا بما جناه على نفسه، و أقام الحجج عليه فيه، المنزه عن القبائح، و المبرأ عن الفواحش، و المتعالى عن فعل الظلم و العدوان، و عن خلق (٥)الزور و البهتان الذى لا يحب

ص: ١٨٩

١-١) فى ا: ليسميه به.

٢-٢) أ: و يصفونه و يسبحونه و يقدسونه.

٣-٣) العنوان من مط.

٤-٤) فى أ: و انه لا يظلم.

٥-٥) فى هامش أ: قول ظ.

الفساد، و لا يريد ظلما للعباد، و لا يأمر بالفحشاء، و لا يظلم مثقال ذره و ان تك حسنه يضاعفها و يؤت من لدنه اجرا عظيما، و كل فعله حسن، و كل صنعه جيد و كل تدبيره حكمه.

سبحانه و تعالى عما وصفه به القدرية المجبره المفترون الذين أضافوا اليه القبائح، و نسبوه الى فعل (١) الفواحش، و زعموا أن كل ما يحدث فى العباد من كفر و ضلال، و من فسق و فجور، و من ظلم و جور، و من كذب و شهاده زور، و من كل نوع من أنواع القبائح، فالله تعالى فاعل ذلك كله، و خالقه و صانعه، و المرید له، و المدخل فيه، و أنه يأمر قوما من عباده بما لا يطيقون و يكلفهم بما لا يستطيعون، و يخلق فيهم ما لا يتهيأ لهم الامتناع منه، و لا يقدرّون على دفعه، مع كونه على [خلاف (٢)] ما أمرهم به (٣)، ثم يعذبهم على ذلك فى جهنم بين أطباق النيران خالدين فيها أبدا.

و يزعم منهم قوم أنه يشرك معهم فى ذلك العذاب (٤) الأطفال الصغار (٥) الذين لا ذنب لهم و لا جرم، و يجيز آخرون [منهم] أنه يأمر (٦) الله تعالى العباد و هم على ما هم عليه من هذا الخلق و هذا التركيب أن يطيروا فى جو السماء و أن يتناولوا النجوم، [و أن (٧)] يقتلعوا الجبال و يدكوا الأرض، و يطووا السماوات كطى السجل، فإذا لم يفعلوا ذلك لعجزهم عنه و ضعف بنيتهم عن احتمالها،

ص: ١٩٠

١-١) فى ا: إلى جعل.

٢-٢) الزيادة من مط.

٣-٣) فى مط: ما أمر به.

٤-٤) فى مط: العدل.

٥-٥) فى مط: العدل.

٦-٦) فى مط: و يجيز آخرون [أنه] أن يأمر.

٧-٧) الزيادة من مط.

عذبهم فى نار جهنم عذابا دائما، فتعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، و تقدس عما وصفوه به.

بل نقول: انه العدل الكريم الرؤوف الرحيم، الذى حسنت العباد منسوبه اليه، و سيئاتهم منفيه عنه، لأنه أمر بالحسنه و رضىها (١) و رغب فيها، و أعان عليها، و نهى عن السيئه و سخطها، و زجر عنها، و كانت طاعات العباد منه بالأمر و الترغيب و لم تكن معاصيهم منه للنهى و التحذير، و كان جميع ذلك من فاعليه و مكتسبيه بالفعل و الاحداث، و كانت معاصيهم و سيئاتهم من الشيطان بالدعاء و الإغواء.

[آراء المخالفين لأهل العدل (٢)] فأما من يخالفنا فقد افتضحوا حيث قالوا: ان من الله جور الجائرين و فساد المعتدين، فهو عندهم المرید لشتمه، و لقتال أنبيائه، و لعن أوليائه، و انه أمر بالايمان و لم يردده، و نهى عن الكفر و أرادده، و أنه قضى بالجور و الباطل ثم أمر عباده بإنكار قضائه و قدره، و انه المفسد للعباد، و المظهر فى الأرض الفساد، و أنه صرف أكثر خلقه عن الايمان و الخير، و أوقعهم فى الكفر و الشرك، و أن من أنفذ و فعل ما شاء عذبه، و من رد قضاءه و أنكر قدره و خالف مشيئته أثابه و نعمه، و أنه يعذب أطفال المشركين [بذنوب آبائهم (٣)] و انه تزر الوازره عندهم (٤) و زر أخرى، و تكسب النفس على غيرها، و أنه خلق أكثر خلقه للنار، و لم يمكنهم من طاعته ثم أمرهم بها، و هو عالم بأنهم لا يقدرون عليها، و لا يجدون

ص: ١٩١

١-١) زاد فى مط: [رضى بها خ].

٢-٢) العنوان من مط.

٣-٣) [الزيادة من مط.

٤-٤) فى ا: عنده.

السييل إليها، ثم استبتأهم لم لم يفعلوا ما لم يقدروا عليه (١) و لم لم يوجدوا ما لم يمكنهم منه؟ و انه صرف أكثر خلقه عن الايمان ثم قال فَأَنى تُصَيِّرُونَ (٢) و أفكهم و قال فَأَنى تُؤَفِّكُونَ (٣)، و خلق فيهم الكفر ثم قال لِمَ تَكْفُرُونَ (٤) و فعل فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ (٥)، و أنه دعا إلى الهدى ثم صد عنه و قال لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ (٦).

و قال خلق كثير منهم: ان الله تعالى منع العباد من الايمان مع قوله وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى (٧) و أنه حال بينهم و بين الطاعة ثم قال وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ (٨). و أنه ذهب بهم عن الحق ثم قال فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (٩)، و أنه لم يمكنهم من الايمان و لم يعطهم قوه السجود ثم قال فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. وَ إِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْتَجِدُونَ (١٠)، و أنه فعل بعباده الاعراض عن التذكرة ثم قال فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ (١١) و أنه يمكر بأوليائه المحسنين، و ينظر لأعدائه المشركين.

ص: ١٩٢

١-١) في ا: ما لا يقدرون عليه.

٢-٢) سورة يونس: ٢٣.

٣-٣) سورة الانعام: ٩٥.

٤-٤) سورة آل عمران: ٧٠.

٥-٥) سورة آل عمران: ٧١.

٦-٦) سورة آل عمران: ٩٩.

٧-٧) سورة الإسراء: ٩٤.

٨-٨) سورة النساء: ٣٩.

٩-٩) سورة التكوير: ٢٦.

١٠-١٠) سورة الانشقاق: ٢٠ ٢١.

١١-١١) سورة المدثر: ٤٩.

لان العبد عندهم مجتهد فى طاعته، فبينما هو كذلك و على ذلك إذ خلق فيه الكفر، و أراد له الشرك، و نقله مما يجب الى ما يسخط، و بينما هو (١)مجتهد فى الكفر به، و التكذيب له، إذ نقله من الكفر الى الايمان، و هو عندهم لعدوه انظر منه لوليه، فليس يثق (٢)وليه بولايته، و لا (٣)يرهب عدوه من عداوته.

و انه يقول للرسول: أهدوا الى الحق من عنه قد أضللت، و انهوا عبادى عن أن يفعلوا ما شئت و أردت، و أمرهم أن يرضوا بما قضيت و قدرت، لانه عندهم شاء الكفر، و أراد الفجور، و قضى الجور، و قدر الخيانه.

و لو لا كراهه الإكثار لأتينا على وصف مذهبهم، و فيما ذكرناه كفايه فى تقييح (٤)مذهبهم، و الحمد لله على قوه الحق و ضعف الباطل.

فصل الخير و الشر و معنى نسبتهم الى تعالى

[الخير و الشر و معنى نسبتهم الى تعالى]

(٥)

ان سأل سائل فقال: أ تقولون ان الخير و الشر من الله تعالى؟ قيل له: ان أردت أن من الله تعالى العافيه و البلاء و الفقر و الغناء، و الصحه و السقم، و الخصب و الجذب، و الشده و الرخاء، فكل هذا من الله تعالى، و قد تسمى شدائد الدنيا شرا و هى فى الحقيقه حكمه و صواب و حق و عدل. و ان أردت أن من الله الفجور و الفسوق، و الكذب و الغرور و الظلم و الكفر و الفواحش

ص: ١٩٣

١-١) فى مط: و بينما عبد.

٢-٢) فى ا: فليس يبقى.

٣-٣) فى مط: و ليس.

٤-٤) فى هامش: أ: فى تنقيح خ ل.

٥-٥) الزيادة من مط.

و القبايح فمعاذ الله أن نقول ذلك! بل الظلم من الظالمين و الكذب من الكاذبين، و الفجور من الفاجرين، و الشرك من المشركين، و العدل و الانصاف من رب العالمين.

و قد أكد الله تعالى ما قلنا فقال وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسِيدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ (١) و لم يقل: من عند خالقهم، فعلمنا أن المعصية من عباده، و ليس هي من قبله، و قال عز و جل وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (٢) فعلمنا أن الكذب و الكفر ليس من عند الله، و إذا لم يكن من عند الله فليس من فعله و لا من صنعه.

و قال عز و جل لَبِئْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُمْ أَنْفُسَهُمْ (٣) و ما قدمته [لهم (٤) أنفسهم لم يقدمه لهم ربهم.

و قال فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ (٥) و لم يقل حمله على القتل ربه، و لا ألجأ إليه خالقه.

و قال وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا. لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا. تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَرَدًا. أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (٦) فأخبر (٧)

ص: ١٩٤

١-١) سورة البقرة: ١٠٩.

٢-٢) سورة آل عمران: ٧٨.

٣-٣) [سورة المائدة: ٨٠.

٤-٤) الزيادة من مط.

٥-٥) سورة المائدة: ٣٠.

٦-٦) . سورة مريم: ٨٨ ٩١.

٧-٧) في ا: فأخبرهم.

أنهم جاءوا بأولاد، و لم يقل أنا جئت به فأدخلته قلوبهم، و قال «أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَمَّا» فأخبرهم أنهم [١] ادعوا الولد و لم يدعه لنفسه.

ثم أخبر جل و عز عن الأنبياء عليهم السلام لما عوتبوا على ترك مندوب و ما أشبهه إضافة ما ظاهره الإخلال بالأفضل من الأفعال إلى أنفسها و لم تضيفها إلى خالقها، فقال آدم و حواء عليهما السلام رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ [٢] و قال يعقوب لبنيه بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ [٣] و لم يقل سول لكم ربكم.

و قال بنو يعقوب يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ [٤] و لم يقولوا ان خطايانا من ربنا.

و قال وَذَا النُّونِ إِذ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ بِمَعْنَى ان نضيق عليه كما قال يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ يَعْنِي يَضِيقُ و قال وَ مَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ أَى ضِيقَ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ [٥] فأقر على نفسه و لم يضيف الى ربه.

و قال رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي [٦] من بعد ما قال «فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» [٧] و لم يقل من عمل الرحمن.

ص: ١٩٥

- ١-١) الزيادة من أ.
- ٢-٢) سورة الأعراف: ٢٣.
- ٣-٣) سورة يوسف: ١٨.
- ٤-٤) سورة يوسف: ٩٧.
- ٥-٥) سورة الأنبياء: ٨٧.
- ٦-٦) سورة القصص: ١٦.
- ٧-٧) سورة القصص: ١٥.

و قال يوسف عليه السلام مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي (١).

و قال الله تعالى لنينا صلى الله عليه و آله قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي (٢).

و قال فتى موسى عليه السلام فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَ مَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ (٣) و لم يقل و ما إنسانيه الا الرحمن. فما قالوه موافق لقول الله سبحانه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصِدْكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٤) فقال رجس من عمل الشيطان، و لم يقل رجس من عمل الرحمن، و قال «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ» فعلمنا أن ما أراد الشيطان غير ما أراد الرحمن، و أخبر أن الشيطان يصد عن ذكر الله و لم يقل الرحمن يصد عن ذكر الله.

و قال إِنَّمَا النَّجْوَىٰ مِنَ الشَّيْطَانِ (٥) و لم يقل من الرحمن.

و قال لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ (٦) يعنى بوسوسته و خديعته.

و قال عز و جل لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. وَ أَنْ أُعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ. وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَ فَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ فأخبر أن الشيطان أضلهم عن الحق.

ص: ١٩٦

١- ١) سورة يوسف: ١٠٠.

٢- ٢) سورة سبأ: ٥٠.

٣- ٣) سورة الكهف: ٦٣.

٤- ٤) سورة المائدة: ٦٠-٦١.

٥- ٥) سورة المجادلة: ١٠.

٦- ٦) سورة الأعراف: ٢٧.

وقال عز و جل لا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. وَ أَنْ أُعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ. وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَ فَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ (١) فأخبر أن الشيطان أضلهم عن الحق.

وقال إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا (٢) وقال تعالى وَ قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ (٣) و لم يقل فلا تلو موني و لوموا ربكم، لانه افسدني و افسدكم، و كفرني و كفركم.

و [لو (٤)] قصدنا الى الاخبار عما أضافه الله تعالى الى الشيطان من معاصي العباد لكثير ذلك و طال به الكتاب.

فصل الفرق بين صنع الخالق و المخلوق و دلاله الكتاب

[الفرق بين صنع الخالق و المخلوق و دلاله الكتاب]

(٥)

فان قال قائل: ما الدليل على أن الله تعالى لم يفعل أفعال عباده، و ان فعل العبد غير فعل رب العالمين؟ قيل له: الدليل على ذلك من كتاب الله تعالى، و من أخبار رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و من إجماع الأمة، و من حجج العقول:

فأما ما يدل على ذلك من كتاب الله فقولهُ سبحانه و تعالى صُيِّعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ اِ فُلَمَا لَمْ يَكُنِ الْكُفْرَ بَمُتَقَنٍ وَ لَا بِمُحَكَّمٍ عَلِمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ صِنْعِهِ.

ص:

١-١) سورة يس: ٦٠-٦٢.

٢-٢) سورة الإسراء: ٥٣.

٣-٣) سورة إبراهيم: ٢٢.

٤-٤) الزيادة من أ.

٥-٥) الزيادة من أ.

فأما ما يدل على ذلك من كتاب الله فقولهُ سبحانه وتعالى صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (١) فلما لم يكن الكفر بمتقن ولا بمحكم علمنا أنه ليس من صنعه.

وقال تعالى ما جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيَلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (٢) وقد علمنا ان الله تعالى قد جعل و خلق الشاه و البعير، و انما ينفى عن نفسه ما جعلوه من الشق الذى فعلوه فى آذان أنعامهم، فعلمنا أن ما نفاه الله تعالى عن نفسه هو كفر العباد و فعلهم.

وقال تعالى ما ترى فى خلقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ (٣) فلما كان الكفر متفاوتا متناقضا علمنا انه ليس [من خلق الله تعالى، و قال تعالى الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (٤)، فلما لم يكن الكفر بحسن علمنا انه ليس (٥)] من خلقه و لا- من فعله، لان خلق الله هو فعله، و قد قال: انه يَخْلُقُ ما يَشَاءُ (٦) و قال كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ ما يَشَاءُ (٧) و أخبر أن خلقه و فعله واحد.

فان قال قائل منهم: ان الكفر حسن لان الله خلقه.

قيل له: لو جاز أن يكون حسنا لان الله تعالى خلقه، جاز أن يكون حقا و صدقا و عدلا و صلاحا، [فلما لم يجز أن يكون الكفر حقا و لا صدقا و لا عدلا و لا صلاحا (٨)] لم يجز أن يكون حسنا، و لو كان الكفر حسنا كان الكافر محسنا

ص:

١-١) سورة النمل: ٨٨.

٢-٢) سورة المائدة: ١٠٣.

٣-٣) سورة الملك: ٣.

٤-٤) سورة سجده: ٧.

٥-٥) الزيادة من أ.

٦-٦) . سورة آل عمران: ٤٧.

٧-٧) سورة آل عمران: ٤٧.

٨-٨) الزيادة من أ.

إذ فعل حسنا، فلما كان الكافر مسيئا مفسدا كاذبا جائرا مبطلا، علمنا (١) أن فعله ليس بحسن ولا حق ولا صدق ولا عدل ولا صلاح.

وقال الله تعالى إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ (٢) ولو كان فاعلا لها لكان قد أنزل بها أعظم السلطان والحجه.

وقال وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً (٣) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال وَ مَا جَعَلَ أَزْوَاجُكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (٤) والله قد جعل الأجسام كلها، وانما نفى عن نفسه أن يكون قولهم لأزواجهم وقولهم لأولادهم أنتن أمهاتنا، و أنتم أبناؤنا، ثم أخبر أنه لا يقول الا حقا و ان الكذب ليس من قوله ولا من فعله.

وقال عز من قائل وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (٥) فأخبر أنهم جعلوا له شركاء، ولو كان الجاعل لما كان قد جعل لنفسه شركاء، ولا يخلو من أن يكون هو جعل لنفسه شركاء دونهم، أو يكونوا (٦) هم الذين جعل لنفسه شركاء دون عباده أو ان كان (٧) هو جعل ما جعلوا كان قد جعل لنفسه شركاء كما جعل ذلك عباده. فكان قد شارك

ص: ١٩٩

١-١) في مط: علما.

٢-٢) سورة النجم: ٢٣.

٣-٣) سورة مريم: ٨١.

٤-٤) سورة الأحزاب: ٤.

٥-٥) سورة الانعام: ١٠٠.

٦-٦) في مط: أو يكون.

٧-٧) في أ: و ان كان.

عباده فى شركهم و كفرهم، و من جعل لله شريكا فقد أشرك بالله غيره [و قال (١)] وَ يَجْعَلُونَ لِلّهِ الْبَنَاتِ (٢) و قال وَ يَجْعَلُونَ لِلّهِ مَا يَكْرَهُونَ (٣) و قال وَ جَعَلُوا لِلّهِ أَنْدَاداً لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ (٤) فلو كان جاعلا- ما جعلوه من الكفر كان قد جعل لنفسه ما يكرهه، و جعل لنفسه أندادا، جعل الله عن ذلك.

و قال عز و جل وَ سَيَلَّمْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَوْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ (٥) فنفى أن يكون جعل من دونه آلهه، فعلمنا أن اتخاذا الا له من دون الله لم يجعله الله.

و قال عز و جل إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ (٦) فلو كان هو الذى جعل الحميه فى قلوبهم لم يقل هم الذين جعلوا الحميه.

فإن قالوا: ما أنكرت أن يجعل ما جعل العباد.

قيل لهم (٧): لو جاز أن يكون جاعلا- لما جعله العباد لكان عادلا بعدل العباد، و مصلحا بصلاح العباد، و جائرا بجور العباد، و مفسدا بفساد العباد، و كاذبا بكذبهم، إذ كان لكذبهم و فسادهم و جورهم فاعلا، فلما لم يجز ما ذكرناه علمنا أن الله لم يجعل لما جعله العباد.

و قال تعالى فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَسْتَرُوا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ انفى عن نفسه أن يكون كفرهم من عنده تعالى.

ص: ٢٠٠

١-١) الزيادة من أ.

٢-٢) سورة النحل: ٥٧.

٣-٣) سورة النحل: ٦٢.

٤-٤) سورة إبراهيم: ٣٠.

٥-٥) سورة الزخرف: ٦٥.

٦-٦) سورة الفتح: ٢٦.

٧-٧) فى أ: قيل له.

وقال تعالى فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (١) فنفي عن نفسه أن يكون كفرهم من عنده تعالى.

وقال عز وجل وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ (٢) وقال تعالى إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا (٣) فلو كان الله فعل الكيد والمكر بالنبى صلى الله عليه وآله كان قد مكر بنبيه و كاده، تعالى الله عن ذلك.

وقال تعالى الْحَمِيدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ (٤) و لو كان اتخاذهم الولد فعل الله كان قد اتخذ ولدا، و لو كان قد فعل عباده فعله كان له شريك في الملك، تعالى عن ذلك.

و لو قصدنا الى استقصاء ما يدل على مذهبننا فى أن الله لم يفعل الظلم و الجور و الكذب و سائر أفعال العباد لطلال بذلك الكتاب، و فيما ذكرناه كفايه، و الحمد لله رب العالمين.

الأخبار المانعه من نسبة الشر الى الله تعالى

(٥)

و أما ما روى عن النبى (صلى الله عليه وآله) من اضافته الحسن الى الله و السوء الى العباد ما روى عن أبى أمامه الباهلى (٦) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اضمنوا لى أشياء أضمن لكم الجنة. قالوا: و ما هى يا رسول الله؟ قال: لا تظلموا عند

ص:

١-١) سورة البقره: ٧٩.

٢-٢) سورة الأنفال: ٣٠.

٣-٣) سورة الطارق: ١٥.

٤-٤) سورة الإسراء: ١١١.

٥-٥) الزيادة من مط.

٦-٦) أبو أمامه الباهلى و اسمه صدى بن عجلان الصحابى، كان من المشاهير سكن مصر ثم حمص و بها توفى سنة ٨١، و هو آخر من توفى من الصحابه بالشام. (أسد الغابه: ٥/١٣٨).

قسمه مواريثكم، و لا تجبنوا عند قتال عدوكم، و امنعوا ظالمكم من مظلومكم، و أنصفوا الناس من أنفسكم، و لا تغلوا غنائمكم، و لا تحملوا على الله ذنوبكم.

و روى عن أبي هريره (١) أنه قال: قام رجل من خثعم إلى النبي صلى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله متى يرحم الله عباده؟ قال «ص»: يرحم الله عباده ما لم يعملوا بالمعاصي ثم يقولون هي من الله.

و روى عن النبي «ص» انه قال: خمس لا نطفأ نيرانهم و لا تموت ديدانهم: رجل أشرك بالله، و رجل عق و الديه، و رجل سعى بأخيه إلى سلطان جائر فقتله، و رجل قتل نفسا بغير نفس، و رجل حمل على الله ذنبه.

و روى عنه (صلى الله عليه و آله) أنه قال: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد خصلتان لا ينفع معهما صوم و لا صلاة: إلا شراك بالله، و أن يزعم عبد أن الله يجبره على معصيته.

و من ذلك ما روى عن ابن مسعود (٢) أنه سئل عن (٣) امرأة توفى عنها زوجها و لم يفرض لها صداقا؟ فقال: أقول فيها برأبي، فإن يكن صوابا فمن الله و ان يكنى خطأ فمنى و من الشيطان.

و روى عن أبي هريره انه قال: كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) إذا قام بالليل إلى الصلاة

ص: ٢٠٢

١-١) اختلفوا فى اسمه كثيرا، كان من كبار وضاعى الحديث طمعا فيما بيد معاويه، و كان يلعب بالشطرنج و يقامر، و كانت عائشه تتهمه بوضع الأحاديث و ترد ما رواه، و استعمله عمر على البحرين فجمع أموالا كثيره (الكنى و الألقاب: ١/١٧٢).

٢-٢) أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلى حليف بنى زهره، كان إسلامه قديما، و كان سببه أنه كان يرمى غمنا فمر به الرسول (صلى الله عليه و آله) و أخذ شاه حائلا من تلك الغنم فدرت عليه لبنا غزيراً، بعثه عمر إلى الكوفه مع عمار بن ياسر و قال فيه «كنيف ملئ علماء»، مات بالمدينه سنه ٣٢ و دفن بالبقيع و كان عمره حين مات بضع و ستين سنه (الاستيعاب: ٣/٩٨٧).

٣-٣) فى مط: و روى عن ابن مسعود انه قال: سألت عن..

قال: لبيك و سعديك، الخير في يديك، و الشر ليس إليك.

و روى عن حذيفه (١) عن النبي (صلى الله عليه و آله) انه قال: إذا دعى بى يوم القيامة أقوم فأقول: لبيك و سعديك، و الخير فى يديك، و الشر ليس إليك.

و روى عن أنس (٢) انه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): سيكون فى هذه الأمة أقوام يعملون بالمعاصى و يزعمون أنها من الله، فإذا رأيتموهم فكذبوهم ثم كذبوهم.

و ما أشبه هذه الاخبار كثير، و لو قصدنا الى ذكرها لطال بها الكتاب و انما نذكر من الباب الذى ينه به على الحق.

الأدلة العقلية على تنزيه الله من خلق الشرور

(٣)

و أما حجة القول على أن الله لم يفعل أفعال العباد، و أن فعل الخلق غير فعل (٤) رب العالمين، فهو أنا وجدنا من أفعال العباد ما هو ظلم و عبث و فساد، و فاعل الظلم ظالم، و فاعل العبث عبث، و فاعل الفساد مفسد، فلما لما يجوز أن يكون الله مفسدا علمنا أنه لم يفعل (٥) الظلم و لا العبث و لا الفساد.

ص: ٢٠٣

١- ١) حذيفه بن اليمان العبسى، عد من الأركان الأربعة، ذكر أنه لما حضرته الوفاة قال لابنته: أيه ساعه هذه؟ قالت: آخر الليل. قال: الحمد لله الذى بلغنى هذا المبلغ و لم أوال ظالما على صاحب حق و لم أعاد صاحب حق. سكن الكوفه و مات بالمدائن بعد بيعه أمير المؤمنين على عليه السلام (منتهى المقال ص ٨٨).

٢- ٢) أنس بن مالك بن النضر الأنصارى الخزرجى النجارى، خادم رسول الله (صلى الله عليه و آله) كان من المكثرين فى الروايه، و توفى بالبصره سنه ٩٣، و قيل فى تاريخ وفاته غير ذلك (أسد الغابه: ١/١٢٧).

٣- ٣) العنوان من مط.

٤- ٤) فى أ: غير خلق.

٥- ٥) فى أ: لا يفعل.

و أيضا فإن أفعالهم التي هي محكمه [منها (١)] ما هو طاعه و خضوع و فاعل الطاعه مطيع، و فاعل الخضوع خاضع، فلما يجر أن يكون الله مطيعا و لا خاضعا علمنا أنه لا يفعل الطاعه و لا الخضوع.

و أيضا فإن الله لا يجوز أن يعذب العباد على فعله، و لا يعاقبهم على صنعه، و لا يأمرهم بأن يفعلوا [ما (٢)] خلقه، فلما عذبهم على الكفر، و عاقبهم على الظلم، و أمرهم بأن يفعلوا الايمان، علمنا أن الكفر و الظلم و الايمان ليست من فعل الله و لا من صنعه.

و مما يبين ما قلنا: أنه لا يجوز أن يعذب العباد على طولهم و قصرهم و ألوانهم و صورهم، لان هذه الأمور فعله و خلقه فيهم، فلو كان الكفر و الفجور فعل الله لم يجر أن يعذبهم على ذلك و لا ينهاهم [عنه (٣)] و لا يأمرهم بخلافه، فلما أمر الله العباد بالايمان و نهاهم عن الكفر و لم يجر أن يأمرهم بأن يفعلوا طولهم و قصرهم و ألوانهم و صورهم علمنا أن هذه الأمور فعل الله، و أن الطاعه و المعصيه و الايمان و الكفر فعل العباد.

و أيضا فلو جاز أن يفعل العبد فعل ربه، و ان يكسب خلق إلهه كما قال مخالفونا ان العباد فعلوا فعل ربهم لجاز أن يكون كلامهم كلام الله، فيكون كلام العبد كلام ربه كما كان كسب العبد (٤) فعل خالقه، فلما لم يجر أن يكون كلام العبد كلام خالقه لم يجر أن يكون فعل إلهه، و لا كسب العبد صنع خالقه، فثبت أن أفعال العباد غير فعل رب العالمين.

ص: ٢٠٤

١-١) الزيادة من مط.

٢-٢) الزيادة من مط.

٣-٣) الزيادة من أ.

٤-٤) في مط: كما أن كسب العباد.

و أيضا فإنه لا يخلو الظلم فى قوله و فعلهم من أن يكون بخلقه تعالى [فيكون الظالم ظالما و مصيبا بذلك لا مخطئا (١)] فلو كان الله بخلقه الظلم عادلا [أيضا (٢)] كان الظلم عدلا و صوابا، لانه لا يجوز أن يصيب الا بفعل الصواب، و لا يعدل الا بفعل العدل، و لو كان الكفر و الظلم صوابا و عدلا كان الكافر و الظالم مصيبين عادلين [بالظلم (٣)] او لا مصيب بفعل [الكفر و الظلم (٤)]، فثبت أن الله لا يجوز أن يفعل الظلم و الخطأ و الفسوق و الفجور بوجه من الوجوه و لان بسبب من الأسباب.

و أيضا فلو جاز أن يفعل الله الظلم و لا يكون ظالما لجاز أن يخبر بالكذب [بقوله (٥)] او لا- يكون كاذبا، فلما لم يجز أن يكون الله يقول الكذب لأين القائل المخبر بالكذب كاذب كذلك لم يجز أن يفعل الظلم لاین الفاعل للظلم ظالم، فلما لم يجز أن يكون عز و جل ظالما لم يجز أن يكون لظلم فاعلا، فثبت (٦) ان الظلم ليس من فعل الله و لا الكذب من قوله سبحانه.

و أيضا فإن الله سخط الكفر و عابه و ذم فاعله و لا يجوز على الحكيم أن يذم العباد على فعل و لا يعيب صنعه و لا يسخط، بل يجب أن يرضى بفعله، لان من فعل مالا يرضى به فهو غير حكيم، و من يعيب ما صنع و يصنع ما يعيب فهو معيب و الله يتعالى عن هذه الصفات علوا كبيرا، فلما لم يجز على ربنا أن يعيب ما

ص: ٢٠٥

١- ١) هذه الجملة جاءت فى مط هكذا: بخلقه الظلم عادلا أو ظالما أو مصيبا بذلك أو مخطئا.

٢- ٢) الزيادة من أ.

٣- ٣) الزيادة من أ.

٤- ٤) الزيادة من مط.

٥- ٥) الزيادة من مط.

٦- ٦) فى ا: ثبت.

صنع و [لا (١)] يسخط من يفعل علمنا أن أفعال (٢) العباد غير فعل رب العالمين.

و أيضا فإن الله قال في كتابه وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (٣) و قَالَ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْحَطَ اللَّهُ وَ كَرِهُوا رِضْوَانَهُ (٤) فالله أحكم و أعدل من أن يسخط في فعله، و يغضب من خلقه، و يفعل ما لا يرضى به.

و أيضا فإن الفاعل للفاحشه و الظلم و الكفر أكثر استحقاقا للذم من الأمر بالفاحشه أو الكفر، فلما كان الأمر بالكفر و الظلم و الفواحش غير حكيم الفاعل لذلك و المحدث له غير حكيم، فلما كان الله أحكم الحاكمين علمنا أنه غير فاعل للفكر، و لا محدث للظلم، و لا مبتدع للقبائح، و لا مخترع للفواحش، و ثبت أن الظلم فعل الظالمين، و الفساد فعل المفسدين، و الكذب فعل الكاذبين و ليس شيء من ذلك فعل رب العالمين.

و أيضا فإنه لا تخلو (٥) أفعال العباد من أن تكون كلها فعل رب العالمين لا- فاعل لها غيره، أو أن تكون فعله و فعل خلقه و كسبهم، أو أن تكون فعل العباد و ليست بفعل الله، فلما لم يجز أن يكون الله تعالى منفردا بالأفعال و لا فاعل لها غيره لأنه لو كان كذلك كان لا يجوز إرسال الرسل و إنزال الكتب و لبطل الأمر و النهي، و الوعد و الوعيد، و الحمد و الذم، لأنه لا فعل للعباد، و أوجب أيضا أن يكون هو الفاعل لشتيم نفسه، و لعن أنبيائه، و للفسوق و الفجور، و الكذب و الظلم، و العبث و الفساد، فلو (٦) كان ذلك منه وحده كان هو الظالم [و الكاذب (٧)] و العايب

ص: ٢٠٦

١-١ (١) الزيادة من أ.

٢-٢ (٢) في مط: أن فعل.

٣-٣ (٣) سورة الزمر: ٧.

٤-٤ (٤) سورة محمد: ٢٨.

٥-٥ (٥) في أ: لا يخلو.

٦-٦ (٦) في أ: و لو.

٧-٧ (٧) الزيادة من أ.

والمفسد، إذ كان لا- فاعل للظلم والعبث والكذب والفساد غيره، و لو كان فاعلا لما فعله العباد كان هو الفاعل للظلم الذى فعله العباد والكذب والعبث والفساد و كان يجب أن يكون ظالما كما انهم ظالمون، و كان عابثا مفسدا إذ لم يكونوا [\(١\)](#)الفاعلين لهذه الأمور دونه، و لا هو الفاعل لها دونهم.

فلما بطل هذان الوجهان ثبت الثالث، و هو أن هذه الافعال عمل العباد و كسبهم، و انها ليست من فعل رب العالمين و لا صنعه، و لو قصدنا الى استقصاء أدله أهل العدل فى هذا الباب لطال بذلك الكتاب.

فصل اللوازم الفاسده للقول بخلق أفعال العباد

[اللوازم الفاسده للقول بخلق أفعال العباد]

[\(٢\)](#)

و مما يسأل عنه ممن زعم أنه فعل العباد هو فعل الله و خلقه أن يقال لهم: أ ليس من قولكم [\(٣\)](#)ان الله محسن الى عباده المؤمنين، إذ خلق فيهم الايمان و بين [لهم [\(٤\)](#)]بفعل الايمان؟ .

فإن قالوا: لا نقول ذلك، زعموا أن النبى صلى الله عليه و آله و سلم لم يحسن فى تبليغ الرساله، و كفى بهذا خزيا لهم.

فان قالوا: ان الإنسان المؤمن محسن بفعل الايمان و كسبه. يقال لهم: فقد كان إحسان واحد من محسنين بفعل الايمان و كسبه [\(٥\)](#)من الله و من العبد.

فان قالوا: بذلك. قيل لهم: فما أنكرتم أن تكون إساءه واحده من مسيئين،

ص: ٢٠٧

١- ١) فى مط: إذا لم يكونوا.

٢- ٢) العنوان زيد من مط.

٣- ٣) فى أ: له أ ليس من قولكم.

٤- ٤) الزيادة من أ، و فوقها حرف «ظ» .

٥- ٥) أضاف فى أ: من محسنين.

فيكون الله عز و جل مسيئا بما فعل من الإساءة التي العبد بها مسيء، كما كان محسنا بالإحسان الذي به العبد محسن.

فان قالوا: انه مسيء باساءه [العباد (1)]لزمهم أن يكون ظالما بظلمهم، و كاذبا بكذبهم، و مفسدا بفسادهم، كما كان مسيئا باساءتهم.

فان قالوا: لا يجوز أن تكون إساءه واحده بين مسيئين. قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يكون إحسان واحد بين محسنين، و لا يجدون من هذا الكلام مخرجا و الحمد لله رب العالمين.

و كلما اعتلوا بعله عورضوا بمثلها، و يقال لهم: أ ليس الله نافعا للمؤمنين بما خلق فيهم من الايمان. فمن قولهم: نعم. فيقال لهم: و العبد نافع لنفسه بما فعل من الايمان. فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: قد ثبت أن منفعه واحده من نافعين هي منفعه من الله بالعبد بأن خلقها، و منفعه من العبد بأن اكتسبها.

فان قالوا: نعم. قيل لهم: و كذلك الفكر قد ضر الله به الكفار بأن خلقه، و ضر الكافر نفسه بأن اكتسب الكفر.

فان قالوا: نعم (2). قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون الله قد أفسد الكافر بأن خلق فساده و يكون الكافر هو أفسد نفسه بأن اكتسب الفساد.

فان قالوا: نعم. قيل: فما أنكرتم أن يكون الكافر جائرا على نفسه بما اكتسب من الجور (3). [فان قالوا: جائر. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون الله جائرا على نفسه بما فعل من الجور (4)]أيضا كما قلت في الكافر، فان قالوا: جائر

ص: ٢٠٨

١-١) الزيادة من أ.

٢-٢) في مط: فان قالوها.

٣-٣) في مط: من [فعل خ]الجور.

٤-٤) الزيادة من أ.

خرجوا من دين أهل القبلة، و ان قالوا: لا يجوز أن يكون الله جائرا بما فعله العباد من الجور، قيل لهم: و كذلك ما أنكرتم أن لا يكون (١) مفسدا بفسادهم، و لا ضارا لهم بضررهم.

فان قالوا بذلك، قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يكون فاعلا لما فعلوه من الكفر و الفساد و أن يكون فعله غير فعلهم، و كلما اعتلوا بعلة [فى هذا الكلام (٢) عورضوا بمثلها.

و يقال لهم: أ ليس الله نافعا للعباد [المؤمنين (٣)] بما خلق فيهم من الايمان. فمن قولهم: نعم. فيقال: و كذلك النبي صلى الله عليه و آله و سلم قد نفعهم بما دعاهم الى الايمان.

فإن أبوا ذلك و زعموا أن النبي ما نفع أحدا و لا أحسن الى أحد. قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يجب على المؤمنين شكره و لا حمده، إذ كان غير نافع لهم و لا محسن إليهم.

و ان قالوا: ان النبي (صلى الله عليه و آله) قد نفعهم بدعائه إياهم الى الايمان. قيل لهم: أ فليس الله بما خلق فيهم من الايمان أنفع لهم من النبي (صلى الله عليه و آله) إذ دعاهم الى الايمان، فلا بد لهم من نعم، لأن النبي قد يجوز أن يدعوهم الى الايمان، فلا بد لهم من نعم يجيئون إليه (٤) و لا يجوز أن يخلق الله فيهم الايمان الا و هم مؤمنون.

فيقال: أ فليس قد ضر الله الكافر فى قولهم بما خلق فيه من الكفر؟ فمن قولهم: نعم. [يقال لهم: و كذلك إبليس قد ضرهم بدعائه (٥)] إياهم إلى

ص: ٢٠٩

١-١) فى أ: أن يكون.

٢-٢) [. الزيادة من أ.

٣-٣) الزيادة من أ.

٤-٤) فى أ: فلا يجيئون اليه.

٥-٥) فى مط: فمن قولهم نعم أ فليس قد ضرهم إبليس بدعائه.

الكفر، فلا بد من نعم و الا لزمهم أن لا يكون إبليس وسوس الى أحد بمعصيته و لا يجب ان يذم على شىء من أفعاله، و ردوا أيضا مع ذلك كتاب الله، لان الله يقول الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَ اللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلًا (١).

و يقال لهم: فأیما أعظم المضره التى فعلها الله تعالى بالكافر من خلق الكفر [فيه (٢)] أو المضره التى فعلها إبليس من دعائه إياهم إلى الكفر؟ فان قالوا: المضره التى فعلها بهم إبليس من دعائه إياهم إلى الكفر أعظم. قيل لهم: فما أنكرتم أن تكون منفعه النبی صلی الله علیه و آله و سلم للمؤمنين أعظم بدعائه إياهم الى الايمان.

فإن قالوا: ان المضره التى خلقها الله فمنهم أعظم. قيل لهم: فما أنكرتم أن تكون مضره الله للكافرين فى خلق الكفر فيهم أعظم من مضره إبليس بدعائه إياهم إلى الكفر.

فان قالوا ذلك (٣) قيل لهم: فقد وجب عليكم ان إلهكم أضر على الكافرين من إبليس. فإذا قالوا: انه أضر عليهم من إبليس. قيل لهم: فما أنكرتم ان يكون شرا عليهم من إبليس كما كان أضر عليهم من إبليس كما قلتم: ان الله أنفع للمؤمنين من النبی و خير لهم من النبی (صلى الله عليه و آله) .

فان قالوا: ان الهم شر من إبليس فقد خرجوا من دين أهل القبلة، و ان أبوا ذلك لم يجدوا منه مخرجا مع التمسك بقولهم.

و يقال لهم: أ تقولون ان الله قد ضر الكفار فى دينهم؟ فمن قولهم: نعم.

ص: ٢١٠

١-١) سورة البقره: ٢٦٨.

٢-٢) الزيادة من أ.

٣-٣) فى مط: فان قالوا بذلك.

فيقال لهم: فما أنكرتم ان يغرههم (١) في دينهم كما أنه ضرهم في دينهم. فان قالوا: ان الله لا يغر (٢) العباد في أديانهم. قيل لهم: والله لا يضرهم في أيمانهم.

وان قالوا: ان الله يغرههم (٣) في أديانهم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يموه عليهم و يخدعهم عن أديانهم؟ فإن قالوا بذلك شتموا الله أعظم الشتمه. و ان قالوا: ان الله لا يخدع أحدا عن دينه و لا يغر أحدا عن دينه. قيل لهم: فما أنكرتم أن لا يجوز أن يضره في دينه. و كلما اعتلوا بعله عورضوا بمثلها.

و يقال لهم: أ تقولون ان الله ضر النصراني في دينه إذ جعله نصرانيا و خلق فيه الكفر، و كذلك اليهودى؟ فإن قالوا: نعم و هو قولهم فيقال لهم: فما أنكرتم ان يفسده (٤) في دينه فيكون مفسدا لعباده في أديانهم. فإن قالوا: انه مفسد لهم في أديانهم. قيل لهم: أ فيجب عليهم شكره و هو في قولهم مفسد لهم؟ فان قالوا: لا يجب أن يشكر صح كفرهم، و ان قالوا: انه يجب أن يشكر. قيل لهم: على ما ذا يشكر؟ فان قالوا: على الكفر فقد افتضحوا و بان خزيهم. و ان قالوا: انه يشكر [على (٥)] ما خلق فيهم من الصحة و السلامه. قيل لهم: أو ليس هذه الأمور عندكم قد فعلها مضره عليهم في دينهم ليكفروا و يصيروا الى النار، فكيف يكون ما به هلاكهم نعمه عليهم؟! فإذا جاز ذلك يكون من أطمعنى خبيصا مسموما ليقتلنى به منعما على و محسنا [الى (٦)] فان قالوا: لا يكون محسنا الى الكافر بهذه الأمور إذ انما فعلها فيهم ليكفروا و يصيروا الى النار،

ص: ٢١١

١-١) في مط: أن يعذبهم.

٢-٢) في مط: لا يضر.

٣-٣) في مط: يضرهم.

٤-٤) في مط: أن يفسد.

٥-٥) الزيادات من أ.

٦-٦) الزيادات من أ.

فلا بد لهم ان لا يروا الشكر لله العباد واجبا، فيخرجوا من دين أهل القبلة.

و يقال لهم: أليس الله بفعله للصواب مصيبا؟ فمن قولهم: نعم يقال لهم: فإذا زعمتم أنه قد جعل الخطأ فما أنكرتم أن يكون مخطئا؟ فإن قالوا: انه مخطئ، بان كفرهم، و ان قالوا: لا- يكون بفعله للخطأ مخطئا. قيل لهم: فما أنكرتم أن لا- يكون بفعله للصواب مصيبا كما لم يكن بفعله للخطأ مخطئا؟ و كلما اعتلوا بعلة عورضوا بمثلها.

و يقال لهم: أليس الله عز و جل مصلحا للمؤمنين بما خلق فيهم من الصلاح؟ فإذا قالوا: نعم قيل لهم: فما أنكرتم أن كون مفسدا للكافرين بما خلق فيهم من الكفر و الفساد؟ فان قالوا بذلك. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون ظالما بما خلق فيهم من الظلم؟ فإن أبو ذلك يسألوا الفصل بينهما و لن يجدوه، و ان قالوا: انه ظالم، فقد وضح شتمهم الله تعالى.

و يقال لهم: أتقولون ان الله مصيب عادل فى جميع ما خلق؟ فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون جميع ما خلق صوابا و عدلا ان كان عادلا مصيبا فى خلقه (١) فان قالوا: ان جميع ما خلق عدل و صواب. قيل لهم: أ فليس من قولكم ن الظلم و الكفر و الخطأ عدل و صواب. فان قالوا: ان ذلك عدل و صواب. قيل لهم: فما أنكرتم ان يكون [ذلك (٢)] حقا و صلاحا.

فان قالوا: بذلك فقد وضح فساد قولهم و لزمهم أن يكون الكافر عادلا بفعله الكفر و ان يكون مصيبا محقا (٣) مصلحا ان كان فعله عدلا و صوابا و حقا و صلاحا.

فان أبو أن يكون الكفر صلاحا و صوابا و حقا و عدلا قيل لهم: فما أنكرتم ان لا

ص: ٢١٢

١-١) فى مط: بخلقه.

٢-٢) الزيادة من مط.

٣-٣) فى مط: حقا.

يكون بفعله الجور عادلا، و لا بفعله الخطأ مصيبا و لا بفعله الفساد مصلحا إذا، فإن قالوا بذلك، قيل لهم: فما أنكرتم ان لا يكون الخطأ و الجور من فعله إذ كان مصيبا عادلا في جميع فعله. فان قالوا بذلك، تركوا قولهم و صاروا الى قول أهل الحق: ان الله لا يفعل خطأ و لا جورا و لا باطلا و لا فسادا.

و يقال لهم: أ تقولون ان الله يفعل الظلم و لا- يكون ظلما؟ فمن قولهم: نعم. يقال [لهم] (١) فما الفرق بينكم و بين من قال انه ظالم و انه لم يفعل ظلما؟ و ان قالوا: [انه] (٢) لا- يجوز أن يكون ظلما الا من فعل ظلما، قيل لهم: و كذلك لا يجوز أن يكون للظلم فاعلا و لا يكون ظلما، بل يجب أن يكون من كان للظلم فاعلا أن يكون ظلما.

و يقال لهم: أ ليس من قولكم ان الله خلق الكفر في الكافرين ثم عذبهم عليه؟ فإذا قالوا: نعم. يقال لهم: فما أنكرتم يضطرهم الى الكفر ثم يعذبهم عليه؟ فان قالوا: لو اضطرهم الى الكفر لم يكونوا مأمورين و لا منهيين لانه لا يجوز أن يؤمروا و لا ينهوا بما اضطرهم اليه. قيل لهم: و لو كان الكفر قد خلق فيهم لم يكونوا مأمورين و لا منهيين لانه لا يجوز أن يؤمروا و ينهوا بما خلق الله فيهم، و كلما اعتلوا بعله عورضوا بمثلها.

و ان قالوا: ان الله اضطرهم الى الكفر. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون [قد] (٣) حملهم عليه و اجبرهم، [عليه] (٤) او اكرههم. فان قالوا بذلك [فقد] (٥) صاروا الى قول جهنم انه لا فعل للعباد و انما هم كالحجارة تقلب و ان لم تفعل شيئا كالأبواب تفتح و تغلق و ان لم تفعل شيئا، و لزمهم ما لزم جهنما.

ص: ٢١٣

١-١ (١) الزيادة من مط.

٢-٢ (٢) الزيادة من أ.

٣-٣ (٣) الزيادتان من أ.

٤-٤ (٤) الزيادتان من أ.

٥-٥ (٥) الزيادتان من أ.

فان صاروا الى قول جهنم، قيل لهم: إذا جاز عندكم أن يعذب الله العباد على ما لم يكن منهم بل يعذبهم على ما اضطروهم اليه و حملهم [عليه (١)] فما أنكروا أن يعذبهم على ألوانهم و صورهم و طولهم و قصرهم.

فان قالوا بذلك، قيل لهم: فلم لا يجوز أن يعذبهم من خلقهم و خلق السماوات و الأرض. فإن قالوا بذلك سقطت مئنتهم و لم يؤمنوا لعل الله سيعذب قوما على ما ذكرنا، و ان قالوا: لا يجوز أن يعذبهم على ما ذكرتم. قيل لهم: فما أنكروا أن لا يجوز أن يعذبهم على ما اضطروهم اليه و اجبرهم عليه.

و يقال لهم ان صاروا الى قول جهنم: إذا زعمتم أن لا- فاعل الا الله فما أنكروا أن يكون لا قائل إلا الله؟ فان قالوا بذلك: قيل لهم فما أنكروا أن يكون هو القائل إنى ثالث ثلاثته، و ان لى ولدا، و هو الكاذب بقول الكاذب، و لزمهم ان يكون (٢) جميع أخباره كذبا، و ان قالوا: لا يجب أن يكون لا قائل إلا الله لان هذا يوجب انه ظالم عابث إذ لم يفعل الظلم و العيب غيره.

و ان امتنع القوم من أن يقولوا انه اضطروهم (٣) الى الكفر. قيل لهم: فما أنكروا أن لا يكون قد خلق فيهم الكفر كما لم يضطروهم اليه و يحملهم عليه.

و يقال لهم: أليس الله تعالى خلق الكفر و الايمان، و أمر بالايمان و نهى عن الكفر، و أثاب على الايمان و عاقب على الكفر؟ فإذا قالوا: نعم، قيل لهم فقد أمر الله تعالى العباد أن يفعلوا خلقه و نهاهم و غضب من خلقه لأن الله تعالى غضب من الكفر [و سخط (٤)] و هو خلقه. فان قالوا بذلك قيل لهم: فلم

ص: ٢١٤

١-١) الزيادة من أ.

٢-٢) في مط: ان تكون.

٣-٣) في أ: ان اضطروهم.

٤-٤) الزيادة من أ.

لا- يجوز أن يغضب من كل خلقه كما غضب من بعض [خلقه (١)]، و لم لا- يجوز أن يأمر و ينهى العباد و يشيهم و يعاقبهم على السواد و البياض و الطول و القصر، كما أمرهم بخلقه و نهاهم عن خلقه و أثابهم و عاقبهم على خلقه.

و يقال لهم: أليس الله تعالى [قد (٢)]فعل الظلم و ليس بظالم؟ فمن قولهم: نعم. يقال لهم: فما أنكرتم أن يخبر بالكذب و لا يكون كاذبا؟ فان قالوا بذلك لم يؤمنوا ان جميع اخباره عن الغيب و الحساب و الجنة و النار كذب و ان لم يكن كاذبا، و ان قالوا: لا يجوز أن يخبر بالكذب الا كاذب، قيل لهما: فما أنكرتم ان لا يفعل الظلم الا ظالم.

فان قالوا: لا يجب أن يكون الله ظالما لأنه إنما فعل ظلم العباد. قيل: فما أنكرتم ان لا يكون كاذبا لأنه إنما قال كذبا للعباد (٣)، و لم يجدوا مما سألناهم [عنه (٤)]مخلصا.

و يقال لهم: أليس الله تعالى قد فعل [عندكم (٥)]شتم نفسه و لعن أنبيائه؟ فإن قالوا: نعم. قيل لهم: فما أنكرتم ان يكون شاتما لنفسه لا عنا لأنبيائه. فإن قالوا: انه شاتم لنفسه لا عن لأنبيائه، فقد سقطت مئونتهم و خرجوا عن دين أهل القبلة. و ان قالوا: ان الله لا يجوز أن يشتم نفسه و يلعن (٦)أنبياءه، قيل لهم: فما أنكرتم ان لا يجوز أن يفعل شتم نفسه و لا لعن (٧)أنبيائه. و كلما اعتلوا بعله عورضوا بمثلها.

ص: ٢١٥

- ١-١) الزيادة من أ.
- ٢-٢) الزيادة من أ.
- ٣-٣) في ا: كذب العباد.
- ٤-٤) الزيادة من أ.
- ٥-٥) الزيادة من أ.
- ٦-٦) في مط: و لا يلعن.
- ٧-٧) في أ: و لا قتل.

فصل التنديد بالقائلين بخلق الافعال

[التنديد بالقائلين بخلق الافعال]

(١)

قد كان الاولى ان لا ندل على مثل هذه المسأله اعنى ان أفعال العباد فعلهم و خلقهم لان المنكر لذلك ينكر المحسوسات التى قد تبين صحتها، و لو لا ما رجوته من زوال شبهه، و من وضوح (٢) حجه تحصل لقارئ كتابى هذا لما كان هذا الباب مما ينتشر فيه القول.

و لا- أعجب ممن ينفى فعله مع علمه بأنه يقع بحسب اختياره و دواعيه و مقاصده، نعوذ بالله من الجهل، فإنه إذا استولى و غمر طبق و عم، و قد قال الرسول الصادق صلى الله عليه و آله و سلم: حبك الشيء (٣) يعمى و يصم.

و قد قال الله سبحانه فى قوم عرفوا ثم عاندوا (٤) وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (٥).

فصل تنزيهه تعالى عن القضاء بغير الحق

[تنزيهه تعالى عن القضاء بغير الحق]

(٦)

فان قال منهم قائل: ما ذا نفيتم ان يكون الله فاعلا لأفعالكم، أفتقولون انه

ص: ٢١٦

١-١) العنوان زيد من مط.

٢-٢) فى مط: و من وضوح [وضوح].

٣-٣) فى ا: للشىء.

٤-٤) فى ا ثم: عاندوه.

٥-٥) سوره النمل: ١٤.

٦-٦) العنوان زيد من مط.

قضى أعمالكم؟ قيل له: ان الله تعالى قضى الطاعة إذا أمر بها و لم يقض الكفر و الفجور و الفسوق.

فان قال: فما الدليل على ما قلتم؟ قيل له: من الدليل على ذلك قول الخالق الصادق عز و جل: و الله يقضى بالحق و هو خير الفاصلين (١) فعلمنا انه يقضى بالحق و لا يقضى بالباطل، لانه لو جاز أن يتمدح بأنه يقضى بالحق و هو يقضى غير الحق و يقضى بالباطل لجاز ان يقول: و الله يقول الحق و هو يقول غير الحق، فلما كان قوله و الله يقول الحق دليلا على انه لا يقول غير الحق كان قوله يقضى الحق دليلا على أنه لا يقضى غير الحق.

و يدل على ذلك قوله تعالى وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ (٢)، فعلمنا انه يقضى بالحق و لا يقضى بالجور.

و يدل على ذلك أيضا قوله تعالى وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا (٣)، فعلمنا أنه لم يقض عباده الأصنام و الأوثان و لا عقوق الوالدين.

و مما يبين ذلك أيضا أن الله أوجب علينا أن نرضى بقضائه و لا نسخطه، و أوجب علينا أن نسخط الكفر و لا نرضاه، فعلمنا أن الكفر ليس من قضاء ربنا.

و مما يبين ذلك أن الله تعالى أوجب علينا أن ننكر المنكر و أن نمنع الظلم، فلو كان الظلم من قضاء ربنا كان أوجب علينا ان ننكر قضاءه و قدره، فلما لم يجز أن يوجب الله تعالى إنكار قضائه و لا رد قدره، علمنا أن الظلم ليس من قضائه و لا قدره.

و أيضا قال الله تعالى فى كتابه وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيَّيْنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ (٤) و قال:

ص: ٢١٧

١- ١) اتفقت النسخ على هذا، و الآية فى سورة الانعام ٥٧ هكذا «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضَى الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» .

٢- ٢) سورة غافر: ٢٠.

٣- ٣) سورة الإسراء: ٢٣.

٤- ٤) سورة البقره: ٦١.

يَقْضَى بِالْحَقِّ (١) فعلمنا أن ما كان بغير الحق غير ما قضى بالحق، فلو كان قتل الأنبياء من قضاء الله كان حقاً، و كان يجب علينا الرضا به، لانه يجب علينا الرضا بقضاء الله، و قد أمر الله تعالى أن لا يرضى بغير الحق و لا يرضى بقتل الأنبياء. فعلمنا أن قتلهم ليس بقضاء ربنا و لا من فعل خالقنا.

و مما بين أن الله تعالى لم يقدر الكفر قوله تعالى في كتابه سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى. الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى. وَ الَّذِي قَدَّرَ فْهَدَى (٢) و لم يقل انه قدر الضلال على خلقه، و لا قدر الشقاء على خلقه، لأنه لا يجوز أن يتمدح بأنه قدر الضلال (٣) عن الحق، و كل ضلال عن الحق فمن تقديره، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فصل معنى خلق الأشياء كلها

[معنى خلق الأشياء كلها]

(٤)

فان قيل: فما معنى قول الله تعالى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (٥) و خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ (٦)؟ قيل له: انما أراد به خلق السماوات و الأرض و الليل و النهار و الجن و الانس و ما أشبه ذلك [و لم يرد أنه خلق الكفر و الظلم و الكذب، إذ لم يجز أن يكون ظالماً و لا كاذباً، عز و جل (٧)] و قد بين الله لنا صنعه فقال صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ افلما لم يكن الكفر بمتقن و لا بمحكم و لا بحق و لا بعدل علمنا أنه ليس من صنعه، لانه متفاوت متناقض، و قد قال تعالى وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا فأخبر أن الاختلاف لا يكون من عنده، و قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوتٍ ٣ و الكفر متفاوت [فاسد ٤] متناقض، فثبت انه ليس من خلقه و انه عمل الكافرين.

ص: ٢١٨

١-١ (١) سورة غافر: ٢٠.

٢-٢ (٢) سورة الأعلى: ٣١.

٣-٣ (٣) في ا: بأنه قدر الهدى و قدر الضلال.

٤-٤ (٤) الزيادة من مط.

٥-٥ (٥) سورة الانعام: ١٠٢.

٦-٦ (٦) سورة الانعام: ١٠١.

٧-٧ (٧) الزيادة من أ.

فان قيل: فما معنى قول الله تعالى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۗ وَهُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ۖ؟ قيل له: انما أراد به خلق السماوات و الأرض و الليل و النهار و الجن و الانس و ما أشبه ذلك [و لم يرد أنه خلق الكفر و الظلم و الكذب، إذ لم يجز أن يكون ظالماً و لا كاذباً، عز و جل ٧] و قد بين الله لنا صنعه فقال صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ (١) فلما لم يكن الكفر بمتقن و لا بمحكم و لا بحق و لا بعدل علمنا أنه ليس من صنعه، لانه متفاوت متناقض، و قد قال تعالى وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا (٢) فأخبر أن الاختلاف لا يكون من عنده، و قال تعالى ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ (٣) و الكفر متفاوت [فاسد (٤)] متناقض، فثبت انه ليس من خلقه و انه عمل الكافرين.

فان قال: فلم زعمتم ان قوله كُلِّ شَيْءٍ قد خرج منه بعض الأشياء؟ قيل له: قد قال الله تعالى إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ (٥) و لم يخلقها، و الايمان الذى أمر الله به فرعون و الكافرين لم يخلقه، فثبت أن الأشياء [أطلق (٦)] فى بعض دون بعض، و قد قال الله تعالى وَ أَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ (٧) و لم تؤت من ملك سليمان شيئاً، و انما أراد مما أوتيته [هى (٨)] دون ما لم تؤته.

و قال تعالى يُجِيبُ إِلَيْهِ تَمْرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ (٩) و قد علمنا أنه لم تجب (١٠) اليه ثمرات الشرق و الغرب، و انما أراد مما يجيب [اليه و (١١)] كذلك قوله تعالى

ص:

١-١) سورة النمل: ٨٨.

٢-٢) سورة النساء: ٨٢.

٣-٣) سورة الملك: ٣.

٤-٤) الزيادة من أ.

٥-٥) سورة الحج: ١.

٦-٦) الزيادة من أ و فوقها «ظ» .

٧-٧) [سورة النمل: ٢٣.

٨-٨) الزيادة من مط.

٩-٩) سورة القصص: ٥٧.

١٠-١٠) فى مط: لم يجب.

١١-١١) الزيادة من مط.

خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (١) مما خلقه تعالى.

وقال تعالى فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ (٢) و انما أراد ما فتح عليهم.

وقال تعالى تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ (٣) ولم يرد تبيان عدد النجوم و عدد الانس و الجن، و انما أراد تبيان (٤) كل شيء مما بالخلق إليه حاجه فى دينهم.

وقال تعالى تَدْمُرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا (٥) ولم يرد أنها (٦) تدمر هودا و الذين معه، و انما [أراد (٧)] تدمر من أرسلت لتدميره.

وقال أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ (٨) ولم ينطق الحجاره و الحركه و السكون (٩).

و ما أشبه ما ذكرناه كثير، كذلك أيضا قوله يَدْبَعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (١٠) أراد الأزواج و الأولاد و الأجسام، لأن هذا رد على النصارى و لم يرد الفجور و الفسوق.

ص: ٢٢٠

١-١) سورة الانعام: ١٠٢.

٢-٢) سورة الانعام: ٤٤.

٣-٣) سورة النحل: ٨٢.

٤-٤) فى مط: بيان.

٥-٥) سورة الأحقاف: ٢٥.

٦-٦) فى مط: أنه.

٧-٧) الزيادة من مط.

٨-٨) سورة فصلت: ٢١.

٩-٩) فى أ: و الحركات و السكنات.

١٠-١٠) سورة الانعام: ١٠١.

و ما ذكرناه فى اللغه مشهور، قال لبيد بن ربيعه (١):

ألا كل شىء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محاله زائل

و لم يرد أن الحق باطل، و لا- أن شعره هذا [الذى قاله] باطل، و قد قال كل شىء و انما أراد بعض الأشياء، و يقول القائل (٢) «دخلنا المشرق فاشترينا كل شىء و رأينا كل شىء حسن»، و انما أراد كل شىء مما اشتروا، و كل شىء مما رأوا (٣)، و كذا «خالق كل شىء» مما خلقه لا مما فعله عباده، لانه لا يجوز أن يفعل العباد خلق رب العالمين.

و يقال لهم: ان كان يجب أن تكون أعمال العباد خلق الله لقول الله خالق كل شىء (٤)، فيجب أن يكون كل خلقه حسنا لقوله اللّٰذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (٥) فيجب أن يكون الشرك حسنا، و كذلك الظلم و الكذب و الفجور و الفسوق، لان ذلك عندهم خلق الله تعالى.

فان قالوا: ان قوله «اللّٰذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» انما أراد بعض الأشياء. قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون قوله «خالق كل شىء» انما وقع على كل شىء

ص: ٢٢١

١- ١) لبيد بن ربيعه العامرى الشاعر، قدم على النبى (صلى الله عليه و آله) سنه وفد قومه فأسلم و حسن إسلامه، و ترك الشعر منذ إسلامه حتى موته، و عمر طويلا و مات و هو ابن مائه و أربعين سنه، و قيل انه مات و هو ابن سبع و خمسين و مائه سنه، و كانت وفاته سنه ٤١ ه على أشهر الأقوال (الاستيعاب: ٣/١٣٣٥).

٢- ٢) فى أ: و يقول قائل.

٣- ٣) فى مط: أرادوا.

٤- ٤) سوره الانعام: ١٠٢.

٥- ٥) سوره السجده: ٧.

خلقه دون ما لم يخلقه (١) مما يقدر عليه و يعلم أنه لا يفعله و مما يفعله عباده من الطاعة و المعصية.

فإن قال قائل: فما معنى قول الله تعالى وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (٢)؟ قيل له: انما خبر الله عن إبراهيم أنه حاج قومه فقال: [لهم (٣)] «أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ، وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» يقول نحتم خشبا ثم عبدتموه، على وجه التوبيخ. ثم قال وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ يقول خلقكم و خلق الخشب الذى عملتموه صنما، فسمى الصنم الذى عملوه عملا لهم (٤) و ان كان الذى حل فيه من التصوير عملهم.

و لما ذكرناه نظائر من القرآن و اللغة: فأما القرآن فقوله تعالى يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلٍ وَ جِفَانٍ كَالْجُؤَابِ وَ قُدُورٍ رَاسِيَاتٍ (٥) و انما عملهم حل فى هذه الأمور، فأما الحجاره فهى خلق الله لا فاعل لها غيره.

و من ذلك أيضا قوله وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا (٦) فالخشب خلق الله و العباد نجروه و عملوه فلكا و سفنا.

و من ذلك أيضا قوله أَنْ اِعْمَلْ سَابِغَاتٍ فَالْحَدِيدِ خلق الله و لكن العباد عملوه دروعا، فعمل داود عليه السلام حل فى الحديد و الحديد خلق الله.

و قال فى الحيه تَلَقَّفْ مَا صَنَعُوا (٧) و إنما يريد أنها تلقف الحبال و العصى

ص: ٢٢٢

١-١) فى أ: ما خلق.

٢-٢) سوره الصافات: ٩٦.

٣-٣) الزيادة من أ.

٤-٤) فى مط: عملا له.

٥-٥) سوره سيا: ١٣.

٦-٦) سوره هود: ٣٧.

٧-٧) سوره طه: ٦٩.

التي فيها صنعهم، فكذلك قال أ تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (١) خلق الخشب الذي يعملون منه صنما لا أن العباد (٢) عملوا خلق الله [و (٣)] لا ان الله خلق أعمالهم.

و قد يقول القائل: فلان يعمل الطين لبنا، و يعمل الحديد أفضالا، و يعمل الخوص زبلا. كذلك أيضا عملوا الخشب أصناما، فجاز أن يقال: انها عمل لهم، كما قيل: انهم يعملون الخوص و الطين و الحديد.

ثم انا نرد هذا الكلام عليهم فنقول لهم: إذا زعمتم أن كفرهم خلقهم (٤)، و قال إبراهيم محتجا عليهم في قولهم ان الله خلق أعمالهم فلم ما قالوا: يا إبراهيم ان كان الله خلق فينا الكفر و لا يمكننا ان نرد ما خلق الله فينا و لو قدرنا لفعلنا، و أنت تأمرنا بأمر لا- يكون خلق الله فينا، فإنما تأمرنا بأن لا يخلق الله خلقه حاشا الله (٥)، بل قالوا ذلك لتبين إبراهيم عليه السلام أن كفرهم غير خلق الله، و لو كان خلق الله ما عذبوا عليه و لا نهوا عنه، و قد قال الله تعالى لا تَبْدِيلَ لِحُكْمِ اللَّهِ (٦) فلو كان خلق الله ما بدل و ما عذبوا الا على كفرهم الذي هو غير خلق الله و ان خلق الله حكمه و صواب، و الكفر سفه و خطأ، فثبت أن الحكمه غير السفه، و الخطأ غير الصواب.

و لو لا كراهه طول الكتاب و خوف ملال القارئ لأتينا على كل شيء مما

ص: ٢٢٣

١- ١) سورة الصافات: ٩٦.

٢- ٢) في مط: الا أن.

٣- ٣) الزيادة من أ.

٤- ٤) في مط: خلق لهم.

٥- ٥) في مط: بأن لا يخلق الله خلقا ما شاء الله.

٦- ٦) سورة الروم: ٣٠.

يسألون عنه من المتشابه في تصحيح مذهبهم. و فيما ذكرناه كفايه و دلاله على ما لم نذكره، على أن قد أودعنا كتابنا (صفوه النظر) من ذلك ما فيه بلاغ. و الحمد لله رب العالمين.

فصل معنى الهدى فى المؤمن و الكافر

[معنى الهدى فى المؤمن و الكافر]

(١)

ان سأل سائل فقال: أ تقولون ان الله هدى الكافر؟ قيل له: ان الهدى على وجهين: هدى هو دليل و بيان، فقد هدى الله بهذا الهدى كل مكلف بالغ الكافر منهم و المؤمن، و هدى هو الثواب و النجاه فلا- يفعل الله هذا الهدى الا بالمؤمنين المطيعين القائلين عن الله رسوله.

فان قال (٢): فما الدليل على أن الهدى ما تقولون؟ قيل: الدليل على أن الهدى قد يكون بمعنى الدليل قوله تعالى فى كتابه و أما تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٣) فقد خبر الله تعالى أنه هدى ثمود الكفار فلم يهتدوا فأخذتهم الصاعقه بكفرهم.

و قال الله تعالى إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى (٤) يعنى الدلاله و البيان.

و قال تعالى وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى (٥) يعنى الدلاله

ص: ٢٢٤

١- ١) العنوان من مط.

٢- ٢) فى مط: فان قالوا.

٣- ٣) سوره فصلت: ١٧.

٤- ٤) سوره النجم: ٢٣.

٥- ٥) سوره الإسراء: ٩٤.

و البيان.

و قال إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ (١) يعنى دللناه على الطريق.

و قال تعالى قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَوْا بِحُجَّتِهِمْ لَوْلَا أَعْيُنُنَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْصُورِينَ إِذْ جَاءَكُمْ بِالْحَقِّ كَمَا كُنْتُمْ تُكْفِرُونَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ مُكذَّبُونَ (٢) فخبروا فى الآخرة أن الهدى أتى من الله للكفار فلم يهتدوا، و انما هدى الله هدى الدليل.

و قال تعالى لَنبِيٍّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ إِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٣) يعنى تدل و تبين، و ما أشبه ما ذكرناه أكثر من أن نأتى عليه.

و أما ما يدل على ذلك من اللغة: فإن كل من دل على شىء فقد هدى إليه، فلما كان الله تعالى قد دل الكفار على الايمان ثبت أنه قد هداهم الى الايمان.

فأما هدى الثواب الذى لا يفعله الله بالكافرين فمنه قوله تعالى وَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ. سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصَلِّحُ بِأَلْهَمِهِمْ (٤) و انما يهديهم بعد القتل بأن ينجيهم و يثيبهم.

و قال «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ (٥) انما يهديهم بايمانهم بأن ينجيهم و يثيبهم.

و قال يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ (٦) و قال يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ (٧) يعنى من تاب.

ص: ٢٢٥

١-١ (١) سورة الإنسان: ٣.

٢-٢ (٢) سورة سبأ: ٣٢.

٣-٣ (٣) سورة الشورى: ٥٢.

٤-٤ (٤) سورة محمد: ٤٥.

٥-٥ (٥) سورة يونس: ٩.

٦-٦ (٦) سورة المائدة: ١٦.

٧-٧ (٧) سورة الرعد: ٢٧.

فهذا الهدى و ما أشبه لا يفعله الله الا بالمؤمنين القائلين بالحق (١)، فأما قرين الدليل فقد هدى الله الخلق أجمعين. و كلما سئلت عن آيه من الهدى من الله تعالى فردها الى هذين الأصلين، فإنه لا يخلو من أن يكون على ما ذكرناه، و لو لا كراهه التطويل لسألنا أنفسنا عن آيه آيه مما يحتاج الى البيان، و فى هذه الجملة دليل على ما نسأل عنه.

فصل حقيقه الإضلال منه سبحانه

[حقيقه الإضلال منه سبحانه]

(٢)

فان قيل: أفتقولون أن الله تعالى أضل الكافرين؟ قيل له: نقول ان الله أضلهم بأن عاقبهم و أهلكتهم عقوبه لهم على كفرهم و لم يضلهم عن الحق و لا أضلهم بأن افسدهم، جل و عز عن ذلك.

فان قالوا: لم زعمتم أن الضلال قد يكون عقابا؟ قيل لهم: قد قال الله تعالى إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ (٣) يعنى فى هلاك، و سعر يعنى سعر النار فيهم، إذ ليس فى ضلال هو كفر أو فسق، لان التكليف زائل فى الآخرة، و قد بين الله تعالى من يضل فقال وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ (٤) و قال يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ (٥) و قال ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٦) و قال كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ ١.

ص: ٢٢٦

١-١) فى ا: القائلين للحق.

٢-٢) العنوان من مط.

٣-٣) سورة القمر: ٤٧.

٤-٤) سورة إبراهيم: ٢٧.

٥-٥) سورة غافر: ٧٤.

٦-٦) سورة البقره: ٢٦.

فان قالوا: لم زعمتم أن الضلال قد يكون عقاباً؟ قيل لهم: قد قال الله تعالى إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ يعنى فى هلاك، و سعر يعنى سعر النار فيهم، إذ ليس فى ضلال هو كفر أو فسق، لان التكليف زائل فى الآخرة، و قد بين الله تعالى من يضل فقال وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ٤ و قال يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ ٥ هو قال ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ٦ و قال كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ (١).

ثم أوضح الأمر و خبر أنه لا- يضل الا بعد إقامه الحجه، فقال وَ ما كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ (٢) فأخبر أنه لا يضل أحدا حتى يقيم الحجه عليه، فإذا ضل عن الحق بعد البيان و الهدى و الدلاله أضله الله حينئذ، بأن أهلكه و عاقبه.

و أما الإضلال الذى نفيه عن ربنا تعالى فهو ما أضافه الله الى غيره فقال وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ (٣) يقول: أضلهم بأن دعاهم الى عباده العجل.

و قال وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَ ما هَدَى (٤) يريد أضلهم بأن قال أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى وَ أمرهم بالكفر و دعا اليه، و الله لا يأمر بعباده غيره و لا يفسد عباده.

و قال فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ (٥).

و قال وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا أَ فَلَمْ تُكُونُوا تَعْقِلُونَ (٦) يريد أنه أفسد و غر و خدع، و الله لا يغر (٧) العباد و لا يظهر فى الأرض الفساد.

و قال يخبر عن أهل النار: انهم يقولون ما أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ (٨) يريد ما أفسدنا و لا- غيرنا و لا بين الكفر و المعاصى إلا المجرمون، و لم يقولوا ما أضلنا

ص:

١-١ (١) سورة غافر: ٣٤.

١١٥-٢ (٢) سورة التوبة: ١١٥.

٨٥-٣ (٣) سورة طه: ٨٥.

٧٩-٤ (٤) سورة طه: ٧٩.

١٥-٥ (٥) سورة القصص: ١٥.

٦٢-٦ (٦) سورة يس: ٦٢.

٧-٧ (٧) فى مط: لا يضر.

٩٩-٨ (٨) سورة الشعراء: ٩٩.

الارب العالمين، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا! و كل إضلال أضل الله به العباد فإنما هو عقوبه (١) لهم على كفرهم و فسقهم.

و أما من خالفنا زعموا ان الله تعالى يبتدئ كثيرا من عباده بالإضلال عن الحق ابتداء من غير عمل، و ان قولهم ان عبدا مجتهدا فى طاعه الله قد عبده مائه عام ثم لا يأمنه أن يضلّه عما هو عليه من طاعه (٢) فيخلق فيه من الكفر، و يزين عنده الباطل، و ان يعبد غيره مائه عام و يكفر به ثم لا يأمن أن يخلق فى قلبه الايمان فينقله عما هو عليه، فليس يثق (٣) وليه بولايته، و لا يرهب عدوه من عداوته.

فصل عود على بدء فى معنى الهدى

[عود على بدء فى معنى الهدى]

(٤)

فان سأل سائل فقال: ما معنى قوله إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ (٥). قيل له: معنى ذلك انك لا تنجى من العذاب من أحببت. .
(٦) لأن النبي صلى الله عليه و آله كان حريصا على نجاه أقاربه بل كل من دعاه.

فان قيل: فلم زعمتم أن هذا [هو (٧)] تأويل الآيه؟ قيل له: لما كان الله قد هداهم بأن دلهم على الايمان علمنا أنه لم يهدهم بهدى الثواب، و قد بين

ص: ٢٢٨

١-١) فى ا: عقوبته لهم.

٢-٢) فى أ: من طاعته.

٣-٣) فى ا: فليس يبقى.

٤-٤) العنوان من مط.

٥-٥) سوره القصص: ٥٦.

٦-٦) هنا فى أ جاءت كلمه «و لا» ثم فراغ بمقدار كلمات.

٧-٧) الزيادة من أ.

اللّٰهُ تَعَالَى أَن الْهَدَى بِمَعْنَى الدَّلِيلِ قَدْ هَدَاهُمْ بِهِ، فَقَالَ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى (١) يَعْنِي الدَّلَالَةَ وَ الْبَيَانَ.

فَان قِيلَ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ؟ (٢) قِيلَ لَهُ: اِنَّمَا أَرَادَ بِهِ لَيْسَ عَلَيْكَ نَجَاتِهِمْ، مَا عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَنْجِي مَنْ يَشَاءُ.

فَان قِيلَ: فَلِمَ قُلْتُمْ هَذَا؟ قِيلَ لَهُ (٣): لَمَّا أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قَدْ هَدَى الْكَافِرَ فَقَالَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٤) وَ اِنَّمَا يَرِيدُ اِنَّا نَكُ تَدُلُّ، فَلَمَّا كَانَ قَدْ دَلَّ الْمُؤْمِنَ وَ الْكَافِرَ كَانَ قَدْ هَدَى الْكَافِرَ وَ الْمُؤْمِنَ، فَعَلِمْنَا أَنَّهُ أَرَادَ بِهَذِهِ الْآيَةِ هَدَى الثَّوَابِ وَ النِّجَاحِ، فَحَسَّ عَلَيَّ مَا ذَكَرْنَاهُ جَمِيعًا مَا يَسْأَلُ عَنْهُ مِنْ أَمْثَالِ هَذِهِ الْآيَةِ.

بَاب الْكَلَامِ فِي الْإِرَادَةِ وَ حَقِيقَتِهَا

(الْكَلَامُ فِي الْإِرَادَةِ وَ حَقِيقَتِهَا)

فَان سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ: أَ تَقُولُونَ اِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَادَ الْإِيمَانَ مِنْ جَمِيعِ الْخَلْقِ الْمَأْمُورِينَ وَ الْمَنْهِيِّينَ أَوْ أَرَادَ ذَلِكَ مِنْ بَعْضِهِمْ دُونَ بَعْضٍ؟ قِيلَ لَهُ: بَلِ أَرَادَ ذَلِكَ مِنْ جَمِيعِ الْخَلْقِ اِرَادَةَ بَلْوَى وَ اخْتِبَارًا، وَ لَمْ يَرِدْ اِرَادَةَ إِجْبَارٍ وَ اضْطِرَارٍ، وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ (٥) وَ قَالَ كُونُوا قَرْدَةً خَاسِئِينَ (٦) فَأَرَادَ

ص: ٢٢٩

١-١) سورة النجم: ٢٣.

٢-٢) سورة البقرة: ٢٧٢.

٣-٣) في مط: قيل لهم.

٤-٤) سورة الشورى: ٥٢.

٥-٥) سورة النساء: ١٣٥.

٦-٦) سورة البقرة: ٦٥.

أن يجعلهم هو قرده، اراده إجبار و اضطرار فكانوا كلهم كذلك، و أراد أن يقوموا بالقسط اراده بلوى و اختبار، فلو أراد أن يكونوا قوامين بالقسط (١) كما أراد أن يكونوا قرده خاسئين، لكانوا كلهم قوامين شاءوا أو أبوا، و لكن لو فعل ذلك ما استحقوا حمدا و لا أجرا.

و مما يدل من القرآن على ان الله أراد بخلقه الخير و الصلاح و لم يرد بهم الكفر و الضلال قوله سبحانه تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ (٢) فأخبر ان ما أراد غير ما أرادوا.

و قال يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سَبِيلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ (٣) فأخبر أن إرادته في خلقه الهدايه و التوبه و البيان ثم قال وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا (٤) فأخبر ان ما أراد الله منهم [غير ما أراد (٥)] غير من الميل العظيم.

و قال يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ (٤) فأخبر انه انما يأبى ما اراده العباد من إطفاء نوره.

و قال وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ (٧) و قال وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ (٨) فأخبر انه تعالى لا يريد الظلم بوجه من الوجوه، كما انه لما قال وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ الم يجوز أن يرضى [به ٢] بوجه من الوجوه.

ص: ٢٣٠

١-١) في مط: أن يقوموا بالقسط.

٢-٢) . سورة الأنفال: ٦٧.

٣-٣) سورة النساء: ٢٦.

٤-٤) سورة النساء: ٢٧.

٥-٥) الزيادة من أ.

٦-٦) . سورة التوبة: ٣٢.

٧-٧) سورة غافر: ٣١.

٨-٨) سورة آل عمران: ١٠٨.

و قال وَ مَا أَلَّهَ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ٧ و قال وَ مَا أَلَّهَ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ٨ فأخبر انه تعالى لا يريد الظلم بوجه من الوجوه، كما انه لما قال وَ لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (١) لم يجز أن يرضى [به (٢)] بوجه من الوجوه.

و كذلك لما قال إِنَّ أَلَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَوْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣) لم يجز أن يأمر بالفحشاء بوجه من الوجوه، و لو جاز أن يريد الظلم و هو يقول وَ مَا أَلَّهَ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ لجاز أن يرضى بالكفر و يجب الفساد و يأمر بالفحشاء، مع هذه الآيات، فلما لم يجز ذلك لم يجز أن يريد الظلم.

و مما يدل على أن الله تعالى لم يرد الكفر و الفجور: انا وجدنا المرید لشتيم نفسه سفيها (٤) غير حكيم، فلما كان الله أحكم الحاكمين علمنا انه لا يريد شتمه و لا سوء الثناء عليه.

و أيضا فإن الكفار إذا فعلوا ما أراد من الكفر كانوا محسنين، لان من فعل ما أراد الله تعالى فقد أحسن، فلما (٥) لم يجز أن يكون [الكافر (٦)] محسنا في شتمه الله و معصيته له علمنا أنه لم يفعل ما أراد الله.

و أيضا فإنه لو جاز أن يريد الكفر به و يكون بذلك ممدوحا لجاز أن يحب الكفر و يرضى به، و يكون بذلك حكيما ممدوحا، فلما لم يجز أن يرضى بالكفر و لا يحبه لم يجز أن يريده.

و أيضا فإن من أمر العباد بما لا يريده فهو جاهل، فلما كان ربنا أحكم الحاكمين علمنا انه لم يأمر بشيء لا يريده، لان نم أمر بمدحه و لم يرد أنه يفعله و نهى عن شتمه و أراد أن يفعل فهو جاهل ناقص، فلما كان الله احكم الحاكمين

ص: ٢٣١

١-١) سورة الزمر: ٧.

٢-٢) الزيادة من مط.

٣-٣) . سورة الأعراف: ٢٨.

٤-٤) في مط: لشتيمه نفسه سفيه.

٥-٥) في مط: ظلما لم.

٦-٦) الزيادة من أ.

علمنا انه لا يريد ان يشتم و لا يثنى عليه بسوء الثناء. تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

فصل

[فى ١]شبهه لهم [فى الإراده ٢]

قالوا: لو أراد الله سبحانه من زيد الايمان فوق خلافه و هو مراد الشيطان و العبد لكانا قد عجزا الله و وجب أن يكونا أقدر منه.

و الجواب عن ذلك: أنه يقال لهم: لم قلت ذلك؟ فان قالوا: لأننا نعلم ان جند السلطان لو فعلوا مالا يريد له لدل على عجزه و عدم قدرته ٣.

قيل لهم: انما صح ذلك لان السلطان لم يكن ممن يصح منه التكليف أو ممن له قدره على الانتصاف منهم فى أى وقت أراد و لا يخاف الفوت، و لم يكن أيضا ممن يعلم مقدار الحسنه و الجزاء عليها و السيئه و الأخذ بها.

و أيضا فإن السلطان يتألم إذا لم يقع مراده و يسر بوقوعه، و كل هذه الأوصاف منتفيه عن القديم تعالى، ففرق ٤ بين الأمرين، و لم يكن للقياس الذى اعتمدوا عليه معنى فى هذا الموضع، و انما يجب أن يجمع بين المتساويين بعله و الأمر هاهنا بخلاف ذلك.

ثم يقال لهم: انما كان يجب أن يكون عاجزا لو أراد منهم الطاعه اراده

ص: ٢٣٢

اضطرار و إجبار ثم لم تقع، فأما إذا أراد (١) اراده البلوى و الاختبار فهذا مالا يغيبى الا على المسكين، و إذا كان ذلك كله فلا يكون منا التعجيز لله تعالى، إذ فعل العباد مالا يريده من الكفر و لم يفعلوا ما اراده من الايمان، لانه لم يرد ان يحملهم عليه حملا و يلجئهم اليه إلجاء، فيكون منهم على غير سبيل التطوع.

و قد بين الله [ذلك (٢)] فى كتابه فقال إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ (٣) فأخبر أنه لو شاء لا حدث آيه يخضع عندها الخلق، و لكنه لو فعل ذلك ما استحقوا حمدا و لا جزاء (٤) و لا كرامه و لا مدحا، لان الملجأ لا يستحق حمدا و لا جزاء، و انما (٥) يستحق ذلك المختار المستطيع و قد بين الله ذلك فقال فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ (٦) و قال اللهم عز و جل فَلَمَّ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا (٧) فأخبر انه لا- ينفع الايمان إذا كان (٨) العذاب و الا لجاء.

و قال تعالى يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا (٩) فأخبر أنه لا ينفع الايمان فى حال الإلجاء.

ص: ٢٣٣

١- ١) فى أ: و قد أراد.

٢- ٢) الزيادة من أ.

٣- ٣) سورة الشعراء: ٤.

٤- ٤) فى أ: و لا حمدا و جزاء.

٥- ٥) فى ا: لأنه انما.

٦- ٦) سورة غافر: ٨٤.

٧- ٧) سورة غافر: ٨٥.

٨- ٨) فى مط: إذ كان.

٩- ٩) سورة الانعام: ١٥٨.

وقال عز وجل حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَزَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ (١).

وقال الله تعالى آَلَانَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ فأخبر أنه لا ينفعه الايمان فى وقت الالجاه والإكراه.

وقال عز وجل إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا. وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ (٢) فأخبر انه لا تنفع التوبه فى حال المعايينه، و ما أشبه ما ذكرناه كثير.

ثم يقال لهم: فإذا كان العبد بفعله ما لم يرد الله قد أعجزه فيجب أن يكون بفعله ما يريد قد أقدره، و من انتهى قوله الى هذا الحد فقد استغنى عن جداله و ربحت مئوته.

فصل الايمان و حقيقه المشيئه

[الايمان و حقيقه المشيئه]

(٣)

فإن سألو عن معنى قوله تعالى وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (٤).

قيل لهم: معنى ذلك لو شاء ربك لألجأهم الى الايمان، لكنه لو فعل ذلك

ص: ٢٣٤

١-١) سورة يونس: ٩٠.

٢-٢) سورة النساء: ١٧، ١٨.

٣-٣) الزيادة من مط.

٤-٤) سورة يونس: ٩٩.

لزال التكليف، فلم يشأ ذلك بل شاء ان يطيعوا على وجه التطوع و الإيثار لا على وجه الإيجاب و الاضطرار، و قد بين الله ذلك فقال أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ يُرِيدُوا أَنِي أَنَا أَقْدِرُ عَلَى الْإِكْرَاهِ مِنَكَ وَ لَكِنَّهُ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (١) و كذلك الجواب فى قوله وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ، وَ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (٢) و قوله وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَ لَكِنْ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ (٣) و لو شاء لحال بينهم و بين ذلك. و لو فعل ذلك لزال التكليف عن العباد، لانه لا يكون الأمر و النهى إلا مع الاختيار لا مع إلجاء (٤) و الاضطرار.

و قد بين الله [ذلك (٥)] بما ذكرنا من قوله إِنَّ نَسْأَ نُتَزَّلُ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ (٦) فأخبر أنه لو شاء لاكرهم على الايمان.

و قد بين ذلك ما ذكرناه من قصه فرعون و غيره انه لم ينفعهم الايمان فى وقت الإكراه.

و قد بين الله فى كتابه العزيز أنه لم يشأ الشرك، و كذب الذين أضافوا إليه ذلك، فقال تعالى سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَاؤُنَا وَ لَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ فَأَخْبِرُوا أَنَّهُمْ (٧) انما أشركوا بمشيئه الله فلذلك كذبهم،

ص: ٢٣٥

١- ١) سورة البقره: ٢٥٦.

٢- ٢) سورة النحل: ٩.

٣- ٣) سورة البقره: ٢٥٣.

٤- ٤) فى أ: لا مع الإيجاب.

٥- ٥) الزيادة من أ.

٦- ٦) سورة الشعراء: ٤.

٧- ٧) فى مط: انه.

و لو كانوا أرادوا أنه لو شاء الله لحال بيننا و بين الايمان لما كذبهم الله، قال الله تكذبا لهم كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا يعني عذابنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا يعني هل عندكم من علم أن الله يشاء الشرك ثم قال إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تحرضون (١) [يعني تكذبون (٢)] كقوله قتل الخراصون (٣).

و قال عز و جل ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يحرضون (٤) يعني يكذبون.

و قال عز و جل و قال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن و لا آباؤنا و لا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين (٥) خبر أن الرسل قد دعت الى الايمان، فلو كان الله تعالى شاء الشرك لكانت الرسل قد دعت خلاف ما شاء الله، فعلمنا ان الله لم يشأ الشرك.

فان قال بعض الأغبياء: فهل يشاء العبد شيئا أو هل تكون للعبد اراده؟ قيل له: نعم قد شاء ما امكنه الله من مشيئته و يريد ما امره الله بإرادته، فألقوه على الإرادة فعل الله و الإرادة فعل العبد.

و الدليل على ذلك قول الله تعالى قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر إنا اعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها (٦).

ص: ٢٣٦

١-١ . سورة الانعام: ١٤٨.

٢-٢ (٢) الزيادة من أ.

٣-٣ (٣) سورة الذاريات: ١٠.

٤-٤ (٤) سورة الزخرف: ٣٠.

٥-٥ (٥) سورة النحل: ٣٥.

٦-٦ (٦) سورة الكهف: ١٩.

وقال تعالى فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (١) وقال فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَأْسًا (٢) وقال تُرْجَىٰ مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَتُؤْوَىٰ إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ (٣).

وقال وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ (٤).

وقال فَكَلَّا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا (٥).

وقال فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ (٦).

وقال لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧).

وقال فيما بين أن العبد قد يريد ما يكره الله من إرادته فقال تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ (٨).

وقال وَ يُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا (٩).

وقال وَ لَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً (١٠) فأخبر أنهم لو أرادوا لفعلوا كما فعل من أراد الخروج.

وقال يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ (١١).

ص: ٢٣٧

١-١) سورة المزمّل: ١٩.

٢-٢) سورة النّبيا: ٣٩.

٣-٣) سورة الأحزاب: ٥١.

٤-٤) سورة يوسف: ٦٥.

٥-٥) سورة الأعراف: ١٩.

٦-٦) سورة البقره: ٢٢٨.

٧-٧) سورة الكهف: ٧٧.

٨-٨) سورة الأنفال: ٦٧.

٩-٩) سورة النساء: ٢٧.

١٠-١٠) سورة التوبه: ٤٦.

١١-١١) سورة الفتح: ١٥.

و قال يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (١).

و قال إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ (٢). و ما أشبه ما ذكرنا أكثر من أن نأتى عليه فى هذا الموضوع.

فان قال: فما معنى قوله «و ما تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» .

قيل له: ان الله ذكر هذا المعنى فى موضعين، و قد بينهما و دل عليهما بأوضح دليل و أشفى برهان على أنها مشيئته فى الطاعة، فقال لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ. وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٣) فهو عز و جل شاء الاستقامه و لم يشأ الاعوجاج و لا الكفر، و قال فى موضع آخر إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا. وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (٤) فالله قد شاء اتخاذ السبيل و لم يشأ العباد ذلك الا و قد شاء الله لهم، فأما الصد عن السبيل و صرف العباد عن الطاعة فلم يشأ عز و جل.

و يقال لهم: أليس المرید لشتمه غير حكيم؟ فمن قولهم: نعم. قيل لهم: أو ليس المخبر بالكذب كاذباً؟ فمن قولهم: نعم. قيل لهم: و قد زعمتم ان الله يريد شتمه و يكون حكيماً فلا بد من الإقرار بذلك أو يتركوا قولهم.

و يقال لهم: فما أنكرتم ان يخبر بالكذب و لا- يكون كاذباً؟ فان منعوا من ذلك قيل لهم: و لا يجب أن يكون حكيماً ياراده السفه و اراده شتم نفسه، و لا يجدون الى الفصل سبيلاً. فإن أجازوا على الله أن يخبر بالكذب لم يأمنوا بعد اخباره عن البعث و النشور و الجنة و النار أنها كلها كذب و يكون بذلك صادقاً، و لا يجدون من الخروج عن هذا الكلام سبيلاً.

ص: ٢٣٨

١-١) سورة النساء: ٦٠.

٢-٢) سورة المائدة: ٩١.

٣-٣) سورة التكوين: ٢٩.

٤-٤) سورة الإنسان: ٣٠.

و يقال لهم: فما تريدون أنتم من الكفار؟ فان قالوا: نريد من الكفار الكفر، فقد أقرؤا على أنفسهم بأن يريدوا ان يكفر بالله و يجب عليهم ان يجيزوا ذلك على النبي صلى الله عليه و آله بأن يكون مريدا للكفر (١) بالله تعالى، و هذا غاية سوء الشاء عليه.

و ان قالوا: ان الذى نريده من الكفار الايمان. قيل لهم: فأيما أفضل ما أردتم من الايمان أو ما أراد الله من الكفر؟ فان قالوا: ما أراد الله خير مما أردنا من الايمان، فقد زعموا ان الكفر خبر من الايمان. و ان قالوا: ان ما أردنا من الايمان خير مما اراده الله من الكفر، فقد زعموا أنهم اولى بالخير و الفضل من الله، و كفاهم بذلك خزيا.

فيقال لهم: فما يجب على العباد يجب عليهم ان يفعلوا ما تريدون أنتم أو ما يريد الله؟ فان قالوا: ما يريد الله، فقد زعموا أن على أكثر العباد ان يكفروا، إذ كان الله يريد لهم الكفر. و ان قالوا: انه يجب على العباد أن يفعلوا ما نريد من الايمان و لا يفعلوا ما يريد الله من الكفر، فقد زعموا أن اتباع ما أرادوا هم أوجب على الخلق من اتباع ما أراد الله، و كفاهم بهذا قبحا.

و لو لا كراهه طول الكتاب لسألناهم فى قولهم ان الله تعالى أراد المعاصى عن مسائل كثيره يتبين فيها فساد قولهم، و فيما ذكرناه كفايه، و الحمد لله رب العالمين.

فصل الاخبار المسدده لمذهب العدليه

[الاخبار المسدده لمذهب العدليه

(٢)

[و مما جاء من الحديث (٣) ما يصحح مذهبنا فى القضاء و المشيئه و غير ذلك

ص: ٢٣٩

١- ١) فى مط: مرید الكفر.

٢- ٢) الزيادة من مط.

٣- ٣) فى أ: فى الحديث.

مما ذكرنا، فمن ذلك ما روى (١) عنه صلى الله عليه وآله انه قال: لا يؤمن أحدكم حتى يرضى بقدر الله تعالى. وهذا مصحح لقولنا، لأننا بقدر الله راضون و بالكفر غير راضين.

و روى عن عبد الله بن شداد (٢) عنه صلى الله عليه وآله انه كان يقول في دعائه: «اللهم رضني بقضائك، و بارك لي في قدرك، حتى لا أحب تعجيل ما أخرت، و لا تأخير ما عجلت» و النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز أن يرضى بالكفر و لا بالظلم.

و روى عنه صلى الله عليه وآله انه قال: «سيكون في آخر هذه الأمة قوم يعملون بالمعاصي حتى يقولون هي من الله قضاء و قدر، فإذا لقيتموهم فأعلموهم اني منهم بريء» .

و روى عنه انه قال له رجل: بأبي أنت و أمي متى يرحم الله عباده و متى يعذب الله عباده؟ فقال صلى الله عليه وآله: «يرحم الله عباده إذا عملوا بالمعاصي فقالوا [هي منا، و يعذب الله عباده إذا عملوا بالمعاصي فقالوا (٣) هي من الله قضاء و قدر» .

و قد روى عن عمر بن الخطاب انه أتى يسارق فقال: «ما حملك على هذا؟ فقال (٤) قضى الله و قدره، فضربه عمر ثلاثين سوطا ثم قطع يده فقال: قطعت يدك بسرقتك و ضربتك بكذبك على الله تعالى» . و هذا خبر قد روته جميع

ص: ٢٤٠

١-١) في مط: من ذلك ما ذكرناه.

٢-٢) عبد الله بن شداد بن الهاد الليثي عربي كوفي من خواص أمير المؤمنين عليه السلام و كان من كبار التابعين و ثقاتهم، و قال لما منع بنو أميه عن التحدث بفضائل علي عليه السلام: وددت أن أترك فأحدث بفضائل علي بن أبي طالب عليه السلام و ان عنقي ضرب بالسيف، قتل سنة ٨٢هـ (منتهى المقال: ١٨٦) .

٣-٣) [الزيادة من أ.

٤-٤) في مط: قضاء الله.

الحشويه و معظم رواه العامه، و نقله أحمد بن حنبل (١) و غيره من الرواه.

و روى عن الأصبغ بن نباته (٢) قال: لما رجع أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام من صفين قام اليه شيخ فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا الى الشام أ كان بقضاء و قدر؟ فقال عليه السلام [له (٣)]: و الذى فلق الحبه و برأ النسمه ما و طأنا موطئا و لا هبطنا واديا و لا علونا تلعه الا بقضاء و قدر. فقال [له (٤)] الشيخ: عند الله أحتسب عنائي، و الله ما أرى لى من الأجر شيئا. فقال عليه السلام [له (٥)]: بلى ايها الشيخ لقد عظم الله اجركم بمسيركم (٦) و أنتم سائرون و فى منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين، و لا إليها مضطرين، فقال: و كيف لم نكن مضطرين و القضاء و القدر ساقانا و عنهما كان مسيرنا و منصرفنا؟ فقال عليه السلام [له (٧)] ويحك لعلك ظننت قضاء لازما و قدرا حتما، لو كان ذلك كذلك لبطل (٨) الثواب و العقاب و سقط الوعد و الوعيد و الأمر من الله و النهى، و لم تكن [تأتى (٩)] لأئمه لمذنب و لا محمده لمحسن، و لم يكن المحسن اولى بالمدح من المسىء و لا المسىء اولى

ص: ٢٤١

١- ١) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى الوائلى، امام المذهب الحنبلى و صاحب المسند المشهور، ولد ببغداد سنه ١٦٤ هـ و توفى سنه ٢٤١ هـ (الاعلام للزركلى: ١/١٩٢).

٢- ٢) كان الأصبغ من خاصه أمير المؤمنين عليه السلام، و عمر بعده، و روى عهد مالک الأشر الذى عهدته إليه أمير المؤمنين عليه السلام لما ولاه مصر، و روى وصيه أمير المؤمنين عليه السلام الى ابنه محمد بن الحنفية (فهرست الطوسى: ٣٧).

٣- ٣) الزيادات من أ.

٤- ٤) الزيادات من أ.

٥- ٥) الزيادات من أ.

٦- ٦) فى ا: بمصيركم.

٧- ٧) الزيادة من أ.

٨- ٨) فى ا: بطل.

٩- ٩) الزيادة من أ.

بالذم من المحسن، تلك مقاله عبده الأوثان، و جند الشيطان، و خصماء الرحمن، و شهود الزور و البهتان، و أهل العمى عن الصواب، و هم قدرية هذه الأمه و مجوسها، ان الله أمر تخييراً، و نهى تحذيراً، و كلف يسيراً، و لم يكلف عسيراً، و اعطى على القليل كثيراً، و لم يعص مغلوباً، و لم يطع مكرهاً، و لم يرسل الرسل لعباء، و لم ينزل الكتب للعباد عبثاً، و لم يخلق السموات و الأرض و ما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار (١). فقال الشيخ: فما القضاء و القدر اللذان ما سرنا (٢) الا بهما؟ فقال عليه السلام: ذلك الأمر من الله و الحكم، ثم تلا هذه الآية وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا (٣) فنهض الشيخ مسروراً و هو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعه يوم النشور من الرحمن رضوانا

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً جزاك ربك بالإحسان إحسانا

و روى عن جابر (٤) عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال: يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون: الله قدرها علينا، الراد عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله.

و روى عن جابر (٥) عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال: «يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون: الله قدرها علينا، الراد عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله».

و روى أن رجلاً جاء الى الحسن البصرى (٦) فقال: يا أبا سعيد إنى طلقت امرأتى ثلاثاً فهل لى من مخرج؟ فقال: ويحك ما حملك على ذلك. قال: القضاء.

ص: ٢٤٢

١-١ (١) سورة ص: ٢١.

٢-٢ (٢) فى أ: ما صرنا.

٣-٣ (٣) سورة الإسراء: ٢٣.

٤-٤ (٤) جابر بن عبد الله بن عمر بن حزام الأنصارى، شهد بدرًا و ثمانيه عشر غزوه مع النبي (صلى الله عليه و آله) و مات سنه ثمان و سبعين (رجال الطوسى: ١٢).

٥-٥ (٥) جابر بن عبد الله بن عمر بن حزام الأنصارى، شهد بدرًا و ثمانيه عشر غزوه مع النبي (صلى الله عليه و آله) و مات سنه ثمان و سبعين (رجال الطوسى: ١٢).

٦-٦ (٦) ترجم له سابقاً.

فقال [له (١)]الحسن: كذبت علي ربك و بانت منك امرأتك.

و روى ان الحسن البصرى مر على فضيل بن برجان و هو مصلوب فقال: ما حملك على السرقة؟ قال: قضاء الله و قدره. قال: كذبت يا لكع أ يقضى عليك ان تسرق ثم يقضى عليك أن تصلب؟ و روى أن ابن سيرين (٢) سمع رجلا و هو يسأل عن رجل آخر فقال: ما فعل فلان؟ فقال: هو كما يعلم الله، و لو كان كما شاء الله و لكن قل [هو (٣)] كما يعلم الله، و لو كان كما شاء الله كان رجلا صالحا.

و ما أشبه هذا أكثر من أن يحصى، و لو لم يكن ورد عن الرسول صلى الله عليه و آله من الآثار ما نعلم به بطلان مذهب القدرية و الجبرية (٤) إلا الخبر المشهور الذى تلقته الأمه بالقبول، و هو ما رواه شداد بن أوس (٥) قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول: من قال حين يصبح أو حين يمسي: «اللهم أنت ربى لا إله إلا أنت، خلقتنى و انا عبدك و انا على عهدك و وعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعت و أقر لك بالنعمة و أقر على نفسى بالذنب، فاغفر لى فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت» .

ص: ٢٤٣

١-١) الزيادة من أ.

٢-٢) أبو بكر محمد بن سيرين البصرى، كان له يد طولى فى تأويل الرؤيا، و كان أبوه عبدا لأنس بن مالك، و كان بينه و بين الحسن البصرى من المنافره ما هو مشهور، توفى سنة ١١٠هـ (الكنى و الألقاب: ١/٣٠٨).

٣-٣) الزيادة من أ.

٤-٤) فى أ: و المجبره.

٥-٥) أبو يعلى شداد بن أوس بن ثابت الأنصارى الخزرجى ابن أخى حسان بن ثابت الشاعر المشهور، روى عنه أهل الشام و كان كثير العباده و الورع، توفى سنة ٤١ و قيل سنة ٥٨ و قيل سنة ٦٤ (أسد الغابه: ٢/٣٨٧).

و قال ابن سيرين لرجل له مملوك: لا تكلفه مالا يستطيع، فان كرهته فبعه. و قال صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» .

و روى انه صلى الله عليه و آله قال لفاطمه عليها السلام حين أخدمها غلاما: «لا تكلفيه مالا لا يطيق» .

و روى عنه صلى الله عليه و آله انه قال: «استغفروا (١) عن الشرك ما استطعتم» ، و هذه الاخبار مما يستدل بها على بطلان قولهم (٢) في الاستطاعه و تصحيح قولنا ان الإنسان مستطيع، و ان الله لا يكلف عباده مالا يطيقون، و انما أوردناها لتكون رسالتنا هذه غير محتاجه إلى غيرها في هذا المعنى.

و من ذلك أيضا ما روى عن بنت رقيقه (٣) قالت: بايعت رسول الله «ص» في نسوه فأخذ علينا ما في آيه السرقة و الزنا ان لا يسرقن و لا يزنین إلخ، ثم قال: فيما استطعتن و أطقتن. قالت: قلنا الله و رسوله ارحم بنا من أنفسنا.

و ذكر قتاده (٤) قال: بايع رسول الله صلى الله عليه و آله أصحابه على السمع و الطاعة فيما استطاعوا.

و هذا يدل كل منصف على أن رسول الله و اتباعه لم يلزموا العباد الطاعة إلا فيما استطاعوا، و كيف يجوز على ارحم الراحمين و احكم الحاكمين أن يكلف عباده مالا لا يطيقون، و أن يلزمهم (٥) ما لا يجدون.

و روى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم انه قال: «أول ما تبين من ابن آدم

ص: ٢٤٤

١- ١) في ا: فاستغفروا.

٢- ٢) في مط: مذهبههم [قولهم].

٣- ٣) كذا في أ، و في مط «بنت رقيقه» و هو وهم، و هي أميمه بنت رقيقه و اسم أبيها عبد بن بجار بن عمير، كانت من المبايعات (أسد الغابه: ٥/٤٠٣).

٤- ٤) ترجم له سابقا.

٥- ٥) في مط: و انه يلزمهم.

بطنه، فمن استطاع ان لا يدخل بطنه الا طيبا فلفعل» .

[وقال صلى الله عليه و آله: «من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل» فلم يوجب عليه السلام على أحد شيئا إلا بعد الاستطاعة ١].

وقال صلى الله عليه و آله: من استطاع منكم أن يقى وجهه حر النار و لو بشق تمره فليفعل. فلم يرغبهم الا فيما يستطيعون.

و روى عن ابن عباس ٢قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إلا أنبئكم بأعز الناس؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: الذى يعفو إذا قدر.

فبين أنه انما يكون العفو إذا قدر العبد و إذا لم يقدر فلا يكون العفو و قد قال الله تعالى فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا ٣ و قال فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ ٤ و قال خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ ٥ ففعلنا أنه كان يقدر على أن يعاقب، فأمره الله لذلك بالعفو، و لا يجوز أن يعفو عما لا يقدر له على مضره و لا على منفعه.

و روى عنه انه قال: «من كظم غيظا و هو قادر على إمضائه ملأ الله قلبه يوم القيامة رضى» .

و روى [عن ٦] ابن عباس فى قوله وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ ١قال: و هم مستطيعون فى دار الدنيا.

و روى [عن ٦] ابن عباس في قوله وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ (١) قال: و هم مستطيعون في دار الدنيا.

و روى عنه صلى الله عليه و آله انه قال: «يسروا و لا تعسروا و اسكنوا و لا تنفروا، خير دينكم اليسر، و بذلك آتاكم كتاب الله، قال الله يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (٢) و يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ (٣) و اعلموا رحمكم الله انه لو كان كلف خلقه (٤) ما لا يستطيعون (٥) كان غير مرید بهم اليسر، و غير مرید للتخفيف عنهم، لانه لا- يكون اليسر و التخفيف في تكليف ما لا يطاق» .

و روى عن سعيد بن عامر بن حذيم (٦) لما استعمله عمر بن الخطاب على بعض كور الشام خرج معه يوصيه، فلما انتهى الى المكان قال له سعيد: و أنت فاتق الله و خف الله في الناس، و لا تخف الناس في الله، و أحب لقريب المسلمين و بعيدهم ما تحبه (٧) لنفسك و أهل بيتك، و أقم وجهك تعبدا لله، و لا تقض بقضاءين (٨) مختلف عليك أمرك (٩)، و تنزع الى غير الحق، و خض الغمرات إلى الحق، و لا تخف في الله لومه لائم. فأخذ عمر بيده فأقعده ثم قال: ويحك من يطيق هذا؟

ص:

١-١ (١) سورة القلم: ٤٣.

٢-٢ (٢) سورة البقرة: ١٨٥.

٣-٣ (٣) سورة النساء: ٢٨.

٤-٤ (٤) في مط: خلقه [عباده خ].

٥-٥ (٥) في أ: ما لا يطيقون.

٦-٦ (٦) كذا في مط، و في ا «بن حذلم»، يقال ان سعيد هذا أسلم قبل فتح خيبر و شهد المشاهد بعدها، و كان خيرا فاضلا، و ولاه عمر بعض أجناد الشام، و اختلف في سنة وفاته: فقيل سنة ١٩، و قيل سنة ٢٠، و قيل سنة ٢١ (الإصابة ٢/٦٢٤).

٧-٧ (٧) في مط: ما تحب.

٨-٨ (٨) في مط: بقضاء بين.

٩-٩ (٩) في مط: امره.

فانظر كيف وصاه و أمره بأن يفعل الخير و يجتهد في تحصيله، و ما أشبه هذا من الحديث أكثر من أن يحصى، و الحمد لله و الصلاة على آل الله (١).

ص: ٢٤٧

١-١) في ا: تمت الرسالة و الحمد لله رب العالمين.

٢٤- الرسالة الباهره في العتره الطاهره

الرساله الباهره في العتره الطاهره

ص: ٢٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم قال رضى الله عنه:

مما يدل أيضا على تقديمهم عليهم السلام و تعظيمهم على البشر أن الله تعالى دلنا على أن المعرفة بهم كالمعرفة به تعالى في أنها ايمان و إسلام، و أن الجهل و الشك فيهم كالجهل به و الشك فيه في أنه كفر و خروج من الايمان، و هذه منزله ليس لأحد من البشر الا لبينا صلى الله عليه و آله و بعده لأمير المؤمنين عليه السلام و الأئمة من ولده على جماعتهم السلام.

لأن المعرفة بنبوه الأنبياء المتقدمين من آدم عليه السلام الى عيسى عليه السلام، أجمعين غير واجبه علينا و لا تعلق لها بشيء من تكاليفنا، و لو لا أن القرآن ورد بنبوه من سمى فيه من الأنبياء المتقدمين فعرفناهم تصديقا للقرآن و الا فلا وجه لوجوب معرفتهم علينا و لا تعلق لها بشيء من أحوال تكاليفنا (1)، و بقى علينا أن ندل على أن الأمر على ما ادعيناه.

ص: ٢٥١

١-١) فى المصدر: تكاليفنا.

و الذى يدل على أن المعرفة بامامه من ذكرناه عليهم السلام من جملة الايمان و أن الإخلاق بها كفر و رجوع عن الايمان، إجماع الشيعة الإمامية على ذلك، فإنهم لا يختلفون فيه، و إجماعهم حجة بدلاله أن قول الحجة المعصوم الذى قد دلت العقول على وجوده فى كل زمان فى جملتهم و فى زمرتهم، و قد دللنا على هذه الطريقة فى مواضع كثيرة من كتبنا و استوفيناها فى جواب التباينات خاصة، و فى كتاب نصره ما انفردت به الشيعة الإمامية من المسائل الفقهية، فإن هذا الكتاب مبنى على صحة هذا الأصل.

و يمكن أن يستدل على وجوب المعرفة بهم عليهم السلام بإجماع الأمة، مضافا الى ما بيناه من إجماع الإمامية و ذلك أن جميع أصحاب الشافعى يذهبون الى أن الصلاة على نبينا صلى الله عليه و آله و سلم فى التشهد الأخير فرض واجب و ركن من أركان الصلاة من أجل به فلا صلاة له (1)، و أكثرهم يقول: ان الصلاة فى هذا التشهد على آل النبى عليهم الصلوات فى الوجوب و اللزوم و وقوف أجزاء الصلاة عليها كالصلاة على النبى صلى الله عليه و آله، و الباقيون منهم يذهبون الى أن الصلاة على الآل مستحبه و ليست بواجبه.

فعلى القول الأول لا بد لكل من وجبت عليه الصلاة من معرفتهم من حيث كان واجبا عليه الصلاة عليهم، فإن الصلاة عليهم فرع على المعرفة بهم، و من ذهب الى أن ذلك مستحب فهو من جملة العبادة و ان كان مسنونا مستحبا و التعبد به يقتضى التعبد بما لا يتم الا به من المعرفة. و من عدا أصحاب الشافعى لا ينكرون أن الصلاة على النبى و آله فى التشهد مستحبه و أى شبهه تبقى مع هذا فى أنهم عليهم السلام أفضل الناس و أجلهم و ذكرهم واجب فى الصلاة. و عند أكثر

ص: ٢٥٢

(١ - ١) فى المصدر: متى أحل بها الإنسان فلا صلاة له.

الأمه من الشيعة الإماميه و جمهور أصحاب الشافعي أن الصلاه تبطل بتركه و هل مثل هذه الفضيله لمخلوق سواهم أو تتعداهم؟

و مما يمكن الاستدلال به على ذلك أن الله تعالى قد ألهم جميع القلوب و غرس في كل النفوس تعظيم شأنهم و إجلال قدرهم على تباين مذاهبهم و اختلاف دياناتهم و نحلهم، و ما اجتمع هؤلاء المختلفون المتباينون مع تشتت الأهواء و تشعب الآراء على شيء كإجماعهم على تعظيم من ذكرناه و اكبارهم انهم (١) يزورون قبورهم و يقصدون من شاحط البلاد و شاطئها (٢) مشاهدتهم و مدافنتهم و المواضع التي و سمت (٣) بصلاتهم فيها و حلولهم بها و ينفقون في ذلك الأموال و يستنفدون الأحوال، فقد أخبرني من لا أحصيه كثره أن أهل نيسابور و من والاها من تلك البلدان يخرجون في كل سنه الى طوس لزياره الامام أبى الحسن على ابن موسى الرضا صلوات الله عليهما بالجمال الكثيره و الأهبه (٤) التي لا توجد مثلها الا للحج الى بيت الله (٥).

و هذا مع المعروف من انحراف أهل خراسان عن هذه الجبهه و ازورارهم (٦) عن هذا الشعب، و ما تسخير هذه القلوب القاسيه و عطف هذه الأمم البائنه (٧)

ص: ٢٥٣

١-١) في المصدر: فإنهم.

٢-٢) شحط البلاد: بعد. و شاطئ البلاد: أطرافها و في نسخه: [شاطئها] من شطن الدار: بعد.

٣-٣) في نسخه: رسمت.

٤-٤) في نسخه من الكتاب و في المصدر: الاهب.

٥-٥) في المصدر: الى بيت الله الحرام و هذا مع ان.

٦-٦) اي انحرافهم.

٧-٧) في المصدر: الأمم النائيه.

الا كالأخلاق للعادات و الخارج عن الأمور المألوفات، و الا فما الحامل للمخالفين لهذه النحلة المنحازين عن هذه الجملة (١) على أن يراوحوا هذه المشاهد و يغادوها و يستنزّلوا عندها من الله تعالى الأرزاق و يستفتحوا الأغلال (٢) و يطلبوا بركاتها (٣) الحاجات و يستدعيه و الا فعلوا ذلك فيمن يعتقدونهم، و أكثرهم يعتقدون إمامته و فرض طاعته، و أنه في الديانة موافق لهم غير مخالف و مساعد غير معاند.

و من المحال أن يكونوا فعلوا ذلك لداع من دواعي الدنيا، فان الدنيا عند غير هذه الطائفة موجوده و عندها هي مفقوده و لا لتقيه و استصلاح فإن التقيه هي فيهم لا منهم و لا خوف من جهتهم و لا سلطان لهم و كل خوف انما هو عليهم فلم يبق إلا داعي الدين، و ذلك هو الأمر الغريب العجيب الذي لا ينفذ في مثله الا مشيه الله (٤)، و قدره القهار التي تذلل الصعاب و تقود بأزمتهما الرقاب.

و ليس لمن جهل هذه المزيه أو تجاهلها و تعامى عنها و هو يبصرها أن يقول: ان العله في تعظيم غير فرق الشيعة لهؤلاء القوم ليست ما عظمتوه و فخمتموه و ادعيتم خرقه للعاده و خروجه من الطبيعه، بل هي لأن هؤلاء القوم من عتره النبي صلى الله عليه و آله، و كل من عظم النبي صلى الله عليه و آله فلا بد من أن يكون لعترته (٥) و أهل بيته معظما مكرما، و إذا انضاف إلى القرابه الزهد و هجر الدنيا و العفه و العلم زاد الإجلال و الإكرام لزياده أسبابهما.

ص: ٢٥٤

١-١) في نسخه: عن هذه الجبهه.

٢-٢) في المصدر: و يستفتحوا بها الأغلال.

٣-٣) في نسخه: بركاتها.

٤-٤) في نسخه: خشيه الله.

٥-٥) في نسخه: لأهل بيته و عترته.

و الجواب عن هذه الشبهه الضعيفه أن شارك (١)أئمتنا عليهم السلام فى حسبهم و نسبهم و قراباتهم من النبى صلى الله عليه و آله و سلم غيرهم، و كانت لكثير منهم عبادات ظاهره و زهاده فى الدنيا باديه و سمات جميله و صفات حسنه من ولد أبيهم عليه و آله و السلام و من ولد العباس (٢)رضوان الله عليه، فما رأينا من الإجماع على تعظيمهم و زياره مدافنهم و الاستشفاع بهم فى الأغراض و الاستدفاع بمكانهم للأغراض و الأمراض، و ما وجدنا مشاهدا معاينا فى هذا الشراك (٣).

ألا فمن ذا الذى أجمع على فرط إعظامه و إجلاله من سائر صنوف العتره فى هذه الحاله يجرى مجرى الباقر و الصادق و الكاظم و الرضا صلوات الله عليهم أجمعين، لان من عدا من ذكرناه من صلحاء العتره و زهادها ممن يعظمه فريق من الأمة و يعرض عنه فريق، و من عظمه منهم و قدمه لا ينتهى فى الإجلال و الإعظام إلى الغايه التى ينتهى إليها من ذكرناه.

و لو لا أن تفصيل هذه الجمله ملحوظ معلوم لفصلناها على طول ذلك و لا سمينا من كنيانا عنه و نظرنا بين كل معظم مقدم من العتره ليعلم أن الذى ذكرناه هو الحق الواضح، و ما عداه هو الباطل الماضح (٤).

و بعد فمعلوم ضروره أن الباقر و الصادق و من وليهما من الأئمه (٥)صلوات الله عليهم أجمعين كانوا فى الديانه و الاعتقاد (٦)و ما يفتون من حلال و حرام على

ص: ٢٥٥

١- ١) فى المصدر: [ان قد شارك] و فيه: و قرابتهم.

٢- ٢) و من ولد عمهم العباس.

٣- ٣) فى نسخه [الاشتراك] و فى المصدر: فى هذا الاشتراك و الا.

٤- ٤) موضح عرضه: شاناه و عابه. موضح عنه: ذب.

٥- ٥) فى المصدر: من أئمه أبنائهما.

٦- ٦) فى نسخه: و الاجتهاد.

خلاف ما يذهب اليه مخالفو الإماميه، و ان ظهر شك في ذلك كله فلا شك و لا شبهه على منصف في أنهم لم يكونوا على مذهب الفرقة المختلفه المجتمعه (١) على تعظيمهم و التقرب الى الله تعالى بهم.

و كيف يعترض ريب فيما ذكرناه؟ و معلوم ضروره أن شيوخ الإماميه و سلفهم في تلك الأزمان كانوا بطانه للصادق (٢) و الكاظم و الباقر عليهم السلام و ملازمين لهم و متمسكين بهم، و مظهرين أن كل شىء يعتقدونه و ينتحلونه و يصححونه أو يبطلونه فعنهم تلقوه و منهم أخذوه، فلو لم يكونوا عنهم بذلك (٣) راضين و عليه مقرين لأبوا عليهم نسبه تلك المذاهب إليهم و هم منها بريئون خليون، و لنفوا ما بينهم من مواصله و مجالسه و ملازمه و مواله و مصافاه و مدح و إطراء و ثناء، و لا بدلوه بالذم و اللوم و البراءة و العداوه، فلو لم يكونوا عليهم السلام لهذه المذاهب معتقدين و بها راضين (٤) لبان لنا و اتضح، و لو لم يكن الا هذه الدلاله لكفت و أغنت.

و كيف يطيب قلب عاقل أو يسوغ في الدين لأحد أن يعظم في الدين من هو على خلاف ما يعتقد أنه الحق و ما سواه باطل، ثم ينتهى في التعظيمات و الكرامات إلى أبعد الغايات و أقصى النهايات، و هل جرت بمثل هذا (٥) عاده أو مضت عليه سنه؟ .

أو لا يرون أن الإماميه لا تلتفت الى من خالفها من العتره و حاد عن جادتها

ص: ٢٥٦

١- ١) في نسخه: [المجمعه] أو هو الموجود في المصدر.

٢- ٢) [بطانه للباقر و الصادق و من وليهما] و هو الموجود في المصدر.

٣- ٣) في المصدر: فلو لم يكونوا بذلك.

٤- ٤) في المصدر: فلو لم يكن انهم عليهم السلام لهذه المذاهب معتقدون و بها راضون.

٥- ٥) في المصدر: بمثل ذلك.

فى الدىانه و محجتها فى الولايه، و لا تسمح له بشىء من المدح و التعظيم فضلا عن غايته و أقصى نهايته، بل تبرأ منه و تعاديه و تجريه فى جميع الاحكام مجرى من لا نسب له و لا حسب له و لا قرابه و لا علقه.

و هذا يوقظ على أن الله خرق فى هذه العصابه العادات و قلب الجبلات لىبين من عظيم منزلتهم و شريف مرتبتهم. و هذه فضيله تزيد على الفضائل و تربى (1) على جميع الخصائص و المناقب، و كفى بها برهانا لائحا و ميزانا راجحا، و الحمد لله رب العالمين (2).

ص: ٢٥٧

١- ١) أى تزيد. و فى المصدر: توفى.

٢- ٢) احتجاج الطبرسى: ٢٨٢-٢٨٤.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ [الْحَمْدُ لِلَّهِ] ذِي الْعِزَّةِ وَالْكَرَامَةِ، وَصَلَاتِهِ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ جَمِيعِ إِخْوَتِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ.

اما بعد: فان درك حقائق الأشياء و معرفه بيان [معانى] الألفاظ على مسمياتها مما استأثر الله بها أوليائه الذين اطلعهم على بعض هذه المكنونات و قال فيهم: «وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا». و قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) «رب أرني الأشياء كما هي». فلو لم يكن معرفه حقائق الأشياء أشرف المعارف و أسناها لأحد [لما] كما مرغوبا فيها من جهته عليه السلام. و كيف لا؟ و معرفه أحكام الأشياء موقوفه على ماهياتها. فلما ألح على بعض المستفيدين ان أختار لهم من هذا العلم مالا بدلهم من معرفته فى علمى أصول الدين، فكتبت هذه الوريقات مستمدا من الله العزيز العصمه و المئونه.

الالف:

الإبداع:

هو الإيجاد لأعلى مثال سبق.

ص: ٢٤١

الاختراع:

ابتداء القادر الفعل لا فى نفسه.

الإبّات:

هو الاخبار عن ثبوت الشىء أو اعتقاد ثبوته. و لهذا سمي المثبت مثبتا لأنه فى حال القدم يعتقد ثبوت الأشياء.

الإحساس:

هو الإدراك بحاسه و آله.

الإدراك:

وجدان المرئيات و سماع الأصوات و غيرهما، و هو فى الأصل لحوق جسم بجسم.

الإرادة:

عند المحققين هى خلوص الداعى عن الصارف أو ترجحه عليه.

الاختيار:

هو وقوع الفعل لأعلى وجه الإلجاء.

الاستدلال:

هو التأمل الذى يتضمن ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل بها الى الوقوف على الشىء باعتقاد أو ظن.

الايمان:

هو التصديق بالقلب بكل ما يجب التصديق به، و قيل تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به.

الإسلام:

هو الانقياد، و قيل هو الإيمان أيضا.

الاجتهاد:

بذل الفقيه الوسع فى تعرف الحكم الشرعى من خفى النصوص أو الأدله الغير القاطعه أو فى تعرف ما يتعلق به حكم شرعى كجهه القبله.

الاستنباط:

استخراج الحكم من فحوى النصوص.

استصحاب الحال:

هو الحكم فى الحادثه الشرعيه بعد تغييرها كالحكم قبل تغييرها.

الإجماع:

اتفاق علماء الدين فى عصر بعد الرسول فى الحادثه الشرعيه على فتوى واحد و رضا واحد و عمل واحد.

أصول الفقه:

هو الكلام فى تصحيح أدله الفقه على جهه الجمله.

الاستفهام:

هو طلب ما عنده يعلم به مراد المخاطب.

ص: ٢٦٢

الإلزام:

هو بيان الغير وجوب ان تقول بما لا تقول به.

الاعتراض:

هو الكلام الذى يراد به إفساد ما استدل به الغير أو قال به.

الاعتقاد:

هو عقد القلب على ثبوت أمر أو نفيه.

الاستثناء:

هو إخراج الشئ عما يصح دخوله فيه و عما دخل فيه غيره.

الاعتماد:

قوه فى الجسم تدافعه الى سمت مخصوص إذا فقد المانع.

الإغراء:

هو البعث على الفعل على حد يصير كالمحمول عليه.

الإضطرار:

ما يوجد فى الحى من فعل غيره على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه. و منه العلوم الضرورية ما ليس من فعل الإنسان، و لا يمكن دفعه عن نفسه.

الإباحه، و الإحلال، و الإطلاق، و الاذن:

بمعنى واحد.

الإصرار:

هو ان لا- يندم من المعصيه مع العلم بها، أو التمكن من العلم بها، و الاستمرار على ذلك، و العزيمه على مثله فى القبح فى المستقبل.

الاعتذار:

هو إظهار الندم على الإساءة إلى الغير.

الأمر:

هو قول القائل لغيره «افعل» أو ما جرى مجراه على جهة الاستعلاء إذا أراد منه الفعل.

الإكراه:

هو حمل العاقل على الفعل الشاق بالتخويف، أو على ترك الفعل على وجه يخرج عن داعيه الأصلي مع سقوط المدح و الذم.

الإلجاء:

يكون في العقلاء و غيرهم، و على ما يشق و غيره.

الأجل:

هو الوقت المضروب لنزول أمر، أو لبقاء أمر نفيًا كان أو إثباتًا.

الأزل:

عبارة عن اللاأولية.

الاماره:

هي التي يقضى النظر الصحيح فيها الى غالب الظن.

الإله:

هو الذى يستحق له العباده، و يليق به، و ينبغى له، لانه قادر على فعل ما يستحقها به لأجل ذلك.

الإمامه:

رئاسه عامه فى الدين بالأصالة لا بالنيابة عمن هو فى دار التكليف.

الإماميه:

الذاهبون الى النص الجلى على امامه اثنى عشر اماما من أهل بيت النبى «ص» .

الآحاد:

هو كل خبر لا يعلم ان الرسول «ع» قاله، و ان رواه أكثر من واحد.

الإعاده:

تجديد الخلق بعد الفناء الى ما كان عليه.

الإحباط:

هو إبطال المعصيه الطاعه أو إبطال عقاب المعصيه ثواب الطاعه.

الاستطاعه:

هو التمكن من الفعل بوجود جميع ما يحتاج اليه الفعل و الفاعل ان كان مما يحتاج.

إزاحه العله:

تمكين المكلف من الفعل و رفع الموانع و تقويه دواعيه التى على وجه لا يبقى له محذور فى أن لا يفعله.

الباء

البرهان:

هو كل كلام منبئ عن نظر يوصل الى العلم، أو دليل يوصل اليه النظر فيه الى العلم.

البقاء:

هو استمرار الوجود.

الباقى:

هو الموجود وقتين متصلين فصاعدا.

البداء:

هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهى عنه، أو النهى عنه بعد الأمر به مع اتحاد الوقت و الوجه و الأمر و المأمور.

البدعه:

زياده فى الدين، أو نقصان منه من إسناد إلى الدين.

الباطل:

هو كل فعل وجوده كعدمه فى انه لا يفيد حكما شرعيا.

البصير:

هو البالغ فى رؤيه المرثيات، و قيل المنهى لرؤيه المرثى إذا وجد.

البيان:

هو عام و خاص، فالعام هو الدليل على الشىء، و الخاص هو بيان المجمل.

ص: ٢٦٤

البيع:

عقد ينتقل به عين مملوكة من شخص الى غيره بعوض مثلها أو مخالف لها في الصفه على وجه التراضى.

البنيه:

امتزاج أجزاء ذات اعراض مخصوصه يظهر لامتزاجها حكم أو اسم لا يظهر لأفرادها.

البخل:

منع المحتاج حقه الواجب من ماله.

البديهه:

كل ما يقتضيه العقل من العلوم بسرعه.

التاء

اشاره

:

التأسى بالنبي فى الفعل:

ان يفعله مثل ما فعله فى الصوره على الوجه الذى فعل لأجل انه فعل، و فى الترك و القول مثله.

التقليد:

قبول قول الغير من غير حجه أو شبهه.

التصور:

علم بحقيقه أمر غير عين، أو ما يقتدر تقدير معين.

التعريض:

هو تعريف الغير ما يصل به الى النفع أو دفع الضرر، مع أنه لولاه لم يتمكن من الوصول اليه، قاصدا بذلك الى وصوله إليه.

التأويل:

رد أحد المعنيين و قبول معنى آخر بدليل يعضده، و ان كان الأول فى اللفظ أظهر.

التأكيد:

هو اللفظ الموضوع لتقويه ما يجوز أن يفهم من لفظ آخر.

التكليف:

هو البعث على جهة الاستعلاء على ما يشق من فعل، أو إخلال بفعل.

التأليف:

التزاق جوهرين.

التشبيه:

هو اعتقاد أو اخبار بأن الله تعالى يشبه بعض خلقه فى ذاته.

التخصيص:

هو إخراج بعض ما صح أن يتناوله الخطاب العام فى الوضع.

ص: ٢٦٥

التخييل:

ظن الشيء المشاهد على صفه و هو على خلافها.

التقدير:

إيجاد الفعل لغرض مثله، و التدبير كالتقدير، و التقدير أيضا تعليق الثانى بالأول بكلمه، أو قد يراد به العلم بهذا المعنى.

التراخي:

جواز تأخير الواجب من أول أوقات الإمكان لأدائه إلى وقت تضيقه، أو تأخر الحكم عن مؤثره إلى وقت وجود شرطه.

التفضل:

نفع الغير على جهه الإحسان.

التوبه:

الندم على المعصيه لأنها معصيه، و العزم على ان لا يعاود على مثلها.

التفكر:

خروج الذم و العقاب المستحقين بمدح أو ثواب مستحقين مثلها أو أعظم منها.

التمكين:

كل ما يصح من المكلف عنده ان يفعل ما كلف.

التقريب:

كل عباده يطلب بها المنزله عند الله و الثواب.

التوحيد:

العلم بأن الله تعالى لا يشاركه فيما يوصف به على الحد الذى يوصف به غيره، و الإقرار بذلك إذا أمكنه الإقرار.

التوفيق:

كل لطف يقع عند الملطوف فيه.

التقوى:

اجتناب المعاصي.

التحدى:

إظهار طلب المعارضة بظهور عجز للمتحدى.

التنفير:

كل صفة أو فعل لو اختص به النبي أو الإمام عليهما السلام لترك الناس اتباعه، أو كانوا [معتقدا] أن ترك اتباعه أقرب فيجب عصمته منه.

التواضع:

الرضا بدون ما يستحقه من المنزله.

التكبر:

تكلف الترفع على الغير لاعتقاد منزله لنفسه لا يستحق الغير، و المتكبر في صفة الله تعالى المبالغ في العظمه.

ص: ٢٦٦

الناء

الثواب:

هو المنافع العظيمة المستحقة على سبيل التعظيم.

الثبوت:

هو الموجود على وجه اللزوم، و نقيضه الاضطراب.

الجيم

الجوهر:

الحجم الذى ليس له بعد من الأبعاد الثلاثة، أو الذى يشغل فراغا، أو الجزء، و الذى لا يتجزى.

الجسم:

ما كان مركبا منه، و قيل هو الذى له أعاد ثلاثة، و هى لا تحصل إلا بثمانية أجزاء: أربعة فوقها أربعة.

الجثة:

الحجم و الجرم بمعنى واحد، الا ان الجرم فى العرف مستعمل فى الأجسام اللطيفة كالهواء.

جهه الجوهر:

الفراغ الذى يجوز أن يشغله الجوهر.

الجنس:

جملة أشياء منفقه بالذات مختلفه بالصفات، و قيل جملة أشياء متميزه بالأنواع، و جنس الأجناس ما ليس فوقه جنس.

الجود:

هو الإكثار من فعل الإحسان إلى الغير.

الجواز:

يحيىء بمعنى الشك، و بمعنى صحه كون الشىء أو كون ضده، و بمعنى صحه الفعل الذى يتبعه أحكام كصحه الصلاه.

الجهل:

نفى العلم و اعتقاد ليس له معتقد يطابقه.

الجدل:

صرف الخصم من مذهب الى آخر بطريق الحجج أو الشبهه أو الشغب.

الجزاء:

مقابله الفعل أو ترك الفعل بما يستحق عليه.

ص: ٢٤٧

الحاء

الحيز:

الفراغ الذى يصح ان يشغله حجم.

الحادث:

هو الموجود بعد العدم.

الحدث:

ما ينقض الطهاره.

الحب:

أعم من الإراده، لأن الحب يصح تعلقه بالأعيان و لا يصح تعلق الإراده بها.

الحكمه:

علم بلطائف الأمور، أو علم يتمكن به من احكام الفعل و تدييره.

الحكيم:

المبالغ فى هذا العلم.

الحكم و الحكمه:

كلاهما بمعنى واحد، و عند الفقهاء الحكمه: ما يدل عليه الدليل الشرعى من حسن الفعل و قبحه، أو وجوبه أو كونه ندبا أو مكروها.

و الحكم عند المتكلمين: كل أمر زائد على الذات يدخل فى ضمن العلم بالذات أو الخبر عنها، و قيل الحكم ما يوجب العله.

الحال:

مثل الحكم المعنى الأول، و الفرق بينهما ان الحكم يعتبر فى العلم به غير الذات ككون الجسم محلا، و الحال لا يعتبر به ككون الجسم أسود أو متحركا.

الحق في العرف:

كل ما كان اعتقاد ثبوته أو نفيه علما أو ظنا، أو صوابا، أو الخبر عن ثبوته صدقا و صوابا، و الباطل عكسه.

الحق في الشرع:

كل اختصاص لصاحبه يحسن لأجله أمر ما منه أوليه.

الحى:

التميز تميزا لأجله لا يستحيل ان يعلم و يقدر و يدرك.

الحياه:

اعتدال المزاج أو قوه الحس.

الحيوان:

كل حى مركب من أجزاء ذات اعراض مخصوصه.

ص: ٢٤٨

الحادث:

الحادث الذى لم يبطل زمان وجوده.

الحركة:

حصول الجوهر فى جهة عقيب كونه فى غيرها.

الحلال و المباح:

ما عرف فاعله حسنه لا يستحق به مدحا ولا ذما.

الحرام:

القيح الذى منع منه بالزجر.

الحس:

إدراك المدرك بآله الإدراك.

الحسد:

كراهه وصول الخير الى الغير لغم يلحقه عن وصوله اليه.

الحد:

كلام جامع حقيقه شىء مانع غيره عنه على وجه يميزه عن غيره.

الحاجه:

هو الطلب طبعاً لما بفقده يخلت بدن الحيوان، أو طلب دفع ما لوصله اليه تلحقه مضره.

الحفظ:

علم دائم مستفاد.

الحقيقه:

كل لفظ أفيد [به] ما وضع له في أصل [اللغة] لمواضعه اللغويه أو الشرعيه أو العرفيه، و يستعملها المتكلمون في نفس الشئ، و تستعمل في التصور الجارى في الفعل مجرى نفس الشئ.

الحليم:

من لا يعجل عقوبه المذنب تفضلا منه.

الحياء:

هو الامتناع من الفعل مخافه أن يعاب عليه مع الفكر في وجدان ما لا يسلم به من العيب فلا يجده.

الحجه:

هو البرهان.

الحمد:

مدح المنعم على نعمه، و قيل الثناء عليه بفعل الحسن نعمه كان أو لا.

الخاء

الخبر:

الجملة يعرف بها اسناد أمر إلى غيره.

الخاص:

كل كلام يفيد واحدا معينا أو غير معين.

ص: ٢٤٩

الخطاب:

كل كلام قصد به إفهام الغير.

الخشيه:

أبلغ من الخوف. و هو الظن بوصول ضرر اليه، أو فوات نفع عنه فى المستقبل.

الخلق:

اختراع الفعل، أو تقدير الفعل، لو احكامه.

الخاطر:

تصور المعنى بالقلب.

الخط:

جوهران أو أكثر متجاوزان فى سمت واحد.

الخلأ:

هو الجهه.

الخداع:

إظهار ما يوهى السداد ليتوصل به الى مضره الغير أو نفعه من غير أن يفطن، و مخادعه الله العبد مجازاه مخادعه.

الخشوع و الانخفاض:

تذلل العبد فى انطوائه على تعظيم الغير فى عبادته أو طاعته.

الخدلان:

هو ان لا يفعل فى حق العاصى ما يفعله فى حق المتقى من التوفيق و العصمه.

الخلود:

هو المكث الطويل.

الدال

الدعاء:

طلب أمر بالقول من الله تعالى.

الداعي إلى الفعل:

ما به يختار القادر الفعل، و ذلك اما علم أو ظن أو اعتقاد، فداعي الحكمه هو العلم بكون الفعل إحسانا أو واجبا، و داعي الحاجه علم أو ظن أو اعتقاد بأن له [فى]الفعل منفعه أو دفع مضره.

الدين فى الشرع:

كل ما يدعو اليه نبينا محمد (صلى الله عليه و آله) .

الدليل:

هو النظر الصحيح منه يفضى الى العلم، و كذلك الدلاله.

ص: ٢٧٠

الدائم:

هو الموجود الذى لا انقطاع لوجوده.

الدوله:

هى التمكن من المنافع العظيمه على وجه لا يتمكن منه كل واحد فى الأغلب.

الذال

الذات:

كل موجود يصح تعلق العلم به بعينه أصلا بنفسه، وقيل: الذات ما يستحق صفه أو حكما.

الذم:

كل قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع القصد الى ذلك.

الذكر:

هو ظهور المعنى للنفس بعد عزوبه عنها، و نقيضه النسيان.

الذهن:

هو القوه إلى مصادفه صواب الحكم فيما يتنازع فيه، وقيل هو جوده استنباط [ما] هو صحيح من الآراء.

الراء

الرحمه:

هى الرقه الداعيه إلى الإحسان إلى الغير، و يقال لنفس تلك المنفعه الحسنه الواصله إلى المحتاج مع قصد الإحسان إليه: رحمه.

الرجاء:

ظن وصول نفع اليه، أو دفع ضرر عنه فى المستقبل مع قوه دواعيه الى أن يحصل له.

الريح:

هو الهواء المتحرك.

الروح:

هواء بارد فى القلب، و هو ماده النفس، و هو شرط الحياه، و قيل جسم رقيق منساب فى بدن الحيوان، و هو محل الحياه و القدره.

الرضا:

اراده لم يلجأ إليها صاحبها يطابعها وقوع مرادها.

الرقه:

تخلخل يكثر حصوله فى الجسم.

ص: ٢٧١

الرؤية:

قوه الإدراك بحاسه البصر أو ما يجرى مجراه من غير حاسه كرؤية البارى تعالى مرثيا لذاته.

الرزق:

تمكين الحيوان من الانتفاع بالشىء و الحظر على غيره.

الرخص:

نقصان ما أعطيته من سعر الشىء فى وقت بعينه فى مكان بعينه.

الرخصه:

إباحه الفعل لشده الحاجه لولاه لما أبيع.

الربا:

فضل محرم على ما يستحق بالعقد، و قيل بيع المثل من المكيل و الموزون بالمثل متفاضلا.

الزء

الزمان:

مرور ساعات الليل و النهار.

الزاويه:

منتهى طرفى الخطين.

الزله:

كل فعل أو إخلال بفعل يسير ليس بخارج عن المروه أو الدين و من حقه ان لا يوجد عن قصده.

الزكاه:

تمليك ربع عشر النصاب من الإبل أو ما يقوم مقامه إذا كان واجبا لا بسبب من قبله.

السين

الساعة:

أقل مقادير الليل و النهار.

السحر:

تخييل ما ليس له حقيقه كالحقيقه يتعذر على من لا يعلم وجه الجمله فيه.

السطح:

خطوط متصله عرضا و أقله خطان أربعة أجزاء.

السكوت:

إمساك آله الكلام عن الاستعمال فى الكلام مع التمكن من

ص: ٢٧٢

استعمالها فيه.

السميع:

المبالغ في العلم بالمسموعات.

السكون:

لبث الجوهر في جهه وقتين فصاعدا.

السهو:

ان لا يعلم ما جرت العاده بأن يصح ان يعلمه باضطرار.

السرور:

انبساط القلب و الدم في البدن.

السكر:

سهو أو فتور في الأعضاء مع الطرب و النشاط يلحق الإنسان.

السنه:

فعل داوم عليه الرسول «ص» من النوافل و أكد الأمر على غيره بالدوام عليه، و قيل: كل فعل داوم الرسول عليه السلام و لم يثبت انه مخصوص.

السبب:

كل صفة أو قوه في شيء توجب صفة أخرى.

الشين

الشيء:

هو الثابت الوجود. و قيل انه لا يحد لان الحد انما هو للتمييز، و الشيء من حيث انه شيء لا يتميز.

الشرط:

ما يقف عليه وجود غيره أو عدمه.

الشبهه:

تقدير مقدمتين فاسدتين أو إحداهما يظن فيها انهما صحيحتان مشبهه بالدلاله.

الشك:

خطور الشيء بالبال من غير ترجيح نفيه أو ثبوته.

الشعور:

أول علم بالمدرك.

الشعاع:

جسم رقيق مضىء قوى الإضاءة.

الشفاعه:

طلب رفع المضار عن الغير ممن هو أعلى رتبه من لأجل طلبه.

الشم:

استجلاب محل الرائحه إلى الخيشوم طلبا لإدراكها.

الشهوه:

ما يقع به إدراك لذه.

الشكر:

توطين النفس على تعظيم المنعم لأجل نعمه مع القصد به الى

تعظيمه، و هو اعتقاد وجوب تعظيم المنعم، و العزم على انه لا- يرتجع عنه فى المستقبل، ثم يتبعه (١) الاعتراف باللسان بنعمه المنعم مع القصد الى تعظيمه بذلك.

الشعر:

كل كلام موزون مقفى إذا قصد فاعله ذلك.

الشرع:

فى العرف ما بينه نبينا محمد «ص» من أحكام الافعال.

الشجاعة:

قوه فى القلب يتمكن معها تحمل الحرب [و]مكاره الحرب فى حاله لا يؤمن بنفيها على النفس أو على بعض أطرافه.

الشفعة:

ضم الملك المشتري الى أملاكه بمثل ما اشتراه.

الصاد

الصادف:

ما لأجله يمتنع القادر من الفعل على بعض الوجوه احترازا إذا ترجح عليه الداعى فلا يمتنع. و قد يقال العلم أو الظن أو الاعتقاد بكون الفعل قبيحا. و فى حق البارى يقال هو العلم بكون الفعل قبيحا.

الصبر:

الكف (٢) عن الجزع عند الشدائد.

الصدق:

الخبر عن الشىء على ما هو عليه فى نفسه.

الصلابه:

التزاق أجزاء الجسم بحيث يصعب تفكيكها.

الذى يتردد بين ان يوجد و ان لا يوجد. و الصحيح أيضا الذى لا يستحيل وجوده، و فى الأول يكون غير ثابت و فى الثانى قد يكون ثابتا. و فى عرف الفقهاء الفعل الذى يتبعه أحكامه إذا لم تكن عقوبه احترازا عما يتبع الكفر و الزنا من العقوبه.

ص: ٢٧٤

١-١) فى الأصل: يقع من فى.

٢-٢) فى الأصل: كف.

الصحة:

امتزاج من أجزاء مختلفه الاعراض متساويه، و يثبت لامتراجها حكمه لا يثبت لأفرادها.

الصواب:

أظهر من كل ما تحده.

الصفه:

كل أمر زائدا على الذات يدخل فى ضمن العلم به أو الخبر عنه نفيا كان أو إثباتا حالا كان أو غير حال فعلا كان أو نفى فعل. و قيل الصفه: كل فائده تضاف الى الذات بلا اعتبار غيره، و الحكه فائده تضاف الى الذات [و لا يوصف]بها الا عند حدوث فعل منها أو نفى فعل منها.

الصغيره و الكبيره:

أمر إضافى فإذا أضيف ما ينقص عقابه الى ما يزيد عقابه، يسمى الأول صغيرا و الثانى كبيرا. و قيل كل معصيه لصاحبها ثواب ما أعظم [من]عقابها.

الصوم:

الإمساك عن المفطرات فى النهار تقربا بالله تعالى.

الضاد

الضدان:

كل شيئين لا- يصح ان يجتمعا معا فى وقت واحد لما يرجع الى ذاتهما احترازا عما يجرى مجرى الضد فى الجنس كل مناف لغيره على وجه التقدير كالسواد و البياض فى محلين أو فى وقتين. الجارى مجرى الضد ضد كل ما يحتاج اليه غير ما فى ما ينافيه . (؟) .

الضرورى:

ما يحدث فى الحى المكلف لا من قبله و لا يمكنه دفعه عن نفسه.

الضروره:

كل فعل لا يمكن التخلص منه.

الطاء

الطاعة

إيقاع الفعل أو ما يجرى مجراه موافقا لإرادته الغير إذا كان أعلى

ص: ٢٧٥

رتبه منه لأعلى وجه الإلجاء.

الطول:

امتداد الجسم الى قدام، و أقل ما يحصل منه جزءان.

الطبع:

قيل هو الخاصه التي يكون بها الحادث لا من جهه قدره.

الطلب:

قول القائل لمن يساويه فى الرتبه «افعل» أو معناه لا على سبيل الاستعلاء أو التذليل.

الظاء:

الظلم:

كل ضرر ليس بمستحق و لا نفع فيه و لا دفع ضرر أعظم منه معلوم أو مظنون، و لا يفعل على مجرى العاده و لا على جهه الدفع عن النفس.

الظلمه:

فقد النور عما يقبل النور.

الظن:

تغليب بالقلب لأحد المجوزين ظاهر التجويز.

الظل:

تغير الهواء الى الضياء لانفجار الصبح إذا حال بينه و بين قرص الشمس حائل.

العين:

العلم:

أظهر من كل ما يحد به، و قيل هو اعتقاد الشئ على ما هو به مع سكون النفس الى أن تعتقده على ما اعتقد اليه.

و العلم الضروري: علم لا يقف على استدلال العالم به إذا أمكن فيه احترازا عن علمه تعالى.

و قيل الضروري: علم لا يمكن العالم به دفعه عن نفسه إذا انفرد احترازا عن المكتسب إذا فارقه الضروري. و ينقض هذا الحد بعلم الله تعالى بالأشياء إذ لا يمكن دفعه عن نفسه.

ص: ٢٧٦

العلم المكتسب: علم يمكن العالم به دفعه عن نفسه إذا انفرد.

العقل:

قوه فى القلب يقتضى التميز. وقيل: هو العلوم الضرورية التى يتمكن بها من اكتساب العلوم إذ أكملت شروطها. وقيل: العقل الذى هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحاله المستحيلات. وقيل: هو غريزه العلوم الكليه البديهيه عند سلامه الآلات.

العالم:

كل موجود سوى الله.

العمل:

هو إيجاد الأثر فى الشئ. و الفعل إيجاد الشئ. وقيل العمل إيجاد أفعال بعناء و تعب.

العصمه:

ما يمنع عنده المكلف من فعل القبيح و الإخلال بالواجب، و لولاه لم يمنع من ذلك و مع تمكينه فى الحالين. عباره أخرى العصمه: الأمر الذى يفعل الله تعالى بالعبد و علم انه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصيه بشرط ان لا ينتهى فعل ذلك الأمر لأحد إلى الإلجاء.

العجز:

انتفاء قدره عن الحى - على الافعال على بعضها إذا صحت قدرته عليها.

العاده:

عود الفاعل الى مثل ما فعله أو ما يجرى مجراه إذا لم يكن ملجأ الى ذلك.

العام و العموم:

كل كلام وضع لاستغراق جميع ما يصلح له. وقيل هما اللفظ المستغرق لجميع ما وضع له بحسب وضع واحد احترازاً عن المشترك أو عماله حقيقه و مجاز. وقيل هو اللفظ الدال على شيئين فصاعداً من غير حصر احترازاً عن أسماء العدد.

العباده:

نهايه التعظيم و التذلل لمن يستحق ذلك بأفعال ورد بها الشرع على وجوه مخصوصه أو ما جرى مجراها. نعى بالوجه: الشروط
المعتبره شرعا فى كون الفعل عباده. و بالجارى مجراها: الإخلال بالقبائح. و فى عرف

ص: ٢٧٧

الفقهاء هو كل فعل لا يجرى إلا بنيه التعظيم لله.

العرض:

ما يوجد في الجوهر من غير تجاوز احترازا عن وجود المظروف في الظرف.

العرض:

امتداد الجواهر في سمت معترضا للمحاذي.

العله:

عند من لا يثبت المعاني: كل أمر ليس بذات اثر أمرا في حاله نفيا كان أو إثباتا.

العزم:

توطين النفس و القطع على أنه سيفعل الفعل أولا يفعل لا محاله. وقيل: العزم اراده جازمه حصلت بعد التردد فيه.

العدل:

عند المتكلمين العلوم المتعلقة بتنزيه الله تعالى من فعل القبيح و عن الإخلال بالواجب، و عند الفقهاء [من هو] من أهل القبول شهادته أو روايته عن النبي «ص» أو القائم مقام على الإطلاق في نيل ذلك منه.

العفو:

إسقاط الدم و العقاب عن المستحق لهما.

العمق:

امتداد الاجزاء سمكا.

العقاب:

المضار المستحقه على وجه الإهانه المفعوله على وجه الجزاء.

العوض:

النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظيم.

الغبين

الغرض:

مراد الفاعل من الفعل إذا انتهى إليه [و]أقطعه، أو ما هو كالفعل عن الفعل.

الغبطة:

تمنى ما يصح أن يحصل له من مثل فعل الغير أو منفعه.

الغضب:

غليان دم القلب طلبا للانتقام.

الغم:

انحصار القلب و الدم الذى فيه.

ص: ٢٧٨

الغير:

كل ذاتين ليس إحداهما الأخرى ولا جملة يدخل تحتها الأخرى.

الغيبه:

ذم المرء بعينه في غيبته لغير حق له، أو ما يجرى مجرى الذم بما لو سمعه لكرهه.

الفاء

الفرض:

الواجب المقدر، وهو ما علم من وجب عليه بوجوبه أو دل عليه.

الفسق:

كل ذنب سوى الكفر، وأيضا كل ما خرج من طاعة الله الى مخالفته.

الفقه:

العلم بجملة الأحكام الشرعيه. وقيل: العلم بالأحكام الشرعيه العمليه المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضروره، احترازا عن التقليد و احترازا عن العلم بوجوب الصلاه.

الفعل:

هو الحادث على جهه الصحه.

الفناء:

تفريق أجزاء الجسم بحيث خرج من صحه الانتفاع به.

القاف

القديم:

الواجب الوجود المطلق أو الذى لا أول لوجوده.

القادر:

الذى يصح ان يفعل إذا انتفت عنه الموانع و لم يكن الفعل مستحيلا فى نفسه.

القدره:

هى الصحه، و قيل القدره فى حقنا سلامه الأعضاء.

القيح:

ما لفعله مدخل فى استحقاق الذم.

القصد:

خلوص الداعى إلى فعله أو ترجحه عن الصارف.

القياس:

تحصيل الحكم فى الشىء لتعليل غيره عند المثبت. و قيل إثبات مثل حكم معلوم لآخر لأجل اشتباههما فى عله الحكم.

القضاء:

إيجاد على التمام. و قد يقال فى فضل الحكم اما بالأمر أو بالخبر.

ص: ٢٧٩

القدر:

إيجاد الفعل على وجه الاحكام، و بحسب المنفعه. يقال للخبر بما يكون إذا كان يجيء على مقدار ما تقدم من الخبر.

القضاء فى العباده:

إتيان مثل الفعل السابق به الأمر فى الصوره و الوجه أو ما يقدر فيه المماثله إذا فاته الأول كقضاء الجمعه.

الكاف

الكذب:

الخبر الذى لا يطابق مخبره أو الذى ليس له مخبر يطابقه.

الكلام:

المنتظم من الحروف المسموعه المميزه، المواضع عليها إذا صدر عن قادر واحد. و قيل الكلام: الجمله المفيده.

الكلمه:

كل منطوق به دال بالاصطلاح على معنى.

الكسب:

إيجاد الفعل لاجتلاب منفعه أو دفع مضره.

الكثافه:

اكتتان أجزاء الجسم.

الكراهه:

الصارف على الفعل.

الكون:

حصول الجوهر فى المحاذاه.

الكبيره:

كل ذنب عصيانه بعظيم.

الكفر:

هو الإنكار و التكذيب بشيء مما يجب الإقرار و التصديق به و الجهل بذلك. و قيل: إنكار ما علم بالضروره مجيء الرسول به.

الكمون:

عند مثبته ان يبطن فى الجسم الكون بأن ينفذ من ظاهر أجزائه إلى بواطنها، أو ان لا يظهر حكم الكون و ان كان فى الجوهر.

اللام

اللفظ:

ما عنده يختار المكلف الطاعه، أو يكون أقرب الى اختيارها و لولاه لما كان أقرب الى اختيارها مع تمكنه فى الحالين.

ص: ٢٨٠

اللطف:

الجزء المنفرد أو الأجزاء القليلة [فى]الشيء لا يمكن ان يدرك بحاسه العين.

اللطف:

المنعم بالنعيم من وجوه خفيه لا- يوقف على كنهها، و الذى يصل نعمه الى المواضع الخفيه، و العالم بالأمور الخفيه التى بعد الوقوف عليها.

اللقب:

كل كلام لا يفيد فى المسمى صفه و لا مجموع صفات، و يجرى مجرى الإشاره إليه.

اللمس:

مماسه محل الحيوان الجسم طلبا لإدراكه أو إدراك ما فيه، أو طلبا للذه المخصوصه.

اللذه:

إدراك المشتهى أو ما يتعلق به الشهوه من المدركات.

الليل:

امتداد الظلام من أول ما يسقط قرص الشمس الى أن يسفر الصبح.

اللين:

قيل معناه عدم ما نعمه العام (؟) ، فلا يكون وجوديا.

الميم

المله:

الشرع الذى يأتى به السمع و يعم الأمر به للجميع. و قيل هو الذى ينتحله الإنسان.

المنع:

ما يتعذر لأجله الفعل مع بقاء القدره عليه.

المتبدأ:

المحدث الذى لم يتقدمه وجوده.

المعاد:

الذى يتقدمه وجوده، أى أعيد على الوجود الذى كان عليه.

المباشر:

ما يبدأ بالقدره فى محل و يقضيه.

المتولد:

و هو الذى يحدث عن فعل آخر.

المباح:

ما عرف فاعله حسنه، أو دل عليه و لا يستحق عليه مدحا و لا ذما.

المتكلم:

فاعل الكلام.

المجاوره:

كون جوهرين مما ستين.

ص: ٢٨١

المثلان:

اللذان يكون ذات أحدهما كذات الآخر.

المختلفان:

اللذان لا يكون ذات أحدهما كذات الآخر.

المجزى:

الذى يكفى فى حصول الغرض به.

المجمل:

الخطاب الذى لا يدل على المراد بنفسه من غير بيان، أو الخطاب الذى قصد به شىء معين فى نفسه و اللفظ لا يعنيه، و قد يراد به الخطاب العام للأشياء التى تناولها.

المبين:

الخطاب الدال على المراد بنفسه عن غير بيان، و ما زال إجماله بورود بيانه، و كذا المفسر.

المحال:

كل متصور لا يصح وجوده، و كذا المستحيل.

المحتمل:

الخطاب الذى له تأويلان من جهة الاستعمال.

المحدث:

الموجود بعد العدم.

المحظور و المحرم:

الذى منع من فعله بالنهى و الزجر.

الفعل المحكم:

المرتب المسوى، و المطابق للمنفعه.

محبه الله تعالى للعبد:

اراده الثواب، و محبه العبد لله إرادته الطاعه.

المحدث:

المسبوق بالعدم أو ما لوجوده أول.

الملاسه:

عبارة من استواء وضع الأجزاء.

المحاذاة:

الجهه التي يصح ان يشغلها الجوهر.

المحل:

الحجم الذي فيه عرض، أو يصح أن يكون فيه.

المخصوص من جهه الخطاب:

الذي أريد به بعض ما يقتضيه ظاهره.

المكلف:

الذي دل عليه ما أريد منه العلم به.

المدلول عليه:

ما يدل عليه الدليل.

المرسل:

الحديث الذي لم يذكر الراوى بعد الروايه، وقع في أصل الروايه.

كذلك الخبر المتواتر:

خبر قوم بلغوا فى الكثره إلى حد حصل العلم بقولهم.

المسند:

الذى وقعت روايته متصله إلى الرسول «ص» .

المصاكه و الاصطكاك:

مماسه جسمين صليين بشده.

المذهب:

اعتقاد يستمر عليه صاحبه على جهه التدين.

المطلق من الخطاب:

ما لم يقيد بصفه، أو شرط، أو استثناء.

المقيد:

ما ادخل فيه واحد من هذه الثلاثه.

المعجزه:

الفعل الناقض للعادة يتحدى به الظاهر فى زمان التكليف لتصديق مدع فى دعواه. وقيل: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضه.

قلنا «أمر» لأن المعجزه قد تكون بالمعتاد، وقد تكون منعا من المعتاد، و قلنا «مقرون بالتحدى» لئلا يتحد الطالب معجزه غير حجه لنيفه، و لىتميز عن الإرهاص و الكرامات. قلنا «مع عدم المعارضه» لىتميز عن السحر و الشعبده.

المعدوم:

المنتفى العين.

الموجود:

الثابت العين و هو أظهر مما يحد به.

المعروف:

كل فعل واجب أو مندوب إذا عرف ذلك فاعله أو دل عليه.

المنكر:

كل فعل أو إخلال فعل عرف فاعله قبحه، أو دل عليه.

المعصية:

كل فعل أو إخلال بفعل كرهه الله تعالى.

المغفرة:

ان لا يفعل العقاب بعد سيئه أصلا.

المفيد من الكلام:

الذى ينبئ عن أمر ما، و هو اما مفرد أو مركب.

المفرد:

ما يفيد فائده واحده.

المركب:

ما يفيد لإسناد معنى الى آخر.

المكان:

الجسم الذى يعتمد عليه غيره، و الكعلى (؟) هى الجهة مكانا.

المماسه:

المجاوره.

ص: ٢٨٣

المتنع:

الذى يستحيل كونه، و الممكن نقيضه، و هو الذى لا يلزم من فرض وجوده و لا من فرض عدمه من حيث هو محال.

المستحيل:

الذى يتعذر وجوده فى نفسه.

المنه:

ذكر الصنيعه على وجه من فعلت له.

الموت:

ما يقتضى زوال حياه الجسم من الله تعالى أو الملك من غير جرح يظهر.

المستحق:

الفعل الحسن بعد تقدم ما يقتضى حسنه أو وجود به لو لا تقدمه لما حسن.

المستطيع:

هو المتمكن من إيجاد الفعل لحضور ما يحتاج اليه من إيجاده.

المحابه:

تخصيص أحد المستحقين [بأن] ينتفع دون الآخر مع تساويهما فى الاستحقاق.

الموازنه:

مقابله الثواب و العقاب، و يسقط استحقاق الأقل منهما بالأكثر و يسقط من الكثير أيضا ما يقابل الأول منها.

الموازنه:

الموافاه توجب الوعد و الوعيد الى من المعلوم منه انه يرد القيامه مستحقا للثواب و العقاب دون ما قبل القيامه.

المانويه:

قوم يذهبون الى قدم النور و الظلمه، و ان العالم مركب منهما، و انهما مطبوعان على الخير و الشر، منسوبه إلى «مانى» اسم رجل.

المجوس:

قريب منهم، و يذهبون الى ان الله تعالى هو النور الأعلى و هو يزدان، و ان الشيطان من جنس الظلمه و هو أهرمن.

المشركون:

الكافرون اثبتوا لله شريكا أو لا.

المنزله بين المنزلتين:

القول بأن للفاسق منزله متوسطه بين منزله الكافر و المؤمن المستحق للثواب فى الاسم و الحكم.

ص: ٢٨٤

المجبره:

الذين زعموا انه لا محدث للمحدثات المحسنات و المقبحات الا الله تعالى.

المرجئه:

الواقفه فى الفساق هل لهم عذاب أم لا.

المعتزله من العدليه:

القائلون بالوعيد و العقاب لفساق أهل الصلاه قطعاً و المنزله بين المنزلتين.

المشبهه:

الذين يذهبون الى ان الله تعالى جسم طويل عريض.

المهمل:

كل قول [لا] يتواضع عليه ليستعمل، و هو نقيض المستعمل.

المعارضه:

مقابله الخصم بما يظهر عنده انه يقول بمثل ما يقول، اما السائل [أ] و المجيب.

المناقضه:

ذكر جملتين مخبرها واحد و وقته و جهته واحد يقتضى إحداهما نفى ما يقتضى الأخرى إثباته.

الملك:

المضاف الى الفعل فى الشرع القدره على التصرف الحسن، أما المضاف الى العين فلا بد فيه مع القدره على التصرف من ان يكون له التصرف بجميع التصرفات الحسنه، لاختصاصه و اختصاص سببه الذى يتبعه اختصاص التصرفات.

المالك:

من قدر على التصرف فيه و لم يكن لأحد منعه منه.

من الألفاظ.

المترادف:

هى الألفاظ المفردة الداله على مسمى واحد كالخمر و الراح و العقال.

اللفظ المشترك:

الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أو لا من حيث هما كذلك كالعين احترازا من المتواطى.

المتواطئه:

التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها كاسم

ص: ٢٨٥

الإنسان على زيد و عمرو، و الحيوان على الإنسان و الفرس و الطير.

المتزايله:

هي المتباينه التي ليس بينها شيء من هذه النسب كالفرس و الذهب و الثوب و نحو ذلك.

المشكك:

ما يقع على مسميات بمعنى واحد لكن بينها اختلاف بالتقدم و التأخر و الشده و الضعف، كالموجود الواقع على الخالق و المخلوقات و هو في الخالق اولي، و كاليياض الواقع على الثلج و العاج و في الثلج أشد.

المشابه:

ما يكون المراد باللفظ واحدا في المسميات لكن بين المعنيين مشابيه بوجه ما كلفظ الفرس على مسماه و على المصور صورته الفرس.

المحكم:

اما المتقن الصنعه في الفصاحه، و اما الذي لا يحتمل تأويلين مشتبهين و لا يمنع العقل من ظاهره.

المتشابه:

اما المتساوي في الأحكام في الفصاحه و حسن المعنى، و اما الذي يحتمل تأويلين مشتبهين احتمالا شديدا و ظاهره يوضع لما يمنع منه العقل و أحد تأويليه يحظره العقل.

المتكبر:

في صفات الله تعالى التي له العظمه و الكبرياء التي لا عظمه فوقها و هو في حق العبد الذي يتكلف أفعال الكبرياء و ليس منهم مع اعتقاد ذلك لنفسه.

المصلحه:

كل ما عنده يختار المكلف الطاعه أو يكون عنده أقرب الى اختيارها ما تمكنه في الحالين.

المفسده:

ما يختار [عنده] المكلف المعصيه أو يكون أقرب الى اختيارها مع تمكنه في الحالين، و ليس فيه تعريض لثواب زائد.

المجاز:

كل كلام أريد به غير ما وضع له في الأصل على جهة التبع للأصل.

ص: ٢٨٦

النون

النبي:

رفيع المنزله عند الله تعالى المحتمل رسالته بلا واسطه آدمى بالهمزه و لا يهمز غيرها.

الندب:

كلما رغب فيه بما يستحق المدح و لا يستحق شيئا بإخلاله الذم.

و كذا النفل.

الندم:

الغم و الأسف على ما فعل و لم يفعل.

النطق:

تقطيع الأصوات حروفا باللهوات. و اللهوات و الشفتين أو ما يجرى مجرى ذلك كأصوات الطيور.

نظر العين:

تقليب الحدقه الصحيحه نحو المرائى التماسا لرؤيته، و نظر القلب ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل بها الى الوقوف على الشىء بعلم أو ظن.

النفى:

إعدام الموجود، أو الخبر عن عدم الشىء.

النور:

الجسم الرقيق المضىء.

النهى:

قول القائل لغيره «لا تفعل» على جهه الاستعلاء إذا كره ذلك الفعل.

النص:

كل كلام يظهر افادته لمعناه و لا يتناول أكثر منه.

النهار:

امتداد ضياء الشمس و حركتها على وجه الأرض الى أن تغرب.

النوم:

سهو يلحق الإنسان مع فتور الأعضاء من غير عله.

النسيان:

نقل الضروريه (؟) بعد حصولها على مجرى العاده.

النفار:

مزاج لقلب الإنسان يتأذى لأجله بإدراك ما يتعلق به، فان حصل ذلك المدرك في بدنه كان ألما، و ان أدركه خارج بدنه كالطعوم و الروائح و الأصوات و المرئيات و الحرارة و البروده تأذى به و كرهه.

النامي:

كل جسم يزداد في اقطاره بما يخالطه من الأجسام التي تستحيل الى حقيقته زياده مناسبه- اعنى شيئا فشيئا.

ص: ٢٨٧

النفاق:

إظهار الإيمان مع ابطان الكفر.

النعمة:

المنفعة المفعولة على وجه الإحسان إلى الغير.

النية:

قبل الإرادة من فعل المرید لأعلى وجه الإلجاء المتعلقة بمراد من فعله.

النص:

كل خطاب يمكن أن يعلم المراد به.

الناسخ:

الدليل الشرعى الذى يدل على زوال [حكم]. قيل الحكم الذى يثبت بدليل آخر شرعى مع تراخيه عنه، و تستعمل ذلك فى الحكم دون الدليل.

و يقال فى الناصب للدلالة، و فى المعتقد أيضا مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا.

الواو

الواحد:

الفرد الذى لا يتجزى، و الذى لا مثل له و لا نظير، و الذى يختص باستحقاق العباده دون غيره، و يقال على الله تعالى بالمعانى الثلاثة.

الوحى فى العرف:

الكلام الخفى من جهة ملك فى حق نبى فى حال اليقظه.

الوسوسه:

الكلام الخفى إذا تضمن الدعاء إلى القبائح فى حال اليقظه.

الوعد:

اخبار الغير بايصال نفع محض أو دفع ضرر عنه من جهة المخبر.

الوعيد:

اخبار الغير بايصال ضرر محق اليه أو تقويه نفع عنه من جهة المخبر.

الواجب أقسام:

معين، و مخير فيه، و مضيق، و موسع، و واجب على الأعيان، و واجب على الكفايه. فالمعين: ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم كالصلاه، و المخير فيه: ما للإخلال به و بما يقوم مقامه مدخل في استحقاق الذم كإحدى الكفارات الثلاث.

ص: ٢٨٨

و الواجب على الأعيان: الذى لا- يقف استحقاق الذم على الإخلال به على ظن إخلال الغير به كالصلاه. و اما الواجب على الكفايه فهو الذى يقف استحقاق الذم على الإخلال الغير به كالجهاد. و المضيق الذى لا يجوز تأخيره عن وقت الى وقت آخر كعرفه الله تعالى، و الموسع الذى يجوز تأخيره من وقت الى وقت كالصلاه فى أول الوقت الى وسطه أو آخره.

و الواجب عند المتكلمين: الذى لا بد من كونه و يتعذر أن لا يكون و يدخل فى ذلك النفي و الإثبات.

الوقت:

ما يقدر ظرفا لحدوث حادث أو حوادث ممتد بامتدادها.

الهاء

الهالك:

خروج الشيء عن الوجه الذى لو كان يصح الانتفاع به.

الياء

اليقين:

العلم الظاهر الجلى بعد حصول اللبس فى معلومه [الاولى: الذى لا يفتقر فى تقديم تصور أو تصديق آخر].

ص: ٢٨٩

اشاره

رساله في غيبه الحجه

ص: ٢٩١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله حمد مرتبط للنعم، مستدفع للنقم، و صلى الله على خير العرب و العجم، المبعوث إلى سائر الأمم، محمد و على آله الطاهري النسم، الظاهري الفضل و الكرم.

و بعد:

اشاره

فان المخالفين لنا فى الاعتقاد، يتوهمون صعوبه الكلام علينا فى الغيبه و سهولته عليهم،

و ليس بأول اعتقاد جهل اعتقدوه، و عند التأمل يبين عكس ما توهموه.

بيان ذلك:

ان الغيبه فرع لأصول إن صحت، فالكلام فى الغيبه أسهل شىء و أوضحه إذ هى متوقفه عليها. و ان كانت غير صحيحه، فالكلام فى الغيبه صعب غير ممكن.

ص: ٢٩٣

بيان هذه الجملة: ان العقل يقتضى بوجوب الرئاسة فى كل زمان، و أن الرئيس لا بد من كونه معصوما مأمونا منه كل فعل قبيح. و إذا ثبت هذان الأصلان لم يبق إلا- إمامه من نشير إلى إمامته، لأن الصفه التى اقتضاها و دل على وجوبها لا توجد الا فيه، و تساق الغيبه بهذا سوقا ضروريا لا يقرب منه شبهه، فيحتاج أن ندل على صحه الأصلين المذكورين.

فبقول:

أما الذى يدل على وجوب الإمامه فى كل زمان، فهو أنا نعلم لا طريق للشك علينا أن وجود الرئيس المطاع المهيب المنبسط اليد أدعى الى فعل الحسن و أردع عن فعل القبيح، و أن المظالم بين الناس: اما أن يرتفع عند وجود من وصفناه، أو يقل.

و أن الناس عند الإهمال و فقد الرؤساء يبالغون فى القبيح، و تفسد أحوالهم و يختل نظامهم، و الأمر فى ذلك أظهر من يحتاج الى دليل، و الإشارة إليه كافيته، فاستقصاؤه فى مظانه.

و أما الذى يدل على وجوب عصمه الرئيس المذكور، فهو أن عله الحاجه إليه موجوده (1)، و جب أن يحتاج إلى رئيس و امام كما احتيج اليه. و الكلام فى الإمامه كالكلام فيه، و هذا يقتضى القول بأئمه لا- نهايه لها، و هو محال، أو القول بوجود امام فارقت عنه عله الحاجه.

و إذا ثبت ذلك لم يبق الا القول بإمام معصوم لا يجوز عليه القبيح، و هو ما قصدناه، و شرح ذلك و بسطه مذكور فى أماكنه.

و إذا ثبت هذان الأصلان، فلا بد من القول بأنه صاحب الزمان بعينه، ثم

ص: ٢٩٤

(١- ١) ظ: لو كانت موجوده فيه.

لا- بد من فقد تصرفه و ظهوره من القول بغيبته، لأنه إذا بطلت امامه من أثبتت له الإمامه بالاختيار، لفقد الصفه التي دل العقل عليها.

و بطل قول من خالف من شذاذ الشيعة من أصحابنا بما صاحبنا، كالكيسانيه و الناووسيه و الواقفيه، لانقراضهم و شذوذهم، و لعود الضروره إلى فساد قولهم فلا مندوحه عن مذهبنا، فلا بد من صحته، و الا خرج الحق عن الإمامه.

و إذا علمنا بالسياقه التي ساق الأصلان إليها أن الامام هو ابن الحسن عليه السلام دون غيره، و رأيناه غائبا عن الابصار، علمنا أنه لم يغيب مع عصمته و تعيين فرض الإمامه فيه و عليه، الا بسبب اقتضى ذلك، و مصلحه استدعته، و حال أوجبته.

و لم يعلم وجه ذلك مفصلا، لان ذلك مما لا يلزم علمه، و ان تكلفنا و تبرعنا بذكره كان تفضلا، كما إذا تبرعنا بذكر وجه المتشابه من الآي بعد العلم بحكمه الله تعالى سبحانه، كان ذلك تفضلا.

فقول:

السبب في الغيبه هو اخافه الظالمين له، و منعهم يده من التصرف فيه فيما جعل اليه التصرف فيه، لأن الإمام إنما ينتفع به النفع الكلي إذا كان متمكنا مطاعا، مخلى بينه و بين أغراضه، ليقود الجنود، و يحارب البغاه، و يقيم الحدود، و يسد الثغور، و ينصف المظلوم، و كل ذلك لا يتم الا مع التمكّن. فإذا حيل بينه و بين أغراضه من ذلك سقط عنه فرض القيام بالإمامه.

و إذا خاف على نفسه، و جبت غيبته، و التحرز من المضار واجب عقلا و سمعا، و قد استتر النبي صلى الله عليه و آله في الشعب، و أخرى في الغار، و لا وجه لذلك الا الخوف و التحرز من المضار.

النبي صلى الله عليه وآله ما استتر عن قومه الا- بعد أداء ما وجب عليه أداؤه، وقولكم فى الإمام يخالف ذلك. ولأن استتاره عليه السلام لم يتناول ولم يتماد، واستتار امامكم قد مضت عليه الشهور و انقضت دونه الدهور.

قلنا:

ليس الأمر على ما ذكرتم، لأن استتار النبي صلى الله عليه وآله كان قبل الهجرة، ولم يكن عليه السلام أرى جميع الشريعة، فإن معظم الاحكام وأكثرها نزل بالمدينة، فكيف ادعيتم ذلك؟ .

على أنه لو كان الأمر على ما ادعيتم من الأداء [والتكامل قبل الاستتار، لما كان ذلك رافعا للحاجه إلى تدبيره و سياسته و أمره و نهيه.

و من الذى يقول: ان النبي صلى الله عليه وآله غير محتاج اليه بعد أداء الشرع. و إذا جاز استتار النبي صلى الله عليه وآله مع تعلق الحاجه به لخوف الضرر، و كانت البعثة لازمه لمن أخافه و أحوجه الى الاستتار و ساقط (1) عنه، فكذلك القول فى استتار امام الزمان.

فأما التفرقه بطول الغيبه و قصرها، ففاسده، لانه لا- فرق بين القصير و الممتد و ذلك موقف على علته و سببه، فتطول بطول السبب، و تقصر بقصيره، و تزول بزواله.

و الفرق بينه و بين آبائه عليهم السلام أنه ظاهر بالسيف، و يدعو الى نفسه، و يجاهد من خالفه، و يزيل الدول. فأى نسبه بين خوفه من الاعداء و خوف

آبائه عليهم السلام لو لا قله التأمل.

فإن قيل:

أشاره

فأى فرق بين وجوه غائبا لا يصل إليه أحد و لا ينتفع به بشر، و بين عدمه؟ و إلا جاز إعدامه إلى حين علم الله سبحانه بتمكين الرعيه له كما جاز أن يبيحه الاستتار حتى يعلم منه التمكين له فيظهر؟ .

قيل له:

أولا نحن نجوز أن يصل اليه كثير من أوليائه و القائلين بإمامته فينتفعون به و من لا يصل اليه منهم و لا يلقاه من شيعته و معتقدي إمامته، فهم ينتفعون به في حال الغيبه النفع الذى نقول انه لا بد فى التكليف منه، لأنهم مع علمهم بوجوده بينهم، و قطعهم على وجوب طاعته عليهم و لزومها لهم، لا بد من أن يخافوه و يهابوه فى ارتكاب القبائح، و يخشوا تأديبه و مؤاخذته، فيقل منهم فعل القبيح و يكثر فعل الحسن، أو يكون ذلك أقرب.

و هذه جهه الحاجه العقليه الى الامام، فهو و ان لم يظهر لأعدائه لخوفه منهم، و سدهم على أنفسهم طرق الانتفاع به، فقد بينا فى هذا الكلام الانتفاع به لأوليائه على الوجهين المذكورين.

على أنا نقول: الفرق بين وجود الامام من أجل الخوف من أعدائه، و هو يتوقع فى هذه الحاله إن يمكنه فيظهر و يقوم بما فوض الله اليه، و بين عدمه جلى واضح. لأنه إذا كان معدوما، كان [ما]يفوت العباد من مصالحهم و يعدمونه من مرآشدهم و يحرمونه من لطفهم منسوباً الى الله سبحانه، لا حجه فيه على العباد و لا لوم.

ص: ٢٩٧

و إذا كان موجودا مستترا بإخافتهم إياه، كان ما يفوتهم من المصالح و يرتفع عنهم من المنافع منسوبا إليهم، و هم الملمومون عليه المؤاخذون به.

على أن هذا ينعكس عليهم في استتار النبي صلى الله عليه و آله، فأى شيء قالوه فيه أجنبناهم بمثله هنا.

و القول بالحدود في حال الغيبه ظاهر، و هو أنها في حياه فاعلها و حياتها (1) فان ظهر الامام و المستحق للحدود باق، و هي ثابتة عليه بالبينه و الإقرار، استوفاهما منه.

و ان فات ذلك بموته، كان الإيتم على من أخاف الامام و ألجأه إلى الغيبه و ليس بنسخ الشريعه في إقامه الحدود، لأنه انما يكون نسخا لو سقط فرض إقامتها مع التمكين و زوال الأسباب المانعه من إقامتها. و أما مع عدمه و الحال ما ذكرنا فلا.

و هذه جمله مقنعه في هذه المسأله، و الله المستعين و به التوفيق.

ص: ٢٩٨

١-١) كذا في النسخه و الظاهر زيادتها، أو أن يكون: في حياه فاعل جانبيها.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم قال السيد الشريف المرتضى (رحمه الله) فى كتاب الغرر و الدرر فى أجوبه المسائل السلاربه (١):

مسأله:

اشاره

ما القول فيما يخبر به المنجمون من وقوع حوادث و يضيفون ذلك الى تأثيرات النجوم؟ و ما المانع من أن تؤثر الكواكب على حد تأثير الشمس الادمه فينا؟ و ان كان تأثير الكواكب مستحيلا، فما المانع من أن تكون التأثيرات من فعل الله تعالى بمجرى العاده عند طلوع هذه الكواكب أو انتقالها؟ فلينعم ببيان ذلك، فإن الأنفس اليه متشوقه. و كيف تقول ان المنجمين حادسون؟ مع أنه لا يفسد من أقوالهم إلا القليل، حتى أنهم يخبرون بالكسوف و وقته و مقداره، فلا تكون الا على ما أخبروا به، فأى فرق بين اخبارهم بحصول

ص: ٣٠١

١- ١) أورد المسأله بتمامها فى البحار ٥٨/٢٨٢-٢٩٠ و بعضها فى فرج المهموم ص ٤١.

هذا التأثير في هذا الجسم؟ و بين حصول تأثيرها في أجسامنا.

الجواب:

اعلم أن المنجمين يذهبون الى أن الكواكب تفعل في الأرض و من عليها أفعالا يسندونها الى طباعها، و ما فيهم أحد يذهب الى أن الله تعالى أجرى العاده بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالا، من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير في ذلك.

و من ادعى هذا المذهب الان منهم، فهو قائل بخلاف ما ذهب القدماء في ذلك، و متجمل بهذا المذهب عند أهل الإسلام، و متقرب إليهم بإظهاره.

و ليس هذا بقول لأحد ممن تقدم، و كان الذى كان يجوز أن يكون صحيحا- و ان دل الدليل على فساده-لا يذهبون اليه، و انما يذهبون الى المحال الذى لا يمكن صحته.

و قد فرغ المتكلمون من الكلام فى أن الكواكب لا يجوز أن تكون فينا فاعله.

و تكلمنا نحن أيضا فى مواضع على ذلك، و بينا بطلان الطباع الذى (١) يهدون بذكرها و اضافة الأفعال إليها، و بينا أن الفاعل لا بد أن يكون حيا قادرا.

و قد علمنا أن الكواكب ليست بهذه الصفة، و كيف تفعل و ما يصحح الأفعال مفقود فيها، و قد سطر المتكلمون طرقا كثيرة فى أنها ليست بحيه و لا قادره أكثرها معترض.

و أشف ما قيل فى ذلك: ان الحياه معلوم (٢) أن الحرارة الشديده كحراره

ص: ٣٠٢

١-١) كذا فى النسخه، و فى البحار: الذين، و الظاهر: التى.

٢-٢) ظ: معدومه.

النار تنفيها ولا تثبت معها، و معلوم أن حراره الشمس أشد و أقوى من حراره النار بكثير، لأن الذى يصل إلينا على بعد المسافه من حراره الشمس بشعاعها يماثل أو يزيد على حراره النار، و ما كان بهذه الصفه من الحراره يستحيل كونه حيا.

و أقوى من ذلك كله فى نفى كون الفلك و ما فيه من شمس و قمر و كوكب أحياء، السمع و الإجماع، و أنه لا خلاف بين المسلمين فى ارتفاع الحياه عن الفلك و ما يشتمل عليه من الكواكب، و أنها مسخره مدبره مصرفه، و ذلك معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه و آله ضروره.

و إذا قطعنا على نفى الحياه و القدره عن الكواكب، فكيف تكون فاعله؟ و على اننا قد سلمنا لهم استظهارا فى الحججه أنها قادره.

قلنا: ان الجسم و ان كان قادرا، فإنه لا يجوز أن يفعل فى غيره الا على سبيل التوليد، و لا بدّ من وصله بين الفاعل و المفعول فيه. و الكواكب غير مماسه لنا و لا وصله بينها و بيننا، فكيف تكون فاعله فينا.

فان ادعى أن الوصله بيننا هى الهواء، فالهواء أولا لا يجوز أن يكون آله فى الحركات الشديده و حمل الأثقال، ثم لو كان الهواء آله (تحركنا بها الكواكب، لوجب أن نحس بذلك، و نعلم أن الهواء يحركنا و يصرفنا، كما نعلم فى غيرنا من الأجسام إذا حركناه بآله.

على أن فى الحوادث الحادته فينا ما لا يجوز أن يفعل بآله و لا يتولد عن سبب كالإرادات و الاعتقادات و أشياء كثيره.

على أن فى الحوادث الحادته فينا ما لا يجوز أن يفعل بآله و لا يتولد عن سبب كالإرادات و الاعتقادات و أشياء كثيره.

فكيف فعلت الكواكب ذلك فينا؟ و هى لا تصح أن تكون مخترعه للأفعال، لان الجسم لا يجوز أن يكون قادرا الا بقدره، و القدره لا تجوز لأمر يرجع الى نوعها أن تخترع بها الأفعال.

فأما الأدمه فليست تؤثرها الشمس على الحقيقه فى وجوهنا و أبداننا، و انما الله تعالى هو المؤثر لها و فاعلها بتوسط حراره الشمس، كما أنه تعالى هو المحرق على الحقيقه بحراره النار، و الهاشم لما يهشمه الحجر بثقله، و حراره الشمس مسوده للأجسام من جهه معقوله مفهومه، كما أن النار تحرق الأجسام على وجه معقول.

فأى تأثير للكواكب فينا يجرى هذا المجرى فى تميزه و العلم بصحته؟ فليشر إليه فإن ذلك مما لا قدره عليه.

و مما يمكن أن يعتمد فى إبطال أن تكون الكواكب فاعله و مصرفه لنا، أن ذلك يقتضى سقوط الأمر و النهى و الذم عنا، و نكون مقدورين (1) فى كل إساءه تقع منا، و نجنيها بأيدينا و غير مشكورين على شىء من الإحسان و الإفضال، و كل شىء نفسد به قول المجبره فهو مفسد لهذا المذهب.

و أما الوجه الأخر: و هو أن يكون الله تعالى أجرى العاده بأن يفعل أفعالا مخصوصه عند طلوع الكواكب أو غروبه و اتصاله أو مفارقتة.

و قد بينا أن ذلك ليس بمذهب المنجمين البته، و انما يتجملون الان بالتظاهر به، و أنه قد كان جائزا أن يجرى الله تعالى العاده بذلك، لكن لا طريق الى العلم بأن ذلك قد وقع و ثبت.

و من أين لنا بأن الله تعالى قد أجرى العاده، بأن يكون زحل أو المريخ إذا كان فى درجه الطالع كان نحسا، و أن المشتري إذا كان كذلك كان سعدا.

و أى سمع مقطوع به جاء بذلك؟ و أى نبى خبر به و استفيد من جهته؟ فان عولوا فى ذلك على التجربه، بأنا جربنا ذلك و من كان قبلنا، فوجدناه على هذه الصفه، و إذا لم يكن موجبا و جب أن يكون معتادا.

ص: ٣٠٤

١- ١) فى البحار: و نكون معذورين.

قلنا: و من سلم لكم صحه هذه تجربه و انتظامها و أطرافها، و قد رأينا خطأكم أكثر من صوابكم فيها، و صدقكم أقل من كذبكم، فألا نسبتم الصحه إذا اتفقت منكم الى الاتفاق الذى يقع من المخمن و المرجم. فقد رأينا من يصيب من هؤلاء أكثر ممن يخطئ، و هو على غير أصل معتمد و لا قاعده صحيحه.

فإذا قلتم: سبب خطأ المنجم زلل دخل عليه فى أخذ الطالع أو تسير الكواكب.

قلنا: و لم لا كانت إصابته سببها التخمين، و انما كان يصح لكم هذا التأويل و التخريج لو كان على صحه أحكام النجوم دليل قاطع هو غير اصابه المنجم.

فأما إذا كان دليل صحه الاحكام الإصابه. فألا كان دليل فسادها الخطأ فما أحدهما فى المقابله الا كصاحبه.

و مما أفحم (1) به القائلون بصحه الاحكام و لم يتحصل منهم عنه جواب، ان قيل لهم فى شىء بعينه: خذوا الطالع و احكموا هل يؤخذ أو يترك، فان حكموا اما بالأخذ أو الترك خولفوا و فعل خلاف ما خبروا به، و قد أعضلتهم هذه المسأله و اعتذروا عنها بأعذار ملفقه لا يخفى على عاقل سمعها بعدها من الصواب.

فقالوا فى هذه المسأله: يجب أن يكتب هذا المبتلى بها ما يريد أن يفعل أو يخبر به غيره فانا نخرج ما قد عزم عليه من أحد الأمرين.

و هذا التعليل منهم باطل، لأنهم إذا كان النظر فى النجوم يدل على جميع الكائنات التى من جملتها ما يختاره أحدنا من أخذ هذا الشىء أو تكره.

فأى فرق بين أن يطوى ذلك فلا يخبر به و لا يكتبه حتى يقول المنجم ما عنده،

ص: ٣٠٥

١- ١) أفحمه: أسكته بالحجه.

و بين أن يخبر به و يكتبه قبل ذلك.

و انما فزعوا إلى الكتابه و ما يجرى مجراها، حتى لا- يخالف المنجم فيما يذكره و يحكم به من أخذ أو ترك. و لو كانت الأحكام صحيحه و فيها دلالة على الكائنات، لوجب أن يعرف المنجم ما اختاره من أحد الأمرين على كل حال.

و لو نزلنا تحت حكمهم و كتبنا ما نريد أن نفعله، لما وجدنا إصابتهم في ذلك إلا أقل من خطائهم، و لم يزيدوا فيه على ما يفعله المخمن المرجم من غير نظر في طالع و لا غارب، و لا رجوع إلى أصل، و الا فالبلوى بيننا و بينهم (1).

و كان بعض الرؤساء بل الوزراء ممن كان فاضلا في الأدب و الكتابه و مشغوبا بالنجوم عاملا عليها، قال لي يوما و قد جرى حديث يتعلق بأحكام النجوم و رأى من مخايلي التعجب ممن يتشاغل بذلك و يفنى زمانه فيه: أريد أن أسألك عن شيء في نفسي.

فقلت: سل عما بدا لك.

قال: أريد أن تعرفني هل بلغ بك التكذيب بأحكام النجوم الى أن لا تختار يوما لسفر و لبس ثوب جديد و توجه في حاجه.

فقلت: قد بلغت الى ذلك- و الحمد لله- و زياده عليه، و ما في داري تقويم و لا أنظر فيه، و ما رأيت مع ذلك الا خيرا.

ثم أقبلت عليه فقلت: ندع ما يدل على بطلان أحكام النجوم مما يحتاج الى ظن دقيق و رؤيه طويله، و هاهنا شيء قريب لا يخفى على أحد ممن علت طبقتة في الفهم أو انخفضت.

خبرني لو فرضنا جاده مسلوكة و طريقا يمشى فيه الناس ليلا- و نهارا، و في محجته آبار متقاربه، و بين بعضها و بعض طريق يحتاج سالكه إلى تأمل و توقف

ص: ٣٠٦

(١-١) خ ل: بينكم.

حتى يتخلص من السقوط فى بعض تلك الآبار.

هل يجوز أن يكون سلامه من يمشى فى هذا الطريق من العميان، كسلامه من يمشى فيه من البصراء؟ و قد فرضنا أنه لا يخلو طرفه عين من المشاه فيه بصراء و عميان.

و هل يجوز أن يكون عطب البصراء يقارب عطب العميان؟ أو سلامه العميان مقاربه لسلامه البصراء؟ فقال: هذا مما لا يجوز، بل الواجب أن تكن سلامه البصراء أكثر من سلامه العميان، و لا يجوز فى مثل هذا التقارب.

فقلت: إذا كان هذا محالاً فأحيلوا نظيره و ما لا فرق بينه و بينه، و أنتم تجيزون شبيه ما ذكرناه و عديله، لان البصراء هم الذين يعرفون أحكام النجوم، و يميزون سعدها و نحسها، و يتوقون بهذه المعرفه مضار الزمان و يتخطونها، و يعتمدون منافعه و يقصدونها.

و مثال العميان كل من لا يحسن تعلم النجوم، و لا يلتفت اليه من الفهماء و الفقهاء و أهل الديانات و العبادات ثم سائر العوام و الاعراب و الأكراد، و هم أضعاف أضعاف من يراعى عدد النجوم.

و مثال الطريق الذى فيه الآبار، الزمان الذى يمضى عليه الخلق أجمعون.

و مثال آباره مصائبه و نوائبه و محنه.

و قد كان يجب لو صح العلم بالنجوم و أحكامها، أن تكون سلامه المنجمين أكثر و مصائبهم أقل، لأنهم يتوقون المحن لعلمهم بها قبل كونها، و تكون محن كل من ذكرناه من الطبقات الكثيره أوفر و أظهر، حتى تكون السلامه هى الطريقه (1) الغريبه.

ص: ٣٠٧

١-١) فى البحار: الطريفه.

و قد علمنا خلاف ذلك، و أن السلامه أو المحن فى الجميع متقاربه غير متفاوته.

فقال: ربما اتفق مثل ذلك.

فقلت له: فيجب أن نصدق من خبرنا فى ذلك الطريق المسلوک الذى فرضناه، بأن سلامه العميان كسلامه البصراء، و نقول: لعل ذلك اتفق و بعد، فان الاتفاق لا يستمر بل ينقطع. و هذا الذى ذكرناه مستمر غير منقطع. فلم يكن عنده عذر صحيح.

و مما يفسد مذهب المنجمين، و يدل على [أن] (١) ما لعله يتفق لهم من الإصابه على غير أصل، أنا قد شاهدنا جماعه من الزرافين الذين لا يعرفون شيئاً من علم النجوم و لا نظروا قط فى شىء منه، يصيرون فيما يحكمون به إصابات مستطرفه.

و قد كان المعروف ب «الشعرانى» الذى شاهدناه، و هو لا يحسن أن يأخذ الأسطرلاب للطالع، و لا نظر قط فى زيغ و لا تقويم، غير أنه زكى (٢) حاضر الجواب، فطن بالزرق معروف به كثير الإصابه و بلوغ الغايه فيما يخرج من الاسرار.

و لقد اجتمع يوماً بين يدي جماعه كانوا عندي، و كنا قد اعترنا جهه نقصدها لبعض الأغراض، فسأله أحدنا عما نحن بصدده، فابتدأه من غير أخذ طالع و لا نظر فى تقويم، فأخبرنا بالجهه التى أردنا قصدها، ثم عدل الى كل واحد من الجماعه، فأخبره عن كثير من تفصيل أمره و أغراضه.

حتى قال لأحدهم: و أنت من بين الجماعه قد وعدك واعد بشىء يوصله إليك، و قلبك به متعلق، و فى كمك شىء مما يدل على هذا، و قد انقضت حاجتك و انتجرت، و جذب يده الى كمه فاستخرج ما فيه، فاستحى ذلك الرجل و وجم

ص: ٣٠٨

١-١) الزيادة من البحار.

٢-٢) كذا فى النسخه و البحار، و الظاهر: ذكى.

و منع من الوقوف على ما فى كفه بجهده، فلم ينفعه ذلك، و أعان الحاضرون على إخراج ما فى كفه لما أحسوا بالإصابه من الزرق، فأخرج من كفه رقاع كثيره فى جملتها صك على دار الضرب بصلته (١) من خليفه الوزراء فى ذلك الوقت.

فعبنا مما اتفق من اصابته مع بعده من صناعه النجوم.

و كان لنا صديق يقول أبدا: من أدل دليل على بطلان أحكام النجوم اصابه الشعرانى.

و جرى يوما مع من يتعاطى علم النجوم هذا الحديث، فقال: عند المنجمين أن السبب فى اصابه من لا يعلم شيئا من علم النجوم، أن مولده و ما يتولاه و يقتضيه كواكبه اقتضى له ذلك.

فقلت له: لعل بطليموس و كل عالم من عامه (٢) المنجمين و مصيب فى أحكامه عليها انما سبب اصابته مولده و ما يقتضيه كواكبه من غير علم و لا فهم، فلا يجب أن يستدل بالإصابه على العلم، إذ كانت تقع من جاهل و يكون سببها المولد.

و إذا كانت الإصابه بالمواليد، فالنظر فى علم النجوم عبث و لعب لا يحتاج إليه، لأن المولد ان اقتضى الإصابه أو الخطأ، فالتعلم لا ينفع و تركه لا يضر.

و هذه عله تسرى الى كل صنعه حتى يلزم أن يكون كل شاعر مفلق و صانع حاذق و ناسج للديباج موقن، لا علم له بتلك الصنعه، و انما اتفقت الصنعه بغير علم لما تقتضيه كواكب مولده، و ما يلزم على هذا من الجهالات لا يحصى.

و اعلم أن التعب بعلم مراكز الكواكب و أبعادها و إشكالها و تسيراتها متى لم يكن ثمرته العلم بالأحكام و الاطلاع على الحوادث قبل كونها لا معنى له و لا

ص: ٣٠٩

١- ١) فى البحار: صله.

٢- ٢) خ ل علماء.

غرض فيه، لانه لا فائده فى أن يعلم ذلك كله و يختص نفس العلم به.

و ما يجرى الاطلاع على ذلك إذا لم تتعد المعرفة إلى العلم بالأحكام الا- مجرى العلم بعدد الحصى و كيل النوى، و معرفه أطوال الجبال و أوزانها.

و كما أن العناء فى تعرف ذلك عبث و سفه لا- يجدى نفعاً، فكذلك العلم بشكل الفلك و تسيرات كواكبها و أبعادها، و المعرفة بزمان قطع كل كوكب للفلك و تفاصيلها فيه.

و ما شقى القوم بهذا الشأن و أفنوا أعمارهم الا لتقديرهم أنه يفضى الى معرفه الاحكام.

فلا تغتر بقول من يقول منهم: اننا ننظر فى ذلك لشرف نفوسنا بعلم الهيئه، و لطيف ما فيها من الأعاجيب، فإن ذلك تجمل منهم و تقرب الى أهل الإسلام.

و لو لا أن غرضهم معرفه الاحكام، لما تعنوا بشيء من ذلك كله، و لا كانت فيه فائده و لا منه عائده.

و من أدل الدليل على بطلان أحكام النجوم، أنا قد علمنا أن من جملة معجزات الأنبياء عليهم السلام الاخبار عن الغيوب، و عد ذلك خارقاً للعادات، كإحياء الميت و إبراء الأكمه و الأبرص. و لو كان العلم بما يحدث طريقاً نجومياً، لم يكن ما ذكرناه معجزاً و لا خارقاً للعاده.

و كيف يشتهه على مسلم بطلان أحكام النجوم؟ و قد أجمع المسلمون قديماً و حديثاً على تكذيب المنجمين، و الشهاده بفساد مذاهبهم و بطلان أحكامهم.

و معلوم من دين الرسول صلى الله عليه و آله ضروره التكذيب بما يدعيه المنجمون و الإزراء عليهم و التعجيز لهم.

و فى الروايات عنه عليه السلام من ذلك ما لا يحصى كثره. و كذا عن علماء أهل بيته عليهم السلام و خيار أصحابه، فما زالوا يبرؤن من مذاهب المنجمين،

و يعدونها ضلالاً و محالاً.

و ما اشتهر هذه الشهره فى دين الإسلام كيف يغتر بخلافه منتسب إلى المله و مصل إلى القبله.

فأما إصابتهم فى الاخبار عن الكسوفات، و ما مضى فى أثناء المسأله من طلب الفرق بين ذلك، و بين سائر ما يخبرون به من تأثيرات الكواكب فى أجسامنا، فالفرق بين الأمرين أن الكسوفات و اقترانات الكواكب و انفصالها طريقه الحساب و تسير الكواكب، و له أصول صحيحه و قواعد سديده.

و ليس كذلك ما يدعونه من تأثيرات الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضر.

و لو لم يكن فى الفرق بين الأمرين إلا الإصابه الدائمه المتصله فى الكسوفات و ما يجرى مجراها، فلا يكاد يبين فيها خطأ البته، و أن الخطأ المعهود الدائم انما هو فى الأحكام الباقية، حتى أن الصواب هو العزيز فيها، و ما يتفق لعله فيها من الإصابه قد يتفق من المخمن أكثر منه، فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت و قله دين.

انتهى كلامه قدس الله إسراره.

ثم ذكر الناسخ كلاماً آخر للسيد فى مسأله النجوم قال: و من المناسب أن نضم مع ما ذكر فى هذا المقام جواباً آخر للسيد (رحمه الله) يتعلق بهذا المرام، بنقل بعض الاعلام (1) عن السيد ابن طاوس (رحمه الله) عنه أنه كتب فى أجوبه بعض ما سئل عنه، ليكون الناظر على بصيره، و هذا كلامه:

قلنا: ان الذى جاء بعلم النجوم من الأنبياء هو إدريس عليه السلام، و انما

ص: ٣١١

علم من جهته على الحد الذى ذكرناه، و نعلم أنه لا يجوز كونها دلالة الا على هذا الوجه فقط، لأن الشىء انما يدل على هذا الحد، أو على الوجه الذى يدل الدليل العقلى عليه.

و قد بينا تعذر ذلك فى النجوم، فلم يبق الا ما ذكرناه.

و القطع على أن كيفية دلالتها معلوم الا-ن غير ممكن، لأن شريعته إدريس عليه السلام و ما علم من قبله كالمندرس، فلا نعلم الحال فيه.

فان كان بعض تلك العلوم قد بقى محفوظا عند قوم تناقلوه و تداولوه، لم نمنع أن يكون معلوما لهم إذا اتصل التواتر.

و ان لم يكن كذلك، لم نمنع أن يكون العلم به، و ان بطل و زال أن يكون أماره يقتضى غالب الظن عند كثير منهم.

و هذا هو الأقرب فيما يتمسك به أهل النجوم، لأنهم إذا تدبرت أحوالهم وجدتهم غير واثقين بما يحكمون، و انما يتقدم أحدهم فى ذلك العلم، كتقدم الطبيب فى الطب، فكما أن علوم الطب مبنية على الأمارات التى تقتضيها التجارب و غالب الظن، فكذلك القول فى علم النجوم، إلا فى أمور مخصوصه يمكن أن يعلم بضروب من الاخبار. انتهى.

اشاره

ص: ٣١٣

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على متوالى نعمه و متتالى قسمه، و له الشكر على أن جعلنا و التفكر احتى نميز بين الحق المبين، و الحجج المتبوعه و الشبهه المدفوعه.

و صلى الله على سيد الأمم، و أفضل العرب و العجم، محمد نبيه و صفيه و نجبيه.

و على أفاضل عترته و أطائب ذريته.

أما بعد:

فانى وقفت على المسائل التى ضمنها الشريف (أدام الله عزه) كتابه، و سررت شهد الله تعالى بما دلتنى عليه هذه المسائل من كثره تدبر، و جوده تبحر، و أنس بيواطن هذه العلوم و مآربها و كوامنها.

و أنا أجيب عن المسائل على ضيق زمانى، و قله فراغى، و كثره قواطعى، و من الله جلت عظمته استمد التوفيق، مستمطرا اغمامه و مسند مرآته؟ فهو تعالى ولى ذلك و القادر عليه، المفزوع فيه اليه.

إشاره

حكم معتقد الحق تقليدا

ما القول فى معتقد الحق تقليدا؟ أ كافر أم مؤمن أم فاسق؟ .

فان كان كافرا و ندم عن تقليده و قصد الى النظر، أ يترك التكليف الشرعى الى أن تستقر له المعرفة؟ إذ كانت صحتها موقوفه على حصول المعرفة، أو يعمل بها (1) مع علمنا بأنها غير عباده.

فإن كان العمل بها واجبا، ففيه خلاف الأصول. و ان كان غير واجب، ففيه خلاف ما أجمع المسلمون عليه، من وجب التكليف الشرعى على كل بالغ كامل العقل.

و كذلك القول فى زمان مهله النظر لكل مكلف و ما زاد عليها من الأزمان التى فرط فيها فى النظر فى طريق المعرفة، هل يجب عليه فيها العبادات؟ و ما يفعله إذا حصلت له المعرفة بدليلها؟ أ يقضى ما تركه أو ما فعله أم لا؟ .

الجواب:

اعلم أن معتقد الحق على سبيل التقليد غير عارف بالله تعالى، و لا- بما أوجب عليه من المعرفة به. فهو كافر لاضاعته المعرفة الواجبه.

و لا فرق فى إضاعته الواجب عليه من المعرفة، بين أن يكون جاهلا معتقد الحق، و بين أن يكون شاكا غير معتقد لشيء، أو بين أن يكون مقلدا. لان خروجه من المعرفة على الوجوه كلها حاصل فى اطاعته لها ثابتة، و هو كافر. لأن الإخلال

ص: ٣١٦

١- ١) ظ: به مع علمنا بأنه غير عباده، فإن كان العمل به واجبا.

بمعرفة الله و معرفه من يجب العلم به لا يكون الا كفرا.

و قد بينا فى كتابنا الموسوم ب «الذخيره» كيف الطريق الى كفر من ضيع المعارف كلها، و سلكتنا فيها غير الطرق التى سلكها المعتزله.

فإذا ثبت كفر من ضيع المعارف، فلا شبهه فى أنه فاسق، لان كل كفر فسق و ان لم يكن كل فسق كفرا.

فأما العمل بالعبادات الشرعيه، فليس يجوز أن يكلفها الا من يصح منه أن يأتى بها على الوجه الذى وجب عليه.

و قد علمنا أن من قلد فاعتقد الحق تقليدا من غير نظر يفضى به الى المعرفة، قد فرط فيما وجب عليه من المعرفة، و عرى من العلم لتفريطه فيه، فهو ملزم معاقب على تضييعه و تفريطه، و هو مخاطب بهذه العبادات فى ابتداء الوقت الذى لو نظر و عرف ما يلزمه من المعارف، كان فيه عالما بوجوب هذه العبادات عليه و صح منه أداؤها على الوجه الذى وجبت.

فأما مثل هذا الوقت الذى (١). فإنه لا يجوز أن يلزمه فيه عباده شرعيه، لأنها لا يصح منه قبل المعرفة بوجوبها الا لمعرفته (٢).

و القول فى مهله النظر مثل هذا بعينه، لان الزمان الذى لا يجوز أن يقع المعارف الا بعد تقضيه، و لا يمكن أن يتقدم عليه هو المسمى مهله النظر، و هذا زمان لا يمكن قبل انقضائه أن يعرف وجوب شىء من العبادات، فكيف يلزمه أن يفعل ما لا يصح أن يعلم وجوبه عليه.

فأما من أهمل النظر و فرط فيه حتى انقضى الزمان المضروب لمهله النظر، فان العبادات تلزمه، لانه لو شاء أن ينظر فى الزمان المضروب لمهله النظر لنظر

ص: ٣١٧

١-١) بياض فى النسخه و الظاهر أنه: لا يمكنه المعرفة فيه.

٢-٢) ظ: المعرفة.

و عرف ما يجب عليه معرفته، و علم وجوب هذه العبادات عليه و أمكنه أن يفعلها على الوجه الذى وجبت عليه. فإذا ضيع ذلك كان ملوما معاقبا. .

فان قيل: كيف تقولون فيمن أهمل النظر فى معرفه الله تعالى و ضيعها و تقضى زمان مهله النظر و أضعافه؟ أ هو مكلف و حاله هذه لان يفعل العبادات؟ .

فان قلت: انه مكلف، فهو مكلف لما لا يطاق، لانه لا يعلم فى هذه الحال وجوبها عليه، و لا يتمكن أيضا من العلم بذلك، لحاجه هذا العلم الى علوم كثيره يتقدم عليه تضيق هذا الزمان عنها. و ان قلت: انه غير مكلف تركتم مذهبكم فى أن الكفار كلهم يخاطبون بالشرعيات.

قلنا: ان كان ذلك الزمان الذى سئلنا عن تكليفه الشرعيات فيه زمانا يتمكن قبل حلوله من العلم بوجوب هذه الشرعيات عليه، فهو مخاطب بفعلها و ان كان يضيق عن ذلك، لتفريطه و إهماله الى أن انتهى اليه.

فانا نقول: كان مخاطبا بفعل هذه الشرعيات فى هذا الزمان، فأضاع ما كلفه، فهو مذموم معاقب على إخلاله بهذه الشرعيات، لأنها كانت واجبه عليه قبل هذا الزمان، و هو الان مخاطب منها (1) بما يتمكن من العلم بوجوبه. فان علم و فعل فقد قام بالواجب، و ان فرط أيضا كان القول فيه ما تقدم ذكره. .

و أما وجوب القضاء عليه متى عرف الله تعالى و وجوب الشرعيات، فإنه غير واجب عليه القضاء و لا سقوط بسقوطه، لانفصال كل واحده من هاتين العبادتين عن الأخرى، لأن فى العبادات ما لا يجب أدائه و يجب قضاؤه، كصوم الحائض.

و هذه المسأله قد أحكمناها و استقصيناها فى مسائل أصول الفقه، حيث دللنا على أن الكفار مخاطبون بالشرعيات.

ص: ٣١٨

١- ١) فى الهامش: بها.

و بينا أنهم متمكنون فى حال كفرهم من أداء هذه العبادات، بأن يؤمنوا و يسلموا، فيعلموا و جوبها، و يتمكنون حينئذ من فعله.

و بينا أن من دفع و جوب ذلك عليهم من حيث لا- يتمكنون منه فى الثانى و الا بعد أحوال كثيره، يلزمه أن لا يكون المحدث مخاطبا بالصلاه، لأنه لا- يتمكن مع الحدث من إيقاعها، لكنه لما تمكن من إزالته الحدث قبل الإيقاع كان مخاطبا بالإيقاع، و بلغنا فى استيفاء ذلك الى الغايه القصوى..

و عندنا أن المرتد يقضى ما فاته من الصلاه و غيرها من العبادات، و ان كان الكافر الأصلى لا يلزم قضاء ذلك إذا أسلم، و هو مذهب الشافعى.

و الفرق بينهما أن المرتد كفر بعد الالتزام لهذه الشرعيات، فيجوز أن يلزمه من القضاء ما لا يلزم الكافر الأصلى، لأن الكافر الأصلى لم يلتزم من ذلك شيئاً، و أن له (١) لازماً.

فأما ما مضى فى أثناء الكلام من إجماع المسلمين على أن التكليف الشرعى لازم لكل بالغ كامل العقل، فهو خطأ بلا شبهه، لان الخلاف كله فى ذلك..

أما المتكلمون فيذهبون الى أن من هو فى مهله النظر لا يجب عليه العبادات الشرعيات، فإنه لا يتمكن من العلم بوجوبها عليه، و ان كان بالغاً عاقلاً.

و أكثر الفقهاء يذهبون الى أن الكفار كلهم من اليهود و النصارى و غيرهم، غير مخاطبين بالعبادات الشرعيه و ان كانوا عقلاء بالغين، فكيف ينبغى الإجماع فيما فيه خلاف كل محق و مبطل؟ فالصحيح اذن ما بيناه و رتبناه.

ص: ٣١٩

(١-١) ظ: و ان كان له.

اشاره

كيفيه رجوع العامى إلى العالم

إذا كنتم تقولون ان العقلاء بأسرهم متساوون فى كمال العقل، فما الوجه فى فتياكم بأن العامى المسوغ له تقليد العلماء فى الفروع، و علم جل الأ-صول، هو الذى لا- يتمكن من التدقيق فى الأ-صول، و لا- يقدر على التغلغل فى غوامض المعارف، و لا يستطيع حمل (١)الشبهه، و لا سبيل له إلى معرفه الفروع، لافتقار العلم بها الى أمور لا يستطيعها العامى بحال مع كونها (٢)عاقلا مكلفا، و هل هذا الا- يقتضى اختلاف العقلاء فى كمال العقل، من حيث اختلف تكليفهم، أو أنفع على أن العامى غير عاقل، فيكون غير مكلف لشيء.

الجواب:

اعلم أن العامى لا يجوز أن يسوغ له العمل بفتيا العلماء، الا بعد أن يكون ممن قامت عليه الحجه بصحه الاستفتاء و العلم بجوازه. و لن يكون كذلك الا و هو ممن يصح أن يعلم الأحوال التى نشأ عليها صحه الاستفتاء اما على جملة أو تفصيل، لأنه ان لم يكن بذلك عالما كان مقدما من العمل بالفتيا على ما لا يأمن كونه قبيحا، و انما يأمن أن يكون كذلك بأن يعلم الحجه فى جواز الاستفتاء و صحته.

و قد علمنا أن الاستفتاء مشروع، و من جملة ما علمناه بالسمع من جهه الرسول صلى الله عليه و آله، فلا بد من أن يكون هذا العامى الذى سوغنا له العمل بالفتيا

ص: ٣٢٠

١- ١) ظ: حل.

٢- ٢) ظ: كونه.

متمكنا من العلم بصحة الشرعيه و صدق الرسول صلى الله عليه و آله. و كذلك لا بد من أن يكون عالما بما يبتنى على صحه الروايه من التوحيد و العدل.

لكن هذه العلوم قد يكفيه منها المجمل دون التفصيل و الشرح الطويل و التدقيق و التعميق.

و قد طعن قوم فى صحه الاستفتاء، فقالوا: العامى المستفتى لا يخلو من أن يكون عاميا فى أصول الدين أيضا أو عالما بها. و لا يجوز أن يكون فى الأصول مقلدا، لان التقليد فى الفروع انما جاز من حيث أمن هذا المقلد من كون ذلك قبيحا، و انما يأمن منه لمعرفته بالأصول، و أنها سوغت له الاستفتاء، فقطع على صحه ذلك، لتقدم علمه بالأصول الداله عليه.

و الأصول لا- يمكن التقليد فيها على وجه يقطع على صحته، و يؤمن من القبيح فيه، لانه ليس ورائها ما يستدل الى ذلك (1)، كما قلناه فى الفروع. فلا بد من أن يكون عالما بصحة الأصول، اما على جملة، أو على تفصيل.

قالوا: و من علم أصول الدين و ميز الحق فيها من الباطل، كيف لا يصح أن يعلم الفروع، و هو أهون من الأصول.

و ان كان هذا العامى ممن لا- يتمكن من اصابه الحق فى أصول و لا- فروع، فهو خارج من التكليف و جار مجرى البهائم، و لا حاجة الى الفتيا، فليس شىء بمحرم عليه و لا واجب.

و هذا الذى حكيناه غلط فاحش، لان العامى فى الفروع الذى يسوغ له الاستفتاء و العمل به، لا بد أن يكون عالما على سبيل الجملة بالأصول، حتى يكون ممن يقوم عليه الحجة بجواز الاستفتاء.

ص: ٣٢١

(١-١) خ ل: اليه و «ظ»: على.

و ليس يجب أن يكون هذا العلم المجمل في موضع مبسوطا مشروحا مفرعا مشعبا، حسب ما يفعله مدققو المتكلمين.

و ليس يجب فيمن يحصل له علم الجمله في الأصول أن يتمكن من معرفه الفروع على التفصيل، بل لا بد في معرفه حكم كل حادثه من فروع الشريعه من علوم ربما لم يقدر عليها صاحب الجمله في الأصول، إلى الاستفتاء في فروع الشريعه، لما ذكرناه.

و قد استقصينا هذا الكلام و بسطناه و فرعناه في جواب المسائل الحلبيات، و انتهينا فيه الى أبعد غاياته.

و ليس يجب إذا كان العامى الذى من فرضه الاستفتاء، و لا- يتمكن من العلم بأحكام الحوادث على التفصيل، أن يكون غير عاقل، أو غير كامل العقل. لان العقل اسم لعلوم مخصوصه يصح من المكلف بما كلفه و القيام به.

و هذا العامى ما كلف النظر في أحكام الحوادث على التفصيل و العلم بها، فلا يكون ناقص العقل، لان معه من العلوم التى يسمى عقلا- ما يكفيه في معرفه ما كلفه و العمل به، و ما فاته من علوم زائده على ذلك إذا لم تكن مخله بشيء من تكليفه، فإنها لا تسمى عقلا على هذا الذى قررناه.

و لان العقلاء و ان اختلفوا في حصول العلم (1)الضروريه لهم و زادت في بعضهم و نقصت في بعض آخر، لا يجب أن يكونوا مختلفين في كمال العقل، و لا في العلوم المسماه بهذا الاسم. لأننا إذا جعلنا هذا الاسم واقعا على ما يحتاج العاقل إليه في معرفه ما كلفه دون غيره، لم يكن ما فات بعضهم في هذه العلوم مسمى بكمال العقل، لانه غير مخل بما كلفه.

ص: ٣٢٢

(١- ١) ظ: العلوم.

فالقول بجواز التفاوت في العلوم صحيح. وليس بصحيح القول في كمال العقل لما بيناه.

المسألة الثالثة: معرفه وجه إعجاز القرآن

معرفه وجه إعجاز القرآن

إذا كان صدق مدعى النبوه لا- يثبت الا- بالمعجز الخارق للعادة على وجه لا يتقدر معه إضافته إلى محدث بحسنه أو صفته المخصوصه، ليعلم الناظر اختصاصه بالقديم تعالى الذى لا يجوز منه تصديق الكذب.

و كنتم تقولون ان وجه الاعجاز فى القرآن هو الصرفه المفتقر به (١)الى العلم بالفصاحه، ليعلم الناظر عدم (٢)الفرق الواجب حصوله بين المعجز و الممكن.

و ذلك يقتضى تعذر حصول العلم بالنبوه على من ليس من أهل المعرفة، و لم يفرق ما بين صحيح الكلام و ركيكه. و فى هذا سقوط تكليف النبوه على أكثر الخلق و الأعاجم و غيرهم ممن لا بصيره له بالفصاحه.

أو القول بوجوب تقديم معرفه العرييه، و ذلك مما يتعذر فى أكثر المكلفين و يتعذر فى آخرين، مع ما فيه من إيجاب معرفه العرييه و وقوف تكليف النبوه طول زمان مهله المعرفة بها.

و لا يمكن أن يقال: خرق العاده و تعذر المعارضه كان هؤلاء المعلم بالنبوه.

لأننا قد بينا ما لا خلاف فيه، من أن خرق العاده غير كاف فى الاعجاز، حتى يكون واقعا على وجه لا يصح دخوله تحت مقدر محدث، و هذا الحكم

ص: ٣٢٣

١- ١) ظ: المفتقر بها.

٢- ٢) الظاهر زياده «عدم» .

لا يحصل مع القول بالصرفه إلا بعد معرفه بالعرييه، و ذلك يقتضى فساد ما بنينا القول به.

و كذلك ان قيل لنا أيضا: إذا كان العلم بمراد الله تعالى و مراد رسوله و القائمين فى الأمه مقامه (صلوات الله عليه و عليهم) لا يعلم الا- بعد العلم بالعرييه التى خوطبنا بها، فيجب على كل مكلف العلم بها أن يكون عالما بالعرييه، و ذلك يقتضى وجوبها مستدامه لكل مكلف للشريعه على النظر فيها.

الجواب، و بالله التوفيق:

اعلم أن هذه الشبهه لم يخطر الا ببال من تصفح كتبى، و قرأ كلامى فى نصره القول بالصرفه، و اعتمادى فى نصرتها على أن أحدا لا يفرق بالضروره، من غير استدلال بين مواضع من القرآن، و بين أفصح كلام للعرب فى الفصاحه.

فإن كان يفرق ما بين أفصح كلامهم و أدونه بفرقه ظاهره، و محال أن يفرق بين المتقاربين من لا يفرق بين المتباعدين، فتركيب هذه الشبهه من مفهوم هذا الكلام.

و ليس يمكن أن يقول فى هذا الموضع ما لا يزال أن يقال: من أن الناظر إذا علم أن القرآن قد تحدى به، و لم يقع المعارضه له، لتعذرهما عليهم الذى لا يجوز أن يكون معتادا.

فليس بعد ذلك الا أن يكون القرآن خرق العاده بفصاحته، أو صرف القوم عن معارضته، و أى الأمرين كان فقد صحت النبوه، فلا فقر بنا إلى معرفه الوجه على سبيل التفصيل.

و ذلك أن هذه الطريقه غير مستمره، على ما بينا فى كتابنا فى نصره الصرفه

عليه، لأن تعذر المعارضه يمكن أن يكون لفرط فصاحه القرآن و خرق عادتنا بفصاحته، الا- أن للناظر يجوز أن يكون هذا القرآن من فعل جن ألقاه الى من ظهر عليه يخرق به عادتنا، لأننا لا نحيط علما بمبلغ من دين ٢الجن في الفصاحه.

و إذا جوزنا ذلك لم يثبت كونه معجزا بهذا الضرب من الاستدلال، دون أن يعلم أن الذى خرق به عادتنا حكم لا يجوز أن يصدق الكذب.

و لهذا قلنا ان سؤال الجن عنه، الا على مذهب القائلين بالصفه، لان من يذهب يعلم أن جهه تعذر المقدمه على العرب انما هي للصفه عنها، لفرط الفصاحه. و الصفه عن العلوم التى يساق معها الكلام الفصيح لا يصح الا من الله تعالى دون كل قادر محدث.

و الجواب عن هذه الشبهه: انه ان كان هذا القول قادحا في مذهب الصفه، فهو قادح في مذهب خصومهم القائلين بأن جهه إعجاز القرآن فرط فصاحته.

لانه يقال لهم: و إذا كان الطريق الى العلم بأن فصاحه القرآن خارقه للعهده، و هو عدم معارضته، فلو عورض القرآن بما لا يشبه فصاحته كمعارضه مسيلمه، من أين كان يعلم العجم و العوام و كل من لا يعرف العربيه و مراتب الفصاحه، أن هذه المعارضه غير واقعها. و هو لا يعلم أنه علم معجز الا بعد أن يعلم أنه لم يعارض معارضه مؤثره، فأى شىء قالوه في ذلك قلنا لهم في مثله في نصره القول بالصفه.

و الجواب عن الشبهه بعد المعارضه: ان من ليس من أهل العلم بالفصاحه و مراتبها من أعجمى أو عامى، متمكن من العلم بفصل فصيح من الكلام على

غيره، و مرتبه فى الفصاحه بالرجوع الى أهل الصناعه و السؤال لهم، فيعلم من ذلك ما تدعوه الحاجه الى علمه، و ان لم يحتج الى أن يكون هو فى نفسه من أهل هذه الصناعه.

ألا ترى أن العجمى و العامى اللذين لا يعرفان شيئاً من الفصاحه، يصح أن يعلما أن امرأ القيس أفصح ممن عداه من الشعراء، و أن بعض الكلام الفصيح أفضل من بعض، حتى لا يدخل عليه فى ذلك شبهه بالخبر ممن يعرف ذلك.

و كذلك من لا يعرف منا النساجه أو الصياغه، يصح أن يعلم فى ثوب أنه أفضل من غيره أو فى علق مصوغ.

و إذا كانت جهه العلم ثابتة للأعجمى كما أنها ثابتة للعربى، جاز أن يعلم بالرجوع الى أهل الصناعه، أن الفرق بين أفصح كلام العرب و بين بعض قصار المفضل (١) فى الفصاحه، غير ظاهر ظهور الفرق بين فصاحه شعر الجاهليه و المحدثين.

فحيثذ يعلم أن جهه اعجازه هى الصرفه لا فرط فصاحته، لانه قد علم تعذر المعارضه لائحه، و إذا لم يكن (٢) معارضته لفرط الفصاحه فليس الا الصرف.

و القول فى أحكام خطاب العربيه يجرى مجرى ما ذكرناه، فى أن للأعجمى أن يعلمه من أهله و ان لم يكن هو فى نفسه عالماً بالعربيه. و من هذا الذى يشك فى أن من كلف معرفه مراد الله تعالى بخطابه، و مراد الرسول عليه السلام بكلامه، لا بد من أن يكون له طريق إلى معرفه ذلك؟ فان كان من أهل العربيه و العلم بموضوعات أهله، فهو يرجع الى علمه

ص: ٣٢٤

١-١) ظ: المفضل.

٢-٢) ظ: لم يمكن.

و نفسه، فالعلم (١) بالمراد من الخطاب. و ان كان ليس من أهل العرييه، فلا بد من الرجوع الى أهلها فيما يحتاج الى علمه حتى يتم له العلم بالمراد من الخطاب.

و على هذا الوجه الذى أشرنا إليه يعلم الأعاجم مراد الله تعالى بخطاب القرآن و مراد العرب بخطابهم لهم و جوازهم (٢). و يعلم أيضا العربى مراد العجمى فى خطابه له. و هذه جمله كافيه.

المسأله الرابعه: حكم الكافرين العارفين و غيرهم

اشاره

حكم الكافرين العارفين و غيرهم

ما حكم المكلفين الذين دعاهم رسول الله صلى الله عليه و آله بنفسه عنه (٣)، فأبوا الإجابة. إذا كانوا عارفين بالله تعالى و صفاته و عدله أم لم يكونوا كذلك، فان كانوا عارفين و جب أن يستحقوا بمعرفتهم الثواب، و ذلك ينافى كونهم كفارا بترك إجابته صلى الله عليه و آله على أصولكم فى القول بفساد الحابط.

و ان كانوا غير عارفين، فالواجب تقديم دعواهم و ترتيب الأدله عليهم، من أعماق النظر فيها قبل الدعوه الى الشرائع التى هى فرع لها و اللطاف فيها.

و إيجاب اللطف مع الجهل بما هو لطف فيه لا يصح.

و لان صحتها موقوفه على تقدم المعرفه بمن يتوجه بها اليه.

ص: ٣٢٧

١-١) ظ: فى العلم.

٢-٢) ظ: و جوابهم.

٣-٣) الظاهر زياده «عنه» .

و لو دعى الى ذلك و رتبه برسبيكم (١) يوجب حصول العلم به، على وجه لا- يصح دخول الشبهه فيه، كسائر ما دعى اليه من الفرائض، و كحصول العلم بما رتبه كل منهم معشر المتكلمين، و دعى اليه من العبادات عن الأدله، و فى عدم ذلك دليل على سقوط ما يوجبونه من النظر فى طريق المعارف، أو القول بأحد ما قدمناه مما هو ظاهر الفساد عندكم.

الجواب، و بالله التوفيق:

اعلم أن من علمنا أنه كافر مستحق للعقاب الدائم، فإنه لا يجوز مع المذهب الصحيح الذى نذهب إليه فى فقد الحابط بين الثواب و العقاب، أن يكون معه ايمان أو طاعه يستحق بها الثواب، لأن الطاعه يستحق بها الثواب الدائم، و لا يجتمع استحقاق الدائمين من ثواب و عقاب.

و من جهل نبوه النبي صلى الله عليه و آله كافر بلا شبهه، فهو مستحق العقاب الدائم. فلو كان عارفاً بالله تعالى و صفاته و عدله، لكان قد اجتمع له استحقاق الدائمين من الثواب و العقاب مع فساد الحابط. و أجمعت الأمة على بطلان ذلك.

فعلمنا أن الذى يظهره ما فى (٢) النبوه فى المعرفه بالله تعالى سهو و نفاق، أو هو معتقد لها تقليداً، أو بغير ذلك. و ليس يمكن أن يدعى أنا نعلم ضروره كون أحدنا من غيره، و انما يصح أن يعلمه معتقداً.

و قد بينا فى مواضع من كلامنا أنه لا يجوز أن يستدل على أن مخالفينا فى النبوه عارفون بالله تعالى، من حيث نظروا فى أدلتنا و رسوها برسينا، و انه لا

ص: ٣٢٨

١- (١) الرسى: الثبوت و الرسوخ، و منه قوله تعالى أَيْتَانَ مُرْسَاهَا .

٢- (٢) ظ: نافى.

يجوز أن يحصل لهم من العلم ما حصل لنا، لأن ذلك غير معلوم لنا من جهتهم ، فانا لا نقطع على أنهم ناظرون في الأدلة التي نظرنا فيها.

و لو نظروا فيها لما علمنا أنهم على الصفة التي يولد معها النظر لهم بالمنظور فيه، غير (1)ممتنع أن يكون على صفة و اعتقادات لا يجوز معها ثواب النظر المعلم.

و الذى يجب أن نعلمه على سبيل الجملة: أنهم لو نظروا و أحوالهم كأحوال من ولد نظره العلم فإذا علمنا أنهم غير عالمين، فلا بد من أن يكون بعض الشرائط اختلت فيهم.

و قد مثل المتكلمون فى كتبهم ذلك بالرماء على سمت واحد أصاب أحدهم الغرض، و ادعى الرامى الآخر الذى لم يصب سهمه الغرض أنه رمى فى سمت المصيب و على حد رميه و على أحواله كلها، فانا نعلم أن مدعى ذلك كاذب، لأنه لو كان صادقا لأصاب، كما أصاب صاحبه.

و قد كنا ذكرنا وجهها غريبا خطر لنا فى جواب المسائل البرمكيات ما ذكرناه الا فيها، و هو أن سلمنا حصول المعارف لبعض الكفار، غير انا قلنا ان المعرفة انما يستحق عليها الثواب إذا فعلت للوجه الذى وجبت، فأما إذا فعلت لوجه آخر لم يجب منه، فان الثواب لا يستحق عليها.

ألا ترى من رد الوديعه لا لوجوبها عليه، بل للرباء و السمعه و ليودع أمثالها، فإنه لا يستحق على الرد مدحا و لا ثوابا.

و على هذا التقدير لا- يمنع ان يكون من جوزنا أن يكون معه معرفه الله تعالى من الكفار ما فعلها لوجه و جوبها بل لوجه آخر، فلا يستحق عليها ثوابا.

و انما نمنع من اجتماع الثواب و العقاب الدائمين.

ص: ٣٢٩

(١- ١) ظ. و غير.

و إذا جاز أن يكون فى المعارف ما لا يستحق عليه الثواب، أجزنا أن يجامع الكفر.

فأما ما مضى فى السؤال من أنهم إذا كانوا غير عارفين بالله تعالى، فالواجب أن يتقدم دعاؤهم إلى المعرفة بالله تعالى على الدعاء إلى الشرائع، فعلى هذا جرى الأمر، و أن النبى صلى الله عليه و آله كان يأمر الدعاه الذين ينفذون منه الى أطراف البلاد، بأن يدعوا الناس الى معرفه الله تعالى و وحدانيته، ثم الى نبوته و شريعته.

و الاخبار فى السيره مملوه من هذه الألفاظ، و لو لم يرد فى ذلك خبر لكننا نعلم أن الأمر جرى عليه لقيام الأدله على صحته.

و انما ظهور الدعاء إلى النبوه و الشريعة أكثر من ظهور الدعاء الى التوحيد و العدل، لأن المعرفة بالتوحيد و العدل اليه (١)دعاه، و عليها (٢)حداه من الناس و الخواطر، و مشاهده آثار الصنعه فى العالم، فلو لم يدع إليها (٣)داع بعينه لكان فى تلك الدواعى التى أشرنا إليه كفايه (٤).

و ليس كذلك النبوه و الشريعة، لأنه لا- طريق الى الدعاء إليهما إلا قول النبى صلى الله عليه و آله و تنبيهه، أو قول من يكون رسوله و مؤديا عنه، و لا أحد من المكلفين الا و هو مدعو بعقله، ربما (٥)يسمعه أيضا من غيره، الى النظر فى معرفه الله تعالى، و لا داعى له إلى معرفه نبوته و شريعته الا قول ذلك النبى و تنبيهه، أو قول من يؤدى عنه، و هذا واضح.

ص: ٣٣٠

١-١) ظ: إليهما.

٢-٢) ظ: عليهما.

٣-٣) ظ: إليهما.

٤-٤) ظ: إليها.

٥-٥) ظ: و بما.

اشاره

الرجوع الى الكافى و غيره من الكتب المعتمبره

هل يجوز لعالم أو متمكن من العلم أو عامى الرجوع فى تعرف أحكام ما يجب عليه العمل به من التكليف الشرعى الى كتاب مصنف، ك «رساله المقنعه» و «رساله ابن بابويه» أو كتاب روايه ك «الكافى للكلىنى» أو كتاب أصل ك «كتاب الحلبي» أم لا يجوز ذلك؟ فان كان جائزا فما الوجه فيه؟ مع أنه غير مثمر لعلم، و لا- موجب ليقين، بل الفقهاء العاملون بأخبار الآحاد لا يجيزون ذلك. و ان كان غير جائز فما الغرض فى وضع هذه الكتب؟ و هى لا تجدى نفعا.

و ما الوجه فيما علمناه من رجوع عامه طائفتنا على قديم الدهر و حديثه الى العمل بهذه الكتب، و ارتفاع النكير من العلماء منا على العامل بها، بل نجدهم يدرسونها مطلقه من جهه خليه من تقيه على ترك العمل بمتضمنها، بل يكاد يعلم من قصدهم إيجاب التدين بها.

الجواب:

اعلم أنه لا- يجوز لعالم و لا عامى الرجوع فى حكم من أحكام الشريعه الى كتاب مصنف، لان العمل لا بد من أن يكون تابعا للعلم على بعض الوجوه، و النظر فى الكتاب لا يفيد علماء، فالعامل بما (١) وجدته فيه لا يأمن من أن يكون مقدا على قبيح.

ص: ٣٣١

و لا يلزم على هذه الجملة جواز العمل بالفتيا و تقليد المفتى، لأن هذا العمل مستند الى العلم، و هو قيام الحجة على المستفتى، بأن له أن يعمل بقول المفتى، فيأمن لهذا الوجه من أن يكون فاعلا لقبيح. و ليس كل هذا موجودا فى تناول الاحكام من الكتب.

فان قيل: فعلى هذا يجب أن يجوزوا التعبد لنا بأن نرجع فى الاحكام الى الكتب، كما نرجع الى العلماء و نأمن من القبيح، لأجل دليل التعبد، كما قلتم فى المفتى.

قلنا: لما تعبد العامى بالرجوع الى من له صفة مخصوصه يتمكن من معرفتها و تمييزها و يثق، لأجل دليل التعبد، بأن ما يفتيه به يجب علمه (1) عليه.

و إذا قيل له أرجع فى الاحكام الى الكتب من غير تعيين و لا صفة مخصوصه، لم يكن للحق جهة معينه متميزه مضمرة. و لكن لو قيل له ارجع الى الكتاب الفلانى و سمى الكتاب و عين أو وصف بوصف لا يوجد الا فيه يجرى مجرى الفتيا فى جواز العباده به، و حصول الأمان من الاقدام على القبيح. .

و أما الإلزام لنا أن لا تكون فى تصنيف هذه الكتب فائده إذا كان العمل بها غير جائز. فليس بصحيح، لان مصنف هذه الكتب قد أفادنا بتصنيفها و حصرها و ترصيفها و جمعها مذاهبه التى يذهب إليها فى هذه الاحكام، و أحالنا فى معرفه صحتها و فسادها على النظر فى الأدله و وجوه صحه ما سطره فى كتابه.

و لو لم يكن فى هذه الكتب المصنفه الا- أنها تذكره لنا يجب أن ننظر فيها من أحكام الشرعيات، لان من لم تجمع له هذه المسائل حتى ينظر فى كل واحده منها و دليل صحته تعب و طال زمانه فى جمع ذلك، فقد كفى بما تكلف له من جمعها مؤونه الجمع و بقى عليه مؤونه النظر فى الصحه أو الفساد.

ص: ٣٣٢

(١ - ١) ظ: عمله.

و نرى كثيرا من الفقهاء يجمعون و يربون للمتعلمين و لنفوسهم على سبيل التذكرة رءوس مسائل الخلاف مجردة من المسائل و العلل، و يتدارسون ذلك و يتلقونه، و نحن نعلم أن اعتقاد ذلك بغير حجه، و ليس إذا لم يجر ذلك لم يكن في جمع ذلك و تسطيره فائده، بل الفائده ما أشرنا إليه.

فأما ما مضى في أثناء الكلام من أن قوما من طائفتنا يرجعون الى العمل بهذه الكتب مجردة عن حجه، و لا ينكر بعضهم على بعض فعلة.

فقد بينا في جواب مسائل التباينات الجواب عن هذا الفصل، و بسطناه و شرحناه و انتهينا فيه الى الغايه القصوى و قلنا:

انا ما نجد محصلا من أصحابنا يرجع الى العمل بما في هذه الكتب من غير حجه تعضده و دلالة تسنده بقصده و دلالتة. و من فعل ذلك منهم فهو عامى مقلد فى الأصول، و كما يرجع فى الاحكام الى هذه الكتب، فهو أيضا يرجع فى التوحيد و العدل و النبوه و الإمامه إلى هذه الكتب، و قد علمنا أن الرجوع فى الأصول الى هذه الكتب خطأ و جهل، فكذلك الرجوع إليها فى الفروع بلا حجه.

و ما زال علماء الطائفة و متكلموهم ينكرون على عوامهم العمل بما يجدونه فى الكتب من غير حجه مشافهه و مما (1) يصيفونه فى كتبهم، و ردهم على أصحاب التقليد، فكيف يقال: ان النكير غير واقع، و هو أظهر من الشمس الطالعه.

اللهم الا- أن يراد أن النكير من بعض أهل التقليد على بعض ارتفع، فذلك غير نافع، لان المنكر لا ينكر ما يستعمل قبله، و انما ينكر من الافعال ما هو له بجانب و لا اعتبار بعوام الطائفة و طغامهم، و انما الاعتبار بالعلماء المحصلين

ص: ٣٣٣

(١-١) ظ: و فيما.

اشاره

من يجب عليه الحج من قابل

فى من يجمع قبل عرفه أو فاته مشعر الحرام، أو تعمد ترك ركن من أركان الحج، بأن عليه الحج من قابل واجبا كان أو تطوعا، أو هو مختص لحج الفرض.

فان كان مختصا بالفرض فما الدليل المخصص له به، مع كون الفتيا من الطائفة و الروايه الثابته بذلك مطلقه. و ان كان المراد الجميع، فالتطوع فى الأصل غير واجب، فكيف يجب قضاؤه.

الجواب:

اعلم أنه لا- خلاف بين الإماميه فى أن المجمع قبل الوقوف بعرفه أو بالمشعر الحرام، يجب عليه مع الكفاره قضاء هذه الحججه، نفلا كانت أو فرضا. و ما فرق أحد منهم فى هذا الحكم بين الفرض و النفل.

و ما أظن أحدا من قضاة العامه يخالف أيضا فى ذلك، و أصحاب أبى حنيفه إذا ناظروا أصحاب الشافعى فى أن الداخلى فى صلاه تطوع أو صيام نافله يجب عليه هذه العباده بالدخول فيها و قضاؤها إن أفسدها، و جعلوا (1) حج النافله أصلا لهم و قاسوا عليه غيره من العبادات.

و أصحاب الشافعى أبدا ما يفرقون بين الموضوعين، فان الحج أكد من باقى العبادات، لانه لا خلاف فى وجوب المضى فى فاسده، و ليس كذلك الصلاه و الصيام، فليس يمتنع لهذه المزيه أن يختص الحج، بأن يجب منه ما كان نفلا

ص: ٣٣٤

بالدخول فيه.

و إذا كنا لا- نراعى فى الشريعة القياس، و ثبت الاحكام بعلم قياسه، فلا حاجة بنا الى هذه التفرقة. و ما علينا أكثر من أن ندل على أن إفساد (1)الحج ما ذكرناه، و أنه يخالف حكم إفساد الصلاة أو الصوم إذا كان تطوعاً، و إجماع الطائفة الذى هو حجه على ما بيناه فى عده مواضع، هو الفارق بين حكم الموضعين..

فان قيل: إذا كانت الحجة تجب بالدخول فيها، فأى معنى لقول الفقهاء، أن فى الحج نفلا كما أن فيه فرضاً، و على هذا التقدير لا حج الا و هو واجب، لان النفل يجب بالدخول، فيلحق بالواجب.

قلنا: معنى قولنا ان فى الحج نفلا، أن فيه ما لا يجب علينا أن ندخل فيه، و لا أن ننشئ الإحرام به، و الحج الواجب هو الذى يجب الدخول فيه، و يستحق من لا يفعله الذم. و على هذا التقدير لا يجوز أن يكون الشئ من أفعال الحج سوى الإحرام فقط نفلا غير واجب، كالوقوف و الطواف و ما أشبه ذلك.

و على مذهب أبى حنيفة فى وجوب الصلاة بالدخول فيها يجب أن لا يكون فى أفعال الصلاة شئ نفلا سوى تكبيره الافتتاح، و باقى الافعال من ركوع و سجود و قراءه يجب أن يكون واجبا، لانه يوجب النفل بالدخول فيه.

فان قيل: إذا كان الصحيح من مذهبكم أن الشرعيات انما تجب لأنها ألطف فى العقليات، و لا وجه لوجوبها الا ذلك، فالواجب من هذه العبادات لطف فى أمثاله من واجبات العقول و النفل منها لطف فى أمثاله من نوافل العقل، فالحج إذا وجبت بالدخول فيها فتجب أن تكون لطفاً و أمثالها (2) من الواجبات، و لا- يكون الا- كذلك، ففى أى موضع يكون الحج لطفاً فى مثله من النوافل.

ص: ٣٣٥

١- ١) ظ: حكم إفساده.

٢- ٢) ظ: فى أمثالها.

قلنا: الإحرام إذا كان فاعله مستقلا به متطوعا، فهو لطف في أمثاله من نوافل العقل. فأما باقى أفعال الحج فلا تكون إلا واجبه فى نفوسها، ووجه وجوبها أطفاف فى أمثالها من واجبات العقل. فليتأمل ذلك و ليقس عليه نظائره.

المسأله السابعه: حول الخبر المتواتر

اشاره

حول الخبر المتواتر

و إذا كنتم تقولون: ان من شرط الخبر المعلوم مخبره باكتساب أن يبلغ ناقلوه حدا يمتنع معه الكذب باتفاق و لا تواطؤ و ما يقوم مقامه، و لا يكون كذلك الا ببلوغهم حدا من الكثره، و يكون هؤلاء الكثره متباعدى الديار مختلفى الآراء.

فان كانوا ينقلون بواسطه و جب أن يكون حكمهم فى الطريق الذى يعلم الناظر بلوغ الطبقة التى تليه هذا الحد، بلقاء كل ناقل بعينه أم بالخبر عنه، و لا واسطه بين الأمرين يليه من ناقلى النص و غيره من أهل زمانه فى جميع البلاد، أو من يقوم بمثلهم الحجه و ذلك كالمتعذر، و فيه إذا صح اتفاق استدلال مستدل منا على النص و معجزات النبى صلى الله عليه و آله أن تبقى من ذكرناه.

و ان كان بالخبر عنهم فلا يخلو حصول ذلك من وجوه: اما بنخبر كذا واحدا و واحدا عن جميعهم، أو خبر جماعه لا يصح معها الكذب عن جماعه مثلها، أو عن آحاد. و القسمان الأولان و الرابع ليس بطريق للعلم، فلا اعتداد به.

و القسم الثالث يوجب اختصاص الاستدلال بالتواتر عن بقى (1) من الناقلين عن غيرهم ممن له صفه التواتر، دون من لم يكن كذلك. و هذا لاحق بالقسم

ص: ٣٣٦

(١ - ١) ظ: عنم بقى.

المتقدم، و قد بينا ما فيه. و إذا أنصف كل مستدل بتواتر من نفسه علم تعذر هذا عليه و ارتفاعه عن صفه من سمع منهم ما يقول بتواتره، و ان صح حصوله فالأعيان يكاد لا يعرفون.

الجواب:

اعلم أن القائلين بالتواتر على ضربين:

منهم من يذهب الى أن الخبر المتواتر فعل الله تعالى عنده للسامعين العلم الضروري بمخبره.

و الضرب الآخر يذهبون الى أن العلم بمخبره مكتسب.

فمن ذهب الى الأول يقول على وقوع العلم الضروري له، فإذا وجد نفسه عليه علم أن صفه المخبرين له صفه المتواترين، فعندهم أن حصول العلم بصفه المخبرين.

و من قال بالمذهب الثاني يقول: الطريق الى العلم بصفه المخبرين هو العاده، لأن العاده قد فرقت بين الجماعه التي يجوز عليها ان يتفق منها الكذب من غير تواطؤ و ما يقوم مقامه، و بين من لا- يجوز ذلك عليه. و فرقت أيضا [بين من لا- يجوز عليه، و] (١) بين من إذا وقع منه التواطى جاز أن ينكتم، و بين من لا يجوز انكتم تواطؤ.

فان كل عاقل خالط أهل العادات، يعلم ضروره أن أهل مدينه السلام، أنه يتفق (٢) منهم الكذب الواحد من غير (٣) تواطؤ عليه و لا أن يتواطؤا و يقوم

ص: ٣٣٧

١-١) كذا فى النسخه، و الظاهر زيادتها.

٢-٢) الظاهر زياده «أنه» .

٣-٣) خ ل: أن يتفقوا.

لهم جامع على الخبر مقام التواطى، فينكتم ذلك فيستريل، لا يجوز على من حضر بعض.

فإذا علم أن وجود كون الخبر كذباً لا- يصح على هذه الجماعات، فليس بعد ارتفاع كونه كذباً إلا أنه صدق، و أى عجب و استبعاد لان يكون أحدنا يلقي بنفسه و يسمع الخبر ممن هو على صفة المتواترين.

أو ليس كل واحد منا يسمع الاخبار ممن يخبره عن عمان و سجستان و البلدان التى ما شاهدها، فيعلم صدقهم إذا علم أن العاده لم تجئ فى مثل من خبره عن ذلك بالكذب، لعدم جواز اتفاق الكذب و التواطى، و هل العلم بالوقائع و الحوادث الكبار فى عصرنا مستفاد الا ممن يخبرنا مشافهه عن هذه الأمور.

و كذلك العلم بالنص الذى ينفرد به الإماميه، لا يزال أحدنا يسمع كل امامى عاصره و لقاءه يرويه له، مع كثرتهم و امتناع الكذب فى العادات على مثلهم، و ليس يجب أن لا- يعلم هذا النص الا- بعد أن يلقي كل امامى يرويه فى كل بلد، لأنه إذا لقي من جملتهم من خبره بالنص، و قد بلغوا من الكثره إلى حد يقضى العادات بأن الكذب لا يجوز معه عليهم صدقهم، و ان لم يخبره كل إمام فى الأرض.

و ليس من شرط الخبر المتواتر أن يكون رواته متباعدى الديار مختلفى الآراء و الأوطان و لا يحصيهم عددا، على ما مضى فى المسأله، على ما يظنه من لا خبره له، لان التواطى قد يحصل بأهل بلد واحد، بل بأهل محله واحده، و مع اتفاق الآراء و الأوطان و اختلافها، فلا معنى لاعتباره و لا تأثير فى الحكم المطلوب له.

و لم يبق الا أن نبين أن الناقلين إذا كانوا لم ينقلوا عما شاهدوه بنفوسهم، بل

عن طبقات كثيره الى أن يتصل بالمنقول عنه، كيف السبيل الى العلم بأن الطبقات كلها فى الكثره و امتناع الكذب عليها كالطبقه الأولى التى شاهدناها.

و قد كان أصحابنا يستدلون على ذلك بطريقه قد بينا فى كتاب الشافى و غيره أنها غير مرضيه و طعنا فيها، و هى أن يقولوا إذا أخبرنا من يلينا من الطبقات بأنهم نقلوا الخبر عن من هو على مثل صفتهم فى الكثره، علمنا أن الصفات متفقه.

و هذا ليس بصحيح، لانه يجوز أن يخبرنا من يلينا بذلك ان لم يكونوا صادقين، لانه الكذب فى مثل ذلك يجوز على الجماعات، لانه قد يجوز أن يدعوهم اليه داع واحد من غير أن يتواطؤا، و انما يقبل خبر الجماعه إذا كان عما لا يجوز أن يجتمعوا على الاخبار به الا بالتواطى، و قد علمنا فساده، أو لكونه صادقاً.

و لهذا نقول: ان الجماعات الكثيره لو نقلت أن النبى صلى الله عليه و آله تخلف أمير المؤمنين عليه السلام، أو نص عليه بالإمامه من غير تعيين على خبر بعينه و ألفاظ لها صوره مخصوصه.

و قد بينا فى الشافى برد و غيره أن الطريق الى العلم باتفاق الطبقات فى هذه الصفه أن الأمر لو لم يكن على ذلك، أو كان هذا الخبر مما حدث و انتشر بعد فقد، أو قوى بعد ضعف، و كثير روايه بعد قله يوجب (١) أن يعلم المخالطون لروايه ذلك من حالهم و يخبرون و يتعين لهم زمان حدوثه بعينه، و يفرقوا بينه و بين ما تقدمه من الأزمنه، لأن العادات تقضى بوجوب العلم بما ذكرناه.

ألا ترى أن كل مذهب حدث بعد فقد يعلم ضروره من حاله، و يفرق بين زمان حدوثه و بين ما تقدمه. فإذا فقدنا فى أهل التواتر العلم بما ذكرناه، علمنا

ص: ٣٣٩

(١-١) ظ: لوجب.

أن صفه الطبقات فى نقل هذا الخبر واحده، و فرعنا هذه الجملة تفرىعا يزىل الشبهه بها.

و فى هذا القدر الذى ذكرناه هاهنا كفايه.

فصل: فى ست مسائل تتعلق بالنىات فى العبادات

أشاره

فى ست مسائل تتعلق بالنىات فى العبادات

مسأله الثامنه

إذا كان صحه العباده تفتقر إلى نيه التعین و إلى إيقاعها للوجه الذى شرعت له من وجوب أو ندب على جهه القربه بها إلى الله تعالى و الإخلاص له فى حال ابتدائها.

و اتفق العلماء بالشرع على وجوب المضى فىما له هذه الصفه من العبادات بعد الدخول فىها، و قبح إعادتها إذا وقعت مجزیه، لكون ذلك ابتداء عباده لا دليل علیها.

فما الوجه فىما اتفقت الطائفه الإمامیه على الفتوى به من نقل نيه من ابتداء بصلاه حاضره فى أول وقتها إلى الفائتة حین الذكر لها و ان كان قد صلى بعض الحاضره و فىه نقض ما حصل الاتفاق علیه من وجوب المضى فى الصلاه بعد الدخول فىها بالنیه لها و عقدها بتكبيره الإحرام، و خلاف لوجوب تعیین جملة العباده بالنیه، و مقتضى لكون صلاه ركعتین من فريضه الظهر الحاضره المعینه بالنیه لها، مجزیه عن صلاه الغداه الفائتة من غیر تقدم نيه لها، و هذا عظیم جدا.

مسأله التاسعه

و ما الوجه فىما اتفقوا علیه من جواز تكریر الصلاه الواحده فى آخر

ص: ٣٤٠

الوقت رغبه فى فضل الجماعه بعد فعلها فى أوله، و فيه أماره فعل الظهر مرتين، لان فعل الثانيه لا بد أن يكون لوجه الوجوب أو الندب.

فان كان للوجوب فذلك باطل، لأنه برىء الذمه من الظهر بفعل الاولى، و لا وجه لوجوب الثانيه، و هو مقتضى لكون الخمس صلوات عشرا، و هذا عظيم أيضا.

و ان كان للندب و هو مخالف لظاهر الفتيا الروايه عنهم عليهم السلام:

صل لنفسك و صل معهم، فان قبلت الاولى و الاقبلت الثانيه (1) و كيف ينوى بها الندب و هو امام لقوم يقتدون به، و صلاه المأموم معلقه بصلاه الامام، و هل عزمه على صلاه جماعتهم و فرضهم بأنها مندوبه إلا كفر به على إفسادها فى نفسه.

مسأله العاشره

و ما الوجه فيما اتفقوا عليه من الفتيا بصلاه من عليه صلاه واحده فائته غير متعينه عده صلوات غير مميزات ثلاثا و أربعا و اثنتين. و أن الثلاث قضاء للمغرب ان كانت، و الأربع قضاء للظهر أو العصر أو عشاء الآخره، و الركعتان للغداه.

أو ليس هذا يناقض الاتفاق على وجوب تعيين النيه؟ و وجوب بقاء صلاه الظهر فى ذمه من صلى أربعا، لم ينو بها ظهرا، بل ينوى بها مندوبه، أو مباحه غير معينه، أو معينه بالعصر، أو العشاء، أو القضاء، أو النذر، و لانه لا بد أن ينوى بالرباعيه المفعوله على جهه القضاء الفائت صلاه معينه، أو الثلاث المتغايرات، أو لا ينوى بها شيئا.

فإن نوى صلاه معينه لم يجز عن غيرها. و ان نوى بها الثلاث المتغايرات، فتلك نيه بلا فائده، لأن صلاه واحده لا تكون ثلاث، و لا قضاء الثلاث، و نيه

ص: ٣٤١

١-١) راجع وسائل الشيعه ٥-٤٥٥ فيه روايات تشبه ذلك.

واحد في الشريعة لا يتبادر ثلاث عبادات متغايرات، من حيث كان أحد شروطها تعلقها بما هي نية له على جهة تعيين، وان لم ينو بها شيئاً لم يكن قضاء لشيء، وما الفرق بين الفائت المتعين والمبهم في وجوب تعيين النية لقضاء المتعين دون المبهم على تقدير هذه الفتيا الإيهام مختص بتعذر انحصار العدد دون تغييره.

و إذا كان لو فاته ظهر متعين، لوجب أن يقضى ظهراً باتفاق.

فكيف يجب إذا علم أن عليه صلوات منها ظهر ومنها عصر ومنها عشاء ومغرب وغداه، أن تصلى ظهراً وعصراً ومغرباً وعشاء وغداه، ويكرر ذلك حتى يغلب في ظنه براءة ذمته، كما يفعل في قضاء ما يعين بالعدد. وهذا خلاف الفتيا المقرره.

مسألة الحادي عشر

وما الوجه في الفتيا بمضى صلاه من فعلها قبل الوقت مع الجهل به أو السهو عنه، مع دخول الوقت وهو في شيء منها. والأمة متفق على أن من فعل من الركعات قبل الزوال والغروب وطلوع الفجر، فليس بظهر ولا مغرب ولا غداه.

و إذا ثبت هذا بغير تنازع، فكيف يكون ما فعل قبل تعلق وجوبه بالذمه مجزياً عما يتعلق بها في المستقبل؟ وكيف يكون صلاته ظهراً يجزيه، وبعضها واجب لو سلم، وبعضها غير واجب؟ وكيف يكون ما لو قصد إليه لكان قبيحاً يستحق به العقاب من فعلها قبل الوقت مجزياً عما لو قصد إليه، لكان واجباً يستحق به الثواب من فعلها بالوقت.

مسألة الثاني عشر

وما الوجه في الفتيا باجزاء صوم يوم الشك مع تقدم العزم على صومه من شعبان على جهة الندب عن يوم من شهر رمضان إذا اتفق كونه منه، وهب نية التعيين

لا- يفتقر إليها في أيام شهر رمضان، لكون يوم شهر رمضان لا- يمكن أن يكون من غيره، كيف يكون ما وقع من الفعل بنيه التطوع نائباً مناف ما يجب اتباعه لوجه الوجوب.

و هل هذا الا مخالف للأصول الشرعيه من افتقار صحه العباده إلى إيقاعها على الوجه الذى له شرعت، و أن إيقاعها لغيره مخرج لها من جهه التعبّد و محل باستحقاق الثواب، و على هذا التقدير من الحكم يجب أن يكون إيقاع العباده لوجه التطوع لا ينوب مناف إيقاعها لوجه الوجوب على حال.

مسألة الثالث عشر

و ما الوجه في الفتيا بأن عزم المكلف على صوم جميع شهر رمضان قبل فجر أول يوم منه، يغني عن تكرار النية لكل يوم بعينه؟ مع علمنا بأن العباده الواحده تفتقر إلى نيه التعيين في حال ابتدائها، دون ما تقدمها أو تراخى عنها و أن الصوم الشرعى العزم على أن يفعل مكلفه أمورا مخصوصه في زمان مخصوص، لوجوب ذلك على جهه القربه به، و الإخلاص كسائر العبادات المفتقره صحتها الى الوجوه التي بها شرعت، و اتفاننا على أن اختلال شرط من هذه يخرج المكلف عن كونه صائما في الشريعه.

فكيف يمنع مع هذا أن تكون النيه المعقوده على هذا الوجه في أول يوم من الشهر ثابتة (1) عن نيه كل يوم مستقبل منه، و هل ذلك الا- مقتضى لصحه صوم من تقدمت منه هذه النيه، مع كونه غير عازم في كل يوم مستقبل على أن يفعل ما يجب عليه اجتنابه في زمان الصوم و لا فعله للوجه الذى له شرع الصوم و لا

ص: ٣٤٣

(١-١) ظ. نائبه.

القربة. و هذا ما يجوز (١)المصير اليه، و اتفاقنا على وجوب هذه الأمور فى كل يوم، و الا لم يكن المرضى مما يمنع من الفتيا التى حكيناها مع حصول الإجماع عليها، أو يكون لها وجه ممن يذكره.

النيات غير مؤثره فى العبادات

الجواب:

اعلم النيات غير مؤثره فى العبادات الشرعية صفات يحصل عنها، كما نقوله فى الإرادة أنها مؤثره، و كون الخبر خبرا، أو كون المرید مریدا. و هو الصحيح على ما بيناه فى كتبنا، لان قولنا «خبر» يقتضى تعلقا بين الخطاب و بين ما هو خبر عنه، و ذلك المتعلق لا بد من كونه مستندا الى صفة يقتضيه اقتضاء العلل.

و قد دللنا على ما أغفل المتكلمون إيرادهم فى كتبهم و تحقيقه من الدلالة، على أن كون الخبر يقتضى تعلقا بالمخبر عنه، و أن المرجح بذلك لا- يجوز أن يكون الى مجرد و كون المرید مریدا لكونه خبرا، بل لا- بد من تعلق مخصوص فى مسأله مفردة أمليتها تختص هذا الوجه.

و دللنا فيها على ذلك، بأن الخبر لو لم يكن متعلقا على الحقيقة بالمخبر عنه، و على صفة اقتضت هذا التعلق لم يكن فى الاخبار صدق و لا كذب، لان كونه صدقا يفيد تعلقا مخصوصا يقتضى ذلك التعلق، فلو لم يكن هناك تعلق حقيقى لما انقسم الخبر الى الصدق و الكذب، و قد علمنا انقسامه إليها (٢).

و ليس فى العبادات الشرعية كلها ما يحصل بالنيه أحكام هذه العبادات، و يسقط بها عن الذمه ما كان غير ساقط، و يجرى ما كان لولاها لا يجرى. و هذه

ص: ٣٤٤

١- ١) ظ: ما لا يجوز.

٢- ٢) ظ: إليهما.

اشاره منا إلى أحكام مخصوصه لا إلى صفات العبادات، فإنها تشير إلى هذه الاحكام التي ذكرناها، لأنك لو استفسرته على مراده لما فسر الا بذكر هذه الاحكام.

و الذى يبين ما ذكرناه أن النيه لو أثرت فى العبادات صفة مقتضاها غيرها، لوجب أن يؤثر ذلك قبل العباده بهذه الشرعيات، لأن المؤثر فى نفسه لا يتغير تأثيره. وقد علمنا أن مصاحبه هذه النيه للعباده قبل الشرعيات لا حكم لها، فلا تأثير، فصح ما نبهنا عليه.

و إذا صحت هذه الجملة التي عقدناها، زال التعجب من نقل النيه عن أداء الصلاة إلى غير وقتها إلى قضاء الفائته، لأن ما صلاه بنيه الأداء على صفة لا يجوز انقلابه عنها. .

و انما قيل له: إذا دخلت من صلاه (1) حضر وقتها، فانو أداءها و استمر على ذلك إلى آخرها، ما لم تذكر أن عليك فائته، فان ذكرت فائته فانقل نيتك إلى قضاء الفائته، إذا كان فى بقيه من صلاته يمكنه الاستدراك، لأن الصلاة انما يثبت حكمها بالفراغ من جميعها، لان بعضها معقود ببعض، فهو إذا نقل نيته إلى قضاء الفائته صارت الصلاة كلها قضاء للفائته لا أداء الحاضر، لأن هذه أحكام شرعية يجب إثباتها بحسب أدله الشرع.

و إذا كان ما رتبناه هو المشروع الذى أجمعت الفرقه المحقه عليه، و جب العمل و اطراح ما سواه.

و غير مسلم ما مضى فى أثناء الكلام من حصول الاتفاق على وجوب المضى فى الصلاة بعد الدخول فيها بالنيه، لأننا نقسم ذلك على ما فصلناه، و لا يوجب المضى فى الصلاة على كل حال.

و غير مسلم أيضا أن الركعتين اللتين دخل فيهما و نوى الظهر، ثم نقل نيته

ص: ٣٤٥

١- ١) ظ: فى صلاه.

قبل الفراغ منهما الى القضاء الفائته فى صلاه الفجر، لما ذكرناها أن الركعتين يكونان من الظهر، بل انما يكونان من الظهر إذا لم يتغير النيه و استمرت على الحاله الاولى.

و لا عجب من أن يقع هاتان الركعتان من قضاء الفجر، لما نقل بنيته الى ذلك، و ان كانت النيه لم تتقدم فى افتتاح الصلاه، لأنها و ان تأخرت فهى مؤثره فى كون تلك الصلاه قضاء، و إخراجها من أن يكون أداء. لأننا قد بينا أن ذلك إشاره إلى أحكام شرعيه، يجب إثباتها و نفيها بحسب الأدله الشرعيه.

و ليس يجب أن يعجب مخالفونا من مذهبنا هذا، و هم يروون عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: من ترك صلاه ثم ذكرها فليصلها لها، فذلك فيها (١).

و ان كان وقت الذكر منعنا لقضاء الفائته، فكيف يصلى فيه صلاه أخرى فى غير وقتها.

و الموقت المضروب لصلاه الظهر و ان كان واسعا فإنه إذا ذكر فى أوله قبل تضيقه فوت صلاه قبلها، خرج ذلك الوقت عند الذكر من أن يكون وقتا للظهر و خلص بقضاء الفائته.

و لهذا نقول: انه إذا تضيق وقت الصلاه الحاضره و لم يتسع الا لأدائها لم يجز له أن يقضى فيه الفائته، و خلص لأداء الحاضره لئلا يفوت الحاضره، يذهب (٢) إلى أنه متى ذكر فى آخر وقت صلاه حاضره أنه قد فاتته أخرى قبلها بدأ بقضاء الفائته و ان فاتته الحاضره. و خالف باقى الفقهاء فى ذلك، فان كان يجب

ص: ٣٤٦

١- ١) راجع جامع الأصول ٦-١٣٤، و الروايه موجوده فى الجواهر [١٣-٨٤] و هى مرويه عن رسيات المرتضى كذا: من ترك صلاه ثم ذكرها فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها. و ما أثبتناه فى المتن كذا فى النسخه.

٢- ٢) ظ: و مالك يذهب.

فلتكن من مالک، لأنه بصيره (١) للترتيب أوجب قضاء الفائته و ان فاتت الحاضره.

أما المسأله الثانيه:

استحباب اعاده المنفرد صلاته جماعه و هى استحباب اعاده من صلى منفردا بعض الصلوات، بأن يصليها جماعه رغبه فى فضل صلاه الجماعه.

فأول ما نقوله فى ذلك: ان هذا المذهب ليس مما ينفرد به الإماميه، بل بين فقهاء العامه فيه خلاف معروف، لان مالكا و «عى» يستحبان لمن ذكرنا حاله أن يعيد فى الجماعه كل الصلوات الا المغرب.

و قال الحسن: يعيدها كلها الا الصبح و العصر.

و قال «يه»: يعيدها كلها الا الصبح و العصر و المغرب.

و قال «فعى»: يعيد جميع الصلوات و لم يستثن شيئا منها (٢).

و هذا هو مذهب الإماميه بعينه.

فكان التعجب من جواز تكرير الصلاه رغبه فى فضل الجماعه انما هو إنكار لما أجمع عليه جميع الفقهاء، لأنهم لم يختلفوا فى استحباب الإعادة، فبعضهم عم جميع الصلوات- و هو الذى يوافقنا موافقه صحيحه- و الباقون استثنا بعض الصلوات، و استحبا الإعادة فيما عداها.

و دليلنا على صحه ما ذهبنا اليه هو إجماع الطائفه الذى بينا فى غير موضع أنه حجه. .

ص: ٣٤٧

١-١) ظ: بمصيره.

٢-٢) راجع الأقوال المنقوله فى بدايه المجتهد ١-١٠٣.

و الموافقون لنا فى هذه المسأله من العامه يعولون على خبر يروونه عن النبى صلى الله عليه وآله يتضمن: إذا صلى أحدكم ثم أدرك قوما يصلون فيصلى معهم يكون الاولى صلاته و التى صلاها معهم تطوعا. و يقولون على عموم اللفظ لسائر الصلوات، فلا معنى لاستثناء بعضها، فإن الصلاه الثانيه المفعوله جماعه بعد فعلها على سبيل الانفراد، الصحيح أنها بدل و الفرض هى الاولى، و هو مذهب الشافعى أيضا و قال فى «دعا» فرضه الثانيه.

و أما جواز أن ينوى هذا المقتدى لهذه الصلاه النفل و ان كان امامه ينوى أداء الفرض، فلا خلاف بين الفقهاء فيه، لان اقتداء [\(١\)](#) المتنفل بالمفترض و المفترض [\(٢\)](#) بالمتنفل: فعند «فه» أنه لا يجوز أن يقتدى مفترض بمتنفل، و كرهه ذلك «د» و «ى»، و قال «فعى» انه جائز. و هو مذهبنا.

و دليلنا على صحته: هو إجماع الفرقه عليهم، لأنهم لا يختلفون فيه.

و يجوز أيضا عند «فعى» أن يأتى المفترض بالمفترض و ان اختلف فرضهما، فكان أحدهما ظهرا و الآخر عصرا، و هو مذهبنا. و «فه» لم يجوز أن يأتى المفترض بالمفترض الا و فرضهما غير مختلف.

فأما ما مضى فى خلال الكلام من أنه ان كان الندب فهو مخالف لظاهر الفتيا و الروايه. و ليس الأمر على ذلك، لأننا لا نفتى الا بأن الثانيه ندب و طلب الفضل. و لو كان [\(٣\)](#) واجبه لكان يذم من لم يصل هذه الصلاه، و قد علمنا أنه غير مذموم ان تركها، و انما ترك فضلا و ندبا.

و لم يخالف القائل بهذه الروايه أيضا، لأن قوله «صل لنفسك» و «صل

ص: ٣٤٨

١- ١) ظ: فى اقتداء.

٢- ٢) ظ: و أما المفترض.

٣- ٣) ظ: كانت.

معهم و بهم» فان قبلت الاولى و الا قبلت الثانيه، لا يدل على أن الثانيه واجبه، لأن القبول الذى هو استحقاق الثواب بالصلاه قد يكون فى الندب مقبولا.

فان قال: كيف يجوز أن يخالف نيه المأموم [قلنا] لا خلاف بين المسلمين فى جواز هذا الحكم، لان عند جميعهم أنه يجوز أن يقتدى بالمفترض المتنفل.

أما المسأله الثالثه:

حكم من فاتته صلاه غير معينه و التى يفتى فيها أصحابنا بأن من فاتته فريضه غير معينه و لا متميزه، صلى ثلاثا و أربعا و اثنتين، و نوى بالثلاث قضاء المغرب، و بالأربع قضاء الظهر أو العصر و عشاء الأخيرين.

فأول ما نقوله فى هذه المسأله: ان الاولى عندنا من هذه حاله أن يصلى ظهرا و عصرا و مغربا و عشاء و غداه.

و انما رخص له فى الروايه (1) الوارده بذلك أن يجعل مكان الظهر و العصر و العشاء الآخره أربع ركعات، و ينوى بها قضاء ما فاته من احدى هذه الصلوات ترفها و تخفيفا، لانه يشق عليه أن مادح بهذه الصلوات الرباعيه دفعات متكرره فخفف عنها، بأن يأتى بأربع ينوى بها ما فاته من احدى هذه الصلوات الثلاث،

ص: ٣٤٩

١ - ١) و هى مرسله على بن أسباط عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من نسى من صلاه يومه واحده و لم يدر أى صلاه هى، صلى ركعتين و ثلاثا و أربعا. و مرسله حسين بن سعيد قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل نسى من الصلوات لا يدرى أيتها هى؟ قال يصلى ثلاثه و أربعه و ركعتين، فان كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعا-الحديث. و سائل الشيعه ٥-٣٦٥ ح ١ و ٢.

فهى و ان كانت له غير معينه، فالله تعالى يعلمها على سبيل التفصيل، فكأنه يتعين ما فاته و علم الله تعالى.

و ليس ينبغي أن يقع تعجب من حكم شرعى إذا دلت الأدله الصحيحه عليه، فان الأحكام الشرعيه مبنيه على المصالح المعلومه لله تعالى، و وجوه هذه المصالح مغيبه عنا، و انما نعلمها على الجملة دون التفصيل.

و أما المسأله الرابعه:

حكم الواقع بعض صلاته قبل الوقت بأن الصلاه الواقعه بعضها قبل الوقت جهلا أو سهوا، و بعضها فى الوقت مجزيه ماضيه.

فأول ما نقوله: ان عندى أن هذه الصلاه غير مجزيه و لا ماضيه، و لا بد من أن يكون جميع الصلاه فى الوقت المضروب لها، فان صادف شىء من أجزائها ما هو خارج الوقت لم تكن مجزيه.

و بهذا يفتى محصلو أصحابنا و محققوهم، و قد وردت روايات (1) به، و ان كان فى بعض كتب أصحابنا ما يخالف ذلك من الروايه. و إذا كنا لا نذهب الى ما تعجب منه فلا سؤال له علينا.

و الوجه فى صحه القول بأن من صلى بعض صلاته، أو جميعها قبل دخول وقتها يلزمها الإعاده، و أن صلاته غير ماضيه، أن معنى ضرب الوقت للعباده هو التنبيه على أنها لا تجزى الا فيه، و إذا كان من صلى قبل الوقت مخالفا للمشروع له و مخالفه المشروع له يقتضى فساد العباده، فيجب القضاء بترك الاعتداد بما وقع من الصلاه فى غير الوقت، و لأن الصلاه بدخول الوقت تلزم لا محاله.

ص: ٣٥٠

وقد علمنا أن ما يفعله منها في الوقت يسقط عن ذمته وجوبها بالإجماع، و لم نعلم أن ما فعله قبل دخول الوقت مسقطاً عن ذمته ما تنقلها (١)، فيجب عليه أن يفعل الصلاة في وقتها ما يعلم به براءة ذمته من وجوبها.

و ما يرويه أصحابنا فيما يخالف ما ذكرناه من أخبار الآحاد لا يتعبد به، لأنه ليس بحجه و لا موجب علماً.

و لو قامت دلالة على أن من صلى بعض الصلاة، أو كلها قبل دخول الوقت أجزاءه، و لم يجب عليه الإعادة لجاز ذلك عندنا، و لم يكن مخالفاً لقانون الشرع.

فلا خلاف بين أصحابنا في أن من اجتهد في جهه القبلة و صلى، ثم تبين له بعد خروج الوقت أنه أخطأها و صلى الى غيرها، فإنه لا اعاده عليه، و أن صلاته الماضية مجزيه عنه، إذا كان ما استدبر القبلة.

و قال أبو حنيفة و مالك و هو أحد قولي الشافعي: انه لا اعاده عليه على كل حال. و لم يفرقوا بين الخطأ بالاستدبار أو اليمين أو اليسار.

فما هذا التعجب من الروايه الوارده باجزاء هذه الصلاة؟ و نحن كنا و فقهاء العامه نقول في جهه القبلة مثل ذلك بعينه، و نحن نعلم ان القبلة شرط في الصلاة كالوقت.

فإذا جاز أن يقوم الخطأ مع الاجتهاد في القبلة مقام الصواب، و يقال: ان فرضه أداه اجتهاده الى سمت بعينه هو ذلك السمت دون غيره.

فلم لا- أجاز أن يقال أيضاً: ان فرضه إذا اجتهد فأداه اجتهاده الى دخول الوقت هو إيقاع الصلاة فيه، فما فعل الا ما هو فرضه في الحال، و ان ظهر له في المستقبل خلافه، كما لو ظهر له في جهه القبلة خلاف اجتهاده.

ص: ٣٥١

(١- ١) ظ: ما تعلق بها.

و لم نقل ذلك نصره لهذا المذهب، فقد بينا أن ذلك عندنا باطل، و أن الصحيح خلافه، و انما قابلنا بذلك الاستبعاد له و الشناعه به.

فأما ما مضى فى أثناء السؤال من أنه يكون ما فعله قبل تعلق وجوبه بالذمه مجزيا عما يتعلق بها فى المستقبل، فكيف تكون صلاته مجزیه، و بعضها واجب و بعضها غير واجب، و كيف يكون ما لو قصد إليها لكان قبيحا يستحق به العقاب من فعلها قبل الوقت مجزيا عما لو قصد إليها لكان واجبا يستحق به الثواب فى فعلها فى الوقت؟ .

فمما لا- يقدر فى المذهب الذى قصد الى القدر فيه لان لمن ذهب اليه أن يقول: اننى لا- أسلم أن وجوب الصلاه تعلق (١) بالذمه، مع غلبه ظنه بدخول الوقت، و لا- أن أول صلاته غير واجب. و ليس يمتنع أن يكون ما لو قصد اليه أن يكون قبيحا يستحق به العقاب مجزیه، بل هو فرضه فيه، مع غلبه الظن المؤدى اليه اجتهاده.

ألا ترى أنه لو قصد أن يصلى الى غير جهه القبلة لكان ذلك منه قبيحا يستحق به العقاب، و مع ذلك فإذا أداه اجتهاده الى تلك الجهه أجزأه صلاته، و لم يكن له الإعادته و ان تبين الخطأ، فلا وجه لاستبعاد هذا المذهب الا من حيث ما ذكرناه.

و أما المسأله الخامسه:

حكم صيام يوم الشك فى أجزاء صوم الشك إذا صامه بنيه التطوع عن فرضه إذا ظهر له أنه من شهر رمضان. فهذا مذهب لا خلاف بين الإماميه فيه، و لا روى بعضهم ما يخالفه

ص: ٣٥٢

(١- ١) ظ: ما تعلق.

على وجه و لا سبب. و التعجب بما يقوم الحجه عليه لا معنى له.

و قد بينا فى صدر كلامنا أن دخول النيه فى العباده و تعينها و إجمالها و مقارنتها و انفعالها، انما هو أحكام شرعيه يجب الرجوع فيها إلى أدله الشرع، فمهما دلت عليه اشتباه (1) و اعتمدها.

و لو كانت نيه الصوم الواجب يعتبر فيها تعيين النيه على كل حال، لما أجمعت الإماميه على أجزاء صوم يوم الشك بنيه التطوع، إذا ظهر أنه من شهر رمضان.

و كذلك أجمعوا على أنه ان صام شهرا بنيه التطوع على أنه شعبان و كان مأسورا أو محبوسا يجب أن لا يعلم أحوال الشهر، لكان ذلك الصوم يجزيه عن شهر رمضان.

و انما تفتقر العباده إلى نيه إيقاعها على الوجه المعين فى الموضوع الذى يتمكن المكلف للعلم بالتعيين، و فى يوم الشك لا يمكنه أن يعلم أنه من شهر رمضان فى الحال، فلا يجوز أن يصومه إلا بنيه التطوع، لان التعيين لا سبيل له إليه فى هذا اليوم. و غير ممتنع أن يقوم الدليل على أنه ان صامه بهذه النيه و ظهر أنه من شهر رمضان أجزاء عن فرضه.

و أبو حنيفه يوافقنا فى هذه المسأله، يذهب إلى أنه ان صام يوما بنيه التطوع و ظهر أنه من شهر رمضان أجزاء ذلك عن فرضه، و لم يجب عليه الإعادة.

و يعول فى الاستدلال على صحه قوله على أشياء:

منها: قوله تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (2) فأمر بصوم شرعى، و لا خلاف فى أن الصوم بنيه التطوع صوم شرعى، فإنه لو صام فى غير شهر

ص: ٣٥٣

١- ١) ظ: أثبتناه.

٢- ٢) سوره البقره: ١٨٥.

رمضان يوماً بنيه التطوع يوصف في الشرع بأنه صوم مطلق، فعموم الآية يقتضى فعل ما هو صوم في الشريعة.

و منها: أن صوم شهر رمضان مستحق العين على المقيم، فعلى أى وجه فعله وقع على المستحق، كطواف الزيارة و رد العاربه و الوديعه و الغصب.

و منها: أن نيه التعيين يحتاج إليها للتمييز بين الفرض و غيره، و التمييز انما يحتاج إليه في الوقت الذى يصح (١) في وقوع الشىء و خلافه فيه. فأما إذا لم يصح منه في الحال الى (٢) الفرض لم يحتج إلى نيه التعيين، و لما لم تكن الوديعه و العاربه بهذه الصفه لم يفتقر إلى نيه التعيين.

فإذا قيل: لعل ما لا جزت صومه هذا الزمان المعين بغير نيه أصلاً، كما جاز رد الوديعه بغير نيه، كما لقوله فروقا بين الأمرين، بأن يقول: كونه مستحق العين انما يكون عله في سقوط نيه التعيين، لانه لو طاف بنيه التطوع أجزاءه عن فرضه، و لا يسقط فيه النيه على الجملة.

و أجود مما ذكره أبو حنيفه أن يقول: ان الصوم في الشريعة لا بد من كونه قربه و عباده بلا خلاف بين المسلمين، فإذا تعين في زمان بعينه سقط وجوب نيه التعيين، و نيه القربه و العباده لا بد منها، و الا فلا يكون صوماً شرعياً، و ليس كذلك رد الوديعه و العاربه.

و ربما طعن الشافعى على أبى حنيفه في هذا الكلام الذى حكيناه من أن ما تعين من زمانه من العبادات لا يحتاج إلى نيه، بأن يقول له: ان الصلاة في آخر الوقت و عند تضييقه يفتقر إلى نيه التعيين بلا-خلاف، و مع هذا فان الزمان قد تعين في أدائها لا يمكن أن يقع فيه سواها.

ص: ٣٥٤

١- (١) الظاهر زياده «في» .

٢- (٢) ظ: الا.

و يمكن منه أن يجيب عن ذلك بأن يقول: هذا الزمان يمكن الا يعين فيه أداء هذه بأن يكون قدمها عليه و ما أخرها إليه، فقد صارت هذه العباده فيه غير متعينه، و ليس كذلك صوم شهر رمضان، لانه لا يمكن أن يقع فيه من جنس هذا الصوم سواه، فقد تعين له خاصه، و فارق بذلك الصلاه في آخر الوقت.

و اما المسأله السادسه:

حكم نيه صوم الشهر كله في أوله و هي أن النيه الواقعه في ابتداء رمضان لصوم الشهر كله مغنيه عن تجديدها في كل ليله.

فهو المذهب الصحيح الذى عليه إجماع الإماميه، و لا خلاف بينهم فيه، و لا رووا خلافه.

و قد يذهب الى ذلك مالك و يقول: ان تكرار النيه لم يكن واجبا، فإنه إن جددتها لكل يوم الى آخر الشهر كان أفضل و أوفر ثوابا. و لا تعجب من الأحكام الشرعيه إذا قامت عليها الأدله الصحيحه.

فإن قيل: كيف تؤثر النيه في جميع الشهر و هي متقدمه في أول ليله منه.

قلنا: انها تؤثر في الشهر كله كما تؤثر عندنا كلنا هذه النيه في صوم اليوم بأسره و ان كانت واقعته في ابتداء ليلته. و لو كانت مقارنة النيه للصوم لازمه لما جاز هذا الذى ذكرناه، و لا خلاف في صحته.

و لو اعتبر في التروك (١) الافعال في زمان الصوم مقارنة النيه لها لوجب تجديد النيه في كل حال من زمان كل يوم من شهر رمضان، لأنه في هذه الأحوال

ص: ٣٥٥

(١ - ١) ظ: تروك.

كلها تارك لما يوجب كونه مفطرا.

و قد علمنا أن استمرار النية طول النهار غير واجب، و أن النية قبل طلوع الفجر كافيه مؤثره في كون تروكه المستمره طول النهار صوما، كذلك القول في النية الواحده إذا فرضنا أنها لجميع شهر رمضان أنها تؤثر شرعا في صيام جميع أيامه و ان تقدمت، كما أثرت النية الواقعه بالليل في صيام اليوم كله.

و ما مضى في خلال الكلام من أن ذلك يقتضى صحه صوم من تقدمت منه هذه النيه، مع كونه غير عازم في كل يوم مستقبل على أن لا يفعل ما وجب عليه اجتنابه في زمان الصوم-الى آخر الفصل.

فكذلك تقول: ان تجديد العزم على جميع ما ذكر غير واجب في كل يوم إذا كانت قد تقدمت النيه في أول الشهر على ذلك كله، فان تقدمها يقتضى وقوع تروكه في زمان الصوم كله على وجه القربه و العباده و الصحه، كما اتفقنا في أن تقدم النيه بالليل يقتضى وقوع كفه في طول النهار، كما يفعله الصائم عباده و قربه و على الوجوه المشروعه.

فإن أريد بكونه غير عازم أنه غير مجدد بالنيه، فقد مضى القول فيه. و ان أريد بذلك أنه يكون عازما على الأكل أو الشرب أو الجماع، فقد انتقض النيه المتقدمه. ألا ترى أن من أوجب النيه لكل يوم يقول لو نوى بالليل و قبل طلوع الفجر صيام يوم بعينه، لم يجب عليه تجديد النيه و العزم، لكنه متى عزم على الأكل أو الشرب أو الجماع أفسد صومه. و هذا بين لمن تأمله.

فصل: يتضمن مسألتين تتعلق بأحكام النيه في العباد

المسأله الرابعه العشر

إذا كانت الشروط المذكوره في صفه نيه العباده معتبره في صحتها، فما

حكم من جهلها من المكلفين؟ أوقع عبادته خاليه عنها أو من بعضها، هل يجب عليه اعاده ما مضى من العبادات عاربه من ذلك إذا عرف كون هذه الشروط واجبه؟ أم يجزيه ما مضى بغير نيه؟ أو نيه التعيين و القربه خاصه؟ من غير أن يخطر له الوجه الذى وجب، و انما اعتقد وجوبها على الجملة.

المسأله الخامس عشر

و ما حكم العباده ذات الاحكام المتغايره، كالطهاره و الصلاه و الحج؟ هل يجب على مكلف فعلها معرفه أعيان أحكامها و فرق ما بين واجبها و مندوبها، أم يجزيه اعتقاد وجوبها على الجملة من غير معرفه بتفصيل أحكامها؟ .

فإن كان العلم بتفصيلها حين البلوى بها يجب، فهل يلزم مكلفها أن يفرد لكل حكم مفصل (١) بينه يخصه فى حال فعله؟ كغسل الوجه و مسح الرأس و الركوع و السجود و الطواف و السعى و أمثال ذلك، أم يجزيه تعيين ذلك حين القصد الى فعل العباده التى هذه (٢) الاحكام من تفصيل؟ و لا يحتاج الى تكرير النيه لكل واجب و ندب فى حال فعله، أم لا يلزم شىء من ذلك، بل يكفيه أن يعزم على صلاه الظهر لوجوبها فى حال تكبيره الإحرام، من غير أن يخطر له شىء من تفصيل.

و ان كان العلم بتفصيل أحكام العباده و شروطها و أفعالها و تروكها واجبا، فما حكم ما مضى مع الجهل بذلك من العبادات يجب قضاؤه أم لا.

ص: ٣٥٧

١- ١) ظ: ابنه.

٢- ٢) ظ: ذات هذه.

الجواب:

اعلم أن العباده إذا وجبت بنيه مخصوصه و كانت النيه شرطاً فى صحتها، فكل مخاطب بهذه العباده لا بد أن يكون مخاطباً بالنيه التى هى شرط فى صحتها.

و إذا أوقعها بغير نيه فالإعاده واجبه عليه، لانه قد أخل بشرط صحتها.

فان فرضنا أنه جهل وجوب هذه النيه عليه، فأوقعها عاربه منها، ثم علم بعد ذلك وجوبها، فالصحيح أنه ان كان جهل وجوب هذه النيه عليه فى حال يصح فيها من العلم بوجوبها، و انما جهلها تفريظاً و إهمالاً، فالقضاء واجب عليه لا محاله.

و ان كان لما جهل وجوبها غير متمكن من العلم بوجوب هذه النيه، فمن المحال أن يكون مكلفاً للعباده و هو غير متمكن للعلم بوجوبها و وجوب ما يفتقر فى صحتها اليه، و من لم يتمكن من العلم بوجوب الفعل و شرائطه فهو غير مكلف له، فهذا لا يجب عليه الإعاده، لأن هذه العباده فى الوقت الذى فعلها عاربه من النيه لم تكن واجبه.

فأما الوجه الذى له وجب العباده، فإن أريد مثلاً كونها ظهراً أو عصراً، فلعمري انه لا بد من أن ينوى بأدائها كونها ظهراً أو عصراً. و ان أريد بوجه الوجوب الذى منه كانت مصلحه و داعيه الى فعل الواجب العقلى و صارفه عن القبيح العقلى، فذلك مما لا يجب علمه على سبيل التفصيل، و العلم به على وجه الجملة كاف.

و أما المسأله الثانيه:

حكم نيه العباده المشتمله على أفعال كثيره فإن كل عباده اشتملت على أفعال كثيره، و ان كان لها اسم يتعرف به جملتها كالطهاره و الصلاه و الحج، فلا بد فى كل مكلف لها من أن يكون له طريق إلى معرفه وجوب ما هو واجب منها بالتمييز بينه و بين ما هو ندب و نفل.

فإذا نوى فى ابتداء الدخول فى هذه العباده التى لها أبعاض كثيره أن يفعلها و نوع (١) إيقاع ما هو واجب، منها على وجه الوجوب و إيقاع الواجب منها واجبا و الندب ندبا، لم يحتج الى تجديد النيه عند كل فعل من أفعالها، كالركوع و السجود و غيرهما، و هذه الجملة مقنعه.

المسأله السادسه عشر: نيه النياه فى العبادات و ثوابها

اشاره

نيه النياه فى العبادات و ثوابها

من صفه نيه النائب عن غيره فى حج أو جهاد، هل يعزم على أداء ذلك لوجوبه عليه أم لا- على مشتبته، فان كان يفعل ذلك لوجوبه عليه، فلوجه غير صحيح، لانه لم يجب عليه شىء، و انما هو ثابت فى فعل واجب على غيره دونه.

ثم كيف يكون نائبا عن غيره بفعل واجب عليه فى نفسه؟ فان فعله لوجوبه على غيره، فكيف يصح أن يعبد الله زيد عباده واجبه وجهه وجوبها مختص بعمره؟ و كيف يبرأ ذمه عمرو مما وجب عليه بفعل زيد؟ مع تقرر الحكم العقلى خلافه

ص: ٣٥٩

(١-١) ظ: نوى.

ورود السمع بما يطابقه من قوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (١)، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٢) و أمثال ذلك.

الجواب:

اعلم أن النائب من غيره في الحج يجب أن يكون نيته من جهة إلى الوجه الذي قصده بالحج، فان حجتها (٣) عمّن وجب عليه الحج، فيجب أن يكون بنيه منصرفه الى هذا الوجه، و كذلك ان كان تطوعاً عن غيره، نوى بها التطوع عن ذلك الغير. و لذلك يجب أن يسمى من أحرم عنه في بيته.

و ليست هذه الحجّة بواجبه على المسببات، حتى يقال: كيف (٤) نائباً عن غيره بفعل واجب عليه في نفسه. اللهم الا أن يفرض أنه ولى الميت وجب عليه الحج فلم يحج، فإن الولي يجب عليه عندنا أن يحج عنه، و ينوى بهذه الحجّة ما كان واجبا على الميت، فهذا الموضوع الذي يتعين فيه النيابة يكون الحج واجبا على النائب، و ينوى بالحجّة إيقاعها عن الميت و إسقاط حق النيابة عن ذمته، فالواجب على زيد و ان (٥) لم يكن وجهه وجوبه لها تعلق بعمره.

فكأنه قيل لهذا الولي: يجب عليك إذا مات مولاك و له حجه أن تحج أنت عنه، فوجه الوجوب مختصه بالنائب، و لها تعلق بالميت من حيث كان تفريطه في الحج شيئاً بوجوب الثابتة (٦) على وليه.

ص: ٣٦٠

١-١ (١) سورة النجم: ٣٩.

٢-٢ (٢) سورة الزلزله: ٧.

٣-٣ (٣) ظ: حجته.

٤-٤ (٤) ظ: كيف يكون نائباً.

٥-٥ (٥) ظ: و ان كان وجهه-إلخ.

٦-٦ (٦) ظ: سبباً لوجوب الحجّة الثابتة.

فأما ثواب هذه الحججه، فإن كان الميت وصى بها و أمر بأن يحج عنه، كان الثواب مقسما بينه و بين النائب. و ان لم يكن كذلك، فالثواب ينفرد به الفاعل فلم نخرج بهذا التفصيل من الحكم العقلي، و لا من ظاهر قوله وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى .

المسأله السابعه عشر: حكم الماء النجس يتمم كرا

اشاره

حكم الماء النجس يتمم كرا

إذا كان المذهب مستقرا بأن ما بلغ من المياه المحصوره كرا لم ينجسه شيء إلا ما غير أحد أوصافه. فما القول فى ماءين نجسين غير متغيرين ينقص كل واحد منهما عن الكر خلطا فبلغا كرا فما زاد، أهما نجسان بعد الخلط أم طاهران.

فان قلت بطهارتهما، فمن أين صار الخلط مؤثرا للطهاره؟ و ان قلت بنجاستهما خالفتكم قولكم بطهاره ما بلغ الكر مع عدم التغير.

الجواب:

اعلم أن الصحيح فى هذه المسأله هو القول بأن هذا الماء يكون طاهرا بعد اختلاطه إذا كان يبلغ كرا، لان بلوغ الماء عندنا هذا المبلغ مزيل لحكم النجاسه التى تكون فيه، و هو مستهلك مكسر لها، فكأنها بحكم الشرع غير موجوده، الا أن تؤثر فى صفات الماء يكسر به (1) و بلوغه الى هذا الحد مستهلكا للنجاسه الحاصله فيه، فلا فرق بين وقوعها بعد تكامل كونه كرا، و بين حصولها فى بعضه قبل التكامل. لان على الوجهين معا النجاسه فى ماء كثير، فيجب أن يكون لها تأثير فيه مع تغير الصفات.

ص: ٣٤١

(١-١) ظ: بها.

و الذى يبين أن الأمر على ما أفتينا به، أنا لو صادفنا كرا من ماء فيه نجاسه لم تغير شيئاً من أوصافه، لكننا بلا خلاف بين أصحابنا نحكم بطهارته، و نجيز التوضؤ به، و نحن لا نعلم هل هذه النجاسه التى شاهدناها وقعت فيه قبل تكامل كونه كرا أو بعد تكامله.

و لو كان بين وقوعها فيه قبل التكامل، و بين وقوعها بعد التكامل فرق، لوجب التوقف عن استعمال كل ما توجد فيه نجاسه لم تغير أوصافه، و ان كان كثيراً، لأننا لا ندرى كيف كان حصول هذه النجاسه فيه، فلما لم يكن بذلك اعتبار دل على أن الأمر على ما ذكرناه.

المسأله الثامنه عشر: سجده قراءه العزائم فى الصلاه تجب بعد الفراغ من الصلاه

اشاره

سجده قراءه العزائم فى الصلاه تجب بعد الفراغ من الصلاه

ما القول فيمن سها أو قصد، فقرأ فى بعض فرائضه سورته من عزائم السجود، فلم يذكر حتى لفظ بالايه التى يجب لها السجود، أ يسجد أم لا؟ .

فان قلتم يسجد أوجبتم إفساد صلاه كان يجب المضى فيها بزياده فيها سجده ليست منها، و ان قلتم لا يسجد أبحتم الإخلال بالواجب عليه فى السجود.

و هذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، سواء عما يصح الإخلال به منهما.

الجواب:

اعلم أن ذلك إذا اتفق من غير قصد إليه، فالأولى أن يتوقف عن السجود و يمضى فى صلاته، فإذا سلم سجد حينئذ، فتأخيره السجود- و ان وجب على الفور- أهون على كل حال فى دفع صلاه قد بدأ بها، و يعين عليه الاستمرار عليها الى حين الفراغ منها.

ص: ٣٦٢

و ليس وجوب هذا السجود جار مجرى وجوب المضى فى الصلاه، لأن الشافعى يذهب الى أن سجود القرآن لا يجب على كل حال من الأحوال فى صلاه و لا غيرها، و وجوب المضى فى صلاته لا خلاف فيه.

المسأله التاسعه عشر: حكم من عليه فائته فى وقت الأداء

اشاره

حكم من عليه فائته فى وقت الأداء

إذا كان إجماعاً مستقراً بوجوب تقديم الفائت من فرائض الصلاه على الحاضر منها، الى أن يبقى من وقته مقدار فعله، فما القول فيمن صلى فرضاً حاضراً فى أول وقته، أو ثابتة (١) و عليه فائت، أ يجزئه ذلك مع كونه مرتكباً للنهي؟ أم يجب عليه إعادته الصلاه فى آخر الوقت؟ .

فان كان مجزياً فما فائده قولهم عليهم السلام «لا صلاه لمن عليه صلاه» (٢) و كيف يكون مجزياً مع كونه مرتكباً للنهي بفعلها فى أول وقتها قبل القضاء.

و ان كانت غير مجزیه فكيف حكم بفسادها و قد أوقعها مكلفاً بنيتها المخصوصه و أتى بجميع أحكامها و شروطها فى وقت لا يصح فعلها فيه، فاعادتها بعد فعلها على هذا الوجه يحتاج الى دليل و لا أعلم دليلاً.

و ما حكم من عليه صلوات كثيره لا يمكنه قضاؤها إلا فى زمان طويل، أ ينتقل (٣) بقضائها بجميع زمانه الى آخر وقت الفريضة الحاضره، فذلك يقطع من التعيش و سد الخله، و يمنع من النوم و غيره.

ص: ٣٤٣

١- (١) الظاهر زياده «أو ثابتة» .

٢- (٢) رواه الشيخ المفيد فى الرساله السهوويه عن النبى صلى الله عليه و آله راجع جامع الأحاديث ٤-٢٧٠.

٣- (٣) ظ: أ يشتغل.

و ان كان مباحا له التشاغل بسد الخله و حفظ الحياه بالراحه بالنوم، مع تعلق فرض القضاء بدمته، فهل له ما خرج عن ذلك و زاد عليه ما هو مستغن عنه فى الحال؟ أم لا- يجوز التشاغل بما زاد على ما يحفظ به حياته وجوه من يجب عليه القيام به من لباس و غذاء.

و ما حكم فرض يومه و ليلته فى زمان إباحه التعلق و النوم يقدمه فى أول وقته، مع ما عليه من الفوائت، أم يؤخره إلى وقته، و ان كان متشاغلا عنه بالتكسب.

و هل يجوز لمن عليه فرائض غير الصلاه أن يسدى (1) ما خوطب به من جنسها أم حكم سائر الفرائض حكم الصلاه فى وجوب التقديم على الحاضر.

الجواب:

اعلم أن من صلى فرضا حاضر الوقت فى أول وقته، أو قبل تضيق وقت أدائه، و عليه فريضه صلاه فائته، يجب أن يكون ما فعله غير مجز عنه، و أن يجب عليه اعاده تلك الصلاه فى آخر وقتها، لأنه منهى عن هذه الصلاه، و النهى يقتضى فساد الصلاه و عدم الاجزاء.

و لان هذه الصلاه مفعوله فى غير وقتها المشروع له، لأنه إذا ذكر أن عليه فريضه فائته، فقد تعين عليه بالذكر أداء تلك الفائته فى ذلك الوقت بعينه، فإذا صلى فى هذا الوقت غير هذه الصلاه كان مصليا فى غير وقتها المشروع لها، فيجب الإعادة لا محاله.

و أما ما مضى فى الكلام من القول بأن وجوب الإعادة يحتاج الى دليل. فقد

ص: ٣٦٤

١- ١) ظ: و حياه. ٢) ظ: يؤدى.

ذكرنا الدليل على ذلك، فلا نسلم أنه أوقع هذه الصلاة على جميع شرائطها المشروعة في وقت يصح فعلها فيه، لان من شرط هذه الصلاة مع ذكر الفائته أن يؤدي بعد قضاء الفائت، فالوقت الذي أداها فيه وقت لم يضرب لها، لانه يصح أن يكون وقتا لها لو لم يذكر الفائته، وهذا مما لا شبهه فيه للمتأمل.

و أما المسأله الثانيه: فالواجب على من عليه صلوات كثيره لا يمكنه قضاؤها إلا في زمان طويل أن يقضيها في كل زمان، إلا في وقت فريضه حاضره يخاف فوتها مع تشاغله بالقضاء، فيقدم أداء الحاضره ثم يعود الى التشاغل بالقضاء.

فان كان محتاجا الى تعيش يسد به جوعته و ما لا يمكن دفعه من خلته، كان ذلك الزمان الذي يتشاغل فيه بالتعيش مستثنى من أوقات الصلاة، كما استثني منها زمان الصلاة الحاضره. و لا يجوز له الزيادة على مقدار الزمان الذي لا بد منه في طلب ما يمسك به الرمق.

و انما أبحنأ له العدول عن القضاء الواجب لضروره التعيش، فيجب أن يكون (1) ما زاد عليها مباح (2). و حكم من عليه فرض نفقه في وجوب تحصيلها، كحكم نفقته في نفسه. و أما فرض يومه و ليلته في زمان التعيش فلا- يجوز أن يفعلها إلا- في آخر الوقت كما قلناه، فان الوجه في ذلك لا يتغير بإباحه التعيش.

و أما النوم فيجرب ما يمسك الحياه منه في وجوب التشاغل به مجرى ما يمسك الحياه من الغذاء و تحصيله.

و أما الفرائض الفائته غير الصلاة، فليست جاريه مجرى الفائت من الصلاة في تعيين وقت القضاء. ألا ترى أن من فاته صيام أيام من شهر رمضان، فإنه مخير في تقديم القضاء و تأخيره الى أن يخاف هجوم شهر رمضان الثاني،

ص: ٣٦٥

١-١) ظ: أن لا يكون.

٢-٢) ظ: مباحا.

فيتضيق عليه حينئذ القضاء.

و يجوز لمن عليه صيام أيام من شهر رمضان أن يصوم نذرا عليه، أو يصوم عن كفاره لزمته، و لو صام نفلا أيضا لجاز و ان كان مكروها. و ليس كذلك الصلاه الفائتة، لأن وقت الذكر يتعين في فعلها، بشرط أن لا يقتضى فوت صلاه حاضر وقتها.

المسأله الحاديه و العشرون: إثبات حجيه إجماع الطائفه

اشاره

إثبات حجيه إجماع الطائفه

إذا كان طريق معظم الأحكام الشرعيه إجماع علماء الفرقه المحقه، لكون الامام المعصوم الذى لا يجوز عليه الخطأ واحدا من علمائهم دون عامتهم و علماء غيرهم، و كان العلماء من هذه الفرقه محصورين بدليل عدم التجويز لوجود عالم منهم يعرف فتياه، مع تعذر معرفته بعينه و اسمه و نسبه.

و وجوب هذه القضييه يوجب أحد أمور كل منها لا يمكن القول به:

اما كون فتيا الامام الغائب المرتفعه معرفته بعينه خارجه عن إجماع علماء الإماميه، و هذا يمنع من الثقة بإجماعهم.

أو كون فتياه داخله فيهم، فهذا يوجب تعينه و تميز فتياه، و هذا متعذر الان مع غيبته.

أو حصول فتياه فى جملة فتياهم مع تعذر معرفه شخصه، فهذا يؤدى الى تجويز عدده علماء لا سبيل الى العلم بتميزهم، لأنه إذا جاز فى فتيا الامام-و هو سيد العلماء و رئيس الملّه-أن يتعذر معرفتها على سبيل التفصيل مع حصولها فى جملة فتيا شيعته، فذلك فى علماء شيعته أجوز، و ذلك يمنع من القطع على حصول إجماعهم على الحكم الواحد.

ص: ٣٦٦

أو يقال: ان في إمساكه عن النكير دلالة على رضاه بالفتيا.

فهذه طريقه المتقدمين من شيوخنا، و قد رغبتنا عنها و صرحنا بخلافها، لان فيها الاعتراف بأن الإمساك يدل على الرضا مع احتمال له لغيره من الخوف المعلوم حصوله للغائب.

الجواب:

اعلم أن قول امام الزمان و فتياه في كل واقعه و حادثه من الشرائع، لا بد أن يكون في جملة أقوال علماء الفرقه الإماميه، و ليس كل عالم من علماء الإماميه نعلمه بعينه و اسمه و نسبه على سبيل التمييز، و أنه انما نعلمه على سبيل التفصيل بالعين و الاسم و النسب من علماء هذه الطائفة من اشتهر منهم باشتهار كتبه و مصنفاته و رئاسته و أحوال له مخصوصه، و الا فمن نعلمه على سبيل الجملة و ان لم نعلمه على سبيل التفصيل أكثر ممن عرفناه باسمه و نسبه. و من هذا الذي يدعى معرفه كل عالم من علماء كل فرقه من فرق المسلمين بعينه و اسمه و نسبه في كل زمان، و على كل حال.

فعلى هذا الذي قررناه لا يجب القطع على أن من لم نعرفه بعينه و اسمه و نسبه من علماء الإماميه يجب نفيه و القطع على فقده.

و ليس إذا كنا لا نعلم عين كل عالم من علماء الإماميه و اسمه و نسبه، و جب أن لا نكون عالمين على الجملة بمذهبه، و أنه موافق لمن عرفنا عينه و اسمه و نسبه.

لان العلم بأقوال الفرق و مذاهبها يعلم ضروره على سبيل الجملة، اما باللقيا و المشافهه أو بالأخبار المتواتره، و ان لم يفتقر هذا العلم الى تمييز الأشخاص و تعيينهم و تسميتهم. لأننا نعلم ضروره أن كل عالم من علماء الإماميه يذهب الى أن الامام يجب أن يكون معصوما منصوفا عليه، و ان لم نعلم كل قائل بذلك

و ذاهب اليه بعينه و اسمه و نسبه.

و هكذا نقول في العلم بإجماع علماء كل فرقه من فرق المسلمين: أن الجمله فيه متميزه من التفصيل، و ليس العلم بالجمله مفتقرا الى العلم بالتفصيل و قد علمنا أنه لا امامى لقيناه و عاصرناه و شاهدناه الا و هو عند المناظره و المباحثه يفتى بمثل ما أجمع عليه علماءنا، سواء عرفناه بنسبه و بلدته أو لم نعرفه بهما.

و كذلك كل امامى خبرنا عنه في شرق و غرب و سهل و جبل عرفناه بنسبه و اسمه أو لم نعرفه، قد عرفنا بالأخبار المتواتره الشائعه الذائعه التي لا- يمكن إسنادها إلى جماعه بأعيانهم لظهورها و انتشارها، أنهم كلهم قائلون بهذه المذاهب المعروفه المألوفه، حتى أن من خالف منهم في شىء من الفروع عرف خلافه و ضبط و ميز عن غيره.

و قد استقصينا هذا الكلام في جواب المسائل التباينات، و انتهينا فيه الى أبعد الغايات.

فإذا قيل لنا: فلعل الإمام لأنكم لا تعرفونه بعينه يخالف علماء الإماميه فيما اتفقوا عليه.

قلنا: لو خالفهم لما علمنا ضروره اتفاق علماء الإماميه الذين هو واحد منهم على هذه المذاهب المخصوصه، و هل الإمام إلا أحد علماء الإماميه، و كواحد من العلماء الإماميه الذين لا نعرفهم بنسب و لا اسم.

و نحن إذا ادعينا إجماع الإماميه أو غيرها على مذهب من المذاهب، فما نخص بهذه الدعوى من عرفناه باسمه و نسبه دون من لم نعرفه، بل العلم بالاتفاق عام لمن عرفناه مفصلا و لمن لم نعرفه على هذا الوجه.

و ليس يجب إذا كان امام الزمان غير متميز الشخص و لا معروف العين أن لا يكون معروف المذهب و متميز المقاله، لأن هذا القول يقتضى أن كل من لم

نعرفه من علماء الإماميه أو علماء غيرهم من الفرق، فانا لا نعرف مذهبه و لا نحقق مقالته و هذا حد لا يبلغه متأمل.

فإن قيل: أ تجوزون أن يكون في جملة الإماميه عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل و لم ينته إليكم خبره، لانه ما اشتهر كاشتهار غيره، و لا له تصنيفات سارت و انتشرت.

فان أجزتم ذلك فلعلم الامام هو ذلك القائل. و هذا يقتضى ارتفاع الثقه، لأن (1) قول امام الزمان داخل لا محاله في جملة أقوال علماء الإماميه و يبطل ما تدعونه من أن الحججه في إجماعهم. و ان منعتم من كون عالم من علمائهم يخفى خبر خلافه لهم في بعض المذاهب كابرتم.

قلنا: لا يجوز أن يكون في علماء الإماميه من يخالف أصحابه في مذهب من مذاهبهم، و يستمر ذلك و يمضى عليه الدهور، فينطوى خبر خلافه، لان العادات ما جرت بمثل ذلك، لان ما دعا هذا العالم الى الخلاف في ذلك المذهب يدعوه إلى إعلانه و إظهاره، ليتبع فيه و يقتدى به في اعتقاده.

و ما هذه سبيله يجب بحكم العاده ظهوره و نقله و حصول العلم به، لا سيما مع استمراره و كرور الدهور عليه.

و ما تجويز عالم يخفى خبر خلافه الا- كتجويز جماعه من العلماء يخالفون من عرفنا مذاهبه من العلماء في أصول الدين، أو فروعها، أو في علم العربيه و النحو و اللغه، فيخفى خلافهم و ينطوى أمرهم. و تجويز ذلك يؤدي من الجهالات الى ما هو معروف مسطور، على أن لإمام الزمان عليه السلام في هذا الباب مزيه معلومه.

فلو جاز هذا الذي سألنا عنه في غيره لم يجز مثله فيه، لأن الامام قوله

ص: ٣٦٩

١-١) ظ: بأن.

حجه و الجماعه التي توافقه في مذهبه انما كانت محقه لأجل موافقتها له، فلا بد من أن يظهر ما يعتقده و يذهب اليه، حتى يعرف من يوافقه ممن يخالفه، و ليس إظهاره لاعتقاده و تصريحه بمذهبه مما يقتضى أن يعرف هو بنسبه، لأننا قد نعرف مذاهب من لا نعرف نسبه و لا كثيرا من أحواله.

و كيف يجوز أن يكون للإمام مذهب أو مذاهب تخالف مذاهب الإماميه لا يكون معروفا مشهورا بين الإماميه، و هو يعلم أن المرجع في أن إجماع هذه الطائفه حجه الى أن قوله في جملة أقوالها. فإذا أجمعوا على قول و هو مخالف فيه، هل له منه مندوحة عن إظهار خلافه و إعلانه، حتى يزول الاغترار بأن إجماع الإماميه على خلافه.

و لهذا قلنا في مواضع من كتبنا أن ما اختلف فيه قول الإماميه من الاحكام لا يجوز أن يحتج فيه بإجماع الطائفه، لأنها مختلفه و نحن غير عالمين بوجه قول الامام و لمن هو موافق من هؤلاء المختلفين، فلا بد في مثل ذلك من الرجوع الى دليل غير الإجماع يعلم به الحق فيما اختلفوا فيه.

فإذا علمنا قطعنا على أن قول الامام موافق له، لان قوله لا يخالف الحق و ما يدل عليه الأدله.

المسأله الثانيه و العشرون: حكم العاقد في الإحرام

إشاره

حكم العاقد في الإحرام

ما الوجه فيما يفتى به الطائفه من سقوط الحكم الشرعى عن عقد نكاحا و هو محرم مع الجهل بالحكم، و ما وردت به الروايات من سقوط الحكم في

كثير من المواضع مع الجهل بها (١)، مع اتفاق العلماء على أن الجهل لا يبيح سقوطه الا عمن لا يتمكن به.

فأما من هو متمكن من ذلك لكونه عاقلا، فلا يعرض العلم يلزمه و يتسعه الحكم يتعلق عليه، و أن جهله لو لا ذلك لكان الجهل سببا مبيحا لسقوط ما يلزم عليه من التكاليف العقلية و الشرعية، و هذا شيء لا يقوله مسلم.

الجواب:

اعلم أن الجهل ممن كلف العلم و له اليه طريق لا يكون إلا معصيه و تفريط (٢) عن المكلف، الا أن الحكم الشرعى غير ممتنع أن يتغير مع الجهل، و لا يكون حاله مساويه لحاله مع العلم.

فإذا قال أصحابنا: من عقد نكاحا على امرأه و هو محرم فنكاحه باطل على كل حال. ثم قالوا: فان كان هذا العاقد عالما بتحريم العقد لم يحل له هذه المرأه المعقود عليها أبدا، و ان كان جاهلا بالتحريم بطل العقد و حلت له المرأه بعقد آخر صحيح. فلم يكن هذا القول منهم اقامه (٣) لعذر الجاهل العاصى بجهله بما وجب أن يعلمه بل ابانه لان حكمه عند هذا الجاهل العاصى فى جهله متى عقد مع الحصول فى الشريعة، بخلاف حكم العاقد مع العلم. و ان كان الجاهل عاصيا مفرطا. و العلم بالحكم كان لازما، و هو الان أيضا له لازم، و انما دخلت الشبهه على من يظن أنه بالجهل يسقط عنه وجوب العلم، و ما كذلك قلنا.

ص: ٣٧١

١- ١) ظ: به.

٢- ٢) ظ: و تفريطا من المكلف.

٣- ٣) ظ: ابانه.

و انما ذهبنا الى تغير الحكم الشرعى الذى تغيره موقف على المصالح التى لا يعلم وجوهها الا اعلام الغيوب جلت عظمته.

المسأله الثالثه و العشرون: ما يجوز قتله من الحيوان المؤذى

اشاره

ما يجوز قتله من الحيوان المؤذى

ما تقول فيما لم يحل أكله من الحيوان المؤذى و غير المؤذى؟ .

أ يحل قتل ما لا يؤذى كالخطاف و الخفاش و الغراب و ما أشبه ذلك؟ .

و ان كان لا- يحل، فهل كون شىء منه مؤذيا أذيه يجوز يحمل (1)منه مثلها، كوجود النمل فى المسكن، و اتخاذ الطائر سقف البيت و حائطه و كرا أبيح قتله؟ .

فان قلنا بإباحه شىء من ذلك قبل حصول الأذى أو بعده فما وجهها؟ مع علمنا أن العقول تقبح إنزال الضرر الا سمع مقطوع به.

و هل يجوز قتل ما جرت العاده بكونه مؤذيا؟ كالسبع و الذئب و الحيه إن يقصدنا بأذيه، و هل قصدنا الى قتله إذا أرادنا على وجهه المدافعه له أو على وجه العزم على قتله؟ .

الجواب:

اعلم أن إدخال الضرر على البهائم المؤذى لنا منها و غير المؤذى لا يحسن إلا بإذن سمعى، الا أن يكون ذلك الضرر يسيرا، أو النفع المتكفل به لها عظيما فيحسن من طريقه العقل.

ص: ٣٧٢

١- ١) ظ: أن يتحمل.

فان كثيرا من الناس أجازوا ركوب البهائم عقلا من غير افتقار الى سماع، و قال: إذا تكلفنا لها بما تحتاج اليه من غذاء و ديار و مصلحه، ربما كانت لها فائده لو لا تكلفنا جاز أن ندخل عليها ضرر الركوب، لانه يسير في جنب ما نتحمله من منافعتها.

و الاذن السمعى فى إدخال الضرر عليها مؤذن بأن المبيح لذلك هو التكفل بالعوض عنه، فقتل البهائم الذى (1) لا أذيه منها لا يجوز على وجه، لاین السمع لم يبحه. و كذلك ما يؤذى أذى يسيرا متحملا- كالنمل و ما أشبهه، فان المؤذيات من البهائم المضرات مباح قتلها كالسباع و الأفاعى.

و يجب القصد الى قتلها و الاعتماد له، دون القصد إلى المدافعه، لأن بالإباحه قد صار القتل حسنا، و القصد الى الحسن حسن، كما يقصد الى ذبح الحيوان المأكول و ان لم يكن مؤذيا، لان بالإباحه قد صار إتلافه حسنا، و انما يوجب القصد إلى المدافعه إلى الضرر فى من يقصد إلى إيقاع الضرر بنا، لان القصد إلى الإضرار به يكون قبيحا، لانه اراده الظلم، فإذا قصدنا المدافعه و دفع الضرر غير مقصود لم يكن ظلما.

و يحسن منا أن نقتل السباع و الأفاعى و ان لم نخف ضررها فى الحال و لم يقصدنا بأذيه، لأن الإباحه تضمنت ذلك.

و انما نفرق بين قتل الحيه و ما أشبهها فى الصلاه، فنقول: إذا خاف المصلى من ضرر الحيه و قصدها له جاز أن يقتلها فى الصلاه، لأنه فعل كثير لا يستباح فى الصلاه إلا عن ضروره. و ليس ذلك معتبرا فى قتل السباع و الأفاعى فى غير الصلاه.

ص: ٣٧٣

(١ - ١) ظ: التى.

اشاره

بر الوالدين الكافرين الفاسقين

إذا كان بر الوالدين واجبا، و تجنب اليسير من اذاهما لازما بالمعروف مده الحياه مأمورا به، كافرين كانا أو فاسقين.

فما الحكم فيهما إذا كانا فاسقين أو ذميين أو حربيين، أ يجب أن يعمل معهما ولدهما ما نصنع بكل فاسق و ذمى و حربى من اللعن و البراءه أو القتل أم لا يجب؟ فان وجب فعل ذلك بهما، فكيف يجمع ما استقر من الأمر بتعظيمهما و تجنب اذاهما؟ و ان لم يجب كان خالف ما عليه من وجوب ذلك.

الجواب:

أعلم أن بر الوالدين بالنفقة و احتمال الصحه و الكراهه غير مناف للعن لهما و البراءه منهما إذا كانا كافرين، كما لا تنافى بين شكر الكافر على نعمه و بين لعنه على كفره، و ان كان الشكر معه ضرب من التعظيم، فان ذلك التعظيم غير مناف للاستخفاف على الكفر لاختلاف جهتهما.

و إذا كنا نذهب معشر القائلين بالارجاء الى أن التعظيم على الطاعه لا- ينافى الاستخفاف على المعصيه، مع التقابل بين جهه التعظيم و الاستخفاف، لجاز أن نقول ذلك فيما لم تتقابل جهاته من الشكر على النعم المقترن بالتعظيم و الذم على المعاصى بالاستخفاف.

فإذا كانت للوالدين نعمه التربيه و الحضانه و غير ذلك، و جب من إكرامهما و تعظيمهما ما يجب لكل منعم، فان اقترن بذلك منهما كفر و جب لعنهم بالكفر

و البراءه منهنما من أجله. و ان ارتد بعد ايمان وجب من قتلها ما يجب فيهما لو كان في غير الوالدين. و قد بينا أن ذلك غير متناف و لا متضاد.

المسأله الخامسه و العشرون: حكم المنعم الكافر

اشاره

حكم المنعم الكافر

كيف السبيل لمن أنعم عليه كافر بنعمه إلى أداء الواجب عليه من تعظيمه مع وجوب ذمه و لعنه و البراءه منه و فساد التحابط.

الجواب:

اعلم أن الكافر إذا كانت له نعمه وجب شكره عليها ممن بقى نعمه عليها، و ان استحق من هذا المنعم عليه أن يلعنه على كفره يستخف به من أجله.

و أبو هاشم يوافق هذه الجملة و ان كان قائلًا بالإيجاب، لأنه يذهب الى أن الإيجاب بين ما تتقابل جهاته من تعظيم الاستحقاق، كالتعظيم على الايمان، و استخفاف على الكفر، و ليس ذلك قائمًا في الشكر على نعمه الكافر مع الذم على كفره.

و أبو على يخالفه في ذلك و يذهب الى أن الكفر محبط لما يستحق بالنعم من شكر و تعظيم، كما يحبط ما يستحق بالطاعات من ثواب و تعظيم.

و الصحيح ما قاله أبو هاشم، و نحن نزيد على هذه الجملة و نقول: انه لا تنافى بين الذم و المدح و التعظيم و الاستخفاف، إلا إذا كانا على فعل واحد. فأما إذا كانا على فعلين جاز أن يجتمع استحقاقهما و ان كانا متقابلين، بعد أن يتغاير الفعلان اللذان يستحقان منهما.

ولهذا نقول: ان الفاسق يجتمع استحقاقهما و ان كانا متقابلين، له استحقاق الذم و المدح و التعظيم و الاستخفاف بإيمانه و طاعته و فسقه و معاصيه. و لو لا أن الكافر قد دل الدليل على أنه لا طاعه له، لجاز عندنا أن يجتمع له استحقاق الثواب و العقاب و الذم و المدح و التعظيم و الاستخفاف.

و إذا كنا نقول ذلك في المتقابل الجهات، فكيف القول بمثله فيما لا تتقابل جهات استحقاقه، فليقس على هذا كل المسائل، فإنه طريق جدد.

المسأله السادسة و العشرون: الكافر إذا كانت له أعواض

اشاره

الكافر إذا كانت له أعواض

على أى وجه يعوض الكافر المحترم عقيب استحقاقه العوض عليه تعالى أو على غيره، مع إجماع الأمة على أنه لا يجوز أن ينتفع فى الآخره بشيء لا فى حال الموقف و لا فى حال دخوله فى النار، و قد نطق القرآن بذلك.

الجواب:

اعلم أن الكافر إذا كانت له أعواض ما استوفاهما فى الدنيا، فيجب إيصالها إليه عند البعث قبل إدخاله النار للعقاب. و الأشبه أن يكون ذلك قبل المحاسبه و المراقبه، فإنه لا- يليهما الا- المعاقبه و العوض عندنا منقطع، و يمكن إيصال الكثير فى الأوقات اليسيره.

و ها هنا إجماع على أن الكافر لا يجوز أن ينتفع بشيء بعد لعنه. فأما بعد دخوله النار فلا شبهه فيه، و كيف يدعى الإجماع فيما نخالف نحن فيه. و انما الإجماع على أن الكافر لا ينتفع فى حاله معاقبه.

و ليس لأحد أن يمنع من استحقاق الكافر لعوض لا يمكن استيفائه له فى

الدنيا، لانه لا يجوز أن يقتله ظالم فيستحق بهذا القتل أعضا بعد فوت الحياه.

و كذلك من الجائر أن يلحقه باماته الله تعالى له آلام عظيمه يستحق بها أعضا بعد موته، لأن أبا هاشم و ان جوز أن يبطل الحياه بغير ألم، فإنه يجوز أن يقتل بها الألم، و هو الأظهر. فقد تصور جواز استحقاق الكافر الاعواض بعد عدم حياته، و ما نحتاج مع ما ذكرناه الى ما سواه.

المسأله السابعه و العشرون: حكم العالم بقبائح غيره

اشاره

حكم العالم بقبائح غيره

كيف السبيل لمن اختص علمه بقبائح غيره الى فعل الواجب عليه من ذمه، و تسميته بأسماء السيئه من أفعاله، كسارق و زان و قاتل و لائظ، و بأسماء الغير الشريفه، كفاسق و فاجر و رجس و ملعون، ان صرح لها كان ما يجب عليه الحد.

و ان اقصر على الاعتقاد لم يؤثر ذلك على الغرض المشروع من ذم الفاسق و لعنه، و ان أسقطها جميعا أخل بالواجب عليه.

الجواب:

اعلم أن من علم من غيره قبائح يستحق بها منه الذم و الاستخفاف، فله أن يذمه بقلبه و لسانه، و يقول: انه ملعون مذموم يستحق البراءه و الاستخفاف و الإهان.

و يتجنب كل لفظ يقتضى إطلاقه حدا و له في غيرها مندوحه.

فإن الألفاظ التي تنبئ على الذم و الاستخفاف لا- يوجب على مطلقها حدا أوسع و أكثر من الألفاظ التي توجب الحد. و لا خلاف بين الفقهاء في أن من ينسب غيره الى الكفر- و هو أعظم من كل الذنوب- لا يستحق حدا، و ان كان يستحق الحد بقذفه له بالزنا. و ليس تجنب الألفاظ التي تقتضى الحد بما

منع (١) من فعل الواجب من لعنه و إهائته و الاستخفاف به.

المسأله الثامنه و العشرون: معنى حياه الشهداء و الأنبياء و الأوصياء

اشاره

معنى حياه الشهداء و الأنبياء و الأوصياء

إذا كنا نعلم أن علم المكلف بوصوله الى ثواب طاعته عقيب فعلها يقتضى الجاؤه إليها، و أن يفعلها لأجل الثواب لا- لوجه وجوبها، و أن ذلك وجهان يقتضيان قبح تكليفها، و لذلك قلنا بوجوب تأخير الثواب.

فما الوجه من كون الشهيد حيا عنده تعالى و الوجه الحالى الى (٢) و ما وردت به من وصول الأنبياء و الأوصياء و مخلصى المؤمنين إلى الثواب عقيب الموت، و أنهم أجمع أحياء عند الله يرزقون.

الجواب:

اعلم أن الذى يمضى فى الكتب من أن المكلف لو قطع على وصوله الى ثواب طاعته و عقاب معصيته عقيب الطاعه فالمعصيه (٣)، يقتضى الإلجاء على نظر فى ذلك، غير مناف لما نقوله من أن الشهيد يدخل الجنه عقيب موته بالشهاده.

و كذلك الأنبياء و الأوصياء، لأن الشهاده أولا- ليست من فعل الشهيد، و انما بطلان حياته بالقتل فى سبيل الله تعالى يسمى «شهاده»، و القتل الذى به تكون الشهاده من فعل غير الشهيد، فكيف يجوز الإلجاء اليه؟ و لا هو يجوز أن يقال انهم ملجئون الى الجهاد، لان الجهاد لا يعلم وقوع الشهاده لا محاله،

ص: ٣٧٨

١-١ (١) ظ: بمانع.

٢-٢ (٢) الظاهر زياده «إلى» .

٣-٣ (٣) ظ: و المعصيه.

و لان المجاهد انما يفعل الجهاد و يقصد به غلبته للمشركين، لا الى أن يغلبوه و يقتلوه شهيدا، فالالغاء هاهنا غير متصور.

فأما الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام فليس يتعين لهم الطاعة التي يجازون بالثواب و دخول الجنة عقبيها، و لا طاعة يفعلونها الا و هم يجوزون أن يتأخر الجزاء عليها، بأن يغير تكليفهم و يستمر، كما يجوزون أن يصلوا عقبيها الى الثواب.

و هذا التجويز و عدم القطع يزيلان الإلجاء الذي اعتبر فيمن يقطع على وصوله الى ثواب طاعته عقيب فعله، و هذا بين لمن تدبره.

و نسأل الله تعالى أن يؤيدنا و يسد لنا في كل قول ينحوه و فعل يعروه، و أن يجعل ذلك كله خالصا له و مقربا منه، انه سميع مجيب.

كان الفراغ من جواب هذه المسائل في اليوم التاسع من المحرم من سنة تسع و عشرين و أربعمائه. و الحمد لله رب العالمين، و صلوات الله على خير خلقه محمد النبي و آله الطاهرين، و حسبنا الله و نعم الوكيل نعم المولى و نعم النصير.

ص: ٣٧٩

اشاره

ص: ٣٨١

بسم الله الرحمن الرحيم ثم وردت بعد ذلك مسائل خمس، فألحقنا جوابها بما تقدم:

المسألة الأولى: سقوط القضاء بعد الوقت عن صلي تماما في موضع القصر

إشاره

سقوط القضاء بعد الوقت عن صلي تماما في موضع القصر

ما الوجه فيما يفتى به الطائفه من سقوط فرض القضاء عن صلي من المقصرين صلاه متم بعد خروج الوقت، إذا كان جاهلا بالحكم في ذلك، مع علمنا بأن الجهل بأعداد الركعات لا يصح مع العلم بتفصيل أحكامها و جوهها إذ من البعيد أن يعلم التفصيل من جهل الجملة التي هي كالأصل.

و إجماع الأمة على أن من صلي صلاه لا يعلم أحكامها فهي غير مجزيه، و ما لا يجزى من الصلاه الخمس يجب قضاؤه باتفاق، فكيف يجوز الفتيا بسقوط القضاء عن صلي صلاه لا تجزيه؟

ص: ٣٨٣

الجواب:

انا قد بينا أن الجهل و ان لم يكن صاحبه معذورا، بل ملوما مذموما، لا يمتنع أن يتغير معه الحكم الشرعى، و يكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل. و ليس العلم بأن من لزمه التقصير إذا تم صلاته لا يجزيه تلك الصلاة أصلا، كالعالم بأحكام الصلاة فى قراءه و ركوع و سجود، لانه غير ممتنع أن يعلم جميع أحكام (1) الشرعيه من لا يعلم أن إتمام من وجب عليه التقصير غير مجزى، فلا تعلق بين الأمرين.

و ليس جهله بأن إتمامه ما وجب فيه التقصير هو جهلا بأعداد الركعات، لانه قد يعلم أن المقصر انما يجب عليه عدد مخصوص، غير أنه لا- يعلم أنه إذا لم يفعل ذلك العدد و ما زاد عليه أن فعله لا يجزيه. لأنهما موضعان مفترقان يجوز أن يعلم أحدهما من يجهل الآخر.

المسألة الثانية: جواز تجديد نيه الصوم بعد مضى شطر النهار

اشاره

جواز تجديد نيه الصوم بعد مضى شطر النهار

ما الجواب فيما يفتى به الطائفة و غيرها من الفقهاء من جواز تجديد النيه للصوم الواجب و المندوب بعد مضى شطر النهار، مع حصول العلم بأن ما مضى من الزمان عريا من النيه ليس بصوم، و ما بقى لا يجوز إذا كان ما مضى ليس بصوم أن يكون صوما من حيث كان بعض زمان الصوم المشروع.

الجواب:

اعلم أن هذه المسألة يوافق الإماميه فيها الفقهاء، لأن أبا حنيفة يجيز صوم الفرض و التطوع بنيه متجدده قبل الزوال. و الشافعى يجيز ذلك فى التطوع و لا

ص: ٣٨٤

يجيزه فى الفرض.

و الوجه فى صحه ذلك ما قد ذكره فى جواب هذه المسائل: من أن النيه انما تؤثر فى أحكام شرعيه، و ليس تكون الصلاه (١) بها على صلاه موجه عنها، كما نقوله فى العلل العقليه. و غير ممتنع أن تكون مقارنه نيه القيام (٢) بجزء من أجزاء النهار فى كون جميع النهار صوما، لأن تأثير العلل التى تجب مصاحبته لما يؤثر فيه هاهنا مفقود.

و انما يثبت أحكام شرعيه بمقارنه هذه النيه، فغير ممتنع أن يجعل الشرع مقارنتها لبعض العباده كمقارنتها لجميعها. ألا ترى أن تقدم النيه فى أول الليل أو قبل فجره مؤثره بلا خلاف فى صوم اليوم كله، و ان كانت غير مقارنه لشيء من أجزاءه، و هذا مما قد تقدم فى جواب هذه المسائل.

و لا- خلاف أيضا فى أن من أدرك مع الامام بعض الركوع، يكون مدركا لتلك الركعه كلها و محتسبا له بها، و قد تقدم شرطها، فكيف أثر دخوله فى بعض الركوع فيما تقدم، فصار كأنه أدركه كله لو لا صحه ما نبهنا عليه.

المسأله الثالثه: أحكام الصلوات المفروضات

اشاره

أحكام الصلوات المفروضات

قد علمنا اتفاق الطائفه على وجوب صلاه الكسوف و العيدين و الجنائز و الطواف و النذر كصلاه الخمس، و قد تقرر فسادها (٣) بتفصيل أحكام صلاه الخمس و أفعالها و تروكها و أعيان فروضها و سننها و أحكام السهو منها.

ص: ٣٨٥

١- ١) ظ: العباده بها على عباده موجه.

٢- ٢) ظ: الصيام.

٣- ٣) كذا فى النسخه و الظاهر أن يكون: و قد تقرر تفصيل أحكام صلاه.

و لا فتيا لأحد من الطائفة و لا روايه لشيء من ذلك فيما عدا الصلوات الخمس من الفرائض المذكوره، مع حاجه مكلفها الى علم ذلك.

و هل جميع ما يتضمنه من قراءه و ركوع و سجود و تكبير و قنوت فرض أو بعضه واجب و بعضه ندب، و ما حكم السهو فى تفاصيل أحكامه و أعيان ركعاته؟

الجواب:

اعلم أن الطائفة إذا اتفقت على أن صلاه العيدين و الكسوف و ما جرى مجراها فرض لا يسوغ الإخلال به، فمعلوم أن أحكام المفروض من الصلاه واحده فيما يجب أن يفعل و يترك من قراءه و ركوع و تسبيح و غير ذلك.

فأما القنوت فقد نصوا على دخوله فى صلاه العيدين و الكسوف.

و أما ركعتا الطواف ففى وجوبها و أنها فرض لا يجوز الإخلال به نظر.

و الأقوى فى النفس أنها سنه مؤكده، و لو كانت فرضاً (1) يجرى مجرى سائر الفروض من الصلوات.

و أما أحكام السهو فى هذه الصلوات فقد بين القوم حكم السهو فى المفروض من الصلاه، و أنه لا سهو فى الأولتين من كل صلاه، و لا فى المغرب و الفجر، و على هذا الإطلاق لا سهو فى العيدين و الكسوف و الطواف.

فأما النذر، فان كان واقعا بركعتين فلا سهو فيهما، و ان كان بزياده على ذلك كان له حكم السهو فى باقى الفروض من الصلوات.

المسأله الرابعه: حكم اللحن فى القراءه فى الصلاه

اشاره

حكم اللحن فى القراءه فى الصلاه

إذا كان حقيقه القارئ هو الحاكي لكلام الله تعالى، و كانت الحكايه تفتقر

ص: ٣٨٦

إلى اللفظ و صيغته، فما حكم من لحن في قراءة الصلاة؟ أ هو قارئ أم متكلم؟ و لا- يجوز أن يكون قارئاً، لكونه غير حاك
لكلام الله تعالى في الحقيقة.

و ان كان متكلماً فصلاته باطله، مع نقل إجماع الأمة على فساد صلاته خلاف (1)لما ورد به الخبر، و عمل عليه كثير من الطائفة
«اقرأ كما نحن نقرأ» يرفع كما أنزل.

و أيضاً فما وجدنا أحداً من علمائنا أفتى بفساد صلاة من لحن في قراءته عامداً، بل الفتيا بجوازها ظاهر منهم، و في ذلك ما فيه.

الجواب:

اعلم أن الصحيح أن الحكاية للكلام تجب أن تكون مطابقه له في صور الألفاظ و حركاتها و مدداها و قصرها، و من لم يفعل
ذلك فليس بحاك على الحقيقة.

و إذا كانت الطائفة مجتمعه على أن من لا ينضبط له من العامه و الأعاجم (2)و حكاية القرآن بإعرابه و حركات ألفاظه صلاته
مجزيه، و كذلك من لحن غير متعمد لذلك، حكمنا بجواز هذه الصلاة و صحتها، و ان لم يكن هذا اللحن حاكياً في الحقيقة
للقرآن.

و جرى مجرى الأخرس الذي لا يقدر على الكلام و الأعجمي الذي لا يفهم حرفاً بالعربيه في أن صلاتهما صحيحة عربيه، و ان
كانا ما قرءا القرآن، فليس من لحن في القرآن بأكثر ممن لن ينطق به جملة.

فأما المتمكن من اقامه الأعراب إذا لحن من غير عمد، فصلاته جائزه بغير شك. فأما إذا اعتمد اللحن مع قدرته على الصواب و
اقامه الاعراب، فالأولى

ص: ٣٨٧

١- ١) ظ: و خلاف.

٢- ٢) الظاهر زياده الواو.

أن تكون صلاته فاسده، و من أفتى من أصحابنا بخلافه كان غير مصيب.

المسألة الخامسة: هل يدل الفعل المرتب المنسق على كون فاعله عالما

إشاره

هل يدل الفعل المرتب المنسق على كون فاعله عالما

إذا كان وجود الفعل مرتبا منسقا دالا على كون فاعله عالما، و كان الكلام من جمله الأفعال، فيجب أن يكون وقوعه مرتبا على المعانى المعقوله، دالا على كون فاعله عالما بما قصده من المعانى، و لذلك يفرق بين الكلام المفيد المقصود و بين الهديان.

و يعلم تكامل العلوم لأجل المتكلمين و اختلالها فى الآخر، و جب لهذا الاعتبار الحكم لكل متكلم بكلام مرتب متسق محترز من التخليط محروس من القدوح، مقصود به العبارة عن الأدله دون المشبه بكونه عالما بما تضمنه كلامه من المعانى.

و لذلك يفرق كل انس (١) فالعلم بين عباره المقلد للعلماء الحاكي لعباراتهم، و بين العالم المضطلع لما يجد العالم عليه من القدره على إفهام ما عبرته عن الأدله و السنه من العبارات المرتبه مستطيعا لإسقاط ما يعترض كلامه من القدح، و بعد ذلك أجمع على المقلد الحاكي بعبارات العلماء عن الأدله القاطعه.

و ظهور هذا يقتضى القطع على ايمان من علمناه معبرا عن المعارف على الوجه الذى بينا كون المتكلم بها عالما [و] فى ذلك خلاف لما امتنع منه جميع المتكلمين من القول بالقطع على الايمان (٢) من ينص الله تعالى على ايمانه، لانسداد طريق العلم عندهم عن كل محدث يكون غيره عالما. و دلالة

ص: ٣٨٨

١- ١) ظ: إنسان عالم بين.

٢- ٢) ظ: إيمان.

على فساد ما يذهب إليه القائلون بالموافاه.

أو القول بأن حجه (١) النبوه و الإمامه ليس بكفر، لوجود علماء لا يحصون كثره ممن يخالف فى النبوه و الإمامه على الصفه التى تبينا كون من كان عليها عالما بما يعتريه (٢) عنه.

الجواب:

اعلم أن الشبهه فى المسأله ضعيفه جدا، لان المعبر عن المعانى على الوجه المرتب المنسق، انما يدل فعله على أنه عالم بتلك العبارات التى فعلها على وجه الاحكام و الاتساق، و بمطابقتها للمعانى التى عقلها عليها و عزمها عنها. فأما أن يدل ذلك على أنه عالم بشىء آخر فلا.

و الذى يرتب مثلا دليل حدوث الأجسام و بناؤه على الدعاوى الأربع، و يذكر كيف طريق الاستدلال على صحيح كل دعوى من تلك الدعاوى، حتى يتكامل العلم بحدوث الأجسام (٣)، و (٤) انما يجب أن يقطع على أنه عالم بكيفيه ترتيب دلاله حدوث الأجسام، و بتقديم ما يقدم و تأخر ما يؤخر، حتى يحصل هذا العلم للناظر فى حدوث الأجسام.

و لا يعلم بهذا القدر أنه هو عالم بحدوث الأجسام، لأنه من الجائز أن يكون ما نظر هو مطلقا (٥) فى حدوث الأجسام، و ان كان عالما بكيفيه ترتيب الدلاله، للقضيه إلى العلم بحدوثها. و من الجائز أن يكون نظر على وجه لا يوجب العلم

ص: ٣٨٩

١-١) ظ: جحد.

٢-٢) ظ: يعبر به عنه.

٣-٣) و يمكن أن يكون: ما نظر هو قط فى حدوث الأجسام.

٤-٤) الظاهر زياده الواو

٥-٥) فى النسخه: مط، .

و لا يتكامل شروط توكيد النظر للعلم.

فليس كل من وصف الطريق الى سلوك جهه من الجهات و الصفات الصحيحه السديده يكون سالكا لذلك الطريق و مستعملا لما وصف كيف يكون استعماله.

ألا ترى أن من وصف كيف يكون سلوك الطريق إلى البصره، و رتب ذلك و شرحه و أوضحه على الوجه الصحيح، انما يقطع على أنه عالم بكيفيه سلوك هذا الطريق [و لا يقطع على أنه عالم بكيفيه سلوك هذا الطريق] (١) و لا يقطع أنه قد سلكه و وصل فيه الى البصره.

و كذلك من وصف لنا كيف يجب أن يعمل الرامي حتى يصيب الهدف، و رتب ما يجب أن يعلمه (٢) من إنساء القوس على وجه (٣) المخصوص و اعتماد جهه السميت، انما يجب أن يقطع على علمه بكيفيه الرمي، و ان كنا نجوز أن يكون هو ما رمى قط، أو رمى و لم يصب الغرض.

و كذلك من وصف لنا كيفيه عمل لون من الطيبخ، و رتب لنا ما يجمعه فيه من الأخلاط، و ما تقدم منها أو تأخر، انما يجب الققطع على علمه بصفه ذلك اللون من غير تعرض لانه قد طبخه و اتخذه.

و انما يكون العالم بالله تعالى عارفا به، إذا نظر في الأدله الموصله إلى معرفته من الوجه الذي يدل منه، و تكاملت شرائطه المذكوره في الكتب، فإنه ان نظر في الدلاله من الوجه الذي يدل و لم يتكامل الشرائط لم يولد نظره العلم فأنا (٤) يوصفه لنا كيف يجب أن يفعل الناظر و ترتيب الأدله، فلا يجب أن يعلم

ص: ٣٩٠

١-١) كذا في النسخه و الظاهر زيادتها.

٢-٢) ظ: يعلمه.

٣-٣) ظ: على الوجه.

٤-٤) ظ: فأما ما.

انه عالم به تعالى.

وقد ذكرنا فى جواب المسأله الرابعه من هذه المسائل فى هذا المعنى وجها غريبا ما تقدمنا أحد اليه، و هو أنه: يجوز أن يكون بعض من ثبت عندنا كفره من مخالفينا عارفا بالله تعالى، غير أنه لا يجوز أن يستحق الثواب على معرفته، لوقوعه على غير الوجه الذى وجب عنه. و انما امتنع أصحابنا من كون بعض الكفار عارفا بالله تعالى، حتى لا يجتمع له استحقاق الثواب مع كفره.

و على هذا الذى أيقظنا عليه قد كفيينا هذه المئونه و أولياء الشناعه التى يفزعون معا إليها، بأن المخالف ينظر كنظرنا، و سلك فى الأدله طرقنا، فكيف يجوز أن يكون غير عارف؟ و كل هذا بين لمن تأمله.

و صلى الله على خير خلقه محمد و آله الطاهرين، و حسبنا الله و نعم الوكيل.

ص: ٣٩١

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

عنوان قرارداد: فرائد الاصول

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

مشخصات نشر: قم: دارالقرآن الکریم: مدرسه آیة العظمی الکلیپایگانی، ۱۴ ق. = ۱۳-

مشخصات ظاهری: ۴ ج.

فروست: رسائل الشریف المرتضی؛ 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: ٤

رسائل الشريف المرتضى

تقديم و اشراف احمد الحسينى

اعداد مهدي الرجائي.

ص: ٦

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله كما هو أهله ومستحقه، وصلى الله على سيد الأنبياء محمد وعترته الأبرار الأخيار، صلاة لا انقطاع لمددها ولا انتهاء لعددتها، وسلم وكرم.

أما بعد: فقد أجتب إلى ما سألتني الأستاذ - أدام الله تأييده - من إملاء مختصر محيط (١) بما يجب اعتقاده من جميع أصول الدين، ثم ما يجب عمله من الشرعيات التي لا ينكاد (٢) المكلف من وجوبها عليه، لعموم (٣) البلوى بها، ولم أخل شيئاً " مما يجب اعتقاده من إشاره إلى دليله وجهه عمله، (٤) على صغر الحجم وشده الاختصار.

ص: ٩

-
- ١- في متن شرح الجمل للقاضي ابن البراج: يحيط.
 - ٢- في (ش) لا يكاد ينفك المكلف.
 - ٣- في (ش) من عموم.
 - ٤- في (ش) علمه.

ولن يستغنى عن هذا الكتاب مبتد تعليما " وتبصره، ومنته تنبيها " وتذكره.

ومن الله استمد المعونه والتوفيق، وما المرجو لهما إلا فضله وما المعلق بهما إلا حبله، وهو حسبي ونعم الوكيل.

باب (ما يجب اعتقاده فى أبواب التوحيد) الأجسام محدثه، لأنها لم تسبق الحوادث، فلها حكمها فى الحدوث.

ولا بد لها من محدث كالصياغه والكتابه، ولا بد من كونه قادرا "، لتعذر الفعل على من لم يكن قادرا " ويتيسر على من كان كذلك.

ولا بد من كون محدثها عالما "، وهذا الضرب من التعلق لا يصلح إلا من الموجود كونه قديما "، لانتهاء الحوادث إليه.

ويجب كونه حيا "، وإلا لم يصح كونه قادرا " عالما " فضلا عن وجوبه.

ويجب أن يكون مدركا " إذ أوجد المدركات، لاقتضاء كونه حيا ".

ووجب كونه سميعا " بصيرا "، لأنه يجب أن يدرك المدركات إذا وجدت، وهذه فائده قولنا سميع بصير ومن صفاته.

وإن كانتا عن عله كونه مريدا " وكارها "، لأنه تعالى قد أمر وأخبر ونهى، ولا يكون الأمر والخبر أمرا " ولا خيرا " إلا بإرادته، والنهى لا يكون نهيا " إلا بكراهه، ولا يجوز أن يستحق هاتين الصفتين لنفسه، لوجوب كونه مريدا " كارها " للشئ الواحد على الوجه الواحد، ولا- لعله قديمه لما سنبطل به الصفات القديمه ولا- لعله محدثه فى غير حى لافتقاره الإراده إلى نيه، ولا لعله موجوده فى حى لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك، فلم يبق إلا لأن توجد لا فى محل.

ولا يجوز أن يكون له في نفسه صفه زائده على ما ذكرناه لأنه لا حكم لها) معقول من الصفات، ويفضى إلى الجهالات.

ويجب أن يكون قادرا " فيما لم يزل، لأنه لو تجدد له ذلك لم يكن إلا لقدره محدثه، ولا يمكن استناد أحداثها إلا إليه، فيؤدى إلى تعلق كونه قادرا " بكونه محدثا "، وكونه محدثا " إلى كونه قادرا "، وثبوت كونه قادرا " فيما لم يزد يقتضى أن يكون فيما لم يزل حيا " موجودا ".

ويجب أن يكون عالما " فيما لم يزل، لأن تجدد كونه عالما " يقتضى أن يكون بحدوث علم، والعلم لا يقع إلا ممن هو عالم.

ووجوب هذه الصفات له تدل على أنها نفسيه، وادعاء وجوبها لمعان قديمه تبطل صفات النفس، ولأن الاشتراك في المقدم يوجب التماثل والمشاركه في سائر صفات النفس، ولا يجوز خروجه تعالى عن هذه الصفات لاستنادها إلى النفس.

ويجب كونه تعالى غنيا " غير محتاج، لأن الحاجه تقتضى أن يكون ينتفع ويستضر، ويؤدى إلى كونه جسما ". ولا يجوز أن يقال لصفه الجواهر والأجسام والأعراض لقدمه وحدوثه هذه أجمع، ولأنه فاعل للأجسام، والجسم يتعذر عليه فعل الجسم.

ولا يجوز عليه تعالى الرؤيه، لأنه كان يجب مع ارتفاع الموانع وصحه أبصارنا أن نراه، وبمثل ذلك نعلم أنه لا يدرك بسائر الأجسام.

ويجب أن يكون تعالى واحدا " لا ثانى له في القدم، لأن إثبات ثان يؤدى إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحد. ويؤدى أيضا " إلى تعذر الفعل على القادر من غير جهه منع معقول. وإذا بطل قديم ثان بطل قول الثنويه والنصارى والمجوس.

باب (بيان ما يجب اعتقاده في أبواب العدل كلها وما) (يتصل بها سوى النبوه والإمامه وسوى) (ذكر الآجال والأرزاق والأسعار)
(فإننا اعتمدنا تأخيرها) يجب أن يكون تعالى قادرا " على القبيح لأنه قادر لنفسه واحد حالا منافي كوننا قادرين، ولا يجوز أن
يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولأنه غنى عنه. ولا يجرى فيما ذكرناه مجرى الحسن، لأن الحسن قد يفعله لحسنه لا لحاجه إليه.

ولا يجوز أن يريد تعالى القبيح، لأنه إذا أراد به ياراده محدثه كانت قبيحه، وهو تعالى لا يفعل شيئا " من القبائح تعالى عن ذلك
وإن أراد لنفسه وجب أن يكون تعالى على صفة نقص، وصفات النقص كلها عنه منتفيه.

وهو تعالى متكلم، وبالسَّمع يعلم ذلك. وكلامه فعله، لأن هذه الإضافه تقتضى الفعلية كالضرب وسائر الأفعال.

والأفعال الظاهره من العباد التابعه لقصودهم وأحوالهم هم المحدثون لها دونه تعالى، لوجوب وقوعها بحسب أحوالهم، ولأن
أحكامها راجعه إليهم من مدح أو ذم. وهذان الوجهان معتمدان أيضا " في الأفعال المتولده، وقدرتنا لا تتعلق إلا بحدوث
الأفعال لاتباع هذا التعلق صحه الحدوث نفيا " وإثباتا "، وهى متعلقه بالضدين، لتمكن كل قادر غير ممنوع من التنقل فى
الجهات، وهى متقدمه للفعل، لأنها ليست بعلة ولا- موجه وإنما يحتاج إليها ليكون الفعل محدثا " فإذا وجد استغنى عنها،
وتكليف ما ليس بقادر فى القبح كتكليف العاجز، وقد

كلف الله تعالى من تكاملت فيه شروط التكليف من العقلاء.

ووجه حسن التكليف: إنه تعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلا به، والتعريض للشئ في حكم إيصاله. والنفع الذى أشرنا إليه هو الثواب، لأنه لا- يحسن الابتداء به وإنما يحسن مستحقاً، ولا يستحق إلا بالطاعات، ولحسن تكليف من علم الله تعالى أنه يكفر، لأن وجه الحسن ثابت فيه، وهو التعريض للثواب.

وعلمه أن يكفر ليس بوجه قبح، لأننا نستحسن أن ندعوا إلى الدين فى حاله الواحده جميع الكفار لو جمعوا لنا مع العلم بأن جميعهم لا- يؤمن. ونعرض الطعام على من يغلب ظننا أنه لا يأكله، ونرشد إلى الطريق من نظن أنه لا يقبل، ويحسن ذلك منا مع غلبه الظن. وكان طريق حسنه أو قبحه المنافع والمضار قام الظن فيه مقام العلم.

ولا بد من انقطاع التكليف، وإلا لانتقض الغرض من التعريض للثواب، والحقى المكلف هو هذه الجملة المشاهده، لأن الادراك يقع بكل عضو منها، ويبتدئ الفعل فى أطرافها، ويخف عليها إذا حمل باليدين ما يثقل ويتعذر إذا حمل باليد الواحده. وما يعلم الله تعالى أن المكلف يختار عنده الطاعه ويكون إلى اختيارها أقرب، ولولاه لم يكن من ذلك يجب أن يفعله، لأن التكليف يوجب ذلك، قياساً " إلى من دعى إلى طعام وغلب على ظنه أن من دعاه إليه لا يحضر ببعض الأفعال التى لا مشقه فيها، وهذا هو المسمى (لطفاً)".

ولا فرق فى الوجوب بين اللطف والتمكين، وقبح منع أحدهما كقبح منع الآخر.

والأصلح فيما يعود إلى الدنيا غير واجب، لأنه لو وجب لأدى إلى وجوب ما لا يتناهى، ولكان القديم تعالى غير منفك فى حال من الأحوال بالواجب.

وقد يفعل الله الألم في البالغين والأطفال والبهائم. ووجه حسن ذلك في الدنيا: لأنه يتضمن اعتباراً " يخرج به من أن يكون عبثاً " أو عوضاً " يخرج به من أن يكون ظلماً ". فأما المفعول منه في الآخرة فوجه حسن فعله الاستحقاق فقط.

ولا- يجوز أن يحسن الألم للعوض فقط، لأنه يؤدي إلى حسن إيلاء الغير بالضرب، لا لشيء إلا لإيصال النفع واستيجار من ينقل الماء من نهر إلى نهر آخر، لا لغرض بل للعوض.

ولا اعتبار في حسنه للتراضى، لأن التراضى إنما يعتبر فيما يشتهه من المنافع، فأما ما لا يشبهه في اختيار العقلاء لمثله إذا عرفوه لبلوغه أقصى المبالغ فلا اعتبار فيه بالتراضى.

ولا يجوز أن يفعل الله تعالى الألم لدفع الضرر من غير عوض عليه، كما يفعل أحدنا بغيره. والوجه فيه أن الألم إنما يحسن لدفع الضرر في الموضع الذى لا- يندفع إلا به، والقديم تعالى قادر على دفع كل ضرر عن المكلف من غير أن يؤلمه، والعوض هو النفع المستحق العارى من تعظيم وإجلال. والعوض منقطع، لأنه جار مجرى المئامنه والأرش، فلو كان دائماً " لكان العلم بدوامه شرطاً " فى حسنه، فكان لا يحسن من أحدنا تحمل الألم لعوض كما لا يحسن تحمل ذلك من غير عوض وأما فعل من الألم بأمره تعالى، والعوض على غيره بالتعويض له. نحو من عرض طفلاً للبرد الشديد فتألم بذلك، فالعوض هاهنا على المعوض للألم على فاعل الألم، وصار ذلك الألم كأنه من فعل المعوض.

والأولى أن يكون من فعل الألم على وجه الظلم منا لغيرنا فى الحال مستحقاً " من العوض المبلغ الذى لم يستحق فعله عليه.

والوجه في ذلك: أنه لو لم يكن لذلك مستحقاً " لم يكن الانتصاف منه ممكناً " مع وجوب الانتصاف، بخلاف ما قال أبو هاشم، (١)، فإنه أجاز أن يكون ممن لا يخرج من الدنيا إلا وقد استحق ذلك، وقد كلف الله تعالى من أكمل عقله النظر في طريق معرفته.

ثم وهذا الواجب أول الواجبات على العاقل، لأن جميعها عند السائل يجب تأخيرها أو يجوز ذلك فيه.

ووجه وجوب هذا النظر: وجوب المعرفة التي يؤدي إليها. ووجه وجوب المعرفة: أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب الذي هو لطف في فعل الواجب العقلي لا يتم إلا بحصول هذه المعرفة، وما لا يتم الواجب إلا به واجب.

والنظر هو الفكر، ويعلمه أحدنا من نفسه ضروره، وإنما يجب على هذا النظر إذا خاف من تركه وإهماله، وإنما يخاف الضرر بالتخويف من العباد إذا كان ناشئاً " بينهم، أو بأن يتبدئ في الفكر في أماره الخوف من ترك النظر، أو بأن يخطر الله تعالى بباله ما يدعوه إلى النظر ويخوفه من الإهمال. والأولى في خاطر أن يكون كاملاً خفياً " يسميه وإن لم يميزه، والنظر في الدليل على الوجه الذي يدل سبب تولد العلم، لأنه يحدث بحسبه فجرى في أنه مولود

ص: ١٥

١- أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائي: رأس الفرقة البهشميه المعروفه، وكان هو وأبوه من رؤوس المعتزله، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، ولهما آراء انفردا بها عن أصحابها، وانفرد هو وأبوه أيضاً " كل واحد منهما عن الآخر بمسائل، ولد سنة ٢٤٧ وتوفي سنة ٣٢١ هـ ودفن ببغداد. ميزان الاعتدال ٢ / ٦١٨، وفيات الأعيان ٢ / ٣٥٦، الأعلام للزركلي ٤ / ١٣٠، الكنى والألقاب ٢ / ١٢٦، الملل والنحل ١ / ١٠٣ - ١١٢.

والمستحق بالأفعال: مدح، وثواب، وشكر، وذم، وعقاب، وعوض. فأما المدح فهو القول المنبئ عن عظم الممدوح، وأما الثواب فهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال، وأما الشكر فهو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم، وأما الذم فهو ما أنبأ عن ايضاع المذموم، وأما العقاب فهو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والإهانة، وأما العوض فهو النفع الحسن الخالي من تعظيم وتبجيل، ويستحق بفعل الواجب وما له صفة الندب وبالتحرز من القبيح، ويستحق الثواب بهذه الوجوه الثلاثة إذا اقترنت بها المشقة ويستحق الشكر المنعم والاحسان، فأما العبادة فهي ضرب من الشكر وغايه فيه، فلهذا لم نفردها بالذكر، فأما الذم فيستحق بفعل القبيح وبأن لا يفعل الواجب، وأما العقاب فيستحق بهذين الوجهين معا " بشرط أن يكون للفاعل اختيار ما استحق به ذلك على ما فيه مصلحته ومنفعته.

وإنما قلنا إنه يستحق الذم على الاخلال بالواجب وإنه جهه في استحقاق الذم كالقبح لأن العقلاء يعقلون الذم بذلك كما يعقلونه بالقبيح، ولأنهم يذمونه إذا علموه غير فاعل للواجب عليه وإن لم يعلموا سواه، والمطيع منا يستحق بطاعته الثواب مضافا " إلى المدح، لأنه تعالى كلفه على وجه يشق، فلا بد من المنفعه، ولا تكون هذه المنفعه من جنس العوض، لأن العوض يحسن الابتداء بمثله، ويستحق أحدنا بفعل القبيح والاخلال بالواجب العقاب مضافا " إلى الذم، لأنه تعالى أوجب عليه الفعل وجعله شاقا "، والايجاب لا- يحسن لمجرد النفع فلا- بد من استحقاق ضرر على تركه، ولا دليل في العقل على دوام الثواب والعقاب وإنما المرجع في ذلك إلى السمع، والعقاب

يحسن التفضل بإسقاطه ويسقط بالعفو لأنه حق الله تعالى إليه قبضه واستيفاؤه، ويتعلق باستيفائه ضرر فأشبه الدين.

ولا تحابط بين مجراه وقبول التوبه، وإسقاط العقاب عندها تفضل من الله تعالى، والوجه الذى ذكرناه من فقد التنافى.

ومن جمع بين طاعه ومعصيه اجتمع له استحقاق المدح والثواب بالطاعه والذم والعقاب بالمعصيه، وفعل ذلك به على الوجه الذى يمكن.

وعقاب الكفار مقطوع عليه بالاجماع، وعقاب فساق أهل الصلاه غير مقطوع عليه، لأن العقل يجيز العفو عنهم ولم يرد سمع قاطع بعقابهم. وما يدعى من آيات الوعيد وعمومها مقدوح فيه بأن العموم لا ينفرد بصيغه خاصه فى اللغه، ولأن آيات الوعيد مشروطه بالثابت ومن زاد ثوابه عندهم، وما أوجب هذين الشرطين بوجوب اشتراط من تفضل الله تعالى بالعفو عنه. وهذه الآيات أيضا " معارضه بعموم آيات أخرى، مثل قوله تعالى: (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) (١) (وإن ربك لذو مغفره للناس على ظلمهم) (٢) و (إن الله يغفر الذنوب جميعا) (٣). وشفاعه النبى صلى الله عليه وآله إنما هى فى إسقاط عقاب العاصى لا فى زياده المنافع، لأن حقيقه الشفاعه تختص بذلك من جهه أنها لو اشتركت لكنا شافعين فى النبى صلى الله عليه وآله إذا سألنا فى زياده درجاته ومنازله.

وإذا بطل التحابط فلا بد فيمن كان مؤمنا " فى باطنه من أن يوافق بالايمان، وإلا أدى إلى تعذر استيفاء حقه من الثواب.

ص: ١٧

١- سورة النساء: ٤٨.

٢- سورة الرعد: ٦.

٣- سورة الزمر: ٥٣.

ونسى من جمع بين الإيمان والفسق مؤمنا " بإيمانه فاسقا " بفسقه لأن الاشتقاق يوجب ذلك، ولو كان لفظ (مؤمن) منتقلا إلى استحقاق الثواب والتعظيم كما يدعى يوجب تسميته به، لأنه عندنا يستحق الثواب والتعظيم وإن استحق العقاب.

والأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب وندب، فما تعلق منه بالواجب كان واجبا " [وما تعلق منه بالندب كان ندبا "].

والنهى عن المنكر كله واجب عند الشرط، لأن المنكر لا ينقسم انقسام المعروف، وليس فى العقل دليل على وجوب ذلك إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر، وإنما المرجع فى وجوبه إلى السمع.

وشرائط إنكار المنكر: أن يعلمه منكرا "، ويجوز تأثير إنكاره، ويزول الخوف على النفس وما جرى مجراها، ولا يكون فى إنكاره مفسده.

باب (ما يجب اعتقاده فى النبوه) متى علم الله سبحانه أن لنا فى بعض الأفعال مصالح وأطافا " أو فيها ما هو مفسده فى الدين والعقل لا يدل عليها وجب بعثه الرسول لتعريفه، ولا سبيل إلى تصديقه إلا بالمعجز.

وصفه المعجز: أن يكون خارقا " للعاده، ومطابقا " لدعوى الرسول ومتعلقا " بها، وأن يكون متعدرا " فى جنسه أو صفته المخصوصه على الخلق، ويكون من فعله تعالى أو جاريا " مجرى فعله تعالى، وإذا وقع موقع التصديق فلا بد من

دلالتة على المصدق وإلا كان قبيحا "

وقد دل الله تعالى على صدق رسوله محمد صلى الله عليه وآله بالقرآن لأن ظهوره من جهته معلوم ضروره، وتحديد العرب والعجم (١) معلوم أيضا " ضرره، وارتفاع معارضته أيضا " بقريب من الضروره، فإن ذلك التعذر معلوم بأدنى نظر، لأنه لولا التعذر لعورض، ولولا أن التعذر خرق العاده توقف على أنه لا دلالة في تعذر معارضته. فأما أن يكون القرآن من فعله تعالى على سبيل التصديق له فيكون هو العلم المعجز، أو يكون تعالى صرف القوم عن معارضته فيكون الصرف هو العلم الدال على النبوه، وقد بينا في كتاب الصرف (٢) الصحيح من ذلك وبسطناه.

وكل من صدقه نبينا من الأنبياء المتقدمين فإنما علينا تصديق نبوته بخبره، ولولا ذلك لما كان إليه طريق العلم.

ونسخ الشرائع جائز في العقول لاتباع الشريعة للمصلحه التي يجوز تغييرها وتبديلها.

وشرع موسى عليه السلام غيره من الأنبياء منسوخ بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وصحه هذه النبوه دليلها يكذب من ادعى أن شرعه لا ينسخ.

ص: ١٩

١- في قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا " [الأسراء / ٨٨].

٢- قال الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه الذريعة كتاب الصرفه الموسوم ب (الموضح عن وجه إعجاز القرآن. قال النجاشي بعد تسميته كتاب الموضح عن وجه إعجاز القرآن: وهو الكتاب المعروف بالصرفه، وعبر السيد نفسه عن هذا الكتاب بالصرف في كتابه (جمل العلم والعمل)

باب (ما يجب اعتقاده في الإمامه وما يتصل به) الإمامه في كل زمان لقرب الناس من الصلاح وبعدهم عن الفساد عند وجود الرؤساء المهيبين.

وأوجب في الإمام عصمته، لأنه لو لم يكن كذلك لكانت الحاجه إليه فيه، وهذا يتناهى من الرؤساء، والانتهاه إلى رئيس معصوم.

وواجب أن يكون أفضل من رعيته وأعلم، لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه في العقول. فإذا وجبت عصمته وجب النص من الله تعالى عليه وبطل اختيار الإمامه، لأن العصمه لا طريق للأمام إلى العلم بمن هو عليها.

فإذا تقرر وجوب العصمه فالإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام، لإجماع الأمة على نفي القطع على هذه الصفه في غيره عليه السلام ممن ادعى الإمامه في تلك الحال، وخبر الغدير(١) وخبر غزوه تبوك(٢) يدلان على ما ذكرناه من النص عليه، وإنما

ص: ٢٠

١- مختصر حديث الغدير: إن النبي صلى الله عليه وآله حينما كان راجعا " من حجه الوداع وصل إلى موضع يقال له (غدير خم) فنزلت عليه قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) [المائده / ٦٧] فجمع الرسول صحابته الذين كانوا معه - وكان عددهم مائه وعشرين ألف أو ثمانين ألفا " - فأخذ بيد على عليه السلام ورفع خبطه وطويله وقال في جملة ما قال (من كنت مولاه فعلى مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله).
- راجع تفاصيل هذا الحديث وطبقات الراويين له من الصحابه والتابعين وتابعى التابعين إلى عصرنا الحاضر في كتاب الغدير ج ١.

٢- تبوك موضع بين المدينه والشام، ولما أراد صلى الله عليه وآله الخروج إلى غزوه تبوك استخلف أمير المؤمنين عليه السلام في أهله وولده وأزواجه ومهاجره وقال له (يا على إن المدينه لا تصلح إلا بى أو بك) وبقي على عليه السلام في المدينه وخرج الرسول صلى الله عليه وآله إلى الغزوه، ولكن المنافقين أخذوا يرجفون بعلى، فلما بلغ أرجافهم به لحق بالنبي وقال له: يا رسول الله إن المنافقين يزعمون أنك استثاقلا ومقتا ". فقال له النبي صلى الله عليه وآله: ارجع يا أخى إلى مكانك، فإن المدينه لا تصلح إلا بى أو بك فأنت خليفتى فى أهل بيتى ودار هجرتى وقومى، أما ترضى يا على أن تكون منى بمنزله هارون من موسى إلا- أنه لا نبى بعدى، وهذا الحديث يعرف بحديث المنزله. أنظر مصادر هذا الحديث فى كتاب المراجعات ص ١٣٩ - ١٤٢ والاستيعاب ٣ / ١٠٩٧.

١- قال عليه السلام فى الكتاب الذى أرسله مع مالك الأشرى إلى أهل مصر: (أما بعد، فإن الله سبحانه بعث محمدا " صلى الله عليه وآله نذيرا " للعالمين ومهيما " على المرسلين، فلما مضى عليه السلام تنازع المسلمون الأمر من بعده، فوالله ما كان يلقى فى روعى ولا يخطر ببالى أن العرب تزعج هذا الأمر من بعده عن أهل بيته ولا إنهم منحوه عنى من بعده، فما راعنى إلا انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدى حتى رأيت راجعه الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلما " أو هدما " تكون المصيبة به على أعظم من فوت ولايتكم التى إنما هى متاع أيام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب أو كما يتقشع السحاب، فنهضت فى تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق واطمأن الدين وتنهنه [نهج البلاغه ٣ / ١٣١].

كتاب الطهاره (وتوابعها) فصل (فى أحكام المياه) كل ماء على أصل الطهاره إلا أن يخالطه - وهو قليل - نجاسه فينجس، أو يتغير وهو كثير أحد أوصافه من لون أو طعم أو رائحه.

وحد القليل ما نقص عن كر، والكثير ما بلغه وزاد(١) عليه. وحد الكر ما قدره ألف ومائتا رطل بالمدنى.

والماء الذى يستعمل فى إزاله الحدث من وضوء وغسل طاهر [و] مطهر يجوز التوضى به والاغتسال به مستقلا.(٢)

ص: ٢٢

١- فى (ش): أو زاد.

٢- فى (ش): أو غسل.

وموت ما لا نفس له كالذباب والجراد وما أشبههما فى الماء قليلا كان أو كثيرا " لا ينجسه.

وسؤر الكفار من اليهود والنصارى ومن يجرى مجراهم(١).

نجس، ولا- بأس بسؤر الجنب والحائض. ويجوز الوضوء بسؤر [جميع] البهائم ما أكل لحمه وما لا- يؤكل إلا- سؤر الكلب والخنزير، ويكره الجلال من البهائم. ويغسل الإناء من ولوغ الكلب بثلاث(٢) مرات إحداهن بالتراب.

باب(٣) (فى الاستنجاء وكيفيه الوضوء والغسل) الاستنجاء واجب لا يجوز الاخلال به، والجمع بين الحجارات(٤) والماء أفضل ويجزى الاقتصار على الحجاره، وأفضل منه الاقتصار على الماء. ولا يجوز فى البول إلا الماء دون الحجر. والمسنون فى عدد الأحجار ثلاثه. ولا يجوز أن يستقبل القبله أو(٥) يستدبرها ببول ولا غائط.

والسنه الواجبه(٦) فى الوضوء بالماء واغتسال به وفى التيمم عند فقد الماء.

ص: ٢٣

١- فى (ش): مجراه.

٢- فى (ش): ثلاث.

٣- فى (ش): فصل.

٤- فى (ش): الحجاره.

٥- فى (ش): ولا.

٦- فى (ش): والنيه واجبه.

وفرض الوضوء غسل الوجه من قصاص شعر الرأس إلى محاذى شعر الذقن طولاً، وما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً "،
وغسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع، ومسح ثلاث أصابع [من] مقدم الرأس ويجزى إصبع واحد، ومسح ظاهر
القدمين من الأصابع إلى الكعيبين اللذين هما في وسط القدم عند معقد الشراك، والفرص هو مره واحده، والتكرار مستحب في
العضوين المغسولين مرتين بلا زياده عليهما(١) ولا تكرار في الممسوح.

ولا يجوز المسح على الخفين ولا ما أشبههما مما يستر عضوا " من أعضاء الطهاره.

والترتيب واجب في الوضوء وغسل الجنابه والتيمم، فمن أخل به استدركه.

والموالاه واجبه في الوضوء [و] غير واجبه في الغسل.

وعلى المغتسل من جنابه وغيرها(٢) إيصال الماء على جميع بشره الطاهره(٣) وأعضائه، وليس عليه غسل داخل أنفه وفمه،
ويقدم غسل رأسه ثم ميامن جسده ثم مياسره حتى يتم جميع(٤) البدن.

ويستتبع بالغسل الواجب الصلاه من غير وضوء، وإنما الوضوء في غير الأغسال الواجبه.

فصل (في نواقض الطهاره) الأحداث الناقضه للطهاره على ضربين: ضرب يوجب الوضوء كالبول،

ص: ٢٤

١- في (ش): عليها.

٢- في (ش): أو غيرها.

٣- في (ش): بشرته الظاهره.

٤- في (ش): مياسرها ثم جميع.

والغائط والريح، والنوم الغالب على الحاستين وما أشبهه من الجنون والمرض والضرب الثانى يوجب الغسل كإنزال الماء الدافق على جميع الأحوال، والجماع فى الفرج وإن لم ينزل، والحيض والاستحاضه، والنفاس، وقد ألحق بعض أصحابنا مس الميت.

وجميع ما ذكرناه ينقض التيمم، وينقضه أيضا "التمكن من استعمال الماء، كأن تيمم ثم وجد ماء" (١) يتمكن من استعماله، فإن طهارته الأولى تنتقض بذلك، وليس تنتقض بغير ما عددناه فلا معنى لتعداده.

فصل (فى التيمم وأحكامه) إنما يجب التيمم عند فقد الماء الطاهر، أو تعذر الوصول إليه مع وجوده لبعض الأسباب، أو بالخوف على النفس من استعماله فى سفر أو حضر. ولا يجوز التيمم إلا- عند تضيق [وقت] الصلاة، ويجب طلب الماء والاجتهاد فى تحصيله.

وأما كفيته: فهو أن يضرب براحتيه ظهر الأرض باسطة "لهما، ثم يرفعهما وينفض بإحدهما الأخرى، ثم يمسح بهما وجهه من قصاص شعر الرأس إلى طرف أنفه، ثم يمسح بكفه اليسرى ظاهر كفه اليمنى من الزند إلى أطراف الأصابع ويمسح بكفه اليمنى ظاهر كفه اليسرى على هذا الوجه، ويجزیه ما ذكرناه فى

ص: ٢٥

١- فى (ش): ما.

تيممه إن كان عن جنبه وما(١) أشبهها أثناء ما ذكرناه من الضربه ومسح الوجه واليدين.

والتيتمم بالتراب الطاهر، ويجوز بالجص والنوره، ولا يجوز بالزرنىخ وما أشبهه من المعادن، ويجوز التيمم بغبار ثوبه وما يجرى مجراه بعد أن يكون الغبار من الجنس الذى يجوز التيمم بمثله.

ويصلى بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض والنوافل ما لم يحدث أو يتمكن من الماء.

ومن دخل فى الصلاه بتيمم ثم وجد الماء فإن كان قد ركع مضى فيها وإن لم يركع انصرف وتوضأ، فقد روى أنه إذا كبر تكبيره الاحرام مضى فيها.

فصل(٢) (فى الحيض والاستحاضه والنفاس) أقل أيام الحيض ثلاثه، وأكثرها عشره، وأقل الطهر عشره أيام، وما زاد على الحيض فهو استحاضه.

والمستحاضه تترك الصلاه أيام حيضها المعتاد وتصلى فى باقى الأيام، وإن لم يحصل لها تلك الأيام رجعت إلى صفه الدم، لأن دم الحيض غليظ يضرب إلى السواد، يتبع خروجه حرقه. ودم الاستحاضه رقيق بارد يضرب إلى الصفرة.

والمستحاضه تحتشى بالقطن. وإن لم يثقب القطن، كان عليها تغيير ما تحتشى

ص: ٢٦

١- فى (ش): أو ما.

٢- من هنا إلى أول فصل فى الأذان والإقامه ساقط عن المطبوع. ونحن نقلناه عن (ش).

به عند كل صلاة وتجديد الوضوء لكل صلاة. فإن ثقب ورشح ولم يسلم كان عليها تغييره في أوقات الصلاة وتغتسل لصلاة الفجر وتتوضأ وتصلى باقى الصلاة بوضوء مجرد من غير اغتسال.

وإن ثقب الدم القطن وسال كان عليها أن تجمع بين الظهر والعصر بغسل ووضوء، وتفعل مثل ذلك في المغرب والعشاء الآخرة، ومثل ذلك في صلاة الليل وصلاة الفجر وتغير القطن في ذلك.

ص: ٢٧

كتاب الصلاة فصل (في مقدمات الصلاة من لباس وغيره) ويجب على المصلي ستر عورته، وهما قبله ودبره. وعلى المرأة أن تغطي رأسها في الصلاة، وليس عليها ذلك إذا كانت أمه.

وتجوز الصلاة في وبر وشعر وصوف ما أكل لحمه من الحيوان أو جلده إذا ذكاه الذبح، ولا تجوز فيما لا يؤكل لحمه، ولا في جلود الميتة ولو دبغت، وتجوز الصلاة في الخنزير الخالص، ولا تجوز في الإبريسم المحض للرجال دون النساء.

ولا- تجوز الصلاة في ثوب فيه نجاسه، إلا- الدم خاصة، فإنه يعتبر به قدر الدرهم، فما بلغه لا تجوز فيه الصلاة، وما نقص منه جازت فيه. ودم الحيض قليله ككثيره في وجوب تجنبه.

ص: ٢٨

ولا تجوز الصلاة في ثوب مغصوب ولا المكان المغصوب.

والسجود يجب أن يكون على الأرض الطاهرة، وعلى كل ما أنبتته إلا ما أكل ولبس. ولا بأس بالسجود على القرطاس الخالي من الكتابه، فإنها بما شغلت المصلي.

وعلى المصلي أن يتوجه إلى الكعبه إذا كان بمكته، وذلك بالحضور والقرب وإن كان بعيدا " تحرى جهتها وصلى على ما يغلب ظنه أنه جهه الكعبه.

ومن أشكلت عليه جهه القبلة لغيم أو غيره من الأسباب وفقد سائر الأمارات كان عليه أن يصلى إلى أربع جهات: يمينه وأمامه وشماله وورائه تلك الصلاة بعينها، وينوى بكل صلاه في جهه أداء تلك الصلاة.

فإن لم يتمكن من الصلاة إلى الجهات الأربع لمانع صلى مع تساوى الجهات في ظنه إلى أى جهه شاء.

ومن تحرى القبلة وأخطأها وظهر له ذلك بعد صلاته أعاد في الوقت، فإن خرج عن الوقت فلا إعادته عليه. وقد روى: أنه إن كان استدبر القبلة أعاد على كل حال.

فصل (في حكم الأذان والإقامة) الأذان والإقامة يجبان على الرجال دون النساء في كل صلاه جماعه في سفر أو حضر، ويجبان عليهم فرادى سفرا " وحضرا " في الفجر والمغرب وصلاه الجمعة.

والإقامة من السنن المؤكده، وإن كانت بحيث ذكرنا وجوبها أو كد من

وكيفية الأذان: (الله أكبر. الله أكبر. الله أكبر. أشهد أن لا إله إلا الله. أشهد أن لا إله إلا الله. أشهد أن محمدا " رسول الله. أشهد أن محمدا " رسول الله. حي على الصلاة. حي على الصلاة. حي على الفلاح. حي على الفلاح. حي على خير العمل. حي على خير العمل. الله أكبر. الله أكبر لا إله إلا الله. لا إله إلا الله " هذه ثمانية عشر فصلا.

والإقامة سبعة عشر فصلا، لأن فيها نقصان ثلاثه فصول عن الأذان وزيادة فصلين، فالنقصان تكبيرتان من الأربع الأول، وإسقاط واحده من لفظ (لا إله إلا الله) في آخره، والزيادة أن يقول بعد (حي على خير العمل): (قد قامت الصلاة. قد قامت الصلاة).

والأذان يجوز بغير وضوء، ولا استقبال القبلة، ولا يجوز ذلك في الإقامة، والكلام في خلال ذلك جائز، ولا يجوز أذان الصلاة قبل دخول وقتها، وقد روى جواز ذلك في الفجر خاصه (١).

ويستحب للمصلى مفردا " أن يفصل بين الأذان والإقامة بسجده أو خطوه.

باب (في أعداد الصلوات المفروضات) المفروض في اليوم والليله خمس صلوات: صلاة الظهر، وهي للمقيم

ص: ٣٠

١- روى الكليني في الكافي ٣ / ٣٠٦ عن الحلبي أنه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان قبل الفجر؟ فقال: إذا كان في جماعه فلا، وإذا كان وحده فلا بأس.

ومن لم يتكامل له شرائط التقصير من المسافرين أربع ركعات، بتشهدين الأول بغير تسليم والثاني بتسليم. والعصر بهذا العدد والصفه، والمغرب ثلاث ركعات بتشهد بعد الأولتين بغير تسليم وتشهد بعد الثلاث(١) مع التسليم، والعشاء الآخره بصفه عدد الظهر والعصر، وصلاه الفجر ركعتان بتشهد فى الثانيه وتسليم. فهذه سبع عشره ركعه تجب على كل مقيم من الرجال والنساء.

والنوافل المسنونه للمقيمين فى اليوم والليله أربع وثلاثون ركعه: منها عند زوال الشمس ثمان ركعات بتشهد فى كل ركعتين وتسليم، وثمان ركعات عقب الظهر وقبل العصر، وأربع ركعات بعد المغرب، وركعتان من جلوس تحسبان واحده بعد العشاء الآخره، وثمان ركعات نوافل الليل، وثلاث ركعات الشفع والوتر، وركعتان نافله الفجر.

فصل (فى كيفيه أفعال الصلاه) نيه الصلاه واجبه، والتوجه إلى القبلة واجب، وتكبيره الاحرام واجبه، فإن اقتصر عليها أجزاءه، ومن كبر سبعا " يسبح بينهن كان أكمل(٢) له، وإذا كبر أرسل يديه ولا يضع واحده على الأخرى.

ويفتح الصلاه بالتوجه فيقول (وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفا " مسلما " وما أنا من المشركين، إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى

ص: ٣١

١- فى ((ش)): الثالثه.

٢- فى (ش): أفضل.

لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين).

ثم يتعوذ ويفتح (١) القراء ب (بسم الله الرحمن الرحيم) يجهر بها في كل صلاة جهرا " كانت أو إخفاتا "، ويقرأ الحمد وسوره معها.

ويجتنب عزائم السجود، وهن ألم فصلت وحم وسوره النجم واقرأ باسم ربك، لأن فيهن سجودا " واجبا "، ولا يجوز أن يزداد في صلاة الفريضة.

فإذا فرغ من قراءته ركع ماذا " لعنقه مستويا " (٢) لظهره فاتحا " لأبطيه، ويملاؤ- " كفيه من ركبتيه، ويسبح في الركوع فيقول (سبحان ربي العظيم وبحمده) إن شاء سبعا " وإن شاء خمسا " وإن شاء ثلاثا "، فهو أكمل من الواحده، وهي تجزى.

ثم يرفع رأسه ويقول (سمع الله لمن حمده، الحمد لله رب العالمين) ويستوى قائما " منتصبا " .

ثم يكبر رافعا " يديه ولا يجاوز بهما شحمتي أذنيه، ويهوى إلى السجود ويتلقى الأرض بيديه معا " قبل ركبتيه، ويكون سجوده على سبعة أعضاء: الجبهه، ومفصلي الكفين عند الزندين، وعيني الركبتين، وطرفي إبهامي الرجلين. والارغام بطرف الأنف مما يلي الحاجبين من وكيد السنن، ويسبح في السجود فيقول (سبحان ربي الأعلى وبحمده) ما بين الواحده إلى السبع.

ثم يرفع رأسه من السجود رافعا " يديه من السجود بالتكبير، ويجلس متمكنا " على الأرض فيقول بين السجدين (اللهم اغفر لي وارحمني).

ثم يسجد الثانيه على ما وصفناه ويرفع رأسه مكبرا " ويجلس متمكنا " .

ثم ينهض إلى الركعه الثانيه وهو يقول (بحول الله وقوته أقوم وأقعد).

فإذا فرغ من القراءه في الثانيه بسط كفيه حياال وجهه للقبوت، وقد روى

ص: ٣٢

١- في (ش): يستفتح.

٢- في (ش): مسويا " .

أنه يكبر للقنوت، والقنوت مبنى على حمد الله والثناء عليه والصلاة على نبيه وآله صلى الله عليهم، ويجوز أن يسأل في حاجته (١).

وأفضل ما روى في القنوت (لا- إله إلا- الله الحليم الكريم، لا- إله إلا- الله العلي العظيم، سبحان الله رب السماوات السبع ورب الأرضين السبع وما بينهن وما فوقهن وما تحتهن ورب العرش العظيم، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين).

ويقتن في كل صلاة من فرض ونفل، وهو في الفرائض وفيما جهر بالقراءة فيه منها أشد تأكيداً "، وموضعه بعد القراءة من الركعة الثانية وفي المفردة من الوتر.

والتشهدان جميعاً "الأول والثاني، يقول في الأول (بسم الله وبالله، والحمد لله، والأسماء الحسنی كلها لله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً "عبده ورسوله أرسله بالحق بشيراً " ونذيراً " بين يدي الساعة، اللهم صل على محمد وآل محمد كأفضل ما صليت وباركت ورحمت وترحمت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد).

والركعتان الأخيرتان من الظهر والعصر والعشاء الآخرة والثالثة من المغرب أنت مخير فيهن بين قراءة الحمد وبين عشر تسيبحات، تقول (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله) ثلاث مرات وتزيد في الثالثة (الله أكبر).

وصفه التشهد الثاني تقول (التحيات لله الصلوات الطيبات الطاهرات الزاكيات).

وتشهد (٢) وتصلى على النبي صلى الله عليه وآله كما ذكرناه في التشهد

ص: ٣٣

١- في (ش): يسأل الله عز وجل حاجته.

٢- في (ش): ثم يتشهد.

الأول ثم تقول (السلام عليك أيها النبي ورحمه الله وبركاته. السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين).

ثم تسليم تسليمه واحده مستقبل القبلة، وينحرف بوجهه قليلا إلى يمينه إن كان منفردا " أو إماما "، أو (١) كان مأموما " تسلّم تسليمتين على يمينه وعن شماله، إلا أن تكون جهه شماله خاليه من مصل فيسلم عن يمينه خاصه.

وأدنى ما يجزى من التشهدين: الشهادتان، والصلاه على محمد النبي وآله.

فصل (فيما يجب اجتنابه في الصلاه وحكم ما يعرض فيها) لا يجوز للمصلى اعتماد الكلام في الصلاه بما خرج عن قرآن أو تسبيح، ولا يقهقه، ولا يبصق إلا أن يغلبه. وفي الجملة لا يفعل فعلا كثيرا " يخرج عن أفعال الصلاه.

ويجوز أن يقتل الحيه والعقرب إذا خاف ضررهما.

فإن عرض غالبا " له من قئ أو رعاف أو ما أشبه ذلك مما لا ينقض الطهاره كان عليه أن يغسله ويعود وبني (٢) على صلاته بعد أن لا يكون استدبر القبلة أو أحدث ما يوجب قطع الصلاه.

وإن تكلم في الصلاه ناسيا " فلا شئ عليه.

ص: ٣٤

١- في (ش): وإن.

٢- في (ش): فيبني.

فصل (فى أحكام السهو) كل سهو عرض والظن غالب فيه فالعمل ما غلب عليه الظن، وإنما يحتاج إلى تفصيل أحكام السهو عند اعتدال الظن وتساويه، فالسهو المعتدل فيه الظن على ضريين (١): فمنه ما يوجب إعادة الصلاة كالسهو فى الأوليين من كل فرض أو فريضه الفجر أو المغرب أو الجمعة مع الإمام أو صلاة السفر.

أو سهو فى تكبيره الافتتاح ثم لم يذكره حتى يركع، والسهو عن الركوع ولا يذكره حتى يسجد، والسهو عن سجدتين فى ركعه ثم يذكر ذلك وقد ركع الثانية.

أو ينقص ساهيا " من الفرض ركعه أو أكثر، أو يزيد فى عدد الركعات ثم لا يذكر حتى ينصرف بوجهه عن القبلة.

أو شك وهو فى حال الصلاة ولم يدر كم صلى ولا يحصل شيئاً " من العدد.

ويجب إعادة الصلاة على من ذكر أو أيقن أنه دخل فيها بغير وصف، أو صلى فى ثوب نجس وهو يقدر على طاهر، أو ثوب مغصوب، أو فى مكان مغصوب، أو سها فصلى إلى غير القبلة.

ومن السهو ما لا- حكم له ووجوده كعدمه، وهو الذى يكثر ويتواتر فيلغى حكمه، أو يقع فى حال قد مضت وأنت فى غيرها، كمن شك فى تكبيره الافتتاح وهو فى حال القراءة أو هو راعى، أو فى الركوع وهو ساجد.

ص: ٣٥

١- فى (ش): ضروب.

ولا حكم للسهو في النوافل، ولا حكم للسهو في السهو.

ومن السهو ما يوجب تلافيه في الحال، كمن سها عن قراءة الحمد حتى ابتداء بالسورة الأخرى، فيجب عليه قطع السورة والابتداء بالفاتحة.

وإن سها عن تكبيره الافتتاح وذكرها وهو في القراءة قبل أن يركع فعليه أن يكبر ثم يقرأ.

وإن سها عن الركوع وذكر وهو قائم أنه يركع وكذلك إن نسي سجده من السجدين وذكرها في حال قيامه وجب عليه أن يرسل نفسه ويسجدها ثم يعود إلى القيام، فإن لم يذكرها حتى ركع الثانيه وجب أن يقضيها بعد التسليم وعليه سجدة السهو.

وإن سها عن التشهد الأول حتى قام وذكره قائما " كان عليه أن يجلس ويتشهد، وكذلك إن سلم ساهيا " في الجلوس للتشهد الأخير قبل أن يتشهد أو قبل الصلاة على النبي وآله وذكر ذلك وهو جالس من غير أن يتكلم فعليه أن يعيد التشهد أو ما فاته منه.

ومن السهو ما يوجب الاحتياط للصلاة، كمن سها فلم يدر أركع أم لم يركع وهو قائم وتساوت ظنونه، فعليه أن يركع ليكون على يقين، فإن ركع ثم ذكر في حال الركوع أنه قد كان ركع فعليه أن يرسل نفسه للسجود من غير أن يرفع رأسه ولا يقيم صلبه، فإن ذكر بأنه قد كان ركع بعد انتصابه كان عليه إعادة الصلاة لزيادته فيها فليسجد سجده.

وكذلك الحكم فيمن سها فلم يدر أسجد اثنتين أم واحده عند رفع رأسه وقبل قيامه.

ومن سها فلم يدر اثنتين صلى أم ثلاثا " واعتدلت ظنونه فليبين على الثلاث

ثم يأتي بعد التسليم بركعتين جالسا " تقوم مقام واحده، فإن تبين (١) النقصان كان فيما فعله تمام صلاته، وإن تبين على الكمال كانت الركعتان نافله، فإن شاء بدلا من الركعتين من جلوس أن يصلى ركعه واحده من قيام يتشهد فيها ويسلم جاز له ذلك.

فإن سها بين اثنتين وأربع فليبن على أربع، فإذا سلم قام فصلى ركعتين.

فإن سها بين ركعتين وثلاث وأربع بنى على الأربع ثم سلم ثم قام فصلى ركعتين، فإذا سلم منها صلى ركعتين من جلوس.

ومن السهو ما يجب فيه جبر الصلاة، كمن سها عن سجده من السجدين ثم ذكرها بعد الركوع في الثانيه فعليه إذا سلم قضاء تلك السجده ويسجد سجدة السهو.

ومن نسي التشهد الأول ثم ذكر بعد الركوع في الثالثه قضى بعد التسليم ويسجد سجدة السهو، ومن تكلم في الصلاة ساهيا " بما لا يجوز مثله فيها فعليه سجدة السهو، ومن قعد في حال قيام أو قام في حال قعود (٢) فعليه سجدة السهو، ومن لم يدر صلى أربعا " أو خمسا " واعتدلت الظنون (٣) منه فعليه أيضا " سجدة السهو.

وهما سجدة تان بعد التسليم بغير ركوع ولا قراءة، يقول في كل واحده منهما (بسم الله وبالله، اللهم صل على محمد وآل محمد) ويتشهد تشهدا " خفيفا " ويسلم.

ص: ٣٧

١- في (ش): كان ثابتا. بانيا.

٢- كتب الإمام الشيخ آغا بزرك في نسخه (يعنى في محل قيام وكذا في محل قعود).

٣- في (ش): ظنونه.

فصل (فى أحكام قضاء الصلاة) كل صلاة فائته وغب قضاؤها فى حال الذكر لها من سائر الأوقات إلا أن يكون آخر وقت فريضه حاضره يخاف فيه من التشاغل بالفائته فوت الحاضره، فيجب حينئذ الإبتداء بالحاضره والتعقيب بالماضيه.

والترتيب واجب فى قضاء الصلاة.

وإذا دخل المصلى فى صلاة العصر وذكر أن عليه صلاة الظهر نقل نيته إلى الظهر، وكذلك إن صلى من المغرب ركعه أو ركعتين وذكر أن عليه صلاة العصر، أو صلى من العشاء الآخره ركعه أو ركعتين وذكر أن عليه صلاة المغرب.

وقضاء النوافل مستحب.

وإذا أسلم الكافر وطهرت الحائض وبلغ الصبى قبل غروب الشمس فى وقت يتسع للظهر والعصر وغب على كل واحد ممن ذكرناه أداء الصلاتين أو قضاؤهما إن أخرهما، وكذلك الحكم فيما إذا تغيرت أحوالهم فى آخر الليل فى قضاء صلوات المغرب والعشاء الآخره.

وإذا حاضت المرأة الطاهره فى أول وقت صلاة بعد أن كان تصح لها الصلاة أو أكثرها فى الوقت لزمها قضاء تلك الصلاة.

والمغمى عليه لمرض أو غيره مما لا يكون هو السبب فى دخوله عليه بمعصيه لا يجب عليه قضاء ما فاته من الصلاة إذا أفاق، بل يجب أن يصلى الصلاة التى أفاق فى وقتها.

وقد روى أنه إن أفاق أول النهار قضى صلاة اليوم كله، وإذا أفاق آخر الليل

والمرتد إذا تاب وجب عليه قضاء جميع ما تركه في رده من الصلاة.

والعليل إذا وجبت عليه صلاة وأخرها حتى مات قضاها عنه وليه، كما يقضى عنه حجه الإسلام والصيام ببدنه.

وإذا جعل مكان القضاء أن يتصدق عن كل ركعتين بمد أجزاءه، فإن لم يقدر فعن كل أربع بمد، فإن لم يقدر فمد لصلاة النهار ومد لصلاة الليل.

ومن نسى صلاة فريضة من الخمس ولم يقف عليها بعينها فليصل ركعتين وثلاثا " وأربعاً "، ومن لم يحص ما فاته كثره من الصلاة فليصل اثنتين وثلاثا " وأربعاً "، ويد من ذلك حتى يغلب على ظنه أنه قد قضى الفائت.

فصل (في أحكام صلاة الجماعة) صلاة الجماعة أفضل من صلاة الانفراد، ولا تجوز الصلاة خلف الفساق، ولا يؤم بالناس الأغلف وولد الزنا والأجذم والأبرص والمحدود، ولا صاحب الفلج للأصحاء، ولا الجالس للقيام، ولا المتيّم للمتوضين.

ويكره للمسافر أن يؤم المقيم وللمقيم أن يؤم المسافر في الصلوات التي يختلف فيها فرضاهما، فإن دخل المسافر في صلاة المقيم سلم في الركعتين وانصرف وجعل الركعتين الأخيرتين تطوعاً "، فإن دخل مقيم في صلاة المسافر وجب عليه أن لا يفتل من صلاته بعد سلامه إلا أن يتم المقيم صلاته.

ولا يؤم المرأة الرجل، ويجوز للرجل أن يؤمها.

والسلطان المحق أحق بالإمامه في كل موضع إذا حضر، وصاحب المنزل في منزله، وصاحب المسجد في مسجده، فإن لم يحضر أحد ممن ذكرناه أم بالقوم أقرأهم، فإن تساوا فأعلمهم بالسنة، فإن تساوا فأسنهم. وقد روى أنه إذا تساوا فأصبحهم وجهاً" (١).

وقد يجوز إمامه أهل الطبقة المتأخره عن غيرها بإذن المتقدمه إلا أن يكون الإمام الأكبر الذي هو رئيس الكل، فإن التقدم عليه لا يجوز بحال من الأحوال.

ولا- يجوز أن يكون مقام الإمام أعلى من مقام المأموم إلا بما يعتد بمثله، ويجوز كون مقام المأموم أعلى بعد أن لا ينتهي إلى الحد الذي لا يتمكن معه من الاقتداء به.

ومقام الإمام قدام المأمومين إذا كانوا رجالاً أكثر من واحد، فإن كان المأموم رجلاً واحداً " أو امرأة أو جماعه من النساء صلى الرجل عن يمين الإمام والمرأة أو النساء الجماعه خلفهما.

ويجهر الإمام ب (بسم الله الرحمن الرحيم) في السورتين معا " فيما يجهر فيه بالقراءه وفيما يخافت، ولا يقرأ المأموم خلف الإمام الموثوق به في الركعتين الأولتين في جميع الصلوات من ذوات الجهر والاخفات، إلا أن تكون صلاه جهر لم يسمع المأموم قراءه الإمام فيقرأ لنفسه، وهذا أشهر الروايات.

وروى أنه لا يقرأ فيما يجهر فيه ويلزمه القراءه فيما خافت فيه الإمام (٢) وروى أنه بالخيار فيما خافت فيه. (٣).

ص: ٤٠

١- مستدرک وسائل الشيعه ١ / ٤٩٢.

٢- أنظر الكافي ٢ / ٣٧٧.

٣- الاستبصار ١ / ٤٢٧.

فأما الأخيرتان فالأولى أن يقرأ المأموم أو يسبح فيهما، وروى أنه ليس عليه ذلك (١).

ومن أدرك الإمام راكعاً " فقد أدرك الركعه، ومن أدركه ساجداً " جاز أن يكبر ويسجد معه، غير أنه لا يعتد بتلك الركعه ومتى لحق الإمام وهو في بقيه من التشهد فدخل في صلاته وجلس معه لحق فضيله الجماعه.

ومن سبقه الإمام بشئ من ركعات الصلاه جعل المأموم ما أدركه معه أول صلاته وما يقضيه آخرها، كما إذا أدرك من صلاه الظهر والعصر أو العشاء الآخره ركعتين وفاته ركعتان فإنه يجب أن يقرأ فيما أدركه الفاتحه في نفسه، فإذا سلم الإمام قام فصلي الأخيرتين مسبحاً " فيهما، وكذلك القول في جميع ما يفوت.

وليس على المأموم إذا سها خلف الإمام سجدتا السهو.

فصل (في صلاه الجمعه وأحكامها) صلاه الجمعه فرض لازم مع حضور الإمام العادل، واجتماع خمسه فصاعداً " الإمام أحدهم، وزوال الأعذار التي هي الصغر والكبر والسفر والعبوديه والجنون والتأنيث والمرض والعمى، وأن تكون المسافه بينها وبين المصلي أكثر من فرسخين، والممنوع لا شك في عذره.

والخطبتان لا بد منهما، لأن الروايه وردت بأن الخطبتين تقوم مقام الركعتين الموضوعتين (٢).

ص: ٤١

١- من لا يحضره الفقيه ١ / ٢٥٦.

٢- من لا يحضره الفقيه ١ / ٢٦٩.

ومن سنن الجمعة المؤكده الغسل، وابتداؤه من طلوع الفجر إلى زوال الشمس، وأفضله ما قرب من الزوال.

ومن سننها لبس أنظف الثياب، ومس شئ من الطيب، وأخذ الشارب، وتقليم الأظفار.

ووقت الظهر من يوم الجمعة خاصه وقت زوال الشمس، ووقت العصر من يوم الجمعة وقت الظهر من (1) سائر الأيام.

وعلى الإمام أن يقرأ في الأولى من صلاه الجمعة سورته الجمعة، وفي الثانيه المنافقين يجهر بهما.

وعلى الإمام أن يقنت في صلاه الجمعة، واختلفت الروايه في قنوت الإمام في صلاه الجمعة: فروى أنه يقنت في الأولى قبل الركوع وكذلك الذين خلفه، وروى أن على الإمام إذا صلاها جمعه مقصوره قنت قنوتين في الأولى قبل الركوع وفي الثانيه بعد الركوع.

وفي المسافر إذا أم المسافرين في صلاه الجمعة لم يحتج إلى الخطبتين وصلاهما ركعتين.

فصل (في ذكر نوافل شهر رمضان) من وكيد السنن أن تزيد في شهر رمضان على نوافلك ألف ركعه في طول الشهر، وترتيبها أن تصلى في كل ليله عشرين ركعه منها ثمان ركعات بعد صلاه المغرب واثنا عشر ركعه بعد العشاء الآخره إلى ليله تسع عشره.

ص: ٤٢

١- في (ش) في.

فإذا حضرت اغتسلت وصليت بعد صلاة العشاء الآخرة مائه ركعه، وتعود في ليله العشرين إلى الترتيب الأول.

فإذا حضرت ليله إحدى وعشرين اغتسلت وصليت بعد العشاء الآخرة مائه ركعه، وفي ليله اثنين وعشرين تصلى بعد المغرب ثمان ركعات وبعد العشاء الآخرة اثنتين وعشرين ركعه ليكون الجميع ثلاثين ركعه، وفي ليله ثلاث وعشرين تغسل وتصلى مائه ركعه، ثم تصلى كل ليله إلى آخر الشهر ثلاثين ركعه.

فيكون الجميع تسعمائه وعشرين ركعه إلى تمام الألف ثمانون تصلى في كل جمعه من الشهر عشر ركعات.

(منها) أربع صلاة أمير المؤمنين عليه السلام، وصفتها أن تفصل بين كل ركعتين بتسليم وتقرأ في كل ركعه الحمد مره واحده وسوره الاخلاص خمسين مره.

وتصلى صلاة سيده النساء فاطمه عليها السلام، وهي ركعتان: تقرأ في الأولى الحمد مره وإنا أنزلناه في ليله القدر مائه مره، وفي الثانيه الحمد مره وسوره الاخلاص مائه مره.

ثم تصلى أربعاً صلاة التسييح، وهي صلاة جعفر بن أبي طالب رضى الله عنه، وصفتها: أن تقرأ في الأولى الحمد مره وسوره الزلزله، وفي الثانيه الحمد مره والعاديات، وفي الثالثه الحمد وإذا جاء نصر الله، وفي الرابعه الحمد وسوره الاخلاص.

وفي كل ركعه من التسييح والتحميد والتهليل والتكبير خمس وسبعون مره، وترتيبها أن تقول في كل ركعه عقيب القراءه قبل الركوع (سبحان الله والحمد

لله ولا- إله إلا- الله والله أكبر) خمس عشره مره، ثم تقول ذلك فى الركوع عشرا "، وبعد الانتصاب منه عشرا "، وفى السجده الأولى عشرا "، وفى الجلسه بين السجدين عشرا "، وفى السجده الثانيه عشرا "، وإذا رفعت رأسك وجلست قبل القيام عشرا "، وتفضل هكذا فى كل ركعه.

ثم تصلى فى ليله آخر جمعه من الشهر عشرين ركعه من صلاه أمير المؤمنين عليه السلام، وقد تقدم ذكرها.

وفى آخر ليله سبت من الشهر عشرين ركعه من صلاه فاطمه عليها السلام، فتكمل الألف(١).

فصل (فى صلاه العيدين) صلاه العيدين فرض على كل من تكاملت له شرائط(٢) الجمعه التى ذكرناها، وهما سنه للمنفرد عند اختلال تلك الشروط.

وعده كل صلاه عيد ركعتان يفتحهما بتكبيره، ثم يقرأ فى الأولى الفاتحه والشمس وضحاها، ثم يكبر بعد ذلك رافعا " يديه بخمس تكبيرات، يقنت بين كل تكبيرتين ويركع فى الأخيره، فى الأولى مع تكبيره الافتتاح وتكبيره الركوع سبع تكبيرات والقنوت خمس مرات، فإذا نهض إلى الثانيه كبر وقرأ الحمد وهل أتاك حديث الغاشيه، فإذا فرغ من القراءه كبر أربعاً " يقنت

ص: ٤٤

١- فى (ش): ألف ركعه.

٢- فى (ش): شروط.

بين كل تكبيرتين ثم يركع بالأخيره فيكون له مع تكبيرات الركوع خمس تكبيرات والقنوت أربع مرات.

وليس فى صلاه العيدين أذان ولا- إقامه، ويجهر الإمام فيها بالقراءه كصلاه الجمعه، والخطبتان فيها واجبه كالجمعه إلا أنها فى الجمعه قبل الصلاه وفى العيدين بعدها، ووقتها من طلوع الشمس إلى زوالها.

والتكبير فى ليله الفطر ابتداءه عقب صلاه المغرب إلى أن يرجع الإمام من صلاه العيد مكانه فى آخر أربع صلوات: أولاهن المغرب من ليله الفطر، وأخراهن صلاه العيد.

وفى الأضحى يجب التكبير على من شهد منى عقب خمس عشره صلاه: أولاهن صلاه الظهر من يوم العيد. ومن لم يحضر منى يكبر عقب عشر صلوات: أولاهن صلاه الظهر من يوم العيد أيضا."

فصل (فى صلاه الكسوف) صلاه كسوف الشمس والقمر واجبه على الذكر والأنثى والحر والعبد والمقيم والمسافر، وعلى كل من لم يكن له عذر يقطعه عنها، ويصلى فى جماعه وعلى انفراد.

ووقتها ابتداء ظهور الكسوف، إلا أن يخشى فوت فريضه حاضره فيبدأ بتلك الصلاه ثم يعود إلى صلاه الكسوف.

وهى عشر ركوعات وأربع سجادات، يفتتح الصلاه بالتكبير، ثم يقرأ الفاتحه وسوره، ويستحب أن يكون من طوال السور، ويجهر بالقراءه فإذا

فرغت من القراءة ركعت فأطلت الركوع بمقدار قراءتك إن استطعت، ثم ترفع رأسك من الركوع وتكبر وتقرأ الفاتحة وسوره، ثم تركع حتى تستتم خمس ركوعات.

ولا تقول (سمع الله لمن حمده) إلا في الركوعين اللذين يليهما السجود وهما الخامس والعاشر، فإذا انتصبت من الركوع الخامس كبرت وسجدت سجدين تطيل أيضا " فيهما بالتسبيح، ثم تنهض فتفعل مثل ما تقدم ذكره، ثم تتشهد وتسلم. وينبغي أن يكون لك بين كل ركوعين قنوت.

ويجب أن يكون فراغك من الصلاة مقدرا " بانجلاء الكسوف(1)، فإن فرغت قبل الانجلاء أعدت الصلاة.

وتجب هذه الصلاة أيضا " عند ظهور الآيات، كالزلازل والرياح العواصف.

ومن فاتته صلاة كسوف وجب عليه قضاؤها إن كان القرص انكسف كله، فإن كان بعضه لم يجب عليه القضاء.

وقد روى وجوب القضاء على كل حال، وإن من تعمد ترك هذه الصلاة مع عموم الكسوف للقرص وجب عليه مع القضاء الغسل.

فصل (في صلاة السفر) فرض السفر في كل صلاة من الصلوات الخمس ركعتان إلا المغرب فإنها ثلاث ركعات.

ونوافل السفر سبع عشرة ركعة: أربع بعد المغرب، وصلاة الليل ثمان

ص: ٤٤

١- في (ش): مقدار ما على الكسوف.

ركعات، وثلاث الشفع والوتر، وركعتان للفجر.

وفرض السفر التقصير، فالإتمام في السفر كالتقصير في الحضر، ومن تعمد الإتمام في السفر وجب عليه الإعادة.

وحد السفر الذي يجب فيه التقصير بريدان، والبريد أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال، فمن كان قصده إلى مسافه هذا قدرها لزمه التقصير، وإن كان قدر المسافه أربعة فراسخ للمار إليها وأراد الرجوع من يومه لزمه أيضا " التقصير.

وابتداء وجوبه من حيث يغيب عنه أذان مصره وتتوارى عنه أبيات مدينته.

وكل من سفره أكثر من حضره لا تقصير عليه، ولا تقصير إلا في سفر طاعه أو مباح، ولا تقصير في مكة ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفه ومشاهد الأئمه القائمين مقامه عليهم السلام.

ومن دخل بلدا " فنوى أن يقيم عشره أيام فصاعدا " وجب عليه الإتمام، فإن تشكك (١) فلا يدري كم يقيم وتردد عزمه فليقتصر ما بينه وبين شهر واحد، فإذا مضى أتم.

ولا يجوز أن يصلى الفريضة راكبا " إلا من ضروره شديده وعليه تحرى (٢) القبلة، ويجوز أن يصلى النوافل راكبا " وهو مختار ويصلى حيث توجهت به راحلته، وإن افتتح الصلاه مستقبلا للقبلة كان أولى.

ومن اضطر للصلاه في سفينه فأمكنه أن يصلى قائما " لم يجزه غير ذلك، فإن خاف الغرق وانقلاب السفينه جاز أن يصلى جالسا "، ويتحرى بجهد استقبال القبلة.

ص: ٤٧

١- في (ش): شك.

٢- في (ش): أن يحرى.

فصل (فى أحكام صلاة الضروره) (كالخوف والمرض والعري) والخوف إذا انفرد عن السفر لزم فيه من التقصير مثل ما يلزم فى السفر المنفرد عن الخوف.

وصفه صلاة الخوف: أن يفرق الإمام أصحابه فرقتين: فرقه يجعلها بإزاء العدو وفرقه خلفه ثم يصلى من ورائه ركعه واحده، فإذا نهضوا إلى الثانيه صلوا لأنفسهم ركعه أخرى وهو قائم مطول للقراءه، ثم جلسوا فتشهدوا وسلموا وانصرفوا مقام أصحابهم.

وجاءت الفرقة الأخرى فلحقت الإمام قائما " الثانيه، فاستفتحوا الصلاه وأنصتوا للقراءه فإذا ركع ركعوا بركوعه وسجدوا بسجوده، فإذا جلس للتشهد قاموا فصلوا ركعه أخرى وهو جالس ثم جلسوا معه فسلم بهم وانصرفوا بتسليمه.

فإن كانت الصلاه صلاه المغرب صلى الإمام بالطائفه الأولى ركعه، فإذا قام إلى الثانيه أتم القوم الصلاه بركعتين وانصرفوا إلى مقام أصحابهم والإمام منتصب مكانه.

وتأتى الطائفه الأخرى فتدخل فى صلاته ويصلى بهم ركعه ثم يجلس فى الثانيه فيجلسون بجلوسه، ويقوم إلى الثالثه وهى لهم ثانيه فيسبح فيقرأون هم لأنفسهم، فإذا أتم وجلس للتشهد قاموا فأتموا ما بقى عليهم، فإذا جلسوا سلم بهم.

فإن كانت الحال حال اطراد(١) وتزاحف وتوقف(٢) ولم يمكن الصلاة على الوجه الذى وصفناه وجب الصلاة بالایماء: ينحنى للركوع، ويزداد فى انحناء السجود.

وقد روى أن الصلاة عند اشتباك الملحمة والتقارب والتعائق تكون بالتكبير والتهليل والتسييح والتحميد(٣).

فأما المريض ففرضه على قدر طاقته، فإن أطاق القيام لم يجزه غيره، وإن لم يطق صلى قاعدا "، فإن لم يطق صلى على جنب، فإن لم يطق فمستلقيا " يومى بالركوع والسجود إيماءا "، فإن لم يطق جعل مكان الركوع تغميض عينيه ومكان انتصابه فتح عينيه، وكذلك السجود.

والعريان الذى لم يتمكن من ستر عورته يجب أن يؤخر الصلاة إلى آخر وقتها طمعا " فى وجود ما يستتر به، فإن لم يجده صلى جالسا " واضعا " يده على فرجه، ويومى للركوع والسجود ويجعل سجوده أخفض من ركوعه.

وإن صلى عراه جماعه قام الإمام فى وسطهم وصلوا جلوسا " على الصفة التى ذكرناها.

ص: ٤٩

١- فى (ش): طراد.

٢- فى (ش): توافق.

٣- روى عن أبى جعفر الباقر عليه السلام أنه قال فى حديث: وإن كانت المسايفه والمعانقه وتلاحم القتال فإن أمير المؤمنين صلى ليله صفيين وهى ليله الهرير لم تكن صلاتهم الظهر والعصر والمغرب والعشاء عند كل صلاة إلا التكبير والتهليل والتسييح والتحميد والدعاء فكانت تلك صلاتهم لم يأمرهم بإعادة الصلاة - أنظر الكافى ٣ / ٤٥٧ - ٤٥٨.

كتاب الجنائز فصل (فى غسل الميت وتكفينه ونقله إلى حفرته) غسل الميت كغسل الجنابه فى الصفه والترتيب: يبدأ فىه بغسل اليدين، ثم الفرّج، ثم الميامن، ثم المياسر.

فالغسلات ثلاثه:(1) واحده بماء السدر، والثانيه بماء خليط الكافور إذا ألقى منه شى فى الماء، والأخرى بالماء القراح.

والحنوط هو الكافور، ويوضع على مساجد الميت من أعضائه والحنوط الشائع وزن ثلاثه عشر درهما " وثلاث درهم، وأقله مثقال لمن وجده.

والكفن المفروض ثلاث قطع: مئزر، وقميص، ولفافه. وزيادة الحبره

ص: ٥٠

١- فى (ش): ثلاث.

والعمامة من السنه، والخرق(١) التي تشد بها فرجه خارجه عن عدد الأكفان، ويجزى الثوب الواحد لمن لم يجد سواه. والمستحب أن تكون أكفانه من القطن دون غيره.

ويضع فى أكفانه جريدتين من جرائد النخل، فبذلك جرت السنه.

ويكره إسخان الماء لغسل الميت، إلا أن يخاف الغاسل الضرر لقوه البرد وتغسل المرأة زوجها والزوج امرأته.

والمشى خلف الجنازه وعن يمينها وشمالها، وقد روى جواز المشى أمامها(٢).

ويقدم الميت إلى شفير القبر، فيجعل رأسه بإزاء موضع رجليه من القبر، ثم يسل الميت من قبل رأسه حتى يسبق إلى القبر رأسه قبل رجليه.

ويحل عقد الأكفان، ويوضع على جانبه الأيمن، ويستقبل القبله بوجهه ويوضع خده على التراب، وينزل بالميت إلى قبره وليه أو من يأمره الولي، ولا يدخل المرأة إلا من كان يجوز له أن يراها وهي حيه.

فصل (فى الصلاه على الميت) هذه الصلاه فرض على الكفايه، وليس فيها قراءه وإنما هى تكبير واستغفار

ص: ٥١

١- فى (ش): الخرقه.

٢- عن الصادق عليه السلام أنه قال: امش أمام جنازه المسلم العارف ولا تمش أمام جنازه الجاحد، فإن أمام جنازه المسلم ملائكه يسرعون به إلى الجنه وإن أمام جنازه الكافر ملائكه يسرعون به إلى النار - الكافى ٣ / ١٦٩.

ودعاء.

وعدد التكبيرات خمس، يرفع اليد فى الأولى، ولا يرفع فى الباقيات، وموضع الدعاء للميت بعد التكبير الرابعه، فإذا كبر الخامسة خرج من الصلاه بغير تسليم، وهو يقول (اللهم عفوك عفوك).

ويستحب أن يقوم مقامه حتى ترفع الجنازه.

ولا تجب هذه الصلاه إلا على من عقل ودخل فى حد التكليف دون الأطفال على وجه التقيه، وحد ذلك من (١) بلغ ست سنين فصاعداً."

وتجوز الصلاه على: الميت بغير وضوء والوضوء أفضل. ويجوز للجنب الصلاه عليه (٢) عند خوف الفوت بالتميم من غير اغتسال ويصلى على الميت فى كل وقت من الليل والنهار.

وأولى الناس بالصلاه على الميت أولاهم به من أهل بيته، ويجوز له الاستنابه فى ذلك.

ص: ٥٢

١- فى (ش): لمن.

٢- فى (ش): عليها.

كتاب الصوم فصل (في حقيقه الصوم وعلامه دخول شهر رمضان وما يتصل بذلك) الصوم هو توطين النفس على الكف عن
تعمد تناول ما يفسد الصيام من أكل وشرب وجماع وسنينه، وفي كل زمان تعين فيه الصوم كشهر رمضان لا يجب فيه التعيين،
بل نيه القربه فيه كافي، حتى لو نوى صومه لغير شهر رمضان لم يقع إلا عنه، وإنما يفتقر إلى تعيين النيه في الزمان الذي لا يتعين
فيه الصوم.

ونيه واحده لصوم جميع شهر رمضان واقعه ابتداء " به كافي(١)، وإن جددناه كان تطوعا " .

ووقت النيه في الصيام الواجب قبل طلوع الفجر إلى قبل زوال الشمس

ص: ٥٣

١- في (ش): واقعه في ابتدائه كافي.

وفى صيام التطوع إلى بعد الزوال.

وعلامه دخول شهر رمضان رؤيه الهلال، فإن خفى كملت عدد الشهر الماضى ثلاثين يوما " وصمت، فإن شهد عدلان على رؤيه الهلال وجب الصوم ولا تقبل فيه شهاده النساء.

وفى صيام يوم الشك ينوى(1) أنه من شعبان، فإن ظهر فيما بعد أنه من شهر رمضان أجزأه.

ويجب على الصائم تجنب كلما سنيين أنه يفطر من طلوع الفجر إلى مغيب الشمس.

فصل (فيما يفسد الصوم وينقضه) من تعمد الأكل والشرب واستنزال الماء الدافق بجماع أو غيره أو غيب فرجه فى فرج حيوان محرم أو محلل أظفر وكان عليه القضاء والكفاره، ومن أتى ذلك ناسيا " فلا شئ عليه.

وقد ألحق قوم من أصحابنا بما ذكرناه فى وجوب القضاء والكفاره اعتماد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وعلى الأئمه عليهم السلام، والارتماس فى الماء والحقنه، والتعمد للقيء، والسعوط، وبلع ما لا يؤكل كالحصى وغيره.

وقال قوم: إن ذلك ينقض الصوم وإن لم يبطله، وهو أشبه.

ص: ٥٤

١- فى (ش): بنيه.

وقالوا في اعتماد الحقنه أو ما يتيقن وصوله إلى الجوف من السعوط واعتماد القي وبلع الحصى: إنه يوجب القضاء من غير كفاره.

وقد روى أن من أجنب في ليل شهر رمضان وتعمد البقاء إلى الصباح من غير اغتسال كان عليه القضاء والكفاره(١).

وروى: أن عليه القضاء دون الكفاره(٢).

ولا خلاف أنه لا شيء عليه إذا لم يتعمد وغلبه النوم إلى أن يصبح.

ومن ظن أن الشمس قد غربت وأفطر فظهر فيما بعد طلوعها فعليه القضاء خاصة.

ومن تميمض للطهاره فوصل الماء إلى جوفه فلا شيء عليه، وإن فعل ذلك متبردا " كان عليه القضاء خاصة.

والكفاره اللازمه في إفطار يوم من شهر رمضان: عتق رقبه، أو إطعام ستين مسكينا "، أو صوم شهرين متتابعين، قيل: إنها مرتبه، وقيل: أنه مخير فيها.

فمن لم يقدر على شيء من الكفاره المذكوره فليصم ثمانية عشر يوما متتابعات، فإن لم يقدر تصدق بما وجد وصام ما استطاع.

فصل (في حكم المسافر والمريض ومن تعذر عليه الصوم أو شق) شروط السفر الذي(٣) يوجب الافطار ولا يجوز معه صوم شهر رمضان في

ص: ٥٥

١- التهذيب ٤ / ٣٢١.

٢- الكافي ٤ / ١٠٥.

٣- في (ش): التي.

المسافه وغير ذلك هي الشروط التي ذكرناها في كتاب الصلاه الموجهه لقصرها، فإن تكلف الصوم مع العلم بسقوطه وجب عليه القضاء على كل حال.

والصوم الواجب مع السفر صوم ثلاثه أيام لدم المتعه من جمله العشره، وصوم النذر إذا علق بسفر وحضر، واختلفت الروايه في كراهيه صوم التطوع في السفر وجوازه(١).

والمريض يجب عليه الافطار والقضاء، وحد المرض الموجب للافطار هو الذى يخشى من أن يزيد فيه الصوم زياده بينه، وإذا صح المريض فى بقيه يوم أفطر فى صدره وجب أن يمسك فى تلك البقيه، وعليه مع ذلك قضاء اليوم وكذلك إذا ظهرت الحائض فى بقيه يوم أو قدم المسافر.

ومن بلغ من الهرم إلى حد يتعذر معه الصوم فلا- صيام عليه ولا- كفاره، وإذا أطاقه لكن بمشقه شديده يخشى المرض منها والضرر العظيم كان له أن يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من طعام.

وكذلك الشباب إذا كابد(٢) العطاش(٣) الذى لا- يرجى شفاؤه، فإن كان العطش عارضا " يتوقع زواله أفطر ولا كفاره تلزمه، وإذا برئ وجب عليه القضاء.

والحامل والمرضع إذا خافتا ولديهما من الصوم الضرر أفطرتا وتصدقتا عن كل يوم بمد من طعام.

ص: ٥٦

١- أنظر أحاديث هذا الباب فى الكافى ٤ / ١٣٠ - ١٣١.

٢- فى (ش): كان به.

٣- العطاش - بضم العين -: داء يصيب الإنسان يشرب الماء فلا يروى. الصحاح (عطش) ١٠١٢.

فصل (فى حكم من أسلم أو بلغ الحلم أو جن) (أو أغمى عليه فى شهر رمضان) إذا أسلم الكافر قبل استهلال الشهر كان عليه صيامه كله، وإن كان إسلامه وقد مضت منه أيام صام المستقبل، ولا قضاء عليه فى الفائت.

وكذلك الغلام إذا احتلم، والجارية إذا بلغت المحيض، والمغى عليه فى ابتداء الشهر إذا مضت عليه أيام منه ثم أفاق يجب عليه قضاء الأيام الفائتة.

وإن كان إغماءه بعد أن نوى الصوم وعزم عليه وصام شيئاً منه أو لم يصم فلا قضاء عليه وإن كان أكل أو شرب، وهو أعذر من الناسى.

فصل (فى حكم قضاء شهر رمضان) القاضى مخير بين المتابعه والتفريق. وقد روى: إن كان عليه عشره أيام أو أكثر منها كان مخيراً " فى الثمانية الأولى بين المتابعه والتفريق ثم يفرق ما بقى ليقع الفصل بين الأداء والقضاء (١).

ومن كان عليه قضاء واجب لم يجز أن يتطوع بصوم حتى يقضيه.

ومن تعمد الإفطار فى يوم نوى فيه القضاء من شهر رمضان وكان ذلك قبل الزوال لم يكن عليه شئ وصام يوماً " مكانه، فإن كان إفطاره بعد الزوال

ص: ٥٧

وجب عليه التكفير بإطعام عشرة مساكين وصام يوماً " مكانه، فإن لم يتمكن من الإطعام صام ثلاثة أيام بدلاً من الإطعام.

ومن صام متطوعاً " فأفطر متعمداً " قبل الزوال أو بعده من النهار لم يجب عليه قضاء ذلك اليوم.

ومن وجب عليه صيام شهرين متتابعين في كفاره شهر رمضان أو قتل خطأ أو ظهار أو نذر أو جبه على نفسه ففقطعت التتابع لغير عذر قبل أن يكمل له صيام شهر ويزيد عليه بصيام أيام من الثاني وجب عليه استقبال الصيام (١) من غير بناء على الأول، وإن كان ذلك بعد أن صام شيئاً " من الثاني أو عن عذر كمرض أو غيره كان له أن يبنى ولم يلزمه الاستقبال.

ومن نذر أن يصوم شهراً " واحداً " فصام نصفه ثم تعذر لغير عذر الإفطار كان محيطاً " (٢) وبني على ما مضى ولم يلزمه الاستقبال.

ومن عين بالنذر صيام يوم فأفطر لغير عذر متعمداً " كان عليه من القضاء والكفاره [مثل] (٣) ما على من أفطر يوماً " من شهر رمضان.

فصل (في صوم التطوع وما يكره من الصيام) الصيام وإن كان مندوباً " إليه على الجملة بعض الأوقات أفضل من بعض والصوم فيها أكثر ثواباً "، وقد نص على صوم أيام البيض من كل شهر وهي الثالث

ص: ٥٨

١- [١] المراد من كلمه الاستقبال: هو الاستيناف.

٢- [٢] في (ش): مخطئاً ".

٣- [٣] الزيادة منا لتتميم الكلام.

عشر والرابع عشر والخامس عشر وستة أيام من شوال بعيد(١) العيد، ويوم عرفه لمن لا يضر صيامه بعمله فيه، واليوم السابع عشر من ربيع الأول مولد النبي صلى الله عليه وآله، واليوم السابع والعشرين من شهر رجب يوم المبعث واليوم الخامس والعشرين من ذى القعدة وهو دحو الأرض، ويوم الغدير.

وروى فى صيام رجب فضل عظيم، وأول يوم منه خاصة وسبعة أيام وثمانية أيام من أوله إلى نصفه.

وروى أيضا " فى صوم شعبان من الفضل الكثير(٢).

فأما الصوم المنهى عنه فصوم يوم العيدين، وأيام التشريق، وصوم الوصال، وصوم الدهر.

ويكره صوم المرأة تطوعا " بغير إذن زوجها، والعبد بغير إذن مولاه.

ص: ٥٩

١- [١] فى (ش): بعد.

٢- [٢] أنظر الأحاديث الواردة فى استحباب صيام الأيام المذكورة فى مستدرک وسائل الشيعه ١ / ٥٨٩ - ٥٩٩.

كتاب الاعتكاف الاعتكاف هو اللبث المتناول للعبادة في مكان مخصوص، فإذا كان مبتدءاً " كان نفلاً وإن كان عن نذر كان فرضاً " .

ولا بد فيه من نية، والصوم شرط في صحته.

ولا يجوز الاعتكاف إلا في مسجد صلى فيه إمام عدل بالناس الجمعة، وهي أربعة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد المدينة، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة.

ولا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام.

ويلازم المعتكف المسجد ولا يخرج منه إلا لحدث يوجب الوضوء أو لأمر ضروري، ويجوز أن يعود مريضاً " أو يشيع جنازه، وإن (1) خرج فلا يستظل بسقف حتى يعود إلى المسجد.

ص: ٦٠

١- [١] في (ش): إذا.

والجماع ليلاً أو نهاراً " يفسد الاعتكاف، وعلى المجمع ليلاً في اعتكافه ما على المجمع في نهار شهر رمضان، فإذا جامع نهاراً " كانت عليه كفارتان.

ومن أفطر بغير الجماع في نهار الاعتكاف من غير عذر كان عليه ما على المفطر من نهار شهر رمضان.

ص: ٦١

كتاب الحج فصل (في وجوب الحج والعمرة وشروط ذلك وضروبه) الحج واجب على كل حر مسلم بالغ متمكن من الثبوت على الراحله إذا زالت المخاوف والمقاطع ووجد من الزاد والراحله ما ينهضه في طريقه وما يخلفه في عياله من النفقه.

والحج واجب في العمر مره واحده، وكذلك العمرة تجب مره واحده، وما زاد على المره فهو فضل عظيم.

ويجب على المرأه بهذه الشروط، ولا تفتقر إلى محرم.

وأشهر الحج: شوال، وذو العقده، وعشرون (١) من ذى الحجه.

وليس للعمرة وقت مخصوص، وأفضل الأوقات للعمرة المفردة رجب،

ص: ٦٢

١- [١] في (ش): وعشر.

وهي جائزه في سائر أيام السنه.

وقد روى أنه لا يكون بين العمرتين أقل من عشره أيام. وروى أنها لا تجوز في كل شهر إلا مره (١).

والحج على الفور دون التراخي لمن تكاملت شرائطه.

والأركان في الحج خمس: الاحرام، والوقوف بعرفات (٢)، والوقوف بالمشعر الحرام، وطواف الزياره، والسعى بين الصفا والمروه. وقد ألحق قوم من أصحابنا بهذه الأركان التلبيه.

وضروب الحج ثلاثه: تمتع بالعمره إلى الحج، وإقران في الحج، وإفراد له.

والتمتع بالعمره هو فرض الله تعالى على كل ناء عن المسجد الحرام، فلا يجوز منه سواه. وصفته أن يحرم من الميقات بالعمره، وإذا وصل إلى مكه طاف بالبيت سبعا "، وسعى بين الصفا والمروه سبعا "، ثم أحل من كل شئ أحرم منه.

فإذا كان يوم الترويه عند الزوال أحرم بالحج من المنزل، وعليه بهذا الحج المتعقب للعمره طوافان: أحدهما الطواف المعروف بطواف النساء، وهو الذى تحل معه النساء، لأن بالطواف الأول الذى هو طواف الزياره يحل المحرم من كل شئ إلا النساء، وعليه بهذا الاحرام بالحج سعى بين الصفا والمروه، وعليه دم.

فإن كان عدم الهدى وكان واجدا " ثمنه تركه عند من يثق به حتى يذبح عنه

ص: ٦٣

١- [١] أنظر هذه الروايات في الكافي ٤ / ٥٣٤.

٢- [٢] فى (ش): بعرفه.

فى طول ذى الحجه فإن لم يتمكّن من ذلك أخره إلى أيام النحر من العام القابل.

ومن لم يجد الهدى ولا- ثمنه، كان عليه صوم عشره أيام قبل يوم الترويه ويوم عرفه، فمن فاته ذلك صام ثلاثه أيام التشريق وباقي العشره إذا عاد إلى أهله.

وأما الاقتران فهو أن يهل من الميقات بالحج، ويقرن إلى إحرامه سياق الهدى. وإنما سمي إقرانا " لاقتران سياق الهدى بما يأتى به، وعليه طوافان بالبيت وسعى واحد بين الصفا والمروه ويجدد التلبيه عند كل طواف.

فأما الأفراد فهو أن يحرم بالحج من الميقات مفردا " ذلك من سياق الهدى، وليس عليه هدى ولا تجديد التلبيه عند كل طواف، ومناسك المفرد والقارن متساويه.

فصل (فى مواقيت الاحرام) ميقات أهل المدينه مسجد الشجره، وهو ذو الحليفه(١).

وميقات أهل العراق وكل من حج من هذا الطريق بطن العقيق(٢) وأوله

ص: ٦٤

١- [١] ذو الحليفه - بضم الحاء وفتح اللام وسكون الياء - : قريه بينها وبين المدينه سته أميال أو سبعة ومنها ميقات أهل المدينه [معجم البلدان ٢ / ٢٩٥]. والشجره بلفظ واحده الشجر، وهى الشجره التى ولدت بها أسماء بنت محمد بن أبى بكر بذى الحليفه وكانت سمره وكان النبى ينزلها من المدينه ويحرم منها.

٢- [٢] العقيق: واد من أوديه المدينه يزيد على بريد، وكل مسيل شقه السيل فوسعه فهو عقيق - مجمع البحرين (عقق).

المسلخ وأوسطه الغمره وآخره ذات عرق.

وميقات أهل الشام ومن حج بهذا الطريق الجحفة (١).

وميقات أهل اليمن يلملم (٢).

وميقات أهل الطائف قرن المنازل (٣).

ولا يجوز الاحرام من قبل الميقات، ومن كان منزله دون الميقات فميقاته منزله.

ومن جاور بمكه إذا أراد الحج والعمرة خرج من ميقات أهله وأحرم منه، فإن لم يتمكن أحرم من خارج الحرم.

فصل (فيما يجتنبه المحرم) على المحرم اجتناب الرفث وهو الجماع وكل ما يؤدي إلى نزول المنى من قبله أو ملامسه أو نظر بشهوه، ويجتنب الفسوق وهو الكذب والسباب،

ص: ٦٥

١- [١] الجحفة بالضم ثم السكون والفاء: كانت قرية كبيرة ذات منبر على طريق المدينة من مكة على أربع مراحل، وهي ميقات أهل مصر والشام إن لم يمروا على المدينة - معجم البلدان ٢ / ١١١.

٢- [٢] يلملم موضع على ليلتين من مكة، وهو ميقات أهل اليمن، وفيه مسجد معاذ بن جبل، وقال المرزوقي هو جبل من الطائف على ليلتين أو ثلاث، وقيل هو واد هناك. معجم البلدان ٥ / ٤٤١.

٣- [٣] قال القاضي عياض: قرن المنازل وهو قرن الثعالب بسكون الراء: ميقات أهل نجد تلقاء مكة على يوم وليله. وقال الحسن بن محمد المهلبى: قرن قرية بينها وبين مكة أحد وخمسون ميلا، وهي ميقات أهل اليمن، بينها وبين الطائف ذات اليمين ستة وثلاثين ميلا - معجم البلدان ٤ / ٣٣٢.

والجدال وهو الحلف بالله صادقا " أو كاذبا " .

ويجتنب الطيب كله إلا خلوق المسجد(١) ولا يلبس المخيط من الثياب، ولا يحتجم ولا يفصد إلا عند الضروره، ولا يأخذ من شعره ولا من أظفاره، ولا يدمى جلده كله، ولا يظلل على نفسه إلا أن يخاف الضروره.

ولا ينكح المحرم، ولا يأكل من صيد البر وإن صاده المحل، ولا يأكل من صيد نفسه، ولا يقتل صيدا "، ولا يدل عليه، ولا يغطي رأسه إلا من ضروره.

فصل (فى سيره الحج وترتيب أفعاله) إذا بلغ الحاج إلى ميقاته فليكن إحرامه منه، وليغتسل وينشر(٢) ثوبى إحرامه يأتزر بأحدهما ويتوشح بالآخر، ولا يحرم بالإبريسم، وأفضل الثياب للاحرام القطن والكتان.

ويصلى ركعتى الاحرام ثم يقول إذا فرغ منهما: (اللهم إنى أريد ما أمرتنى به من التمتع بالعمره إلى الحج على كتابك وسنه نبيك، فإن عرض لى عارض يحبسنى فحلنى حيث حبستنى بقدرك الذى قدرت على. اللهم إن لم تكن حجه فعمره أحرم لك جسدى وبشرى وشعرى من النساء والطيب والثياب أبتغى بذلك وجهك والدار الآخره).

ص: ٦٦

١- [١] الخلق كرسول: ما يتخلق به من الطيب. قال بعض الفقهاء وهو مائع فيه صفره. المصباح المنير (خلق) ١ / ٢٤٦.

٢- [٢] فى (ش): يلبس.

ثم يلبي فيقول: (لبيك اللهم لبيك إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك).

وإن كان يريد القرآن قال: (اللهم إني أريد الحج قارنا " فسلم لي هديتي وأعني على مناسكي، أحرم لك جسدي) إلى آخر الكلام.

فإن كان يريد الحج مفردا " قال: (اللهم إني أريد الحج مفردا " فيسره لي أحرم لك جسدي) إلى آخر الكلام.

وليلب كلما صعد علوا " أو هبط سفلا أو نزل من بعيره أو ركب وعند انتباهه وفي الأسفار، فإن كان قصده إلى مكة من طريق المدينة قطع التلبية إذا عاين بيوت مكة عند عقبه المدنيين، وإن كان قصده إليها من طريق العراق قطع التلبية إذا بلغ عقبه ذي طوى.

فإذا بلغ مكة فمن السنه الاغتسال قبل دخول المسجد، فإذا دخله فليفتتح الطواف من الحجر الأسود، ثم يستقبله بوجهه ويدنو إليه فيستلمه، ويكون افتتاحه من طوافه به واختتامه به أيضا "، فإذا بلغ الركن اليماني فليستلمه وليقبله فإن فيه بابا " من أبواب الجنة.

فإذا كان في الشوط السابع فليقف عند المستجار وهو دون الركن اليماني ويبسط يديه على البيت ويلصق به بطنه وخده ويقول: (اللهم إن البيت بيتك والعبد عبدك وهذا مكان العائذ بك من النار) ويتعلق بأستار الكعبة ويدعو الله تعالى ويسأله حوائجه للدنيا والآخرة، ويقبل الركن اليماني في كل شوط ويعانقه.

فإذا فرغ من الطواف سبع دفعات فليأت مقام إبراهيم عليه السلام وليصل ركعتي الطواف ثم يخرج من الباب المقابل للحجر الأسود إلى الصفا فيسعى

منه إلى المروه سبع مرات يبدأ بالصفاء ويختم بالمروه.

وإذا بلغ من السعى حد المسعى الأول - وهو المناره - فليهرول، وإذا بلغ حد المسعى الثاني وهو بعد جوازه زقاق العطارين قطع الهروله.

فإذا فرغ من الطواف والسعى قصر من شعر رأسه أو من حاجبيه وقد أحل به من كل شئ أحرم منه.

فإذا كان يوم الترويه فليغتسل وينشئ الاحرام للحج من المسجد، ويلبى ثم يمضى إلى منى فليصل فيها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر ويغدو إلى عرفات.

فإذا زالت الشمس من يوم عرفه اغتسل وأقطع التلبيه وأكثر من التهليل والتحميد والتكبير، ثم يصلى الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين، ثم يأتي الموقف، وأفضله ميسره الجبل ويدعو الله سبحانه بدعاء الموقف وهو معروف وبما أحب من الأدعية.

فإذا غربت الشمس فليفض من عرفات ولا يصلى المغرب ليله النحر إلا بالمزدلفه.

فإذا نزل المزدلفه صلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، فإذا أصبح يوم النحر وصلى الفجر وقف بالمزدلفه كوقوفه بعرفه، فإذا طلعت الشمس فليفض منها إلى منى ولا يفض منها قبل طلوع الشمس إلا مضطرا".

ويأخذ الحصى لرمى الجمار من المزدلفه أو من الطريق، فإن أخذه من رحله بمنى جاز، ولا يرمى الجمار إلا وهو على طهر، ثم يأتي الجمره القصوى التى عند العقبه فيقوم من قبل وجهها لا من أعلاها ويحذفها بسبع حصيات.

ثم يتتاع هدى متعته من الإبل أو البقر أو الغنم، ولا يجوز فى الأضحيه من الإبل إلا الثنى، وهو الذى قد تمت له خمس سنين، ويجوز من البقر والمعز

الثنى، وهو الذى تمت له سنه ودخل فى الثانيه، ويجزى من الضأن لسنة، والأولى أن يتولى ذبح هديه بنفسه.

فإذا ذبح هديه حلق رأسه أو قصر من شعره.

ثم يتوجه إلى مكة لزياره البيت من يومه أو من غده، ولا- يجوز للمتمتع أن يؤخر زياره البيت عن اليوم الثانى من النحر، ويوم النحر أفضل، ولا بأس للمفرد والقارن بأن يؤخرا ذلك.

وقد تقدم كيفيه الطواف، فإذا طاف طواف الزياره، وسعى بين الصفا والمروه فقد أحل من كل شئ أحرم منه إلا النساء، فإذا رجع إلى البيت وطاف سبعا " فقد أحل من كل شئ وفرغ من حجه كله.

ثم يرجع إلى منى، ولا- يبيت ليالى التشريق إلا- بمنى، فإن لم يبيت بمنى فعليه دم شاه، فإذا رجع إلى منى رمى الجمرات الثلاث اليوم الأول والثانى والثالث فى كل يوم بإحدى وعشرين حصاه، ووقت ذلك من طلوع الشمس إلى غروبها.

ويجوز للنساء والخائف الرمى بالليل، فإذا أرادوا الخروج من منى فى النفر الأول فوقته من بعد الزوال من يوم الثالث من النحر، والنفر الأخير اليوم الرابع من النحر إذا ابيضت الشمس.

ويستحب دخول الكعبه لا سيما للصروره(١) ويستحب عند الرحيل من مكة أن يودع البيت بسبع طوافات وصلاه ركعتين عند المقام.

ص: ٦٩

١- [١] الصروره: يقال للذى لم يحج بعد، ومثله امرأه صروره للتى لم تحج بعد - مجمع البحرين (صرر) ٣ / ٣٦٥.

فصل (فيما يلزم المحرم عن جنائته من كفاره وفديه وغير ذلك) إذا جامع المحرم قبل الوقوف بعرفه فعليه بدنه والحج من قابل، وإن جامع بعد الوقوف فعليه بدنه ولا حج عليه، وإن كان جماعه دون الفرج فعليه فديه ولا حج عليه من قابل.

ويجب على المرأة عدم المطاوعه في الجماع، وإلا فعليها مثل ما يجب على الرجل، فإن أكرهها سقطت عنها الكفاره وتضاعفت على الرجل.

ومن قبل امرأته وهو محرم فعليه بدنه أنزل أم لم ينزل.

ومن نظر إلى أهله فأمنى فلا كفاره عليه، فإن ضمها مع الشهوه فأمنى فعليه دم شاه.

ومن تزوج وهو محرم بطل نكاحه، فإن يعلم (١) أن ذلك محرم وأقدم عليه لم تحل له المرأة أبداً، ولا يعقد المحرم النكاح لغيره، فإن عقد لم يتم عقده.

فإذا قلم المحرم شيئاً " من أظفاره فعليه من كل ظفر إطعام مسكين، وقدره مد من طعام، فإن قلم أظفار يديه معا " فعليه دم شاه، فإن قلم أظفار رجله كان عليه دم آخر، فإن جمع بين تقليم يديه ورجليه في حال واحده كان عليه دم واحد.

ومن أظلم (٢) رأسه من أذى فعليه دم شاه أو إطعام سته مساكين أو صيام ثلاثه أيام، ومن ظلل على نفسه مختاراً " فعليه دم.

ص: ٧٠

١- [١] في (ش): فإن كان يعلم.

٢- [٢] في (ش): حلق.

وعليه فى لبس المخيط من الثياب دم شاه إن كان متعمدا "، وإن كان ناسيا " فلا شئ عليه.

ومن جادل وهو محرم مره صادقا " أو مرتين فعليه دم بقره، فإن جادل ثلاثا " فدم بدنه.

ومن ألقى من جسده قمله فقتلها أو رمى بها فعليه كف من طعام.

ومن سقط عن فعله شئ من شعره فعليه كف من طعام، فإن كان كثيرا " فعليه دم شاه.

وعلى المحرم من صيد النعام وقتلها بدنه، فإن لم يجد أطعم ستين مسكينا " فإن لم يقدر صام شهرين متتابعين، فإن تعذر ذلك صام ثمانية عشر يوما " .

وعليه من [صيد] بقره الوحشية بقره، فإن لم يجد أطعم ثلاثين مسكينا "، فإن لم يقدر صام سبعة أيام.

وإن صاد ظيبا " فعليه دم شاه، فإن تعذر أطعم عشره مساكين، فإن لم يستطع صام ثلاثة أيام، وفى الثعلب والأرنب مثل ما فى الظبى.

وفى القطاه وما جانسها حمل قد فطم من اللبن ورعى من الشجر.

وفى القنفذ واليربوع والضب وما شابهها جدى.

وفى الحمامه وما شابهها درهم، وفى فرخها نصف درهم، وفى بيضها ربع درهم.

ومن دل على صيد وهو محرم لزمه فداؤه، وإذا اجتمع محرمون على قتل صيد فقد وجب على كل واحد منهم الفداء.

وعلى المحرم فى صغار النعام بقدره من صغار الإبل فى سنه.

وفى كسر بيض النعام عليه أن يرسل فحوله الإبل فى إناثها بعدد ما كسر، فما نتج كان هديا " للبيت، وإن لم يجد ذلك فعليه لكل بيضه شاه، فإن لم يجد

فإطعام عشرة مساكين، فإن لم يجد صام عن كل بيضه ثلاثة أيام.

ومن رمى صيدا " فجرحه ومضى بوجهه فلم يدر أحي هو أم ميت فعليه فداؤه ومن قتل جراده فعليه كف من طعام وفي الكثير دم شاه، وفي الزنبور تمره وفي قتل الكثير مد من طعام أو تمر.

ومن اضطر إلى أكل صيد أو ميته فليأكل الصيد ويفديه ولا يقرب الميتة.

وإذا صاد المحرم في الحل كان عليه الفداء، وإذا صاد في الحرم كان عليه الفداء والقيمة مضاعفه.

ومن وجب عليه فداء الصيد وكان محرما " بالحج ذبح ما وجب عليه بمنى، فإن كان محرما " بالعمرة ذبحه بمكه.

ولا بأس أن يأكل المحل ما صاده المحرم، وعلى المحرم فداؤه على كل ما ذكرناه.

وليس الدجاج الحبشى من الصيد المحظور على المحرم.

ومن نتف ريشا " من طير من طيور الحرم فعليه أن يتصدق على مسكين ويعطى الصدقه باليد التى نتف بها الطائر.

والمحل إذا قتل صيدا " فى الحرم فعليه جزاؤه.

وكل ما أتلفه المحرم من عين(١) حرم عليه إتلافها فعليه مع تكرار الاتلاف الفديه، سواء كان فى مجلس واحد أو فى مجالس، كالصيد(٢) الذى يتلفه من جنس واحد أو من أجناس مختلفه، وسواء كان قد فدى العين الأولى أو لم يفدها، وهذا هو حكم الجماع بعينه.

ص: ٧٢

١- [١] فى (ش): من غير ما.

٢- [٢] فى (ش): كان الصيد.

فأما ما لا نفس له كالشعر والظفر فحكم مجتمعه بخلاف حكم متفرقه، على ما ذكرناه في قص أظفار اليدين والرجلين مجتمعه ومتفرقه.

فأما إذا اختلف النوع كالطيب واللبس فالكفاره واجبه على نوع منه وإن كان المجلس واحداً."

وهذه جملة كافيته.

ص: ٧٣

كتاب الزكاه فصل (فى شروط وجوب الزكاه) الزكاه تجب على الأحرار البالغين المسلمين الموسرين، وحد اليسار ملك النصاب، وأن يكون فى يد مالكة، وهو غير ممنوع من التصرف فيه.

ولا زكاه فى المال الغائب عن صاحبه الذى لا يتمكن من الوصول إليه.

ولا زكاه فى الدين إلا أن يكون منه تأخير قبضه، وأن يكون بحيث متى رame (1) قصده.

قبضه.

فصل (فى الأصناف التى تجب فيها الزكاه) وهى تسعه: الدراهم، والدنانير، والحنطه، والشعير، والتمر، والزبيب

ص: ٧٤

١- [١] رام الشئ: قصده.

والإبل، والبقر، والغنم.

ولا- زكاه فى شئ سؤى ذلك ولا فى عروض التجاره وقد روى أنه إن طلبت أمتعه التجاره من صاحبها بوضيعة فلا زكاه عليه، وإن طلبت بربح أو برأس المال فأخر بيعها فعليه زكاه، سنه مؤكده غير واجبه(١).

وما تجب فيه الزكاه على ضريرين: منه ما يعتبر مع ملك النصاب حؤول الحول عليه، وهو الدنانير والدرهم والإبل والبقر والغنم، وما عدا ذلك لا اعتبار فيه، بل بلوغ حد النصاب.

ويجوز إخراج قيمه فى الزكاه دون العين المخصوصه.

فصل (فى زكاه الدرهم والدنانير) إذا بلغت الدنانير عشرين ديناراً " وحال عليها الحول وجب فيها نصف دينار ولا زكاه فيما دون ذلك، وإن(٢) زادت أربعة دنانير ففيها عشر دينار، وعلى هذا الحساب فى كل عشرين ديناراً " نصف دينار وفى كل أربعة بعد العشرين عشر دينار.

فإن صيغت الدنانير حليا " أو سبيكه لم تجب فيها زكاه إلا أن يكون ذلك فرارا " من الزكاه فتلزمه.

وليس فيما دون مائتى درهم زكاه، فإذا بلغت ذلك حال عليها الحول ففيها خمس دراهم، فإذا زادت على المائتين أربعين ففى الزيادة درهم واحد،

ص: ٧٥

١- [١] الكافى ٣ / ٥٢٨، وفيه عدة أحاديث بهذا المضمون.

٢- [٢] فى (ش): فإذا.

وعلى هذا الحساب.

وحكم ما صيغ من الفضة وسبيكته حكم الذهب وقد تقدم.

فصل (فى زكاه الإبل) لا زكاه فى شئ من الأنعام إلا بعد أن تكون سائمه (١) ويحول عليها الحول، وفى (٢) طول زمان الحول على العدد الذى تجب فى بلوغها به الزكاه.

ولا زكاه فى الصغار حتى يحول عليها الحول من بعد نتاجها، ولا زكاه فى خليطين من ماشيه (٣) ولا- زرع ولا غيرهما حتى يبلغ مال كل واحد منهما ما تجب فيه الزكاه.

فإذا بلغت الإبل خمسا " ففيها شاه، ولا شئ فيما زاد على الخمس حتى تبلغ عشرا "، فإذا بلغها ففيها شاتان، ثم لا شئ فيها حتى تبلغ خمس عشره ففيها ثلاث شياه، فإذا انتهت إلى عشرين ففيها أربع شياه.

فإذا بلغت خمسا " وعشرين ففيها خمس شياه، فإذا زادت واحده ففيها بنت مخاض حتى تبلغ ستا " وثلاثين، فإذا بلغت ففيها بنت لبون إلى أن تبلغ ستا " وأربعين ففيها حقه (٤) إلى إحدى وستين، فإذا بلغت ففيها جذعه (٥) إلى ست

ص: ٧٤

١- [١] الماشيه السائمه: التى ترعى بنفسها، ويقابلها العلوفه كالحلوبه، وهى التى تعلق.

٢- [٢] فى (ش)، وهى.

٣- [٣] أى الماشيه التى هى سائمه فى بعض الأوقات وعلوفه فى أوقات أخرى.

٤- [٤] الحقه أنثى الحق بكسر الحاء، وهى من الإبل ما دخل فى السنه الرابعه.

٥- [٥] الجذعه أنثى الجذع، وهو من الإبل ما دخل فى السنه الخامسه.

وسبعين، فإذا بلغت ففيها بنت لبون(١) إلى التسعين، فإذا زادت واحده ففيها حقتان إلى مائه وعشرين، فإذا بلغت ذلك ثم زادت عليه ترك هذا الاعتبار وأخرج عن كل خمسين حقه وعن كل أربعين بنت لبون.

فصل (في زكاه البقر) ليس فيما دون ثلاثين منها شيء، فإذا كملت ثلاثين ففيها تباع حولي أو تبيعه(٢) إلى الأربعين، فإذا بلغت ففيها مسنه(٣)، وفي ستين تبيعان ومسنه، وفي سبعين تبيع ومسنه، وفي ثمانين مستنان، وفي تسعين ثلاث تبايع، وفي مائه تبيعتان ومسنه، ثم على هذا الحساب في كل ثلاثين تبيع أو تبيعه وفي كل أربعين مسنه.

فصل (في زكاه الغنم) لا- زكاه في أقل من أربعين، فإذا بلغت ففيها شاه إلى عشرين ومائه، فإذا زادت واحده ففيها شاتان إلى ثلاثمائه، فإن كثرت ففي كل مائه شاه.

ص: ٧٧

-
- ١- [١] ابن اللبون: ولد الناقه يدخل في السنه الثالثه، والأنثى بنت لبون، سمى بذلك لأن أمه ولدت غيره فصار لها لبن.
 - ٢- [٢] التبيعه أنثى التبيع، وهو ولد البقره في السنه الأولى.
 - ٣- [٣] المسنه من البقر: ما طلعت ثنيته.

فصل (فى زكاه الحنطه والشعير والتمر والزبيب) إذا بلغ شىء من هذه الأصناف خمسهُ أوسق والوسق ستون صاعاً " بعد خراجها ومؤنتها، فإذا بلغت ذلك وكان مما يسقى سبياً " (١) أو من ماء السماء ففيها العشر، فإن سقيت بالغرب والدوالى والنواضح فنصف العشر.

فصل (فى تعجيل الزكاه) الواجب إخراج الزكاه فى وقت وجوبها، وهو تكامل الحول فيما اعتبر فيه الحول. وقد روى جواز التقديم بشهرين أو ثلاثة (٢)، والأول أثبت.

وإن حضر مؤن محتاج قبل الوجوب وأراد عطاءه جعل ما يعطيه قرضاً " عليه، وإن جاء وقت الوجوب وهو مستحق للزكاه احتسب ذلك من زكاته، فإن أيسر قبل ذلك لم يجز قبل ذلك للمسلم الاحتساب بما أعطاه من زكاته وكان له الرجوع بذلك القرض على من اقترض.

فصل (فى وجوه إخراج الزكاه) قد نطق القرآن بالأصناف الثمانية التى يخرج إليها الصدقات (٣)

ص: ٧٨

١- [١] السبب: الماء الجارى على الأرض كالأنهر.

٢- [٢] الكافى: ٣ / ٥٢٤.

٣- [٣] فى قوله تعالى: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفه قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم) [التوبه: ٦٠].

ويجوز أن يختص بالزكاة بعض هذه الأصناف دون بعض، والأحوط أن لا يخلى صنفاً " من شئ يخرج به قل ذلك أم كثر.

ولا تحل الصدقة لمن له حرفة أو معيشه تغنيه عنها أو كان صحيحاً " سويماً " يقدر على الاكتساب والاحتراف.

ولا تحل أيضاً " إلا لأهل الإيمان والاعتقاد الصحيح وذوى الصيانه والنزاهه دون الفساق وأصحاب الكبائر.

ولا- تحل الزكاة على الأب والأم والبنت والابن والزوجه والجد والجده، لأن جميع هؤلاء ممن يجبر على نفقتهم عند الحاجه إليها.

وتحل للأخ والأخت والعم والعمه والخال والخاله ومن يجرى مجراهم من القرابات.

وتحرم الزكاة الواجبه على بنى هاشم جميعاً " إذا كانوا متمكنين من حقهم فى خمس الغنائم، فإذا منعوا وافتقروا إلى الصدقه أحلت لهم الزكاة، وحلت صدقه بعضهم على بعض وما يتطوع به من الصدقات.

ويجوز أن يعطى لواحد من الفقراء القليل والكثير. وروى أنه لا- يعطى لواحد من الزكاة المفروضه أقل من خمس درهم (1) وروى أن الأقل درهم واحد.

فصل (فى زكاة الفطره) زكاة الفطره تجب بالشروط التى ذكرناها فى وجوه الزكاة وهى سنه مؤكده

ص: ٧٩

فى الفقير الذى يقبل الزكاه ويجد ما يخرج من الفطره على الرجال إذا تكاملت شروطها فيهم، فيخرجها عن نفسه وعن جميع من يعول ممن تجب عليه نفقته أو من يتطوع بها عليه من صغير أو كبير حر أو عبد ذكر أو أنثى ملى أو كتابى.

ووقت وجوب هذه الصدقه طلوع الفجر من يوم الفطر وقبل صلاه العيد.

وقد روى أنه فى سعه من أن يخرجها إلى زوال الشمس من يوم الفطر.

وهى فضله أقوات أهل الأمصار على اختلاف أقواتهم من التمر والزبيب والحنظه والشعير والأقط واللبن.

ومقدار الفطره صاع من تمر أو حنظه أو شعير أو من جميع الأنواع التى ذكرناها. والصاع تسعه أرتال بالعراقى.

ويجوز إخراج قيمه فى الفطره، وقد روى إخراج درهم عنها، وروى إخراج ثلاثه دراهم، وهذا إنما يكون بحسب الرخص والغلاء. والمعتبر إخراج قيمه الصاع فى وقت الوجوب.

ومستحق الفطره كمستحق الزكاه الجامع بين الفقر والايان والتتره عن الكبائر.

ولا يعطى الفقير من الفطره أقل من صاع، ويجوز أن يعطى أكثر منه.

ولا يجوز نقلها من بلد إلى بلد.

والفطره الواحده تجزى عن جماعه إذا تراددها(١).

فصل (فى كيفية إخراج الزكاه) الأفضل والأولى إخراج الزكاه لا سيما فى الأموال الظاهره كالمواشى

ص: ٨٠

١- [١] فى (ش): ترادوها.

والحرث والغرس - إلى الإمام عليه السلام وإلى خلفائه النائبين عنه، وإن تعذر ذلك فقد روى إخراجها إلى الفقهاء المأمونين ليضعوها في مواضعها، وإذا تولى إخراجها عند فقد الإمام والنائبين عنه من وجب عليه جاز.

فأما صدقه الفطره فيخرجها من وجبت عليه بنفسه دون الإمام عليه السلام.

وإذا كنا قد انتهينا إلى هذه الغايه فقد وفينا بما شرطنا في صدر هذا الكتاب فمن أراد التزيد في علم أصول الدين والغوص إلى أعماقه تغلغل شعابه فعليه بكتابنا الموسوم ب (الذخيره)، فإن أثر الزيادة والاستقصاء فعليه بكتابنا (الملخص) ومن أراد التفريع واستيفاء الشرع وأبوابه فعليه بكتابنا المعروف ب (المصباح) ومن أراد الاقتصار فما أوردنا هنا كاف شاف.

والله تعالى هو الموفق للصواب

ص: ٨١

اشاره

أجوبه المسائل القرآنيه

ص: ٨٣

مسأله:

مسأله: قال الله تعالى مخبرا عن إبراهيم عليه السلام أنه قال رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ (١) والذى أخبرنا الله تعالى أنه وعد أباه بالاستغفار دون أمه، فقال إِلا قَوْلَ إِبرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ (٢) وقال سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي (٣) وقال ما كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ (٤).

فما وجه استغفاره لوالديه؟ ولأحد أن يقرأ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ بياء ساكنه غير مشدوده؟ فيكون ذلك موافقا لقوله وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ (٥) و محققا لما وعده به من الاستغفار؟ .

الجواب: اعلم أنا قد بينا فى كتابنا الموسوم ب «تنزيه الأنبياء و الأئمه»

ص: ٨٥

١-١) سورة إبراهيم: ٤١.

٢-٢) سورة الممتحنه: ٤.

٣-٣) سورة مريم: ٤٧.

٤-٤) سورة التوبه: ١١٣.

٥-٥) سورة الشعراء: ٨٦.

القول فى استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه، بسطناه و شرحناه و فرعناه، فمن أراد النهايه وقف عليه من هناك. (١) و فى قوله رَبَّنَا
إِغْفِرْ لِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ جِهَانِ:

أحدهما: أن عند الشيعة الإماميه أن الأب الكافر الذى وعده إبراهيم عليه السلام بالاستغفار لما وعده ذلك بالإيمان، انما كان
جده لامه، و لم يكن والده على الحقيقه، و أن والده كان مؤمنا. و يجوز أن يكون الإمام أيضا مؤمنا كوالده، و يجعل دعاء
إبراهيم عليه السلام لها بالمغفره دليلا على إيمانها.

و الوجه الأحسن: انا لا نجعل ذلك إبراهيم (٢) دعاء لنفسه، بل تعليما لنا كيف ندعو لنفوسنا و للوالدين المؤمنين منا، كما تعبد
الله نبينا صلى الله عليه و آله بأن يقول رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا (٣) و هو عليه السلام لا يخطئ للعصمه و انما قال ذلك
تعلينا لنا.

فأما القراءه بتسكين الياء، فان كانت مرويه و قد روى بها جازت (٤)، و الا فالإبداع غير جائز.

مسأله فى تفسير آيه و السابقون الأولون من المهاجرين إلخ

سأل الإماميه مخالفونا، فقالوا: أخبرونا أ ليس الله تعالى يقول وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ
بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا مع نظائرها أو ليس هذا اخبار صدق
يقطع العذر وضوحه و ينفى الشك بيانه و يسقط ان دل عليه و يقوم تبصره نفسه.

ص: ٨٦

١- ١) تنزيه الأنبياء ص ٣٣.

٢- ٢) الظاهر زياده كلمه «إبراهيم» .

٣- ٣) سوره البقره: ٢٨٦.

٤- ٤) فى هامش النسخه: و قد قرئ بها جازت القراءه بالتخفيف.

سأل الإماميه مخالفتونا، فقالوا: أخبرونا أليس الله تعالى يقول وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِهِمْ لَنْ نَجْتَنِبَهُمْ لِلْجَنَّةِ وَلَقَدْ أُعِدَّتْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا (١) مع نظائرها أو ليس هذا اخبار صدق يقطع العذر وضوحه وينفي الشك بيانه و يسقط ان دل عليه و يقوم تبصره نفسه.

فان قلت: بلى.

قلنا: عرفونا من هؤلاء؟ و ميزوهم لنا من غير توالى و تعادى على بصيره و تثبت و يكون على يقين. و ان افترضتم فى هذه المدعوه الجميله بأمر، لزمكم مثله فيمن تزعمون أنه وعد بأعداد الجنه و حسن المنقلب فى هل أتى عَلَى الْإِنْسَانِ (٢) و نظائرها قتلو لله (٣) و ينسبون معناه الى من أردتم فما الفصل؟ .

و قالوا: قبض النبي صلى الله عليه و آله من كذا و كذا الصحابى، أفترى هؤلاء كلهم ضلوا، و هذه الوعود الحسنه و الأقوال الجميله لهم و فيهم، فان كانوا ضلوا فمن بعدهم ممن تابعهم أضل و أضل من بعد أولئك أيضا الى اليوم بالظلم الان و البغى و الربا و شرب الخمر و المناكرات و الفواحش و الجنه المنعوته الى الأمم سكانها، و من هذه الأمه؟ مع هذه الصفات القبيحه المظنه أهلها، فان لم يكن الصدر الأول و الا ما عداهم.

الجواب:

قال الشريف الأجل المرتضى علم الهدى: قد بينا فى كتابنا المعروف ب «الشافى» الذى نقضنا به على صاحب الكتاب المعروف ب «المغنى» كلامه

ص:

١-١ (١) سورة التوبه: ١٠٠.

١-٢ (٢) سورة الإنسان: ١.

١-٣ (٣) كذا فى النسخه.

فى الإمامه و تعلقه بهذه الآيه، لانه أوردها من جمله ما احتج به، و حكاه عن أبى على الجبائى و استقصينا الكلام فيها، و نورد هاهنا جمله كافيه مقنعه.

و أول ما نقوله: ان ظاهر هذه الآيه لا تقتضى أن السبق المذكور فيها انما هو السبق إلى إظهار الايمان و الإسلام و اتباع النبى صلى الله عليه و آله، لان لفظ «السابقين» مشتركه غير مختصه بالسبق إلى شىء بعينه.

و قد يجوز أن يكون المراد بها السبق الى الطاعات، فقد يقال لمن تقدم فى الفضل و الخير: سابق و متقدم. قال الله تعالى وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ (١) فإنما أراد المعنى الذى ذكرناه، و قال تعالى ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ (٢) و يكون معنى قوله تعالى «الْأُولُونَ» التأكيد للسبق و التقدم و التدبير فيه، كما يقال: سابق بالخيرات أول سابق.

و إذا لم يكن هاهنا دلالة تدل على أن المراد بالسبق فى الآيه إلى الإسلام فقد بطل غرض المخالفين. و إذا دعوا فيمن يذهبون الى فضله و تقدمه أنه داخل فى هذه الآيه إذا حملنا على السبق فى الخير و الدين احتاجوا الى دليل غير ظاهر الآيه، و أنى لهم بذلك.

ثم إذا سلمنا أن المراد بالسبق فى الآيه السبق إلى الإسلام و الايمان بالنبى صلى الله عليه و آله فلا بد من أن يكون الآيه مشروطه بالإخلاص و أن يكون الظاهر كالباطن، فان الله لا يعد بالجنه و الرضوان من أظهر الإسلام و أبطن خلافه.

و لا خلاف بيننا و بين مخالفينا فى أن هذا الشرط الذى ذكرناه مراعى فى

ص: ٨٨

١- ١) سوره الواقعة: ١٠.

٢- ٢) سوره فاطر: ٣٢.

الآية، و إذا كان لا بد من مراعاته فمن أين للمخالف أن القوم الذين يذهبون الى تعظيمهم و تفضيلهم ممن أظهر السبق إلى الإسلام كان باطنهم كظاهريهم، حتى يستحق الدخول تحت الوعد بالجنة و الرضا من الله تعالى.

و يختص مخالفونا بشرط آخر يذكرونه على مذاهبهم، و هو أنهم يشترطون في هذه الآية و في أمثالها من آيات الوعد بالثواب على الطاعات، أن لا- يأتي هذا المطيع بما يسقط به ثواب طاعته من الأفعال القبيحة. و نحن لا نشترط ذلك لان مذاهبنا أن المؤمن على الحقيقة (١) سرا و علانية لا- يجوز أن يكفر، و لا- يحتاج الى هذا الشرط، و ان شرطنا نحن و هم جميعا في آيات الوعيد بالعقاب، الا أن يتوب (٢) هذا العاصي فان التوبه يسقط عندنا العقاب تفضلا و عند مخالفينا وجوبا، فلا بد من اشتراطها في الوعيد بالعقاب.

فمن أين لمخالفينا إذا ثبت لهم دخول من يريدون دخوله في الآية، مضافا الى ايمانه باطنا و ظاهرا أنه ما أتى طول عمره بما يسقط ثواب سبقه إلى الإسلام.

فإن قالوا: فمن أين تعلمون أنتم أن أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام و هو معنى بهذه الآية عندكم قد حصل فيه الشرط الذي ذكرتم أنه لا بد من اشتراطه.

قلنا: نحن لا نعتمد في الدلالة على فضل أمير المؤمنين عليه لسلام و تقدمه على الخلق في الثواب بعد الرسول صلى الله عليه و آله بهذه الآية، فيلزمنا أن نذكر حصول شرطها فيه، بل نعتمد في ذلك على ما هو معروف مسطور في الكتب

ص: ٨٩

١- ١) في الهامش: كذا.

٢- ٢) ظ: ألا يتوب.

مما ليس للمخالف مثله، و إنما يجب على المخالف إذا كان معتمداً في فضل من يذهب الى تفضيله على هذه الأمة (١) أن يدل على أن الشرط المعتبر في هذه الآية حاصله فيه بعد، و قد ثبت عصمه أمير المؤمنين عليه السلام عندنا و طهارته من القبائح كلها، و أنه لا يجوز أن يظهر من الطاعات و الخيرات خلاف ما يبطن.

و أكد ما دل على ذلك أن أمير المؤمنين عليه السلام أن النبي صلى الله عليه و آله نص عليه بالإمامه و الاستخلاف بعده على أمته بالأدله التي ذكرناها في كتبنا و بسطناها، لا سيما في الكتاب «الشافى» .

و إذا ثبت أنه الإمام المستخلف على الأمة، ثبت أنه معصوم، لان العقول قد دلت على أن الامام لا بد من أن يكون معصوماً لا يجوز تخطيه من الخط ما جاز على رعيته، فهذه الدلاله و نظائرها نعلم أن باطن أمير المؤمنين عليه السلام كظاهره، و أنه لا يجوز أن يظهر من الخيرات و الطاعات ما يجوز أن يبطن خلافه فنعلم بذلك دخوله قطعاً تحت الآية.

و هذا هو الجواب عن الاعتراض بحصول التوابع فيمن عنى بسوره «هل أتى» . فإن ادعى مخالفتنا دخول غيره فيه، فيجب أن يدلوا على مثل ما دللنا عليه، و الا كانوا حاصلين على الدعوى العاريه من برهان.

على أنا نقول: ليس يخلو المراد بالسابقين المذكورين في الآية، هو السابق الذى لم يتقدمه غيره، أو يراد به من سبق سواه، و ان كان مسبوقاً فى نفسه بغيره، و ان كان المراد هو الأول، فالذين هم بهذه الصفه فى السبق إلى الإسلام أمير المؤمنين عليه السلام و حمزه و جعفر و خباب بن الأرت و زيد بن حارثه و عمار بن ياسر رحمه الله عليهم، و من الأنصار سعد بن معاذ و أبو الهيثم بن

ص: ٩٠

١-١) خ ل: الآية.

التيهان و خزيمه بن ثابت ذو الشهادتين.

فأما أبو بكر ففي تقدم إسلامه خلاف معروف، وقد ذكر أهل النقل أن إسلام أمير المؤمنين عليه السلام و عمر (1) و جعفر و خباب و زيد كان مقديا لإسلامه، و الاخبار بذلك في نقل أصحاب الحديث و أصحاب السير من العامه مشهوره معروفه.

فعلى من ادعى تقدم إسلام أبي بكر و أنه سابق لا متقدم له أن يدل على ذلك، و هيهات أن يتمكن من ذلك. ثم إذا دل عليه، و جب أن يدل على نظائره في أن ظاهره كباطنه، و أن لم يأت في باقى عمره ما يزول معه الثواب الذى استحقه بإيمانه و إسلامه، دون ذلك خرط القتاد.

و ان كان الأمر على الوجه الثانى الذى قسمناه في كلامنا، فهو مؤد الى أن يكون جميع المسلمين الذين اتبعوا النبى صلى الله عليه و آله سابقين في الإسلام إلا الواحد الذى لم يكن بعده إسلام من واحد، و معلوم خلاف ذلك.

فقد بان بهذه الجملة مذهبنا في المعنى بهذه الآيه، لأنه ان كان المراد بها السبق الى الخيرات و الطاعات، و كل سابق في ذلك ممن ظاهره كباطنه، داخل تحته. و ان كان المراد السبق إلى الإسلام، و كل سابق إلى الإسلام ممن باطنه فيه كظاهرة و علانيته كسره داخل في الآيه. فمن ادعى في بعض ما اختلف في إسلامه أن إسلامه يتقدم له الدليل على ذلك.

ثم عليه بعد ذلك إذا ثبت له تقدم إظهار الإسلام أن يدل على أن الباطن كالظاهر، ثم على سلامه ثوابه، و معلوم تعذر ذلك و تعسره على من يروم من

ص: ٩١

(١ - ١) ظ: حمزه.

مخالفيها، و الا فليتعاطوه ليعلموا أعجزهم (١) عن ذلك.

فأما ختم به هذه المسأله من أن النبي صلى الله عليه و آله قبض عن كذا و كذا الصحابي أفتري هؤلاء كلهم ضلوا؟ فالجواب عنه: معاذ الله أن يفضل عن الحق جميع أصحاب النبي صلى الله عليه و آله، أو يعدل الى القول بالباطل على جميع الأئمه فى وقت من الأوقات بل لا بدّ للحق فى كل زمان من قائل به و ذاهب اليه و مقيم عليه، و ان ضل عنه غيره.

و الذين ضلوا الضلال الشديد بعد وفاه النبي صلى الله عليه و آله من بعد مخالفته فيمن نصبه للإمامه و ارتضاه للخلافه، و عدل بالأمر عنه و صيره فى غيره، افتتانا على الرسول، و تقدماً بين يديه، و خلاف (٢) ظاهراً عليه، ثم اتبع هؤلاء الجم و العدد الكثير تقليداً لهم و حسن الظن بهم، و عجزاً عن الاختبار و الاعتبار فضلاً أيضاً دون ذلك الضلال.

و نفى أهل الحق الذين علموا أن الإمامه فى أمير المؤمنين عليه السلام بالنص و التوقيت، و أنه أوان (٣) أغلب على مقامه، و حيل بينه و بين حقه، فهو المستحق للإمامه.

و هؤلاء جماعه بنى هاشم، و من المهاجرين و الأنصار جماعه كثيره معروفون و هم الذين تأخروا عن بيعه أبى بكر، و اجتمعوا الى أمير المؤمنين «ع» متحاورين

ص: ٩٢

١- ١) ظ: عجزهم.

٢- ٢) ظ: خلافاً.

٣- ٣) ظ: و ان.

اليه و تعمدن (١) ما يصرفهم عليه و يزيدهم به، فلما رأوا حاله على الاستمرار على المنازعه و المجاذبه.

و هذا الأمر بعد أن قربت الشبهه فيه و كثرت الأعوان عليه. و إذا عدد النصار لما تم من الاختيار علماً منه بما يعقب المخارجه، و تورث المجاهره من الفساد العظيم فى الدين، و تفرق الشمل و تشعب الحيل اقتداءً به فى الإمساك و المشاركه، الى أن يقضى الله أمراً كان مفعولاً.

مسأله المراد من الصاعقه و الرجفه فى الآيتين

[المراد من الصاعقه و الرجفه فى الآيتين]

ان سأل سائل فقال: أ ليس قد أخبر الله تعالى أنه أهلك عاداً بالريح، ثم قال فى سوره حم السجده فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقِهِ عَادٍ وَ ثَمُودَ « (٢).

و قال عز و جل فى قصه ثمود فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ (٣) فسمى الصاعقه المذكوره فى سوره حم رجفه، و معلوم أن الريح غير الصاعقه، و الصاعقه غير الرجفه.

الجواب:

انه غير ممتنع أن ينضم الى الريح صاعقه فى إهلاك قوم عاد، فيسوغ أن يخبر فى موضع أنه أهلكهم بالريح، و فى آخر أنه أهلكهم بالصاعقه.

ص: ٩٣

١- ١) فى الهامش: تعمدت.

٢- ٢) سور فصلت: ١٣.

٣- ٣) سوره الأعراف: ٧٨ و ٩١.

و قد يجوز أن يكون الريح نفسها هي الصاعقه، لأن كل شيء صعق (١) الناس منه فهو صاعقه.

و كذلك القول في الصاعقه و الرجفه أنه غير ممتنع أن يقترن بالصاعقه الرجفه، فيخبر في موضع بأنهم أهلكوا بالصاعقه و في آخر بالرجفه.

و قد يمكن أن تكون الرجفه هي الصاعقه، لأنهم صعقوا عندها.

مسأله كيفيه نجاه هود عليه من الريح المهلك

[كيفيه نجاه هود عليه من الريح المهلك]

ان سأل سائل فقال: ان الماء في عهد نوح لما يم جميع الأرض لم ينج من الغرق لا أصحاب السفينه، فالريح المسخره بم أعظم (٢) منها هود عليه السلام و من اتبعه من المؤمنين، مع علمنا أن كل ريح تهب من شمال أو جنوب أو صبا أو دبور فإنها تعم الأرض و أكثرنا.

و هذا السؤال و ان لم يكن داخلا- في علم الكلام، فإن كثرة العلم و جوده الطبع يوسع للمسئول إذا كانت هذه حاله المقال و يضرب له المثال.

الجواب:

عن الريح المهلكه لعاد المدمره عليهم ما الوجه في كيفيه نجاه هود عليه السلام منها و من نجاه من نجى بنجاته من أهله و أصحابه مع عموم الريح الأماكن كلها.

ص: ٩٤

١- ١) كذا و الظاهر: يصعق.

٢- ٢) ظ: نجى.

فالجواب عندى أنه غير ممتنع أن يكون هود «ع» و من كان فى صحبته بحيث لم تهب فيه هذه الريح المهلكه، و الله تعالى قادر على أن يخلص بالريح أرضاً دون أرض، و يكف عن هود عليه السلام و من معه عند هبوبها و تأثير اعتمادها، فلا يلحقهم من الضرر بها و ان هبت بينهم كما لحق من هلك، كما أنه تعالى كف إحراق النار عن إبراهيم عليه السلام و بردها فى جسمه و ان كان حاصلها فيها، و كل ذلك جائز واضح.

مسأله الإشكال الوارد فى آيه « وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ إِنْخ »

[الإشكال الوارد فى آيه « وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ إِنْخ »]

أجمع أهل العرييه على أن «ثم» توجب فى العطف الترتيب داله على التعقيب، و إذا كان هذا كما وصفوا فما معنى قوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ (١).

فيجىء من هذا على قول النحويين أنه تعالى أمر الملائكه اسجدوا لادم بعد خلقه و تصويره قوماً خوطبوا بذلك، فان كان هؤلاء المخاطبون من ذريه آدم فهنا (٢) من الأمر المستحيل، و ان كان من غير ذريه آدم، فيحتاج الى دليل.

الجواب:

أما قوله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا

ص: ٩٥

١-١) سورة الأعراف: ١١.

٢-٢) ظ: فهذا.

لقسوم ليسوا من نسل آدم عليه السلام بل للجن و غيرهم من خلق الله تعالى، و على هذا الجواب تسقط الشبهه و لا يبقى سؤال.

الجواب الآخر: أن يكون قوله تعالى خَلَقْنَاكُمْ لم يرد به الإيجاد و الأحداث و ان كان الخطاب به لبني آدم، و انما أراد تعالى التقدير.

و على هذا المعنى حمل قوم من العلماء قوله تعالى وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (١)بمعنى أنه تعالى قدرها و علم كيفيتها و أحوالها و سوء (٢)الخلق الإيجاد و الأحداث و قد يسمى أحدنا بأنه خالق للأديم و ان لم يكن محدثاً و لا موجوداً، فالشبهه أيضاً ساقطه عن هذا الجواب.

و قد أجاب قوم عن هذا السؤال، بأن لفظه «ثم» في قوله تعالى قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ لم يأت لترتيب الجواب الأمر بالسجود على الخلق و التصوير، لا الأمر هو المرتب عليها.

و هذا الجواب و ان كان مسقطاً للشبهه، فإنه مخالف للظاهر، لان ظاهر الكلام يقتضى أن الأمر بالسجود هو المرتب لا للإعلام. أ لا ترى أن القائل إذا قال: ضربت زيدا ثم عمراً، فان الظاهر من كلامه يقتضى أن ضرب عمرو هو المرتب على ضرب زيد.

و على هذا الجواب الذى حكيناه يجوز أن يكون ضرب عمرو متقدماً على ضرب زيد، و انما أدخل لفظه «ثم» للإعلام ترتب الضرب على الضرب و معلوم خلاف ذلك.

فان قيل: فالجواب الذى ذكرتموه المبني على أن قوله تعالى خَلَقْنَاكُمْ

ص: ٩٦

١- ١) سورة الصافات: ٩٦.

٢- ٢) كذا فى النسخه.

لم يعن به البشر و انما عنى به غيرهم مخالف أيضاً للظاهر.

فان قلتم: خالفنا الظاهر بدليل.

قلنا: و نخالفه أيضاً بدليل.

و الجواب عن السؤال: أنه ليس الظاهر من قوله تعالى خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ينبغى أن يكون متوجهاً الى بنى آدم دون غيرهم من العقلاء.

و الظاهر من قوله تعالى «ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ» يقتضى ترتب القول على الخلق و التصوير.

مسأله قوله تعالى «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» إلخ

[قوله تعالى «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» إلخ]

ان سأل سائل عن قوله تعالى قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً (١) و كيف يجوز أن يكون من جمله ما حرم علينا أن لا نشرك شيئاً، و الأمر بالعكس فى ذلك.

الجواب:

قيل له: هذا سؤال من لا- تأمل عنده لموضوع الآيه و ترتيب خطابه، لان التحريم المذكور فيه لا يجوز البتة على مذهب أهل العربيه أن يكون متعلقاً بقوله «أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» و انما هو من صله الجملة الاولى.

و لو تعلق التحريم المذكور بقوله «أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» لم يخل أن يكون

ص: ٩٧

تعلقه به تعلق الفاعل و المفعول، فكأنه قال: حرم أن لا- تشرکوا، أو المبتدأ و الخبر، فكأنه قال: الذى حرم ربكم عليكم أن لا تشرکوا.

و التعلق الأول يمنع منه لفظه «حرم» من صله لفظه «ما» التى بمعنى الذى، فلا يعمل فيما بعدها. ألا ترى أنك إذا قلت «حرمت كذا» فالتحريم عامل فيما بعده على الفعل من المفعول، فإذا قلت: الذى حرمت كذا، فبطل هذا المعنى.

و لم يجز أن يكون التحريم متعلقاً بما بعده على معنى الفعل، بل على سبيل المبتدأ و الخبر. و لا يجوز أن يكون فى الآيه التعلق على هذا الوجه، لان صدر الكلام يمنع من ذلك.

ألا- ترى أنه تعالى قال «تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» ف «ما» منصوب لانه مفعول أتل، و إذا كان كذلك لم يجز أن يكون «ما حرم» مبتدأ حتى يكون «ألا تشرکوا» خبراً له.

و إذا بطل التعلق بين الكلام من كلا- الوجهين، نظرنا فى قوله تعالى «أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ» ، لان ذلك واجب غير محرم، فوجب أن يضمرا اما أوصاكم أن لا تشرکوا به (١).

و الإضمار الأول يشهد له آخر الآيه فى قوله تعالى ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢) و الإضمار الثانى يشهد له أول الآيه فى قوله تعالى قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا أوصانا به فقد أمرنا به و بنينا إليه.

فإن قيل: فما موضع «ان» من الاعراب؟ .

ص: ٩٨

١- ١) فى الهامش: أوصيكم أن لا تشرکوا أو أتل عليكم.

٢- ٢) سورة الانعام: ١٥١.

قلنا: فى ذلك وجوه ثلاثة:

أحدها: الرفع، و يكون التقدير: ذلك أن لا تشاركوا به شيئاً، فكأنه مبتدأ أو خبر.

و الثانى: النصب، اما على أوصى أن لا تشاركوا، أو على أتل أن لا تشاركوا.

و الثالث: أن لا يكون لها موضع، يكون المعنى: ألا تشاركوا به شيئاً.

فإما موضع «تشاركوا» فيمكن فيه وجهان: النصب ب «أن» و الجزم ب «لا» على وجه النهى.

فان قيل: كيف يعطف النهى فى قوله تعالى وَ لا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ (١) على الخبر و هو أوصى أن لا تشاركوا.

قلنا: ذلك جائز مثل قوله تعالى عز و جل قُلْ إِنِّى أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَ لا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٢) و مثل قول الشاعر:

حج و أوصى لسلمى الا عبدا

ألا ترى و لا تكلم أحدا

و لم يزل شرابها مبرداً

فعطف «لا تكلم» و هى نهى على الخبر.

و يمكن فى الآيه وجه آخر غير المذكور فيها و الكلام يحتمله، و هو أن يكون الكلام انقطع عند قوله تعالى قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ و الوقف هاهنا، ثم ابتداء فقال «عليكم ألا تشاركوا به شيئاً» و إذا كان على هذا الوجه، احتمال «عليكم ألا تشاركوا» وجهين:

أحدهما: أن يراد يلزمكم و واجب عليكم، كما يقال: عليك درهم و عليك

ص: ٩٩

١-١) سورة الإسراء: ٣١.

٢-٢) سورة الانعام: ١٤.

أن تفعل كذا، ثم قال «وَالَّذِينَ إِحْسَانًا» أى أوصى بِالَّذِينَ إِحْسَانًا .

و الوجه الآخر: أن يريد الإغراء، كما تقول: عليك زيداً و عليك كذا إذا أمرت بأخذه و البدار اليه.

و لم يبق بعد هذا السؤال (١) واحد، و هو أن يقال: كيف يجوز أن يقول تعالى أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ثم يأتى بذكر أشياء غير محرمات، حتى يقدروا لها الوصيه و الأمر. و صدر الكلام يقتضى أن الذى يأتى من بعد لا يكون الا محرماً أ لا ترى أن القائل إذا قال: أتل عليك ما وهبته لك كذا و كذا، لا بد أن يكون ما بعده و يذكره من الموهوبات، و الا خرج الكلام من الصحه.

و الجواب عن ذلك: أن التحريم لما كان إيجاباً و إلزاماً أتى ما بعده من المذكورات على المعنى دون اللفظ بذكر الأمور الواجبات و المأمورات، للاشتراك فى المعنى. و أيضاً فان فى الإيجاب و الإلزام تجرى (٢). أ لا ترى ان الواجب محرم الترك، و كل شىء ذكر لفظ التحريم على بعض الوجوه تحريم.

فان قيل: أ لا حملتم الآيه على ما حملها قوم من أن لفظه «لا» زائده فى قوله تعالى أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا و استشهدوا على زياده «لا» بقوله تعالى ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ أى أن تسجد، قال الشاعر:

ألا يا لقومى قد أشطت عواذلى

و يزعمن أن أودى بحقى باطل

و يلجئنى فى اللهو أن لا أحبه

و للهو داع دائب غير غافل

قلنا قد أنكر كثير من أهل العربية زياده «لا» فى مثل هذا الموضع و ضعفوه و حملوا قوله تعالى ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ (٣) على أنه خارج على المعنى، و المراد

ص: ١٠٠

١-١ (١) ظ: إلا سؤال.

٢-٢ (٢) ظ: تحريم.

٣-٣ (٣) سورة الأعراف: ١٢.

ما دعائك الى أن لا تسجد؟ و ما أمران لا تسجد؟ لان من منع من شىء فقد دعا الى أن يفعل.

و متى حملنا قوله تعالى **أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا** على أن لفظه «لا» زائده على تضعيف قوم لذلك، فلا بد فيما اتصل به هذا الكلام من تقدير فعل آخر، و هو قوله تعالى **و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا** لأن ذلك لا يجوز أن يكون معطوفاً على المحرم، فلا بد من إضمار و أوصينا **(١)** **بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**.

و إذا احتجنا الى هذا الإضمار و لم يغننا عنه ما ارتكبه من زياده لفظه «لا» فالأولى أن نكتفى بهذا الإضمار فى صدر الكتاب، و يبقى الكلام على حاله من غير إلقاء شىء منه و نقدر ما تقدم بيانه، فكأنه قال: وصى أن لا تشركوا به شيئاً **و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**، و يشهد لذلك و بقوله آخر الآية.

مسأله قوله تعالى **كَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا**

[قوله تعالى **كَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا**]

و سئل (قدس الله روحه) عن تأويل قوله تعالى **وَ كَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا** **(٢)** فقال فقد قيل فيها أقوال:

منها أن يحشر الظالمون مع أوليائهم فيدخلون النار الى بيتهم فى العقاب. و قيل: يخلى الفراعنه و يوليهم على الظالمين و يمكنهم منه.

و قيل وجه آخر و هو أحسن: و هو ما بينه تعالى فى موضع آخر بقوله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى** **أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**

ص: ١٠١

١- ١) خ ل: و أوحينا.

٢- ٢) سورة الانعام: ١٢٩.

(١) فحكم أن الكفار بعضهم يتولى بعضاً وينصره و منع المؤمنين من ذلك فكان حاكماً عادلاً من حيث حكم بما ذكرناه، و الله تعالى أعلم.

قوله تعالى ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا إِيَّاكُمْ

و قال (رحمه الله عليه) فى تفسير قول الله تعالى ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ (٢) فقول: كيف أورثهم الكتاب و قد وصفهم بالظلم.

و قال أبو على الجبائى: ظالم لنفسه أى أنه يحمل عليها فى العباده و يضربها كما يقول القائل: فلان ظالم لنفسه، لفرط صومه و كثرة صلاته، و هذه صفه مدح.

و قال آخرون: ظالم لنفسه بفعل الصغائر.

قال (رضى الله عنه): و الذى اعتمده و أعول عليه، أن يكون «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» من صفه «عبادنا» أى أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، و من عبادنا ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات، أى فليس كل عبادنا ظالماً لنفسه، و لا كلهم مقتصداً و لا كلهم سابقاً بالخيرات، فكان الذين أورثوا الكتاب السابقون بالخيرات دونهما.

و قال (رضى الله عنه): علمت (٣) به لما كانت فى معنى أحطت، و أحطت أعم و أكد.

و مثله قوله تعالى وَ جَحَدُوا بِهَا (٤) لما كانت فى معنى كفروا. لان جحودهم بآيات الله كفر فقال «جَحَدُوا بِهَا» فعداه بالباء.

ص: ١٠٢

١-١ (١) سورة المائدة: ٥١.

٢-٢ (٢) سورة فاطر: ٣٢.

٣-٣ (٣) لعل هنا وقع سقط.

٤-٤ (٤) سورة النمل: ١٤.

وقوله تعالى الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ (١) لما كانت الرفث بمعنى الإفضاء.

وقال في قوله تعالى وَ لَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ (٢) يجوز لا- يؤذن لهم و لا يعتذرون، ليكون معطوفاً على «يؤذن لهم» و لا يكون جواباً، و يجوز لا يؤذن لا يؤذن لهم فكيف يعتذرون.

قوله تعالى أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ

و سأله (قدس الله روحه) أبو القاسم بن علي بن عبد الله بن شيبه العلوي الحسنى عن قول الله تبارك و تعالى في قصه زكريا عليه السلام أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَ امْرَأَتِي عَاقِرٌ (٣).

فكأنه سأل أمراً يستحيل كونه، و قد علمنا لا محاله أن زكريا عليه السلام لا محاله يعلم أن الله تعالى لا يعجزه بما يريد، فما وجه الكلام فيه.

فأجاب عن ذلك و قال: انه غير ممتنع أن يكون زكريا لم يمثل الذريه في حال كبره و هرمه، بل قبل هذا الحال، فلما رزقه الله ولداً على الكبر و مع كون امرأته عاقراً قال أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَ امْرَأَتِي عَاقِرٌ من غير إنكار منه لقدرته تعالى على ذلك، بل ليرد من الجواب ما يزداد به بصيره و يقيناً.

و يجوز أن يكون سأل الولد مع الكبر و عقم امرأته، ليفعل الله تعالى ذلك على سبيل الآيه و خرقاً للعادة من أجله، فلما رزقه الله الولد عجب من ذلك و أنكره بعض من ضعفت بصيرته من أمته فقال عليه السلام «أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ» ليرد من الجواب ما يزول به شك غيره، فكأنه سأل في الحقيقه لغيره لا لنفسه

ص: ١٠٣

١-١) سورة البقره: ١٨٧.

٢-٢) سورة المرسلات: ٣٦.

٣-٣) سورة آل عمران: ٤٠.

و يجرى ذلك مجرى موسى عليه السلام أن يريه الله تعالى نفسه لما شك قومه في ذلك، فسأل لهم لا لنفسه.

قوله تعالى وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ الْخ

و سأل أيضاً عن قول الله عز و جل وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبُّونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ (١) فقال: أى شيء استحياء النساء من سوء العذاب، و انما العذاب فى ذبح الأبناء.

فقال (رضوان الله عليه): أما قتل الذكور و استحياء الإناث فهو ضرب من العذاب و الإضرار، لأن الرجال هم الذين يزعمون الناس عما.. به من الشر، و هو واقع منهن فى الأكثر مع الردع، فإذا انفردن وقع الشر بلا راع و لا مانع، و هذه مضره عظيمه.

و وجه آخر: و هو أن الراجع الى قوله تعالى يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ هو قتل الأبناء دون استحياء النساء، و انما ذكر استحياء النساء لشرح كيفيه الحال لا لان ذلك من جمله العذاب، كما يقول أحدنا: فلان عذبنى بأن أدخلنى داره و عليه ثياب فلانيه و ضربنى بالمقارع و فلان حاضر. و ليس كل ما ذكره من جمله العذاب، و انما ذكر العذاب هو الضرب دون غيره، و ذكر الباقي على سبيل الشرح.

و وجه آخر: و هو أنه روى أنهم كانوا يقتلون الأبناء و يدخلون أيديهم فى فروج النساء لاستخراج الأجنه من بطون الحوامل، فقيل: يستحيون من لفظ الحياء و هو الفرج و هو عذاب، ففى مثله ضرر شديد لا محاله.

ص: ١٠٤

قوله تعالى وَ مَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَ لَا بِكُمْ

و سأله أيضاً فقال: أ ليس قد وعد الله تعالى المؤمنين فى عدة مواضع من كتابه المجيد بالجنة و الخلود فى النعيم، فما معنى قوله لنبيه وَ مَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَ لَا بِكُمْ (١) الثواب أو العقاب، أ دخول الجنة أو النار، لانه عليه السلام عالم بأن الجنة مأواه و أن الموت (٢) عاقبته. و لا يجوز أن يشك فى أنه ليس من أهل النار، و ان شك فى ذاك من حال غيره.

و المراد بالايه: أننى لا أدرى ما يفعل بى و لا بكم من المنافع و المضار الدينويه كالصحه و المرض و الغنى و الفقر و الخصب و الجذب، و هذا وجه صحيح واضح لا شبهه فيه.

و يجوز أيضاً أن يريد أننى لا أدرى ما يحدثه الله من العبادات و يأمرنى به و إياكم من الشرعيات و ما ينسخ من الشرعيات و ما يقر منه و يستدام، لامن ذلك كله مغيب عنه، و هذا يليق بقوله تعالى فى أول الآيه قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ و فى آخرها إِنَّ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ .

قوله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْخ

و سأل أيضاً عن قوله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسِئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (٣).

كيف يكون النبى صلى الله عليه و آله فى شك مما أوحى إليه؟ كيف يسأل

ص: ١٠٥

١- ١) سورة الأحقاف: ٩.

٢- ٢) ظ: الثواب.

٣- ٣) سورة يونس: ٩٤.

صححه ما أنزل إليه الذين يقرءون الكتاب من قبله و هم اليهود و النصارى المكذبون؟ .

فقال: ان قوله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ظَاهِرَ الْخَطَابِ لَهُ وَ الْمَعْنَى لِغَيْرِهِ، كما قال تعالى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ (١) فكأنه تعالى قال: فان كنت أيها السامع للقرآن في شك مما أنزلنا على نبينا فاسأل الذين يقرءون الكتاب.

و ليس يمتنع عند من أمعن النظر أن يكون الخطاب متوجهاً الى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله على الحقيقة، و ليس إذا كانت الشك لا- يجوز عليه لم يحسن أن يقال له: ان شككت فافعل كذا، كما قال الله تعالى لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (٢) و معلوم أن الشرك لا يجوز عليه، و لا خلاف بين العلماء أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله داخل في ظاهر آيات الوعيد و الوعد و ان كان مما لا يشك.

و وجدت بعض المفسرين يجعل «ان» هاهنا بمعنى «ما» التي للجحد، و يكون تقدير الكلام: ما كنت في شك مما أنزلنا إليك. و استشهد على قوله (٣) تعالى قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ (٤) أي ما نحن، و قوله تعالى إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ أَي ما أنت إلا نذير.

و لا شك في أن لفظه «ان» قد يكون بمعنى «ما» في بعض المواضع، الا أنه لا يليق بهذا الموضع أن يكون «ان» بمعنى «ما» لانه لا يجوز أن يقول تعالى: ما أنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب، لان العالم لا حاجه به الى المسأله، و انما يحتاج أن يسأل الشاك.

ص: ١٠٦

١-١) سورة الإطلاق: ١.

٢-٢) سورة الزمر: ٦٥.

٣-٣) ظ: عليه بقوله.

٤-٤) سورة إبراهيم: ١١.

غير أنه يمكن نصره هذا الجواب، لأنه تعالى لو أمره بسؤال أهل الكتاب من غير أن يبقى شكه ولا وهم (١) أمره بالسؤال أنه يشك في صدقه و صحه ما أنزل عليه، فقدم كلاماً يقتضى نفى الشك عنه فيما أنزل عليه ليعلم أن أمره بالسؤال يزول الشك من غيره لا عنه.

فأما الذين أمره بمساءلتهم، فقد قيل: إنهم المؤمنون من أهل الكتاب الراجعون إلى الحق، ككعب الأحبار و من جرى مجراه ممن أسلم بعد اليهوديه لأن هؤلاء يصدقون عما شاهدوه فى كتبهم من صفات النبى صلى الله عليه و آله و البشاره به، و ان كان غيرهم على الكفر و الباطل لا يصدق على ذلك.

و قال قوم آخرون: ان المراد ب «الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ» جماعه اليهود ممن آمن و ممن لا يؤمن، فإنهم يصدقون مما وجدوه فى كتابهم من البشاره بنبى موصوف يدعون أنه غيرك، فإنك إذا قابلت بتلك الصفات صفاتك علمت أنت و كل من أنصف أن المبشر بنبوته أنت.

و قال آخرون: و ما أمره بأن يسألهم عن البشاره، لأنهم يصدقون عن ذلك بل أمره عليه السلام بأن يسألهم عما تقدم ذكره بغير فصل من قوله تعالى وَ لَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صِدْقٍ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (٢).

ثم قال الله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسِئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ (٣) أى فى شك مما تضمنه هذه الآيه من النعمه على بنى إسرائيل و ما كانت اليهود تجحد ذلك بل تقربه و تفخر بمكانه، و هذا الوجه يروى

ص: ١٠٧

١- ١) ظ: ينفى شكه لا وهم.

٢- ٢) سوره يونس: ٩٣.

٣- ٣) سوره يونس: ٩٤.

عن الحسن البصرى، و كل ذلك واضح لمن تأمله.

مسأله قوله تعالى قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمٍ

[قوله تعالى قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمٍ

إلخ] وقالوا: الدليل على صحه اختيارنا و توقيفنا فى فعلنا و وقوعه أحمد موقع عند الله قوله تعالى قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأَسِّ شَدِيدٍ تَقَاتُلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ (١).

و هذا اخبار عن أمر سيكون، فيخبرهم الرسول صلى الله عليه و آله بما سيتجدد من هذه الحال، كما أخبرهم بما يكون من سواها فى الحوادث بعده، و هذه كلها من دلائله عليه السلام.

و وجدنا صاحبنا المتولى لغزاه الروم، كما تولى قتال أهل الردة خالد بن الوليد العزيز، أو ليس هذه الأمور منتظمه على المأثور، جاريه على المحجوب، مثمره للخيرات، مؤكده لأسباب الإسلام، قامعه للمخالفه، عرفونا ما عندكم فى هذا؟ الجواب و بالله التوفيق:

قال الأجل المرتضى علم الهدى ذو المجددين (قدس الله روحه) اعلم أن هذه المسأله قد بناها هذا السائل على أن الداعى لهؤلاء الإعراب هو غير النبى صلى الله عليه و آله، و هذا منازع فيه غير مسلم، و الدعوى بغير برهان لا يقتصر عليها منصف.

ص: ١٠٨

ثم لو سلمنا تطوعاً و تبرعاً أن الداعي هو غير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لم يجب أن يكون هو من عنده، بل جاز أن يكون غيره.

و نحن نبين كلا الوجهين و ان كنا قد ذكرنا في الكتاب «الشافى» ما هو الغايه القصوى:

أما ظاهر قوله تعالى سَيُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأْسٍ شَدِيدٍ فغير دال على تعيين الداعى، بل هو فيهم مشترك، فعلى من ادعى أنه داع بعينه الدلاله.

و لا خلاف بين أهل النقل و الروايه فى قوله تعالى سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَ أَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا. بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَ زَيْنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَ ظَنَنْتُمْ ظَنًّا سَوْءًا وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا (١)انما أراد به الذين تخلفوا عن الحديبيه.

ثم قال تعالى سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَعَانِمِ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا (٢).

و انما طلب هؤلاء المخلفون أن يخرجوا إلى غنيمه خبير، فمنعهم الله من ذلك و أمر نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بأن يقول لهم «قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا» يريد الى هذه الغزاه، لأنه تعالى حكم من قبل بأن غنيمه خبير لمن شهد الحديبيه، و أنه لا حظ فيها لمن لم يشهدا.

و هذا هو تأويل قوله تعالى يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ ثم قال جل اسمه

ص: ١٠٩

١-١) سورة الفتح: ١١ ١٢.

٢-٢) سورة الفتح: ١٥.

قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأَسِّ شَدِيدٍ تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ و إنما أراد تبارك اسمه أن الرسول سيدعون فيما بعد الى قتال قوم بأس شديد، كموته و حنين و تبوك، فمن أين و للمخالفين أن الداعي لهؤلاء الإعراب هو غير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مع ما بيناه من الحروب التي كانت بعد خيبر.

و ليس لأحد أن يدعى أن المعنى بقوله «ستدعون الى قوم بأس شديد» هو أبو بكر لما دعا المسلمين الى قتال بنى حنيفه، أو قتال فارس و الروم، و يحتج بإطباق المفسرين على ذلك، لان المفسرين ما أطبقوا على ما ادعوه، لان ابن المسيب روى عن أبي روق عن الضحاك في قوله سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأَسِّ شَدِيدٍ» قال: هم ثقيف.

و روى عن سعيد بن جبير قال: هم هوازن.

و روى الواقدي عن قتاده قال: هم هوازن و ثقيف.

فلا- أطباق لأهل التأويل على ما ادعى، و لو أطبقوا لم يكن في إطباقهم حجه. و كم استخرج أهل العدل في متشابه القرآن من الوجوه الصحيحة ما خالف ما ذكره المفسرون.

و أما الوجه الآخر الذى يسلم فيه أن الداعي لهؤلاء الإعراب هو غير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فواضح أيضا، لأنه لا يمتنع أن يعنى بهذا الداعي أمير المؤمنين عليه السّلام لانه قد قاتل بعده أهل الجمل و أهل صفين و أهل النهروان، و بشره النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بأنه يقاتلهم بقوله

على تقاتل بعدى الناكثين و القاسطين و السارقين و قد كانوا أولى بأس شديد بغير شبهه.

فان قيل: الآيه تدل على أن القوم الذين قوتلوا ما كانوا مسلمين، لقوله تعالى تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ و محاربو أمير المؤمنين عليه السّلام فى المواطن

الثلاثة التي ذكرتموها كانوا مسلمين.

قلنا: عندنا أنهم كانوا كفاراً، والكافر لا يكون مسلماً عند مخالفتنا من المعتزلة و الخوارج و من وافقهم، أن الكبائر تخرج عن الإسلام، كما تخرج عن الايمان و عندهم أن قتال أمير المؤمنين عليه السلام كان كبيره و مخرجاً عن الايمان و الإسلام.

و قد دللنا في كتبنا الشافي و غيره من كتبنا على كفر محاربيه عليه السلام بما ليس هاهنا موضع ذكره.

فان قيل: من أين نعلم بقاء هؤلاء المخالفين من الاعراب الى أيام أمير المؤمنين عليه السلام كما علمنا بقاءهم الى أيام أبي بكر؟

فان قلت: أعلم ذلك، لان حكم الآيه يقتضى بقاءهم حتى يتم كونهم مدعويين الى قتال أولى البأس الشديد.

قلنا: لك مثل ما قلته في بقائهم الى أيام أمير المؤمنين عليه السلام فظاهر الآيه لا يقتضى وجوب بقاء جميعهم، و انما يقتضى بقاء أكثرهم أو بعضهم.

مسأله قوله تعالى أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ إِيح

اشاره

[قوله تعالى أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ إِيح]

ما معنى قوله تعالى للملائكه أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١) و قوله يا آدَمُ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ (٢) أن هذه الهاءات راجعه

ص: ١١١

١-١) سورة البقره: ٣١.

٢-٢) سورة البقره: ٢٣.

الى من؟ و من الذين رجعت الهاءات إليهم؟ و هذا قبل خلق الله تعالى الخلق؟ و ما معنى قوله تعالى ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَدِ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ هُنَاكَ قَوْمٌ مَعْرُضُونَ مِثْلَ إِيَّاهُمْ، و هم غير الملائكة، فمن هؤلاء المبعوثون (١).

الجواب:

أما قوله تعالى أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ فعند أكثر أهل العلم و أصحاب التفسير أن الإشاره بهذه الأسماء الى جميع الأجناس من العقلاء و غيرهم.

و قال قوم: أراد أسماء الملائكة خاصه.

و قال آخرون: أراد أسماء ذريته.

و الصواب القول الأول الذى عليه إجماع أهل التفسير، و الظاهر يشهد به، لقوله تعالى وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا .

فأما قوله تعالى ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فلا يليق الا بالمسميات دون الأسماء، لأن هذه الكنايات لا تليق بالأسماء، و انما تليق بالعقلاء من أصحاب الأسماء أو العقلاء إذا انضم إليهم غيرهم مما لا يعقل على سبيل التغليب لما يعقل كما يغلب المذكر على المؤنث إذا اجتمعوا فى الكنايه، كما يقول القائل: أصحابك و اماؤك جاءونى. و لا يقال: جئتنى.

و مما يشهد للتغليب قوله تعالى وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (٢).

ص: ١١٢

١- ١) ظ: المعنيون.

٢- ٢) سورة النور: ٤٥.

وقد روى في قراءه أبي «ثم عرضها» و في قراءه عبد الله «ثم عرضهن» فهاتان القراءتان يليقان بالكنايه عن الأسماء دون المسميات، و ليس هذا العرض و الخطاب قبل خلقه تعالى جميع الخلق على ما تضمنه السؤال، لأن الملائكه بلا شك قد كانت مخلوقه، و الخطاب معها كان في عرض هذه الأسماء، و غير منكر أن يكون تعالى خلق أصول جميع الأجناس في تلك الحال، حتى يليق ذلك بقوله تعالى ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ .

و الذى يشته من هذه الآيات و يجب الكلام عليه و التنقير عنه و الإشاره إلى الصحيح منه موضعان:

أحدهما: أن يقال: كيف يأمر الملائكه و يكلفهم أن يخبروا بما لا يعلمون، و هذا عندكم من تكليف ما لا يطاق بعينه، أو جار مجراه في القبح.

و الموضع الأخر: أن يقال: من أين علمت الملائكه لما أخبرها آدم عليه السلام بتلك الأسماء صحه قوله؟ و مطابقه الأسماء المسميات؟ و لم تكن عالمه من قبل، إذ لو كانت عالمه لأخبرت بالأسماء و لم تعترف بفقد العلم.

و الجواب عن الأول: أن قوله تعالى أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ان كان أمراً فهو متعلق بشرط، و هو كونهم صادقين و عالمين بأنهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا، و كأنه تعالى قال لهم: خبروا بذلك ان علمتموه. و التكليف على هذا الوجه بهذا الشرط صحيح حسن.

و يمكن أيضاً أن يكون قوله تعالى أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ لا- يأمر على الحقيقه و ان كان له صوره الأمر، و يكون المعنى فيه التقرير و التنييه على الحججه.

و يكون تلخيص هذا الكلام: ان الله تعالى لما قال للملائكه إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ أى مطلع على ما لا تطلعون عليه.

ثم أراد التنبيه على أنه لا يمتنع أن يكون غير الملائكة مع أنها تسبح و تقدر و تطيع و لا تعصى أولى بالاستخلاف فى الأرض، و ان كان فى ذريته من يفسد و يفسك الدماء، فعلم تعالى آدم أسماء الأجناس أو أكثرها.

ثم قال للملائكة أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ مَقْرَأً لَهُمْ فِيهَا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَ دَالاً عَلَى اخْتِصَاصِ بِمَا لَمْ يَخْتَصُوا بِهِ، فَلَمَّا أَجَابُوا بِالْإِعْتِرَافِ وَ تَسْلِيمِ عِلْمِ الْغَيْبِ إِلَيْهِ، قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ مَوْظِعاً عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى الْمَنْفَرِدُ بِعِلْمِ الْمَصَالِحِ فِي الدِّينِ، ان الْوَاجِبُ عَلَى كُلِّ مَكْلُفٍ أَنَّهُ يَسْلَمُ لِأَمْرِهِ وَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَخْتَارُ لِعِبَادَةِ الْإِلَهِ مَا هُوَ أَصْلَحُ لَهُمْ فِي دِينِهِمْ، عَلِمُوا وَجْهَ ذَلِكَ أَمْ جَهْلُوهُ.

و أما الجواب عن الشبهه الثانيه التى ذكرناها، فهو أنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى فعل فى الملائكة فى الحال العلم الضرورى بمطابقه الأسماء للمسميات فعلموا بذلك صحته بعد أن كانوا غير عالمين به.

و هذا لا يؤدى الى أن يكون الملائكة عالمه بنبوه آدم ضروره، بل لا بد بعد ذلك من مراتب فى الاستدلال يفضى الى العلم بالنبوه، و يجرى ذلك مجرى أن يخبر بأحدنا بما فعله مستسراً به عى سبيل التفصيل على وجه يخرق العاده، فهو و ان كان عالماً بصدق خبره ضروره، فليس بعالم أنه نبى، و لا يستغنى عن الاستدلال ليعد (1) ذلك بعد ذلك على نبوته.

و وجه آخر: و هو أنه غير ممتنع أن يكون للملائكة لغات مختلفه، و كل قبيل منها يعرف أسماء الأجناس فى جميع لغاتهم خارقه للعاده، فلما أراد الله تعالى نبأهم على نبوه آدم، علمه جميع تلك الأسماء، فلما أخبرهم بها علم كل

ص: ١١٤

(١ - ١) ظ: ليدل.

فريق مطابقه ما خبر له من الأسماء اللغويه.

و هذا لا- يحتاج فيه الى الرجوع الى غيره، و علم مطابقه ذلك الباقي اللغات بخبر كل قبيل بأن كل قبيل إذا كان كثره علم بخبرهم صحه ما يجيبون به.

و هذا الجواب يقتضى أن يكون معنى قوله تعالى أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ليخبرني كل قبيل منكم بمعانى جميع الأسماء، لأن ذلك هو الذى أفرد الله تعالى به آدم و ميزه به، و هذا بين أنعم تأمله. و السلام.

مسأله قوله تعالى فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ

اشاره

[قوله تعالى فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ

إلخ] ما معنى قوله تعالى فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ (١)؟

الجواب:

أما قوله تعالى فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ هاهنا هو القبول و التناول على سبيل الطاعه، و ليس كل ما سمعه واحد من غيره يكون له متلقياً حتى يكون متقبلاً، فيوصف بهذه السمه.

و أغنى قوله تعالى فَتَلَقَّى عن أن يقول: فرغت الى الله لهن أو سألته عقبهن (٢)، لان معنى التلقى يفيد ذلك و ينبئ عما حذف من الكلام اختصاراً،

ص: ١١٥

١- ١) سورة البقره: ٣٧.

٢- ٢) ظ: فرع الى الله بهن أو سأله عقبهن.

ولهذا قال تعالى فَتَابَ عَلَيْهِ و لا يتوب عليه إلا بان سأل و رغب و يفرع بتلك الكلمات.

و قد قرأ ابن كثير و أهل مكة و ابن عباس و مجاهد «فتلقى آدم من ربه كلمات» بالنصب [«من ربه» (1)] أو برفع «كلمات» ، و على هذه القراءة لا يكون معنى التلقى القبول، بل يكون المعنى ان الكلمات تداركته بالنجاه و الرحمه.

فأما الكلمات فقد قيل انها: «ربنا ظلمنا أنفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين» .

و قيل: بل هي «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر» .

و قيل: بل الكلمات ان آدم عليه السلام قال: يا رب أ رأيت ان تبت و أصلحت قال الله تعالى: اذن أرجعك إلى الجنة.

و قيل و هذه روايه تختص أهل البيت: ان آدم رأى مكنوناً على العرش أسماء معظمه مكرمه، فسأل عنها؟ فقيل له هذه أسماء أجل الخلق منزله عند الله تعالى، و أمكنهم مكانه ذلك بأعظم الثناء و التفخيم و التعظيم، أسماء محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين صلوات الله عليهم، فحينئذ سأل آدم عليه السلام ربه تعالى و جعلهم الوسيله فى قبول توبته و رفع منزلته.

فان قيل: على هذا الوجه الأخير كيف يطابق هذا الوجه قوله تعالى فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ و ما الذى تلقاه؟ و كيف يسمى من ذكرتهم كلمات؟ و هذه انما يتم فى الوجوه الأول، لأنها متضمنه ذكر كلمات و ألفاظ على كل حال.

قلنا: قد يسمى الكتابه كلمات على ضرب من التوسع و التجوز، و إذا كنا

ص: ١١٤

(١-١) الظاهر زياده الجملة، لأن المراد نصب آدم.

قد ذكرنا أن آدم عليه السلام رأى كتاباً يتضمن أسماء قوم، فجاثر أن يقال: انها كلمات تلقاها و رغب الى الله بها.

و يجوز أيضاً أن يكون آدم لما رأى تلك الكتابه سأل عنها، قال الله تعالى: هذه أسماء من أكرمه و عظمته. و أجلته و رفعت منزلته، و من لا أسأل به الا أعطيت و كانت هذه الكلمات التي تلقاها و انتفع بها.

فأما التوبه من آدم عليه السلام و قبول الله تعالى توبته، و هو على مذهبن الصحيح لم يوقع ذنباً و لا قارف قبيحاً و لا عصى بأن خالف واجباً، بل بأن ترك مندوباً، فقد بينا معناها مستقصى مستوفى فى كتاب «تنزيه الأنبياء و الأئمه عليهم السلام» و أزلنا الشبهه المعترضه عن هذا المعنى، فمن أراد ذلك أخذ من موضعه.

و من الله نستمد المعونه و التوفيق، و إياه نستهدى سبيل الرشاد، و الحمد لله رب العالمين.

مسأله قوله تعالى وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي

[قوله تعالى وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي

إلخ] سأل الشريف أبو محمد الحسن بن محمد بن الحسن بن أحمد بن القاسم العلوى المحمدى النقيب السيد الأجل المرتضى.

فقال: ان رأى (دام علوه) أن يشرح لنا معنى قوله تعالى وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَ طَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَ الْقَائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ وَ أذَّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَ عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (١).

ص: ١١٧

هل خص بالنداء أمه دون أمه، أم عم الأمم كلها؟ و هل بلغهم نداوه و دخلت فيه أمه محمد صلى الله عليه و آله. ان رأى أجب
بشرح و بيان منعماً إن شاء الله.

الجواب:

أما قوله تعالى وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ» فمعناه جعلناه منزلاً و وطئناه و مهدناه، و المباءه المنزل.

و قال قوم: ان أصل اشتقاق هذه الكلمه من الرجوع، و منه قوله تعالى وَ بَأُوْءِ بَغْضِبٍ مِّنَ اللَّهِ أَى رجعوا منه و قول الحارث بن جواد بواً. . . فعل كليب أى ارجع بذلك. فلما جعل الله تعالى البيت منزلاً- و مزيلاً- و ملائذاً و مرجعاً لإبراهيم، جاز أن يقول: «بواه» .

فأما قوله تعالى لَا تُشْرِكْ بِى شَيْئاً قَالَ قَوْمٌ: معناه و قلنا له لا تشرك بى شيئاً، و أجرى مجرى قوله تعالى وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ. سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ (١) و المعنى: قائلين سلام عليكم.

و الكلام مفتقر بلا شك الى محذوف، و هذا الذى ذكرناه من حذف لفظه «و قلنا» يضعف [من يضعف (٢)] من جهة أن ظاهر الآيه تدل على تعلق الكلام بعضه ببعض، و ان الغرض فى تبوئه إبراهيم البيت ألا تشرك و أن تطهر البيت للطائفين و القائمين.

و إذا كان هذا المعنى هو لم يطابقه أن يقدر لفظه «و قلنا» ثم يحذفها، لان هذا التقدير يقع (٣) الكلام الثانى عن حكم الأول و يجعله أجنبياً منه. و الظاهر أنه

ص: ١١٨

١-١ (١) سورة الرعد: ٢٣.

٢-٢ (٢) الظاهر الزيادة.

٣-٣ (٣) ظ: يرفع.

فالأولى أن يكون تقدير الكلام: و إذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت، لان نقول له لا يشرك بى شيئاً، فيصح معنى البيت و مطابقه البيت فيه، و هو تبوئه البيت.

فأما قوله تعالى «وَ طَهَّرْ بَيْتِي» فقيل انه أراد من عباده الأوثان. و قيل: من ذبائح المشركين و سائر الأذناس، و الكلام يحتمل لكل ذلك.

فأما قوله تعالى وَ أذَّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ فمعناه أعلمهم و أشعرهم بوجوبه و أعلمت و أذنت هاهنا بمعنى واحد، و الأذان بالصلاه هو الاعلام بدخول وقتها.

و قال قوم: ان أذان إبراهيم هو إذ وقف فى المقام، فنادى: أيها الناس أجيئوا داعى الله يا عباد الله أطيعوا الله. فاستمع من بين السماء و الأرض، فأجابه من فى الأصلاب، فمن كتب له الحج و كل من حج، فهو من أجاب إبراهيم عليه السلام.

و قال قوم آخرون: ان المخاطب و المأمور به بقوله تعالى وَ أذَّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ هو محمد صلى الله عليه و آله و لم يلزمهم شريعته فكيف يدعوهم الى الحج و هو غير مرسل إليهم؟ و أخبار الآحاد فى هذا الباب غير معتمد، فلا يجوز على هذا أن يحمل قوله تعالى فى النَّاسِ على كل من يأتى إلى يوم القيامة، لأنه عليه السلام كان مبعوثاً الى جميع الأمم المستقبله، فجعلناه متوجهاً الى أمته و من تلزمهم شريعته.

فأما الوجه الثانى الذى حكيناه من توجه تكليف الأذان بالحج الى نبينا صلى الله عليه و آله فجائز غير ممتنع، و لا يضعفه أنه معطوف على الأوامر المتوجهه إلى إبراهيم عليه السلام من قوله

ألا تشرك بى شيئاً و طهر بيتى لأنه غير ممتنع

أن ينفصل هذا التكليف من الأول و ان كان له مجاوراً و مقارناً، و يتوجه الى غير من توجه التكليف الأول اليه.

فأما قوله تعالى يُأْتُوكَ رِجَالاً فمعناه على أرجلهم، و هو فى مقابله من يأتى راكباً على كل ضامر.

و معنى «كُلُّ ضَامِرٍ» أى على كل جمل ضامر أو ناقه ضامره، و لهذا قال تعالى «يَأْتِينَ» و لم يقل يأتون، كناية عن الركاب دون الراكب. و قد قرئت: «و يأتون» على أنه كناية عن الركبان.

و هذا القدر كاف فى الجواب عن المسأله.

تمت المسائل و الحمد لله رب العالمين.

ص: ١٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

معنى نقصان الدين و العقل فى النساء

مسأله: ما معنى ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله و هو مشير الى النساء لما أرادوا (١) إلى نقص عقل و دين أصلب اللب الحكيم منهن.

الجواب: قد قيل: ان معنى نسب (٢) النساء الى نقصان الدين: أنهن يقعدن من الصلاه و الصيام أيام حيضهن الذى هو على الأكثر كل شهر، فيحرمن ثواب هاتين العبادتين الجليلتين، و هذا لا يوجد فى الرجال.

و أما نقصان العقل، فمعلوم أن النساء أندر عقولا- من الرجال، و أن النجابه و اللبانه (٣) انما يوجدان فيهن فى النادر الشاذ، و عقلاء النساء و ذوات الحزم

ص: ١٢٣

١-١ (١) كذا فى النسخه.

٢-٢ (٢) ظ: نسبه.

٣-٣ (٣) ظ: اللبانه.

و الفطنه منهن معدودات، و من بهذه الصفه من الرجال لا تحصى كثره.

و قد يمكن أيضا أن يقال فى نقصان الدين مثل هذا الوجه، فإنه لما كان الأغلب عليهن ضعف الدين و قله البصيره فيه، نسب إليهن ذلك على الأكثر الأغلب.

و لا- يطعن على هذا الوجه من علمناه على غايه العقل فى الدين و الكمال فيما يعود اليه، مثل فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه و آله و عليها، و خديجه بنت خويلد، و مريم بنت عمران. لاین كلامنا على الأغلب الأكثر، و من عرفناه بالفضل فى الدين من النساء قليل العدد عسر الوجود.

و روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال بعد فراغه من حرب الجمل فى ذم النساء: معاشر النساء (١)، النساء نواقص الايمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول، فأما نقصان ايمانهن فقعودهن عن الصلاه و الصيام فى أيام حيضهن، و أما نقصان عقولهن فشهاده الامراتين كشهاده الرجل الواحد، و أما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من مواريث الرجال. فاتقوا شرار النساء، و كونوا من خيارهن على حذر، و لا تطيعوهن فى المعروف حتى لا يطمعن فى المنكر (٢).

تفسير قوله عليه السلام: الولد للفراش و للعاهر الحجر

مسأله: ما معنى قوله عليه السلام «الولد للفراش و للعاهر الحجر» (٣)؟

ص: ١٢٤

١-١) فى النهج: الناس.

٢-٢) نهج البلاغه ص ١٠٥، الرقم: ٨٠.

٣-٣) وسائل الشيعه ١٥-٦٠٤، ح ٣، ب ٩ من أبواب اللعان، و رواه أحمد فى مسنده ٦-١٢٩، و سنن أبى داود ٢-كتاب الطلاق ح ٢٢٧٣.

الجواب: معنى ذلك أن الولد تابع للفراش الذي اختلف الفقهاء في معناه:

فقال أبو حنيفة و أصحابه: هو الوطاء.

و قال الشافعي: الفراش هو العقد مع التمكّن من الوطاء. و هو مذهبننا.

و العاهر: الزانية التي تأتي بولد من غير عقد.

و معنى لها الحجر: أن ترجم بالحجاره و يقام عليها حد الزناء، فكنى عن اقامه الحد بما به يقام الحد من الحجر، و هذه بلاغه عظيمه.

وجه نهى النبي «ص» عن أكل الثوم

مسأله: سأله أبو القاسم على بن عبد الله بن العلوى الحسينى، روى عن النبي صلى الله عليه و آله أنه لما افتتح خيبر وقعوا فى الثوم فأكلوه، فقال النبي صلى الله عليه و آله: من أكل هذه البقلة الخبيثة فلا يقربن مسجدنا حتى يذهب ريحها (١).

و قد قال الله عز و جل أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ (٢) و ما سماه الله تعالى كريما كيف يصح أن يسمى خبيثا.

و روى عنه صلى الله عليه و آله أنه قال لجابر بن سليمان: يا جابر لا تسبن شيئا، فكان جابر لا يسب شيئا. و قوله صلى الله عليه و آله للثوم «البقلة الخبيثة» ضرب من السب.

الجواب: اعلم أن أخبار الآحاد غير معلوم و لا مقطوع على صحتها، و الصدق فيها أقل كثيرا من الكذب. و انما يجب أن نتأول من الاخبار ما علمناه

ص: ١٢٥

١-١ (١) عوالى اللثالى ١-١٤٦.

٢-٢ (٢) سورة الشعراء: ٧.

و قطعنا على صحته، و جائر كونه كذبا.

غير أنا نخرج له وجهاً تطوعاً، و هو أن يريد عليه السلام بالخبيثه المنتنه الريح، و معلوم أن المجاور لمن أكل الثوم يتأذى برائحته شديداً، فنهى النبي صلى الله عليه و آله آكلها من دخول المساجد، لئلا يؤذى أهله و المصلين فيه.

و ليس ينافى وصف هذا النبات بأنه كريم وصفه بأنه منتن الرائحة، لأن معنى كريم انه دال على الله تعالى، و أنه لطف في مصالح كثيره دينيه، و هذا المعنى لا ينافى نتن الريح.

ألا ترى أن الله قد وصف كل ما خلقه بالحسن و التمام و الاحكام، و مما خلق القرد و الخنزير و كثير من الخلق الذى يستقذر، و ذلك لا ينافى الحسن و الحكمه و ان نفرت (١) كثير من الطباع عنها.

و يمكن وجه آخر: و هو أن يريد بقوله تعالى كَمْ أَتَّبَعْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ (٢) الخصوص دون العموم. و الوجه الأول أقوى.

حول كلام ابن جنى فى حذف علامه التانيث

مسأله: قال ابن جنى فى مختصره الملقب ب «اللمع» و إذا فصلت بين الفاعل المؤنث و بين فعله بكلام، فالأحسن إسقاط علامه التانيث من الفعل مع كون المؤنث مؤنثاً حقيقياً. و ان كانت غير مؤنث، ازداد ترك علامه حسناً.

اعترض سائل فقال: كيف يكون إسقاط علامه التانيث [أحسن] (٣) و قد

ص: ١٢٦

١- ١) ظ: نفر.

٢- ٢) سوره الشعراء: ٧.

٣- ٣) الزيادة منا.

قال الله تعالى كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ (١) وَ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ (٢) وَ أَحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامُ (٣) وَ القرآن لا ينزل بلغه غيرها أفصح منه.

و مثل ابن جنى لا يذهب عليه مثل هذا، فما تفسير كلامه؟ و ما له؟ الجواب: انه لا يجوز تقليد ابن جنى فيما قاله و غيره لمخالفته فيه، لا سيما و لم يورد فيه حجه و لا شبهه، فيقع النظر فيها و الكلام عليها.

و معلوم أن فعل المذكر يجب تذكيره و فعل المؤنث يجب تأنيثه، و اعتراض الكلام لا يخرج من أن يكون فعل المؤنث. ألا ترى أن اعتراض الكلام فى فعل المذكر لا يغير ما يجب من تذكيره. و لو لم يكن النافى ذلك حجه إلا القرآن لكفى و أغنى، لان فصاحه القرآن و بلوغها الغايه فيها لا مطعن عليها.

و يمكن وجه آخر إذا صححنا ما قاله ابن جنى و حققناه، و هو أن يكون الغرض فى الآيات الواردة بخلاف ذلك الاعلام، بجواز تأنيث الفعل مع اعتراض الكلام، فإنه لا يجرى مجرى ما هو لحن و خطأ لا يسوغ استعماله، و الأول أقوى.

مسألة: ما روى من أن ولد قاييل كانوا غير محياء (٤)، و ان زوجته ما أعكك (٥)، فمن أى جنس كانوا؟ الجواب: اعلم أن الإيجاب قد يكون فى جهه دون جهه و لسبب دون سبب، و ان كان الجنس واحدا و النسب متفقا.

ص: ١٢٧

١-١) سورة ص: ١٢.

٢-٢) سورة المائدة: ٣.

٣-٣) سورة المائدة: ١.

٤-٤) فى الهامش: كذا.

٥-٥) فى الهامش: كذا.

وقد يكون من الأنساب المتفقه صالحون و طالحون و مرجون و كافرون، فغير واجب إذا لم يبحث ولد قابيل أن يكون من جنس غير جنس التحيات، و هذا ما لا شبهه فيه.

تفسير قوله تعالى وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِخ

مسألة: ما معنى قوله تعالى وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا (١)؟ الجواب: معنى هذه الآية أنه لو لا ما أخبر الله تعالى به و خبر به من الآجال التى تبقى عباده إليها، لكان الهلاك الذى قد تقدم ذكره، و أن الله تعالى أوقعه بالأمم السالفه.

يشهد لذلك قوله تعالى قبل هذه الآية أ فَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (٢).

و يكون تقدير الآية: لو لا الآجال المضروبه للتبقيه و استمرار التكلف لكان الهلاك مستقرا لازما.

حكم أموال السلطان

مسألة: هل يحل ما يحصل من جهة السلطان و خدمته إذا دعت ذلك ضروره، الجواب: ان أموال السلطان على ضرور:

فضرب الظاهر أنه حرام، كالمغصوب و الجنائيات من غير وجوها.

ص: ١٢٨

١-١) سورة طه: ١٢٩.

٢-٢) سورة طه: ١٢٨.

و الضرب الثاني: ما ظاهره أنه مباح، كالمال الذي يهدى اليه من طيب نفسه يجد (١) به أو يبر به أقاربه.

و الضرب الثالث: ما يختلط فيه الحرام بالحلال، و لا يتميز أحدهما من صاحبه.

فأما الضرب الأول، فمحظور أن يؤخذ منه.

و أما الضرب الثاني، فمباح أخذه و التصرف فيه بغير خلاف.

و الضرب الثالث: و هو المختلط قد أباحه أكثر الفقهاء، مع اختلاط التصرف فيه، و الأخذ عنه.

و الأولى عندي أن يكون محظورا و التنزه منه أولى.

حكم التصدق بالمال الحرام

مسألة: ما القول في رجل تصدق من مال محظور؟ الجواب: ان الحرام غير مملوك لمن هو في يده، فتصدقه بر غير مقبول و لا مبرور. و قد روى: أنه لا صدقه من غلول.

و أما من قال من الجهال: ان من تصدق من مال في يده و المالك له غيره، فان الثواب لمالك المال. فقال (٢) باطل، لان هذه الصدقة لا- أجر عليها للمتصدق، لانه لا- يملك المال و لا لمالك المال، لانه لم يرض أن يكون هذا المال صدقه، و لا أراد إخراجها فيها، لكنها صدقه لا أجر لأحد عليها.

ص: ١٢٩

١- ١) ظ: يجديه.

٢- ٢) ظ: فقول.

جواز التزكیه من المال الآخر

مسأله: هل يجوز أن يزكى الرجل مالا له من مال آخر؟ الجواب: ان ذلك جائز إذا كان مالكا لكل واحد من المالكين، و ليس بمنع من إخراج زكاه كل مال من جملة و لا بعض من أبعاضه، و هذا واضح.

صححه حمل رأس الحسين عليه السلام الى الشام

مسأله: هل ما روى من حمل رأس مولانا الشهيد أبى عبد الله عليه السلام الى الشام صحيح؟ و ما الوجه فيه؟ .

الجواب: هذا أمر قد رواه جميع الرواه و المصنفين فى يوم الطف و أطبقوا عليه.

و قد رووا أيضا أن الرأس أعيد بعد حمله الى هناك و دفن مع الجسد بالطف.

فان تعجب متعجب من تمكين الله تعالى من ذلك من فحشه و عظم قبحه، فليس حمل الرأس إلى الشام أفحش و لا أقبح من القتل نفسه، و قد مكن الله تعالى منه و من قتل أمير المؤمنين عليه السلام.

و من شرط التكليف التمكين من القبيح فى دار التكليف، و لا يحول الله تعالى بين المكلف و بينه، و انما تمكن من ذلك كما تمكن فى دار التكليف من كل قبيح مما يكثر تعداده.

علم الوصى بساعه وفاته و عدمه

مسأله: هل يجب علم الوصى ساعه وفاته أو قتله على التعيين؟ أم ذلك

مطوى عنه.

الجواب: قد بينا فى مسأله أمليناها منفرده ما يجب أن يعلمه الامام و ما يجب أن لا يعمله.

و قلنا: ان الامام لا- يجب أن يعلم الغيوب و ما كان و ما يكون، لان ذلك يؤدى الى أنه مشارك للقديم تعالى فى جميع معلوماته، و أن معلوماته لا- يتناهى، و أنه يوجب أن يكون عالما بنفسه، و قد ثبت أنه عالم بعلم محدث، و العلم لا يتعلق على التفصيل الا بمعلوم واحد، و لو علم ما لا يتناهى لوجب وجود ما لا يتناهى من المعلومات، و ذلك محال. و بينا أن الذى يجب أن يعلمه علوم الدين و الشريعه.

فأما الغائبات، أو الكائنات الماضيات و المستقبلات، فان علم باعلام الله تعالى شيئاً فجائز، و الا فذلك غير واجب.

و على هذا الأصل ليس من الواجب علم الامام بوقت وفاته، أو قتله على التعيين.

و قد روى أن أمير المؤمنين عليه السلام فى أخبار كثيره (1) كان يعلم أنه مقتول، و أن ابن ملجم (لعنه الله) قاتله.

و لا يجوز أن يكون عالماً بالوقت الذى يقتله فيه على التحديد و التعيين، لانه لو علم ذلك لوجب أن يدفعه عن نفسه و لا يلقى بيده الى التهلكه، و أن هذا فى علم الجملة غير واجب.

حكم عباده ولد الزنا

مسأله: ما يظهر من ولد الزنا من صلاه و صيام و قيام لعباده كيف القول فيه،

ص: ١٣١

١- (١) رواه جمع من أعلام القوم، راجع إحقاق الحق ٨-١٠٩.

مع الروايه الظاهره أن ولد الزنا فى النار. و أنه لا يكون قط من أهل الجنه (١).

الجواب: هذه الروايه موجوده فى كتب (٢) أصحابنا، الا أنه غير مقطوع بها.

و وجهها ان صحت: أن كل ولد زنيه لا بد أن يكون فى علم الله تعالى أنه يختار الكفر و يموت عليه، و أنه لا يختار الايمان. و ليس كونه من ولد الزنيه ذنبا يؤاخذ به، فان ذلك ليس ذنبا فى نفسه و انما الذنب لأبويه، و لكنه انما يعاقب بأفعاله الذميه القبيحه التى علم الله أنه يختارها و يصير كذا، و كونه ولد زنا علامه على وقوع ما يستحق من العقاب، و أنه من أهل النار بتلك الاعمال، لا لانه مولود من زنا.

و لم يبق الا أن يقال: كيف يصح تكليف ولد الزنا مع علمه و قطعه على أنه من أهل النار، و أنه لا ينتفع تكليفه و لا يختار الا ما يستحق به العقاب.

قلنا: ليس نقطع ولد الزنا أنه كذلك لا- محاله، و ان كان هناك ظن على ظاهر الأمر، و إذا لم يكن قاطعا على ذلك لم يقبح التكليف.

فان قيل: فنحن نرى كثيرا من أولاد الزنا يصلون و يقومون بالعبادات أحسن قيام، فكيف لا يستحقون الثواب.

قلنا: ليس الاعتبار فى هذا الباب فى ذلك بظواهر الأمور، فربما كانت تلك الافعال منه رياء و سمعه، و واقعا على وجه لا يقتضى استحقاق الثواب.

و ربما كان الذى يظن أنه الظاهر ولد الزنا مولدا عن عقد صحيح، و ان كان الظاهر بخلافه، فيجوز أن يكون هذا الظاهر منه من الطاعات موافقا للباطن.

ص: ١٣٢

١- (١) رواه أحمد فى مسنده ٢-٢٠٣.

٢- (٢) راجع عوالى اللثالى ٣-٥٣٤.

مسأله: عن المحتضر هل يشاهد فى تلك الحال جسم الامام نفسه أم غير ذلك؟ الجواب: قد روت الشيعة الإماميه أن كل محتضر يرى قبل موته أمير المؤمنين عليه السلام (١)، و روى عنه شعر يتضمن ذلك و هو قوله:

يا حار همدان من يمت يرنى من مؤمن أو منافق قبلا

و إذا صحت هذه الروايه، فالمعنى: أنه يعلم فى تلك الحال ثمره ولايته عليه السلام و انحرافه عنه، لان المحتضر قد روى أنه إذا عاين الموت و قاربه، أرى فى تلك الحال ما يدل على أنه من أهل الجنة أو من أهل النار.

و هذا معنى قول أحدهم:

إذا قارب الهلاك كدت أرى أعبرا أى الجزاء عليها.

و قد يقول العربى: رأيت فلانا، إذا رأى ما يتعلق من فعل به أو أمر يعود اليه.

و انما اخترنا هذا التأويل، لأن أمير المؤمنين عليه السلام جسم، فكيف يشاهده كل محتضر، و الجسم لا يجوز أن يكون فى الحال الواحده فى جهات مختلفه.

و لهذا قال المحصلون: ان ملك الموت الذى يقبض الأرواح لا يجوز أن

ص: ١٣٣

يكون لانه جسم (١) والجسم لا- يصح أن يكون في الأماكن الكثيره، و تأولوا قوله تعالى قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ (٢) أنه أراد بملك الموت الجنس دون الشخص الواحد، كما قال الله تعالى وَ الْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا (٣) و إنما أراد جنس الملائكه.

مسأله بيان قوله : أنا و أنت يا على كهاتين

بيان قوله «ص» : أنا و أنت يا على كهاتين

ما معنى قول النبي صلى الله عليه و آله: أنا و أنت يا على كهاتين. و أشار الى إصبعيه، مع أنه صلى الله عليه و آله نبي و أمير المؤمنين عليه السلام وصى.

الجواب: أنه غير ممتنع فى المتقاربين فى الفضل و الدين، و يزيد أحدهما على صاحبه فيه زياده قويه، أن يقال فيهما: أنهما متساويان و متعادلان. و إنما لا يقال ذلك مع التفاوت فى الفضل.

فالنبي صلى الله عليه و آله و ان كان أفضل و أكثر ثوابا من أمير المؤمنين عليه السلام، فمن حيث تقارب فضلها و لم يكن فيهما تفاوت، جاز إطلاق ألفاظ المساواه، و اللغة العربيه شاهده بذلك، و عرف الاستعمال و نظائره أكثر من أن يحصى.

و وجه آخر و هو أنه يمكن أن يريد بالمساواه بينهما أن كل واحد منهما كامل للخصال التى تقتضيها منزلته و ولايته و غير مقتضى (٤) عن شىء منهما، فيكون

ص: ١٣٤

١-١ (١) ظ: جسما لان الجسم.

٢-٢ (٢) سوره السجده: ١١.

٣-٣ (٣) سوره الحاقه: ١٧.

٤-٤ (٤) ظ: غير منقص.

التساوى من هاهنا لا من حيث الفضل و كثره الثواب.

و قد تقول فى ذى الصناعتين المختلفتين: انهما متساويان و متعادلان، و انما يريد أن كل واحد منهما كامل من صناعته و مستوفى شرط منزلته، و ان كانت الصناعتان فى أنفسهما مختلفتين.

و وجه آخر: و هو أن ظاهر الكلام يقتضى المساواه فى كل شىء من ثواب و غيره، الا أنه لما قام الدليل القاهر على أن النبى صلى الله عليه و آله أكثر ثوابا، أخرجنا الثواب بدليله، و بقى ما عداه من ضروب الفضائل، كالعصمه و العلم و الحلم و غير ذلك.

مسأله فى الرجعه من جمله الدمشقيات

فى الرجعه من جمله الدمشقيات

قال الأجل المرتضى (رضى الله عنه): اعلم أن الذى يقول الإماميه فى الرجعه، لا خلاف بين المسلمين بل بين الموحدين فى جوازه، و أنه مقدور لله تعالى.

و انما الخلاف بينهم: فى أنه يوجد لا محاله أو ليس كذلك. و لا يخالف فى صحه رجعه الأموات إلا ملحد و خارج عن أقوال أهل التوحيد، لان الله تعالى قادر على [إيجاد] الجواهر بعد إعدامها. و إذا كان عليها قادرا، جاز أن يوجدتها متى شاء.

و الاعراض التى بها يكون أحدنا حيا مخصوصا على ضربين:

أحدهما: لا خلاف فى أن الإعادة بعينه غير واجبه، كالكون و الاعتماد و ما يجرى مجرى ذلك.

ص: ١٣٥

و الضرب الأخر: اختلف فى وجوب إعادته بعينه، و هو الحياه و التأليف.

و قد بينا فى كتاب الذخيره أن الإعاده بعينها غير واجبه، ان ثبت أن الحياه و التأليف من الأجناس الباقيه ففى ذلك شك، فالإعاده جائزه صحيحه على كل حال.

و قد اجتمعت الإماميه على أن الله تعالى عند ظهور القائم صاحب الزمان عليه السلام يعيد قوما من أوليائه لنصرته و الابتهاج بدولته، و قوما من أعدائه ليفعل بهم ما يستحق من العذاب.

و إجماع هذه الطائفه قد بينا فى غير موضع من كتبنا أنه حجه، لأن المعصوم فيهم، فيجب القطع على ثبوت الرجعه، مضافا الى جوازها فى القدره.

و ليست الرجعه مما ينافى التكليف و يحيل الإجماع معه، و ذلك أن الدواعى مع الرجعه متردده، و العلم بالله تعالى فى تلك الحال لا يكون الا مكتسبا غير ضرورى، كما أن العلم به تعالى يكون مكتسبا غير ضرورى، و الدواعى ثابتة مع تواتر المعجزات و ترادف باهر الآيات.

و من هرب من أصحابنا من القول بثبات (١) التكليف على أهل الرجعه، لاعتقاده أن التكليف فى تلك الحال لا يصح، له القول بالرجعه، انما هى على طريق الثواب، و إدخال المسره على المؤمنين مما يشاء من ظهور كلمه الحق، فهو غير مصيب.

لانه لا خلاف بين أصحابنا فى أن الله تعالى ليعيد من سبقت وفاته من المؤمنين لينصروا الامام و ليشاركوا إخوانهم من ناصريه و محاربي أعدائه، و أنهم أدركوا من نصرته معونته ما كان يقويهم لولاها (٢)، و من أعيد للثواب المحض مما (٣).

ص: ١٣٤

١- ١) ظ: يا ثبات.

٢- ٢) ظ: يقويه لولاهم.

٣- ٣) ظ: ما.

يجب عليه نصره الامام و القتال عنه و الدفاع. و قد اغنى الله تعالى عن القول بما ليس بصحيح هربا مما هو غير لازم و لا مشبه.

فان قيل: فإذا كان التكليف ثابتا على أهل الرجعه، فتجاوزوا ثبوت تكليف الكفار الذين اعتقدوا النزول (١) استحقاق العقاب.

قلنا: عن هذا جوابان:

أحدهما أن من أعيد من الاعداء للنكال و العقاب لا تكليف عليه، و انما قلنا ان التكليف باق على الأولياء لأجل نصره و الدفاع و المعونه.

و الجواب الأخر: ان التكليف و ان كان ثابتا عليهم، فتجاوزون بعلم الله تعالى أنهم لا يختارون التوبه، لأننا قد بينا أن الرجعه غير ملجأه الى قول القبيح و فعل الواجب، و أن الدواعى متردده. و يكون وجه القطع على أنهم لا يختارون ذلك مما علمنا و قطعنا عليه من أنهم مخلدون لا محاله فى النار.

و بمثل ذلك يجيب من يقول: جوزوا فى بعض هؤلاء الأعداء أو كلهم أن يكون قبل موته بساعه تاب، فأسقطت التوبه عقابه، و لا تقطعوا لأجل هذا التجويز على انهم لا محاله مخلدون فى النار.

فان قيل: فما عندكم فيما تستدل به الإماميه على ثبوت الرجعه من قوله تعالى وَ تُرِيدُ أَنْ نُمُنَّ عَلَى الَّذِينَ أُسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ (٢).

و ظاهر هذا الكلام يقتضى الاستقبال، فلا يجوز أن يحمل على أن المراد به

ص: ١٣٧

١-١) كذا فى النسخه.

٢-٢) سوره القصص: ٥.

موسى عليه السلام و شيعته. و إذا حملنا فرعون و هامان على أنهما الرجلان المعروفان اللذان كانا فى عهد موسى عليه السلام، فيجب أن يعادا ليريا ما من الله تعالى به على ما ذكره من المستضعفين، و هذا يوجب الرجعه الى ما بيناه لا محاله.

قلنا: ليس الاستدلال بذلك مرضيا، و لا- دليل يقتضى ثبوت الرجعه إلا- ما بيناه من إجماع الإماميه. و انما قلنا ان ذلك ليس بصحيح، إذ لفظ الاستقبال فى الآيه لا يدل على أن ذلك ما وقع، لان الله تعالى تكلم بالقرآن عند جميع المسلمين قبل خلق آدم عليه السلام فضلا عن موسى عليه السلام، و الألفاظ التى تقتضى المضى فى القرآن هى التى تحتاج أن تناولها (١) إذا كان إيجادها متقدما.

و إذا سلمنا أن ذلك ما وقع إلى الآن و أنه منتظر من أن (٢) اقتضاءه الرجعه فى الدنيا، و لعل ذلك خبر عما يكون فى الآخره و عند دخول الجنة و النار، فان الله تعالى لا محاله يمن على مستضعفى أوليائه المؤمنين فى الدنيا، بأن يورثهم الثواب فى الجنة، و يمكن لهم فى أرضها، و يجعلهم أئمه و أعلاما، يوصل إليهم من حقوق (٣) التعظيمات و فنون الكرامات، و يعلم فرعون و هامان و جنودهما فى النار ذلك من حالهم ليزدادوا حسره و غما و أسفا.

و قول الله تعالى ما كانوا يَحْذَرُونَ صحيح لا- ينبو عن التأويل الذى ذكرناه، لان فرعون و هامان و شيعتهما يكرهون وصول الثواب و المسارعه و التعظيم

ص: ١٣٨

١- ١) ظ: تتأولها.

٢- ٢) ظ: منتظر، منعنا.

٣- ٣) ظ: صنوف.

والتبجيل الى أعدائهما من موسى عليه السلام و أنصاره و شيعته، و مشاهدتهم لذلك أو علمهم به زائد في عقابهم و مقوى لعذابهم و مضاعف لإيلافهم، و هذا مما لا يخفى صحته و اطراده على متأمل.

مسألة من كلام لعلّي عليه السلام يتبرأ من الظلم

من كلام لعلّي عليه السلام يتبرأ من الظلم

من كلام لأمير المؤمنين عليه السلام أملاها علم الهدى (قدس الله روحه):

و الله لئن أبيت على حسك السعدان مسهدا، و أجر في الأغلال مصفدا، أحب الى من أن ألقى الله و رسوله يوم القيامة ظالما لبعض العباد، و غاصبا لشيء من الحطام، و كيف أظلم أحدا لنفس تسرع الى البلى قفولها، و يطول في الثرى حلولها؟ و الله لقد رأيت عقيلًا- و قد أملت حتى استماحني من بركم صاعا، و رأيت صبيانه شعث الشعور، غير الألوان من فقرهم، كأنما سودت وجوههم بالعظم، و عاودني مؤكدا، و كرر على القول مرددا، فأصغيت اليه بسمعي (1)، فظن أني أبيع ديني و أتبع قياده مفارقا طريقتي، فأحميت له حديده، ثم أدنيتها من جسمه ليعتبر بها، فضج ضجيج ذي دنف من ألمها، و كاد أن يحترق من ميسمها.

فقلت له: ثكلتك الثواكل، يا عقيل! أنين من حديده أحماها إنسانها للعبه، و تجرني الى نار سجرها جبارها لغضبه! أتين من الأذى و لا أئن من لظى؟! و أعجب من ذلك طارق طرقنا بملفوفه في وعائها، و معجونه شنتها، كأنما عجت بريق حيه أو قيئها.

ص: ١٣٩

(١-١) في النهج: سمعي.

فقلت: أ صدقه أم نذر أم زكاه (١)؟ و كل ذلك محرم علينا أهل البيت.

فقال: لا و لا ذلك، و لكنها هديه، فقلت: هبلك الهبول! أ عن دين الله أتيتني لتخدعني؟ أ مختبئ أنت أم ذو جنه أم تهجر؟ و الله لو أعطيت الأقاليم السبعه بما تحت أفلاكها [و استرق لى قطانها مذعنه بأملاكها] (٢) على أن أعصى الله فى نمله أسلبها جلب شعيره فألوكها ما قبلت و لا أردت (٣).

و ان دنياكم عندى أهون من ورقه فى فم جراده تقضمها، ما لعلى و نعيم يفنى، و لذه لا تبقى! نعوذ بالله من سبات العقل، و قبح الزلل، و به نستعين (٤).

فصل: استدلال جمهور المسلمين على أن السماوات سبع و أن الأرضين سبع

استدل جمهور المسلمين على أن السماوات سبع و أن الأرضين سبع، بقول الله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَ مَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ (٥) و بقوله تعالى اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ (٦).

قالوا: و جاءت الاخبار بشرح ما فى السماوات سماء سماء. و احتجوا بأنها غير كرؤيه بقوله وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَبْعًا مَحْفُوظًا (٧) و بقوله وَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ

ص: ١٤٠

١-١) فى النهج: أصله أم زكاه أم صدقه؟ .

٢-٢) الزيادة غير موجوده فى النهج.

٣-٣) فى النهج: جلب شعيره ما فعلته، و ان دنياكم إلخ.

٤-٤) أورد الخطبه بتمامها الشريف الرضى فى نهج البلاغه ص ٣٤٦.

٥-٥) سوره المؤمنون: ١٧.

٦-٦) سوره الطلاق: ١٢.

٧-٧) سوره الأنبياء: ٣٢.

وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ (١).

قالوا: و ليس يجوز أن يكون ما هو فوقنا يحاذى أقدامنا، و لا أن يحول بيننا و بين الأرض التي تحتنا.

قالوا: و قد وافقنا الفلاسفة على أن السماء فوقنا، و الفوق لا يكون مقابلا لطرف الاقدام.

و احتجوا في أن الأرض مسطوحه بقول الله تعالى اللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بَسَاطًا (٢) و البساط لا- يكون كرويا و لا معادلا ذات تحديب، و قال وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (٣) أى بسطها، و قال أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (٤) و هذا انما هو احتجاجهم على أهل الملة و ابانه عن البيت الذى زعموا أن الفلك و الأرض غير كربين لا على من خالف الإسلام.

مسألة فى فدى

إشاره

فى فدى

ان سأل سائل فقال: إذا كنتم تخطئون أبا بكر فى منعه فاطمه عليها السلام من أن يسلم إليها فدىك على جهه النحله، و أن يقبل فيها دعواها لأجل عصمتها عليها السلام، و أن المعصوم المقطوع على صدقه لا يحتاج الى بينه، فمن أين

ص: ١٤١

١-١) سورة الطور: ٤٤.

٢-٢) سورة نوح: ١٩.

٣-٣) سورة النازعات: ٣٠.

٤-٤) سورة النبأ: ٦.

أبا بكر كان يعلم عصمتها عليها السلام.

فان قلت إن لم يكن عالما بذلك، فكان يجب عليه أن يعلمه، فإذا فرط فيه مع قيام الدلالة عليه كان ملوما.

قيل لكم: و من أين يجب عليه أن يعلمه، و لو كان اليه طريق و عليه دليل، فليس كل شىء إلى العلم به طريق و جب علينا أن نعلمه.

الجواب:

فأما أبو بكر فليس له على الحقيقة الحكم على فاطمه عليها السلام و لا لها، و يجب أن يعلم عصمتها ليعلم و جوب الحكم بما تدعيه، و الاحكام الى الامام الذى هو غيره، فصار المنع منه لها من فذك بغير حق على كل حال.

لا- سيما و أبو بكر يعلم أن امام ذلك الزمان هو بعلمها، و ما فسخ لها من [\(1\)](#)المطالبه إليه بفذك الا و هى مستحقه، و معرفته بإمامته واجبه لا محاله بلا شبهه.

فإذا قيل: لو قدرنا أنه الامام و الحاكم بين المسلمين، أ يجب عليه أن يعلم عصمه فاطمه عليها السلام أم لا يجب عليه؟ فان جوزتم أن لا يجب عليه العلم بالعصمه، فقد عذرتموه بهذا التقدير و الفرض من منعها فى فذك، و ان أوجبتم العلم بالعصمه، فينوا من أى وجه يجب عليه ذلك؟ قلنا: إذا قدرنا المسأله هذا التقدير الذى هو بخلاف الحال التى جرت عليها، فالجواب: أن أبا بكر إذا كان له أن يحكم لفاطمه عليها السلام و عليها، بأن قدرنا صحه إمامته و كان الله تعالى قد دل على عصمتها (صلوات الله عليها) فيجب عليه أن يعلم هذه الحال منها، حتى إذا ادعت أمرا و جب تسليمه إليها للعلم بصدقها، .

ص: ١٤٢

(١-١) خ ل: فى.

و معلوم أنها ادعت فدكا.

و لأبى بكر طريق الى العلم بصدقها فى دعواها، بأن ينظر فى الدليل الذى نصه الله تعالى على عصمتها، فيجب أن ينظر فيه ليعلم صدقها و يجب التسليم إليها، لأنه لا- خلاف فى أن الخصم إذا ادعى بينه عند الحاكم، فيجب على الحاكم أن ينظر فى بيته، ليغلب فى ظنه ثبوت الحق له به.

و معلوم أن الظن لا- حكم له مع إمكان العلم، و إذا تمكن الحاكم من أن يعلم صدق المدعى، و جب أن ينظر فى ذلك ليعلم بحسب علمه، كما و جب عليه النظر فيما يؤدي (١) الى غلبه الظن من بيانه، و إذا لم يفعل فقد فرط.

فإذا قيل: المدعى (٢) عند الحاكم النظر فى بيته التى أسند إليها المدعى و يمينها، و طالب الحكم بالنظر فيها، و فاطمه عليها السلام ما طالبت أبا بكر بالنظر فيما يجرى مجرى البينه لها من دليل عصمتها، فكيف يجب عليه النظر فى ذلك؟ قلنا: إذا كنا نقدر حالا لم يكن، و الحال الجارية على ما ذكرنا يقتضى و جوب التسليم لما ادعته و ترك المعارضه فيه، فإذا قدرنا حالا أخرى لم يتفق قدرنا ما يليق بها.

فقلنا: ادعت فاطمه عليها السلام فدكا عند حاكم له أن يحكم بين المسلمين، و لم يكن لها بينه تقتضى غلبه الظن من شهاده و جب عليها أن ينه الحاكم على أن جهه و جوب تسليم الحق إليها و هو دليل عصمتها، و تشير أيضا الى الدليل بيته حتى يكون بين النظر اليه و وقوع العلم له و و جوب التسليم و بين لزوم

ص: ١٤٣

١-١) خ ل: يؤديه إليه.

٢-٢) ظ: للمدعى.

التقصير إياه.

و هذا واضح لمن تأمله.

فصل فى الغيبه

فى الغيبه

قال (رضى الله عنه) ان قالوا ان قلت: ان الامام موجود، و أنه يظهر و يفعل و يصنع، فأى شىء يمنع من ظهوره؟ بينوا ما الموجب لاستتاره و غيبته؟ .

قلنا: قد ثبت وجوب الامام، و أن من صفته أن يكون معصوما لا يجوز أن يقع منه الفعل القبيح، و إذا كان كذلك و قد بينا أن الامام يجب كونه موجودا و الان. . ظهوره (1) و غيبته.

فنقول: إذا ثبت عصمته ثم استتر و لم يظهر، و جب أن يكون ذلك لعذر، لان القبيح لا يجوز وقوعه منه، و ليس يجب علينا بيان ذلك العذر، و انما هو بوجه من الوجوه.

و هذا مثل ما نقول و هم الملحده حين يقولون: ما الحكمه فى رمى الحجاره و الهروله و استلام الحجر لا نعلم شيئا؟ الى غير ذلك مما يسألون عنه.

ألسنا نقول لهم: ان صانع العالم قد ثبتت حكمته بالدليل الباهر القاهر، و مع حكمته إذا أمرنا بمثل هذه الأشياء، علمنا أن الحكمه أوجبت ذلك الأمر.

فإذا قالوا: ما ذلك الأمر؟ قلنا: لا يجب علينا بيانه من حيث علمنا أن القبيح لا يحصل منه تعالى،

ص: ١٤٤

١-١) فى الهامش: ما بقى أن لا.

و الطريقان واحد على ما ترى، و هذا هو سد الباب على مخالفينا و قطع التطويلات عنهم و الأمارات (١)، و بهذا أن يستعمل معهم سؤال لهم.

إذا قالوا: ان نصب الإمام إذا كان لطفا للمكلفين في فعل الواجبات و تجنب المقبحات، فان استتاره و غيبته ينقضان هذا البناء، و يبطلان هذا الغرض.

قلنا لهم: لا- يمتنع أن يقع هذا اللطف مع غيبته في هذا الباب أقوى، لأن المكلف إذا لم يعلم مكانه و لم يقف موضعه و يجوز فيمن لا يعرفه أن الامام يكون الى أن لا يفعل القبيح و لا يقصر في فعل الواجب أقرب منه لو عرفه، و لا يجوز فيه كونه اماما.

و هذا جواب ظاهر ليس لأحد من أصحابنا هذا الجواب.

قال (رضى الله عنه): العصمة في صفات الامام من أكبر الأصول في الإمامه، أن تثبت يكفي كثيرا من المؤن، فالواجب أن يكون الاشتغال بتصحيحها أكثر.

فصل: و سئل (رضى الله عنه) عن الحال بعد امام الزمان عليه السلام في الإمامه

و سئل (رضى الله عنه) عن الحال بعد امام الزمان عليه السلام في الإمامه

فقال: إذا كان من المذهب المعلوم أن كل زمان لا يجوز أن يخلو من امام يقوم بإصلاح الدين و مصالح المسلمين، و لم يكن لنا بالدليل الصحيح أن خروج القائم يطابق زوال التكليف، فلا- يخلو الزمان بعده عليه السلام من أن يكون فيه امام مفترض الطاعة، أو ليس يكون.

فان قلنا: بوجود امام بعده خرجنا من القول بالاثني عشرية، و ان لم نقل

ص: ١٤٥

بوجود امام بعده، أبطلنا الأصل الذى هو عماد المذهب، و هو قبح خلو الزمان من الامام.

فأجاب (رضى الله عنه) وقال: انا لا نقطع على مصادفه خروج صاحب الزمان محمد بن الحسن عليهما السلام زوال التكليف، بل يجوز أن يبقى العالم بعده زمانا كثيرا، و لا يجوز خلو الزمان بعده من الأئمه.

و يجوز أن يكون بعده عدّه أئمه يقومون بحفظ الدين و مصالح أهله، و ليس يضرنا ذلك فيما سلكتناه من طرق الإمامه، لأن الذى كلفنا إياه و تعبدنا منه أن نعلم إمامه هؤلاء الاثنى عشر، و نبينه بيانا شافيا، إذ هو موضع الخلاف و الحاجه.

و لا يخرجنا هذا القول عن التسمى بالاثنى عشرية، لأن هذا الاسم عندنا يطلق على من يثبت امامه اثنى عشر اماما. و قد أثبتنا نحن و لا موافق لنا فى هذا المذهب، فانفردنا نحن بهذا الاسم دون غيرنا.

حول خبر نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقه

و سمع منه (رضى الله عنه) يقول: من أعجب الأشياء أنهم-يعنى الناصبه- يعولون فى صحه الإجماع، و كونه حجه فى الشريعة، على خبر واحد لا يثبت له سند و لم يبين.

و إذا طولبوا بتصحيحه عولوا فى ذلك الإجماع و أنه حجه، فهل هذا الا تعويل على الريح؟! و ليس الدليل بالمدلول و المدلول بالدليل، و تصحيح كل واحد منهما بصاحبه.

يعنى بالخبر روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنه قال: نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقه.

و كان (رضى الله عنه) ينكر ما كان يذكره بعض الإماميه فى منع الاحتجاج

بهذا الخبر، و أنه انما قال: «ما تركناه صدقه» (١) ينصب «ما» فلا يرتضى هذه الطريقه، لان من نقل هذه الكلمه إنما نقلها موقوفه غير معربه.

ثم ان النصب ينافى هذا الخبر و واضعيه انهم لا ينصبون هذه الكلمه و لم يقصدوا الى معنى النفي، لظهور التناقض و التنافى بين أولها و آخرها.

مسأله فى تفضيل فاطمه عليها السلام

اشاره

فى تفضيل فاطمه عليها السلام

و سألوا أيضا عن السيده فاطمه عليها السلام فقالوا: ما وجه هذا الفضل المتفاوت على سائر بنات النبي صلى الله عليه و آله؟ .

و ما يوجب ذلك وجوبا بصحيحه النظر، و الا سلمتم لغيرها منهى مثل يراثها (٢) صلى الله عليها.

الجواب:

اعلم أن الفضل فى الدين انما هو كثره الثواب المستحق على وجه التعظيم و التبجيل، و الثواب انما يستحق على الله تعالى بالطاعات و فعل الخيرات و القربات.

و انما يكثر باستحقاقه بأحد الوجهين، اما بالاستكثار من فعل الطاعات، أو بأن تقع الطاعه على وجه من الإخلاص و الخضوع لله تعالى، و القربه إليه يستحق بها لأجل ذلك الثواب الكثير، و لهذا كان ثواب النبي صلى الله عليه و آله على كل طاعه بصلاه أو صيام يفعلها أكثر من ثواب كل فاعل منها لمثل

ص: ١٤٧

١-١) كذا.

٢-٢) كذا.

تلك الطاعه.

و إذا كانت هذه الجملة متمهده فى الأصول، فما المنكر من أن تكون سيده النساء فاطمه عليها السلام قد انتهت من الاستكثار من فعل الطاعات، ثم من وقوعها على أفضل الوجوه الموجه لكثرة الثواب و تضاعفه الى الحد الذى فاقت و فضلت على النساء كلهن.

و لو قال لنا قائل: و ما الفضل الذى بان به محمد صلى الله عليه و آله من سائر الخلق أجمعين من نبي و غيره، هل كان جوابنا له الا مثل ما تقدم من جوابنا.

فوجوه زياده الفضل لا تحصى و لا تحصر، و لم يبق الا أن يدل على أنها عليها السلام أفضل النساء كلهن.

و المعتمد فى الدلاله على ذلك إجماع الشيعة الإماميه، فإنهم مجمعون بلا خلاف فيها على أنها عليها السلام أفضل النساء، كما أن بعله أفضل الرجال بعد رسول الله صلى الله عليه و آله.

مسأله إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته

اشاره

إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته

و سألوا أيضا من موجب الفقه المجيز لأمر المؤمنين عليه السلام تزويج أم كلثوم.

و قالوا: أوضحى النساء من طريق يوجه الدين و يتجه و لا يمنعه، و هو مستعمل التقيه و مظهر المجامله أن ينتهى إلى الحد الذى لا مزيد عليه فى الخلطه و هو التزويج.

ص: ١٤٨

قال الشريف المرتضى علم الهدى (قدس الله روحه): اعلم أنا قد بينا فى كتابنا «الشافى» فى الجواب عن هذه المسأله، و أزلنا الشبهه المعترضه بها و أفردنا كلاما استقصيناه و استوفيناه فى نكاح أم كلثوم، و إنكاح بنته صلى الله عليه و آله من عثمان بن عفان، و نكاحه هو أيضا عائشه و حفصه، و شرحنا ذلك فبسطناه.

و الذى يجب أن يعتمد فى نكاح أم كلثوم، أن هذا النكاح لم يكن عن اختيار و لا إيثار، و لكن بعد مراجعه و مدافعه كادت تفضى إلى المخارجه و المجاهره.

فإنه روى أن عمر بن الخطاب استدعى العباس بن عبد المطلب، فقال له:

ما لى؟ أبى بأس؟ فقال له: ما يجب أن يقال لمثله فى الجواب عن هذا الكلام فقال له: خطبت الى ابن أخيك على بنته أم كلثوم، فدافعنى و مانعنى و أنف من مصاهرتى، و الله لأعورن زمزم، و لأهدمن السقايه، و لا تركت لكم يا بنى هاشم منقبه الا و هدمتها، و لأقيمن عليه شهودا يشهدون عليه بالسرق و أحكم بقطعه.

فمضى العباس الى أمير المؤمنين عليه السلام فأخبره بما جرى و خوفه من المكاشفه التى كان عليه السلام يتحاماها، و يفتديها بركوب كل صعب و ذلول، فلما رأى ثقل ذلك عليه، قال له العباس: رد أمرها الى حتى أعمل أنا ما أراه، ففعل عليه ذلك و عقد عليها العباس.

و هذا إكراه يحل له كل محرم و يزول معه كل اختيار. و يشهد بصحته ما روى عن أبى عبد الله عليه السلام من قوله و قد سئل عن هذا العقد؟ فقال عليه السلام: ذلك فرج غصبنا عليه.

و ما العجب من أن تبيح التقيه و الإكراه و الخوف من الفتنة فى الدين و وقوع

الخلافة بين المسلمين لمن هو الامام بعد الرسول صلى الله عليه وآله والمستخلف على أمته أن يمسك عن هذا الأمر، و يخرج نفسه منه، و يظهر البيعه لغيره، و يتصرف بين أمره و نهيته، و ينفذ عليه أحكام، و يدخل في الشورى التي هي بدعه و ضلال و ظلم و محال، و من أن يستبيح لأجل هذه الأمور المذكورة على من لو ملك اختياره لما عقد عليه.

و انما يتعجب من ذلك من لا- يفكر في الأمور و لا- يتأملها و لا يتدبرها، دليل على جواز العقد، و اقتضى الحال له مثل أمير المؤمنين عليه السلام، لانه عليه السلام لا يفعل قبيحا و لا يرتكب مأثما.

و قد تبيح الضروره أكل الميتة و شرب الخمر، فما العجب مما هو دونها؟ فأما من جحد من غفله أصحابنا وقوع هذا العقد و نقل هذا البيت، و أنها ولدت أولادا من عمر معلوم مشهور.

و لا يجوز أن يدفعه الا جاهل أو معاند، و ما الحاجة بنا الى دفع الضرورات و المشاهدات في أمر له مخرج من الدين.

كلام في حقيقه الجوهر

اشاره

المسأله الثانيه من المسائل التي وردت على الأجل المرتضى علم الهدى (قدس الله روحه) : إذا كان لجوهر في عدمه جوهر منها الذي (1) فعل محدثه، و هل صفه الوجود و الاحداث شيء غير نفسه؟ فان كانت شيئا لزمكم أن يكون في عدمها كذلك، و ان لم يكن شيئا فقد حصلنا على أن الفاعل في الحقيقه لم يفعل شيئا.

ص: ١٥٠

١- ١) ظ: إذا كان الجوهر في عدمه جوهر ما الذي.

وقد قال أصحاب هذه المسألة: ان أمركم فيها يثول الى قول المجبره، لزعمكم أن الجوهر لم يكن جوهرًا بفاعله ولا صار شيئًا يضافه وإنما وجوه، فإذا سألناكم عن إيجادها وهل هو نفس الجوهر أم شيء غيره لم نسمع في ذلك إلا ما ادعته المجبره في الكسب.

الجواب وبالله التوفيق:

اعلم أن قولنا «جوهراً» عبارته عما يجب له التحيز إذا وجدت، لان الذوات على ضربين:

منها ما يجب متى وجد أن يكون متحيزاً.

ومنها ما يستحيل فيه التحيز مع الوجود، كالأعراض والقديم تعالى، فعبّرنا عن القسم الأول بعبارته مفيدة، وهي قولنا «جوهراً».

وانما قلنا ان الجوهر لا بد أن يكون في حال عده (١) جوهراً، لانه لا بد أن يكون في حال عدمه على حال يجب لأجلها التحيز متى وجد، ولهذا قلنا «انه جوهر لنفسه و جنسه».

والدليل على ذلك أنه لا يخلو أن يكون المتحيز في الوجود مما يجب له هذه الصفة، ولا يجوز عليه خلافها ولا المتبدل بها، وان يكون الأمر بخلاف ذلك.

فان كان الأمر على الأول، فلا بد من اختصاصه في حال العدم بصفه يجب معها لها هذا الحكم عند الوجود مما (٢) يستحيل عليه هذا الحكم عند الوجود، و أضفنا تلك الصفة إلى النفس، لان..

ص: ١٥١

١-١) ظ: عدمه.

٢-٢) خ ل: حتى.

٣٢- مسأله فى من يتولى غسل الامام

مسأله فى من يتولى غسل الامام

ص: ١٥٣

بسم الله الرحمن الرحيم مسأله: من المتولى لغسل الامام الماضى و الصلاه عليه؟ و هل ذلك موقوف على تولى الامام بعده له أم يجوز أن يتولاه غيره؟ الجواب: قد روت الشيعة الإماميه أن غسل الامام و الصلاه عليه موقوف (1) على الإمام الذى يتولى الأمر من بعده، و تعسفوا لها فيما ظاهره بخلاف ذلك، و هذه الروايه المتضمنه لما ذكرناه وارده من طريق الآحاد التى لا يوجب علماً و لا يقطع بمثلهما.

و ليس يمتنع فى هذه الاخبار إذا صحت أن يراد بها الأكثر الأغلب، و مع الإمكان و القدره، لأننا قد تشاهدنا (2) ما جرى على خلاف ذلك، لان موسى ابن جعفر عليهما السلام توفى بمدينة السلام و الامام بعده على بن موسى الرضا

ص: ١٥٥

١-١) فى «ن»: موقوفان.

٢-٢) فى «ن»: شاهدنا.

عليهما السلام بالمدينه، و على بن موسى الرضا توفى بطوس و الامام بعده ابنه محمد بالمدينه. و لا يمكن أن يتولى من بالمدينه غسل من يتوفى بطوس، أو بمدينه السلام.

و قد تعسف بعض أصحابنا فقال: غير ممتنع أن ينقل الله تعالى الامام من المكان الشاسع (١) في أقرب الأوقات و يطوى له البعيد، فيجوز أن ينتقل من المدينه إلى مدينه السلام و طوس في الوقت.

و الجواب عن هذا: انا لا- نمنع من إظهار المعجزات و خرق العادات للأئمه عليهم السلام الا أن خرق العاده انما هو في إيجاد المقذور دون المستحيل و الشخص لا يجوز أن يكون منتقلا إلى الأماكن البعيده إلا في أزمته مخصوصه فأما أن ينتقل الى البعيد من غير زمان محال (٢)، و ما بين المدينه و بغداد و طوس من المسافه لا يقطعها الجسم إلا في أزمان لا يمكن معها أن يتولى من هو بالمدينه غسل من هو ببغداد.

فان قيل: ألا انتقل كما ينتقل الطائر من البعيد في أقرب مده (٣).

قلنا: ما ننكر اختلاف انتقال الأجسام بحسب الصور و الهيئات، فان أردتم أن الامام يجعل له جناح يطير به، فهو غير منكر، الا أن الثقيل الكبير من الأجسام لا- يكون طيرانه في الخفه مثل الصغير الجسم. و لهذا لا يكون طيران الكراكي و ما شاكلها في عظم الأجسام، كسرعه الطيور الخفاف، فإذا كان الطائر الخفيف الجسم انما لم يقطع في يوم واحد من المدينه إلى طوس، فأجدر

ص: ١٥٦

١-١) في «ن»: الواسع.

٢-٢) و يردده قوله تعالى أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ... أَ هَكَذَا عَرَّشُكَ و قد أحضر عرشها في أقل من طرفه عين.

٣-٣) في الأصل: هذه.

أن لا يتمكن من ذلك الإنسان إذا كان له جناح.

و لا يمكن أن يقال: ان الله تعالى يعدم الامام من هناك و يوجد في الحال الثانيه هاهنا.

لان هذا مستحيل من وجه آخر، لان عدم بعض الأجسام لا يكون الا بالضد الذي هو الفناء، و فناء بعض الجواهر فناء لجميعها، و ليس يمكن أن يفنى جوهر مع بقاء جوهر آخر، على ما دللنا عليه في كثير من كلامنا، لا سيما في كتابي (١) المعروف ب «الذخيره» .

الا- أنه يمكن من ذهب من أصحابنا الى ما حكيناه أن يقول نصره لطريقته: ما الذي يمنع من أن ينقل (٢) الله تعالى الامام من المدينه إلى طوس بالرياح العواصف التي لا نهايه لما يقدر الله تعالى عليه من فعلها و ان فيها (٣). و ما المنكر من أن يقول في هذه الريح التي تنقله ما يزيد معه على سرعه الطائر الخفيف المسرع، فينتقل في أقرب الأوقات.

و الذي يبطل هذه التقديرات لو صحت أو صح بعضها أنا قد علمنا أن الامام لو انتقل من المدينه إلى بغداد أو طوس لغسل المتوفى و الصلاه عليه لشهد في موضع الغسل و الصلاه، لأنه جسم و الجسم لا بدّ من أن يراه كل صحيح العين. و لو شهد لهم لعلمه و عرف حاله و نقل خبره (٤) و لم يخف على الحاضرين، فكيف يجوز ذلك و قد نقل في التواريخ من تولى غسل هذين الإمامين و الصلاه عليهما و سمى و عين، و هذا يقتضى أن الأمر على ما اخترناه.

ص: ١٥٧

١-١) في «ن»: الكتاب.

٢-٢) في «ن»: يحمل.

٣-٣) في «ن»: من فعل الاعتمادات فيها.

٤-٤) في «ن»: و لو شهد لعلم حاله و نقل خبره.

قال السيد قدس الله روحه:

وقفت على كلام لأبي الحسن على بن عيسى الربعى ينصر به أن القرآن دال على وجوب غسل الرجلين فى الطهاره، فلما تأملتة وجدته كلام مخرم غير محقق لما يقوله، و كأنه غريب من هذا الشأن بعيد منه أجنبى، و من لا يطبق على أمر فأستر عليه ترك الخوض فيه.

و لما لم يتمكن من حملة القراءه ينصب الأرجل على الأيدي المغسولة، عدل إلى شىء وجدت شيخه أبى (1) على الفارسى عول عليه، لما أعياه نصره إيجاب الغسل من الآيه على صناعه الاعراب. و هو وجه روى عن أبى يزيد الأنصارى أشد تهافتا و تقاربا من كل شىء اعتمد عليه فى هذه الآيه.

و نحن نبين ما فى هذا الكلام الذى وقفنا عليه من الخلل و الزلل بأوجز

ص: ١٤١

١-١) ظ: أبا.

كلام، و ان كان من اطلع على كلامنا فيما كنا أمليناه من مسائل الخلاف هو ما فى هذه المسأله، و ما أوردناه أيضا قريبا من الكلام فى ذلك.

و أى بحر (١) هذا الكلام الذى وجدناه لهذا الرجل و لغيره فى هذه المسأله كالقطره بالإضافه اليه، و أمكن من ضبط ذلك أن ينقض منه كل كلام سطر فى هذه الآيه أو له سطر، و ما توفيقى إلا بالله عليه توكلت و اليه أنيب.

قال صاحب الكلام: قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (٢) المعول فى ذلك أن من نصب قوله وَ أَرْجُلَكُمْ حمله على الغسل و عطفه على الأيدي، لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح، فحمل على النصب الذى يقتضيه قوله فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ليكون على لفظ ما فى حكمه فى الوجوب من الأيدي التى حملت على الغسل. و لم يجر كما جر من قرأ و أرجلكم لمخالفته فى المعنى، فلذلك خالف بينهما فى اللفظ.

الجواب: يقال له: يجب أن نبني المذاهب على الأدله على الاحكام، فيجب أن نعتبر وجه دلالتة، فنبنى مذاهبنا عليها و يكون اعتقادنا موافقا.

فقولك «ان من نصب الأرجل حمله على الغسل و عطفه على الأيدي لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح» طريق، و لو لم يكن عند من ذكرت الغسل دون المسح بغير دلالتة، و القرآن يوجب المسح دون الغسل.

و أول ما يجب إذا فرضنا ناظرا منا فلا يحكم بهذه الآيه و ما يقتضيه من مسح أو غسل، يجب أن لا يكون عنده غسل و لا مسح، و لا يتضيق إليه أحدهما، بل

ص: ١٦٢

١-١) كذا فى النسخه.

٢-٢) سوره المائده: ٦.

ينظر فيما يقتضيه ظاهر الآيه و إعرابها، فيبنى على مقتضاها الغسل ان وافقه، أو المسح ان طابقه. و كلامك هذا يقتضى سبلا من الغسل و أنه حكم الآيه حتى يثبت عليه اعراب الأرجل بالنصب، و هذا هو ضد الواجب.

و قد بينا فى مسائل الخلاف أن القراءه بالجر أولى من القراءه بالنصب، لأننا إذا نصبنا الأرجل فلا بد من عامل فى هذا النصب، فاما أن تكون معطوفه على الأيدي، أو يقدر لها عامل محذوفاً، أو تكون معطوفه على موضع الجار و المجرور فى قوله «بِرؤسِكُمْ» و لا- يجوز أن تكون معطوفه على الأيدي، لبعدها من عامل النصب فى الأيدي، و لأن أعمال العامل الأقرب أولى من أعمال الأبعد.

و ذكرنا قوله تعالى آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا (١) و قوله هَاؤُمُ اقْرَؤْا كِتَابِيَهٗ (٢) و قوله تعالى وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا (٣).

و ذكرنا ما هو أوضح من هذا كله، و هو أن القائل إذا قال: ضربت عبد الله، و أكرمت خالداً و بشراً، ان رد بشراً الى حكم الجملة الماضيه التى قد انقطع حكمها و وقع الخروج عنها لحن و خروج عن مقتضى اللغه، و قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ جمله مستقلة بنفسها، و قد انقطع حكمها بالتجاوز لها إلى جمله أخرى، و هو قوله وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ .

و لا يجوز أن تنصب الأرجل بمحذوف مقدر، لانه لا فرق بين أن تقدر محذوفاً هو الغسل، و بين أن تقدر محذوفاً هو المسح، و لان الحذف لا يصار اليه الا عند الضروره. و إذا استقل الكلام بنفسه من غير تقدير محذوف، لم يجز حمله على محذوف.

ص: ١٦٣

١-١) سورة الكهف: ٩٦.

٢-٢) سورة الحاقه: ١٩.

٣-٣) سورة الجن: ٧.

فأما حمل النصب على موضع الجار و المجرور، فهو جائز و شائع، الا أنه موجب للمسح دون الغسل، لان الرءوس ممسوحه، فما عطف على موضعها يجب أن يكون ممسوحا مثلها، الا أنه لما كان إعمال أقرب العاملين أولى و أكثر في القرآن و لغه العرب، وجب أن يكون جر الآيه (1) حتى تكون معطوفه على لفظه الرءوس أولى من نصبها و عطفها على موضع الجار و المجرور، لأنه أبعد قليلا، فلهذا ترجحت القراءة بجر الأرجل على القراءة بنصبها.

و مما يبين أن حمل حكم الأرجل على حكم الرءوس في المسح أولى، أن القراءة بالجر يقتضى المسح و لا- يحتمل سواه، فالواجب حمل القراءة بالنصب على ما يطابق معنى القراءة بالجر، لان القراءة المختلفتين تجريان مجرى آيتين في وجوب المطابقه بينهما، و هذا الوجه يرجح القراءة بالجر للأرجل على القراءة بالنصب لها.

ثم قال صاحب الكلام: فان قال قائل: انه إذا نصب فقال «وَأَرْجُلُكُمْ» جاز أيضا أن يكون محمولا على المسح، كما قال: مررت بزيد و عمرا. فحملوا عمرا على موضع الجار و المجرور، حيث كانا في موضع نصب، فلم لا يقولون: ان الجر أحسن و ان المسح أولى من الغسل، لتجويز القراءتين جميعا بالمسح، و لان من نصب فقال: «و أرجلكم» يجوز في قوله أن يريد المسح فيها نصب للحمل على الموضع. و الذى يجر «و أرجلكم» لا يكون الا على المسح دون الغسل، و كيف لم يقولوا ان المسح أو (2) الغسل، لجوازه في القراءتين جميعا، و انفراد الجر في قوله «و أرجلكم» بالمسح من غير أن يحتمل

ص: ١٦٤

١- ١) في الهامش: الأرجل.

٢- ٢) لعله: أولى من.

و القول (١) في ذلك: أن حمل نصب «أرجلكم» على موضع الجار و المجرور في الآية لا يستقيم، لمخالفته ما عليه بغير النبي بل في هذا النحو.

و ذلك أنا وجدنا في التنزيل العاملين إذا اجتمعا حمل الكلام على العامل الثاني الأقرب الى المعمول فيه دون الأبعد، و ذلك في نحو قوله آتُونِي أفرغ عَلَيْهِ قَطْرًا (٢)، حمل على العامل الثاني الأقرب الذي هو «أفرغ» دون الأول الذي هو «آتوني»، و لو حمل على الأول لكان آتوني أفرغه عليه قطرا، أى آتوني قطرا أفرغ عليه. و كذلك يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَامِ (٣) أعمل «يفتيكم» دون «يستفتونك» و لو أعمل الأول لكان يستفتونك قل الله يفتيكم فيها.

و كذلك قوله تعالى هَاؤُمُ اقْرَؤْا كِتَابِيَهٗ (٤) أعمل الأقرب من العاملين، و هو «أقروا» و لو عمل الأول لكان هاءم أقروه كتابيه.

فاذن كان حكم العاملين إذا اجتمعا على هذا الذى ذكرت من اعمال الثاني أقرب منهما الى المعمول، لم يستقم أن يترك حمل «الأرجل» على البناء التى هى أقرب اليه، و يحمل على الفعل لمخالفته ذلك ما ذكرت من الآى، و ان الأكثر فى كلامهم: خشنت بصدرة و صدر زيد بجر صدر المعطوف على البناء من حيث كان أقرب اليه، و هذا مذهب سيبويه.

ثم قال: فان قال قائل: إذا نصب «الأرجل» فقال «و أرجلكم» فقد حمل

ص: ١٦٥

١-١) ظ: فالقول.

٢-٢) سورة الكهف: ٩٦.

٣-٣) سورة النساء: ١٧٦.

٤-٤) سورة الحاقة: ١٩.

ذلك على أبعد العاملين، فكيف لا يجوز لمن نصب أن يتأول ما ذكرناه من حمله على موضع الجار والمجرور، و يكون تأويله جائزا، و ان لم يحمل على الباء التي هي أقرب الى المعمول من قوله «اغسلوا» .

ثم قال: القول في ذلك أنه رأى أن يحمله على الجر لا يستقيم في المعنى، و انما يحمل على أقرب العاملين إذا كان الحمل عليه لا يفسد معنى، فإذا أدى ذلك فساد المعنى عنده لم يحمله على الأقرب.

الأ- ترى ان ما تلوناه من الآي إنما حمل فيه على الثاني دون الأول، لأن الحمل على كل واحد منهما في المعنى مثل الحمل على الآخر، فلما كان كذلك أعمل الأقرب لقربه، إذا كانوا قد احتملوا لإيثارهم الحمل على الأقرب ما لا يصح في المعنى، كقوله غزل العنكبوت المزمّل (1) و يروى نسج و المزمّل من صفة الغزل، و حمله على العنكبوت من حيث كان أقرب إليه من الغزل، فإذا صح المعنى مع الأقرب فلا يذهب على ذلك.

الجواب: يقال له: أما صدر هذا الفصل من كلامك، فهو كله عليك، لأنك قد نطقت فيه بلسان من نص المسح في الآيه، و استشهدت في اعمال الثاني من العاملين دون الأول، بما استشهدنا نحن به في نصره هذه المسألة، و الرد على من أوجب الغسل بها دون المسح، فكأنك على الحقيقة انما حققت من وجوب اعمال العامل الثاني دون الأول، لما هو شاهد عليك لا لك.

و لما سألت نفسك عن السؤال الذي فطنت به ما حقيقته و بسطته لك، عدلت الى دعوى طريقه. . من أين لك بلوغها، لأنك قلت انما يعمل الثاني دون الأول بحيث يستقيم المعنى و لا يفسد.

فمن أين قلت: ان القول بمسح الأرجل يؤول الى فساد و أنه مما لا يستقيم أو ما كان جائزا على جهة التقدير عند كل عاقل أن يعبر الله سبحانه نصا صريحا

ص: ١٦٦

(١ - ١) في الهامش: الزمّل.

على أن حكم الأرجل المسح، كما كان ذلك حكما للرءوس، و هل يدفع جواز ذلك الا مكابر لنفسه وجه (١).

اللهم الا- أن تدعى أنك علمت قبل نظرك في هذه الآيه، و ما هو يوجهه في الأرجل من غسل أو مسح أو (٢) حكم الأرجل الغسل دون المسح، فيثبت الآيه على علمك.

هذا فقد كان يجب أن يتبين (٣) من أين علمت ذلك حتى يثبت عليه حكم الآيه و متى ساع لك أن تقول: انما يعمل العامل الأقرب بحيث يستقيم و لا يفسد؟ و كل هذا إخلال منك بما يلزمك.

فأما البيت الذى أنشدته، فليس من الباب الذى نحن فيه من ترجيح اعمال الثانى من العاملين دون الأول، و انما يتعلق به من نص الاعراب بالمجاوره، كما استشهدوا بقوله: «حجر ضب خرب» و بقوله: «كبير أناس فى بجاد مزمل» .

و قد بينا فى مسائل الخلاف بطلان الاعراب بالمجاوره بكلام كالشمس وضوحا، و تكلمنا على كل شىء تعلق به أصحاب المجاوره.

على أنه قد خطر لى فى قول الشاعر: «كان غزل العنكبوت المزمل» شىء، و ما رأيته لأحد و لا وقع لى متقدما، و هو أن يكون المزمل صفه العنكبوت لا للغزل، و يكون من الزمل، لان العنكبوت ربما ينسج بيته فى زمل. و انما حملت العلماء على أنه صفه للغزل من حيث ذهبوا فى هذه اللفظه إلى أنها من أزلت الثوب أو الحصير، و زملته أيضا إذا نسجته، و النسج لا يليق بالعنكبوت

ص: ١٤٧

١-١) كذا.

٢-٢) ظ: أن.

٣-٣) ظ: تبين.

نفسه، و انما يليق بغزله. و هذا التخريج يبطل أيضا تعلق أصحاب المجاوره بهذا البيت.

ثم قال صاحب الكلام: و الأوجه فى الآيه و الله أعلم أن يحمل على الباء، و يقرأ «و أرجلكم» و لا يحمل على «اغسلوا» و يكون المراد بالمسح الغسل لأمرين:

أحدهما: أنه حكى عن أبى زيد أنه قال: المسح أخف الغسل، و من ذلك تمسحت للصلاه، فإذا كان كذلك فجاز الذى أوجه قوله تعالى «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فى من جر الغسل دون المسح.

و يؤكد ذلك أن الثورى يروى عن أبى عبيده فى تأويل قوله تعالى فَطَفِقَ مَسِيحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ (١) أن المعنى يضرب، يقال: مسح علاوته أى ضربها بالاعتماد الذى يقع باليد أو غيرها من آله الضرب بالمضروب، مثل الاعتماد الذى يقع على المغسول فى حال الغسل باليد إذا كان الغسل بها، و ذلك فرق المسح الذى ليس بغسل.

و يؤكد ذلك أيضا أنه موقت بغايه، كما وقت غسل اليد بها فى قوله تعالى وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ .

و الآخر: أن يكون قوله أى «امسحوا» الذى يراد به المسح الذى دون الغسل كمسح الرأس، و المراد به الغسل، فأجرى الجر على الأرجل فى اللفظ و المراد به الغسل، و حمل ذلك لمقاربه المسح للغسل فى المعنى، ليكون الحمل على أقرب العاملين، كالأى التى ذكرناها.

أما إذا كان أهل اللغه قد آثروا ذلك فيما لا يصح معناه إثارا منهم للحمل

ص: ١٦٨

١-١) سوره ص: ٣٣.

على الأقرب، فلما استعملوا ذلك فيما لا- يصح في المعنى، نحو «غزل العنكبوت الزمل» حتى فيما يتقارب فيه المعنيان، لان المعاني إذا تقاربت وقع ألفاظ بعضها على بعض، نحو قولهم «أنبأت زيدا عمرا خير الناس» و أنبأت أفعلت من النبأ، و النبأ الخبر، فلما كان الإنباء ضربا من الاعلام أجروا «أنبأت» مجرى «أعلمت» فعدوه إلى ثلاثه مفاعيل، كما عدوا أعلمت إليهم (١)، و كما جرى قوله تعالى ثُمَّ يَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ (٢) مجرى علموا في قوله: و لقد علمت لتأتين منيتي و ذلك أن بدا لهم ظهر لهم رأى لم يكونوا رأوه، فهو بمنزله علموا ما لم يعلموا.

و قد زعم أبو الحسن أنهم قالوا: ما سمعت رائحه أطيب من هذه، و لا رأيت رائحه أطيب من هذه، و ما رأيت كلاما أصوب من هذا، فوضع بعض العبارة عن أفعال هذه الحواس مكان بعض، لاجتماعهن في العلم بها، و كذلك وضع المسح مكان الغسل، لاجتماعه في وقوع التطهير بهما في الأعضاء. و المراد بالمسح الغسل كما كان المراد بما سمعت رائحه ما شممت و لا رأيت كلاما ما سمعت، فوقع كل واحد منهما في الاتساع موضع الآخر، لاجتماعهما في العلم على الوجه الذي علم به ذلك.

الجواب: يقال له: قد صرحت في كلامك أن القراءه في الأرجل بالجر أولى و أرجح من القراءه بالنصب على موجهه العريبه. و هذا صحيح مبطل لما يظنه من لا- يعرف العريبه من الفقهاء، إلا- أنك لما أعتكك الحيل في نصره غسل الأرجل من طريق الاعراب، عدلت إلى شيء حكى عن أبي زيد الأنصاري من

ص: ١٦٩

١- ١) ظ: إليها.

٢- ٢) سورة يوسف: ٣٥.

أن المسح غسل، و هذا الذى عدلت اليه من أوضح الفساد من وجوه:

منها: أن معنى الغسل و حقيقته يخالف فى اللغة و حقيقتها معنى المسح، لان الغسل هو اجراء الماء على العضو المغسول و المسح هو مس العضو بالماء من غير أن يجريه عليه، فكأنه قيل للماسح: ند العضو بالماء و لا تسله عليه. و قيل للغاسل:

لا تقتصر على هذا القدر بل أسله على العضو و أجره.

فالمعنيان متضادان كما تراه، و كيف يقال: ان أحدهما هو الآخر؟ بل و لا يصح ما يقوله الفقهاء من أن أحدهما داخل فى الآخر، لأننا قد بينا تنافى المعنيين، و ما يتنافى لا يتداخل.

و لو جاز أن يسمى على الحقيقه الماسح غاسلا و يدعى دخول المسح فى الغسل، لوجب أن يسمى من دفع إيجاد الكثير على بدنه و صبه عليه و رش (١) الماء على بدنه و تقطر الماء عليه، لان المدفق و الصب يزيد على معنى الرش و التقطير، و يوجب أن يكون من على رأسه عمامه طويله، يصح أن يقال: على رأسه تكه أو خرقة، لان العمامه تشتمل على هذه المعانى، و قد علمنا أن أحدا لا يطبق ذلك و لا يجيزه.

و منها: ان لو سلمنا اشتراك ذلك فى اللغة، و ان كان غير صحيح على ما بيناه، لكان الشرع و عرف أهله يمنع من ذلك، لان أهل الشرع كلهم قد فرقوا بين المسح و الغسل و خالفوا بينهما، و لهذا جعلوا بعض أعضاء الطهاره ممسوحا و بعضها مغسولا، و فرقوا بين قول القائل فلان يرى أن الفرض فى الرجلين المسح و بين قولهم يرى الغسل.

و منها: أن الرؤوس إذا كانت ممسوحه المسح الذى لا يدخل فى معنى الغسل

ص: ١٧٠

١ - ١) ظ: أنه.

بلا خلاف بين الأمه عطف الأرجل عليها، فواجب أن يكون حكمها مثل حكم الرءوس و كفيته، لان من فرق بينهما مع العطف في كفيه المسح، كمن فرق بينهما في نفس المسح، و حكم العطف يمنع من الأمرين.

ألا- ترى أن القائل إذا قال قوم زيذا و عمرا، و أراد بلفظ القوم التأديب و الثقيف، لم يجز أن يريد بالمعطوف عليه الا هذا المعنى، و لا يجوز أن يحمل قوم في عمرو على الصفه دون الثقيف، و هو معطوف على ما قاله غير هذا الحكم. .

و منها: أن المسح لو كان غسلا أو الغسل مسحا، لسقط أن لا يزال مخالفا يستدلون و يفزعون اليه من روايتهم عنه عليه السلام أنه توضأ و غسل رجليه، كأنه كان لا ينكر أن يكون الغسل المذكور انما هو مسح، فصار تأويلهم للايه على هذا يبطل أصل مذهبهم في غسل الرجلين.

فأما ما حكاه عن أبي زيد فهو خطأ بما بيناه و أوضحناه و الخطأ يجوز عليه.

فأما استشهاد أبي زيد بقولهم «تمسحت للصلاه» فقد روى عنه أنه استشهد بذلك، فالأمر بخلاف ما ظنه فيه، لأن أهل اللسان لما أرادوا أن يخبروا عن الطهور بلفظ مختصر، و لم يجز أن يقولوا: «اغتسلت للصلاه» لأن في الطهاره ما ليس بغسل، و استطالوا أن يقولوا: اغتسلت و تمسحت، قالوا بدلا من ذلك تمسحت للصلاه، لأن الغسل ابتداءه المسح في الأكثر، ثم يزيد عليه فيصير غسلا، فرجحوا لهذا المعنى تمسحت على اغتسلت، فإنه كان ذلك منهم تجوزا و توسعا.

و أما الآيه التي ذكرها، فإنها لم يحسن أن يذكر كفيه الاستدلال بها، على أن المسح قد يكون غسلا و جودته على وجه آخر لا طائل له فيه، و أى فائده له في أن ضرب العلاوه يسمى مسحا أو. . في أن المسح غسل.

و الذى عن أبى زيد من الاحتجاج بالآيه على غير الوجه الذى ظنه، لأن أبى زيد يحكى عنه أنه حمل قوله تعالى فَطَفِقَ مَسِيحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ أنه غسل أسوقها و أعناقها بالماء، و قد أوردنا هذه الشبهه عن أبى زيد.

قلنا: ان أكثر المفسرين قالوا: ان المراد غير غسل الأعناق و الأسواق. بل قال أكثرهم: أنه أراد مسح يده على أعناقها و أسوقها، كما يفعل الإنسان ذلك فيما يستحسنه من فرش و ثوب و غير ذلك، و قال قوم: انه أراد ضرب أعناقها و سوقها بالسيف، و قال قوم: انه أراد غسل سوقها و أعناقها. و حمل الآيه على ما هو حقيقه من غير توسع و لا تجوز أولى.

و أما التعلق فى أن الأرجل مغسوله بالتحديد الى الكعبين، و إجراؤها مجرى الأيدي فى الغسل لأجل التحديد، فهو شىء يتعلق به قديما الفقهاء، و هو ضعيف جدا، و ذلك أن عطف الأرجل فى حكم المسح على الرؤوس، لانه يجب أن يكون ضعيفا من حيث كانت الأرجل محدوده إلى غايه، و الرؤوس ليس كذلك و لا يجب أن يعطف على الأيدي لأنها محدوده، و ذلك أن الأيدي بغير شك معطوفه على الوجوه، لها مثل حكمها من الغسل، و ألا جاز أن يعطف محدود من الأرجل على غير محدود من الرؤوس.

و الذى نقوله أشبه بتقابل الكلام و ترتيبه، لان الآيه تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود ثم عطف عليه من الأيدي عضوا مغسولا محدودا، فالمقابله تقتضى إذا ذكر عضوا ممسوحا غير محدود أن يعطف عليه بعض ممسوح محدود بأن يعطف محدودا من ارجل على غير محدود من الرؤوس، لتقابل الجملتان الاولى و الأخرى، و هذا واضح جدا.

فأما الكلام الذى طول بإيراده من تسميه الشىء بما يقارنه، فهو إذا صح

و سلم من كل قدح توسع من القوم و تجوز و تعد للحقيقه بغير شبهه.

و ليس لنا أن نحمل ظاهر كتاب الله على المجاز و الاتساع من غير ضروره، و قد رضى القائلون بالمسح أن يكون حكم من أوجب بالايه غسل الرجلين حكم من قال: ما سمعت رائحه أطيب من كذا، و حكم من قال: انها توجب المسح حكم القائل: ما شممت رائحه أطيب من كذا، فما يزيدون زياده على ذلك.

على أن الذى حكاه عن الأخفش من قولهم «ما سمعت رائحه أطيب من هذه» الاولى أن يكون المراد به ما سمعت خبر رائحه أطيب من كذا و حذف اختصارا. فهذا أحسن و أليق من أن يضع سمعت و قولهم «ما رأيت أطيب من كذا» حمله على الرؤيه التى هى العلم، لان [حمل]لفظ الرؤيه على معنى مشترك أولى من حمله على ما سمعت، لان الحمل على ما ذكرناه يفسد حقائق هذه الألفاظ، و يقتضى خلط بعضها ببعض.

و هذه جمله كافيه فيما قصدنا، و الحمد لله رب العالمين.

٣٤- مسألة في الحسن و القبح العقلي

مسألة في الحسن و القبح العقلي

ص: ١٧٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ان سأل سائل فقال: أ لستم تزعمون أن ما كان في عقولنا حسناً فهو عند الله حسن؟ و ما كان قبيحاً فهو عند الله تعالى كذلك؟ و لا يجوز أن يكون حسن شيء هو عنده يفيده و لا قبيح أمر هو عنده بخلافه.

قلنا: الأمر كذلك.

فان قال: أ ليس الله تعالى قد قال وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (١) و قال الَّنَّفْسِ بِالنَّفْسِ (٢) و قد أمر أن يقتل غلام زكى لم يجب عليه أن يقتل، و قصته في سورة الكهف (٣)، و ذلك الفعل في الظاهر كان عند موسى فظيماً و عند الله حسناً.

ص: ١٧٧

١-١) سورة الانعام: ١٥١.

٢-٢) سورة المائدة: ٤٥.

٣-٣) سورة الكهف: ٧٤.

فيقال له: لما تضمن قتل هذه النفس أمرين حسنتين و مصلحتين عظيمتين، تناسب كل واحد من أبوي الغلام على الايمان، و بعدهما من الكفر و الطغيان حسن قتله.

فيقول هذا السائل: و ان كان الأمر كذلك، فليس بمدخل للغلام في وجوب قتله، و لا كفر أبويه يلزمه ذنباً، و قد قال الله تعالى وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (١) و قال مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ (٢).

ألا- ترون هذا الغلام إذا قال يوم القيامة: بأى ذنب قتلت، لم يكن ذلك ذنباً قد اكتسبه، و قد كان الله قادراً على إيمانه هذا الغلام، ليكون الغلام بما قضى عليه من منيته داخلاً- فيما حتمه من الموت على دينه، و يصير الموت لنفسه مرهقاً، و ليس له بالاماته أن يقول يوم القيامة رب لم أمتنى، و له أن يقول: انى لم قتلت و لا ذنب لى.

و يجىء من هذا أن للسلطان إذا علم أن فى قتل من لم يجب قتله مصلحه، لا بل مصلح كثيره أن يقتله، و إذا علم أيضاً أن مع الإنسان ما لا يرهقه الطغيان و الاستعلاء على ما هو دونه، و الاستدلال للناس أن يأخذ ما له، فى ذلك من المصلحه، و ليس الأمر كذلك.

فدل هذا على أن الله تعالى فاعل ما يشاء و أراد، و ليس لأحد أن يقول: لم لا؟ و كيف؟، و لا يعارض و لا يعجب، قال الله تعالى حَتَّىٰ إِذَا رَكَبَا فِي الْسَفِينَةِ خَرَقَهَا (٣) و قال حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ (٤) و قال حَتَّىٰ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَعَطَفَ القتل على لقاء الغلام بالفاء، و لم يدخل فى خرق السفينه على الركوب حرف عطف، و لا فى الاستطعام على إتيان أهل القرية عطفاً، لأى معنى دخلت الفاء فى موضع دون موضع؟ فلا بد لذلك فى معنى يخصه.

ص: ١٧٨

١-١) سورة فاطر: ١٨.

٢-٢) سورة الروم: ٤٤.

٣-٣) سورة الكهف: ٧١.

٤-٤) سورة الكهف: ٧٤.

فدل هذا على أن الله تعالى فاعل ما يشاء و أراد، و ليس لأحد أن يقول: لم لا؟ و كيف؟ ، و لا يعارض و لا يعجب، قال الله تعالى حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۚ وَقَالَ حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ ۗ وَقَالَ حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلَهَا (١) فعطف القتل على لقاء الغلام بالفاء، و لم يدخل في خرق السفينه على الركوب حرف عطف، و لا في الاستطعام على إتيان أهل القرية عطفًا، لأي معنى دخلت الفاء في موضع دون موضع؟ فلا بد لذلك في معنى يخصه.

الجواب:

ان العلم بحسن الحسن و قبح القبح لا يختلف بالإضافة إلى العالمين، و لا فرق في هذا العلم بين القديم تعالى و المحدث.

فأما موسى عليه السلام فإنما استقبح على البديهه قتل الغلام، لانه لم يعرف الوجه الذي هو عليه حسن قتله و قبح تبقيته، و لو علم ذلك لعلم حسن القتل و قبح التبقيه. و انما وجب قتل الغلام، لأن في تبقيته على ما ذكر الله تعالى في القرآن مفسده من حيث علم الله تعالى أنه يدعو أبويه إلى الكفر فيجيبان له، و المفسده وجه قبيح، و ليس كل وجه و جوب القتل لاستحقاق بجنايه تقدمت، بل المفسده وجه من وجوه القبح. و إذا علم الله تعالى أن في التبقيه مفسده وجب القتل.

فأما ما مضى في السؤال من أنه تعالى كان قادراً على إزاله الحياه بالموت من غير ألم، فتزول التبقيه التي هي المفسده من غير إدخال إيلا م عليه بالقتل. فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى علم أن أبويه لا يثبتان على الايمان و يعدلان عن الكفر، الا بأن يقتل هذا الغلام، فيكون هذا وجه و جوب القتل خاصه دون غيره.

و الوجه الآخر: ان التبقيه إذا كانت هي المفسده، و الله تعالى مخير في

ص:

إزالتها باتضاد الحياه بالموت من غير المراد بالقتل أيضا، لأن القتل و ان كان فيه ألم يلحق المقتول، فبإزاء ذلك الا لم أعواض عظيمه يوازى الانتفاع بها المضره بالقتل، و يزيد عليه أضعاف مضاعفه، فيصير القتل بالاعواض المستحقه عليه، كأنه ليس بألم بل هو نفع و إحسان، و يجرى ذلك مجرى من علم الله تعالى أنه يؤمن ان فعل به ألماً، كما يؤمن إذا فعل به ما ليس بألم.

فالمذهب الصحيح أنه تعالى مخير في استصلاح هذا المكلف، و فعل ما هو لطف له في الايمان، بين فعل إلا لأم و فعل ما ليس بألم، و ان كان قد ذهب قوم إلى أنه تعالى و الحال هذه لا يفعل به الا ما ليس بألم، و أخطأوا.

و قد بينا الكلام في هذه المسأله و استقصيناه في مواضع من كتبنا.

فأما الزمانا أن يكون السلطان متى علم أن في قتل بعض الناس مصلحه أن يقتله، و كذلك في أخذ المال. فغير لازم، لأن أحداً منا لا يجوز أن يعلم قطعاً المصلحه و المفسده و انما يظن ذلك و الله تعالى يعلمه. ثم ان الله تعالى إذا قتل من ذكرنا حاله أو يأمر بقتله، لضمن إيصاله إلى الاعواض الزائده النفع على ما دخل عليه من ضرر القتل، لانه عالم بذلك و قادر على إيصاله. و أهدنا لا يعلم ذلك و لا يقدر أيضا على إيصاله، فصادقت حالنا في هذه المسأله حال القديم تعالى.

و أما دخول الفاء في قوله تعالى حَتَّى إِذَا لَقِيَ غُلَامًا فَقَتَلَهُ و سقوطها من قوله تعالى حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي الْسَّفِينَةِ خَرَقَهَا و من قوله حَتَّى إِذَا أَتَى أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتِطْعَمَا أَهْلَهَا فَقِيلَ: ان الوجه فيه أن اللقاء لما كان سبباً للقتل أدخلت الفاء اشعاراً بذلك، و لما لم يكن في السفينه الركوب سبباً للخرق و لا إتيان القرية سبباً للاستطعام لم يدخل الفاء، و هذا وجه صحيح.

اشاره

مسأله وردت من خراسان [فى المسح على الخفين] الشيعه الإماميه تنكر المسح على الخفين، و خالف فقهاء العامه فى ذلك فأجازوا المسح عليهما، أو فرقوا بين رخصه المقيم فيه و المسافر، الا- ما روى عن مالك، فإنه كان يبطل التوقيت فى مسح الخفين، فلا يضرب له غايه.

و قد حكى بعض أصحابه عنه أنه كان يضعف المسح على الخفين على الجملة.

الجواب:

و الذى يدل على صحه مذهبنا فى بطلان المسح على الخفين قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (١) فأمر بغسل و مسح أعضاء

ص: ١٨٣

مخصوصه بأسماء لها مخصوصه.

و قد علمنا أن الخف غير متطهر و لا فمثل (١)الحكم الآيه تدل على مسح الرجل و الخف لا يستحق هذه التسميه.

فإن قيل: قد تسمى الخف رجلا في بعض المواضع، لأنهم يقولون وطأته برجلي و ان كان فيه خف.

قلنا: هذا مجاز و المجاز لا يقاس عليه، و لا يترك ظاهر الكتاب له، و الكلام محمول على حقيقته و ظاهره، الا إذا دل دليل على العدول عن الظاهر، و لا نعرف هاهنا دليلا غير الظاهر يعدل اليه فيعد (٢).

فيجوز أن يريدوا بقولهم «وطأته برجلي» أى اعتمدت بها اعتمادا أفضى ذلك الى ذلك الجسم الذى قيل انه موطوء، و الاعتماد بالرجل التى عليها خف إنما يبتدأ من الرجل فى الحقيقه، ثم ينتهى إلى الخف الى ما جاوره و ماسه.

فإن قيل: فمن أين لكم وجه الآيه الى كل محدث، و ما ينكرون أن يكون خاصه فى غير لابس الخف خارجا عنه.

قلنا: قد أجمع المسلمون على أن آيه الطهاره متوجهه الى كل محدث يجد الماء، و لا يتعذر عليه استعماله. و لا فرق فى ذلك بين لابس الخف و غيره، على أن من جعلها خاصه لا- بد له من ترك الظاهر، لانه تعالى قال «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» فعم بخطابه جميع المؤمنين، و لابسوا الخفاف من المحدثين يتناولهم هذا

ص: ١٨٤

١-١) كذا فى النسخه.

٢-٢) كذا فى النسخه.

و يدل على ذلك أيضا أن النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله توضعاً مره مره و طهر رجليه، اما (1) بالمسح على روايتهم، و قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلا به.

و قد علمنا أن المسح على الخفين يخالف ذلك الوضوء الذى بينه النبي صلى الله عليه و آله و قال: انه لا يقبل الصلاه إلا به.

فكذلك مسح الخف، لأن النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله أشار الى وضوء بالماء له كيفيه وقع فى أعضاء مخصوصه بين أن الصلاه لا تقبل إلا بها. فالظاهر من كلامه أن كل ما يسمى وضوءاً متى لم يجعل على تلك الصفة و الكيفيه، فالصلاه به غير مقبوله، و التيمم ليس بوضوء. و لا خلاف أن وضوء المسح على خفيه كوضوء غاسل رجليه أو مسحهما فى أن العموم يتناوله.

و يدل أيضا على إنكار المسح على الخفين إجماع الإماميه، و هى عندنا الفرقة المحقه التى فى جملتها الامام المعصوم و قولها حجه لا يجوز العدول عنه.

٣٦- مسألة في خلق الافعال

مسألة في خلق الافعال

ص: ١٨٧

بسم الله الرحمن الرحيم اعلم أن الافعال التي تظهر في أجسام العباد على ضربين:

أحدهما: أجمع المسلمون على أنه فعل الله تعالى لا صفه للعبد فيه، مثل ألواننا و هيئاتنا و طولنا و قصرنا و سمنا و هزالنا و حركة عروقنا.

و الضرب الأخر: مثل قيامنا و قعودنا و حركتنا و سكوننا و أكلنا و شربنا و ما أشبه ذلك من تصرفنا. و اختلف الناس في ذلك:

فقال أهل الحق: كل هذا التصرف فعل العباد انفراداً به لا صنع لله تعالى فيه و ان كان هو المقذور لهم [\(1\)](#) عليه.

و قالت المجبره: هذا الضرب أيضاً من فعل الله تعالى، و ذهبوا الى أن جميع الأفعال التي تظهر في العالم الله تعالى أوجدها و فعلها و لا فاعل سواه،

ص: ١٨٩

(١ - ١) ظ: مقدرهم.

و أنه لا فعل للعبد من طاعه و لا معصيه و لا خير و لا شر.

و الذى يدل على أن العباد يفعلون و يوجدون بخلافه (١) ما ذهب إليه المجبره انا وجدنا من الأفعال الظاهره فيها ما يصح بحسب تصورهم و دواعيهم و أحوالهم و يرتفع بحسب صوارفهم و كراحتهم و أحوالهم.

ألا ترى أن أحدنا [إذا] قصد إلى الأكل و أراد و عزم عليه، وقع منه إذا كان صحيحاً غير ممنوع. و قد يقصد غيره إلى الأكل، فلا يجب أن يأكل هو و كذلك متى جاع و احتاج الى الطعام و حضر الطعام، أكل إذا كان على ذلك قادراً غير ممنوع. و لا يجب أن يأكل هو متى جاع غيره فلو لا أنه محدث الأكل و موجوده ما تعلق بقصده و داعيه و حاجته، و يجرى مجرى أكل غيره، لما لم يكن فاعلا له لم يقصد تصوره و حاجاته.

و لو لا- أن هذه الأفعال التى أشير إليها أفعالنا، لم يجب أن يقع بحسب حاجتنا و أحوالنا و يقف على دواعينا، كما لم يجب ذلك فى ألواننا و هيئاتنا و حركه عروقنا.

ألا ترى أن أحدنا [يريد أن يكون على هيئه، فيجب على خلافها و (٢)] يريد أن يكون على هيئه، فيجد نفسه على خلافها. و يريد أن يكون طويلاً- و هو قصير و شاباً و هو شيخ، و صحيحاً و هو مريض. فلو كان القيام و القعود مثل الطول و الهرم و الصحه و المرض، لكانت أحكام الجميع واحده فى الحصول بحسب دواعينا [أو خلاف ذلك (٣)] فلما اختلف حكم الجميع علمنا اختلاف حكمها فى الإضافه إلينا.

ص: ١٩٠

١- ١) ظ: بخلاف.

٢- ٢) كذا فى النسخه و الظاهر أنه تكرر.

٣- ٣) كذا و الظاهر زياده العبارة.

دليل آخر: و مما يدل أيضاً على ذلك أن الله تعالى قد أمر العباد بأفعال كثيرة، كالإيمان و الطاعة من الصلاة و الصوم و سائر العبادات، فلو لا- أن هذه الأفعال لهم و واقعه من جهتهم و ليست بأفعال الله تعالى، لما جاز أن يؤمروا بينها عن فعله تعالى و عما ليس بفعل لهم.

دليل آخر: و يدل أيضاً على ذلك، أنا وجدنا العباد يمدحون ببعض الأفعال التي يظهر منهم، و يذمون ببعض آخر. ألا ترى أنهم يمدحون بفعل الطاعات و أداء الواجبات، يمدحون على الإحسان و الانعام و الإفضال، و يذمون بالمعاصي و القبائح.

فلو لا أن ذلك من أفعالهم لما توجه إليهم مدح و لا ذم، كما لا يحسن ان يمدحوا و يذموا بألوانهم و هيئاتهم و خلقهم، و لا على ما يقع من غيرهم من الأفعال.

دليل آخر: و يدل على بطلان قول المجبره في إضافتهم جميع الأفعال الى الله تعالى، أن أفعال العباد ما هو كفر و ظلم و قبيح و كذب، فلو كان الله تعالى هو الفاعل لذلك، لوجب أن يكون من حيث فعل الظلم ظالماً، و بفعل الكفر كاذباً (1)، و بفعل القبيح مقبحاً. لأن اللغة تقتضى هذا الاشتقاق للفاعل.

ألا ترى أنه تعالى من حيث فعل العدل يسمى عادلاً، و بفعل الإحسان و الانعام يستحق محسناً أو منعماً. و لا وجه لتسميته بأنه منعم و عادل إلا أنه فعل هذه الأفعال

ص: ١٩١

(١-١) ظ: كافرأ.

فلو كان فاعلا لما سواها لاشتق له منها اسم الفاعل على ما ذكرناه.

و اجتمعت الأمة على أنه تعالى لا يستحق الوصف بأنه ظالم و لا كاذب و لا كافر، [و] أن من وصفه بذلك و سماه به كان خارجاً عن الدين، و إجماع المسلمين حجه ان ينفي كونه فاعلا لما يوجب هذا الاشتقاق و يقتضيه.

دليل آخر: و مما يدل أيضا على ذلك و ان كان معناه داخلا فيما تقدم أن الأمة مجمعه على أن الله تعالى يثبت المؤمنين و يعاقب الكافرين، فلو لا أن الايمان و الكفر من فعل المؤمن و الكافر، لم يحسن الثواب و لا القبيح، لانه قبيح أن يثاب أو يعاقب أحد.

ألا ترى أن أحدنا لو فعل في عبده فعلا من الافعال، لما حسن أن يعاقبه عليه و يؤاخذه به، و من فعل ذلك عد ظالماً سفيهاً.

دليل آخر: و يدل على ذلك أنه تعالى لو فعل الظلم و الكذب و سائر القبائح، لم يكن ذلك منه قبيحاً على ما يقوله مخالفونا، لانه لأننا من أن يقع منه تصديق الكذابين، و ان (1) لم يكن ذلك منه قبيحاً، لانه لأننا من أن يفعل بعض القبائح، لما لم نأمن أن يفعل سائرها. و إذا أجزنا منه تعالى البعض، جاز الكل، و هذا يبطل الثقة بصدق الأنبياء عليهم السلام و يقتضى الشك في جميع الشرائع و الخروج من دين الإسلام، بل من سائر الأديان.

دليل آخر: و يدل على ما ذكرنا أن القول بأن الله تعالى هو الفاعل للأفعال الظاهره من العباد، يقتضى أنه لا نعمه له تعالى على الكافر، و إذا لم تكن له عليه نعمه، لم تجب عبادته على الكافر، لأن العباده كيفيه فى الشكر فإنما يجب بالنعم العظيمه، و من لا نعمه له فلا شكر يستحقه و لا عباده.

ص: ١٩٢

و انما أنه لا- نعمه له على الكافر، لانه خلق على مذاهبيهم فيه الكفر الذى يستحق به الخلود فى النار و العقاب الدائم، فهو بأن يكون مسيئاً إليه أولى من أن يكون منعماً عليه.

و ليس لهم أن يقولوا أن له عليه نعمه دنياويه، كخلق الحياه فيه و الشهوات المؤديه إلى ضرور اللذات و المنافع العاجله، و ذلك أن خلق الحياه و الشهوه إذا كان الغرض الاستدراج الى الكفر لم يكن نعمه، و انما يكون نعمه إذا كان الغرض فيه النفع، و يجرى مجرى من سمن عتزه و غذاه بضرور الأطمعه الملهه ليأكله فى أنه لا يكون منعماً عليه بذلك و أن النفع به فى العاجل.

و أيضاً فلو سلم أن ذلك نفع لما عادل و لا قارب الاستقراء و العقاب و الخلود فى النيران المضرمه، فلا يستحق عليه شىء من الشكر و الحال هذه، و يكون وجوده كعدمه، و يجرى مجرى من نقص ثواباً عن ثواب غيره و ابتسم فى وجهه، ثم قرن ذلك بقتل أولاده و أحبائه و أخذ أمواله و انتهاك حرمة، فى أنه لا يستحق منه شكراً.

و إذا تأملنا القرآن وجدنا أكثره دالا على أن العباد يفعلون و يعملون، و أنهم انما يجازون بثواب أو عقاب على أفعالهم، لا على أفعال غيرهم فيهم، فيقول تعالى جزاءً بما كانوا يعملون (١) و فى مواضع آخر يصنعون (٢) و يفعلون (٣) و يكسبون (٤)، فلو كانت الافعال كلها له بطلت هذه الإضافات إلينا و كانت كذباً.

ص: ١٩٣

١-١) سورة الواقعة: ٢٤.

٢-٢) سورة المائدة: ١٤ و غيرها.

٣-٣) سورة المائدة: ٧٩ و غيرها.

٤-٤) سورة البقره: ٧٩ و غيرها.

و يدل أيضاً على ما ذكرناه قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك (١) و هذا صريح بأن السيئة منا لا منه.

و ليس لهم أن يقولوا في الحسنات و الطاعات، و هي عندكم فعل العباد، فكيف أضافها الله تعالى الى نفسه. لأن الطاعة و ان كانت من فعلنا، فقد يصح أن يضيفها الله من حيث التمكين فيها و التعريض لها و الدعاء إليها فيها، و هذه أمور تحسن هذه الإضافة. و لا يجوز ذلك في السيئة، لأنه تعالى نهى عنها و منع من فعلها و فعل كل شيء يصرف (٢) عن فعلها.

فأما قوله تعالى و إن تصب بهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله (٣) فلا يعارض ما ذكرناه، لأن المراد بالسيئة هاهنا الأمراض و المصائب و القحط، لأن قريشاً كانت إذا نزل بها خصب و خفض قالوا: هذا من عند الله، و إذا نزل بهم شدة و مجاعه قالوا: هذا شؤم محمد حاشا له من ذلك فبين تعالى أن ذلك من الله تعالى.

و قوله تعالى و إن منهم لفریقاً يلؤون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب و ما هو من الكتاب و يقولون هو من عند الله و ما هو من عند الله و يقولون على الله الكذب و هم يعلمون (٤) و لو كان من خلق الله لكان من عنده على أكد الوجوه.

و قوله تعالى و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون (٥) يدل على صحه ما نذهب اليه من وجهين

ص: ١٩٤

١-١) سورة النساء: ٧٩.

٢-٢) ظ: يوجب فعلها.

٣-٣) سورة النساء: ٧٨.

٤-٤) سورة آل عمران: ٧٨.

٥-٥) سورة الذاريات: ٥٦.

أحدهما: أنه تعالى أضاف العباده إليهم، فلو كانت مخلوقه فيهم لاضافها اليه تعالى لا إليهم.

و من الوجه الآخر: أن هذا القول يقتضى أن غرضه فى خلقهم أن يعبدوه، لان اللام فى قوله تعالى لِيَعْبُدُونِ هى لام الغرض، بدلاله قولهم جئتكم لتكرمنى و قصدتكم لتنفعنى أى غرضى فى قصدك الإكرام و النفع.

و ليس يجرى هذا الكلام مجرى قوله وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنسِ (١) لأن تلك اللام لام عاقبه، و جاريه مجرى قوله تعالى فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا (٢) و نحن نعلم أنهم انما التقطوه ليكون لهم صديقاً سئاً (٣)، و أخبر أن العاقبه لما كانت هى العداوه أدخلت هذه اللام فيه، و يجرى ذلك مجرى قول الشاعر:

فللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبني المساكن

و قوله:

لدوا للموت و ابنا للخراب و لا- يجوز أن يكون اللام فى قوله «ليعبدون» لام عاقبه لا لام غرض، لانه لو كانت كذلك لكانت العباده شامله للجن و الانس و واقعه من جميعهم، إذ كانت اللام منبئه عن عاقبتهم. و معلوم أن فى الجن و الانس كثيراً من لا يعبد الله و يجحده و لم يقر به، فعلمنا أنه لام غرض.

فان قالوا: كيف يجوز أن يقع من العباد ما لم يقضه الله تعالى و المسلمون

ص: ١٩٥

١- ١) سورة الأعراف: ١٧٩.

٢- ٢) سورة القصص: ٨.

٣- ٣) ظ: أنيساً.

يأبون ذلك و يطلقون أنه لا يخرج من قضاء الله شيء.

قلنا: القضاء في لغة العربيه على وجوه:

أحدها: أن يكون بمعنى الاعلام العلم، كقوله تعالى وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ يَبْنَ إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا (١) و انما أراد الله تعالى الاعلام بغير شبهه.

فعلى هذا الوجه لا- يخرج شيء من قضاء الله، كما لا- يخرج من معلومه، و أنت إذا وصفت على من أطلق من أهل الحمد و السلامه لم يقسر (٢) إلا بالعلم دون غيره.

و قد يكون القضاء بمعنى الأمر، قال الله تعالى وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (٣) و معلوم عند جميع المسلمين أن المعاصي و الكفر ليسا مما أمر الله تعالى، بل نهى عنه و حذر و زجر. و أحد من المسلمين لا يقول ان الله تعالى أمر بالمعاصي و القبائح. و لا شبهه في أن الله تعالى ما قضى بجميع الكائنات على هذا الوجه، لانه تعالى ما أمر بجميعها.

و من وجوه القضاء الحكم و الإلزام، من قولهم «قضى و بكذا و كذا» إذا ألزمه، و معلوم أن الله تعالى ما حكم بالظلم و لا ألزمه. و هذا الوجه غير عام من وجوه القضاء (٤) هو العلم.

فان قيل: كيف يجوز أن يكون العبد فاعلا و الله فاعل، و هذا يقتضى الشركه.

قلنا: العبد و ان كان فاعلا، فبأقدار الله تعالى على الافعال و تمكينه منه،

ص: ١٩٤

١-١) سورة الإسراء: ٤.

٢-٢) ظ: لم يفسر، و بعده بياض في النسخه.

٣-٣) سورة الإسراء: ٢٣.

٤-٤) في الهامش: و بره القضاء.

وفعله تعالى فيه القدره والآلات وجميع ما يحتاج إليه في الأفعال، والله تعالى قادر على أفعاله بنفسه من غير مقدور (١) ولا ممكن بلا تشابه. ولو وجب بهذا القدر التشابه، لوجب إذا كان أحدنا موجوداً وحياً وعالمًا، وكان الله تعالى بهذه الصفات أن يكون متشبهًا ونظيرًا. تعالى الله عن ذلك.

وإذا فرقوا بين الأمرين بما يرجع إلى كيفية استحقاق أحدنا لهذه الصفات وأنه يخالف كيفية استحقاقه تعالى لها، رجعنا إلى مثل ذلك في كون أحدنا صرفاً رفته (٢) لكونه تعالى.

وهذه جملة كافيه إن شاء الله، والحمد لله رب العالمين.

ص: ١٩٧

١-١) ظ: مقدر.

٢-٢) كذا.

ان قال قائل:

إذا كنتم تعتمدون فى حال الأحكام الشرعيه جمهورها بأنه الصحيح و ما عداه باطل على إجماع الشيعة الإماميه الذين تدعون أنه لا- يكون الا- حقاً، من حيث كان قول الامام المعصوم من جملته، فلا بد لكم من أن تقطعوا على أنه ما فى بر و بحر و سهل و جبل من يقول بخلافه، لأنكم متى جوزتم أن يكون فى الإماميه من يخالف فى ذلك و لو كان واحداً، جاز أن يكون هو الامام فلا تحصل الثقه بذلك القول الشائع الذائع، لتجويز ان يكون قول من هو الحجه فى الحقيقه خارجاً عنه.

و إذا كنتم انما تعتمدون فى العلم بالغائبات عن إدراكهم (١) من الأمور على النقل، و تقولون: انه لو كان لعالم من علماء الإماميه مذهب فى الشريعه بخلاف

ص: ٢٠١

١- (١) ظ: إدراككم.

ما عرفناه و سطرناه لذكر و نقل، فإذا فقدنا النقل و العلم علمنا نفى ذلك، و هذا انما يتميز فى الأمر الذى إذا كان و جب ظهوره و جب نقله، لأن أحدا من العلماء لا يقول فى كل شىء وقع أنه لا بد من العلم به و نقله، و انما يقال ذلك فى أشياء مخصوصه.

و يلزم على هذا أن يقال لكم: جوزوا فيما ادعيتم انه إجماع الإماميه، أن يكون فى أقاصى الصين واحد فى الإماميه يخالف فى ذلك، و ان لم ينقل إلينا فى الاخبار.

و مع تجويز ذلك سقط التعويل على إجماع الإماميه، و القطع على أنه ليس بحجه، لأنه يجوز أن يكون ذلك الذى جوزنا قوله بخلاف أقوال الإماميه هو الامام نفسه، فلم يثق بمن عداه.

الجواب:

اننا قد بينا فى جواب مسائل ابن التبان ما إذا تأمل كان فيه جواب عن هذه الشبهه، و استوفينا بيان الطريق الى القطع على ثبوت إجماع الإماميه، و أن قول إمامهم فى جملة أقوالهم، و انتهينا فى ذلك الى غايه لا مزيد عليها، غير أنا نقول هاهنا:

ليس يخلو السائل عن هذه المسأله من أن يكون بكلامه هذا طاعنا فى إجماع المسلمين و غيرهم، و شاكا فى كل ما يدعى من اتفاق شىء، فان كان الأول فالطعن الذى أورده لازم فيما عداه.

لأن لقائل أن يقول: كيف تقطع فى بعض المسائل أن المسلمين أجمعوا فيها على قول واحد و أجمعوا على أحد قولين لا ثالث لهما، مع التجويز لان

يكون ببلاد الصين من يخالف في ذلك و أخباره غير متصله.

و كذلك القول فيما يدعى من إجماع أهل العراق و أهل الحجاز على مسأله، لأن هذا الطعن يؤثر في ذلك كله و يقتضى في جميعه، و يوجب أيضا أن لا يقطع على أن أهل العربيه أجمعوا على شيء منها لهذه العله، و لا نأمن أن يكون في أقاصى البلاد من يخالف في أن إعراب الفاعل الرفع و المفعول به النصب، و في كل شيء ادعيناه إجماعا لأهل العربيه.

و ان كان السائل شاكا في الجميع و طاعنا في كل إجماع، لكفى بهذا القول فحشا و شناعه و بعدا عن الحق و لحوق قائله بأهل الجهالات من السمنيه و منكرى الاخبار، من حيث ظنوا أن الشك في مذهب رأيه (1) على المعروف يجرى مجرى الشك في تلك زائد على المقبول المشهور و خادمه عما نقل و سطر، و هذا لا يلزم، لان القول الذى إذا كان لم يجب نقله إلينا.

فكمالا نقطع على حوادث أقاصى الصين، و لا نعلم تفاصيل قولها و بلدانها و انما نحكى عنهم إذا كان العلم بالغائبات كلها، و أن الاخبار لا- يقضى علما و بهم يقينا، فلزمهم الشك في الحوادث الكبار و البلدان العظام و كل أمر يوجب العاده نقله و تواتر الاخبار به و القطع عليه. . عن الشبهه عن هذا التجويز و التقدير، ان لنا معاشر الإماميه جوابا يختص به، و لمن يدعى الإجماع من مخالفينا جوابا عنه يخصهم، و نحن نبين الجميع.

أما قول الإمامى الذى فرضنا أنه في أقاصى البلاد و بحيث لا يتصل بنا أخباره فليس يخلو هذا الإمامى من أن يكون هو امام الزمان نفسه، أو يكون غيره. فان كان غيره، فلا يضر فقد العلم بخلافه، لأن قول الإمام الذى هو الحججه فيما عداه من الأقوال.

ص: ٢٠٣

١- ١) كذا في النسخه.

و ان كان هو الامام نفسه، فلا- يجوز من الامام و قوله الحججه فى أحكام الشريعة أن يخلى سائر المكلفين من معرفه قوله، و أن يسلبهم الطريق إلى إصابه الحق الذى لا- يوجد إلا فى مذهبه، و يجب عليه إظهار قوله لكل مكلف حتى يتساوى من العلم به سماعا و إدراكا و منقولا من جهه الخبر كل من يلزمه ذلك الحكم و لهذا القول، متى علم الامام أن شيئا من الشرع قد انقطع نقله، و جب عليه أن يظهر لبيانه، و لا يسع له حينئذ التقيه.

و لا- فرق بين أن يخفى قوله و هو الحججه عن كثير من أهل التكليف حتى لا- يكون لهم اليه طريق، و بين أن يرتفع عن الجميع. فلا بد على هذا التقدير أن يوصل الامام قوله فى الحوادث كلها الى كل مكلف، و لا يجوز أن يختص بذلك بعض المكلفين دون بعض.

فقد برئنا من عهدده هذه الشبهه، و صح لنا القطع على إجماع الإماميه و الاحتجاج به، و لم يضر أن يكون للإمامى قول يخالف ما نحن فيه، إذا فرضنا بعد مكانه و انقطاع الاخبار بيننا و بينه.

فأما الجواب عن هذه الشبهه التى يختص بها مخالفونا فى الإمامه، مع تعويلهم على الإجماع و الاحتجاج به و حاجتهم الى بيان طريق يوصل اليه، فهو أن يقولوا: قد علمنا على الجملة ان الإجماع حججه فى الشريعة، و أمرنا الله تعالى فى كتابه و سنه نبيه عليه السلام بأن نعول عليه و نحتج به و نرجع اليه.

فكل طعن قدح فى العلم به و شك فى إساره (1)، لا يجب الالتفات إليه، لأن الله تعالى لا يوجب علينا الاجتماع بما لا طريق اليه و التعويل على ما لا يصح إقراره و ثبوته فان كان قول لقائل، لم يجب إيصاله بنا و لا نقله إلينا، إما لبعده مسافه، أو

ص: ٢٠٤

لغير ذلك، فهو خارج عن الأقوال المعتبره فى الإجماع.

و انما تعبدنا فى الإجماع بما يصح أن نعلمه و لنا طريق اليه، و ما خرج عن ذلك و ما عداه فلا حكم له و وجوده كعدمه، فنحن بين احاله القول يخالف ما عرفناه و روينا و استقر و ظهر، و بين اجازة لذلك لا يضر فى الاحتجاج بالإجماع إذا كان التعويل فيه انما هو على ما الى العلم به طريق و عليه دليل، دون ما ليس هذه سبيله.

ص: ٢٠٥

٣٨- مسأله فى عله خذلان أهل البيت «ع» و عدم نصرتهم

مسأله فى عله خذلان أهل البيت «ع» و عدم نصرتهم

ص: ٢٠٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَالَ الْأَجَلُ الْمُرْتَضَى عِلْمَ الْهَدَى ذُو الْمَجْدِينَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) :

ان سأل سائل فقال: إذا كنتم تزعمون أن علياً و الحسن و الحسين و التسعه من ولد الحسين عليهم السلام صفوه الله بعد نبيه و حجه على خلقه و أميناً على دينه، فلم تمكن من قتلهم و ظلمهم و أسلمهم و خذلهم، و لا- ينصرهم على أعدائهم، حتى قتلوا بأنواع القتل؟ و ظلموا بأفانين الظلم؟ قيل له: هذا سؤال الملحده فى نفى الربوبيه و قبح العباده، و سؤال البراهمه فى نفى النبوه و إبطال الرساله.

أما الملحده فنقول: لو كان للعالم خالق خلقه و محدث أحدثه و ابتدعه، لم يمكن من جحده و من عصاه ممن أطاعه و لمنعهم من قتلهم و لنصرهم و لم يسلمهم، فإذا رأينا من يستمسك بطاعته و الإقرار بربوبيته، مخذولا و لا غير

ص: ٢٠٩

منظور، و ذليلاً غير عزيز، و مظلوماً مستضاماً، و مقتولاً مستهاناً، علمنا أنه لا خالق لهم يمنع منهم، و لا محدث يدفع عنهم.

و أما البراهمه فنقول مثل ذلك في الأنبياء عليهم السلام.

قيل: و ما بالهم من أمرهم وجد بهم من أعدائهم حرفاً بحرف، و من كان ملحداً أو برهماً فلا يسأل عن الأئمه و خلفاء الأنبياء، فالرسل دون الأنبياء و الرسل و سائر المؤمنين لأن الكل عنده فيما يلحقهم و ينزل بهم سواء.

فان زعم هذا السائل أن يكون ملحداً أو برهماً فلا يسأل الشيعة دون غيرهم من المقرين بالربوبية المثبتين للنبوه و الرساله، و لا يخص الأئمه دون الأنبياء و الرسل و المؤمنين لم يلزمه جواب الشيعة دون غيرهم ممن أقر بالربوبية و أثبت النبوه و الرساله و لم يكن لتخصيصه السؤال على الأئمه وجه و لا فائده.

و ان تبرأ من الملحده و انتفى من البراهمه و أقر بالربوبية و صدق بالنبوه و الرساله، قيل له: فخيرنا عن أنبيائه و رسله و أتباعهم من المؤمنين، لما مكن الله تعالى من قتلهم و ظلمهم، و لما خذلهم، و لم ينصرهم حتى قتلوا و ظلموا.

فإن أجاب إلى الإقرار بذلك و التصريح بأن الله تعالى مكن أعداءه من الكفار و المشركين من قتل أنبيائه و رسله و أهاليهم، و لم ينصرهم بل نصر أعداءهم عليهم. فارق بهذا الإقرار بذلك و التصريح بأن الله تعالى مكن أعداءه من الكفار و المشركين من قتل أنبيائه و رسله و أهاليهم، و لم ينصرهم بل نصر أعداءهم عليهم. فارق بهذا الإقرار و التصريح ظاهر كتاب الله تعالى، إذ يقول إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (١).

و فارق إجماع الأمة، بل كل من أقر بالنبوه [لا] يقدم على القول بأن الله

ص: ٢١٠

تعالى خذل أنبياءه و نصر أعداءه، بل الكل قائل بأن الله تعالى ناصر بأنبيائه و أوليائه و مانع عنهم و خاذل لعدوهم.

و ان امتنع الإقرار بذلك و التصريح به و قال: انهم مع قتلهم و الظلم لهم منصورون مؤيدون.

قيل لهم: أ فليس قد ثبت بهذا الإقرار منك أن القتل و الظلم لا يوجب القول بأن الله مكن من قتل أنبيائه، و أنه خذل رسله و لم ينصرهم، و ان قتلهم أعداؤهم و ظلموهم.

فإذا قال: نعم.

قيل: فهلا سوغت مثل ذلك فيما جرى على الأئمة عليهم السلام من القتل و الظلم، و أنه غير مبني عن التمكين منهم و الخذلان لهم، و جعلت ما نالهم من القتل و الظلم من أعدائهم كالذي نال الأنبياء و الرسل من أعدائهم في أنه غير موجب للتمكين منهم و الخذلان لهم.

فان قال: من ذكرتموه من الأنبياء و الرسل لما قتلوا أو ظلموا أهلك الله قاتلهم و استأصل ظالمهم، فعلم بذلك أنه غير متمكن منه و خاذل لهم.

قيل له: أول ما يسقط ما ذكرته أنه تعالى لم يهلك جميع من قتل الأنبياء، و لا استأصل ظالمهم، فعلم بذلك أنه غير متمكن منه و خاذل لهم.

قيل له: أول ما يسقط ما ذكرته أنه تعالى لم يهلك جميع من قتل الأنبياء، و لا استأصل كل من ظلمهم، بل الذي أهلك منهم قليل من كثير، لانه لو أثر ذلك لكان ملجئاً، و لبطل التكليف الذي أو كد شروطه التخيير، و تردد الدواعي المنافي للإلجاء.

و أيضاً فإن الهلاك و الاستيصال لمن أهلكه استأصله ليس يمنع من قتل الأنبياء عن قتلهم، و لا حيلولة بينهم و بين من ظلمهم، و كيف يكون الهلاك المتأخر عن القتل و الظلم منعاً مما تقدم وجوده و حيلولة بينه و بينه، و المنع

ص: ٢١١

و الحيلولة من حقهما ان يستحيل (١) لمكانهما و وجود ما هما مانع و حيلولة منه.

و بهذا الحكم ينفصل مما ليس بمنع و لا- حيلولة، و انما لمن هو حل بالهلاك و الاستيصال بعض ما يستحقه من العقاب على وجه يقتضيه المصلحه و لا ينافى التكليف، فأما أن يكون منعاً و حيلولة فلا، و جرى في ذلك مجرى الحدود من أنها تقدم بعض المستحق للمصلحه، و الردع الذى يختلف بحسب المكلفين دواعيهم و صوارفهم.

على أن هذا السائل يجب عليه ان يكف عن إطلاق ما ألزمناه فيمن عوجل قاتله و ظالمه من الأنبياء و الرسل و المؤمنين، و يصرح بهم فيما لم يعاجل قاتله و ظالمه منهم، بأن الله تعالى خذله أو سلمه، و لا- فرق بين الكل و البعض فى ذلك، و أن التصريح به خروج عن الإسلام.

على أن الله تعالى لم يستأصل من ظلم خير أنبيائه و أشرف رسله محمداً صلى الله عليه و آله، فيجب أن يكون تعالى قد خذله و لم ينصره و أسلمه و لم يمنع منه، و إطلاق ذلك من أقبح الكفر و أعظم الفريه على الله جل اسمه.

فبان بما ذكرناه أن ما سأل عنه غير متوجه إلى الشيعة و يختص بأعينهم، بل هو سؤال الملحد و البراهمه لكل من أقر بالربوبيه و صدق بالنبوه و الرساله و هذه عاده من خالفهم فى استعاره ما يسأل عنه الملحد و من فارق الإسلام و المله إذا أرادوا سؤالهم.

فإن قال قائل: فلم لم يعاجل بالعقاب من قتل أئمتكم و عتره نبيكم، كما عاجل من تقدم.

قيل له: هذا أيضاً سؤال لا يتوجه إلى الشيعة دون من خالفهم من فرق الأمة،

ص: ٢١٢

١- ١) فى الهامش: يستحل.

لأن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَدْ ظَلَمَ بِأَنْوَاعِ الظُّلْمِ مِنْ إِخْفَاهِ وَ سَبِّ وَ حَصْرِ وَ قَتْلِ أَقْرَبِيهِ، وَ التَّنْكِيلِ بِعَمَلِهِ حَمْزِهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ بَعْدَ الْقَتْلِ، وَ مَا تَخَصَّصَهُ فِي نَفْسِهِ مِنْ إِدْمَاءِ جَبِينِهِ وَ كَسْرِ رِبَاعِيَّتِهِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي جَرَتْ عَلَيْهِ وَ عَلَى أَقْرَبِيهِ وَ أَصْحَابِهِ، وَ لَمْ يَعَاجِلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِالْعِقَابِ.

وَ قَدْ عَوَّجَلُ عَاقِرِ نَاقِهِ صَالِحٌ مَعَ أَنْ قَدْرَهَا وَ قَدْرُ كُلِّ حَيْوَانٍ غَيْرِ مَكْلُفٍ لَا يُوَازِنُ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرَ أَقْلِ الْمُؤْمِنِينَ ثَوَابًا.

فَأَيُّ جَوَابٍ أَجَابَ بِهِ جَمِيعُ الْمُسْلِمِينَ عَمَّا نَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ نَالَ أَقْرَبِيهِ وَ أَصْحَابَهُ وَ لَمْ يَعَاجِلْ مِنْ نَالَ مِنْهُ وَ مِنْهُمْ؟ فَهُوَ جَوَابُ الشَّيْخِ عَنِ سْؤَالٍ مِنْ يَسْأَلُهُمْ عَنِ أَيْمَتِهِمْ وَ قَرَبَائِهِمْ وَ مَا نَالَهُمْ مِنَ الْقَتْلِ وَ الظُّلْمِ.

فَإِنْ قَالَ: فَمَا الْجَوَابُ لِمَنْ يَسْأَلُ عَمَّا نَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ أَقْرَبِيهِ وَ أَصْحَابَهُ وَ مَا نَالَ خَلْفَاءَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ عَتْرَتِهِ وَ هِيَ الْمَعَاجِلَةُ بِالْعِقَابِ؟ قِيلَ لَهُ: الْجَوَابُ عَنْ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَصَّ نَبِيَّنَا بِأُمُورٍ شَرَفَهُ بِهَا وَ كَرَّمَهُ عَلَى سَائِرِ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الرُّسُلِ، مِنْ جَمَلَتِهَا أَمَانُ أُمَّتِهِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ مِنَ الْمَعَاجِلَةِ بِالْهَلَاكِ وَ الْعِقَابِ، وَ هَذَا مَعْلُومٌ مِنْ دَعْوَتِهِ كَمَا نَعْلَمُ إِكْرَامَهُ بِالشِّفَاعَةِ وَ الْحَوْضِ وَ الْمَقَامِ الْمَحْمُودِ وَ اللِّوَاءِ، وَ أَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ يَنْشِقُ عَنْهُ الْأَرْضُ، وَ تَأْيِيدُ شَرَعِهِ وَ رَفْعُ النُّبُوهِ بَعْدَهُ.

وَ بِمِثْلِ هَذَا أُجِيبُ ابْنَ الرَّائِنْدِيِّ وَ غَيْرَهُ مِنَ الْمَلْحَدَةِ (خَذَلَهُمُ اللَّهُ) لَمَّا سَأَلُوا عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ مَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ (١) فَالآيَاتُ هَاهُنَا الْأَعْلَامُ وَ الْمَعْجَزَاتُ.

قَالُوا: وَ هَذَا الْقَوْلُ يَنْبَغِي عَنِ الْمُنَاقِضَةِ أَوْ السَّهْوِ، لِأَنَّ تَكْذِيبَ مَنْ تَقَدَّمَ لَا

ص: ٢١٣

(١-١) سورة الإسراء: ٥٩.

يمنع من قيام الحجج علينا و الازاحه لعلمنا، فكيف يعلل بالمنع لنا بما يخش و تكلفنا بأن غيرنا كذب و لم يصدق و خالف و لم يجب، و هذا بعيد من القول.

على أنه قد ادعى ظهور الاعلام عليه و فعل المعجزات على يده، كالقرآن و غيره من مجيء الشجره، و تسبيح الحصى، و حنين الجذع، و إطعام الخلق الكثير حتى شبعوا، و سقيهم حتى ارتووا من القليل من الطعام و اليسير من الشراب، فلو لم يمنع تكذيب الأولين إظهار ما ادعاه من الاعلام و المعجزات.

قيل لهم: الاعلام التى تظهر على أيدي الأنبياء و الرسل ينقسم على ما يظهرها الله تعالى للدلاله على صدقهم حسب ما تقتضيه الحكمة و المصلحه و توجهه إزاحه العله كسائر الأدله التى نصبها و التمكين من النظر فيها، فالمخالف لها و المعادل عن التكليف الى ما تقترحه الأمم عنم بعث إليهم بعد إظهار ما تقتضيه الحكمة و توجيه المصلحه من إزاحه العله، فحكم الله و تعالى فى التكذيب بها بعد إظهارها و العدول عن تصديقها المعاجله ببعض ما يستحق عن العقاب.

فكان تقدير الكلام: و ما منعنا أن نرسل بالآيات المقترحه الا أن كذب بها الأولون بتعجيل بعض ما يستحقونه من العقاب.

و قد وعدنا رسولنا و شرفنا بأمر:

منها أن تستأصل أمته و لا تعاجلها بالعقاب، و قد ذكر الله تعالى ما اقترح على رسوله، فقال وَ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا أَوْ تُكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا الى قوله قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (١).

ص: ٢١٤

(١-١) سورة الإسراء: ٩٠-٩٢.

فإن قال: قدمتم الجواب لمن وافقكم في الإقرار بالصانع والتصديق للنبوه، فما الجواب للملحده والبراهمه؟ قيل له: الجواب لهم أن التمكين يعتبر فيه قصد الممكن و غرضه دون ما يصلح له ما مكنه به من الافعال، يبين ذلك أنه لو لم يعتبر فيه ما ذكرنا لم نجد في العالم ممكناً من قتل عدوه دون نفسه و وليه، لانه لا شىء يتمكن به من سلاح و جند و سائرها يقوى به الا هو يصلح لقتله و قتل وليه، كما يصلح لقتل عدوه.

و كذلك الحال فيما تمكن به من طاعته و امتثال أوامره من الأموال و الآلات، فى أنه لا يصلح لمعصيته و ارتكاب ما نهى عنه، كما يصلح لطاعته و امتثال أمره.

و فى علمنا بأن الممكن منا قد يكون ممكناً من عدوه دون نفسه و وليه من طاعته دون معصيته، و أن الجاحد لذلك متجاهل دافع لما يعلم بالاضطرار دلالة على وجوب اعتبار قصد الممكن و غرضه، دون ما يصلح له ما مكن به.

و إذا ثبت هذا و جب اعتبار حال الممكن، فان كان قصد بما مكن الحسن دون القبيح. قيل له: مكن من الحسن دون القبيح، و ان كان ما مكن به يصلح القبيح و كذلك ان كان قصده بما مكن و غرضه القبيح دون الحسن قيل له: انه مكن من القبيح دون الحسن، و ان كان ما مكن به يصلح للحسن.

و متى لم يعتبر هذا الاعتبار، خرج فى المعنى من الإطلاق فى اللغة و العرف و المعقول، و لزم أن لا يكون فى العالم من يطلق عليه التمكين من الحسن دون القبيح، و الطاعه دون المعصيه، و النصره دون الخذلان، و فى هذا ما قدمناه من التجاهل.

و إذا و جب اعتبار القصد و الغرض فى التمكين، و جب الرجوع الى حال

الممكن، دون الرجوع الى حال ما تمكن به، فان علم من قصده و غرضه و ان لم يعلم ضروره استدلال بحال الممكن و بما يتبع ما
مكن به من أمر و نهى و ترغيب و دعاء و حث و وعد، الى غير ذلك مما ينبى عن قصده و يوضح عن غرضه، و يتبع الإطلاق و
الوصف له.

و قد ثبت أن الله تعالى لا قصد له الى القبيح، فلا غرض له فيه، لانه عالم بقبحه و نفيانه عنه، و لمقارنه الأمر و الترغيب و الدعاء
و الحث و الزجر و الوعد بالثواب للواجبات و المحسنات، و لمقارنه النهى و التخويف و الزجر و الوعيد للمقبحات، علم أنه ممكن
من الطاعات دون المعصيه، و جب إطلاق ذلك دون غيره.

فان قيل: فهلا ممكن تعالى بما يصلح للطاعه دون المعصيه و الايمان دون الكفر و الحسن دون القبح.

قيل له: هذا خلف من القول و تناقض فى المعنى، لان ما ممكن به يصلح لجميع ذلك لنفسه و عيد (1)، و لانه لو اختص بالشىء
دون تركه و خلافه، لكان الممكن مطبوعاً.

و لو كان مطبوعاً لم يصح الوصف لفعله بالحسن و القبح و الطاعه و المعصيه و الايمان و الكفر، كما لا يصح ذلك فى إحراق
النار و برد الثلج و هد الحجر و جريان الماء [والبطل التكليف و الأمر و النهى و المدح و الذم و الثواب و العقاب، لان جميع هذه
الاحكام يثبت مع الإيثار و التخير، و يرتفع مع الطبع و الخلقه و زوال التخير.

فلا بد على هذا من تعلق التمكين بالفعل و تركه و خلافه و ضده، ليصح

ص: ٢١٤

(١ - ١) كذا.

الإيثار والتخير و يطابق ما يقتضيه الحكم من حسن التكليف و توجه المدح و الثواب الى المطيع و استحقاقه لهما، فهو الجواب عن التمكين.

و قد بان به أن الله تعالى لم يمكن من قتل أنبيائه و رسله و خلفائهم و المؤمنين من أممهم، لانه جل اسمه نهى عن ذلك و زجر عنه و تواعد عليه بأليم العقاب و أمرنا باتباعهم و طاعتهم [و] الانقياد لهم و الذب عنهم، فرغب فيه و دعا اليه و وعد عليه بجزيل الثواب.

فأما المنع عنهم و النصره لهم تسقم (١) أيضاً الى منع و نصره يزول معها التكليف و الأمر و النهى و الترغيب و الزجر و الثواب و العقاب، و هو ما أدى الى الإلجاء و ينافى التخير و الإيثار.

فهذا الضرب من المنع و النصره، لا يجوز أن يفعله تعالى مع التكليف، لمنافاته الحكمة، و مباينته لما تقتضيه المصلحه و حسن التدبير، و الى منع و نصره يلائم التكليف و الأمر و النهى و الترغيب و الزجر و الثواب و العقاب، و يثبت معه التخير و الإيثار، و هو النصره بإقامه الأدله و نصب البراهين و الأمر بنصرتهم و الجهاد دونهم و الطاعه لهم و الذب عنهم و المنع بالنهاى عن مخالفتهم و الموالاه لأعدائهم، و هذا مما قد فعل الله تعالى منه الغايه التى لا يبلغها تمن (٢) و لا يدركها طلب.

فان قال: فقد ظهر من أئمتكم الدعاء على من ظلمهم و غصب حقهم و جحدهم مقامهم، و نال منهم بالقتل و الأذى، فلم يستجب الله لهم و لم يسمع دعاءهم، و فى ذلك و هن لهم و حط من قدرهم و تنفير عنهم.

ص: ٢١٧

١-١) كذا.

٢-٢) ظ: شىء.

قيل له: ليس الأمر كما ظننت في دعائهم عليهم السلام لو اجتهدوا في الدعاء و الطلب و سألوا الله تعالى هلاك الأرض و من عليها لأجيبوا، بل كانوا عليهم السلام عارفين بالدنيا و صغر قدرها بالإضافة الى ما أعد الله لهم في الآخرة، فلم يكن لها عندهم محل و لا بشيء منها في نفوسهم وزن.

و كيف لا- يكونوا كذلك؟ مع علمهم بالله جل و علا، و ما أعد لأولياته من الثواب و لأعدائه من العقاب، و أنهم من أشرف أولياته الذين اجتباهم و اصطفاهم، و جعلهم الواسطة بينه و بين خلقه، و الأمانة عليهم، و الحفاظ لدينهم، فهم القدوة، و إليهم المفزع من سائر البشر، و أن أعداءهم أعداء الله الذين لعنهم و غضب عليهم و أعد لهم أعظم العقاب و أشد العذاب.

فقلوبهم مملوه بالمعرفة لخالقهم، و ما يقرب اليه و يزلف لديه من الطاعة له و الخوف من مخالفته، و القيام بعباداته. ليس سوى ذلك فيها مكان، و لا لغير ما يثمر الفوز و النجاه عليها مجال، و لذلك وجب الحكم بعصمتهم و نزاهتهم و طهارتهم، حتى قال تعالى فيهم و لقد اصطفيناهم عَلَى عِلْمٍ عَلَي الْعَالَمِينَ (١).

فإذا ثبت هذا من حالهم، كان الدعاء منهم يحتمل أموراً:

منها: تعليم أممهم و رعاياهم كيف يدعون و يسألون إذا نابتهم النوائب و نزلت بهم الشدائد، و لا يقصدون بذلك سوى تعليمهم و البيان لهم.

و منها: الانقطاع الى الله تعالى و الخضوع له، كما ينقطع اليه من لا يستحق العقاب بالتوبه و الاستغفار، و يخضع له بذلك، و كالدعاء لله تعالى بأن يحكم بالحق و ان لم يكن مثله، لمكان اليقين أنه لا يحكم الا بالحق و القطع عليه، كما لا يحسن المسأله له بأن يطلع الشمس و يغربها لمكان العلم بذلك و القطع

ص: ٢١٨

(١- ١) سورة الدخان: ٣٢، و الآيه وَ لَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ إِيخ.

عليه.

و منها: المسأله لأتباعهم و شيعتهم، إذا اقتضت الحكمة و المسأله لهم، و تعلق كون ما يفعل بهم صلاحاً إذا فعل لأجل المسأله و الدعاء، و متى لم تكن المسأله و الدعاء لم يكن فعله صلاحاً.

و هذا وجه صحيح فى الألفاف و المصالح، و بذلك وردت الروايه عن النبى صلى الله عليه و آله فى سعه الرزق عند الدعاء، و طول العمر عند البر للوالدين، و دفع البلاء عند الصدقه.

الى غير ذلك مما تكون المصلحه فيه مشروطه بتقديم غيره عليه، كقوله عليه السلام

حصنوا أموالكم و داووا أمراضكم بالصدقه ورد البلاء بالدعاء و الاستغفار ثابتة و التوبه و جب حمل ما ظهر منهم من الدعاء على هذه الوجوه دون المسأله لهم فيما يتعلق بأمر الدنيا و الطلب لمنافعها و دفع مضارها فيما يرجع اليه (1) خاصه، إذ لا قدر لها عندهم و لا وزن لها فى نفوسهم على ما بيناه.

فان قال: فإذا لم يتضمن دعاؤهم المسأله و الوصف، فما معنى الوصف له بأنه يستجاب و لهم بأنهم مستجابو الدعاء؟ .

قيل له: عن ذلك أجوبه:

أحدها: أنا قد بينا ان من دعائهم ما هو مسأله و طلب لما يتعلق بمصالح أتباعهم و تدبير شيعتهم، و أن لم تكن مسأله و طلباً فيما يرجع إليهم، فلأجل دعائهم.

[و ثانيها]: قد يتضمن دعاؤهم المسأله و الطلب لثواب الآخرة و علوا المنازل فيها، فالاجابه واقعه بإعطاء ما سألوا و توقع ما طلبوا.

ص: ٢١٩

١-١) ظ: إليها.

و ثالثها: أن ما لم يكن من دعائهم مسأله و طلب، و أن الإجابة له الإنايه عليه، لمكان الانقطاع و الخضوع و التعليم و الأداء، فلما كان مثيراً لغايه المنافع و أجلها كان مستجاباً، لان معنى الإجابة حصول النفع و دفع الضرر لأجل الدعاء.

فقد ثبت بهذه الوجوه الجواب عما تضمنه السؤال و الزيادات فيه. و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٢٢٠

اشاره

أقاويل العرب في الجاهليه

ص: ٢٢١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٢٢٢

حكى أبو عيسى الوراق فى كتابه «كتاب المقالات» أن العرب صنوف شتى:

صنف أقر بالخالق و بالابتداء و الإعادة، و أنكروا الرسل و عبدوا الأصنام، زعموا لتقربهم الى الله زلفى و محبراً إليها، و نحروا لها الهدايا، و نسكوا لها النسائك، و أحلوا لها و حرموا.

و منهم صنف أقروا بالخالق و بابتداء الخلق، و أنكروا الإعادة و البعث و النشور.

و منهم صنف أنكروا الخالق و البعث و الإعادة، و مالوا الى التعطيل و القول بالدهر، و هم الذين أخبر القرآن عن قولهم ما هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ .

و منهم صنف مالوا الى اليهوديه، و آخر الى النصرانيه.

ص: ٢٢٣

قال: و ممن كان يقر بالخالق و ابتداء الخلق و الإعادة و الثواب و العقاب، عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، و زيد بن عمرو بن نفيل، و قس بن ساعده الأيادي النزارى.

و كان عبد الملك يوصى ولده بترك الظلم، و يأمرهم بمكارم الأخلاق، و ينهى عن . . و كان بدئياً يقول فى وصاياها: انه لم يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم الله منه و يصيبه عقوبه، الى أن هلك رجل ظلوم و مات حتف أنفه لم تصبه عقوبه، فقيل لعبد المطلب ذلك، ففكر ثم قال: فو الله ان وراء هذه الدار داراً يجزى المحسن بإحسانه و المسيء يعاقب على إساءته.

و مما دل على إقراره بالإعادة قوله و هو يضرب بالقداح على عبد الله ابنه أبى النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ عَلَى الْإِبْلِ:

يا رب أنت الملك المحمود و أنت ربى المبدئ المعيد

و العبد عبدك الطارف و التليد

فى ارجوزه طويله.

و قد زعم بعض الناس أن عبد المطلب لم يعبد صنماً، و أنه كان موحداً حنيفاً على مله إبراهيم، و كذلك كان أبو النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ عَلَى الْإِبْلِ.

فأما زيد بن عمرو بن نفيل، فكان يسند ظهره إلى الكعبه، ثم يقول: أيها الناس هلموا إلى، فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيرى. و سمع أميه بن أبى الصلت يوماً ينشد:

كل يوم دين القيامة عند الله لا دين الحنفيه دور فقال: لا صدقت. و قال زيد:

فلن يكون لنفسى منك واقية يوم الحساب إذا ما يجمع البصر

ص: ٢٢٤

و أما قس بن ساعده الأيادي، فهو الذى يقول فى بعض مواعظه: كلا و رب هذه الكعبه ليعودن من مات، و لئن ليعودن يوماً. و أيضاً فى بعض مواعظه: كلا بل هو الله واحد، ليس بمولود و لا والد، أعاد و أبدى و اليه المآب غداً. فأقر فى هذا الكلام بالإله الواحد، و أثبت الإبداء و الإعاده.

و قد دل على ذلك أيضاً بأبيات قالها و هى:

يا ناعى الموت و الأموات فى جدث عليهم من بقايا بزهم خرق

دعهم فان لهم يوماً يصاح بهم كما ينه من رقداته الصعق

حتى يجيئوا بحال غير حالهم خلق مضوا ثم ما ذا بعد ذاك لقوا

منهم عراه و موتى فى ثيابهم منها الجديد و منها الأورق الخلق

و أما عامر بن الظرب العدوانى، فإنه كان من حكماء العرب و خطبائهم، و له الوصيه الطويله يقول فى آخرها: انى ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه و لا رأيت موضوعاً الا مصنوعاً و لا جائئاً الا ذاهباً، و لو كان يميت الناس السداء لا عاشهم الدواء.

ثم قال: أرى أموراً شتى و شىء حى، قيل له: و ما حى؟ قال: حتى يرجع الميت حياً، و يعود لا شىء شيئاً، و كذلك خلقت السماء و الأرض، فتولوا عنه ذاهبين، فقال: ويل أمها نصيحه لو كان من يقبلها لقلتها.

و من هؤلاء زهير بن أبى سلمى، و كان يميز بالعصا و قد أورقت بعد يئس، فيقول: لو لا أن تسبنى العرب لأنت الذى أحيأك سيحى العظام و هى رميم، ثم آمن بعد ذلك، و قال فى قصيدته التى أولها:

أمن أم أو فى ذمته لم يؤخر فيوضع

فى كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

و منهم زيد الفوارس بن حصين بن ضرار الضبى، و هو الذى يقول:

أريد به يوم الجزاء حسابه لدى حاسب يوم القيامة عالم

فى خلق كثير من مشهوريهم يطول ذكرهم.

و كان ممن يقر بالبعث، منهم قوم يزعمون أن من مات فربطت على قبره راحله و تركت حتى يموت حشر عليها، و من لم يفعل ذلك حشر ماشياً.

و منهم عمرو بن زيد الكلبي، و هو يوصى ابنه:

ابنى زودنى إذا فارقتنى فى القبر راحلتى

برحل قائد للبعث أركبها

إذا قيل اركبوا مستوثقين ليوم حشر حاشر

من لا يراقبه على غير أنه فالخلق بين مدفع أو عاثر

و منهم حريث (١) بن أشيم الفقعسى (٢) الأسدى، و هو الذى يوصى ابنه سعداً يا سعد أما أهلكن فاننى أوصيك أن أخوا الوصيه أقرب (٣)

و احمل أباك على بعير صالح و اتق الخطيئه انما هو أصوب

و لعل لى فيما تركت مطيه فى الهام (٤) أركبها إذا قيل اركبوا

و كانوا يسمون الناقه التى يفعلون بها ذلك «البليه» و جمعها البلايا، و كانوا يربطونها يأخذون وليه فيسقون وسطها، ثم يدخلون عنق الناقه فيها، فتبقى معلقه فى عنقها حتى تموت عند القبر.

و قال بعضهم

ص: ٢٢٦

١-١ فى الهامش: حريه.

٢-٢ فى الهامش: الفضيعى.

٣-٣ فى الهامش: الوصاه الأقرب.

٤-٤ خ ل: فى الحشر.

«كالبلايا أعناقها في الولايا» الولايا جمع وليه، أعناقها في الولايا» الولايا جمع وليه، و هي البرذعه التي في ظهر البعير، قال لييد:

تأوى الى الاطناب كل وليه مثل البليه قانصاً أهدامها

شبه الناقه الرديه الصعبه بالبليه، و القانص القصير و الاهدام أخلاق الثياب.

و أما الصنف الذي يقولون بالتوحيد و الإنشاء لا- من شىء، و ينكرون الإعاده و البعث، منهم الجهل و الجمهور و قد أخبروا بذلك فى أشعارهم، فقال بعضهم فى مرثيه أهل بدر من المشركين:

فما ذا بالقلب قلب بدر من البشرى يكلل بالسنام

يخبرنا الرسول بأن سيحيا و كيف حياه أصداء و هام

و كان فيهم قوم يعبدون الملائكه و يزعمون أنها بنات فيعبدونها، زعموا لتقربهم الى الله زلفى و تشفع لهم.

و منهم من يدعو لله ولداً و يتخذها لها من دونه.

و منهم من يعبد الأصنام لتقربهم الى الله زلفى، و قال جل و عز قُلِ اُدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا (١) و قال وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ (٢) و لم يكن بهذه الصفه الأقوم من مشركى العرب.

و قال جل و علا- أَ فَأَصِفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا . . . أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَ أَصِفَاكُمْ بِالْبَيْنِ (٣) و قال وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ١ و قال تعالى وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ٢ و قال تعالى وَ جَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجِنَّهِ نَسَبًا ٣.

ص: ٢٢٧

١-١) سورة الإسراء: ٥٦.

٢-٢) سورة النحل: ٥٧.

٣-٣) سورة الزخرف: ١٦.

وقال جل و علا- أ فأصية فاكم ربكم بالبينين واتخذ من الملائكة اناسا انكم لتقولون قولا عظيما . . أم اتخذ مما يخلق بنات و اصفاكم بالبينين ٣ وقال وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عبادا مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون (١) وقال تعالى و جعلوا لله شركاء الجن و خلقهم و خرقوا له بينين و بنات بغير علم سبحانه و تعالى عما يصفون (٢) وقال تعالى و جعلوا بينه و بين الجنه نسا (٣).

وقال في عبادتهم الأصنام إن الذين تدعون من دون الله عبادا أمثالكم فادعوهم فليس تجيبوا لكم إن كنتم صادقين (٤) وقال و يعبدون من دون الله ما لا يضرهم و لا ينفعهم و يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله (٥) وقال و إذا رآك الذين كفروا إن يتخذونك إلا هزوا هذا الذي يذكر آلهتكم (٦).

وقد عبد الأصنام قوم من الأمم الماضيه من أهل الهند و السند و غيرهما، و قد أخبر الله تعالى عن قوم نوح أنهم عبدوها أيضا، فقال لا تدرك آلهتكم و لا تدرك ودا و لا سواعا و لا يعوث و يعوق و نسرأ (٧).

وقد حكينا قول الأصنام قبل هذا، و كان «سواع» لهذيل و كان برهاط و كان بدومه الجندل، و كان «يعوث» لمذحج و لقبائل اليمن، و كان «نسر» لذي الكلاع بأرض حمير، و كان «يعوق» لهمدان، و كان «اللات» لثقيف و كانت بالطائف، و كانت «العزى» لقريش و جميع بنى كنانه و سدننها من بنى سليم، و كانت «مناه» للأوس و الخزرج و غسان و كانت بالمسلك، و كان «الهبيل» أعظم أصنامهم عند

ص:

١-١ (١) سورة العنكبوت: ٢٧.

٢-٢ (٢) سورة الانعام: ١٠٠.

٣-٣ (٣) سورة الصافات: ١٥٨.

٤-٤ (٤) سورة الأعراف: ١٩٤.

٥-٥ (٥) سورة يونس: ١٨.

٦-٦ (٦) سورة الأنبياء: ٣٦.

٧-٧ (٧) سورة نوح: ٢٣.

أنفسهم و كان على الكعبه.

و كان إساف و نائله على الصفا و المروه، و وضعهما عمرو بن يحيى، فكان يذبح عليهما تجاه الكعبه، و زعموا أنهما كانا من خبرهم إساف بن عمرو و نائله بنت سهيل، ففجرا فى الكعبه فمسخا حجرين، و يقال: خالهما عمرو بن يحيى و وضعهما على الصفا قبل ذلك.

فصل فى ذكر مذاهب أهل الأصنام و ذكر بيوت النيران المعظمه

فى ذكر مذاهب أهل الأصنام و ذكر بيوت النيران المعظمه

حكى قوم ممن يعرف أمور العالم و يبحث عن قصصهم، منه جعفر بن محمد المنجم أبو معشر: ان كثيراً من أهل الهند و الصين كانوا يعتقدون الربوبيه، و يقرون بأن الله ملائكه، و كانوا يعتقدون أنه جسم ذو صوره كأحسن الصور و كأتم الأصنام و أن الملائكه أجسام لها، و أن الله و ملائكته محتجبون بالسما، فدعاهم ذلك الى أن اتخذوا أصناماً على صوره الله عندهم، و بعضهم على صوره الملائكه، فكانوا يعبدونها و يقربون القرابين لها، لشبهها عندهم بالله، و يقدرون فيها أنها شفيعهم.

فلم يزالوا كذلك حتى قال لهم بعض من كان عندهم فى سبيل الأنبياء: أن الأفلاك و الكواكب أقرب الأجسام الى الله، و أنها حيه ناطقه، و ان الملائكه يختلف فيما بين الله و بينها، و أن كل ما يحدث فى العالم انما هو على قدر ما يجرى به حركات الكواكب من أمر الله، فعظموها و قربوا لها القرابين لتشفعهم، فمكثوا على ذلك دهرًا.

فلما رأوا الكواكب تخفى بالنهار، و فى بعض أوقات الليل لما يعرض

فى الهواء من الغيوم، أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصناماً ليروها فى كل وقت، فجعلوا لها أصناماً على عدد الكواكب الكبار المشهوره، وهى السبعه المتحيره، فكان كل صنّف يعظم كوكباً معلوماً، و ينحر له جنساً من القربان خلاف ما للآخر، و اعتقدوا أنهم انما عظموا الأصنام لحرمة الكواكب هم يحتاجون، و بنو الكل صنم بيتاً و هيكلًا مفرداً، و سموا ذلك البيت باسم الكواكب.

و زعم بعض الناس أن بيت الله الحرام كان بيت زحل، و انما بقى لأن زحل يدل على البقاء أكثر من سائر الكواكب، فلما طال عهدهم عبدوا الأصنام على أنهم تقربهم الى الله زلفى، و ألغوا ذكر الكواكب.

فلم يزالوا كذلك حتى ظهر يوذاسف ببلاد الهند و كان هندياً، و ذلك زعموا فى أول سنه من ملك طهمورث ملك فارسى يوذاسف النبوه، و أمرهم بالزهد و جدد عندهم عباده الأصنام و السجود لها، ذكر أهل فارس أن جم الملك أول من أعظم النار، و دعا الناس الى تعظيمها، قال: لأنها تشبه ضوء الشمس و الكواكب. قال: و لان النور أفضل من الظلمه، ثم اختلف بعد ذلك، يعظم كل قوم ما يرون تعظيمه من الأسماء تقرباً الى الله تعالى.

ثم نشأ عمرو بن يحيى، فساد قومه بمكه، فاستولى على أمر البيت، ثم صار الى مدينه البلغاء بالشام، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها؟ فقالوا: هذه أرباب نتخذها نستنصر بها فننصر، و نستقى فنسقى، فطلب منهم صنماً فدفعوا ليه الهبل، فصار به إلى مكه و الى الكعبه و معه إساف و نائله، و دعا الناس الى تعظيمها و عبادتها، ففعلوا ذلك. و فيما يزعم أصحاب التاريخ فى أول ملك سابور ذى الأكتاف الى أن أظهر الله الإسلام فأخرجت.

و قد قلنا: ان البيت فيما زعم المخبرون كان لزحل، و قد كذبوا لعنهم الله.

و من تلك البيوت السبعه التى كانت للكواكب بيت على رأس جبل بأصبهان

على ثلاث فراسخ من مدينتها، فكانت فيه أصنام أخرجها كشتاسب الملك الى عجن و جعله بيت نار.

و الثانى: البيت الذى بملتان من أرض الهند و به أصنام.

و البيت الثالث: بيت سدوسان من الهند، و هما بيتان عظيمان عندهم، يأتونهما فى أوقات من السنه.

و البيت الرابع: هو النوبهار الذى بناه منوشهر بمدينه بلخ من خراسان على اسم القمر، فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ.

و بيت عمدان الذى بمدينه صنعاء من مدن اليمن، و كان الضحاك بناه على اسم الزهره، و خربه عثمان بن عفان.

و بيت كاووسان بناه كاووس الملك بناه أعجبنا على اسم شهر المدينه، فرغانه من مدن خراسان، خربه معتصم.

و أما بيوت النار فهى كثيره، و أول من رسم لها بيتاً فيما يزعمون أفريدون وجد ناراً يعظمها أهلها، فبعث بها الى خراسان، يسمى كركوا أبجوا.

تم الكتاب و الحمد لله رب العالمين.

٤٠- مسأله فى قول النبى : نيه المؤمن خير من عمله

مسأله فى قول النبى «ص»: نيه المؤمن خير من عمله

ص: ٢٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم قال الأجل المرتضى (قدس الله روحه) جرى بالحضره الساميه الوزيريه العادله المنصوره أعلى الله شأنهما و مكانها و أدام سلطانها فى بعض الكلام فيما روى عن النبى صلى الله عليه و آله من قوله «نيه المؤمن خير من عمله» .

فقال: ان على هذا الخبر سؤالاً- قوياً، و هو أن يقال: إذا كان الفعل انما يوصف بأنه خير من غيره، إذا كان ثوابه أكثر من ثوابه، فكيف يجوز أن يكون النيه خيراً من العمل؟ و معلوم أن النيه أخفض ثواباً من العمل، و أنه لا يجوز أن يلحق ثواب النيه بثواب العمل.

و لهذا قال أبو هاشم: ان العزم لا بد أن يكون دون المعزوم عليه فى ثواب و عقاب، و رد على أبي على قوله: ان العزم على الكفر يجب أن يكون كفوياً،

و العزم على الكبير لا بد أن يكون كبيراً. بأن قال له: لا يجب أن يساوى العزم و المعزوم عليه في ثواب و لا عقاب.

فان كان هاهنا دليل سمعى يدل على أن العزم على الكفر كفر و العزم على الكبير كبير، صرنا اليه، الا أنه لا بد مع ذلك من أن يكون عقاب العزم دون عقاب المعزوم عليه، و ان اجتماعاً في الكفر و الكبير.

و وقع من بالحضرة الساميه العادله المنصوره من التقرير كذلك و الخوض فيه كل دقيق غريب مستفاد، و هذه عاداتها جرى الله تعالى نعمتها في كل فن من فنون العلم و الأدب، لأنها ينتهي من التحقيق و التدقيق إلى غايه من لا يحسن الى (1) ذلك الفن و لا يقوم الا بذلك النوع.

و قال بعض من حضر: قد قيل في تأويل هذا الخبر وجهان حسنان، فقلت له: أذكرهما فر بما كان الذي عندي فيه مما استخرجته فقال:

أحدهما: يجوز أن يكون المعنى: ان نيه المؤمن خير من عمله العارى من نيه، فقلت: لفظه «افعل» لا- يدخل الا- بين شيئين قد اشتركا في الصفه، و زاد أحدهما فيها على الأخر. و لهذا لا- يقول أحد ان العسل أحلى من الخل، و لا- أن النبي أفضل من المتنبى، و العمل إذا عرى من نيه لا خير فيه و لا ثواب عليه، فكيف تفضل النيه الجميله عليه و فيها خير و ثواب على كل حال.

و قال الوجه الأخر: أن يكون نيه المؤمن في الجميل خير من عمله الذي هو معصيه، فقلت: و هذا يبطل أيضاً بما بطل به الوجه الأول، لأن المعصيه لا خير فيها، فيفضل غيرها عليها فيه.

و قالت الحضرة الساميه تحقيقاً لذلك و تصديقاً هذا هجو لنيه المؤمن، و الكلام

ص: ٢٣٦

(١-١) خ ل: الا.

موضوع على مدحها و اطرائها، و أى فضل لها فى أن يكون خيراً من المعاصى و انما الفضل فى أن تكون خيراً مما فيه خير.

فسئلت حينئذ ذكر الوجه الذى عندى، فقلت: لا تحمل لفظه «خير» فى الخبر على معنى «افعل» الذى هو للتفضيل و الترجيح، و قد سقطت الشبهه.

و يكون معنى الكلام: ان نيه المؤمن من جملة الخير من أفعاله، حتى لا يقدر مقدر أن النيه لا يدخلها الخير و الشر، كما يدخل ذلك فى الأعمال.

فاستحسن هذا الوجه الذى لا يحوج الى التعسف و التكلف اللذين يحتاج إليهما إذا جعلنا لفظه «خير» معناها معنى افعل.

و انقطع الكلام لدخول الوقت السعيد المختار لدخول البلد و نهوض الحضرة الساميه أدام الله سلطانها للركوب، و كان فى نفسى أن أذكر شواهد لهذا الوجه، و لواحق تقتضيها الكلام.

و خطر بعد ذلك ببالى (إن شاء الله) وجهان سليمان من الطعن إذا حملنا لفظه «خير» فى الخبر على معنى الترجيح و التفضيل، و أنا أذكر ذلك: أما شواهد ما استخرجته من التأويل من حمل لفظه «خير» على غير معنى التفضيل و الترجيح فكثيره.

و قد ذكرت ذلك فى كتابى المعروف ب «الغرر» فى تأويل قوله تعالى «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا» من الكلام على هذا الوجه ما استوفيته، و ذكرت قول المتنبي:

أبعد بعدت بياضاً لا بياضاً له لأنت أسود فى عيني من الظلم

و أن الألوان لا يتعجب منها بلفظ «افعل» الموضوع للمبالغه، و كذلك الخلق كلها، و انما يقال: ما أشد سواده، و ان معنى البيت ما ذكره أبو الفتح عثمان بن جنى من أنه أراد أنك أسود من جملة الظلم، كما يقال: حر من الأحرار

و لثيم من اللثام، فيكون الكلام قد تم عند قوله «من الظلم» .

و استشهد ابن جنى أيضاً على صحة هذا التأويل بقول الشاعر:

و أبيض من ماء الحديد كأنه شهاب بدا و الليل داج عساكره

كأنه يقول: و أبيض كأن من ماء الحديد، و قلت أنا:

يا ليتنى مثلك فى البياض أبيض من أخت بنى أباض

يمكن حمله على ما حملناه عليه بيت المتنبي، كأنه قال: من جملة أخت بنى أباض و من عشيرتها و قومها، و لم يرد المبالغة و التفضيل.

و هذا أحسن من قول أبى العباس المبرد لما أنشد هذا البيت و ضاق ذرعاً بتأويله على ما يطابق الأصول الصحيحه أن ذلك محمول على الشذوذ و الندران.

فان قيل: كيف يكون نيه المؤمن من جملة أعماله على هذا التأويل و النيه لا يسمى فى العرف عملاً، و انما تسمى بالأعمال أفعال الجوارح، و لهذا لا يقولون عملت بقلبي، كما يقولون عملت بيدي و لا يصفون أفعال الله بأنها أعمال.

قلنا: ليس يمتنع أن يسمى أفعال القلوب أنها أعمال، و ان قل استعمال ذلك فيها. أ لا ترى أنهم لا يكادون يقولون فعلت بقلبي، كما يقولون فعلت بجوارحي و ان كانت أفعال القلوب لا تستحق التسميه بالفعل عليه حقيقه بلا خلاف.

و انما لا تسمى أفعال الله تعالى بأنها أعمال، لان هذه اللفظه تختص بالفعل الواقع من قدره، و القديم تعالى قادر لنفسه، كما لا نصفه تعالى بأنه مكتسب، لاختصاص هذه اللفظه بمن فعل لجر نفع أو دفع ضرر.

ثم لو سلمنا أن اسم الفعل (١) يختص بأفعال (٢) الجوارح، جاز أن يطلق ذلك

ص: ٢٣٨

(١-١) خ ل: العمل.

(٢-٢) فى الهامش: بفعل.

على النية مجازاً و استعاره، و باب التجوز أوسع من ذلك.

و أما الوجهان اللذان خطر ببالي ان قدرنا لفظه «خير» فى الخبر محموله على الفاضله:

فأحدهما: أن يكون المراد نيه المؤمن مع عمله خير من عمله العارى عن نيه، و هذا مما لا شبهه فى أنه كذلك.

و الوجه الثانى: أن يريد به نيه المؤمن لبعض أعماله قد تكون خيراً من عمل آخر له لا تتناوله هذه النيه. و هذا صحيح، لأن النيه لا- تجوز أن تكون خيراً من عملها نفسها، و غير منكر أن يكون نيه بعض الأعمال الشاقه العظيمه الثواب أفضل من عمل آخر ثوابه دون ثوابها، حتى لا يظن ظان أن ثواب النيه لا يجوز أن يتساوى أو يزيد على ثواب بعض الاعمال.

و هذان الوجهان فيهما 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 بمشيه الله و عونيه.

ص: ٢٣٩

٤١- مسأله فى عله مبايعه أمير المؤمنین علیه السلام أبا بكر

اشاره

مسأله فى عله مبايعه أمير المؤمنین علیه السلام أبا بكر

ص: ٢٤١

بسم الله الرحمن الرحيم [عله مبايعه أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر] و سألوا أيضاً فقالوا: ليس يخلو أن يكون الله تعالى لما أمر بنصب أمير المؤمنين عليه السلام اماماً قد علم أنه قادر على ذلك أم لا؟ فان كان يعلم أنه قادر و لم (1) يفعل فى ذلك ما يلزم محو شىء عندنا من هذه الحال، و ان كان يعلم أنه يعجز عما كلفه القيام به، فقد كلفه ما لا قدره له عليه و حملة ما لا يتحملة و حتمه ما لا يتمكن منه و لا يطيقه، فتعالى الله عن كل قبيح علواً كبيراً.

و هذه النصوص عليه عليه السلام ألا دل على نفسه و الاقدام مقاماً واحداً يذكرهم النص عليه، بل روينا و رويتم أنه بائع أبا بكر، فقلتم مكرهاً و قلنا طائعاً فهاتوا فصلاً كشهرة هذه البيعه و وضوحها، و الا فقد أتيتم لنا فصلاً لسنا نتبين لكم عليه عله.

ص: ٢٤٣

١ - ١) ظ: فلم لم.

و الحاصل الان فى أيدىنا إيجابه لبيعه و إقراره بها و إجابته إليها و صحه وقوعها و ليس ما أجمعتم عليه معنا كما فيها خالفتموننا، فتولوا و أنصفوا و اعلموا اننا [لا]نقبل منكم الا ما شاكل فى الشهره أمر البيعه.

الجواب و بالله التوفيق:

قال الشريف المرتضى علم الهدى (قدس الله روحه): اعلم أنا قد بينا فى الكتاب «الشافى» فى الكلام، و فى كتابنا المعروف ب «الذخير» فى باب الإمامه منه الكلام فى إظهار أمير المؤمنين عليه السلام مبايعه أبى بكر، و كفه عن منازعته. و لا بد من ذكر جملة هاهنا يستغنى بها.

فقول فى ابتداء ما ذكر فى هذه المسأله: من أن الله تعالى نص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامه، و تقسيم حاله فى القدره على القيام بها و العجز عنها أن الله تعالى ما كلفه القيام من الإمامه إلا بما يطيقه و يستطيعه و تفضل قدرته عليه و يزيد أضعافاً، غير أن الفاعل و ان كان قادراً فلا بد من وقوع الفعل [و ان كان قادراً (١)] عليه على ما أوجبه الله و اقتضاه الفعل (٢).

و السبب فى أنه لا يدبر أمر الأمه و لم يتصرف فيهم كما أوجبه الله تعالى عليه، أنهم منعه من ذلك، لأنهم عقدوا الإمامه لغيره و نقلوها فى سواه، و ادعوا أنهم قد أجمعوا على امامه غيره، و أن من خالفه و عصاه و تأخر عن بيعته مارق و لعصى الدين شارق، و هذا منع كما تراه له عليه السلام من أن يفعل ما

ص: ٢٤٤

١-١) الظاهر زياده الجملة.

٢-٢) خ ل: العقل.

كلفه قوی (۱) فلا لزم علی تکلیفه تعالی من التصرف فیها.

و الذی منعه علیه السلام من أن یقوم مقاماً یذکرهم فی حقه هو ما ذکرنا بعضه و أشرنا إلى جمیعہ، فکیف یطمع فی رجوع القوم بالتذکیر و التبصیر، و هو علیه السلام قد شاهدہم خالفوا الرسول جہاراً و عیاناً، و عدلوا عمن نص علیہ و أصر بالإمامہ إلیہ.

هذا مع قرب العهد الذی لا یقع فی مثله نسیان ممن (۲) لم یطع ربه تعالی و خالف نبيه صلی الله علیه و آله، کیف یطمع طامع فی إجابته و یرجو رجوعه و طاعته علی نفسه طاعته. و انما أظهر بحکم الضروره أنه قد رضی بأن کف عن المنازعه و المجاذبه بعد أن کان أظهر السخط و الکراهیه هو و جماعه بنی هاشم و جماعه من المهاجرین و الأنصار، و تأخروا عن البیعہ، و جرت فی ذلک من المراسلات و المراجعات و المعاتبات و التهویلات و التهديدات ما هو مسطور فی کتب العامه فضلاً عن الخاصه، فأوجبت الحال الکف عن إظهار المنازعه و الإمساک عن المخالفه، حتی لا ینتشر الحبل و یتفرق الشمل.

فان کان المخالف یدعی غیر هذا الذی ذکرناه، فهو دعوی عاریه من برهان ما ذکرناه، فلا حجه فی القدر المعروف، لأن إظهار الرضا عند الأسباب التي جرت لا يدل علی رضا القلوب و تسلیم الصدور.

و أما الترجیح علینا بأننا نسلم البیعہ الظاهره، و ندعی أموراً باطنه من الإکراه و السخط.

ص: ۲۴۵

۱- ۱) کذا.

۲- ۲) ظ: و من.

فغير صحيح، لان سخط أمير المؤمنين عليه السلام و تأخره عن البيعه و إظهار الغضب لما عقد الأمر لغيره هو المعلوم ضروره و الذى لا- خلاف بين العقلاء فيه، ثم كف بعد ذلك عن إظهار المنازعه و المجاذبه، و ان كان عليه السلام فى خلواته و بين أصحابه و ثقاته يتألم و يتظلم و يقول أقوالاً مرويه.

فمن ادعى من مخالفينا بعد إجماعهم معنا على أنه عليه السلام كان ساخطاً كارهاً أنه رضى بقلبه و سلم فى سره، فعليه الدلاله، لانه ادعى بالظاهر خلافه.

و الذى يعتمد عليه فى أنه عليه السلام كان ساخطاً كارهاً بقلبه و ان كان ممسكاً، أنه قد ثبت أن النبى صَلَّى الله عليه و آله نص عليه بالإمامه فى مقام بعد مقام و مقال بعد مقال، و بما رواه المخالف و الموافق، كخبر الغدير و قصه تبوك و مما هو ظاهر فى الروايه الخاصه و ان كان قليلاً فى العامه خير يوم الدار.

و إذا ثبت أنه الإمام فلا بد من أن يكون كارهاً لعقد الإمامه لغيره، و أن يكون ما فعله من إظهار البيعه، انما هو للتقيه و الضروره، فإن شك مخالفونا فى النص دللناهم عليه و أوضحناه لهم، فان الكلام سب و النص أوضح من الكلام و نفسه.

و السبب فى إمساكه فلا شبهه فى أن ذلك كله بغير الرضا و التسليم، و إذا لم يسلمونا النص كان كلامهم فى سبب البيعه و عله الإمساك لغواً و عبثاً، لان من ليس بمنصوص عليه و لا حظ له فى الإمامه لا يقال: لم لا يغالب عليها و يحارب و لا يتعجب من مبايعته و موافقته. على أن إظهار أمير المؤمنين «ع» بيعه المتقدمين عليه و إمساكه عن مجاهدتهم و كفه عن مكاشفتهم، كان مثل فعل الحسن عليه السلام مع معاويه و بيعه الأمه بأسرها و يهيم الصالحون و الخيرون الفاضلون لمعاويه و ابنه يزيد من بعده، و جميع من ولى الأمر من بنى مروان، و مخاطبهم (1).

ص: ٢٤٦

(١-١) ظ: مخاطبتهم.

لهم بإمره المؤمنين. فينبغي أن يستدل بذلك على استحقاقهم للإمامه، و كونهم فيها على الحق و الصواب.

فإذا قلنا: كلنا (١) كانت هناك غلبه و قهر و استيلاء، و لم تكن القلوب راضيه بما أظهرها من ذلك. قالت الشيعة الإماميه: مثل ذلك في بيعه أمير المؤمنين عليه السلام للقوم و جواب الإماميه لمن يقول لهم في البيعه و الرضا و التسليم، و ذلك هو الظاهر اللائح.

و من ادعى شيئاً في الباطن يخالف ذلك عليه الدلاله هو جواب المعتزله و من نفى إمامه هؤلاء الفساق عن هذا الاعتراض إذا اعترض به في إمامه معاويه و يزيد ابنه و بنى مروان، و هيهات أن يجدوا فصلاً (٢) لما بين الأمرين ما أظلت سماء أرضاً (٣) و خالف الطول العرض.

و انما يحمل على قله الفكر، فيما ذكرناه و العصبية و الهوى، نعوذ بالله من ذلك.

ص: ٢٤٧

١-١) ظ: في كلها.

٢-٢) خ ل: نصاً.

٣-٣) ظ: السماء الأرض.

٤٢- مسأله فى الجواب عن الشبهات الوارده لخبير الغدير

مسأله فى الجواب عن الشبهات الوارده لخبير الغدير

ص: ٢٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم و سألوأ أيضاً فقالوا: أنتم تحتجون بالنص على صاحبكم بما قال فيه يوم الغدير، و ليس فى ذلك أن علياً بعدى الامام فيكم و الخليفه عليكم، و موضع الرد عليكم بزعمكم، فهى جاحد الكلام الوارد، و من المفصح المبين عليه السلام الى مكلفكم له و احتجاجكم، لثبت معناه الذى تدعونه.

و لو كان أراد النبى صلى الله عليه و آله بذلك اللفظ الموجد للشبهه و الموقع للتأويل ما ذهبتم اليه لكان حينئذ أقدر منكم اليوم على بلوغ غلبه الإفصاح بالغرض المقصود و الأمر المشهود، و إلا نص على الخطاب نفسه.

كما استغنيا على زعمكم مع أمره و نهييه عليه السلام، الى أقاويل شريعه مكمله لدينا، متهمه عندنا بأرائنا و قياسنا، و تأويل لغه و استحسان أمر، فيجىء إذ نحن مفتقرون الى الاجتهاد، مضطرون إلى الإبانة و الإيضاح، أم تراه عليه السلام قد كان أوضح كل شىء من أمور الشريعه و أحوال الدين الا ما يتعلق

فلا- خلاف بيننا و بين المعتزله فى أن الله تعالى كان قادراً على أن يقول بدلاً من هذا اللفظ الذى دخلت فيه الشبهه على المخالفين فى الرؤيه، لا يراه ذو الابصار بأبصارهم فى الدنيا و الآخره، حتى تزول شبهه من خالف فى أن الإدراك غير الرؤيه، و أن نفى إدراك الابصار ليس ينفى إدراك البصر، فان الكلام ليس بعام فى الآخره لما هو متناول للدنيا.

فإذا قيل لنا: كيف تعدل بين (١)اللفظ الصريح الى اللفظ المحتمل الذى علم دخول الشبهه معه؟ .

لم يكن لنا جواب الأمثل ما أجنبناه فى خبر الغدير، و لم يبق الا أن ندل على أن خبر الغدير يقتضى الاستخلاف فى الإمامه من غير احتمال لسواها.

و الذى يدل على ذلك أن النبى صَلَّى الله عليه و آله قرر (٢)مع أمته على فرض طاعته الذى أوجبها الله تعالى له بقول الله تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ و انما أراد تعالى أنه أحق بتدبيرهم و تصريفهم، و أن طاعته عليهم واجبه، فقال: فمن كنت مولاه فعلى مولاه.

فأتى من لفظه «مولى» بلفظ يحتمل المعنى المتقدمه و ان كان محتملاً لغيرها، لان لفظ «المولى» يحتمل الاولى، و ابن العم، و الحليف، و الناصر، و الجار، و غير ذلك، فقد نص جميع أهل اللغه على أن لفظه «مولى» محتمله للأولى العرب و ما هو مسطور و الحال فى احتمال هذه اللفظه للمعنى الذى ذكرنا أشهر من أن يخفى على محصل.

و من شأن الأدباء إذا عطفت جمله مفسره بكلام يحتمل للمعنى الأول و لما يحتمل غيره أن لا يريدوا ما بالكلام الا المعنى الأول دون ما عداه.

ص: ٢٥٣

١-١) ظ: من.

٢-٢) ظ: قرن.

ألا- ترى أن أحدهم إذا قال لجماعه: أ لستم تعرفون عبدى زيد، و له عبيد كثيره، ثم قال عاطفاً على كلامه: فاشهدوا أننى قد أعتقت عبدى أو وهبته لفلان، لم يجز أن يحمل لفظه عبدى ثانى المحتمل الا على العبد الأول الذى وقع التصريح به، و من حملة على سواه كان مخطئاً عادلاً عن حقيقه الكلام و وضعه.

و إذا صح ما ذكرنا و كان النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قَالَ: فَمَنْ كُنْتَ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ نَفْسِهِ فَعَلَىٰ أَوْلَىٰ بِهِ مِنْ نَفْسِهِ. و لا يكون أولى بنا من نفوسنا الا و طاعته واجبه علينا، و لا يكون طاعته واجبه علينا الا و هو امام مستخلف.

و لا- فرق على ما ذكرناه و رتبناه بين أن يقول الله تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ و بين أن يقول طاعته واجبه عليكم و لازمه لكم، و بين أن يقول: أ لست أولى بكم من أنفسكم.

هذه جملة كافيه فى جواب هذه المسائل، فمن أراد التفصيل و التطويل فعليه بكتاب «الشافى» و ما جرى مجراه من كتبنا فى الإمامه، و تصانيفنا و أمالينا. و نسأل الله تأييداً و توفيقاً و تسديداً فى قول و عمل، فإنه نعم المولى و نعم النصير.

٤٣- مسألة في إرث الأولاد

مسألة في إرث الأولاد

ص: ٢٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم قال الأجل المرتضى علم الهدى (قدس الله روحه) : اعلم أنه يلزم من ذهب من أصحابنا الى أن أولاد البنين و البنات يرثون سهام آبائهم، مسائل سبع لا مخلص لهم منها:

من ذلك أنه يلزمهم أن يكون حال البنت أحسن من حال الابن، بل أحسن من حال جماعه كثيره من البنين، كرجل خلف بنت ابن و عشرين ابنا من بنت معه، فعندهم أن لبنت الابن نصيب أبيها و هو الثلثان، و لبني البنت نصيب أمهم و هو الثلث، فالبنت الواحده أوفر نصيبا من عشرين ابنا.

و منها: أن يكون نصيب البنت يساوى نصيب الابن، حتى لو كان مكانها ابن لورث ما ترثه هي بعينه، على وجه واحد و سبب واحد. و ذلك أن مذهبهم أن بنت الابن يأخذ المال كله بسبب واحد، لان لها عندهم نصيب أبيها، فلو كان مكان هذه البنت ابن لساواها فى هذا الحكم، و أخذ ما كانت تأخذه البنت على الوجه

الذى تأخذه، و ليس فى الشريعه ان الابن يساوى البنت فى الميراث.

فإذا عارضونا بمن خلف بنتا و لم يخلف غيرها، فإنها تأخذ جميع المال، و لو كان مكان ابن لجرى فى ذلك مجراها.

فالجواب: ان الابن لا يجرى مجرى البنت هنا، لأنها تأخذ النصف بالتسميه و الباقي بالرد، و الابن يأخذ المال بسبب واحد من غير تسميه و لا رد، و أنتم توجبون مساواه الابن للبنت فى الميراث و السبب.

و منها: أن البنت فى الشرع و بظاهر القرآن لها النصف إذا انفردت، و للبنتين الثلثان، و هم يعطون بنت الابن، و هى عندهم بنت المتوفى و مستحقه لهذه التسميه الجمعيه، و كذا يقولون فى بنتى ابن، فان لهما جميع المال من غير رد عليهما، و هذا بخلاف الكتاب و الإجماع.

فإن قالوا: ما جعل الله للبنت الواحده النصف و للبنتين الثلثين فى كل موضع، و انما جعل لهن ذلك مع الأبوين خاصه، و إذا انفردن عن الأبوين لم يكن لهن ذلك.

قلنا: قد ذهب الفضل بن شاذان الى هذا المذهب و من تابعه عليه، فرارا من مسأله العول، و نحن نبين فساد هذه الطريقه بعد أن نبين لزوم ما ألزمناهم إياه على تسليم ما اقترحوه.

فنقول: قد جعل الله للبنت الواحده النصف مع الوالدين بلا خلاف منكم، فخبرونا عن خلف ابنه ابن و أبوين، و مذهبكم هذا يقتضى أن للأبوين السدسين و ما بقى لبنت الابن، و هى عندكم بنت المتوفى على سبيل الحقيقه، فقد صارت البنت تأخذ مع الأبوين أكثر من النصف بسبب واحد، و جرت فى ذلك مجرى الأبوين.

فأما القول بأن للبنت الواحده النصف و للبنتين الثلثين، انما يختص باجتماع

فمن بعيد القول عن الصواب، لأن الله تعالى قال يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ (١) وهذه جملة مستقلة بنفسها، و ظاهر القرآن يقتضى أن للذكر مثل حظ الأنثيين على كل حال، و مع وجود كل أحد و فقد كل أحد.

ثم عطف عليها جملة مستقلة أخرى، فقال فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ظاهر هذه الجملة أن ذلك لهن على كل حال، و مع فقد كل أحد و وجوده، ثم عطف أخرى مستقلة غير متعلقه بما يليها و ما يتقدمها، فقال وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ و لم يجر للوالدين ذكر، فهذا يقتضى أن لها النصف مع كل أحد، الا أن يمنع دليل.

ثم قال وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فبين تعالى حكم الوالدين فى الميراث مع الولد و فقده.

فكيف يجوز أن يعلق إيجاب النصف للبنت الواحدة و الثلثين للبتين بوجود الأبوين؟ و قد تقدم ذكر حكم البنات مطلقا، و بعد الخروج عنه أتى بذكر الأبوين مشروطا.

و كيف يتوهم متأمل ذلك و الله يقول إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فشرط فى ميراث الأبوين الولد. و لو كان المراد أن النصف للبنت و الثلثين للبتين مع وجود الأبوين، لكان اشتراط الولد لغوا لما هو موجود مذكور.

و لو صرح تعالى بما ذكره لكان الكلام قبيحا خارجا عن البلاغه و البيان، فإنه (٢) لو قال: و لأبويه مع البنت أو البنتين لكل واحد منهما السدس ان كان له

ولد، لقبح ذلك و فحش، فكيف يقدر فى الكلام ما لو أظهرناه لكان غير مستقيم؟ .

و أجمع أهل العربيه على أن الوقف التام عند قوله تعالى وَ إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ و لو كان المراد ما توهموه من أن لها النصف مع الأبوين، لما كان ذلك وقفا تاما.

و لا خلاف بين أحد من أهل العلم و المفسرين و أصحاب الاحكام فى أن قوله تعالى «وَ لِأَبَوَيْهِ» كلام مبتدأ مستأنف لا تعلق له بما قبله.

فأما اعتذارهم عند سماع هذا الكلام، بأن اشتراط الولد انما حسن ليدخل فيه الذكور ما زاد على البنيتين، لانه لم يمض الا ذكر البنت الواحده و البنيتين فعجيب، لانه لو أراد ما ذكروا لقال تعالى يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين-مع الأبوين- فإن كن نساء فوق اثنتين-معهما-فلهما ثلثا ما ترك و ان كانت واحده-معهما-فلها النصف.

فلو أراد هذا المعنى على الترتيب الذى رتبوه، و عنى بقوله ان ذلك لهما مع البنت أو البنيتين و ما زاد عليهما، و أراد أن يبين أن السدس للأبوين مع الأولاد، لكان لا يحسن (1) أن يقول «إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ» بل يقول: و ان كان له أيضا ذكور. لانه قد تقدم ذكر البنت الواحده و ما زاد عليها، فلا معنى لاشتراط الولد، و انفراد قوله «وَ لِأَبَوَيْهِ» عن الجملة المتقدمه، و لا يذهب على متأمل.

و انما فرق بهذا التقدير الذى لا يحصل عن نقصان البنت فى مسأله العول عن النصف، و ادعوا أن النصف حصل لها مع الأبوين لا فى كل موضع.

و أحسن من ركونهم هذه المعضله أن يقولوا: ان الله تعالى جعل لها النصف بظاهر الكلام فى كل موضع، و فى مسأله العول قام دليل على أن لها دون

ص: ٢٦٠

(١-١) خ ل: لا يتحصل.

ذلك، فعلمنا أن الله تعالى لم يجعل لها النصف في هذا الموضوع خاصة، و ان كان لها في سائر المواضع. و انما أحسن أن نخص بدليل بعض المواضع، أو يحصل ما هو مطلق من القول مشروطا بغير دليل و لا حجه، على وجه يسمح به الكلام و يذهب به رونقه فتزول فصاحته.

ثم يقال لهم: خبرونا عن خلف أولاد ابن و أولاد بنت ذكورا و إناثا، كيف تقسمون الميراث بين هؤلاء الأولاد؟ .

فإن قالوا: للذكر مثل حظ الأنثيين.

قلنا: فبأى حجه فعلتم ذلك؟ فلا وجه لهذه القسمة إلا قوله تعالى يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ الْمَفْرَع (١) في ذلك.

فيقال لهم: قد سمي الله تعالى أولاد الأولاد أولادا، فأى فرق بين أن يكون الذكور و الإناث أولاد ابن واحد أو بنت واحد، و بين أن يكون هؤلاء الذكور و الإناث أولاد بنت و ابن في تناول الاسم لهم.

فإذا كان الاسم متناولا لهم في الحالين فيجب أن تكون القسمة في الحالين تنفق و لا تختلف، و يعطى أولاد البنات الذكور و الإناث و أولاد البنين الذكور و الإناث للذكر مثل حظ الأنثيين، فلا يخالف حكم الآية في أحد الموضعين، و تناول الآية لهما تناولا واحدا.

فان قالوا: يلزمكم (٢) أن تورثوا أولاد الأولاد مع الأولاد، لتناول الاسم للجماعه.

قلنا: لو تركنا و ظاهر الآية فعلنا ذلك، لكن إجماع الشيعة، بل إجماع

ص: ٢٤١

١-١) خ ل: المفزع.

٢-٢) خ ل: ليلزمكم.

كل المسلمين منع من ذلك، فخصصنا الظاهر و حملنا الآية على أن المراد يوصيكم الله في أولادكم بطنا بعد بطن.

فان قالوا: فنحن أيضا نخصص الظاهر و نحمل قوله تعالى يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ عَلَى أَنْ الْمَرَادُ بِهِ أَوْلَادُ الصُّلْبِ بغير واسطه.

قلنا: تحتاجون الى دليل قاطع على التخصيص كما فعلنا.

فان قالوا: أجمعت الإماميه عليه.

قلنا: و ما الدليل على ذلك؟ فانا لا نعرف هذا الإجماع، و في المسأله خلاف بينهم، و أن أكثرهم يقول بخلاف الصواب في هذه تقليدا و تعويلا على روايات رووها أن كل من يتقرب بغيره أخذ سهام من تقرب به.

و هذا الخبر انما هو في أولاد الاخوه و الأخوات و الأعمام و العمات و الأخوال و الخالات و بنى الأعمام و الأخوال، لأنهم (1) لا تسميه لهم في الميراث و انما يتقربون بغيرهم، فأعطوا سهام من يتقربون به.

و ليس كذلك أولاد الأولاد، لأن هؤلاء و ان نزلوا داخلون في اسم الولد و اسم البنين و البنات على الحقيقه ممن هو مسمى في الكتاب و منصوص على توريثه، فلا يحتاج في توريثه الى ذكر قرابته، و أن يعطيه نصيب من يتقرب به، كما لا يحتاج في توريث أولاد الصلب بلا واسطه إلى شيء من ذلك.

فان قيل: فما دليلكم على صحه ما ذهبتم اليه من توريث أولاد الأولاد، و القسمه عليهم للذكر مثل حظ الأنثيين.

قلنا: دليلنا على ذلك قوله تعالى يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ و لا خلاف بين أصحابنا في أن ولد البنين و ولد البنات و ان سفلوا

ص: ٢٦٢

١-١) خ ل: لأن هؤلاء.

يقع عليهم هذه التسميه، و يتناولهم على سبيل الحقيقه.

ولهذا حجبوا الأبوين عن ميراثهما الى السدسين بولد الولد و ان هبطوا، و حجبوا الزوج عن النصف الى الربع و الزوجه عن الربع الى الثمن بولد الولد، فمن سماه الله تعالى ولدا في حجب الأبوين و حجب الزوجين، يجب أن يكون هو الذى سماه ولدا فى قوله يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ .

و كيف يخالف بين حكم الأولاد و يعطى بعضهم للذكر مثل حظ الأنثيين و البعض الآخر نصيب آبائهم الذى يختلف و يزيد و ينقص، و يقتضى تاره تفضيل الأنثى على الذكر و القليل على الكثير، و تاره المساواه بين الذكر و الأنثى.

و على أى شىء يعول فى الرجوع عن ظاهر كتابه تعالى؟ .

فأما مخالفونا من العامه، فإنهم لا يوافقونا فى تسميه ولد البنت بأنه ولد حقيقه، و فيهم من وافق على ذلك، و وافق جميعهم على أن ولد الولد و ان هبط يسمى ولدا على الحقيقه.

و قد حكى عن بعضهم انه كان يقول: ان ولد الولد انما يسمون بهذه التسميه إذا لم يحضر أولاد الصلب، فان حضروا لم يتناولهم. و هذا طريف، فان الاسم ان تناولهم لم يختلف ذلك، بأن يحضر غيرهم أو لا يحضر، و ما راعى أحد فيما يجرى على المسميات من الأسماء مثل ذلك.

و انما أحوجهم الى ذلك أنهم وجدوا أولاد الابن لا يأخذون مع حضور آبائهم شيئا و يأخذون مع فقده، بالايه المتضمنه للقسمه على الأولاد، فظنوا أن الاسم يتناولهم فى الحال التى يرثون فيها، و هو غلط منهم.

و قد أغناهم الله تعالى عن هذه البدعه فى آخر (1) الاسم و الخروج عن المعهود

ص: ٢٤٣

(١ - ١) ظ: اجراء.

فيها، بأن يقولوا: ان الظاهر يقتضى اشتراك الولد و ولد الولد فى الميراث، لو لا- أن الإجماع على خلاف ذلك، فتخصصوا بالإجماع الظاهر.

و مما يدل على أن ولد البنين و البنات يقع عليهم اسم الولد قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ بِالْإِجْمَاعِ ان بظاهر هذه الآيه حرمت بنات أولادنا، فلو لم تكن بنت البنت بنتا على الحقيقه لما دخلت تحت هذه الآيه.

و تحقيق ذلك: انه تعالى لما قال أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ ذكر فى المحرمات بنات الأخ و بنات الأخت، لأنهن لم يدخلن تحت اسم الأخوات، و لما دخل بنات البنات تحت اسم البنات، لم يحتج أن يقول: و بنات بناتكم. و هذه حجه قويه فيما قصدناه.

و قوله تعالى وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ و قوله تعالى وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ -الى قوله- أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ لا خلاف فى عموم الحكم لجميع أولاد الأولاد من ذكور و إناث، و لأن الإجماع واقع على تسميه الحسن و الحسين عليهما السلام بأنهما أبناء رسول الله صلى الله عليه و آله و أنهما يفضلان بذلك و يمدحان، و لا فضيله و لا مدح فى وصف مجاز مستعار، فثبت أنه حقيقه.

و قد روى أصحاب السير كلهم أن أمير المؤمنين عليه السلام لما أمر ابنه محمد بن الحنفية و كان صاحب رأيته يوم الجمل فى ذلك اليوم، فقال له:

أطعن بها طعن أبيك تحمد لا خير فى الحرب إذا لم يوقد

بالمشرفى و القنا المسدد

فحمل رضى الله عنه و أبلى جهده، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أنت ابنى حقا، و هذان ابنا رسول الله صلى الله عليه و آله، يعنى الحسن و الحسين عليهما السلام. فأجرى عليهما هذه التسميه مادحا لهم و مفضلا، و المدح لا يكون

حظ الأنثيين. و هذه مناقضه لما قرره، لان بنت الابن تتقرب بأبيها و ابن الابن يتقرب أيضا بأبيه، فيجب أن يتساويا في النصيب، فكيف جعل هاهنا للذكر مثل حظ الأنثيين، مع أن كل واحد يتقرب بغيره، فله على مذهبه نصيب من يتقرب به، و ألا فعل مثل ذلك في بنت ابن و ابن بنت و جعل للذكر مثل حظ الأنثيين.

و من العجب أنه قال في كتابه ما هذه حكاية لفظه: فان ترك ابن بنت و ابنه ابن و أبوين، فللأبوين السدسان، و ما بقى فلاينه الابن حق أبيها الثلثان، و لابن البنت حق أمه الثلث، لان ولد الابنه ولد كما أن ولد الابن ولد.

و هذا التعليل ينقض الفتوى، لأنه إذا كان ولد البنت ولدا، كما أن ولد الابن كذلك، فيجب أن يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين، لظاهر «يُوصِيكُمُ اللَّهُ» و كيف أعطى الأنثى ضعف ما أعطى الذكر.

و قد وافق الحق مذهب ابن شاذان في بعض المسائل من هذا الباب و ان خالف في التعليل، مثل من خلف بنت بنت و ابن ابن، فإنه يعطى البنت نصيب أمها و هو الثلث، و يعطى الابن نصيب أبيه و هو الثلثان، و هكذا نعطيها نحن، لأننا ننزلهما منزله ابن ابن و بنت بلا واسطه للذكر مثل حظ الأنثيين.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم مسأله [عدم تخطئه العامل بخبر الواحد] فقال: كيف تنكرون أن يكون إرسال (١) أخبار الآحاد في الأحكام الشرعيه مما قامت الحجه بالعمل به فضلا حتى أن الإماميه يختلفون فيما بينهم في أحكام شرعيه معروفه.

و يستمسك كل فريق منهم الى اخبار الآحاد في المذهب و لا يرجع (٢) كل فريق [من] موالاته الفريق الأخر و ان خالفه، و لا يحكم بكفره و تضليله، و هذا يقتضى أنه انما لم يرجع عن موالاته، لانه استند فيما يذهب إليه الى ما هو حجه.

الجواب:

ان أخبار الآحاد مما لم تقم دلالة شرعيه على وجوب العمل بالأقل (٣)، و لا

ص: ٢٤٩

١- ١) ظ: اعمال.

٢- ٢) خ ل: يخرج.

٣- ٣) كذا.

القطع العذر بذلك، و إذا كان خبر الواحد لا يوجب عملا، فإنما يقتضى إذا كان روايه على غاية العدالة ظنا، فالتجويز لكونه كاذبا ثابت، فالعمل بقوله يقتضى الإقدام على ما يعلم قبجه.

فأما الاستدلال على أن الحججه ثابتة بقبول أخبار الآحاد، بأن لا نكفر من خالفنا فى بعض الأحكام الشرعيه من الإماميه و لا يخرج عن موالاته، فلا شبهه فى بعده، لأننا لا نكفر و لا نرجع عن موالاته من خالف من أصحابنا فى بعض الشرعيات، و ان استند فى ذلك المذهب الى التقليد، أو يرجع فيه الى شبهه معلومه بطلانها.

و لم يدل عدولنا عن تكفيره و تمسكنا بموالاته على أن التقليد الذى تمسك به و اعتمد فى مذهبه ذلك عليه حق و أن فيه الحججه، فكذلك ما ظنه السائل.

و بعد: فلو كنا انما عدلنا عن تكفيره و أقمنا على موالاته من حيث استند من أخبار الآحاد الى ما قامت الحججه فى الشريعة، لكنا لا نخطئه و لا نأمره بالرجوع عما ذهب إليه، لان من عول فى مذهب على ما فيه الحججه و لا يشتمل عليه (١).

و نحن نخطئ من أصحابنا من خالفنا فيما قامت الأدله الصحيحه عليه من الأحكام الشرعيه، و ما يره (٢) بالرجوع إلى الحق و قول ما هو عليه.

و انما لا- نضيف الى هذه التخطئه التكفير و الرجوع عن الموالاته، و ليس كل مخطئ كافرا و غيره (٣) مسلم، و ان الحق (٤) من أصحابنا فى الأحكام الشرعيه انما عول فيما ذهب اليه، و من عدل على (٥) خبر الواحد و هو لا يوجب علما كيف

ص: ٢٧٠

١-١ (١) خ ل: عنه.

٢-٢ (٢) ظ: و نأمره.

٣-٣ (٣) ظ: و غير.

٤-٤ (٤) خ ل: المحق.

٥-٥ (٥) فى الهامش: عول عن.

يكون عالما قاطعا و ما بقى ما يحتاج إليه فى هذا الكلام، الا أن يبين من أى وجه لم نكفر من خالفنا فى بعض الشرعيات من أصحابنا مع العلم بأنه مبطل.

و الوجه فى ذلك: ان التكفير يقتضى تعلق الأحكام الشرعيه، كنفى الموالاه و التوارث و التناكح و ما جرى مجرى ذلك.

و هذا انما يعلم بالأدله القاطعه، و قد قامت الدلاله و اجتمعت الفرقه المحقه على كفر من خالفها فى الأصول، كالتوحيد و العدل و النبوه و الإمامه.

فأما خلاف بعض أصحابنا لبعض فى فروع الشرعيات، فمما لم يقيم دليل على كفر المخطئ، و لو كان كفرا لقامت الدلاله على ذلك من حاله، و كونه معصيه و ذنبا لا يوجب عندنا الرجوع عن الموالاه، كما نقول ذلك فى كل معصيه ليست بكفر.

فان قيل: فلو خالف بعض أصحابكم فى مسح الرجلين و ذهب الى غسلهما و فى أن الطلاق الثلاث يقع جميعه، كنتم تجتمعون على موالاته.

قلنا: هذا مما لا يجوز أن يخالف فيه امامى، لان هذه الاحكام و ما أشبهها معلوم ضروره أنه مذهب الأئمه، و عليه إجماع الفرقه المحقه، فلا يخالف فيها من وافق فى أصول الإمامه، و انما يخالف فيها من يخالف فى الأصول الإماميه و من خالف فى أصولهم كفر بذلك.

فان قيل: أفلستم تكفرون مخالفيكم من خالف فى صغير فروع الشرعيات و كبيرها، فكيف تكفر المخالف بما لا تكفر به الموافق.

قلنا: نحن لا نكفر مخالفا إذا خالف فى فرع لو خالف فيه موافق من أصحابنا لم نكفروه، و انما نكفر المخالف فى ذلك الفرع بما ذهب اليه المذاهب التى تقتضى تكفيره.

مثال ذلك: ان من خالف من أصحابنا و قال: ان ولد الحر من المملوكه

مملوك، إذا لم يشرك لم يكن بذلك كافرا، و كان هذا القول باطلا.

و كذلك المخالف لنا فى الأصول إذا خالف هذه المسأله و قال: ان الولد مملوك و هذا مذهبكم، لا يكون بهذا القول بعينه كافرا، و انما نكفره فى الجملة بما خالف فيه مما يقتضى الأدله أن يكون كافرا.

ص: ٢٧٢

٤٥- مسأله فى استلام الحجر

اشاره

ص: ٢٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم قولهم عند استلامهم له: أمانتي أديتها و ميثاقي تعاهدته لتشهد لى بالموافاه غدا. من المخاطب به؟ و من المستمع له؟ فان هذا يقتضى أن يكون المخاطب بهذه المخاطبه سامعا رائيا شاهدا مبلغا.

و ما معنى قولهم: لبيك اللهم لبيك؟ أ هو جواب منهم لنداء إبراهيم عليه السلام حين أمره الله تعالى أن يأذن بالحج كيف هو؟

الجواب:

أما استلام الحجر فهو غير مهموز، لانه افتعال من السلم التى هى الحجاره و استلام بما هو مباشرته و تقييله و التمسح، و حكى ثعلب وحده فى هذه اللفظه الهمزه، و جعله وجها ثابتا و ترك الهمز، و فسرہ بما اتخذ جنه و سلاحا و لامه و هى الدرع. و ما هذا الوجه الذى حكاه ثعلب فى هذه اللفظه إلا مليحا إذا كان مسموعا فيها.

ص: ٢٧٥

فأما الغرض فى استلام الحجر، فهو أداء العباده و امتثال أمر الرسول صلى الله عليه و آله و التأسى بفعله، لأنه أمر عليه السلام باستلامه الحجر، و لما.

حج عليه السلام رئى مستلما له، و قد أمر بالتأسى بأفعاله فى العبادات، كما أمر بالتأسى بأقواله.

و العله فى هذه العباده على سبيل الجملة، مصلحه للمكلفين و تقويتهم للواجب و ترك القبيح، و ان كنا لا نعلم الوجه على سبيل التفصيل.

و ما السؤال عن معنى ذلك الا كالسؤال عن معنى الطواف و كونه سبعة أشواط و رمى الجمار و السعى بين الصفا و المروه و الوقوف بعرفات.

فأما ما روى من القول الذى يقال عند استلام الحجر الذى هو: أمانتى أديتها و ميثاقى تعاهدته لتشهد لى بالموافاه غدا.

و السؤال من المخاطب به و المستمع له، فالوجه فى ذلك بين، لان ذلك هو دعاء الله تعالى و خطبات له (١)، و هو المستمع له و المجازى عليه، و انما علقه بالحجر و أضافه اليه، لأنه عمل عنده و عباده فيه و قربه الى الله تعالى، فكأنه قال: أمانتى فى استعلائك (٢) أديتها.

و معنى «لتشهد لى بالموافاه» أى ليكون عملى عندك شاهدا عند الله تعالى بموافاتى بما ندبت اليه من العباده المتعلقة بك المفعوله فيك.

و قد روى فى معنى استلام الحجر و خطابه و فى علل كثير من العبادات أشياء يرغب عن ذكرها، لأنها مستفتحه خارجه عن العقول، يحمل التأويل و التخريج على الوجوه الصحيحه، فعلى بعد و تعسف و تكلف، و قد أغنى الله

ص: ٢٧٦

١- ١) ظ: خطاب.

٢- ٢) ظ: استلامك.

بالظواهر الصحيحه عن البواطن السقيمه.

فأما التلبيه فمأخوذه من قولهم «ألب بالمكان إلبابا» إذا قام به. فمعنى «لبيك» أى نقيم على إجابتك و طاعتك.

فأما السؤال عن هذه فى تلبيه الحج، و هل هى جواب لنداء إبراهيم عليه السلام أم لغيره؟ .

فالجواب ان التلبيه بالحج إجابته لدعاء من دعا اليه و أمر به و هو الله تعالى.

ألا- ترى أنهم يقولون: «لبيك ان الحمد و النعمه لك و الملك لا- شريك لك» و يتبعون ذلك ألفاظا لا يليق الا به تعالى، فالاجابه له تعالى، لأنه الأمر بالحج و تلبيتنا إنما (1) أمره به.

و قد بينا أن نداء إبراهيم عليه السلام لا يجوز أن يتعلق حملة بأمه محمد صلى الله عليه و آله، لانه غير مبعوث إليهم و لا مؤد للشريعه التى تلزمهم، فلم يبق الا أن تكون تلبيه المسلمين بالحج انما هى إجابته لدعاء الله تعالى الذى بلغه و أداه إلينا الرسول محمد صلى الله عليه و آله.

و هذا واضح لمن تأمله.

ص: ٢٧٧

١- ١) ظ: بما.

٤٦- مسأله فى نفى الرؤيه

مسأله فى نفى الرؤيه

ص: ٢٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم زعمت المعتزله بأسرها و كثير من الشيعة و الزيديه و الخوارج و المرجئه بأجمعها أن الله تبارك و تعالى لا- يجوز أن يتحرك، و لا- يجوز أن يكون في الأماكن و لا- في مكان دون مكان، و أنه في جميع الأماكن بالعلم بها و التدبير لها.

و قال هشام بن الحكم، و على بن منصور، و على بن إسماعيل بن ميثم، و يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، و ابن سالم الجواليقي، و الحشويه و جماعه المشبهه: ان الله جل و عز في مكان دون مكان، و أنه يتحرك و ينتقل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فان قالوا: إذا قلتم ان الله جل و عز على العرش بمعنى استولى عليه بالملك و القدره.

قلنا: لا- يلزمنا أن نضيق على قول قلنا به سماعاً و اتباعاً، كما لا يلزمنا و المشبهه إذا قلنا الله ان تعالى على كل شيء و كيل، و خرجنا معناه أنه حافظ

لذلك أن يقول: انه وكيل على البيع و الكنائس و القبائح و المستقلات، بمعنى انه حافظ لذلك مالك له، و قد قال الله تعالى له ما في السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا يقول لله صاحبه و لله الولد و لله الأرجل و لله الفروج، فكذلك ما قلناه.

و لا يلزمنا شيء مما أَلْزَمُونَا.

و مما استدلوا به على أن الله تعالى في السماء دون الأرض قوله تعالى «إِلَيْهِ يَصِيءُ عِدُّ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحِ يَرْفَعُهُ» قالوا: فالدليل أنه في السماء دون الأرض قوله «يرفعه» .

يقال لهم: يجوز هذا القول، لأن لله عز و جل ديوان أعمال العباد في السماء و الحفظه من الملائكة فيها، فيكون ما وقع هناك هل وقع (١) إليه، لأنه أمر بذلك كما حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام من قوله «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي» يريد الى الموضع الذي أمرني ربي ان أذهب اليه، و كقوله تعالى وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَيُجْعَلْ هِجْرَتُهُ عِنْدَهُ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي أَمَرَهُ بِالْهَجْرَةِ إِلَيْهِ، وَ هُوَ مَوْضِعُ هِجْرَةِ رَسُولِهِ إِلَيْهِ، وَ هَذَا تَأْوِيلُ جَائِزٍ.

و مما استدلوا به أيضاً: رفع أهل الأرض أبصارهم إلى السماء عند الدعاء كما يرفع الرافع نظره الى الموضع الذي فيه الملك عند مخاطبته.

قالوا: فإذا سئلنا عن السجود؟ .

قلنا: ان ذلك لنا لا علينا، لانه دليل على التذلل و الخضوع، لأنك إذا وقعت بين يدي الملك رميت بطرفك الى دون الجهة التي فيها و نكست رأسك و حملته (٢) أنه قعد.

ص: ٢٨٢

١- ١) ظ: قد رفع.

٢- ٢) ظ: جعلته.

فيقال لهم: ما تنكرون من أن يكون رفع من يرفع يده و طرفه الى السماء ليس فيه حجه على أن الله تعالى فى السماء دون الأرض، كما أن توجه المسلمين نحو البيت بالصلاه لا يوجب أن الله تعالى فى الكعبه دون غيرها من البقاع، وقد قال الناس: الحاج زوار الله.

فان قال: ذلك تعبد.

قلنا: فرفع الأيدى أيضاً تعبد.

حكى جماعه من المعتزله عن الحسن بن محمد النجار، أنه زعم أنه يجوز أن يحول الله العين الى القلب و يجعل له قوه، فيعلم الله تعالى، فيكون ذلك العلم رؤيه بالعين، أى علماً به.

و احتج من الحديث بأن الله لا يرى بخبر رواه محبوب بن الحسن بإسناده، عن الشعبي عن المسروق قال: كنت عند عائشه، فقالت: ثلاث من قالهن فقد أعظم الفريه، و ذكرت الأمرين الآخرين، قال قلت: يا أم المؤمنين انظرى و لا تجعلى، أ رأيت قول الله تعالى وَ لَقَدْ رَأَهُ نَزَلَهُ أُخْرَى و قوله وَ لَقَدْ رَأَهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ قالت: رأى جبرئيل.

و قيس بن أبى حازم راوى خبر الرؤيه، و هو «ترون ربكم» مقدوح فى عدالته من وجوه: منها أنه كان يطعن على الصحابه، فروى عنه ما أنكره أصحاب الأخبار، كيجيى بن معمر و من جرى مجراه. قال: استشفعت بعلى على عثمان فقال: استشفع بى على حاله الخطاء بان.

و قال قيس رأيت الزبير و سعداً اقتسما أرضاً، فما افترقا حتى ترايا بالحجاره.

و روى عن قيس عن ابن مسعود قال: وددت أنى و عثمان برملى عالج يحثو على و أحثو عليه حينئذ حتى يموت الأعجز منا، و كان قيس قد هرم و تغير عقله.

قال إسماعيل: قال لى يوماً: يا إسماعيل خذ هذين الدرهمين و اشتر سوطاً

أضرب به الكلام.

و روى ابن فضيل عن قطر بن خليفة عن أبي خالد الرافتي عن علي عليه السلام أنه على المنبر قال: ان أكذب رجل من أحياء العرب على رسول الله لأبو هريره الدوسى.

وقال عبد الرحمن بن صالح الأزدي حدثنا خالد بن سعيد الأموى عن أبيه قال قالت عائشه: يا أبا هريره ما هذه الأحاديث التى تبلغنا عنك عن النبى صلى الله عليه وآله، ما سمعت الا ما سمعنا، ولا رأيت إلا ما رأينا. فقال: يا أماه كان يشغلك عن رسول الله المرآه و المكحل و التصنع لرسول الله صلى الله عليه وآله و انى و الله ما كان يشغلنى عنه شىء (١).

ص: ٢٨٤

١-١) راجع الأحاديث فى ذلك كتاب «أبو هريره» لأبى ربه ص ١٣٥.

٤٧- تفسير الآيات المتشابهة من القرآن

تفسير سورة الحمد

إشارة

ص: ٢٨٥

مسائل

اشاره

سألتم أيدكم الله و أحسن توفيقكم إملاء كتاب فى متشابه القرآن و الكلام على شبه سائر المبطلين الذين تعلقوا بآياته، كالمجبره و المشبهه و الملحد، و من عداهم من أعداء الإسلام الطاعنين فيه.

و ذكر أن ما صنف من الكتب فى هذا الباب لا- يحيط به المعانى أجمع، لأن أكثر من تكلم على متشابه القرآن انما تشاغل بالمجبره و المشبهه و لم يعرض لمن عداهم.

و التفاسير الكامله ربما لم يستوف مصنفوها الكلام على هذه الأغراض و من استوفى شيئاً منها، فهو من خلال كلام طويل و بحر عميق يتعذر على المستفيد إدراكه و يتعذر عليه اصابته.

و أنا أجيب الى ما التمسوه مستعيناً بالله تعالى و مستمداً منه توفيقه و تأييده،

متشابه فاتحه الكتاب -

ان سأل سائل فقال: ما الوجه فى تكرير قوله تعالى الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و كلاهما يفيد معنى واحد، و اشتقاقهما من الرحمه، و قد كان فى ذكر أحدهما كفايه عن الآخر.

الجواب:

قلنا: فى ذلك وجوه:

أولها: أن قولنا «الرحمن» أبلغ فى المعنى و أشد قوه نم قولنا «الرحيم» و هذا المثل مما وضعه أهل اللغة للمبالغه و القوه، ألا ترى أنهم يقولون سكران و غضبان و عطشان [و جوعان] لمن امتلأ سكرًا و غضبًا و عطشًا و اشتد جوعه، و هذا الوجه ذكره المبرد.

و ثانيها: أن «الرحمن» يفيد عموم الرحمه بالعباد فى الدنيا، و «الرحيم» يختص بالمؤمنين فى الآخرة، يقوى هذا الوجه تعالى وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ، فإذا كان بينهما هذا الفرق فذكرهما واجب.

و ثالثها: أن قولنا «رحمان» يشترك فيه اللغة العربيه و العبرانيه و السريانيه، و قولنا «رحيم» يختص بالعربيه، فأراد تعالى أن يصف، فعبر بالرحمه بالوصف الخاص و المشترك حتى لا تبقى شبهه.

و رابعها: أن «الرحمن» من الأوصاف التى يختص بها القديم تعالى، و لا يجوز أن يسمى بها غيره، و «الرحيم» يختص به و بغيره يشترك بينه و بين

غيره، فأراد تعالى أن يصف نفسه بما يختص به، و يشارك فيه من أوصاف الرحمة. و هذا يرجع معناه الى الجواب الأول، لأنه لما اختص «الرحمن» به تعالى لقوته و مبالغته.

و خامسها: أن يكون المعنى و ان كان واحداً، فالمراد به التوكيد، و الشيء قد يؤكد على مذاهب العرب، بأن يعاد لفظه بعينه، كقول الشاعر:

ألا سألت جموع كنده إذ تولوا . . ابن ابنا

و قد تؤكد أيضاً بأن يخالف بين اللفظين و ان كان المعنى واحداً، كقول الشاعر:

و هند أتى من دونها النائي و البعد

و هذا التأكيد المختلف اللفظ أحسن عندهم، و نظائره و شواهد أكثر من أن تحصى، و التأكيد فى قوله تعالى الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أحسن وجهى التأكيد و أبلغهما.

و هذا الجواب على مذهب من يقول: ان التأكيد لا يفيد الا معنى المؤكد، و فى هذا خلاف ليس هذا موضع ذكره.

مسألة

فإن قال قائل: فما الوجه فى قوله تعالى الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هذا الكلام لا يخلو من أن يكون خبراً و تحميداً منه تعالى لنفسه أو أمراً، فإن كان خيراً فأى فائده فى أن يحمد هو تعالى لنفسه و يشكرها، و ان كان أمراً فليس بلفظ الأمر.

ص: ٢٨٩

الجواب:

قلنا قد قيل فى ذلك: أنه أمر، و أن المعنى فيه قولوا «الحمد لله» و روى أن جبرائيل لما نزل على النبى صلى الله عليه و آله بهذه السوره، قال له قل: يا محمد و أمر أمتك بأن يقولوا «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و حذف القول.

و فى القرآن و اللغه أمثاله كثيره، قال الله تعالى وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ (١) و قال تعالى وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (٢) و المعنى: أنهم قالوا كذلك.

و قال الشاعر:

وقفت يوماً به أسائله و الدمع ملئ الحبيب تستبق

بأربع ان تقول لهم سلخوا أم أى وجه تراهم انصفقوا

و انما أراد: أقول بأربع. فحذف.

و جواب آخر: و هو أن يكون الكلام مستقلاً بنفسه لا حذف فيه، و الغرض به أن يخبرنا أن الحمد كله له، و أنه يستحق له بكل نعمه ينالها الحمد و الشكر.

ألا- ترى أن كل نعمه وصلت إلينا من قبل العباد، فهى مضافه اليه و واصله من جهته، لانه تعالى جعلنا على الصفات التى لو لم يجعلنا عليها لما انتفعنا بتلك النعمه، كالحياه و الشهوه و ضروب الا الآلات و غير ذلك.

و لو لم يجعل لنا أيضاً تلك الأجسام التى تتناولها و ننتفع بها على ما هى عليه من الطعوم و الصفات لما كانت نعمه، فقال: ان المرجع بالنعم كلها إليه

ص: ٢٩٠

١-١) سورة الرعد: ٢٣.

٢-٢) سورة الزمر: ٣.

فإن قال: فما الوجه في قوله تعالى «الْحَمْدُ لِلَّهِ» و لم يقل: الحمد لى، و هو أخصر و أقرب و أولى في الاختصاص.

الجواب:

قلنا: للخطاب موافق يتفق في المعنى، و يختلف في الفخامة و التعظيم و الجلاله و النباهه، فيكون العدول الى ما اقتضى التفخيم أولى، و ان كان المعنى واحداً وجدناهم يفرقون بين خطاب الوالد لابنه و الرئيس لرعيته، و بين خطاب النظيرين، فيقول الوالد لابنه يجب أن تطيع أباك فلائيبك عليك الحق، و يكون هذا أولى في خطابه الدال على تقدمه عليه، من أن يقول له يجب أن تطيعنى و لا تعصينى.

و يكتب الخليفه في الكتب النافذه عنه أمير المؤمنين يقول كذا و كذا و ما يرتكب كذا و كذا، و ربما شافهه بمثل هذا الخطاب.

و كل هذا يقتضى جلاله هذه السوره و فخامه موضعها.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه، فالعدول عن القول الذى ذكروه أولى، و ما اختاره الله في كتابه هو الواجب.

فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ و هو تعالى مالك ليوم الدين و لغير يوم الدين و لكل شىء من المملوكات؟

ص: ٢٩١

و ما السبب فى هذا الاختصاص فى الموضوع الذى يقتضى العموم و الشمول.

الجواب:

أحد ما قيل فى هذا الموضوع: ان وجه اختصاص الملك ليوم الدين من حيث كانت الشبهات فى ذلك اليوم زائله عن تفرد به بالملك، لان من يدعى أن الملك فى الدنيا لغيره و يدعو من دونه أضداداً و أنداداً تزول هناك شبهته و تحصل معرفته على وجه لا يدخله الشك و لا يعترضه الريب، فكأنه أضاف الملك الى يوم الدين لزوال الريب فيه و انحسار الشبهات عنه.

و وجه آخر: و هو أن يوم الدين إذا كان أعظم المملوكات و أجلها خطراً و قدراً، فالاختصار (١) عليه يغنى عن ذكر غيره، لان ملك العظيم الجليل يملك الحقيق الصغير أولى، و من عاده العرب إذا أرادوا التعظيم و المبالغه أن يعلقوا الكلام بأعظم الأمور و أظهرها، و يكتفون بذلك عن ذكر غيره شمولاً أو عمومه (٢).

ألا ترى أنهم إذا أرادوا أن يصفوا رجلاً بالجود و يبالغوا فى ذلك، قلوا: هو واهب الألوفا و القناطير، و لم يفتقروا أن يقولوا: هو واهب الدوانيق و القراريط للاستغناء عنه و لدلاله الكلام عليه.

و وجه آخر: و هو أن يكون فى الكلام حذف، و يكون تقديره: مالك يوم الدين و غيره، كما قال تعالى سِرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ و البرد (٣) فحذف اختصاراً.

و هذا الجواب يضعف و ان كان قوم من المفسرين قد اعتمدوه فى هذا الموضوع،

ص: ٢٩٢

١- ١) خ ل: فالاختصار.

٢- ٢) ظ: عمومياً.

٣- ٣) سورة النحل: ٨١.

لان الحذف انما يحتاج اليه عند الضروره بتعذر التأويل، فأما مع إمكانه و تسبله (١) فلا وجه لذكر الحذف.

و المثال الذى مثلوا به غير صحيح، لان قوله تعالى سَرَّايِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ ما يرد (٢) و البرد، ثم حذفه.

بل الوجه فيه أنه خاطب قومًا لا يمسهم الا الحر، و لا مجال للبرد عليهم، لان بلادهم يقتضى ذلك، فنفى الأذى يعتادونه.

و يمكن أن يكون إرادته نفي الأمرين، فدل على نفي أضعفهما، كما ذكرناه قبل.

مسألة

فإن قيل: فما الوجه فى قوله تعالى إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ و ما الفائدة فى هذا التكرار؟ و يغنى أن يقول: إِيَّاكَ نَعْبُدُ و نستعين.

الجواب:

قلنا: قد قيل فى ذلك: ان الكنايه لو تأخرت عن القائل فيها لتكررت، فكذلك يجب إذا تقدمت. ألا ترى أنه لو قال: نعبدك و نستعينك، لكان يجب من تكرار الكنايه ما يجب مثله إذا تقدمت.

و هذا ليس بشيء، لأنه يجوز أن يقول القائل: نعبدك و نستعين، و يقول: أما زيد فانى أحبه و أكرم، فلا تكرر الكنايه، فسقط هذا الوجه.

ص: ٢٩٣

١- ١) ظ: و تسيره.

٢- ٢) ظ: ما أراد.

وقيل أيضاً في جواب هذه الشبهه: ان الفائدة في تكرار لفظ «إياك» التأكيد، و ان كان المعنى واحداً.

و هذا الجواب انما يتم على مذهب من يقول بالتأكيد، و معناه معنى المؤكد في اللغه.

و أصح ما أجيب عن هذه الشبهه أنه تعالى لو قال: إياك نعبد و نستعين، لكان الكلام موهماً، لان الاستعانه تكون لغيره، لانه لم يعلقها في الكلام به تعليقاً يمنع من هذا التوهم و الاحتمال، فإذا قال: و إياك نستعين، زال الاحتمال و تخصص الكلام.

مسأله:

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أمره لنا بأن نعبد دليلاً على أنه ما فعل المعونه، و انه يجوز ن لا يفعلها، و منها (١) على ان قدره مع الفعل حتى يصح أن يدعوه بأن يجددها في كل حال.

الجواب:

قلنا: ليس الأمر على ما توهموه في معنى الآية، لانه يجوز بأن يكون قد أعاننا. . (٢).

و رابعها: أن يكون الصراط هاهنا معناه الطريق إلى الجنه، لأن الأصل في تسميه الصراط بأن الصراط هو الطريق، قال الشاعر

ص: ٢٩٤

١- (١) كذا.

٢- (٢) قال في الهامش: هذا المقام فيه سقط.

فكان دعوانه تعالى بأن يدخلنا الجنة ان يهدينا الى طريق الثواب، و هذا أمر مرجو مستقبل ما تقدم مثله، و يكون التماسه باطلا، و قد سمى الله تعالى الإيصال إلى الثواب و الى العقاب بأنه هدايه إليهما، فقال تعالى وَ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُضِلِّحُ بِالْهَمِّ. وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَافًا لَهُمْ (١) و نحن نعلم أن الهدايه التي تكون في الآخره بعد انقطاع التكليف لا يليق الا بالثواب و طريقه دون غيره.

و قال تعالى فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ (٢) و قال عزمن قائل في موضع آخر وَ لَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ (٣).

و هذا كله يوضح ما ذكرناه، من ان الهدايه قد تكون الى الثواب و الى العقاب، فسقطت الشبهه من كل وجه.

مسأله

فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ و هو يعنى المؤمنين لا محاله، و ليس هذا (٤) يقتضى أن يكون منعماً عليهم بالايامن و الدين.

لانه لو أراد غير ذلك لما كان فيه تخصيص للمؤمنين من الكافرين الضالين، لان نعم الدنيا تشتمل الجميع، و كذلك النعمه بالتكليف، و التعريض شامله

ص: ٢٩٥

١-١ (١) سورة محمد: ٥.

٢-٢ (٢) سورة الصافات: ٢٣.

٣-٣ (٣) سورة النساء: ١٦٨.

٤-٤ (٤) و هذا.

للجميع، فلم يبق ما يختص به المؤمنون إلا الايمان، و إذا كان منعماً بالايمان وجب أن يكون من فعله تعالى، لان المنعم لا يكون منعماً الا بما يفعله.

الجواب:

قلنا: غير مسلم لكم أن المراد بالانعام هاهنا الايمان و الدين، لانه تعالى قد ينعم على المؤمنين بأشياء يخصهم دون الكافر بالخواطر و البواعث السهله الشارحه للصدور، و لهذا قال تعالى وَ الَّذِينَ إِهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى (١) فيبين أنه قد خصهم لمكان هداهم و ايمانهم بما لم يعم به الكافرين.

ثم يجوز أن يريد بالنعمة هاهنا الثواب، لاین الثواب من فعله، و إذا كان انما استحق بتعريضه و تكليفه كان نعمه منه تعالى و منسوباً الى تفضله و رحمته.

ثم لو سلمنا أن المراد بالايه الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بالايمان حسب ما اقترحوا لم تكن فيه دلالة على أن الايمان من فعله عز اسمه، لأنه إذا كان بتفويضه و تكليفه و توفيقه و الطافه و معونته، فهو نعمه منه.

ألا ترى ان أحدنا إذا دفع الى غيره ما لا عظيماً تفضلاً عليه، فصرفه ذلك الغير في ضرور المنافع و ابتياع العبيد و الضياع، لم يمتنع أحد من ان ينسب تلك الضياع أنها (٢) نعمه من دافع المال من حيث وصل إليها بنعمته و معونته، و هذا واضح لا شبهه فيه.

ص: ٢٩٦

١- ١) سورة محمد: ١٧.

٢- ٢) ظ: بأنها.

فإن قيل: كيف يجوز أن يسمى الله تعالى السور بهذه الأسماء؟ و لم تجر عادة العرب أن يسموا بمثلها، و القرآن بلغتهم.

قلنا: ليس في الأسماء حطه، و لا- يجب فيه الاتباع و الاقتداء، و لهذا جاز أن يحدث أهل كل صناعه لما عرفوه من الآلات و الأدوات أسماء، و ان لم تكن تلك الأسماء في اللغه أسماء لتلك المسميات، و قد يجوز أن يسمى أحدنا ولده ما لم يسبق اليه، و لا يكون بذلك معيياً.

فان قيل: كيف يجوز أن تكون هذه الحروف أسماء للسور مع اشتراك جماعه من السور في بعضها و خلو كثير من السور من شيء منها؟ قلنا: أما الاشتراك فغير ممتنع أسماء الألقاب، و ان كان الألقاب في الأصل (١) إذا كانت للتمييز ألا- يقع فيها الاشتراك، ثم عند وقوع الاشتراك فيها فزعو الى الصفات، و لهذا قالوا: زيد الطويل العاقل، و ألحقوا الصفه لما وقع الاشتراك في الاسم، و لو لم يكن في العالم الأزيد واحد، لما احتجوا إلى الصفه.

و هكذا السور، لما وقع الاشتراك في أسمائها ألحقوا بها ما بينه على التمييز، فقالوا: الدخان و الزخرف و ما أشبه ذلك، و لم يحتاجوا الى ذلك فيما ينفرد بلقبه، كصاد و قاف و طه و ما جرى مجراهن.

فأما خلو بعض السور من اسم، لان وضع الأسماء في الأصل غير واجب، و إذا كان جاز (٢) أن يختص مسمى دون غيره.

١- ١) ظ: و ان كان الأصل في الألقاب.

٢- ٢) ظ: و اذن جاز.

تفسير «الم»

[فان قيل: فما الوجه فيما افتتح هذه السوره من قوله «الم» و هو كلام لا يعرف معناه و لا يعلم فحواه؟ و كيف يجوز أن يخاطبهم بما لا يعرفونه و لا يقولونه.

الجواب:

قلنا: قد ذكر الناس في معنى الحروف المقطعه التي افتتحت بها السور وجوهاً كثيره، فبعضها صحيح و بعضها فاسد، و نحن نذكر الصحيح الذي نختاره و ننبه على ما فيه اختلاف و فساد.

فمن أصح ما ذكر في ذلك و أبعد من الفساد أن يكون هذه الحروف أسماء للسور و شعراً لها، و الأسماء إذا كانت على سبيل التلقب (١) الذي ذكرناه و التمييز، لأن الألقاب جاريه مجرى الإشاره، و لا يفيد في اللقب أكثر من الإشاره اليه، و إمكان الاخبار عنه عند الغيبه باللقب، كما أمكنت الإشاره مع الحضور.

ألا ترى ان قولنا زيد و عمرو لا يفيدان أكثر من التلقب الذي ذكرناه، و لا يجريان مجرى طويل و قصير و ما أشبهها من الصفات. و من اماره كون الاسم لقباً أن يجوز تبديله و تغييره و اللغه على ما هي عليه، و الاسم المفيد لا يجوز تغييره الا بتغير اللغه.

ألا ترى أنه لو سمينا رجلاً ب «زيد» ثم بدا لنا في ذلك فسميناه ب «عمرو»

ص: ٢٩٨

لساغ ذلك و اللغه على ما كانت عليه، و إذا وصفناه بأنه طويل لم يجز أن نصفه بالقصير، و نرجع عن وصفه بالطويل الامع تغير اللغه و انقلابها.

و هذا الوجه الذى ذكرناه فى هذه الفواتح، قد روى عن الشيوخ الثقات الذين لا أرباب لهم، و ما لا اسم له من السور قد يعرف و يميز بما يقوم مقام الاسم من الصفات، كسوره النساء و سوره المائده و ما أشبههما.

و قد طعن أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهاني على هذا الجواب و ضعفه و أورد عليه كلاماً طويلاً- جملته ان قال: الاسم غير المسمى، فلو كانت هذه الفواتح أسماء للسور، لوجب أن تكون غيرها و لا تكون منها.

و قد أجمع المسلمون قراؤهم و غير قرائهم على أن هذه الفواتح من السور و معدوده فى جمله آيها، و هذا يوجب مع القول بالاسم غير المسمى أنها ليست بأسماء.

و الجواب عن ذلك: ان هذه الأسماء ليست غير السور، و هى منها على وجه، و ان كانت خارجه من جملتها على وجه آخر، فهى من حيث كانت أسماء لها و ألقاباً عليها خارجه عنها، لان الاسم لا بد من أن يكون فى حكم الغير المسمى، و هى من حيث كانت قرآناً منزلاً- متعبداً بتلاوته من جمله السور، لأننا أمرنا أن نتلوها فى جملتها و نبتدئ بها ثم نتبعها بالسوره، و لا يمتنع فى الاسم أن يكون بينه و بين المسمى مشاركه من وجه، و ان كان يدخل معه فى جهه أخرى.

ألا ترى أن هذا الاسم محدث و فعل من الافعال و موجود و مدرك، و كل هذا قائم فى المسمى، و ليس لأحد أن يقول: قد جعلتم داخلا- مع المسمى و غير متميز منه، لأننا لم نفعل ذلك من حيث كان اسماً، و انما جمعنا بينه و بين المسمى من وجه لم يكن فيه اسماً للمسمى، فكذلك القول فى هذه الفواتح.

و من عجيب أمر أبى مسلم أنه أعرض عن هذا الجواب و تغلغل فيه الى ما حكيناه عنه، ورد أيضاً غيره من الأجوبه المردوده لعمرى فى أنفسها.

ثم اختار جواباً ظاهر الضعف بين الفساد، و نحن نبتدىء بالكلام عليه قبل غيره مما نريد أن نبين فسادَه.

قال أبو مسلم بعد ان اعترض أجوبه غيره كما فى معنى هذه الحروف: و الذى عندنا فى هذه الحروف أن حروف المعجم لما كانت أصل كلام العرب الذى منها يبنى و يؤلف افتتح الله تعالى السوره بهذه الحروف المقطعه التى هى حروف العرب المبنى منها كلامه أو ردها فى أوائلها تسكيناً للعرب بما لزمهم من الحججه و ظهر منهم من المعجز.

كأنهم خوطبوا فقبل لهم: يا أيها الكافرون بما أنزل على محمد هذا الذى زعمتم أن محمداً صلى الله عليه و آله . . (١) الله كلام بنى من حروفكم و كتابكم و بلغتكم المتداوله بينكم لا . . و معانيه و طرقه و بيانه معانى كلامكم و طرائقكم و مذاهيبكم، قد دعيتم إلى الإتيان بمثله و مثل أقل سوره منه فعجزتم، فلو كان كما تزعمون لكنتم قادرين على مثله. و أظن فى هذا الكلام و أسهب و ذهب كل مذهب.

و هذا الوجه غير سديد و لا مرضى، لأن القوم كانوا يعرفون أن القرآن مبنى من حروف المعجم و مركب منها ضروره عند سماعه و إدراكه، و لا يحتاجون الى أن يقدم لهم فى أوائل السور حروف تدل على أن الكلام الذى أنزلها (٢) مبنى منها.

فان كان المراد بتقديم هذه الحروف الدلاله على أن القرآن مركب منها، فذلك مستغنى عنه بما ذكرناه، و ان كان للتبكيه و التقريع من حيث عجزوا عن الإتيان بمثله و هو مركب منه، فهذا التقريع أيضاً لئتم مع إلقاء هذه الحروف، لان المعلوم الذى لا اشكال فيه أن القرآن من هذه الحروف مركب،

ص: ٣٠٠

١-١) كذا، و الظاهر: افترى على.

٢-٢) كذا، و الظاهر: افترى على.

و أنهم إذا عجزوا عن معارضته و مقابله، فقد عجزوا عن تجانس كلامهم.

و ليس ينبغي أن يعتمد على هذا الجواب الذى ذكرناه مستضعفاً له.

و مما قيل فى هذه الحروف أنها منبئه عن أسماء الله تعالى، فقالوا «الم» أنا الله، و فى «الر» أنا البارئ، و فى «المص» أنا الله الصادق، و فى «كهيعص» الكاف من كريم و العين من عليم و الصاد من صادق و الهاء من هادى، و هذا حكى عن جماعه من المفسرين.

و هو وجه باطل لا- خفاء فى بطلانه، لانه رمز و إغاز لا يدل ظاهر الكلام عليه، و لو أن أحدنا نطق بحرف من هذه الحروف و أراد الإشارة به الى.. الحروف، لعذر أمر ملغز و لكان مذموماً (١).

و بعد فليس المناسب للحروف (٢) المخصوص الى كلمه مخصوصه تشتمل عليه و على غيره، بأولى ممن نسبه الى غير تلك الكلمه مما يشتمل على تلك الحروف، و هذا يقتضى أن لا يستقر لهذه الحروف معنى من المعانى معقول، و الله تعالى يجمل من أن يتكلم بما لا معنى له.

و مما قيل فى ذلك أيضاً: أن هذه الحروف تقطع لاسم الله تعالى.

و هذا أيضاً باطل، لانه لا يخرج عن أن يكون خطاباً بما لا يعقل و لا يفهم معانيه.

فأما المتشابه فعندنا أن الله تعالى و ان علم تأويله و العلماء أيضاً يعلمون مثل ذلك، و الآيه التى يتعلق بها فى هذا الباب من قوله تعالى وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ افنحن نبين تأويلها عند البلوغ إليها و نذكر أن المراد بخلاف ما ظنوه بإذن الله تعالى.

ص: ٣٠١

١- (١) كذا.

٢- (٢) ظ: للحرف.

فأما المتشابه فعندنا أن الله تعالى و ان علم تأويله و العلماء أيضاً يعلمون مثل ذلك، و الآية التي يتعلق بها في هذا الباب من قوله تعالى وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسِيخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ (١) فنحن نبين تأويلها عند البلوغ إليها و نذكر أن المراد بخلاف ما ظنوه بإذن الله تعالى.

و مما قيل في ذلك أيضاً: أن المشركين كانوا تواصلوا بأن لا يصغوا الى القرآن و ان يلغوا فيه و يعرضوا عنه، فافتتح كلامه جل و عز بهذه الحروف المنضمه لسمعوها فيصغوا إليها، مستدعين لها متعجبين من ورودها، فيرد عليهم بعدها من الكلام ما يحتاجون الى استماعه و فهم معانيه، حتى يصير ما قدمه داعياً الى الاستماع و الإصغاء، داعيين الى الفهم و القبول.

و هذا ليس بشيء، لأن الخطاب و الكلام مما لا يحسن إلا للفائدة التي لا تفهم الا به. و لا يجوز أن يقوم فيه الأغراض المختلفه مقام الإفاده، فلا يجوز ان يخاطبهم بما لا فائده فيه، حتى يحثهم ذلك الى استماع الكلام المفهوم، لان الكلام مما لا يفيد وجهاً في قبجه.

و لا يجوز أن يخرج عن هذا الوجه مما فيه من الوجوه المستحسنه، على أنه إذا كانوا انما يلغون في كلامه و يعرضون عن بيانه عناداً عصبية، فليس بنافع ان يقوم أمام كلامه هذه الحروف، إذا أورد عليهم بعدها الكلام المتضمن للأمر و النهي. و الاخبار، عدلوا عن استماعه و لغوا فيه و صار ما أورد من المقدمه عاراً أو نقصاً لا يجز نفعاً، و يجعلونه من أوكد الحجج عليه، لأنهم كانوا يقولون له: أنت تزعم أن الكتاب الذي جئت به بلساننا و لغتنا، و قد قدمت فيه ما لا نعرف تألفه و لا نتخاطب بمثله.

و قد قيل أيضاً: ان معنى تقديم هذه الحروف لافتح الكلام و ابتدائه،

ص:

كقول القائل مبتدأ: ألا ذهب، و كقوله تعالى أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (١).

و كقوله عز و جل أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيئِهِ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ (٢) و قوله تعالى أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ (٣) ف «ألا» زائده بلا إشكال، لأنها لو حذفت من الكلام لم يتغير فائدته، و قد قال الشاعر:

ألا زعمت بسياسه القوم اننى كبرت و الا يشهد اللهو أمثالى
و نظائر ذلك كثيره.

و هذا ليس بشيء، لأن لفظه «إلا» معروفه فى لغة العرب، و انما هى موضوعه فى هذه المواضع للافتتاح، و لا نعرف أحداً منهم افتتح كلاماً بالحروف المقطعه على وجه من الوجوه.

فكان هذا القائل يقول: إذا كانت لفظه «ألا» و هى كلمه مبنيه مؤلفه على بناء سائر الكلام بما جعلوه للافتتاح، فألا جاز أن يجعل الحروف المقطوعه التى ليست بهيئه موضوعه هذا الموضع، و لا شبهه فى فساد هذا الضرب من القياس فى اللغة، و أنه لا يعرف فيها و خروج عن حدها.

و مما قيل فى ذلك أيضاً: ان الافتتاح بهذه الحروف يجرى مجرى المروى من العرب من قولهم:

جاريه و عدتني أن يدهن رأسى و يعلى أو ما و يمسح العنقا حتى بينا
و كقول الآخر:

قلنا لها قفى قالت قاف لا يحيى انا نسينا الا يخاف

و كقول الآخر

ص: ٣٠٣

١-١) سورة الشورى: ٥٣.

٢-٢) سورة فصلت: ٥٤.

٣-٣) سورة هود: ٥.

بالخير خيرات و انشرفا و لا أريد الشر إرثا و هذا أيضاً ليس بشىء.

و الذى ذكره من العرب انما هو على سبيل الا-يجاز و الاختصار و الحذف الذى يغنى فيه عن تمام الكلام معروفه القصد و الإشاره اليه.

و ليس هذا مما كنا فيه بسبيل، لان قول القائل: «و عدتنى إرثا» أى تمسح رأسى.

و أما قوله: «قالت قاف» فمعناه وقفت، كذلك قوله «و انشرفاً» أى فتيرا.

و قوله «الا- ان شاء» فحذف بعض الكلام لدلاله الباقي عليه و علم المخاطب به، و كل هذا غير موجود فى الحروف المقطعه، فكيف تجعل شاهداً عليها.

و مما قيل فى ذلك أيضاً: ان الله تعالى علم أن سيكون فى هذه الأمه مبتدعون يذهبون فى القرآن المسموع المقتر (١)، فإنه ليس بكلام الله تعالى، و أن كلامه على الحقيقه غيره، فأراد تعالى بذكر هذه الحروف التنبيه على أن كلامه هذه الحروف، و ان ما ذهبوا اليه من أن كلامه تعالى غير هذا المسموع باطل مضمحل.

و هذا أيضاً، ليس بشىء، لأن ما (٢) ذهب الى أن كلامه تعالى ليس حقيقه (٣) فى ذاته بما يسمع و يقرأ، و جعل هذا القرآن عباره و حكايه على اختلاف عباراتهم لا بحجه (٤) و يبطل قوله أن يورد عليه هذه الحروف المقطعه، فإنه إذا جاز أن يقول فى المركب من هذه الحروف أنه غير المسموع و أنه فى النفس، جاز

ص: ٣٠٤

١- ١) بأنه مقتر كذا فى الهامش، و الظاهر: المقرو.

٢- ٢) ظ: من.

٣- ٣) فى الهامش: حقه.

٤- ٤) ظ: لا يحجه.

أن يقول فى المفرد مثل ذلك، فإن الشبهه فى الأمرين قائمه، و انما يزال إذا أزيلت بغير هذه الطريقه.

وقيل فى ذلك: ان الله تعالى أقسم بهذه الحروف لعظمتها و جلالتها و كثره الانتفاع (1)بها، و أنها مباني أسمائه الحسنى، و بها أنزل تحيته على أنبيائه، و عليها تدور اللغات على اختلافها.

فكأنه تعالى قال: و حروف المعجم فقد بين لكم السبل و أنهج الدلاله، فحذف جواب القسم لعلم المخاطبين به.

و لان قوله تعالى ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ يدل على الجواب و يكفى منه، و يجرى مجرى قوله تعالى وَ النَّازِعَاتِ غَرْقًا فى أن جواب القسم محذوف، و التأويل و النازعات غرقاً لتبعثن أو لتعرضن على الله، فحذف الجواب، لان قوله تعالى إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً (2)يدل عليه، و قوله تعالى وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا فحذف الجواب إذا كان عليه دال سائغ فى اللغه.

و ان كان بعض النحويين قد ذهب الى أن جواب وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ قتل أصحاب الأخدود، معناه التقديم، و هو الجواب على الحقيقه، و القدير: قتل أصحاب الأخدود و السماء ذات البروج.

و قال أبو العباس أحمد بن يحيى: لا- يجوز إضمار اللم فى الجواب المتأخر، لأن القائل إذا قال: و الله زيد قائم، لا يجوز أن يقول: و الله زيد قائم..

اللام، لانه لا دليل عليها.

و هذا الجواب أقرب الى السداد من الأجوبه المتقدمه، و أشبه بأن يكون وجهاً تالياً للوجه الذى اخترناه قبل. و صلى الله على محمد و آله.

ص: ٣٠٥

١-١) فى الهامش: الانقطاع.

٢-٢) سوره النازعات: ١١.

٤٨- مسأله فى إبطال العمل بأخبار الآحاد

بسم الله الرحمن الرحيم أعلم أنه لا يجوز أن يتعبد أصحابنا و الحال هذه أن يعملوا فى أحكام الشريعة على أخبار الآحاد، و لا يتم على موجبات أصولهم أن يكون الأخبار التى يروونها فى الشريعة معمولاً عليها، و ان جاز لخصومهم على مقتضى أصولهم ذلك.

و نحن نبين هذه الجملة و نتجاوز عن الكلام، على أن العلم الضرورى حاصل لكل مخالف الإماميه أو موافق، بأنهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم، و أن ذلك صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أن نفي القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم.

و نتجاوز أيضاً عن الاعتماد فى إبطال ذلك على نفي دلالة شرعيه على وجوب العمل بخبر الواحد، فإنه لا بد باتفاق بيننا فى مثل ذلك من دلالة يقطع بها، و قد بينا هذا كله و أشبعناه و فرعناه فى جواب المسائل التباينات.

و الذى يختص هذا الموضوع مما لم نبينه هناك: أنه لا خلاف بين كل من ذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد فى الشريعة، أنه لا بد من كون مخبره (١) عدلاً.

و العدالة عندنا يقتضى أن يكون معتقدا للحق فى الأصول و الفروع، و غير ذاهب الى مذهب قد دلت الأدله على بطلانه، و أن يكون غير متظاهر بشيء من المعاصى و القبائح.

و هذه الجملة تقتضى تعذر العمل بشيء من الاخبار التى رواها الواقفيه (٢) على موسى بن جعفر عليهما السلام الذاهبه الى أنه المهدي عليه السلام، و تكذيب كل من بعده من الأئمه عليهم السلام، و هذا كفر بغير شبهه و رده، كالطاطرى و ابن سماعه و فلان و فلان، و من لا يحصى كثره.

فإن معظم الفقه و جمهوره بل جميعه لا يخلو مستنده ممن يذهب مذهب الواقفه، اما أن يكون أصلاً فى الخبر أو فرعاً، راوياً عن غيره و مروياً عنه.

و الى غلاه، و خطابه، و مخمسه، و أصحاب حلول، كفلان و فلان و من لا يحصى أيضاً كثره. و الى قمي مشبه مجبر. و أن القميين كلهم من غير استثناء لأحد منهم إلا- أبا جعفر بن بابويه (رحمه الله عليه) بالأمس كانوا مشبهه مجبره، و كتبهم و تصانيفهم تشهد بذلك و تنطق به.

فليت شعرى أى روايه تخلص و تسلم من أن يكون فى أصلها و فرعها واقف أو غال، أو قمي مشبه مجبر، و الاختبار بيننا و بينهم التفطيش.

ثم لو سلم خبر أحدهم من هذه الأمور، و لم يكن راويه الا مقلد بحت معتقد

ص: ٣١٠

١- ١) خ ل: راويه.

٢- ٢) ظ: الواقفه.

لمذهبه بغير حجه و دليل.

و من كانت هذه صفته عند الشيعة جاهل بالله تعالى، لا يجوز أن يكون عدلا، و لا ممكن تقبل أخباره فى الشريعه.

فإن قيل: ليس كل من لم يكن على الطبقة فى النظر، يكون جاهلا بالله تعالى، أو غير عارف به، لان فيه أصحاب الجملة من يعرف الله تعالى بطرق مختصره توجب العلم، و ان لم يكن يقوى على درء الشبهات كلها.

قلنا: ما نعرف من أصحاب حديثنا و رواياتنا من هذه صفته، و كل من نشير اليه منهم إذا سألته عن سبب اعتقاده التوحيد و العدل أو النبوه أو الإمامه، أحالكك على الروايات و تلى عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهه صحيحه لا- أحال (1) فى اعتقاده إذا سأل عن جهه علمها، و معلوم ضروره خلاف ذلك، و المدافعه للعيان قبيحه بدوى الدين.

و فى روايتنا و نقله أحاديثنا من يقول بالقياس و يذهب إليه فى الشريعه، كالفضل ابن شاذان و يونس و جماعه معروفين، و لا شبهه فى أن اعتقاد صحه القياس فى الشريعه كفر لا تثبت معه عداله.

فمن أين يصح لنا خبر واحد يروونه ممن يجوز أن يكون عدلا مع هذه الأقسام التى ذكرناها حتى ندعى أنا تعبدنا بقوله.

و ليس يلزم ما ذكرناه على أخبار التواتر، لأن الأخبار المتواتره لا يشترط فيها عداله روايتها، بل قد يثبت التواتر و تجب المعرفة بروايه الفاسق بل الكافر، لان العلم بصحه ما رووه يبتنى على أمور عقليه تشهد بأن مثل تلك الجماعه لا

ص: ٣١١

١- ١) ظ: لا حال.

يجوز عليها و هي على ما هي عليه.

فلا بد إذا لم يكن خبرها كذبا أن يكون صدقا، والعمل بأخبار الآحاد عند من يذهب إليه في الشرع يقتضى كون الراوى على صفه تجب مراعاتها، فإذا لم يتكامل بطل الشرط في وجوب العمل.

و انما قلنا ان مثل الذى ذكرناه لا يعترض به على مذهب مخالفينا الى العمل بأخبار الآحاد، لأنهم لا يراعون في صفه الناقلين كل الذى نراعيه، و لا يكفرون بما نكفر به من الخلاف في كل أصل و فرع، و أكثرهم يعمل على أخبار أهل الأهواء و ان كان فسقا كثيرا متى كانوا متزهين عما يعتقدون أنه معصيه و فسق و غير منكر لا يعتقدونه قبحا، فالأمر عليهم أوسع منه علينا.

فان قيل: إذا سددتم طريق العمل بالاخبار فى الشريعة، فعلى أى شىء تعولون فى الفقه كله.

قلنا: قد بينا فى مواضع من كلامنا كيف الطريق لنا مع نفي القياس و العمل بأخبار الآحاد الى ذلك، و كشفناه و أوضحناه فى جواب المسائل التبانيات و فى جواب المسائل الحلييات، و نحن نورد هاهنا جملة منه.

و اعلم أن معظم الفقه نعلم ضروره مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواتره، فإن وقع شك فى أن الاخبار توجب العلم الضرورى فالعلم الذى لا شبهه فيه و لا ريب يعتريه حاصل، كالعلم بالأمر الظاهره كلها التى يدعى قوم أن العلم بها ضرورى.

فان الإماميه كلها تعلم أن مذهب أبى عبد الله جعفر بن محمد الصادق و آباءه و أبنائه من الأئمه عليهم السلام إنكار غسل الرجلين، و إيجاب مسحهما، و إنكار المسح على الخفين، و أن الطلاق الثلاث لا يقع، و أن كل مسكر حرام، و ما

جرى مجرى ذلك من الأمور التي لا يختلج بشك بأنه مذاهبهم.

و ما سوى ذلك لقلته بل الأقل، نعول فيه على إجماع الإماميه، لأننا نعلم أن قول امام الزمان المعصوم عليه السلام فى جملة أقوالهم، و كل ما أجمعوا عليه مقطوع على صحته. و قد فرعنا هذه الجملة فى مواضع و بسطناها.

فأما ما اختلفت الإماميه فيه، فهو على ضربين: ضرب يكون الخلاف فيه من الواحد و الاثنين، عرفناهما بأعيانهما و أنسابهما، و قطعنا على أن امام الزمان ليس بواحد منهما، فهذا الضرب يكون المعول فيه على أقوال باقى الشيعة الذين هم الجل و الجمهور، و لأننا نقطع على أن قول الإمام فى تلك الجهة دون قول الواحد و الاثنين.

و الضرب الأخر من الخلاف: أن تقول طائفه كثيره لا تتميز بعدد و لا معرفه إلا الأعيان الأشخاص بمذهب و الباقون بخلافه، فحينئذ لا يمكن الرجوع الى الإجماع و الاعتماد عليه، و يرجع فى الحق من ذلك الى نص كتاب أو اعتماد على طريقه تفضى الى العلم، كالتمسك بأصل ما فى العقل و نفى ما ينقل عنه، و ما أشبه ذلك من الطرق التى قد بينها فى مواضع، و فى كتاب «نصره ما انفردت به الإماميه فى المسائل الفقهيّه» .

فإن قدرنا أنه لا طريق الى قطع على الحق فيما اختلفوا فيه، فعند ذلك كنا مخيرين فى تلك المسأله بين الأقوال المختلفه، لفقد دليل التخصيص و التعيين.

و كذلك القول فى أحكام الحوادث التى تحدث و لا قول للإماميه على وفاق و لا خلاف.

آخر المسأله صورته النسخه المستنسخه كتبها من خط الشيخ زين الدين قدس الله نفسه الزكيه و أفاض على تربته المرحم الربانيه و الحمد لله وحده.

٤٩- مسأله فى عله امتناع على عليه السلام- عن محاربه الغاصبين لحقه بعد الرسول صلى الله عليه و آله-

قال الشريف الأجل المرتضى رضى الله عنه- : ان سأل سائل

فقال: إذا كان شيوخكم يعتمدون قديما و حديثا فى عله امتناع أمير المؤمنين عليه السلام من محاربه بعد الرسول صلى الله عليه و آله القوم الخارجين عن طاعته الغاصبين لرتبه النازلين بغير حق فى منزلته.

فإنه عليه السلام علم أنه لو شرع فى ذلك لارتد الناس مع قرب عهدهم بالكفر، و أنه عليه السلام انما كظم و صبر حذرا من الفساد الأعظم.

و على هذه الطريقه سؤال صعب، و هو أن يقال: كيف يجوز أن يكون إمامته و فرض طاعته من المصالح الدينيه التى لا عوض عنها، و يتعلق بها بعينها الفساد و الرده، لأنه عليه السلام إذا كان الغرض فى إمامته أن يتصرف فى الأمر و يدبر أمورهم، و كان لا سبيل له الى ذلك الا بما هو مفسده لهم و مؤديه الى

ص: ٣١٧

ردتهم، فقد تعلق الاستفساد بإمامته، و خرجت من أن تكون واجبه الى أن تكون قبيحه.

و بعد فأى رده كان يخاف منها و جميع من خالف النص عندكم مرتد بدفعهم له، فكأنه خاف مما هو واقع حاصل.

الجواب:

اعلم أنه لا صعوبه فى الجواب عن هذا السؤال لمن تأمل الأمر، لأن الله تعالى إذا علم أن المصلحه الدينيه بعد وفاه الرسول صلى الله عليه و آله فى إمامته و فرض طاعته، و قد فعل ذلك النبى صلى الله عليه و آله بأمره تعالى.

و إذا كانت المصلحه فى تدبيره لأمر الأمه، انما يتم بتمكينهم له من النظر و التدبير و الأمر و النهى و الحل و العقد، و جب أن يأمرهم بتمكينه و يوجب عليهم التخليه بينه و بين تدبيره، و قد فعل ذلك على أوجه الوجوه، فخالقوا و عصوا و اتبعوا الهوى المردى، و عدلوا عن الحق المنجى.

فقامت له جل ثناؤه بذلك الحججه عليهم، لأنه أراح علتهم فيما به تتم مصلحتهم، و فعل ما يتم به ذلك من مقدوره، و هو النص و الدلاله و الحججه و الأمر بالتمكين و إيجاب التخليه، و نفى ما هو فى مقدورهم من التمكين و التخليه للذين لا يتم التصرف الا بهما، فهم الملوون المعاتبون على فوت مصلحتهم، و هو تعالى المشكور على فعله بهم.

و ليس يجوز أن يكرههم و يلجأهم الى التمكين، لان ذلك يبطل التكليف، و يسقط استحقاق الثواب، و المجزى بالتكليف اليه.

و أما المحاربه: فإن كان الغرض فى تكليفها أن يرجع القوم عن الباطل إلى جهة الحق، فقد يجوز أو يعلم أو يغلب فى الظن فى أحوالهم أنه بذلك لا يرجعون، فلا طائل اذن فيها.

و ان كان الغرض فى المحاربه ما يجب فى جهاد الباغى على الامام الخارج عليه العادل عن طاعته، فان ذلك كله انما يجب مع التمكين و القدره و الأنصار و الأعوان، و لم يكن شىء من ذلك فى تلك الأحوال.

و هذا كاف فى سقوط فرض المحاربه، إلا أنا كنا نريد أن تصرحوا بأن العله فى الكف عن المحاربه الخوف من ارتداد القوم، فيجب أن نعدل عن الجواب بغيره من أنه غير متمكن من ذلك انعقد (١)لناصر و ما جرى مجرى ذلك.

فنقول: إذا كانت المحاربه انما يتكلف لوجوب جهاد الباغى الشاق للعصى، فقد يجوز أن نعلم أنها تؤدى الى فساد فى الدين من رده عنه أو ما أشبهها، فيقبح استعمالها، لأنها مفسده، و ليس ذلك بموجب أن يكون نفس الإمامه هى المفسده، أو تدبير الإمام أمور الأمه و تعريفه لهم، لأن المفسده هاهنا منفصله عن الإمامه نفسها، و ان عرضت فى المجاهده لمن خالف الإمام الذى هو مصلحه الأمه أما تدبير الامام يتم، و ذلك لا يتم الا بالنص عليه، و إيجاب فرض طاعته، و الاستفساد الذى ذكرناه غير راجع الى شىء من ذلك، بل هو راجع الى المحاربه من بغى على الامام و خالف طاعته و إمامته، و ذلك منفصل عن نفس الإمامه.

و قد بينا جهاد المارق عن الدين و محاربه الباغى عن الإمامه، انما يجب إذا لم يعرض فيها استفساد يسقط وجوبها بل قبحت، و لا شىء من الواجبات الا و متى

ص: ٣١٩

(١ - ١) ظ: لفقد.

عرض فيها وجه قبح سقط وجوبها و بل ذا (1) تقرر.

وقيل لنا من بعد: فكيف حارب أهل الجمل و صفين لما بغوا عليه و مرقوا عن طاعته؟ فالجواب: أنه تمكن من ذلك لوجود الأعداء و الأنصار و المشايخين و المتابعين، و لم يحصل فى أول الأمر شىء من ذلك.

و الجواب الأخر: أنه لم يعلم أن جهادهم يؤدى الى استفساد و علم فى الحال الاولى أن المحاربه تودى الى ذلك.

فأما ظاهر ما مضى فى أن الرده حاصله فى كل دافع، فمن أى شىء خاف فى المجاهده؟ .

فالجواب: أنه خاف ارتداد من لم يكن مرتدا قبل الحرب من المستضعفين، و النافى البصيره فى الدين، الذين ما كانوا ارتدوا قبل المحاربه، و تدخل عليهم الشبهات فيها حتى يرجعوا عن الحق إلى الباطل.

و قد دخلت الشبهه على كثير من الضعفاء فى قتله عليه السلام لأهل الجمل و صفين، و شككهم ذلك فى أحواله، و ليست منزله من خالف من أهل الجمل و صفين فى النفوس و مكانهم من الصدور مكان من خالف فى النص و عمل بخلافه بعد وفاه الرسول صلى الله عليه و آله، و الا فمن الجائر القوى أن تدخل بمحاربتهم الشبهات.

و وجه آخر: و هو أن الكفر قد يتفاضل، فيكون بعضه أعظم من بعض، اما لأن العقاب عليه أغلظ الوجوه و لا يظهر لنا، أو لوقوعه على وجه يطمع فى إسلامه و أهل (2) أعداهما و وقع النص عليه فى الأصل، و ان كان كفرا و ارتدادا

ص: ٣٢٠

١-١) كذا.

٢-٢) كذا الى آخره.

عند الشيعة الإمامية، و أعظم منه و أفحش و أشد اطماعا فى الإسلام و أهله أن يخلع منه، و يفسد الإسلام، و ينزع شعاره، و يظهر التكذيب بالنبي و بما جاء به من الشرائع، و تجتنب ما اقتضى قوة الكفر و تعاضمه على الجملة.

و يمكن جواب آخر و هو أن يقال: كما أن وقوع الكفر عند فعل من الافعال مع الشرائط المراعاة يكون مفسده، كذلك وقوع زياده عليه من ضرور الكفر، و من بعض الافعال لا- يجوز أن يفعل به ما يعلم أنه يفعل عنده ضربا آخر من الكفر، فمن كفر بدفع النص و العمل بخلافه، يجوز أن يكفر بأن يظهر الطعن فى النبوه و الشرائع و التوحيد و العدل، فالمنع مما يقع عنده زياده الكفر فى الوجوب، كالمنع مما يقع عنده شىء من الكفر.

و ليس لأحد أن يقول: هذا الجواب لا- يليق بمذاهب الإماميه، لأنهم يذهبون الى أن دافع النص و الكافر به لا طاعه معه و لا معرفه بالله تعالى و أنبيائه و شرائعه، بل هو فى حكم الدافع لذلك و الجاهل به، فليس يزداد بالمحاربه عند المجاهده إلا ما كان حاصلا قبلها.

و ذلك أنا إذا صفحنا عن تلخيص هذا الموضوع و المناقشه عليه فيه و تحقيقه، جاز لنا أن نقول من جمله ضرور الكفر محاربه الامام و مدافعته و ممانعته.

و ما كانوا بهذا الضرب كافرين بدفع النص و لا مستحقين لعذاب المحاربه و المدافعه، فإذا خرج بهم الى الحرب فحاربوا و مانعوا، كفروا بذلك و استحقوا به العذاب بعد أن لم يكونوا عليه فى الأول، و لذلك ان نطقوا و أظهروا و أعلنوا جحد الإمامه و الشريعه و طعنوا فيها طعنا مسموعا متحققا، فكل ذلك كفر ما كانوا عليه و لا مستحقى عقابه.

فبان صحه هذا الجواب أيضا مضافا الى ما تقدم. و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خير خلقه محمد و عترته المعصومين.

٥٠- مسأله فى العصمه

مسأله فى العصمه

ص: ٣٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم ما حقيقه العصمه التي يعتقد وجوبها للأنبياء و الأئمه عليهم السلام؟ و هل هو معنى يضطر إلى الطاعه و يمنع من المعصيه، أو معنى يضام الاختيار؟ فان كان معنى يضطر إلى الطاعه و يمنع من المعصيه، فكيف يجوز الحمد و الذم لفاعلهما؟ .

و ان كان معنى يضام الاختيار، فاذكروه و دلوا على صحه مطابقته له، و وجوب اختصاص المذكور بن به دون من سواهم.

فقد قال بعض المعتزله: ان الله عصم أنبياءه بالشهاده لهم بالاعتصام، و ضلل قوماً بنفس الشهاده عليهم بالضلال، فان يكن ذلك هو المعتمد أنعم بذكره و دل على صحته و بطلان ما عساه نعلمه من الطعن عليه، و ان كان باطلا دل على بطلانه و صحه الوجه المعتمد دون ما سواه.

الجواب و لله التوفيق:

اعلم أن العصمه هي اللطف الذي يفعله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع

ص: ٣٢٥

من فعل القبيح، فيقال على هذا: ان الله عصمه، بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح، و يقال: ان العبد معتصم، لانه اختار عند هذا الداعى الذى فعل الامتناع عن القبيح.

و أصل العصمه فى وضع اللغه المنع، يقال: عصمت فلاناً من السوء إذا منعت من فعله به، غير أن المتكلمين أجروا هذه اللفظه على من امتنع باختياره عند اللطف الذى يفعله الله تعالى به، لأنه إذ افعل به ما يعلم أن يمتنع عنده من فعل القبيح، فقد منعه منه، فأجروا عليه لفظ المانع قسراً أو قهراً.

و أهل اللغه يتصارفون ذلك و يستعملونه، لأنهم يقولون فيمن أشار على غيره برأى فقبله مختاراً، و احتمى بذلك من ضرر يلحقه، و هو ماله ان حماه من ذلك الضرر و منعه و عصمه منعه، و ان كان ذلك على سبيل الاختيار.

فان قيل: أفتقولون فيمن لطف له بما اختار عنده الامتناع من فعل واحد قبيح أنه معصوم.

قلنا: نقول ذلك مضافاً و لا نطلقه، فنقول: انه معصوم من كذا و لا نطلق، فيوهم أنه معصوم من جميع القبائح، و نطلق فى الأنبياء و الأئمه عليهم السلام العصمه بلا تقييد، لأنهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح. دون ما يقوله المعتزله من نفى الكبائر عنهم دون الصغائر.

فإن قيل: فإذا كان تفسير العصمه ما ذكرتم، فألا عصم الله جميع المكلفين و فعل بهم ما يختارون عنده الامتناع من القبائح.

قلنا: كل من علم الله تعالى أن له لطفاً يختار عنده الامتناع من القبح، فإنه لا بد أن يفعله و ان لم يكن نبياً و لا إماماً، لأن التكليف يقتضى فعل اللطف على ما دل عليه فى مواضع كثيرة.

غير أنا لا نمنع أن يكون فى المكلفين من ليس فى المعلوم أن فيه سبباً متى

فعل اختار عنده الامتناع من القبح، فيكون هذا المكلف لا عصمه له في المعلوم و لا لطف، و لا يكلف من لا لطف له بحسن و لا بقبح، و انما القبح منع اللطف فيمن له لطف مع ثبوت التكليف.

فأما قول بعضهم أن العصمه الشهاده من الله تعالى بالاعتصام، فباطل لأن الشهاده لا يجعل الشيء على ما هو به، و انما يتعلق به على ما هو عليه، لأن الشهاده هي الخبر، و الخبر عن كون الشيء على صفة لا يؤثر في كونه عليها، فيحتاج أو لا الى أن يتقدم الى العلم بأن زيدا معصوم أو معتصم و يوضح عن معنى ذلك، ثم تكون الشهاده من بعده مطابقه لهذا العلم، و هذا بمنزله من سئل عن حد المتحرك، فقال: هو الشهاده بأنه متحرك أو العلم بأنه على هذه الصفة.

و في هذا البيان كفايه لمن تأمل.

ص: ٣٢٧

٥١- مسأله فى الاعتراض على من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر

اشاره

مسأله فى الاعتراض على من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر

ص: ٣٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم ما يقال لمن يدعى عند اقامه الدليل على حدوث الجسم و الجوهر و العرض شيئاً ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض، أحدث الله تعالى الأشياء عنه.

و ما الذى يفسد دعواه عند المطالبه بالدلاله على صحتها؟ .

الجواب:

أول ما نقول إحداهن شىء من شىء غيره كلام، محال ظاهر الفساد، لان المحدث على الحقيقه هو الموجود بعد أن كان معدوماً. فإذا فرضنا أنه أحدث من غيره، فقد جعلناه موجوداً فى ذلك الغير، فلا يكون محدثاً على الحقيقه، و لا موجوداً من عدم حقيقى، فكأننا قلنا: انه محدث و ليس بمحدث.

و هذا متناقض، على أن الجواهر و الأجسام إنما حكمنا بحدوثها، لأنها لم

ص: ٣٣١

يحل (١) من الاعراض، و لم يتقدم فى الوجود عليها، و ما لم يتقدم المحدث فهو محدث مثله.

و إذا كانت الأعراض التى تأملنا (٢) بحدوثها الى حدوث الأجسام، و الجوهر محدثه لا من شىء و لا عن هيولى، على ما نموه (٣) به هؤلاء المتفلسفون به، فيجب أن يكون الجواهر و الأجسام أيضاً محدثه على هذا الوجه، لأنه إذا وجب أن يساوى ما لم يقدم المحدث له فى حدوثه، فيجب أن يساويه أيضاً فى كيفية حدوثه.

على أنا قد بينا أن ما أحدث من غيره ليس بمحدث فى الحقيقة، و العرض محدث على الحقيقة، فيجب فيما لم يقدمه فى الوجود أن يكون محدثاً على الحقيقة.

نبين ما ذكرناه أن من أحدث من طين أو شمع صورته، فهو غير محدث لها على الحقيقة، و كيف يكون ذلك؟ و هو موجوده الاجزاء فى الطين أو الشمع، و انما أحدث المصور تصويرها و تركيبها و المعانى المخصوصه فيها، و هذا يقتضى أن الجواهر و الأجسام على مذهب أصحاب الهيولى غير محدثه على الحقيقة، و انما حدث التصوير.

و إذا دل الدليل على حدوث جميع الأجسام، بطل هذا المذهب.

فأما الذى يدل على بطلان قول من أثبت شيئاً موجوداً ليس بجسم و لا عرض من غير جملة المطالبه أو تصحيح دعواه و لعجزه عن ذلك، فهو أنه لا حكم

ص: ٣٣٢

١-١ (١) ظ: لم يخل.

٢-٢ (٢) ظ: قلنا.

٣-٣ (٣) ظ: نوه.

لذات موجوده ليست بجسم ولا جوهر ولا عرض يعقل و يمكن اشاره اليه.

و ما لا- حكم له من الذوات أو الصفات لا يجوز إثباته ولا بد من نفيه، لانه يؤدي الى الجهالات و الى إثبات ما لا يتناهى من الذوات و الصفات، و قد بينا هذه الطريقه فى مواضع من كتبنا، لا سيما الكتاب «الملخص» فى الأصول.

على أنا نقول لمن أثبت الهيولى و ادعى أنها أصل للعالم، و أن الأجسام و الجواهر منها أحدثه (١)، لا يخلو هذه التى سميتها ب «الهيولى» من أن يكون موجوده ما يعنى أنه يستتمه (٢) لهذه اللفظه، لأن الموجود عندكم يكون بالفعل و يكون بالقوه، و يكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوه أو فى العلم.

و انما يريد بالوجود هو الذى يعقله و يعلمه صورته عند إدراك الذوات المدركات لان أحدنا إذا أدرك الجسم متحيزاً علم ضروره وجوده و ثبوته. و كذلك القول فى الألوان و ما عداها من المدركات.

فان قال: هى موجوده على تحديدكم.

قلنا: فيجب أن تكون متحيزه، لأنها لو لم تكن بهذه الصفه ما جعل منها المتحيز.

ألا- ترى أن الاعراض لما لم تكن متحيزه، لم يمكن أن يحدث فيها المتحيز و إذا أقرروا فيها بالتحيز فهى من جنس الجوهر، و بطل القول بأنها ليست بجوهر و وجب لها الحدوث، لان دليل حدوث الأجسام ينظمها و يشتمل عليها، فبطلوا أيضاً القول بعدمها و نفى حدوثها.

ص: ٣٣٣

١- ١) ظ: أحدثها.

٢- ٢) كذا.

و ان قالوا: هي معدومه.

قلنا: إذا كانت معدومه على الحقيقة فما يسومكم إثبات قدم لها و لا حدث لان هذين الوصفين انما يتعاقبان على الموجود، فكأنكم تقولون: ان الله سبحانه و تعالى جعل من هذه الهيولى المعدومه جواهر و اجساماً موجوده.

هذه موافقه فى المعنى لأهل الحق القائلين: بأن الجواهر فى العدم على صفة تقتضى وجوب التحيز لها متى وجدت، و أن الله سبحانه إذا أوجد هذه الجواهر، وجب لها فى الوجود التحيز لما هى عليه فى نفوسها من الصفة فى العدم الموجب لذلك بشرط الوجود، و لا تأثير له فى الصفة التى كانت عليها الجواهر فى العدم.

على أن هذه الطريقة إذا صاروا إليها تقتضى أن الأجناس و الاعراض كلها هيولى، لان الدليل قد دل على أن السواد و لكل حسن فى الاعراض (1) صفة ثابتة فى حال العدم يقتضى كونه على صفة التى تدرك عليها ان كان مما يدرك فى حال الوجود، و أن الفاعل انما يؤثر فى احداثه و إيجاده، دون صفة التى كان عليها فى حال العدم.

و القول فى الاعراض كالقول فى الجواهر فى هذه القصة، فيجب أن يكون الجميع هيولى، لان الطريقة واحده، و كلام هؤلاء القوم غير محصل و لا مفهوم و هم يدعون التحديد و التحقيق، و ما أبعدهم فى ذلك.

تمت المسأله.

ص: ٣٣٤

(١ - ١) ظ: كذا.

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

عنوان قراردادی: فرائد الاصول

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

مشخصات نشر: قم: دارالقرآن الکریم: مدرسه آیة العظمی الکلیپایگانی، ۱۴ ق. = ۱۳-

مشخصات ظاهری: ۴ ج.

فروست: رسائل الشریف المرتضی؛ 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: ٤

رسائل الشريف المرتضى

تقديم و اشراف احمد الحسينى

اعداد مهدي الرجائي

ص: ٦

تقديم صدر بإشرافى فى سنه ١٤٠٥ ثلاثه مجاميع من رسائل الشريف المرتضى علم الهدى على بن الحسين بن موسى الموسوى البغدادى المتوفى سنه ٤٣٦، تلقاها العلماء والمعنيون بتراث المرتضى بعين الرضا وأقبلوا عليها إقبالا كان مشجعا لنا للسعى فى جمع بقيتها وطبعها كأخواتها فى مجاميع أخرى.

وتكرر الطلب منهم عامه ومن سماحه سيدنا المرجع الدينى الكبير آيه الله العظمى السيد محمد رضا الكلبايكانى - مد الله تعالى ظله الوارف على رؤوس المسلمين - خاصه، فكانوا يلحون على فى كل فرصه كنت التقى بهم فى إصدار ما بقى منها. وبالرغم من شعورى بضروره إكمال العمل ونشر بقيه الرسائل بين الملاء العلمى، كانت العوائق المتواليه والأعمال المتراكمه تمنعنى من إنجاز هذه الأمنيّه العلميه وترجئها إلى فرص آتية.

وقبل شهر عثرت على مصوره لمجموعه مخطوطه كانت فى مكتبه صديقنا علامه السيد محمد الموسوى الجزائرى - حفظه الله وأبقاه - ضمت عددا من رسائل المرتضى مطبوعه ومخطوطه وبعض رسائل لعلماء آخرين. وعند الاطلاع

على هذه المصوره رأيت التأخير فى إصدار المجموعه الرابعه غير وجيه والمبادره إلى إخراجها فرض علمى لا- يمكن التخلّى عنه، فعزمت - بحول الله تعالى - على نسخ ما لم يطبع منها وإعدادها للنشر.

وتم العمل بالشكل الذى يراه القارئ الكريم بين يديه.

فى هذه المجموعه الرابعه نجد الموضوعات التاليه: ١ - جوابات المسائل المصريات. وهى المسائل الوارده من النيل، وجد منها من المسأله السادسه إلى السابعه والعشرين.

٢ - جوابات المسائل الواسطيات. وجد منها المسأله الخامسه إلى المسأله الثانيه عشر. ٣ - المسائل الرمليه. وهى مسائل مبعثره وجد منها مسألتان فقط.

٤ - شرح القصيده المذهبه. وهى القصيده البائيه المعروفه فى مدح الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنشأها إسماعيل بن محمد الحميرى الملقب بالسيد.

وكان الشرح قد طبع فى بيروت سنه ١٩٧٠ بتحقيق محمد الخطيب.

٥ - الشهاب فى الشيب والشباب.

وهو كتيب جمع شعر أبى تمام والبحترى والشريف الرضى والشريف المرتضى فى الشيب والشباب وشرح ما يحتاج منه إلى شرح. طبع بمطبعه الجوائب سنه ١٣٠٢.

٦ - مسأله فى معجزات الأنبياء عليهم السلام. ونظن أنها مستله من بعض كتب المرتضى الكلاميه.

٧ - مسأله فى نكاح المتعه. وهو جواب ممتاز مختصر على من منع المتعه من طريق القياس.

ص: ١٢

٨ - نقد النيسابورى فى تقسيمه للأعراض. تميم للتقسيمات التى عملها أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى المعتزلى للأعراض، وكان قد أخل ببعض ما ينبغى أن يذكره فى تقسيماته.

٩ - مسائل شتى. وهى مسائل مختلفه كلاميه وفقهيه وغيرها بعضها مؤرخ وبعضها غير مؤرخ، كتبت جوابا على أسئله كانت ترد على الشريف المرتضى من مختلف البلدان الإسلاميه.

أما مجموعه السيد الجزائرى المشار إليها، فهى مكتوبه على الأكثر فى القرن الحادى عشر الهجرى، وكان يشيع فيها التحريفات والأخطاء، شأن المخطوطات التى ينسخها أناس لا يمتون إلى العلم بصله ولا يعرفون ماذا يكتبون من الألفاظ والجمل.

وقد تدار كنا الأخطاء بالقدر الممكن مع الإشاره إلى الأصل فى الهوامش، وبقيت ألفاظ لم نهتد إلى صوابها يجدها القارئ مشارا إليها بلفظه (كذا). أما الأخطاء فى التذكير والتأنيث وجعل التاء ياء وبالعكس، فلا تخلو صفحه من صحائف المجموعه من عدد غير قليل منها، رأينا تلافيتها من دون الإشاره إليها لثلاثا نثقل على القارئ وتلف وقته فيما لا يعنيه ولم نجد فيها فائده كبيره.

هذا، ونحن نعتقد أن عملنا الذى قمنا به تجاه آثار المرتضى إنما هو خطوه تعبد للمحققين طريقهم وتيسر تحقيق تلك الآثار إذا شأوا العمل فيها، وهو ليس إلا نسخ فنى يوفر لهم الوقت والجهد.

ويجب أن نشكر فى هذه الفرصه القصيره سماحه السيد الكلبيكانى الذى أولى هذه المجاميع عنايته الخاصه وكرر على الأمر - كما قلت - فى التسرع إلى

اشاره

ص: ١٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ما وجد من المسائل الواردة من النيل و جوابها سوى ما شد منها:

المسألة السادسة: [الحوادث لا يمكن حدوثها الا بمحدث]

قوله [زيد] بهاؤه:

ان حشرات الأرض و البراغيث حوادث لا-محدث لها، من أى طريقه قال (1) و الى أى شىء ذهب و ما يقبل منهما، و العمل (2) و الصبيان أيضا بغير ذنب له عوض أم لا، و ان كان ليس له عوض فما بال غيره؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

انه رأى استحاله حدوثها هنا لتعذر فعل الأجسام و يليه (3) الحياه علينا و خفى عليه

ص: ١٧

١-١) فى الأصل «قالوا» و صححناه بقريته ما سيأتى.

٢-٢) كذا فى الأصل.

٣-٣) كذا فى الأصل.

وجه الحكمة و المصلحه فى وقوعها من القديم تعالى فقال: لا يصح وقوعها منه، فلما رأى تعذر وقوعها من الفاعل المحدث و قد ثبت حدوثها قال: انها حوادث لا محدث لها. و لو علم وجه الحكمة لأضافها الى القديم تعالى.

فأما العوض فهو ثابت فيما يدخل عليها من الآلام كما يستحقه غيرها من المؤلمات، و الدليل على ثبوت العوض فى الموضعين واحد.

المسأله السابعه: (فى الرعد و البرق و الغيم)

ما هو قوله تعالى «وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ» (١) و هل هنا برد أم لا؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

ان الغيم جسم كثيف، و هو مشاهد لا يمكن الشك فيه.

و أما الرعد و البرق فقد روى أنهما ملكان (٢).

و الذى نقوله هو: ان الرعد صوت من اصطكاك أجرام السحاب، و البرق يبعد (٣) أيضا من تصادمهما (٤).

و قوله «مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ» لا شبهه فيه أنه كلام الله تعالى، و أنه لا يمتنع أن يكون جبال البرد مخلوقه حال ما ينزل البرد.

ص: ١٨

١-١ (١) سورة النور: ٤٣.

٢-٢ (٢) انظر: بحار الأنوار ٥٩-٣٧٨.

٣-٣ (٣) كذا فى النسخه، و لعل الصحيح: يحدث.

٤-٤ (٤) فى الأصل «من تصادقهما» .

المسأله الثامنه: [الدليل على حياه الفاعل]

إذا كان الفاعل لا يكون الا حيا فما ينكر ألا يكون الا جسما.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ان الفاعل لا يكون الا قادرا، و كون الحى حيا يصح أن يكون قادرا، فمن هذا الوجه [يصح] (١) ان يكون الفاعل حيا. و ليس كونه جسما مصححا لكونه فاعلا و لا قادرا، فلا يجب ذلك فيه.

و الفاعل منا انما احتاج الى كونه جسما لأنه قادر بقدره و حى بحياه، و للقدره و الحياه تأثير فى محلهما، فيصير محلها آله فى فعله. فمن هو قادر لا بقدره و حى لا بحياه و لا يحتاج الى ذلك معارف (٢) كونه جسما لكونه حيا.

المسأله التاسعه: [تعقل من لا مثل له و لا ضد]

فان قيل: كيف يعقل من لا مثل له و لا ضد.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ان إثبات المثل و الضد و الخلاف تابع للدليل، و إن كان إثبات مخالف

ص: ١٩

١-١) زياده منا لاستقامه الكلام.

٢-٢) كذا فى نسخه.

للذات لا بد منه، لان تميزها من غيرها نفسها [.. (١)]، الا أنه يكفي أن يعلم أن لها مخالفا (٢) على جهه الجمله، فأما إثبات ضد و مثل فمنه بدأ و يجوز أن يكون و يجوز أن لا يكون بحسب الدليل.

و القدر التي يتقدر بها لا مثل لواحدها، لأنه لا يصح أن تتعلق قدرتان بمقدور واحد.

و إذا كان الدليل قد دل على أن القديم تعالى لا مثل له و لا ضد له-بما بيناه في موضعه-وجب أن نقول به و عجب (٣) فيما دل الدليل عليه.

المسأله العاشره: [تعقل فاعل من دون لمس]

فان قيل: كيف يعقل فاعل (٤) من غير ملامسه و لا اتصال.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ان الفاعل انما يحتاج فيما كونه فاعلا الى ما يصح الفعل من كونه قادرا و ما يجرى مجراه، و ليس الملامسه و الاتصال من ذلك في شىء. و قد بينا أنه انما يحتاج إلى الجسميه فيينا (٥) لأجل القدره و الحياه فصار محلها آله في استعمالهما، فاحتيج الى الاتصال في الملامسه لأجل استعمال القدره و الحياه، فمن هو حى لا بحياه لا يحتاج الى ذلك.

ص: ٢٠

١-١) بياض في الأصل.

٢-٢) في الأصل «مخالف» .

٣-٣) كذا في النسخه.

٤-٤) في الأصل «فاعلا» .

٥-٥) كذا في النسخه.

المسأله الحاديه عشر: [القدره على خلق الأجسام]

فإن قيل: فمن أين هذا أن تكون الأجسام خلق غيره، فمن أقدره عليها من جسم آخر.

(الجواب) و بالله التوفيق:

انه إذا ثبت أن القدر لا يصلح لها فعل الأجسام و كان وقوع الأجسام بها محالاً لم يصح ما ذكر في السؤال، و قد ذكرت في الذخيره و الشيوخ (١) و غيرهما من كتب الشيوخ.

و بهذا توصلنا إلى إبطال قول المفوضه الذين قالوا: ان الله تعالى فوض الى محمد (٢) و على عليهما السلام الخلق و الرزق و غير ذلك.

المسأله الثانيه عشر: [القدره على الاختراع من غير مباشره]

فإن قيل: ما تنكرون أن يعطيه قدره على الاختراع من غير مباشره و لا توليه (٣).

(الجواب) و بالله التوفيق:

انه إذا كان مستحيلًا بالقدره فعل الجسم، لأن القدره لا يصح الفعل بها الا باستعمال محلها في الفعل ان كان مباشرًا أو في سبب الفعل الى اثنين من حيث كان

ص: ٢١

١- ١) كذا في النسخه.

٢- ٢) في الأصل «آل محمد» .

٣- ٣) في الأصل «و لا متولده» .

فى العالم خىر و شر؁ و لا يجرز أن يكون الخىر و الشر من فاعل واحد (١).

المسأله الثالثه عشر: [وقوع الخىر و الشر من فاعل واحد]

(الجواب) و بالله التوفىق:

ان الخىر و الشر لا يستحيل وقوعهما من فاعل واحد؁ و لهذا يفعل الواحد منا (٢) الخىر و الشر.

و إذا كان كذلك فما الملزم (٣) لنا أن يكونا فاعلين؁ و انما كان يجب ذلك لو كان الخىر يقع من فاعل واحد مستحيل أن يقع الشر منه؁ و الشر يقع عن فاعل يستحيل أن يقع عنه [..] (٤)؁ فلا وجه لإثبات الاثنين.

المسأله الرابعه عشر: [تعقل الشىء من دون ان يكون جسما]

[..] هو لا ظلمه و لا ضياء و لا زمان و لا مكان و لا شىء [..] (٥).

(الجواب) و بالله التوفىق:

ص: ٢٢

-
- ١- ١) اختلط هنا بقيه جواب المسأله الثانيه عشر و صدر السؤال من المسأله الثالثه عشر؁ كما يظهر عند إمعان النظر فى العبارة.
 - ٢- ٢) فى الأصل «منها» .
 - ٣- ٣) فى الأصل «فما الملزوم» .
 - ٤- ٤) بياض فى النسخه.
 - ٥- ٥) بياض فى النسخه.

إذا كانت الظلمه اسما لجسم [فيه سواد و الضياء اسما لما] (١) فيه بياض و الزمان اسما لحركات الفلك و المكان اسما لما اعتمد عليه جسم آخر، و كان جميع ذلك معلقا بالأجسام و الأعراض التي قد ثبت أنها محدثه، فالمحدث لا بد أن يكون وجوده لم يكن ولا- يتصور، و قد عقل يعنى الظلمه و الضوء و الزمان و المكان، لأنه تعلق بوجود الأجسام و الاعراض، و قبل وجودها لا يجب أن يكون شيئا.

المسأله الخامسه عشر: [حدوث شيء و لا من شيء]

فان قيل: كيف يعقل حدوث شيء و لا من شيء.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ان أراد كيف يعقل حدوث شيء و لا من شيء موجود، فإنه يعقل ذلك، لأن الشيء إذا كان موجودا أو محدثا فقد صح وجوده و احداثه و استغنى بوجوده عن وجود ثان. و إن أراد من شيء معدوم فما حدثت الأشياء الا من أشياء معدومه، لأن الأجسام و الاعراض كانت معدومه قبل وجودها ثم وجدت، و قد عقل حدوث شيء لا من شيء موجود.

المسأله السادسه عشر: [الإضافه إلى الطبع مضاف الى العرض]

فان قيل: لم لا يكون قديم العالم [..]. (٢).

ص: ٢٣

١-١) الزيادة منا لاستقامه الكلام.

٢-٢) بياض فى النسخه.

(الجواب) و بالله التوفيق:

[. .] (١)أولاً- معقوله حتى يقال أوجبه الطبايع [. .] (٢)الطبايع الا بأنها لا تعقل، لأن كل ما تضيفونه الى الطبع مضاف عندنا الى عرض من الأعراض أو الى غيره مما دل الدليل عليه، فمن ادعى أنه يرجع الى طبع فعلية الدلاله.

و إذا ثبت أن الطبايع معقوله صح إثبات إضافه ما يريد إضافته اليه، و إذا لم تكن معقوله فقد بطل ما قاله من أصله و استغنيا عن الكلام معه.

المسألة السابعه عشر: [استغناء الطبايع أو عدمه]

فان قيل: فما تنكر أن تكون الطبايع حيه قادره عالمه قديمه مستغنيه عن محل أو غيره.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ان هذه المسأله تجرى مجرى التى قبلها، و انما يصح الكلام فى أن الطبايع حيه و قادره أو عالمه أو قديمه أو غير ذلك إذا ثبتت الطبايع، فأما إذا لم تثبت فلا معنى للكلام فى صفاتها، لأن الصفات فرع، فإذا بطل الأصل بطل الفرع.

ص: ٢٤

(١ - ١) بياضات فى النسخه.

(٢ - ٢) بياضات فى النسخه.

المسأله الثامنه عشر: [تمثل جبرئيل فى صوره دحيه الكلبي]

نزول جبرئيل عليه السلام بالوحى فى صوره الكلبي (١) كيف كان يتصور بغير صورته، ثم هو القادر عليها أو القديم تعالى يشكل و ليست صوره جبرئيل، فإن كان الذى من القرآن من صوره غير جبرئيل ففيه ما فيه، و ان كان من جبرئيل فكيف يتصور بصوره البشر. و هذه القدره قد رويت أن إبليس يتصور و كذلك الجن.

أريد توضيح أمر الفلك و ما كان يسمعا جبرئيل من الوحى أمن البارى تعالى أم من [وراء] (٢) حجاب، و كيف كان يبلغه و هو جبرئيل يعلم من صفات البارى أكثر مما نعلمه أو مثله، و أين محله من السماء، و هل القديم إذا خطر ببال جبرئيل يكون متحيرا فيه مثلنا و يكون سبحانه لا تدركه الأوهام، أو منزه علينا و جميع الملائكه أيضا.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ان نزول جبرئيل عليه السلام بصوره دحيه كان لمسأله من النبى صلى الله عليه و آله لله تعالى فى ذلك، فأما تصوره فليس بقدرته بل الله تعالى يصوره كذلك حقيقه لا شكلا (٣).

ص: ٢٥

-
- ١- ١) لقد تمثل جبرئيل للنبي صلى الله عليه و آله و سلم فى صوره دحيه بن خليفه الكلبي فى مواقع عديده. أنظر: سفينه البحار ١-٤٤١، الإصابه ٢-١٦١، أسد الغابه ٢-١٣٠.
 - ٢- ٢) فى الأصل: ان البارى تعالى أمن حجاب.
 - ٣- ٣) فى الأصل «لا شكيك» .

و الذى كان يسمعه (١)النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم من القرآن من جبرئيل فى الحقيقه كان، فأما إبليس و الجن فليس يقدران (٢)على التصور.

و كل قادر بقدره فحكمهم (٣)سواء فى أنهم لا يصح أن يصوروا (٤)نفوسهم، بل اقتضت المصلحه أن يتصور بعضهم بصوره يصوره الله تعالى للمصلحه.

فأما جبرئيل عليه السلام و سماعه الوحي فيجوز أن يتكلم الله تعالى بكلام يسمعه فيعلمه، و يجوز أن يقرأه من اللوح المحفوظ. فأما ما يعلم جبرئيل من صفات الله تعالى، و طريقه الدليل، و هو و العلماء فيه واحد.

فأما محله من السماء، فقد روى أنه فى السماء السابعه (٥).

فأما ما يخطر بباله، فلا يجوز أن يتجوز فيه، لأن جبرئيل عليه السلام معصوم لا يصح (٦)أن يفعل قبيحا.

المسأله التاسعه عشر: [معنى الصفه فى القديم تعالى]

قول أبى على الجبائى أن القديم تعالى بكونه سميعا بصيرا صفه زائده، أريد

ص: ٢٦

١- ١) فى الأصل «يسميه» .

٢- ٢) فى الأصل «يقدر» .

٣- ٣) فى الأصل: فحكمك هم.

٤- ٤) فى الأصل: أن يصور.

٥- ٥) انظر حول جبرئيل: بحار الأنوار ٥٩-٢٤٨-٢٦٥. و لم نجد الحديث المزمع إليه فى الكتاب.

٦- ٦) فى الأصل «لا يفتح» .

أن توضح الصفه هل تجعلونها مثل القدره و العلم أو غير ذلك؟ (الجواب) :

ان الصفه فى الأصل هى قول الواصف، فأما الصفه التى [يوصف] تعالى بكونه [قادرا] (١) و عالما و غير ذلك، فالمراد بها فاعله الذات من الحال التى يختص بها، سواء كانت للنفس أو للمعنى أو لفاعل.

فأما القدره و العلم فليست عندنا صفه، انما يسميها الصفاتيه أصحاب الأشعري و أما نحن فنسمى الصفه و الحال ما أوجبه القدره و العلم من كونه قادرا أو عالما أو [ما] يجرى (٢) مجرى ذلك.

المسأله العشرون: [كلام الله تعالى كيف يكون]

كلام الله تعالى هل يكلم به أو أحدثه مثل غيره من المحدثات، و كلامه لموسى عليه السلام من الشجره كيف كان و قد كان تعالى و ما كان أن يكلمه الله الا وحيا.

(الجواب) و بالله التوفيق:

انه إذا أحدثه فقد تكلم به، لان المتكلم هو فاعل الكلام، فإذا فعل الكلام فقد تكلم به و قد أحدثه، و المعنى فيهما واحد.

و أما كلام موسى عليه السلام من الشجره، فالله تعالى كلمه، و لذلك قال

ص: ٢٧

١- ١) الزيادتان منا لاستقامه الكلام.

٢- ٢) فى الأصل «أو يجرى» .

«وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (١).

و أما قوله «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (٢)، فقد قال أيضا «أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» فمن بعضها [يفسر] (٣) بعض.

المسألة الحادية والعشرون: [حول الكعبه و الميثاق و العقل و الروح]

الكعبه كانت قبله من تقدمنا أولنا لإبراهيم عليه السلام (٤).

و قول الحجاج للحجر «وفيت بعهدى و تعهدت ميثاقى» (٥)، أ يسمع الحجر ذلك أو يحدث فيه يوم القيامه العلم بذلك، و هل الميثاق له (٦) أصل، فإن كان هناك ميثاق فيجب أن نذكره ان كنا عقلاء فى ذلك الوقت، و ان كنا غير ذلك فحوشى أن يؤخذ الميثاق على غير عاقل. فأیضا فهذا مما يقوى به أصحاب التناسخ، لأنهم يحتجون علينا بأن الأرواح مخلوقه قبل الأبدان بألفى عام.

و أريد أيضا أن تشرح صوره الأرواح هل خلقت قبل الأبدان أم لا، و أكثر تعلقهم بهذا الخبر و كون الأرواح قديمه قبل الأجسام.

و هذه الأرواح إذا فارقت الأبدان هل تحس أم لا، و هل الحسيات عليها و على

ص: ٢٨

١-١) سورة النساء: ١٦٤.

٢-٢) سورة الشورى: ٥١.

٣-٣) الزيادة منا.

٤-٤) كذا فى النسخه.

٥-٥) انظر وسائل الشيعه ٥-٤٠٢-٤٠٧، فى أحاديث وردت هذه الجملة «أمانتى أديتها و ميثاقى تعاهدته لتشهد لى بالموافاه» .

٦-٦) فى الأصل «و هو الميثاق» .

الأبدان أو عليها وحدها.

و إذا نام الإنسان ما يعدم من البدن منها و ما الذى يبقى فيه.

و العقل أين مستقره من البدن، و هل هو فى العالم سواء أو يتفاضل الناس فيه و هل الأنبياء و الأئمة عليهم السلام لهم علينا مزيه فيه أو نحن و هم فيه سواء، بأن اكتساب علوم فلا بد (من أصل الماء أعنى) (١)بذلك الأصل (٢)؛ و هل يكبر مع الصبى كلما كبر أو الذى يكسبه علوم.

و الروح فى الإنسان لم روح، و أين مستقر العقل، و هل هو داخل فيها أو خارج عنها، و الإنسان من هو؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

ان الكعبه معلوم أنها قبلتنا، و أما كونها قبله من تقدمنا فغير معلوم، و هو مجوز.

و أما قول الحاج للحجر، فانا تعبدنا بذلك أن نقول هذا اللفظ عند الحجر و كيف يجوز أن يسمع الحجر و السمع يفتقر الى كونه حيا و معلوم أنه جماد.

و أما قوله «هذا الميثاق» الأصل ميثاق الذر، و هو قوله «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (٣).

و ليس الأمر كذلك، لأن الميثاق الذى يعنيه هو الميثاق الذى أخذه الله تعالى علينا بالحج على لسان نبيه صلى الله عليه و آله، و إذا كان كذلك و لا ماله (٤)علينا إلا فى خطابه للحجر، و قد قلنا انه عباده من الله تعالى لنا بذلك.

و أما قوله ان هذا [..] (٥)أهل التناسخ.

ص: ٢٩

١-١) كذا و العبارة غير مستقيمه.

٢-٢) كذا.

٣-٣) سورة الأعراف: ١٧٢.

٤-٤) كذا فى النسخه.

٥-٥) بياض فى الأصل.

فقد بينا فى مواضع من كلامنا و كلام شيوخنا بطلان التناسخ بأدله لا يمكن دخول الشبهه عليها، فكيف يرجع عليها بمثل ذلك.

فأما قوله: انهم قالوا ان الأرواح مخلوقه قبل الأبدان بألفى عام.

فمن جمله الدعوى الباطله التى يفتقرون فى تصحيحها إلى الأدله الظاهره، و لا دليل. و نحن فقد دللنا على حدوث الأجسام جميعها روحا كانت أو غير روح، و دللنا على حاجتها الى محدث فى مواضع. و عمدته كلامهم على أن الروح نفسها حيه، و الحى عندنا هو الجسم الذى الروح له. و هذه المسأله مبنيه على معرفه الإنسان الحى الفعال من هو، فإذا عرف سقط كلامهم و ثبت ما نقوله.

و من الذى يسلم لهم أن الأرواح قديمه، و الأرواح عندنا جمله من الأجسام، و قد دللنا على حدوثها.

و قوله: و هذه الأرواح إذا فارقت الأبدان هل تحس.

فقد قلنا: ان الذى يحس هو الحى، و الحى هو الذى تحله الحياه، و هو جمله التى تدرك المدركات. و إذا كانت الأرواح إذا انفردت لا يكون لها هذا الحكم لم يجز أن تحس (1)، لأن الحس عباره عن إدراك.

و قوله: و هل الحساب عليها أو على الأبدان.

و الحساب على الحى المكلف المأمور المنهى، و إذا كانت الأرواح لا تقوم بنفسها-أعنى عن كونها حيه-و انما هى تابعه فالحساب على من هى تابعه له لا عليها.

و أما قوله: إذا نام الإنسان ما الذى يعدم من البدن و ما الذى يبقى.

فالروح عندنا عباره عن الهواء المتردد فى مخارق الحى، و هذا الهواء الحال

ص: ٣٠

١-١) فى الأصل «أن يحسن» .

فى حالتى النوم و الانتباه (١).

و قوله: و العقل أين مستقره.

فمستقره القلب، و قد ذكرنا ذلك فى مسأله أخرى، و قد قلنا: ان الناس فىه سواء لا يتفاضلون. و لا مزيه للأنبياء عليهم السلام علينا فىه، و انما المزيه (٢) فى علوم أخرى.

و قوله: و هل يكبر مع الصبى.

فإنه من فعل الله تعالى، و هو مجموع علوم بين الناس فىه خلاف هل يكون فى من ليس بعاقل يعضد أم لا. و الظاهر أن الله تعالى يفعل (٣) متى شاء بأن يفعل صغيرا كان من يفعل فىه أو كبيرا، لأنه يتعلق به باختياره تعالى متى [شاء] (٤) أن يفعل فعله، و قد فعله لعيسى عليه السلام و هم أطفال.

و قوله: و الروح فى الإنسان ثم روح.

و الروح روح واحده، و قد قلنا انها عباره عن الهواء المتردد فى مخارق الحى، و إذا لم يكن فى مخارق حى فهو هواء و روح.

و قوله: و أين مستقرها.

فقد قلنا: مخارق الحى.

و قوله: أين مستقر العقل منها.

فليس الروح هى العاقله، و تكون الروح داخله فى العقل و لا العقل فىها.

ص: ٣١

١- ١) فى الأصل «فى الانتباه» .

٢- ٢) فى الأصل «و انما المزيله» .

٣- ٣) فى الأصل «لفعله» .

٤- ٤) الزيادة منا.

و قوله: و الإنسان من هو.

فهذه المسأله أصل لجميع (١) هذه المسائل، و هى مسأله طويله لا يحتملها هذا الموضوع، و قد أشرنا إلى تفصيلها.

المسأله الثانيه و العشرون: [أول ما خلق الله تعالى]

إذا كان القديم تعالى قديما فيما لم يزل فكيف يقطع عليه أن [..]. (٢) السماوات و الأرض و ما فيهما أول ابتداء خلقه، فهل الشريعه تقطع بذلك أو غيره. توضح ذلك. و هو قديم فيما لم يقطع بذلك.

(الجواب) و بالله التوفيق:

انا لا- نقطع على أن السماوات و الأرض أول ما خلق، و ذلك فجوز (٣) الله تعالى هو العالم بذلك، و ليس فى العقل و لا فى الشرع ما يقطع به عن ذلك.

المسأله الثالثه و العشرون: [حقيقه الفراغ و هل له نهايه]

الفراغ له نهايه، و القديم تعالى يعلم منتهى نهايته، و هذا الفراغ أى شىء هو. و كذلك الطبقة الثانيه من الأرض و الثامنه من السماء نقطع ان هناك فراغا

ص: ٣٢

١- ١) فى الأصل «لجميعهم».

٢- ٢) بياض فى النسخه.

٣- ٣) كذا.

أم لا، فان قلت لا- طالبناك بما وراء الملاء، و هل القديم تعالى يعلم أن هناك نهايه، فإن قلت نعم طالبناك أى شىء وراء النهايه؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

ان الفراغ لا يوصف بأنه منتهاه و لا أنه غير منتهاه على وجه الحقيقه، و انما يوصف بذلك مجازا و اتساعا.

و أما قوله: و هذا الفراغ أى شىء هو. فقد قلنا انه لا- جوهر و لا- عرض و لا- قديم و لا- محدث و لا- هو ذات و لا- معلوم كالمعلومات.

فأما الطبقة الثانيه من الأرض فما نعرفها، و الذى نطق به القرآن «سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» (١) «وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (٢). فأما غير ذلك فلا طريق يقطع به من عقل و لا شرع.

المسأله الرابعه و العشرون: [تكليف أهل جابرقا و جابرسا]

قول الحسن و الحسين عليهما السلام: ما بين جابرقا و جابرسا حجه لله غيرنا.

هل هذه جابرقا و جابرسا لهما تحقيق و ما تكليفهم.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ان الخبر قد ورد بذلك، و لا يقطع عليه بصحه و لا بطلان، لأنه من أخبار

ص: ٣٣

١- ١) سوره نوح: ١٥.

٢- ٢) سوره الطلاق: ١٢. و الآيه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ». و لعله قصد هذه الآيه فجاءت كلمه «طباقا» عفوا.

الآحاد، فلن نقطع (١) على صحته، فان قد اتصل بهم خير نبينا عليه السلام فهم متعبدون بما فى العقل و شريعته و يجرون مجرانا، و ان لم يكن قد اتصل بهم خير نبينا عليه السلام فهم متعبدون بما فى العقل فقط.

المسأله الخامسه و العشرون: [تكليف الأطفال يوم القيامه]

الأطفال ما حكمهم يوم القيامه، أطفال المؤمنين و الكافرين، يعنى من له أربعون يوما و ما زاد عليه.

(الجواب) و بالله التوفيق:

المروى أن [أولاد] (٢) المؤمنين يدخلون الجنة تفضلا عليهم، أو يرون بذلك سرور آبائهم، فيكون من جملة ثواب الإباء. فأما أولاد الكفار فحكمهم حكم غيرهم ممن ليس بعاقل فى أنه يعاد للعرض ثم يصير ترابا.

المسأله السادسه و العشرون: [عقاب من قاتل اماما]

من قاتل اماما عادلا و هو مؤمن بجميع الشريعه إلا خروجه على الامام و قتل و لم يصح منه توبه، هل يجوز أن يقتص منه بقدر ظلمه للإمام و يدخل الجنة.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ص: ٣٤

١- ١) فى الأصل «فإن قطع» .

٢- ٢) زياده منا لاستقامه الكلام.

مقاتله الامام العادل كفر [. .] (١) عقاب فاعله عقاب الكفار على وجه الدوام، و لا يصح العفو عنه و الشفاعة فيه، و لا يسقط عقابه الا بالتوبه.

المسأله السابعه و العشرون: [الملائكه و الجن بعد انتهاء التكليف]

إذا حصل أهل الجنة في الجنة ما حكم الملائكه، هل يكونوا في جنه بنى آدم أو غيرها، و هل يراهم البشر، و هم يأكلون و يشربون مثل البشر أو تسبيح و تقديس، و هل يسقط عنهم التكليف. و كذلك الجن.

(الجواب) و بالله التوفيق:

انه يجوز أن يكونوا في الجنة مع بنى آدم، و يجوز أن يكونوا في جنه سواها، فان الجنان كثيره: جنه الخلد، و جنه عدن، و جنه المأوى، و غير ذلك مما لم يذكره الله تعالى.

و أما في رؤيه البشر لهم فلا تصلح الا على أحد الوجهين: اما أن يقوى الله تعالى (٢)، أو يكيف الملائكه.

و أما الأكل و الشرب فمجاز، و الله تعالى ينبئهم بما فيه لذتهم، فان جعل لذتهم في الأكل و الشرب جاز، و ان جعلها في غيره جاز.

و أما التكليف فإنه يسقط عنهم، لأنه لا يصح أن يكونوا مكلفين مثابين في حاله واحده.

و الكلام في الجن يجرى هذا المجرى.

ص: ٣٥

١-١) بياض في النسخه.

٢-٢) كذا، و لعل الصحيح: اما أن يقوى الله تعالى رؤيه البشر.

اشاره

ص: ٣٧

المسألة الخامسة من المسائل الواسطيات: [إنكاح النواصب و الغلات]

هل يجوز للمؤمن أن يزوج ابنته الناصب أو الغالى أو فيها (1) ما يخرج من حد النكاح الى السفاح، و ما الفرق بينهما فى هذه الحالة، و ما حقيقه بعدهما جمعا من حقائق الإسلام على مقتضى الاعتقاد و أصول الدين؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

الناصب كالغالى فى الكفر و الخروج عن الايمان، و لا- يجوز مناكحه كل واحد منهما مع الاختيار. و لا فرق بينهما فى أنهما كافران لا يتعلق عليهما أحكام أهل الإسلام.

فأما مقادير عقاب كل واحد منهما و زياده بعضه على بعض أو نقصانه فمما يعلمه الله تعالى و لا طريق لنا الى تحقيقه و تفصيله.

ص: ٣٩

المسألة السادسة من الواسطيات: [ميراث أهل الذمه]

هل يرث المسلم ممن مات من أهل بيته ممن هو من أهل الذمه على مقتضى الشريعة أو الإسلام يمنع من ميراث أهل المخالفين لملته، لقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أهل ملتين لا يتوارثون. بحسب ما ذكره ابن محبوب «ره» في كتاب المشيخة (١).

(الجواب) و بالله التوفيق:

انه لا- يختلف أصحابنا في أن المؤمن يرث الكافر و ان كان الكافر لا يرث المؤمن و ما يروى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من قوله «ان أهل ملتين لا- يتوارثون» ان كان صحيحا فإنه خبر واحد غير مقطوع به، فمعناه أن كل واحد منهما لا يرث صاحبه و ذلك لا يمنع من أن يورث المسلم الكافر، لأن التوارث تفاعل و لا يكون الا بين اثنين على كل واحد واحد، و إذا كان من جهه واحده لم يكن تفاعلا و لا توارثا.

المسألة السابعة من الواسطيات: [الصلاه في ثوب إبريسم ممزوج]

مع ثبوت الخبر أنه لا- يجوز الصلاه في ثوب إبريسم الا أن يكون ممزوجا بقطن أو كتان، فهل تجب الصلاه في ثوبين أحدهما إبريسم و الآخر كتان وجوبهما جميعا مجرى الثوب الممزوج إذا كان المعتمد في ذلك نقض الصلاه في الحرير

ص: ٤٠

إذا لم يكن معه غيره.

(الجواب) و بالله التوفيق:

ان الثوب إذا كان حريرا محضاً لا يخالطه قطن أو كتان فلبسه حرام و الصلاة فيه أيضا غير جائزه، و لا يجرى الثوبان اللذان أحدهما حرير محض و الأخر قطن مجرى ثوب واحد ممزوج، لأن لا يلبس الثوبين و أحدهما حرير محض لا يلبس لما حرم من الحرير، و ليس كذلك الثوب الممزوج.

المسألة الثامنة من الواسطيات: [عده وفاه الذمي]

إذا مات الذمي عن زوجته فكم أقل ما يجب أن تعتد بعده فتحل للمستمتع بها من المسلمين؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

لا يجوز التمتع و لا أن ينكح الدوام و التأيد امرأه الذمي إذا مات عنها زوجها (١) الذمي إلا بعد أن تعتد العده المفروضه في ذلك على الزوجه الحره المسلمه.

المسألة التاسعه من الواسطيات: [المرأه المتسامحه في نفسها عن مراعاة الطلاق]

إذا ثبت على المرأه المتسامحه في صيانه نفسها أنها تتزوج كثيرا و لا تراعى طلاقها الا بالخروج من بيت زوجها لا ينضبط لها استقرارهم و طلب الخلاص من

ص: ٤١

(١-١) في الأصل «عن زوجها» .

حالمهم و تزوجهم، فكيف يكون السبيل للراغب فيها الى التزوج بها؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

ان نكاح (1)المراه المتزوجه فى دينها المتسمحه فيما يلزمها من عده أو غيرها مكروه و ان لم يكن محرما، و كل امراه لم يعلم أنها فى حبال زوج أو عده منه جاز نكاحها على ظاهر الأمر فيه و ليس يلزمه ما فى الباطن، فمن أراد الاحتياط مع من خاف أن تكون فرطت فى عدتها جاز له أن يلزمها أن تعتد عده كامله قبل العقد عليها و ان لم يكن ذلك واجبا.

المسأله العاشره من الواسطيات: [لاحد للمستمتعات فى العدد]

هل تجرى المستمتعات بهن مجرى الزوجات فى التحصين، فيحرم على المستمتع الزيادة على الأربع أو تجرى مجرى الإماء فى كثره العدد و ترك الالتفات الى هذا الباب.

(الجواب) و بالله التوفيق:

لا- خلافاً بين أصحابنا فى أن للمتمتع أن يجمع بين النساء أكثر من أربع حرائر و أنهن يجزىن مجرى الإماء اللواتى يستباح بملك اليمين و طوئن، و قوله تعالى «مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ» (2) و كل ظاهر من قرآن أو سنه يقتضى ذلك الزائد على أربع، نحمله على أن المراد نكاح الدوام دون المتعه.

ص: ٤٢

١- ١) فى الأصل «ان النكاح» .

٢- ٢) سوره النساء: ٣.

المسأله الحاديه عشر من الواسطيات: [طلاق المضطر ثلاثا كم يعد]

إذا اضطر الرجل المؤمن إلى التزوج فى أسفاره أو حسب اختياره و هو مقارب لمن يتقيه و لا- يتمكن أن يجعل طلاقه لهن بحسب اعتقاده فيطلقهن إذا اضطر الى ذلك تطليق الثلاث مع مكان واحد، فهل يجزيه ذلك مع التقيه أو هن فى حباله حين لم يطلقهن على مقتضى المذهب الذى يعتقد فى حرم عليه حينئذ الترويج بعد الأربع اللواتى يطلقهن على ما شرح أولاً.

(الجواب) و بالله التوفيق:

لا تقيه على أحد فى أن يطلق امرأته الطلاق الذى تذهب إليه الإماميه، فإنه إذا طلقها تطليقه واحده فى طهر لا جماع فيه بمشهد من عدلين فقد فعل السنه و خلاف ذلك هو البدعه و ان وقع الطلاق معه عند المخالف.

الا أنه يمكن أن يسأل عمن طلق نساء له أربعاً بلفظ واحد.

و الجواب: انه إذا طلق جميعهن و هن فى طهر لإجماع فيه بلفظ واحد بمشهد من عدلين فقد وقعت بهن تطليقه واحده، و لا يحل له أن يتزوج بأخرى إلا بعد أن يخرجن من العده و بين منه بالخروج منها.

المسأله الثانيه عشر من الواسطيات: [جواز التمتع للمستمتع بها قبل انقضاء العده]

هل يجوز للمستمتع بالامراه إذا بانت عنه بخروج الأجل المسمى بينها و بينه أن يستمتع بها قبل انقضاء عدتها أو بعد ذلك، أو تحرم عليه بالمتعاه الأولى من

إعادتها و مراجعه الاستمتاع بها، و ما الحكم و الرخصه فى ذلك؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

يجوز للمستمتع بالمرأه بعد انقضاء عدتها منه أن يعاود الاستمتاع بها، و يجوز له بعد انقضاء الأجل المضروب و قبل أن تعتد منه أن يعاود التمتع. و انما العده شرط فى إباحه نكاح غيره لها و ليست شرطاً فى نكاحه هو إياها.

ص: ٤٤

اشاره

ص: ٤٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١)

حكم الطلاق بعد ارتفاع الدم وإيلاء المرأة

إشارة

مسأله من المسائل الرملية، قال:

إذا كان الطلاق لا يقع بالمرأه الا وهى طاهر فى طهر لا ملامسه فيه، فما الحكم فى رجل قصد الى امرأه وهى طاهر فلامسها ثم آلى منها عقيب ملامستها وارتفع الدم عنها فتربصت به أربعة أشهر لم يقربها وجب عليه فيها مرافعتة الى الحاكم بعد الأجل فأمره بالكفاره فامتنع منها، أ يلزمه الطلاق وهى فى طهر قد وقعت فيه الملامسه فيكون قد أفتى بضم ما يقتضيه المذهب، أم يتركه على حاله لا يكفر ولا يطلق فيخالف الإجماع فى ذلك؟ (الجواب) و بالله التوفيق:

ان الطلاق انما لا- يقع فى طهر تخللته الملامسه إذا كانت المرأة ممن تحيض و تطهر، فأما إذا ارتفع الدم عنها و يئست من الحيض و دام ارتفاع الدم (١) فان

ص: ٤٧

١- ١) فى الأصل «و ليس ارتفاع الدم» .

الطلاق يقع بها على كل حال.

و إذا كان الأمر على ما أوضحنا و صادف انقضاء الأربعة أشهر مرافعه المرأة لزوجها الى الحاكم اليائس من الحيض فالحاكم يأمره بالكفاره، فإذا امتنع ألزمه الطلاق، فان طلق وقع طلاقه، لأن طلاقه طلاق يائسه.

اللهم الا- أن يسأل عمن صادف مرافعه من زوجته الى الحاكم بعد انقضاء الأجل حيضا و امتنع الزوج من الكفاره، و قيل لنا: كيف تقولون هاهنا أ يلزمه الطلاق و هو لا يقع منه أو تمسك عن إلزامه فيكون غير مكفر و لا مطلق؟

و الجواب عن ذلك:

انا نقول: انه ألزمه الطلاق بشرط طهاره زوجته، فكأنه يقول له: قد ألزمتك و حكمت عليك بأن تطلق زوجتك إذا طهرت فقد صار الطلاق لازما لما امتنع من الكفاره لكن على الوجه المطلوب.

و هذا بين بحمد الله و توفيقه.

(٢)

حكم الخلاف في رؤيه الهلال

اشاره

مسأله من المسائل الرملية:

ما القول في من طلب هلال شهر رمضان فلم يره، أو رآه و جوز رؤيه غيره له من قبل في بلد آخر و كانت روئيه لا تعطى معرفه له، أى شىء يعتقد و على أى شىء يقول؟ و كذلك إذا ظهر آخر الشهر لقوم و استتر عن قوم حتى وجب الصيام على من استتر عنهم و الإفطار على من ظهر لهم، أ ليس يؤدى هذا الى نقصانه عند بعض

ص: ٤٨

المكلفين و تمامه عند آخرين فتبطل حقيقه شهر رمضان فى نفسه، أو يكون له حقيقه عند الله تعالى لم ينصب لخلقه دليلا يتفقون به عليها و يعتقدونها على وجهها، و يؤدى أيضا الى اختلاف الأعياد و فساد التواريخ و مماثله أهل الاجتهاد فى الخلاف؟

الجواب - و بالله التوفيق:

ان تكليف كل مكلف يختص به و لا- يتعلق بغيره، فليس بمنكر أن يختلف تكليف الشخصين فى الوقت الواحد، كما لا يمتنع اختلاف تكليف الشخص الواحد فى الوقتين و الوجهين و فى الوقت الواحد و الوجه الواحد إذا كان التكليف على التخيير.

و إذا صحت هذه الجملة فما المانع من أن يكون تكليف من رأى هلال شهر رمضان الصوم و تكليف من لم يره و لا قامت حجه برؤيته الفطر، و كذلك حكمها فى رؤيه الفطر.

و أى فساد فى اختلاف التكليف إذا اختلفت وجوهه أو طرقه؟ أو ليس الله تعالى قد كلف واجد الماء الطهاره به دون غيره و أسقط من فاقده الماء تكليف الطهاره به و كلفه التيمم بالتراب و جعل تكليفيهما فى صلاه واحده مختلفا كما ترى، و لم يقتض ذلك فسادا.

و كذلك تكليف المريض الصلاه من قعود و الصحيح الصلاه من قيام، فاختلف التكليف فيهما لاختلاف أسبابهما به.

و من طلب جهه القبلة و غلب فى ظنه بأماره لا-حت له أنها فى بعض الجهات و جب عليه ان يصلى إليها بعينها، و من طلبها فى تلك الحال و غلب فى ظنه بأماره أخرى أنها فى جهه سواها و جب عليه أن يصلى الى خلاف الجهه الأولى. و كل واحد منهما مؤد فرضه و ان اختلف التكليف.

و لو ذهبنا الى ما ذكر مما يختلف فيه التكليف من ضروب الشرائع لطال القول و اتسع.

و لسنا نعيب أصحاب الاجتهاد بالاختلاف فى التكليف على ظن المسائل، لأن الاختلاف إذا كان عن دليل موجب للعلم و حجه صحيحه لم يكن معيبا. و انما عيبناهم بالاجتهاد و القياس فى الشريعة، لأنه لا دليل عليهما و لا طريق إليهما.

ص: ٥٠

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و العاقبه للمتقين، و صلواته على سيدنا محمد نبيه و آله الطاهرين.

سأل الأستاذ الفاضل أبو الحسن علي بن شه فيروز أدام الله عزه تفسير قصيده أبي هاشم إسماعيل بن محمد الحميري الملقب بالسيد رضى الله عنه البائية التى أولها «هلا وقفت على المكان المعشب»، و إيضاح معانيها و مشكل ألفاظها.

و أنا أجيب الى ذلك على ضيق وقتى و تقسيم فكرى و كثره قواطعى.

و من الله أستمد المعونه و التوفيق فى كل قرب و طلب.

(١) هلا وقفت على المكان المعشب

بين الطويلع (١) فاللوى من كبكب

المعشب: هو المكان الكثير العشب، و العشب معروف، و منه مكان معشب

ص: ٥٣

١-١) فى بعض النسخ «ظويلع» و هو لهجه بعض المناطق العربية.

و عشب و عاشب. و جمع العشب أعشاب.

و الطويلع: ماء لبنى تميم فى ناحيه الضمان. و يكون مصغرا من أحد شيئين:

أما أن يكون من «طلع على القوم» أى أشرف عليهم، و اما من قولهم «اطلع الرجل» إذا قاء، و الطلعاء القىء. فإن كان الأول فهو تصغير «طالع» لاشراف موضعه من الوادى الذى هو فيه و علوه، و ان كان من الثانى فهو تصغير على الأصل كأنه قال اطلع الرجل أى قاء، فطلع القىء، كما أنهم قالوا: أتاع الرجل إذا قاء أيضا، كما قال القطامى:

و ظلت تعبط الأيدى كلوما تمح عروقها العلق المتاعا

قالوا: أتاع القىء، نفسه. و إذا كان الاسم على ما قلنا طالعا، فان تصغيره «طويلع» الا أن التصغير دخله بعد أن صار اسما، لأن الصفه لا تصغر.

و اللوى مقصورا: انحناء بعد منقطع الرمله، و اما اللواء بالمد فهو الذى يعقد للوالى.

و أما «كبكب» فهو جبل معروف، و هو المطل على عرفات، و هو فعلل من الكبه و هى معظم الحرب. و كذلك كبه النار معظمها و جاحمها، و منه قوله تعالى «فَكَبِكَبُوا فِيهَا هُمْ وَ الْغَاوُونَ» (١)، و معناه فككبوا، كقولك فتحت الأبواب إذا أردت تكثير الفعل. و يجوز أن يكون المعنى: ألقوا على وجوههم فيها.

و يمكن أيضا أن يكون اشتقاق «كبكب» من المتكيب، و هو المجتمع المتلون.

فان قيل: كيف يقول «بين الطويلع فاللوى من كبكب» و الكلام يدل على تقارب الموضعين، لأنه قال: هلا وقفت على المكان المعشب، بين كذا و كذا، و قد قلتم ان الطويلع بناحية الضمان، و كبكب جبل مطل على عرفات و بينهما بون

ص: ٥٤

بعيد؟ قلنا: ليس يمتنع أن يأمره بالوقوف على كل مكان معشب بين هذين الموضعين و ان تباعدا. و يجوز أيضا أن يكون أمره بالوقوف على مكان بعينه معشب بين الطويلع فككب و ان تباعد ما بينهما، و هذا أحسن.

(٢) فنجد توضح فالنضاييد فالشظا

فرياض سخته فالنقا من جنوب

النجاد: جمع نجد، و هو الطريق المرتفع. و النجد أيضا: الأرض المستويه و جمعها نجاد. و نجاد السيف حمائله. و النجاد أيضا اللجام.

و توضح: موضع مشهور، قال النابغه:

الواهب المائه الأبيكار زينها كالعين ترعى فى مسالك أهضب

و توضح بالحمى حمى.. . كانت إبل الملوك ترعاه، فلذلك ذكره النابغه و هو من «وضح الأمر» إذا بان و انكشف، و منه وضح الصبح: إذا بان و ظهر.

و أما «النضائد» فمشتقه من نضدت الشيء: إذا عبأت بعضه الى بعض.

و النضد ما نضدت من متاع البيت بعضه على بعض. و النضد أيضا الشريف من الرجال و جمعه أنضاد. و النضائد أعمام الرجل و أخواله.

و الشظاء: موضع يشبه أن يكون سمي بذلك لبروزه و ظهوره، من قولهم شظى الفرس و تشظى شظى: إذا تحرك شظاه، و هو عصبه بين الوظيف و الابجر.

و يجوز أن يكون مشتقا من المشقه و الشده، من قولهم: شظى الأمر شظا و شظوظا إذا شق و اشتد.

ص: ٥٥

و أما «سنحه» فمشتقه من السنح بمعنى الاعتراض، يقال سنح سنوحا إذا عرض سنح الطريق متنه. و السانح ما أولاك ميامنه، و البارح ما أولاك مياسره من الوحش و الطير (١).

و أما «النقا» فهو قطعه من الرمل تنقاد محدودبه به، و التشيه نقوان و نقيان لغتان.

و أما «جونب» فهو اسم موضع بلا شك، إلا أنني لست أعرف جهته و ناحيته الى الان، و قد تصفحت ما يجب أن يكون ذكره فيه فلم أجد، و ان وجدت مستقبلا ما يدل على هذا الموضع بعينه و جهته استأنف ذكره بمشيئه الله تعالى.

(٣) طال الثواء على منازل أفقرت

من بعد هند و الرباب و زينب

أما «الثواء» فهو الإقامه، يقال ثويت بالمكان و أثويت. و الثويه: المنزل الذى يثوى اليه، و الثوى الضيف. و الثويه أيضا: عين تنبعث من حجاره للرعى يرجع إليها ليلا.

و أفقرت: بمعنى خلت من أهلها، يقال أرض قفر و قفره للتى لا شىء بها.

ص: ٥٦

١ - ١) هذا على نسخه «سنحه» بالنون و الحاء المهمله، و أما على نسخه «سنحه» بالسين المفتوحه و تشديد الخاء المعجمه فهو مائه فى رمال عبد الله بن كلاب، أو «سنحه» بضم السين و سكون الخاء المعجمه و نون فهو بلده فى بربه الشام يسكنها قوم من العرب. أنظر: معجم البلدان ٣-١٩٦.

(٤) آدم حللن بها و هن اوانس

كالعين ترعى من مسالك اهضب

الأدم من الرجال و النساء: البيض الى السمره، و من الإبل و الضباع: البيض إلى الحمرة.

و قوله «أوانس» يعنى النساء، و قد مضى ذكرهن فى البيت الأول.

و العين: بقر الوحش، الواحده عيناء، سميت بذلك لكبر عينها.

و أهضب: جمع هضبه، و هو ما ارتفع من الأرض.

(٥) يضحكن من طرب بهن تبسما

عن كل أبيض ذى غروب اشنب

الطرب: ما يستخف الإنسان من فرح أو حزن، قال الشاعر:

و أدالوا طربا فى أمره طرب الواله أو كالمختبل

و قوله «يضحكن تبسما» مناقض، لأن الضحك الاستغراب و المبالغه إلى غايه لا يدركها التبسم، الا أنه أقامه مقامه فأجرى عليه اسمه (١).

ص: ٥٧

١ - ١) فى الهامش: قوله «أقامه مقامه فأجرى عليه اسمه» لعل الشاعر البليغ المجمع على بلاغته، أراد أن هؤلاء الغوانى المشيب بهن موصوفات بغايه و قوه الحياء، مصونات عن كل خصله مبتذله، فإذا غلبهن عجب من شىء لم يدرك منهن ما يدرك من غيرهن من الإعلان بالضحك الذى يسمع للعجب، و انما يدرك منهن التبسم. و هذا غايه المدح فيهن، مفيد معنى الكنايه المطلوب. و الله أعلم.

«و الغروب» جمع غرب، و هو من كل شىء حده، و انما أراد تحديد الأسنان و ذلك من علامه حدائه السن.

و الشنب: برد الأسنان و عدوبتها، يقال: رجل أشنب و امرأه شنباء.

(٦) حور مدامعها كأن ثغورها

و هنا صوافى لؤلؤ لم يثقب

حور: جمع حوراء، من الحور الذى هو شده بياض العين و شده سواد سوادها. و قيل بل هو أن يكون البياض محدقا بالسواد. و انما يكون ذلك فى البقر و الطباء، و يستعار للناس.

و هن الليل: قريب من نصفه، و أراد أن ثغورها وصف من النساء (كذا) يعنى يضىء فى هذا الوقت من الليل كما يضىء الصافى من اللؤلؤ. و خص ما لم يثقب منه لأنه قبل الثقب لا يلبس و لا يستعمل و لا يستبدل فيتدنس بذلك.

(٧) انس حللن بها نواعم كالدمى

من بين محصنه و بكر خرعب

الانس: جمع آنسه.

و الدمى: جمع دميّه، و هى الصوره.

و المحصنه: العفيفه، و هى أيضا ذات الزوج، و المراد بها هاهنا ذات زوج حتى يقابل قوله «بكر خرعب» .

و أما «الخرعب» مق النساء و الخرعبه: فهى الطويله اللينه العصب.

(٨) لعساء واضحه الجبين اسيله

وعث المؤزر جثله المتنقب

اللعس: أن تشتد حمرة الشفه حتى تضرب الى السواد، امرأه لعساء و نساء لعس.

و وضح الجبين: بياضه و إشراقه.

و الأستله: السهله الخد.

و قوله «وعث المؤزر» أى هى ثقيله الردف مع لين و . كالواعث من الرمل: و هو ما اجتمع منه فى سهوله و لين.

فأما قوله «جثله المتنقب» فالجثل: الكثيف و الكثافه فى الوجه ليس فيها جمال توصف الحسناء به، و انما توصف بالسهوله فى الخد و الوجه. و ما أعلم الى أى شىء ذهب فى هذا المعنى (١).

(٩) كنا و هن بنضره و غضاره

فى خفض عيش راغد مستعذب

النضره: الحسن، يقال نضر الشىء فهو ناضر أى حسن.

و الغضاره: البهجه.

ص: ٥٩

١ - ١) فى الهامش: قوله «و ما أعلم الى أى شىء ذهب» إذا كان المتنقب يصح إطلاقه على هن المرأة، عمل بالاستعاره: شبهه تستره و إخفائه بالوجه المتنقب بالنقاب، فأطلق عليه، فالأمر ظاهر، و الكثافه فى الهن و العظم مما تحمد به المرأة، بل تمدح به حتى قالت الاعرابيه: ان هنى لهن. . ان جلست فوق. . كالارنب الرانى. . فلعل السيد الحميرى يريد هذا مع أنه ذكر أنها أسيله الوجه أى الخد و انها ثقيله الردف. أو يقال انه أراد به جثله الشعر من الرأس. .

و الخفض: لين العيش.

و الراغد: الواسع.

(١٠) أيام لى فى بطن طيبه منزل

عن ريب دهر حائر متقلب

طيبه: مدينه النبى صلى الله عليه وآله وسلم، و من أسمائها: طيبه و يثرب و المدينه و الدار و المسكينه و جابره و المجبوره و المحبه و المحبوه و العذراء و الرعبوبه و القاصمه و يندد (١)، فذلك ثلاثه عشر اسما.

ريب الدهر: خطوبه و طوارقه، و أصل الريب و الريبه الشك، يقال رابنى الدهر إذا خفت منه و شككت فيه، فى توجه الشر منه.

و معنى «عن ريب دهر» أى بدلا و عوضا عن ريب دهر، يقولون أعطيتك كذا من كذا أى بدلا عنه.

(١١) فعفا و صار الى البلا بعد البنا

و أزال ذلك صرف دهر قلب

عفا: بمعنى درس، يقولون: عفا الموضوع يعفو عفوا، و عفا فهو عاف إذا درس. و عفا القوم يعفون: إذا كثروا، و عفا الشعر و غيره إذا كثر.

ص: ٦٠

١-١) انظر: «عمده الاخبار فى مدينه المختار» ٥٥١ للشيخ احمد بن عبد الحميد العباسى.

و البناء: جمع بنيه.

و صرف الدهر: تقلبه و تصرفه.

و القلب: المتقلب المتردد فى الأمور، و من أوصاف الذئب: القلوب و القلب.

(١٢) و لقد حلفت و قلت قولاً صادقاً

تالله لم آثم و لم أتريب

الإثم: الذنب و الفعل القبيح، و الإثم أيضاً عند قوم الخمر، و الإثم بالفتح مصدر قولهم «ان الناقه لتأثم المشى أثماً» إذا أبطأت.

و معنى لم أتريب: لم أجدىء بريبه و بما يشك فيه.

(١٣) لمعاشر غلب الشقاء عليهم

و هوى امالهم لأمر متعب

أى حلفت لهؤلاء القوم الذين وصفتهم أن الشقاء غلب عليهم و أمالهم بهواهم الى الأمر المتعب.

(١٤) من حمير أهل السماحه و الندى

و قريش الغر الكرام و تغلب

يشبه أن يكون انما خص بخطابه و وعظه حمير التى هى قبيلته لأن الانحراف عن أمير المؤمنين كان فيهم فاشياً شائعاً، و قد روى فى الأخبار أن داخلا دخل على السيد فى غرفه له، فقال له السيد: لقد لعن أمير المؤمنين عليه السلام فى هذه

ص: ٦١

الغرفة كذا و كذا سنه، و كان والداى يلعبانه فى كل يوم كذا و كذا مره، ثم قال:

و لكن الرحمه غاصت على غوصا فاستنقذتنى.

و لقد صدق فى قوله، لأن من شأن الولد أن ينشأ فى الأغلب و الأكثر على مذهب والديه لالفه لهما و تمرنه باستماع ما يقولانه، و لكن الله تعالى اسمه يوفق من يشاء.

(١٥) اين التطرب بالولاء و بالهوى

أ الى الكواذب من بروق الخلب

البرق الخلب: الذى لا مطر فيه، و هو مأخوذ من الخلب و الخلاب الذى هو الغدر و الخداع، يقال رجل خلاب و خلبوت بالتاء أى غادر. و الخلب أيضا:

الطير. و الخلب: قلب النخلة. و الخلب: الليف واحده خلبه. و الخلب: القطع، و قد خلبت الشىء أخلبه خلبا، و به سمي المنجل: المخلب، و منه سمي مخلب الطائر. و الخلب: حجاب القلب. و يقال انه يخلب النساء: أى تحبه النساء.

فكأنه قال: إلى أين تذهبون بأهوائكم و ولائكم؟ أ تذهبون الى ما لا محصول له و لا ثمره فيه و لا نفع يعود منه. و جعل الاعتقاد الذى لا يعود بنفع كالبرق الخلب الذى لا يتعقبه المطر.

(١٦) أ إلى أميه أم الى شيع التى

جاءت على الجمل الخدب الشوقب

ذكر القبيله نفسها و أراد أبناءها و من نسلت، و هذا فى الكلام المنظوم و المنثور كثير.

و أما «الخدب» فهو الضخم، يقولون رجل خدب إذا كان عظيما، و رجل فى خدب أى هوج، و هو رجل أخذب. و خدب جمع خدب. و درع خدباء أى واسعته.

و الشوقب: الطويل، يقولون حافر شوقب إذا كان واسعا.

و انما أراد بالتي جاءت على الجملى الذى وصفه: عائشه بنت أبى بكر الصديق فإنها جاءت فى يوم الجملى راكبه على جملى هذه صفته.

و قيل ان اسم هذا الجملى «عسكر»، و شوهده من هذا الجملى فى ذلك اليوم كل عجب، كلما أنبتت منه قائمه من قوائمه ثبت على أخرى، حتى روى أن أمير المؤمنين نادى: اقتلوا الجملى فإنه شيطان. و ان محمد بن أبى بكر و عمارا رحمه الله عليهما توليا عقره بعد طول زمانه. و روى أن هذا الجملى بقى باركا ضاربا بجرانه سنه لا يأكل منه سيع و لا طائر.

(١٧) تهوى من البلد الحرام فنبحت

بعد الهدو كلاب أهل الحوآب

إنما قال «تهوى من البلد الحرام» لأنها أقبلت من مكه تريد البصره.

و تقول العرب: أتانا بعد هدو من الليل، و بعد هدء من الليل، و هدى من الليل -على مثال فعل- أى حين سكنوا، و الجمع هدوء على مثال فعول.

و الحوآب: ماء فى الطريق ما بين البصره و مكه من مياه بنى كلاب.

و الحوآب: الوادى الكثير الماء، قال الراجز:

هل لك من شربه بالحوآب فصعدى من بعدها و صوبى

ص: ٦٣

و يجوز أن يكون هذا الماء انما سمي بالحوأب للسعه و الكثره، و قد قيل انما سمي بالحوأب نسبة الى بنت كلب بن وبرة.

و روى أنه لما جاءت عائشه الى هذا الموضوع نبحتها كلاب الحوأب، فقالت عائشه: أى ماء هذا؟ قالوا: ماء الحوأب. فقالت: ردونى ردونى فانى سمعت رسول الله يقول «أبصرى لا تكونى التى تنبجها كلاب الحوأب» .

فقالوا: ليس هذا ماء حوأب، فأبت أن تصدقهم، فجاؤا بخمسين شاهدا من العرب، فشهدوا أنه ليس بماء حوأب، و حلفوا لها، فكسوهم أكسيه و أعطوهم دراهم، و كانت هذه أول شهاده زور حدثت فى الإسلام (١).

(١٨) يحدو الزبير بها و طلحه عسكرا

يا للرجال لرأى أم مشجب

معنى «يحدو» يسوق، يقال: حدوته أى سقته، و حدانى إليه أى ساقنى، و الاسم الحداء.

و انما قال «يا للرجال» بفتح اللام لأنه استغاث بهم، و كسر اللام فى قوله «لرأى أم» لأنه المستغاث له.

و الشجب: الهلاك، يقال شجب يشجب شجبا فهو شاجب، و أشجبت زيدا إذا أهلكته.

و الأم هاهنا عائشه، لقول الله عز و جل «الْأَنْبِيَّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ

ص: ٦٤

١- (١) انظر تفصيل القصة فى تاريخ الطبرى ٤-٤٥٦ فما بعد، مروج الذهب ٢-٣٥٣.

وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ» (١) و فسر ذلك بتفسيرين: أحدهما أنه تعالى أراد أنهن يحرمن علينا كتحريم الأمهات، و الآخر أنه يجب علينا من تعظيمهن و توقيرهن مثلما يجب علينا في أمهاتنا. و يجوز أن يراد الأمران معا فلا تنافى بينهما.

و من ذهب لأجل تسميته بأنهن أمهات المؤمنين الى أن معاويه خال المؤمنين فقد ذهب مذهبا بعيدا، و حاد عن رأى الصواب السديد، لأن أخت الأم انما يكون خالا إذا كانت الأمومه من طريق النسب، و أما إذا كانت على سبيل التشبيه و الاستعاره فالقياس غير مطرد فيها، و لهذا لا يسمى آباء أزواج النبي أجدادا لنا و لا أخواتهن لنا خالات، و لا يجرى القياس فى هذا الموضع مجراه فى النسب.

و كيف اختص بالخؤوله معاويه دون كل اخوه أزواج النبي؟ و هلا وصف محمد بن أبى بكر و عبد الله بن عمر بالخؤوله ان كان القياس مطردا؟ و لكن العصبية تعمى و تصم.

(١٩) يا للرجال لرأى أم قادهما

ذئبان يكتنفانها فى اذؤب

انما أراد بالذئبين هاهنا طلحه و الزبير، و قد سماهما بهذا الاسم للمكر و الخديعه و المؤاربه و المخاتله، فإنهما كانا من أشد الناس على عثمان و أبسطهم لسانا فيه و اجلابا له، و كان طلحه ممن حاصر الدار و قاتل أهلها و باشر القتل و تولاه و تحدد فيه، ثم بايعا أمير المؤمنين مسابقين الى بيعته، مغتبطين على ولايته. ثم مالا عن ذلك حسدا و نفاسه، و استأذناه فى الخروج إلى مكه للعمرة، فأذن لهما على ربه

ص: ٦٥

(١ - ١) سورة الأحزاب: ٦.

بهما و شك فيهما.

فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنه قال: كنت جالسا عند على عليه السلام حين دخل طلحه و الزبير فاستأذناه فى العمره، فأبى أن يأذن لهما و قال: قد اعتمرتما، فأعادا عليه الكلام فأذن لهما، ثم التفت الى فقال: و الله ما يريدان العمره. فقلت له: لا تأذن لهما، فردهما ثم قال لهما: و الله ما تريدان العمره، و ما تريدان الا نكتا لبيعتكما و فرقه لأمتكما، فحلفا فأذن لهما، ثم التفت الى فقال: و الله ما يريدان العمره و لكن يريدان الغدره. فقلت: فلم أذنت لهما؟ فقال: حلفا بالله. قال:

فخرجا إلى مكه، فدخلنا على عائشه فلم يزالا بها حتى أخرجاهما.

و الاخبار من الطرق المختلفه متظافره أن طلحه و الزبير حملا عائشه على المسير إلى البصره بعد أن كان أشار عليها جماعه من الصحابه بالمقام، و جرى فى ذلك من الجدل و الحجاج ما هو مشهور مشروح (1). و من أراد تفحصه و النظر فيه فلينظر فى الكتب المصنفه لا سيما فى نصر بن مزاحم المنقرى الذى أفرده لأخبار يوم الجمل، فإنه يقف من بواطن هذا الأمر على ما يكتر فيه عجبته، و يطول له ذكره.

و من الأخبار الطريفه ما رواه نصر بن مزاحم هذا عن أبى عبد الرحمن المسعودى عن السرى بن إسماعيل بن الشعبى عن عبد الرحمن بن مسعود العبدى قال: كنت بمكه مع عبد الله بن الزبير و بها طلحه و الزبير. قال: فأرسلا الى عبد الله بن الزبير، فأتاها و أنا معه، فقالا له: ان عثمان قتل مظلوما و انا نخاف

ص: ٦٦

١-١) انظر شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ٢-٧٨، العقد الفريد ٣-٩٦. و انظر روايات اخرى لما دار بين السيدتين فى البدء و التاريخ ٢-١٠٩، و فى الفائق للزمخشرى ١-١٩٠.

الانتشار من أمه محمد صلى الله عليه و آله، فإن رأت عائشه أن تخرج معنا لعل الله يرتق بها فتقا و يشعب بها صدعا. قال: فخرجنا نمشى حتى انتهينا إليها، فدخل عبد الله بن الزبير فى سمرها و جلست على الباب، فأبلغها ما أرسلها به إليها، فقالت: سبحان الله، ما أمرت بالخروج، و ما تحضرنى امرأه من أمهات المؤمنين الا أم سلمه، فإن خرجت معها فرجع إليهما فأبلغهما ذلك، فقالا: ارجع إليها فلتأتها فإنها أثقل عليها منا، فرجع إليها فبلغها، فأقبلت حتى دخلت على أم سلمه، فقالت أم سلمه: مرحبا بعائشه، و الله ما كنت لى بزائره فما بدا لك؟ قالت: قدم طلحه و الزبير فخبرا أن أمير المؤمنين عثمان قتل مظلوما. قال: فصرخت أم سلمه صرخه أسمعت من فى الدار، فقالت: يا عائشه أنت بالأمس تشهدين عليه بالكفر و هو اليوم أمير المؤمنين قتل مظلوما، فما تريدین؟ قالت: تخرجین معى فلعل الله أن يصلح بخروجنا أمر أمه محمد «ص». فقالت: يا عائشه أخرج و قد سمعت من رسول الله ما سمعت، نشدتك بالله يا عائشه الذى يعلم صدقك أن صدقت، أ تذكرين يومك من رسول الله فصنعت حريره فى بيتى فأتيته بها و هو عليه السلام يقول: و الله لا تذهب الليالى و الأيام حتى تتنابح كلاب ماء بالعراق يقال له الحوآب امرأه من نسائى فى فتيه باغيه، فسقط الإناء من يدي، فرفع رأسه الى فقال: ما بالك يا أم سلمه؟ قلت: يا رسول الله ألا يسقط الإناء من يدي و أنت تقول ما تقول؟ ما يؤمنى أن أكون أنا هى، فضحكت أنت، فالتفت إليك فقال «ص»: ما يضحكك يا حمراء الساقين، انى لأحسبك هى.

و نشدتك بالله يا عائشه أ تذكرين ليله أسرى بنا رسول الله «ص» من مكان كذا و كذا، و هو بينى و بين على بن أبى طالب يحدثنا، فأدخلت جملك فحال بينه و بين على، فرفع مرفقه كانت معه فضرب بها وجه جملك و قال: أما و الله ما يومك منه بواحد، و لا بليته منك بواحدة، أما انه لا يبغضه الا منافق أو كذاب.

و أنشدك الله يا عائشه أ تذكرين مرض رسول الله «ص» الذي قبض فيه، فأتاك أبوك يعود و معه عمر، و قد كان على بن أبي طالب يتعاهد ثوب رسول الله «ص» و نعله و خفه، و يصلح ما و هى منها. فدخل قبل ذلك، فأخذ نعل رسول الله «ص» و هى حصرميه و هو يخصفها خلف البيت، فاستأذنا عليه فأذن لهما، فقالا: يا رسول الله كيف أصبحت؟ قال: أصبحت أحمد الله تعالى. قال: ما بد من الموت؟ قال «ص»: لا بد منه. قال: يا رسول الله فهل استخلفت أحدا؟ فقال: ما خيلتني فيكم الا خصف النعل، فخرجا فمرا على على «ع» و هو يخصف النعل.

كل ذلك تعرفينه يا عائشه و تشهدين عليه لأنك سمعته من رسول الله «ص» .

ثم قالت أم سلمه: يا عائشه أنا أخرج على على بعد هذا الذى سمعته عن رسول الله صلى الله عليه و آله، فرجعت عائشه إلى منزلها فقالت: يا بن الزبير أبلغهما أنى لست بخارجه بعد الذى سمعته من أم سلمه، فرجع فبلغهما. قال: فما انتصف الليل حتى سمعنا رغاء ابلها ترتحل، فارتحلت معهما.

و من العجائب أن يكون مثل هذا الخبر الذى يتضمن النص بالخلافه، و كل فضيله غريبه موجوده فى الكتب للمخالفين و فيما يصحونه من روايتهم و يصنفونه من سيرتهم و لا- يتبعونه، لكن القوم رووا ما سمعوا، و أودعوا كتبهم ما حفظوا و نقلوا و لم يتخيروا و يتبينوا ما وافق مذهبهم دون ما خالفهم، و هكذا يفعل المسترسل المستسلم للحق.

و روى نصر بن مزاحم المنقرى: ان القوم لما خرجوا من مكه يريدون البصره فبلغوا «ذات عرق» قام سعيد بن العاص فحمد الله و أثنى عليه ثم ذكر عثمان فترحم عليه و دعا له، لم قال: و قد زعمتم أيها الناس أنكم تخرجون لتطالبوا بدم عثمان، فان كنتم ذلك تريدون فان قتله عثمان على صدور هذه المطى و أعجازها، فميلوا عليهم بأسيافكم، و الا فانصرفوا الى منازلكم و لا تقتلوا فى طاعه المخلوقين أنفسكم،

ولا- يغنى من الله الناس عنكم يوم القيامة. فقال مروان: يضرب بعضهم ببعض فمن قتل كان الظفر فيه و يبقى الباقي و هو واهن ضعيف.

(٢٠) ذئبان قادهما الشقاء و قادهما

للحين فاقتحما بها فى منشب

الحين: الهلاك.

و اقتحما: أى دخلا، يقال اقتحمت على الأمر و هجمت عليه، و افتحمته عيني إذا ازدرته.

المنشب: يقال «نشب فى الأمر بنشب» إذا دخل فيه و علق به، و مثله نشق الصيد فى الحباله ينشق إذا دخل فيها ما نشب.

(٢١) فى ورطه لحجا بها فتحملت

منها على قتب ياثم محقب

الورطه: الهلكه، و كذلك الورده. و الورطه و الوراظ: الخديعه.

و معنى لحجا: نشبا، يقال لحج لحجا و لخص يلخص لخصا إذا نشب.

و القتب: قتب الرحل، و القتب أيضا واحد الأمعاء و يقال لواحدتها قتب.

فأما «محقب» فمن قولهم احتقب الذنب، مأخوذ من الحقيب و الحقاب.

ص: ٦٩

(٢٣-٢٢) أم تدب الى ابنها و وليها

بالمؤذيات له ديب العقر

[لو شد والدها بقوه قلبها

لاقي اليهود بخير لم يهرب] (١)

لم يرد بقوله «ابنها و وليها» الإشاره إلى واحد، و انما أراد جنس الأبناء و الأولياء. و قد يعبر عن الجنس بلفظ الواحد، يقولون «أهلك الناس الدينار و الدرهم» و انما يراد الجنس لا الواحد. و قال الله تعالى «وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (٢) و المراد الجنس لا تعيين واحد بعينه.

و لما كانت مضره خروج الامرأه فى يوم الجمل، و حربها للإمام العادل، لاحقه بالدين، عادت تلك المضره على جميع المسلمين، فلهذا جعل ذلك الديب مشبها بديب العقر من حيث اشتركا فى المضره و الأذيه.

(٢٤) اما الزبير فخاص حين بدت له

جأواء تبرق فى الحديد الأشهب

و يروى «حاض» أيضا، و معنى حاض و حاض واحد، لأنه مأخوذ من العدول عن الشىء و الانحياز عنه، و يقولون فى القلب «ضاح» مكان حاض.

و الجأواء: الكتيبه التى يضرب لونها الى السواد من صدأ الحديد، يقولون

ص: ٧٠

١- ١) هذا البيت يوجد فى بعض نسخ الشرح.

٢- ٢) سوره الأحزاب: ٧٢.

فى لون البعير جؤوه إذا خالطه مثل لون الحديد، و انما أراد بهذا القول انصراف الزبير عن الوقعه قبل إنجاز الأمر بالحرب و انفصاله.

أما انصراف الزبير فقد اختلف الناس فيه و فى أسبابه و الداعى إليه: ادعى قومه أنه انصرف للندم على الحرب و التوبه منها، فإنه لما ذكره أمير المؤمنين على بما ذكره به عاد إلى الحق و انصرف عن الحرب.

و قد تكلمنا على ذلك فى كتابنا المعروف «بالشافى فى الإمامه» و حررناه و فرعناه الى غايته، و أبطلنا أن يكون الرجوع للتوبه و الندم لوجوه كثيره، من أوضحتها: أنه لو كان للتوبه لوجب أن ينحاز إلى جهه أمير المؤمنين على معتذرا اليه و متنصلا من بغيه عليه و نكته لبيعته بعد أن كان قد عقدها و أكدها و تولى أيضا نصرته مع العود إلى الإقرار بإمامته، و قتال من أقام الحرب من البغاه، فلا حال هو فيها أحوج إلى النصره و المعونه من حاله هذه.

و من جملتها أن قلنا: ان الانحياز عن الحرب و الرجوع عن مباشرتها، يحتمل وجوها كثيره، فليس لنا أن نحمله على أحد محتملاتها بغير دليل قاطع. هذا إذا سلمنا أن الرجوع على ذلك الوجه محتملا للتوبه كاحتماله لغيرها، و قد بينا أنه لا يحتملها، لأنه لم يصر إلى جهه الإمام المفترض الطاعه متنصلا غاسلا لدرن ما أقدم عليه.

و بينا أيضا فى ذلك الكتاب أن الرجل عصى بأفعال كثيره: منها الحرب، و منها نكث البيعه، و الخروج عن الطاعه، و المطالبه بدم عثمان لمن لا يستحق أن يطالب به. فهب عوده عن الحرب توبه منها-و قد بينا أنه ليس كذلك-أليس باقى الذنوب قتلا، و هو عليها مصر غير نادم و لا مقلع. و فى ما لم يثبت منه كفايه فى الغرض المقصود.

و قد روى نصر بن مزاحم فى كتابه الذى أشرنا إليه أن أمير المؤمنين عليا حين

وقع القتال تقدم على بغله رسول الله «ص» الشهباء بين الصفيين، فدعا الزبير، فدنا منه حتى اختلفت أعناق دابتيهما، فقال: يا زبير أنشدك الله أسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: انك ستقاتله و أنت ظالم له؟ قال: اللهم نعم. قال:

فلم جئت؟ قال: جئت لأصلح بين الناس. فأدبر الزبير و هو يقول:

أتى على بأمر كنت أعرفه قد كان عمر أبيك الخير مذ حين

فقلت حسبك من عدل أبا حسن بعض الذى قلت منه اليوم يكفينى

فاخترت عارا على نار مؤججه أنى يقوم لها خلق من الطين

نبئت طلحه وسط القوم منجدلا ركن الضعيف و مأوى كل مسكين

قد كنت انصره حيناً و ينصرنى فى النائبات و يرمى من يرامينى

حتى ابتلينا بأمر ضاق مصدره فأصبح اليوم ما يعنيه يعينى

قال: أقبل الزبير إلى عائشه فقال: يا أمه الله، ما لى فى هذا الأمر بصيره و أنا منصرف. فقالت عائشه: أبا عبد الله أفررت من سيوف ابن أبى طالب؟ فقال: انها و الله طوال جدا و تحملها فئه أجلاء.

ثم أتى عبد الله ابنه فقال: يا بنى إنى منصرف. فقال: ا تفضحنا فى قريش؟ أ تتركنا حتى إذا التقت حلقتا البطان، فضحنتا فى العرب؟ لا و الله لا تغسل رءوسنا منها أبدا، أجبنا كل ما أرى يا أبتاه؟ فقال: يا ميسره أسرج لى الفرس، ثم هيا فرسه فرمى بها الى القوم ثلاث مرات فحطمهم ثم انصرف الى ابنه فقال: يا بنى أ يفعل هذا الجبان؟ قال: لا- فما ردك يا أبتاه؟ قال: ان علمته كسرك، قم بأمر الناس.

فخرج الزبير راجعا فمر بوادى السباع و فيه الأحنف بن قيس قد اعتزل فى بنى تميم فأخبر الأحنف بانصرافه فقال: ما أصنع به ان كان الزبير لف بين الغازيين

من المسلمين، و قتل أحدهما الآخر، ثم هو يريد اللحاق بأهله (كذا) ، فسمعه ابن جرmoz، فخرج هو و رجالان معه، و قد كان لحق بالزبير رجل من كلب و معه غلامه فلما أشرف ابن جرmoz و صاحباه على الزبير حرك الرجلان رواحلهما فخلقا الزبير وحده، فقال لهما الزبير: ما لكما؟ هم ثلاثة و نحن ثلاثة. فلما أقبل ابن جرmoz قال له الزبير: إليك عنى. فقال ابن جرmoz: يا أبا عبد الله، اننى جئت أسألك عن أمور الناس. فقال: تركت الناس على الركب يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف. فقال ابن جرmoz: أخبرنى عن أشياء أسألك عنها. قال: أخبرنى عن خذلك لعثمان و عن بيعتك عليا و عن نقضك بيعته و اخراجك أم المؤمنين، و عن صلاتك خلف ابنك، و عن هذه الحرب التى جنيتها، و عن لحوقك بأهلك؟ فقال: أما خذلى لعثمان فأمر قدم فيه الذنب و آخر فيه التوبه. و أما بيعتى عليا فلم أجد منها بدا، إذ بايعه المهاجرون و الأنصار. و أما نقضى بيعته فإنما بايعته بىدى دون قلبى و أما اخراجى أم المؤمنين فأردنا أمرا و أراد الله غيره، و اما صلاتى خلف ابنى فإن خالته قدمته. فتنحى ابن جرmoz و قال: قتلنى الله ان لم أقتلك [ثم جرى فى قتله ما قد سطر].

و ذكر فى هذا الحديث مواضع تدل على أن انصرافه لم يكن للتوبه، منها قوله «ما لى فى هذا الأمر بصيره» ، و هذا قول شاك غير مستبصر، و التوبه لا تكون مع عدم الاستبصار و اليقين بالمعصيه. و منها أنه قال لابنه «قم بأمر الناس» ، فكيف يتوب من المعصيه من يستخلف عليها؟ و منها تصريحه بأنه بائع أمير المؤمنين بلسانه و أنه كان مبطنًا للبعى عليه و الغدر به، و انه أراد أمرا و أراد الله غيره. فأى توبه تكون بالانصراف؟ و هذا كلام كله دال على خلاف التوبه، و انما كان بعد الانصراف و قد كان ينبغى لما اعترف فى محاوره ابن جرmoz. . التوبه أن يعترف

أمير المؤمنين (أيضا) خطيئه موبقه و انه قد تاب منها و أفلح عنها بعوده عن الحرب و لحوقه بأهله. و استقصاء هذا الكلام تجده في الكتاب الشافى متى طلبته.

(٢٥) حتى إذا أمن الحتوف و تحته

عارى النواحق ذو نجاه ملهب

الناهقان من الفرس: العظمان الشاخصان فى وجهه، أسفل من عينيه، و الجمع النواحق. و يقال: الناهقان من الفرس و الحمار حيث يخرج النهاق من حلقه.

و النجاء: الإسراع، فسمى ما يكون النجاء به نجاء، و النجاء: السحاب الذى قد أهرق مأؤه، و يقولون: ناقة ناجيه و نجاه تقطع الأرض بسيرها.

و الملهب: الفرس المسرع المضطرم، و يقولون: ألهب الفرس إلهابا فهو ملهب.

(٢٦) اثوى ابن جرموز عمير شلوه

بالقاع منعفرا كشلو التولب

معنى أثواه: تركه بالقاع، من الثواء الذى هو المقام. و ابن جرموز هو عمرو فصغره فقال: عمير، و يحتمل أن يكون تكبيرا، فان كان صغره للتكبير فلأنه جرى على يده أمر عظيم، و قتل رجل شجاع كبير. و وجه التحقير أنه كان خاملا غير نبيه النسب و لا معروف بفضيلته.

و الشلو: كعضو من أعضاء اللحم، و جمعه أشلاء.

و منعفر: من العفر و هو التراب، و منه قولهم «ظبى أعفر» إذا كان على لون

التراب. و العفر: يقال أيضا لمخاط الشيطان.

و التولب: ولد الحمار الحولى، و جمعه توالب.

(٢٧) و اغتر طلحه عند مختلف القنا

عبل الذراع شديد أصل المنكب

العبل: الضخم من كل شىء، يقال: قد عبل يعبل عبالا، و يقال: عبل يعبل عبلا إذا أبيض و غلظ، فهو عبل. و جبل اعبل و صخره عبلاء: أى بيضاء.

(٢٨) فاختل حبه قلبه بمذلق

ريان من دم جوفه المتصبب

معنى اختل: دخل فى خلل قلبه.

و المذلق: المتحدد من كل شىء.

و قد روى أن مروان بن الحكم هو الذى قتل طلحه بسهم رماه به.

و روى أنه تعمده، لأنه كان أشد الناس على عثمان، و هو ممن باشر الأمر و حضر يوم الدار.

و روى أن مروان فى يوم الجمل، كان يرمى بسهامه فى العسكرين معا و يقول:

من أصبت منهما فهو فتح، لقله دينه و تهمته للجميع.

ص: ٧٥

(٢٩) فى مارقين من الجماعة فارقوا

باب الهدى و حيا الربيع المخصب

المارقون: هم الذين خرجوا عن الجماعة، و العادلون من عدل الى جور، و من قصد الى خبط. و أصله من قولهم: مرق السهم من الرمية يمرق مروقا: إذا نفذ من الشق الآخر.

و الحيا المقصور: هو الغيث، و الحياء أيضا هو الاستحياء.

و المخصب: مأخوذ من الخصب، و هو سعه العيش.

(٣٠) خير البريه بعد احمد من له

منى الهوى و الى بنيه تطربى

انما عنى أمير المؤمنين عليه السلام و ان لم يسمه، لكنه وصفه بصفه ليست الا له بقوله «انه خير البريه بعد احمد» .

و قد دلت الأدله الواضحه على أن أمير المؤمنين عليه السلام خير البشر بعد النبی صلی الله عليه و آله و سلم و أفضلهم و أكملهم (١)، و لو لم يدل على ذلك الا أنه استخلفه و نص عليه بالإمامه فقد دلت العقول على أن امامه المفضول للفاضل لا تحسن. و يدل أيضا على ما ذكرناه قوله صلی الله عليه و آله «أنت منى بمنزله هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدى» (٢)، و لا شبهه و لا خلاف فى أن من جمله منازل

ص: ٧٤

١- ١) انظر الأحاديث فى ذلك فضائل الخمسه ٢-١٠٠ و ١٠٣.

٢- ٢) انظر مصادر حديث المنزله فى فضائل الخمسه ١-٣٤٧.

هارون من موسى أنه كان أفضل قومه عنده و أعلاهم منزله لديه، و جب أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام بهذه الصفة لأنها من جملة المنازل، و لم يخرجها الاستثناء.

و قد استقصينا الكلام فى التفصيل و ما يتصل به فى مواضع من كتبنا، و خاصه فى الكتاب المعروف «بالشافى»، و ليس هذا موضوع تقصيه.

و معنى «و الى بنيه تطربى» أى إلى ولائهم و محبتهم خفوفى و اسراعى، لأننا قد بينا فيما تقدم معنى الطرب.

(٣١) أمسى و أصبح معصما منى له

بهوى و جبل و لايه لم يقضب

معنى أمسى و أصبح معصما: أى متمسكا لازما، لأنهم يقولون: أعصم الرجل بصاحبه اعصاما إذا لزمه و تمسك به، و أعصمت القربه بالعصام: إذا شددتها به و معنى لم يقضب: لم يقطع، يقولون قضبت الشىء قضا أى قطعته، و منه قولهم: سيف قضا ب. و القضب: الرطبه، و هى علف أهل العراق، و يقال لموضعها:

المقضبه، و لعلهم انما سموها بذلك لأجل القطع.

(٣٢) و نصيحه خلص الصفاء له بها

منى و شاهد نصره لم يعزب

النصيحه معروفه، و هى المشوره بما فيه الحظ و الصلاح و نصح الشىء مثل نصع: إذا خلص، و منه سميت النصيحه. و يقولون أيضا نصحت الثوب انصحته نصحا إذا خطته. و الناصح: الخياط. و النصاح: الخيط. و يقال نصحت الإبل

نصوحا: إذا رويت، و أنصحتها أنا انصاحا. و النصاحات: الجلود، واحدها نصاح.

و معنى «لم يعزب» لم يفارقتى. يقال: عزب عنه حلمه إذا فارقه، فهو عازب.

و عزب عنى الشىء عزوبا: إذا ذهب.

(٣٣) ردت عليه الشمس لما فاته

وقت الصلاة و قد دنت للمغرب

هذا خبر عن رد الشمس له عليه السلام فى حياه النبى صلى الله عليه و آله، لأنه روى أن النبى «ص» كان نائما و رأسه فى حجر أمير المؤمنين، فلما حان وقت صلاه العصر كره أن ينهض لأدائها فيزعج النبى «ص» من نومه، فلما مضى وقتها و انتبه النبى دعا الله بردها عليه، فردها و صلى الصلاه فى وقتها (١).

فان قيل: هذا يقتضى أن يكون عليه السلام عاصيا بترك الصلاه.

قلنا: عن هذا جوابان:

(أحدهما): أنه انما يكون عاصيا إذا ترك الصلاه بغير عذر، و إزعاج النبى لا ينكر أن يكون عذرا فى ترك الصلاه.

فإن قيل: الأعذار فى ترك جميع أفعال الصلاه لا تكون الا بفقد العقل و التميز كالنوم و الإغماء و ما شاكلهما، و لم يكن فى تلك الحال بهذه الصفه، و أما الأعذار التى يكون معها العقل و التميز ثابتين كالزمانه و الرباط و القيد و المرض الشديد و اشتباك القتال، فإنما يكون عذرا فى استيفاء أفعال الصلاه و ليس بعذر فى تركها أصلا، فإن كل معذور ممن ذكرنا يصلحها على حسب طاقته و لو بالإيماء.

ص: ٧٨

١-١) انظر أحاديث رد الشمس فى فضائل الخمسه ٢-١٣٥.

قلنا: غير منكر أن يكون صلى موميا و هو جالس لما تعذر عليه القيام إشفافا من انزعاج النبي «ص». و على هذا تكون فائده رد الشمس ليصلى مستوفيا لأفعال الصلاة، و ليكون أيضا فضيله له و دلالة على عظم شأنه.

(و الجواب الآخر): ان الصلاة لم تنته بمعنى جميع وقتها، و انما فاته ما فيها من الفضيله و المزيه من أول وقتها و يقوى هذا شيئا:

أحدهما: الروايه الأخرى فى الشعر «حين تفوته»، لأن قوله «حين تفوت» صريح فى أن الفوت لم يقع و انما قارب و كاد.

و الشىء الآخر قوله «و قد دنت للمغرب»، و هذا أيضا يقتضى أنها لم تغرب و انما دنت و قاربت الغروب.

فان قيل: إذا كانت لم تنته فأى معنى للدعاء بردها حتى يصلى فى الوقت و هو قد صلى فيه؟ قلنا: الفائدة فى ردها ليدرك فضيله الصلاة فى أول وقتها، ثم ليكون ذلك دلالة على سمو محله و جلاله قدره فى خرق العاده من أجله.

فإن قيل: إذا كان النبى صلى الله عليه و آله هو الداعى بردها له، فالعاده انما خرقت للنبي «ص» لا لغيره.

قلنا: إذا كان النبى إنما دعا بردها لأجل أمير المؤمنين عليه السلام ليدرك ما فاته من فضل الصلاة، فشرف انخراق العاده و الفضيله به منقسم بينهما.

فان قيل: كيف يصح رد الشمس و أصحاب الهيئه و الفلك يقولون ان ذلك محال لا تناله قدره؟ و هبه كان جائزا فى مذهب أهل الإسلام، أليس لو ردت الشمس من وقت الغروب الى وقت الزوال، لكان يجب أن يعلم أهل المشرق و المغرب بذلك؟ لأنها تبطئ بالطلوع على أهل البلاد، فيطول ليلهم على وجه

خارق للعادة، و يمتد من نهار قوم آخرين ما لم يكن ممتدا. و لا يجوز أن يخفى على أهل البلاد غروبها ثم عودها طالعه بعد الغروب، و كانت الأخبار تنتشر بذلك، و يؤرخ هذا الحادث العظيم فى التواريخ، و يكون أهم و أعظم من الطوفان.

قلنا: قد دلت الأدلة الصحيحة الواضحة على أن الفلك و ما فيه من شمس و قمر و نجوم غير متحرك بنفسه، و لا بطبيعته على ما يهذى به القوم، و ان الله تعالى هو المحرك له و المصرف باختياره. و لقد استقصينا الحجج على ذلك فى كثير من كتبنا، و ليس هذا موضع ذكره.

و أما علم المشرق و المغرب و السهل و الجبل بذلك-على ما مضى فى السؤال-فغير واجب، لأننا لا نحتاج الى القول بأنها ردت من وقت الغروب الى وقت الزوال، أو ما يقاربه على ما مضى فى السؤال، بل نقول: ان وقت الفضل فى صلاة العصر هو ما يلى بلا فصل، زمان أداء المصلى لفرض الظهر أربع ركعات عقيب الزوال، و كل زمان-و ان قصر و قل-يجاوز هذا الوقت، فذلك الوقت فائت.

و إذا ردت الشمس هذا القدر اليسير، الذى يفرض أنه مقدار ما يؤدى فيه ركعه واحده، خفى على أهل الشرق و الغرب و لم يشعر به، بل هو مما يجوز أن يخفى على من حضر الحال، و شاهدها ان لم يمعن النظر فيها و التنقير عنها، فبطل السؤال على جواب الثانى المبني على فوت الفضيله.

و أما الجواب الآخر المبني على أنها فاتت بغروبها للعذر الذى ذكرناه، فالسؤال أيضا باطل عنه، لأنه ليس بين مغيب قرص الشمس فى الزمان و بين مغيب بعضها و ظهور بعض، الا زمان يسير قليل يخفى فيه رجوع الشمس، بعد مغيب جميع قرصها، الى ظهور بعضه على كل قريب و بعيد. و لا يفتن إذا لم يعرف سبب ذلك بأنه على وجه خارق للعادة. و من فطن بأن ضوء الشمس غاب

ثم غاب بعضه يجوز أن يكون ذلك لغيم أو حائل.

(٣٤) حتى تبلج نورها في وقتها

للعصر ثم هوت هوى الكوكب

التبليج: مأخوذ من قولهم: بلج الصبح يبلج بلوجا إذا أضاء. و البلجه: آخر الليل، و جمعها بلج. و البلجه بالفتح: الحاجبان غير مقرونين، يقال منه: رجل أبلج و امرأه بلجاء.

و أما «هوى الكوكب» فأراد به سقوط الكوكب و غيبوبته، يقولون أهويت أهوى هويا إذا سقطت إلى أسفل، و كذلك الهوى في السير و هو المضى فيه. و يقال:

هوى من السقوط فهو هاو، و هوى من العشق فهو هو، و هوت الظية تهوى: إذا فتحت فاهها. و يقال: مضى هوى من الليل: أى ساعه.

(٣٥) و عليه قد حبست ببابل مره

أخرى و ما حبست لخلق معرب

هذا البيت يتضمن الاخبار عن رد الشمس ببابل على أمير المؤمنين عليه السلام، و الروايه بذلك مشهوره، و أنه «ع» لما فاته وقت صلاه العصر ردت الشمس له حتى صلاها في وقتها.

و خرق العاده هاهنا لا- يمكن أن يقال ان نسبته الى غيره، كما أمكن في أيام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله. و الصحيح في فوت الصلاه هاهنا أحد الوجهين اللذين

تقدم ذكرهما في رد الشمس على عهد النبي «ص»، و هو أن فضيله أول الوقت فاتته بضرب من الشغل، فردت الشمس ليدرك الفضيله بالصلاه في أول الوقت، و قد بينا هذا الوجه في البيت الذي أوله «ردت عليه الشمس»، و أبتلنا قول من يدعى أن ذلك يجب أن يقيم الخلق في الافاق معرفته حتى يدونوه و يؤرخوه.

و أما من ادعى ان الصلاه فاتته-بأن انقضى جميع وقتها، اما لتشاغله بتعبيته عسكره، أو لأن بابل أرض خسف لا تجوز الصلاه عليها-فقد أبتل، لأن الشغل بتعبيه العسكر لا يكون عذرا في فوت صلاه فريضه. و أما أرض الخسف فإنها تكره الصلاه فيها مع الاختيار. فأما إذا لم يتمكن المصلى من الصلاه في غيرها و خاف فوت الوقت و جب أن يصلى فيها و تزول الكراهه.

و أما قوله «و عليه قد حبست بابل» فالمراد بحبست: ردت، و انما كره أن يعيد لفظه الرد لأنها قد تقدمت.

فان قيل: حبست بمعنى وقفت، و معناه يخالف معنى ردت.

قلنا: المعنيان هاهنا واحد، لأن الشمس إذا ردت الى الموضع الذي تجاوزته فقد حبست عن المسير المعهود و قطع الأماكن المألوفه.

و أما المعرب: فهو الناطق المفصح بحجته، يقال: أعرب فلان عن كذا: إذا أبان عنه.

(٣٦) الا لأحمد أو له و لردها

و لحبسها تأويل أمر معجب

الذي أعرفه و هو المشهور في روايه «الا ليوشع أو له»، فقد روى أن يوشع

عليه السلام ردت عليه الشمس.

و على الروایتین معا سؤال، و هو أن يقال: سواء قال «لأحمد» أم قال «ليوشع أوله» فإن الرد عليهما جميعا، و إذا ردت الشمس لكل واحد منهما لم يجر إدخال لفظه «أو»، و الواو أحق بالدخول هاهنا، لأنه يوجب الاشتراك و الاجتماع ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول قائل «جاءني زيد أو عمرو» و قد جاء جميعا، فإنما يقال ذلك إذا جاء أحدهما.

و الجواب عن السؤال: ان الروايه إذا كانت «إلا لأحمد أوله» فإن دخول لفظه «أو» هاهنا صحيح، لأن رد الشمس في أيام النبي صلى الله عليه و آله يضيفه قوم اليه دون أمير المؤمنين عليه السلام، و قد رأينا قوما من المعتزلة الذين يذهبون الى أن العادات لا تنخرق الا-للأنبياء «ع» دون غيرهم، ينصرون و يصححون رد الشمس في أيام النبي «ص» و يضيفونه الى النبوه، فكأنه قال: ان الشمس قد حبست عليه ببابل، و ما حبست إلا لأحمد «ص»، على ما قاله قوم، أو له على ما قاله آخرون، لان رد الشمس في أيام النبي «ص» مختلف في جهه إضافته، فأدخل لفظه «أو» للشك لهذا السبب.

و أما الروايه إذا كانت بذكر يوشع فمعنى «أو» هاهنا معنى الواو، فكأنه قال:

ليوشع و له، كما قال الله تعالى «فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» [\(١\)](#) على أحد التأويلات في الآيه، و كما قال الشاعر:

و قد زعمت ليلي بأني فاجر لنفسي تقاها أو على فجورها

ص: ٨٣

(٣٧) و لقد سرى فى ما يسير بليله

بعد العشاء بكربلا فى موكب

أما السرى: فهو سير الليل كله، و هى مؤنثه، لأنها جمع سرية و سروره، يقولون: سریت الثوب عن الرجل و سروته: إذا كشفته، أسريه سرياً، و أسرو سراً. و السرو: ما ارتفع من عن موضع السيل و انحدر عن غلظ الجبل، و منه قيل سرو حمير.

و يقال: سرأت المرأة: كثر ولدها، و سرأت الجراده و الضبه تسراً سرء:

إذا باضت، و أسرأت: إذا حان ذلك منها. و أول ما تكون الجراده فهى سروره، و إذا تحرك فهو دبی قبل أن تنبت أجنحته، ثم يكون غوغاء، و به سمى غوغاء الناس.

و كربلاء: الموضع المعروف بنواحي الطفوف، و هو الذى قتل فيه سيدنا أبو عبد الله الحسين بن على عليه السلام.

و يشبه أن يكون اشتقاق هذا الاسم من الكراب الذى هو الحرث، و الكراب الحراث. و من أمثال العرب «الكراب على البقر»، و يقولون ما بها كراب:

أى أحد.

(٣٨) حتى اتى متبتلاً فى قائم

القى قواعده بقاع مجذب

أراد بالمتبتل الراهب، من البتل و هو القطع، و مثله البت و البلت. و انما

ص: ٨٤

سمى الراهب متبتلا- لقطعه نفسه عن الناس و عن اللذات، و منه امرأه متبتله: كل جزء منها يقوم بنفسه فى الحسن، و العذراء البتول: التى انقطعت عن الأزواج، و صدقه بتله على هذا المعنى. و إذا انفردت القبيله و استغنت عن أمهاتها فهى البتول و أمها مبتل. و تبرت الشىء مثل بتلته و بتكته أيضا: قطعته.

و أما «القائم» فهو صومعه الراهب.

و القاع: الأرض الحره الطين التى لا حزوننه فيها و لا انهباط، و الجمع:

القيعان، و قاعه الدار: ساحتها.

و القواعد: جمع قاعده، و هى أساس الجدار و كل ما يبنى.

و يجذب: مأخوذ من الجذب الذى هو ضد الخصب. و الجذب: العيب، يقال جذب به يجذبه فهو جادب إذا عابه، قال ذو الرمه:

فيا لك من خد أسيل و منطلق رخيم و من خلق تعلق جادبه

و هذه قصه مشهوره قد جاءت الروايه بها، فإن أبا عبد الله البرقى روى عن شيوخه عمن خبرهم قال: خرجنا مع أمير المؤمنين نريد صفين، فمررنا بكربلاء فقال عليه السلام: أ تدرين أين نحن؟ هاهنا مصرع الحسين و أصحابه. ثم سرنا يسيرا فانتبهنا الى راهب فى صومعه، و قد انقطع الناس من العطش، فشكوا ذلك الى أمير المؤمنين عليه السلام، و ذلك لأنه أخذ بنا على طريق البر و ترك الفرات عيانا. فدنا من الراهب فهتف به فأشرف من صومعته، فقال: يا راهب هل قرب صومعتك من ماء؟ قال: لا فسار قليلا- حتى نزل بموضع فيه رمل، فأمر الناس فنزلوا، فأمرهم أن يبحثوا عن ذلك الرمل، فأصابوا تحت ذلك الرمل صخره بيضاء، فاقتلعها أمير المؤمنين عليه السلام بيده و نحاها فإذا تحتها ماء أرق من الزلال و أعذب من كل ماء، فشرب الناس و ارتووا و حملوا منه، و رد الصخره و الرمل كما كان.

قال: فسرنا قليلا و قد علم كل واحد من الناس مكان العين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: بحقى عليكم الا رجعتم الى موضع العين فنظرتم هل تقفون عليها؟ فرجع الناس يقفون الأثر إلى موضع الرمل، فبحثوا ذلك الرمل فلم يصيبوا العين فقالوا: يا أمير المؤمنين لا والله ما أصبناها، ولا ندرى أين هي.

قال: فأقبل الراهب فقال: أشهد يا أمير المؤمنين ان أبى أخبرنى عن جدى-و كان من حوارى عيسى عليه السلام-أنه قال: ان تحت هذا الرمل عينا من ماء أبرد من الثلج و أعذب من كل ماء عذب، و أنه لا يقع عليها إلا نبى أو وصى نبى، و أنا أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله و انك وصى رسول الله و خليفته و المؤدى عنه، و قد رأيت أن أصحبك فى سفرك فيصيبنى ما أصابك من خير و شر فقال له خيرا و دعا له بالخير، و قال عليه السلام: يا راهب الزمنى و كن قريبا منى ففعل.

فلما كانت ليله الهرير و التقى الجمعان و اضطرب الناس فيما بينهم قتل الراهب فلما أصبح أمير المؤمنين عليه السلام قال لأصحابه: انهضوا بنا فادفنوا قتلاكم.

و أقبل أمير المؤمنين يطلب الراهب حتى وجده فصلى عليه و دفنه بيده فى لحدّه، ثم قال أمير المؤمنين عليه السلام: و الله لكأنى أنظر اليه و الى زوجته و الى منزلته و درجته التى أكرمه الله بها (١).

و ليس لأحد أن ينكر هذا الخبر من حيث كان خارقا للعاده و لاحقا بالمعجزات و لأننا قد بينا فى مواضع من كتبنا و فى كتاب «الشافى فى الإمامه» خاصه، ان المعجزات يجب ظهورها على أيدي الأئمه عليهم السلام، و تكلمنا على شبه من امتنع من ذلك، و ليس هذا موضع الكلام فيه.

ص: ٨٦

(١-١) انظر هذه القصة مع تغيير يسير فى بعض الخصوصيات بحار الأنوار ٤١-٢٦٠.

(٣٩) يأتيه ليس بحيث يلقى عامرا

غير الوحوش و غير أصلع أشيب

معنى يأتيه (١): أى يأتي إلى الراهب، و هو فى الكلام الذى ذكر صفته.

و معنى عامر: انه لا يقيم فيه سوى الوحوش، فان من أقام بمكان فكأنه قد عمره. و يمكن أن يكون أيضا مأخوذا من العمره التى هى الزياره.

و الأصلع الأشيب: هو الراهب.

(٤٠) فى مدمج زلق أشم كأنه

حلقوم أبيض ضيق مستصعب

الدمدمج: هو الشىء المستور، يقال أدمج الرجل و دمج بتشديد الميم: إذا دخل فى الشىء فاستتر، و مثله أدمقت الباب ادماقا: إذا دخلته، و اندمق هو:

إذا دخل.

و صومعه الراهب تستر من دخل فيها لا محاله.

و الزلق: معروف، و هو الذى لا يثبت على قدم.

و الأشم: الطويل المشرف. . الأبيض هاهنا هو الطائر الكبير من طيور الماء، و العرب تسمى الكبير من طيور الماء أبيض. و تشبيه الصومعه الطويله بحلقوم طائر الماء من واقع التشبيه، و انما جر لفظتى «ضيق» و «مستصعب» لأنه جعلها من وصف المدمج الزلق و الأشم.

ص: ٨٧

١- ١) فى بعض النسخ «بانيه ليس بحيث يلقى عامرا» .

(٤١) فدنا فصاح به فأشرف ماثلا

كالنسر فوق شظيه من مرقب

المائل: المنتصب و مثل أيضا: لظأ بالأرض، و هو من الأضداد. و مثل: غاب عنك، و مثل الرجل من مرضه مثاله: إذا حسنت حاله، و مثل به يمثل مثولا من المثله. و المثال: الفراش، و جمعه مثل.

و النسر: الجراح المشهور و انما شبه الراهب بالنسر لعلو سنه و طول عمره و مما يدل على أنه أراد به ما ذكرناه قول الشاعر:

يا نسر لقمان كم تعيش و كم تسحب ذيل الحياه يا لبد

و الشظيه: قطعه من الجبل منفرده.

و المرقب و المرقبه: المكان العالى.

(٤٢) هل قرب قائمك الذى بوأته

ماء يصاب فقال ما من مشرب

معنى «بوأته» أسكنته، يقال بوأته المنزل تبويئا و اباءه و إباوه: اجتمعت و إياه، و المباءه: المنزل. و باء الرجل بصاحبه بواء: إذا قتل به، و باء بدنه ببوء بواء: إذا اعترف به.

و نفيه أن يكون هنا ماء يشرب نفى للماء، لأنه إذا لم يكن مشرب فلا ماء يشرب.

ص: ٨٨

(٤٣) إلا بغايه فرسخين و من لنا

بالماء بين نقا و قى سبب

و قوله «الا بغايه فرسخين» من فصيح الكلام و وجيزه.

و قد مضى تفسير النقا.

و القى: الصحراء الواسعه.

و السبب: الأرض القفر، و البسب و الجمع سباب و بسابس، و السباب:

كل عيد للعرب سمى بهذا الاسم، و منه قول النابغه الديقاني:

يحيون بالريحان يوم السباب

(٤٤) فثنى الاعنه نحو و عث فاجتلى

ملساء تبرق كاللجين المذهب

الوعث: المكان اللين الذى لا يسلك، لأن الأخفاف تغيب فيه. الوعث من الرمل: كل لين سهل. و امرأه و عثه الأرداف: لينتها. و يقولون: نعوذ بالله من و عثاء السفر، يعنون ألمه و تعب.

و معنى «اجتلى ملساء» أى نظر الى صخره ملساء و انجلت لعينه.

و معنى تبرق: تلمع، و لم يرض بأن جعل لمعانها مثل لمعان اللجين، الذى هو الفضة حتى جعله لجينا مذهباً، فهو أقوى لبريقه و لمعانه.

ص: ٨٩

(٤٥) قال اقلبوها انكم ان تقلبوا

ترووا و لا تروون ان لم تقلب

(ش ١) يقال: انه عليه السلام أمرهم بقلبها و أخبرهم أن الماء تحتها، فاجتمعوا و حاولوا قلبها فلم يقدرُوا عليه، فدنا منها فاقتلعها و حده، فلما ارتووا أعادها.

(ش ٢) الهاء فى «اقلبوها» راجعه إلى الصخره الملساء التى تقدم ذكرها.

و معنى «ان تقلبوا ترووا» انكم تجدون من الماء ما يروىكم إذا شربتم منه، فحذف هذا كله و اختصره بلاغه و فصاحه.

(٤٦) فاعصو صبوا فى قلبها فتمنعت

منهم تمنع صعبه لم تتركب

معنى «اعصو صبوا» اجتمعوا على قلعها و صاروا عصبه واحده، و يقولون:

اعصوبت الإبل و عصبت: إذا اجتمعت.

و الصعبه: أراد بها ما لم يذلل الله الركوب و الرياضه من فرس أو بكر، فأقام الصفه مقام الموصوف.

و أحسن كل الإحسان فى تشبيه تمنع الصخره على تحركها و قلبها بتمنع الصعبه على ركبها.

ص: ٩٠

(٤٧) حتى إذا أعتبهم اهدى لها

كفا متى ترم المغالب تغلب

معنى أعتبهم: أى عجزوا عن قلعها، و هو الكلال. و يجوز أن يكون من قولهم «عى بالأمر» إذا ضاق به و لم يجد عنه مخرجا.

و معنى «أهوى لها كفا» مد لها كفا، من قولهم: أهويت اليه بالسيف و غيره أهواء، و أهويت بالشىء إذا أوميت به، و أهويت به: إذا ألقىته فى أهويه، و أهويته:

ألقىته من الهواء.

و أراد بالمغالب: الرجل الغالب.

(٤٨) فكأنها كره بكف حزور

عبل الذراع دحا بها فى ملعب

الهاء فى قوله «كأنها» ترجع إلى الصخره.

و الكره معروفه.

و الحزور: الغلام المترعرع، و جمعه حزاور و حزاوره.

و العبل: الغليظ الممتلئ.

«و دحا» هاهنا بمعنى رمى، يقولون: دحا الفرس يدحو دحوا: إذا رمى بيده رميا، لا يرفع سنبكه عن الأرض. و دحا أيضا: بسط، و منه قوله تعالى «وَ الْأَرْضَ بَعَدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (١) أى بسطها.

ص: ٩١

و لقد أحسن فى هذه المبالغه و الارتقاء منها إلى غاية بعد أخرى، لأنه انما أراد خفه حمل الصخره عليه، و تسهيل تصريفها، و تيسير تقلبيها، قال: فكأنها كره و هذا كاف فى سرعه تحريكها و تصريفها، و لم يرض بذلك حتى قال: بكف حزور، و لم يقنع حتى قال أيضا: عبل الذراع، و لم يرضه كل ذلك حتى قال: دحا بها فى ملعب.

(٤٩) فسقاهم من تحتها متسلسلا

عذبا يزيد على الزلال الأعذب

انما أراد ماء متسلسلا، فأقام الصفه مقام الماء. و يقال: ماء سلسل و سلاسل أى سلس فى الحلق، و هو البارد. و كذلك السلسل و السلسيل.

و الزلال: الصافى، و يقال هو البارد.

(٥٠) حتى إذا شربوا جميعا ردها

و مضى فخلت مكانها لم يقرب

و معنى قوله «فخلت مكانها لم يقرب» أنه أعادها على حالها الأولى و مكانها بعينه، من غير تأثير يدل على أنها قلعت ثم أعيدت.

(٥١) أعنى ابن فاطمه الوصى و من يقل

فى فضله و فعاله لم يكذب

انما عنى ابن فاطمه أمير المؤمنين عليه السلام، لأن أمه فاطمه بنت أسد بن

هاشم بن عبد مناف، و هي أول هاشميه ولدت لهاشمى، و روى أنها ولدته عليه السلام فى الكعبه، و لا نظير له فى هذه الفضيله (١).

و لفاطمه بنت أسد فضائل و خصائص معروفه يطول ذكرها و شرحها.

و أمير المؤمنين «ع» وصى رسول الله، و قد أجمع الناس على إطلاق هذا الاسم له، و وصفه بهذا الوصف حتى صار علما مشهورا و وصفا مميزا، و ان اختلف فى معناه: فذهب قوم إلى أنه وصيه فى أهله خاصه و هم مخالفو الشيعة. و ذهب الشيعة إلى أنه وصيه بالإطلاق فى أهله و أمته. و الأمر فى تسميته بالوصى أشهر من أن يحتج فيه بخبر منقول، و ان كانت الأخبار فى ذلك متظافره متواتره (٢) و روى الثقفى، عن مخول بن إبراهيم، عن عبد الرحمن الأسود اليشكرى، عن محمد ابن أبى بكر، عن عباده بن عبد الله، عن سلمان الفارسى قال: سألت رسول الله صلى الله عليه و آله: من وصيك من أمتك؟ فإنه لم يبعث نبى الا و كان له وصى من أمته؟ فقال رسول الله «ص»: لم يتبين لى بعد. فمكثت ما شاء الله لى أن امكث و دخلت المسجد، فنادانى رسول الله «ص»، فقال: يا سلمان سألتنى عن وصيى من أمتى؟ فهل تدرى من كان وصى موسى من أمته؟ فقلت: كان وصيه يوشع بن نون فتاه. فقال «ص»: فهل تدرى لم كان أوصى اليه؟ قلت: الله و رسوله أعلم. قال: أوصى اليه لأنه كان أعلم أمته بعده، و وصيى هو أعلم أمتى بعدى على بن أبى طالب.

و خبر يوم الدار مشهور، فإن النبى جمع بنى عبد المطلب فخطبهم و قال:

أيكم يؤازرنى على هذا الأمر يكن أخى و وصيى و خليفتى فى أهلى و منجز وعدى و قاضى دينى؟ فأحجم القوم جميعا الا عليا عليه السلام، فقال له النبى «ص»: أنت

ص: ٩٣

١- ١) انظر حديث مولد على عليه السلام بالكعبه فضائل الخمسه ١-٢١٤.

٢- ٢) انظر فى ذلك فضائل الخمسه ٢-١١٣ فما بعد.

أخى و وزيرى و خليفتى فى أهلى؟ تنجز عدتى و تقضى دينى. و ما روى فى هذا المعنى أكثر من أن يحصى (١).

و أما قوله «فى فضله و فعاله لم يكذب»، فإنما أراد المبالغة فى وصف فضله بالكثرة و الوفور، فالقائل فيه و المعدد له صادق على كل حال، لأنه بين تقصير و اطاله هو فى كليهما صادق من زياده الفضل على كل حد ينتهى اليه.

(٥٢) ليست ببالغه عشير عشير ما

قد كان أعطيه مقاله مطنب

روى الثقفى، عن مخول بن إبراهيم، عن عبد الرحمن بن الأسود اليشكرى عن محمد بن أبى بكر، عن عباده بن عبد الله، عن سلمان الفارسى رضى الله عنه قال: سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من وصيك من أمتك، فإنه لم يبعث نبى الا و كان له وصى من أمته؟ فقال: لم يتبين لى بعد. فمكثت ما شاء الله ان أمكث و دخلت المسجد، فنادانى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال:

يا سلمان، سألتنى عن وصيى من أمتى، فهل تدرى لما [ذا]أوصى اليه؟ فقلت:

الله و رسوله أعلم. فقال: أوصى اليه لأنه كان أعلم أمته، و أعلم أمتى من بعدى على و هو وصيى. فأى فضله أعظم من هذه؟ و خبر يوم الدار مشهور: أن النبى صلى الله عليه و آله و سلم جمع بنى عبد المطلب ثم خطبهم و قال: أيكم يؤازرنى على هذا الأمر، و يكون أخى و وصيى و خليفتى فى أهلى، ينجز وعدى، و يقضى دينى، فأحجم القوم الا عليا عليه السلام

ص: ٩٤

(١-١) تاريخ الطبرى ٢-٣١٩ فما بعد.

فقال له النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم: أنت أخي ووزيرى ووصيى ووارثى وخليفتى تنجز وعدى و تقضى دينى.

وقد روى فى هذا المعنى من هذه الروايات ما هو أكثر من أن يحصى، وذلك معنى قوله «و من يقل فى فضله وفعاله لم يكذب». أى فضله كثير يستغنى به من يريد الإطالة فى عد مناقبه و فضائله عن كذب فيها، و استعاره لما ليس بصحيح ليكثر به القول، فإنه-و ان أطال-عاجز أن يأتى على جميع فضائله و مناقبه عليه السلام.

فأما «المطنب» فهو المكثّر من القول، و الاطناب: الإكثار من القول.

و الاطنابه: السير الذى على رأس الوتر. و الاطنابه: أيضا المظله.

(٥٤-٥٣) صهر الرسول و جاره فى مسجد

طهر يطهره الرسول مطيب

سيان فيه عليه غير مذموم

ممشاه ان جنباً و ان لم يجنب

أما مصاهره أمير المؤمنين عليه السلام للنبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم فإنها من المناقب العظام و الفضائل الجسام، لأن الروايات وردت متظاهره أن أبا بكر خطب فاطمه عليها السلام الى أبيها فرده عنها و قال له: لم أؤمر بذلك، ثم خطبها عمر فكان له من الجواب مثل ذلك، فلما خطبها أمير المؤمنين قال «ص»: «هى لك».

و روى فى أخبار كثيره مختلفه الألفاظ و الطرق أن النبي «ص» قال لأمير المؤمنين: ما زوجتكها، انما زوجكها الله من السماء.

و فى خبر آخر: ان فاطمه قالت: يا رسول الله زوجتنى خفيف الشىء لا- مال له. فقال «ص»: «أما ترضين يا بنيتى أن يكون زوجك أول المسلمين سلماً، و أفضلهم

حلما، و أكثرهم علما؟ فقالت عليها السلام: بلى رضيت بما رضى الله لى و رسوله.

و فى هذه المصاهره أكبر دليل على طهاره باطن أمير المؤمنين عليه السلام، و ان ظاهره فى الخير و الفضل كباطنه، فان من اختاره الله صهرا لنبیه «ص» و تخطى اليه الخلق أجمعين، لا يجوز أن يكون الا على الصفه التى ذكرناها، لأن من يعلم الغيوب لا يختار الا- على الباطن دون الظاهر لعلمه بالباطن. و انما كان اختيارنا مقصورا على الظاهر لأننا لا نعلم الباطن و لا طريق لنا الى علمه، و لو علمنا الباطن ما اخترنا الا عليها. و فى هذا الذى ذكرنا دليل واضح على عصمه أمير المؤمنين عليه السلام و طهاره باطنه، و موافقه باطنه لظاهره.

و أما ذكر المسجد فإنما عنى به مسجد النبى صَلَّى الله عليه و آله و سلم، فان الله أحل لأمير المؤمنين عليه السلام ما خصه به و صرفه عن سواه، فروت أم سلمه قالت: خرج النبى الى المسجد فنادى بأعلى صوته ثلاثا: ألا ان هذا المسجد لا يحل لجنب و لا لحائض إلا لرسول الله «ص» و أزواجه و على و فاطمه بنت محمد.

و بروايه أخرى عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم بأعلى صوته: انه لا يحل لأحد من هذه الأمه أن يجنب فى هذا المسجد غيرى و غيرك.

و هذا معنى الاختصاص، فإن النبى «ص» أمر بسد جميع أبواب أهله، و مجانبه النافذه الى المسجد سوى باب أمير المؤمنين عليه السلام، فشق هذا التمييز و التخصيص على من كان بابه مفتوحا الى المسجد. الأخبار بذلك متظاهرة (1).

و قد روى عن على بن الحسين عن أبيه عليه السلام قال: سألت عليا عليه السلام فقلت: كيف يا أبتاه كان أمرك حيث سد رسول الله «ص» أبواب المسلمين و ترك بابك

ص: ٩٤

مفتوحا تمر في المسجد و أنت جنب؟ قال: قال رسول الله «ص»: ان موسى سأل ربه أن يطهر مسجده لهارون و ذريته من بعده ففعل، و انى سألت ربي ذلك ففعل.

أما الطيبه فقد تقدم أنها أحد أسماء المدينة، و ذكرنا ما روى من أسمائها.

فأما قوله «مطيب» فيحتمل أن يريد به الطهاره دون الذى يتطيب به، و لهذا يقولون تراب طيب، إذا كان طاهرا يصلح للوضوء. و يحتمل أيضا أنه يريد بمطيب أى مضمخ بالطيب عقب بأرجه، فأما الكعبه و موضع الصلاه من المسجد فيختص بالتطيب.

و أراد بالبيت الذى أوله «و سيات فيه» انه أباح له أن يمشى فى هذا المسجد مع الجنابه و فقدها. و معنى سيات: أى مثلان.

و الجنب: من الجنابه، يقال: أجنب فلان: أى أصابته جنابه. و جنب فلان فى بنى فلان: أى نزل فيهم غريبا. و جمع جنب إجناب. و الجنيبه: هى الناقه يعطيها الرجل لقوم يمتارون عليها له، و الجمع جنائب. و الجناب: هو الرجل أو الفناء، و الجمع أجنبه. و جنب بنو فلان فهم مجنبون: إذا لم يكن فى إبلهم لبن.

و جنبت الإبل بالتخفيف: إذا عطشت.

(٥٥-٥٨) و سرى بمكه حين بات مبيته

و مضى بروعه خائف مترقب

خير البريه هاربا من شرها

بالليل مكتتما و لم يستصحب

[الا سوى رجلا مخافه أنه

خشى الإذاعه منه عند المهرب]

باتوا و بات على الفراش ملفعا

فيرون ان محمدا لم يذهب

انما أراد بما أشار إليه مسيبت أمير المؤمنين عليه السلام على فراش النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، حين أراد الهجره إلى المدينة، و ان المشركين هموا به و تواعدوا على قصد مبيته و الإيقاع به، فكره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يَخْلَى فِرَاشَهُ عَلَى مِرَاعَاهِ الْقَوْمِ لَهُ، فَيَعْلَمُونَ بِخُرُوجِهِ فَيَتَّبِعُونَ أَثَرَهُ. فثبت على عليه السلام في فراشه، فلما راعاه المشركون رأوا فيه شخصا ثانيا، فلم يفتنوا بمسيره عليه السلام.

و صفته ليست بأقل من استسلام إسماعيل عليه السلام لأبيه حين رأى ان يذبحه. و هو أعظم، لأن إسماعيل استسلم إلى أب حذب مشفق مأمون، و ما جرت العاده بإتلاف الإباء للأبناء. و أمير المؤمنين استسلم بمبيته على فراش النبي إلى أعداء حنقين مبغضين غير مأمونين، لا سيما و قد فوتهم بمبيته في الفراش غرضهم و حرهم مقصودهم، و هم على من فعل ذلك أحق، كل ذلك في طاعه الله و رسوله.

و الروعه: الخوف.

و الترقب: الانتظار. و يقول: و مضى خير البريه هاربا من شرها بروعه خائف مترقب.

و التلغف: التلغف. و اللفاع: ما تغطيت به من ثوب و استترت به.

(٥٩) حتى إذا طلع الشميط كأنه

في الليل صفحه خد أدهم مغرب

الشميط: الصبح. و سمي بذلك لاختلاط الضوء بالظلمه، و كذلك الذئب

الشميط الذى فيه سواد و بياض. و رجل أشمط: بين الشمط، و امرأه شمطاء.

و شماطيط الخيل: جماعات فى تفرقه.

و صفحه الخد: جانبه. و انما أراد صفحه من خد فرس أدهم، فاقصر على ذكر الصفه عن الموصوف.

و الفرس المغرب: و هو الذى ابيضت أشفار عينيه.

(٦٠) ثاروا لأخذ أخى الفراش فصادفت

غير الذى طلبت أكف الخيب

قوله «ثاروا لأخذ أخى الفراش» لأنهم أرادوا أخذ محمد صلى الله عليه و آله و سلم، و هم يظنونهم نائما فى الفراش، فصادفوا عليا عليه السلام، فهموا بقتله، فثار إليهم فضاربهم بالسيف و نجا منهم و لم يقدروا عليه.

و قوله «أخو الفراش» كناية عن صاحب الفراش. و هذه قصه مشهوره و قد ذكرتها الرواه.

(٦٢-٦١) [و تراجعوا لما رأوه و عاينوا

أسد الإله مجالدا فى منهب]

فوقاه بادره الحتوف بنفسه

حذرا عليه من العدو المجلب

البادره: ما بدر من الشىء و برز و جاء فى أوله و ظهره. و البادره: اللحمه

التي تكون بين الكتف و العنق، و جمعها بواذر (١)، و يقال لها: البأدله، و جمعها بآدل و يقال بأدل بغير هاء. قال الشاعر:

و لا رهل لباته و بآدله

و المجلب، من قولهم أجب الرجل: إذا سمعت له صياحا و جلبه و استعانه، يستصرخ بقوم و يستعين بهم على حرب. قال الله تعالى «وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ» (٢).

(٦٣) حتى تغيب عنهم في مدخل

صلى الإله عليه من متغيب

قوله «حتى تغيب» يعنى النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

و قوله في مدخل: حين دخل الغار و استتر به.

و القصة مشهوره.

ص: ١٠٠

١- ١) و فى الهامش: بادره مبادره و بدارا و ابتدره و بادر غيره إليه: عاجله. و بدره الأمر و اليه: عجل اليه. و استبق و استبقنا البدرى، كجمزى: أى مبادرين. و البادره: ما ييدر من حدتك فى الغضب من قول أو فعل. . و البدييهه. قاموس.

٢- ٢) سورة الإسراء: ٦٤.

(٦٤) و جزاه خير جزاء مرسل امه

ادى رسالته و لم يتهيب

جزاه: دعا له، لما كان منه عليه السلام من الصبر على تجرع الغصص، و الصبر على مدافعه الأعداء، و الذب عن نبيه عليه السلام.

و يقال: ان المشركين لما فاتهم الظفر بالنبى صلى الله عليه و آله على الفراش، و عرفوا أنه قد فارق مكة، طلبوه على سائر الطرق و قفوا أثره.

(٦٥) قالوا اطلبوه فوجهوا من راكب

فى مبتغاه و طالب لم يركب

معنى قوله «قالوا اطلبوه» أن المشركين لما فاتهم الظفر به على الفراش، و اخفق قصدهم، و اكدى سعيهم، و علموا أنه قد فارقهم و فاتهم، أمروا بطلبه.

و ضاق الشعر عن أن يقول: فوجهوا من طالب راكب و طالب لم يركب، فاقصد على نفي الركوب عن الطالب الثانى، اشعارا بأنه أراد بالطالب الأول الراكب.

(٦٦) حتى إذا قصدوا لباب مغاره

ألفوا عليه نسيج غزل العنكب

يقال: انهم لما قفوا أثر النبى صلى الله عليه و آله و سلم، دلهم الأثر إلى الغار،

ص: ١٠١

و هي المغاره التي ذكرها في الشعر، فأرسل الله العناكب ففسجت على باب الغار.

فلما هموا أن يلجوا الغار، قال بعضهم لبعض: لو كان دخل هاهنا أحد لأفسد نسيج العنكبوت. فذلك قوله في البيت الذي يأتي «ما في المغار لطالب من مطلب»، فرجعوا و كان ذلك من معجزاته صلى الله عليه و آله و سلم.

يقال للذكر من العناكب: العنكبوت. و ذلك في لغة أهل اليمن.

(٦٧-٦٨) صنع الإله له فقال فريقهم

ما في المغار لطالب من مطلب

ميلوا فصدهم المليك و من يرد

عنه الدفاع مليكه لم يعطب

انما أراد أن القوم لما رأوا نسيج العنكبوت على باب الغار أشعرهم ذلك بأنه لم يلجه والج، و لا دخل اليه داخل، فيسوا من تفتيشه و الدخول اليه.

و هذه احدى معجزاته صلى الله عليه و آله و سلم التي تفوق الإحصاء.

(٦٩) حتى إذا أمن العيون رمت به

خوص الركاب إلى مدينه يثرب

معنى «أمن العيون» انقطع عنه التبع و الطلب.

و خوص الركاب: من الخوص في العين، و العين الخوصاء عندهم: التي ضاق مشقها. و يقال بل هي الغائره. و يقال: قد خوصت تخوص خوصا. و بثر خوصاء: إذا غار ماؤها و نعجه خوصاء: و هي التي اسودت احدى عينيها و ابيضت

ص: ١٠٢

الأخرى. و يقال: خوص رأسه أى وقع فيه الشيب، و قيل إذا استوى بياض الشعر و سواده.

الركاب: الإبل.

يثرب: من أسماء المدينة على ساكنها السلام، و قد تقدم ذلك.

(٧٠) فاحتل دار كرامه فى معشر

آووه فى سعه المحل الارحب

آووه: أنزلوه و أحلوه. يقولون أويت إلى الموضع آوى أويا. و أويت فى الرحمه تأويه و أوايه، فانا آوى له.

المحل الأرحب: هو الواسع.

(٧٣-٧١) و له بخبير إذ دعاه لرايه

ردت عليه هناك أكرم منقب

إذ جاء حاملها فأقبل متعبا

يهوى بها العدوى أو كالمتعب

يهوى بها و فتى اليهود يشله

كالثور ولى من لواحق اكلب

(ش ١) هذه قصه يوم خيبر، مشهوره. و روى أبو سعيد الخدرى رحمه الله تعالى أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أرسل عمر الى خيبر فانهزم هو و من معه، حتى جاء الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يجبن أصحابه و يجبنونه، فبلغ

ص: ١٠٣

ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل مبلغ، فبات ليلته مهموماً، فلما أصبح خرج الى الناس و معه الرايه، فقال: لأعطين الرايه اليوم رجلاً يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله كراة غير فرار، فتعرض لها المهاجرون و الأنصار، ثم قال: اين على؟ فقالوا: يا رسول الله هو أرمداً، فبعث اليه سلمان و أبا ذر، فجاءا به و هو يقاد لا يقدر على فتح عينيه، و قال: اللهم أذهب عنه الرمداً و الحر و البرد و انصره على عدوه فإنه عبدك يحبك و يحب رسولك، ثم دفع إليه الرايه، فقال حسان بن ثابت: يا رسول الله أ تأذن لي أن أقول فيه شعراً؟ فأذن له، فقال:

و كان على أرمداً العين يتغنى دواء فلما لم يحس مداوياً

شفاه رسول الله منه بتفله فيورك مرقياً و بورك راقياً

و قال سأعطى الرايه اليوم ماضياً كمياً محباً للرسول موالياً

يحب الهى و الرسول يحبه به يفتح الله الحصون الأوابياً

فأصفى بها دون البريه كلها علياً و سماه الوزير المؤاخياً

فقال: ان علياً عليه السلام لم يجد بعد ذلك أذى فى عينيه، و لا أذى حر و لا برد.

و فى روايه أخرى: ان الرايه أعطاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبا بكر فعاد منهزماً يجبن أصحابه و يجبونه فى ذلك اليوم، ثم أعطاها فى اليوم الثانى عمر فرجع بها منهزماً يجبن أصحابه و يجبونه و قد جرح فى رجله، فلما كان فى اليوم الثالث دفعها الى على عليه السلام و قال ما حكيناه فى الروايه الاولى.

و الذى قاله النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى على عليه السلام حين سلم الرايه إليه يقتضى ظاهره التقديم و التعظيم فى الصفات التى وصفه بها على من تقدمه ممن سلمت الرايه إليهم أولاً.

و المنقب: جمع منقبه و مناقب أيضا. و المنقبه: طريق الخير و الفضل. و المنقب و النقب أيضا: الطريق الضيق.

و العدوى: عمر بن الخطاب، لأنه من ولد عدى بن كعب بن لؤى بن غالب.

و الهوى فى السير: المضى بسرعه.

و أخو اليهود: مرحب لعنه الله.

و الشل: الطرد، و رجل شلول و مثل: سواق و سريع.

و اللواحق: التوابع المدركات، و يقال للفرس: لاحق الاقرب إذا لحق بطنه بظهره فهو من الضمر. و الاقرب: الخواصر.

(ش ٢) أما قصه غزو خيبر فمشهوره مذكوره، و كان فيها لأمير المؤمنين عليه السلام البلاء العظيم، و العناء الجسيم.

و روى أبو سعيد الخدرى ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أرسل عمر الى خيبر فانهزم و من معه، و قدم على رسول الله «ص» يجبن أصحابه، فبلغ ذلك من رسول الله كل مبلغ، فبات ليلته مهموما، فلما أصبح خرج الى الناس و معه الرايه، فقال «ص»: لأعطين الرايه اليوم رجلا يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله، كزار غير فرار. فتعرض لها جميع المهاجرين و الأنصار، فقال: أين على؟ فقالوا: هو يا رسول الله أرمد، فبعث إليه أبا ذر و سلمان، فجاءا به يقاد و لا يقدر على فتح عينيه من الرمذ، فلما دنا من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم تفل فى عينيه و قال اللهم أذهب عنه الحر و البرد و انصره على عدوه، فإنه عبدك يحبك و يحب رسولك غير مرء. ثم دفع إليه الرايه، فاستأذنه حسان بن ثابت أن يقول فيه شعرا فأذن له، فقال:

و كان على أرمذ العين يتغى

و قال سأعطى الرايه اليوم صارما كميما محبا للرسول مواليا

يحب النبى و الرسول يحبه به يفتح الله الحصون الأوايا

فأصفى بها دون البريه كلها عليا و سماه الوزير المؤاخيا

فيقال: ان أمير المؤمنين عليه السلام لم يجد بعد ذلك أذى حر و لا برد.

و كان على أرمم العين يتغى

و قال سأعطى الرايه اليوم صارما كميا محبا للرسول مواليا

يحب النبى و الرسول يحبه به يفتح الله الحصون الأوايا

فأصفى بها دون البريه كلها عليا و سماه الوزير المؤاخيا

فيقال: ان أمير المؤمنين عليه السلام لم يجد بعد ذلك أذى حر و لا برد.

و فى روايه أخرى غير هذه: ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أعطى الرايه أولا- أبا بكر، فانهمزم و انهزم الناس معه. ثم بعث من غد عمر، فرجع منهمزما و قد جرح فى رجليه، فحينئذ دفعها الى أمير المؤمنين عليه السلام و قال ما كتبناه فى الروايه الاولى.

و هذه حاله تقتضى غايه التعظيم و نهايه التقديم. و فى الشيعة من جعل مخرج هذا الكلام دالا- بظاهره على نفي الصفات المذكوره فى أمير المؤمنين عليه السلام عن تقدمه، و يقولون: ان بعض الملوك لو أرسل الى غيره رسولا- ففرط الرسول فى رسالته و حرفها، فغضب المرسل و أنكر فعله، ثم قال: لأرسلن رسولا حقيقا بحسن القيام بأداء رسالتي غير محرف لها و لا مفرط فيها، لكان ظاهر كلامه يقتضى انتفاء هذه الصفات عن الرسول الأول.

أما المنقب: فجمع منقبه، و هى الفضيله، و الطريقه الجميله. و يقولون: فيه مناقب حسان، الواحده منقبه، أى طريق من طرق الخير. و المنقبه أيضا: الطريق الضيق يكون بين الدارين لا يمكن أن يسلك. و يقال: منقب و منقبه للطريق: إذا كان فى موضع غليظ.

و منقبه الفرس: حيث ينقب البيطار.

و قوله «يهوى بها العدو» أراد عمر بن الخطاب، لأن عمر من ولد عدى

ص:

ابن كعب بن لؤى بن غالب.

و الهوى فى السير: المضى فيه.

و فتى اليهود: يعنى مرحبا.

الشل: الطرد هاهنا، و رجل شلول: مثل سواق سريع.

اللواحق من الكلاب (١): يحتمل هاهنا الضوامر، لأن الفرس يوصف بأنه لاحق إذا لحق بطنه بظهره من شدة الضمير. و الوجه الآخر: أن يريد باللواحق:

البوالغ المدركات لأوطارها.

(٧٤) غضب النبى لها فأنبه بها

و دعا أخوا ثقة لكهل منجب

معنى أنبه: وبخه و بكته. و الهاء فى «أنبه» راجعه إلى عمر.

و عنى بقوله «أخا ثقة» أمير المؤمنين عليه السلام.

و الكهل المنجب: هو أبوه، تقول العرب: أنجب الرجل انجابا فهو منجب:

إذا ولد ولدا نجيبا فاضلا.

(٧٥) رجل كلا طرفيه من سام و ما

حام له باب و لا بأبى أب

و يروى أجلى، و الأجلى الذى انحسر الشعر عن رأسه. يقولون: أجلى لمن

ص: ١٠٧

(١-١) كذا، و لعل الصحيح ان يقول: اللواحق من الفرس.

انحسر الشعر عن مقدم رأسه، فإذا زاد على ثلث الرأس فهو أجله، فإذا بلغ النصف فهو أجلى. و منه قيل: أجلى عن المكان، إذا انكشف عنه فهو مجل. فان عم الرأس فهو أصلع (١).

فأما قوله «كلا- طرفيه من سام» الى آخره: فإنما يريد أن أمير المؤمنين عليه السلام ما ولده من كلا طرفيه حام، لأن حاما والد السودان و ساما والد البيضان.

و أم أمير المؤمنين عليه السلام فاطمه بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف، و هو أول هاشمي ولد في الإسلام بين هاشميين، و ليس في أمهاته و ان بعدن و علون من هو من ولد حام.

و عرض السيد في قوله هذا بعمر بن الخطاب، لأن صهاك أمه حبشيه، وطئها عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤى بن غالب، فجاءت بنفيل ابن عبد العزى. هذا في روايه الهيثم بن عدى الطائي و أبي عبيده معمر بن المثنى و غيره.

و قال قوم آخرون: ان صهاك أم الخطاب بن نفيل، و خالف آخرون في أم الخطاب و ذكروا أنها من فهم بن عيلان.

و أراد السيد فضل [نسب] أمير المؤمنين عليه السلام على نسب من ذكره.

فان قيل: في ولاده حام معره و منقصه، فكيف تطرق هذا على كثير من أئمتكم عليهم السلام فقد ولدتهم الإماء، من أبي الحسن موسى الى صاحب الزمان «ع»؟ قلنا: ما عير السيد بولاده الإماء، و انما عير بولاده حام، و ليس كل أمه من ولد حام. و أمهات من ذكر من أئمتنا عليهم السلام و ان كن إماء، فلسن من أولاد

ص: ١٠٨

١- ١) لم نعرف مناسبة التعليقه هذه مع البيت المشروح.

حام. فأم أبي الحسن موسى «ع» بربريه، وقيل انها أندلسيه اسمها حميده. و أم علي بن موسى «ع» مرسية تسمى الخيزران. و أم أبي جعفر عليه السلام قيل انها مرسية تسمى سكينه، وقيل بربريه. و أمهات العسكريين «ع» و القائم عجل الله فرجه، مولدات لسن من ولد حام.

على أنه لو كان على أصعب الوجوه في أمهات بعض أئمتنا من ولد حام لما كان في ذلك نقص و لا عيب، لأن السيد فضل أمير المؤمنين عليه السلام على من لم يلد حام، و ما ألحق نقصا في الذين من ولد حام، و ليس كل فضيله تتعلق بالدين يكون فقدها نقصانا فيه. و نحن نعلم أن للحسن و الحسين عليهما السلام الفضيله العظمى، لأن أمهما فاطمه «ع» بنت رسول الله «ص»، و ليس هذا لغيرهما من الأئمة. فإن كان لا نقص يلحق بفقده هذه الفضيله [..]. (١).

(٧٦) من لا يقر و لا يرى في نجده

الا و صارمه خضيب المضرب

النجده: هي شده البأس، يقال: رجل نجد و نجد، و رجال إنجاد. و قد نجد الرجل من هذا المعنى. و استنجد بي فلان و أنجدته: استغاثني فأغثته. و قد نجد الرجل ينجد: إذا عرق من عمل أو كرب. و نجدت الرجل: إذا غلبته. و النجده:

القتال.

و قول السيد «و لا يرى في نجده» يليق بالوجوه الثلاثة المذكوره في النجده، و أليقها بكلامه النجده التي هي القتال.

ص: ١٠٩

و الصارم: السيف القاطع. و انما يكون صارمه خضيب المضرب لكثرة الضرب و اساله النجيع عليه.

(٧٧) فمشى بها قبل اليهود مصمما

يرجو الشهاده لا كمشى الأنكب

الشهادة: خروج النفس فى طاعه الله تعالى أو قربته إليه، لأنه لا يسمى من فى معصيته و لا فى طاعه معصيته شهيدا.

و وجدت بعض ثقات أهل اللغه يحكى فى كتابه أن الشهيد هو الحى، و أظنه ذهب الى قوله تعالى «و لا تحسبى بن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يُرزقون» (١).

و معنى يرجو الشهاده: أى الفوز برضوانها و ثوابها، و الجزاء على تصيره و حسن احتسابه.

الأنكب: هو المائل المنحرف، و النكب: هو أن يصيب البعير خلع فيمشى منحرفا. و قد نكب نكبا فهو أنكب.

و يقولون نكب الرجل: إذا تحرك. و نكب عن الطريق تنكيبا: عدل عنه.

و نكب نكوبا: مثله. و رجل ناكب و رجال ناكبون. و نكب الرجل: أصابته نكبه، أى نازله. نكب: إذا أصيب منكبه. و النكب و النقب: واحد.

و ريح نكباء: تقع بين ريحين، و قد نكبت تنكب نكوبا، و هى التى بين الصبا و الدبور.

ص: ١١٠

١-١) سورة آل عمران: ١٦٩.

(٧٨) تهتز في يمنى يدي متعرض

للموت أروع في الكريهه محرب

يريد: يمشى بها و هي تهتز، يعنى الرايه.

الأروع: مأخوذ من الروع، و هو الفزع. و يقال: ناقه روعاء: حديده القلب و رجل أروع: إذا راعك بشجاعته و حسن منظره. و امرأه روعاء: تروع الناس بجمالها.

الكريهه: اسم الحرب.

المحرب: الحسن البلاء في الحرب. المحرب بفتح الميم: المنزل.

المحراب بكسر الميم: الغرفه.

(٧٩) في فيلق فيه السوابع و القنا

و البيض تلمع كالحرير الملهب

الفيلق: الداويه، و منه قيل للكثيره «فيلق» .

السوابع: الدروع، و انما سميت بذلك لتمامها و طولها. و انما أراد بذلك الدروع السوابع، فحذف الموصوف و أقام الصفه مقامه.

(٨٠) و المشرفيه في الأكف كأنها

لمع البروق بعارض متحلب

المشرفيه: السيوف. و يقال انها نسبت الى مشرف اسم رجل، و يقال انها

ص: ١١١

منسوبه إلى قرى من أرض العرب تدنو إلى الريف، و إنما أراد: كأن لمعانها لمعان البروق.

العارض: السحاب، و كل شيء بدا لك فهو عارض.

المتحلب: صفة السحاب الماطر.

(٨١) و ذوو البصائر فوق كل مقلص

نهد المراكل ذى سيب سلهب

البصائر: جمع بصيره، و هى الاستبصار و اليقين. و البصيره فى غير هذا الدفعه من الدم. و يقال هو ما كان منه على الأرض دون الجسد. و البصيره: الترس، و جمعه بصائر.

و القلص: مأخوذ من التميز فى الثياب و غيرها. و وصف الفرس بذلك لتمييز لحمه و ارتفاعه عن قوائمه.

و نهد المراكل: غليظها، و يريد بالمراكل القوائم. و يقال: نهد الرجل ينهد نهدا: إذا شخص. و انهدته: انهضته. و يقال للفرس: نهدي، لأنه ينهد فى العدو و ينهض.

و يقال النهدي: الحسن الخلق التام الجسم.

و سمي نهد الجاربه نهدا لبروزه و شخوصه عن صدرها.

و يقال: طرح فلان نهده مع القوم إذا أعانهم.

و السيب و السيبه: خصل الشعر، و إنما أراد هنا شعر الذنب.

و سلهب: أى طويل.

ص: ١١٢

(٨٢) حتى إذا دنت الأسننه منهم

و رموا قبالتههم سهام المقنب

المقنب: جماعه الخيل ليست بالقليله و لا الكثيره.

(٨٣) شدوا عليه ليرجلوه فردهم

عنه بأسمر مستقيم الثعلب

و يروى: شدوا عليه ليزجلوه.

الشد: هو القصد و الاعتماد، و يقولون شددت عليه لأضربه أى قصده و اعتمده.

و معنى يرجلوه: يحطونه عن فرسه، و يجعلونه راجلا.

و معنى ليزجلوه: أى ينحونه، من قولهم زحل إذا تنحى، و رجل زحل و امرأه زحله: من التنحى عن الأمر قبيحا كان أو حسنا.

و معنى هوى: سقط.

و الأسمر هاهنا: الرمح.

و ثعلب الريح: ما دخل منه فى السنان. و الثعلب أيضا: مخرج الماء من الدار و الحوض.

و الثعلب و الثعلبان: الذكر من الثعالب. و الثعلبيه: من عدو الخيل أشد من الخيب. و الثعلبيه: موضع معروف.

ص: ١١٣

(٨٤-٨٦) و مضى فأقبل مرحب متذمرا

بالسيف يخطر كالهزبر المغضب

فتخالسا مهج النفوس فاقلعا

عن جرى أحمر سائل من مرحب

فهوى بمختلف القنا متجدلا

و دم الجبين بخده المتترب

قوله «متذمرا» يحتمل أمرين:

أحدهما: من معنى الشجاعه، و يقولون رجل ذمر و قوم أذمار، و ذمر و ذمير و هو الشجاع المفكر، كأنه أقبل متشجعا مقدا متهجما.

و الأمر الآخر: مأخوذ من الحث، يقولون: ذمرته ذمرا إذا حثته. فكأنه قال:

أقبل حاثا لنفسه.

و قوله «يخطر» مأخوذ من قولهم خطر البعير يخطر: إذا مشى فضر بذيئه يمينا و شمالا. و الخطر: السبق. و رجل له خطر: أى قدر، و الجمع إخطار.

الهزبر: الأسد.

المهجه: النفس.

و فى استدراك قوله «عن جرى أحمر سائل من مرحب» بلاغه، لأنه لو أطلق لاحتمل أن يكون الدم السائل من كل واحد منهما.

و معنى هوى: سقط.

و مختلف القنا: المواضع التى تختلف فيها جهات الطعن.

و المتجدل: الواقع على الأرض، مأخوذ من الجداله، و هى الأرض السهله.

و انما وصف الخد بأنه متترب بما علاه و لصق به من تراب.

(٨٧) اجلى فوارسه و اجلى رجله

عن مقعص بدمائه متخضب

معنى أجلى فوارسه و أجلى رجله: أى انكشف الفرسان و الرجاله عن مقعص.

و المقعص: المقتول. و القعص: القتل. يقال ضربه فأقعصه، و مات قعصا:

إذا أصابته ضربه أو رميه فمات مكانه.

(٨٨-٨٩) فكأن زوره العواكف حوله

من بين خامعه و نسر أهدب

شعث لغامظه دعوا لوليمه

أو ياسرون تخالسوا فى منهب

(ش ١) زوره: الذين يزورونه، يريد النسور و ما يجرى مجراها من الجوارح التى تقع على القتلى.

الخوامع: الضبايع لأنها تخمع أى تعرج، الواحده خامعه.

وصفهم بأنهم عواكف لطول مقامهم عليه يأكلون لحمه.

و وصف النسر بأنه أهدب لتكاثف ريشه و شيوعه.

و الأصل فى الشعث: النقصان، و يقال رجل أشعث الرأس إذا كان بعيد [العهد] بالدهن.

اللغامظه: جمع لغموظ، و هو الشره الحريص على الأكل، و يقال للطفيلى لغموظ.

ص: ١١٥

و الياسرون: المقامرون، مأخوذ من الميسر. و الميسر: المقامرة، و الجمع إيسار.

و المنهب: موضع [المنهب].

(ش ٢) أراد بزوره النسور و ما سواها من الجوارح التي تقع على القتلى و تتبع مطارحهم و تأكل لحومهم، و وصفها بأنها عواكف لطول مقامها على اعتراق عظامهم و انتهاك جلودهم، لأن العكوف هو طول المقام.

و الخامعه: الضبع لأنها تخمع، و الخمع و الخماع: العرج. و الخمع:

الذئب و جمعه أخماع. و انما سمي اللص خمعا تشبيها بالذئب في مكره و دهائه.

و النسر: جارح معروف، و انما وصفه بأنه أهدب لسبوغ ريشه و لحوقه بالأرض.

و الأصل في الشعث: النقصان، و رجل أشعث الرأس: إذا كان بعيد العهد بالدهن.

اللغامصه: جمع لغموص، و هو الشهبان الحريص على الأكل، و يقال فيه لغموط و لغموظ. و هو أيضا الطفيلي. و امرأه لغموظه كذلك.

و العلوس بالعين و الغين: الأكل الحريص، و رجل معلس: شديد الأكل.

و الياسرون: مأخوذ من «الميسر» و هو القمار، و جمعه: إيسار. و كانوا ييسرون في الجاهليه على الجزور. و الياسر: الجزار الذي يلي قمه الجزور. و الياسر أيضا:

الذي يرمى القداح.

المنهب: موضع المنهب.

(٩١-٩٠) فاسأل فإنك سوف تخبر عنهم

و عن ابن فاطمه الأغر الأغلب

و عن ابن عبد الله عمرو و قبله

و عن الوليد و عن أبيه الصقعب

(ش ١): يعنى فاطمه بنت أسد.

الأغر: الأبيض الوجه، و الغره: الوجه، معروفه يوصف بذلك الكريم النجيب.

الأغلب: الغليظ العنق، يوصف به الأسد. و وصف الرجل استعاره، فإن الأغلب:

الغليظ العنق مع قصر فيها.

و أراد بابن عبد الله: عمرو بن عبد ود بن مضر بن مالك بن حنبل بن عامر ابن لؤى بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن الياس بن مضر، و يقال له «فارس يليل»، لأنه أقبل فى ركب حتى إذا كانوا فى يليل، و هو واد قريب من بدر يدفع إليهم، خرجت عليهم بنو بكر بن عبد مناف، فعرضت لهم تريد أخذهم، فقال لأصحابه: النجاه فانى سوف أشغلهم عن لحاقكم، فمضوا و وقف فى وجوه بنى بكر يحاربهم حتى فات أصحابه، و دفع القوم عنهم، فعرف بذلك و سمي «فارس يليل» باسم ذلك المكان (١).

فلما حضر الأحزاب المدينة أمر النبى صلى الله عليه و آله و سلم بحفر الخندق و كان قد أشار بحفره سلمان الفارسى رضى الله عنه، فلما رأته العرب قالوا: هذه مكيدة فارسيه. و اسم الموضع الذى حفر فيه الخندق «المذاد»، فامتعت العرب أن تعبده، فلم يجزعه أحد منهم غير عمرو بن عبد ود، و ضرار بن الخطاب الفهرى

ص: ١١٧

و عكرمه بن أبي جهل، و نوفل بن عبد الله بن المغيرة، و فى ذلك يقول الشاعر:

عمرو بن ود كان أول فارس جزع المذاد و كان فارس يليل

و لما جزع عمرو الخندق (١) دعا الى البراز و قال:

و لقد بححت من النداء بجمعهم هل من مبارز؟

و وقفت إذ جبن الشجاع بموقف البطل المناجز

انى كذلك لم أزل متسرعا نحو الهزاهز

ان الشجاعه و السماحه فى الفتى خير الغرائز

فأحجم المسلمون عنه و لم يخرج إليه أحد، فدعا النبي صلى الله عليه و آله و سلم عليا عليه السلام و أمره بالخروج اليه و دفع اليه ذا الفقار. و يقال: ان جبرائيل عليه السلام هبط به، و يقال: بل هبط بجريده من الجنة فهزها النبي صلى الله عليه و آله و سلم فتحولت فى يده سيفاً، فنأوله عليا عليه السلام و أمر بالمبارزه، فلما توجه اليه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم: خرج الإيمان سائرته الى الكفر سائرته.

فدعاه على عليه السلام الى المنازله و قال: يا عمرو انك كنت عاهدت الله لقريش ألا يدعوك رجل منهم الى خلتين الا أجبت إلى إحداهما. قال عمرو: أجل. قال:

فإنى أدعوك الى الله تعالى و رسوله صلى الله عليه و آله و سلم و الى الإسلام. فقال:

لا حاجه لى فيما دعوت اليه. قال: فإنى أدعوك إلى المبارزه و النزال، و كان عمرو نديماً لأبى طالب، فقال عمرو: يا ابن أخى ما أحب أن أقتلك. فقال على عليه السلام: فأنا أحب أن أقتلك.

فجاء عمرو و نزل عن فرسه و عرقبه، ثم أقبل الى على عليه السلام فتجاولا، ثم ثارت بينهما غبره سترتهما عن أعين الناس، فجزع النبي صلى الله عليه و آله

ص: ١١٨

و المسلمون لذلك جزعا شديدا، فلم يشعروا الا بالتكبير، فعرفوا أن عليا عليه السلام قتله. ثم انجلت الغبرة، فإذا على على صدره يجتز رأسه، فكبر المسلمون و هزم الأحزاب بذلك فعرج جبريل و هو يقول: لا سيف الا ذو الفقار و لا فتى الا على.

و روى عمرو بن عبيد عن الحسن بن أبي الحسين: ان عليا عليه السلام أقبل و فى يده رأس عمرو حتى وضعه بين يدي رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فدعا له المسلمون، و قام إليه أبو بكر و عمر فقبلا رأسه.

و روى عن أبي بكر بن عياش أنه قال: ضرب على ضربه ما كان فى الإسلام أعز منها. يعنى ضربته لعمرو بن عبد ود، و ضربه عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله.

قال الشاعر:

جبريل نادى فى الوغى و النقع ليس بمنجلى

و المسلمون بأسرهم حول النبي المرسل

و الخيل تعثر بالجماجم و الوشيح الذبل

لا سيف الا ذو الفقار و لا فتى الا على

و قالت أم كلثوم بنت عمرو بن عبد ود ترثى أباه:

لو كان قاتل عمرو غير قاتله لكنك أبكى عليه آخر الأبد

لكن قاتله من لا يعاب به و كان يدعى قديما بيضه البلد

و أما الوليد-الذى ذكره فى البيت-فهو الوليد بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس. و كان من قصته أنه خرج يوم بدر عتبه بن ربيعة بن عبد شمس، و شبيهه بن ربيعة أخوه، و الوليد بن عتبة بن ربيعة يطلبون البراز، فخرج إليهم عدتهم من الأنصار، فناسبوهم فلما عرفوهم قالوا: لا حاجة لنا فيكم، انما نريد أكفاءنا من قريش.

ص: ١١٩

فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمزه بن عبد المطلب رضى الله عنه أن يخرج إلى عتبه، و عبيده بن الحارث بن عبد المطلب أن يخرج إلى شبيه بن ربيعه و على بن أبى طالب الى الوليد بن عتبه، فناسبوهم لما خرجوا إليهم فعرفوهم و قالوا: أكفاء كرام.

و كان الثلاثه من رؤساء قريش و سادات المشركين: فأما حمزه و على فقتلا مبارزيهما، و أما عبيده و شبيه فاختلفا ضربتين، ضرب كل منهما صاحبه، و أدرك على شبيه فقتله، و احتمل عبيده و قد انقطعت رجله، فجاؤا به الى رسول الله صلى الله عليه وآله، فمات بعد انصرفهم من بدر بالصفراء، و دفن بها رضى الله عنه.

و قال أسيد بن أبى إياس بن زعيم بن صحبه بن عبيد بن عدى من الدئل يحرض المشركين من قريش على قتل على عليه السلام و يغريهم به شعرا:

فى كل مجمع غايه أخزاكم جذع أبر على المذاكى القرح

لله دركم و لما تنكروا قد ينكر الحر الكريم و يستحى

هذا ابن فاطمه الذى أفناكم ذبحا و قتله قعصه لم يذبح

أعطوه خرجا و اتقوا بضريبه فعل الذيل و بيعه لم تريح

اين الكهول و اين كل دعامه فى المعضلات و اين زين الأبطح

أفناكم ضربا و طعنا يفتري بالسيف يعمل حده لم يصفح

و كان لواء قريش فى أحد مع طلحه بن أبى طلحه فقتله على عليه السلام، فقال الحجاج بن علاط السلمى فى ذلك:

لله أى مذنب عن حرمة أعنى ابن فاطمه المعمم المخولا

جادت يداك له بعاجل طعنه تركت طليحه للجيين مجدلا

و شددت شده باسل فكشفتهم

و قالت هند بنت عتبه ترثى أباه:

لله أى مذنب عن حرمه أعنى ابن فاطمه المعمر المخولا

جادت يداك له بعاجل طعنه تركت طليحه للجبين مجدلا

و شدت شده باسل فكشفتهم

وقالت هند بنت عتبه ترثى أباه:

أيا عين جودى بدمع سرب على خير خندف لم ينقلب

تداعى له غدوه رهطه بنو هاشم و بنو المطلب

يذيقونه حد أسيافهم و يعلونه بعد ما قد شجب

و كان قتل هؤلاء نفر قبل أن يلتقى الجمعان، و لما برز هؤلاء الثلاثة عليهم السلام الى الثلاثة المذكورين رفع النبي صلى الله عليه و آله يده الى الله تعالى يتضرع اليه و يسأله ما وعده من النصر و يقول: اللهم ان يظهروا على هذه العصابة يظهر الشرك و لا يتم لك دين. فلما قتلوا الثلاثة (1) نذرت هند لتأكل كبده حمزه عليه السلام.

شارك حمزه أيضا فى قتل عتبه بن ربيعه، فلذلك ذكره السيد الحميرى.

و الصقعب: الطويل، وصفه بذلك و ليس هو هاهنا اسم رجل.

(ش ٢) يعنى بابن فاطمه أمير المؤمنين عليه السلام، لأن أمه فاطمه بنت أسد «رض»، و قد تقدم ذلك.

و الأغر: ذو الغره البيضاء، و يوصف بذلك الكريم النجيب.

و الأغلب: الأول من الغلبه، و هو أشبه هاهنا من أن يريد به القصير العنق، لأن الغلباء من الأعناق القصيره الغليظه.

ص:

١ - ١) فى الهامش: الثلاثة الذين قتلوا هم: عتبه، و ولده الوليد، و اخوه شيبه. و أما حمزه فهو قتل فى يوم أحد. و لعل الشارح أراد أنه حصل من هند ما ذكر فى يوم أحد. و الله أعلم.

و أراد بابن عبد الله: عمرو بن عبد ود، و هو عمرو بن عبد أبي قيس بن عبد ود ابن نصر بن مالك بن حنبل بن عامر بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر، و يقال له ذو الندى، و هو فارس يليل، و كان فارس قريش، و كان يعد بألف فارس، حتى إذا كانوا يليل عرضت لهم بنو بكر بن عبد مناه بن كنانة فى عدد، فقال لأصحابه: امضوا فمضوا، و قام فى وجوه أصحابه حتى منعهم من أن يصلوا إليهم فعرف بذلك.

و يليل واد قريب من بدر، يدفع الى بدر.

فلما حضر الأحزاب الخندق، أمر النبى بحفر الخندق، و كان أشار بذلك سلمان الفارسى. فلما رأته العرب قالت: مكيدته فارسى، و امتنعت العرب من أن تعبده، فكان ممن طفره عمرو بن عبد ود، و ضرار بن الخطاب الفهرى، و عكرمه ابن أبى جهل، و نوفل بن عبد الله بن المغيرة. و فى ذلك يقول الشعراء:

عمرو بن ود كان أول فارس جزع المذاد و كان فارس يليل

و لما عبر عمرو الخندق، دعا الى البراز و قال:

و لقد بححت من النداء بجمعهم هل من مبارز؟

و وقفت إذ جن الشجاع بموقف البطل المناجز

انى كذلك لم أزل متسرعا نحو الهزاهز

إن السماحه و الشجاعه فى الفتى خير الغرائز

فأحجم المسلمون عنه فلم يخرج إليه أحد، فقال النبى «ص»: «أين على؟ فجاء إليه، فأمره بالخروج إليه، و دفع إليه ذا الفقار سيفه، و يقال انه هبط به جبريل عليه السلام، و يقال ان جبريل هبط بجريده من الجنة فهزها النبى «ص» فتحولت سيفاً، فسلمه الى على عليه السلام و أمره بالبروز الى عمرو بن ود، فلما توجه إليه قال النبى «ص»: «خرج الإسلام سائره الى الكفر سائره، فدعاه على الى

أن ينازله و قال: يا عمرو انك كنت عاهدت الله لقريش أن لا يدعوك رجل الى خلتين إلا أخذت بإحدهما. قال عمرو: أجل. قال عليه السلام: انى أدعوك الى الله و رسوله و الإسلام. فقال: لا- حاجه لى بذلك. قال: فإنى أدعوك إلى المبارزه، و كان عمرو نديما لأبى طالب، فقال: يا بن أخى ما أحب أن أقتلك، فقال له على عليه السلام: و لكنى و الله أحب أن أقتلك.

فحمى عمرو فاقتم عن فرسه و عرقبه، ثم أقبل الى على، فتبارزا و تجاولا، و ثارت عليهما غبره سترتهما عن العيون، فجزع النبى «ص» و المسلمون لذلك، فلم يرع المسلمون إلا تكبيره على، فعرف المسلمون أن عليا قتله، و انجلت الغبره فإذا على على صدره يذبحه، فكبر المسلمون و هزم الله المشركين، و قال جبرائيل للنبى «ص»: يا محمد هذا المواساه، و عرج الى السماء و هو يقول بصوت يسمع لا سيف الا ذو الفقار و لا فتى الا على.

و روى عمرو بن عبيد عن الحسن بن أبى الحسن أن أمير المؤمنين عليه السلام لما قتل عمرا و حمل رأسه و ألقاه بين يدى النبى «ص»، قام أبو بكر و عمر فقبلا رأس أمير المؤمنين عليه السلام.

و روى أبو بكر بن عياش أنه قال: لقد ضرب على عليه السلام ضربه ما كان فى الإسلام أعز منها، يعنى ضربه عمرو بن عبد ود. و لقد ضرب على ضربه ما كان فى الإسلام أشد منها على الإسلام، يعنى ضربه ابن ملجم لعنه الله.

و قال الشاعر فى ذكر هذه القتل:

جبريل نادى فى الوغى و النقع ليس بمنجلى

و المسلمون بأسرهم حول النبى المرسل

و الخيل تعثر بالجماجم

و قالت كلثوم بنت عمرو بن عبد ود ترثى أباه:

ص: ١٢٣

جبريل نادى فى الوغى و النقع ليس بمنجلى

و المسلمون بأسرهم حول النبى المرسل

و الخيل تعثر بالجماجم

و قالت كلثوم بنت عمرو بن عبد ود ترثى أباه:

لو كان قاتل عمرو غير قاتله لكنت أبكى عليه آخر الأبد

لكن قاتله من لا يعاب به و كان يدعى قديما بيضه البلد

و أما الوليد الذى ذكره فى البيت، فهو الوليد بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ابن عبد مناف بن قصى بن كلاب، و كان من قصته أنه خرج فى يوم بدر عتبه بن ربيعة بن عبد شمس، و شبيهه بن ربيعة أخوه، و الوليد بن عتبه بن ربيعة يطلبون البراز، فخرج إليهم عدتهم من الأنصار فناسبوهم، فلما عرفوهم قالوا: لا حاجه بنا إليكم، انما نريد أكفاءنا من قريش. فأمر النبى «ص» حمزه بن عبد المطلب فخرج الى عتبه بن ربيعة، و عبيده بن الحارث ابن عبد مناف فخرج الى شبيهه، و عليا الى الوليد، فناسبوهم فانتسبوا فقالوا: أكفاء كرام، و كان هؤلاء من سادات قريش و من رؤساء المشركين. فأما حمزه و على فما لبثا عتبه و الوليد حتى قتلاههما.

و أما عبيده و شبيهه فاختلفا ضربتين، فضرب عبيده شبيهه، و ضرب شبيهه عبيده فقطع رجله، و أدرك على شبيهه فأجهز عليه و حملا عبيده إلى النبى «ص» فمات بعد انصرافهم من بدر. و توفى عبيده بن الحارث و دفن بالصفراء.

و قال أسيد بن أبى إياس بن زعيم بن صحبه بن عدى الدثلى يحرض المشركين من قريش على قتل على عليه السلام و يغريهم به:

فى كل مجمع غايه أخزاكم جذع أبر على المذاكى القرع

لله دركم و لما تنكروا قد ينكر الحر الكريم فيستحى

هذا ابن فاطمه الذى اوداكم قتلا و قتله قعصه لم يذبح

أعطوه خرجا و أذنوا بضريبه

أفناكم ضربا و طعنا يفتري بالسيف يعمل حده لم يصفح

و كان لواء المشركين فى يوم أحد مع طلحه بن أبى طلحه، فقتله على بن أبى طالب «ع»، فقال الحجاج بن علاط السلمى فى ذلك:

ص:

فى كل مجمع غايه أخراكم جذع أير على المذاكى القرع

للّه دركم و لما تنكروا قد ينكر الحر الكريم فيستحي

هذا ابن فاطمه الذى اوداكم قتلا و قتله قعصه لم يذبح

أعطوه خرجا و أذنوا بضريبه

أفناكم ضربا و طعنا يفتري بالسيف يعمل حده لم يصفح

و كان لواء المشركين فى يوم أحد مع طلحه بن أبى طلحه، فقتله على بن أبى طالب «ع»، فقال الحجاج بن علاط السلمى فى ذلك:

للّه أى مذب عن حرمة أعنى ابن فاطمه المعم المخولا

جادت يداك له بعاجل طعنه تركت طليحه للجيين مجدلا

و شدت شده باسل فكشفتهم بالحرب إذ يهون اخول أخولا

و عللت سيفك بالدماء و لم يكن لترده ظمآن حتى ينهلا

و قالت هند بنت عتبه ترثى أباه:

أيا عين جودى بدمع سرب على خير خندف لم ينقلب

تداعى له رهطه غدوه بنو هاشم و بنو المطلب

يذيقونه حد أسياهم تعل به بعد ما قد شجب

و كان هؤلاء نفر قبل التقاء الجمعين لما برزوا ثلاثتهم و برز إليهم حمزه و على و عبيده، رفع النبى «ص» يده الى الله تعالى يتضرع اليه و يسأله ما وعده من النصر و يقول: اللهم ان تظهر على هذه العصابة ظهر الشرك و لم يقم لك دين.

و لما قتلوا نذرت هند لتأكل كبد حمزه ان قدرت عليه.

فان قيل: فلم ذكر السيد عتبه بن ربيعه أبى الوليد و انما قتله حمزه؟ قلنا: الفجر لمن قتله حمزه لأمير المؤمنين «ع»، لأن الجر و السنخ واحده (كذا) و الرافده و مساعده كل واحد منهما لصاحبه تسوغ هذه الإضافه.

فأما الصقعب: فهو الطويل من الرجال.

(٩٣-٩٢) و بنى قريظه يوم فرق جمعهم

من هارين و ما لهم من مهرب

و موائلين الى أزل ممنع

رأسى القواعد مشمخر حوشب

الموائلون: اللاحقون، يقال: وألت إليه إذا لجأت إليه، و اسم الموضع:

الموئل، و وأل يئل.

و الأزل: هاهنا الذى تزل عنه الأقدام لطوله و كونه أملس وعرا.

و الممنع: المتصعب.

و الراسى: الثابت القواعد.

و المشمخر: العالى.

و الحوشب: العظيم الجنين، و هو أيضا العظيم البطن. و الحوشب أيضا:

عظم الرسغ من الفرس، [و]الحوشب: حشو الحافر، و الجمع من الكل:

حواشب.

و انما عنى أن بنى قريظه لما حاربهم، هزمهم و هربوا منه و لجئوا الى حصن كان لهم، و صفه هذه الصفات.

(٩٤) رد الخيول عليهم فتحصنوا

من بعد ارعن جحفل متحزب

يقول: ان الله تعالى لما أخزاهم به و فل حدهم، تحصنوا من بعد أن كانوا

ص: ١٢٤

مصحرين في كنيف.

و الأرعن: الجيش الكثيف، شبهه برعن الجبل، و هو أنف يتقدم الجبل، و الجمع رعان و رعون.

و الجحفل: الجيش الكبير العظيم.

و المتحزب: المتجمع، و الحزب: الجماعه، و الجمع أحزاب.

(٩٥) ان الضباع متى تحس نبأه

من صوت اشوس تقشعر و تهرب

شبههم بالضباع.

و النبأ: الصوت، و النبا الخبر.

و الأشوس: الرافع رأسه تكبرا، و الجمع شوش.

و انما أراد به الأسد، و قد استعاره.

(٩٦) فدعوا ليمضى حكم احمد فيهم

حكم العزيز على الذليل المذنب

لما حضرهم على عليه السلام، حين تحصنوا منه، قال لهم: لا أمان لكم الا أن تنزلوا على حكم محمد صلى الله عليه و آله و سلم. فقالوا: ما نزل على حكمه.

ص: ١٢٧

(٩٧) فرضوا بآخر كان أقرب منهم

دارا فمتوا بالجوار الأقرب

(ش ١) قوله «فرضوا بآخر» لأنهم قالوا لما اشتد بهم الأمر و تطاول حصارهم نحن نرضى بحكم سعد بن معاذ، لانه كان جارا لهم، و ظنوا أنه يحكم بما يوافقهم فحكموه، فحكم فيهم أن يقتل مقاتليهم، و أن يسبى ذراريهم، و أن يقسم أموالهم فقال له رسول الله: لقد حكمت بحكم الله و رسوله فيهم. و القصه مشهوره و شرحها يطول.

(ش ٢) المت فى النسب: أن تصل نفسك بغيرك، تقول: متت إليه أمت متا. و المت و المطل واحد، الا- أن المت يختص بالنسب. و المد: فى الحبل و شبهه. و المط: فى الخط. و المطل: فى المواعيد.

(٩٨-١٠١) قالوا الجوار من الكريم بمنزل

يجرى لديه كنسبه المنتسب

فقضى بما رضى الإله لهم به

بالحرب و القتل الملح المخرب

قتل الكهول و كل أمرد منهم

و سبى عقاليل بدنا كالربرب

و قضى عقارهم لكل مهاجر

دون الاولى نصرورا و لم يتهيب

الملح: من الإلحاح، بمعنى المداومه للشىء و الاستمرار عليه. و الإلحاح

ص: ١٢٨

والالْحَاف: واحد. و المعنى أنه لما استمر عليهم القتل و عمهم جميعهم، أخلى ديارهم و أجلاهم منها، فبقيت بعدهم عاطله دارسه.

و العقائل: جمع عقيله، و هى الكريمة من النساء. و عقائل المال: كرائمه.

و البدن: جمع بادنه، و هى الوافر لحم الجسم. و يقال أيضا: بدنت المرأة و بدن الرجل تبدينا: أسن و هرم، و رجل بدن: أى كبير السن.

و البدن: العظم، و جمعه أبدان.

و البدن أيضا: الدرع القصيره، و جمعها أبدان أيضا.

و الريب: جماعه البقر ما كان دون العشره. و الصوار ما جاز.

و آخر فى قوله «و رضوا بآخر كان أقرب» سعد بن معاذ الأنصارى، لأن بنى قريظه لما حاصرهم النبى صلى الله عليه و آله فى حصنهم المده المذكوره فى الكتب و ضاق ذرعهم و عرض عليهم رسول الله «ص» أن ينزلوا على حكمه فيهم فأبوا ذلك و رضوا على حكم سعد بن معاذ لأنه كان جارا لهم لأنهم ظنوا أنه يحكم بما يوافقهم فحكموه، فحكم عليهم أن يقتل مقاتلتهم و يسبى ذراريهم و أن يقسم أموالهم. فقال له النبى «ص»: لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعه.

و القصة مشهوره يطول ذكرها.

(١٠٥-١٠٢) و بخم إذ قال الإله بعزمه

قم يا محمد بالولاية فاخطب

و انصب أبا حسن لقومك انه

هاد و ما بلغت ان لم تنصب

ص: ١٢٩

فدعاه ثم دعاهم فأقامه

لهم فبين مصدق و مكذب

جعل الولاية بعده لمهذب

ما كان يجعلها لغير مهذب

أما «خمر» فهو الموضع الذى يضاف اليه الغدير فى قولهم غدير خم، و هو الذى عناه الكميت مره بقوله:

و يوم الدوح دوح غدير خم أبان له الولاية لو أطيعا

و يجب أن يكون مشتقا من الخمر و هو الكنس، يقولون خممت أخمه خما إذا كنسته. و الخمامه الكناسه، و المخمه: الممكنسه، و رجل مخموم النفس و القلب:

نفيه من الدنس. و كان هذا الوضع لا شيه فيه و لا أذى و لا قذى.

يروى أن النبى صلى الله عليه و آله لما عاد من حجه الوداع نزل بغدير خم، و أن قوله تعالى «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (١) نزل فى هذا الموضع.

و يروى أن فى هذا الموضع نزل قوله تعالى «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (٢). و ان النبى صلى الله عليه و آله نزل، و اليوم شديد متوهج القيظ، فأمر «ص» بما تحت الشجر من الشوك فضم، ثم قام و قال للناس مقبلا عليهم:

«أ لست أولى بكم من أنفسكم» ؟ فلما أجابوه بالاعتراف و الإقرار، أخذ بضبعى أمير المؤمنين عليه السلام

ص: ١٣٠

١-١) سورة المائدة: ٦٧.

٢-٢) سورة المائدة: ٣.

فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض إبط رسول الله «ص»، ثم قال:

«فمن كنت مولاه فهذا على مولاه، اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، وانصر من نصره، و اخذل من خذله» (١).

و استأذن حسان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن يقول في ذكر الحال شعرا، فأذن له، فقال حسان: يا معشر مشيخه قريش اسمعوا قولي بشهادة من رسول الله «ص»، ثم قال:

يناديهم يوم الغدير نبهم بخم و أسمع بالرسول مناديا

يقول فمن مولاكم و وليكم فقالوا و لم يبدوا هناك التعاميا

إلهك مولانا و أنت ولينا و لا تجدن منا لأمرك عاصيا

فقال له قم يا على فاننى رضيتك من بعدى اماما و هاديا

و روى أن عمر بن الخطاب قال لأمير المؤمنين عليه السلام فى الحال: بخ بخ لك يا على، أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن و مؤمنه.

و قد بينا فى الكتاب «الشافى» خاصه و فى غيره من كتبنا عامه أن هذا الكلام نص عليه بالإمامه و إيجاب لفرض طاعته، لأن النبى «ص» قرر أمته بفرض طاعته بما أوجبه له قوله عز و جل «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (٢)، و لا خلاف بين أهل اللغه بأن الأولى هو الأخص الأحق بالشىء الذى قيل و هو أولى به، فإذا قال صلى الله عليه و آله: (من كنت مولاه فعلى مولاه)، فقد أتى من لفظه مولى بما يحتمل معنى أولى، و ان كان محتملا لغيره من الناصر و الحليف و المعتق

ص: ١٣١

١-١) أو فى مصدر يراجع للاطلاع على أسانيد حديث الغدير و مداليل ألفاظه كتاب الغدير فى الجزء الأول منه.

٢-٢) سورة الأحزاب: ٦.

و ابن العم و غير ذلك مما قد سطر و ذكر، فلا بد أن يكون انما أراد من اللفظه المحتمله-و هي لفظه مولى-معنى الأولى الذى تقدم التصريح به، لأن من شأن أهل اللسان إذا عطفوا محتملا على صريح لم يجز أن يريدوا بالمحتمل الا معنى الصريح. ألا ترى أن من له عبيد كثيرون إذا أقبل على جماعه قال: أ لستم عارفين بعبدى زيد؟ ثم قال عاطفا على الكلام: فاشهدوا إن عبدى حر لوجه الله تعالى، لم يجز أن يريد بلفظه عبدى الثانيه، و هي مشتركه بين جماعه عبيده الا العبد الأول الذى تقدم التصريح باسمه، من أراد غيره كان سفيها ملغزا معميا.

و بينا بحيث أشرنا إليه ما يرد على هذا الكلام من الأسئلة المختلفه، و استقصينا الجواب عنها و أزلنا كل شبهه معترضه فيها، و ليس هذا موضع استيفاء ذلك، و من أراد تناوله فمن مواضعه.

و أما قول السيد «إذ قال الإله بعزمه» و العزم لا يجوز على الله تعالى، لأنه اسم لإرادته متقدمه على الفعل، فإن اراده التقديم لفعله لا تتقدمه، لأن تقدمها عيب، فالوجه فيه أن السيد انما أراد هاهنا القطع بالأمر و الثبات له و الإيجاب، لأنهم يقولون:

عزمت عليك أن تفعل كذا و كذا أى ألزمتك و أوجبت عليك. و الإراده إذا تناولت فعل الغير لا تسمى عزمه، و تسمى الواجبات عزائم، و لا يسمون المندوبات بذلك و لهذا قالوا: عزائم السجود فى القرآن، و هي السور التى فيها سجود واجب، فما أخطأ السيد فى ذكر العزمه و لا وضعها فى غير موضعها.

فان قيل: فان السيد ذكر فى شعره الولايه، و هي الولاء و المحبه و النصره، و لم يذكر الإمامه، و قد كان قادرا على أن يقول: قم يا محمد بالإمامه و اخطب.

فكيف عدل عن لفظ الإمامه إلى لفظ الولايه؟ قلنا: لا فرق هنا بين اللفظتين، و انما أراد بالولايه الخلافه و تولى الأمر

الموجب لفرض الطاعة. إلا ترون أن الخليفة إذا أمر أميرا و فوض اليه تدبير أمره قيل: انه قد ولاه ولايه، من حيث جعل له طاعه على أهل ولايته، و كل رتبه تقتضى طاعه فهى تسمى ولايه.

و انما اشتق السيد الاسم الذى ذكره من لفظ النبى «ص» و هو «المولى» و لم يعتمد الاشتقاق من المعنى، و المعنى فى كلا اللفظتين ثابت. و قد صرح بمعنى الإمامه دون الموالاه التى هى النصره فى قوله: و انصب أبا حسن لقومك الى آخره، و هذا اللفظ لا يليق إلا بالإمامه و الخلافه دون المحبه و النصره.

و قوله «جعل الولايه لمهذب» صريح فى الإمامه، لأن الإمامه هى التى جعلت له بعده، و المحبه و النصره حاصلتان فى الحال و غير مختصتين بعد الوفاه.

فإن قيل: فأى معنى لقوله «فبين مصدق و مكذب»؟ قلنا: انما أراد أن النبى لما تأهب للكلام و دعا أمير المؤمنين و أخذ بيده، تصرفت الظنون و اختلفت الأفكار فيما يريد أن يظهره، فبين تصديق و تكذيب و تصعيد و تصويب. و انما أراد أنهم كانوا كذلك قبل استماع الكلام و وقوع التصريح المزيل لكل شبهه الدافع لكل ريبه، و لله دره و إجادته فى هذا.

(١١٠-١٠٦) [و الله أهبط جبرائيل قائلا (كذا)]

لرسوله فانظر لذلك و أعجب] (١)

ما أن يبلغها سواك أو امرئ

هو منك أصلا و هو غير مجنب

ص: ١٣٣

(١-١) هذا البيت ورد فى بعض النسخ.

هذى مناقب لا ترام متى يرد

ساع تناول بعضها يتذبذب

انى أدين بحب آل محمد

دينا و من يحبهم يستوجب

لهم الموده و الولاء و من يرد

بدلا بآل محمد لا يحب

فقد مضى تفسير المناقب.

فأما التذبذب: فهو الاضطراب و التردد و التحير، و ذبذب الرجل لسانه و ذكره. و انما أراد أن من رام تناول بعض هذه المناقب قصر عنها و لم ينلها.

فأما قوله «انا ندين بحب آل محمد» فمعناه: انا نطيع الله بحبهم، و نتقرب اليه بذلك.

و الدين: العاده، و الديدن: العاده، و الدين: الحساب، و الدين: الذل، و الدين: الطاعه، و الدين: الجزاء، و يقولون: دين الرجل إذا ملك و قلده.

و انما أراد من تولى آل محمد «ص» يستحق منا الولاء و الموده، و من يتدين بغيرهم لا نجبه.

(١١٢-١١١) و متى يمت يرد الجحيم و لا يرد

حوض الرسول و ان يرده يضرب

ضرب المحاذر ان تعر ركابه

بالسوط سالفه البعير الأجر

الجحيم: اسم من أسماء النار، و جحمت النار: أوقدتها، و جحمت النار عظمت.

الجحام: داء يصيب الكلب يكون منه بين عينيه، و الجحمتان عند أهل اليمن:

العينان.

العر: الجرب، و قد عرت الإبل تعرفه عاره.

السالفه: صفحه العنق الى الخد، و السالف: الذى يتقدم القوم فيستقى الماء و جمعه سلاف، و السالف: الماضى.

و انما أراد السيد رحمه الله أن عدو آل محمد «ص» و من لم يتولهم و يتحقق بهم يرد الجحيم لأنها منزله و دار مقامه، و إذا ورد حوض رسول الله «ص» الذى يشرب منه يوم القيامة، اماره السلامه و الكرامه و دخول الجنة، صد عنه و ضرب كما يضرب المشفق، من أن تجرب مطيته و ركابه، سالفه البعير الأجر، منعا له عن الاختلاط بها و الورود معها فيجربها و يعديها.

(١١٣-١١٥) و كان قلبى حين يذكر احمدا

و وصى احمد نيط من ذى مخلب

بذرى القوادم من جناح مصعد

فى الجو أو بذرى جناح مصوب

حتى يكاد من النزاع إليهما

يفرى الحجاب عن الضلوع الصلب

(ش ١) قوله نيط أى علق، و نياط القلب: معلقه، و كذلك نياط القوس.

و الذرى: جمع ذروه، و ذروه كل شىء: أعلاه، و ذرى الرجل: ناحيته.

و القوادم: جمع قادمه. و قوادم الجناح أربع ريشات مقدمه، و يليهن المناكب و هن أربع ريشات، و يليهن الأباهر و هن أربع ريشات، ثم الخوافى و هن أربع

ص: ١٣٥

فإذا جمعت كن عشرين ريشه نسقا من أول الجناح الى آخره.

و المصعد: الذى يعلو إلى جهه السماء.

و المصوب: الذى يهوى سفلا إلى جهه الأرض.

و الحجاب: حجاب القلب.

الصلب: الحجاره، و الصلب: الموضع الغليظ، و يقال للظهر صلب و صلب.

(ش ٢) و انما أراد بوصى أحمد «ص» أمير المؤمنين «ع»، لأنه وصيه على أمته و على أهله. و قد دللنا على ذلك من قبل.

و معنى نيظ: أى علق، و نياط القلب: معلقه، و كذلك نياط القوس، و النياط جبل مستبطن الصلب، و نياط الأرض: اتصال بعضها ببعض.

و أراد بذى مخلب: جارحا ذا مخلب.

و الذرى: جمع ذروه، و ذروته: أعلاه. و ذرى الرجل: ناحيته.

و القوادم: جمع قادمه، و قوادم الجناح: أربع ريشات فى مقدمته، و تليهن المناكب و هى أربع، و تليهن الأباهر و هى أربع أيضا، ثم الخوافى و هى أربع ثم الكلاء و هى أربع، فإذا جمعت كن عشرين ريشه من أول الجناح الى آخره.

و المصعد: هو الذى يصعد علوا إلى جهه السماء.

و المصوب: هو الذى يهوى إلى جهه الأرض سفلا.

و معنى هذا الكلام أن قلبى عند ذكرهما، مسره بهما و اشتياقا إليهما، ينزو و يعلم، و يجىء و يذهب، ارتياحا و نزاعا.

و الفرى: هو القطع.

و الحجاب: يعنى به حجاب القلب.

و الصلب و الصلبه: حجاره المسن، الواحده صلبه. و الصلب: الظهر.

و الصلب: الحسب، و الصلب: الموضع الغليظ المنقاد، و يقال للظهر: صلب.

و الصلب مثل النحل و النحل و الهدب و الهدب.

(١١٧-١١٦) هبه و ما يهب الإله لعبده

يزدد و مهما لا يهب لا يوهب

يمحو و يثبت ما يشاء و عنده

علم الكتاب و علم ما لم يكتب

الهبه: معروفه، و هى العطيه على سبيل التفضل، و القبض شرط فى وقوع التملك فيها. و معنى «ما يهب الإله لعبده يزدد» أنه يتضاعف و ينمو لبركته و طهارته.

فان قيل: فأى معنى لقوله «و مهما لا يهب»، و معلوم أن غيره تعالى قد يهب و يسمى ما يهب موهوبا؟ قلنا: معنى هذا الكلام أن هبه غيره لا- تتم و لا يحصل الانتفاع بها الا بعد تقدير هبه الله تعالى، لأن الواهب منا لا يتم كونه واهبا الا بما وهبه الله تعالى له من الاحياء و الأقدار و التمكن، و الموهوب له لا- ينتفع بالهبه إلا بما وهبه الله تعالى من الحياه و الشهره و القدره، و الموهوب نفسه لا يتم الانتفاع به الا بما خلقه الله فيه من أجناس المدركات كالطعوم و الأرايح و غيرهما، فهبته تعالى أصل لكل هبه كما أن نعمه الله أصل لكل نعمه.

و وجه آخر: ان الهبه انما يقع التملك بها اما عقلا أو شرعا بحسب ما حكم الله تعالى به و دل عليه، و ما خرج عن تلك الشروط و الأحكام لا- يكون هبه و لا يوصف بأنه واهب، و ما لم يتفضل علينا باعلامنا انه هبه لا يسمى بذلك، و لا يكون له تأثير و لا حكم.

ص: ١٣٧

و معنى «يمحو و يثبت ما يشاء» أنه يغير أحكام الشريعة بحسب ما يعلمه من المصالح لعباده، فيبيحه ما لم يكن مفسده، و يحظره إذا تغيرت حاله و صار مفسده و يوجبه إذا كان مصلحه، و يسقط و جوبه إذا خرج عن كونه مصلحه. و سمي بذلك محوا و إثباتا من حيث التبدیل و التغيير و التطيب و التشبيه بمن كتب شيئا ثم محاه و أزال رسمه.

و يجوز أيضا أن يراد بالمحو و الإثبات الحقيقه لا- التسميه، لما وردت به الروايه من إثبات ما يكون في اللوح المحفوظ، فإذا تعبد تعالى بشرع كتبه و إذا نسخه محاه.

و أما قوله «و عنده علم الكتاب و علم ما لم يكتب»، فيحتمل أمرين: أحدهما أن يريد بالكتاب ما كتبه في اللوح المحفوظ، و الوجه الآخر أن يريد بالكتاب القرآن. و لا شبهه في أنه تعالى يعلم ما زاد على ذلك كله و ما لا يتناهى من المعلومات.

وجدت في نسخه السيد رضى الله عنه ملحقا ملخصه:

و إذا كنا قد قضينا من تفسير هذه القصيده الوطر، و بلغنا الغرض، فالواجب القطع هاهنا، و انما لم نفرع التفسير و نتبعه، و نفصل وجوه الكلام كلها و نقسمها، لأن هذا الخبر غير متناه، و يحوجنا ان قصدناه و استوفيناها الى ذكر جميع أحكام العربيه، و جميع اللغه المرويه في الكلام و فروعه، و خاصه في الإمامه و ما يرجع إليها و يتعلق بها، و هذا غرض لا تتسع له الطوامير، و لا تنحصر فيه الأساطير.

و في الجمل التي ذكرناها كفايه في معرفه مراد الشاعر، و ما لا بد من معرفته من معانى كلامه، و ما تعدى ذلك فهي اطاله تمل و تضجر. غير أننا آثرنا أن نختم هذه القصيده بشيء من أخبار السيد رحمه الله تعالى، و محاسنه و فضائله، لتكمل

الفائده و توفر، و نحن لذلك فاعلون:

اسم السيد إسماعيل، و كنيته أبو هاشم بن محمد بن يزيد بن وداع الحميري و أمه من حمير، تزوج بها أبوه لأنه كان نازلا فيهم، و أم هذه المرأة أو جدته بنت يزيد بن ربيعه بن مفرغ الحميري الشاعر المعروف، و ليس لابن مفرغ هذا عقب من ولد ذكر، و قد غلط الأصمعي في نسبه السيد الى يزيد بن مفرغ من جهة أبيه بنسبه.

قال الصولي: و السيد لقب به لذكاء كان فيه، فقيل سيكون سيديا، فعلق هذا اللقب به. بذلك أخبرنا على سبيل الإجازة أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني عن أشياخه، و أخبرنا المرزباني قال: أخبرنا محمد بن يزيد النحوي قال: حدثني من سأل العباسه بنت السيد بن محمد عن مولد أبيها، قالت: في سنة خمس و مائه، و مات في سنة ثلاث و سبعين و مائه.

و أخبرنا أبو عبيد الله المرزباني قال: حدثني أبو عبد الله الحكمي قال: حدثني يموت بن المزرع قال: حدثني محمد بن حميد الشكري قال: سئل أبو عمرو:

من أشعر المولدين؟ قال: السيد و بشار.

و أخبرنا المرزباني قال: أخبرني محمد بن يحيى قال: أخبرنا المغيرة بن بحر قال: أخبرنا الحسين بن الضحاك قال: ذاكرني مروان بن أبي حفصه أمر السيد بعد موت السيد و ان أحفظ لشعر بشار و السيد، فأنشدته قصيدته المذهبه التي منها:

أين التطرب بالولاء و بالهوى أ الى الكواذب من بروق الخلب

أ إلى أميه أم الى شيع التي جاءت على الجمل الخدب الشوقب

حتى أتيت على آخرها، فقال مروان:

ما سمعت قط شعرا أفصح و أغزر معاني و أبعد ما يرجع في الظن و في اللفظ (كذا) و لا أحسن من هذا الشعر.

اشاره

(فى الشيب و الشباب)

ص: ١٤١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على جزيل عطائه وجميل آلائه، وله الشكر على ما منح من هدايه و نفع من كفايه، و صلى الله على سيد البشر محمد و آله الغرر و كرم و سلم.

سألت وفقك الله أن أجمع لك من مختار الشعر في الشيب ما تناله القدره، و تنتهي إليه الخبره، إذ كان الناس قد جمعوا في ذلك الكثير من غث و سمين و كريم و هجين، فأنا أجيب مسألتك و أنجح طلبتك.

و اعلم أن الإغراق في وصف الشيب و الإكثار في معانيه و استيفاء القول فيه لا يكاد يوجد في الشعر القديم، و ربما ورد لهم فيه فقره فكانت مما لا- نظير له، و انما أطنب في أوصافه و استخراج دوائه و الولوج الى شعابه الشعراء المحدثون، و ان كان الإحسان المطبق للمفصل قليلا و الجيد من كل شيء قدرا معدودا، و للفحلين المبرزين الطائين أبي تمام و أبي عباده البحترى في هذا المعنى ما يغبر في الوجوه سبقا، لا سيما البحترى فإنه مولع بالقول في الشيب لهج به معيد مبدئ لأوصافه، و لا تكاد أكثر قصائده تخلو من إمام به و تعرض له، فقد زاد فيه على كل متقدم لزمانه اكتارا و تجويدا و تحقيقا و تدقيقا، فأني أخرجت له في الشيب مائه و أربعين

ص: ١٤٣

بيتا لكنها مملوءة إحسانا و تجويدا.

و وجدت فى شعر أذى رضى الله عنه و أرضاه و كرم مثواه فى الشيب شيئا كثيرا فى غاية الجوده و البراعه، و رأيت أيضا بعد ذكر ما للطائين ما ذكره كله لكثرة الإحسان فيه و الغوص الى لطيف المعانى، و قد أخرجت من ديوانه مائتين و نيفا و سبعين بيتا، من تأملها وجد الحسن فيه غزيرا و التجويد كثيرا.

و أنا أضم الى ذلك و أختمه به ما أخرجته من ديوان شعرى فى هذا المعنى، فإنه ينيف على الثلاثمائه بيت الى وقتنا هذا، و هو ذو الحجه من سنه تسع عشره و أربعمائه، و ربما امتد العمر و وقع نشاط مستقبل لنظم الشعر، فأنفق فيه من ذكر الشيب ما يزيد فى عدد هذا المذكور المسطور.

فأما الإحسان و التجويد مع هذا الإكثار الذى قد زاد على المكثرين فى أوصاف الشيب فمما يخرجته الاختبار و يبرزه الاعتبار، و يشهد بتقدم فيه أو تأخر ضم قول الى نظيره و معنى الى عديله، و اطراح التقليد و العصبية و تفضيل ما فضله السبك و النقد من غير احتشام لحق يصدع به و باطل يكشف عنه، و لا محاباه لمتقدم بالزمان على متأخر، فما المتقدم الا من قدمه إحسانه لا زمانه و فضله لا أصله، و قد قلت فى بعض ما نظمته:

و السبق للإحسان لا الأزمان

و بانضمام ما أخرجته من هذه الدواوين الأربعة يجتمع لك محاسن القول فى الشيب و التصرف فى فنون أوصافه و ضروب معانيه، حتى لا يشذ عنها فى هذا الباب شىء يعاب به.

هذا حكم المعانى، فأما بلاغه العبارة عنها و جلاؤها فى المعارض الواصلة إلى القلوب بلا حجاب و الانتقال فى المعنى الواحد من عبارته إلى غيرها مما يزيد عليها براعه و بلاغه أو يساويها أو يقاربها حتى يصير المعنى باختلاف العبارة عنه و تغير

ص: ١٤٤

الهيئات عليه و ان كان واحدا كأنه مختلف فى نفسه، فهو وقف على هذه الدواوين مسلم لها مفوض إليها مع الانصاف الذى هو العمده و العقده فى كل دين و دنيا و أخرى و أولى.

و ان شئت أن تختصر لنفسك و تقتصر على أحد هذه الدواوين استغناء به فى هذا المعنى عما سواه و لاحوائه على ما فى غيره، فأنت عند سبرك لها و أنسك بكل واحد منها و عملك بالاشتراك بينها و الانفراد و الاجتماع و الافتراق تعرف على أيها تقتصر و بائها تستغنى عما سواه.

و اعلم أن الشيب قد يمدح و يذم على الجملة، ثم يتنوع مدحه الى فنون، فيمدح بأن فيه الجلاله و الوقار و التجارب و الحنكه، و انه يصرف عن الفواحش و يصد عن القبائح و يعظ من نزل به فيقلل إلى الهوى طماحه و فى الغى جماحه، و ان العمر فيه أطول و المهمل معه أفسح، و ان لونه أنصع الألوان و أشرقها، و ما جرى مجرى ما ذكرناه، فالتركب منه كثير.

و من يذمه بأنه رائد الموت و نذيره، و أنه يوهن القوه و يضعف المنه و يطمع فى صاحبه، و أن النساء يصددن عنه و يعبن به و ينفرن عن جهته.

و ربما شكى منه لنزوله فى غير زمانه و وفوده قبل ابانه، و انه بذلك ظالم جائر. و ما أشبه ذلك.

و مما يدخل فى هذا الشباب و إطراء السواد و ذكر منافعهما و فوائدهما و مرافقهما و يتعلق بأوصاف الشيب ذكر الخضاب اما بمدح أو بدم، و فنون مدحه أو ذمه كثيره، و ذكر ما يقوم مقام الخضاب فى إزاله شخص الشيب عن المنظره من مقراض أو غيره.

و سيجىء من هذه المعانى فى ما نوره من الدواوين الأربعة ما ستقف عليه فى مواضعه و تعلم حسن مواقفه.

و ما توفيقى إلا بالله عليه توكلت و اليه أنيب.

قال أبو تمام حبيب بن أوس الطائي و هو ابتداء قصيده نسج المشيب له لفاعا مغدفا يقفقا فقنع مذرويه و نصفا

نظر الزمان اليه قطع دونه نظر الشفيق تحسرا و تلهفا

ما اسود حتى أبيض كالكرم الذي لم يأن حتى جىء كيما يقطفا

لما تفوقت الخطوب سوادها ببياضها عبثت به فتفوقا

ما كاد يخطر قبل ذا فى فكره فى البدر قبل تمامه أن يكسفا

و وجدت أبا القاسم الامدى يذكر فى كتابه المعروف «بالموازنه بين الطائين» فى البيت الأول من هذه الأبيات شيئا أنا أذكره و أبين ما فيه، قال: معنى قوله «نصفا» أى قنع جانبي رأسه حتى يبلغ النصف منه. قال: و قد قيل: انما أراد بقوله «نصف النصيف» و هو قناع لطيف يكون مثل نصف القناع الكبير، و قد ذكره النابغه، فقال:

سقط النصيف و لم ترد إسقاطه

ثم قال: و ذلك لا وجه له بعد ذكر القناع، و انما أراد أبو تمام ما أراده الآخر بقوله:

أصبح الشيب فى المفارق شاعا و اكتسى الرأس من مشيب قناعا

قال: فالمعنى مكتف بقوله «قنع مذرويه» و قوله «نصفا» أى بلغ نصف رأسه.

و هذا الذى ذكره الامدى غير صحيح، لأنه لا يجوز أن يريد بقوله «نصفا» أى بلغ نصف رأسه، لأنه قد سماه لفاعا، و اللفاع ما اشتمل به المتلفع فغطى جميعه

لأنه جعله أيضا مغدفا، و المغدف المسبل السايف التام، فهو يصفه بالسبوغ على ما ترى، فكيف يصفه مع ذلك بأنه بلغ نصف رأسه. و الكلام بغير ما ذكره الامدى أشبه.

و يحتمل وجهين:

أحدهما- أن يريد بقوله «نصفا» النصف الذى هو الخمار، و الخمار ما ستر الوجه، فكأنه لما ذكر أنه قنع مذكرويه- و هما جانبا رأسه- أراد أن يصفه بالتعدى إلى شعر وجهه فقال «نصفا» من النصف الذى هو الخمار المختص بهذا الموضع، و ليس النصف على ما ظنه الامدى القناع اللطيف، بل هو الخمار و قد نص أهل اللغة على ذلك فى كتبهم. و بيت الناغى الذى أنشد بعضه شاهد عليه، لأنه قال:

سقط النصف و لم ترد إسقاطه فتناولته و اتقتنا باليد

و انما اتقت بيدها بأن سترت وجهها عن النظر إليه، فأقامت الخمار بهذا الموضع.

و الوجه الآخر- أن يكون معنى نصفا أنه بلغ الخمسين و ما قاربها، فقد يقال فى من أسن و لم يبلغ الهرم أنه نصف.

فان قيل: النصف انما يستعمل فى النساء دون الرجال.

قلنا: لا مانع يمنع من استعماله فيهما و لو على سبيل الاستعاره فى الرجال، فقد يستعير الشعراء ما هو أبعد من ذلك. و على هذا الوجه يكون قوله «نصفا» راجعا إلى ذى الشيب و الى من كنى عنه بالهاء فى قوله «له»، و لا يكون راجعا الى الشيب نفسه.

ص: ١٤٧

و رأيت الامدى يسرف فى استردال قوله:

لم يأن حتى جىء كيما يقطفنا

و لعمرى انه لفظ غير مطبوع و فيه أدنى ثقل، و مثل ذلك يغفر لما لا يزال يتوالى من إحسانه و يترادف من تجويده.

و وجدته أيضا يذمه غايه الذم على البيت الأخير الذى أوله:

ما كان يخطر قبل ذا فى فكره

و يصفه بغايه الاضطراب و الاختلال. و ليس الأمر على ما ظنه، إذ البيت جيد، و انما ليس رونق الطبع فيه ظاهرا، و ليس ذلك بعيب.

و له و هو ابتداء قصيده:

يضحكن من أسف الشباب المدبر يبكين من ضحكات شيب مقمر

و وجدت أبا القاسم الامدى يغلو فى ذم هذا البيت، و قال: هذا بيت ردىء ما سمعت يضحك من الأسف إلا فى هذا البيت. قال:
و كأنه أراد قول الآخر:

و شر الشدائد ما يضحك

فلم يهتد لمثل هذا الصواب. قال: و قوله:

من ضحكات شيب مقمر

ليس بالجيد أيضا، و لو كان ذكر الليل على الاستعاره لحسن أن يقول «مقمر» لأنه كان يجعل سواد الشعر ليلا و يياضه بالمشيب أقماره، لأن قائله لو قال «قد أقمر ليل رأسى» كان من أصح الكلام و أحسنه و ان لم يذكر الليل أيضا حتى يقول

«قد اقر عارضاك» أو «فوداك» لكان حسنا مستقيما، و هو دون الأول فى الحسن و ذاك أنه قد علم أنهما كانا مظلّمين فاستنارا.

و الذى نقوله: ان قول أبى تمام:

يضحكن من أسف الشباب المدبر

يحمل أن يكون المراد به النساء اللواتى يرين بكاء عشاقهن و أسفهن على الشباب المدبر يهزأن بهم و يضحكن منهم، و مثل ذلك يرد فى الشعر كثيرا.

فأما قوله:

يبكين من ضحكات شيب مقمر

فالأولى أن يحمل على أن المراد به أنهم يبكين من طلوع الشيب فى مفارقهن و ضحكته فى رءوسهن، لأننا لو حملناه على شيب عشاقهن لكان الذى يبكين منه هو الذى يهزأن به، و هذا يتنافى. فكأنه وصفهن بأنهن يضحكن و يهزأن من شىء فى غيرهن و يبكين منه بعينه إذا خصهن.

فأما حمل الضحك هاهنا على معنى البكاء و غايه الحزن، فهو مستبعد و ان كان جائزا. و يكون على هذا التأويل يضحكن و يبكين بمعنى واحد.

فأما عيبه لقوله «شيب مقمر» فى غير موضعه، و ليس يحتاج الى أن يذكر الليل على ما ظنه. و كما يقال «أقمر ليل رأسك و أقمر عارضاك» على ما استشهد به كذلك يقال «أقمر شيبك» و لا يحتاج الى ذكر الليل، و انما المعنى أنه أضاء بعد الظلام و انتشر فيه البياض بعد السواد.

و ليس هذا تتبع من يعرف الشعر حق معرفته، و لعمرى ان هذا البيت خال من طبع و حلاوه، لكن ليس الى الحد الذى ذكره الامدى.

ص: ١٤٩

و له من جمله قصيده:

غدا الهم مختطا بفودي خطه طريق الردى منها الى الموت مهيع

هو الزور سجفا و المعاشر يجتوى و ذو الالف يقلى و الجديد يرقع

له منظر فى العين أبيض ناصع و لكنه فى القلب اسود اسفع

و كنا نرجيه على الكره و الرضا و أنف الفتى من وجهه و هو أجدع

و الإحسان فى هذه الأبيات غير مجحود و لا مدفوع.

و معنى أن الشيب فى القلب أسود و ان كان فى العين ناصعا ما يورثه من الهم و الحزن الذى تظلم به القلوب و تكسف أنوارها.

و له من جمله قصيده:

شعله فى المفارق استودعتنى فى صميم الفؤاد ثكلا حميما

تستثير الهموم ما اكنن منها صعدا و هى تستثير الهموما

عره مره إلا إنما كنت أعزى أيام كنت بهيما

دقه فى الحياه تدعى جلالا مثل ما سمي اللديغ سليما

حلمتى زعمتم و أرانى قبل هذا التحليم كنت حلিما

قال الامدى: و أخذ البحترى قوله ألا إنما كنت أعزى أيام كنت بهيما

فقال:

عجبت لتفويف القذال و انما تفوفه لو كان غير مفوف

و قد كنا قلنا فى مواضع تكلمنا فيها على معانى الشعر و التشبيه بين نظائره أنه ليس ينبغى لأحد أن يقدم على أن يقول: أخذ فلان

الشاعر هذا المعنى من فلان

ص: ١٥٠

و ان كان أحدهما متقدما و الآخر متأخرا، لأنهما ربما تواردا من غير قصد و لا وقوف من أحدهما على ما تقدمه الآخر إليه، و انما الإنصاف أن يقال: هذا المعنى نظير هذا المعنى و يشبهه و يوافقه، فأما أخذه و سرقة فمما لا سبيل الى العلم به، لأنهما قد يتواردان على ما ذكرناه و لم يسمع أحدهما بكلام الآخر، و ربما سمعه فنتسبه و ذهب عنه ثم اتفق له مثله من غير قصد، و لا يقال أيضا: أخذه و سرقة إذا لم يقصد الى ذلك.

و كم بين بيت أبي تمام و بيت البحترى مأخوذا منه أو غير مأخوذ في الطبع و صحه النسخ و طلاوه اللفظ، فليت أبي تمام الفضل الظاهر الباهر، و يشبه قوله و أراني قبل هذا التحليم كنت حليفا

من شعري في الشيب قولي:

و قالوا أتاه الشيب بالحلم و الحجى فقلت بما يرى و يعرق من لحمي

و ما سرنى حلم يفىء إلى الردى كفاني ما قبل المشيب من الحلم

و ستجىء هذه الأبيات في موضعها بمشيئه الله.

و له من جملة قصيده:

ألم تر أرام الأطباء كأنما رأيت بي سيد الرمل و الصبح ادرع

لئن جزع الوحشى منها لرؤيتي لانسيها من شيب رأسى أجزع

و وجدت أبا القاسم الامدى يفسر ذلك و يقول: أراد بسيد الرمل الذئب، و قوله «و الصبح ادرع» أى أوله مختلط بسواد الليل، يريد وقت طلوع الفجر، و كل ما اسود أوله و أبيض آخره فهو ادرع، و شاه درعاء للتى أسود رأسها و عنقها و سائرها أبيض، و انما قال ذلك لأن الأطباء تخاف الذئب فى ذلك الوقت، لأن لونه يخفى فيه لغبشته فلا تكاد تراه حتى يخالطها، و هو الوقت الذى تنتشر فيه الطباء و تخرج

ص: ١٥١

من كنفها لطلب المرعى.

و نقول: ان الذى ذكره الامدى مما يحتمله البيت، و أجود منه أن يكون قوله «و الصبح أدرع» عباره عن شيبه و خبرا عن بياض بعض شعره و سواد بعض، و أراد أن النساء اللواتى يشبهن الظباء ينفرن منى إذا رأين شيب رأسى كما ينفرن من ذئب الرمل. ثم قال: و لئن كان الوحشى يجزع من رؤيتى فلأنسيها من شيب رأسى أجزع.

و ان لم يكن المعنى على ما ذكرناه فلا معنى لقوله: ان الظباء التى هى البهائم تنفر منه كما تنفر من الذئب، لأنه لا وجه لذلك و لا فائده فيه و لا سبب، فالكلام بالمعنى الذى ذكرناه أليق.

فإن قال من ينصر تأويل الامدى: أى معنى لقوله كأنما رأت بى سيد الرمل

لو لا انه أراد بالظباء البهائم دون النساء المشبهات بهن، و كيف تنفر النساء من الذئب و انما تنفر منه الظباء على الحقيقه.

قلنا: النساء تنفر من الذئب لا- محاله كما تنفر منه الظباء اللواتى هن الغزلان، و ما يهابه الرجال و ينفرون منه أجدر أن ينفرون منه النساء الغرائر.

فان قيل: كيف قال فى البيت الثانى:

لئن جزع الوحشى منها لرؤيتى لانسيها من شيب رأسى أجزع

لو لا- أن الوحشيه قد نفرت منه و وقع ذلك و خبر عنه فى البيت الأول؟ قلنا: ليس يقتضى هذا الكلام الثانى أن يكون المراد بذكر الظباء فى البيت الأول و الظباء على الحقيقه، لأن من المعلوم أن الظباء الوحشيه و كل وحش ينفرون من الانس، و هذا أمر ممهّد معلوم لا يحتاج الى وقوعه حتى يعلم، فلما قال: ان النساء اللواتى يشبهن الظباء ينفرون من شيبى جاز أن يقول بعد ذلك و لئن كانت الظباء

ص: ١٥٢

الوحشيه تنفر منى فالظباء الإنسيه لأجل انكارهن شيبى منهن أنفر.

و بعد، فلم نفسد تأويل الامدى و نكره، بل أجزناه و قلنا: ان البيت يحتمل سواه.

و له من جمله قصيده:

لعب الشيب بالمفارق بل جد فأبكى تماضرا و لغوبا

خضبت خدها الى لؤلؤ العقد دما إذ رأت شواتى خضيبا

كل داء يرجى الدواء له الا القطيعين ميته و مشيبا

يا نسيب الثغام ذنبك أبقى حسناتى عند الحسان ذنوبا

و لئن عين ما رأين لقد انكرن مستنكرا و عين معيبا

أو تصدعن عن قلى لكفى بالشيب بينى و بينهن حسيبا

لو رأى الله ان فى الشيب فضلا جاورته الأبرار فى الخلد شيبا

قال الامدى: و من يتعصب على أبى تمام يقول: انه ناقض فى هذه الأبيات لقوله فأبكى تماضرا و لغوبا

و قوله خضبت خدها الى لؤلؤ العقد دما

ثم قوله:

يا نسيب الثغام ذنبك أبقى حسناتى عند الحسان ذنوبا

و قوله و لئن عين ما رأين

، و قالوا: كيف يبكين دما على مشيبه ثم يعيبه.

قال الامدى: و ليس هاهنا تناقض، لأن الشيب إنما أبكى أسفا على شبابه غير الحسان اللواتى عينه، و إذا تميز من أشفق عليه ممن عابه فلا تناقض.

و أقول: لا حاجه بنا الى تمحله، و المناقضه زائله عن أبى تمام على كل حال،

لأنه لا تناقض بين البكى على شبابه ممن بكاه من النساء و تلهف عليه و بين العيب منهن للشيب و الإنكار له، بل هذه مطابقه و موافقه، و لا يبكى على شبابه من النساء الا من رأين الشيب عيبا و ذنبا. و قد ذكرنا هذا فى كتاب الغرر.

و هذا الذى ذكره- و ان كان لا- يحتاج الى ما تكلفه- قد كان ينبغى أن يفتن لمثله و نظيره فى التغير و التميز لما عابه بقوله يضحكن من أسف الشباب المدبر

فجعل الضحك من شىء و البكى من غيره على ما بيناه، و لا يحمله بعد الفطنه على أن يجعل الضحك بكاء و فى معناه.

و له من جمله قصيده:

راحت غوانى الحى عنك غوانيا يلبسن نأيا تاره و صدودا

من كل سابغه الشباب إذا بدت تركت عميد القربتين عميدا

أربين بالبرد المطارف بدنا غيدا ألفتهم لدانا غيدا

أحلى الرجال من النساء موقعا من كان أشبههم بهن خدودا

و وجدت أبا القاسم الامدى يختار فى قوله «أربين» الباء دون الياء، من أرب المكان إذا لزمه و أقام فيه. و أربين بالياء معناه الزيادة، فكأنه يقول على الروايه بالياء انهن ازددن علينا بالمرد و اخترنهم علينا كما يقبل الرجل الزيادة فى الشىء الذى يعطاه فاضلا عن حقه.

و لعمري ان الروايه بالباء أقرب منها بالياء إلى الحق، و ان كان فيها بعض الهجته على ما أشار إليه الامدى.

و قال الامدى: انه أخذ قوله أحلى الرجال من النساء موقعا

من قول الأعشى

ص: ١٥٤

و أرى الغوانى لا يواصلن امرءا فقد الشباب و قد يصلن الأمردا

و لعمري ان بين البيتين تشابها، الا أن أبا تمام زاد على الأعشى بقوله من

كان أشبههم بهن حدودا

، فغلل ميل النساء الى المرد و الأعشى أطلق من غير تعليل.

و له و هو ابتداء قصيده:

أبدت اسى إذ رأتنى مخلص القصب و آل ما كان من عجب الى عجب

ست و عشرون تدعونى فاتبعها الى المشيب و لم تظلم و لم تحب

فلا يروقك إيماض القتير به فان ذاك ابتسام الرأى و الأدب

أما قوله من عجب الى عجب

فمن البلاغه الحسنه و الاختصار السديد البارع، و قوله فان ذاك ابتسام الرأى و الأدب

يريد به أن الرأى و الأدب و الحلم انما يجتمع و يتكامل فى أوان الكبر و الشيب دون زمان الشباب. و قد تصف الشعراء أبدا

الشيب بأنه تبسم فى الشعر لبياضه و ضيائه، الا أن هذه من أبى تمام تسليه عن الشيب و تنبيه على منفعته.

و له من جمله قصيده:

شاب رأسى و ما رأيت مشيب الرأس الا من فضل شيب الفؤاد

و كذاك القلوب فى كل بؤس و نعيم طلائع الأجساد

طال انكارى البياض فان عمرت شيئا أنكرت لون السواد

زارنى شخصه بطلعه ضيم عمرت مجلسى من العواد

نال رأسى من ثغره الهم لما لم ينله من ثغره الميلاد

و رأيت الامدى يقول: ان قوما عابوا أبا تمام بقوله «شيب الفؤاد» ، قال:

و ليس عندى بمعيب، لأنه لما كان الجالب للشيب القلب المهموم نسب الشيب اليه على الاستعاره.

قال الامدى: و قد أحسن عندى و لم يسيء.

فيقال له: قد أحسن الرجل بلا شك و لم يسيء و ما المعيب الا من عابه، و أما أنت أيها الامدى فقد نفيت عنه الخطأ و اعتذرت له باعتذار غير صحيح، لأن القلب إذا كان جالبا للشيب كيف يصح أن يقال: قد شاب هو نفسه؟ و انما يقال: انه أشاب و لا يقال شاب.

و العذر الصحيح لأبى تمام: أن الفؤاد لما كان عليه مدار الجسد فى قوه و ضعف و زياده و نقص ثم شاب رأسه، لم يخل ذلك الشيب من أن يكون من أجل تقادم السن و طول العمر أو من زياده الهموم و الشدائد، و فى كلا-الحالين لا بد من تغير حال الفؤاد و تبدد صفاته، فسمى تغير أحواله شيئا استعاره و مجازا كما كان تغير لون الشعر شيئا.

و البيت الثانى يشهد بما قلناه، لأنه جعل القلوب طلائع الأجساد فى كل بؤس و نعيم.

و قال الامدى: قوله «عمرت مجلسى من العواد» لا حقيقه له، لأننا ما رأينا و لا سمعنا أحدا جاءه عواد يعودونه من الشيب، و لا أن أحدا أمرضه الشيب و لا عزاه المعزون عن الشباب، و قد قال ابن حازم الباهلى أو غيره:

أ ليس عجيبا بأن الفتى يصاب ببعض الذى فى يديه

فمن بين باك له موجع و بين معز مغذ اليه

و يسلبه الشيب شرح الشباب فليس يعزيه خلق عليه

قال: فأحب أبو تمام ان يخرج عن عادات بني آدم و يكون أمه وحده.

فيقال له: لم لم تفتن لمعنى أبي تمام فذممته، وقد تكلمنا على هذه الوهله منك في كتابنا المعروف بغرر الفرائد و قلنا: انه لم يرد العياده الحقيقيه التي يغشى فيها العواد مجالس المرضى، و انما تلتطف في الاستعاره و التشبيه و أشار الى الغرض اشاره مليحه. و المعنى: ان الشيب لما طرفنى كثر عندى المتوجعون لى منه و المتأسفون على شبابى، اما بقول يظهر منهم أو بما هو معلوم من قصدهم و اعتقادهم، فسماهم عوادا تشبيها بعائد المريض الذى من شأنه أن يتوجع له من مرضه. و لما كثر المتفجعون له من الشيب حسن أن يقول «عمرت مجلسى من العواد»، لأن هذه العبارة تدل على الكثره و الزياده.

و هذا الذى ذكرناه فى كتاب الغرر و هو كاف شاف، و يمكن فيه وجه آخر، و هو: أن يريد بقوله «عمرت مجلسى من العواد» الاخبار عن وجوب عيادته و استحقيقه لذلك بما نزل به، فجعل ما يجب أن يكون كائنا واقعا.

و هذا له نظائر كثيره فى القرآن و فى كلام العرب و أشعارهم، قال الله عز و جل «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» (١) و انما المعنى أنه يجب أن يأمن، فجعل قوه الوجوب و اللزوم كأنه حصول و وقوع.

و ما يروى عن النبى صلى الله عليه و آله من قوله «العاريه مردوده و الأمانه مؤداه و الزعيم غارم» من هذا الباب أيضا، لأنه جعل الوجوب فى هذه المواضع كأنه وقوع و وجوب.

و قد يقول القائل: فعل فلان كذا من الجميل فكثير مادحوه، و ان لم يمدحه أحد، و فعل كذا من القبيح فكثير ذاموه، و ان لم يذمه بشر. و انما المعنى ما أشرنا إليه.

ص: ١٥٧

(١-١) سورة آل عمران: ٩٧.

فأما ثغره الهم فإنما أراد به ناحيه الهم، وكذلك ثغره الميلاد، و الثغره فى كلامهم هى الفرجه و الثلمه، و هى الثغر، و هو البلد المجاور لبلد الأعداء البادئ لهم، فكأن أبا تمام أراد أن الهموم هى الجالبه لشييه و التى دخل من قبلها على رأسه الشيب دون جهه الميلاد، لأنه لم يبلغ من السن ما يقتضى نزول الشيب.

و قال الامدى: كان وجه الكلام أن يقول: من ثغره الكبر أو من ثغره السن لا من ثغره الميلاد.

و هذا منه ليس بصحيح، لأن العبارات الثلاث بمعنى واحد و يقوم بعضها مقام بعض، لأن الميلاد عباره عن السن، فمن تقادمت سنه تقادم ميلاده و من قربت سنه و قصرت قصر و قرب زمن ميلاده.

و أنكر أيضا الامدى قوله «نال رأسى» ، قال: و كان يجب أن يقول: حل برأسى أو نزل برأسى.

و الأمر بخلاف ما ظنه، لأن الجميع واحد و ما نال رأسه فقد حل به و نزل.

و نظير قوله «نال رأسى من ثغره الهم» قولى من أبيات فى الشيب سيجىء ذكرها بإذن الله تعالى:

و لو أنصفتنى الأربعون لنهنت من الشيب زورا جاء من جانب الهم

و نظير قوله طال إنكارى البياض

قول البحرى:

و كان جديدها فيها غريبا فصار قديمها حق الغريب

و له -و قيل انه منحول- فى ذكر الخضاب:

فان يكن المشيب طرا علينا و أودى بالبشاشه و الشباب

فانى لست أدفعه بشيء

(مضى ما لأبى تمام حبيب بن أوس الطائى فى الشيب) و قال أبو عباده الوليد بن عبيد البحرى فى الشيب من جمله قصيده:

فان يكن المشيب طرا علينا و أودى بالبشاشه و الشباب

فانى لست أدفعه بشيء

(مضى ما لأبى تمام حبيب بن أوس الطائي فى الشيب) و قال أبو عباده الوليد بن عبيد البحرى فى الشيب من جملة قصيده:

و كنت أرجى فى الشباب شفاعه و كيف لباغى حاجه بشفيعه

مشيب كبث السرى بحمله محدثه أو ضاق صدر مذيعه

تلاحق حتى كاد يأتى بطيئه لحث الليالى قبل آتى سريعه

و هذا و الله أبلغ كلام و أحسنه و أحلاه و أسلمه و أجمعه لحسن اللفظ و جوده المعنى، و ما أحسن ما شبه تكاثر الشيب و

تلاحقه ببث السرى عن ضيق صدر صاحبه و إعيائه بحمله و عجزه عن طيه، و يشبه بعض الشبه قوله «تلاحق حتى كاد يأتى بطيئه»

قولى من أبيات يجيء ذكرها بمشيئه الله تعالى:

سبق احتراسى من أذاه بطيئه حتى تجللى فكيف عجوله

و فى البيت لمحاه بعيده من بيت البحرى و ليس بنظير له على التحقيق.

و معنى البيت الذى يخصنى أدخل فى الصحه و التحقيق، لأننى خبرت بأن بطيء الشيب سبق و غلب احتراسى و حذرى منه

فكيف عجوله، و من سبقه البطيء كيف لا يسبقه السريع. و البحرى قال: ان البطيء كاد أن يسبق السريع، و هذا على ظاهره لا

يصح، لأنه يجعل البطيء هو السريع بل أسرع منه، لكن المعنى أنه متدارك متواتر فيكاد البطيء له يسبق السريع. و هذا فى غايه

الملاحه.

ص:

و له أيضا من جمله قصيده:

ردى على الصبى ان كنت فاعله ان الصبى ليس من شانى و لا اربى

جاوزت حد الشباب النضر ملتفتا الى بنات الصبى يركضن فى طلبى

و الشيب يهرب من جارى منيته و لا نجاه له فى ذلك الهرب

و المرء لو كانت الشعرى له وطنا صبت عليه صروف الدهر من صعب

و هذا كلام مصقول مقبول عليه طلاوه غير مدفوعه و لا مجهوله. و الشيب يهرب من جارى منيته له نظائر سيجىء التنبيه عليها
بمشيئه الله و عونہ.

و له من ابتداء قصيده:

لابس من شيبه أم ناض و مليح من شيبه أم راض

و إذا ما امتعضت من ولع الشيب برأسى لم يغن ذاك امتعاضى

ليس يرضى عن الزمان مرو فيه الا عن غفله أو تغاضى

و التوقى من اللىالى و ان حالفن شيئا شبيهات المواضى

ناكرت لمتى و ناكرت منها سوء هذى الابدال و الاعواض

شعرات اقصهن و يرجعن رجوع السهام فى الأغراض

و أبت تركى الغديات و الآصال حتى خضبت بالمقراض

غير نفع الا التعلل من شخص عدو لم يعده ابغاضى

و رواء المشيب كالنحوض فى عينى فقل فيه فى العيون المراض

طبت نفسا عن الشباب و ما سود من صبغ برده الففضاض

فهل الحادثات يا ابن عويف تاركاتى و لبس هذا البياض

قوله «خضبت بالمقراض» فى غايه الملاحه و الرشاقه.

و معنى قوله رجوع السهام فى الأغراض

انه لا يملك ردا لطلوع الشيب فى شعره و لا تلافيا لحلولة، فيجرى فى ذلك مجرى رجوع السهام الى الغرض فى أنه لا يملك مرسل السهم صده عنه و لا رده عن اصابته.

و يمكن فى ذلك وجه آخر و ان كان الأول أشف، و هو أن يريد بالأغراض المقاتل و المواضع الشريفه من الأعضاء، فكأنه يشبه رجوع الشيب بعد قصه له و طلوعه فى شدة إيلامه و ايجاعه بإصابه السهام للمقاتل و الفرائص.

و يحتمل وجهها آخر، و هو أن السهام تنزع من الأغراض ثم ترجع بالرمى إليها أبدا. فأشبهت فى ذلك الشيب فى قصه ثم طلوعه و رجوعه الى مواضعه.

و نظير قوله «فهل الحادثات يا ابن عوف» البيت قوله من قصيده أخرى:

يعيب الغايات على شيبى و من لى ان أمتع بالمعيب

و له من قصيده:

و ما أنس لا أنس عهد الشباب و علوه إذ غيرتنى الكبر

كواكب شيب علقن الصبى فقللن من حسنه ما كثر

و انى وجدت فلا تكذبن سواد الهوى فى بياض الشعر

و لا بد من ترك احدى اثنتين اما الشباب و اما العمر

و وجدنا لأبى القاسم الأمدى زله فى البيت الأخير من هذه الأبيات قد نبهنا عليها فى كتاب الغرر، و نحن نذكرها هاهنا فان الموضوع يليق بذكرها، قال الأمدى:

على البحترى فى قوله «و لا بد من ترك احدى اثنتين» معارضه، و هو أن يقال:

ان من مات شابا و قد فارق الشباب و قد فاته العمر أيضا فهو تارك لهما، و من شاب

فقد فارق الشباب و هو مفارق للعمر لا محاله، فهو أيضا تارك لهما جميعا. و قوله «اما و اما» لا يوجب إلا أحدهما.

ثم قال: و العذر للبحترى أن من مات شابا فقد فارق الشباب وحده لأنه لم يعمر فيكون مفارقا للعمر. ألا ترى أنهم يقولون «عمر فلان» إذا أسن، و فلان لم يعمر إذا مات شابا، و من شاب و عمر لم يكن مفارقا للشباب في حال موته، لأنه قد قطع أيام الشباب و تقدمت مفارقتة له، و انما يكون في حال موته مفارقا للعمر وحده. فإلى هذا ذهب البحتري، و هو صحيح، و لم يرد بالعمر المدة القصيره التي يعمرها الإنسان، و انما أراد بالعمر هاهنا الكبر كما قال زهير:

رأيت المنايا خبط عشواء من نصب تمته و من تخطى يعمر فيهرم

و لم يرد البحتري ما توهمه الامدى، و انما أراد أن الإنسان بين حالين: اما أن يفارق الشباب بالشيب و العمر بالموت، فمن مات شابا فإنما فارق العمر و فارق بفراقه سائر أحوال الحياه من شباب و شيب و غيرهما، فلم يفارق الشباب وحده بلا واسطه، و انما فارق العمر الذى فارق بمفارقتة الشباب و غيره. و قسمه البحتري تناولت أحد أمرين: اما مفارقه الشباب وحده بلا واسطه و لن يكون الا بالشيب أو مفارقه العمر بالموت.

و تقدير كلامه: لا بد للحى منا من مشيب أو موت، لأن الشيب و الموت يتعاقبان عليه. و انما أقام البحتري قوله «العمر» مقام قوله «الحياه و البقاء»، و عدل الى لفظه العمر لأجل القافيه، و لو قال: لا بد من ترك الشباب أو ترك الحياه لقام مقام قوله العمر.

فأما اعتراضه بمن مات شيخا و انه قد فارق العمر و الشباب جميعا. فليس بشىء، لأن هذا ما فارق الا العمر دون الشباب، لأن الشباب قد تقدمت مفارقتة له

وقد خرج بالشيب عن حال الشباب فلم يفارق الا العمر وحده. و البحترى انما وجهت قسمته الى من كانت له الحالتان جميعا من شباب و حياه، فقال: لا بد أن يفارق الشباب بالشيب أو العمر بالموت. فأى اعتراض بمن هو على إحدى الحالتين دون الأخرى؟ فأما اعتذار الامدى للبحترى بأن من مات شابا ما فارق العمر و انما فارق الشباب وحده من حيث لم يطل عمره و لم يقل فيه معمر. فغلط فاحش، لأن اسم العمر يتناول أيام الشباب كما يتناول ما زاد عليها، و لهذا يقولون فى الشاب و الصبى لم يطل عمره أو كان عمره قصيرا، فاسم العمر يتناول الطويل و القصير من الزمان حياه أحدنا. و انما لا يقال فى من عاش طرفه عين أن له عمرا، لأن المتعارف من استعمال هذه اللفظه فيما تستمر الحياه له ضربا من الاستمرار قصر أو طال.

و ليس يجرى قولهم عمر و معمر مجرى قولهم له عمر، لأن لفظه عمر و ما أشبهها تفيد التطاول و لا تكاد تستعمل إلا فى السن، لأنها تفيد من حيث التشديد التأكيد و الزيادة فى العمر، و لفظه عمر بخلاف ذلك لأنها تستعمل فى الطويل و القصير. و نظائر هذا البيت فى معناه يجيء ذكرها عند الانتهاء الى ما خرجته من شعرى فى الشيب.

و له من قصيده:

يعيب الغانيات على شيبى و من لى أن أمتع بالمعيب

و وجدى بالشباب و ان تقضى حميدا دون وجدى بالمشيب

انما جعل وجده بالشباب أقل من وجده بالمشيب، لأنه يفارق الشباب بالشيب و صاحب الشيب فى قيد الحياه على كل و لا يفارق الشيب الا بالموت، فالإيثار لمقامه أقوى.

ص: ١٤٣

و له من قصيده:

أعداؤه كانت و من عجب الهوى ان يصطفى فيه العدو حبيبا

أم وصله صرفت فعادت هجره ان عاد ريعان الشباب مشيا

أ رأيته من بعد حفل فاحم جون المفارق بالنهار خضيا

فعجبت من حالين خالف منهما ريب الزمان و ما رأيت عجيا

ان الزمان إذا تتابع خطوه سبق الطلوب و أدرك المطلوبا

أراد بقوله «جون المفارق» أى هو أبيض المفارق، و لهذا قال: بالنهار خضيا.

و له من قصيده:

رأت فلتات الشيب فابتسمت لها و قالت نجوم لو طلعت بأسعد

أ عاتك ما كان الشباب مقرى إليك فالحي الشيب إذ كان مسعدى

تزيدين هجرا كلما ازددت لوعه طلابا لان أردى فيها انا ذا رد

متى أدرك العيش الذى فات آنفا إذا كان يومى فيك أحسن من غدى

و وجدت الامدى يقول هاهنا بعد استحسانه هذه الأبيات: و هى لعمري فى غايه الحلاوه و الطلاوه، و ان معنى تبسمت أنها استهزأت. قال: و بهذا جرت عاده النساء أن يضحكن من الشيب و يستهزئن لا أن يبكين كما قال أبو تمام و لم يقنع الا ببكاء الدم.

و هذه عصبيه شديده من الامدى على أبى تمام و غمط لمحاسنه، و النساء قد يستهزئن تاره بالشيب و يبكين أخرى لحلوله على حسب أحوالهن مع ذى الشيب،

ص: ١٦٤

فان كن عنه معرضات و له غير محبات استهزأن بشييه، و ان كن له وامقات و عليه مشفقات يبكين لحلول شيهه، لفوت تمتعهن بشبابه و تلهفا على ما مضى من زمانه.

فأما قوله «لو طلعتن بأسعد» فإنما تمنى ذلك و تلهف عليه، كما قال فى موضع آخر:

و تعجبت من لوعتى فتبسمت عن واضحات لو لثمن عذاب

و لم يجعل ذلك شرطا فى انهن عذاب واضحات كما لم يجعل تشبيه الشيب بالنجوم مشروطا بطلوع السعود، و انما تمنى ذلك و تلهف عليه، أو لأنه حكى عن محبوبته أنها شبهت الشيب بالنجوم على سبيل التهجين له و الإزراء عليه إرادته أن تسلب الشيب فضيله النجوم و انه أشبهها منظرا فما أشبهها فضلا و منفعه فقالت لو طلعتن بأسعد أى طلوع الشيب بصد السعاده، و ان كان طلوع النجوم قد يكون بالسعد و هذا تدقيق مريح و تصرف قوى.

و له من قصيده:

عنت كبدى قسوه منك ما ان تزال تجدد فيه ندوبا

و حملت عندك ذنب المشيب حتى كأنى ابتدعت المشيبا

و من يطلع شرف الأربعين يلاق من الشيب زورا غريبا

و له من قصيده:

و قد دعا ناهيا فأسمعنى و خط على الرأس مخلص شعره

شيب أرتنى الأسى أوائله

و له من قصيده:

ص: ١٦٥

و قد دعا ناهيا فأسمعني و خط على الرأس مخلص شعره

شيب أرتنى الأسى أوائله

و له من قصيده:

أ يثنى الشباب اما تولى منه فى الدهر دوله ما تعود

لا أرى العيش و المفارق بيض أسوه العيش و المفارق سود

و أعد الشقى حدا و لو أعطيت غنما حتى يقال سعيد

من عدته العيون فانصرفت عنه الفتاتا الى سواه الخدود

و له أيضا:

راعنى ما يروع من وافد الشيب طروقا و رابنى ما يريب

شعرات سود إذا حلن بيضا حال عن وصله المحب الحبيب

مر بعد الشباب ما كان يحلو مجتناه من عيشنا و يطيب

و له أيضا:

أجدك ما وصل الغوانى بمطمع و لا القلب من رق الغوانى بمعتق

وددت بياض السيف يوم لقيتني مكان بياض الشيب كان بمفرقى

و له أيضا:

عمر الغوانى لقد بين من كشب

و له أيضا:

ص:

عمر الغواني لقد بين من كذب

و له أيضا:

خلياه وجده اللهو ما دام رداء الشباب غضا جديدا

أن أيامه من البيض بيض ما رأين المفارق السود سودا

و له أيضا:

فدك منى فما جوى السقم إلا فى ضلوع على جوى الحب تحنى

لو رأت حادث الخضاب لأنت و أرنت من احمرار اليرنا

كلف البيض بالمعمر قدرا حين يكلفن و المصغر سنا

يتشاغفن بالغرير المسمى عن تصاب دون الخليل المكنى

و له أيضا:

ترك السواد للابسيه و بيضا و نضا من السنين عنه ما نضا

و شآه اغيد فى تصرف لحظه مرض اعل به القلوب و امرضا

و كأنه وجد الصبى و جديده دينا دنا ميقاته أن يقتضى

اسيان أثرى من جوى و صبابه و إساف من وصل الحسان و انقضا

الأسيان و الأسوان الحزين، و معنى إساف ذهب ماله، و كذلك انفض. و جعلهما البحترى هاهنا فى من ذهب من يده وصل الحسان و ميلهن اليه.

ص:

وله أيضا:

أخى ان الصبى استمر به سير الليالى فانهجت برده

تصد عنى الحسان مبعده إذ انا لا تربه و لا صدده

شيب على المفرقين بأرضه يكثرنى ان أبينه عدده

تطلب عندى الشباب ظالمه بعيد خمسين حين لا تجده

لا عجب ان نقلت خلتنا فافتقد الوصل منك مفتقده

من يتناول على مطاوله العيش تتقعق من مله عمده

وقد نبهنا فى كتاب الغرر على هفوه الامدى فى قول البحترى «تقعق من مله عمده»، لأنه ظن أن معناه أن عظام الكبير المسن يجيء لها صوت إذا قام وقعد و تسمع لها قعقعه. و ما سمعنا بهذا الذى ظنه فى وصف ذوى الأسنان و الكبير.

و المعنى أظهر من أن يخفى على أحد، لأنه أراد من عمر و أسن و طاول العيش تعجل رحيله و انتقاله عن الدنيا. و كنى عن ذلك بتقعق العمد، لأن ذوى الأطناب و الخيام إذا انتقلوا من محل الى غيره و قوضوا عمد خيامهم و سارت بها الإبل سمعت لها قعقعه.

و من أمثال العرب المعروفه «من يتجمع تتقعق عمده»، يريدون أن التجمع يعقب التفرق و الرحيل الذى تتقعق معه العمد.

و معنى قوله «من مله» يريد من السأم و الملال، دون ما ظنه الامدى من أنه تملى العيش.

وله أيضا

ص: ١٦٨

أقول للمتى إذ أسرعت بى إلى الشيب اخسرى فيه و خيبي

مخالفة بضرب بعد ضرب و ما انا و اختلافات الضروب

و كان جديدها فيها غريبا فصار قديمها حق الغريب

و له أيضا:

هل أنت صارف شبه ان غلست فى الوقت أو عجلت عن الميعاد

جاءت مقدمه امام طوالع هذى تراوحنى و تلك تغادى

و أخو الغيبينه تاجر فى لمه يشرى جديد بياضها بسواد

لا تكذبن فما الصبى بمخلف لهوا و لا زمن الصبى بمعاد

و ارى الشباب على غضاره حسنه و جماله عددا من الاعداد

و وجدت الامدى قد نزل فى معنى قوله يشرى جديد بياضها بسواد

، لأنه قال: معنى يشرى يبيع، و أراد أن الغيبين من باع جديد بياضه بالسواد، و أراد بالسواد الخضاب، فكأنه ذم الخضاب.

و الأمر بخلاف ما ذكره، و ما جرى للخضاب ذكر و لا هاهنا موضع للكنايه عنه. و معنى يشرى هاهنا يبتاع، لأن قولهم «شريت» يستعمل فى البائع و المبتاع جميعا. و هذا من الأضداد، نص أهل اللغه على هذا فى كتبهم. فكأنه شهد بالغين لمن يبتاع الشيب بالشباب و يتعوض عنه به.

و انما ذهب على الامدى أن لفظه «يشرى» تقع على الأمرين المضادين، فتمحل ذكر الخضاب الذى لا معنى له هاهنا.

و قال الامدى فى قوله «عددا من الأعداد» أنه أراد عددا قليلا. و قد أصاب فى ذلك، الا انه ما ذكر شاهده و وجهه، و العرب تقول فى الشىء القليل أنه معدود

إذا أرادوا الأخبار عن قلته، قال الله تعالى «وَشَرُّهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ» (١) وقال جل اسمه في موضع آخر «وَأُذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ» (٢). و أظنهم ذهبوا في وصف القليل بأنه معدود من حيث كان العد و الحصر لا يقع الا على القليل و الكثير لكثرة لا ينضب و لا ينحصر.

و له أيضا:

ما كان شوقى ببدع يوم ذاك و لا دمعى بأول دمع فى الهوى سفحا

و لمه كنت مشغوفاً بجدها فما عفا الشيب لى عنها و لا صفحا

هذا و الله هو الكلام الحلو المذاق السليم من كل كلفه البرىء من كل غفله و خلسه و له أيضا:

قالت الشيب أتى قلت أجل سبق الوقت ضارارا و عجل

و مع الشيب على علاقته مهله للهو حينا و الغزل

خيلت أن التصابى خرق بعد خمسين و من يسمع يخل

و له أيضا:

تزيدنى الأيام مغبوط عيشه فينقصنى نقص الليالى مرورها

و ألحقنى بالشيب فى عقر داره مناقل فى عرض الشباب أسيرها

ص: ١٧٠

١-١) سورة يوسف: ٢٠.

٢-٢) سورة البقره: ٢٠٣.

مضت فى سواد الشعر اولى بطالتى فلعنى يصاحب و خط شيبى آخبرها

المناقل المراحل، و وجدت الامدى يفسر البيت الاول من هذه القطعه فيقول:

أراد أن الأيام زادتني شيئاً من غبطه العيش اجتمعت مع الليالى على انتقاصه و ارتجاعه.

و غير هذا التأويل الذى ذكره اولى منه، و هو أن يكون المراد أن الأيام إذا زادتني غبطه فى العيش نقصني ذلك مرورها، و يريد بقوله «نقص الليالى» كما تنقص الأيام من الليالى، لأن الأيام تأخذ الليالى و تنقصها. و هذا التأويل أشبه بالصواب من تأويله.

فإن قيل: كما تأخذ الأيام من الليالى كذلك الليالى تأخذ من الأيام و تنقصها.

قلنا: هذا صحيح، و لو قال قائل فى غير هذا الموضع فى من نقص و ثلم انه منقوص النقص فى هذا نقص الليالى من الأيام لجاز، و انما أضاف النقص فى هذا الموضع الى مرور الأيام، لأنه أضاف الزيادة إليها و شبه نقصها له بنقصها لليالى.

و له أيضا:

كلف يكفكف عبره مهراقه أسفا على عهد الشباب و ما انقضى

عدد تكامل للذهاب مجيئه و إذا مجيء الشيب حان فقد مضى

خفض عليك من الهموم فإنما يحظى براحه دهره من خفضا

قال الامدى فى قوله «و ما انقضى» أنه أراد و انقضائه، لأن ما و الفعل بمنزله المصدر، مثل قولك «سرنى ما عمل زيد» أى سرنى عمله.

ثم قال: و يجوز أن يكون أراد بقوله «و ما انقضى» أى لم ينقض بعد.

ص: ١٧١

قال: و هذا أجود، لأنه قال «و إذا مضى الشىء حان فقد مضى» ، فدل على أنه فى بقيه من الشباب.

و الوجه الأول الذى ذكره بعيد من الصواب لا- يجوز أن يكون الشاعر عناه و لا اراده، و انما خبر أنه متلهف متأسف على عهد الشباب قبل مفارقتة و خوفا من فوتة، فالكلام كله دال على ذلك.

و له أيضا:

خلق العيش فى المشيب و ان كان نضيرا فى الشباب جديده

ليت ان الأيام قام عليها من إذا ما انقضى زمان يعيده

و لو أن البقاء يختار فينا كان ما تهدم الليالى تشيده

شيتنى الخطوب الا بقايا من شباب لم يبق الا شريده

لا تنقب عن الصبى فخليق ان طلبناه أن يعز وجوده

و له أيضا:

أواخر العيش أخبار مكدره و أقرب العيش من لهو أوائله

يحرى الشباب إذا ما تم تكمله و الشىء ينفده نقصا تكامله

و يعقب المرء برءا من صبابته تجرم العام يمضى ثم قابله

ان فر من عنت الأيام حازمها فالحزم فرك ممن لا تقاتله

و ان اراب صديق فى الوداد فلم أمسيت احذر ما أصبحت آمله

و هذه الأبيات تصلح أن تكون لأبى تمام، لقربها من طريقته و ظهور الصنعه

ص: ١٧٢

فيها و التكلف، و ان كانت فى حيز الجوده و الرصافه و الوثاقه.

و قوله «يحرى الشباب» معناه ينقص، يقال حرى الشىء يحرى حرىا إذا نقص و أحراه الزمان، و يقال للأفعى حاربه، و هى التى كبرت و نقص جسمها، و ذلك أخبث لها.

و قال أيضا:

أما الشباب فقد سبقت بقضه و حططت رحلك مسرعا عن نقضه

و أفاق مشتاق و اقصر عاذل أرضاه فيك الشيب إذ لم ترضه

شعر صحبت الدهر حتى جازنى مسوده الأقصى الى مبيضه

فعلى الصبى الان السلام و لوعه تننى عليه الدمع فى مرفضه

و ليفن تفاح الخدود فلست من تقييله غزلا و لا من عضه

و له أيضا:

و صال سقانى الخبل صرفا و لم يكن ليبلغ ما أدت عقابيله الهجر

و باقى شباب فى مشيب مغلب عليه اختناء اليوم يكثره الشهر

و ليس طليقا من تروح أو غدا يسوم التصابى و المشيب له أسر

تطاوحنى العصران فى رجويهما يسيبنى عصر و يعلقنى عصر

متاع من الدنيا استبد بجدتى و أعظم جرم الدهر أن يمنع الدهر

أما قوله «اختناء اليوم» فالاختناء عندهم هو الاستحياء و الانخزال، و اليوم ينخزل من مكائره الشهر لقصوره عنه.

ص: ١٧٣

و هذه الأبيات أيضا فيها أدنى تكلف، و ان كانت جیده المعانى وثيقه المبانى.

و له أيضا:

تقضى الصبى ان لا ملام لراجل و اغنى المشيب عن كلام العواذل

و تأبى صروف الدهر سودا شخوصها على البيض ان يحظين منه بطائل

تحاولن عندى صبوه و اخالنى على شغل مما يحاولن شاغل

رمى رزايا صائبات كأننى لما اشتكى منها رمی جنادل

و هذه الأبيات لها ما شاءت من جزاله و فصاحه و ملاحه.

و له أيضا:

فى الشيب زجر له لو كان ينزجر و بالغ منه لو لا أنه حجر

أبيض ما اسود من فوديه و ارتجعت جليه الصبح ما قد أغفل السحر

و للفتى مهله فى العيش واسعه ما لم يمت فى نواحي رأسه الشعر

قال الامدى: قوله ارتجعت جليه الصبح ما قد أغفل السحر

قريب من قوله:

تزيدنى الأيام مغبوط عيشه فينقصنى نقص الليالى مرورها

و نقول: ان الأمر بخلاف ما ظنه، و لا نسبه بين الموضوعين، لأن أحد البيتين تضمن أن الذى يزيده هو الذى ينقصه، و البيت الآخر

تضمن أن الصبح ارتجع بوضوحه و جليته ما أغفله السحر و تركه من السواد الرقيق اليسير، فالمرتجع غير المعطى هاهنا.

ص: ١٧٤

و له أيضا:

رب عيش لنا برامه رطب و ليال فيها طوال قصار

قبل أن يقبل المشيب و تبدو هفوات الشباب في الإدبار

كل عذر من كل ذنب و لكن أعوز العذر من بياض العذار

كان حلوا هذا الهوى فأراه صار مرا و السكر قبل الخمار

معنى قوله «طوال قصار» انهن طوال في أنفسهن و ان كن قصارا ببلوغ الأمانى فيهن و الظفر بالمحوبات و نيل المطلوبات.

و قوله كل عذر من كل ذنب

يريد به ان العذر معتاد في الذنوب كلها الا من الشيب.

فان قيل: فقد سمى الشيب ذنبا و جعله من جملة الذنوب، و ليس بذنوب على التحقيق.

قلنا: انما سماه ذنبا تجوزا و استعاره، لأن النساء يستذنبن به و يؤخذن بحلولة و نزوله و ان لم يكن على الحقيقة ذنبا، و من حيث لم يك ذنبا لم يكن عنه اعتذار و لا تنصل.

و له أيضا:

عيرتنى المشيب و هى برته فى عذارى بالصد و الاجتناب

لا تريه عارا فما هو بالشيب و لكنه جلاء الشباب

و بياض البازى أصدق حسنا لو تأملت من سواد الغراب

ص: ١٧٥

و له أيضا:

ها هو الشيب لائما فأفيقى و اتركيه ان كان غير مفيق
فلقد كف من عناء المعنى و تلافى من اشتياق المشوق
عدلتنا فى عشقها أم عمرو هل سمعتم بالعاذل المعشوق
و رأت لمة ألم بها الشيب فريعت من ظلمه فى شروق
و لعمرى لو لا الاقاحى لأبصرت أنيق الرياض غير أنيق
و سواد العيون لو لم يكمل ببياض ما كان بالموموق
و مزاج الصهباء بالماء أملا بصبوح مستحسن و غبوق
اى ليل يبهى بغير نجوم أو سماء تندى بغير بروق
قال الامدى: أخذ قوله اى ليل يبهى بغير نجوم

من قول الشاعر:

أشيب و لم اقض الشباب حقوقه و لم يمض من عهد الشباب قديم
تفاريق شيب فى السواد لوامع و ما خير ليل ليس فيه نجوم

و قد قلنا: انه لا ينبغى أن يقال أخذ فلان كذا من فلان، و انما يقال فى البيتين انهما يتشابهان و يتشاكلان و ان هذا نظير ذاك و
يزاد على ذلك. و يشبه قول البحترى:

و لعمرى لو لا الافاحى لأبصرت أنيق الرياض غير أنيق
قول الشاعر:

لا يرعك المشيب يا ابنه عبد الله فالشيب حليه و وقار
انما تحسن الرياض إذا ما ضحكت فى خلالها الأنوار

ص: ١٧٦

وقد شبهت الشعراء الشيب بالنجوم و بالنور، و هو طريق مسلوک معهود، فمن محسن فى العبارة و مسيء و مستوف و مقصر، و سأنبه على ذلك و على ما يحضرنى فيه عند الانتهاء الى ما أذكره من شعرى بمشيئه الله و عونه.

و له أيضا:

فإن ست و ستون استقلت فقد كرت بطلعتها الخطوب

لقد سر الاعادى فى انى برأس العين محزون كئيب

و انى اليوم عن وطنى شريد بلا جرم و من مالى حريب

تعاضمت الحوادث حول حظى و شبت دون بغيتى الحروب

على حين استتم الوهن عظمى و اعطى فى ما احتكم المشيب

و له أيضا:

قنعت على كره و طأطأت ناظرى الى رنق مطروق من العيش حشرج

و جلجلت فى قولى و كنت متى أقل بمسمعه فى مجمع لا الحلج

يظن العدى انى فنييت و انما هى السن فى برد من العيش منهج

نضوت الصبى نضو الرداء و ساءنى مضى أخى أمس متى يمض لا يجى

و له أيضا:

و معيرى بالدهر يعلم فى غد ان الحصاد وراء كل نبات

ابنى انى قد نضوت بطالتى

و أرى لدات أبى تتابع كثرهم فمضوا و كر الدهر نحو لداتى

و من الأقارب من يسر بميتتى سفها و عز حياتهم بحياتى

و أحسن كل الإحسان فى هذا الكلام العذب الرطب مع متانه و جزاله، و لقوله فأضرجت شيبى و هزت للحنو قناتى

الحظ الجزيل من فصاحه و ملاحه.

و معيرى بالدهر يعلم فى غد ان الحصاد وراء كل نبات

ابنى انى قد نضوت بطالتى

و أرى لدات أبى تتابع كثرهم فمضوا و كر الدهر نحو لداتى

و من الأقارب من يسر بميتتى سفها و عز حياتهم بحياتى

و أحسن كل الإحسان فى هذا الكلام العذب الرطب مع متانه و جزاله، و لقوله فأخرجت شيبى و هزت للحنو قناتى

الحظ الجزيل من فصاحه و ملاحه.

(مضى ما للبحترى) و هذا ما أخرجته لأخى الرضى رضى الله عنه فى الشيب قال رضى الله عنه و هو ابتداء قصيده:

دوام الهوى فى ضمان الشباب و ما الحب الا زمان التصابى

أ حين فشا الشيب فى شعره و كتم أوضحه بالخضاب

تروعين أوقاته بالصدود و ترمين أيامه بالسباب

تخطى المشيب الى رأسه و قد كان أعلى قباب الشباب

كذاك الرياح إذا استلأمت تقصف أعلى الغصون الرطاب

مشيب كما استل صدر الحسام لم يرو من لبته فى القراب

نضى فاستباح حمى الملهيات و راع الغوانى بظفر و ناب

و ألوى بجده أيامه فأصبح مقذى لعين الكعاب

تستر منه مجال السوار إذا ما بدا و مناط النقاب

قوله لم يرو من لبته فى القراب

استعاره مليحه، و انما أشار الى أن الشيب عجل على سواده فى غير حينه و أبانه، لأنه لما شبه طلوع الشيب بسله السيف أراد أن

يبين مع هذا التشبيه سرعه وفوده فى غير وقته، فقال لم يرو من لبته فى القراب

ص:

تحقيقا للمعنى الذى ذكرناه.

و له هو ابتداء قصيده:

مسيرى فى ليل الشباب ضلال و شيبى ضياء فى الورى و جمال

سواد و لكن البياض سياده و ليل و لكن النهار جلال

و ما المرء قبل الشيب الا مهند صدى و شيب العارضين صقال

و ليس خضاب الرأس إلا تعله لمن شاب منه عارض و قذال

و له من جمله قصيده:

ضاع الشباب فقل لى أين أطلبه و أزور عن نظرى البيض الرعايد

و جرد الشيب فى فودى أبيضه يا ليته فى سواد الشعر مغمود

بيض و سود برأسى لا يسلطها على الذوائب الا البيض و السود

و له و هو ابتداء قصيده:

لون الشيبه أنصل الألوان و الشيب جل عمائم الفتيان

نبت بأعلى الرأس يرعاه الردى رعى المطى منابت الغيطان

الشيب أحسن غير أن غضاره للمرء فى ورق الشباب الإنى

و كذا بياض الناظرين و انما بسوادها تتأمل العينان

ص: ١٧٩

و له من قصيده:

تنفس فى رأسى بياض كأنه صقال ترامى فى النصول الذوالق

و ما جزعى ان حال لون و انما ارى الشيب عضبا قاطعا جبل عاتقى

فما لى أذم الغادرين و انما شبابى اوفى غادر بى و ما ذق

تعيرنى شيبى كأنى ابتدعته و من لى ان يبقى بياض المفارق

و ان وراء الشيب ما لا أجوزه بعائقه تنسى جميع العوائق

و ليس نهار الشيب عندى بمز مع رجوعا الى ليل الشباب الغرائق

نظير قوله و من لى ان يبقى بياض المفارق

قول البحترى و من لى ان أمتع

بالمعيب

، و أحسن مسلم بن الوليد فى قوله:

الشيب كره و كره أن يفارقنى أعجب بشىء على البغضاء مردود

يمضى الشباب و يأتى بعده خلف و الشيب يذهب مفقودا بمفقود

و معنى قوله «مفقودا بمفقود» أى انه يمضى صاحبه معه و يفقد بفقده، و ليس كذلك الشباب. و معنى قوله و ما جزعى ان حال

لون

أى ليس فى التغير ما أجزع له لكننى أرى الشيب كالسيف الذى يقطع جبل عاتقى. و هذا مع انه تشبيه للون الشيب بلون السيف،

يفيد أن حلول الشيب به فى قطع آماله و حسم لذاته و تغيير أحواله يجرى مجرى قطع السيف لجبل عاتقه، و قد أحسن كل

الإحسان فى هذه الأبيات، فما أجود سبكها و أسلم لفظها و أصح معانيها.

و له من جمله قصيده:

و لى الشباب و هذا الشيب طارده

من لم يعظه بياض الشعر أدركه فى غره حتفه المقدور و الأجل

من اخطأته سهام الموت قيده طول السنين فلا لهو ولا جذل

وله وهو أول قصيده:

ص: ١٨٠

و لى الشباب و هذا الشيب طارده

من لم يعظه بياض الشعر أدركه فى غره حتفه المقدور و الأجل

من اخطأته سهام الموت قيده طول السنين فلا لهو و لا جذل

و له و هو أول قصيده:

اراعى بلوغ الشيب و الشيب دائبا و أفنى الليالى و الليالى فنائيا

تلون رأسى و الرجاء بحاله و فى كل حال لا يغب الأمانيا

و منها:

و عاريه الأيام عندى شبيهه أساءت لها قبل الأوان التقاضيا

ارى الدهر غصابا لما ليس حقه فلا عجب ان يسترد العواريا

و ما شبت من طول السنين و انما غبار حروب الدهر غطى سواديا

و ما انحط اولى الشعر حتى نعيته فييض هم القلب باقى عذاريا

و يشبه تشبيهه الشيب و إضافته ذلك الى حروب الدهر قول ابن المعتز:

صدت شيرير و أزمعت هجرى و صغت ضمائرهما الى الغدر

قالت كبرت و شبت قلت لها هذا غبار وقائع الدهر

و قال ابن الرومى:

اطار غبار الشيب فوق مفارقى تلوى سنى الراكضات إماميا

و لأبى الجنوب:

قالت أرى شيبا برأسك قلت لا هذا غبار من غبار العسكر

و قصر غايه التقصير عن ابن المعتز و ابن الرومى، لأنهما مع التشبيه للشيب

ص:

بالغبار فى اللون أضافاه من وقائع الدهر و ركض السنين الى سبب لهذا الغبار و موجب، فعماده على كل حال سبب، و أبو الجنوب حصل على تشبيه اللون المحض الصرف، فزيادتهما عليه غير مجهوله.

و لى ما فيه بعض الشبه بما ذكرناه لكنه فى وصف الإبل، و هو:

و يهززن عن داعى المراح مفارقا بلا شمط الا بياض غبار

فهذا البيت تضمن تشبيه بياض الغبار بالشمط، و لهذا حسن استثناؤه من الشمط من حيث أشبهه و ان لم يكن من جنسه. و ما تقدم لأخى رضى الله عنه و لابن المعتز فيه تشبيه الشيب و بياضه بالغبار، و المعنى يتقارب، لأن الشىء إذا أشبه غيره فذلك الغير مشبه له.

و أقسم قسما بره انى لما نظمت هذا البيت فى وصف الإبل ما كنت سمعت قبله من أحد فى نظم و لا نثر تشبيه الشيب بالغبار، و انما اتفق على سبيل التوارد لأن تشبيه هذا بذلك أمر مشاهد يجوز أن يقع لمن فكر من غير اتباع منه لغيره، و لهذا أنكر أبدا على من تقدم من العلماء فيقول أخذ فلان من فلان إذا وقفوا على متشابه بين معانيه.

و له من جمله قصيده:

عقيب شباب المرء شيب يخصه إذا طال عمرا أو فناء يعمه

طليعه شيب خلفها فيلق الردى برأسى له نقع و بالقلب كلمه

قوله «برأسى له نقع» مثل قوله «غبار حروب الدهر»، و ما ذكرناه من نظائره.

ص: ١٨٢

و معنى «شيب يخصه» أى يخص الشباب، فالهاء كناية عن الشباب.

و قوله «أو فناء يعمه» يعنى يعلم المرء، فالهاء فى يعمه كناية عن المرء نفسه.

و له و هو ابتداء قصيده:

أ شوقا و ما زالت لهن قباب و ذكر تصاب و المشيب نقاب

و غير التصابى للكبير تعلمه و غير الغوانى للبياض صحاب

و ما كل أيام المشيب مريره و لا كل أيام الشباب عذاب

أو مل ما لا يبلغ العمر بعضه كأن الذى بعد المشيب شباب

و طعم لبازى الشيب لا شك مهجتى أسف على رأسى و طار غراب

لداتك اما شبت و اتبعوا الردى جميعا و اما ان رديت و شابوا

هذه الأبيات قوية مستويه مطبوعه الألفاظ بعيده من التكلف، و البيت الأخير يتضمن قسمه عليها بعض الطعن، لأنه قد يشيب و لا تموت لداته بأن يشيوا أيضا معه أو بعضهم، و كذلك قد يموت هو و يموت بعض لداته، فليس الواجب أنه متى شاب مات جميع لداته و لا- أنه متى مات شاب جميعهم، و القسمه تقتضى تعاقب كل واحد من الأمرين و وجوب أحدهما، و قد بينا ان الأمر بخلاف ذلك، و القسمه الصحيحه هى قولى:

و الشيب ان فكرت فيه مورد لا بد يورده الفتى ان عمرا

و قولى:

من عاش لم تجن عليه نوب شابت نواحي رأسه أو هرما

و قولى

ص: ١٨٣

و من ضل عن أيدي الردى شاب مفرقا

و له من أثناء قصيده:

ألا أين ذاك الشباب الرطيب أم أين لي بيض أياميه

مشى الدهر بيني و بين النعيم ظلما و غير من حاله

نظرت و ويل أمها نظره لبيضاء في عارضى باديه

يقولون راعيه للشباب فقلت و لكنها ناعيه

و له و هو ابتداء قصيده:

ما أبيض من لون العوارص أفضل و هوى الفتى ذاك البياض الأول

مثلان ذا حرب الملام و ذاله سبب يعاون من يلوم و يعذل

أرنو الى يقق المشيب فلا أرى الا قواضب للرقاب تسلل

و اللمه البيضاء أهون حادث في الدهر لو أن الردى لا يعجل

و لقد حملت شبابها و مشيها فإذا المشيب على الذوائب أثقل

تشبيه بياض الشيب ببياض السيوف يمضى كثيرا في الشعر و يتردد، فأما الاستتقال بحمل الشيب من أحسن ما قيل فيه قول على

بن جبلة و ربما رويت لدعبل بن علي الخزاعي:

ألقي عصاه و أرخى من عمامته و قال ضيف فقلت الشيب قال أجل

فقلت أخطأت دار الحي قال و لم مضت لك الأربعون الوفير ثم نزل

فما شجيت بشيء ما شجيت به كأنما اعتم منه مفرقى بحبل

ص: ١٨٤

و له من جمله قصيده:

أرى شبيه في العارضين فيلتوى بقلبي حراها جوى و غليل

و من عجب غضى من الشيب جازعا و كرى إذا لف الرعيل رعيل

و له من أثناء قصيده:

إذا ما الفتى لم يكسه الشيب عفه فما الشيب الا سبه للأشايب

و له و هو ابتداء قصيده:

ارابك من مشيب ما ارابا و ما هذا البياض على عابا

لئن أبغضت منى شيب رأسى فانى مبغض منك الشبابا

يذم البيض من جزع مشيبي و دل البيض أول ما أشابا

و كانت سكره فصحت عنها و أنجب من ابى ذاك الشرابا

يريد بقوله فانى مبغض منك الشبابا

اننى قد عرفت و انصرفت عن الشغف بالنساء و هواهن فما أبالى بشبابهن و لا كبرهن و هما عندى سيان فى الاعراض عنه،
يدلك على ذلك البيت الأخير.

و له من جمله قصيده:

و قالوا الشيب زار فقلت أهلا بنور ذوائب الغصن الرطيب

ص: ١٨٥

و لم أك قبل وسمك لي محبا فيعدني بياضك عن حبيبي

و لا ستر الشباب على عيبا فأجزع ان تنم على عيوبى

و لم اذمم طلوعك بي لشيء سوى قرب الطلوع الى شعوب

أما تشبيهه الشيب في بياضه بالنور فهو طريق مهيع و يجيء في الشعر كثيرا، و قد نبهنا في ما مضى من شعر البحترى على شيء منه، و ان كان هذا المعنى أكثر من أن يحصى.

فأما البيت الذى أوله.

و لم أك قبل وسمك لي محبا

فيشبهه قول البحترى:

أعاتك ما كان الشباب مقربى إليك فالحي الشيب إذ كان مسعدى

من وجه و ان خالفه من آخر، و الوجه الذى كأنهما يشتهبان منه أن المشيب لم يزد بعدا من الغوانى و انه على ما كان عليه في حال الشباب. و يختلفان من حيث صرح أخى رحمه الله بأنه ما كان محبا تنزها و تصاونا، فاستوت فيه حال الشيب و الشباب، و البحترى ذكر أنه كان مبعدا مقصى في الحالين فلم يزد الشيب شيئا.

و قوله و لا ستر الشباب على عيبا

البيت، في غايه حسن المعنى و اللفظ، و كأنه غريب، لأنى لا أعرف إلى الان نظيره.

و له من جملة قصيده:

فكيف بالعيش الرطيب بعد ما حط المشيب رحله في شعرى

سواد رأس أم سواد ناظر فإنه مذ زار اقدى بصرى

ما كان أضوا ذلك الليل على سواد عطفه و لما يقمر

عمر الفتى شبابه و انما آونه الشيب انقضاء العمر

نظير قوله رحمه الله ما كان أضواً ذلك الليل من شعري

قولي:

صدت و ما صدها الا على يأس من أن ترى صبيغ فوديتها على رأسى

أحب إليها بليل لا يضىء لها إلا إذا لم تسر فيه بمقباس

و المعنى فى بيتى مشبه للمعنى فى بيته رحمه الله، و ان كان بينهما من الفرق ما إذا تؤمل عرف، و لا بد من الإشارة الى بعض ما افترقا فيه:

قوله رحمه الله ما كان أضواً ذلك الليل على

البيت، انما يفيد الاخبار عن ضوئه و ان لم يكن مقمرا، و لا- يفيد أنه إذا كان مقمرا لا يكون مضيئا، لأنه غير ممتنع أن يكون مضيئا على الحالين. و البيت الذى لى يفيد أنه لا يضىء لهذه المرأه إلا إذا لم يكن فيه مقباس، فأفاد نعى اصابته لها الا مع الظلام و فقد الأنوار كلها.

و هذا هو المعنى المقصود الذى يخالف العاده و يقتضى العجب.

و أيضا فإن البيت الذى تضمن أنه لا يضىء لهذه الغانیه إلا إذا لم يكن فيه مقباس، قد تضمن تحقيقا شديدا، لأن هذه الحال تختص بالغانيات اللواتى يكرهن الشيب و ينفرن منه. و البيت الأخير يتضمن الإطلاق للخبر عن إضاءه الليل من غير اقمار، و الإطلاق على ظاهره لا يصح، لأن سواد الشعر المشبه بسواد الليل يضىء فى أعين كل الناس إذا كان فيه الشيب بلون القمر، و انما لا يضىء فى أعين النساء خاصه لنفورهن من الشيب، فلا بد من أن يريد بقوله ما كان أضواً ذلك الليل عند النساء، و ان حذف لضيق الكلام و ضروره الشعر، فما لا حذف فيه و لفظه مطابق للمعنى المقصود أولى.

و له من جمله قصيده:

لا تأخذينى بالمشيب فإنه

كان الشباب دجنه فتمزقت عن ضوء لا حسن و لا مألوف

و لئن تعجل بالنصول فخلفه روحت سوق للمنون عفيف

و له و هو ابتداء قصيده:

لا تأخذيني بالمشيب فإنه

كان الشباب دجنه فتمزقت عن ضوء لا حسن ولا مألوف

و لئن تعجل بالنصول فخلفه روحات سوق للمنون عفيف

وله وهو ابتداء قصيده:

أغدرا يا زمان و يا شباب أصاب بذا لقد عظم المصاب

و ما جزعى لأن غرب التصابي و حلق عن مفارقي الغراب

فقبل الشيب أسلفت الغواني قلى و امالنى عنها اجتناب

عفت عن الحسان فلم يرعنى المشيب و لم ينزقنى الشباب

معنى هذه الأبيات يوافق معنى البيت الذى ذكرناه له رحمه الله، وهو:

و لم أك قبل وسمك لى محبا فيعدنى بياضك عن حيبى

يخالف معنى قول البحترى:

أ عاتك ما كان الشباب مقربى إليك فالحى الشيب إذ كان مبعدى

لأن بيت البحترى انما تضمن انه كان فى أيام الشباب مقصى بين الغوانى محروما وصالهن، فلم يزد الشيب شيئا و لا نقصه. و

هذه الأبيات تنطق بأنه عف فى شبابه و تنزه عن الغوانى أنفه و صيانه، فلا ظلامه له فى الشيب و هذه عادته و سجيته.

وله من جمله قصيده

ص:

فليت عشرين بت احسبها باعدن بين الورود و القرب
انى أظماً الى المشيب و من ينج قليلا من الردى يشب
و ان يزر طالع البياض أقل يا ليت ليل الشباب لم يغب
و له و هى قطعه مفرده:

عجلت يا شيب على مفرقى و أى عذر لك ان تعجلا
و كيف أقدمت على عارض ما استغرق الشعر و لا استكملا
كنت ارى العشرين لى جنه من طارق الشيب إذا أقبلا
فالآن سيان ابن أم الصبى و من تسدى العمر الأطولا
يا زائرا ما جاء حتى مضى و عارضا ما غام حتى انجلى
و ما رأى الرءون من قبلها زرعاً ذوى من قبل ان ينقلا
ليت بياضا جاءنى آخر فدى بياض كان لى أولا
و ليت صباحا ساءنى ضوءه زال و أبقى ليله الاليل
يا ذابلا صوح فينانه قد آن للذابل ان يختلى
حط برأسى يققا ابضا كأنما حط به منصلا
هذا و لم أعد مجال الصبى فكيف من جاوز أو اوغلا
من خوفه كنت إهاب السرى شحا على وجهى ان يبذلا
فليتنى كنت تسربلته فى طلب العز و نيل العلى
فالوداع القاعد يزرى به من قطع الليل و جاب الفلا
قد كان شعرى ربما يدعى نزوله بى قبل أن ينزلا
فالآن يحمينى ببيضائه ان أكذب القول و ان أبطلا

قل لعذولى اليوم عد صامتا

لم يلق من دونى لها مصرفا و لم أجد من دونه موثلا

قوله «يا زائرا» و البيت الذى بعده و البيتان اللذان قبلهما من أحسن ما وصف به عجل الشيب و نزوله قبل أوانه.

ص: ١٨٩

عجلت يا شيب على مفرقى و أى عذر لك ان تعجلا

و كيف أقدمت على عارض ما استغرق الشعر و لا استكملا

كنت ارى العشرين لى جنه من طارق الشيب إذا أقبلا

فالآن سيان ابن أم الصبى و من تسدى العمر الأطولا

يا زائرا ما جاء حتى مضى و عارضا ما غام حتى انجلى

و ما رأى الرءاون من قبلها زرعاً ذوى من قبل ان ينقلا

ليت بياضا جاءنى آخر فدى بياض كان لى أولا

و ليت صباحا ساءنى ضوءه زال و أبقى ليله الاليل

يا ذابلا صوح فينانه قد آن للذابل ان يختلى

حط برأسى يققا ايضا كأنما حط به منصلا

هذا و لم أعد مجال الصبى فكيف من جاوز أو اوغلا

من خوفه كنت إهاب السرى شحا على وجهى ان يبذلا

فليتنى كنت تسربلته فى طلب العز و نيل العلى

فالوادع القاعد يزرى به من قطع الليل و جاب الفلا

قد كان شعرى ربما يدعى نزوله بى قبل أن ينزلا

فالآن يحمينى بيضاءه ان أكذب القول و ان أبطلا

قل لعذولى اليوم عد صامتا

لم يلق من دونى لها مصرفا و لم أجد من دونه موثلا

قوله «يا زائرا» و البيت الذى بعده و البيتان اللذان قبلهما من أحسن ما وصف به عجل الشيب و نزوله قبل أوانه.

و أما قوله ليت بياضا جاءنى آخرا

البيت، فإنما يريد بالبياض الآخر الشيب و البياض الأول حال المروده و ايضاض العارضين بفقد الشعر منهما.

و قوله و ليت صباحا ساءنى ضوءه

فى غاية الطبع و الحلاوه. و معنى «يختلى» أى يقطع، و أصله قطع الخلاء الذى هو الحشيش.

و قوله حط برأسى يققا أبيضاً

تشبيه للشيب بالسيف فى لونه و قطعه.

و له من جملة قصيده:

الان لما اعتم بالشيب مفرقى و جلى الدجى عن لمتى لمعانها

و نجدنى صرف الزمان و وقرت عن الحلم نفسى و انقضى نزوانها

يروم العدى ان تستلان حميتى و قبلهم أعياء على حرانها

و هذه أبيات لها جزاله و قوه و بلاغه.

و له من أثناء قصيده:

إلى كم ذا التردد فى التصابى و فجر الشيب عندى قد أضاء

فيا مبدئ العيوب سقى سواد

قد ملح بقوله و فجر الشيب عندى قد أضاء

، و البيت الثانى جيد المعنى و له من أثناء قصيده:

ص:

إلى كم ذا التردد فى التصابى و فجر الشيب عندى قد أضاء

فيا مبدئ العيوب سقى سواد

قد ملح بقوله و فجر الشيب عندى قد أضاء

، و البيت الثانى جيد المعنى و له من أثناء قصيده:

و هذا و ما أبيض السواد فكيف بى إذا الشيب مشى ليله من عمائمى

و كنت ارى ان الشباب وسيله لمثلى الى بيض الخدود النواعم

و له من أثناء قصيده:

فالآن إذ نبذ المشيب شيبتى نبذ القذى و اقام من تأويدى

و فررت عن سن القروح تجاريا وعا على قعس السنين عمودى

و لبست فى الصغر العلى مستبدلا اطواقها بتمائم المولود

و صفقت فى أيدى الخلائف راها لهم يدى بوثائق و عقود

و حللت عندهم محل المحتبى و نزلت منهم منزل المودود

فغر العدو يريد ذم فضائلى هيهات ألجم فوك بالجلمود

و لهذه الأبيات من الاطراد و الاتساق و جوده السبك و صحه النسيج ما تستغنى به عن شهاده لها و تنبيه عليها.

و له من جمله قصيده:

ان أشك فعلك فى فراق أحبتى فلسوء فعلك فى عذارى أقبح

ضوء تشعشع فى سواد ذوائبى

هذه أبيات محكمه فى القلوب تحكيمها فى الطبع و سلامه اللفظ و صحه النسيج.

ص:

ان أشك فعلك فى فراق أحبتي فلسوء فعلك فى عذارى أقيح

ضوء تشعشع فى سواد ذوائبي

هذه أبيات محكمه فى القلوب تحكيمها فى الطبع و سلامه اللفظ و صحه النسيج.

و له من أثناء قصيده:

قل للعواذل مهلا فالمشيب غدا يغدو عقالا لذي القلب الذى طمحا

هيهات أحوج مع شيبى الى عدل و الشيب اعذل ممن لا منى و لحي

و له من أثناء قصيده:

قالوا المشيب فعم صباحا بالنهى و اعقر مراحك للطروق الزائر

لو دام لى ود الاوانس لم ابل بطلوع شيب و ابيضاض غدائر

لكن شيب الرأس ان يك طالعا عندى فوصل البيض أول غائر

واها على عهد الشباب و طيبه و الغض من ورق الشباب الناضر

واها له لو كان غير دجنه قلصت صبايتها كظل الطائر

خمس و عشرون اهتصرن شيبتي و ألن عودى للزمان الكاسر

كان الشباب وراء ظل قالص لأخى الصبى و امام عمر قاصر

و أرى المنيا إن رأت بك شيبه جعلتك مرمى نبلها المتواتر

تعشو الى ضوء المشيب و تهتدى و تضل فى ليل الشباب الغائر

لو يفتدى ذاك السواد فديته بسواد عيني بل سواد ضمائرى

أبيض رأس و اسوداد مطالب

و لقد يكون و ما له من عاذل فاليوم عاد و ما له من عاذر

كان السواد سواد عين حبيبه فغدا البياض بياض طرف الناظر

لو لم يكن في الشيب الا أنه عذر الملول و حجه للغادر

أما قوله و اعقر مراحك للطروق الزائر

فمن مليح اللفظ و رشيقه، لأن الضيف الزائر انما يعقر له الأنعام و الشيب إذا زار فإنما يعقر له الطرب و المراح و الارن و النشاط.

ص:

قالوا المشيب فعم صباحا بالنهي و اعقر مراحك للطروق الزائر

لو دام لى ود الاوانس لم ابل بطلوع شيب و ابيضاض غدائر

لكن شيب الرأس ان يك طالعا عندى فوصل البيض أول غائر

واها على عهد الشباب و طيبه و الغض من ورق الشباب الناضر

واها له لو كان غير دجنه قلصت صبايتها كظل الطائر

خمس و عشرون اهتصرن شيبتي و ألن عودى للزمان الكاسر

كان الشباب وراء ظل قالص لأخى الصبى و امام عمر قاصر

و أرى المنيا إن رأت بك شيبه جعلتك مرمى نبلها المتواتر

تعشو الى ضوء المشيب و تهتدى و تضل فى ليل الشباب الغائر

لو يفتدى ذاك السواد فديته بسواد عيني بل سواد ضمائرى

أبيض رأس و اسوداد مطالب

و لقد يكون و ما له من عاذل فاليوم عاد و ما له من عاذر

كان السواد سواد عين حبيبه فغدا البياض بياض طرف الناظر

لو لم يكن فى الشيب الا أنه عذر الملول و حجه للغادر

أما قوله و اعقر مراحك للطروق الزائر

فمن مليح اللفظ و رشيقه، لأن الضيف الزائر انما يعقر له الأنعام و الشيب إذا زار فإنما يعقر له الطرب و المراح و الارن و النشاط.

و أما البيت الثالث من هذه الأبيات الذى أوله لكن شيب الرأس ان يك طالعا

و الثانى الذى أوله إن أصفحت عنه الخدود

فمعناها يكثر و يتكرر فى الشعر، لان الطريق المسلوک فى ذم الشيب هو من حيث ينفر النساء منه و يعرضن عنه و يقطعن جبل وصل صاحبه، و فى هذا من الشعر ما لا يحصى، و العبارات عنه مختلفه فى اختصار و اطاله و ضعف و جزاله و طبع و تكلف، و يمضى فيما أخرجته من شعرى هذا المعنى كثيرا بألفاظ مختلفه و مواقع متباينه، و أنت ترى ذلك إذا انتهينا اليه.

وقد أحسن صخر بن حنباة التميمى فى قوله:

فان أك بدلت البياض و أنكرت معالمه منى العيون اللوامح

فقد يستجد المرء حالا بحاله و قد يستشن الجفن و النصل جارح

و ما شأن عرضى من فراق علمته و لا أثرت فى الخطوب الفوادح

و لجرير:

بان الشباب و قال الغانيات لقد ولى الشباب و أودى عصر ك الخالى

قد كن يفزعن من صرمى و مقلبتى فاليوم يهزان من و صلى و ادلالى

ص:

و لبعض العرب:

يا جمل ان سل سربال الشباب فما يبقى جديد من الدنيا و لا خلق

صدت امامه لما جئت زائرها عنى بمطروفه إنسانها غرق

و راعها الشيب فى رأسى فقلت لها كذلك يصفر بعد الخضره الورق

و قال ابن الرومى و جود:

كبرت و فى خمس و ستين مكبر و شبت فإجمال ألمها منك نفر

إذا ما رأتك البيض صدت و ربما غدوت و طرف البيض نحوك أصور

و ما ظلمتك الغانيات بصددها و ان كان من أحكامها ما يحور

اعر طرفك المرآه و انظر فإن نبا بعينك عنك الشيب فالبيض أعذر

إذا شئت عين الفتى وجه نفسه فعين سواه بالشناءه أجدر

فأما قوله فى الأبيات التى نحن فى الكلام على معناها قلصت صبايتها كظل

الطائر

فإنما يريد به سرعه انتقاله و زواله، لأن ظل الطائر وشيك الزوال متدارك الانتقال.

و أما قوله و أرى المنايا إن رأيت بك شبيه

و البيت الذى بعده و أوله تعشو

الى ضوء المشيب فتهدى

فانى رأيت هذا المعنى لابن الرومى فى قطعه له و ما رأيته لأحد قبله و يقوى فى الظن أنه سبق اليه، و الأبيات:

كفى بسراج الشيب فى الرأس هاديا الى من أضلته المنايا لياليا

أمن بعد إبداء المشيب مقاتلى لرامى المنايا تحسيني ناجيا

غدا الدهر يرميني فتدنو سهامه لشخصى أخلق ان يصبن سواديا

و كان كرامى الليل يرمى و لا يرى فلما أضاء الشيب شخصى رمانيا

ص: ١٩٤

و لقد أحسن في البيت الأخير كل الإحسان، لأن المعنى الذي قصده تكامل فيه و انتهى الى الغايه عنده و ساعده اللفظ و حسن العبارة، فلم يبق عذر في قبول القلوب له و علوقها به. و من شأن ابن الرومي أن يورد المعنى ثم يأخذ في شرحه في بيت آخر و إيضاحه و تشعيبه و تفريعه، وربما أخفق و أكدى و ربما أصاب فأصمى، لأن الشعر انما تحمد فيه الإشارة و الاختصار و الإيحاء إلى الأغراض و حذف فضول القول.

و في هذه الأبيات قد اتفق له لما كرر المعنى و اعاده و أبداه خلص في البيت الأخير وصفا و عذب مذاقه، لأنه في أول البيت قد أشار الى هذا المعنى الموجود في آخرها، و في البيت الثاني أيضا قد أعاد ذلك، و في البيت الثالث قد ألم بالمعنى بعض الإلمام، لأنه ذكر أن سهام الدهر تقرب منه و أخلق أن تصيب سواده يعنى شخصه، و لم يذكر العله في إصابتها له، و هي إضاءه الشيب لمقاتله و هدايتها الى مراميه كما ذكره في البيتين الأولين، و طبق المفصل في البيت الرابع، لانه جعل الدهر في زمان الشباب يرميه بسهامه و هو لا يراه لأن سواد شبابه ساتر له.

و معنى «كرامى الليل» الرامى في الليل، فالليل ظرف للرامى و ليس بمفعول صحيح. ثم قال فلما أضاء الشيب شخصى رمانيا

و معنى رمانيا أصابنى، كما قال الشاعر:

و لما رمى شخصى رميت سواده و لا بد أن يرمى سواد الذى يرمى

و فى شعري ما يشبه هذا المعنى، و هو:

و لاح بمفرقى قيس منير يدل على مقاتلى المنونا

فأما قوله رحمه الله فى الأبيات و لقد يكون و ما له من عاذل

فمعناه متكرر فى الشعر متردد، و الشباب أبدا يوصف بأن صاحبه معذور مغتفر الجرم و ذو الشيب

مؤاخذ بما لم يجنه متجرم عليه.

و قوله فى آخر الأبيات عذر الملول و حجه للغادر

من لطيف القول و سليم النسج.

و له من أثناء قصيده:

لهفى لأيام الشباب على ندى أطرافهن و ظلهن الأبرد

أيام انفض للمراح ذوائبي و أروح بين معذل و مفند

و منها:

و بياض ما بينى و بين أحبتي يوم اللقاء من العذار الأسود

و له من أثناء قصيده:

و لم يبق لى فى الأعين النجل طربه و لا ارب عند الشباب الذى يمضى

صحا اليوم فى ظل الشيبه مفرقى و أبدل مسود العذار بمبيض

و له من جمله قصيده:

ليالى من لى برد الشباب منى غصن رطيب المجانى

و قد رحل البيض من لمتى بطفل الأمانى بض البنان

أفالآن لما أضاء المشيب و أمسى الصبى ثانيا من عنانى

و قد صقل السيف بعد الصدا

أما تشبيه السواد فى الشعر بالصدا و بياض الشيب بالصقال و الجلاء فمذهب معروف متداول، لكن الغريب المليح تشبيه سواد الشباب بالدخان و بياض الشيب بياض النار.

ليالى من لى برد الشباب منى غصن رطيب المجانى

و قد رحل البيض من لمتى بطفل الأمانى بض البنان

أ فالآن لما أضاء المشيب و أمسى الصبى ثانيا من عنانى

و قد صقل السيف بعد الصدا

أما تشبيه السواد فى الشعر بالصدإ و بياض الشيب بالصقال و الجلاء فمذهب معروف متداول، لكن الغريب المليح تشبيه سواد الشباب بالدخان و بياض الشيب بياض النار.

و له فى ذم المشيب و هى قطعه مفرده:

خذا اليوم كفى للبياع على النهى فلم يبق للإطراب عين و لا اثر

و قد كنت لا اعطى العواذل طاعه و أعذر نفسى فى التصابى و لا عذر

نقضت لبانات الصبى و تصرمت فلا نهى للاحى على و لا أمر

و لا تحسبا انى نضوت بطالتى نزوعا و لكن صغر اللذه الكبر

و لا امترى ان الشباب هو الغنى و ان قل مال و المشيب هو الفقر

و له أيضا فى ذم المشيب و هى قطعه مفرده:

يا عدولى قد غضضت جماحى فاذهبا اين شئتما بزمامى

بعد لوثنى عمامه الشيب اختال ببردى بطاله و عرام

خفضت نزوه الشباب و حال الهم بين الحشا و بين الغرام

ايها الصبح زل ذميما فما أظلم يومى من بعد ذاك الظلام

ارمضت شمسك المنيره فودى فمن لى بظل ذاك الغمام

غالطونى عن المشيب و قالوا لا ترع انه جلاء الحسام

قلت ما أمن من على الرأس منه

كن ييكن قبله من وداعى فيكاهن بعده من سلامى

ما أحسن هذه الأبيات و أرطب أطرافها و أعذب ائتلافها.

ص:

يا عدولي قد غضضت جماحي فاذهبا اين شئتما بزمامي

بعد لوثي عمامه الشيب اختال بردي بطاله و عرام

خفضت نزوه الشباب و حال الهم بين الحشا و بين الغرام

ايها الصبح زل ذميما فما أظلم يومى من بعد ذاك الظلام

ارمضت شمسك المنيره فودى فمن لى بظل ذاك الغمام

غالطوني عن المشيب و قالوا لا ترع انه جلاء الحسام

قلت ما أمن من على الرأس منه

كن يبكين قبله من وداعى فبكاهن بعده من سلامي

ما أحسن هذه الأبيات و أرطب أطرافها و أعذب ائتلافها.

و له و هي قطعه مفردة:

لجام للمشيب ثنى جماحي و ذلننى لأيامي و راضا

أقر بلبسه و لقد أرانى اجاحده إباء و امتعاضا

تعوضت الوقار من التصابي أشد على المعوض ما استعاضا

لوى عنى الخدود من الغوانى و قطع دونى الحدق المراضا

فصار بياضه عندى سوادا و كان سواده عندى بياضا

أراد بالبيت الأخير أن بياض الشيب صار سوادا لقلبه أى هما و حزنا، أو أنه سود ما بينه و بين حباته و أظلم ما كان مشرقا من ودهن و كان سواده بياضا بمعنى الضد من هذه الأحوال.

و له من قصيده:

شيب و ما جزت الثلاثين نزل نزول ضيف ببخيل ذى علل

يصرف عنه السمع ان ارغى الجمل و لا يقول ان أناخ حى هل

كأنه لما طرا على عجل سواد نبت عمه بياض ظل

يجيء بالهم و يمضى بالأجل فأوه ان حل و واها ان رحل

أبدل من الشباب لا بدل سرعان ما رق الأديم و نغل

ص:

لهذه الأبيات حظ جليل من قوه و فصاحه، و قد قالت الشعراء فى تعجيل الشيب قبل أوانه فأكثر و المراعى فى المعانى المتداوله المتناوله التجويد، و قد قال ابن الرومى:

أرى بقر الأنس منى تراعى أطيش ما كنت عنها سهاماً

و أنى تفرع رأسى المشيب و لم اتفرع ثلاثين عاماً

قوله أطيش ما كنت عنها سهاماً

قد كرره شغفا به فى قوله أيضاً:

أقول و مرت ظيبتان فصدتا و راعتهما منى مفارق شيب

أطيش ما كانت سهامى عنكما تصدان عنى ان ذا لعجيب

و من جيد القول فى التلهف على الشباب و التأسف على فراقه قول ابن الرومى:

لا تلح من يبكى شببته إلا إذا لم يبكها بدم

عيب الشيبه غول سكرتها مقدار ما فيها من النعم

لسنا نراها حق رؤيتها إلا زمان الشيب و الهرم

كالشمس لا تبدو فضيلتها حتى تغشى الأرض بالظلم

و لرب شىء لا يبينه وجدانه الا مع العدم

و له من قصيده:

دع للمشيب ذمه ان له عندى بدا

أعتق من رق الهوى مذلاً معبداً

لكن هوى لى ان أرى لون عذارى أسوداً

مر البياضان عليه

معنى البيت الأخير مليح جداً، لأن الاستبدال على العاده انما يكون مع الأخلاق و التراثه، و لا معنى لإبدال ما لم يخلق و تجديده.

دع للمشيبي ذمه ان له عندي بدا

أعتق من رق الهوى مذلا معبدا

لكن هوى لي ان أرى لون عذارى أسودا

مر البياضان عليه

معنى البيت الأخير مليح جدا، لأن الاستبدال على العاده انما يكون مع الأخلاق و التراثه، و لا معنى لإبدال ما لم يخلق و تجديده.

و له و هو ابتداء قصيده:

ترى نوب الأيام يرجى صعابها و يسأل عن ذى لمه ما أشابها

و هل سبب للمرء من بعد هذه فدأبك يا لون الشباب و دأبها

شربنا من الأيام كأسا مريره تدار بأيد لا يرد شرابها

و منها:

خطوب يعن الشيب فى كل لمه و ينسين أيام الصبى و لعابها

و له و هى قطعه مفرده:

صدت و ما كان لها الصدود و ازور عنى طرفها و الجيد

تقول لما أخلق الجديد إذا البجال ذلل الوليد

البجال: الشيخ الكبير.

فأين ذاك الخضل الأملود ريان من ماء الصبى يميد

تصحبه اللحظ العذارى الغيد غدا الغزال اليوم و هو سيد

قلت نعم ذاك الذى أريد مضى حبيب قلما يعود

أشد ما أوجعنى الفقيد أيامنا بعد البياض سود

ص:

و له و هى قطعه مفرده:

قال لى عند ملتقى الركب عمرو قوم العود بعدنا فانصاتا

اين ذاك الصبى و ذاك التصابى سبقا الطالب المجد و فاتا

من قضى عقبه الثلاثين يغدو راجعا يطلب الصبى هيهاتا

لم تزل و المشيب غير قريب ناعيا للشباب حتى ماتا

كنت تبكى الأحياء فاستكثر اليوم من الدمع و اندب الأمواتا

و له و هى قطعه مفرده:

تشاهقن لما ان رأين بمفرقى بياضا كأن الشيب عندى من البدع

و قلن عهدنا فوق عاتق ذا الفتى رداء من الحوك الرقيق فما صنع

و لم أر عضبا عيب منه صقاله و كان حببنا للقلوب على الطبع

و قالوا غلام زين الشيب رأسه فبعدا لرأس زانه الشيب و الترع

تسلى الغوانى عنه من بعد صبوه و ما أبعد النبت الهشيم من النجع

و كن يخرقن السجوف إذا بدا فصرن يرقعن الخروق إذا طلع

و له و هو ابتداء قصيده:

ألهاك عنا ربه البرقع مر الثلاثين إلى الأربع

أنت أعنت الشيب فى مفرقى مع الليالى فصلى أو دعى

ص: ٢٠١

و له و هى قطعه مفرده:

أ أميم إن أحاك غض جماحه بيض طردن عن الذوائب سودا
عقب الجديد إذا مررن على الفتى مر القوادح لم يدعن جديدا
قد كان قبلك للحسان طريده فاليوم راح عن الحسان طريدا
حولن عنه نواظرا مزوره نظر القلى و لوين عنه حدودا
نشد التصابى بعد ما ضاع الصبى عرضا لعمرك يا أميم بعيدا
و له و هى قطعه مفرده:

تمل من التصابى قبل تمسى و لا أمم صباك و لا قريب
سواد الرأس سلم للتصابى و بين البيض و البيض الحروب
و ولاك الشباب على الغوانى فبادر قبل يعدلك المشيب
هذا المصراع من البيت الأخير مليح اللفظ.

و له من جمله قصيده:

راحت تعجب من شيب ألم به و عاذرا شبيه التهام و الأسف
و لا تزال هموم النفس وارده رسل البياض الى الفودين تختلف
ان الثلاثين و السبع التوين به عن الصبى فهو مزور و منعطف
قوله و عاذرا شبيه التهام و الأسف
من أخصر عباره و أبلغها من هذا المعنى.

و له من أثناء قصيده:

فيا حادى السنين قف المطايا فهن على طريق الأربعينا

و أب الرأس بعدك صوحته بوارح شبيه فغدا حنينا

و كان سواده عند الغوانى يعدن الى مطالعه العيوننا

اتاجرها فأربح فى التصابى و بعض القوم يحسبنى غيننا

أهان الشيب ما اعززن منه و عز على العقائل أن يهونا

جنون شيبه و وقار شيب خذا عنى الصبى و دعا الجنونا

و له من قصيده:

و طارق للشيب حيته سلام لا الراضى و لا الجاذل

أجرى على عودى ثقاف النهى جرى الثقافين على الذابل

و أعرنى عقر مراحي له لادر در الشيب من نازل

فاليوم لا زور و لا طربه نام رقيبى و صحا عاذلى

و له من قصيده:

و رأت و خط مشيب طارق و خط التهمام قلبى فوخط

ما لها تنكر مع هذا الشجى وقعات الشيب بالجعد القطط

ص: ٢٠٣

و له و هو ابتداء قصيده:

من شافعي و ذنوبي عندها الكبر ان البياض لذنوب ليس يغتفر

رأت بياضك مسودا مطالعه ما فيه للحب لا عين و لا اثر

و أى ذنب للون راق منظره إذا أراك خلاف الصبغه النظر

و ما عليك و نفسى فيك واحده إذا تلون فى ألوانه الشعر

أنساک طول نهار الشيب آخره و كل ليل شباب عيبه القصر

ان السواد على لذاته لعمى كما البياض على علاته بصر

البياض اوفى و أبقى لى مصاحبه و السود مستوفزات للنوى غدر

كنت البهيم و اعلاق و الهوى جدد فأخلفتك حجول الشيب و الغرر

و ليس كل ظلام رام غيبه يسر خابطه ان يطلع القمر

تسليه الغوانى النافرات من الشيب الحائذات عن صاحبه بأن حلوله ما أحال عهدا و لا غير ودا طريق مسلوكة و جدد مألوفه، و

سيأتى فى شعري من هذا المعنى ما يوقف عليه فى موضعه، و من جمله قولى:

و ما ضرني و العهد غير مبدل تبدل شرخى ظالما بمشيبى

و قولى:

إن كنت بدلت لونا فما تبدلت حبا

و قولى:

و لا لوم يوما من تغير صبغتي إذا لم يكن ذاك التغير فى عهدي

و أما قوله رحمه الله أنساک طول نهار الشيب آخره

فمعناه ان الشيب لامتداد أيامه ينسى ذكر عواقبه و مصائره التى هى الموت و الفناء.

و من مليح اللفظ قوله و كل ليل شباب عيبه القصر

و أما قوله البيض أوفى و أبقي لى مصاحبه

فنظيره قول الشاعر:

و الشيب ان يظهر فان وراءه عمرا يكون خلاله متنفس

و من شعري قولي:

عمر الشباب قصير لا بقاء له و العمر فى الشيب يا أسماء ممدود

و له من قصيده:

شيع بالقطر الروا ذاك الشباب الراحل

ما سرنى من بعده الاعواض و البدائل

ما ضر ذى الأيام لو أن البياض الناصل

كل حبيب ابدا أيامه قلائل

ظل و كم يبقى على فوديك ظل زائل

لقد رأى بعارضيك ما أحب العاذل

و استرجعت منك اللحاظ الخرد العقائل

و أغمدت عنك نصول الأعين القواتل

فلا الدماليج يقعقعن و لا الخلاخل

فان وعدن فاعلمن ان الغريم ماطل

و وعد ذى الشيبه بالوصل غرور باطل

و له من قصيده

ما لقائى من عدوى كلقائى من مشيبى

موقد ناراً أضاءت فوق فودى عيوبى

و بياض و هو عند البيض من شر ذنوبى

يمكن أن يكون معنى قوله رضى الله عنه أضاءت فوق فودى عيوبى

انها كانت مستوره بالشباب معرض عن ذكرها و التفرغ بها لوسيله الشباب و فضيلته، فلما مضى ظهر منها ما كان مستورا حاله.

و يمكن غير هذا الوجه، و هو: أنه لم يرد ان عيبا له كان كامنا مستورا فظهر بل يريد أنه بالمشيب تمحلت له عيوب و تكذبت عليه و أشيعت عنه، و ان ضوء المشيب هو الذى كان السبب فيها.

و يمكن وجه ثالث، و هو: أن يريد بالعيوب نفس الشيب لا شيئا سواه، و انه لما أضاء برأسه و عيب به كان مظهره و ناشره فى رأسه كأنه مظهر لعيوبه و معلن لها.

و له و هو ابتداء قصيده:

ما للبياض و الشعر ما كل بيض بغرر

صفقه غبن فى الهوى بيع بهيم بأغر

صغره فى أعين البيض بياض و كبر

لو لا الشباب ما نهى على ألمها و لا أمر

ما كان اغنى ذلك المفرق عن ضوء القمر

قد كان صبح ليله

يا جبذا ضيفك من مفارق و ان غدر

اين غزال داجن رأى البياض فنفر

هيهات رثم الرمل لا يدنو الى ذنب الخمر

من بارع القول و مليحه قوله رحمه الله «ما كل بيض بغرر» و مثل ذلك قولهم ما كل بيضه شحمه، لأن بياض اللون قد يشترك فيه الممدوح و المذموم و المراد و المكروه.

ما للبياض و الشعر ما كل بيض بغير

صفقه غبن فى الهوى بيع بهيم بأغر

صغره فى أعين البيض بياض و كبير

لولا الشباب ما نهى على ألمها و لا أمر

ما كان اغنى ذلك المفرق عن ضوء القمر

قد كان صبح ليله

يا حبذا ضيفك من مفارق و ان غدر

اين غزال داجن رأى البياض فنفر

هيهات رثم الرمل لا يدنو الى ذنب الخمر

من بارع القول و مليحه قوله رحمه الله «ما كل بيض بغير» و مثل ذلك قولهم ما كل بيضه شحمه، لأن بياض اللون قد يشترك فيه الممدوح و المذموم و المراد و المكروه.

و البيت الثانى معناه ان من باع الشباب و هو البهيم بالمشيب-و هو الأغر- فقد غبن. و موضع العجب أن الأغر أفضل و أنفوس من البهيم، فكيف انعكس ذلك فى الشيب و الشباب.

و نظير هذا المعنى من شعرى قولى:

إن البهيم من الشباب ألد لى فلتغذنى أوضاحه و حجوله

فأما قوله رحمه الله صغره فى أعين البيض بياض و كبير

فمن العجب أن يصغر الكبير، و نظير هذا البيت قول البحترى:

صغر قدرى فى الغانيات و ما صغر صبا تصغيره كبيره

و أما قوله ما كان أغنى ذلك المفرق

فالليل لا يستغنى عن القمر بل يفتقر إليه أشد فقر، الا ان المشبه بالليل من الشباب مستغن عن المشبه بالقمر من ضوء المشيب. و هذا المعنى يمضى كثيرا فى الشعر، و سيجىء منه فى شعرى ما أذكره فى مواضعه بمشيئه الله.

و قوله رحمه الله بكاء عين لا اثر

من مطبوع القول و مقبوله.

ص:

و لقائل أن يقول في البيت الذي هو:

يا حبذا ضيفك من مفارق و ان غدر

أى غدر يليق بالشباب و هو لم يفارق مختاراً بل مضطراً؟ فالجواب عنه: ان الغدر بالفراق انما يكون متى كان عن غير سبب أو جب المفارقه و مع الإيثار للمواصله و المقام، فكأن الشباب لما تعجل قبل حينه و أوان فراقه من غير سبب من ذى الشباب أو جب ذلك نسب اليه الغدر توسعا و استعاره و تشبيها.

و له من قصيده:

يا قاتل الله ريعان الشباب و ما خلى على من الأشجان و الغلل

و روضه من سواد الرأس حالبه كان المشيب إليها رائد الأجل

قالوا الخضاب لود البيض مطعمه قد ضل طالب ود البيض بالحيل

فلقوله رحمه الله كان المشيب إليها رائد الأجل

من الإحسان و العذوبه ما شاء.

و له من قصيده:

إليك فقد قلصت شرتي بعيد البياض قلوص الظلال

و بدلت مما يروق الحسان من منظر ما يروع الغوالى

سواد تعذر زور البياض

و له من قصيده:

ص: ٢٠٨

إليك فقد قلصت شرطي بعيد البياض قلو ص الظلال

و بدلت مما يروق الحسان من منظر ما يروع الغوالى

سواد تعذر زور البياض

و له من قصيده:

قل لزور المشيب أهلا انه أخذ الغى و أعطانى الرشد

طارق قوم عودى بالنهاى بعد ما استغمز من طول الأود

و قر اليوم جموحا رأسه جار ما جار طويلا و قصد

ظل لماع حلاه عارض بعد ما أبرق حيا و رعد

و له فى ذم الشيب و هى قطعه مفردة:

ليس على الشيب للغوانى و ان تحملن من قرار

كأنما البيض من لداتى ضرائر البيض من عذارى

ان خيمت هذه بأرضى تحملت تلك عن ديارى

ارين فى رأسى الليلالى شر ضياء لشر نار

تبدى الخفيات من عيوبى و تظهر السر من عوارى

أعدو بها اليوم للغوانى أعدى من الذئب للضوارى

و كن طربى الى طروقى إذ ليل رأسى بلا درارى

فمد أضاء المشيب فودى تورع الزور عن مزارى

مثل الخيالات زرن ليلا و زلن مع طالع النهار

أما تشبيه النساء اللواتى يزرن مع سواد الشباب و يهجرن مع بياض المشيب بالخيال الذى يزور ليلا و يهجر نهارا فمن مليح التشبيه و غريبه.

و له من قصيده:

و لم يلبثن غربان الليالي نعيقا ان اطرن غراب رأسى
و ما زال الزمان يحيف حتى نزعته له على مفضل لباسى
نضا عنى السواد بلا مرادى و أعطانى البياض بلا التماسى
أروع به الظباء و قد أرانى رميلا للغزال الى الكناس
و بغضنى المشيب الى لداتى و هوننى البقاء على أناسى
خذوا بأزمتى فلقد أرانى قليلا ما يلين لكم شماسى
أ ليس الى الثلاثين انتسابى و لم أبلغ الى القلل الرواسى
فمن دل المشيب على عذارى و ما جر الذبول الى غراسى
و له من جملة قصيده:

و تلفعت ريطه من بياض انا راض منها بما لا يرضى
أبرمت لى من صبغه الدهر لا يسرع فيها الا المنيا نقضا
مخبر فاحم و لون مضىء من رأى اليوم فاحما مبيضا
قوله رحمه الله لا يسرع فيها الا المنيا نقضا

يريد به أن بياض المشيب لا يحول و لا يزول الا بالموت، و ليس كسواد الشباب الذى يزول بياض المشيب.

و له من قصيده:

يا قاتل الله الغوانى لقد

و شاعت البيضاء فى مفرقى شعشعه الصبح وراء الظلام
سيان عندى أبدت شبيهه فى القود أو طبق غضب حسام
ألقي بذل الشيب من بعدها من كنت ألقاه بدل الغلام

ترى جميم الشعر لما ذوى يراجع العظم بعد الثغام

كم جدن بالأجساد لى و الطلى فاليوم يبخلن برد السلام

عدل رحمه الله فى البيت الذى أوله «ألقى بذل الشيب» عن أن يقابل الذل بالجز الى مقابلته بالذل، لأن الدل بصوره الذل فى الخط و الوزن، و فيه أيضا معنى العز، فهو أليق بالمقابله و أجمع لشروطها. فأما العظم فهو نبت أسود العصاره، و قيل انه الوسمه، و العرب تقول ليل عظم أى مظلم.

ص: ٢١٠

يا قاتل الله الغوانى لقد

و شاعت البيضاء فى مفرقى شعشعه الصبح وراء الظلام

سيان عندى أبدت شبيهه فى الفود أو طبق غضب حسام

ألقى بذل الشيب من بعدها من كنت ألقاه بدل الغلام

ترى جميم الشعر لما ذوى يراجع العظم بعد الثغام

كم جدن بالأجياذ لى و الطلى فاليوم بيخلن برد السلام

عدل رحمه الله فى البيت الذى أوله «ألقى بذل الشيب» عن أن يقابل الذل بالعز الى مقابلته بالذل، لأن الدل بصورة الذل فى الخط و الوزن، و فيه أيضا معنى العز، فهو أليق بالمقابله و أجمع لشروطها. فأما العظم فهو نبت أسود العصاره، و قيل انه الوسمه، و العرب تقول ليل عظم أى مظلم.

و له و قد حلق و فرته بمنى و رأى فيها شيئا من اليباض، و هى قطعه مفرده:

لا يبعدن الله برد شبيهه أقيته بمنى و رحت سلبا

شعر صحبت به الشباب غرانقا و العيش مخضر الجناز رطبا

بعد الثلاثين انقراض شبيهه عجا أميم لقد رأيت عجيا

قد كان لى ققط يزين لمتى ثروى السنان يزين الانبوا

فاليوم اطلب للهوى متكلفا حصرا و ألقى الغايات مربيا

اما بكيت على الشباب فإنه قد كان عهدى بالشباب قريبا

أو كان يرجع ذاهب بتفجع و جوى شققت على الشباب جبوبا

و لئن حننت إلى منى من بعدها فلقد دفنت بها الغداه حيبا

ص:

و له من جمله قصيده:

و لقد أكون من الغواني مره بأعز منزله الحبيب الأقرب

اقتادهن بفاحم متخايل فيرينى و يرين لى و يرين بى

و إذا دعوت أجبن غير شوامس زفف النياق الى رغاء المصعب

فاليوم يلوين الوجوه صوادفا صد الصحاح عن الطلى الأجر

و إذا لطف لهن قال عواذلى ذئب الرداه يريغ ود الربرب

فلئن فجعت بلمه فينانه مات الشباب بها و لما يعقب

فلقد فجعت بكل فرع باذخ من عيص مدركه الأعز الأطيب

و لهذه الأبيات ما شئت من معنى و لفظ. و قوله «يرين لى» أى يوجبن حقى، فأما «يرين بى» فمعناه أنهن يوجبن لغيرى الحق من أجلى.

و الزفف: ضرب من المشى. و المصعب: الفحل من الإبل. و الرداه: جمع ردهه و هى النقره فى الجبل يستنقع فيها الماء. و «مات الشباب و لما يعقب» من مليح اللفظ.

و كنا ذكرنا فى صدر الكتاب أنا أخرجنا من ديوان أخى رحمه الله مبلغا عيناه و وقع إلينا بعد ذلك من شعره ما زاد على ما ذكرناه من العدد، و المخرج كله يزيد على الثلاثمائه بيت.

(انقضى ما أخرجته لأخى رضى الله عنه) و هذا ابتداء ما انتزعته من ديوان شعرى فى الشيب لى من قصيده أولها لو لم تعاجله النوى لتحيرا

:

جزعت لوخطات المشيب و انما

بييض بعد سواده الشعر الذى ان لم يزره الشيب و أراه الثرى

زمن الشيبه لاعدتك تحيه و سقاك منهمر الحيا ما استغزرا

فلطا لما اضحى ردائى ساحبا فى ظلك الوافى و عودى اخضرا

أيام يرمقنى الغزال إذا رنا شغفا و يطرقنى الخيال إذا سرى

معنى بلغ الشباب مدى الكمال فنورا

انه تكامل و انتهى الى غايته، و الزرع إذا تكامل و بلغ غايته نور.

ص: ٢١٢

جزعت لوخطات المشيب و انما

يبيض بعد سواده الشعر الذى ان لم يزره الشيب و أراه الثرى

زمن الشيبه لاعدتك تحيه و سقاك منهمر الحيا ما استغزرا

فلطا لما اضحى ردائى ساحبا فى ظلك الوافى و عودى اخضرا

أيام يرمقنى الغزال إذا رنا شغفا و يطرقنى الخيال إذا سرى

معنى بلغ الشباب مدى الكمال فنورا

انه تكامل و انتهى الى غايته، و الزرع إذا تكامل و بلغ غايته نور.

و فى هذا الموضع زياده على ما يمضى كثيرا فى الشعر من تشبيه الشيب بالنور، لأن ذاك انما يفيد تشبيه به فى لونه، و هذا البيت الذى يختص به يريد مع أنه يشبهه فى النور ان معنى الشيب مع النور فى الظهور و الطلوع عند بلوغ الغايه، و انما أردت تسليه من جزعت من شيبى من النساء بأن الشيب لا بد منه عند الانتهاء الى غايته كما لا بد من النور فى هذه الحال.

و لى من أبيات قد ذكرتها فيما خرجته من شعرى مثل هذا بعينه، و هو:

و رأت بياضا فى نواحي لمه ما كان فيها فى الزمان السالف

مثل الثغام تلاحقت أنواره عمدا لتأخذه بنان القاطف

و الثغام نور أبيض تشبهه العرب به الشيب، فأما البيتان التاليان للبيت الأول فمعناهما واحد، لأن من عمر شاب و الشعر الأسود رهن يشيب مع البقاء أو بالتراب عند الفناء.

و قد تكررت هذه القسمة فى كثير من شعرى، و أنت ترى ذلك فى مواضعه، من جمله ما يشبه ذلك لى

ص:

من عاش لم تجن عليه نوب شابت نواحي رأسه أو هرما

و قولى:

و من ضل عن أيدي الردى شاب مفرقا

و هذه القسمه أصح من قسمه البحترى فى قولى:

و لا بد من ترك احدى اثنتين اما الشباب و اما العمر

لأن تلك القسمه اشتبهت على الامدى حتى تكلم فيها فيما بينا الزلل منه.

فان قيل: كيف تصح قسمتكم بأنه لا بد من الشيب مع طول العمر و فى الناس من لا يشيب على وجه و لا سبب؟ و الجواب عن ذلك: ان فى الناس من يتأخر شيبه و لا بد مع استمرار بقاءه من بياض سواد شعره و لو كان فيهم من لا يشيب مع البقاء الأطول، و ليس الأمر كذلك لكانت القسمه صحيحه و محموله على أنه لا بد مع طول العمر من الشيب أو من ورود زمانه، فان زمانه إذا وفد و ورد فهو كالوارد الوافد و ان عاق عنه فى بعض الناس عائق. و هذا السؤال لا يتأتى فى قولى «شابت نواحي رأسه أو هرما» لأننى جعلت من عاش بين موت أو هرم.

فان قيل: جزع النساء انما هو من الشيب و انما يسليين عنه بأنه لا بد مع العمر من حلولة، و إذا كان منه بد فلا تعزیه.

قلنا: انما تجزع النساء من الشيب لما فيه من إضعاف القوه و اكلال الجوارح و إطفاء السوره، و الكبر و الهرم يكون معه ذلك كله، و ان لم يظهر شيب الشعر فقد بان انه لا بد مما يجزع النساء منه.

ص: ٢١٤

و لى من قصيده أولها أظنك من جدوى الأحبه قانطا

و غر الثنايا رقتهن بلمتى فواعدنها زورا من الشيب و أخطأ

سواد يبرينى و ان كنت مذنبا و يبسط من عذرى و ان كنت غالطا

و يسكننى حب القلوب و طالما ألف على ضمى اكفا سبائطا

معنى البيت الأول: ان الحسان اللواتى يوصفن بوضوح الثنايا لما رأين اللمه السوداء فغبطن بها و اغتبطن منها تعلقن بأن واعدنها زمان الشيب الذى يمحو حسننها و يذهب بهجتها، و معنى البيت الثانى يجىء كثيرا فى الشعر و ان الشباب معذور الجنايه مغتفر الذنب و الشيب بالضد من ذلك، و سيجىء من شعري مترددا.

و لى من قصيده أولها حييت يا ربع اللوى من مربعى

شعر شفيعى فى الحسان سواده حتى إذا ما أبيض بى لم يشفع

عوضت قسرا من غداف مفارقى و هى الغيبه بالغراب الأبقع

لون تراه ناصعا حتى إذا خلف الشباب فليس بالمستنصع

من العجب أن تتغير قبول الشفاعه و نجح الوسيله بتغير الصبغه، و هذا معنى يختص بالسبب.

فأما البيت الأخير فغريب المعنى، لأن لون البياض أنصع الألوان و أشرفها و أحسنها، هذا فى الجملة، و إذا كان البياض بدلا من الشباب كان مستقبحا مستهجنا منفورا عنه متباعدة منه. و هذا من عجائب لون الشيب و من لطيف ما نبه عليه و أشير اليه.

و تشبيه الشعر الذى أبيض بعضه و باقيه أسود بالغراب الأبقع من غريب التشبيه،

لأن الشعراء قد شبهت الشباب بالغراب و الغداف و أكثرت من ذلك، و ما ورد تشبيه الشيب الممتزج بالغراب الأبقع.

فإن قيل: إذا شبهوا الشباب بالغراب و الغداف قبح هذا التشبيه تشبيه المختلط بالغراب الأبقع. قلنا: هو كذلك، الا أن هذا لا يدفع استغراب هذا التشبيه و انه غير متداول مبتذل.

و ممن سبق الى هذا المعنى أبو حيه النميرى فى قوله:

زمان على غراب غداف فطيره الشيب عنى فطارا

و وجدت لبعض الأعراب ممن لا أعلم تقدمه لزمان أبى حيه أو تأخره:

و كأنما الشيب ألملم بلمتى باز اطار من الشباب غرابا

و نظير بيت الأعرابى قول أبى دلف:

أرى بازى المشيب أطار عنى غرابا حب ذلك من غراب

و مثله لابن المعتز:

و أرسل الشيب فى رأسى و مفرقه بزاته البيض فى غربانى السود

و نظير قول أبى حيه ليزيد بن الطثريه:

و أصبح رأسى كالصخيره أشرفت عليها عقاب ثم طار غرابها

و لى أيضا:

صدت و ما صدها الا على يأس

و الشيب داء لربات الحجال إذا رأينه و هو داء ماله آسى

يا قريهن و رأسى فاحم رجل و بعدهن و شيبى ناصع عاسى

ما ذا يريبك من بيضاء طالعه جاءت بحلمى و زانت بين جلاسى

و ما تبدلت الا خير ما بدل عوضت بالشيب أنوارا بأنقاس

معنى البيت الأول انها لم تصد عنه الا بعد يأسها من شبابه و يقينها بفوته.

صدت و ما صدها الا على ياس

و الشيب داء لربات الحجال إذا رأينه و هو داء ماله آسى

يا قريهن و رأسى فاحم رجل و بعدهن و شيبى ناصع عاسى

ما ذا يريبك من بيضاء طالعه جاءت بحلمى و زانت بين جلاسى

و ما تبدلت الا خير ما بدل عوضت بالشيب أنوارا بأنقاس

معنى البيت الأول انها لم تصد عنه الا بعد ياسها من شبابه و يقينها بفوته.

و البيت الثانى من غريب الصنعه لطيف اللفظ، لأن الليل من شأنه أن يضىء بالأنوار و المصابيح و النجوم، الا الشباب المشبه لليل فإنه يضىء لمبصره و يحسن فى عينه إذا كان خاليا من ضوء المشيب و نوره و يظلم إذا طلعت أنوار المشيب و اضواؤه فيه، و هذا عكس المعهود.

و العبارة عن فقد معاينه الشيب فيه بأنها لم تسر فيه بمقباس، لا- تجهل بلاغتها و حلاوتها، و النقس المداد و على الظاهر و المعهود، و الأنوار أفضل و أفخر من الأنقاس.

و لى من قصيده أولها «عل البخيله ان تجود لعاشق» :

صدت و قد نظرت سواد قرونها عنى و قد نظرت بياض مفارقى

و تعجبت من جنح ليل مظلم أنى رمى فيه الزمان بشارق

و سواد رأس كان ربع أحبه رجع المشيب به طول معاشق

يا هند إن أنكرت لون ذوائبى فكما عهدت خلائقى و طرائقى

و وراء ما شنته عينك خله ما شئت من خلق يسرك رائق

أوميض شيب أم وميض بواتر

و معيرى شيب العذار و ما درى ان الشباب مطيه للفاسق

و يقول لو غيرت منه لونه هيهات أبدل مؤمنا بمنافق

و الشيب أملا للصدور و ان نبت عن لونه فى الوجه عين الرامق

و إذا ليالى الأربعين تكاملت للمرء فهو إلى الردى من حالق

أردت انها لما رأت سواد شعرها و بياض شعرى ظهر لها تضاد ما بيننا و تباعده فصدت و أعرضت. و تشبيه الشعر الأسود بالليل و الشيب بالنجوم و الشهب قد ذكرنا أنه يتردد فى الشعر.

ص:

صدت و قد نظرت سواد قرونها عنى و قد نظرت بياض مفارقى

و تعجبت من جنح ليل مظلم أنى رمى فيه الزمان بشارق

و سواد رأس كان ربع أحبه رجع المشيب به طول معاشق

يا هند إن أنكرت لون ذوائبى فكما عهدت خلائقى و طرائقى

و وراء ما شنته عينك خله ما شئت من خلق يسرك رائق

أ و مبيض شيب أم و مبيض بواتر

و معيرى شيب العذار و ما درى ان الشباب مطيه للفاسق

و يقول لو غيرت منه لونه هيهات أبدل مؤمنا بمنافق

و الشيب أملا للصدور و ان نبت عن لونه فى الوجه عين الرامق

و إذا ليالى الأربعين تكاملت للمرء فهو إلى الردى من حالق

أردت انها لما رأت سواد شعرها و بياض شعرى ظهر لها تضاد ما بيننا و تباعده فصدت و أعرضت. و تشبيه الشعر الأسود بالليل و الشيب بالنجوم و الشهب قد ذكرنا أنه يتردد فى الشعر.

و معنى البيت الثالث: ان الشباب كان للأنس به كالربع المسكون الذى تحله الأحبه، و لما علاه الشيب صار كالطول، و هى الرسوم التى لا تسكن و لا تحل.

و فى البيتين الرابع و الخامس تسليه لمن صد من النساء عن الشيب، لأن الخلائق معه و الطرائق كما عهدت و ألفت و انه لم ينقصن جلدا و لا غير ودا و لا حل عقدا، و ليس يعزى عنه بأبلغ من هذا القول.

و لما كان الشيب قاطعا علائق الغوانى و بانا لحبالهن حسن التشكل فى بياضه و ومضه هل هو لشيب أم لسيوف بواتر قطعت علائق الحب و وصائله؟ و انما أضفت فى البيت السابع الى الغوانى إنزال حلول الشيب فى الرأس منزله حلول الضربه الفالقه له، لأن هذا حكم موقوف على الغوانى و النساء لأنهن الجازعات من الشيب دون الرجال. و انما عادل النساء بين شيب الرأس و الضربه الفالقه له، لأنه عندهن بعد الشيب لا منفعه فيه و لا متعه به كما لا منفعه بالرأس الفيلق.

و وصفت الشباب فى البيت الثامن بأنه مطيه الفاسق من حيث الاستعانه به على بلوغ الأغراض و نيل الأوطار، فجرى مجرى المطيه التى توصل الى بعيد

الوטר. و هذا أحسن من قول أبي نواس «كأن الشباب مطيه الجهل»، و فى الناس من يرويه «مظنه» بالطاء المعجمه و النون. و انما تقدم عليه لأن الجهل يرجع الى الاعتقاد بالقلب و ليس للشباب معونه على ذلك، اللهم الا أن يريد بالجهل الأفعال القبيحه التى يدعو إليها الجهل، فقد يسمى ما يدعو اليه الجهل الذى هو الاعتقاد من الأفعال جهلا على سبيل المجاز و الاستعاره.

و هذا ما أراد أبو نواس لا محاله، و الترجيح باق، لأنه استعمل لفظه «الجهل» فى غير موضعها، و لأن ليس كل من فعل قبيحا فعن جهل يقبحه، بل أكثر من يرتكب القبيح يرتكبه مع العلم بقبحه، فوصف الشباب بأنه مطيه للفاسق أصح معنى و أبلغ لفظا.

فأما وصف الخضاب بأنه منافق و الشباب بأنه مؤمن، فمن غريب الوصف و بديعه، و لا أعرف نظيره. لأن المؤمن ظاهره و باطنه سواء، و الشيب إذا لم يخضب كذلك، و المنافق يخالف ظاهره باطنه، و الشعر المخضوب كذلك.

و أحسن ابن الرومى فى قوله يصف الخضاب بأنه لا طائل فيه:

إذا كنت تمحو صبغه الله قادرا فأنت على ما يصنع الناس اقدر

و لى من قصيده أولها إلا أرقى لضوء برق أو مضا

:

و لقد أتانى الشيب فى عصر الصبى حتى لبست به شبايا ايضا

لم ينتقص منى أوان نزوله بأسا أطال على العداه و أعرضا

فكأنما كنت امرءا مستبدلا أثوابه كره السواد فيبضا

أردت أن الشيب لما طرق قبل كبر السن و الهرم كان ما يرى من بياض شعره

كأنه شباب، لأنه في زمان الشباب و أن صير مظلما لونه، و هذا عكس قول البحترى:

و شبيهه فيها النهى فإذا بدت لذوى التوسم فهى شيب اسود

فشباب أبيض عكس شيب أسود.

و معنى البيتين الأخيرين تردد كثيرا فى الشعر، لأن عذر كل من اعتذر للشيب انما هو بأنه ما فل حده و لا أوهن قوته و لا غير حزمه، و قد قال الشاعر:

لم ينتقص منى المشيب قلامه الان حين بدا أكب و أكيس

و ما تعوض عنه من لون الشباب بلون المشيب بمن استبدل ثوبا أسود بأبيض، من بارع التشبيه و نادره، لأن تبديل الثياب المختلفه الألوان لا تغير جلدا و لا توهن عضدا، و إذا وصف بمثل ذلك من تغير لون شعره فهو الغايه فى المعنى المقصود.

و نظير هذا المعنى بعينه من شعرى مما سيجىء ذكره:

فلا تنكرى لونا تبدلت غيره كمستبدل بعد الرداء رداء

و لى أيضا:

أما الشباب فقد مضت أيامه و استل من كفى الغداه زمامه

و تنكرت آياته و تغيرت جاراته و تقوضت آطامه

و لقد درى من فى الشباب حياته ان المشيب إذا علاه حمامه

و لى أيضا:

إلا حبذا زمن الحاجرى

الى ان بدا الشيب فى مفرقى فكانت أوائله أخرى

المراد بالورق الناضر ها هنا الشباب، و انما يوصف بذلك لغضاضته و بهجته و رونقه.

إلا حبذا زمن الحاجرى

الى ان بدا الشيب فى مفرقى فكانت أوائله أخرى

المراد بالورق الناضر هاهنا الشباب، و انما يوصف بذلك لغضاضته و بهجته و رونقه.

و معنى بلا أمر و بلا زاجر

انه لفرط جماحه و شده تتابعه لا يؤمر و لا ينهى، لليأس من إقلاعه و انصرافه.

و يحتمل وجها آخر، و هو: أن يكون من حيث عصى العذال و خالف النصحاء كأنه غير مأمور و لا منهى و لا مزجور، و ان كان ممن أمر لفظا و نهى.

و أما فكانت أوائله أخرى

فمن الاختصارات البليغه.

و معنى أخرى: نهايه عمرى و غايه مدتى. و يقال أيضا: ان يريد انه آخر سرورى و لذتى و انتفاعى بالعيش و متعتى، و يجوز أن يكونا جميعا مرادين، فاللفظ يسير و المعنى كثير كما تراه.

و لى من قصيده أولها رضىنا من عداتك بالمطال

:

و بيض راعهن البيض منى فقطعن العلائق من حبالى

جعلن الذنب لى حتى كأنى جنيت أنا المشيب على جمالى

و ليس الشيب من جهتى فالحى و لا رد الشيبه فى احتيالى

معنى البيت الثانى و الثالث يتردد كثيرا فى الشعر و فى شعرى خاصه، و هو حجه لمن عيب بالشيب واضحه، لأن المؤاخذه لا تكون الا بالذنوب و لا صنع لذى الشيب فى حلولة به، و قد يتبرأ من الدم به تاره بأنه من غير فعله و لا اختياره

ص: ٢٢١

و أنه من الدهر و من الأيام، أو من الهموم و الأ-حزان، أو من صد الحباب و هجر الصواحب. و سترى ذلك فى مواضعه فهو كثير.

و لى من قصيده أولها بقاء و لكن لو أتى لا اذمه

:

خطوت مدى العشرين أهزأ بالصبى فلما نأى عنى تضاعف همه

فيا ليت ما أبقى الشباب و جازه سريعاً على علاته لا يؤمه

و ليت ثرائى من شباب تعجلت بشاشته عنى تأبد عدمه

مشيب اطار النوم عنى أقله فكيف به ان شاع فى الرأس عظمه

أردت اننى كنت محققراً لزمان الصبى مستهيناً به حتى عدمته فحزنت له، و الشىء لا يظهر فضله الا مع الفقد و البعد.

و أردت بما أبقى الشباب من بقاياها و عقابيلها. و يحتمل أن يراد بما أبقاها و خلفه عندى من الشيب، فكأننى أشفقت من لحوق الباقي بالماضى فى الذهاب منى و التقضى عنى.

فأما التألم من قليل الشيب فأحسن ما قيل فيه قول ابن الرومى:

طرقت عيون الغايات و ربما أمالت الى الطرف كل مميل

و ما شبت الا شبيه غير أنه قليل قذاه العين غير قليل

و هذا من بارع المعنى و اللفظ، و لو لم يكن لابن الرومى فى الشيب الا هذا البيت الواحد لكفاه.

و قد أعاد ابن الرومى هذا المعنى بعينه فى قوله:

أصبحت أعين الغوانى عدتنى

و بين هذا و بين قوله قليل قذاه العين غير قليل

فى الفصاحة و البلاغه كما بين سماء و أرض و كل و بعض.

أصبحت أعين الغواني عدتني

و بين هذا و بين قوله قليل قذاه العين غير قليل

فى الفصاحه و البلاغه كما بين سماء و أرض و كل و بعض.

و لى من قصيده أولها ما الحب الا موئل المتعلل

:

أما و قد صبغ المشيب ذوائبى للناظرين فلات حين تغزلى

و أزال من خطر المشيب توجعى علمى بأن ليس الشباب بمعقل

فلئن جزعت فكل شىء مجزعى و لئن أمنت فشيمه المسترسل

معنى البيت الثانى أن الشباب لا يؤمن من خطر الموت و لا يحصن من هجومه فقد لحق بالشيب فى تطرق الاخطار اليه، فما معنى التوجع منه و التألم من خطره.

و قد نطق البيت الثالث بأننى إن كنت جازعا فيجب أن أجزع من كل حال لتطرق الاخطار عليها، و ان اطرح العجزع و لزممت الاستسلام فهى شيمه المسترسل الذى يطيب عيشه و تستمر لذته.

و لى أبيات مفردة فى الشيب، و هى:

أشيب و لما تمض خمسون حجه و لا قاربتنى ان هذا من الظلم

و لو أنصفتنى الأربعون لنهت من الشيب زورا جاء من جانب الهم

قرعت له سنى و لو استطيعه قرعت له ما لم تر العين من عظمى

يقولون لا تجزع من الشيب ضله و أسهمه إياى دونهم تصمى

و قالوا أتاه الشيب بالحلم و الحجى

إذا كان ما يعطينى الحلم سالبا حياتى فقل لى كيف ينفعنى حزمى

و قد جربت نفسى القذاه و قاره فما شد من وهنى و لا سد من ثلمى

و انى مذ اضحى عذارى قراره فعاد بلا سقم و أجفى بلا جرم

و سٲان بعد الشٲب عند حبائٲى وقفن علٲه أو وقفن على رسم
و قد كنت ممن ٲشهد الحرب مره و ٲرمى بأطراف الرماح كما ٲرمى
الى ان علا هذا المشٲب مفارقى فلم ٲدعنى الأفوام الا الى السلم
هذه الأٲٲات كثره المعانى فى وصف الشٲب جٲده النسج.

ص: ٲٲ٣

أشيب و لما تمض خمسون حجه و لا قاربتي ان هذا من الظلم

و لو أنصفتني الأربعون لنهت من الشيب زورا جاء من جانب الهم

قرعت له سنى و لو استطيعه قرعت له ما لم تر العين من عظمى

يقولون لا تجزع من الشيب ضله و أسهمه إياى دونهم تصمى

و قالوا أتاه الشيب بالحلم و الحجى

إذا كان ما يعطينى الحلم سالبا حياتى فقل لى كيف ينفعنى حزمى

و قد جربت نفسى القذاه و قاره فما شد من وهنى و لا سد من ثلمى

و انى مذ اضحى عذارى قراره فعاد بلا سقم و أجفى بلا جرم

و سيان بعد الشيب عند حبابى وقفن عليه أو وقفن على رسم

و قد كنت ممن يشهد الحرب مره و يرمى بأطراف الرماح كما يرمى

الى ان علا هذا المشيب مفارقى فلم يدعنى الأقوام الا الى السلم

هذه الأبيات كثيره المعانى فى وصف الشيب جيده النسج.

و معنى «من جانب الهم» أى من ناحيته لا من ناحيه علو السن.

و قد ذكرنا هذا البيت مع نظيره من شعر أبى تمام، و يجىء مثله فى الشعر و شعرى خاصه كثيرا.

و معنى البيت الثالث: اننى قرعت سنى هما و حزنا، و لو استطعت لقرعت من عظمى ما هو خاف غير ظاهر للعين. و هذا تأكيد

لصوله الهم و سوره الحزن.

و معنى البيت الرابع: أن المعزى لى عن الشيب بنجوه عن سهامه و بعد من إيلامه، فلا نسبه بيننا.

و معنى البيت الخامس: أن الشيب و ان أعطى حلما فقد عرق لحما، فهذا بذاك.

و البيت السادس: تضمن أنه لا- منفعه بحلم يفضى الى الموت، لأن الحلم و غيره من أدوات الفضل انما يراد للحياه زينه لها و

فخرا فيها، و لا خير فيما أفضى إلى إبطال الحياه، و هى الأصل فى المنافع.

و قد ذكرنا هذين البيتين مع نظيرهما من شعر أبى تمام.

و أما قولى «أعاد بلا سقم» فمعناه أن من توجع لى من الشيب و تألم من حلولة

ص: ٢٢٤

بى كأنه عائد لى، لأنه يظهر من الجزع والتألم ما يظهره العائد. ولا شبهه فى أن الشيب ليس بسقم على الحقيقه فيعاد صاحبه.

و أما قولى «و أجنفى بلا جرم» فيتردد فى الشعر كثيرا، و انما يفضل موضع فيه على آخر لحلاوه العبارة و طلاوتها و اختصارها و حسن موقعها.

و تشبيه وقوف النساء على الشيب بوقوفهن على الرسم الدارس المحيل واقع، لأن الرسم لا منفعه فى التعريج اليه و الوقوف عليه و لا فائده فيه و لا متعه به، و كذلك الشيب عند النساء. و لا شبهه فى أن ذا الشيب يستضعف جلده فلا يدعى الى الحرب و انما يدعى للسلم و المواده. و هذا من جهات ذم الشيب.

و لى فى الشيب، و هى قطعه مفرده:

شعر ناصع و وجه كئيب ان هذا من الزمان عجيب

يا بياض المشيب لونك لو أنصفت رائيك حالك غريب

صد من غير أن يمل و ما أنكر شيئا سواك عنى الحبيب

يا مضيئا فى العين تسود منه كل يوم جوانح و قلوب

ليس لى مذ حلت يا شيب فى رأسى كرها عند الغوانى نصيب

و لخير من لونك اليقق المشرق عندى و عندهن الشحوب

رحن يدعوننى معيبا و ينبذن عهدى و أنت تلك العيوب

أردت أن نصوع الشعر و إشراقه يضاد اكتئاب الوجه و قطوبه فكيف اتفقا، و هذا يحقق أن النصوع و الإشراق محمود فى كل شىء إلا فى لون الشيب.

و معنى «ان لونك حالك غريب لو أنصفت» لأنه جالب للهم و الحزن،

و السواد بذلك أحق من البياض. و يحقق ذلك البيت الرابع.

و انما جعلت الشيب رقبيا على الغايات، لأنه يحشمهن من وصلى و يبعدهن عن قربى. و هذا معنى الرقيب.

و لى من قصيده أولها ريعت لتنعاب الغراب الهاتف

و رأت بياضا فى نواحي لمة ما كان فيها فى الزمان السالف

مثل الثغام تلاحقت أنواره عمدا لتأخذه بنان القاطف

و لقد تقول و من اسأها قولها ما كان هذا فى حساب العائف

اين الشباب و اين ما يمشى به فى البيض بين مساعد و مساعف

ما فيك يا شمط العذار لرامق عقب الجوانح بالهوى من شاعف

فليخل قلبك من أحاديث الهوى و ليخل غمضك من مطيف الطائف

أردت بقولى عمدا لتأخذه بنان القاطف

انه قد انتهى بطلوع النور فيه الى غايته و استقطف للبنان. و هذه إشاره الى أن الشيب يكون آخر العمر و انقطاع أمده.

و لى من قصيده أولها أ أغفل و الدهر لا يغفل

و لما بدا شمط العارضين لمن كان من قبله يعذل

تأهوا و قالوا لسان المشيب لحسن جوارحنا اعزل

فقلت لهم انما يعذل المشيب على الغى من يقبل

ا من بعد أن مضت الأربعون سراعا كسرب القطا يجفل

و لم يبق فيك لشرخ الشباب

معنى انما يعذل المشيب من يقبل

أى ينتفع بعذله من يقبل، و جعلت من لم ينتفع بالعذل كأنه غير معذول، كما قال الله تعالى «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا» (١) و قوله جل و عز «إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذُّكْرَ» ٢.

و لى من قصيده أولها أ أغفل و الدهر لا يغفل

و لما بدا شمط العارضين لمن كان من قبله يعذل

تأهوا و قالوا لسان المشيب لحسن جوارحنا اعزل

فقلت لهم انما يعذل المشيب على الغى من يقبل

ا من بعد أن مضت الأربعون سراعاً كسرب القطا يجفل

و لم يبق فيك لشرخ الشباب

معنى انما يعذل المشيب من يقبل

أى ينتفع بعذله من يقبل، و جعلت من لم ينتفع بالعذل كأنه غير معذول، كما قال الله تعالى «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا» (١) و قوله جل و عز «إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذُّكْرَ» (٢).

و لى من قصيده أولها أ منك سرى طيف و قد كاد لا يسرى

و بيض لواهن المشيب عن الهوى فأنزرن من وصلى و اوسعن من هجرى

و ألزمنى ذنب المشيب كأنما جنته يداى عامدا لا يد الدهر

أ من شعرات حلن بيضا بمفرقى ظننتن ضعفى أو اسيتن من عمرى

لحاكن ربي انما الشيب فسحه لما فات فى شرخ الشيبه من أمر

سقى الله أيام الشيبه ريها و رعا لعصر بان عنى من عصر

ليالى لا يعدو جمالى منيتى و لم تردد الحسناء نهى و لا امرى

و ليل شبابى غارب النجم فاحم ترى العين تسرى فيه دهرا بلا فجر

و إذ أنا فى حب القلوب محكم و أفئده البيض الكواعب فى اسرى

الاعتذار من الشيب بأنه من جنايه الدهر و لا عذر لذى الشيب فيه، يجىء كثيرا فى الشعر، و ستراه من شعرى فى عده مواضع بعبارات تختلف فى ضيق و سعه و اختصار و اطاله و تتفق فى عدوبه و رطوبه.

و معنى الشيب فسحه أن المرء يستدرك فى زمان الشيب ما فاته فى زمان الشباب من صيانته و ديانته، و يتلافى ما لعله فرط فيه و

ضیح.

ص: ۲۲۷

۱-۱) سوره النازعات: ۴۵.

۲-۲) سوره یس: ۱۱.

و أردت بقولي «لا يعدو جمالي منيتي» اننى إذا تمنيت لم يتجاوز منأى ما أنا عليه من الجمال و الكمال. و هذا يدل على كمال الجمال و بلوغه الغايه.

و معنى «ليل شبابى غارب النجم» أى لا شيب فيه و مثله ترى العين تسرى فيه دهرا بلا فجر. و حظ هذا البيت من اختصار و بلاغه غير مجهول.

و لى من قصيده أولها قد هويناه ناقضا للجهود

قلن لما رأين و خطا من الشيب برأسى أعيا على مجهودى

كسنا بارق تعرض وهنا فى حواشى بعد الليالى السود

أياض مجدد من سواد كان قدما لا مرحبا بالجديد

يا لحاكن من رماكن بالحسن لتنهرننا بغير جنود

ليس بيضى منى فأجرى عليهن صدودا و ليس منكن سودى

قل ما ضركن من شعرات كن يوما على الوقار شهودى

معنى «أعيا على مجهودى» أى ضقت ذرعا بدفعه.

و البيت الثانى فى الغايه من وصف الشيب بالجفاء و عدم الشمول و الظهور، و يجرى فى التوقى من غايه إلى أخرى مجرى قول الراعى:

كدخان مرتحل بأعلى تلعه غرثان ضرم عرفجا مبلولا

و معنى «لا مرحبا بالجديد» استئقال المشيب و ان كان جديدا، و من شأن كل جديد أن تسر النفوس به فى الغالب الا للشيب.

و معنى «ليس بيضى منى» ما يتكرر من أنه لا صنع لى فى الشيب فأؤاخذ به.

و معنى «و ليس منكن سودى» أى ليس شبابى من جهتك فتسرفن فى التلهف

على فوته و التأسف على فراقه.

فأما كن يوما على الوقار شهودى

فيشهد لنفسه بالبراعه.

و لى و قد سئلت نقض قول جرير:

تقول العاذلات علاك شيب أ هذا الشيب يمنعنى مراحى

و ما مرح الفتى تزور عنه حدود البيض بالحدق الملاح

و يصبح بين اعراض ميين بلا سبب و هجران صراح

و قالوا لا جناح فقلت كلا مشيبى وحده فيكم جناحى

أ ليس الشيب يدنى من مماتى و يطمع من قلاتى فى رواحى

مشيب شن فى شعر سليم كشن العر فى الإبل الصحاح

كأنى بعد زورته مهيض ادف على الوطيف بلا جناح

أو العانى تورط فى الأعدى من عليه مطلع السراح

سقى الله الشباب الغض راحا عتيقا أو زلالا مثل راحى

ليالى ليس لى خلق معيب فلا جسدى يذم و لا مزاحى

و إذ أنا من بطالات التصابى و نشوات الغوانى غير صاح

و إذا أسماعهن الى ميل يصخن الى اختيارى و اقتراحى

إنما أردت كيف يمرح من يعرض عنه من النساء حسانهن و جفونه و قطعنه، و أى متعه فى العيش لمن كان بهذه الصفه.

و قولى فى البيت الثانى «بلا سبب» هو فى موضع الحشو، لكنه حقق المعنى المقصود و تممه، و لا يكادون يسمون من كان بهذا الموقع حشوا.

و معنى و يطمع من قلاتى فى رواحى

أى فى مماتى و انصرافى عن الدنيا،

ص: ٢٢٩

يقال راح الرجل إذا مات.

و العر: الجرب. و من حسن التشبيه اجراء الشيب فى حلوله بالشعر الأسود مجرى الجرب فى وقوعه بالإبل الصحاح، لأنه و ان لم يماثله من جهه اللون فهو فى معناه يشاكله، لأن العر إذا أصاب الإبل بوعدت من الصحاح منها و هجرت خوف العدوى، و من شاب شعره مجفو بين النساء مقاطع مباعده.

و الأبيات كما ترى مبصوره الأغراض سليمه الألفاظ.

و لى من قصيده أولها هل أنت من و صب الصبايه ناصرى

ما لى و للبيض الكواعب هجن لى بلوى الثويه ذكره من ذاكر

شيينى و ذممن شيب مفارقى خذها إليك قضيه من جائر

لا مرحبا بالشيب أظلم باطنى لما تجللىنى و أشرق ظاهرى

شعر أبى لى فى الحسان اصاخه يوم العتاب الى قبول معاذرى

مثل الشجاه ملظه فى مبلغ أو كالقذاه مقيمه فى الناظر

لا ذنب لى قبل المشيب و اننى لمؤاخذ من بعده بجراثر

لا شبهه فى أن أجور الناس من فعل شيئاً ثم ذمه و عابه.

و معنى «أشرق ظاهرى و أظلم باطنى» قد مر تفسير مثله.

و البيت الأخير معناه: ان ذنوب الشباب مغفوره و ان وقعت و ذو الشيب يؤاخذ بما جناه و ما لم يجنه تجرما عليه.

و لى من قصيده أولها يا طيف ألا زرتنا بسواد

و مخضب الأطراف صد بوجهه لما رأى شيبي مكان سوادى

و الغنيات لذى الشباب حباب و إذا المشيب دنا فهن اعدى

شعر تبدل لونه فتبدلت فيه القلوب شناءه بوداد

لم تجنه الا الهموم بمفرقى و يخال جاء به مدى ميلادى

ما تحتاج هذه الأبيات الى منبه على سباطتها و عدوبه ألفاظها و ان ماء القبول فيها مندقق مترقق.

و لى من قصيده أولها يا راكبا وصل الوجيف زميله

:

من مانع عنى و قد شحط الصبى شيبا على الفودين آن نزوله

وافى هوى السللك خر نظامه و الشعب سال على الديار مسيله

سبق احتراسى من أذاه بضيهه لما تجللى فكيف عجوله

ما ضره لما أراد زياره لو كان بالإيدان جاء رسوله

لا مرحبا ببياض رأسى زائرا أعياء على حلولة و رحيله

من كان يرقب صحه من مدنف فالشيب داء لا يبيل عليه

نصل الشباب الى المشيب و انما صيغ المشيب الى الفناء نصوله

ان البهيم من الشباب ألد لى فلتعدنى أوضاحه و حجوله

أعجب به صبحا يرد ظلامه و شهاب داجيه يحب أفوله

قالوا المشيب نباهه و أود أن يبقى على من الشباب خموله

و الفضل فى الشعر البياض و ليته لم يشجنى بفراقه مفضوله

الفودان جانبا الرأس. و البيت الثانى الذى أوله «وافى هوى السللك» أبلغ

من قول البحرى مشيب كبت السوعى بحمله محدثه، لأن البحرى لم يخرج نزول الشيب من أن يكون مستندا إلى إثارة مؤثره و ان توفرت دواعيه، و البيت الذى لى يزيد على ذلك بالإضافة على ما يقع وجوبا، اما بالطبع على قول من أثبتته أو على جهة الوجوب، فهو أشد استيفاء للمعنى.

و لا بد من تقدير ما يضاف الى الشعب مما يليق به لأنه معطوف على السلك و السلك يليق بالهوى و لا يليق ذلك بالشعب، فيجب أن يقدر فعل يليق به مثل سيل الشعب أو ما أشبهه.

و قد ذكرت ما يشبه بعض الشبه فى البيت الثالث من هذه الآيات عند ذكر ما أخرجته للبحرى.

فأما البيت الرابع فمعناه: ان الشيب هجم بغته و فجأه، فما ضره أو قدم له نذيرا يشعر بوفوده و قرب وروده، فيكون حمله أخف و خطبه أهون.

و معنى أعياء على حلوله و رحيله

اننى لا أطيق دفع نزوله إذا نزل كما لا أطيق دفع رحيله إذا رحل و فارق بالموت و الفناء و كأننى مقهور عليه فى جميع أحواله. و جعلت نصول الشيب الى الفناء كما كان نصول الشباب الى الشيب، و كما كان الفناء عاقبه الشيب كان الشيب عاقبه الشباب و غايته.

و ما عدا هذا من الآيات واضح المعنى، يسبق الفهم اليه من غير تأمل.

و لى من قصيده أولها أمالك من مشيب ما امالا

:

و كان الدهر ألبسنى سوادا أروق به الغزاله و الغزالا

نعمت بصبغه زما قصيرا فلما حالت الأعوام حالا

ص: ٢٣٢

و لى من قصيده أولها ارقط للبرق بالعلياء يضطرم

:

و غيرتنى مشيب الرأس خرعبه و رب شيب بدا لم يجنه الهرم

لا تتشكى كلوما لم تصبك فما يشكو أذى الشيب الا القدر و اللهم

شيب كما شب فى جنح الدجى قبس أو انجلت عن تباشير الضحى ظلم

ما كنت قبل مشيب بات يظلمنى لظالم أبد الأيام أنظلم

الخرعبه من النساء: الناعمه، و يقاربه فى المعنى الخرعبه، لأن الخراعب الأغصان الرطبه السبطه.

و معنى و رب شيب بدا لم يجنه الهرم

لا تعيرى بما لا تعلمين أنه عن هرم و ضعف و نفاذ عمر، فان الشيب ربما كان عن غير كبر و لا هرم، و هذه محاسبه صحيحه.

و معنى البيت الثانى: ان الشيب ان كان عيبا أو داء فهو بغيرك لا بك، فلا تتشكى منه.

و البيت الثالث قوى فى حسن العبارة عن وضوح الشيب و ظهوره.

و البيت الرابع يتضمن غايه التمدح، لأنه كان يظلم من يظلمه و يقهره الا الشيب فإنه عزيز منيع الجانب. و له نظائر فى شعرى منها

و سيجىء:

و لو جنته يد ما كنت طائعهها لكن جناه على فودى غير يد

و لى من قصيده أولها «أ ترى يؤوب لنا الابيرق و المنى للمره شغل»

.

و تعجبت جمل لشيب مفارقى و تشيب جمل

ص: ٢٣٣

و رأت بياضا ما رآته بدا هناك سواه قبل كذباله رفعت على الهضبات للسايرين ضلوا لا تنكريه و بت غيرك فهو للجهلات غل
أى المفارق لا يزار بذا البياض و لا يحل معنى البيت الأول: لا تعيبي ما أنت شريكه فيه و صائره اليه، و ورد بأخصر لفظ.

و عليه سؤال، و هو أن يقال: قد لا تشيب جمل بأن تموت، فالشيب ليس بواجب لها.

قلنا: المراد انك إذا عمرت عمرى و بلغت سننى فلا بد من شيبك، لأنها غيرت و تعجبت من الشيب مع السن و هى شريكه فى ذلك لا محاله.

و البيت الثانى فى اشتهار الشيب و وضوحه بديع بليغ.

و العبارة بأنه «للجهلات غل» من حيث انه قبض عن الشهوات و صرف عن المنكرات، من أبلغ عبارته.

و البيت الثالث تفسير الأول و تأكيد له، و مثل و تشيب جمل قولى:

و غيرتنى شيبا ستكسين مثله و من ضل عن أيدى الردى شاب مفرقا

و لى من قصيده أولها نولينا منت الغداه قليلا

:

جزعت للمشيب جانبه الشيب و قالت بسئ النزىل نزيلا

و رأت لمة كان عليها صارما من مشيبها مسلولا

راعها لونه و لم تر لولا

لا تدميه فالمشيب على طول بقاء الفتى يكون دليلا

ان لون الشباب حال إذا امتد زمان انى لها أن تحولا

لو تخيرت و السواد ردائى ما أردت البياض منه بديلا

و حسام الشباب غير صقيل هو أشهى إلى منه صقيلا

قد طلبنا فما وجدنا عن الشيب محيصا يجيرنا أو ممبلا

لمعنى البيت الأول نظائر كثيره فى الشعر و فى شعرى خاصه سترى فى مواضعها، و لتشبيه الشيب فى لونه بالسيف نظائر كثيره فى شعرى خاصه و غيره عامه. و هذا البيت يفيد تشبيه الشيب بالسيف لونا و قطعا لحبال الموده و ارهابا لمن حل به و جرد فى

ذوائبه.

ص: ۲۳۴

جزعت للمشيب جانبه الشيب و قالت بئس النزيل نزيلا

و رأت لمة كان عليها صارما من مشيها مسلولا

راعها لونه و لم تر لولا

لا تدميه فالمشيب على طول بقاء الفتى يكون دليلا

ان لون الشباب حال إذا امتد زمان انى لها أن تحولا

لو تخيرت و السواد ردائى ما أردت البياض منه بديلا

و حسام الشباب غير صقيل هو أشهى إلى منه صقيلا

قد طلبنا فما وجدنا عن الشيب محيصا يجيرنا أو ممبلا

لمعنى البيت الأول نظائر كثيره فى الشعر و فى شعرى خاصه سترى فى مواضعها، و لتشبيه الشيب فى لونه بالسيف نظائر كثيره فى شعرى خاصه و غيره عامه. و هذا البيت يفيد تشبيه الشيب بالسيف لونا و قطعاً لحيال الموده و ارهاباً لمن حل به و جرد فى ذوائبه.

و معنى طلوعا لم ترج منه أفولا

أن لون الشيب كما لا يحول و لا يزول كلون الشباب فهو ملازم لانقضاء العمر.

و معنى البيت الخامس: ان المشيب لا يظهر فى الأغلب الأكثر إلا مع امتداد العمر و طول البقاء فكيف يعاب و يذم، و هو شاهد بطول البقاء. و هذا تمحل و تعلق فى الاعتذار للشيب، لأن قائلاً لو قال: كما شهد بطول بقاء متقدم، فهو شاهد و دليل على قصر ما بقى من العمر، و لأن صاحبه أقرب الى الفناء من صاحب الشباب لما كان جوابه، الا أن هذا القول ألطف ما تمحل و استخراج فى التسليه عن الشيب و التجلد على مصاحبه.

و لى من قصيده:

عرفت الديار كسحق البرود

أتاه المشيب بذاك الوقار فقلت لهم ما أردت الوقارا

فيا ليت دهرا أعار السواد إذا كان يرجعه ما اعارا

و ليت بياضا أراد الرحيل عقيب الزياره ما كان زارا

إنما أردت: لا خير في وقار يؤيس من الحياه و يدنى الى المنيه و يسلب القوه و يورث الضعف، و طالما استعفى الشعراء من وقار الشيب و أبهته و تجاوزوا ذلك الى كراهيه المخاطبه بما يقتضى علو السن و تصرم زمان الحدايه، قال مضرس ابن ربيعى الأسدى:

ص: ٢٣٥

عرفت الديار كسحق البرود

أتاه المشيب بذاك الوقار فقلت لهم ما أردت الوقارا

فيا ليت دهرا أعار السواد إذا كان يرجعه ما اعارا

و ليت بياضا أراد الرحيل عقيب الزياره ما كان زارا

إنما أردت: لا خير فى وقار يؤيس من الحياه و يدنى الى المنيه و يسلب القوه و يورث الضعف، و طالما استعفى الشعراء من وقار الشيب و أبهته و تجاوزوا ذلك الى كراهيه المخاطبه بما يقتضى علو السن و تصرم زمان الحدايه، قال مضرس ابن ربيعى الأسدى:

لحى الله وصل الغانيات فاننا نراهن لمحا لا ينال و خلبا

إذا ما دعين بالكنى لا يريننا صديقا و لم يقربن من كان اشيا

و مثله للأخطل:

و إذا دعوتك يا أخى فإنه ادنى إليك موده و وصالا

و إذا دعوتك عمهن عن نشب يزيدك عندهن خبالا

و للبحترى ما له بهذا بعض الشبه:

يتبرجن للغرير المسمى من تصاب دون الخليل المكنى

و نظير ذلك كله قول ابن الرومى:

أصبحت شيخا له سمت و أبهه يدعوننى البيض عما تاره و أبا

و تلك حاله إجلال و تكرمه و ددت انى معتاض بها لقبا

و له أيضا

ص: ٢٣٦

راع ألمها شيبى و فيه أمانها من أن تصيد رميهن سهامى

و عففنى لما ادعين عمومتى و من النساء معقه الأعمام

و لبعضهم و هو ضعيف اللفظ:

قالت و قد راعها مشيبى كنت ابن عم فصرت عما

فقلت هذا و أنت أيضا قد كنت بنتا فصرت اما

و لابن المعتز ما له بعض النظر بهذا المعنى يصف دليل قوم فى مفازه و انهم عند خوف العطش يكتونونه إجلالا له و طلبا لمرضاته

و إذا بلغوا الماء دعوه باسمه استغناء عنه، و هو قوله:

ثم استنارهم دليل فارط يسموا لبغيته بعينى أجدل

يدعى بكنيته لأول ظمئها يوما و يدعى باسمه فى المنهل

و لى من قصيده أولها تلكك الديار برامتين همود

:

و غرائر أنكرن شيب ذوائبى و البيض منى عندهن السود

انكرن داء ليس فيه حيله و ذممن مفضى ليس عنه محيد

يهوى الشباب و ان تقادم عهده و يمل هذا الشيب و هو جديد

لا يبعدن عهد الشباب و من جوى أدعو له بالقرب و هو بعيد

أيام أرمى باللحاظ و ارتمى و أصاد فى شرك الهوى و أصيد

معنى و البيض منى عندهن السود

ان الذى أبيض من شعرى مسود فى فؤادى.

و البيت الثالث قوى اللفظ و العبارة، لأن من شأن من تتناول صحبته أن يمل و الشباب تستمر محبته مع استمرار صحبته، و من

شأن الجديد أن لا يكون مملولا

و الشيب يمل جديدا، فقد انتقضت العاده المألوفه فى غير الشباب و الشيب بهما و فيهما.

و لى من قصيده أولها لو كنت فى مثل حالى لم ترد عدلى

:

صدت اسيماء و الحراس قد هجعوا و الصد ان لم يكن خوفا فعن ملل

و رابها من بياض الشيب منظره كانت أذى و قذى فى الأعين النجل

يا ضره الشمس الا أنها فضلت بأن شمس الضحى زالت و لم تزل

قوى انظرى ثم لومى فيه أو فذرى الى عذار بضوء الشيب مشتعل

حنينه و جعلت الذنب ظالمه لما تصرم من أيامى الأول

تقول لى و دموع العين واكفه خريده كرهت فقد الشيبه لى

برد الشباب ببرد الشيب تجعله مستبدلا بئسما عوضت من بدل

شمر ثيابك من لهو و من اشر و عد دارك عن وجد و عن غزل

لما قلت «يا ضره الشمس» و كان فى هذا تشبيه لها بالشمس و نظير لها بها، لم أرض بذلك حتى فضلتها على الشمس، بأن الشمس تزول و تحول و هذه لا تزول.

و أما البيت الخامس فقد مضت له نظائر فى شعري و سيمضى مثلها، و قد استوفى هذا البيت المعنى و لم يترك منه بقية تستدرك فى غيره.

و الخريده من النساء: الخفره المصونه، و جمعها خرائد، يقولون خرد من الشمس إذا استتر عنها. و الخريده أيضا: اللؤلؤه التى لم تثقب، و المعنى فى كل ذلك يتقارب.

و لى من قصيده أولها أعلى العهد منزل بالجناب

ان نعمًا و كان قلبى فى ما ألفتة موكلًا بالتصابى

سألتنى عن الهوى فى لىال ضاع فىهن من ىدى شبابى

فمتى ما أجبته بسوى ذكر مشىبى فذاك غير جوابى

صار منى مثل الثغامه ما كان زمانا محلولكا كالغراب

لىس ىبقى شىء على عهدہ الأول فى كر هذه الأحقاب

من عذىرى من المشىب و قد صار بعید الشباب من أثوابى

معنى قولى «فمتى ما أجبته» البيت: اننى ان أجبته و قد سألتنى عما عهدته منى من الهوى و التصابى بأن المشىب فى ذهاب ذلك عنى و نفاذه منى غير معيب، فما أجبته بالجواب الصحىح الصادق. و هذا تحقيق كما تراه، لأن الشىب أثر فى هواه الذى كان معهودًا منه.

فأما الثغام فهو نور شديد البياض تشبه العرب به الشىب.

و أما البيت الأخير فمعناه: انه لا دواء لوصب المشىب و لا شفاء منه، لأنه لا دواء الا ما ىذوقه الساقى، فإذا لم يكن فىه شفاء و لا دواء للشىب فلا دواء له و لا علاج.

و لى من قصیده أولها هل هاج شوقك صوت الطائر الغرد

:

من عاذرى فى الغوانى غب منتشر من المشىب كنوار الضحى بدد

وافى و لم ىبغ منى ان أهىب به و حل منى كرها حىث لم أرد

و لو جنته ىد ما كنت طائعهًا لكن جناه على فودى غير ىد

لم أرض بأن جعلته نورا حتى أضفته إلى الضحى لىكون أظهر له و أشهر.

و للبيت الثانى حظ من البلاغه، و لا أعرف له على جهته نظىرا، فكأنتى قلت

انه لو جناه على -اعنى الشيب- غير الله تعالى الذى لا يغالب و لا يمانع لما أطعته و لا أنقذت له. و هذه غايه التعزز و الافتخار.

فان قيل: كيف سمي ما يفعله الله تعالى بأنه جنايه، و هذه اللفظه لا تستعمل فى المتعارف إلا فى ما كان قبيحا.

قلنا: سميناه بهذا الاسم استعاره و تجوزا ليطابق و يجانس قولى و لو جنته

يد ما كنت طائعها

، و له نظائر كثيره فى القرآن و الشعر، قال الله تعالى «و جزاء سيئته سيئته مثلها» (١) و «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» (٢).

و لى فى التسليه عن الشيب و الاعتذار بحلوله، و هى قطعه مفرده:

أ ماوى ان كان الشباب الذى انقضت لياليه عنى شاب منك صفاء

فما الذنب لى فى فاحم حال لونه بياضا و قد حال الظلام ضياء

و ما ان عهدنا زائلا حان فقده و ان كان موقوفا أزال اخاء

و لو كان فى ما يحدث الدهر حيله أبيت على هذا المشيب إباء

فلا تنكرى لونا تبدلت غيره كمستبدل بعد الرداء رداء

فانى على العهد الذى تعهديته حفاظا لما استحفظتنى و وفاء

مشيب كفتق الليل فى مدلهمه أتاك يقينا أو أزال مرأ

كأن الليالى عنه لما رمينى جلون صداء أو كشفن غطاء

فلا تجعلى ما كان منك من الأذى عقابا لما لم آته و جزاء

و عدى بياض الرأس بعد سواده صباحا اتى لم أجنه و مساء

ص: ٢٤٠

١-١) سورة الشورى: ٤٠.

٢-٢) سورة البقره: ١٩٤.

و لا تطلبى شيئاً يكون طلابه و قد ضل عنه رائدوه عناء

فإنك إن ناديت غب تلهف شبابا و قد ولى أضعت نداء

قد تضمنت هذه الأبيات من الاعتذار بحلول الشيب و التسليه عنه و التنزيه لمن حل به من تبعته و تمثيله بكل ما لا حيله فى حثوله عن صبغته و تغييره عن صفته ما لا يكاد يجتمع فى مكان واحد.

فأما الطلاوه و الحلاوه فمحكم فيها العدو و الحاسد فضلا عن المنصف و الناقد، و لا حاجه بها الى تفسير لمعانيها و إيضاح لفوائدها، فليس يفسر الا بما عابرتها عنه أوضح و أصح.

و لك أيها الناقد الخير فى البيت الذى عجزه «أتاك يقينا أو أزال مرء» و البيت الذى يليه مسرح طويل فى الاستحسان ان كنت منصفاً فبلسانك و ان كنت ظالماً غامطاً فبقلبك.

و معنى أبيت على هذا المشيب إباء

أى كنت أبى عليه الا- بالذى يمنع جانبى منه و يؤمنى ريبه و شره، و يجرى ذلك مجرى قوله تعالى «فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا» (١) أى عظيماً مقبولاً.

و معنى كمستبدل بعد الرداء رداء

أى انه لم يغير منى جلدا و لا أوهن قوه و لا اكسبنى ضعفا و عجزاً، فجرى مجرى من تبدل رداء بغيره فى أن أحواله فى نفسه ما تبدلت و لا تغيرت.

و لى و هى قطعه مفرده:

ص: ٢٤١

١-١) سورة الفرقان: ٧١.

عجبت لشيب في عذارى طالعا عليك و ما شيب امرئ بعجيب

و رابك سود حلن بيضا و ربما يكون حثول الأمر غير مريب

و ما ضرني و العهد غير مبدلتبدل شرخي ظالما بمشيبى

و ما كنت أخشى ان تكون جنايها المشيب برأسى في حساب ذنوبى

و لا عيب لى إلا المشيب و حبذا إذا لم يكن شيئا سواه عيوبى

معنى

و لا عيب لى إلا المشيب

ليس بمعنى أن المشيب عيب، لكن المراد لا عيب لى عند من عابنى بالمشيب الا هو، ثم صرحت بأننى راض بأن لا يكون لى عيب سواه، لأنه فى نفسه أولا ليس بعيب، فكأننى قلت اننى راض بأنه لا عيب لى. و أيضا فإذا كان لا عيب لى عند من أعتنتى و عابنى ما ليس بعيب سوى المشيب، فقد رضيت بذلك، و ان يكون غايه ما يعتنى به المعنتون انما هو الشيب من غير ثان له و لا مضموم اليه.

و لى و هى قطعه مفرده محيطه بأوصاف المشيب المختلفه و قلما تجتمع هذه الأوصاف فى موضع واحد:

هل الشيب الا غصه فى الحيازمو داء لربات الخدور النواعم

يحدن إذا ابصرنه عن سليلهصدود النشاوى عن خبيث المطاعم

تعممته بعد الشيبه ساخطافكان بياض الشيب شر عمائمى

و قنعت منه بالمخوف كأننتقنعت من طاقاته بالاراقم

و هيبنى منه كما هاب عائجعلى الغاب هبات الليوث الضراغم

و هددنى فى كل يوم و ليلهنسا ومضه بالقارعات الحواطم

كفانى عذالى على طربه الصبى

فو الله ما أدرى أ صكت مفارقيفهر مشيب أم بفهر مراجم

و لما سقانيه الزمان شربتتهكما أوجر المأسور مر العلاقم

حتتى منه الحانيات كأنني إذا ظلت يوماً قائماً غير قائم
و أصبحت تستبطن منونى و يدعيو ما صدقوها فى اختلال العزائم
فلا انا مدعو ليوم تفاكهو لا انا مرجو ليوم تخاصم
فلا تطلبنا منى لقاء محاربفما أنا إلا فى ثياب مسالم
و لا يدفعنى عنكما غشم غاشمفانى فى أيدى المشيب الغواشم
فلو كنت آسو منكما الكلم ما رأعيونكما عندى كلوم الكوالم
و انى أميم بالشيب فخليوا لا تبغيا عندى علاج الامائم
مشيب كخرق الصبح عال بياضهمجروء الليالى الحالكات العواتم
و تطلع فى ليل الشباب نجومهطلوع الدرارى من خلال الغمام
كأنى منه كلما رمت نهضهاالى اللهو مقبوض الخطى بالأدهم
تساندى الأيدى و قد كنت برهغنيا بنفسى عن دعام الدعائم
و قد كنت إباء على كل جاذبفلما علانى الشيب لأنت شكائى
و اخشع فى الخطب الحقير ضراعهو قد كنت دفاعا صدور العظام
و كانت تغير الأغبياء نضارتيفأصبحت ندمان الغيور المعارم
و لما عرانى ظلمه فحملتها نست على عمد بحمل المظالم
فلا ينغضن رأس إلى العز بعد ماتجلله منه مذل الجماجم
فيا صبغه حملتها غير راغبو يا صبغه بدلتها غير سائم
و يا زائرى من غير أن استزيرهمكما زير حيزوم الفتى باللهاذم
أقم لا ترم عنى و ان لم تكن هوى
و من حامل عنى الغداه غرامهو قد كنت نهاضا بثقل المغارم

فيا بيض بيض الرأس هل لى عودهاالى السود من اغياركن الفواحم

تنازحن بالبيض الطوالع شرداكما شرد الإصباح أحلام نائم

و يا فجر رأسى هل الى ليل لمتيسيل و كرات المواضى القدائم

ليالى افدى بالنفوس و ارتديمن البيض إسعافا ببيض المعاصم

فان كان فقدانى الشبيهه لازما فحزنى عليها الدهر ضربه لازم

و ان لم يكن نوحى بشاف و ادمعيفدمع الحيا كاف و نوح الحمائم

الحيازم جمع حيزوم و هو الصدر، و انما خصصت النشاوى لأن النشوان نافر النفس شديد العزوف عن كل شىء، و إذا كان عن خبيث المطاعم فهو أنفر و أشد صدودا.

ص: ٢٤٢

هل الشيب الا غصه فى الحيازمو داء لربات الخدور النواعم

يحدن إذا ابصرنه عن سيلهصدود النشاوى عن خبيث المطاعم

تعممته بعد الشيبه ساخطافكان بياض الشيب شر عمائى

وقنعت منه بالمخوف كأنيتقنعت من طاقاته بالاراقم

وهيبنى منه كما هاب عائجعلى الغاب هبات الليوث الضراغم

وهددنى فى كل يوم و ليلهسنا ومضه بالقارعات الحواطم

كفانى عدالى على طربه الصبى

فو الله ما أدرى أ صكت مفارقيفهه مشيب أم بفهر مراجم

ولما سقانيه الزمان شربتتهكما أوجر المأسور مر العلاقم

حتتنى منه الحانيات كأنيا إذا ظلت يوما قائما غير قائم

و أصبحت تستبطا منونى و يدعيو ما صدقوها فى اختلال العزائم

فلا انا مدعو ليوم تفاكهو لا انا مرجو ليوم تخاصم

فلا تطلبا منى لقاء محاربفما أنا إلا فى ثياب مسالم

ولا يدفعنى عنكما غشم غاشمفانى فى أيدى المشيب الغواشم

فلو كنت آسو منكما الكلم ما رأعيونكما عندى كلوم الكوالم

وانى أميم بالشيب فخلياو لا تبغيا عندى علاج الامائم

مشيب كخرق الصبح عال بياضهمجروء الليالى الحالكات العواتم

و تطلع فى ليل الشباب نجومهطلوع الدرارى من خلال الغمامم

كأنى منه كلما رمت نهضهالى اللهو مقبوض الخطى بالأداهم

تساندنى الأيدى و قد كنت برهغنيا بنفسى عن دعام الدعائم

و قد كنت إباء على كل جاذب فلما علاني الشيب لأنت شكائمي

و اخشع في الخطب الحقير ضراعهو قد كنت دفاعا صدور العظام

و كانت تغير الأغبياء نضار تيفاً أصبحت ندمان الغيور المعارم

و لما عراني ظلمه فحملتهانست على عمد بحمل المظالم

فلا ينغضن رأس إلى العز بعد ما تجلله منه مذل الجماجم

فيا صبغه حملتها غير راغبو يا صبغه بدلتها غير سائم

و يا زائري من غير أن استزير هكما زير حيزوم الفتى باللهاذم

أقم لا ترم عنى و ان لم تكن هوى

و من حامل عنى الغداه غرامهو قد كنت نهاضا بثقل المغارم

فيا بيض بيض الرأس هل لى عودهاالى السود من اغياركن الفواحم

تنازحن بالبيض الطوالع شردا كما شرد الإصباح أحلام نائم

و يا فجر رأسى هل الى ليل لمتيسيل و كرات المواضى القدائم

ليالى افدى بالنفوس و ارتديمن البيض إسعافا بيض المعاصم

فان كان فقدانى الشيبه لازما فحزنى عليها الدهر ضربه لازم

و ان لم يكن نوحى بشاف و ادمعيفدمع الحيا كاف و نوح الحمائم

الحيازم جمع حيزوم و هو الصدر، و انما خصصت النشاوى لأن النشوان نافر النفس شديد العزوف عن كل شىء، و إذا كان عن خبيث المطاعم فهو أنفر و أشد صدودا.

هل الشيب الا غصه فى الحيازمو داء لربات الخدور النواعم
يحدن إذا ابصرنه عن سيلهصدود النشاوى عن خبيث المطاعم
تعممته بعد الشيبه ساخطافكان بياض الشيب شر عمائى
وقنعت منه بالمخوف كأنيتقنعت من طاقاته بالاراقم
وهيبنى منه كما هاب عائجعلى الغاب هبات الليوث الضراغم
وهددنى فى كل يوم و ليلهسنا ومضه بالقارعات الحواطم
كفانى عدالى على طربه الصبى
فو الله ما أدرى أ صكت مفارقيفهه مشيب أم بفهر مراجم
ولما سقانيه الزمان شربتتهكما أوجر المأسور مر العلاقم
حتتنى منه الحانيات كأنيا إذا ظلت يوما قائما غير قائم
و أصبحت تستبطا منونى و يدعيو ما صدقوها فى اختلال العزائم
فلا انا مدعو ليوم تفاكهو لا انا مرجو ليوم تخاصم
فلا تطلبا منى لقاء محاربفما أنا إلا فى ثياب مسالم
ولا يدفعنى عنكما غشم غاشمفانى فى أيدى المشيب الغواشم
فلو كنت آسو منكما الكلم ما رأعيونكما عندى كلوم الكوالم
وانى أميم بالشيب فخلياو لا تبغيا عندى علاج الامائم
مشيب كخرق الصبح عال بياضهمجروء الليالى الحالكات العواتم
و تطلع فى ليل الشباب نجومهطلوع الدرارى من خلال الغمام
كأنى منه كلما رمت نهضهالى اللهو مقبوض الخطى بالأداهم
تساندنى الأيدى و قد كنت برهغنيا بنفسى عن دعام الدعائم

و قد كنت إباء على كل جاذب فلما علاني الشيب لأنت شكائمي

و اخشع في الخطب الحقير ضراعهو قد كنت دفاعا صدور العظام

و كانت تغير الأغبياء نضار تيفاً أصبحت ندمان الغيور المعارم

و لما عراني ظلمه فحملتها نست على عمد بحمل المظالم

فلا ينغضن رأس إلى العز بعد ما تجلله منه مذل الجماجم

فيا صبغه حملتها غير راغبو يا صبغه بدلتها غير سائم

و يا زائري من غير أن استزير هكما زير حيزوم الفتى باللهاذم

أقم لا ترم عنى و ان لم تكن هوى

و من حامل عنى الغداه غرامهو قد كنت نهاضا بثقل المغارم

فيا بيض بيض الرأس هل لى عودها لى السود من اغياركن الفواحم

تنازحن بالبيض الطوالع شردا كما شرد الإصباح أحلام نائم

و يا فجر رأسى هل الى ليل لمتيسيل و كرات المواضى القدائم

ليالى اfdى بالنفوس و ارتديمن البيض إسعافا بيض المعاصم

فان كان فقدانى الشيبه لازما فحزنى عليها الدهر ضربه لازم

و ان لم يكن نوحى بشاف و ادمعيفدمع الحيا كاف و نوح الحمائم

الحيازم جمع حيزوم و هو الصدر، و انما خصصت النشاوى لأن النشوان نافر النفس شديد العزوف عن كل شىء، و إذا كان عن خبيث المطاعم فهو أنفر و أشد صدودا.

و شبهت طاقات الشيب بالأراقم، لا فى اللون لكن فى الخوف منها و الرهبه لها و الحذار من بطشها.

و الحواطم: الكواسر، جمع حاطمه، و انما سمى حطيم مكه بذلك لانحطام الناس عليه، و المخالم المحبوب المخلص. و حلم الرجل مخلصه، و منه قول أبى نواس:

فان كنت لا خلما و لا أنت زوجه

و انما كان الشيب ثياب مسالم لأنه يؤذن بالضعف و النكول و الخور، و من كان كذلك طلب الموادعه و المسالمة.

و الأميم الشجج فى أم رأسه، و مثله المأموم، و الأمه الشجه التى تبلغ أم الرأس. و الأدهم: القيود.

ص: ٢٤٤

و معنى البيت الذى أوله «و كانت تغير الأغبياء نضارتى» أى اننى كنت لحسن شبابى أغير الغبى الذى لا فطنه عنده و لا تيقظ منه، فلما شبت و أخلق رونقى و غاضت نضارتى صار ينادمنى الغيور، لأمنه منى و ثقته بأنه لا طماح من النساء الى و لا تعريج منهن على. و لم أرض بالغيور حتى قلت «المعارم» من العرام، و العرامه التى هى النزق و سرعه البطش.

و المراد بالبيت الذى أوله فى صبغه حملتها غير راغب

أننى حملت صبغه الشيب غير راغب فيها و لا طالب لها و سلبت صبغه الشباب و بدلت منها من غير ملل منى لها. و هذه غايه فى التألم و الشكوى، و أى شىء أثقل من إنزال ما لا يطلب و لا فيه مرغب و سلب ما هو موافق غير مملول و لا مكروه.

و معنى البيت الذى أوله أقم لا ترم عنى و ان لم تكن هوى

و ان كنت غير موافق و لا- محبوب مكروه الفراق مرغوب فى مطاولتك و مصاحبتك، و هذا على ظاهر الأمر كأنه عجيب، و السبب فيه أن الشيب و ان كان مكروه الحلول مشكو النزول فان فراقه لا يكون الا بالموت و الفناء، فمطاولته على هذا محبوبه مأموله و فراقه مكروه مذموم. و لا- مناقضه فى ذلك، لأن المكروه غير المحبوب و الممدوح غير المذموم، و أما المكروه و المذموم فهو تجدد الشيب و حدوثه و طرده الشباب و تبعيده و أما المحبوب الممدوح فهو مطاوله الشيب و استمرار مصاحبته و دوام أيامه، فهو و ان لم يكن نزوله هوى فمقامه و دوامه هوى.

فان قيل: ما فى حدوث الشيب و تجدده من الضرر الا ما فى استمراره و مطاولته، بل المطاوله أشد ضررا، لأن المذموم من الشيب انه يضعف القوه و يوهى المنه و يؤذن بتصرم العمر و هذا يتأكد باستمراره و مطاولته، و ان النساء ينفرن منه و يصددن عنه و هذا هو فى حدوثه و بقاءه معا.

قلنا: لا شك فى أن ضرر ابتداء الشيب هو قائم فى استمراره و دوامه، إلا أنا

نؤثر على ما فيه من ضرره مقامه و نهوى دوامه و نكره فراقه لما فى فراقه من الضرر الأعظم و قطع كل المنافع. و قد نختار بعض الأمور المضرة المؤلمه دفعا لما هو أضر منها، كمن يمشى على الشوك دفعا بذلك على شدة ضرره ما هو أعظم منه من المضار و كشاب الدواء المر دفعا بذلك العلل العظيمة عن جسمه، و كقاطع بعض أعضائه فاديا بذلك السرايه إلى نفسه.

و لى من قصيده أولها ما زرت الا خداعا أيها السارى

:

لا تنكرى نزوات الشيب آونه فى فاحم صيغ للابصار من قار

قد كنت أعذر نفسى قبل زورته فالآن ضاقت على اللذات اعذارى

من منصفى من بديدات كما ابتدأت فى عرفج الدو نار أيما نار

لوامع لم تكن للغيث جاذبه أو أنجم لم تنر للمدلج السارى

يغضضن عنهن أبصار الحسان كما يغضضن عن ناخس فيها و عوارى

لا مرحبا ببياض لم يكن وضحا لغره الصبح أو لمعا لنوار

أما تشبيه ابتداء الشيب و تبدده فى الشعر بابتداء النار فى العرفج قبل انتشارها فيه فهى تضىء منه مواضع دون أخرى، فمن واقع التشبيه و غريبه. و انما قلنا نار، استكبارا لها و استعظاما و اختصارا شديدا لشكوى تلك الحال و تعديد ما فيها من المضار.

فأما البيت الذى أوله لوامع لم تكن للغيث جاذبه

فان تشبيه لمع بياض المشيب فى خلال الشباب بلع البروق فى الغمام، لما اعتمد فى البيت و وجب فى صنعه الشعر، و تحقيق معناه: أن ينفى على هذا الشبه بالبروق فيقال انها لم تكن للغيث جاذبه، و كذلك لما شبه الشيب فى هذا البيت بالنجوم و وجب أن ينفى عنه

ص: ٢٤٤

منافع النجوم و مرافقها، فيقال: انها لم تنر للمدلج السارى.

و البيت الأخير الذى أوله «لا مرحبا ببياض» فى معنى هذا البيت الذى تكلمنا عليه، لأنه ذم لبياض الشيب لما لم يكن بياضا لذى منفعه كغره الصبح و لمع النور. و هذا تصرف فى المعانى و تحكم فيها.

و لى من قصيده أولها عتاب لدهر لا يمل عتابى

:

و إذ لم ارغ عند الغوانى تغزلا فمثل مشيبى بينهن شبابى

و لو كنت يوما بالخضاب موكلا خضبت لمن يخفى عليه خضابى

فان تعطنى أولى الخضاب شيبه فان له أخرى بغير شباب

و أين من الإصباح صبغه و أين من البازى لون غراب

و اى انتفاع لى بلون شيبه و لون إهاب الشيب لون اهابى

و قد قلصت خطوى الليالى و ثمرت بروحاتها من جيئتى و ذهابى

و كم ظفر الأقوام فى البيض كالدمنى بفوق المنى منهن لا بشباب

فها الشيب منى عاريا غير مكتس و نصلا على رأسى بغير قراب

معنى البيت الأول اننى إذا كنت لا أطلب الغزل عند الغوانى و لا الحظوه منهن فلا فرق بينى و بين مشيبى و شبابى، لأن الشيب انما يحزن و يكرب من سلبه موده الغوانى و حطه عن رتبته بينهن و زوى عنه خدودهن.

و معنى البيت الثانى النهى عن الخضاب من حيث كان غير خاف، لأنه إذا كان لا ينبغى أن يخضب الا لمن يخفى عليه خضابه و لم يك خافيا فلا معنى لتكلف الخضاب الذى لا يخفى.

و معنى البيت الثالث معروف، و قد قيل

و قالوا الخضاب شباب جديد فقلت النصول مشيب جديد

و قال محمود الوراق:

ان النصول إذا بدا فكأنه شيب جديد

و فى البيت الرابع تفضيل لون الشيب على لون الخضاب.

فأما البيت الذى أوله و أى انتفاع لى بلون شيبه

فمعناه كيف أدلس بياض شعرى بتسويده و لون جلدى بتشنجه و تغضنه لا يليق بالشباب و انما يليق بالشيب، فإنما دلست ما هو منفضح و لبست ما هو منكشف، و كان عندى انى منفرد بهذا المعنى حتى وجدت لابن الرومى:

رأيت خضاب المرء عند مشييه حدادا على شرخ الشيبه يلبس

و الا فما يغزو امرؤ بخضابه أ يطمع ان يخفى شباب مدلس

و كيف بأن يخفى المشيب لخاضب و كل ثلاث صبحه يتنفس

و هبه يوارى شيبه اين ماؤه و اين أديم للشيبه أملس

و وجدت ابن الرومى يتصرف فى هذا المعنى و يعكسه حتى جعل من لا غضاره لجلده من ذوى السواد يظن به الكبر و ان سواده خضاب لا شباب، فقال:

إذا دام للمرء السواد و لم تدم غضارته ظن السواد خضابا

فكيف يظن الشيخ ان خضابه يظن سوادا أو يخال شبابا

و فلسفه هذا الرجل فى شعره و تطلبه لطيف المعانى مع اعراض عن فصيح العبارة و غريبها و ان كانت مذمومه مستبرده فى الأغلب الأكثر، ربما أثارت دفيناً أو أخرجت علقاً ثميناً.

و نظير قول ابن الرومى رأيت خضاب المرء عند مشييه حدادا

قول الأفوه الكوفى

فان تسأليني ما الخضاب فاني لبست على فقد الشباب حدادا

و مثله لأبى سهل النوبختي:

لم أخضب الشيب للغواني أبغى به عندها ودادا

لكن خضابي على شبابي لبست من بعده حدادا

و لابن الرومي في ذم الخضاب:

يا ايها الرجل المسود شبيه كيما يعد به من الشبان

اقصر فلو سودت كل حمامه بيضاء ما عدت من الغربان

و له في هذا المعنى:

فزعت الى الخضاب فلم تجدد به خلقا و لا أحييت ميتا

خضبت الشيب حين بدا فهلا حلقت العارضين إذ التحيتا

لترجع مرده كانت فبانت كما تسويد شيبتك ارتجيتا

و له مثله:

خضبت الشيب حين بدا لتدعي فتى حدثا ضلالا ما ارتجيتا

ألا حاولت أن تدعي غلاما بحلق العارضين إذ التحيتا

أبت آثار دهرك ان تعفى بكفكك شئت ذلك أم ابنتا

فدع عنك الخضاب و لا ترده فأجدي منه قولك لو وليتا

و هذه الأبيات- و ان كان لمعناها بعض الصحة- فألفاظها مبايه لأسلوب الشعر العربي، و حظ اللفظ في الشعر أقوى من حظ المعنى.

و له أيضا مثله

ص: ٢٤٩

كما لو أردنا أن نحيل شبابنا مشيبا و لم يأن المشيب تعذرا

كذلك تعيينا احاله شيبنا شبابا إذا ثوب الشباب تحسرا

أبى الله تدبير ابن آدم نفاء و ألا يكون العبد الا مدبرا

و لا صبغ الا صبغ من صبغ الدجى دجوجيه و الصبح أنور ازهرا

فأما قولى فى البيت الأخير من الأبيات الثانيه فيها الشيب منى عاريا غير

مكتس

فإنما أردت بعد ذم الخضاب و بيان أنه لا طائل فى تكلفه أن شيبى عار من الخضاب و انه على هيئته و خلقتة و جعلت الخضاب تاره له كسوه و أخرى قرابا لما جعلت الشيب نصلا، فهو يشبه النصل لونا و صقالا.

و لى من قصيده أولها ما ذا جنته ليله التعريف

:

و تعجبت للشيب و هو جنايه لدلال غائيه و صد صدوف

و أحاطت الحسنا بى تبعاته فكأنما تفويفه تفويفى

هو منزل بدلته من غيره و هو الفتى فى المنزل المألوف

لا تنكريه فهو أبعد لبسه عن قذف قاذفه و قرف قروف

و لى من قطعه:

و تطلب منى الحب و الشيب لبستى و اين الهوى ممن له الشعر ابيضا

فقلت لها قد كنت بالحب مولعا و لكنه لما انقضت شرى انقضى

و لى و هو ابتداء قصيده

ص: ٢٥٠

سجا لك ان الليل ليل عذارى مضى عائضا منه بضوء نهار
فمن لى عن الفجر المغلس بالدجى و عن يقق لم ارض عنه بقار
و كنت حذرت الشيب حتى لبسته و قل على المحتوم نفع حذار
لهيب مشيب فى الفؤاد مثاله جوى و أوار من جوى و أوار
عشيه امحى من عداد اولى الهوى و لا تألف الحسناء عقوه دارى
و شق مزارى بعد ان كنت برهه إذا زير ربعى لا يشق مزارى
تحب و تهوى كل يوم فكاحتى و يتناع بالدر النفيس جوارى
و ليس هوى الا على معاجه و فى قبضتى البيض الدمى و أسارى
فها انا ملقى كالقذاه تناط بى جرائر لم يجعلن تحت خيارى
أقيل عثارا كل يوم و ليله الهوى من لا يقبل عثارى

أما قولى لهيب مشيب فى الفؤاد مثاله

فمعناه أن الشيب المنتشر فى الشعر المشبه لضوئه بلهب النار فى القلب مثال له لنلهب الحزن و الغم، و اشتعالهما فى القلب من أجل نزول الشيب و حلوله.

و الجوى هاهنا هو الحزن الباطن، و الأوار لهيب النار، فكأن هذا الذى فى القلب من الجوى و الأوار متولد من أوار الشيب و تلهبه فى الشعر.

فان قيل: أ ليس أهل اللغه يقولون ان الجوى هو الهوى الباطن، فكيف جعلتموه حزنا و هما؟ قلنا: لا يسمون الهوى الباطن جوى إلا إذا صحبه لدع و جوى و هم، و ذلك معروف.

فان قيل: فهبوا ان الأمر على ما قلتموه فى ما يكون فى القلب كيف جعلتم الشيب جوى و جمعتم بينه و بين الأوار، و هو يشبه أوار النار بلونه، و لا نسبه بينه

و بين الجوى.

قلنا: إذا كان سبب جوى القلب الذى هو الحزن به و الغم على حلوله جاز أن يسمى باسمه، فقد سما السبب باسم مسببه و المسبب باسم سببه، و تخطوا ذلك الى ما هو أبعد منه كثيرا، و الاستعارات واسعة فسيحه.

و فى قولى «الفجر المغلس» معنى لطيف، لأننى أشرت الى أن الشيب عجل عن وقته المعهود له، فلهذا شبهته بالفجر الطالع فى الغلس قبل أوان طلوعه المألوف.

و لى من قصيده أولها لمن ضرم أعلى البقاع تعلقا

:

و غيرنى شيبا سيكسين مثله و من ضل عن أيدي الردى شاب مفرقا

و هل تارك للمرء يوما شبابه صباح و امساء و مناي و ملتقى

و لى من قصيده أولها ما قربوا الا ليين نوقا

:

ذهب الشباب و كم مضى من فائت لا يستطيع له الغداه لحوقا

ما كان الا العيش قضى فانقضى بالرغم أو ماء الحياه أريقا

فلو اننى خيرت يوما خله ما كنت الا للشباب صديقا

و لقد ذكرت على تقادم عهده عيشا لنا بالأنعمين أنيقا

أزمان كان بها ردائى ساحبا أشرا و غصنى بالشباب وريقا

و إذا تراءى فى عيون طبائهم كنت الفتى المرموق و الموموقا

ص: ٢٥٢

و لى من قصيده أولها مثلا عنى المنازل لم بلينا

:

فيا شعرات رأس كن سودا و حلن بما جناه الدهر جونا

مشييك بالسنين و من هموم و ليتك قد تركت مع السنينا

كرهت الأربعين و قد تدانت فمن ذا لى برد الاربعينا

و لاح بمفرقى قيس منير يدل على مقاتلى المنونا

الجون من الألفاظ المشتركة بين الأبيض و الأسود، و أردت بالجون هاهنا البيض فى مقابله السود.

و معنى و ليتك قد تركت مع السنينا

أى لىت الهموم و الأحزان و الأسباب المشييه للشعر لم تطرقك و تركت مع مر السنين و تأثيرها فيك، فكأننى تمنيت الأربعين السنين على شيب رأسى معين، و انما يكره الأربعين من لم يبلغها لأنها أقرب الى الموت و أدنى الى الهرم من السن الذى تقدمها فإذا جاوزها و أربى عليها تمنائها لأنها أقرب من الشباب و أبعد من الهرم و الموت من السن التى هو فيها.

و قد ذكرت فيما مضى نظير البيت الذى أوله و لاح بمفرقى قيس منير.

و لى من قصيده أولها ان على رمل العقيق خيما

:

عجبت يا ظمياء من شيب غدا منتشرا فى مفرق مبتسما

لو كان لى حكم يطاع امره حميت منه لمتى و اللما

تهوين عن بيض برأسى سوده و عن صباح فى العذار الظلما

و قلت ظلما كالثغام لونه و لون ما تبغين يحكى الفحما

صبغ الدجى أبعد عن فاحشه

ان قيل: كيف تكون ظالمه بتشبيه الشيب بالثغام و هو أشبه شىء به؟ قلنا: لم تظلم لأجل التشبيه الذى هو صحيح واقع، و لكن لأنها ذمت بذلك الشيب و هجنته و أزرت عليه، و لهذا عورضت بأن لون ما تهواه من الشباب يشبه الفحم الذى الثغام على كل

حال أفضل منه.

ص: ٢٥٣

عجبت يا ظمياء من شيب غدا منتشرا فى مفرق مبتسما

لو كان لى حكم يطاع امره حميت منه لمتى و اللما

تهوين عن بيض برأسى سوده و عن صباح فى العذار ظلما

و قلت ظلما كالثغام لونه و لون ما تبغين يحكى الفحما

صبغ الدجى أبعد عن فاحشه

ان قيل: كيف تكون ظالمه بتشبيه الشيب بالثغام و هو أشبه شىء به؟ قلنا: لم تظلم لأجل التشبيه الذى هو صحيح واقع، و لكن لأنها ذمت بذلك الشيب و هجنته و أذرت عليه، و لهذا عورضت بأن لون ما تهواه من الشباب يشبه الفحم الذى الثغام على كل حال أفضل منه.

فأما الذى أوله صبغ الدجى أبعد عن فاحشه

فعزيز المعنى، لأن النهار نفسه و ما يشبهه بالنهار من الشيب أبعد من الفواحش و القبائح، أما النهار فإنه يظهرها و لا يسترها و الشيب يعظ و يزر عن ركوبها، و صاحبه فى الأكثر عند الناس منزه عنها. و صبغ الدجى الذى هو الليل نفسه و ما يشبهه به من الشباب أدنى القبائح، لأن الليل يستر القبيح و يخفيه و الشباب يدعو الى اقتراف القبيح و يعلق على صاحبه منه ما لا يعلق على ذى الشبيه.

و نظير صبغ الدجى أبعد عن فاحشه

قولى:

لا تنكره فهو أبعد لبسه عن قذف قاذفه و قرف قروف

و نظير قولى و لم يزل صبغ الدجى متهما

قولى:

و معيرى شيب العذار و ما درى أن الشباب مطيه للفاسق

و لى من قصيده أولها ليس للقلب فى السلو نصيب

:

و لقد قلت للمليحه و الرأس بصبغ المشيب ظلما خضيب لا تريه مجانبا للتصابى ليس بدعا صبابه و مشيب

و لى من قصيده أولها بلغنا ليله السهب

:

و لما رأت الحسناء فى رأسى كالشهب

و بيضا كالظبى البيض و ما يصلحن للضرب

و حادت عن مقر كان فيه بقر السرب

تجنبت بلا جرم و عوقبت بلا ذنب

و عاتبت و لكن قلما ينفعنى عتبى

انما قلت: «و ما يصلحن للضرب» لثلا- يفهم من تشبيهى للطاقت البيض الشيب بالظبى البيض التماثل من كل جهه، فاستثنت
أنهن لا يصلحن للضرب كما تصلح السيوف لذلك، و إذا كان المقصد ذم الشيب ثم شبه من بعض الوجوه بما له فضل فى
نفسه، فمن الواجب أن يستثنى ما لا يشبه فيه من الفضيله ليخلص القول للذم. و هذا إذا تؤمل كان له موقع لطيف من البلاغه. و
لعمرى ان الشعر موضوع على الاختصار و الحذف و الإشاره.

و لو قلت «و بيضا كالظبى البيض» لما فهم الا التشبيه فى اللون دون غيره سنه إذا أمكن التحقيق و استيفاء الأغراض من غير أن
يلحق الكلام هجنه فهو أولى.

و لى من قطعه:

ليس المشيب بذنب فلا تعديه ذنبا

غصبت شرخ شبابى بالليل و الصبح غصبا

و شب شيب عذارى كما اشتهى الدهر شبا

ان كنت بدلت لونا فما تبدلت حبا

أو كنت بوعدت جسما

و لى من قصيده أولها كنت من أسماء ما كان علن

:

ليس المشيب بذنب فلا تعديه ذنبا

غصبت شرخ شبابي بالليل و الصبح غصبا

و شب شيب عذارى كما اشتهى الدهر شبا

ان كنت بدلت لونا فما تبدلت حبا

أو كنت بوعدت جسما

و لى من قصيده أولها كنت من أسماء ما كان علن

:

راعك يا أسماء منى بارق أضواء ما بين العذار و الذقن

لا تنفري منه و لا تستنكرى فهو صباح طالما كان دجن

ثاو نأى إذ رحل الدهر به و اى ثاو فى الليالى ما ظعن

ان كان أحيا الحلم فينا و الحجى فإنه غال المراح و الارن

كم كع مملوء الإهاب من صبي عن العلى و احتلها الهم اليفن

لست أرى تهجين هذه الأبيات بوصف ربما قصر عن مدى حقها، فكم مرسوم بالعدول عن حقه و ممدوح بالاعراض عن مدحه.

فأما كع فمعناه عجز، يقولون: كع عن كذا إذا نكل عنه و عجز. و الإهاب:

الجلد. و اليفن: الشيخ الهرم الضعيف.

و لى من قطعه مفردة:

صدت أسيماء عن شيبى فقلت لها لا تنفري فيياض الشيب معهود

عمر الشباب قصير لا بقاء له و العمر فى الشيب يا أسماء ممدود

قالت طردت عن اللذات قاطبه فقلت انى عن الفحشاء مطرود

ما صدنى شيب رأسى عن تقى و على لكننى عن قذى الأخلاق مصدود

لولا بياض الضحى ما نيل مفتقد ما لم ينل مطلب يبغي و مقصود
ما عادل الصبح ليل لا ضياء به و لا استوت فى الليالى البيض و السود

ص:

المعهد: المؤلف لا ينفر منه. و الشيب معتاد فى من كبر و أسن و انما ينفر مما خالف العاده.

و البيت الثانى نظير قول الشاعر:

و الشيب ان يظهر فان وراءه عمرا يكون خلاله متنفس

لأن العمر فى البياض أطول منه فى السواد.

و على البيت الثالث سؤال: كيف يكون الشيب طاردا عن الفحشاء خاصه و من شأنه أن يصد عن كل لذه و متعه حسنه كانت أو قبيحه.

و الجواب: اننى أردت أنه يصدنى عن الفحشاء بوعظه و زجره لا- باعجازه و منعه و انى قادر متمكن من مباح اللذات، و البيت الرابع يقوى هذا المعنى.

و البيت الخامس و السادس من حسن ما فضل به البياض الذى هو لون المشيب على السواد.

و لى و هى قطعه مفرده:

نبت عينا أمامه عن مشيبي و عدت شيب رأسى من ذنوبى

و قالت لو سترت الشيب عنى فكم أخفى التستر من عيوبى

فقلت لها أجل صريح ودى و إخلاصى عن الشعر الخضيب

و ما لك يا امام مع الليالى إذا طاولن بد من مشيب

و ما تدليس شيب الرأس إلا كتدليس الوداد على الحبيب

فلا تلحى عليه فذاك داء عياء ضل عن حيل الطبيب

و ان بعيد شيبك و هو آت

معنى البيت الثانى اننى خالص الموده صريح المحبه، فلا أدنس ذلك بتزوير الشعر بالخضاب و تشبيهه بالشباب. و قد أفصحت عن هذا البيت الذى أوله و ما

تدليس شب الرأس

و ابن الرومى جعل من خضب للغوانى معاقبا بغشهن فى وده، فقال:

نبت عينا أمامه عن مشيبي و عدت شيب رأسى من ذنوبى
و قالت لو سترت الشيب عنى فكم أخفى التستر من عيوبى
فقلت لها أجل صريح ودى و إخلاصى عن الشعر الخضيب
و ما لك يا امام مع الليالى إذا طاولن بد من مشيب
و ما تدليس شيب الرأس إلا كتدليس الوداد على الحبيب
فلا تلحى عليه فذاك داء عياء ضل عن حيل الطبيب
و ان بعيد شيبك و هو آت

معنى البيت الثانى اننى خالص الموده صريح المحبه، فلا أدنس ذلك بتزوير الشعر بالخضاب و تشبيهه بالشباب. و قد أفصحت
عن هذا البيت الذى أوله و ما

تدليس شب الرأس

و ابن الرومى جعل من خضب للغوانى معاقبا بغشهن فى وده، فقال:

قل للمسود حين شيب هكذا غش الغوانى فى الهوى اياكا

كذب الغوانى فى سواد عذاره و كذبنه فى ودهن كذاكا

و معنى البيت الذى أوله و ان بعيد شيبك و هو آت

اننا سواء فى الشيب و انما هو واقع بى و متوقع فيك، و كل آت قريب.

و البيت الثالث معناه: انك ان اثبت أننا فى إشكال و أمثال فعرفينى الفرق بينى و بينك فيه، و أى أمان لك مما نزل بى و حل
عندى. و هذا من لطيف التسليه عن الشيب و الاحتيال فى دفع احزانه و همومه و الاحتجاج على من عابه من النساء و ذمه و قبحه.

و لى من قطعه مفرده:

أمن شعر فى الرأس بدل لونه تبدلت ودا يا اسيماء عن ودى

فان يك هذا الهجر منك أو الفلى فليس بياض الرأس يا اسم من عندى

تصدين عمدا و الهوى أنت كله و ما كان شيبى لو تأملت من عمدى

و ليس لمن جازته ستون حجه من الشيب ان لم يردده الموت من بد

و لا لوم يوما من تغير صبغه إذا لم يكن ذاك التغير فى عهدى

ص: ٢٥٨

و لى و هى قطعه مفرده:

يقولون لى لم أنت للشيب كاره فقلت طريق الموت عند مشيبى

قربت الردى لما تجلل مفرقى و كنت بعيدا منه غير قريب

و كنت رطيب الغصن قبل حلوله و غصنى مذ شبيت غير رطيب

و لم يك الا عن مشيب ذوائبى جفاء خليلى و ازورار حيبى

و ما كنت ذا عيب فقد صرت بعده تخط بأيدى الغانيات عيوبى

فليس بكائى للشباب و انما بكائى على عمرى مضى و نحيبى

البيت الذى أوله «و ما كنت ذا عيب» يحتمل أن يكون المراد به انى بعد المشيب بلا- عيب على الحقيقه كما كنت غير أن الغانيات يتجر من على بعد الشيب فيضفن الى عيوبها ليس فى. و يحتمل أن يراد أيضا أن عيوبى كانت مستوره مغفوره فى ظل الشباب، فلما قلص عنى و انحسر أظهرت و أعلنت، لأن الشافع فى زال و العاذر لى حال. و يمضى هذا المعنى كثيرا.

و لى و هى قطعه مفرده قلتها فى ذم الشيب:

بياضك يا لون المشيب سواد و سقمك سقم لا يكاد يعاد

و قد صرت مكروها على الشيب بعد ما عمرت و ما عند المشيب أراد

فلى من قلوب الغانيات ملاله و لى من صلاح الغانيات فساد

و ما لى نصيب بينهن و ليس لى إذا هن زودن الأجه زاد

و ما الشيب الا توأم الموت للفتى و عيش امرئ بعد المشيب جهاد

و لى فى الاعتذار عن الشيب و التسليه عنه، و هى قطعه مفرده:

تقول لى إنما الستون مقطعه بين الرجال و وصل الخرد الغيد

و ما استوى يفن و لت نضارته فى الغانيات بغصن ناضر العود

فقلت ما الشيب الا لبسه لبست ما أثرت لى فى بخل و لا جود

و لا وفاء و لا غدر و لا كلف و لا ملال و لا إنجاز موعود

ان الحفاظ و بيضى فيه لامعه خير من الغدر لو جربت فى سودى

و إذا كنا قد استوفينا غرضنا الذى قصدناه فالواجب قطع الكتاب هاهنا فقد طال و ربما أمل الطويل.

و لعل معنتا يطعن فيما أوردناه فى أثناء كلامنا من نظائر الشعر بأنا ما استوفينا و لا استقصينا و يذكر نظائر لم نذكرها أو يعيب بعدولنا عما عدلنا حمله عن ذكر نظائره.

و الجواب عن ذلك: ان كتابنا هذا ما وضعناه لذكر النظائر، و انما كان الغرض فيه ما تضمنته خطبه الكتاب و قد استوفى، و ما مضى من ذكر نظائر فإنه اتفق عرضاً، و لو قصدنا هذا الفن لاستوفينا بحسب ما يحضرننا و ينتهى اليه علمنا، فان نظائر الشعر لا تحصى كثره، و من تعاطى ذكرها و اعتمده فما عليه الا الاجتهاد و إيراد ما يناله حفظه أو يده و تصفحه.

و الله تعالى المأمول المرجو للسداد و الرشاد، هاديا الى سننهما و دالا على محجتهما، و هو حسبنا الله و نعم الوكيل. و صلواته على محمد و آله الطاهرين، و الحمد لله وحده.

قد كنا أشرنا إلى أنه متى اتفق فى جملة ما ننظمه بعد عمل هذا الكتاب شىء يتضمن وصف الشيب ضممناه اليه و ألحقناه به، و نحن لذلك فاعلون:

و لى قصيده أولها توق ديار الحى فهى المقاتل

:

و أين الهوى منى و قد شحط الصبى و فارق فودى الشباب المزابل
و قد قلصت عنى ذبول شيبتى و فى الرأس شيب كالثغامه شامل
و لى من دموعى غدوه و عشيه ليين الشباب الغض طل و وابل
و كيف يزيل الشيب أو يرجع الصبى و جيب قلوب أو دموع هو أمل
و لى و هى قطعه مفرده و فيها ذم الشيب:

قد كان لى غلس لا فجر يمزجه

و زارنى لم أرد منه زيارته شيب و لم يغن أعوانى و لا حرسى

يضىء بعد سواد فى مطالعه لفاغر من ردى الأيام مفترس

طوى قناتى و اغتالت اظافره تحضى ورد الى تقويمه شوسى

و صد عنى قلوب البيض نافره و ساقنى اليوم من نطق الى خرس

ان كان شيبى بقاء قبله دنس فقد رضيت بذاك الملبس الدنس

و غالطونى و قالوا الشيب مطهره و ما السواد به شىء من النجس

و العمر فى الشيب ممتد كما زعموا لكنه لم يدع شيئا سوى النفس

معنى البيت الأول انه كان مشبه بالغلس و هو الشباب لا يمزجه شىء من المشبه بالفجر و هو الشيب، فانعكس ذلك و صار بياضى بغير سواد.

قد كان لي غلس لا فجر يمزجه

و زارني لم أرد منه زيارته شيب و لم يغن أعواني و لا حرسى

يضىء بعد سواد في مطالعه لفاغر من ردى الأيام مفترس

طوى قناتي و اغتالت اظافره تحضى ورد الى تقويمه شوسى

و صد عنى قلوب البيض نافره و ساقنى اليوم من نطق الى خرس

ان كان شيبى بقاء قبله دنس فقد رضيت بذاك الملبس الدنس

و غالطونى و قالوا الشيب مطهره و ما السواد به شىء من النجس

و العمر فى الشيب ممتد كما زعموا لكنه لم يدع شيئا سوى النفس

معنى البيت الأول انه كان مشبه بالغلس و هو الشباب لا يمزجه شىء من المشبه بالفجر و هو الشيب، فانعكس ذلك و صار بياضى بغير سواد.

و معنى البيت الثانى: أنهم إذا أسلوا عن المشيب و عزوا عن مضرته بأنه يشبه بالقبس الذى المنفعه به ظاهره، فمن أحسن جواب عن هذه التسليه أن يصدقوا فى شبهه به هيئه و صبغه و مخالفته له فى الفائده و العائده، و قرب شىء يوافقه ظاهرا و يخالفه باطنا. و القبس أيضا الذى شبه الشيب به قد يستضر به فى حال كما ينتفع به فى أخرى. و قولى و لكن شر ما قبس

كاف فى الجواب.

و انما قلت «ذاك» و لم أقل ذاكم و الخطاب لجماعه استقلالاً للفظه الجمع فى هذا الموضع و استخفاف خطاب الواحد.

و قد يجوز أن يقل المخاطب بالجواب على بعض من خاطبه دون بعض، إما لتقدمه و وجاهته أو لفضل علمه و فرط فطنته. و فى الكلام الفصيح لهذا نظائر كثيره يطول ذكرها، فان استحسن أو استخف راو أن يقول ذاكم مكان ذاك فليروه كذلك، فلا فرق بين الأمرين.

ص:

و أما البيت الثالث فمعناه ان الأعوان و الحراس من شأنهم أن يدفعوا زياره من تكره زيارته و تجتوى مقاربتة، و الشيب من بين الزائرين الوافدين لا يغنى فى دفعه و منعه أعوان و لا حراس.

و معنى البيت الرابع نظير قولى و قد تقدم:

و لاح بمفرقى قبس منير يدل على مقاتلى المنونا

و قول أخى رضى الله عنه و قد تقدم أيضا:

تعشو الى ضوء المشيب فتهدى و تضل فى ليل الشباب الغابر

و قول ابن الرومى:

فلما أضاء الشيب شخصى رمانيا

و معنى قولى فى البيت الخامس «طوى قناتى» انه حنى قامتى، فان الكبر يفعل ذلك.

و البعض: اللحم، و لا شبهه فى أن الكبر يعترق اللحم من الجسد.

فأما الشوس فهو رفع الرأس تكبرا و تجبرا، يقال رجل أشوس و رجال شوس، فأردت أن الشيب يمنع من التكبر و يقعد عن التجبر و يورث الخشوع و الاستكانه و الخضوع.

و قولى فى البيت السادس و ساقنى اليوم من نطق الى خرس

يجوز أن يكون المراد به اننى أكل عن الحجه و أعجز عن استيفاء الخطاب لضعف الكبر و عجز الهرم، فكأننى خرست بعد نطق.

و يجوز أن يراد به أيضا اننى أمسك عن الكلام و أسكت عن الجواب مع قدره عليهما باسترذال كلامى و استضعاف خطابى، فإن الكبر لا يؤتمر له و لا يصغى اليه.

و البيت السابع مكشوف المعنى، و كذلك الثامن.

فأما البيت الأخير فإن غايه ما يمدح به الشيب و يفضل له ان يقال: ان العمر فيه ممتد يزيد على العمر فى الشباب، فكأننى سلمت هذا الذى تدعى به الفضيله و المزيه و قلت: إذا كان المشيب لم يدع شيئاً سوى النفس الدال على وجود الحياه مجردة من كل انتفاع و التذاذ و بلوغ ارب و وطر، فأى فائده فى طول عمر بلا منفعه و لا لذه و لا متعه، و انما يراد تطاول العمر لزياده الانتفاع و طول الاستمتاع.

و لى فى مثل ذلك و هى قطعه مفرده:

لا تنظرى اليوم يا سلمى الى فما أبق المشيب بوجهى نضره البشر

جنى على فقولى كيف أصنع فى جان إذا كان يجنى غير معتذر

عرا فأعرى من الأقطار قاطبه قهرا و ألسنى ما ليس من وطرى

و قد حذرت و لكن رب مقترب لم انج منه و ان حاذرت بالحذر

فان شكوت الى قوم مساكنهم ظل السلامه ردونى الى القدر

كونى كما شئت فى طول و فى قصر فليس أيام شيب الرأس من عمرى

فقل لمن ظل يسلى عن مصيبته لا سلوه لى عن سمعى و عن بصرى

شر العقوبه يا سلمى على رجل عقوبه من صروف الدهر فى الشعر

ان كان طال له عمر فشيبه فكل طول عداه الفضل كالقصر

يلين منه و يرخى من معاجمه كرها و لو كان منحوتا من الحجر

فان تكن وخطات الشيب فى شعرى بيضا فكم من بياض ليس للغرر

ما كل إشراقه للصبح فى غلس و ليس كل ضياء من سنا القمر

معنى قولى و كل طول عداه الفضل كالقصر

أن طول الزمان انما يحمد

و يطلب إذا جلب نفعاً و أثمر فائده، و إذا كان بالضد من ذلك فهو كالتقصير من الزمان في عدم الانتفاع بطوله.

و معنى فكم من بياض ليس للغرر

أى لا تعزوني عن المشيب بياض لونه و إشراقه فليس كل بياض محموداً و ان كان بياض الغرر ممدوحاً.

و معنى البيت الثانى هو هذا بعينه و مؤكداً للأول و موضحاً عنه.

و لى و هى قطعه مفردة:

قالت مشيبك فجر و الشباب إذا زرناك ظلمه ليل فيه مستتر

فقلت من كان هجرى الدهر عادته ما ان له بضياء الشيب معتذر

لا تسخطيه بهذا الشيب مصدوق على عيوب بضد الشيب تستتر

ترين منى وضوء الشيب يفضحنى ما زاع عنه و رأسى اسود نضر

معنى البيت الأول كأنه غريب. و الجواب عن اعتذار المتمحل للهجر صحيح، لأن من كان لا يلم بزياره و لا يهتم بلقاء سواء عليه ضياء أظهره أو سواد ستره.

و البيتان الأخيران بليغان فى المعنى المقصود بهما.

و تقريب الشيب من قلوب من يطلب العيوب و يؤثر الظهور على الغيوب بأنه يظهر مكتومها و يبرز مستورها، من أطف المكايد و أغمضها.

و لى و هى قطعه مفردة:

نضوت ثياب اللهو عنى فقلصت و شيبنى قبل المشيب هموم

و قد كنت فى ظل الشباب بنعمه

و ان غنيا فى الهوى و نزيله المشيب فقير الراحتين عديم

معنى قولى و شيبنى قبل المشيب هموم

قبل أوان المشيب و ابانه و الوقت الذى جرت العاده بنزوله فيه، و لا يجوز حمل الكلام الا على ذلك فى حكم الضروره، لأن ما شيب من الهموم فالمشيب لا محاله معه، فكيف يكون قبله لو لا الحذف الذى أشرنا اليه.

نضوت ثياب اللهو عنى فقلصت و شيبنى قبل المشيب هموم

و قد كنت فى ظل الشباب بنعمه

و ان غنيا فى الهوى و نزيله المشيب فقير الراحتين عديم

معنى قولى و شيبنى قبل المشيب هموم

قبل أوان المشيب و ابانه و الوقت الذى جرت العاده بنزوله فيه، و لا يجوز حمل الكلام الا على ذلك فى حكم الضروره، لأن ما شيب من الهموم فالمشيب لا محاله معه، فكيف يكون قبله لو لا الحذف الذى أشرنا اليه.

و لى قطعه و هى مفرده:

صد عنى و أعرضاً إذ رأى الرأس ايضاً

و نضاً عنى الغضاضه و اللهو ما نضاً

و استرد الزمان منى ما كان اقرضاً

و رمانى بشيب رأسى ظلماً و اغرضاً

و استحال الطيب لى من سقامى فأمرضاً

و محب عهدته صار بالشيب مبغضاً

كان يرضى و لم يدع شيب رأسى له رضى

قال لى مفصحا و ما كان الا معرضاً

اين شرح الشباب قلت خباء تقوضاً

أو منام وافى الصباح إلينا و قد مضى

و لى و هى قطعه مفرده

ص:

صد عنى كارها قربى و قد كان حيبا
و رأى فى الفاحم الجعد من الرأس مشيبا
كشهاب غابت الشهب و يابى أن يغيبا
أو كنار تخمد النار و يزداد لهيبا
كنت عريانا بلا عيب فأهدى لى العيوبا
قلت ما أذنبت بالشيب إليكم فأتوبا
هو داء حل جسمى لم أجد منه طبيبا
لم تجد ذنبا و لكنكك لفقت ذنوبا
يحتمل البيت الخامس الذى أوله كنت عريانا بلا عيب
وجوها من التأويل:

أولها-ان يراد: أنى كنت بلا عيب فصار لى من الشيب نفسه عيب، لأن النساء يعين به و ينفرن عنه.
و ثانيها-ان يكون المراد: ان الشباب كان ساترا لعيوب كان فى مغفوره لى لأجله، فلما نزل الشيب اذيعت فى و بقيت على.
و ثالثها-أنه لم يكن فى عيب فلما نزل الشيب تمحلت لى عيوب و علقت على و نسبت الى، فان ذا الشيب ابدأ معيب بين النساء
متجرم عليه.

و لى و هى قطعه مفرده:

لا تطلبى منى الشباب فما عندى شباب و الشيب قد وفدا

اين شبابى و قد انفت على الستين سنا و جزتها عددا

فمن بغى عندى البشاشه و اللهو

و لى و هى قطعه مفرده:

لا تطلبى منى الشباب فما عندى شباب و الشيب قد وفدا

اين شبابى و قد انفت على الستين سنا و جزتها عددا

فمن بغي عندى البشاشه و اللهو

و لى و هى قطعه مفرده:

صدت و ما كان الذى صدها الا طلوع الشعر الأشهب

زار و كم من زائر للفتى حل بواديه و لم يطلب

ركبته كرها و من ذا الذى أركبه الدهر فلم يركب

كأنه نار لباعى القرى أضرمها القوم على مرقب

أو كوكب لاح على أفقه أو بارق يلمع فى غيب

لحمى و قد أصبحت جارا له زادى و دمعى وحده مشربى

و اننى فيه و من اجله معاقب القلب و لم أذنب

و ليس لى حظ و ان كنت من أهل الهوى فى قنص الربرب

و ما رأينا قبله زائرا جاء إلينا ثم لم يذهب

معنى البيت الذى أوله لحمى و قد أصبحت جارا له

ان صاحب الشيب إذا كان على الأ-كثر ينقص لحمه و يهزل جسمه و يعترق الشيب أعضاءه، فكان ذا الشيب يتزود لحمه فهو
يفنى على الأيام.

و يحتمل وجها آخر، و هو: ان لذى الشيب حسره على شبابه و حزنا على حلول مشيبه، فيعض كفه و أنامله كما يفعل المغيظ
المهموم، و جعل ذلك الغيظ تزودا و اقتياتا على سبيل المجاز.

و البيت الأ-خير معناه: ان من شأن كل زائر لغيره أن يجوز انصرافه عنه و مفارقتة له و ذلك المزور حى باق، الا الشيب فإنه إذا
زار لم يذهب الا بذهاب الحياه و فقدها.

و لى و هى قطعه مفرده:

لا تسألنى عن المشيب فمذ جلل رأسى كرها جفانى الغرام

ليس للهو و الصبايه و اللذات فى أربع المشيب مقام

ما جنى الشيب فى المفارق الا عنت الغانيات و الأيام

هو نقص عند الحسان كما ان شبابا مكان شيب تمام

و سقام و ما استوت لك فى نيل أمانيك صحه و سقام

و متى رمت عرجه عنه قالت لى التجاريب رمت ما لا يرام

و لى و هى قطعه مفرده:

تقول لى و مآقيها مطفحه من ذا ابان على صبغ الدجى قبسا

من ذا الذى غل من فوديك لونهما و سل حسنك فى ما سل أو خلسا

ما لى أراك و نور البدر منكسف فى وجتتيك و خط فيهما طمسا

كأنما أنت ربع طل ساكنه و منزل عطل من اهله درسا

ما ضر شيئا و قد وافى بمنظره تقذى النواظر لو أبطأ أو احتبسا

أما علمت بأنا معشر جزع نقلى الصباح و نهوى دونه الغلسا

فقلت ما كنت من شىء يصيب به ربي و ان ساء منى القلب محترسا

و ما الشيبه الا لبسه نزع بدلت منها فلا تستنكرى اللبسا

و فى كل الذى تهوين من جلد فما أبالى أقام الشيب أم جلسا

لا تطلبى اللهو منى و المشيب على رأسى فان قعود اللهو قد شمسا

و لا ترومى الذى عودت من ملق و كل ما لان قبلى الغداه قسا

و لى من قطعه مفرده:

قلت لمسود له شعره هل لك فى المبيض من شعرى

خذته و ان لم ترضه صاحباً مع الذى بقى من عمرى

فقال لى يا بعد ما بيننا و نازح أمرك من أمرى

عمرت ستين و نيفها و نيفت سننى على عشر

ليس لداء بك من حيله فاجرع ملاء اكؤس الصبر

ان قيل: كيف تسمح نفس صاحب الشيب بأن يسأل فى نقله عنه مع سلب ما بقى من عمره و انما يكره الشيب لأنه نذير الموت و بشير بمفارقة الحياه؟ فالجواب: ان أحد ما يكره له الشيب ما ذكرنى السؤال و الأكثر الأظهر فى سبب كراهيه المشيب نفور الغوانى منه و صدودهن عنه و تعبيرهن به، و ان صاحبه فاقد اللذات ضعيف الشهوات متكدر الحياه، و من كان بهذه الصفة تمنى أن يفارقه الشيب بمفارقة الحياه ليستريح من أدوائه التى لا علاج منها و لا دواء لها.

و لى و هى قطعه مفرده:

لوت وجهها عن شيب رأسى و انما لوت عن بياض زاهر لونه غضا

و لو أنصفت ما أعرضت عن شبيها و لا أبدلته من محبته بغضا

نفور الإنسان لا يكون عما يماثله و يجانسه بل عما يضاده و يخالفه، و البيض من النساء يوافق لونهن لون المشيب، فكيف نفرن عنه و بعدن منه مع المشاكلة لو لا انعكاس العاده فى الشيب.

ص: ٢٧٠

و لى من جمله قطعه مفرده:

و رابك منى قبل أن تتبينى بأن ليس لى أمر عليه مشيب

و عاقبتنى ظلما و كم من معاقب و ليس له عند الحسان ذنوب

و ليس عجيبا شيب رأسى و انما صدودك عن ذاك المشيب عجيب

هبيه نهارا بعد ليل و روضه تضاحك فيها النور و هى قطوب

و لا تطلبى شرح الشباب و قد مضى فذلك شىء ما أراه يؤوب

أما وصف ما لم يظهر زهره و نوره من الروض بالقطوب فمن واقع التشبيه و غريبه، لأنه إذا شبه ما أزهر منه و نور بالضاحك جاز أن يسمى ما استمر على اخضراره و اسوداده بأنه قاطب، لفقد النور المشبه بالضحك منه.

و لى و هى قطعه مفرده:

تلوم و قد لاحت طوالع شيتى و ما كنت منها قبل ذاك مفندا

فحسبك من لومى و الا فبعضه فما أبيض إلا بعض ما كان اسودا

و لا تلزمينى اليوم عيبا بصبغه ستكسينها اما بقيت لها غدا

و لو خلدت لى حاله مع تولع الليالى بأحوالى لكنت المخلدا

و لو لم أشب أو تنتقصنى مده لكنت على الأيام نسرا و فرقدا

و ان المشيب فديه من حفيره أبيت بها صفرا من الناس مفردا

أوسد بالصفاح لا من كرامه و انى غنى وسطها ان اوسدا

فلا تنفرى يا نفس يوما من فما أنت إلا فى طريق إلى الردى

البيت الثانى لطيف المعنى، لأن من لام و فند و عنف على شيب لا صنع للشائب

فى نزوله و لا- حيله له فى دفع حلولة يجب أن يستوقف عن لومه ان أنصف، فان أبى الا الظلم فلا أقل من أن يقتصر على بعض اللوم و لا ينتهى إلى غايته، لأن الشعر الذى عنف بياضه انما أبيض بعضه و لم يسر ذلك الى كله، فسبب اللوم إذا لم ينته إلى الغايه فاللوم لا يجب أن ينتهى إليها.

و لى و هى قطعه مفرده:

تضحكت لما رأيت المشيب و لم أر فى ذاك ما يضحك

و ما زال دفع مشيب العذار لا استطاع و لا يملك

و قال لى الدهر لما بقيت اما المشيب أو المهلك

فقولى و أنت تعييننى لأى طريقهما اسلك

اللفظ ما هون به نزول الشيب، و أقواه شبهه انه فداء المنيه و بدل من الهلكه و قد تقدم فى شعرى نظائر لذلك كثيره من استقرأها وجدها.

و لى من جمله قطعه مفرده:

يا اسم ان صبايتى بك لو أويت لها طويله

و أخذتنى بذنوب شيب لم تكن لى فيه حيله

نزلت شواتى خطه منه احاذرها نزيله

و قضى الشباب و ليته لما قضى لم يقض غيله

كان الشباب وسيلتى فالآن ما لى من وسيله

ص: ٢٧٢

و لى و هى قطعه مفرده:

تقاسم الليل و الإصباح بينهما عمرى فمن حاصد طوراً و مزدرعى

اعطى نهارى و ليلى شبه صبغهما فنسج أيدى الدجى ثم الضحى خلعى

ليل سودى و للصبح المنير إذا أجلاه شيبى فلومى فيه أو قدعى

فنوبه الليل قد ولت كما نزلت فأصبح من هذا المشيب معى

هذه الأبيات متضمنه لمعنى غريب، لأن هذا القسم و التوزيع على الليل و النهار من الشيب و الشباب شبههما و نظيرهما ما وجدته

الى الان على هذا الترتيب فى شىء من الشعر المأثور.

و لى و هى قطعه مفرده:

إن عاقب الشيب السواد بمفرقى فالليل يتلوه الصباح الواضح

من أخطأته و قد رمت قوس الردى يبيض منه مفارق و مسانح

لو كان لليل البهيم فضيله لم تدن منه مقابس و مصابح

البيض للعينين وجه ضاحك و السود للعينين وجه كالح

و أشد من جدع الجياد إذا جرت جريا و اصبرهن نهدي فارح

و البزل تغتال الطريق سليمه و على الطريق من البكار طلائح

قد جمعت هذه الأبيات من الاعتذار للشيب و التسليه عنه من غريب بديع غير مبتذل و بين معروف معهود، كأنه لحسن موقعه و

عذوبه لفظه غير معروف و لا معهود و التأمل لذلك حكم عدل فيه. فمعنى البيت الثالث هو الذى ليس بمطروق.

و أدل دليل على أن السواد البهيم ليس بفضيله للاستضاءه فيه بالمقابس و المصابيح و هذا تعلل و تمحل و ان كان من مליح ما

تمحل، لأن الليل لا تتم الأغراض فيه الا

بالمصاييح ليهتدى بها فى سواده و الا- فالأوطار فيه غير مبلوغه، و ليس هذا فى سواد الشباب و بياض الشيب، و من ذم بياض الشعر لم يذمه لأنه فضل البياض على السواد على كل حال، فينتقض عليه ذلك بمصاييح الليل. و انما ذمه لأن الأوطار التى تنال بالشباب المحموده كلها تفقد معه، فكان المذموم هو فقد سواد تدرك به الأغراض و تنال معه الأوطار دون ما ليس هذه صفته. و هذا التحقيق مطرح فى الشعر، و يكفى الشاعر إذا عيب بياض شعره و فضل سواده على بياضه أن يعتذر فى ذلك بما ذكرناه فى البيت.

فأما البيت الرابع فمعناه أيضا كالبديع الغريب، و يشبهه ما مضى من قولى تضاحك فيها النور و هى قطوب
فان القطوب كالكلوح.

و لى و هى قطعه مفرده:

تصدىنين عنى للمشيب كأننى صرفت شبابى أو دعوت مشيبى
و كيف سلوى عن حبيب إذا مضى فلا متعه لى بعده بحبيب

كأنى ربع بعده غير آهل و واد جفاه القطر غير خصيب

فلا تندبى عندى الشباب فإنما بكائى عليه وحده و نجيبى

و لى و هى قطعه مفرده:

أمن بعد ستين جاوزتها تعجب أسماء من شيبتى

و أعجب من ذاك لو ما كبرت و لم ينزل الشيب فى لمتى

فان كنت تأبين شيب العذار

فلا تغضبى من صنيع الزمان فما لك شىء سوى الغضبه

معنى قولى فما لك شىء سوى الغضبه

ان الغضب لا يفيد شيئاً و لا تحصيلين فيه الا على مجرد الغضب من غير فائده.

أمن بعد ستين جاوزتها تعجب أسماء من شيبتي

و أعجب من ذاك لو ما كبرت و لم ينزل الشيب في لمتي

فان كنت تأبين شيب العذار

فلا تغضبي من صنيع الزمان فما لك شيء سوى الغضبه

معنى قولي فما لك شيء سوى الغضبه

ان الغضب لا يفيد شيئاً و لا تحصلين فيه الا على مجرد الغضب من غير فائده.

فأما قولي فشيبي أصلح من ميتتي

فقد تقدمت نظائره.

و لي و هي قطعه مفرده:

جزعت امامه من مشيب الرأس إذ سفهت امامه

و تنكرت بعد الصدود و قد ألم بنا لمامه

و استعبرت لما رأيت في لمتي منه ابتسامه

و رأيت على ظلم المفارق من توضحه علامه

مثل الثغامه لونها لكنها غير الثغامه

و تظلمت منه على ان ليس تنفعها الظلامه

و لقد أقول لها و كم من قائل أمن الملامه

لا تنكري بدد المشيب فإنه ثمر السلامه

من بليغ القول و مختصره وصف الشباب بأنه ثمر السلامه و هذا انتهاء ما خرج وصف المشيب من نظمي الى سلخ ذي الحجه من سنه احدى و عشرين و أربعمائه، و ان تراخي الأجل و ترامى المهل و اتفق فما يخرج من الشعر شيء من وصف الشيب ضممناه الى ما تقدم. و الله ولى التوفيق فى كل قول و عمل و هو حسبنا و نعم الوكيل، و صلى الله على سيدنا محمد و آله و صحبه أجمعين.

اشاره

ص: ٢٧٧

بعض عقائد أسلاف المجبره و المشبهه

مسأله:

من كلام قاضى القضاة عبد الجبارين أحمد فى أن المجبره و المشبهه أن يمكنهم الاستدلال على النبوه.

قد اخترت فى وقتنا هذا على التزام أشياء كان سلفهم يمتنعون من التزامها، و أطلقوا ألفاظا كانوا يابون إطلاقها. بل صار ما كان مشايخنا يرومون إلزامهم إياه أول ما يفتون به، و استغنوا عن الكلام فى البدل و عن كثير من العبارات التى كانوا يحايلون بها (١) و ان كان لا محصول لها.

و مروا على جواز تكليف العاجز ما عجز عنه، و مطالبه الأعمى بالتمييز بين الألوان، و الزمن بصعود الأجبال (٢)، و تعذيب الأسود [على سواده] (٣). و الزمن

ص: ٢٧٩

١- ١) أى يحولون بتلكم الكلم عن معرفه الحقيقه.

٢- ٢) الزمن: من اصابته الزمانه، و هى العاهه، أو عدم بعض الأعضاء، أو تعطيل القوى.

٣- ٣) زياده منا لإكمال الجمله.

على زمانته، تكلف الممنوع صعود السماء، والمشى على الماء، و رد الفئات و احياء الميت، و الجمع بين المتضادين (١)، و جعل المحدث و القديم محدثا و تعذيبه إذ هو لم يفعل ذلك.

و أجازوا فى العقل أن يرسل الله تعالى الى عباده رسلا يدعون الى عباده غير الله و الكفر، و أن يحسن ذلك منه و من الفاعل له عند أمره (٢)، و أن يرد القيامة اثنان فيعذب أحدهما لأنه و حد الله و يعذب الآخر لأنه أُلحد.

و أنكروا ألا يكون للحسن و القبيح فى العقل حقيقة أصلا.

و بلغنى أن فيهم من التزم أنه ليس فى أفعال الله تعالى ما هو حسن، لأنهم لما عقلوا قبح القبيح بنهى الله عنه -و الله تعالى ليس بمنهى لم يصح منه شيء - لزوال عله القبيح من أفعاله.

قيل لهم: فكذلك فقولوا انه ليس فى أفعاله حسن، إذ عله الحسن فينا، و هى الأمر زائله (٣) عن أفعاله.

و اتصل بنا أنهم مروا على ذلك فخالفوا نص القرآن و الإجماع، و خرجوا عن سائر الأديان، و لم يحجموا عن شيء، و ان ظهر أمره الا - لخوف عاجل ضرره، و ألا - يقبل العامه منهم، و ألا - يعاديهم (٤) السلطان عليه من جواز ظهور العجز على تكذيب (٥) المدعى للنبوه. فأما من يدعى الإلهيه لنفسه فقد أجازوا ذلك.

و سئلت أن أصرف طرفا من العنايه إلى شرح هذا الفصل، و أن أذكر من

ص: ٢٨٠

١- ١) فى الأصل «بين المتضادان» .

٢- ٢) فى الأصل «عند أمرد» .

٣- ٣) كذا فى النسخه.

٤- ٤) فى الأصل «تعادهم» .

٥- ٥) فى الأصل «على الكذب» .

ذلك طرفا مما أرتثيه (١) على أقصى ما فى مللهم إن شاء الله، و به القوه.

[وجه عدم إظهار المعجزات على أيدي غير الأنبياء] يقال لهم: إذا أجزتم أن يصد الله تعالى العباد عن الدين و يستفسد المكلفين و يخلق الضلال فى قلوبهم و الجحد فى ألسنتهم، فلم لا- يجوز أن تظهر المعجزات على المقتولين ليغتر بذلك المكلفون فيصدقوهم فيما هم فيه كاذبون؟ فان قالوا: لا يجوز، لأن المعجز لنفسه أو لكونه معجزا دال على صدق الصادق و نبوه النبي، فليس يجوز أن ينقلب عما هو عليه، و الا يخرج (٢) من أن يكون دليلا على أن فاعله قادر.

قيل لهم: و لم زعمتم ذلك، و ما وجه دلالة المعجز على صدق من ظهر عليه و من أى وجه أشبه ما ذكرتموه؟ فان قالوا: بينوا أنتم وجه دلالة ما ذكرناه على ما زعمتم أنه دليل عليه.

بيننا وجه ذلك و أوضحناه و نهجنا طريقه، ثم عدنا إلى المطالبه بوجه دلالة ما سألناهم عنه على المسامحه دون المضايقه.

فإن قالوا: لأننا رأينا دعاء كل منكذب فى ذلك يسمع و العلم عند مسألته لا يقع فعلمنا أن من ظهر على يديه لا بد من أن يكون مباينا لغيره من المتخرصين، إذ لو كان كههم لوجب أن تقع عند كل داع و مسأله كل سائل.

يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الغرض فى وقوعه دعوى بعضهم دون بعض هو الاستفساد و التلبيس و لظنوا ما قلتم انكم عملتموهم، فصح أن يكون غوايه

ص: ٢٨١

١- ١) فى الأصل «طرقا ماى ارتاه» .

٢- ٢) فى الأصل «و الا ان يخرج» .

و تلبيسا. و لو ظهر على يدى كل كاذب و صح لكل مدع لجرت العاده به، و لا يتم الغرض.

[لا يجوز كذب الرسول فى اخباره] استدلال آخر:

ان قالوا: لو جاز أن يظهر المعجز على يدى الكذابين لم يجز أن يظهر على [يدى] (١) أحد من الصادقين، و لوجب أن يكون من ظهر عليه كاذبا فى جميع ما يخبر به. كما أنه لما دل عندنا و عندكم على صدق الأنبياء لم يجز أن يقع منهم كذب، و فى علمنا يصد من ظهر على يديه فى كثير مما يخبر به، دليل على أن المعجز دليل الصدق لا الكذب.

يقال لهم: ان لم تمسكتم أن يكون دلاله على كذب الكاذب و انما سميناكم تلبيسا (٢) و اضلالا، و ما كان كذلك فليس يجب أن يجرى على طريقه واحده.

و إذا كان هذا الزامنا سقط ما تعلقتم به.

و أيضا: فإن العلم ليس هو تصديق لمن ظهر عليه فى كل ما يخبر به، و انما هو تصديق له فيما أخبر به من النبوه لنفسه و بحمله الرساله عن ربه، و إذا كان كذلك ثبت أنه لم يظهر قط الا تصد لمن كذب فى هذا المعنى، فأما صدقه فى غير ذلك فلا تعلق له بالمعجز.

و انما قلنا نحن أن الرسول عليه السلام لا- يجوز أن يكذب فى شىء من أخباره لأن فى كونه فى غير ما أداه عن الله تعالى [يكون] (٣) اتهاما له و تنفرا عنه، و ليس

ص: ٢٨٢

١-١) زياده منا لإتمام الكلام.

٢-٢) كذا فى النسخه.

٣-٣) الزياده منا و العبارة غير مستقيمه.

يجوز أن يرسل الله تعالى من يكون كذلك، كما لا يجوز أن يفعل شيء من ضروب الاستفساد. و هذه طريقته المستمرة على أصولكم، فالمطابقه بحالها.

فان قالوا: ليس يخلو المعجز من أن يكون دليلا على الصدق و الكذب، فان كان دليلا على الصدق فهو ما قلنا، و ان كان دليلا على الكذب لزم فيه ما ألزمتنا.

قيل لهم: ما أنكرتم ألا يكون دليلا على أحدهما و أن يكون الغرض فيه هو التبيين على ما بينا فهل من فضل. و ما أنكرتم من أن يكون تصديقا لكاذب مخصوص و هو المدعى للنبوه فلا يوجد الا كذلك، فهل من شيء تدفعون به ما طولبتم (1) به، و لن تجدوا ذلك أبدا.

[استحاله القبيح على القديم تعالى] دليل آخر لهم:

ان قالوا: ان المعجز تصديق لم يظهر عليه، فكما لا يجوز أن يصدق الله تعالى أحدا- بأن يخبر بأنه صادق و هو كاذب- فكذلك لا يجوز أن يصدق لما يجرى مجرى القول من الفعل.

يقال للنجاره منهم: المسأله عليكم فى البابين واحده، فلم لا يجوز ذلك.

و يقال للكلايه: نحن قلوبكم ذلك، فبم تفضلون.

فان قالوا: قد ثبت أن الله تعالى صادق لنفسه أو أن الصدق من صفات ذاته، فليس يجوز عليه الكذب فى شيء من أخباره، كما انه إذا كان عالما لنفسه لم يجر أن يجهل شيئا من معلوماته.

قيل لهم: هاهنا سلمنا لكم هذا الذى لا سبيل لكم اليه، و سنين لكم بطلان

ص: ٢٨٣

١- ١) فى الأصل «ما طولتم» .

دعواكم له فيما بعد، و لكن كيف بناء ما سلمناكم عنه على ما سلمناه لكم، و ذلك أن الكذب ثم يمتنع وقوعه من القديم تعالى لقبحه، فلا يجوز أن يقع منه ما ضاهاه في القبح. و انما استحال عليه لأنه موصوف بضده لنفسه.

و ليس هذا المعنى موجودا فيما سألناكم عنه، لأن المعجز فعل من أفعال الله تعالى، فما الجامع بينهما. فلا يجدون شيئا.

[عدم جواز إضلال الله تعالى عن الدين] دليل آخر لهم:

ان قالوا: لو جاز أن يظهر الله المعجز على [أيدى] (١) الكذابين لكان لا سبيل لنا على الفصل بين الصادق [و الكاذب] (٢) و النبي و المنتبى من جهة الدليل، و لكان القديم تعالى غير موصوف بالقدرة، على أن يدلنا على الفصل بينهما. و هذا تعجيز له، و قد دليل الدليل على أن القدرة من صفات ذاته، فما أدى (٣) الى خلاف ما دل الدليل عليه فهو باطل.

قل لهم: فقولكم أداكم اليه، و ذلك أن كذب الكاذب إذا كان لا يخرج القديم من أن يكون قادرا على ما كان قادرا عليه و لم يكن قبح الفعل يؤمننا من وقوعه منه تعالى على قولكم، فما أنكرتم من أنه لا سبيل لنا و لا للقديم تعالى الى الفصل بين الصادق من جهة الدليل لا ترون أن من خالفكم في إجازة الضلال عن الدين على الله تعالى لقبح ذلك. كيف يمكنه أن يستدل بظهور المعجز على صدق من ظهر عليه و أنكم مختصون بتعذر ذلك عليكم على أصولكم. فهذا القول بمقتضى أصولكم

ص: ٢٨٤

١-١) الزيادة منا لتكميل الكلام.

٢-٢) الزيادة منا لتكميل الكلام.

٣-٣) في الأصل «فما أدري» .

وقوع على مذاهبكم، فان كان قولكم صحيحا فهو صحيح فلا تأبوه (١)، و ان كان باطلا فقولكم الذى أدى اليه باطل.

أ رأيتم ان لو جعلنا ابتداء السؤال عن هذه فقلنا لكم: لو جاز أن يضل الله عن الدين يفعل غير ذلك من ضروب القبيح فما الدليل على أنه موصوف بالقدره على الفصل (٢) بين الصادق و الكاذب من جهة الدليل. فما كان يكون جوابكم عن هذا؟ فان قالوا: إذا ثبت أن القدره من صفات ذاته، و كان هذا وجها يمكن الفصل فيه و طريقا يمكن سلوكه و يطرق منه الى الفرق بين النبى و المتنبى، و جب أن يكون القديم موصوفا بالقدره. على أن يفرق لنا بينهما و لما كان ذلك تعجيزا.

قيل لهم: و لم زعمتم أن هذا وجه يمكن الفصل منه على تلك الأصول. و ما الفرق (٣) بينكم و بين من قال: انه لو كانت العقول لا تدل على أن القبيح لا يجوز على الله تعالى و ان الإضلال عن الدين مانع منه (٤) جائز فى حكمه. لكان العقل مقتضيا أنه لا سبيل الى الفصل بين الصادق و الكاذب من جهة الدليل، و كان ذلك فى قسم المحال الذى لا تصح القدر عليه و لا العجز عنه.

[تقسيم خاطئ فى المعلومات] ثم يقال لهم: ليس فى المعلومات ما لا يصح أن يعلم من وجه و يصح أن يعلم من غيره.

و لا يجب أن يقال: ان القديم لو لم يكن موصوفا بالقدره-على أن تعلمناه

ص: ٢٨٥

-
- ١- ١) فى الأصل «فلا يأتوه» .
 - ٢- ٢) فى الأصل «على الفعل» .
 - ٣- ٣) فى الأصل «و أما الفرق» .
 - ٤- ٤) كذا فى النسخه.

من ذلك الوجه-لاقتضى ذلك تعجيزه وإخراجه عن منعه هو عليها لنفسه. وهذا كالعلم بما كان ويكون وسائر ما يجرى به مجرى العلم بالغيب، فإنه لا يصح أن فعله بالأدلة العقلية.

ولا- يوصف تعالى بالقدره على أن ينعت لنا دليلا على وجوده عقليا و كونه أو يجعل الأجسام دلالة عليه كما يكون دلالة على الله تعالى. وان جاز أن يعلمنا ذلك عند الإدراك والخبر المتواتر و يضطرنا الى وجود ذلك ابتداء.

و كذلك ما تنكرون أن يكون تعذر وقوع العلم لنا من جهة الدليل بالفصل بين الصادق والكاذب لا- يوجب تعجيزه تعالى لإيصال (١) القدره عنه عما يجوز القدره عليه.

و يقال لهم: أليس ما جرت العاده به من نحو طلوع الشمس و غروبها و نحو ذلك، لا يصح أن يكون دليلا على نبوه أحد من الأنبياء، و لا يوصف القديم بالقدره على أن يجعل دليلا على صدق أحد منهم و هو على ما هو عليه الان. فإذا قالوا: بلى.

قيل لهم: فما أنكرتم ألا- يكون فى العقل دليل على الفصل بين الصادق والكاذب، و ان كان ذلك ممكنا من غير جهة الدليل العقلى.

فإن قالوا: ان ما جرت به العاده قد كان ممكنا أن يجعله دليلا بأن لا تجرى العاده به، فيكون حدوثه على ما يحدث عليه الان نقضا لعاده أخرى، فيستدل به على صدق من ظهر عليه.

قيل لهم: أفحين جرت له العاده و ذلك هذا المعنى عنه (٢)، أوجب ذلك خروج القديم عن صفه قد كان عليها لنفسه أو حدث وصفه بالقدره على أن يجعله دليلا،

ص: ٢٨٦

١-١) كذا فى النسخه.

٢-٢) كذا، و العبارة غير مفهومه عندى.

و العجز انما يصح القدره عليه.

قيل لهم: فكذلك ما كان فى الأصل مستحيلا أن يعلم بالأدله العقلية لم يجوز أن يقال: انه يقدر عليه أو يعجز عنه، و يعاد عليهم ما ذكرناه من العلم بالكائنات الغائبات.

[نفى الإضلال ليس من التعجيز فى الفعل] ثم يقال لهم: بالفصل بينكم و بين من قال انه لو لم يجوز أن يظهر الله المعجزات على النبيين لم يكن القديم تعالى موصوفا بالقدره على أن يضل الناس عن الدين هذا الضرب من الضلال و أن يلبس عليهم هذا النوع من التليس، و قد ثبت أن القدره من صفات ذاته و التليس من صفات فعله. و هذا وجه يمكن أن يضل منه عن الدين، فلو لم يصح أن يفعله لكان ذلك تعجيزا له.

فان قالوا: لا يكون ذلك تعجيزا، لأنه قادر على أن يضلهم بغير هذا الضرب من الإضلال.

قلنا لهم: فقولوا أيضا بما ألزمتكموه و لا يكون يعجز الله تعالى، لأنه قادر أن يعلمهم الصادق من الكاذب من جهه الدليل، بأن يضطروهم الى ذلك. و هذا هدم لهذا المذهب و قبض لألستهم عن الشغب.

فان قالوا: هو قادر على ذلك لكن لا يفعله لثلا يخرج بفعله إياه عن صفه (1) هو عليها لنفسه.

قيل لهم: ان خروج الشىء عن صفه هو عليها لنفسه لا يكون مقدورا، و ان كان مثل هذا يجوز أن يكون مقدورا فما أنكرتم أن يكون قد فعله، فخرج عن

ص: ٢٨٧

(١- ١) فى الأصل «عن صبغه» .

تلك الصفه. و هذا ما أردنا الزامكموه من أقيح الوجوه.

فان قيل: أ لستم تجيزون وقوع ما علم الله تعالى أنه لا يكون و ان كان مما لو كان لكان حسنا لم يمنع أن يعلموا أنه لا يقع، و ان وقوع مثله جائزا مما هو حسن، فما أنكرتم أن يكون وقوع هذا الضرب من الإضلال غير جائز. و أن يصح أن يعلم أنه لا يقع و ان جاز وقوع غيره من الإضلال، و أن يكون المانع من هذين أن أحدهما مؤد إلى تجهيل الله و الآخر إلى تعجيزه. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

قيل لهم: انا لم نمتنع من اجازه كون ما علم الله أنه لا يكون، إذا أردنا بالجواز معنى الشك من حيث ذكرتم، لكن متى علمنا أن الله تعالى عالم بأن شيئا لا يكون فنحن عالمون بأنه لا يكون، لأنه لا يجوز أن نعلم أن عالما من العالمين قد علم كون شىء أو أنه مما لا- يكون و نحن شاكون أو جاهلون بكونه أو أنه مما لا يكون، لأن العالم بأن العالم عالم لا بد من أن يكون عالما بأن معلومه على ما علمه عليه. و لهذا نظائر من مدلول الدليل و مخبر الحال [. .] (١).

و نحو ذلك مما سألتكم عنه انما أمنا من وقوعه علمنا بأنه لا يقع، و سؤالكم مبنى على ذلك و الا بطل و اضمحل.

و ما ألزمتنا يكون فإنما ادعيتم أنه مؤد لكم الى القول بما لا- تلزمونه من تعجيز الله تعالى، فأريناكم أنه ان كانت أقوالكم (٢) صحيحه فإنه لا- يؤدى الى ذلك بل يؤدى الى حال القدره على ما لا يصح أن يكون مقدورا، و ذكرنا له نظائر من خاص قولكم و مما نتفق فيه معكم مما يستحيل وصف القديم تعالى بالقدره عليه، و لم يوجب ذلك تعجيزا له و لا إخراجة عن صفات ذاته. و إذا كان هكذا فليس بين

ص: ٢٨٨

١-١) بياض فى النسخه.

٢-٢) فى الأصل «أموالكم» .

ما ألزمتكموه و بين ما سألتكم عنه سبب.

[معنى الضلال و الهدى و الحسن و القبح] ثم يقال لهم: انا نسألکم عن ضلال فرضنا فى نفس المسأله أنه مما علم أنه لا نفع، كما سألتكم عن هدى فرضتم فى نفس المسأله أنه لا يقع. و انما سألتناكم عن ضلال موقوف على الدليل و فى جواز وقوعه.

و الشك فى كونه يتكلم معكم: فليس يخلو من أن يكون مما يصح وصف القديم تعالى بالقدره على إيجادها على الوجه الذى سألتناكم عنه أولا يصح ذلك بل يستحيل، فان كان مما يستحيل وصفه بالقدره عليه فليس يلزمكم إذا لم تصفوه بالقدره عليه تعجيز الله تعالى، فلا تلزموا أنفسكم ذلك كما يلزمكم، و لا يلزمنا أيضا تعجيز الله تعالى متى لم نصفه بالقدره على ما يستحيل أن يكون مقدورا من الجمع بين المتضادات و سائر المحالات.

و ان كان مما يصح وصف القديم بالقدره عليه فما الذى آمن من وقوعه، فان الحال عندنا يختلف فى مقدرات القديم و يتفق عندكم، و ذلك أن سنخ القبيح يؤمننا من وقوعه منه تعالى لأدلتنا المشهوره فى ذلك، و ما ليس بقبيح فلا سبيل لنا الى الامتناع من تجويزه. و لا يؤمننا من وقوعه الا الخبر الصدق إذا ورد بنفى وقوعه.

و جميع مقدرات القديم عندكم بمنزله الحسن من مقدراته عندنا، لأن قبح القبيح لا يعجز عن فعله، بل لا يصح منه شىء. و على قولكم فلا أمان لكم من وقوع شىء من ذلك الا من جهه الخبر.

فإذا كنا انما نكلمكم فى الطريق التى منها يعلم صحه الخبر، فقد انسدت عليكم

الطريق التي تؤمن من وقوع ما سألناكم عنه. وهذا كما ترى يوجب عليكم الانسلاخ من جميع الأديان و الشرائع و الشك في سائر الرسل صلوات الله عليهم. و لم يجدوا عن ذلك مذهبا الا بترك قولهم.

[وصف القديم تعالى بما لا- يوصف] ثم يقال لهم: أ يوصف القديم تعالى بالقدره على ان يظهر المعجزات على [أيدي] [\(١\) الكذابين.](#)

فان قالوا: لا يوصف بالقدره على ذلك.

قيل لهم: فهل يقتضى ذلك تعجيزه تعالى و خروجه عن صفه من صفات ذاته.

فان قالوا: لا.

قيل لهم: فلم تنفروا من شىء أحلتم وصفه بالقدره على وجه دون وجه، و ذلك أن كذب هذا الكافر هو الذى أحال وصف القديم تعالى بالقدره على إظهار المعجز على يده و لو صدق لم يستحل ذلك. فإذا جاز أن يوصف على شىء و على بعض الوجوه دون بعض، فلم لا يجوز أن يوصف بالقدره على الفصل بين الصادق و الكاذب من وجه دون وجه. و هذا الاضرار دون الاكتساب.

و ان قالوا: ان القديم تعالى موصوف على إظهار المعجز على [أيدي] [\(٢\) الكذابين.](#)

قيل لهم: فما الذى يؤمن من فعله.

فان قالوا: لو فعله يخرج من أن يوصف بالقدره على الفصل بين الصادق

ص: ٢٩٠

١-١) زياده منا.

٢-٢) زياده منا.

و الكاذب من جهه الدليل.

قيل لهم: فكأنه يقدر أن يخرج نفسه من أن يكون قادرا على ما يصح وصفه بالقدره عليه.

فان قالوا: نعم.

قيل لهم: فما يؤمنكم أن يفعل ذلك، فان خرج من أن يكون قادرا، لأن خروجه عن كونه قادرا لو كان أمرا مستحيلا لما صح أن يكون مقدورا لقادر، كما أنه لو جعل محدثا و المحدث قديما لما كان مستحيلا، لم يصح أن يتعلق بقدره قادرا (1).

فان قالوا: لا نقول بأنه لو فعل لخرج من أن يكون قادرا على ما يصح وصفه بالقدره عليه، لكن لو فعله لاستحال وصفه بالقدره على الفصل بين الصادق و الكاذب من طريق الدليل.

قيل لهم: لا ضير، فما تنكرون أن يفعله و ان استحال ذلك بعد فعله، فإن منزله هذا يكون بمنزله نفس الشيء أنه متى أوجده فصار موجودا باقيا استحال وصفه (2) بالقدره على إيجاده. و إذا كان هذا هكذا فما الذى يؤمنكم من وقوعه، فلا يجدون سعيًا فضلا عن جهه.

[نقل كلام للشيخ المفيد] و قد ألزمهم الشيخ أبو عبد الله فى أصل هذا الكلام، فقال: ما الفصل بينكم و بين من قال: و لو جاز أن يضل الله عن الدين لكننا لا نأمن أن يكون جميع ما فعله

ص: ٢٩١

١- ١) أى فى حال كونه قادرا.

٢- ٢) فى الأصل «وصف» .

ضلالا و لو لم يصل الى الفرق بين الضلال و الهدى، و لكان القديم تعالى لا يوصف بالقدره على الفصل بين الضلال و الهدى.

فإن قال منهم قائل: ان ما يفعله القديم تعالى و لم يتعلق لنا به أمر و لا نهى فليس بضلال و لا هدى و ما أمر به و نهى عنه، فليس الأمر و النهى دليلين على كونه هدى و ضلالا بل هما على كونه كذلك. و ليس المعجز كذلك، لأنه انما يدل على صدق الصادق و ليس هو ما به ا يكون الصادق صادقا، و إذا كان هكذا لم يكن هذا الإلزام نظيرا لما قلناه.

فان نقلتم الكلام الى أن الهدى و الضلال و الهدى لم يكن ضلالا و هدى إلا بالأمر و النهى. أخرجتم هذه المسألة إلى شىء آخر.

يقال لهم: أليس ما أمر الله تعالى من الاعتقادات و الاخبار عن المحرمات و ما فعله من ذلك فينا، لا يدل فعله له و أمره به على أن معتقد الاعتقاد و مخبر الخبر على ما هما به لا يمتنع أن يكون الاعتقاد جهلا و الخبر كذبا، و لا يكون فعله و أمره دليلين على أن مخبر الخبر الذى أمر بفعله و معتقد الاعتقاد الذى تولى فعله أو أمر به على ما هو عليه، و لا يوصف بالقدره على أن يدل على حق ذلك من باطله.

فإذا قالوا: بلى.

قيل لهم: و لم يخرج بهذا عندكم عن صفه هو عليها فى ذاته و لا- أوجب صفه نقص له، فما أنكرتم أنه لا- يمكن أن يجعل المعجز دليلا- على صدق من ظهر عليه، و لا- يوجب ذلك تعجيزا له و لا خروجه عن صفه من صفات ذاته. فقد بان صحه ما ألزمهم إياه بطريق الكلام فيه.

فان قالوا: أنهم أيضا يقولون: انه لا سبيل الى ابتداء الاستدلال على أن الله

حكيم لا- يفعل القبيح بأمره أو بفعله إياه قبل الأدله العقليه التي هي تدل على أن القبيح لا يجوز عليه، فكيف أنكرتم مثل هذا علينا؟ قيل له: بمثل ما قلنا طلبناك، و ذلك أنه لما كان ابتداء الاستدلال بذلك غير ممكن أحلناه و قلنا: ان القديم تعالى لا يجوز أن يوجب الاستدلال به، و لا أن يجعله دليلا على ما لا يمكن أن يستدل به علينا.

فان كنا قد بينا أن الاستدلال بالمعجز على سياق يحب أن يكون كذلك، فلا نقول: انه لو لم يكن الفصل به بين الصادق و الكاذب لأدى ذلك الى تعجيز الله تعالى، إذ المحال لا يصح القدره عليه و لا العجز عنه، كما قلنا نحن فيما ذكرته عنا. فقد بان أنه لا متعلق لهم بشيء من الرسل على وجه لا سبب. نعوذ بالله من الحيره فى الدين.

[معجزيه القرآن الكريم] فأما القرآن فإنه يعلم أنه كلام الله تعالى أو حكاية لكلامه أو إفهام لكلامه-على ما يطلقه بعضهم-بخبر الرسول صلى الله عليه و آله. و ذلك أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالى القدره على نظمه و العلم بكيفيه تأليفه و وصفه على الوجه الذى لكونه عليه يكون بليغا فصيحا قدرا من الفصاحه و البلاغه لم تجر العاده بمثله فى بعض البشر، أما من جاء به أو فى ملك من الملائكه أو لجنى من الجن و نحو ذلك.

و إذا كان هذا سابقا فى قدره الله تعالى و لم يكن قبح ذلك و كونه استفسادا مانعا من وقوعه من الله تعالى و كنا قد بينا أن العلم بصدق الرسول متعذر على أصولهم. فلا طريق لهم الى العلم بأنه كلام الله تعالى عينا أو حكاية أو إفهاما.

فان قالوا: قد علمنا أنه لم يكن من كلام رسول الله صلى الله عليه و آله لعلمنا

بمقدار كلامه عليه السلام فى الفصاحه و البلاغه، لما تأدى إلينا من خطبه و محاوراته فى المواضع التى كان يقصد فيها إلى إيراد فصيح الكلام و يتعمل لذلك و يجتهد فيه، فوجدنا ذلك اجمع ناقصا عن رتبه القرآن فى الفصاحه و البلاغه مقداراً لم تجر العاده بوقوع مثله بين كلام البشر، فأمننا ذلك من أن يكون من كلامه.

قيل لهم: ما أنكرتم من أن يكون القديم تعالى هو الذى يقدره و يخلق فيه العلم بالفصاحه متى عزم و ان يحتر من اعليه و يدعى الرساله منه، و ينزع ذلك منه عند مخاطباته و خطبه تلبيسا و اضلالا و غرابه و استفسادا. و إذا كان هكذا فلم لا يكون من كلامه. ثم لم لا يجوز أن يكون من كلام غير البشر كالجن و الملائكه، فإنكم لا تقفون على قدر فصاحه أولئك و بلاغتهم و بأى منظوم الكلام و منثورهم.

و يقال للنجارىه منهم: لم تدفعون أن يكون فى اخبار القرآن و ان كان كلام الله تعالى ما هو كذب و كان فيها ما هو صدق، لأن الكلام فعل من أفعاله. فكما لا يمتنع أن يكون فى أفعاله الجور و العدل و الحسن و القبيح لم يجوز أن يكون فيها الكذب و الصدق و الباطل و الحق. فلا تجدون شيئا سوى ما تقدم و قد نقضناه.

[مناقشه الكلابيه فى كلام الله تعالى] و قد يتوهم الكلابيه أنها تعتصم من هذا الإلزام بقولها: انه تعالى صادق و الصدوق من صفات ذاته، فليس يجوز أن يوصف بهذا للصدق. و يستدلون بأنه صادق بأن يقولوا: ان القرآن قد تضمن ما لا يشك فى أنه كالخبر عن الليل و النهار و السماء و الأرض و نحو ذلك، فإذا حصل صادقا فى شىء لم يجوز أن يكون كاذبا

فى غيرہ، لأن الصدق من صفات ذاته.

فيقال لهم: أليس قد ثبت أنه صادق فى بعض ما يصح أن يكون صادقا عنه دون بعض، و لا- يجوز أن يكون عالما ببعض ما يصح ان يكون عالما به و لا قادرا على بعض ما يصح أن يكون قادرا عليه دون بعض.

فان قالوا: بلى.

قيل لهم: فما أنكرتم أن كان يكون كاذبا فى بعض ما يصح أن يكون صادقا عنه و ان لم يجب أن يكون جاهلا ببعض ما يصح أن يكون عالما به و لا قادرا على بعض ما يصح أن يكون قادرا عليه.

فإذا قالوا: هو صادق فى جميع ما يصح أن يكون صادقا عنه الا انه لم يحك ذلك لنا أو لم يفهمناه.

يقال لهم: خبرونا عن هذه الحكايه و الأفهام أ ليسا من صفات فعله و لا من صفات ذاته.

فإذا قالوا: بلى.

قيل لهم: أ هي فى نفسها كلام و اخبار.

فإن قالوا: لا.

قيل: فكيف تعلمون أن الله تعالى قد صدق فى شىء، و ما يعنى ذلك و ما سمعتم كلامه و انما تعلمون عقلا أنه لم يزل متكلماً انتفى الخرس و السكوت عنه على ما يدعون ذلك الخرس و السكوت قد ينتفيان بالكذب كما ينتفيان بالصدق و بغير ذلك من ضروب الكلام. فلم قلت انه صادق و لم تسمعوا كلاما صادقا و لا كذبا، و ما يدريكم لعله كاذب لنفسه أو الكذب من صفات ذاته.

فان قالوا: هذه الحكايه نفسها كلام.

ص: ٢٩٥

قيل لهم: و من المتكلم بها.

فان قالوا: القديم تعالى.

قيل لهم: يجوز أن يوصف بأنه متكلم من وجهين: من صفات ذاته، و من صفات فعله.

فان قالوا: نعم.

قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون صادقاً من صفات ذاته كاذباً من صفات فعله.

فان قالوا: لو لزمنا هذا للزمكم ان يكون عالماً لنفسه جاهلاً بجهل محدث.

قيل لهم: لو قلنا ان أحدنا ان يكون عالماً بعلمه يفعل مع كونه عالماً لنفسه للزمنا ما ألزمناكم، لكننا نجيز ذلك (١) و أنتم قد أجزتموه في الكلام، فما الفصل؟ فان قالوا: ان المتكلم بهذه الحكاياه غير الله.

قيل لهم: فما أنكرتم ان ذلك الغير هو الكاذب دون الله، فلم قلت ان يكون القديم صادقاً لذاته يوجب أن يكون ذلك الغير صادقاً في كلامه.

فإذا قالوا: لأنه حكاياه لكلامه (٢) بخبر الحاكى أو بأن سمعتم كلام الله، فان كنتم سمعتم كلام الله تعالى و ليس هو هذا، فأسمعونا إياه و عرفونا اين هو و ممن سمعتموه، و ان كنتم انما سمعتم كلام الحاكى و إضافته إياه الى الله فلم زعمتم أن ذلك الحاكى قد صدق على قوله ان هذا المسموع منه حكاياه كلام الله. فلا يجدون في ذلك شغباً.

ثم يقال لهم: ان الحكاياه للكلام انما يكون بإيراد مثله أو بذكر معانيه،

ص: ٢٩٦

١- ١) في الأصل «نخير ذلك» .

٢- ٢) هنا سقط و الكلام غير مستقيم.

و المحدث لا يكون مثل القديم، فإذا هو المسموع (١) إنما هو خبر عن كلام الله، فما أنكرتم أن يكون كذبا ممن وقع من قديم أو محدث، و أن يكون كون القديم تعالى صادقا لنفسه لا يمنع من أن يكون هذه كذبا.

فان قالوا: ليست بكلام أصلا.

قيل لهم: فقد زال الشغل عنها بها، لم زعمتم أن الله صادق أو قد صدق في شيء من كلامه. و هذا مما لا حيله لهم فيه تعالى.

ثم يقال لهم: كيف تعلمون أن الخبر عن السماء و الأرض و عما زعمتم أنه صادق لا شك فيه من اخبار القرآن خبرا عما تناوله اللفظ حتى قضيتم أنه صادق، و الصدق لا يكون صدقا حتى يكون خبرا حتى يعرف قصد المخبر به الى المخبر عنه، و الألفاظ و التعمية قد تعور (٢) في الكلام، و هما باب من التلبيس و الإضلال.

فلم لا- يجوز أن تكون ألفاظ القرآن كلها خارجه عن تلك الوجوه، فلا يكون فيها شيء قصد به الخبر عما تناوله اللفظ. و هذا أيضا لا حيله لهم فيه.

ثم يقال لهم: خيرونا عن الرسول نفسه كيف يعلم أن القرآن كلام الله أو حكاية لكلامه، و ليس يأبى (٣) أن يكون الملك قد ادعى إرساله به، إذ لا يأبى أن يكون قادرا على أمثاله. و ليس يمكنه حجه من عقل، فمنع بها من اجازة التلبيس على الله تعالى و التمكين من ذلك.

و عصمه الملائكة إنما يعلم سمعا، و تجويز خلقهم على ما ورد السمع يعلم عقلا فكيف يعلم أنه رسول الله؟

ص: ٢٩٧

١- ١) لعل العبارة «فإذا هذا المسموع» .

٢- ٢) كذا في الأصل.

٣- ٣) في الأصل «و ليس باين» .

بل كيف لا- يجوز أن يكون الله هو الذى أمر بالتكذيب عليه، و مما ذا تعلمون أن مطيع الله مؤد لرسالته دون أن يكون متمردا عليه، و قد قلت ان التلبيس يجوز على الله. و هذا أيضا مما لا حيله لهم فيه.

فان قالوا: الرسول يعلم صحه ما أخبر به الملك اضطرارا، و كذلك نحن نعلم أن الرسول إلينا صادق اضطرارا.

قيل لهم: أ فيصح أن يعلم ذلك استدلالا.

فان قالوا: نعم. طولبوا بالحجه و ليس الى ذلك طريق. فان قالوا: لا.

قيل لهم: قد صرتم الى ما كنتم تمتنعون منه من أنه لا يوصف القديم بالقدره على أن يدل على صدق الصادق.

و الفرق بين النبى و المتنبى من أصح الوجوه، و إذا صح (1) هذا فما أنكرتم أن يكون المنتظر فى هذا هو وقوع العلم الضرورى بصدق الرسول، فأما العلم بوجوده و عدمه فيستبان.

فان قالوا: هو كذلك.

قيل لهم: فظهوره الان على الكاذبين أجور ما يكون إذا كان لا معتبر به و ان يوجب الله علينا تصديق من لا علم له.

فان مروا على ذلك قيل لهم: فليس لهم للرسل بمعجزه حجه، و انما يدعى على ضمائر الناس أنهم يعلمون صدقه و يقولون: انا لا نعلم سياق ذلك، و لا يمتنع أن يكون من المتنبى الذى يعارضه معجز يحتج به، و هو خال من ذلك لا يدلى بحجه.

ص: ٢٩٨

١- ١) فى الأصل «و انا صح» .

و هذا خروج من جميع الأديان و الملل، و لا مذهب لكم عنه الا بترك مذهبيكم.

و ليس لذكر الإجماع فى هذا مدخل، و لا يتعلق به من يفهم شيئاً، لأن الإجماع إنما يعلم سمعا لقول الرسول، لو لا ذلك لم يكن إجماع المسلمين أولى بالصحة مما اجمع عليه غيرهم من طريق الرأى و دخول الشبهه.

ص: ٢٩٩

٥٨- مسأله فى نكاح المنعه

اشاره

ص: ٣٠١

بسم الله الرحمن الرحيم مسأله خرجت فى محرم سنه سبع و عشرين و أربعمائه، قال الشريف المرتضى رحمه الله:

دحض أدله القائلين بفساد المتعه

استدل بعضهم على [فساد]نكاح المتعه بأنه نكاح لا- يصح دخول الطلاق فيه، فوجب الحكم بفساده قياسا على كل الأنكحه الفاسده.

فيقال للمستدل بذلك: هذه طريقه قياسيه، و قد دللنا فى مواضع من كتبنا على أن القياس فى أحكام الشريعه غير صحيح. و إذا سلم استظهارا صحه القياس جاز أن يقال لمن تعلق فى ذلك: دل على صحه هذه العله و ان الحكم فى الأصل متعلق بها.

فإذا قال: ما اعتاد الفقهاء المطالبه بذلك، و انما تقع الدلاله على صحه عله الأصل عند المعارضه.

قلنا: ما امتنع محصل من أصحاب القياس من المطالبه بصحه العله فى الأصل،

و انما لجئوا الى المناقضة إذا أمكنت و المعارضه، لأن بالمعارضه يخرج الكلام فى صحه العله و بأى شىء تعلق حكم الأصل، و الا فلو طولب المحتج بالطريقه القياسيه- بأن يدل على صحه علته-لما قدر على دفع ذلك.

فان استدل على صحتها بالاطراد و الانعكاس. فليس ذلك بحجه فى صحتها، و قد نص محصلو القياس على أن الطرد و العكس لا- يدل على صحه العله و انما يدل على صحتها بيان تأثيرها فى الحكم الذى علقت. و هيهات أن يبين صاحب هذه الطريقه تأثير إمكان الطلاق فى صحه العقد.

[جواز انفصال بعض الاحكام عن بعض] ثم يقال له: إمكان الطلاق حكم من أحكام النكاح، كما أن التوارث من الزوجين حكم من أحكامه. و ليس يجب إذا تعذر فى بعض الأنكحه بعض أحكام النكاح أن يحكم بفساد العقد. أ لا ترى أن نكاح الذميه عندكم صحيح و التوارث لا يثبت فيه، و هو حكم من أحكام النكاح، و ليس يجب أن يقضى بفساد هذا العقد من حيث تعذر فيه هذا الحكم المخصوص.

فلو استدل مستدل على أن نكاح الذميه فاسد، بأنه لا توارث فيه، و قاسه على الأنكحه الفاسده. أ لستم انما كنتم تفزعون الى مثل ما ذكرناه، من أنه غير ممتنع أن يعرض فى بعض الأنكحه ما يمنع من حكم ثابت و فى غيره.

فإذا قلت: المعنى الذى عرض فى نكاح الذميه يمنع من التوارث معقول، و هو اختلاف المله.

قلنا: أ ليس هذا المانع من التوارث- و هو من أحكام النكاح كالطلاق- لا يمنع من صحه هذا النكاح.

و بعد، فالمانع من دخول الطلاق فى نكاح المتعه أيضا مفهوم، و هو أنه نكاح مؤجل إلى وقت بعينه. فلم يحتج الى طلاق، لأن انقضاء المده فى ارتفاع هذا النكاح يجرى مجرى الطلاق. فالطلاق انما دخل فى النكاح المؤبد لأنه مستمر على الأوقات، فيحتاج الى ما يقطع استمراره و يوجب الفرقه، و ليس كذلك المتعه.

فإن قالوا: لا نسلم أن التوارث حكم الأنكحه على الإطلاق، بل هو نكاح منتفى المله.

قلنا: و لا نسلم نحن أن إمكان الطلاق من حكم كل نكاح، بل هو من أحكام النكاح المؤبد.

[العلل غير مطرده لكى يقاس عليها] ثم يقال له: ما أنكرت أن يكون المتعه من الأنكحه الفاسده: ان الطلاق لا يدخلها و لا ما يقوم مقامه فى الفرقه، و ليس كذلك نكاح المتعه لأنه لا- يدخله الطلاق، فان فيه ما يقوم مقامه فى وقوع الفرقه و هو انقضاء المده.

و بعد، فان موضع هذا القياس فاسد، لأنه يقتضى فساد نوع من أنواع النكاح من حيث فيه شروط باقى أنواعه، و قد علمنا أن البيع بيع موجود حاضر و بيع على جهه السلم، و ليس نجد شروط السلم فى بيع الموجود و لا شروط الموجود فى السلم، و لم يوجب ذلك فساد البيوع المختلفه. فكذلك الأنكحه المختلفه غير ممتنع اختلاف شروطها و ان عم الجميع الصحه.

على أن هذه العله لو كانت صحيحه لما اجتمعت (1) مع إباحه نكاح المتعه، و قد علمنا بلا خلاف أن نكاح المتعه كان فى صدر الإسلام مباحا، و انما ادعى قوم

ص: ٣٠٥

(١- ١) فى الأصل «لما اجتمع» .

أنه حظر بعد ذلك و نسخت إباحته، فكيف تجتمع عله الحظر مع الإباحه.

و إذا كانت عله حظر هذا النكاح أن الطلاق لا يدخل فيه و كونه مما لا يدخله الطلاق قد كان حاصلًا مع الإباحه المتقدمه بلا خلاف، و ذلك دليل واضح على فساد هذه العله.

و ما يفسد به هذا القياس كثير و فى هذا القدر كفايه.

ص: ٣٠٦

بسم الله الرحمن الرحيم مسأله:

قال رضى الله عنه:

تصفحت الأوراق التي عملها أبو رشيد سعيد بن محمد (1) في ذكر أنواع الأعراض و أقسامها و فنون أحكامها، فوجدتها قد أخل بأيام (2) كان يحب أن يذكرها كما ذكر ما يجري مجراها، و أخل أيضا في تقسيماته بأقسام و تمثيلاته بأشياء لا بد من ذكرها. و انى أشير الى ذلك حتى تتكامل بما استدركته و لما تقدمه جميعا ما [لا بد منه] (3) في هذا الباب بمشيئه الله تعالى و عونہ و حسن معونته.

ص: ٣٠٩

-
- ١- ١) أبو رشيد سعيد بن محمد بن حسن بن حاتم النيسابورى، من كبار المعتزله و أخذ عن القاضى عبد الجبار المعتزلى و انتهت إليه الرئاسة بعده، و كانت له حلقه فى نيسابور ثم انتقل إلى الرى و توفى بها نحو سنه ٤٤٠ (الاعلام للزركلى ٣-١٠١).
 - ٢- ٢) كذا فى الأصل و لعل الصحيح «بأشياء».
 - ٣- ٣) العبارة منا و بياض فى الأصل.

الأعراض على ضربين: [ما] (1) يوجب أن يختص به حالا، و الأخر لا يوجب حالا و ما يوجب حالا على ضربين: ضرب يوجب حال الحي، و الضرب الأخر يوجب الحال لمحلّه.

فأما الذى يوجب حالا لحي فأنواع: الاعتقادات، و الإرادات، و الكراهات، و الظنون، و القدره، و الحياه، و الشهوه و أصدادها، و النظر.

و أما ما يوجب حالا لمحلّه فهو أنواع الأكوان. و أما ما لا يوجب لحي و لا لمحل فما عدا ما ذكرناه.

و ينقسم ما لا- يوجب حالا- لمحل و لا- حمله الى ضربين: فضرب يوجب لمحلّه حكما، و ضرب لا يوجب ذلك، و الأول هو التأليف إذا كان التزاما و الاعتقادات، و الثانى -و هو ما لا- يوجب حالا- و لا حكما- هو: المدركات من الألوان، و الطعوم، و الأرياح، و الحراره، و البروده، و الأصوات، و الآلام.

و الأعراض على ضربين: ضرب يصح أن يتعلق بكل حى من قديم و محدث و يوجب له حالا، و الضرب الأخر لا يصح أن يتعلق الا بالمحدث خاصه. و ليس فيها ما يختص بالقديم تعالى، و لا يصح تعلق جنسه و لا نوعه بالمحدث.

فأما ما يتعلق بكل حى من قديم أو محدث فالارادات و الكراهات و ما عداها من التعلقات، لا يصح إذا يوجب حالا الا للمحدث دون القديم.

و الأعراض على ضربين: ضرب لا يصح خلو الجواهر من نوعه، و ضرب يصح خلوها و تعريها من أجناسه و أنواعه.

ص: ٣١٠

فالأول هو نوع الأ-كوان، لأن الجواهر لا يصح مع وجودها أن تعرى من نوع الكون، لأن الجوهر مع تحيزه لا بد من اختصاصه بالجهه و لا يكون فيها ألا يكون.

و الضرب الثانى هو ما عدا نوع الأكوان، لأنه يصح أن تعرى الجواهر من كل ما عدا الأكوان من المعانى.

الإعراض على ضربين: ضرب يدل على حدوث الأجسام و الجواهر، و الضرب الأخر لا يدل على ذلك. فالضرب الأول هو الأ-كوان لأنها المختصه، فان الجواهر لا- تخلو من نوعها. و الثانى ما عدا الأكوان، لأنه إذا جاز خلو الجواهر منها فلم تدل على حدوثها و ان كانت هذه المعانى محدثه لتقدم الجوهر لها خاليه منها.

و الأعراض على ضرب ثلاثه: ضرب لا يكون الا حسنا أو لا قبح فيه، و الضرب الأول العلوم و النظر عند أبى هاشم، فإنه يذهب الى أن العلم و النظر لا يكونان الا حسنين، و عند أبى على أنه قد يجوز أن يكونا قبيحين، بأن يكونا مفسده.

و الضرب الثانى: الجهل، و الظلم، و الكذب، و اراده القبيح، و كراهه الحسن، و الأمر بالقبيح و النهى عن الحسن، و تكليف ما لا يطاق. و هذا الضرب كثير و انما ذكرنا الأصول.

و هذا الضرب على ضربين: أحدهما لا يمكن على حال من الأحوال ألا يكون قبيحا، و الثانى يمكن على بعض الوجوه ألا يكون قبيحا.

فمثال الأول الجهل المتعلق بالله تعالى، كاعتقاد أنه جسم أو محدث. و من مسله (1) ما يعلق بالجهل بما لا يجوز تغير حاله و خروجه على صفته، كاعتقاد أن

ص: ٣١١

١-١) كذا فى الأصل.

السواد متحيز و ان الجوهر له ضد غيره من الأجناس.

و يجوز أن يلحق بهذا الضرب اراده الجهل الذى ذكرناه أولا- و الأمر به، لأنه كما لا يجوز تغير المراد عن قبحه لا يجوز قبح الإراده المتعلقة به.

و مثال الضرب الثانى- و هو ما لا يمكن على بعض الوجوه ألا يكون قبيحا- الجهل المتعلق بما يجوز تغير حاله و الظلم و الكذب و باقى القبائح التى عددناها.

و انما قلنا ان الجهل المتعلق بما يجوز أن لا يكون قبيحا و لا جهلا، لأنه إذا اعتقد أن زيدا فى الدار فى حاله مخصوصه و لم يكن فيها فى تلك الحال فاعتقاده جهل، الا أنه كان يمكن ألا يكون جهلا، بأن يكون زيد فى الدار فى تلك الحال.

و الضرر الذى هو ظلم كان يمكن أن يكون عدلا، بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، و قد يكون أيضا من جنسه ما ليس بظلم. و كذلك الكذب فيه الوجهان اللذان ذكرناهما معا.

و أما الضرب الثالث فهو باقى الإعراض، لأن الحسن و القبح يمكن أن يدخل فى الجميع على البديل.

و ما يقبح من أعراض على ضريين: أحدهما يختص بوجه قبح لا يكون لغيره و ان جاز أن يقبح للوجه الذى يعمه و يعم غيره. و الضرب الأخر إنما يقبح لوجه مشارك فيه كل القبائح.

فمثال الأول الألم إذا كان كذبا و اراده القبيح و كراهه الحسن، لأن الظلم وجه قبيح يختص به و لا يشاركه فى هذا الوجه سواه. و كذلك الكذب و اراده القبيح و كراهه الحسن.

و انما قلنا انه يجوز مع هذا الاختصاص أن يشارك باقى القبائح فى وجه القبيح لأنه يجوز أن يعرض الظلم أو الكذب أو إرادته القبيح أو كراهه الحسن أن يكون

مفسده أو عبثا، فيقبح لذلك.

فأما مثال الضرب الثانى مما يقبح لوجه مشترك فهو سائر الأعراض، لأنه لا شىء منها الا وقد يجوز أن تعرض فيه المفسده أو يكون عبثا، فيقبح لذلك.

و اعلم انه لا يمكن أن تجتمع وجوه القبح كلها فى عرض واحد حتى يكون عبثا ظلما كذبا اراده بقبيح كراهه لحسن مفسده عبثا لنا فى هذه الوجهه، و أكثر ما يجتمع فيه من وجوه القبح أن يكون العرض مثلا- ظلما كذبا و يتفق أن يكون مفسده و عبثا. و كذلك القول فى الكذب و اراده القبيح و كراهه الحسن إذا اتفق فى كل كل واحد منها المفسده و العيب، فاعلم ذلك.

[إخلال النيسابورى فى تقسيم الاعراض] فأما الذى أخل بذكره فى خلال تقسيمه، فإنه لما قسم الأعراض فى تماثل و اختلاف و تضاد ذكر فى قسمه التماثل الذى لا اختلاف فيه و لا تضاد التأليف و الحياه و القيمه (1) و الألم، و أخل بذكر الحراره و البروده و الرطوب و اليبوسه. و هذه أجناس تجرى مجرى ما ذكره فى أنها متماثله لا مختلف فيها و لا متضاد.

و لما ذكر قسم ما هو متماثل و متضاد و لا يدخله المختلف الذى ليس بمتضاد ذكر الألوان و الطعوم و الأرياح و أخل بذكر الأصوات، و هى عند أبى هاشم متماثله و متضاده بغير مختلف ليس بمتضاد.

فان اعتذر باعتذار هو أن الأصوات غير متضاده، فقد كان يجب أن يذكرها فى باب التماثل و المختلف مع الاعتمادات و الإيرادات و الكراهات و الشهوه و البقاء و النظر، و لا هاهنا ذكرها و لا هناك. فان [كان] (2) متوقفا فى القطع بتضاد

ص: ٣١٣

(١-١) كذا فى الأصل.

(٢-٢) زياده منا لاستقامه الكلام.

المختلف منها فقد كان يجب أن يذكر توقفه، و أنها مع التوقف اما أن تكون داخله في المختلف الذى ليس بمتضاد مع الاعتمادات و الإيرادات و مع الذى هى مختلفه كالألوان و الأكوان، و هذا إخلال.

و لما ذكر أقسام الأعراض المتعلقة و كيفيات تعلقه ذا أخل بقسمه من ضروب تعلقها كان ينبغى أن يذكرها، و هى: ان المتعلقة على ضربين: ضرب متعلق بغير واحد تفصيلا من غير تجاوز له كالاتقادات و الظن و الإراده و الكراهه و النظر، و الضرب الآخر يتعلق بما لا يتناهى كالشهو و النفار و القدره فيما يتعلق به من الأجناس أو الجنس الواحد فى المحال و الأوقات، لأنها انما يتعلق بالواحد من غير تعدله (1) إذا كان الجنس و المحل و الوقت واحدا.

و أخل بقسمه أخرى فى المتعلقة، لأنها على ضربين: أحدهما متعلق بمتعلقه على الجملة و التفصيل، و هو الاعتقادات أو الإيرادات أو الكراهات. و الضرب الثانى لا يتعلق الا على طريق سبيل التفصيل، و هو القدر و الشهوات و النفار.

و لما ذكر كيفية تولد الأسباب المولده و على النظر و الاعتماد و الكون أخل بقسمه فى هذه المولدات كان يجب ذكرها، و هى أن يقال: ان الأسباب المولوده على ضربين: ضرب تولد فى الثانى، و الضرب الآخر تولد فى حاله. فمثال الأول النظر و الاعتماد، و مثال الثانى الأكوان.

و لما ذكر قسمه ما يدرك من الأعراض و أن فيها ما يكفى فى إدراكه محل الحياه و فيها ما يحتاج إلى بنيه زائده، أخل لما ذكر أقسام ما لا يكفى فى إدراكه محل الحياه بالاراييح، فإنه ذكر الألوان و الطعوم و ترك ذكر الأراييح.

و أخل أيضا بقسمه فى كيفية إدراك هذه المدركات واجب ذكرها هى: ان هذه

ص: ٣١٤

(١ - ١) كذا فى الأصل.

الأعراض المدركات على ضروب: منها ما يدرك بمحله، و منها ما يدرك في محله و منها ما يدرك محله من غير إدراك محله و لا انتقاله إلى حاسه الإدراك. فالأول هو الألم، و الثاني هو اللون و الحرارة و البروده و الأصوات و الطعوم و الأرييح، و الثالث هو الألوان.

ص: ٣١٥

۶۰- مسائل شتی

اشاره

ص: ۳۱۷

١- صيغه البيع

مسأله خرجت فى محرم سنه سبع و عشرين و أربعمائنه، قال الشريف المرتضى رحمه الله:

عد الشافعى أن رجلا- إذا قال لغيره «بعنى كذا» فقال «بعتك» كان ذلك إيجابا و قبولا و انعقد البيع، و قال فى النكاح بمثل ذلك. و يحتاج عنده فى البيع إذا كان «بعتك» أن يقول «اشتريت» حتى يكون قبولا صحيحا.

و الذى يقوى فى نفسى أن النكاح كالبيع فى افتقاره الى صريح القبول، فإذا قال له «زوجنى» فقال له الولى «زوجتك» لا بد من أن يقول «قد قبلت هذا العقد». و كذلك إذا قال له فى البيع «بعنى» فقال «قد بعتك» لا بد من أن يقول المبتاع «قد اشتريت» حتى يكون قبولا.

و الدليل على صحه ما ذهبنا اليه أن قوله «زوجنى» أو «بعنى» أمر و سؤال على حسب الحال فى رتبه القائل و المقول له، فإذا قال له «بعتك» أو «زوجتك»

لا بد له من قبول صريح، و ليس فى قوله «بعنى» أو «زوجنى» ما ينبىء عن القبول، لأن الأمر لا يفهم منه ذلك. أ لا ترى أنه لو قال له «أ تبيعنى» أو قال «أ تزوجنى» قال الأخر «بعتك» فإن أحدا لا يقول ان ذلك يعنى عن القبول، فكذلك إذا قال «بعنى» أو «زوجنى» .

فإن قيل: انما لم يعن «أ تبيعنى» عن القبول لأنه استفهام لا يدل على إرادته الأمر للمأمور به، فقام مقام القبول دون الاستفهام.

قلنا: الأمر و ان دل على الإرادة و لم يدل الاستفهام عليها فليس بقبول صريح.

أ لا ترى أنه لو قال مصرحا «أنا مرید للنكاح أو البيع» لم يكن ذلك قبولا، فإذا كان التصريح بكونه مریدا لا يعنى عن لفظ القبول فأجدر أن لا يعنى عن لفظ القبول الأمر الذى يدل على الإرادة.

و انما ضاق الكلام على أبى حنيفة فى هذه المسألة مع الشافعى، لأن الشافعى يحمل البيع على النكاح و لم يختلفا فى النكاح. و نحن نسوى بين الأمرين فى أنه لا بد من قبول صريح فيهما، فليس يتوجه كلام الشافعى علينا.

فإن قال الناصر لأبى حنيفة: ان العادة بالسوم فى البيع جارية، فإذا قال له «بعنى» فإنما هو مستام، فإذا قال «بعتك» يحتاج الى قبول مجدد. و ليس كذلك النكاح، لأن العادة لم تجر فيه بالمساومه بقوله «زوجنيها» عن أن يقول «تزوجت» .

قلنا: الخطبه فى النكاح كالسوم فى البيع، و قد جرت العادة بأن يخطب الرجل و يعرض نفسه فى عقد النكاح على غيره كما جرى فى البيع بالمساومه، فلا يجب أن يجعل قوله «بعنى» و لا «زوجنى» مفهوما منه القبول فى الموضوعين و لا بد من قبول صريح.

و الذى يكشف عن صحه ما ذكرناه أنه لو قال له «ابتع منى هذا الثوب»

فقال «قد ابتعته» لا يكون قوله «ابتع منى» إيجابا حتى يقول «قد بعته»، فكذلك لا يكون قوله «بعنى» قبولا حتى يقول «اشتريت» ، و كذلك القول فى النكاح.

و العله الجامعه بين الأمرين أن الإيجاب غير مفهوم من لفظ الأمر، و كذلك القبول لا يفهم من لفظ الأمر فلذا اعتبروا الإراده و ان قوله «بعنى» يدل على الإراده و مع هذا فلم يغن ذلك عن لفظ الإيجاب الصريح.

(٢)

٢- ألفاظ الطلاق

مسأله خرجت فى شهر ربيع الآخر سنه سبع و عشرين و أربعمائه، قال رضى الله عنه:

أن اعتمد بعض أصحابنا فى أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد، غير أن من قال «أنت طالق ثلاثا» [كان] (١) مبدعا مخالفا لسنه الطلاق، فيجب أن لا يقع طلاقه كما لا يقع طلاق البدعه إذا كان فى حيض أو طهر فيه جماع و ما جرى مجرى ذلك.

الجواب:

ان تلفظه بالطلاق و قوله «أنت طالق» و الشروط متكامله ليس بدعه، و انما أبدع إذا أتبع ذلك بقوله «ثلاثا»، و قوله «ثلاثا» ملغى لا حكم له، و الطلاق واقع بقوله «أنت طالق» مع تكامل الشروط، كما لو قال «أنت طالق» و شتمها و لعنها لكان مبدعا بذلك و طلاقه واقع لا محاله.

و ليس كذلك الطلاق فى الحيض، لأنه منتهى عن التلفظ بالطلاق فى وقت

ص: ٣٢١

(١-١) الزيادة منا.

الحيض، و النهى بظاهره يقتضى الفساد فى الشريعة و لا تتعلق به أحكام الصحة.

و مما يوضح ذلك: أنه لو قال لها «أنت طالق» ثم اتبع ذلك فى المجلس أو بعده بقوله «و أنت طالق» لكان عندنا مبدعا و طلاقه واقعا لا محاله، بإدخاله الطلاق على الطلاق من غير مراجعه بينهما.

و مع هذا فلا يقدر أحد من أصحابنا على أن يقول: ان تطليقه واحده ما وقعت بقوله الأول «أنت طالق» و ان اتبع ذلك لما هو مبدع فيه من التلفظ ثانيا بالطلاق فكذلك لا يمنع قوله «ثلاثا» الذى هو مبدع من التلفظ به من أن يكون قوله «أنت طالق» الذى لم يكن مبدعا واقعا.

(٣)

٣- استمرار الصوم مع قصد المنافى له

مسأله، قال رضى الله عنه:

كنت أملت قديما مسأله أنظر منهما (١) أن من عزم فى نهار (٢) شهر رمضان على أكل و شرب أو جماع يفسد بهذا العزم صومه، و نظرت ذلك بغايه الممكن و قويته، ثم رجعت عنه فى كتاب الصوم من المصباح و أفتيت فيه بأن العازم على شىء مما ذكرناه فى نهار شهر رمضان بعد تقدم نيته و انعقاد صومه لا يفطر به، و هو الظاهر الذى تقتضيه الأصول، و هو مذهب جميع الفقهاء.

و الذى يدل عليه: أن الصوم بعد انعقاده بحصول النيه فى ابتدائه، و انما يفسد بما ينافى الصوم من أكل أو شرب أو جماع، و لا منافاه بين الصوم و بين عزيمه

ص: ٣٢٢

١- ١) كذا فى الأصل.

٢- ٢) فى الأصل «أن من عينهم لانهار» .

فإذا قيل: عزيمه الأكل و ان لم تناف (1)الصوم فمتى تنافى نيه الصوم التى لا- بد للصوم منها و لا يكون صوما الا بها، لأن نيه الصوم إذا كانت عند الفقهاء كلهم هى العزيمة على الكف عن هذه المفطرات و على ما حددتموه فى المصباح هى العزيمة على توطين النفس على الكف إذا صادفت هذه العزيمة نيه الصوم التى لا بد للصوم منها أفسدت الصوم.

قلنا: عزيمه الأكل لا- شبهه فى أنها تنافى عزيمه الكف عنها، لكنها لا تنافى حكم عزيمه الصوم و نيته و حكم النيه نفسها، لأن النيه إذا وقعت فى ابتداء الصوم استمر حكمها فى باقى اليوم و ان لم تكن مقارنة لجميع أجزائه و أثرت فيه بطوله.

و عندنا ان هذه النيه-زياده على تلك-مؤثره فى كون جميع أيام الشهر صوما و ان لم تكن مقارنة للجميع.

و قد قلنا كلنا ان استمرار حكم النيه فى جميع زمان الصوم ثابت و ان لم تكن مقارنة لجميع أجزائه، و لهذا جوزنا و جوز جميع الفقهاء أن يعزب عن النيه و لا- يجدها و يكون صائما مع النوم و الإغماء. و نحن نعلم أن منافاه عزيمه الأكل لعزيمة الكف و كذلك منافاه النوم و الإغماء لها.

ألا ترى أنه لا يجوز أن تكون النيه عاربه عنه فى ابتداء الصوم و يكون مع ذلك صائما، و كذلك لا يجوز أن يكون فى ابتداء الدخول فى الصوم نائما أو مغمى عليه، و لم يجب أن ينقطع استمرار حكم النيه بتجدد عزوب النيه و لا يتجدد نوم أو إغماء مع منافاه ذلك لنيه الصوم لو تقدم و قاربها. كذلك لا يجب إذا تقدم منه

الصوم بالنيه الواقعه فى ابتدائه ثم عزم فى خلال النهار على أكل أو غيره من المفطرات لا يجب أن يكون مفسدا لصومه، لأن حكم الصوم مستمر.

و هذه العزيمه لا- تضاد بينها و بين استمرار حكم الصوم و ان كانت لو وقعت فى الابتداء لخرجت عن الانعقاد. و انما كان فى هذا المذهب شبهه على الصائم تجديد النيه فى جميع أيام الصوم و أجزاء الصوم، و إذا كانت لا خلاف بين الفقهاء و أن تجديد هذه النيه غير واجب لم يبق شهره فى أن العزيمه عن الأكل فى خلال النهار مع انعقاد الصوم لا يؤثر فى فساد الصوم، إذ لا منافاه بين هذه العزيمه و بين الصوم و استمرار حكمه، و انما يفسد الصوم بعد ثبوته و استمرار حكمه لما نافاه من أكل أو شرب أو جماع أو غير ذلك مما اختلف الناس فيه.

و على هذا الذى قررناه لا يكون من أحرم إحراما صحيحا بنيه و حصلت فى ابتداء إحرامه عزم فى خلال إحرامه على ما ينافى الإحرام من جماع أو غيره مفسدا لإحرامه، بل حكم إحرامه مستمر لا يفسده الا فعل ما نافى الإحرام دون العزم على ذلك. و هذا لا خلاف فيه.

و كذلك من أحرم بالصلاه ثم عزم على شىء أو التفات أو على شىء من نواقض الصلاه لم يفسدها للعله التى ذكرناها.

و كيف يكون العزم مفسدا كما يفسده الفعل المعزوم عليه الشرعى، و قد علمنا أنه ليس فى الشرعيه عزم له مثل حكم المعزوم عليه الشرعى البتة.

ألا- ترى [أن] (١) من عزم على الصلاه لا- يجوز أن يكون له حكم (٢) مثل حكم فعل الصلاه الشرعى، و كذلك من عزم على الوضوء.

ص: ٣٢٤

١-١) الزيادة منا.

٢-٢) فى الأصل «حظ».

و انما اشترطنا الحكم الشرعى، لأن العزم فى الثواب و استحقاق المدح حكم المعزوم عليه، و كذلك العزم على القبيح مستحق عليه الذم كما يستحق على الفعل القبيح، و ان وقع اختلاف فى تساويه أو قصور العزم فى ذلك عن المعزوم عليه.

و مما يدل على صحه ما اخترناه أنه لو كان عزيمة الأكل و ما أشبهه من المفطرات يفسد الصوم لوجب أن يذكرها أصحابنا فى جملة ما عدوه من المفطرات المفسدات للصوم التى رووها عن أئمتهم عليهم السلام و أجمعوا عليها بتوقيفهم حتى ميزوا ما يفطر و يوجب الكفاره و بين ما يوجب القضاء من غير كفاره، و لم يذكر أحد منهم على اختلاف تصانيفهم و رواياتهم أن العزم على بعض هذه المفطرات يفسد الصوم، و لا أوجبوا فيه قضاء و لا كفاره، لو كان العزم على الجماع جاريا مجرى الجماع لوجب أن يذكره فى جملة المفطرات و يوجبوا فيه إذا كان متعمدا القضاء و الكفاره كما أوجبوا متناوله من ذلك.

فان قيل: فما قولكم فى من نوى عند ابتداء طهارته بالماء ازاله الحدث ثم أراد أن يطهر رأسه أو رجليه غير هذه النيه فنوى بما يفعل النظيفه و ما يجرى مجراها مما يخالف ازاله الحدث.

قلنا: إذا كانت نيه الطهاره لا يجب إذا وقعت النيه فى ابتدائها أن تجدد حتى يقارن جميع أجزائها، بل كان وقوعها فى الابتداء يقتضى كون الغسل و المسح طهاره، فالواجب أن نقول: متى غير النيه لم يؤثر هذا التغيير فى استمرار حكم النيه الأولى. كما أنه لو عزم أن يحدث حدثا ينقض الوضوء و لم يفعله لا- يجب أن يكون ناقضا لحكم الطهاره و لم يجر العزم على الحدث فى الطهاره مجرى المعزوم نفسه.

و هذا الذى شبه مسأله الصوم و انا فرضنا من عزم على الفطر فى خلال النهار و قلنا انه بهذا العزم لا يفسد صومه.

و أيضا فإنه يمكن أن يفصل بين الوضوء و بين الصوم: بأن الصوم لا يتبعض و لا يكون بعض النهار صوما و بعضه غير صوم و ما أفسد شيئا منه أفسد جميعه.

و كذلك القول فى الإحرام بالحج و الدخول فى الصلاة و الوضوء يمكن فيه التبعيض و أن يكون بعضه صحيحا و بعضه فاسدا.

فلو قلنا انه إذا نوى ازاله الحدث و غسل وجهه ثم بدا له فنوى النظافه بما يفعله من غسل يديه أو غسل بدنه تكون هذه النيه للنظافه لا لإزاله الحدث و لا تعمل فيه النيه الأولى لجاز، و لكننا نقول له أعد غسل يديك ناويا للطهاره و ازاله الحدث و لا تأمره بإعادته تطهير وجهه بل البناء عليه. و هذا لا يمكن مثله فى الصوم و لا فى الإحرام و لا فى الصلاة.

فإن قيل: و أكثر ما يقتضيه ما ينتمونه أن يكون الصوم جائزا بقاء حكمه مع نيه الفطر فى خلال النهار، فمن أين لكم القطع على أن هذه النيه غير مفسده على كل حال؟ قلنا: كلامنا الذى بيناه و أوضحناه يقتضى وجوب بقاء حكم الصوم طول النهار و ان (1) وقعت فى ابتداءه، و نيه الأكل غير منافيه لحكم الصوم و انما هى منافيه لابتداء نيه الصوم كما قلنا فى عزوب النيه و الجنون و الإغماء، و إذا كان حكم نيه الصوم مستمرا و العزم على الأكل لا ينافى هذا الحكم على ما ذكرناه قطعنا على أنه غير مفطر، لأن القطع على المفطر انما يكون بما هو مناف للصوم من أكل أو شرب أو جماع، و العزيمه خارجه عن ذلك.

و أنت إذا تأملت فى كلامنا هذا عرفت فيه حل كل شبهه تضمنتها تلك المسأله التى كنا أمليناها و نصرنا فيها أن العزم مفطر، فلا معنى لأفرادها بالنقض.

و قد مضى فى تلك المسأله الفرق بين تلك الصلاة و بين الإحرام و الصوم،

ص: ٣٢٦

(١-١) فى الأصل «و إذا» .

و لا فرق بين الجميع، فمن قال ان العزم على ما يفسد الصوم يبطل الصوم يلزمه مثل ذلك فى الصلاة، و من قال انه لا يبطله يلزمه أن يقول مثل ذلك فى الصلاة و الإحرام.

و مضى فى تلك المسأله أن من فرق بينه دخوله فى الصلاة العزم على المشى أو الكلام فيها تنعقد صلاته. و هذا غير صحيح، لأنه يعنى الصلاة فى الشريعة تتضمن أفعالا- و تروكا، و الأفعال كالركوع و السجود و القراءة و التروك كالكف عن الكلام و الالتفات و المشى و ما أشبه ذلك، فكيف يجوز أن يكون عازما فى ابتداء الصلاة على أن يتكلم أو يمشى و تنعقد صلاته، و من جملة معانى الصلاة أن لا يتكلم.

و لو جاز هذا جاز أن تنعقد صلاته مع عزمه فى افتتاحها العزيمة على حدث من بول أو غيره، لأن الحدث و ان أبطل الصلاة فالعزيمة عليه لا تبطلها، لأنه لا منافاه بينه و بينها، و بين عزمه على المشى منافاه لنيه الصلاة من الوجه الذى ذكرناه.

(٤)

٤- اضافة الأولاد إلى الجد إضافة حقيقه

مسأله:

ما تقول فى رجل من ولد أبى طالب تزوج امرأه حسنيه فرزقا مولودا فخرجت قسمه رسم مخرجها ان تفض على ولد فاطمه عليها السلام هل يستحق به هذا المولود من الحسنيه أو الحسينيه سهما لولادته من مولاتنا فاطمه صلوات الله عليها بما تقدم من قيام الدلاله من كتاب الله تعالى أن ولد البنت ولد الجد على الحقيقه، تفتينا فى ذلك مأجورا.

ص: ٣٢٧

الجواب:

ولد البنت يضافون الى جدهم إلى أمهم إضافة حقيقيه، فمن وصى بمال لولد فاطمه عليها السلام كان عاما في أولاد بنيتها و أولاد بنتها، و الاسم يتناول الجميع تناولا حقيقيا.

(٥)

٥- تحديد نسبه الأولاد إلى الإباء

مسأله:

ما تقول في من وقف على ولده و ولد ولده ذكورهم و إناثهم بالسويه بينهم أبدا ما تناسلوا، فتزوجت احدى بناته برجل من غير الواقف فرزق ولدا، فهل يستحق من الوقف ما يستحق أولاد الرجل لصلبه بالدلاله القائمه من كتاب الله تعالى أن ولد البنت ولد الصلب حقيقه لا مجازا، أفتنا في ذلك.

الجواب:

إذا أطلق الواقف القول بأن الوقف على ولده دخل فيهم ولد الأثني البنت كدخول ولد الذكر، لأن الاسم يتناول الجميع على سبيل الحقيقه. اللهم الا أن يستثنى اللفظ و يخصه بما يخرج منه ولد البنت، و الا فالإطلاق يقتضى ما تقدم ذكره.

(٦)

٦- الفرق بين نجس العين و نجس الحكم

مسأله:

سئل رضى الله عنه عن معنى قول القائل: هذا نجس العين و هذا نجس الحكم

ص: ٣٢٨

يبين ذلك. وهذا وقع نجس الحكم في الماء منجس أم لا؟ فأجاب بأن قال:

الأعيان لا تكون نجسه، لأنها عباره عن الأجسام، و هي جواهر متركبه، و هي مماثله. فلو نجس بعضها تنجس سائرها، و كان لا فرق بين الخنزير و بين غيره من الحيوان في النجاسه، و قد علم خلاف ذلك. و التنجيس حكم شرعى، و لا يقال نجس العين الا على وجه المجاز دون الحقيقه.

و الذى يدور بين الفقهاء فى قولهم «نجس العين» و «نجس الحكم» محمول على ضرب من تعارفهم، و هو أن كل ما حكم بنجاسته فى حال الحياه و حال الموت و لم يتغير أجزاء هذا الوصف عليه قالوا «نجس العين» كالخنزير، و ما اختلف حاله فحكم عليه فى بعض الأحوال بالطهاره و بعض الأحيان بالنجاسه قالوا «نجس الحكم» .

ألا ترى أن ما تقع عليه الذكاه كالشاه و غيرها يحكم بطهارته حيا و بنجاسته إذا مات، و الكافر يحكم بنجاسته فى حال كفره و بطهارته عند إسلامه، فأجروا على ما اختلف حاله بأنه نجس الحكم و على ما لزمته صفه النجاسه فى جميع الأحوال بأنه نجس العين.

و قد علمنا أن الجنب يجرى عليه الوصف بأنه غير طاهر، و معلوم أن نجاسته حكميه. و أمثال هذا يتسع و المذكور منه فيه كفايه.

(٧)

٧- تنجس البئر ثم غور مائها

مسأله:

بئر سقطت فيها نجاسه و غار ماؤها حتى لم يبق منه فيها شىء قبل التعرض

ص: ٣٢٩

لنزعها ثم ظهر فيها الماء بعد الجفاف، ما حكم ذلك الماء الذى ظهر فيها من نجاسه أو طهاره؟ الجواب:

اننى لست أعرف فى هذه المسأله نصا، و الذى توجهه الأصول أن يقال: ان الماء الذى ظهر فى البئر بعد الجفاف على أصل الطهاره و غير محكوم بنجاسه.

و الوجه فى ذلك: أن الماء الذى حكمنا بنجاسته من أجل مخالطته لسنا نعلم أ هو الماء الذى ألان فى البئر بعد جفافها و الا انه العائد (١) إليها، لأنه جائز أن يكون ذلك الماء الظاهر فى البئر انما هو من مواد لها وجهات انضبت إليها، و إذا لم يقطع على نجاسه هذا الماء فهو على أصل الطهاره.

و ليس لأحد أن يقول: ظهور الماء عقيب الجفاف أماره على أن العائد هو الماء الأول المحكوم بنجاسته. و ذلك أن ما ذكر (٢) ليس بأماره على عود الماء النجس، لأن جواز ظهور الماء بعد جفاف البئر من مواد ينضب إليها و اتصلت بها كتجويز ظهور الماء بعود الماء الأول إليها، و لا ترجيح لإحدى الجهتين على الأخر، فلا أماره فى ظهوره على أنه هو الماء الأول، و لم يبق فى أيدينا الا التجويز بنجاسه كل ما يجوز أن يكون خالطته بنجاسه.

فإن قيل: هذه بئر تعلق عليها الحكم بوجوب النزع فيجب أن ينزع على كل حال.

قلنا: يعنى و جب نزع البئر لا- نزاح البئر نفسها، لأن نزعها نفسها لا- يمكن و انما يتعلق النزع بما فيها، و إذا و جب نزع ماء بئر لأجل نجاسه ثم فقد ذلك الماء

ص: ٣٣٠

(١-١) لعل الصحيح «أو أنه العائد» .

(٢-٢) فى الأصل «و ذكر أن ما ذكر» .

فقد زال الحكم بوجوب النزع عن هذه البثر.

و ليس لأحد أن يقول: أن أرض البثر و جوانبها التي أصابها الماء النجس تنجس، فإذا تجدد عليها ماء جديد يحكم بنجاسته. لأن هذا يقتضى غسل البثر بعد نزع مائها، و هذا لا يقوله محصل.

[٨]

٨- استحقاق مدح الباري على الأوصاف

مسأله خرجت فى صفر سنه سبع و عشرين و أربعمائه، قال رحمه الله:

اعلم أنه لا- يجب أن يوحش من المذهب فقد المذاهب اليه و العابر عليه، بل ينبغى أن لا يوحش عنه الا ما لا دلالة يعضده و لا حجه تعمده.

و لما فكرت فيما يمضى كثيرا فى الكتب من أن القديم تعالى يستحق المدح عليه أنه تعالى لا يفعل القبيح، و رأيت أن إطلاق ذلك غير تفصيل و ترتيب غير صحيح على موجب الأصول الممهده.

و الذى يجب أن يقال: انه تعالى من حيث أنه لم يفعل القبيح لا يستحق المدح التابع للأفعال لكنه يستحق المدح بذلك من حيث كان تعالى على صفات تقتضى إلا يختار فعل القبيح، كما يستحق تعالى المدح بكونه قديما و عالما و حيا و قادرا، و ان كان هذا المدح الذى يستحقه ليس هو كالمدح المستحق على الأفعال.

و الذى يدل على ما ذكرناه: أنه جل و عز لا يختار القبيح، اما لثبوت الصارف عنه، و هو كونه تعالى عالما بقبحه و أنه غنى عنه، أو من حيث أنه لا داعى إلى فعله، على اختلاف عباره الشيوخ عن ذلك، فجرى مجرى من لا يختار القبيح منا بالإلجاء الى أن لا يفعله فى أنه لا يستحق مدحا. ألا ترى أن أحدا لا يستحق المدح

ص: ٣٣١

بألا يقتل نفسه و ولده و يتلف أمواله، لأن ذلك مما لا يجوز وقوعه منه للصارف القوى عنه.

و ليس لهم أن يفرقوا بين الأمرين بالإلجاء و يقولون: ان أحدنا ملجأ الى أن [لا] (1) يقتل نفسه و يتلف ماله للمضاره التي تلحقه بذلك، و القديم تعالى غير ملجأ الى أن لا يفعل القبيح.

لأن المضار التي بها يكون الإلجاء لا تجوز عليه، و ذلك أن المعول على المعانى دون العبارات، و انما كان أحدنا ملجأ الى أن [لا] يقتل نفسه لثبوت الصارف القوى عن ذلك و انه ممن لا يجوز أن يختاره و حاله هذه.

و هذه حال القديم تعالى فى كونه غير فاعل، لأن ذلك انما اعتبر استعماله فى من ألجأه غيره و حمله اما على أن يفعل أو على أن لا يفعل.

و قولهم فى الكتب: أن الإلجاء إذا لم يكن من باب المنع فلا- يحصل الا- بالمضار الحاضره. تحكم غير مسلم، لأن الإلجاء فى الموضوع الذى ذكره معلوم سقوط المدح فيه، فيحتاج الى أن يعلل بأنه لم يسقط المدح فيه عن الفاعل، و إذا فعلنا ذلك لم نجد عله إلا خلوص الصارف و أنه لا يجوز من العاقل و الحال هذه أن يفعل ما خلص الصارف عن فعله.

و هذا بعينه ثابت فى الأفعال القبيحه مع الله تعالى، لأنه جل اسمه لا يجوز البتة أن يختار القبيح، لأن علمه بقبحه و بأنه غنى عنه صارف، فلا يجوز معه وقوع القبيح على وجه من الوجوه، فينبغى أن يسقط المدح كما يسقط فى الموضوع الذى ذكره.

و ليس بنا حاجه الى المضايقه فى تسميه ذلك إلجاء، فلا معنى للخلاف فى العبارات.

ص: ٣٣٢

(١ - ١) الزيادة منا.

و كيف يجوز أن نقول: حكم الإلجاء مقصور على المضار الحاصله. و عندنا ان هاهنا ضربا من الإلجاء بغير المضار، و هو أن يعلم الله تعالى القادر أنه متى رام الفعل منعه منه.

فإذا قالوا: ان الإلجاء إذا لم يكن بالمنع-و هو وجه الذى ذكرتموه- فلا يكون بالمضار.

قلنا: إذا كان الإلجاء فلا يكون بالمضار و قد يكون بالوجه الذى سميتموه، فألا جاز ثلاث و هو الوضع الذى أشرنا إليه، لمساواته فى الحكم للوجهين اللذين ذكرتموهما، لأن الوجهين اللذين عنيتم انما كان لهما حكم الإلجاء لخلوه من الصارف و القطع على أن الفعل لا يجوز البتة وقوعه، و هنا ثابت فيما ذكرناه.

فان قالوا: قد ثبت أن أحدنا لو استغنى بحسن عن قبيح-بأن يقدر وصول صاحبه الى درهم يعلم أنه يصل اليه بكل واحد من الصدق و الكذب-فانا نعلم أنه لا يختار و حاله هذه الا الصدق، و مع هذا فإنه يستحق المدح على امتناعه من القبيح مع ثبوت الصارف عنه، و هو الاستغناء بالصدق عنه. فيعلم بذلك أن القديم تعالى يستحق المدح و إذا لم يفعل القبيح، لأن الحالين واحده.

قلنا: و من الذى يسلم لكم أن أحدنا إذا استغنى بالصدق عن الكذب و حاله ما ذكرتم يستحقه بامتناعه من الكذب مدحا، فدل على ذلك فإنه دعوى منكم، و هيهات أن يتمكنوا من الدلاله عليه.

و لو جاز أن يستحق مدحا و حاله هذه على امتناعه من القبيح لجاز أن يستحق المدح على امتناعه من القبيح مع الإلجاء، فأى فرق بين الأمرين و الصوارف ثابتة و الدواعى مرتفعه، و القطع على أنه لا يجوز أن يفعل القبيح و حاله هذه حاصل على أن أحدنا لو استحق المدح فى هذا الموضع-و ان القول أيضا الأصح

أنه لا يجوز أن يستحقه-بينه و بين القديم تعالى [. .] (١)منفعه في الكذب و داع اليه على كل حال، و ان [. .] (٢)فيما يصل اليه بهما من النفع، و القديم تعالى لا حاجه له و لا منفعه تتعلق بكل واحد من [. .]أحدهما قبيح صارف خالص من فعله و استحقاق المدح مع ذلك بعينه (٣).

فان قالوا: فيجب على هذا أن لا يمدح من لا يفعل القبائح حتى يعلم من حاله أنه امتنع مع الحاجه إليها و أنه ليس بمستغن عنها.

قلنا: كذلك، و من الذى يقول ان كل ممتنع من القبيح لا- لقبحه بل لغير ذلك لا يستحق مدحا، فنحن لا نمدح الممتنع من القبيح الا بعد أن نعلم أنه امتنع منه لقبحه. و كذلك لا قدح إلا إذا علمنا له اليه داعيا و لا لمدحه مع خلوه من الصوارف عنه.

فان قالوا: فيجب [. .]يستحق المدح من فعل الواجب.

قلنا: أما الضرب من المدح الذى يستحق على الأفعال فيجب أن لا يستحقه تعالى على فعل الواجب، لأنه لا داعى له إلى الإخلال به كما قلناه فى فعل القبيح لكنه يستحق على ذلك الضرب الأخر من المدح الذى تقدمت الإشارة إليه كما يستحق هذا القبيح بأن لا يفعل القبيح.

فان قيل: فكيف قولكم فى استحقاقه تعالى المدح على الإحسان و التفضل.

قلنا: يجب أن يستحق بذلك المدح المستحق بمثله على الأفعال، لأن الإحسان مما يجوز- و هو على ما هو عليه-أن يفعله و أن لا يفعله، و ليس اليه داع موجب لا بد معه من فعله و لا عن الامتناع منه صارف خالص لا بد من ارتفاعه معه، و الدواعى

ص: ٣٣٤

١-١) بياضات فى الأصل.

٢-٢) بياضات فى الأصل.

٣-٣) فى الأصل «فيعينه» .

و الصوارف متردده، و الدواعى إليه كونه إحسانا و الصارف كونه غير واجب على الفاعل، فإذا اختار فعله فلا بد من استحقاق المدح.

فان قالوا: فيجب مع امتناع (١)أحدنا من القبيح الذى يستغنى عنه بالحسن أن يستحق الضرب الآخر من المدح الذى قلتم ان القديم تعالى يستحقه على أنه لم يفعل القبيح.

قلنا: لا- يجب ذلك، لأن القديم تعالى انما لا يختار القبيح لكونه تعالى على صفات نفسه يقتضى ذلك يستحق بها المدح و التعظيم من كونه تعالى غنيا عالما، و هذا غير ثابت فى أحدنا. و انما اتفق لأمر عارض كان يجوز ألا يحصل استغناؤه عن القبيح بالحسن، من غير أن يكون له فى نفسه وجه لاستحقاق ضرب من ضروب المدح.

فان قيل: هذا الذى حررتم يخالف كل شىء سطره الشيوخ قديما فى هذه المسأله.

قلنا: الذى ذكروه أنه تعالى يستحق المدح بألا يفعل القبيح، و قد قلنا بذلك و دللنا عليه، فما خالفنا ظاهر ما أطلقوه و ان كانوا [١]. [٢]الضرب الآخر من المدح الذى من شأنه أن يسقط عن خلوص الصوارف فقد زلوا فى ذلك، و الزلل جائز عليهم لا سيما فى هذه المواضع [١]. [٢].

(٩)

٩- المنع من العمل بأخبار الآحاد

مسأله خرجت فى شهر ربيع الأول سنه سبع و عشرين، قال رضى الله عنه:

ص: ٣٣٥

١- ١) فى الأصل «مع امتنع»

٢- ٢) بياض فى الأصل.

٣- ٣) بياض فى الأصل.

فيما يجب الاعتماد في فساد العمل بأخبار الآحاد في الشريعة قوله تعالى «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) وقوله تعالى «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٢)، و كل آية تنهى فيها عن الفعل من غير علم، و هى كثيرة.

و لما كان بخبر الواحد في الشريعة عاملا به الظن من غير علم لصدق الراوى يوجب أن يكون داخلا تحت النهى.

فان قالوا: في العامل بخبر الواحد علم و هذا العلم بصواب العلم بقوله و حسنه و ان لم يكن عالما بصدقه فلم يجب العلم من العمل (٣)، و انما نهى تعالى عن العمل الذى لا يستند إلى شىء من العلم.

قلنا: الله تعالى نهى عن اتباع ما ليس لنا به علم، [و لو علمنا] (٤) بخبر الواحد فقد قفونا ما ليس له علم، لأننا لا ندرى أصدق هو أم كذب، و العلم بصواب العمل عنده هو علم به، و أقوى العلوم به العلم بصدقه، و ليس ذلك بموجود في العمل بخبر الواحد، فيجب أن يكون النهى متناوله.

فان قيل: نهينا (٥) عن أن نفتنى ما ليس لنا به علم، و نحن إذا عملنا بخبر الواحد فإنما اقتفينا بخبر قول الرسول صلى الله عليه و آله الذى يعبدنا بالعمل به و الدليل الدال على ذلك و لم نتبع قول الخبر الواحد.

قلنا: ما اقتفينا الا بقول الخبر الواحد و لا عملنا الا على قوله، لأن عملنا مطابقا لما أخبرنا به مطابقه يقتضى تعلقها به. و انما الدليل فى الجملة عند من ذهب

ص: ٣٣٦

١-١) سورة الإسراء: ٣٦.

٢-٢) سورة البقره: ١٦٩.

٣-٣) فى الأصل «فلم يجب العمل من عمل» .

٤-٤) زياده منا.

٥-٥) فى الأصل «لقينا» .

الى هذا المذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد العدل و على طريق التفصيل انما نعمل بقول من أخبرنا بتحليل شىء بعينه أو تحريمه.

و بعد، فلو سلمنا أنا مقتفون قول النبي صلى الله عليه و آله لكان لا بد من كوننا مقتفين أيضا قول المخبر لنا بالتحليل أو التحريم. ألا ترى أن قوله عليه السلام لو انفرد عن خبر المخبر (١).

فان قيل: هذا سيئطل بالشهادات، و قيم المتلفات، و جهه القبلة، و مسائل لا تحصى.

قلنا: أخرجنا هذه المواضع كلها من ظاهر الآيه بدليل و بقى موضع الخلاف متناولا حكمه للظاهر.

و يمكن أيضا أن يستدل على أن الظن عند خبر الواحد فى الشريعة لا يجوز العمل عنده، و كذلك فى القياس الشرعى، بأن الله تعالى ينهى فى الكتاب عن اتباع الظن و العمل به، و ظاهر ذلك يقتضى العمل به و لا عنده فى موضع من المواضع، و لما دلت الأدلة الظاهره على العمل عند الظنون فى مواضع من الشريعة خصصنا ذلك بتناوله النهى و بقيت مسائل الخلاف يتناولها الظاهر و لا نخرجها منه الا بدليل، و لا دليل يوجب إخراجها.

(١٠)

١٠- الجسم لم يكن كائنا بالفاعل

مسأله خرجت فى ربيع الأول سنة سبع و عشرين و أربعمائه، دليل لم نسبق عليه على أن الجسم لم يكن كائنا بالفاعل (٢) قال، رحمه الله:

ص: ٣٣٧

١- ١) كذا، و العبارة فيها نقص.

٢- ٢) فى الأصل «بأنها على».

الذى يدل على ذلك: أنه لو كان الجسم كائنا بالفاعل لوجب أن يكون التأثير (١) في هذه الصفه من صفات الفاعل لا يجوز أن يؤثر في كون الجسم على صفه، و لا- يخلو من أن تكون تلك الصفه المؤثره هي كون الفاعل قادرا أو كونه مريدا أو كارها، كما تحصل هاتين الصفتين مؤثرتين في كون الخبر و الأمر على ما هما عليه.

و لا يجوز أن يؤثر في كون الجسم كائنا في المحاذيات كون الفاعل مريدا أو كارها أو صفه من صفاته غير كونه قادرا، لأنه قد يعرض (٢) في هذه الصفات كلها و يجعل الجسم كائنا و متحركا و ساكنا. أ لا ترى أن النائب و الساهى قد يخلوان (٣) من الإراده و الكراهه و العلوم و مع هذا يجعلان الأجسام مستقلة في المحاذيات.

فثبت أن التأثير بكونه قادرا، و كونه قادرا صفه مؤثره في الأحداث، فيجب أن لا يؤثر سواه. أ لا ترى أن كونه قادرا لا يؤثر في كون الفعل محكما و لا في كون الصوت خيرا و أمرا.

و حيث (٤) كانت هذه كلها أحوالا زائده على الأحداث فيجب أن يؤثر كونه قادرا في كون الجسم كائنا لما ذكرناه.

(١١)

١١- النظر قبل الدلالة

مسأله، قال رضى الله عنه:

ص: ٣٣٨

١-١) في الأصل «ان يكون الرر» .

٢-٢) كذا في الأصل.

٣-٣) في الأصل «قد يخلوا» .

٤-٤) في الأصل «و امرأه من حيث» .

اعلم أن عادة الشيوخ جرت إذا ذكروا في كتبهم أن من الواجبات النظر في طريق معرفه الله تعالى أن يتبدءوا بالدلالة على أن كون النظر أولاً قبل الدلالة على وجوبه. و الظاهر يقتضى العكس فيما فعلوه.

و ليس يجوز أن يكون الوجه في ذلك أن كون النظر لا سابقاً و كونه واجبا صفتان له، و أنت بالخيار في تقديم كل واحده على الأخرى. و ذلك أن كونه أول الواجبات يتضمن دعوى وجوبه و أوليته، و ليس يمكن أن يعلم أنه أول الواجبات فوجب لذلك تقديم الكلام في أوليته، لانفصال الوجوب من الأوليه و تعلق الأوليه بالوجوب.

و لما فكرت في جهة العذر في ذلك لم أجد إلا ما أنا ذاكره، و هو:

أن الدلالة على وجوب النظر مبنيه على وجوب معرفه الله تعالى، و معرفه الله تعالى مبنيه على أن اللطف في فعل الواجبات العقلية، و هو العلم باستحقاق الثواب و العقاب على الطاعات و القبائح لا يتم إلا بمعرفه الله تعالى، و مبني على أن اللطف واجب على الله تعالى إذا كان من فعله، و إذا كان من فعلنا فواجب علينا، فصار العلم بوجوب النظر في معرفه الله تعالى لا يتم الا بعد معارف كثيره طويله لا- يمكن أن يدل عليه عاجلا- من غير حواله على ما يطول من أصول كثيره، و أخروا الكلام في وجوبه لما ذكرناه من تعلقه لما لا يمكن الكلام في هذا الموضوع. و الله أعلم.

[١٢]

١٢- التاء في كلمه «الذات» ليست للتأنيث

مسأله:

سئل رضى الله عنه عن التاء في قولنا «ذات القديم تعالى» [و]فى قولهم

ص: ٣٣٩

«صفات الذات» و «ذات الباري» ، فقول: هل التاء في «ذات» للتأنيث كقولنا «جاءتني امرأه ذات جمال» أو هي من نفس الكلمه كالتاء في قولنا «بات» .

فأجاب فقال:

الجواب و بالله التوفيق:

ان صفات التأنيث لا- تجوز عليه تعالى، لأنها تقتضى النقص عن كمال التقصير، و لا يجوز عليه تعالى ما يقتضى نقصا و يبقى كمالا.

و ليس يعترض على هذا الذى ذكرناه قولهم «علامه» و «نسابه» ، لأن الهاء هاهنا ليست للتأنيث و انما هي للتأكيد و قوه الصفه.

و قولنا «ذات» لا يقتضى تأنيثا، و التاء في اللفظ ليست للتأنيث بل هي من نفس الكلمه، و لم يدل على ذلك الا أنه يستعمل في القديم تعالى منزه عن التأنيث.

و يدل على قولنا «ذات» ليست التاء الداخلة فيه للتأنيث: أنه وصف يجرى [على] الذكر و الأنثى و جميع الموجودات و يجرى على المعدومات كلها عند أكثر المتكلمين، فلو كان للتأنيث لما جرى على الذكر و لاختصت به المؤنثات، و لما جرى أيضا على الأعراض و ما يوصف به على الحقيقه بتأنيث و لا تذكير.

فوضح بذلك أنه لا يختص التأنيث و انما هو عبارته عن نفس الشيء و عينه، فنقول: ذات يخالف الذوات كما نقول عين يخالف الأعيان.

و انما نعنى بقولنا «امرأه [ذات] جمال» فالتاء للتأنيث لا محاله، لأنها تختلف في المذكر و المؤنث، فتقول «جاءني رجل ذو جمال و امرأه ذات جمال» ، فلو لم تكن للتأنيث لما اختلف مع التذكير و لا- تخالف المذكر و المؤنث في الوصف بأنه ذات على ما بيناه. فالله أعلم بالصواب.

ص: ٣٤٠

١٣- منع كون الصفه بالفاعل

مسأله:

استدل من منع من كون الصفه بالفاعل، بأن قال: لو كانت بالفاعل لكان متى قدر على جعل الذات على صفه يكون عليها بالفاعل. أ لا ترى أن [من] قدر منا على جعل الصوت خبرا فهو قادر على أن يجعله أمرا و نهيا و خبرا عن كل مخبر عنه من حيث كانت هذه الصفات أجمع بالفاعل. فلو كان الجسم مستقلا بالفاعل لكان كونه أسود و أبيض بالفاعل، لأن الطريق واحد.

و هذا الدليل معترض، بأن يقال: ما أنكرتم أن يكون انتقاله بالفاعل و كونه أسود و أبيض بمعنى، لأن الصفات التي تجوز على الذات ينقسم استنادها: فتارة تستند الى الفاعل، فما الذي يمنع عن استناد الانتقال الى الفاعل و السواد و البياض إلى العله. و إذا كنا نجوز ذلك يمكن القطع على أن السواد إذا كان لعله كان الانتقال كذلك.

و ليس يعصم من هذا السؤال قولهم: ان الصفتين إذا كانت كيفيه استحقاقهما واحده لم يجز أن يكونا مستحقين من وجهين مختلفين، فلما كان الجسم يستحق كونه أسود يستحق كونه منتقلا في باب الصحه و الجواز و الشروط، و جب متى كانت هذه الصفه بالفاعل أن تكون الأخرى كذلك.

و ان كانت لمعنى فكذلك، لأن الاشتراك في كيفيه الاستحقاق -و هو حصول الصفه على وجه الجواز- انما يدل على أن الصفه ليست للنفس، فإذا انتفى بالاشتراك في هذه الكيفيه كون الصفه مستنده الى النفس، و انقسم بعد ذلك بما يمكن استناد الصفه اليه: فتارة يكون بالفاعل، و أخرى بالعله.

ص: ٣٤١

فمتى علمنا بالدليل أن العله أثر بها قطعنا بذلك، و متى دل على أن الفاعل أثر بها حكمنا به، و متى جوزنا فى البعض أن يكون الفاعل هو المؤثر و البعض العله و جب التوقف و ترك القطع.

و هذه حالنا فى انتقال الجسم و كونه أسود، لجواز أن يستند الانتقال الى الفاعل و السواد الى المعنى. فلا سبيل بالاعتبار الذى اعتبر على أن يقطع على أن الانتقال لا يجوز استناده الى الفاعل من غير توسط معنى.

[١٤]

١٤- الدليل على أن الجوهر ليس بمحدث

مسأله:

و مما استدلووا بها على أن الجوهر لا يكون محدثا، بمعنى أن ذلك لو و جب فيه لكان المعنى الذى يحتاج إليه فى حدوثه يفتقر الى معنى، لمشاركته له فى العله التى احتاج اليه من أجلها، و هى حدوثه مع جواز ألا يحدث. و ذلك يؤدى الى إثبات ما لا نهايه له من إثبات الحوادث، و هو مستحيل.

و هذا الدليل يعترض بمثل المسأله الأولى، لأنه يمتنع أن يكون حدوث بعض المحدثات لعله حدوث البعض الآخر بالفاعل.

و قولهم: انهما إذا اشتركا فى كيفية الاستحقاق لم يجر أن يقتضى أحدهما أمرا و الآخر سواه. باطل، لأن المشاركة فى كيفية الاستحقاق جواز الحدوث يمنع من استناد الصفه إلى النفس، و إذا بطل استنادها الى النفس لم يمتنع انقسامها يستند اليه، فيكون فى بعض الذوات بالفاعل و فى بعض بالعله.

و هذا أمر متلبس لا سبيل إلى العله، بل الشك فى ذلك و التجويز هو الواجب

ص: ٣٤٢

الى أن يدل دليل.

(١٥)

١٥- إبطال قول «أن الشيء شيء لنفسه»

مسأله:

لا- يجوز أن يقال ان الشيء شيء لنفسه. لأن ذكر المعلوم بأنه شيء ليس بصفه لا-شتراك الموجود و المعدوم و الأجناس المختلفه فى إجراء هذا الاسم عليها.

فان قيل: فلما تصفون الموجود بأنه موجود لنفسه و إجراء ذلك فى القديم تعالى.

قيل له: لأن الوجود صفه، فجاز أن يستند الى النفس.

فان قيل: فما تقولون فى العرض.

قيل: إجراء هذا الاسم على ما ليس بصفه و ان كان غير قولنا عرض أنه الذى لا؟؟؟ (١) له كليه الأجسام، و هذا الحكم فليس بصفه.

(١٦)

١٦- النسبه بين الافعال و ما هو لطف منها

مسأله:

أن يسأل سائل عن وجه المناسبه بين الأفعال فى العقل و بين ما هو لطف فيها من الشرعيات.

ص: ٣٤٣

(١-١) كذا فى الأصل.

فالجواب: انا إذا علمنا كون هذه الأفعال-أعنى الشرعيات-واجبه علمنا أن لها وجها (١)و مناسبه بين ما هي لطف و ان لم يتعين لنا وجه المناسبه، غير أنهم قد بينوا ما يمكن أن يكون وجها على طريق الاستظهار [..] (٢)وقالوا:

انه يمكن أن يكون الوجه أن فى الشرعيات من ذكر الله تعالى و الرجوع اليه و التمسك بطاعته و توطين النفس عليها، مثل الذى يجب على المكلف فى التكليف العقلى أن يفعله، فإذا عزم على هذا الفعل و وطن نفسه على الاستكثار و سارع الى مثله فى العقلیات.

و الوجه الثانى فى هذه الأفعال من تحمل المشقه على وجوه مخصوصه مثل ما فى تلك الأفعال.

و هذا يسقط استبعاد من يستبعد كونها تصلح فى العقلیات، و قالوا: انا لا نقطع على أنها مصلحه لأى وجه من هذين الوجهين. و انما أوردنا ليزيل ما يتوهم و يستبعد من المناسبه.

و بينوا: إن الطريقه فى ذلك كالطريقه فى الآلام و الغموم و المعالجات، و ذلك أن من نزلت به الآلام فتلغ لها و طلب التخلص منها بالمكاره و العلاج و احتتمى من الملاق (٣) طلبا للسلامه منها يكون أقرب الى مفارقه المعاصى و فعل الطاعات و تحمل المشقه فيها، ليتخلص من العقاب الدائم و يستحق الثواب الدائم.

ثم لم يجز أن يعرف التفصيل فى ذلك، و لا أن يقطع على أن هذا هو الوجه دون غيره. و بينوا ذلك أيضا بأن الإنسان إذا قارف ذنبا وجب عليه التوبه منه، قد

ص: ٣٤٤

١-١) فى الأصل «ان لها وجوب» .

٢-٢) بياض فى الأصل.

٣-٣) كذا فى الأصل.

حصل ليزيل من نفسه العقاب.

و لا- فرق بين أن يعرف عين الفعل و بين أن لا يعرفه، في أن وجه وجوب التوبه قد حصل له و قد تمكن من تلافى ما كان منه، فكذاك القول في المصالح، لأنها انما تجب لما يتضمن من إزاله المضره و اجتناب المنفعه على ما بين.

[١٧]

١٧- دور العقل و السمع في النوافل

مسأله:

إذا قلنا: ان النوافل انما يتعلقها لذلك السمع، و هو استحقاق الثواب عليها و ان تركها لا يستحق العقاب عليه، فلا بد من بيان أن السمع هو الكاشف عن ذلك و أن العقل لا مدخل له فيه.

و ذلك أنه قد تقرر كونها لما فيها من المشقه قبيحه، فلو لم يكن فيها بعض وجوه المصالح لعرضنا لاعتقاد يجرى مجرى الجهل، لأنه كان يجب لو لا البيان أن نعتقدها قبيحه منا و من حقها أن تكون حسنه.

و الوجه الذى ذكر في حسننها: أنها مسهله للفرائض، فكأن المكلف إذا مرن على فعلها و اعتادها يكون اقدامه على الواجب أسهل و على النفار من فعله أبعد، فيكون وجها مقويا داعيا الى فعل الفرائض.

و على هذا ورد الشرع في أن يأمر الصبى بالصلاه في حال و يضربه على فعله في حال، لكي يعتاد و يمرن عليها.

فإذا كان ما يتقدم التكليف يؤثر هذا التأثير، فإن تأثر (١) النوافل على هذه الحد

ص: ٣٤٥

١- ١) في الأصل «فلا تؤثر» .

فى حال التكليف أقرب.

و هذه الطريفة متعارفه، لأن من يتحمل المشقه فيما لا يجب عليه يكون الواجب عليه أسهل عنده و أقرب الى فعله.

و قد قيل: ان النوافل مسهله لأمثالها من العقلیات من الإحسان و التفضل، و اعتبر قائل ذلك أنها لو كانت مقربه الى فعل الواجبات الشرعيه لوجب كما و جبت الشرعيات لتقربها من الواجبات العقلية. و فى هذا نظر.

(١٨)

١٨- الدليل على أن الجواهر مدرکه

مسأله:

استدل على أن الجواهر مدرکه: بأن النبى صلى الله عليه و آله لو خبر بأن زيدا فى الدار و كون جسم مخصوص فيها، ثم أدركناه على حد ما أخبر به تقوى العلم بذلك، فلو لا أن الإدراك تناوله لما وجب قوه العلم لما كان متناول الخبر و الإدراك واحدا، إذ لو كان مختلفا لما أوجب ذلك.

(١٩)

١٩- دفع شبهه للبراهمه فى بعث الأنبياء

شبهه للبراهمه:

قالوا: لو حسنت البعته لكان من يبعته الله تعالى لأداء رساله يقطع على أنه سيبقى حتى يؤديها، لأنه متى لم يقطع على ذلك جوز ألا يكون تعالى مزيحا لعله المبعوث إليهم فى مصالحهم. و قطعه على البقاء مفسده، لأنه إغراء بالمعاصى على

ص: ٣٤٤

ما يقولون بمثله في سائر المكلفين و كما يذكرونه في تعريف الصغائر و تعريف غفران الكبائر. و هذا يجوز أن يكون بعثه الرسول لا تنفك من القبيح، فإذا ثبت أنه لا يجوز أن يستصلح المبعوث إليهم باستفساد المبعوث فيجب قبح البعثه.

الجواب:

ان الرسول فيما كلفه من أداء رساله بمنزلته في سائر ما كلفه في أنه يعلم أنه سيبقى بشرط، و هذا السؤال لأنه إذا جوز في سائر ما كلف لأنه قد علم بحكم النقل أن تكليفه على شريطه، و إذا لم يقطع على حصولها جوز أن لا يكون مكلفا و ان كان يعلم أن تلك الشريطه متى ثبتت كان مكلفا.

و ليس كذلك حال أداء رساله، لأنه قد يعلم أن البعثه بها أرادها الى المبعوث إليهم، فمتى لم يمكن من الا (1) لم يزح عله المبعوث إليهم في المصالح، فيعلم لعقله؟ أنه يمكن من التأديه محصل من ذلك الإغراء.

فيقال له: و ان علم في رساله أنها مصلحه للغير و أنه متى لم يعلمها ذلك الغير لم يكن مزاح العله فإنه يجوز متى لم يكن من الا (2) ان يؤمر بها غيره فيزاح عله، لأن الذي يعلمه بالعقل أنه لا- بد من إزاحه عله المكلف ثم لا- يعلم أن ذلك يكون [. .] (3) قبل غيره، كما لا- يعلم أنه يكون بالمشافهه دون الخبر و شكه في [. .] (4) لا- نمنع من حصول اليقين من له و لا- يؤدي الى فساد.

فان قيل: فيجب على هذا الجواب أن لا يعلم الرسول أنه قد حمل رساله لا محاله.

قيل: هو يعلم ذلك و انما يشك هل كلف [. .] (5) في الأحوال المتراخيه أم لا، مع علمه بأنه قد كلف لا محاله ان بقى على شرائطه.

ص: ٣٤٧

١-١) كذا في الأصل.

٢-٢) كذا في الأصل.

٣-٣) بياض في الأصل.

٤-٤) بياض في الأصل.

٥-٥) بياض في الأصل.

فإن قيل: انما حمل رساله حتى يؤدي، فيجب أن يقطع ثبوت الأول.

قيل له: ان من سلك هذه الطريقه يقول: انما حملها لكي يؤدي ان بقى على صفات المكلف، و لا يطلق الا ما أوردت إطلافاً، كما يقول في رد الوديعه عند المطالبه انه مكلف ذلك ان بقى متمكناً، و ان لم يتمكن لم يجب الا أن يكون مكلفاً في الأول على الشرط الذي ذكرناه.

فان قيل: الغرض فيما يفعله من مقدمات الوديعه وصولها الى [.. (١)]، فالغرض بتحمل رساله العزم على تأديتها الى من بعث الرسول اليه.

جواب آخر:

إذا قلنا انه يعلم [.. (٢)] رساله فلا- يجب بذلك الإغراء، لأن الإغراء يختلف باختلاف المكلفين، فمن علم من [.. (٣)] على الطاعه لكونه معصوماً و العلم بحاله في إشاره التمسك بما يلزمه فعله بذلك لا يكون [.. (٤)] من حاله خلاف ذلك يكون إغراء في حقه، فتختلف أحوال المكلفين بحسب المعلوم من أحوالهم، فلا يجب [.. (٥)] قدره من الفساد.

و لمن حكم بأن في المعاصي صغائر أن يفرق بين العلم بصغير المعصيه و العلم [.. (٦)] أن يقول: العلم بصغير المعصيه يقتضى أن لا يستضر بفعلها ضرراً يعتقد بمثله مع ما له فيها من الشهوه، فيكون ذلك إغراء. و كذلك القول في تعريف القرآن.

و ليس كذلك إذا علم أنه سيبقى يجوز معه ألا يختار التوبه، فالمخالفه قائمه من الاقدام على المعاصي، فلذلك جاز أن تختلف أحوال المكلفين فيه.

ص: ٣٤٨

- ١-١) بياضات في الأصل.
- ٢-٢) بياضات في الأصل.
- ٣-٣) بياضات في الأصل.
- ٤-٤) بياضات في الأصل.
- ٥-٥) بياضات في الأصل.
- ٦-٦) بياضات في الأصل.

و انما يصير الاعلام بالتبعيه إغراء إذا انضافه الى العلم بأنه مأمور (١) لا محاله و ان أقدم على المعاصي.

و يمكن أن يقال: انه يأمن ألا- يستكثر من الطاعات فتفوته المنافع العظيمة و الخوف من فوات المنفعة كالخوف من فوات المضره.

و وجدت عبد الجبار بن أحمد قد ذكر في هذا فضلا في المعنى، و هو أن قال:

ان الرسول يقطع على أنه سيبقى الى أن يؤدي الرساله التي حملها، ثم بعد يعود حاله الى أنه في كل وقت مستقبل يجوز أن يبقى و أن يقطع تكليفه، و كذلك كانت أحوال الأنبياء تنتهي الى هذه الطريقه. و ذلك يزيل ما نذكره من الإغراء، لأن الوجل و الخوف انما يزولان عنه متى علم انتهاء (٢) تكليفه، فأما إذا لم يعلم فالخوف قائم.

و هذا الجواب يعترض، بأن يقال: إنما ألزمت الإغراء في الحال التي يقطع فيها المكلف على أنه سيبقى لا محاله، و هي الحال التي يعلم فيها بقاءه إلى حين الأداء. فأما بعد هذه الى الحال فلا قطع للنبي عليه السلام على البقيه و الإغراء ليس بحاصل، فإذا علم انتهاء تكليفه عادت الحال إلى الإغراء. فيعلم أن هذا الجواب ليس بصحيح.

(٢٠)

٢٠- معنى النفع في الضرر

مسأله:

قال رضى الله عنه:

ص: ٣٤٩

١- ١) في الأصل «بأنه مسمور» .

٢- ٢) في الأصل «على انتهاء» .

ان الألم يحسن إذا لم يكن ظلما و لا عبثا و لا مفسده، و ان حد الظلم ما يعرى عن نفع يوفى عليه و دفع ضرر يزيد عليه.

و من رأيت هذا مضروبا و الظاهر أنه ذو استحقاق و زيد فيه و لا كان على وجه المدافعه فإن ذكر القصد و الحد، فقيل الألم المقصود متى يعرى من الوجوه الثلاثه كان ظلما لم يدخل المدافعه، لأن الألم فيها غير مقصود و لو قصد لكان قبيحا و ظلما.

و لا بد من بيان وجه قولهم: نفع فى الضرر تجرى الألم.

و الظاهر أن الظن يقوم مقام العلم فى هذه الوجوه (١) كلها للاستحقاق، فان الخلاف بين أبى على و أبى هاشم: فذهب أبو هاشم الى أن الظن فيه أيضا يقوم مقام العلم، و استدل بأنا نذم العاصى إذا غاب عنا و ان جوزنا أن يكون قد تاب لظن العلم، و قال أبو على فى هذا الموضوع: و انما يحسن الظن مشروطا لا مطلقا.

و قول أبى على كأنه أقوى، و يجب أن يراد به الوجوه التى يقصد بالألم، فيحسن عليها أن يفعل للاعتبار، و معنى الاعتبار أن يفعل المؤلم عنده اما طاعه أو ممتنع أو من معصيه.

و هذا الوجه كان [.] (٢) من هذه الوجوه، لأن الله تعالى إذا فعل الألم للاختبار [.] الحاصل عليه، بل العوض كالمانع و الأصل الاعتبار، فبالعوض يخرج من أن يكون عبثا.

و هذا الوجه خاصه لا- يصح الا- من القديم تعالى خاصه دون غيره من العباد، لأنه جل اسمه المكلف لهم، فازاحه (٣) علتهم بالإطلاق واجبه عليه و غيره من العباد

ص: ٣٥٠

١- ١) فى الأصل «الوجود» .

٢- ٢) بياض فى الأصل.

٣- ٣) فى الأصل «فاناحه» .

و ليس بمكلف لغيره فيلزمه الطاعة. فصار هذا الوجه خاصه يختص بالقديم تعالى من الوجوه المشتركه بيننا و بين القديم تعالى.

فعلم الألم بوجه الاستحقاق، فان الله تعالى يعاقب العصاه و يؤلمهم لهذا الوجه كما يرم العاصي (١) و ان عمه ذلك [. .] (٢) لهذا الوجه، فصار هذا الوجه مشتركا و الأول خاصا به تعالى. فأما باقى الوجوه التى ذكرناها فنختص نحن بها دونه، فلا يصح دخول شىء منها فيما يدخله تعالى من الآلام.

أما الظن فيستحيل عليه تعالى لأنه عالم لنفسه.

و أما فعل الألم لدفع الضرر فإنما يحسن منا إذا كنا لا نتمكن من دفعه الا به، و لهذا لا يحسن أن يخرج الغريق من الغمره بأن يكسر يده إلا إذا لم يتمكن من إخراجة إلا كذلك، فان تمكنا من إخراجة بغير كسر يده فأخرجناه كا [. .] (٣) من يده ضمنا كسر يده. و لما كان القديم تعالى قادرا على دفع كل ضرر قل أم كثر من غير أن يفعل شيئا من الآلام ارتفع هذا الوجه أيضا من جملة أفعاله.

و أما فعل الآلام فلا يحسن إلا إذا كان لا يوصل الى النفع الا به، و لهذا لا يحسن منا أن نتعب نفوسنا فى طلب الأرباح و نحن نقدر على الوصول إليها من غير ألم و لا تعب. و لما كان القديم تعالى قادرا على إيصال [. .] (٤) يريد إيصاله من المنافع من غير مقدمه ألم لم يحسن منه أن يؤلم لإيصال النفع. فلذا قلنا: ان الاعتبار هو المقصود و النفع تابع.

فصار المحصل من هذه الجملة التى ذكرناها أن الوجوه التى يقع عليها الألم فيخرج من أن يكون ظلما فيها مشتركه بين القديم تعالى و بيننا و هو الاستحقاق فقط، و منها ما يختصه تعالى و هو الاعتبار، و منها ما يختصنا و هو باقى الوجوه من فعله

ص: ٣٥١

١-١) كذا فى الأصل.

٢-٢) بياض فى الأصل.

٣-٣) بياض فى الأصل.

٤-٤) بياض فى الأصل.

و إذا كان غير مقصود فعلى سهل المدافعه، لأن هذا الوجه أيضا لا يليق بالقديم تعالى، لأنه قادر على دفع كل ألم يقصده الظاهر من غير فعل شيء من الآلام، و لأنه تعالى لا يصح أن يقع منه ألم غير ألم، و الآلام فى المدافعه لا تكون مقصوده.

و تأمل هذه الجملة، فإن فيها فوائد كثيره لا تمضى (1) فى الكتب و ما بسطناها فى الذخيره بحسن التوفيق.

و اعلم أن هذه الوجوه التى ذكرناها تنقسم: فمنها ما إذا حصل تكامل منه بحصوله حسن إلا [..] (2) فى حسنه إلى غيره، و منها ما لا يتكامل بذلك الوجه حسنه بل يقف كمال حسنه على غيره.

فمثال الوجه الأول الاستحقاق، فإنه يحسن لكونه مستحقا من غير زياده عليه، و كذلك يحسن الألم لدفع ما هو أعظم منه و يتكامل بذلك حسنه، و كذلك إذا وقع غير مقصود على وجه [..] (3) فإنه يحسن هذا الوجه و يتكامل به حسنه.

و مثال القسم الثانى الاعتبار، فان الاعتبار لا يتكامل حسنه و انما [..] (4) من أن يكون عبثا، و النفع الزائد يخرج من أن يكون ظلما.

و مثال هذا الوجه من الألم أيضا النفع، فإنه ينقسم، فان فعلناه يضرنا، نظرنا فان كان ممكنا أن نوصل ذلك الغير الى النفع من غير ألم قبح الألم لكونه عبثا و ان كان فيه نفع. مثاله: ان استأجر الأجير بالأجره الوافره التى يرضى بها لاستيفاء الماء من نهر الى آخر، فإنه يكون عبثا و ان لم يكن ظلما، و لا بد فيه من عوض زائد على إيصال النفع.

١-١) بياض فى الأصل.

٢-٢) بياض فى الأصل.

٣-٣) بياض فى الأصل.

٤-٤) بياض فى الأصل.

و أما القسم الثالث-و هو ما تفعله نفوسنا من الألم-فيتكامل حسنه بالنفع الزائد من غير زياده عليه، و من شرطه أن يكون ذلك النفع لا يحصل الا بتقديم هذا الألم. و مثاله: إتعاب اما معلوما و اما مطنونا.

و كل وجه من هذه الوجوه التي ذكرنا أن [. .] (١) شيء عوض فيه المفسده قبح لأجلها، لأن المفسده متى عرضه غيرت وجوب الواجبات كلها و صارت [. .] (٢) فأولى أن يكون الألم كذلك في الوجوه التي يحسن عليه الألم.

و إذا قيل: و إذا كانت المفسده تغير وجوب الواجبات فما الذى يؤمنكم أن يكون رد الوديعة أو قضاء الدين مفسده فى بعض الأوقات.

فالجواب عن ذلك: انه لو كان شيء مفسده فى بعض الأوقات لوجب على الله تعالى أن يبينه لنا و يميزه، فلما لم يفعل ذلك علمنا أن جميع الأوقات متساويه فى وجوب ذلك كله. و هذا بين.

(٢١)

٢١- معنى قول النبي «من أجبا فقد أربى»

مسأله:

الإجباء فى اللغة العربيه هو بيع الزرع (٣) قبل أن يبدو صلاحه، يقال: أجبا الرجل يجبى إجباء فعل ذلك.

فمعنى ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من قوله «من أجبا فقد أربى»: أن من باع الزرع قبل أن يبدو صلاحه-وقد نهى عن ذلك و حظر عليه-

ص: ٣٥٣

١-١) بياض فى الأصل.

٢-٢) بياض فى الأصل.

٣-٣) فى الأصل «هو بياض الزوج» .

يجرى مجرى من أربى، لأنه فاعل المعصية محذور عليه، و ان لم يكن بيع ما لم يبدو صلاحه ربي في الحقيقه و لا معناه معناه غير أنه جار مجراه في الحظر و المعصيه، و جار مجرى قول القائل «من زنى فقد سرق»، أى هو عاص مخالف لله تعالى، كما أن ذاك هذه حاله (١).

(٢٢)

٢٢- اللفظه الداله على الاستغراق

مسأله:

ان سأل سائل فقال: إذا لم يكن عندكم فى لغه العرب لفظه هو حقيقه فى الاستغراق، فمن أى وجه علم تناول الوعيد بالخلود كافه على جهه التأيد.

فإن قلت: انما علم ذلك من قصد النبى صلى الله عليه و آله ضروره.

قيل لكم: و النبى من أى وجه علم ذلك.

فان قلت: اضطره الملك الى ذلك.

قيل لكم: و الملك من أين علم ذلك، و مع كونه مكلفا لا يصح أن يضطره الله سبحانه الى قصده.

الجواب:

انا انما قلنا فى المحاوره و أنه لا لفظ موضوع فيها لذلك، إذا كان هذا غير ممتنع أن يكون فى لغه الملائكه لفظ موضوع للاستغراق يفهمون به مراد الحكيم سبحانه فى الخطاب، و إذا صح ذلك و خاطبهم الله بذلك صح أن يضطر الملك النبى «ص» الى مراد الله تعالى منه فى الاستغراق.

ص: ٣٥٤

(١- ١) فى الأصل «هدنه حاله» .

و يمكن أيضا أن يغنى الله تعالى بعض ملائكته بالحسن عن القبيح و يضطره الى علم مراده باستغراق كافه الكفار في تأييد العقاب و تناوله سائر الأوقات، و يضطر ذلك الملك غيره من الملائكة، و يضطر من اضطره النبي صلى الله عليه و آله الى ذلك.

ص: ٣٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم
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 والكتاب 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

