

رسائل الشريف المرتضى

پدیدآور: علم الهدی، علی بن الحسین

تاریخ وفات پدیدآور: ۴۳۶ ه. ق

مقدمه نویس: حسینی اشکوری، احمد

گردآورنده: رجایی، مهدی

موضوع: کلام و فقه

زبان: عربی

تعداد جلد: ۴

ناشر: دار القرآن الکریم

مکان چاپ: قم - ایران

ص: ۵

الجزء الأول

[ (۱) جوابات المسائل التبنیات ]

[ خطبة المؤلف ]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بحمد الله نستفتح كل قول، و نستعين على كل عمل، و بأنوار هدايته نسترشد في الشبهات، و نستضيء في الظلمات، و إياه جلت عظمته نسأل أن يصلي أولا و آخراً على سيدنا محمد نبيه و صفيه، و على آله الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم من الأنجاس و تبرأهم من الأدناس، صلاة سالمة من الرياء، لازمة للاستواء، موصولة غير مقطوعة، و مبدولة غير ممنوعة، و سلم عليهم تسليماً.

و من بعد: فأننى وقفت على المسائل التى سألت - أحسن الله توفيقك، و أجزل من كل خير نصيبك - الجواب عنها، و الإيضاح لما أشكل منها.

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

و أنا أجيب عن هذه المسائل بما يتسع له وقتى المضيق، و قلبى المتقسم المتشعب، و من الله تعالى أستمد المعونة و التوفيق ..

حكاية ما افتتحت به .. المسائل .. إذا كان الله جلت عظمتة و تقدست

ص: ٦

أسماءه، فقد أنعم على الكافة بسيدنا الأجل المرتضى ذى المجدين علم الهدى أدام الله سلطانه، و أعز نصره، و أيد الإسلام و أهله بدوام بقائه، و كبت أعداءه و جعل<sup>١</sup> المفزع فيما يعرض لهم من أمر دينهم، فيكشف ملتبسه، و يوضح مشكله، و يظهر خفيه، و يبين مجمله، و يزيل بذلك ريبهم، و ينفى شكهم، و يشرح صدورهم، و يسكن نفوسهم.

و لا عذر بعد هذه النعمة لمن أقام على ظلمة الريب و منازعة الشك، مع التمكن من مفارقتهما و الراحة من مجاهدتهما. و أحق ما سأل<sup>٢</sup> المسترشد، و طلب معرفته المتدين، ما لا رخصة فى إهماله، و لا توسعة فى إغفاله، هو<sup>٣</sup> العلم بما يلزمه من العبادات الشرعية و الأحكام السمعية، 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 ذاك ما استفدته من المجلس الأشرف عند الدروس، و حصلته بالمسائلة و البحث، و راغب الى الدين المهدب و الورع المنتزه، فى إجابتي بما يكون عليه اعتمادى، و اليه مفزعى، و يحتسبه عملى، و عليه معولى، و له فى ذلك على رأى إن شاء الله تعالى.

ص: ٧

## الفصل الأول

[الطريق إلى معرفة الاحكام الشرعية عن أدلتها]

<sup>١</sup> ط: جعله.

<sup>٢</sup> ط: سأل.

<sup>٣</sup> ط: و هو.

الذى يظهر منا عند المناظرة لمخالفينا، التخطئة 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] ناقلها.

و بإجماع ما يجوزون تعمد الباطل على كل واحد منهم، و لا يعتبرون حصول المقصود فيهم، و ان ذلك بدعة و ضلال من فعلهم. و هذا سبيل ما تدعونه<sup>٥</sup> من الطريق الى ثبوت الإجماع من الأمة، 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 عدناه 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 زيادة فما هى؟

ص: ٨

و هل من جملتها ما يذكره كثير من أصحابنا عند ورود الخبرين اللذين لا يوجد مغمز فى ناقلتهما و ظنهم تنافيهما، و أنه لا بد من اطراح العمل بأحدهما و من أن عمل الطائفة بواحد يعينونه<sup>٦</sup> منهما؟

و هل ما يذكرونه قرينة للرواية، يحصل لأجلها طريق العلم أم لا؟ و ان كان عمل الطائفة قرينة، فما المراد بالطائفة؟ و هل هم جميع من تدين بالإمامة من مشارق الأرض و مغاربها أو بعضهم؟

فان كان المراد الكل فما الطريق التى نتوصل به الى معرفة 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 معرفة 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 احالته؟ و هل هو أيضا أم يختص<sup>٧</sup> بصحة 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<sup>٨</sup>.

<sup>٤</sup> الزيادة منا.

<sup>٥</sup> ط: ما يدعونه.

<sup>٦</sup> ط: يعين العمل به.

<sup>٧</sup> ط: أمر نختص.

و لم صار القائل بأنى إذا لم أعلم أن من غاب عنى من الطائفة عامل بما

ص: ٩

تضمنه الروايتين<sup>٩</sup> و قطعنا على أنهم عاملون بما تضمنه الرواية الأخرى، أولى ممن عكس ذلك، و قال: إذا لم أعلم أن من غاب عنى من الطائفة عامل بما تضمنه الرواية الأخرى، قطعت على أنهم عاملون بما تضمنه الرواية 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 متوفرة، لأنهما الحجة و المفزع، و على قولهما و فعلهما المعول، و التواتر به و الحفظ به ممكن متسهل، و نقل فعل جميع من يتدين بالإمامة 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<sup>١٠</sup> دلالة عليه مع فقد المشاهدة و التواتر؟ و هل لنا

ص: ١٠

أن نقول إذا علمنا صحة حكم من الاحكام فلا<sup>١١</sup> خطابه<sup>١٢</sup> عز و جل وقف على الدليل الدال على إضافته إليه.

[الطريق إلى معرفة خطاب الله و الرسول]

<sup>٩</sup> فى هامش النسخة: عنى.

<sup>٩</sup> الظاهر زيادة كلمة الواو.

<sup>١٠</sup> لعل الصحيح «كان».

<sup>١١</sup> قال فى هامش النسخة: بياض فى نسخة 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 النسخة التى رأيتها. إلخ.

<sup>١٢</sup> 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.

و قد يعلم فى بعض الخطاب أنه كلامه تعالى بوجه: منها أن يختص بصفة لا تكون الا لكلامه تعالى، مثل أن يختص بفصاحة و بلاغة خارجين عن العادة فعلم أنه من مقدور غير البشر، كما يذهب أيضا من جعل إعجاز القرآن من جهة الفصاحة الخارقة للعادة.

و قد اعتمد قوم فى إضافته فى كلامه اليه تعالى على أن يحدث على وجه لا يتمكن البشر من أحداثه عليه، كسماعه من شجرة، أو ما يجرى مجراها.

و هذا ليس بمعتمد، لان سماع الكلام من الشجرة يدل على أنه ليس من فعل البشر، من أين أنه ليس من فعل جنى و ملك سلكا أفنان الشجرة و خلالها و سمع ذلك من كلامه.

و هذا القدح أيضا يمكن أن يعترض به فى الفصاحة. اللهم الا أن يتقدم لنا العلم بأن فصاحة الجن و الملائكة لا تزيد على فصاحة البشر، فيكون ذلك الوجه دليلا على أنه من كلام الله تعالى.

و الوجه المعتمد فى إضافة الخطاب الى الله تعالى، أن يشهد الرسول المؤيد

ص: ١١

بالمعجز المقطوع على صحة 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 معرفة خطاب الرسول صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام فقد يكون بالمشافهة لمن يشهدهما، و يعلم ضرورة اضافة الخطاب إليهما.

و من نأى عنهما فطريقه الى هذه المعرفة الخبر المتواتر الذى يفضى الى العلم.

[إثبات حجية الإجماع]

و ها هنا طريق آخر يجرى فى وقوع العلم مجرى التواتر و المشافهة، و هو أن يعلم عند عدم تمييز عين الامام و انفراد شخصه، إجماع جماعة على بعض الأقوال، يوثق بأن قوله داخل فى جملة أقوالهم.

فإن قيل: هذا القسم أيضا لا يخرج عن المشافهة أو التواتر، لأن إمام العصر إذا كان موجودا، فاما أن يعرف مذهبه و أقواله مشافهة و سماعا، أو بالتواتر عنه.

قلنا: الأمر على ما تضمنه السؤال غير أن الرسول و الامام إذا كان متميزا متعينا، علمت مذاهبه و أقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه. و إذا كان مستترا غير متميز العين - و ان كان مقطوعا على وجوده و اختلاطه بنا - علمت أقواله بإجماع الطائفة التى تقطع

على أن قوله فى جملة أقوالهم، و ان كان العلم بذلك من أحواله لا يعد و اما المشافهة 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 الفرقة المحقة فى أن قوله داخل فى جملة أقوالهم.

أو ليس هذا يقتضى أن تكونوا قد عرفتم كل محق فى سهل و جبل

ص: ١٢

و بر و بحر و حزن و وعر، و لقيتموه حتى عرفتم أقواله و مذاهبه، أو أخبرتم بالتواتر عن ذلك، و معلوم لكل عاقل استحالة هذا و تعذره.

و ليس يمكنكم أن تجعلوا إجماع من عرفتموه من الطائفة المحقة هو الحجة، لأنكم لا تأمنون من أن يكون قول الإمام الذى هو الحجة فى الحقيقة خارجا عنه.

قلنا: هذه شبهة معروفة مشهورة، و هى التى عول عليها و اعتمدها من قدح فى الإجماع، من جهة أنه لا يمكن معرفة 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 الملوك 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 البصرة و الكوفة 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 يقدح 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 الأئمة مستقرة على طول العهد و تداول الأيام، و كثرة الخوض و البلوى، و توفر الدواعى و قوتها، فما خرج عن المعلوم منها نقطع على أنه ليس مذهبا لها و لا قول من أقوالها.

و كذلك إذا كانت مذاهب فرق الأئمة على اختلافها مستقرة مستقرة على

ص: ١٣

طول الأزمان، و تردد الخلاف، و وقوع التناظر و التجادل، جرى العلم بإجماع كل فرقة على مذاهبها المعروفة المألوفة و تميزه مما باثنته و خالفه، مجرى العلم بمذاهب جميع الأمة 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 الأمة لم يذهب فى الجد و الأخ إذا انفردا فى الميراث، أن المال للأخ لا للجد، و أن الاخوة من الام يرثون مع الجد.

و إذا كانت أقوال الأمة على اتساعها و انتشارها فى الفتاوى تتضبط لنا، حتى لا نشك فيما دخل فيها و ما خرج عنها، فكيف يستعبد انحصار أقوال الشيعة الذين نذكر أن قول الحجة فيهم، و من جملة أقوالهم، و هم أقل عددا و أقرب انحصارا؟.

أو ليس أقوال أبى حنيفة 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 الإمامية؟

و ان أظهر مظهر الشك فى جميع ما ذكرنا منه القليل و هو الكثير الغريز و قال: اننى لا أقطع على شىء مما ذكرتم أنه مقطوع عليه، لفقد طريق العلم الذى هو المشاهدة أو التواتر. لحق بالسمنية جاحدى الاخبار، و قرب من السوفسطائية منكرى المشاهدات.

و لا فرق البتة عند العقلاء من تجويز مذهب للأمة لم نعرفه و لم نألفه و لم

ص: ١٤

ينقل إلينا، مع كثرة البحث و استمرار الخوض. و بين بلد عظيم فى أقرب المواضع مما لم ينقل خبره إلينا، و حادثه عظيمة لم نحط بها علما.

و قيل لمن تعلق بذلك: ان كنت تدفع العلم عن نفسك و السكون الى ما ذكرناه، فأنت مكابر كالسمنية و السوفسطائية. و ان كنت تقول: طريق العلم متعذر، لانه المشاهدة و التواتر و قد ارتفعا.

قلنا لك: ما تقدم من أن التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم، و التواتر و المشاهدة فى الجملة طريق الى ما ذكرناه، غير أنه ربما تجلى و يعتق، و ربما التبس و اشتبه. و لن يلتبس الطريق و يتعذر تفصيله إلا عند قوة 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 الإشارة الى طريقه. و ليس هكذا من علم شيئا بنقل خاص متعين، لأنّه يتمكن متى سئل عن طريق علمه أن يشير اليه.

فقد صار تعذر التفصيل للطريق علما على قوة العلم و شدة اليقين، فلهذا استغنى عن تفصيل طريقه.

و انما يحتاج الى تعيين الطريق فيما لم يستو العلم بالطريق المعلوم، فأما ما يستو<sup>١٣</sup> فيه قوة المعلوم بوضوحه و تجليه و ارتفاع الريب و الشك فيه، فأى حاجة الى العلم بتعيين طريقه؟

[دخول الامام عليه السلام فى الإجماع] و بعد، فالإجماع الموثوق به فى الفرقة المحقة، هو إجماع الخاصة دون

ص: ١٥

العامة، و العلماء دون الجهال. و معلوم أن الحصر أقرب الى ما ذكرناه.

ألا ترى أن علماء أهل كل نحلة و ملة 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 الطريقة التى ذكرناها بأننا لم نلق كل امامى و لا عرفناه، الا كالطاعن فى إجماع النحويين و اللغويين على ما أجمعوا عليه فى لغاتهم و طرقهم، بأننا لم نلق كل نحوى و لغوى فى الأقطار و الأمصار، و يلزمنا الشك فى قول زائد على ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة.

فإن قيل: لم يبق الا أن تدلوا على أن قول الامام مع عدم تميزه و تعيينه فى جملة أقوال الشيعة الإمامية خاصة دون سائر الفرق، حتى تقع الثقة بما يجمعون عليه و يذهبون اليه، و لا ينفع أن يكون قوله موجودا فى جملة أقوال الأمة، من غير أن يتعين لنا الفرقة التى قوله فيها و لا يخرج عنها.

قلنا: إذا دل الدليل القاهر على أن الحق فى قول هذه الفرقة دون غيرها، فلا بد من أن يكون الإمام الذى نثق بأنه لا يفارق الحق و لا يعتمد سواه، مذهبه مذهب هذه الفرقة، 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 الإمامية على قول أو مذهب لا يكون الا حقا، لأنهم لا يجمعون الا و قول الامام

<sup>١٣</sup> ظ: يستوى فيه.



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

فإن عاد السائل الى أن يقول: فلعل قول الامام و ان كان موافقا للإمامية فى مذاهبها لم تعرفوه و لم تسمعوه<sup>١٤</sup>، لأنكم ما لقيتموه و لا تواتر عنه الخبر على التمييز و التعيين.

فهذا رجوع الى الطعن فى كل إجماع و تشكيك فى الثقة بإجماع كل فرقة على مذهب مخصوص، و ليس بطعن يختص ما نحن بسبيله.

و الجواب عنه قد تقدم مستقصى، و أوضحنا أن التشكيك فى ذلك دفع للضروريات و لحوق بأهل الجهالات.

[الإجماع حجة فى كل حكم ليس له دليل] و إذ قد قدمنا تقديمه مما هو جواب عند التأمل عن جميع ما تضمنه الفصل الأول، فنحن نشير الى المواضع التى تجب الإشارة إليها، و التنبيه على الصواب فيها من جملة الفصل.

أما ما مضى فى الفصل من أنكم إذا اطلعتم على طرق مخالفكم التى 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 فى ترجيح أحد الخبرين الروايين على صاحبه أمرا يختص هذا الموضع، حتى يظن ظان أن الرجوع الى إجماع الطائفة انما هو فى هذا الضرب من الترجيح.

بل نرجع الى إجماعهم فى كل حكم لم نستفده بظاهر الكتاب، و لا 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، لأنّ العمل بخبر الواحد المجرد ليس بحجة عندهم على وجه من الوجوه، انفرد من معارض أو قابله غيره على سبيل التعارض.

فأما ما مضى فى الفصل من ذكر طرف المشارق و المغارب و السهول و الوعور، و أن ذلك إذا تعذر لم يقع الثقة بعموم المذهب بكل واحد من الفرقة. فقد مضى الجواب عنه مستوفى مستقصى، و بينا أن العلم بذلك حاصل ثابت بالمشافهة و التواتر، و ان [لم] تجب البلاد و تعرف كل نسالها.

فأما التقسيم الذى ذكر أنه لا يخلو القائل بأن الفرقة أجمعت، من أن يريد كل متدين بالإمامة و معتقد لها، أو يريد البعض، و تعاطى إفساد القسم الأول بما تقدم ذكره.

<sup>١٤</sup> فيما لا يعرفوه و لا يسمعون به. كذا فى هامش النسخة.

و الكلام على الثانى بالمطالبة بالدليل المميز لذلك البعض من غيرهم، و الحجة الموجبة لكون الحق فيه، ثم بإقامة الدلالة على أن قول الامام المعصوم الذى هو الحجة على الحقيقة فى جملة أقوال ذلك البعض دون<sup>١٥</sup> ما عداهم من أهل المذاهب.

فالكلام عليه أيضا مستفاد بما تقدم بيانه و إيرادنا له، غير أنا نقول: ليس المشار بالإجماع الذى تقطع على أن الحجة فيه الى إجماع العامة و الخاصة و العلماء و الجهال. و انما المشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم فى الأحكام الشرعية أقوال مضبوطة معروفة، فأما من لا قول له فيما ذكرناه - و لعله لا يخطر بباله - أى إجماع له يعتبر.

ص: ١٨

[كيفية العلم بدخول قول الإمام فى الإجماع] فأما الدليل على أن قول الإمام فى هذا البعض الذى عيناه دون غيره فواضح، لأنه إذا كان الامام عليه السلام أحد العلماء بل سيدهم، فقوله فى جملة أقوال العلماء.

و إذا علمنا فى قول من الأقوال أنه مذهب لكل عالم من الإمامية فلا بد من أن يكون الامام عليه السلام داخلا فى هذه الجملة، كما لا بد من أن يكون كل عالم امامى، و ان لم يكن اماما يدخل فى الجملة ..<sup>١٦</sup>.

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

فالكلام عليه أن عمل المعصوم هو الحجة دون عمل غيره ممن انضم اليه و لا حجة فى عمل الجماعة التى 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 فى جملة غيره، لنثق بأن قوله فى جملة تلك الأقوال.

و لا معنى لقول من يقول: فإذا كان علمه<sup>١٧</sup> مستقلا بنفسه فى كونه حجة و دلالة، فلا اعتبار بغيره. لأننا ما اعتبرنا غيره الا على وجه مخصوص، و هو حال الالتباس، و ما كان اعتبارنا لغيره الا توصلا اليه و لنثق بما نعلمه.

ص: ١٩

فأما مطابقة فائدة الخبر بعمل المعصوم، فلا شبهة فى أنها لا تدل على صدق الراوى فيما رواه، و من هذا الذى جعل فيما رواه المطابقة دليلا على صدق الراوى.

<sup>١٥</sup> ظ: من.

<sup>١٦</sup> يباض فى النسخة و الظاهر أن يكون: إذا كان عمل الطائفة قرينة لصحة الخبر من حيث وجود المعصوم فيها، فما الوجه فى اعتبار عمل غيره؟ و ما الوجه فى العلم

بصدق الخبر.

<sup>١٧</sup> ظ: عمله.

و الذى يجب تحصيله فى هذا أن الفرقة المحقة إذا علمت<sup>١٨</sup> بحكم من الاحكام أو ذهبت الى مذهب من المذاهب، و وجدنا روايته مطابقة لهذا العمل لا نحكم بصحتها و نقطع على صدق روايتها، لكننا نقطع على وجوب العمل بذلك الحكم المطابق للرواية، لا لأجل الرواية، لكن بعمل المعصوم الذى قطعنا على دخوله فى جملة عمل القائلين بذلك الحكم.

اللهم الا أن تجمع الفرقة المحقة على صحة خبر و صدق راويه، فيحكم حينئذ بذلك مضافا الى العمل.

فان قيل: و كيف تجمع الفرقة المحقة على صدق بعض أخبار الآحاد، و أى طريق لها الى ذلك؟

قلنا: يمكن أن تكون عرفت ذلك بأماره، أو علامة على الصادق<sup>١٩</sup> من طريق الجملة. و يمكن أيضا أن يكونوا عرفوا فى راو بعينه صدقه على سبيل التمييز و التعيين، لأن هؤلاء المجمعين من الفرقة المحقة قد كان لهم سلف قبل سلف يلقون الأئمة عليهم السلام الذين كانوا فى أعصارهم، و هم ظاهرون بارزون تسمع أقوالهم و يرجع إليهم فى المشكلات.

و فى الجملة: إجماع الفرقة المحقة لأن المعصوم فيه حجة، فإذا أجمعوا على شىء قطعنا على صحته، و ليس علينا أن نعلم دليلهم الذى أجمعوا لأجله

ص: ٢٠

ما هو بعينه، فان ذلك عنا موضوع، لان حجتنا التى عليها نعتمد هى إجماعهم لا ما لأجله كان إجماعهم.

و مخالفونا فى مسألة الإمامة بمثل هذا الجواب يجيبون إذا سئلوا عن علل الإجماع و طرقه و أولويته.

فإن قيل: فما تقولون فى خبرين واردين من طرق الآحاد تعارضا و تنافيا، و لم تعمل الفرقة المحقة بما يطابق فائدة أحدهما، و لا أجمعوا فى واحد منهما على صحة و لا فساد.

قلنا: لا نعمل بشىء من هذين الخبرين، بل يكونان عندنا مطروحين و بمنزلة ما لم يرد، و نكون على ما تقتضيه الأدلة الشرعية فى تلك الاحكام التى تضمنها الأخبار الواردة من طريق الآحاد. و ان لم يكن لنا دليل شرعى فى ذلك، استمرنا على ما يقتضيه العقل

ص: ٢١

## الفصل الثانى

[الكلام فى حجية خبر الواحد و عدمه]

<sup>١٨</sup> ظ: عملت.

<sup>١٩</sup> ظ: دلت على الصدق.

ابتدأؤه أن قيل: العمل بخبر الواحد مفرد<sup>٢٠</sup> عن العمل بخبر معين، و هو<sup>٢١</sup> الأصل الذى يترتب عليه العمل بخبر معين.

فان قلنا: ان الطائفة عاملة بأحد الخبرين، فقد أقررنا بعملها بأخبار الآحاد لانه من جملتها، فما الذى يعترض ذلك ان كان فاسدا؟

فان قلنا: انهم لم يعملوا لمجرد الرواية، بل لقرينة. كان له أن يقول: و ما تلك القرينة؟ و يطالب بالخبر عنها لمن عمل بالخبر لأجلها.

و الكلام على هذا القدر من الفصل، يستفاد من كلامنا الذى قدمناه، لأننا قد بينا أن العمل بخبر الواحد الذى لم يقم دلالة على صدقه و لا على وجوب العمل به، غير صحيح.

فالطائفة التى قد ثبت أن إجماعها حجة، لا يجوز أن تجمع لأجل خبر لم تقم الحجة به، و لا يسند إجماعها على ذلك الحكم، الا الى ما هو دليل فى

ص: ٢٢

نفسه و حجة.

و إذا كنا لا نجيز 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 فقهاء 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 المصنفة فى الفقه المتداولة فى أيدي الناس، التى لا يوجد فى أكثر روايتها و ما يشتمل عليه زيادة على روايات الآحاد، و لا يمكن الإشارات<sup>٢٢</sup> 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 صحة ما اجترئت عليه من الاحكام و الاحتجاج بها، و عم ذلك جميع الطائفة، و كان معلوما من شأنها، بينا<sup>٢٣</sup> أحد الحكمين، و هو العلم بعملها بخبر الآحاد، و تعذر على من ادعى العمل بخبر معين مثل ذلك.

<sup>٢٠</sup> ط: مفردا.

<sup>٢١</sup> ط: بخبر معين هو الأصل.

<sup>٢٢</sup> ط: الإشارة.

<sup>٢٣</sup> كذا فى النسخة.

و إذا تقرر بما تقدم عمل الطائفة بأخبار الآحاد، و هى أحد طائفتى الأمة و شطرها، و كان من بقى بعدها و هم العامة العمل بخبر الآحاد، و معلوم<sup>٢٤</sup> من مذهبيها، و مشهور من قولها.

و ما يروى من مذهب النظام و غيره داخل فى جملتها و يزيد عليه، لانه

ص: ٢٣

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 الرواية عن الجعفرين و الإسكافى<sup>٢٥</sup>، لكان إجماعهم قد سبقهم، و حكم بفساد قولهم.

على أن المعول عليه فى الاحتجاج بالإجماع، إذا لم يتعين لنا قول المعصوم، الرجوع الى جميع الأمة، لأنه من جملتها، أو الى الطائفة المحقة بمثل ذلك.

فأما من علمنا أنه غير المعصوم، و من قطعنا على أنه ليس منهم، فلا وجه للرجوع الى قوله، و من حكى عنه الامتناع من العمل بأخبار الآحاد، هذه سبيلهم فى أنا عالمون بأن المعصوم ليس فيهم، لتعين معرفتنا بأنبائهم، فلا معنى لذكرهم و لذكر من يجرى مجراهم فى الاعتراض على المعلوم من اتفاق طوائف الأمة أو الطائفة المحقة، فالعمل اذن بروايات الآحاد على هذا القول ثابت على لسان الأمة، فما الذى نعترضه ان كان فاسدا.

الكلام على ذلك يقال له: ما رأيك صنعت فى هذا الفصل شيئا أكثر من ادعائك المناقضة الظاهرة على العلماء المحصلين و المتكلمين المدققين، و انهم يحتجون بما يظهرون و يعتقدون أنه لا حجة فيه، و يعتمدون فى الاحكام التى يبينونها على ما ينافى أصولهم، و تشهد بأنه ليس بحجة و لا دليل و لا عليه معتمد.

و هذا سؤا<sup>٢٦</sup>تنا على القوم، و شهادة عليهم اما بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف، أو بالعناد و قلة الدين و التهاون بما يسطر من أقوالهم.

و انما يقول المتكلمون إذا تكلموا فى صحة النظر، و ردوا على مبطله

ص: ٢٤

<sup>٢٤</sup> ظ: زيادة كلمة الواو.

<sup>٢٥</sup> : الظاهر سقوط هذه الجملة: بالمنع من العمل بأخبار الآحاد، لكان - إلخ.

<sup>٢٦</sup> ظ: سوء ثناء.

و المطاعن فيه، أنكم تبطلون النظر بنظر، و تفسدونه باستعماله نفسه، لأنه<sup>٢٧</sup> منكرو النظر و الرادين على مصححه بله القائمة، يجوز عليهم المناقضة و لا يشعرون بها.

فاما أن يقال لمتكلمي 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 بحجة و لا دلالة، ثم تعولون فى كتبكم و مصنفاتكم على أخبار الآحاد، و لا تعتمدون على سواها، فهو غاية سوء الظن بهم، و التناهى فى الطعن: اما على فطنتهم، أو دياننتهم. 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 الضرورة، لأننا نعلم علما ضروريا لا يدخل فى مثله ريب و لا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون الى أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة و لا التعويل عليها، و أنها ليست بحجة و لا دلالة.

و قد ملئوا الطوامير و سطورا 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: ٢٥

فى الشريعة و خطره و تحريمه، و أكثرهم يحظر القياس و العمل بأخبار الآحاد عقلا.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه من الظهور و التجلى؟ فكيف يتعاطى متعاط ضربا من الاستدلال فى دفع هذا المعلوم، الا كمن تكلف وضع كلام فى أن الشيعة الإمامية لا تبطل القياس فى الشريعة، أو لا تعتقد النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة.

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 الغفلة، 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 الإمامية]

و بعد، فمن شأن المشتبه الملتبس المحتمل أن يبنى على الظاهر المنكشف الذى لا يحتمل الملتبس، و قد علمنا أن كل من صنف من علماء هذه الطائفة كتابا و دون علما، فمذهبه الذى لا يختل و لا يشتبه و لا يلتبس، أن أخبار الآحاد ليست بحجة فى الشريعة.

فإذا رأينا بعض هؤلاء المصنفين و قد أودع كتابا أشياء من أخبار الآحاد فى أحكام الشريعة فلا ينبغى أن نتسرع الى الحكم بأنه أودعها محتجا بها و مستدلا بإيرادها، لأننا متى فعلنا ذلك قضينا بالمحتمل الملتبس على ما لا يحتمل و لا يلتبس.

و ذلك أن إيداع أخبار الآحاد للكتب المصنفة يمكن أن يكون لوجوه كثيرة و معان مختلفة، و ليس هو خالص لوجه واحد، فقد صار كما ترى محتملا مترددا.

ص: ٢٦

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 الجملة أنهم ما أودعوا ذلك محتجين و لا من المستدلين، بل نعرض لا ينافى ما علمناه من اعتقادهم فى أخبار الآحاد.

فإن ظفرنا البحث بوجه ذلك على سبيل التفصيل و التعيين - و ان لم يتفق لنا العلم به تفصيلا - كفانا العلم به على سبيل الجملة. فإن قيل: فاذكروا على كل حال الوجه فى إيداع أخبار الآحاد الكتب المصنفة فى الفقه، لتزول الشبهة 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 رواة معدودين من الآحاد، معدودا فى الحكم من أخبار الآحاد، بل أكثر هذه الاخبار متواتر موجب للعلم ....

لا ما الحجة فيما استودعه، و من هذه صورته كيف يحتج بفعله فطريقه؟<sup>٢٨</sup>.

فأما ما مضى فى الفصل من أن المحنة 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 جلية و غامضة. و كأن هذا القائل يدعونا إلى المحنة المحوجة لنا مناقضة علماء هذه الفرقة، و أنهم يظهرون إنكار ما يستعملونه بعينه، و يتدينون بإفساد ما لا يحتجون الا به، و لا يعولون الا عليه، و ما ننشط المحنة يجرى بها الى هذا الغرض القبيح.

<sup>٢٨</sup> ط: و طريقه.

ثم يقال لمن اعتمد ذلك: عرفنا في أى كتاب رأيت من كتبنا أو كتب أصحابنا المتكلمين المحققين الاعتماد على أخبار الآحاد الخارجة عن الأقسام التي ذكرناها و فصلناها؟ و دعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا،

ص: ٢٧

فما في أولئك محتج، و لا من يعرف الحجة، و لا كتبهم موضوعة للاحتجاجات.

فإنك بعد هذا لا تجد موضعا شهد بصحة دعواك، لأن أصحابنا إنما جرت عاداتهم بأن يحتجوا على مخالفهم في مسائل الخلاف التي بينهم، اما بظواهر الكتاب و السنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم و الاستظهار عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التي رووها- أعني مخالفهم- و أقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم على الطريقة التي يبينتها و أوضحتها في كتاب «مسائل الخلاف».

فأما أن يحتجوا عليهم بخبر واحد تروييه الشيعة الإمامية متفردة 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<sup>٢٩</sup> بأخبار آحادهم، ففي أى موضع ليت شعري احتجوا بأخبار الآحاد؟ و ما رأينا أحدا من مصنفى أصحابنا المتكلمين ذكر وجوه جميع مذاهبه في 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 في بعض المذاهب بالشبه- فلا يجوز أن تريد بهم بالغفلة و البله أو العناد- و هذا مختصر مستصغر في جب<sup>٣٠</sup> رمى علماء الشيعة بمثله.

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

ص: ٢٨

خارج عنها.

<sup>٢٩</sup> ط: الا الاحتجاج.

<sup>٣٠</sup> ط: جنب.



فهو لعمري صحيح، غير أنه نقض لما سلف في الفصل الأول و تدير عليه، لان الفصل الأول مبنى على أنه لا يمكن أن يعلم دخول المعصوم في الإجماع و لا طريق للثقة بذلك، و أن هذا يؤدي 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 في بعض المواضع.

و مما مضى في هذا الفصل أيضا قوله: ان من عدا الفرقة المحقة من منكرى العمل بأخبار الآحاد،<sup>٣١</sup> و انما نعلم أن المعصوم ليس فيهم، حتى يكون الحجة في قولهم، لأننا نعرفهم بأعيانهم و أنسابهم. و هذا غير صحيح و لا معتمد، و الذي يجب أن يعتمد في أن الامام عليه السلام لا يجوز أن يكون قوله في جملة أقوال بعض مخالفى الشيعة الإمامية.

هو ما تقدم ذكره في أول جواب هذه المسائل، و جملته: ان الامام عليه السلام إذا علمنا أن<sup>٣٢</sup> في الأصول على هذه المسائل التي نعتقده<sup>٣٣</sup> دون ما عداها، و لا يجوز أن نطلب أقواله في الفروع إلا في جملة أقوال هذه الفرقة التي علمنا أن أصوله غير مخالفة لأصولهم.

و هذا كاف في أن قوله عليه السلام لا يطلب في الفروع الا من بين أقوال شيعة<sup>٣٤</sup> الإمامية دون من عداهم.

فأما أن يقال: قد عرفنا الأعيان و أنساب الفرقة الفلانية، فلا يجوز أن يكون

ص: ٢٩

الإمام عليه السلام منها أو لا ينعكس على قائله، بأن يقال له: قد عرفنا أيضا أعيان و أنساب كل امامي، فلا يجوز أن يكون الامام عليه السلام من جملتهم.

فإذا قيل: و من الذي يحيط بمعرفة نسب كل امامي في الأرض أو ممن شاهدناه و كاثرناه.

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

ص: ٣٠

### الفصل الثالث

[اعتماد الرسول بخبر الواحد و الجواب عنه]

---

<sup>٣١</sup> الظاهر زيادة الواو.

<sup>٣٢</sup> ط: أنه.

<sup>٣٣</sup> ط: نعتقدها.

<sup>٣٤</sup> ط: الشيعة.

ان قيل: قد عمل الرسول صلى الله عليه وآله بأخبار الآحاد و اعتمدها، و ذلك شرع منه لأتمته 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 حذافة السهمي، و الى قيصر دحية بن خليفة الكلبي، و الى المقوقس صاحب الإسكندرية حاطب بن أبى بلتعة، و الى النجاشي عمرو بن أمية الضميرى، و الى ذى الكلاع جرير بن عبد الله البجلي.

فلو كان خبر 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<sup>٣٥</sup> و نهاية الاستفاد و التلبس المنافى للغرض ببعثة الرسل و ترك ما يجب

ص: ٣١

التعويل عليه و اقامة الحجّة به من المتواترين.

و لكان لمن عاداه و اجتهد فى إطفاء نوره و طلب ما يوهن أمره و ينفر عن قبول قوله و الدخول فى دعوته، أن 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<sup>٣٦</sup> لا حجة فى قوله و لا تبعه فى رده.

بل الواجب على من نفذوا اليه و عليك إذا عادوا إليك التوقف من تصديقهم و الكف على الاقدام على ما تضمنه خبرهم، لما فيه من التغرير و الاقدام على ما لا يؤمن فيه كذبهم.

و ما الفرق بين من جوز عليهم اشتارنا ما فى هذه الموافقة من القدر فيما ادعاه؟ ثم كيف خفى على الملوك و الرؤساء و من يتقرب إليهم من الفضلاء و أهل رأى و الحزم و المعرفة بالحجاج، و بما يشيد الدول و يثبت الممالك و يروى على أعدائها الموافقة و الاحتجاج به فى دفع قوله و توهين أمره، و أن ما بدأهم به لا يعتمده الأنبياء و لا يعول عليه الحكماء فى الدخول تحت طاعتهم و الرجوع من مخالفتهم.

و إذا لم يقع منه صلى الله عليه وآله الامتناع من إنفاذ الآحاد و السماع لما يعودون به، و العمل بموجبه حتى يكون لإنفاذهم ثمرة، فخرج بها عن أن يكون عناد<sup>٣٧</sup>. و لا ورد عنه عليه السلام نهى عن قبولها و التحريم للعمل بها، و لم يتبعه

<sup>٣٥</sup> ط: العبث.

<sup>٣٦</sup> ط: ممن.

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<sup>٣٨</sup> 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 تسمية الرسل و ذكر أنسابهم و قبائلهم، و لا حاجة الى شيء من ذلك، لان المعرفة به على سبيل الجملة كاف، و ليس فى ذكر التفصيل طائل و لا زيادة فى القدر المقصود.

و تضمن أيضا الإلزام لمن أبى العمل بخبر الواحد، أن مخالفي الملة و طالبي المطاعن فى الإسلام يوافقون النبى صلى الله عليه و آله على البعث فى إنفاذ الرسل. و هذا أيضا مما لا فائدة فى ذكره.

فان العيب إذا كان هو الفعل الخالى عن غرض، فهو قبيح لا يجوز أن يقع من حكيم فضلا عن نبى، و العيب متنزه 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<sup>٣٩</sup>.

و قد تضمن هذا الفصل ما هو جواب عنه و يبطل المقدوح، فقد كفيينا بما صرح به فيه مؤنة عظيمة، لانه قال: ان النبى صلى الله عليه و آله بعث رسله الى ملوك الأطراف و هم آحاد ليدعونهم الى ثبوته و تصديق دعوته.

و معلوم أن أخبار الآحاد لا تقبل فى النبوة و لا هى حجة فى المعجزات، و لا قال أحد من العلماء أن النبوات تثبت عند قريب و لا بعيد بأخبار الآحاد، بل بالأخبار الموجبة للعلم المزيلة للريب.

<sup>٣٧</sup> ظ: عينا.

<sup>٣٨</sup> ظ: و أقر به.

<sup>٣٩</sup> 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.

<sup>٤٠</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤ جلد، دار القرآن الكريم - قم - إيران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

[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<sup>٤١</sup> يمضى هؤلاء الرسل اليه و أهل الأطراف بأن يعملوا بأقوالهم، فكان أنفاذهم عبثا.

فحتاج الى أن نقول لهذا السؤال: ان أول شيء بعث به رسله و عماله للدعاء الى الدين و الإقرار بالنبوة و الرسالة، و بهذا أمرهم أن يبدؤوا قبل كل شريعة و عبادة، و معلوم لا خلاف فيه بيننا أن الرسالة و النبوة مما لا يقبل فيه أخبار الآحاد.

فإذا قالوا: إنما أنفذ بالرسل و العمال منبهين على النظر في أدلة النبوة و اعلام الرسالة، و لم نوجب قبول أقوالهم، و انما لأقوالهم حظ التخويف و التحذير و الدعاء الى النظر في الأدلة الموجبة للعلم، و ليس يجوز يشبث عندهم أعلام النبوة و أدلة الرسالة إلا بالنقل المتواتر الذى يوجب العلم و يرفع الشك.

فنقول لهم حينئذ: و هكذا نقول فى أحكام الشريعة مثل قولكم فى أدلة النبوة سواء. و صاحب الكلام فى هذا الفصل قد كفانا هذه المثونة و أغنانا<sup>٤٢</sup>

ص: ٣٤

عن أن نقل الكلام الى أن الرسل و العمال انما يدعون أولا إلى النبوة و تصديق الرسالة، بأن صرح بذلك فى سؤاله، و جعل الرسل الذين أنفذوا لهذا الغرض فلم يبق فى كلامه شبهة، لانه ما جرى فى كلامه لمسألة الخلاف التى هى العمل فى أحكام الشريعة بأخبار الآحاد ذكر، و انما جرى ذلك لما لا خلاف فى أنه يعمل<sup>٤٣</sup> بأخبار الآحاد فيه، و لا يلتفت إليها فى 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 وسم<sup>٤٤</sup> هؤلاء الرسل أن يدعوهم ان كانوا غير عارفين بالله تعالى أولا إلى معرفته، و يبينهم على العلم به و الرجوع الى الأدلة القاطعة فى ذلك.

و نحن نعلم أن قول هؤلاء ليس بحجة فى المعارف، و انما له حظ للتنبيه و التخويف، و الحث على تأمل الأدلة و النظر فيها. فإذا عرفوا الله تعالى لو كانوا عارفين به قبل مصيرهم إليهم دعواهم الى العلم بنبوته صلى الله عليه و آله و صدق دعوته، و الرجوع فى ذلك الى الأدلة القاطعة، و الحجج البينة التى ليس من جملتها أقوال هؤلاء الرسل.

فإذا عرفوا ذلك بأدلته و علموه من طريقه، ينبهونهم على الشرائع التى ورد النبي صلى الله عليه و آله بها و أحوالهم فى العمل بها و القطع عليها، على المتواتر الشائع من الاخبار، و لم يلزمهم قبول أقوالهم فى ذلك، كما لم يفعلوا مثله فيما تقدم.

<sup>٤١</sup> ظ: من.

<sup>٤٢</sup> فى الأصل: و أعيانا.

<sup>٤٣</sup> ظ: أنه لا يعمل.

<sup>٤٤</sup> ظ: و رسم.

فلا اعتراض على ما أوضحناه بإنفاذ هؤلاء الرسل، و لا شبهة تقع في مثله،

ص: ٣٥

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 مخالفوه و معاندوه على أنه مكلف بهذا الإرسال لما لا فائدة فيه.

[كيفية معرفة 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 شرعه، حتى يسند العمل الى العلم، فلا بد من الموافقة على هذه الجملة، لأنها مسألة مقررة.

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<sup>٤٥</sup>.

فان قيل: علموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل.

قلنا: و كيف يعلمون ذلك من جهتهم و هم آحاد، غاية خبرهم أن يكون موجبا للظن، و لا مجال للقطع فيه.

فان قالوا: يعلمون ذلك بأخبار متواترة ينقلها الصادر إليهم و الوارد، مما يوجب العلم و يرفع الريب.

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

فأما ما مضى في الفصل من أنه لا يستفيد أيضا، فيما يؤديه إليه هؤلاء الرسل عند مؤدهم إليه شيئا، فيصير العبث فيما يؤدونه عنه كالعبث فيما يؤدونه إليه، قد مضى الكلام فيما يؤدونه عنه و بينا ما فيه من الفوائد و العوائد.

ص: ٣٦

فأما ما تؤديه هؤلاء الرسل اليه صلى الله عليه و آله عند عودهم، فالأكثر منه و الأغلب ما نعمل - في مثله<sup>٤٦</sup> عقلا و شرعا على أخبار الآحاد، و لا يفتقر الى ما يوجب العلم. كما يقبل أخبار الآحاد في الهدايا و الكتب و الاذن في دخول المنازل، و ما جرى هذا المجرى.

<sup>٤٥</sup> ط: بصدقهم.

<sup>٤٦</sup> ط: مثله.

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

ص: ٣٧

## الفصل الرابع

[اعتماد اعرف المشرعة على الخبر الواحد و الجواب عنه]

ابتدأه أن قيل: لا خلاف بين الأمة فى أن من و كل وكيلا، أو استناب صديقا فى ابتياع أمة، أو عقد على حرة من بلده أو من بلد ناء عنه، فحمل اليه الوكيل أو الصديق جارية أخبره أنه اشتراها، أو رق<sup>٤٧</sup> إليه امرأة أخبره أنه عقد له عليها، و أنه إذا<sup>٤٨</sup> .. لعلته فى ثمن الجارية و مهر الزوجة، أن له غشيانها و الاستباحة لفرجها.

و هذه أيضا سبيله مع زوجته إذا أخبرته بطهرها، كان له وطئها. و إذا أخبرته بحيضها حرم عليه جماعها. و يأتى الكتاب إلى المرأة بطلاقها، أو كتاب من ولدها الى بعض أهلها بوفاء بعلمها، فينقضى عدتها و تجدد عقدا لغيره عليها، و لا تتقرب فى ذلك تواتر خبر عليها، أو مشاهدتها لوفاء بعلمها و سماعها لطلاقها بل تفعل عند ورود الخبر و الكتاب ما تفعله عند المشاهدة و السماع.

و كذلك الرجل يرد عليه كتاب بموت زوجته، فيعقد على أختها. و الفروج

ص: ٣٨

و أحكامها و ما يتعلق بحظرها و إباحتها من أكد أحكام الشريعة التى قد شدد فى أمرها، و التحرز عند الاقدام عليها، و النهى<sup>٤٩</sup> من التعرض لما يشتهيه منها.

و كذلك بين طوائف الأمة فى أن للعالم أن يفتى العامى فيما يستفتيه من العبادات و الاحكام، و لا توجد طائفة 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 أخزاها، لما فيها من التغرير و الصد عن طلب العلم، و لا يلزم المستفتى منه و الإيهام<sup>٥٠</sup> له الاستكفاء بقولهم و وجوب القبول منهم.

<sup>٤٧</sup> ظ: زف.

<sup>٤٨</sup> بياض فى النسخة و الظاهر: و انه أزاح.

<sup>٤٩</sup> الهوى. كذا فى هامش النسخة، و لا وجه له.

<sup>٥٠</sup> الظاهر عدم لزوم هذه الجملة.

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<sup>٥١</sup> من عمل الطوائف و اضطر اليه من حالها، برواية عن واحد أو اثنين لا أعلم صحة الرواية عنهما.

و لو صحت الرواية 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 بوجوب العمل بالفتيا لم يجب العمل بأخبار الآحاد، لان ذلك مما لا يثبت بالقياس.

ص: ٣٩

كان له أن يقول: ما أثبت ذلك قياسا، بل هو تفصيل لجملة و هو أولى بها و أليق، لان المفتى ممن يجوز عليه الخطأ فى مذهبه، و يجوز عليه الكذب على نفسه، و هو مخبر لمن يفتيه عن أمرين: أحدهما الحكم بأنه من شريعة الإسلام و الثانى أنه مذهبه و القول الذى يختاره.

يبين ذلك أنه لو صرح بنفى ما أفتى به عن شريعة الإسلام، لما كان للمستفتى أن يقبل فتياه و يعمل بها، و لو صرح بنفيه عن مذهبه و أنه مذهب أحد الأئمة و الفقهاء، لكان للمستفتى أن يعمل بها، فالمعول عليه فى لزوم القبول من المفتى به الى<sup>٥٢</sup> الله تعالى و الى رسوله و ما شرعاه فى 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 التهمة فيه. فأى شريعة و أى عقول قررت وجوب العمل بالخبر ممن يظن صدقه فى خبرين و يجوز عليه الكذب فيهما و الحظر للعمل بخبر من يظن صدقه فى خبر واحد و يجوز عليه الكذب فيه.

و له أن يقول: هذا سبيل سائر الطوائف فى تدريسها و تعليمها الفقه و تعريضها الاحكام، لا توجد طائفة من طوائف الأمة تقتصر فى تدريسها و تعليمها على ظواهر القرآن و المتواتر من الاخبار، و طرح الرواية الصادرة عن الآحاد.

و إذا كان هذا هو المعلوم من حال علماء الأمة المشتهرين بالفضل فى طوائفها و الغالب على أمرهم الذى تشهد به المشاهدة و عرف بالمخالطة، أن جمهور تدريسهم و عامة فتاواهم المرجع فيها الى الروايات. و ان من أنكر ذلك بلسانه إذا رجع على نفسه

<sup>٥١</sup> ط: أعلمه.

<sup>٥٢</sup> ط: على الله تعالى و على رسوله ما شرعاه فى دين الإسلام.

و خلا بسره، علم انطواه على خلافه. هذا مما يخلج فى الصدر، فما الجواب عنه ان كان فاسدا؟ ففى كشفه أعظم الفوائد و أجل القرب.

ص: ٤٠

الكلام على ذلك: أن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاستدلال و الاحتجاج فى أن الخبر الذى لا يوجب العلم يجوز من طريق العقول التعبد به، كان فى موضعه. لان من يحيل عقلا العبادة بالأخبار التى لا توجب العلم لا يمكن دفع هذه الحجة عن نفسه، لأن سائر ما أشير إليه فى الفصل من ابتياع الإماء و العقد على الحرائر و التوصل إلى استباحة 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 محالة لمذهب من أحال ورود العبادة بالعمل بما ليس بمعلوم من الاخبار.

و أن أورد مضمون هذا الفصل على سبيل الاحتجاج فى وجوب العمل بالأخبار الواردة بتحريم أو تحليل عن النبى صلى الله عليه و آله و ان لم نعلم صدق روايتها، و هذا الوجه قصد بهذا الفصل دون الأول.

فهو احتجاج فى غير موضعه، لأننا نقول للمعول على ذلك: ليس يخلو من أن تقيس العمل بخبر الآحاد الواردة بالتحليل و التحريم على العمل فى هذه المواضع التى عدتها و تجمع بينهما بعلّة تحررها و تعينها، أو تظن أن أحد الأمرين داخل فى صاحبه، و انه تفصيل لجملته على ما أشرت إليه فى أثناء الفصل.

فإن أردت القسم الأول، و هو طريقة القياس، فذلك مثل غير صحيح، لانه لا خلاف فى أن العبادة بأخبار الآحاد و إثباتها لا يتطرق اليه بالقياس، و معول من ذهب الى ذلك على طرق لهم معروفة، يعتقدون أنها توجب العلم كالإجماع و ما جرى مجراه.

و أيضا فإن من وكل وكبلا فى ابتياع أمة، أو عقد على حرة يرجع الى قوله فى تعينها إذا حملها اليه، سواء كان فاسقا أو عدلا مليا أو ذميا، و إذا أخبرته زوجته أو أمته بطهورها استباح وطئها ان كانت ذمية، إذا أخبرت بحيضها حرم

ص: ٤١

عليه غشيانها مع اختلاف ملتها.

و لا خلاف فى أنه لا يقبل خبر الفاسق عن النبى صلى الله عليه و آله، و لا خبر الذمى، فكيف يصح قياس قبول إخبار الشريعة على هذه المواضع مع ما بيناه.



و إذا جاز لمخالفتنا أن يفرق بين قبول الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله فى التحليل و التحريم، و بين قبول خبر الوكيل الموكل فى ابتياع أمة أو عقد على حرة، و بين قبول قول المرأة فى طهرها و حيضها، و ان كان الكل غير معلوم، بل المرجع فيه الى طريقة 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 عدالة الشاهد و لا إيمانه، و فيها ما لا بد من اعتبار العدالة 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 الواردة عن النبى صلى الله عليه وآله عبادة مفردة لا مدخل لها فى سائر ما عدد فى الفصل من ابتياع الإماء، و العقد على الحرائر و الرجوع الى أقوال النساء فى الطهر و الحيض، بل لا يدخل بعض هذه الأمور المذكورة فى بعض.

و كل شىء ذكر منها قائم بنفسه لا يشتمل عليه و على غيره جملة واحدة، و قد كان يجوز عندنا جميعا أن تخلف العبادة فى جميع ما ذكرناه و عددناه، و يتعبد فى بعضه بما لا يتعبد به فى جميعه.

ص: ٤٢

و لو قلنا لمن يدعى هذا المحال الصرف، 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 وآله 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 العبادة و تباينها.

و أما ما تضمنه الفصل من ذكر استفتاء 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 عول عليه فى هذا الفصل.

فكذلك هذه التهويلات تسمع من المثبتين للقياس فى الشريعة، حتى أنهم يدعون الإجماع المتقدم و المتأخر، و عمل الصحابة و التابعين و العلماء فى سائر الأمصار و الأوقات.

أ فترى 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 القدرة و السلطان و اليه الأمر و النهى و الحل و العقد، كان إجماعا يسقط الخلاف فيه.

و ليس لأحد أن يطعن على هذه الطريقة بأن يقول: إذا كان العامى لا يقلد العالم و لا يرجع الى قوله، فأى فائدة فى الاستفتاء الذى قد علمنا الإرشاد اليه و الفرع من كل أحد إلى استعماله.

قلنا: الفائدة فى ذلك بينة، لان قول العالم منبه للعامى و موقظ له، أو مقرر<sup>٥٣</sup> بالنظر و التفتيش و البحث، و هل هذا الا كمن يقول: إذا كان التقليد فى الأصول لا يسوغ، فما الفائدة فى المذاكرة و المباحثة و التنبيه و التحذير.

فان قيل: معلوم ضرورة أن العامى لا يستطيع أن يعرف الحق فى الفروع

ص: ٤٣

كله و من كلفه ما لا يطيق.

قلنا: لا خلاف بيننا فى أن العامى مكلف للعلم بالحق فى أصول الدين، و هى أدق و أغمض و أوسع و أكثر شبها، و إذا جاز أن يطبق العامى معرفة الحق فى أصول الدين و تميزه من الباطل، مع ما ذكرناه من غموضه و كثرة شبهه، فأولى أن يطبق ذلك فيما هو أقل غورا و أوضح طرقا.

فان قيل: ليس يجب على العامى فى أصول الدين الا العلم بالجمل التى يشرف بها الحق، فأما التدقيق و كشف الغامض فليس مما يجب عليه.

قلنا: و ما المانع من أن نقول ذلك فى الفروع و الشرائع؟ و أن معرفة الحق منها من الباطل، يكون طريقا مختصرا لا يخرج الى التعميق و التدقيق، يكتفى به العامى كما اكتفى بمثله فى الأصول.

فإن قيل: فما قولكم فى عامى لا يقدر على شىء من النظر و التمييز للحق من الباطل؟ أ توجبون عليه تقليد العالم أم لا توجبون ذلك؟

فالجواب عن هذا السؤال أن من لا يقدر على تمييز الحق من الباطل فى فروع الدين لا يقدر على مثل ذلك فى أصوله، و من هذه صفته فهو عامى فى الأصول و الفروع، و لا يجب عليه شىء من النظر و البحث، و كما لا يجبان عليه فلا يجب عليه التقليد فى الفروع، كما لا يجب عليه مثل ذلك فى الأصول و هذا جار مجرى البهائم و الأطفال الخارجين عن التكليف، فلا حرام عليهم و لا حلال لهم.

ثم لو سلمنا أن العامى متعبد بتقليد العالم فى الفتوى و العمل بقوله و ان جوز الخطأ عليه، كيف يكون فى ذلك إثباتا لورود التعبد بالعمل فى الشريعة على أخبار الآحاد، و كيف يحمل أحد الأمرين على الآخر؟

ثم نقسم تلك القسمة التى تقدم ذكرها، فنقول: ان كان مورد ذلك احتجاجا

<sup>٥٣</sup> ط: مغر.

ص: ٤٤

على جواز العمل بما لا يعلم صحته. فهو لعمرى حجة مقنعة و دلالة صحيحة، لان من أحال العمل على أخبار الآحاد من حيث لم تكن معلومة و أجاز العمل بقول المفتى يكون مناقضا. و ليس هذا هو الذى يتكلم عليه و يقصد اليه.

و ان قيس قبول إخبار الشريعة الواردة 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 يتعبدنا الله تعالى بقبول قول المفتى؟

و يحظر علينا أن لا نقبل فى الشريعة إلا ما نعلمه؟ فان جوز ذلك سقط حمل أحد الأمرين على صاحبه.

ليس<sup>٥٤</sup> من باب القياس، و انما هو تفصيل لجملة.

فقد مضى الكلام عليه مستقصى، و تبينا فيما سلف ما يوضح أن مسألة تقليد العامى للعالم مفارقة مباينة لمسألة قبول خبر الراوى إذا كان واحدا عن الرسول صلى الله عليه و آله، و أن الأمرين لا يجمعهما جملة واحدة على وجه و لا سبب، و انه يجوز أن يتعبد<sup>٥٥</sup> 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<sup>٥٦</sup>، بل فى المفتين من يعلم اعتقاده و مذهبه ضرورة، و لا يجوز خلاف ذلك عليه. فعاد الأمر فى من هذه حاله الى أن الخطأ الجائز عليه فى الموضعين على ما ظنه لما كان به

ص: ٤٥

اعتبار على ما ذكرناه.

فأما قوله: فأى شريعة و أى عقول قررت وجوب العمل بخبر من نظن صدقه فى خبر واحد، و يجوز عليه الكذب فيه.

فهذا أولا تصريح منه بأنه ليس ما نحن فيه تفصيلا لجملة ما ادعاه، و انما عوّل على نفى الشرع أو العقل الموجب لأحد الأمرين و الحاضر للآخر، و هذا خروج كما ترى عما وقع الشروع فيه من تبين تفصيل الجملة.

<sup>٥٤</sup> ط: سقوط جملة: فإن قيل.

<sup>٥٥</sup> ط: أن لا يتعبد.

<sup>٥٦</sup> أى فتواه.

و الكلام عليه أن يقال: الذى يفصل بين الأمرين أن الشريعة 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 يكفيننا 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 ألا شهادة 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 ابتدأه: و هذه سبيل سائر الطوائف فى تدريسها و تعليمها، و أنه لا يوجد طائفة من طوائف الأمة تقتصر فى تدريسها و تعليمها على ظواهر القرآن و المتواتر من الاخبار، و تطرح الرواية الصادرة 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.

ص: ٤٦

## الفصل الخامس

[اعتماد المتكلمين على الخبر الواحد و الجواب عنه]

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

و قد 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 القسمة<sup>٥٧</sup>، و يصح أن يكون مذهباً، 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 مضطراً الى ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه و الإصغاء اليه، و سلم من مقارنة 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 يفعل عند خبر الأربعة، و يجوز

ص: ٤٧

فعله عند ما زاد عليها من الرجوع الى الشهادة فى الزنا، لأن أحد ما شرطه أن لا يكون الخبر واقعا موقع الشهادة، و كان السامع له خاليا من الاعتقاد لصنف ما أخبر به، أو لا يصرفه عن السكون إلى سماعه و الإصغاء اليه، و سلم من مقارنة رواية<sup>٥٨</sup> لما يعارضه و من يججده 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 الشهادة فى الزنا، لأن أحد ما شرطه أن لا يكون الخبر واقعا موقع الشهادة<sup>٥٩</sup>] و ذلك مما يمتنع أن تتعلق به المصلحة، و لا يختار الله تعالى فعل العلم معه.

فأما الذى حكى عن النظام، ان كان الذى يحيله و يفيد<sup>٦٠</sup> 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 بالمدافعة 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 جملة ما يتعدى حكمه لكونه مدركا، فيتفق الخبر و الاعتماد، بل كل مدرك فى تعدى الحكم الى غير محلها<sup>٦١</sup>، 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: ٤٨

و ان قلنا لو ولد الخبر لوجب أن يولد جنسه و كل جزء منه و من فعل كل فاعل و لكل سامع.

كان له أن يقول: ما يولد العلم يفارق سائر الأسباب حسب ما نقوله فى النظر و توليد العلم و مفارقتة لسائر الأسباب.

و ان قلنا: ان ذلك يؤدى الى أن يفعل فى الوقت الواحد بالسبب الواحد علوما لكل من سمع الخبر.

كان له أن يقول: الى ذلك أذهب، و ليس هناك ما يحيله و يفسده إذا تغاير من يفعل العلم له.

الكلام على ذلك: أما ما تضمنه ابتداء هذا الفصل، فهو مذهب النظام فى قوله «ان خبر الواحد يوجب العلم على بعض الوجوه». و هذا مذهب ضعيف سخيف، قد بين فى الكتب بطلانه و بعده عن الصواب.

و دل على فساده بأشياء:

<sup>٥٨</sup> ظ: راويه.

<sup>٥٩</sup> بين المعقوفين كذا فى النسخة و هو تكرار.

<sup>٦٠</sup> ظ: و يفسده.

<sup>٦١</sup> ظ: محله.

منها: أنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم، لوجب ذلك في كل خبر مثله، و كان أحق المخبرين بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، و كان يجب استغناؤه عن المعجزات، و ان لم يعلم صدقه من غير دليل يقتزن اليه. و كان يجب في الحاكم إذا لم يعلم صدق المدعى ضرورة أن يعلمه كاذبا، فلا يسمع بيئته.

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 يؤدي<sup>٦٢</sup> الى أن يقع العلم عند أى حرف وجد من حروفه، و قد علم بطلان ذلك.

ص: ٤٩

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 الكثيرة لا يجوز أن تولد سببا واحدا، كما لا يجوز أن يقع المعذور الواحد يقدر كثيرة<sup>٦٣</sup>.

و منها: أنه كان ينبغي أن لا يفتقر إلى المواضع في العلم الواقع عند الخبر، لان السبب يولد لأمر يرجع إليه، فأى حاجة به الى تقدم المواضع، و قد علمنا أنه لو لا تقدمها لما أفاد الخبر، و لا حصل عنده علم.

و منها: أن الصوت لا جهة له، فكيف يولد في غير محله، و انما ولد الاعتماد في غير محله، لانه مختص بجهة، و الا فسائر الأسباب لا تولد إلا في محلها.

فأما ما مضى في أثناء هذا الفصل عند ذكر أن الاعتماد يختص بجهة، 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 جملة ما يتعدى حكمه، لكونه مدركا، فيتفق الخبر و الاعتماد، بل كل مدرك في تعدى الحكم الى غير محلها<sup>٦٤</sup>.

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 جملة الشبهات:

لان الاعتماد انما ولد في غير محله بسبب معروف، و هو الاختصاص بالجهة.

و هذه الصفة لا تحصل له، لان بها تميز في<sup>٦٥</sup> سائر الأجناس، فكيف يجوز

ص: ٥٠

---

<sup>٦٢</sup> في الأصل: يروى.

<sup>٦٣</sup> ط: أن يقع المقدور الواحد بقدر كثيرة.

<sup>٦٤</sup> ط: محله.

<sup>٦٥</sup> ط: من.

أن يكون الصوت مشاركا له فى هذا الحكم، و هو مما لا جهة له كالاتماد، اللهم الا أن يدعى أن الصوت ذو جهة كالاتماد، فبطلان ذلك معلوم ضرورة.

و لو كان غير الاتماد مشاركا له فى الاختصاص بجهة لكان من جنسه، لان المشاركة فيما متميز به الجنس مشاركة فى الجنس.

و أعجب من هذا القول بأن كل مدرک يشارك الاتماد فى تعدى الحكم الى غير محله و هذا يوجب أن تكون الألوان و الطعام و الأرايح و الجواهر بهذه الصفة.

و من العجب القول بأن معنى تعدى الحكم فى الاتماد كونه مدافعا، و فى الخبر كونه مسموعا، و أين كونه مسموعا من كونه مدافعا، و انما ولد فى غيره لاختصاصه بالمدافعة فى الجهة، و هذا لا يوجد فى مسموع و لا جرى<sup>٦٦</sup> و لا جنس غير الاتماد. و بعد فلا صفة له بكونه مسموعا، فضلا من أن يولد فى الغير لأجلها.

[خبر الواحد لا يوجب سكونا و اطمئنانا] و مما يدل على أن خبر، لواحد لا يوجب العلم الضرورى على ما يحكى عن النظام انا عدالته<sup>٦٧</sup> لأحوالنا و الرجوع الى أنفسنا لا نجد سكونا عند خبر الواحد على الشرائط التى شرطها النظام على حد سكونا الى ما نشاهده و ندركه، و لا حد سكونا الى ما نعلمه من أخبار البلدان و الأمصار و الوقائع الكبار.

فان السكون الذى نجده عند خروج الرجل باكيا مخرق الثياب متسلبا، يخبر بموت بعض أهله لا ينفك من تجويز أن لا يكون الأمر بخلاف ما ذكره، و أن له فى ذلك غرضا و ان بعد. و انما لأجل استبعاد الأغراض فى مثل هذا الخبر

ص: ٥١

ما يخیل لنا أنا ساكنون عالمون.

و السكون الى المشاهدات و الى أخبار البلدان بخلاف هذا، لانه لا يصحبه و لا يقترن إليه شىء من التجويز لخلافه.

فعلما 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 شىء، رأينا و سمعناه فى الموضع الذى يذهب النظام إلى أنه علم من خلافه.

فظهر أن الأمر بخلاف ما أشيع و أعلن، و أن تلك الإشاعة كان لها سبب من اجتلاب منفعة، أو دفع مضرة. و هذا لا نجده بحيث يحصل العلم و اليقين على وجه و لا سبب.

<sup>٦٦</sup> كذا فى النسخة.

<sup>٦٧</sup> ظ: عند التوجه.

فأما ما مضى فى خلال هذا الفصل، من أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من مصلحة العباد أن يفعل العلم عند خبر الواحد إذا كان مضطرا الى ما أخبر به و لم يخرج خبره مخرج الشهادة، و كان من الشرط كذا و كذا. فلعمري ان هذا غير ممتنع و لا محال، و انما أحرز<sup>٦٨</sup> القائل بهذه الاشتراطات عن مواضع معروفة ألزمت من ذهب الى هذا المذهب.

لكننا قد علمنا أن ذلك و ان كان جائزا فى العقل، فإنه لم يكن بما تقدم من الأدلة، 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<sup>٦٩</sup> الأمر بخلاف ما تضمنه الخبر، فلو كان العلم حاصلا لارتفع هذا التجويز، و لم نر له عينا و لا أثرا، كما قلنا فى المشاهدات و غيره.

ص: ٥٢

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 نهاية له. ألا ترى أن القدرة لما تعلقت 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 كفاية.

ص: ٥٣

## الفصل السادس

[حصول العلم و تولده من خبر الواحد و الجواب عنه]

و له أن يقول: قد علمنا أنه لا يجوز أن يتساوى نفسان فى كمال العقل، و نفى السهو و الاعتراض عما يسمعانه، ثم يكون<sup>٧٠</sup> سماعهما للمخبر عن أحد جاء من بغداد على حد واحد، فيحصل العلم لأحدهما و لا يحصل للآخر.

<sup>٦٨</sup> ط: احترز.

<sup>٦٩</sup> ط: ألا يكون.

<sup>٧٠</sup> ط: ثم لا يكون.



كما لا يجوز أن يشتركا في صحة الحاسة 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، وجود ذلك موقوف على فاعل متخير<sup>٧١</sup>.

ص: ٥٤

فأما من سوى بين الأمرين، كأبى على الجبائي و غيره و أوقف حصول الحق مدركا على معنى، فإنه لا يجدى فرقا بينه و بين من قال في الجسم الثقيل إذا لم يكن تحته ما يقله<sup>٧٢</sup> و لا فوقه ما يمسكه كونه<sup>٧٣</sup> متحركا سفلا و وجود الحركة فيه، و نظائر هذا الإلزام مما يؤدي الى الجهالات كثيرة.

و إذا ثبت غناء العلم عن أمر زائد، فالموجب له ما تجدد بحسبه، و كان تابعا لتجدده و هو الخبر. و إذا لم يجز في العلم الذي هو فعل واحد أن يحدث عن أكثر من فاعل واحد، وجب القطع على أن<sup>٧٤</sup> من فعل مخبر واحد.

و لان العلم لو لم يتولد عن خبر الواحد و احتاج الى أخبار زائدة عليه، لكان كل خبر يفرض قبل حصول العلم، فلا بد من أحد أمرين، أما الانتهاء الى خبر عصد<sup>٧٥</sup> عقبيه العلم و ينتفى الشك و هو المطلوب، أو اتصال الشك و تعذر العلم و قد علمنا وجوب حصوله حسب.

الكلام على ذلك: أنه لا يجوز أن يتساوى جنسان<sup>٧٦</sup> في صحة الخاصة<sup>٧٧</sup> و ارتفاع الموانع، و حصول المدرك، و تكامل جميع الشرائط، فلا يتساويان في كونهما مدركين على ما ذكرت.

غير أنه يجوز أن يتساوى جنسان في نفى السهو و الاعراض عما يدركانه من سماع الخبر عن أحد جاء من بغداد، فيعلم أحدهما و لا يعلم الآخر.

---

<sup>٧١</sup> كذا في النسخة.

<sup>٧٢</sup> ظ: ما يقره.

<sup>٧٣</sup> ظ: كان.

<sup>٧٤</sup> ظ: أنه.

<sup>٧٥</sup> ظ: حصل.

<sup>٧٦</sup> في هامش النسخة ظ: نفسان.

<sup>٧٧</sup> ظ: الحاسة.

فإن قلت: قد أخللتكم بشرط، و هو المتساوى فى كمال العقل.

ص: ٥٥

قلنا لك: هذه مغالطة، لأننا إذا اشتربنا كمال العقل فقد دخل فى جملة العلم بالمدرجات و مخبر<sup>٧٨</sup>، فكيف يجوز أن يشرب  
تساويهما فى العلم بمخبر الاخبار، ثم يجوز انفراد أحدهما بذلك، و ليس يمكن أن يدعى أنا شرطنا فى 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 كمال العقل و أدرك شيئا غير ملتبس، فلا بد من أن يكون عالما بما فعل، فقد وجب ها هنا عالما مقتربا  
بكونه مدركا.

قالوا: اشتراط كمال العقل اشتراط لكونه ممن يجب أن يعلم ما أدركه، و الشيء لا يكون شرطا فى نفسه. على أنا لو تجاوزنا  
عن هذا الموضع، لكان بين الإدراك و العلم - و ان تساويا ها هنا فى الوجوب و الحصول - فرق واضح.

و هو أن العلم قد ثبت أنه معنى من المعانى، بدلالة كون الحى فى أكثر المواضع عالما، مع جواز أن لا يكون عالما، و الشروط  
كلها واحدة.

و إذا ثبت أن العلم معنى من المعانى، و أن كون العالم عالما يجب عنه، ثبت ذلك فى كل موضع، و فارق كون العالم عالما  
لكونه مدركا، لانه لم يثبت فى 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 متساوية فى وجوب كونه مدركا عند تكامل الشرائط، و استحالة كونه كذلك عند  
اختلالهما<sup>٧٩</sup>، فانفصل الأمران أحدهما من صاحبه.

ص: ٥٦

فأما ما انتهى الفصل اليه من قوله: و إذا 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.

و قوله «إذا كان العلم واحدا و جب أن يكون متولدا عن خبر و إفضاؤه 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، مقتربا بغيره أو منفردا.

<sup>٧٨</sup> ط: و مخبر الاخبار.

<sup>٧٩</sup> ط: اختلالها.

و هذا أحد ما استدل به الشيوخ على أن الاخبار لا توجب العلم، قالوا:

لان الخبر الواحد، أو الاخبار الكثيرة لو أوجبت العلم و هو جزء واحد، لوجب أن يكون المتسبب الواحد حاصلا عن أسباب كثيرة، و هذا يجرى فى الفساد مجرى حصول المقدور الواحد عن قدر كثيرة.

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 المدركة، 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 الجوهر فان الإدراك ليس بمعنى، و لا شبهة فى أن الجوهر ليس بعلة فى إيجاب حال من الأحوال.

ص: ٥٧

## الفصل السابع

[اعتماد العقلاء على الخبر الواحد و الجواب عنه]

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<sup>٨٠</sup> تصرفه على ما يشاهده و يتواتر الخبر به و لا يتجاوزه، بل يتبعون أخبار الآحاد من الافعال و الاحكام، مثل ما يتبعون المشاهدة و أخبار العدد الكثير، و قد تقدم السؤال فيما يتعلق بالدين و أمثلته.

فأما ما يتعلق بالدنيا فأكثر من أن يحصى، لتعلقها بضروب المنافع و دفع المضار المشتملة على الأكل و الشرب و النكاح و الخلط، و التصرف فى الأموال و النفوس و الدول و الممالك، لا يفرق الملوك 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<sup>٨١</sup> عليها الخبر به من تجهيز الجيوش، و التولية و الغزاء للأمرأ و العمال و الغزاء و الحكام و إظهار المسار، و إمساك المصائب، و تجديد البيعة، و أخذ العهود، و دفع الأموال، و نقل الحرم و الذخائر من بلد الى بلد.

ص: ٥٨

<sup>٨٠</sup> ط: من يقصر.

<sup>٨١</sup> ط: و بتراته.

ثم لا يوجد من الفضلاء من أنفذ أحد ثقاته الى وكيل فى ناحية يستدعى منه حمل غلة، أو يأمره بابتياح ضيعة، فيوقف<sup>٨٢</sup> الوكيل عن سماع قول من أنفذه، وكف عن إنفاذ ما رسمه، حتى يشافهه بذلك، أو تواتر عليه من يكون خبره طريقا للعلم على ما يذهب اليه من قال بالتواتر، فعذرة صاحبه وحمده على أن لم يغرر بماله، هذا ما يرجع الى الوكيل.

فان قرر بإنفاذ الغلة و ابتياح الضيعة و عاد الذى أنفذه بذلك، فتوقف عن تسليم الغلة و تصحيح ثمن الضيعة، 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 قلة المعرفة، أو حدوث مرض، و هكذا من أشعره سلطانه أو بعض إخوانه لحاجة 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 مشاهدة أو تواتر. و نظائر ذلك كثيرة لا يأتى عليها تعداد.

فان كان جميع التصرف التابع لأخبار الآحاد تابعا لظن أو حساب، لا لعلم و يقين لتمام الحيلة 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 الحيلة و انكشاف الكذب فى بعضها.

أما تمام الحيلة 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: ٥٩

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

ثم لا يشعر من تمت فعلية<sup>٨٣</sup> الحيلة فى البذل المدّة الطويلة مع التصرف فيها و المشاهدة لها، و ربما استمر ذلك و لم يعلم به، و لعله الغالب حتى ينبهه منبه، أو يشى اليه واش، فربما صدقه و ربما كذبه و استمر استعماله لما عزم له، أو أبذل عليه.

و قد يتم الغلط على النقداد و غيرهم ممن يفانى الأمور المفتقرة إلى الإدراك، و لا يعذر<sup>٨٤</sup> 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<sup>٨٥</sup> أعظم و لا عددا أكثر و لا معاداة 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

<sup>٨٢</sup> ط: فتوقف.

<sup>٨٣</sup> كذا فى النسخة و لعل: عليه.

<sup>٨٤</sup> ط: يعدو.

يكون الخبر طريقا الى العلم، و هو إيقاع القتل و الصلب بعيسى بن مريم عليهما السلام، لانه مما يشاهد و يضطر اليه. و لم يجب لمكان ذلك و علمنا بكذبتهم، أن يعود على كل خبر خبر الخلق العظيم و العدد الكثير بالتوقف، حتى لا نثق بشيء منها، و لا نحكم على الكل بحكم البعض، فكذلك أخبار الآحاد.

اللهم الا أن يكون هناك ما يختص به المشاهدة و اخبار العدد الكثير، و يكون معلوما لا يمكن ادعاء مثله في أخبار الآحاد فيما<sup>٨٤</sup> هو.

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

ص: ٦٠

الآحاد في العقليات و الشرعيات، فقد بينا عند الكلام في الفصل الرابع من هذه المسائل، عند ذكره للعمل على خبر الوكيل في العقد و الابتياح، و على خبر الزوجة 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 الموضع 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 بعلّة تحرز و تعين.

و بينا أيضا أنه لا يمكن دخول موضع الخلاف في تلك الجملة، على أنه تفصيل لها. و لا معنى لإعادة ما مضى.

و أجد ما يمكن أن يقال في هذا الموضع و أقوى شبهة: انه إذا وجب في العقل العمل على خبر من أنذرنا بسبع في طريق، أو لصوص، أو ما جرى مجرى ذلك من المضار الدنيوية، و وجب التحرز من هذه المضار و تجنبها بقول من لا يؤمن كذبه، حتى يكون مذموما من اطرح العمل بها مع خوف المضرة، و الا<sup>٨٧</sup> لا وجب أيضا العمل على قول من خبرنا عن الرسول، لأننا لا نأمن في إهمال العمل به المضرة.

و الا وجب<sup>٨٨</sup> على سبيل التحرز من المضار العمل على هذه الاخبار على الوجه الذي هو أوكد مما تقدم ذكره. لان مضار الدنيا منقطعة و مضار الآخرة

<sup>٨٥</sup> ظ: خلق، و كذا عدد.

<sup>٨٦</sup> ظ: فما هو؟

<sup>٨٧</sup> الظاهر زيادة « و الا ».

<sup>٨٨</sup> ظ: و لا وجب.

دائمة، و التحرز من الضرر الدائم أقوى و أوجب من التحرز من الضرر المنقطع.

و الجواب عن هذه الشبهة و ان كانت لم تمض في جملة المسائل: انا نأمن فيما خبرنا به الواحد الذى لا نعلم صدقه، و لا دل دليل قاطع يوجب العلم عن<sup>٩٩</sup> العمل عند خبره، أن يكون فيما أخبرنا به علينا ضرر ديني، لأنه لو كان كذلك لوجب في كلمة<sup>٩٠</sup> 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 رواية<sup>٩١</sup> أو خبر، و ان كان يوجب الظن رواية<sup>٩٢</sup>، فقد نصب دليل يوجب العلم على لزوم العمل به فلما فقدنا هذين الطريقين علمنا فيما خبرنا به الواحد الذى تقدمت صفة.

و هذا الذى ذكرناه مما لا بدّ منه عندنا و عند خصومنا المحصلين في هذه المسألة، لأنهم يوافقونا على أن العمل لا بدّ من أن يكون تابعا للعلم، فتارة 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 الطريقة في وجوب العمل على أخبار الشريعة لا يمكنه أن يستدل بما ذكرناه على وجوب قبول جميع أخبار الشريعة، لأن فيها ما لا مضرّة في ترك العمل، كالإباحة المتضمنة للإباحة الخارجة عن الخطر و الإيجاب.

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، لانه قال بعد أن عدد ما يعمل فيه على أخبار الآحاد فان كان جميع التصرف التابع لأخبار الآحاد تابعا لظن و حسابان لا لعلم و يقين، لتمام الحيلة في بعضها و انكشاف الكذب في بعض آخر منها.

فما الفرق بين من قال مثله في التصرف التابع للإدراك، و للخبر<sup>٩٣</sup> العدد الكثير لتمام الحيلة 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.

<sup>٩٩</sup> ظ: على.

<sup>٩٠</sup> ظ: حكمة.

<sup>٩١</sup> ظ: رواية.

<sup>٩٢</sup> الظاهر زيادة «رواية»

<sup>٩٣</sup> ظ: و الخبر.

و هذا كما تراه تصريح منه بأن العمل فى جميع ما عدوده عمل بعلم و يقين، و أن تلك الأخبار التى وقع العمل عندها أوجبت العلم لا الظن، و لهذا ألحقها بالعمل عند طرق الإدراك.

و اعتذر فيها بما يعتذر للإدراك، و أن انكشاف كذب بعض الإدراك لا يوجب الشك فى جميعه.

و الكلام على هذا: ان ما نعلم أن العمل فى المواضع التى ذكرها بأخبار الآحاد فيما يتعلق بدين أو دنيا واقع مع الظن بصدق المخبر، لا مع العلم بصدقه و القطع عليه بأمر واضح جلى نعلمه من أنفسنا ضرورة، و لا نحتاج فيه الى انكشاف الحيلة فيما أخبرنا به، و أن ذلك مما يعتمد أيضا، و سنبينه فيما بعد بعون الله و مشيئته.

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

ص: ٦٣

صديقه أو أميره، أنه مجوز أن يكون الأمر فيما خبر به بخلاف الخبر، و ان كان ظنه الى الصدق أميل و من جهته أقرب.

و يفرق بين ذلك و بين ما يعلمه قاطعا عليه و اتقا به، فرقا ضروريا لا يشتبه على عاقل، حتى لو قال له قائل: أنت موفق<sup>٩٤</sup> قاطع على هذا الخبر الذى عملت عليه، و تجريه مجرى الأخبار المتواترة، توجب<sup>٩٥</sup> العلم عن البلدان و الأمصار و الحوادث الكبار بقابل<sup>٩٦</sup>، بل فيه<sup>٩٧</sup> 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 ضرورة، فلا ينبغى أن يقع فيه مناظرة.

فمن ادعى تساوى حال من ذكرناه لحال من يعلم شيئا عند الإدراك و زوال كل شبهة فيه و لبس، أو يعلم بالأخبار المتواترة. فقد كابرنا بإتمام الحيلة التى ينكشف الأمر عنها. فهو أيضا وجه يعتمد فى هذا الموضع، 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 عاقبة 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 شبهة أن ينكشف عن خلاف وكلاء<sup>٩٨</sup> فى الاخبار المتواترة.

فأما ما عدده من تمام الحيل و انكشاف الكذب فيما يتعلق بالإدراك، فمما

<sup>٩٤</sup> ظ: موقف

<sup>٩٥</sup> ظ: التى توجب

<sup>٩٦</sup> ظ: لقال:

<sup>٩٧</sup> الظاهر زيادة «فيه»

<sup>٩٨</sup> ظ: و كذا

لا يطعن على ما ذكرناه، لأن كل موضع يشار إليه من ذلك، لم يخلص من شبهة 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 شبهة و لبس.

ألا ترى أن الخزان و أصحاب الودائع انما يتم لهم ابدال شىء بغير لا من الملابس<sup>٩٩</sup> و الآلات 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 توبة، لأن تفاصيل صفات ثوبه قد أنساها مع تراخى المدة.

و منها: أن الشىء قد تخفى صفاته على تفصيلها إذا أدرك من أدنى بعد، أو قلة تأمل صاحبه له و تصفحه لأحواله و صفاته، و لهذا نجد كثيرا ممن يبذل<sup>١٠٠</sup> 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 الاستراية 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 يشتبه حتى يحتج به فى هذا الموضع. و قد تبين فى الكتب ما يزيل هذه الشبهة الضعيفة، و جملته.

أنه أولا غير مسلم أن شروط الخبر المتواتر حاصلة فى اليهود و النصارى لأن من شرطه إذا لم يخبرنا من سمعنا الخبر من جهته عن مشاهدته.

و انما خبرونا عن قوم مع طول العهد و تراخى الزمان، أن تعلم<sup>١٠١</sup> أن صفات من خبرت عنه الجماعة التى لقيناها مساوية لصفات من لقيناها و تلقينا الخبر عنه.

و هذا لا طريق إليه أبدا و خبر<sup>١٠٢</sup> اليهود و النصارى، لانه غير منكر أن يكونوا انقضوا فى بعض الأزمان الخالية، أو خبروا فى الأصل عن عدد قليل.

<sup>٩٩</sup> ط: بغيره من الملابس

<sup>١٠٠</sup> ط: يبذل

<sup>١٠١</sup> ط: أن تعلم.



و لا يمكن أن يبطل شذوذ أسلافهم و حدوث خبرهم، بما يبطل به مثل ذلك فى نقل المسلمين، قد تبينوا المفترض اليهود فى بعض الأوقات.

و أن النصارى يعترفوا<sup>١٠٢</sup> كل شيء يرونه الى التلاميذ الذين هم قلة فى الأصل، على أن تواتر هاولاي<sup>١٠٤</sup> إذا سلم من كل قدح، فإنما يقتضى أن هناك مقتولا مصلوبا و قد كان ذلك. و انما الشبهة فى أنه المسيح عليه السلام لم يكن مخالطا للقوم و ملاقيا لهم.

و لهذا روي أنهم رجعوا عند قتله فى تعيينه إلى أحدهم، فأشير<sup>١٠٥</sup> لهم الى غيره حتى قتلوه.

و قيل أيضا: ان المقتول تتغير حاله و تستحيل أوصافه، فلا ينكر أن يشتهه مع القتل المشخص بغيره.

ص: ٦٦

و قيل 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 الخالية من أسبابه.

ص: ٦٧

## الفصل الثامن

[اعتماد أهل اللغة على الخبر الواحد و الجواب عنه]

ما الذى يجيب به من سئل عما فى الكتب المعمولة فى اللغة من الألفاظ و الأسماء التى لا يعرفها العامة و كثير من الخاصة؟ لغرابتها و قلة 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 رواتها آحاد، كالاصمعي 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.

---

<sup>١٠٢</sup> ط: فى خبر.

<sup>١٠٣</sup> ط: يعزوا.

<sup>١٠٤</sup> كذا فى النسخة، و لعل الصحيح: هؤلاء.

<sup>١٠٥</sup> ط: فشبه لهم.

و ما الفرق بينه و بين ما تضمنه الكتب المعمولة فى الفقه من الاحكام و إضافتها إلى الأئمة عليهم السلام، و من يشتمل على ذكره من الرواة أضعاف من يشتمل عليه كتب اللغة.

و هذه المحنة بيننا و بين من أبى ذلك و رده و دفعه، فان الجميع موجود و ظاهر من يشتمل على ذكره كتب الفقه، فى العدالة و النزاهة و التدين و التنسك

ص: ٦٨

و التحفظ من الكذب، و مما يتهم، أشرف و أمثل من غيرهم، مع مدح الأئمة لهم و حسن الثناء عليهم، و ذلك غير موجود<sup>١٠٦</sup> من سواهم.

و متى ادعى التواتر و حصول العلم بأحد الأمرين، أمكن مثله فى الآخر و علم ما فى الفروع<sup>١٠٧</sup> الى هذه الدعوى، و أنها لا تحصل الا مع تعذر الفرق و امتناعه.

و ان كان مظنوننا فكيف استجازت علماء الأئمة بأسرها الإقدام على ما لا يؤمن كونه كذبا، و الاستشهاد به فى تفاسيرها و أحكامها، و المشكل من روايتها و المتشابه من ظواهرها، و ذلك ان لم يكن معلوما و كان مظنوننا لم يعرف لم يقع موقعه. هذا بعيد فى صفتها و مستنكر فى نفسها.

و ان كان بينهما فرق معلوم فى كتب اللغة و نفيه عن كتب الفقه، فما ذلك الفرق الذى يوجب العلم بأحدهما و فقدته عن الآخر.

فإن قلنا: اعتماد الأئمة عليها فى تفاسيرها و أحكامها يدل على علمهم بها، و ليس ذلك موجودا فى كتب الفقه التى ذكرتموها.

كان له أن يقول: عمل الأئمة بها بما<sup>١٠٨</sup> لا يجوز أن يصدر الا عن حجة يعرفها آحادها و جملتها، لأن اللغة غير مأخوذة بالقياس و رأى، و لا بد فيها من نقل و استعمال، و إذا لم يكن معها إذا استقرئ<sup>١٠٩</sup> حالها الى<sup>١١٠</sup> الرجوع الى ما ذكرناه من الفرع الى كتب اللغة التى وصفنا حالها.

ص: ٦٩

فقد صار عمل الأئمة 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 الرواة أزيد حالا فى العدد و النزاهة مما يشتمل عليه كتب اللغة، كان حكمها فى باب العلم و العمل أكد.

<sup>١٠٦</sup> ط: فيمن.

<sup>١٠٧</sup> ط: الفرع.

<sup>١٠٨</sup> ط: مما.

<sup>١٠٩</sup> فى هامش النسخة: استقرئ.

<sup>١١٠</sup> ط: الا.

و ان أقمنا على القول بأن الجميع مظنون غير معلوم مع ما تقدم.

كان له أن يقول: ما حكموا بمثل ذلك في سائر ما تضمنه الكتب من أنساب و أشعار و دواوين، و تفصيل قصائدها و أبياتها و ألفاظها، و من مذاهب و آراء في أصول الديانات و فروعها: و لا يحسن منا الخبر عنها. فلا يطلق في بين من الشعر أن قائلًا<sup>١١١</sup>، و في مذهب من المذاهب أن ذاهبا ذهب اليه بلا تعلق ذلك بشرط، كما نفعل فيما لا تفعله<sup>١١٢</sup>، فنقول: روى عن فلان كذا، و حكى أن فلانا قائل بكذا، حتى يجيب ذلك في كل تفصيل.

و ما الفرق بين من أقدم على هذا القول و بين من أقدم على مثله في جمل الأمور التي فصلناها و قال كثيرة ذكرها و جريانها على ألسن الناس، و حفظهم لها عن ناقلها، بل عمن حفظها.

و الأصل في نقل الجملة و التفصيل واحد، فان كانت الجملة معلومة بالتفصيل معلوم، و ان كانت مظنونة بالتفصيل تابع لها، لانه لم يفارقها، و لا داعي إلى نقل الجملة دون تفصيلها.

الكلام على ذلك: أما اللغة العربية ففيها ما هو معلوم مقطوع على أنه لغة للقوم و من موضوعهم، و فيها ما هو مظنون و مشتبه ملتبس.

و ما هو معلوم منها فترتب أحوال الناس فيه، فمنه ما يعلمه كل أحد خاصيا

ص: ٧٠

أو عاميا بالسير مخالطة، و منه ما يحتاج تناء<sup>١١٣</sup> في المخالطة و قراءة الكتب و سماع الروايات الى غايات بعيدة. و منه ما يتوسط بين هذين الطريقين بحسب التوسط في المخالطة.

و قد علمنا أن كل عاقل اختلط بعض الاختلاط بأهل اللغة العربية، يعلم ضرورة أن هذه اللغة تسمية<sup>١١٤</sup> الحائط بالجدار و السيف بالحسام، و ان لم يعلم دقائق اللغة 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 اللغة و كوامنها، فإنه موقوف على من استوفى شروط المخالطة كلها، و بلغ في القراءة و سماع الروايات إلى الغاية القصوى.

<sup>١١١</sup> ط: قائلًا قال به.

<sup>١١٢</sup> ط: نعلمه.

<sup>١١٣</sup> ط: الى تناء.

<sup>١١٤</sup> ط: تسمى.

فأما المظنون فهو ما رواه الواحد و لم يجمع باقى أهل اللغة عليه، فإنهم أبدا يقولون فى كتبهم: هذا تفرد بروايته فلان، و لم يسمع الا من جهته. و المشتبه هو الذى اختلف فيه علماء أهل اللغة، فروى بعضهم شيئا، و روى آخرون خلافه.

و لا معول فى أن أهل اللغة يستشهدون فى كتبهم بالبيت من الشعر الذى لا يقال بإضافته إلى شاعره. و لو علمت أيضا الإضافة لما وثق فى إضافته إلى لغة جماعة العرب بقول الشاعر الواحد، لان ذلك لمن فعله من أهل الكتب و التصنيف لا يدل على أنهم أوردوه احتجاجا و تطرقا الى العلم.

بل يجرى ذلك مجرى من روى و دون فى الكتب و خلد فى المصنفات خبر الهجرة و بدر و حنين، و الصلاة الى القبلة، و صوم شهر رمضان، و ما أشبهه

ص: ٧١

من الأمور المعلومه.

و معلوم أن الروايات المصنفة فى ذلك ليست بحجة فيه، لأنها كلها مما يوجب الظن، و هذه أمور مقطوع عليها و معلومة، لا مجال للريب فى قال<sup>١١٥</sup> أكثر الناس انه ضرورى.

ألا ترى أنهم يستشهدون على أن الجدار فى اللغة الحائط، و الحسام السيف بيت من الشعر. و لو قيل للمستشهد بالبيت: من أين علمت أن هذا من لغة العرب و قطعت على ذلك؟ ما رجع الى هذا البيت و أمثاله، بل عول على العلم الذى لا ريب فيه.

و إذا ثبت هذه الجملة فمن<sup>١١٦</sup> للسائل أن أهل التفسير استشهدوا فى معانى القرآن العقلية و أحكامه الفقهية بأبيات شعر، لا حجة فى تفسيرهم لما فسروه، الا ما أنشدوه. و الصحيح أنهم ما فسروا شيئا من المعانى على سبيل القطع و البتات، إلا بأمر معلوم ضرورة لهم أنها من اللغة، 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 لغة العرب، على وجه لا يتطرق الشك عليه، لان العلم بذلك و القطع عليه يحتاج الى ضرب من المخالطة، إذا لم تحصل فلا تحصل ثمرتها.

و هكذا القول فى غير اللغة من الاخبار التى أشرنا إلى القول فيها و مذاهب

ص: ٧٢

<sup>١١٥</sup> ط: قول.

<sup>١١٦</sup> ط: فمن أين للسائل.

المتكلمين و الفقهاء و موضوعاتهم. فان بالمخالطة يعلم منها ضرورة ما لا يعلم كذلك مع عدم المخالطة.

و لم يبق بعد هذا الا أن يقال: و من أين يعلم من خالط أهل اللغة غاية المخالطة لغتهم على القطع، و هو مع أتم مخالطة انما يحصل على رواية أبى زيد و الأصمعى و فلان و فلان، و ما فى هؤلاء من يوجب خبره العلم.

و الجواب عن ذلك أن يقال: و من أين يعلم علما قاطعا الهجرة و الغزوات الظاهرة و الأمور الشائعة، و ان قربت مخالطته لأهل الاخبار و انما يرجع الى رواية أبى مخنف و الواقدى و فلان و فلان. و من أين يعلم البلدان و لم يشاهدها؟

و انما يرجع الى قول ملاح أو جمال.

فإذا قيل: أبو مخنف و الواقدى إنما رويأ بأسانيد متصلة معينة هذه الحوادث، و لا معول فى العلم الحاصل عليهم، بل على الشائع الواقع الذى لا يمكن تعيينه.

قلنا: مثل ذلك فى الأصمعى و أبى زيد. و لو قيل لأحد اننا<sup>١٧</sup>: عيّن على جهة يمكن و طريق تقتك بأن فى لغة العرب أن الحسام السيف، لم يقدر على ذلك كما لا يقدر من قيل له: عيّن على جهة يمكن<sup>١٨</sup> فى البلدان و الأمصار.

و قد بينا فيما سلف من الكلام على هذه الفصول أن تعذر تفصيل طريق العلم، هو الامارة على قوته و عدم الريب فيه.

و بعد: فلو صرنا الى ما استضعف فى خلال الفصل، من أن تفسير القرآن و السنة، قد يكون بما هو غير معلوم و لا مقطوع عليه أنه من اللغة، لكنه مظنون لم يثمر ذلك فسادا، لانه غير ممتنع أن نتعبد بقبول أخبار الآحاد، و استعمال طريق

ص: ٧٣

الظن فى تفسير حكم قرآن أو سنة، بعد أن يكون ذلك الحكم مما يجوز القول باختلاف العبادة فيه، و أن يختلف تكليف المكلفين فيه، بحسب اختلافهم فى ظنونهم.

و هذا انما يسوغ فى التحليل و التحريم الشرعى و ما أشبهه، لأنه غير ممتنع أن يكون عبادة زيد فى شىء بعينه التحريم بشرط اجتهاده، و عبادة عمر و التحليل. و لا يسوغ ذلك فى صفات الله تعالى، و ما يجوز عليه و ما لا يجوز، لان ذلك مما لا يمكن اختلاف العبادة فيه على وجه و لا سبب.

و هل استعمال أخبار الآحاد الموجبة للظن فى تفسير أحكام القرآن أو السنة، إلا كتخصيص القرآن أو السنة بأخبار الآحاد؟ و النسخ أيضا لهما بأخبار الآحاد؟

<sup>١٧</sup> ط: لأحدنا.

<sup>١٨</sup> ط: يمكن العلم فى.

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 اللغة إذا دل الدليل على ذلك.

و يمكن أن يتطرق إلى صحة هذه الطريقة: بأن علماء الأمة في سالف و آنف سلخوا ذلك من غير توقف عنه فصار إجماعا، و هذا لا يوجد مثله في العمل بأخبار الآحاد في الشريعة، لأنها مسألة خلاف بين العلماء. و لو حصل الإطباق على ذلك في الشريعة أيضا لتساوى الأمران.

ص: ٧٤

١١٩

## الفصل التاسع

[إثبات حجية 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 الغرض<sup>١٢٠</sup> 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 في الوجوب كالتمكين، لا فرق<sup>١٢١</sup> في القبح بين المنع بما يتمكن به من الفعل، و بين<sup>١٢٢</sup> ما يكون معه أقرب الى فعله.

و إذا ثبت هذا و لم يسع في الحكمة 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 صادقا فيما يؤديه و طريقا الى العلم بصحته، لمكان المعجز

ص: ٧٥

الظاهر على يده، فما الذى يسوغ ذلك في حكمة الرسول و حسن تدبيره، حتى ينفذ الى من بعد عنه و لم يشاهد، من ليس بمعصوم يخبرهم عنه و يدعوهم الى الله تعالى، الى<sup>١٢٣</sup> 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 إزاحة عذرهم متمائل.

<sup>١١٩</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

<sup>١٢٠</sup> ط: و كان تمام الغرض ببعثته هو أن إلخ.

<sup>١٢١</sup> ط: و لا.

<sup>١٢٢</sup> ط: و بين منع ما.

فان قلنا: ان الرسول إذا كان مبعوثا الى الجميع، و كان من وراء من يبعثه مراعيًا له و متداركا لما يقع منه من الخلل و التفريط، كان فى الحكم بخير 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 شافهم<sup>١٢٤</sup> بالخبر و الدعاء.

هذا ان كان ما ذكرناه من عصمة الداعى مما يقتضى العقول عموم كونه لطفا فى حق سائر المكلفين. فأما ان كان مما يختلف حالهم فيه، فيكون منهم دعاء المعصوم و خبره، يكون معه أقرب الى القبول، و منهم من يتساوى فى دعائه و قبوله المعصوم و غيره، لم يكن الى وجوب عصمة الرسول طريق فى العقل، و كان كسائر الألفاظ التى يختلف حالها، و يقف العلم بها على السمع، و هذا مما لا نقوله.

و ان سويننا بين الرسول، و بين من ينفذ من قبله الى من بعد عنه فى العصمة، و صرنا الى ما يحكى عن بعض أصحابنا. كان له أن يقول: فما الطريق الذى يعلم به من ينفذون إلههم عصمتهم؟

ص: ٧٦

فان قلتم بالمعجزات حسب، أضفتهم<sup>١٢٥</sup> الى وجوب عصمتهم وجوب ظهور المعجزات على أيديهم.

و ان قلتم بالتواتر عاد السؤال المتقدم عليكم، و قيل لكم: لو ساغ و حسن فزائر<sup>١٢٦</sup> واحدا أن تزاح علة 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 ناحية، حتى يحسن ادامة 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 للحكمة و حسن التدبير، فلم لا يجوز فى بعض أمم الأنبياء مثل ما حصل منكم، أو علم من أحوالكم؟

<sup>١٢٣</sup> ط: و الى.

<sup>١٢٤</sup> ط: و ان لم يشاهدوه و يشافهم.

<sup>١٢٥</sup> ط: أضفت.

<sup>١٢٦</sup> كذا فى النسخة.

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 إزاحة 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<sup>١٢٧</sup> من تقدم من أئمتنا، و فقد

ص: ٧٧

التواتر و ظواهر القرآن في كل ما يلزمنا و يجب علينا. و إذا ثبت بذلك لم يبق بعده الا الروايات المتداولة بيننا.

الكلام على ذلك: اعلم أنه تعالى إذا علم أن في مقدار<sup>١٢٨</sup> عباده أفعالا، متى وجدت أوقعت<sup>١٢٩</sup> منهم أفعال واجبة في العقل، و متى لم يفعلوها لم تقع منهم تلك الأفعال الواجبة، فلا بد من إعلامهم بذلك ليفعلوه، لان ما لا يقع الواجب الا معه يجب في العقل كوجوبه.

و كذلك إذا علم من جملة مقدوراتهم ما إذا وقع منهم وجدت أفعال قبيحة 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 مصلحة لنا، بأن يكون العلم بصفاتها يرجع الى اختيارنا، كما نقوله في المعرفة بالله تعالى.

و أن كونها لطفا موقوف على أفعالنا، و لا تقوم الضرورة مقام الاختيار، فلا بد من وجوب إرسال من يعلمهم بذلك.

و لهذا نقول: ان بعثة الرسول من كان فرض بها ما ذكرناه، فان وجوبها تابع لحسنها، و لا بد من أن يكون المرسل لتعريف هذه المصالح ممن يعلم

ص: ٧٨

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

<sup>١٢٧</sup> ط: و من.

<sup>١٢٨</sup> ط: مقدور.

<sup>١٢٩</sup> ط: وقعت.



ألا ترى أن بعثته لا يؤدي في ارتفاع إزاحة العلة، كترك البعثة في تفويت العلم بالمسامح<sup>١٣٠</sup>. و أيضا فإن إرسال من لا يؤدي عبث، لان الغرض في البعثة 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 النبوة، لأن الغرض<sup>١٣١</sup> 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 أشرت إليه.

فإن قلتم: لا بد 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: ٧٩

بمصالح و بمفاسد من جملة أفعال العباد، قبح تكليفهم العقلي و وجب إسقاطه عنهم، لانه قبيح أن يكلفهم و لا يزيح عنهم، و إذا كان طريق إزاحة العلة 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<sup>١٣٢</sup> قد أزيحت، و لم يذخر عنه شيء به يتم يمكنه. و من لم يطلع على مصالحه و مفاسده لم ترح علته، و فاته 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 بدّ 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.

<sup>١٣٠</sup> ط: بالمصالح.

<sup>١٣١</sup> ط: الغرض.

<sup>١٣٢</sup> ط: لا لطف له قد أزيحت علته.

و إذا كان الرسول مبعوثا الى قوم بأعيانهم يصح أن يسمعوها بالمشافهة منه أداها، و لم تتعلق الرسالة بمن بعد و نأى فى أطراف البلاد،<sup>١٣٣</sup> بمن نأى من الأخلاف، لم يجب سوى الأداء إليهم، و لم يتعلق بهم أداء إلى غيرهم.

و ان كانت الرسالة 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 فى أطراف البلاد، و من لعله يوجد من الأعقاب من المعلوم من حاله أنه يؤدى.

ص: ٨٠

انا لو جوزنا على ما ذكرناه الا يؤدى لم يكن اليه<sup>١٣٤</sup> الله تعالى مزيحا لعله من بعدت داره من المكلفين فى الإعلام بمصالحهم فيما بعثه الرسول، و أن يكون المعلوم أنه يؤدى 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<sup>١٣٥</sup> لا يجوز أن لا يؤدى، 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 المدّة التى فاتهم فيها هذا الاعلام، و يقتضى أن يكون تكليفهم النبى فى تلك الأحوال قبيحا.

فان قيل: و كيف لا يلزمكم<sup>١٣٦</sup> ذلك فى الزمان المتراخى بين صدع الرسول بالرسالة، و بين وصول الأداء الى من نأى فى البلاد البعيدة.

قلنا: أول ما نقوله أنه لا يجوز أن تكون أحوال المكلفين فى الشرق و الغرب فيما يكون هو مصلحة أو مفسدة من أفعالهم متساوية، لأنهم لو استوتوا فى ذلك لوجب اعلام الجميع بصفات هذه الافعال فى حال واحدة، 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 متعجلة، و من كان بعيد الدار و فى بعد فبحسب بعده و مسافة إمكان

ص: ٨١

وصول الأداء اليه، و من كان شاحط الدار فبحسب ذلك.

<sup>١٣٣</sup> ط: و لا.

<sup>١٣٤</sup> ط: زيادة «إليه».

<sup>١٣٥</sup> ط: ممن يجوز.

<sup>١٣٦</sup> ط: و يلزمكم

و هذا غير ممتنع فى التقدير، لانه كما كانت هذه المصالح تختلف بالأزمان و فى الأشخاص، و يجب منها فى وقت ما لم يكن واجبا قبله، و تتغير أحوالها أيضا حتى يدخل النسخ فيها بحسب تغيرها، جاز أن ينتزل الأمر فى المبعوث إليهم الرسول الذى ذكرناه.

و ليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يكون مصلحة البعيد و القريب فى الشرع متساوية، و لكن البعيد انما تكون تلك الافعال له مصلحة، إذا أدت<sup>١٣٧</sup> و اليه اطلع عليها، فلا يجب ما ذكرتموه. و ذلك أن وجوب الواجب منفصل من الاعلام بوجوبه، و بالإعلام لا يصير ما ليس بواجب واجبا، و انما يتناول الاعلام و الأداء الاطلاع على وجوب أفعال هى فى نفسها واجبة من غير هذا الاطلاع.

على أن هذا يوجب القول بأن الأداء لو لم يكن أبدا لما كانت هذه الأفعال واجبة أو قبيحة أبدا، و قد علمنا خلاف ذلك.

و يوجب أيضا أن يكون المؤدون لهذه الشرائع لا يخبرون بوجوبها، لان الخبر بذلك قبل الوجوب الذى يكون بعد الأداء كذب.

و يوجب أيضا أن لا يلزم أداء هؤلاء المؤدين و لا الرسول صلى الله عليه و آله التحيل. و كل هذا ظاهر الفساد.

فان قيل: أ ليس المكلفون فى حال دعوى الرسول للرسالة، و الى أن ينظروا إلى معجزة و يعلموا صدقه، لا نعرض تلك المصالح التى نبتهم<sup>١٣٨</sup> عليها، و التكليف العقلى يلزمهم.

ص: ٨٢

قلنا: انما جاز ألا يعلموا فى الأحوال التى أشرت إليها بهذه المصالح، لان العلم بها متعذر فى تلك الأحوال، و ليس كذلك الأحوال المستقلة<sup>١٣٩</sup>.

لأن العلم بصفات الافعال فيها ممكن، يوجب الاعلام به و الاطلاع عليه.

و جرى زمان دعوة النبوة و النظر فى العلم المعجز مجرى زمان مهلة النظر فى معرفة الله تعالى، فى أن المعرفة لطف فى كل الواجبات، إلا فى هذا الواجب الذى هو النظر فى طريقها، لاستحالة أن تكون لفظا<sup>١٤٠</sup> فى 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 فى 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<sup>١٤١</sup> منه.

<sup>١٣٧</sup> ط: أدبت اليه و اطلع.

<sup>١٣٨</sup> ط: نبتهم.

<sup>١٣٩</sup> لعل: المستقلة.

<sup>١٤٠</sup> ط: لطفًا.

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 جهة حصول العلم، أو يدخل على نفسه شبهات تمنع من العلم.

فان قيل: نراكم بهذا الكلام الذى حصلتموه قد نقضتم معتمد الإمامية فى حفظ النبى و الأئمة للشرائع. لأنهم يقولون: ان المؤدين عن النبى صلى الله عليه و آله شريعته فى حياته يجوز أن يكتموها و يخلوا بنقلها حتى يجب على النبى صلى الله عليه و آله التلافى و الاستدراك.

ص: ٨٣

و يجوز على الأمة بعد موت النبى صلى الله عليه و آله 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 فى الأحوال التى 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 المفسد قبيحة.

فان خشيتهم ما استأنفتموه فى هذا الكلام و عطفتهم عليه بأن تقولوا: انما يوجب أصحابنا ظهور الامام من الغيبة و رفع التقية، إذا اجتمعت الأمة على الخطأ، كأنهم<sup>١٤٢</sup> يذهبون على طريق التأويل فى 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 الشبهة 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 التقية، لأنه يمكن أن يعلم الحق بالدليل الذى 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 فى أطراف البلاد لا بد منه و لا غنى عنه، للوجه الذى أوضحناه و تبينا: أن إزاحة العلة فى التكليف العقلى لا يتم الا معه، غير أن من أدى إليهم و علموه<sup>١٤٣</sup>، و يجوز أن يكتموا

ص: ٨٤

<sup>١٤١</sup> ط: أخصر.

<sup>١٤٢</sup> خ ل: لأنهم.

<sup>١٤٣</sup> ط: زيادة الواو.

و يعدلوا عمن نقله، اما لشبهة أو غيرها.

و إذا استمر ذلك منهم لم يفصل<sup>١٤٤</sup> 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 أوجبنا حفظ الإمام للشريعة و الثقة بها لأجله و من جهة مراعاته.

و لا تنافي بين هذا القول، و بين ما قدمناه من أن شريعة النبي<sup>١٤٥</sup> 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<sup>١٤٦</sup> 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 الإمامة ما يتطرق عليه الكتمان من الأمور الظاهرة، و ما لا يتطرق ذلك عليه، و ما جرت العادة بأن تدعو الدواعي<sup>١٤٧</sup> العقل الى كتمانها، و ما لم تجر بذلك فيه، فمن أراد ذلك مستقصى مبسوطا فليأخذه من هناك.

فان قيل: إذا منعتم 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: ٨٥

أن ينقلوه و لا يكتموا، و ذكرتم أن التكليف و إزاحة العلة فيه يوجب ذلك، فألا جعلتم الباب واحدا و قلتم: ان الذي ينتهي جميع الشرع إليهم و يتساوون في علمه لا يجوز أن يعدلوا كلهم عن نقله و يكتموا، حتى لا يتصل بمن يوجد مستأنفا من مكلف لمثل العلة التي روئيموها في إزالة العلة في التكليف، و الا كان كل ناقل للشرع و مؤد له الى غيره، من موجود حاضر و مفقود و منتظر في هذا الحكم الذي ذكرتموه متساويين، و لا حاجة مع ذلك الى امام حافظ للشريعة.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال بعينه في جواب مسألة وردت من الموصل و أوضحنا أن ذلك كان جائزا عقلا و تقديرا، و انما منعنا منه إجماعا. لأن كل من قال: ان الأمة بأسرهم يجوز عليهم أن يكتموا شيئا من الشرع، حتى لا يذكره ذاكرا 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.

<sup>١٤٤</sup> ط: لم يصل.

<sup>١٤٥</sup> ط: النبي.

<sup>١٤٦</sup> ط: قصور.

<sup>١٤٧</sup> ط: دواعي.

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<sup>١٤٨</sup> على الامام و حفظه.

لأن الأمة بين مجوز على الأمة الكتمان و غير محيل له عليهم، و بين محيل له و معتقد أن العادات تمنع منه. فمن أجازهم و لم يحله - و هم الإمامية خاصة - لا يسندون الثقة و الحفظ الا الى الامام دون غيره، و انما يسند الثقة الى غير الامام من يحيل الكتمان على الأمة.

و إذا بان بالأدلة القاهرة جواز الكتمان عليهم، فبالإجماع يعلم أن الثقة

ص: ٨٦

انما يصح استنادها الى الامام دون ما أشاروا إليه من المعلوم.

و هذه الجملة التي ذكرناها إذا حصلت و ضبطت، بان من أثائها جواب كل شبهة اشتملت عليه الفصل الذي حكيناه و زيادة كثيرة عليه.

[عدم وجوب عصمة 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<sup>١٤٩</sup> 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 العصمة، و نحن نفصل ذلك:

أما صدق الرسول فيما يؤديه، فدليله المعجز، لانه مطابق لدعواه و مصدق لها، فلو لم يكن صادقا في الدعوى لما حسن تصديقه. و هذا قد بيناه فيما سلف من كلامنا على هذا الفصل، و المرجع في وجوب أدائه الى ما ذكرناه أيضا من أن العلة لا تزاح الا به، و أنه الغرض المقصود، و في ارتفاعه يكون الإرسال عبثا.

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

و لم يبق بعد هذا الا أن يدل على أن المؤدى للشرع<sup>١٥٠</sup> الرسول من أمته

<sup>١٤٨</sup> ط: مقصوران.

<sup>١٤٩</sup> ط: يؤدي.

<sup>١٥٠</sup> ط: لشرع.

ص: ٨٧

إلى أطراف البلاد، لا يجب أن يلحقوا به فى العصمة، و ان لحقوا به فى أن المعلوم من حاله و حالهم أنه لا بد من أن يؤدى ما يحمله و لا يكتمه.

و الذى يوضح ذلك أن أداء الرسول صلى الله عليه و آله يقتدر به تعظيمه و إجلاله، و ارتفاع قدره و منزلته، لأن المعجز الظاهر على يده يقتضى ذلك فيه.

و ليس كذلك أداء من يؤدى إلينا من الأمة شرعه، لأن ذلك الأداء لا يقتضى تعظيما و لا إجلالا، و لا الدليل المؤمن لهم من خطائهم فيه يقتضى فيهم رفع منزلة و لا قدر، كما كان ذلك كله فى المعجز.

و كيف يكون من علمنا صدقة؟ لأن الله تعالى صدقه و حقق دعواه، بأن خرق العادة على يده، كمن علمنا صدقه، بأن العادة لم تجر ممن جرى مجراه بالكذب. و لهذا جاز أن يؤدى 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 جهة الإعظام و الإجلال، ما يكون معه أقرب الى القبول و الامتثال من عصمته و طهارته و نزاهته، و تعدينا ذلك الى نفي الأخلاق المستهجنة عنه و الخلق المستقلة. و كل هذا لا يراعى فيمن ينقل عنه و يروى شرعه، و عمن<sup>١٥١</sup> لا يؤمن إيمانه و لا عدالته.

كيف تراعى عصمته و قد مثل الشيوخ ما يذهبون إليه فى هذه المسألة بالواعظ الداعى الى الله تعالى، فى أنه متى كان متناسكا مظهرا للنزاهة و الطهارة كان الناس أقرب من قبول قوله و وعظه. و إذا كان متجرما متهنتكا نفس ذلك عنه و قل السكون اليه.

ص: ٨٨

و إذا كان ما قالوه صحيحا معلوم<sup>١٥٢</sup> أنه لا يجب فى رسول الواعظ و المؤدى عنه وعظه، ما أوجبناه فيه من النزاهة و الطهارة، و لا يجوز لأحد إلزام<sup>١٥٣</sup> الأمرين على الآخر.

فأما ما مضى فى وسط هذا الفصل من التشكيك فى عموم وجوب عصمة الأنبياء، و إلزام أنه مما يجوز أن يختلف كونه لطفًا. فليس بصحيح، لأن جهة كون العصمة لطفًا فى السكون و رفع النفار، معلوم أنهما مما لا يختلف فى العقلاء، كما لا يختلف جهة كون المعرفة بالله تعالى لطفًا من جهة كون الرئيس المنبسط اليد النافذ الأمر لطفًا فى انتظام الأمور و ارتفاع خللها، فلا معنى للتشكيك فى ذلك.

<sup>١٥١</sup> ط: و من.

<sup>١٥٢</sup> ط: و معلوم.

<sup>١٥٣</sup> ط: إلزام أحد الأمرين.

فأما ما مضى فى الفصل من القول: بأنه إن سوى مسو بين الرسول و بين من ينفذ من قبله الى من بعد عنه فى العصمة، فصار الى ما يحكى عن بعض أصحابنا.

فليس بصحيح، لان من قال من أصحابنا<sup>١٥٤</sup> أمراء النبى صلى الله عليه و آله أو الامام، و قضاته و حكامه و خلفاؤه، لا يقول بعصمة الرواة عنه و المؤدين لاخباره إلى أطراف البلاد، و كيف يتصور هذا و الرواة عن النبى صلى الله عليه و آله و الامام و الناشرون لاخباره و ما أتى به من شرائعه، هم الخلق جميعا. لان ذلك لا يتعين و لا يتخصص بطائفة دون اخرى، و كان يجب على هذا أن يكون الخلق معصومين.

و الكلام الذى كنا فيه هل يجب أن يكون من يؤدى عن النبى صلى الله

ص: ٨٩

عليه و آله و ينشر شريعته فى أطراف البلاد ممن يعلم و يقطع أنه يؤدى أو يجوز خلاف ذلك و فيه<sup>١٥٥</sup>، و هذا منفصل مما ارتكبه بعض أصحابنا غالطا فيه من عصمة أمراء النبى أو الامام و خلفائه.

فأما ما ذكر سوء<sup>١٥٦</sup> الاختيار لنفوسنا فى جملة الكلام، فلا شبهة فى أن سوء الاختيار من المكلف لنفسه لا يرفع إزاحة علة فى تكليفه، و لا يرفع وجوب ذلك على مكلفه، و لا يقتضى أيضا جواز إزاحة 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 التى ذكرها بالروايات عن الأئمة عليهم السلام الى آخر الفصل. فقد مضى لا<sup>١٥٧</sup> مدخل لحسن الاختيار و لا لسيئه فى باب إزاحة العلة، و ان العلة لا بد من إزاحتها لكل مكلف حسن اختياره أو ساء. فان ألزم إزاحة العلة بروايات توجب العلم و تزيل الريب التزمنا ذلك، و ما أراد ذلك لانه شرط فقال عند فقد كذا و فقد التواتر.

و ان ألزم أن تزاح العلة بروايات لا توجب العلم، فلا علة تزاح بذلك.

و ما يجوز كونه كذبا كيف نقطع به على مصالحنا و مفسدنا، و هو لا يوجب العلم و لا يستند إلى جهة علم، كما نقوله فى الشهادة و غيرها.

<sup>١٥٤</sup> ط: أصحابنا بعصمة أمراء.

<sup>١٥٥</sup> ط: ذلك فيه.

<sup>١٥٦</sup> ط: من سوء.

<sup>١٥٧</sup> ط: أنه لا.



و من هذا الذى يسلم أن فى الشريعة فى أوقاتنا هذه حادثا شرعيا لا يعرف حكمه بدليل قاطع؟ و لما عدد الحجج من التواتر و ظواهر القرآن، كان يجب أن يذكر إجماع الفرقة المحقة، فهو المعتمد فى كثير من الاحكام، على ما تقدم بياننا له.

ص: ٩٠

## الفصل العاشر

[دلالة إنفاذ الرسول الأمراء و العمال على حجية خبر الواحد و الجواب عنه]

ان قيل: الظاهر من حال الرسول صلى الله عليه و آله مما يؤديه ممن بعد عنه عن<sup>١٥٨</sup> أمته و إعلامهم ما يلزمهم من مصالح دينهم و دنياهم، ما جرت به العادة و مضت عليه الاسم من إنفاذ الأمراء و الولاة و العمال و القضاء و الرسل و السعاة.

ينفذ المولى منهم من حضره<sup>١٥٩</sup> 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<sup>١٦٠</sup> يذهب الى التواتر المعلوم باكتساب من الشرط الذى لا يتم اكتساب العلم من دونه مفقود منهم، و هو العلم بأنه لا داعى لجمعهم على الكذب، فإذا طالت صحتهم<sup>١٦١</sup> و كثرت اجتماعهم،

ص: ٩١

تعذر العلم بالشرط و حصل أقوى فى فقد.

و إذا كانت هذه حال الولاة، فمن ينفذ للتسليم ان لم تقصر حاله عنهم لم تزد عليهم فيما يجوز على الا .. و الولاة 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 فى 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.

---

<sup>١٥٨</sup> ط: من

<sup>١٥٩</sup> ط: حضره

<sup>١٦٠</sup> ط: من

<sup>١٦١</sup> ط: صحتهم

والمعلوم أن الفقهاء والحفاظ الذين كانوا .. صلى الله عليه وآله لو رام أن يتواترهم إلى بلد واحد لما تم .. ينفذهم على هذا الوجه إلى الأقل ..

لمعاد وفلان وفلان، وأنه لما فعل ذلك ظهر واشتهر .. التواريخ والسير، ولم يذكروا في شيء من كتبهم، ولا تضمن .. و مسانيدهم ذكر الفقهاء والحفاظ الذين أنفذهم الرسول صلى الله عليه وآله إلى البلاد.

ولا يمكن الدعوى بحقنا واستتاره، لأن من يتقدم في العلم والحفظ لا بد من أن تطول صحبته لمن يأخذ عنه ويستكثر، ومن طالت صحبته للرسول صلى الله عليه وآله وأخذه عنه وتوجهه وتقدمه لا يكون حاملا، كيف انضاف إلى ذلك استنابته في التبليغ عنه والقيام بأعظم الأمور التي بعث لأجلها، وهي تعلم الدين وإزاحة فيه.

وإذا كنا إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نعلم ذلك، وإذا رجعنا إلى سائر ما يشتمل على نقل الاخبار وتدوينها فلم نجد، علمنا أيضا أنه لم يكن، وقد قال الله

ص: ٩٢

تعالى «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»<sup>١٦٢</sup> ولم يخصص من شاهده وقرب منه دون من بعد عنه، وقال الله «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا»<sup>١٦٣</sup>.

ولو كان تبليغه لبعض من بعث .. مبعوث إلى الخلق كافة، لكانت الشهادة له صلى الله عليه وآله .. بلغ الرسالة ونصح الأمة غير واقع موقع الصحة ..

بأنه لم ينقله الله تعالى إلى دار كرامة .. من بعث إليه، وكان موجودا في أيامه .. عذره بغير ما يقترحه من قال بالتواتر حسب .. عذرهم يكون بالارتحال إليه والمشافهة له .. يمكنون منه ويقدرعون عليه.

فإذا لم يفعلوه .. وكان صلى الله عليه وآله قد بلغهم وأزاحهم عنهم ...

فبأي شيء علموا نبوته وجوب الرحيل إليه، وهل يسوغ .. على أهل الأرض أن يخلوا بلادهم ويرحلوا بأسرهم .. لرسول، و يأخذوا عنه ويتفقهوا عليه وينفذوا .. عليهم بعد التفقه والحفظ.

فان قلتم ذلك فما الموجب له .. دلالة على لزومه.

<sup>١٦٢</sup> سورة المائدة: ٣

<sup>١٦٣</sup> سورة سبأ: ٢٨

هذه جملة 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 سواء، 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<sup>١٦٤</sup> حصله اطلع على ما يوصله إلى معرفة كل ما يرد عليه من المسائل و النوازل، و يلزم غيره من العبادات و الاحكام، مضافا الى ظواهر القرآن

ص: ٩٣

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 الراى إن شاء الله تعالى.

الكلام على ذلك: اعلم أن الراوى شرع النبى صلى الله عليه و آله و الناصر له فى أطراف الأرض هو غير من ينفذه الى البلدان، اما أميرا أو حاكما أو حاملا، لان النقل و الرواية و الإشاعة مما يشترك فيه الخلق أجمعون على ما جرت به العادة، و لا يقف على فرقة معينة و لا جماعة مخصوصة.

و الامارة أو القضاء أو العمالة يقف على من خصه النبى صلى الله عليه و آله بهذه الولاية، و أفرد بها 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 فوائد ظاهرة لمن تأملها، و الأمراء ينفذون لحماية المتعزز و ضبط الأطراف من الاعداء و حمايتها، و القضاء للحكم و فصل الخصومات، و العمال لجباية 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: أ ليس 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 الأدلة 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<sup>١٦٥</sup>

ص: ٩٤

<sup>١٦٤</sup> ط: زيادة «له»

<sup>١٦٥</sup> ط: سواء.

و ما فيهم من يبلغه شيئا و يؤدي إليه شرعا، لكن على النحو الذى أوضحناه.

و قد كان النبى صلى الله عليه و آله يأمر دعائه فى الأمصار، بأن يبتدءوا بدعاء الناس الى التوحيد، ثم النبوة، ثم الشرائع. و لا خلاف بين العقلاء فى أن قول هؤلاء الدعاء ليس بحجة فى التوحيد و لا النبوة، و لا بدعائهم يعلم ذلك، و انما ينبهون على الأدلة و يهدون الى طرقها كمالات، كانت<sup>١٦٦</sup> الشريعة على هذا خارجة.

و قد استقصينا هذا الجنس من الكلام فى الجواب عن الفصل الثالث و أحكمناه و قلنا أيضا هناك إذا كانت أخبار الآحاد عند من أوجب العمل بها لا بدّ فيها من استناد الى دليل يوجب العلم يقتضى التعبد فيها بالعمل، لان قول من يقول أن خبر الواحد نفسه يوجب العلم مردود مطروح.

فمن أين علم أهل البلاد البعيدة ان النبى صلى الله عليه و آله قد تعبدهم و أوجب عليهم العمل بأخبار رسله و ان كانوا آحادا، و معلوم أنه لا يجوز أن يعملوا ذلك من الرسل أنفسهم، فلم يبق الا التواتر و النقل الموجب للعلم ما لا قلنا<sup>١٦٧</sup> فى الشرع كله بمثل ذلك.

فان قيل: لا بدّ من أن يكون أهل أطراف البلاد عالمين، بأن الذى ورد إليهم أميرا أو حاكما من جهة النبى صلى الله عليه و آله صادق فى إضافة نفسه اليه عليه السلام، لانه ينفذ شرعا و يمضى أحكاما دينية، 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 علما.

ص: ٩٥

قلنا: لا بدّ من علم بأنهم رسله و ولايته. و الطريق الى ذلك هو غير أخبارهم<sup>١٦٨</sup> نفوسهم.

و معلوم أن العادة جارية بأن الملك العظيم إذا ندب أميرا أو واليا لبعض الأمصار، و كتب عهده على ذلك المصر، و أمره بالتأهب للخروج و أطلق له النفقات، فان خبر ولايته يذيع و يتصل بأهل ذلك المصر على ترتيب و تدريج فينتقل إليهم أولا عزيمة الملك على توليته، و ظهور أسباب ذلك و ترادف الشفاعات فيه ان كان فيه شافع، ثم الخطاب له على الولاية، و تقرير أمره فيها و تأهبه لها على ذلك، الى أن يقع منه الخروج، و هو لا يصل الى تلك البلدة إلا بعد أن علم أهلها بالاخبار المترادفة بولايته، و انتظروا قدومه، و استعدوا للقائه، و هذا أمر معلوم بالعادة ضرورة.

<sup>١٦٦</sup> ط: و كانت.

<sup>١٦٧</sup> ط: ما قلنا.

<sup>١٦٨</sup> ط: أخبار نفوسهم.

و إذا كان النبي صلى الله عليه وآله أعلى قدرا و أجل خطرا من كل من وصفنا حاله من الملوك و الاهتمام بولاياته، و ولايته<sup>١٦٩</sup> أشد و أقوى من الاهتمام بولاية غيره، فلا بد من أن يكون انتشار أمر ولاته و شياع ذكرهم قبل نفوذهم، أو يخص بسياسة. و كيف يخفى هذا على من عرف العادة 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<sup>١٧٠</sup> الإشارة اليه.

أما ما انتهى به الفصل من القول بأن حال النبي صلى الله عليه وآله فىمن يوليه و ينفذه الى البلاد كحال غيره فىمن يولى الولاية و ينفذ الأمراء.

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

ص: ٩٦

بمصالح دنيوية، فلا يمتنع أن يقوم الظن فيهم مقام العلم. و ولاية النبي و أمراءه يقومون بمصالح دينية، و هذه مصالح مبنية 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 ينبغي أن يحمل أحد الأمرين على صاحبه.

و الإكتاف فى أن الفقهاء و العلماء و الحفاظ أعداد قليلة 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 كثرة 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 يسمعو من الرسول صلى الله عليه وآله ما يشافه به. غير واجب أيضا، و يغنى عن ذلك كله ما بيناه و رتبناه.

و قد أجبتنا عن هذه المسائل ما اتسع له وقت ضيق.

ص: ٩٧

[ (٢) جوابات المسائل الرازية ]

<sup>١٦٩</sup> ط: و ولايته.

<sup>١٧٠</sup> ط: ما يجدر.

ص: ٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم سأل (رضى الله عنه) عن الفقاع و هو محرم عند الإمامية، هل على تحريمه دليل عقلي أو سمعي؟

الجواب:

اعلم أن الفقاع محرم محظور عند الإمامية يحد شاربه، كما يحد شارب الخمر. و يجرى الفقاع عندهم فى النجاسة و التحريم مجرى الخمر.

و الدليل الواضح على ذلك: إجماع الإمامية عليه، لأنهم لا يختلفون فيما ذكرنا من الاحكام، و إجماعهم على ما أشرنا إليه حجة و دلالة 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: ١٠٠

يسكران و هما محرمان، و كذلك قليل الخمر لا يسكر و هو محرم.

فان قالوا: قليل الخمر من الجنس الذى يسكر كثيره، و ليس كذلك الفقاع و أما الدم و لحم الخنزير فليسا من جملة الأشربة، التى لم تحرم فى الشريعة إلا<sup>١٧١</sup> لأجل وجود الإسكار فى الجنس.

قلنا: غير مسلم، لكن علة<sup>١٧٢</sup> الأشربة فى الشرع موقوفة على أنها من جنس المسكر.

و علة التحريم فى الحقيقة هى المصلحة، و الله تعالى أعلم بوجهها. و قد حرم الله تعالى الدم، و هو مما يشرب، فهو شراب على موجب اللغة و ان لم يكن فيه قوة الإسكار بل لعينه. فما المنكر من أن يكون تحريم الفقاع كذلك.

و يمكن أن نعارض خصومنا فى تحريم الفقاع، و نورد عليهم الأخبار التى تروىها ثقاتهم و روايتهم فى تحريم الفقاع، لأنهم يعملون فى الشريعة بأخبار الآحاد، فيلزمهم أن يحكموا بتحريم الفقاع للأخبار الواردة من طرقهم بتحريمه.

<sup>١٧١</sup> فى «ن» لا.

<sup>١٧٢</sup> فى «ن» من علة، و الظاهر: كون علة الأشربة.

فأما ما ورد من طرقنا في تحريمه، وأنه كالخمر في التحريم و وجوب الحد على شاربه و النجاسة، فأكثر من أن يحصى، و لا معنى لمعارضة الخصوم، لأنهم لا يعرفون هذه الروايات و لا يوثقون روايتها. فالمعارضة برواياتهم له<sup>١٧٣</sup> أولى.

فمن ذلك ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلام قال: حدثنا أبو الأسود، عن أبي ربيعة<sup>١٧٤</sup>، عن دراج أبي السمح.

ص: ١٠١

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

و اجتمعا على أن دراجا قال: ان عمر بن الحكم حدثه عن أم حبيبة زوجة النبي صلى الله عليه و آله: ان أناسا من أهل اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه و آله ليعلمهم الصلاة و السنن و الفرائض، فقالوا: يا رسول الله ان لنا شرايا نعمله<sup>١٧٥</sup> من التمح و الشعير. فقال عليه السلام: الغبراء؟ فقالوا: نعم، فقال: لا تطعموها. قال الساجي في حديثه: قال عليه السلام ذلك ثلاثا.

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: ثم لما كان بعد ذلك يومين<sup>١٧٦</sup> ذكروها له عليه السلام فقال: الغبراء؟ قالوا: نعم. قال: لا تطعموها. قالوا: فإنهم لا يدعونها. قال عليه السلام: من لم يتركها فأضربوا عنقه.

و روى أبو 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 الغبراء، فنهى عنها و قال: لا خير فيها.

قال: قال زيد بن أسلم: هي الاسكركة. و الاسكركة في لغة العرب اسم الفقاع. و قال ابن الرومي و هو ممن لا يطعن عليه في علم اللغة و العربية، لأنه كان متقدما في علمها، متولى<sup>١٧٧</sup> الى معانيها قال:

اسقنى الاسكركة الصنبر

في جعصلقونه

و اجعل التيقن فيها

يا خليلي بغصونه

---

<sup>١٧٣</sup> في «ن» لهم.

<sup>١٧٤</sup> في هامش النسخة: لهيعة، و في «ن» أبي كهيئة. و الصحيح ما في الهامش.

<sup>١٧٥</sup> خ ل: نصنعه، في «ن» نصفه.

<sup>١٧٦</sup> في «ن» بيومين.

<sup>١٧٧</sup> في «ن» متوجها.

## و مسك لبطونه

## أنها مصفاة أعلاه

و أراد ب «الاسكركة» الفقاع. و «الجعصلقون» الكوز الذى يشرب فيه الفقاع. و «الصنبر» البارد. و «القيحن» الشراب. و روى أصحاب الحديث من طرق معروفة: ان قوما من العرب سألوا رسول الله صلى الله عليه و آله عن الشراب المتخذ من القمح، فقال رسول الله:

أ يسكر؟ 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 الآخر إذا كان مسكرا، فدل ذلك على أن الغبيراء محرمة بعينها كالخمر.

و روى أصحاب الحديث فى كتبهم المشهورة 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<sup>١٧٨</sup> قال: الغبيراء التى نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عنها الفقاع.

و يلزم مخالفينا مع هذه الاخبار المروية من طرقهم أن يحرموا الفقاع، و لا يلزم الإمامية على تحرير<sup>١٧٩</sup> و لا يبدعونهم و لا يبيزهم<sup>١٨٠</sup> بتحريمها، و النهى عن بيعها.

و شيوخهم مالك بن انس و يزيد بن هارون يكرهان<sup>١٨١</sup>.

قال احمد: و حدثنا أبو عبد الله المدائنى قال: قال مالك بن أنس: يكره الفقاع، و يكره أن يباع فى الأسواق<sup>١٨٢</sup>.

<sup>١٧٨</sup> فى الانتصار: ضمره.

<sup>١٧٩</sup> فى «ن» و لا يلوموا الإمامية على تحريمه.

<sup>١٨٠</sup> فى «ن» يعيرونهم.

<sup>١٨١</sup> فى «ن» يكرهانه.



و غيره ممن ذكرناه ينهى عن شرب الفقاع و بيعه، و العصبية تعمى و تصم.

ص: ١٠٤

### المسألة الثانية [علم النبي صلى الله عليه و آله بالكتابة و القراءة]

ما الذى يجب ان يعتقد فى النبي صلى الله عليه و آله، هل كان يحسن الكتابة و قراءة الكتب أم لا؟.

الجواب:

و بالله التوفيق الذى يجب اعتقاده فى ذلك التجويز، لكونه عليه السلام عالما بالكتابة و قراءة الكتب، و لكونه غير عالم بذلك، من غير قطع على أحد الأمرين.

و انما قلنا ذلك، لان العلم بالكتابة ليس من العلوم التى يقطع على ان النبي و الامام عليهما السلام لا بدّ من ان يكون عالما بها و حائزا لها.

لأننا إنما نقطع فى النبي و الامام على انهما لا بدّ ان يكون كل واحد عالما بالله تعالى و أحواله و صفاته، و ما يجوز عليه و ما لا يجوز، و بجميع أحوال الديانات و بسائر أحكام الشريعة التى يؤديها النبي صلى الله عليه و آله ان يحفظها<sup>١٨٣</sup> الامام

ص: ١٠٥

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

اما ما عدى ذلك من الصناعات و الحرف، فلا يجب ان يعلم نبى أو إمام شيئا من ذلك. و الكتابة صنعة كالنساجة و الصياغة، فكما لا يجب ان يعلم ضروب الصناعات، فكذلك الكتابة.

و قد دللنا على هذه المسألة، و استقصينا الجواب عن كل ما يسأل عنه فيها فى مسألة مفردة أمليناها جوابا لسؤال بعض الرؤساء عنه، و انتهينا إلى أبعد الغايات.

و قلنا: ان إيجاب ذلك يؤدى الى إيجاب العلم بسائر المعلومات الغائبات و الحاضرات، و ان يكون كل واحد من النبي و الامام محيطا بمعلومات الله تعالى كلها.

---

<sup>١٨٢</sup> استخرج هذه الأحاديث مع أحاديث آخر فى الانتصار ص ١٩٨ ط نجف الأشرف و كذا الشيخ فى رسالته المعمولة فى تحريم الفقاع المطبوع فى الرسائل العشر

و بينا ان ذلك يؤدى الى ان يكون المحدث عالما لنفسه كالقديم تعالى، لان العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق بمعلوم على جهة التفصيل، و كل معلوم مفصل لا بدّ له من علم مفرد يتعلق به، و ان المحدث لا يجوز ان يكون عالما لنفسه، و لا يجوز ان يكون أيضا وجود ما لا نهاية له من المعلوم، و يبطل<sup>١٨٤</sup> قول من ادعى ان الامام محيط بالمعلومات.

فان قالوا: الفرق بين الصناعات و بين الكتابة، ان الكتابة قد تتعلق بأحكام الشرع، و ليس كذلك باقى الصناعات.

قلنا: لا صناعة من نساجة أو بناء أو غيرهما الا و قد يجوز ان يتعلق به حكم شرعى كالكتابة.

ص: ١٠٦

ألا ترى ان من استأجر بناء على<sup>١٨٥</sup> مخصوص، و أيضا النساجة 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 الصناعة فيما اختلفا فيه.

قلنا: فى الكتابة مثل ذلك سواء.

و بينا فى تلك المسألة التى أشرنا إليها، بأن هذا يؤدى الى ان علم الامام تصديق<sup>١٨٦</sup> الشهادة أو كذبه فيما يشهد به، لأنه إذا جاز ان يحكم بشهادة<sup>١٨٧</sup> 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 جهالة و ضلالة.

فإن قيل: أ ليس قد روى أصحابكم ان النبى صلى الله عليه و آله فى يوم الحديبية لما كتب معينة<sup>١٨٨</sup> بين سهيل بن عمرو و كتاب مواعدة<sup>١٨٩</sup>، و جرى من سهيل ما جرى من إنكار ذكر النبى صلى الله عليه و آله بالنبوة، و امتنع أمير المؤمنين عليه السلام مما اقترح سهيل كتب عليه السلام فى الكتاب.

---

<sup>١٨٤</sup> فى «ن» فبطل.

<sup>١٨٥</sup> فى «ن» لبناء.

<sup>١٨٦</sup> فى «ن» بتصديق.

<sup>١٨٧</sup> فى «ن» بشهادته.

ص: ١٠٧

قلنا: هذا قد روى فى أخبار الآحاد و ليس بمقطوع عليه، و انما أنكرنا القطع. و نحن مجوزون - كما ذكرنا - أن يكون عليه السلام كان يحسن الكتابة، كما يجوز أن لا يكون يحسنها.

فان قيل: أ ليس الله تعالى يقول «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ»<sup>١٩٠</sup>.

قلنا: ان هذه الآية انما تدل على أنه عليه السلام ما يحسن الكتابة قبل النبوة و الى هذا يذهب أصحابنا، فإنهم يعتمدون أنه عليه السلام ما كان يحسنها قبل البعثة، و أنه تعلمها من جبرئيل بعد النبوة، و ظاهر الآية تقتضى ذلك، لان النفي تعلق بما قبل النبوة دون ما بعدها.

و لان التعليل أيضا يقتضى اختصاص النفي بما قبل النبوة، و لان المبطلين و المشككين انما يرتابون فى نبوته عليه السلام لو كان يحسن الكتابة قبل النبوة و أما بعد النبوة فلا تعلق له بالريية و التهمة.

فان قيل: من أين يعلم أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة، و إذا كان عندكم أنه قد أحسنها بعد النبوة، و لعل<sup>١٩١</sup> هذا العلم كان متقدما.

فان قلت<sup>١٩٢</sup>: فلم نعلم أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة بهذه الآية.

قيل لكم: هذه الآية انما تكون حجة و موجبة للعلم إذا صحت النبوة، فكيف يجعل نفى الآية دلالة على النبوة و هو مبنى عليها؟

قلنا: الذى يجب أن يعتمد عليه فى أنه عليه السلام لا يحسن الكتابة و القراءة

ص: ١٠٨

قبل النبوة هو أنه عليه السلام لو كان يحسنها و قد نطق القرآن الذى أتى بنفى ذلك عنه عليه السلام قبل النبوة، مما<sup>١٩٣</sup> جاز له أن يخفى الحال فيه مع التتبع و التفتيش و التنقيب، لان هذه الأمور كلها انما يجوز ان تخفى مع عدم الدواعى إلى كشفها، و مع الغفلة عنها و الاعراض عن تأمل أحوالها.

<sup>١٨٨</sup> فى «ن» بينه و.

<sup>١٨٩</sup> فى «ن» موادة.

<sup>١٩٠</sup> سورة العنكبوت: ٢٨.

<sup>١٩١</sup> فى «ن»: فلعل.

<sup>١٩٢</sup> فى «ن»: قلتم نعلم.

و أما إذا قويت الدواعي و توفرت البواعث على كشف حقيقة الحال و تعلق ذلك<sup>١٩٤</sup> دعوى مدع بمعجزة، فلا بد من الفحص و التفتيش، و معها لا بدّ من ظهور حقيقة الحال.

و من كان يحسن القراءة و الكتابة لا بدّ من أن يكون قد تعلمها أو أخذها من موقف و معرف، و الذين كانوا يحسنون الكتابة من العرب في ذلك الزمان معدودون قليلون ممن<sup>١٩٥</sup> تعلم من أحدهم و كشف عن أمره على طول الأيام، لا بدّ من ظهور حاله بمقتضى العادة. و هذه الجملة تدل على أنه عليه السلام ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة.

فإن قيل: فقد وصف الله تعالى نبيه صلى الله عليه و آله بأنه أُمي في مواضع من القرآن<sup>١٩٦</sup>. و الأُمي الذي لا يحسن الكتابة، فكيف تقولون أنه عليه السلام أحسنها بعد النبوة.

قلنا: أما أصحابنا القاطعون على أنه عليه السلام كان يحسن الكتابة بعد النبوة، فإنهم يجيبون عن هذا السؤال بأن يقولوا: لم يرد الله تعالى بقوله «أُمي» أنه لا يحسن الكتابة، و انما أراد الله تعالى نسبته إلى أم القرى، لانه من أسماء مكة «أم القرى». فان كانت هذه النسبة محتملة لأمرين، لم يجز أن يقطعوا على أحدهما بغير دليل.

ص: ١٠٩

#### المسألة الثالثة [تفضيل الأنبياء على الملائكة]

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

الجواب:

اعلم ان الفضل الذى هو كثرة الثواب و وفوره لا دلالة فى مجرد العقل على أن بعض المكلفين فيه أفضل من غيره، لان كثرة الثواب و قلته انما يتبعان أثره الذى يقع عليهما الافعال، و ذلك مما لا يطلع عليه الا علّام الغيوب جلّ و عزّ، و انما المرجع فى بعض المكلفين أكثر ثوابا من غيره الى طريق<sup>١٩٧</sup> سمعية.

و قد أجمعت الإمامية بلا خلاف بينها على أن كل واحد من الأنبياء أفضل و أكثر ثوابا من كل واحد من الملائكة. و ذهبوا فى الأئمة عليهم السلام أيضا الى مثل ذلك.

ص: ١١٠

<sup>١٩٣</sup> فى «ن» لما.

<sup>١٩٤</sup> فى «ن» بذلك.

<sup>١٩٥</sup> فى «ن» فمن.

<sup>١٩٦</sup> سورة الأعراف: ١٥٨.

<sup>١٩٧</sup> فى «ن» طرق.

و إجماع الإمامية حجة على ما بيناه، فيجب القطع بهذه الحجة 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 بدّ له من أن يكون عليهم مشقة في التكليف، لو لا ذلك لما استحقوا ثوابا، و التكليف لا يشق الا بشهوات تتعلق بها حظر و منع منه و نفارا<sup>١٩٨</sup> 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 ملتذّين، و آملين بما يرجع الى هذه الأمور أحطنا علما بسائر ما يلتذون و يأملون<sup>١٩٩</sup> معه من ضروب المدركات و لا<sup>٢٠٠</sup> 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 مسألة مفردة 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: ١١١

<sup>٢٠١</sup> فرغيهما في أن يكونا ملكين، و لا يجوز أن يرغيهما بأن يعصيا الله تعالى حتى ينتقلا الى الحال التي هي دون حالهما، و حالهما هي أفضل منها.

و هي شبهة لها روعة و لا محصل لها عند التفتيش، لان الفضل الذي هو كثير الثواب لا يجوز أن يستحق إلا بالأعمال، و هي<sup>٢٠٢</sup> صارت خلقة خلقة الملك لا يجوز أن يكون ثوابه مثل ثواب الملك.

و انما يرغيهما في أن ينتقلا إلى صورة الملائكة و خلقهم، لا الى ثوابهم ما تجزأ<sup>٢٠٣</sup> 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.

<sup>١٩٨</sup> ط: نفار.

<sup>١٩٩</sup> في «ن»: يألمون.

<sup>٢٠٠</sup> في «ن» و لا بد مع التكليف ممن يكونوا ممن يلتذ بألم ببعض - إلخ.

<sup>٢٠١</sup> سورة الأعراف: ٢٠.

<sup>٢٠٢</sup> في «ن»: و من.

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 دالة 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 التلبيس عليهما و إيهامهما أن المنهى عن أكل الشجرة غيرهما، فإن النهى عن تناول الشجر اختص به الملائكة و الخالدون. و يجري ذلك مجرى قول أحدنا: ما نهيت عن دخول الدار زيدا دونك.

فأما قوله «لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ»<sup>٢٠٤</sup>

ص: ١١٢

و ادعاء القوم أن ذلك يدل على فضل الملائكة على الأنبياء، لأنه آخر ذكرهم، و لا يجوز أن يؤخر في مثل هذا الكلام الا الفاضل دون المفضل.

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 المفضل، ثم يعقب بذكر الفاضل مثل أن يقول: ما يأنف من لقاء زيد الوزير و لا الأمير.

و هذا من ركيك الشبه، لانه يجوز أن يكون الله تعالى خاطب بهذا الكلام فيمن<sup>٢٠٥</sup> كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء مرتبة على حسب اعتقادهم، لا على ما يقتضيه أحوال المذكورين.

و جرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لغيره: ما يأنف أبى من كذا و لا أبوك.

و ان كان القائل يعتقد فضل أبيه على أب المخاطب.

و يمكن في هذه الآية 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.

<sup>٢٠٢</sup> في «ن»: و الجزء.

<sup>٢٠٤</sup> سورة النساء: ١٧٢.

<sup>٢٠٥</sup> في «ن»: قوما.

و مما يجوز أن يقال فى 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 لقائى و الركوب الى زيد و لا عمرو و هو دون زيد فى الفضل بيسير 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 الذى لا يليق بتأخر ذكرهم.

ص: ١١٣

#### المسألة الرابعة [مسألة الذر و حقيقته]

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

الجواب:

ان الأدلة القاطعة إذ دلت على أمر وجب إثباته و القطع عليه، و أن لا يرجع عنه بخبر محتمل، و لا بقول معترض للتأويل، و تحمل الأخبار الواردة بخلاف ذلك على ما يوافق تلك الدلالة و يطابقه، و ان رجعنا بذلك عن ظواهرها، و بصحة هذه الطريقة نرجع عن ظواهر آيات القرآن التى تتضمن إجباراً أو تشبيهاً.

و قد دلت الأدلة 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<sup>٢٠٦</sup>

ص: ١١٤

المعارف، فأقر قوم، و أنكر قوم كان عاقلاً كاملاً مكلفاً. لانه لو كان بغير هذه الصفة لم يحسن خطابه، و لا جاز أن يقر، و لا أن ينكر.

و لو كان عاقلاً كاملاً لوجب أن يذكر الناس ما جرى فى 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 صحة هذا الأصل لجوز العاقل منا أن يكون أقام فى بلد من البلدان متصرفاً، و هو كامل عاقل ثم نسي ذلك كله، مع تطاول العهد، حتى لا يذكر من أحواله تلك شيئاً.

---

<sup>٢٠٦</sup> فى «ن»: عليه.

و انما لم نذكر ما جرى منا و انا فى حال الطفولية، لفقد كمال العقل فى تلك الحال به<sup>٢٠٧</sup> من تخلل أحوال عدم و موت من تلك الحال و أحوالنا هذه و يجعلونه سببا فى 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 المزيلة للمعلوم بين الأحوال، لا يوجب النسيان للعقلاء بما جرى بينهم.

فهذه الاخبار: اما أن تكون باطله مصنوعة، أو يكون تأويلها - ان كانت صحيحة - ما ذكرناه فى مواضع كثيرة من تأويل قوله «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنَى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»<sup>٢٠٨</sup>.

و هو أن الله تعالى لما خلق الخلق و ركبهم تركيبا و أراهم الآيات و الدلائل و العبر فى أنفسهم و فى غيرهم، يدل الناظر فيها المتأمل لها على معرفة الله و إلهيته و وحدانيته و وجوب عبادته و طاعته، جاز أن يجعل تسخيرها له و حصولها

ص: ١١٥

على هذه الصفات الدالة على ما ذكرناه إقرارا منها بالوحدانية و وجوب العباد، و يجعل تصييرها على هذه الصفات الدالة على ما ذكرنا استشهادا لها على هذه الأمور.

و للعرب فى هذا المعنى من الكلام المنتور و المنظوم ما لا يحصى كثرة، و منه قول الشاعر:

امتلاً الحوض و قال قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

و معنى ذلك: اننى ملأته حتى أنه ممن يقول حسبى قد اكتفت، فجعل ما لو كان قائلا لنطق، كأنه قال و نطق به.

و هذا تأويل الآية و الاخبار المروية فى الذر، و فى هذه الجملة كفاية.

ص: ١١٦

المسألة الخامسة [مسألة 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 اللفظة على حال؟

<sup>٢٠٧</sup> فى «ن»: و ما يجدون به.

<sup>٢٠٨</sup> سورة الأعراف: ١٧٢



## الجواب:

و بالله التوفيق أما «البداء» في لغة العرب: هو الظهور، من قولهم: بدا الشيء، إذا ظهر و بان.

و المتكلمون تعارفوا فيما بينهم أن يسموا ما يقتضى هذا البداء باسمه، فقالوا:

إذا أمر الله تعالى بالشيء في وقت مخصوص على وجه معين بمكلف واحد، ثم نهى عنه على هذه الوجوه كلها، فهو بداء. لانه يدل عليه من حيث لم تظهر أمر لم يكن ظاهرا اما جاز أن يطابق المنهى أمر بهذه الطائفة<sup>٢٠٩</sup>.

و فرقوا بين النسخ و البداء باختلاف الوقتين في الناسخ 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: ١١٧

و لهذا قالوا: إذا كان البداء لا يجوز عليه<sup>٢١٠</sup> لم يجز أيضا عليه ما يدل على البداء، أو يقتضيه من النهى عن نفس ما أمر به على وجهه في وقته، و المأمور و المنهى واحد.

و قد وردت أخبار آحاد لا توجب علما، و لا تقتضى قطعاً، بإضافة البداء إلى الله تعالى، و حملوها محققو أصحابنا على أن المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع، و لا خلاف بين العلماء في جواز النسخ للشرائع.

و بقى ان نبين هل لفظة «البداء» إذا حملت على معنى النسخ حقيقة أو مستعارة؟ و يمكن ان ينص أنها حقيقة في النسخ غير المستعارة، لان البداء إذا كان في اللغة العربية 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 الإباحة على سبيل التدريج، فإنه بداء له، لانه ظهر من الأمر ما لم يكن ظاهرا، و بدا ما لم يكن بائنا، بمعنى البداء الذى هو الظهور و البروز حاصل<sup>٢١١</sup> فى الأمرين.

فما المانع على نفص الاستنفات<sup>٢١٢</sup> ان يسمى الأمرين بداء، لان فيهما معا ظهور أمر لم يكن ظاهرا.

<sup>٢٠٩</sup> فى «ن»: المطابقة.

<sup>٢١٠</sup> فى «ن»: عليهم.

<sup>٢١١</sup> ط: الحاصل.

<sup>٢١٢</sup> فى «ن»: على يقضى اشتقاق اللغة أن يسمى. و ط: على مقتضى الاشتقاق.

فان قيل: هذا انما يسوغ إذا أطلق لفظة «البداء» و لم تضاف، فأما إذا أضيفت و قيل: «بدا له في 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: ١١٨

الى غيره، فيجوز ان يقال على سبيل التخصيص: بدا له.

و ليس كذلك النسخ، لأن الأمر و ان كان متجددا بعد النهى، و كذلك الحظر بعد الإباحة، فذلك مما لا يقتضى الإضافة على سبيل التخصيص، لأن الأمر المتجدد ظاهر الأمر، و لكل سامع له و مخاطب به.

قلنا: مرت<sup>٢١٣</sup> ضعيف، لانه قد يجوز ان يضاف من البداء الذى هو الظهور ما شارك فيه غيره<sup>٢١٤</sup>، و لا يمنع مشاركته<sup>٢١٥</sup> فى ان ذلك بأدلة 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<sup>٢١٦</sup> انه قد بدا له و يضاف اليه.

و ان شاركه فى انه ظاهر له غيره، فالمشاركة ليس تنفى هذه الإضافة، و يجوز له ان يكون القوى بهذه الإضافة، 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 الإضافة لذلك.

و ليس ينبغى ان ينكر هذا التخريج، لأن أهل اللغة ما وافقونا على ان البداء لا يكون إلّا فى الموضع الذى ذكره بعض المتكلمين، و شرط بتلك الشرائط المشهورة.

بل قال أهل اللغة: ان البداء هو الظهور، و لم يزدوا على ذلك، و المتكلمون قصروه على موضع بحسب ما اختاروه، لان معنى البداء الذى هو الظهور،

ص: ١١٩

فيجوز لغيرهم ان يديه الى موضع آخر فيه أيضا معنى الظهور فى اللغة لا قصر عليه ذلك.

ثم لو سلمنا لخصوص اللغة ان لفظ البداء يختص حقيقة بما ذكره، جاز ان يستعار فى غيره و هو النسخ لان فيه معنى الظهور على كل حال.

<sup>٢١٣</sup> فى «ن»: هذا فرق.

<sup>٢١٤</sup> فى هامش النسخة: شاركين فيه غيرى. و فى «ن»: ما يشاركنى فيه غيرى.

<sup>٢١٥</sup> فى «ن» مشاركة غيرى.

<sup>٢١٦</sup> فى «ن» تدل.

و قد بان بهذه الجملة جميع ما يحتاج فى هذه المسألة.

ص: ١٢٠

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

ما تقول فى قوله «نية المؤمن خير من عمله»، و معلوم ان النية أخفض ثوبا 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 محمولة على المفاضلة.

أحدهما: ان يكون المراد نية المؤمن مع عمله العارى من نيته. و هذا ما لا شبهة فى أنه كذلك.

و الوجه الثانى: أن يريد نية المؤمن لبعض أعماله، قد يكون خيرا من عمل آخر لا يتناول هذه النية. و هذا صحيح، فإن النية لا يجوز ان يكون خيرا من عملها نفسها.

و غير منكر ان يكون نية بعض الأعمال الشاقة العظيمة الثواب أفضل من عمل آخر دون ثوابها، حتى لا يظن ظان أن النية لا يجوز ان تساوى أو تزيد على ثواب بعض الاعمال.

و هذان الوجهان فيها على كل حال ترك لظاهر الخبر، لإدخال زيادة ليست فى الظاهر. و التأويل الأول إذا حملنا لفظه «خير» على خلاف المبالغة و التفضيل مطابق للظاهر و غير مخالف له، و فى هذا كفاية.

ص: ١٢١

المسألة السابعة [هل يقع من الأنبياء الصغائر أو الكبائر]

إذا كان من مذهب الإمامية المحقة أن الأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا صغيرها و لا كبيرها، فما معنى الظواهر التى وردت فى القرآن، مثل قوله تعالى **وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**<sup>٢١٧</sup> و ما أشبه ذلك من الأنبياء عليهم السلام بالوجه<sup>٢١٨</sup> الصحيح فى تأويل هذه الاخبار.

الجواب:

<sup>٢١٧</sup> سورة طه: ١٢١.

<sup>٢١٨</sup> فى «ن»: و ما الوجه.

أعلم أن الأدلة العقلية إذا كانت دالة على أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يوقعوا شيئا من الذنوب صغيرا و كبيرا، فالواجب القطع على ذلك، و لا يرجع عنه بطواهر الكتاب.

لأنها إما أن تكون محتملة مشتركة، أو تكون ظاهرا خالصا<sup>٢١٩</sup>، لما دلت العقول على خلافه. لأنها إذا كانت محتملة حملناها على الوجه المطابق للحق الذي هو أحد محتملاتها، و إن كانت غير محتملة عدلنا عن ظواهرها و قطعنا على أنه تعالى أراد غير ما يقتضيه الظاهر مما يوافق الحق.

ص: ١٢٢

و الذى يدل عقلا أن الأنبياء لا يجوز أن يفعلوا قبيحا، و أن القبيح على ضربين: فضرب منه يمنع الآيات من وقتهم<sup>٢٢٠</sup>، 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 الرسالة و لا يبدلها.

و يقتضى أيضا أن لا يجوز عليه الكتمان مما أمر بأدائه، لنقض الغرض فى بعثه.

و الضرب الآخر من القبائح هو ما لا تعلق له بالأداء و التبليغ، فهذا الضرب الذى يمتنع منه أنه منعى<sup>٢٢١</sup> عن القول منهم، و إنما بعثوا ليؤدوا ما حملوه، و ليعلموا بما أدوه التفسير<sup>٢٢٢</sup> 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 جوز الصغائر عليهم و اعتقد بأنها لا يستحق به فى الحال العقاب، كمن جوز عليهم الكبائر قبل النبوة و إن كانوا فيها حال النبوة ممتنعين، و اعتذر مثله فى الصغائر غير أن الكبائر الماضية قبل النبوة لا يستحق لها شيء من الصغائر.

و أن الكبائر الماضية قبل النبوة لا يستحق بها العقاب، و إنما سقط عقابها لأجل زيادة ثواب طاعات فاعلها، ألا ترى أنها لو انفردت لاستحق بها العقاب، و لا مخلص للخصوم من هذه النكتة.

و قد بينا ذلك و شرحناه و استوفيناه فى كتابنا المعروف ب «تنزيه الأنبياء و الأئمة» و بلغنا فيه الغاية القصوى.

ص: ١٢٣

<sup>٢١٩</sup> ط: أو تكون ظاهرة خالصة.

<sup>٢٢٠</sup> فى «ن»: وقوعه منهم.

<sup>٢٢١</sup> فى «ن» منفى عن القبول. و ط: مانع عن القبول.

<sup>٢٢٢</sup> فى «ن»: فما أرى الى التفسير من القبول.

و ذكرنا أيضا فى هذا الكتاب تأويل كل آية ادعى أن ظاهرها يقتضى وقوع معصية من نبي، و بينا الصحيح من تأويلها، و سقنا الكلام فى نبي بعد نبي، من آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه و آله، و فعلنا مثل ذلك فى الأئمة. و هذا كتاب جليل الموقع فى الدين كثير الفائدة.

فأما قوله تعالى «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» فهذه الآية أول شيء تكلمنا عليها فى 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<sup>٢٢٣</sup> يذهبون إليه.

لأن لفظة «عصى» تدل على مخالفة الأمر أو الإرادة، و الأمر و الإرادة قد يتعلقان بالواجب و بما له صفة الندب، و الأمر على الحقيقة 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 الشجرة و عصى، بأن خالف و تناول، فلم يستحق عقابا، لانه لم يفعل قبيحا، لكنه حرم نفسه الثواب الذى كان يستحقه على الطاعة التى ندب إليها.

و معنى قوله تعالى «فَغَوَى» أى خاب. و لا شبهة فى اللغة أن لفظة «غوى» تكون بمعنى «خاب» قال الشاعر:

فمن يلق خيرا يحمد الناس أمره  
و لم<sup>٢٢٤</sup> 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 بالخلبة، و لا يليق بالغى الذى هو القبيح و ضد الرشد، لان

ص: ١٢٤

الشيء يعطف على نفسه، و لا يكون سببا فى نفسه، و محال أن يقال: عصى فعصى. و لا بدّ من أن يراد بما عطف بالفاء غير معنى الأول.

و الخيبة هى حرمان الثواب بالمعصية التى هى ترك المندوب و سبب فيها، فجاز أن يعطف عليها. و الغى الذى هو الفعل القبيح، لا يجوز عطفه على المعصية و لا أن يكون سببا فيه.

<sup>٢٢٣</sup> ط: الذى.

<sup>٢٢٤</sup> فى «ن»: و من

فان قالوا: ما المانع من أن يريد بعضى 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 .. فَعُوى» أن الذى دخلته الفاء جزاء على المعصية، وأنه كل الجزاء المستحق بالمعصية، لأن الظاهر من قول القائل: سرق فقطع، وقذف فجلد ثمانين. أن ذلك جميع الجزاء لا بعضه.

و كذا إذا قال القائل: من دخل دارى فله درهم. حملناه على أن الظاهر يقتضى أن الدرهم جميع جزائه، و لا يستحق بالدخول سواه.

و من لم يفعل الواجب استحق الذم و العقاب و حرمان الثواب، و من لم يفعل المندوب اليه فهو غير مستحق لشيء كان تركه للندب سببا تاما فيه ألا 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.

ص: ١٢٥

#### المسألة الثامنة [حقيقة الرجعة]

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

الجواب:

اعلم أن الذى تذهب الشيعة الإمامية اليه أن الله تعالى يعيد عند ظهور امام الزمان المهدي عليه السلام قوما ممن كان قد تقدم موته من شيعته، ليفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشاهدته دولته. و يعيد أيضا قوما من أعدائه لينتقم منهم، فيلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحق و علو كلمة أهله.

و الدلالة على صحة هذا المذهب أن الذى ذهبوا اليه مما لا شبهة على عاقل فى أنه مقدور لله تعالى غير مستحيل فى نفسه، فانا نرى كثيرا من مخالفينا ينكرون الرجعة إنكار من يراها مستحيلا غير مقدورة.

و إذا أثبت جواز الرجعة و دخولها تحت المقدور، فالطريق إلى إثباتها إجماع الإمامية على وقوعها، فإنهم لا يختلفون فى ذلك. و إجماعهم قد بينا فى مواضع من كتبنا أنه حجة، لدخول قول الامام عليه السلام فيه، و ما يشتمل على قول

ص: ١٢٦

المعصوم من الأقوال لا بدّ فيه من كونه صواباً.

و قد بينا أن الرجعة لا تنافي التكليف، و أن الدواعي مترددة معها حين<sup>٢٢٥</sup> لا يظن ظان أن تكليف من يعاد باطل. و ذكرنا أن التكليف كما يصح مع ظهور المعجزات الباهرة و الآيات القاهرة، فكذلك مع الرجعة، لأنه ليس في جميع ذلك ملجئ إلى فعل الواجب و الامتناع من فعل القبيح.

فأما من تأول الرجعة في<sup>٢٢٦</sup> أصحابنا على أن معناها رجوع الدولة و الأمر و النهي، من دون رجوع الأشخاص و احياء الأموات، فإن قوما من الشيعة لما عجزوا عن نصره الرجعة و بيان جوازها و أنها تنافي التكليف، عولوا على هذا التأويل للأخبار الواردة بالرجعة.

و هذا منهم غير صحيح، لأن الرجعة لم تثبت بظواهر الأخبار المنقولة، فيطرق التأويلات عليها، فكيف يثبت ما هو مقطوع على صحته بأخبار الآحاد التي لا توجب العلم؟

و انما المعول في إثبات الرجعة على إجماع الإمامية على معناها، بأن الله تعالى يحيى أمواتا عند قيام القائم عليه السلام من أوليائه و أعدائه على ما بيناه، فكيف يطرق التأويل على ما هو معلوم، فالمعنى غير محتمل.

ص: ١٢٧

#### المسألة التاسعة [الطريق إلى معرفة الله تعالى]

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

الجواب:

ان الطريق إلى معرفة الله تعالى هو العقل، و لا يجوز أن يكون السمع، لان السمع لا يكون دليلاً على الشيء إلا بعد معرفة الله و حكمته، و أنه لا يفعل القبيح و لا يصدق الكذابين، فكيف يدل السمع على المعرفة.

و وجه دلالة مبنى على حصول المعارف بالله حتى يصح أن يوجب عليه النظر. و رددنا على من يذهب من أصحابنا إلى أن معرفة الله تستفاد من قول الإمام، لأن معرفة كون الإمام إماماً مبنية على المعرفة بالله تعالى.

و بينا أنهم عولوا في ذلك على أن معرفة الإمام مبنية على النظر في الأدلة.

فهو غير صحيح، لأننا<sup>٢٢٧</sup> .. الامام على النظر إذا لم يكن العاقل، لكنه

<sup>٢٢٥</sup> في «ن»: حيث

<sup>٢٢٦</sup> في «ن»: من

ص: ١٢٨

في تلك المعرفة كونه اماما غيره ممن ليس بإمام.

و بينا أن العاقل إذا نشأ بين الناس، و سمع اختلافهم في الديانات، و قول كثير منهم ان للعالم صانعا خلق للعقلاء ليعرفوه، و يستحقوا الثواب على طاعتهم و أن من فرط في المعرفة استحق العقاب: لا بد من كونه خائفا من ترك النظر و إهماله، لأن خوف الضرر وجهه على وجوب كل نظر في دين أو دنيا، و أنه متى خاف الضرر وجب عليه النظر و قبح منه إهماله و الإخلال به.

و قلنا<sup>٢٢٨</sup>: انه ان اتفق هذا العاقل، بحيث لا عينية له على النظر و لا مخوف، جاز أن يتنبه هو من قبل نفسه في الأمارات التي 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 الخاطر ما هو؟ و أن الأقوى من ذلك أن يكون كلاما يفعله الله تعالى في داخل سمع العاقل يتضمن من المبني<sup>٢٢٩</sup> على الأمارات ما يخاف منه من إهمال نظر يجب عليه حينئذ ذلك.

و هذا كله مستقصى في كتاب الذخيرة.

ص: ١٢٩

### المسألة العاشرة [الوجه في حسن أفعال الله تعالى]

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

الجواب:

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

---

<sup>٢٢٧</sup> بياض في النسخة و في «ن»: و بينا أنهم عولوا في ذلك على أن الامام ينبه على النظر في الأدلة، فهو غير صحيح، لان تنبيه الامام على النظر إذا لم يكن للعاقل، لكنه في تلك الحال معرفة كونه اماما كتنبيه غيره ممن ليسوا بإمام.

<sup>٢٢٨</sup> في «ن»: و بينا

<sup>٢٢٩</sup> في «ن»: التنبيه



### المسألة الحادية عشر [ما الحكمة فى الخلق]

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

الجواب:

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

ص: ١٣٠

### المسألة الثانية عشر [حقيقة الروح]

ما تقول فى الروح؟

الجواب:

الصحيح عندنا أن الروح عبارة 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 القاعدة.

### المسألة الثالثة عشر [حكم الزانى بذات البعل فى تزويجها]

ما يقول السيد فى امرأة 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: ١٣١

### المسألة الرابعة عشر [مسألة الإرجاء]

ما يقول السيد فى الإرجاء؟.

الجواب:

هو الدين الصحيح عند الإمامية، و لا تحابط عندنا فى ثواب و لا عقاب.

و يجوز أن يبلى بالبلاء فى الدنيا، و التمحيص<sup>٢٣٠</sup> من الذنوب، فان فضل من ذلك شىء يعاقب فى القبر، ثم أهوال القيامة.

فإن فضل يعاقب عقاباً منقطعاً، ثم يرد إلى الجنة و الثواب الدائم، لأن المؤمن يستحق بإيمانه وحدة الثواب الدائم.

فإن كان عليهم ذنوب موبقات يمحص و يشفع، و الشافعون النبى صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام، و لا يمنع بما يستحقه بإيمانه من الثواب الدائم.

و هذه المسألة مستقصاة فى جواب أهل الموصل، و فى كتاب الذخيرة.

ص: ١٣٢

المسألة الخامسة عشر [دخول العبد الجنة باستحقاقه]

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

الجواب:

العبد يدخل الجنة باستحقاقه الجنة 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: ١٣٥

[ (٣) جوابات المسائل الطبرية ]

المسألة الأولى [أفعال العباد غير مخلوقة]

سأل الشريف (أحسن الله توفيقه) فقال: ما القول فى أفعال العباد، هل هى مخلوقة أم لا؟ و ما معنى قول الصادق عليه السلام: أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين أمر بين أمرين لا جبر و لا تفويض<sup>٢٣١</sup>؟

الجواب:

و بالله التوفيق.

---

<sup>٢٣٠</sup> فى «ن»: و يمحص

<sup>٢٣١</sup> التوحيد ص ٣٦٢، البحار ٥ - ٣٠.

أما أفعال العباد فليست مخلوقة لله عز وجل، وكيف يكون خلقا له و هي مضافة الى العباد اضافة الفعلية؟

و لو كانت مخلوقة 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 في وقوعها تصور العباد و دواعيهم و أحوالهم.

ص: ١٣٦

ألا ترى أن أفعاله في العباد التي لا شبهة فيها،<sup>٢٣٢</sup> و لا يتبع إرادتهم، و لا يقع بحسب تصورهم.

هذا ان أريد بالخلق ها هنا الاحداث و الإنشاء على بعض الوجوه. و ان أريد بالخلق التقدير الذي لا يتبع الفعلية، جاز القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل، فكل<sup>٢٣٣</sup> بمعنى أنه مقدر لها مرتب لجميعها.

ألا ترى أن أهل اللغة يسمون مقدر الأديم خالقا له و ان كان الأدم من فعل غيره.

قال الشاعر:

و لأنت تعرى<sup>٢٣٤</sup> ما خلقت و بعض القوم يخلق ثم لا يعترى

و قال الآخر:

و لا تبط بأيدي و لا أيدي الخير الأجد الأدم

هذا جواب لمن يسأل عن أفعال العباد هل يكون مخلوقة لله تعالى أم لا؟

فأما من سأل هل هي مخلوقة للعباد أم لا؟ فجوابه: أن الصحيح كون العباد خالقين لأفعالهم المقصودة المجرى بها الى الأغراض الصحيحة، هو<sup>٢٣٥</sup> مذهب أكثر أهل العلم.

---

<sup>٢٣٢</sup> الظاهر زيادة الواو.

<sup>٢٣٣</sup> ط: فيكون.

<sup>٢٣٤</sup> لعل: تفرى و يفتري.

و خالف أبو القاسم البلخي في 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 مقدرا أو مقصودا، فهذا المعنى قائم بين العباد و أفعالهم، و لا معنى للامتناع لا<sup>٢٣٤</sup> العبارة مع ثبوت معناها.

ص: ١٣٧

٢٣٧

و قد 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 المزية، ففي الاشتراك بالوصف بالإنشاء و الاختراع مثل ذلك.

و ما يعتذر به البلخي في الاختراع و الإنشاء إلى المجبرة، يعتذر اليه بمثله في الخلق.

فأما ما روى عن الصادق عليه السلام في أن أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين. و المراد<sup>٢٣٨</sup> بأنها مخلوقة لله تعالى على وجه التقدير كالتكوين<sup>٢٣٩</sup>.

فلم يرد<sup>٢٤٠</sup> عليها أنها مخلوقة للعباد على أحد الوجهين لا الآخر، لأنه عليه السلام لو أراد ذلك لم يكن صحيحا، لأن أفعال العباد مخلوقة لهم خلق تقدير و تكوين معا بل المكون<sup>٢٤١</sup> لفعل العبد سواء.

---

<sup>٢٣٥</sup> ط: و هو.

<sup>٢٣٦</sup> ط: الا.

<sup>٢٣٧</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

<sup>٢٣٨</sup> ط: فالمراد.

<sup>٢٣٩</sup> ط: لا التكوين.

<sup>٢٤٠</sup> ط: و لم يرد أنها.

ص: ١٣٨

فأما معنى إضافة الصادق عليه السلام في الخبر المروي من <sup>٢٤٢</sup> أفعال العباد إلى أنها مخلوقة 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 مربية، 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 <sup>٢٤٣</sup> 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 إيتارهم و دواعيهم.

و قد لوحنا في صدر هذه المسألة بالدلالة على ذلك، غير أنهم و ان كانوا غير مجبرين، فالأمر في أفعالهم غير مفوض إليهم من وجهين:

أحدهما: أن الله تعالى لو لم يقدرهم و يمكنهم بالآلات و غيرها، لما تمكنوا من تلك الافعال، فأشفق عليه السلام من أن يقتصر على نفى الإيجاب عنهم، فيظن أنهم مستقلون بنفوسهم، و أنهم غير محتاجين الى الله تعالى فى تلك الافعال فنفى التفويض، ليعلم أن الأمر فى تمكنهم و أقدارهم ليس إليهم.

و الوجه الآخر: أن يكون المراد بنفى التفويض أن الأمر فى 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 بالدلالة عليه و الإرشاد.

ص: ١٣٩

و هذا الوجه أشبه بالجملة الاولى من الكلام و تعلق معنى آخر الخبر بأوله، لأنه عليه السلام قال: هى مخلوقة 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: ١٤٠

المسألة الثانية [عدم ارادة الله تعالى المعاصى و القبائح]

<sup>٢٤١</sup> ط: لا مكون.

<sup>٢٤٢</sup> الظاهر زيادة كلمة «من».

<sup>٢٤٣</sup> ط: فمن

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

الجواب:

و بالله التوفيق اعلم أن الله تعالى لم يرد شيئا من المعاصى و القبائح، و لا يجوز أن يريد لها و لا يشاؤها و لا يرضاها، بل هو تعالى كاره و ساخط لها.

و الذى يدل على ذلك أنه جلت عظمته قد نهى عن سائر القبائح و المعاصى بلا خلاف، و النهى انما يكون نهيا بکراهة الناهى للفعل المنهى عنه، و قد بين ذلك فى الكتب، و الأمر فيه واضح لا يخفى.

ألا ترى أن أحدنا لا يجوز أن ينهى عما<sup>٢٤٤</sup> يكرهه، فلو كان النهى فى كونه نهيا غير مفتقر إلى الكراهة لم يجب ما ذكرناه، و لانه لا فرق بين قول أحدنا

ص: ١٤١

لغيره «لا تفعل كذا» ناهيا له، و بين قوله «أنا كاره له». كما لا فرق بين قوله «افعل» آمرا له، و بين قوله «أنا مرید منك أن تفعل».

و إذا كان جلت عظمته كارهها لجميع المعاصى و القبائح من حيث كان ناهيا عنها أن يكون<sup>٢٤٥</sup> استحالة أن يكون مریدا لها، لا<sup>٢٤٦</sup> لاستحالة أن يكون مریدا لها<sup>٢٤٧</sup> كارهها للأمر الواحد على وجه واحد.

و يدل أيضا على ذلك: أنه لو كان مریدا للقبیح لوجب أن يكون على صفة نقص و ذم ان كان مریدا له بلا ارادة، و ان كان مریدا له بإرادة أن يكون فاعلا لقبیح، لأن إرادة القبیح قبيح، و فاعلها فاعل القبیح و مستحق للذم. و خلاف فى ذلك فى الشائى كما لا خلاف فى قبح الظلم من أحدنا.

و انما يدعى مخالفونا حسن ارادة القبیح إذا كانت من فعله تعالى، كما يدعون حسن حالة صفة الظلم من فعله تعالى. و ذلك باطل بما لا شبهة فيه.

---

<sup>٢٤٤</sup> ط: الا عما.

<sup>٢٤٥</sup> الظاهر زيادة «أن يكون».

<sup>٢٤٦</sup> الظاهر زيادة «لا».

<sup>٢٤٧</sup> الظاهر زيادة «لها».

و قد أكد السمع دليل العقل، فقال الله تعالى «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ»<sup>٢٤٨</sup> «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ»<sup>٢٤٩</sup> و قوله تعالى «كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا»<sup>٢٥٠</sup> و قال تعالى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>٢٥١</sup> و إذا كان خلقهم للعبادة فلا يجوز أن يريد منهم الكفر.

ص: ١٤٢

و قال الله تعالى «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»<sup>٢٥٢</sup> و لو كان مریدا له لكان شائيا له و راضيا به.

و قد أجمع المسلمون على أنه تعالى لا يرضى أن يكفر به و يشتم أوليائه و يكذب أنبياءه و يفترى عليهم.

فأما تعلق المخالف بأنه لو حدث من العباد ما لا يريده تعالى، لدل ذلك على صفة<sup>٢٥٣</sup>، قياسا على رعية الملك إذا فعلوا ما يكرهه و ما يريده فباطل.

الجواب عنه أنه غير مسلم لهم أن جميع ما يريده الملك من رعيته إذا وقع منهم خلاف ذل<sup>٢٥٤</sup> على ضعفه، لانه لو أراد منهم ما يعود صلاحه و نفعه عليهم لا عليه، لم يكن في ارتفاعه و وقوع خلافه ضعف.

ألا ترى أن رعية 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 في تمسك هؤلاء بأديانهم و اختلافهم الى ثبوت عاداتهم دلالة على ضعف ملكهم و نقصه.

و انما يضعف الملك بخلاف رعيته له إذا كان متكثرًا بطاعتهم منتفعا بنصرتهم مقتصدا بقوتهم، فمتى خالفن<sup>٢٥٥</sup> 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 الشبهة الضعيفة أن يضعف الله تعالى عن ذلك علوا

ص: ١٤٣

<sup>٢٤٨</sup> سورة غافر: ٣١.

<sup>٢٤٩</sup> سورة آل عمران: ١٠٨.

<sup>٢٥٠</sup> سورة الإسراء: ٣٨.

<sup>٢٥١</sup> سورة الذاريات: ٥٦.

<sup>٢٥٢</sup> سورة الزمر: ٧.

<sup>٢٥٣</sup> ط: ضعفه.

<sup>٢٥٤</sup> ط: خلافه دل.

<sup>٢٥٥</sup> ط: خالفوا.

كبيراً، لوقوع ما نهى عنه و لم يأمر به من عباده قياساً على الملك و رعيته، فإن من يضعف من ملوكنا بفعل رعيته لما يكرهه و لا يريد به يضعف بأن يفعلوا ما نهاهم عنه.

و يجب أيضاً ان يكون الله تعالى إذا كان أمر الكفار بالإيمان و العصاء 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 كفايةً

ص: ١٤٤

#### المسألة الثالثة [القول في الاستطاعة]

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

الجواب:

و بالله التوفيق.

ان الاستطاعة هي القدرة على الفعل، و القدرة التي يفعل بها الفعل لا يكون الا قبله، و لا يكون معه في حال وجوده.

و الذي يدل على ذلك: أن القدرة انما يحتاج إليها ليحدث بها الفعل، و يخرج بها من العدم الى الوجود، فمتى وجبت و الفعل موجود، فقد وجب<sup>٢٥٦</sup> في حال استغنائه عنها، لانه لو<sup>٢٥٧</sup> لم يستغن بوجوده عن مؤثر في وجوده، و انما يستغنى في حال البقاء من مؤثرات الوجود، لحصول الوجود لا بشيء سواه.

ص: ١٤٥

و ليس يمكن ان تنزل القدرة في مصاحبتها للفعل الذي تؤثر فيه منزلة العلة المصاحبة للمعلول، لأن القدرة ليست علة في المقدور و لا موجبة له، بل تأثيرها اختيار و إثارة من غير إيجاب. لما قد بين في مواضع كثيرة من الكتب.

و لو لا أنها مفارقة للعلّة بغير شبهة لاحتاج المقدور في حال بقائه إليها، كحاجته في حال حدوثه، لأن العلة يحتاج المعلول إليها في كل حالة من حدوث أو بقاء. و لا خلاف في أن القدرة يستغنى عنها المقدور في حال بقائه.

<sup>٢٥٦</sup> ط: وجبت.

<sup>٢٥٧</sup> الظاهر زيادة «لو».



و قد قال الشيوخ مؤكدين لهذا المعنى: فمن كان فى يده شىء فألقاه لا يخلو استطاعة 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 واسطة و منزلة ثالثة.

و مما يدل أيضا على أن الاستطاعة قبل الفعل، أنها لو كانت مع الفعل كان الكافر غير قادر على الايمان لمكان<sup>٢٥٨</sup> 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 حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

ص: ١٤٦

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»<sup>٢٥٩</sup> فشرط توجه الأمر بالاستطاعة له، فلو لا أنها متقدمة 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 كثيرة من كتبنا، و فى هذه الجملة مقنعة.

ص: ١٤٧

#### المسألة الرابعة [مسألة الوعد و الوعيد و الشفاعة]

و سأل (أحسن الله توفيقه) فى الوعيد، و هل يكون العبد المسلم خالدا مخلدا فى النار بكبيرة واحدة أو تلحقه الشفاعة إذا مات من غير توبة؟

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 الكبيرة التى واقعها المؤمن انما يستحق به<sup>٢٦٠</sup> العقاب المنقطع، و لا تأثير لعقابها المستحق فى ثواب الايمان المستحق.

<sup>٢٥٨</sup> ط: و لما كان.

<sup>٢٥٩</sup> سورة آل عمران: ٩٧.

و إذا لم يقع تحابط بين المستحقين فيهما<sup>٢٦١</sup> على حالهما لم يؤثر أحدهما في صاحبه، فلو خلد المؤمن بعقاب معصيته في النار لوجب أن يكون ممنوعا حقه من الثواب و مبخوسا نصيبه من النعيم.

ص: ١٤٨

و أما الشفاعة فهو<sup>٢٦٢</sup> مرجوء له في 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 في 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 في هذه المسألة، و كيف يبنى القول فيها على المذاهب الصحيحة.

و الأدلة و البراهين على صحة هذه المذاهب و فساد ما عداها موجودة مستقصاة في كلامنا على أهل الوعيد، و نصره القول بالارجاء في جواب مسائل أهل الموصل، غير أننا لا نخلى هذا الموضوع من إشارة خفية لطيفة إلى الحجة و وجه الدلالة، فنقول:

أما الدلالة على [أن] الايمان يستحق به الثواب الدائم، فهو الإجماع و السمع، لان العقل عندنا لا يدل على دوام ثواب و لا عقاب، و ان دل على استحقاقهما في الجملة.

و قد أجمع المسلمون على اختلاف مذاهبهم على أن الايمان يستحق به الثواب الدائم، و أن لم يحبط ثوابه بما يفعله من المعاصي المستحق عليها العقاب العظيم يرد القيامة مستحقا من ثواب الايمان ما كان يستحقه عقيب فعله.

و إذا ثبت هذه الجملة نظرنا في المعصية التي يأتي 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: ١٤٩

في العقاب المستحق فيبطله، و لا العقاب المستحق على<sup>٢٦٣</sup> الثواب المستحق فيبطله، لفساد التحابط عندنا بين الاعمال و عند<sup>٢٦٤</sup> المستحق عليها. و ربما قد بيناه في مواضع كثيرة خاصة في الكتاب الذي أشرنا اليه.

<sup>٢٦٠</sup> ط: بها.

<sup>٢٦١</sup> ط: فهما.

<sup>٢٦٢</sup> ط: فهي.

<sup>٢٦٣</sup> ط: في.

<sup>٢٦٤</sup> الظاهر زيادة «و».

و من قوى ما يدل على نفى التحابط بين الثواب و العقاب: أن الشيء إنما ينفي غيره و يبطله و يحبطه، إذا ضاده أو نافاه، أما فيما يحتاج ذلك الشيء في 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 كنفى 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 الموسومة بالكبائر من أن يرد القيامة، و هو مستحق لثواب ايمانه و عقاب معصيته، فان لم يغفر عقابه اما ابتداء أو بشفاعه، عوقب بقدر استحقاقه، ثم نقل الى الجنة فيخلد فيها بقدر استحقاقه.

و ليس لقائل أن يقول: ألا جوزتم أن يستحق بكبار الذنوب العقاب الدائم؟

فإن قلت: كيف يستحق العقاب الدائم من يستحق الثواب الدائم، و فى أحد المستحقين قطع عن المستحق الآخر؟

قيل لكم: ألا جوزتم أن يثاب أحيانا فى الجنة و يعاقب أحيانا فى النار، و يوفر عليه فى أوقات عقابه ما فاته منه فى أوقات ثوابه ان شاء معاقبته، فان هذا

ص: ١٥٠

ليس بواجب كالأول، ثم لا يزال على هذا أبدا سرمدًا معاقبا مثابا. 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 فى 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 مرجوة فى إسقاط عقاب المعاصى الواقعة من المؤمنين لأن الإجماع حاصل على أن للنبي صلى الله عليه و آله شفاعه فى أمته مقبولة مسموعة.

و حقيقة الشفاعة و فائدها: 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 الحقيقة.

و الذى يبين ذلك: أنه لو كان شفاعته على التحقيق، لكننا شافعين فى النبى صلى الله عليه وآله، 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 لفظاً و لا معنى.

و ليس لهم أن يقولوا: انا لم نمنع القول بأننا شافعوه<sup>٢٦٥</sup> له، لنقصان رتبنا عن رتبته، و الشافع يجزى أن يكون أعلى رتبة من المشفوع فيه، و ذلك لان اعتبار الرتبة منهم<sup>٢٦٦</sup> غلط فاحش، لان الرتبة انما تعتبر بين المخاطب و المخاطب،

ص: ١٥١

و لا يعتبرها أحد بين المخاطب و المخاطب فيه.

ألا ترى أن الأمر لا بد أن يكون أعلى رتبة من المأمور، و الناهى لا بد أن يكون أعلى منزله من المنهى،<sup>٢٦٧</sup> و لا بمن يتعلق الأمر به من المأمور فيه فى كونه منخفض المرتبة أو عالى المكان، بل الاعتبار فى الرتبة بين المتخاطبين.

و الشفاعه يعتبر فيها المرتبة، لكن بين الشافع و المشفوع اليه، لا يسمى<sup>٢٦٨</sup> شافعا إلا إذا كان أحد أدون رتبة من المشفوع و حكم المشفوع فيه فى أنه لا اعتبار رتبة حكم المأمور فيه فى كلمة<sup>٢٦٩</sup>.

و مما يدل على شفاعه النبى صلى الله عليه وآله انما هى فى إسقاط العقاب دون إيصال المنافع، الخبر المتضافر المجمع على قبوله و ان كان الخلاف فى تأويله من قوله عليه السلام «أعددت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى<sup>٢٧٠</sup>» فهل تخصيص أهل الكبائر بالشفاعة إلا لأجل استحقاقهم للعقاب.

و لو كانت الشفاعه فى المنافع لم يكن لهذا القول معنى، لأن أهل الكبائر كغيرهم فى الانتفاع بدون النفع<sup>٢٧١</sup>، هذا واضح لمن تأمله.

ص: ١٥٢

#### المسألة الخامسة [القرآن محدث غير مخلوق]

<sup>٢٦٥</sup> ط: شافعون.

<sup>٢٦٦</sup> فى هامش النسخة: ان الاعتبار منهم للرتبة.

<sup>٢٦٧</sup> الظاهر أن المراد لا اعتبار بالمأمور به فى كونه - إلخ.

<sup>٢٦٨</sup> ط: و لا.

<sup>٢٦٩</sup> ط: كله.

<sup>٢٧٠</sup> بحار الأنوار ٨ - ٣٤ ح ٤.

<sup>٢٧١</sup> ط: فى الانتفاع بالنفع.

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

الجواب:

و بالله التوفيق.

ان القرآن محدث لا محالة، و أمارات الحدث فى الكلام أبين و أظهر منها فى الأجسام و كثير من الاعراض، لأن الكلام يعلم تجدهه بالإدراك، و تقيضه 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...<sup>٢٧٢</sup> 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 العربية، و معلوم أن العرب ..<sup>٢٧٣</sup> أول فيما أضيف إليها لا بد أن يكون محدثا إذا دل.

ص: ١٥٣

و قد وصف الله تعالى القرآن بأنه محدث مصرحا غير ملوح، و لا يجوز أن يصفه بغير ما يستحقه من الأوصاف.

فأما الوصف للقرآن بأنه مخلوق، فالواجب الامتناع منه و العدل عن إطلاقه، لأن اللغة العربية تقتضى فيما وصف من الكلام بأنه مخلوق أو مختلق أنه مكذوب مضاف الى غير فاعله، و لهذا قال الله عز و جل **إِن هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ**<sup>٢٧٤</sup> **وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا**<sup>٢٧٥</sup>.

و لا فرق بين قول العربى لغيره كذبت، و بين قوله خلقت كلامك و اختلقتة، و لهذا يقولون قصيدة مخلوقة إذا أضيفت الى غير قائلها و فاعلها. و هذا تعارف ظاهر فى هذه اللفظة يمنع من إطلاق لفظه «الخلق» على القرآن.

و قد ورد عن أئمتنا عليهم السلام فى هذا المعنى أخبار كثيرة تمنع من وصف القرآن بأنه مخلوق، و أنهم عليهم السلام قالوا: لا خالق و لا مخلوق<sup>٢٧٦</sup>.

و روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال فى قصة التحكيم: اننى ما حكمت مخلوقا، و انما حكمت كتاب الله عز و جل<sup>٢٧٧</sup>.

و يشبه أن يكون الوجه فى منع أئمتنا عليهم السلام من وصف القرآن بأنه مخلوق ما ذكرناه و ان لم يصرحوا عليهم السلام به.

<sup>٢٧٢</sup> بياض فى النسخة، و لأجله لم يتبين المقصود منه.

<sup>٢٧٣</sup> بياض فى النسخة، و لأجله لم يتبين المقصود منه.

<sup>٢٧٤</sup> سورة ص: ٧.

<sup>٢٧٥</sup> سورة العنكبوت: ١٧.

<sup>٢٧٦</sup> التوحيد للصدوق ص ٢٢٣.

<sup>٢٧٧</sup> التوحيد للصدوق ص ٢٢٥.

ص: ١٥٤

### المسألة السادسة [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 أدلة قاطعة واضحة لائحة، و أن التوصل الى العلم بكل واحد من الأمرين يعنى الأصول و الفروع ممكن صحيح، و أن الظن لا مجال له فى شيء من ذلك، و الا لاجتهاد المفضى إلى الظن دون العلم.

فلا شبهة فى أن من خالف فى فروع<sup>٢٧٨</sup> كلف أصابته و إدراك الحق، و نصبت له الأدلة الدالة عليه و الموصلة إليه، يكون عاصيا مستحقا للعقاب.

فأما الكلام فى أحكامه، و هل له أحكام الكفر أو غيرهم<sup>٢٧٩</sup>؟ فطريقه السمع، و لا مجال لأدلة العقل فيه، و الشيعة و الإمامية مطبقة الا من شذ عنها على أن مخالفها فى الفروع كمخالفتها فى الأصول. و هذا نظر و تفصيل يضيق الوقت عنه.

ص: ١٥٥

### المسألة السابعة [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 المذكورة 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

<sup>٢٧٨</sup> ط: فرع.

<sup>٢٧٩</sup> ط: غيرها.

«ص» حظرهما، الا من هو شاك في نبوته و غير مصدق به، و الشك في النبوة كفر، فما لا بدّ من مصاحبة الشك في النبوة له كفر أيضا.

فإما المحرم لهذه المعاصي مع الاقدام عليها فليس بكافر، و لو كان كافرا لوجب أن يكون مرتدا، لان كفره بعد ايمان تقدم منه، و لو كان مرتدا لكان ماله مباحا، و عقد نكاحه منفسخا، و لم تجز موارثته، و لا مناكحته، و لا دفنه في مقابر المسلمين، لان الكفر يمنع من هذه الأحكام بأسرها.

ص: ١٥٦

و هذه المذاهب انما قال به الخوارج، و خالفوا فيه جميع المسلمين، و الإجماع متقدم لقولهم، فلا شبهة 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: ١٥٧

#### المسألة الثامنة [اعتبار الرؤية في الشهور]

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

الجواب:

و بالله التوفيق.

ان الصحيح من المذهب اعتبار الرؤية في الشهور كلها دون العدد، و أن شهر رمضان كغيره من الشهور في 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 صحيحة و لا معتمدة و لا ثابتة، و لأكثرها ان صح وجه يمكن تخرجه عليه.

و الذى يبين عما ذكرناه و يوضحه: أنه لا خلاف بين المسلمين في أن رؤية الأهلّة معتبرة، و أن النبى صلى الله عليه و آله كان يطلب الأهلّة، و أن المسلمين

ص: ١٥٨

في ابتداء الإسلام إلى وقتنا هذا يطلبون رؤية الهلال و يعتمدونها، و لو كان العدد معتبرا معتمدا، لكان هذا من فعل النبي صلى الله عليه و آله و فعل المؤمنين عبثا لا طائل فيه و لا حكم يتعلق به.

و قد روى عن النبي صلى الله عليه و آله من عدة طرق ما هو شائع ذائع صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين يوما<sup>٢٨٠</sup>.

فجعل الرؤية المقدمة، و جعل العدد مرجوعا بعد تعذر الرؤية. و هذا تصريح بخلاف من يذهب على العدد و لا يعتبر الرؤية.

و قال الله تعالى **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ**<sup>٢٨١</sup> و ليس يكون ميقاتا الا بأن تكون الرؤية معتبرة، و لو كان مذهب أهل العدد صحيحا لیسقط<sup>٢٨٢</sup> حكم المواقيت بالأهلة.

و روى الحلبي عن الصادق عليه السلام أنه قال: إذا رأيت الهلال فصم، فإذا رأيت فافطره<sup>٢٨٣</sup>.

و روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إذا رأيتم الهلال فصوموا فإذا رأيتموه فافطروا، و ليس بالظن و لا بالظن<sup>٢٨٤</sup>.

و روى الفضيل بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ليس على أهل القبلة إلا الرؤية، و ليس على المسلمين إلا الرؤية<sup>٢٨٥</sup>.

ص: ١٥٩

و كتب أصحابنا و أصولهم مشحونة بالأخبار الدالة على اعتبار الرؤية دون غيرها.

فأما تعلق المخالف في هذا الباب بما يروى عن أبي عبد الله عليه السلام من أنه: ما تمّ شعبان قط و لا نقص رمضان قط<sup>٢٨٦</sup>. و هذا شاذ ضعيف لا يلتفت الي مثله.

<sup>٢٨٠</sup> وسائل الشيعة ٧- ١٨٥.

<sup>٢٨١</sup> سورة البقرة: ١٨٩.

<sup>٢٨٢</sup> ط: لسقط.

<sup>٢٨٣</sup> وسائل الشيعة ٧- ١٨٢ ح ١.

<sup>٢٨٤</sup> وسائل الشيعة ٧- ١٨٢ ح ٢ و فيه: ليس بالرأى و لا بالتظني و لكن بالرؤية.

<sup>٢٨٥</sup> وسائل الشيعة ٧- ١٨٤ ح ١٢.

<sup>٢٨٦</sup> وسائل الشيعة ٧- ١٩٥.



و يمكن ان صح أن يكون له وجه يطابق الحق، و هو أن يكون المراد بنفى النقصان عن شهر رمضان نقصان الفضيلة و الكمال و ثواب الأعمال الصالحة 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 بالإضافة 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<sup>٢٨٧</sup> الفروع بخلاف الحق قد تقدم بيانه.

ص: ١٦٠

#### المسألة التاسعة [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 فى تحريم شرب الفقاع على إجماع الشيعة الإمامية، إذ هم لا يختلفون فى تحريمه، و إيجاب الحد على شاربه.

و هذا معلوم من دينهم ضرورة، كما أنه معلوم من دينهم تحريم سائر المسكرات من الأثربة. و إجماع أهل الحق حجة فى الدين، و الاخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام و عن أمير المؤمنين عليه السلام من قبل متظاهرة فاشية شائعة لو لا خوف التطويل لذكرناها.

و ليس ينبغى أن يعجب من تحريم شربه و هو غير مسكر، لان التحريم غير واقف على الإسكار، و انما هو بحسب ما يعلمه الله تعالى من الصلاح و الفساد

ص: ١٦١

ألا ترى أن شرب قليل الخمر محرم و ان لم يكن مسكرا.

و ليس يجوز الشك فى تحريم الفقاع الآ مع الشك فى صحة إجماع الإمامية، و معلوم صحة إجماع الإمامية فما يبتنى عليه و يتفرع تجب صحته.

و من يستحل شرب الفقاع عندهم جار عندهم مجرى مستحل المسكر التمرى و الخمر.

ص: ١٦٢

#### المسألة العاشرة [حكم عبادة الكافر]

و سأل (أحسن الله توفيقه) عن صلاة الكافر و حجه و صومه، هل تكون معصية أو طاعة؟ و هل تقع منه حسنة أو قبيحة؟ و بيان الصحيح من ذلك على مذاهب أئمتنا عليهم السلام.

الجواب:

و بالله التوفيق.

ان الكافر لا يقع فى حال كفره شىء من الطاعات، لأن الطاعة يستحق بها المدح و الثواب، و معلوم ان الكافر فى 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 الطاعة لا تقع من الكافر فى حال كفره.

ص: ١٦٣

فان قيل: هذا دفع للعيان، لأننا نرى اليهود و النصارى لتقربون<sup>٢٨٨</sup> 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 نبوة أنبيائه.

قلنا: ليس فيما تنكروه<sup>٢٨٩</sup> 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 علّام الغيوب جلّت عظمتة، و أكثر ما يمكن ان يدعى وقوع ما أظهره الطاعة من الكفار، فأما القطع على أن ذلك طاعة و قرينة على الحقيقة فلا طريق اليه.

<sup>٢٨٨</sup> ط: ليتقربون.

<sup>٢٨٩</sup> ط: ننكره.

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 معرفة 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 المفضية 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 ضرورة، ثم إذا علمناه فلا نعلم أنهم نظروا فيها من الوجه الذى يفضى الى العلم، ثم

ص: ١٦٤

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 ثواباً، منعنا قاطعين من أن تقع منهم طاعة، أو معرفة بالله جل و عز.

ص: ١٦٥

#### المسألة الحادية عشر [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 خمسة: التوحيد، و العدل، و الوعد و الوعيد، و المنزل بين المنزلتين، و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و لم يذكروا النبوة.

فإذا قيل: كيف أخللت بها؟

قالوا: هي داخله في أبواب العلم<sup>٢٩٠</sup> من حيث كانت لطفاً، كدخول الألفاظ و الاعواض و ما يجرى مجرى ذلك.

فقليل لهم: فالوعد و الوعيد و المنزلة بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أيضاً من باب الألفاظ، و يدخل في باب العدل كدخول النبوة، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصلة، و لم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل

ص: ١٦٦

مجملة، و حيث فصلتم المجمل و لم تكتفوا بالإجمال فألا فعلتم ذلك بالنبوة؟

و هذا سؤال رابع، و بها اقتصر بعض المتأخرين على أن أصول الدين اثنان التوحيد و العدل، و جعل باقى الأصول المذكورة داخلا في أبواب العدل.

فمن أراد الإجمال اقتصر على أصليين التوحيد و العدل، فالنبوة و الإمامة التى هى واجبة عندنا و من كبار الأصول، و هما داخلتان في أبواب العدل.

و من أراد التفصيل و الشرح وجب أن يضيف الى ما ذكره من الأصول الخمسة أصليين: النبوة، و الإمامة. و الا ما كان مخلا ببعض الأصول، و هذا بين لمن تأمله.

قد أجبنا عن المسائل بكمالها، و اعتمدنا على الاختصار و الاقتصار و الإشارة، دون البسط فى العبارة، و ان كان كل مسألة من هذه المسائل فى بسط القول فيه و التفريع، زاد على قدر حجم جوابنا عن جميع المسائل، لكن ضيق الوقت و إيجال 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 حسبنا و نعم الوكيل، و صلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبى و آله الطاهرين و سلامه.

ص: ١٦٧

(٤) جوابات المسائل الموصليّات الثانیة

[المقدمة]

ص: ١٦٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قد أجبت - أدام الله لكم السلامة، وأسبغ عليكم الكرامة، وجعلكم ابدا من أنصار الحق و تابعيه، و خذل الباطل و مجانيبيه - عن المسائل التي أتى إلى، جوابا اختصرت من غير إخلال بما يجب إيضاحه و بيانه، ما أشكل أيدكم الله بالإرشاد من هذه المسائل إلا المشكل. و لا بعثكم على السؤال عنها و الاستيضاح لها إلا جودة النظر و دقة الفكر.

و من الله استمد المعونة و التوفيق في الأقوال و الأفعال، و أستعينه على سائر الأحوال.

### المسألة الأولى [حكم المذى و الودى]

ذكر في المسائل الفقهية التي تفردت بها الشيعة الإمامية: أن المذى و الودى ليسا بناقضتين للطهارة، و ما بين العلم و تعيينهما.

ص: ١٧٠

### الجواب:

أن المذى بفتح الميم و تسكين الذال، و يقال منه: مذى الرجل فهو يمدى بغير ألف، فهو الشيء الخارج من ذكر الرجل عند القبلة أو الملامسة و النظر بالشهوة الشديدة، الجارى مجرى البصاق الرقيق القوام. و يكثر فى الشباب، و ذوى الصحة.

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 الغالبة. و يقل أو يعدم فى الشباب.

و طريقتنا إلى صحة ذلك و الحجة على الحقيقة فيه: إجماع الشيعة الإمامية عليه، و فى إجماعها الحجة.

و لا اختلاف بين الإمامية أن المذى و الودى لا ينقضان الوضوء. و الاخبار متظافرة عن ساداتنا و أئمتنا عليهم السلام بذلك، و كتب الشيعة بها مشحونة، 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<sup>٢٩١</sup>. على سبيل التعيين و التفصيل.

و فى أخبار آخر نصوا و عينوا نواقض الوضوء: فذكروا أشياء مخصوصة، ليس المذى و الودى من جملتها.

و قد نصرنا هذا المذهب فيما أمليناه من مسائل الخلاف فى الأحكام الشرعية، و ذكرنا الحجج الواضحة فى صحته، و أبطلنا شبه المخالفين، بعد أن حكيناها و استوفينا الكلام عليها، و بينا أن خروج ما يخرج من السبيل على وجه غير

ص: ١٧١

<sup>٢٩١</sup> وسائل الشيعة: ١ / ١٩٥ روايات تدل على ذلك.

معتاد و الاخبار<sup>٢٩٢</sup> مجراه لا ينقض الوضوء.

و جعلنا الأصل فى هذا الاستدلال الريح الخارجة 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 غلبة الأخلاط و الأمر فى الودى واضح و أسهل، لأنه تابع لزيادة الرطوبات.

و هذا كله قد بيناه فى الموضع الذى أشرنا إليه، فمن أراد الاستقصاء فليأخذ من موضعه.

ص: ١٧٢

#### المسألة الثانية [أكثر النفاس و أقله]

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

الجواب:

و بالله التوفيق.

أن المعتمد عليه فى أكثر النفاس هو ثمانية عشر يوماً، و أما أقل النفاس فهو انقطاعه، أو لحظة.

و جاءت الأخبار المتظافرة عن الصادق عليه السلام بأن الحد فى نفاس المرأة أكثر أيام حيضها، و تستظهر فى ذلك بيوم و اثنين<sup>٢٩٣</sup>. و أكثر ما يبعد النفاس ثمانية عشر يوماً.

و جاءت الآثار متظافرة 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: ١٧٣

الحليفة أن تحتشى بالكرسف و تهل بالحج، فلما أتت لها ثمانية عشر يوماً أمرها رسول الله صلى الله عليه و آله أن تطوف بالبيت و تصلى و لم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك<sup>٢٩٤</sup>.

---

<sup>٢٩٢</sup> ط: و ما يجرى.

<sup>٢٩٣</sup> وسائل الشريعة ٢ / ٦١٢.

<sup>٢٩٤</sup> وسائل الشريعة ٢ / ٦١٦.

و هذا أيضا قد استقصينا الكلام فى مسائل الخلاف. فإن أبا حنيفة 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<sup>٢٩٥</sup>.

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 صحة مذهبنا فى أكثر النفاس: أن الاتفاق من الأمة حاصل على أن الأيام التى قدرناه<sup>٢٩٦</sup> 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 المرأة داخله فى عموم الأمر بالصلاة 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: ١٧٤

#### المسألة الثالثة [كراهة السجود على الثوب المنسوج]

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

الجواب:

و بالله التوفيق.

أن الثوب المنسوج من قطن أو كتان إذا كان طاهرا يكره السجود عليه، كراهة التنزيه و طلب فضل، لا أنه محظور محرم.

و ليس يجرى السجود على الثوب المنسوج فى 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 فى القبح و وجوب إعادة الصلاة و استينافها مجرى السجود على النجاسة، و معلوم أن أحدا لا ينتهى الى

ص: ١٧٥

<sup>٢٩٥</sup> ذكر هذه الأقوال ابن رشد فى كتاب بداية المجتهد ١ / ٣٧ فى المسألة الثالثة.

<sup>٢٩٦</sup> ط: قدرنا.

ذلك، فعلم أنه على ما بيناه. وإذا كان على سبيل التنزيه لا سبيل الحظر و التحريم و الاعذار الضعيفة فيه غير كافية.

و أما التعجب من أن تكون الضرورة تجوز معها ما لا تجوز مع فقدها، ففي غير موضعه، لان الضرورات أبدا تسقط التكليف، و تعتبر فى أحكام الشريعة.

ألا ترى أن الميتة تحل مع الضرورة، و تحرم مع الاختيار. و الصلاة بغير طهارة بالماء تحل مع الضرورة، و تحرم مع الاختيار. و أمثال ذلك أكثر من أن نحصيه.

ص: ١٧٦

#### المسألة الرابعة [مسائل فى الشفعة]

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

الجواب:

و بالله التوفيق.

أما المسألة الاولى من مسائل الشفعة، و هى اعتبارها فى الاثنين و إسقاطها فيما زاد عليهما من عدد الشركاء: فلعمري انه مما تفرد به الشيعة الإمامية، و أطبق مخالفتها على خلافه، غير أن بين الإمامية خلافا فى هذه المسألة معروفا.

فإن أبا جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه قال فى كتابه المعروف ب «كتاب من لا يحضره الفقيه» فى باب الشفعة لما روى عن الصادق عليه السلام سئل عن الشفعة لمن هى؟ و فى أى شىء هى؟ و هل تكون فى الحيوان شفعة؟ و كيف هى؟ قال: الشفعة واجبة 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 شفعة لأحد منهم.

ص: ١٧٧

ثم قال: قال مصنف هذا الكتاب: يعنى بذلك الشفعة فى الحيوان وحده فأما فى غير الحيوان فالشفعة واجبة 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 شفعة في حيوان الا أن يكون الشريك فيه واحدا<sup>٢٩٧</sup>.

و هذا الذى حكيناه يستفاد خلاف أبى جعفر (رحمه الله) فى هذا المذهب و انما يوجب الشفعة للشركاء فى المبيعات و ان زادوا على اثنين، إلا فى الحيوان خاصة، و ليس فيما احتج به و ظن أنه يصدق بمذهبه من الخبر الذى رواه عن عبد الله بن سنان حجة صريحة فيما ذهب إليه، لأن نفيه عليه السلام حق الشفعة فى المملوك إذا كان فيه شركاء جماعة، و إنباتها بين الشريكين فيه، لا يدل على أن الأمر فى المبيعات بخلاف هذا الحكم.

و كان الاولى به لما أراد أن يذكر ما روى من الرواية فى نصره المذهب الذى رواه عن نفسه، أن يذكر ما رواه إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه قالوا: قال عليه السلام: الشفعة على عدد الرجال<sup>٢٩٨</sup>.

و هذا الخبر صريح فى أن الشفعة تثبت مع زيادة عدد الشركاء على اثنين و لو كان حق الشفعة يسقط بالزيادة على اثنين، لما كان لاعتبار الشفعة معنى، لان الشفع لا يكون الا واحدا، فإذا زاد العدد بطلت الشفعة على المذهب الذى حكيناه.

ص: ١٧٨

و كان له أيضا أن يحتج بما رواه عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار<sup>٢٩٩</sup>. و لفظ «الشركاء» لفظ جمع، و هو يقتضى بموجب اللغة 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 حجة فيه.

و يمكنه أن يحتج أيضا فى تأييد هذا المذهب بعموم الأخبار الواردة: أن الشفعة واجبة فى كل مشترك لم يقسم<sup>٣٠٠</sup>. و هى كثيرة، و عموم هذه الاخبار لم يفصل بين الاثنين و الجماعة.

و قد وردت أخبار بأنه إذا سمح جميع الشركاء بحقوقهم من الشفعة، كان لمن يسمح بحقه على قدر حقه منها<sup>٣٠١</sup>. و هذا يدل على أن الشفعة كان لمن يسمح بحقه على قدر حقه منها، و هذا لا يدل على أن الشفعة تثبت مع كثرة عدد الشركاء.

<sup>٢٩٧</sup> من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٤٦.

<sup>٢٩٨</sup> من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٤٥ ح ٣.

<sup>٢٩٩</sup> من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٤٥ ح ٢.

<sup>٣٠٠</sup> وسائل الشريعة ١٧ / ٣١٧.

<sup>٣٠١</sup> قال فى الانتصار [٢١٧] فأما الخبر الذى وجد فى روايات أصحابنا أنه إذا سمح بعض الشركاء حقوقهم من الشفعة، فإن لمن لم يسمح بحقه على قدر حقه، فيمكن أن يكون تأويله أن الوارث لحق الشفعة إذا كانوا جماعة فان الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح، و هذا لا يدل على أن الشفعة فى الأصل تجب لأكثر من شريكين.

وكان أبو علي ابن الجنيد (رحمه الله) لا يعتبر نقصان العدد و لا زيادة في

ص: ١٧٩

الشفعة و كتبه المصنفة تدل على ذلك و تشهد به.

فان قيل: بأى المذهبين تنتمون و بأيهما تفتنون؟

قلنا: أما ثبوت الشفعة فالحيوان خاصة بين الشريكين، و انتفاؤها فيما زاد عليها<sup>٣٠٢</sup> من العدد، فهي إجماع الفرقة المحقة التي هي الإمامية، لأنه لا خلاف بين أحد منهم في هذه الجملة. و كذلك ثبوت حق الشفعة في غير الحيوان بين الشريكين اللذين لم يقتسما، فهذا أيضا إجماع منهم.

و اختلفوا إذا زاد العدد في غير الحيوان بين الشركاء: فمنهم من أثبت حق الشفعة مع الزيادة في العدد، و منهم من أسقطها.

و إذا كانت الحجة مما لا دليل عليه من كتاب ناطق و سنة معلومة مقطوع عليها، و هي إجماع هذه الفرقة، و جب أن تثبت الشفعة في المواضع التي أجمعوا على ثبوتها فيها، و نسقطها فيما سوى ذلك، لان الشفعة حكم شرعى لا يثبت الا بدليل شرعى، و يجب نفيه في الشريعة نفى<sup>٣٠٣</sup> دليله.

فان قيل: لم لا استدللتم بعموم الأخبار التي ذكرتموها، و بظاهر الخبرين اللذين نبهتم على عدول أبى جعفر (رحمه الله) عن الاحتجاج بهما؟

قلنا: انا لم نحتج<sup>٣٠٤</sup> بالعموم إذا ثبت أنه دليل في لغة أو شرع في الموضع الذى يكون اللفظ فيه معلوما مقطوعا عليه. فأما أخبار الآحاد التي هي مظنونة الصحة لا معلومة، فلا يجوز الاحتجاج بعمومها على ما يقطع به من الأحكام.

فأما المسألة الثانية من مسائل الشفعة، و هي قوله «إذا تخيرت الاملاك فلا شفعة» فهو مذهبنا الصحيح بلا خلاف، الا أنه لا يجوز أن نذكر هذه المسألة

ص: ١٨٠

في جملة ما تفرد به الشيعة الإمامية، لأن هذا المذهب مذهب الشافعى، و هي المسألة الخلاف بينه و بين أبى حنيفة، فكيف تسطر فيما تفرد به الإمامية؟

<sup>٣٠٢</sup> ط: عليهما.

<sup>٣٠٣</sup> ط: بنفى دليله.

<sup>٣٠٤</sup> ط: انا نحتج.

و اليه يذهب مالك و الأوزاعي و أحمد بن حنبل، و أكثر الفقهاء المتقدمين و المتأخرين.

و أما المسألة الثالثة، و هي قوله «ان الشفعة تجب بالسرب و الطريق» فهو أيضا مما لم تنفرد به الإمامية، لأن أبا حنيفة و أصحابه يوجبون الشفعة بالشركة فى الطريق الذى ليس بنافذ، و يسمون ذلك بأنه من حقوق. فذكر هاتين المسألتين فى جملة ما تنفرد به الإمامية ضرب من السهو.

و الحجة لنا فيهما: إجماع الذى أشرنا اليه، و ظواهر أخبار كثيرة مما اختصت برواية<sup>٣٠٥</sup> الشيعة، و مما روته العامة عن النبى صلى الله عليه و آله فهو أكثر، فمن أراد فليأخذه من مواضعه.

ص: ١٨١

#### المسألة الخامسة [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 نفى الربا بين الوالد و ولده، و بين الزوج و زوجته، و الذمى و المسلم. و شرط قوم من فقهاء أصحابنا فى هذا الموضع 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 التجارة، 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: ١٨٢

ليس بين الرجل و بين ولده ربا، و ليس بين السيد و بين عبده ربا<sup>٣٠٦</sup>. و روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: ليس بين المسلم و بين الذمى ربا، و لا بين المرأة و زوجها<sup>٣٠٧</sup>. و أما العبد و سيده فلا شبهة فى انتفاء الربا بينهما.

---

<sup>٣٠٥</sup> خ ل: بروايته.

<sup>٣٠٦</sup> وسائل الشيعة ١٢ / ٢٣٦ ح ١.

<sup>٣٠٧</sup> وسائل الشيعة ١٢ / ٢٣٧ ح ٥.

و يوافقنا على ذلك أبو حنيفة وأصحابه الثوري والليث والحسن بن صالح ابن حى والشافعى. و يخالف مالك الجماعة فى هذه المسألة، لأن مالك يذهب الى أن العبد يملك ما فى يده مع الرق، و الجماعة التى ذكرناها تذهب الى أن الرق يمنع من الملك، و هو الصحيح.

و إذا كان فى يد العبد ملكا لمولاه لم يدخل الربا بينهما، لأن المالكين فى الحكم مال واحد و المالك واحد، و لهذا يتعب<sup>٣٠٨</sup> حكم المأذون له فى التجارة، يتعلق على<sup>٣٠٩</sup> الغرماء بما فى يده، و كذلك يتغير فى هذا الحكم حال العبد بين شريكين، فالشبهة فى انتفاء الربا بين العبد و سيده مرتفعة.

و انما الكلام فى باقى المسائل التى ذكرناها، فالأمر فيها مشكل.

و الذى يقوى فى نفسى أن الربا محرم بين الوالد و ولده و الزوج و زوجته و الذمى و المسلم، كتحريمه بين غريبين.

فأما الأخبار التى وردت و فى ظاهرها أنه لا رباء فى هذه المواضع، إذا جاز العمل بها جاز أن نحملها على تغليظ تحريم الربا فى هذه المواضع، كما قال الله تعالى **فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**<sup>٣١٠</sup> و لم يرد أن الرفث

ص: ١٨٣

فى غير الحج لا يكون رفثا و لا محرما، و كذلك الفسوق. و انما أراد بذلك تغليظ تحريمه و النهى عنه.

و من شأن أهل اللغة إذا أكدوا تحريم شيء، أدخلوا فيه لفظ النفى، لينبئ عن تحقيق التحريم و تأكيده و تغليظه، كما أن فى مقابلة ذلك إذا أرادوا أن يؤكدوا و يغلطوا الإيجاب، استعملوا فيه لفظ الخبر و الإثبات. كما قال الله تعالى **وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا**<sup>٣١١</sup> و انما أكد بذلك وجوب أمانه، و كان هذا القول أكد من أن يقول: فأمنوا من دخله و لا تخيفوه.

و كذلك قوله عليه السلام «العارية مردودة، و الزعيم غارم»<sup>٣١٢</sup> و انما المراد به أنه يجب رد العارية، و غرامة الزعيم الذى هو الضامن، و أخرج الكلام مخرج الخبر للتأكيد و التغليظ، فهذا فى باب الإيجاب نظير ما ذكرنا فى باب الحظر و التحريم.

فان قيل: فأى فائدة فى تخصيص هذه المواضع نفى الربا فيها مع ارادة التحريم و التغليظ. و الربا محرم بين كل أحد و فى كل موضع.

<sup>٣٠٨</sup> ط: يتغير.

<sup>٣٠٩</sup> ط: و يتعلق حق الغرماء بما فى يده.

<sup>٣١٠</sup> سورة البقرة: ١٩٧.

<sup>٣١١</sup> سورة آل عمران: ٩٧.

<sup>٣١٢</sup> جامع الأصول ٩ / ١١٠.

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 فائدة.

أما الوالد و ولده و الحرمة بينهما عظيمة متأكدة، فما حظر بين غيرهما و قبح فى الشريعة، فهو المحرمة 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 الشريعة قد

ص: ١٨٤

أباح - لفضل الإسلام و شرفه على سائر الملل - أن يرث المسلم الذمى و الكافر و ان لم يرث الذمى المسلم. و ثبت حق الشفعة للمسلم على الذمى، و لا يثبت حق الشفعة للمسلم على الذمى، فخص نفى الربا بالذمى و المسلم على سبيل الحظر بظن ظاهر<sup>٣١٣</sup>، فإنه يجوز للمسلم أن يأخذ من الذمى الفضل فى مواضع<sup>٣١٤</sup> الذى يكون فيه ربا، و ان لم يجز ذلك للذمى، كما جاز فى الميراث و الشفعة.

فإن قيل: فما الذى يدعو الى الانصراف عن ظواهر الأخبار المروية فى نفى الربا بين الجماعة المذكورة الى هذا التعسف من التأويل.

قلنا: ما عدلنا عن ظاهر إلى تأويل متعسف، لان لفظه النفى فى الشريعة إذا وردت فى مثل هذه المواضع التى ذكرناها، لم يكن ظاهرها للإباحة دون التحريم و التغليظ، بل هى محتملة لكل واحد من الأمرين احتمالا واحدا، و لا تعسف فى أحدهما.

و لم يبق إلا أن يقال: فإذا احتملت الأمرين فلم حملتموها على أحدهما بغير دليل.

و هاهنا دليل يقتضى ما فعلناه، و هو أن الله تعالى حرم الربا فى آيات محكمات من الكتاب لا اشكال فيها، فقال تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ»<sup>٣١٥</sup> و قال «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا»<sup>٣١٦</sup> و قال جل اسمه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»<sup>٣١٧</sup>.

ص: ١٨٥

<sup>٣١٣</sup> كذا فى النسخة.

<sup>٣١٤</sup> ط: الموضع.

<sup>٣١٥</sup> سورة البقرة: ٢٧٨.

<sup>٣١٦</sup> سورة آل عمران: ١٣٠.

<sup>٣١٧</sup> سورة البقرة: ٢٧٥.

و الاخبار الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله و عن ولده من الأئمة عليهم السلام فى تحريم الربا و حظره، و النهى عن أكله، و الوعيد الشديد على من خالف فيه أكثر من أن تحصي.

و قد علمنا أن لفظة «الربا» انما معناه الزيادة، و قررت الشريعة فى هذه اللفظة أنها زيادة فى أجناس و أعيان مخصوصة. 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 المخصوصة 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<sup>٣١٨</sup>.

ص: ١٨٦

#### المسألة السادسة [عدة الحامل]

و ذكر أن عدة الحامل المطلقة أقرب الأجلين، و هو مشكل. لانه قد يصح أن تبقى حاملا بعد خروجها من عدة الطلاق شهورا، و قال تعالى «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»<sup>٣١٩</sup> و عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين، و هو فى الاشكال مثل صاحبه لما بين الله تعالى من عدة من الحمل، و يصح أن تضع بعد وفاة زوجها بساعة.

الجواب:

أن المسألة الاولى - و هى القول بعدة الحامل المطلقة أقرب الأجلين - ليس مما يفتى به أكثر أصحابنا، و كتبهم نطق بخلافه.

و من ذهب اليه عوّلى خبر رواه زرارة عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: طلاق الحامل واحدة، فإذا وضعت ما فى بطنها فقد بانت منه، و قال تعالى «وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»<sup>٣٢٠</sup> فإذا طلقها الرجل و وضعت من

ص: ١٨٧

يومها أو من غد، فقد انقضى أجلها، و جاز لها أن تتزوج، و لكن لا يدخل بها<sup>٣٢١</sup> حتى تطهر.

<sup>٣١٨</sup> هذا و لكن رجوع 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 حجة، و يخص بمنله ظاهر القرآن، و الصحيح نفى الربا بين من ذكرناه.

<sup>٣١٩</sup> سورة الطلاق: ٤.

<sup>٣٢٠</sup> سورة الطلاق: ٤.

<sup>٣٢١</sup> فى الفقيه: بها زوجه حتى.

و الحبلى المطلقة تعتد بأقرب الأجلين أن تمضى<sup>٣٢٢</sup> لها ثلاثة أشهر قبل أن تضع، فقد انقضت عدتها منه، و لكن لا تتزوج حتى تضع، فان وضعت ما فى بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر فقد انقضت أجلها.

و الحبلى المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الأجلين، ان وضعت قبل أن تمضى أربعة أشهر و عشرة أيام لم تنقض عدتها حتى تمضى أربعة أشهر و عشرة أيام، فإن مضت لها أربعة أشهر و عشرة أيام قبل أن تضع، لم تنقض حتى تضع الحمل<sup>٣٢٣</sup>.

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 انقضت أجلها» و لا يجب أن يشتبه هذا الموضع لمن يتأمله، لانه لو كان بأقرب الأجلين معتبر، لوجب فى الحامل المطلقة إذا مضت عليها ثلاثة أشهر قبل أن تضع حملها أن تنقضى عدتها و تحل للأزواج. و قد صرح فى هذا الخبر بأنها لا تتزوج حتى تضع، فلو كانت العدة قد انقضت لما كان التزويج

ص: ١٨٨

محظورا، و لا انتظار أكمل معتبرا.

ألا ترى أنها إذا وضعت ما فى بطنها قبل انقضاء ثلاثة أشهر، فقد انقضت عدتها و حلت للأزواج. و هذا أيضا فى صريح الخبر و لفظته، فلو لا أن المعتبر بوضع الحمل فى الحامل المطلقة دون مضي الأشهر، لما كان لهذه التفرقة معنى و لما كانت ممنوعة من أن تتزوج بعد مضي الأشهر الثلاثة و قبل أن تضع، كما ليست بممنوعة من التزويج بعد الوضع و قبل انقضاء الأشهر.

فعلم بهذه الجملة أن قوله فى الخبر «و الحبلى المطلقة تعتد بأقرب الأجلين» ليس على ظاهره، لانه لو كان على ظاهره لكان قبل شيء 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 عدة المطلقة الحامل التى تبين فى صدر الخبر، و لذكر عدة الحبلى المتوفى عنها زوجها على غير ظاهره حتى يسلم الخبر من التناقض.

و يمكن أن يريد بقوله «و إذا مضت ثلاثة أشهر قبل أن تضع فقد انقضت عدتها منه، و لكنها لا تتزوج حتى تضع» يريد أن عدتها تنقضى لو كانت مطلقة غير حامل، لان المعتبر فى طلاق غير الحامل الأقراء دون غيرها.

<sup>٣٢٢</sup> فى الفقيه، ان مضت.

<sup>٣٢٣</sup> من لا يحضره الفقيه ٣/ ٣٢٩ ح ١.

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 المعتدة بالأقراء لا يمكن على وجه من الوجوه أن تخرج من عدتها فى يومها و غدها، و لا بدّ من صبرها إلى المدة المستقرة. و المعتدة بوضع الحمل يمكن أن تخرج من العدة من يومها أو غدها، فصار هذا الأجل أقرب

ص: ١٨٩

لا محالة 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 الضرورة، لتسلم الظواهر الصحيحة 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 المطلقة إذا مات زوجها قبل خروجها من عدتها اعتدت أبعد الأجلين من يوم مات، اما بقية عدتها، أو أربعة أشهر و عشر، أو وضعها ان كان بها حمل<sup>٣٢٤</sup>.

و أول ما فى كلامه هذا أنه قال: «تعتد بأبعد الأجلين» و ذكر أحوالا ثلاثة و كان ينبغي أن يقول: بأبعد الآجال التى بينها و رتبها. ثم ان كان قال هذا عن أثر و رواية 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 المسألة الثانية - و هى أن عدّة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين - و صورة هذه المسألة: ان هذه المرأة ان وضعت حملها قبل أن تقضى أربعة أشهر و عشرة أيام، لم يحكم بانقضاء عدتها حتى تمضى أربعة أشهر و عشرة أيام. و ان انقضت عنها أربعة أشهر و عشرة أيام و لم تضع حملها، لم يحكم بانقضاء عدتها حتى تضع الحمل.

و هذه المسألة يفتى بها جميع الشيوخ (رحمهم الله) و هى مسطورة فى كتبهم، و موجودة فى رواياتهم و أحاديثهم، و حديث زارة عن أبى جعفر عليه السلام<sup>٣٢٥</sup> ينطق بهذا الحكم الذى ذكرناه و يشهد له، و لو لم يكن فى هذا

ص: ١٩٠

٣٢٤

<sup>٣٢٤</sup> الفقه الأحمدي مخطوط.

<sup>٣٢٥</sup> المتقدم آنفا.

<sup>٣٢٦</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤ جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.



المذهب الا الاستظهار لانقضاء أيام العدة لكفى.

و ليس هذا المذهب مما تفردت به الإمامية، و خالفت جميع الفقهاء المتقدمين و المتأخرين، لأن مخالفيها من الفقهاء قد ذكروا في 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 أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»<sup>٣٢٧</sup> فليس بشيء، لأن العموم قد يختص بدليل، و يترك ظاهره بما يقتضى بتركه الظاهر<sup>٣٢٨</sup>. و إذا كنا قد بينا إجماع الطائفة على المذهب، و وردت الآثار الحقة المعمولة بها فيه، فينقض<sup>٣٢٩</sup> ذلك بترك الظاهر.

ص: ١٩١

#### المسألة السابعة [أقل مدة الحمل و أكثرها]

ذكر أن أقل ما يخرج به الحمل حيا مستهلا لستة أشهر. ثم قال: و من ولد له ولد لأقل من ستة 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 سنة، و ذكر أن من الشيعة من يقول: سنتان، و منهم من يقول: ثلاث. و منهم من يقول: أربع. و منهم من يقول سبع. قال:

و روى أصحاب الحديث منهم أدهم بن حيان ولدته أمه لثمان سنين و قد تقرر<sup>٣٣٠</sup>.

ثم قال: و لا يكون أكثر من تسعة أشهر.

الجواب:

و بالله التوفيق.

ان فائدة قولنا أقل الحمل كذا و كذا شهرا، ان المرأة متى أتت بولد على

---

<sup>٣٢٧</sup> سورة الطلاق: ٤.

<sup>٣٢٨</sup> استظهر الناسخ أن يكون: ظاهره الترك.

<sup>٣٢٩</sup> ط: فيقتضى. و استظهر الناسخ أن يكون فينهض.

<sup>٣٣٠</sup> أى بقى و عاش.

ص: ١٩٢

فراش بعل في أقل من هذه المدة المحدودة لأقل الحمل، فليس بولد لهذا البعل في حكم الشريعة، لأن المدة التي أتى بها فيها ناقصة عن الحد المضروب لأقل الحمل.

و مثل هذه الفائدة هي كقولنا أكثر الحمل كذا و كذا، فان الرجل إذا طلق زوجته، ثم أتت بولد بعد الطلاق لأكثر من ذلك الحد المضروب لم يلحقه.

و أقل الحمل عندنا على ما أطبقت عليه طائفتنا هو ستة أشهر، و ما نعرف أيضا مخالفا من فقهاء العامة على ذلك.

فأما الحكاية عن الذي قال هو بالخيار في الإقرار به أو نفيه مع الاعتراف بأن أقل الحمل ستة أشهر، فمنافضة ظاهرة، لانه إذا كان الحد المضروب في الشريعة ستة أشهر فما نقص عن هذا الحد لا يلحق معه الولد، و لا يجوز إضافته الى من ولد على فراشه، فأى خيار له في الإقرار عما توجب الشريعة نفيه عنه، و أن لا يكون لاحقا به.

و أما أكثر الحمل فالمشهور عند أصحابنا أنه تسعة أشهر. و قد ذهب قوم إلى سنة من غير أصل معتمد، و المشهور ما ذكرناه.

و أما ما حكى عن الشيعة خلافا، و زعم أن بعضها يقولون سنتان، و بعضهم يقول ثلاثا، و آخرون أربع، فهو وهم و غلط على الشيعة، لان الشيعة لا تقول ذلك.

و انما يختلف فيه مخالفوهم من الفقهاء، فمذهب الشافعي و أصحابه أن أكثر الحمل أربع سنين. و زعم الزهري و الليث و ربيعة أن أكثره سبع سنين.

و قال أبو حنيفة و الثوري أن أكثره سنتان. و عن مالك ثلاث روايات:

إحداهن مثل قول الشافعي، و الثانية خمس سنين، و الثالثة سبع سنين. فهذا الخلاف على ما ترى هو بين مخالفينا.

ص: ١٩٣

و الحجة المعتمدة في هذه كله: هو إجماع الفرقة المحقة، و لا شبهة في أن المعتاد في أكثر الحمل هو تسعة أشهر، و ما يدعى من زيادة على ذلك هو إذا كان صدقا. شاذ نادر غير مستمر و لا مستدام، و أحكام الشريعة تتبع المعتاد من الأمور لا الخارق للعادة و الخارج عنها.

و أيضا فلا خلاف أن الأشهر التسعة مدة الحمل، و انما الخلاف فيما زاد عليها، فصار ما ذهبنا إليه في مدته مجمعا عليه، و ما زاد على ذلك لا إجماع و لا دليل توجب اطراحه.

ص: ١٩٤

## المسألة الثامنة [حكم المطلقة في مرض بعلاها]

ذكر أن المطلقة في المرض ترث زوجها المطلق لها ما لم تتزوج، أو يبرأ هو من مرضه ما بينها<sup>٣٣١</sup> و بين سنة.

الجواب:

و بالله التوفيق.

ان هذا المذهب أيضا عليه اتفاق أصحابنا. و قد وردت في الأصول روايات كثيرة 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 سنة ان مات من مرضه ذلك، و تعتد من يوم طلقها عدة المطلقة، ثم تتزوج إذا انقضت عدتها، و ترثه ما بينها و بين سنة ان مات في مرضه ذلك، فان مات بعد ما تمضي سنة لم يكن لها ميراث<sup>٣٣٢</sup>.

ص: ١٩٥

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 تطليقة في مرضه حتى انقضت عدتها، ثم مات في ذلك المرض بعد انقضاء العدة، فإنها ترثه<sup>٣٣٣</sup>.

و عن ابن أبي عمير عن أبان أن أبا عبد الله عليه السلام قال في رجل طلق تطليقتين في صحة، ثم طلق التطليقة الثالثة و هو مريض: انها ترثه ما دام في مرضه، و ان كان الى سنة<sup>٣٣٤</sup>.

و يشبه أن يكون الوجه في توريثها له ما لم تتزوج أو تنقضي السنة، أن المطلقة<sup>٣٣٥</sup> في المرض في الأغلب و الأكثر يريد الإضرار بزوجته و حرمانها ميراثه. و لهذا أكثر في روايات كثيرة التطبيق في المرض بأنه يوهم الإضرار، فألزم الميراث سنة تغليظا و زجرا عن قصد الإضرار و الحرمان للميراث.

و قد جاءت رواية تشهد بذلك، روى زرعة عن سماعة 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 سنة، فان زاد على السنة يوما واحدا لم ترثه<sup>٣٣٦</sup>. و هذا يشعر بما أشرنا إليه.

<sup>٣٣١</sup> ط: ما بين طلاقها.

<sup>٣٣٢</sup> وسائل الشريعة ١٥ / ٣٨٧ ح ١١ رواه الشيخ و الصدوق.

<sup>٣٣٣</sup> فروع الكافي ٦ / ١٢١ ح ٢.

<sup>٣٣٤</sup> فروع الكافي ٦ / ١٢٣ ح ١٠.

<sup>٣٣٥</sup> ط: المطلق

ص: ١٩٦

### المسألة التاسعة [حكم عتق عبد المكاتب و توريثه]

و ذكر ان المكاتب يموت نسيبه<sup>٣٣٧</sup> 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 بقي عليه درهم<sup>٣٣٨</sup>.

الجواب:

و بالله التوفيق.

أما هذه المسألة 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 بقي من مال الكتابة ديناً في ذمته.

و يروى مخالفونا من الفقهاء عن أمير المؤمنين عليه السلام روايتين:

إحداهما انه إذا أدى نصف مال الكتابة عتق و كان الباقي ديناً. و الرواية الثانية

ص: ١٩٧

أنه كلما أدى جزء عتق بقدر ذلك الجزء منه<sup>٣٣٩</sup>.

و حكى عن شريح أنه قال: إذا أدى ثلث مال الكتابة عتق، و ان نقص لم يعتق.

و الذى يطبق عليه أصحابنا أنه تعتق منه بقدر ما أدى من مال الكتابة، و ان شرط في أصل الكتابة أنه ان عجز عن شيء من مال الكتابة، عادت رقبته الى الرق، فإنه متى شرط هذا الشرط كان العمل عليه و لم يعتق منه شيء.

فيقول أصحابنا: انه ان مات هذا المؤدى بعض مال الكتابة بسبب ورث منه بحساب الحرية به. و كذلك لو زنى المكاتب يجلد بحساب الحرية من رقبته، و لو قتل لأخذ منه بحساب الحرية الدية و لزم مولاه الباقي.

و الحجة في الحقيقة على ذلك: في من إجماعها الحجة من طائفتنا، و الروايات التي تشهد بهذا المذهب في أصولنا كثيرة.

<sup>٣٣٦</sup> فروع الكافي ١٢٢ / ٦ ح ٩، وسائل الشيعة ٣٨٥ / ٥ ح ٤.

<sup>٣٣٧</sup> كذا في النسخة.

<sup>٣٣٨</sup> جامع الأصول ٩ / ٥٩.

<sup>٣٣٩</sup> جامع الأصول ٩ / ٦٠ ما يشبه ذلك.

و قد روى مخالفونا فى كتبهم عن شيوخهم عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: المكاتب يؤدى ما فيه من الحرية بحساب الحر، و ما فيه من الرق بحساب العبد<sup>٣٤٠</sup>. و المراد بذلك أنه إذا قتل يجب عليه من الدية بقسط ما فيه من الحرية، و من القيمة بقسط ما فيه من الرق. و هذا يقتضى أن بعضه يعتق و يكون الباقي رقيقا.

و أما روايتهم عن النبى صلى الله عليه و آله: ان المكاتب رق ما بقى عليه درهم<sup>٣٤١</sup>. فالمراد به أنه مع هذه الباقية 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: ١٩٨

القول رادا على من قال ذلك.

و أما روايتهم عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: أيما رجل كاتب عبدا على مائة دينار، فأداها إلا عشرة دنائير فهو مكاتب. و أيما رجل كاتب عبدا على مائة أوقية، فأداها إلا عشرة أواق فهو مكاتب<sup>٣٤٢</sup>. فلا تصریح فيه على ما ينافى مذهبا، و لا حجة لهم فى 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 عونہ و منہ.

ص: ١٩٩

(٥) جوابات المسائل الموصليات الثالثة

ص: ٢٠١

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمة المؤلف]

<sup>٣٤٠</sup> جامع الأصول ٩ / ٦٠.

<sup>٣٤١</sup> جامع الأصول ٩ / ٥٩، و فيه: المكاتب عبد ما بقى عليه من المكاتبه درهم.

<sup>٣٤٢</sup> جامع الأصول ٩ / ٥٩ مع تقدم و تأخر فى الحديث.

قد أجيبت عن المسائل الواردة في شهر ربيع الأول من سنة عشرين و أربعمائة بما اختصرت ألفاظه، و بلغت الطريق إلى نصره هذه المسائل بما يغني المتأمل عما سواه، و قدمت مقدمة يعرف بها الطريق الموصل الى العلم بجميع أحكام الشريعة في جميع مسائل الفقه، فيجب الاعتماد عليها و التمسك بها، فمن أبى عن هذا الطريق عسف و خبط، و فارق قوله من المذهب.

فألله تعالى يمدكم بالتوفيق و التسديد، و يحسن معونتكم على طلب الحق و إرادته، و رفض الباطل و أياديه، انه سميع مجيب.

[كيفية التوصل إلى الأحكام الشرعية] اعلم أنه لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق التوصل الى العلم بها لأننا متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنه مصلحة لنا جوزنا كونه مفسدة لنا فيقبح الاقدام منا عليه، لأن الإقدام على ما لا نأمن كونه فسادا، كالإقدام على ما نقطع كونه فسادا.

ص: ٢٠٢

و لهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة الذي يذهب مخالفونا اليه طريقا إلى الأحكام الشرعية، من حيث كان القياس يوجب الظن و لا يقتضي العلم.

ألا ترى انا نظن حمل الفرع في التحريم على أصل محرم يشبه بجميع<sup>٣٣٣</sup> بينهما، أنه محرم مثل أصله، و لا نعلم من حيث ظننا أنه يشبه المحرم أنه محرم.

و كذلك إذا أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علما و لا عملا، و أوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغاية 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 في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه اقدم على ما لا نأمن كونه فسادا أو غير صلاح.

[بطلان العمل بالقياس و الخبر الواحد] و قد تجاوز قوم من شيوخنا (رحمهم الله) في إبطال القياس في الشريعة و العمل بأخبار الآحاد، أن قالوا: انه مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في 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 في القياس و أخبار الآحاد، لم نجد العبادة بها.

و المذهب الصحيح هو غير هذا، لان العقل لا يمنع من العبادة بالقياس و العمل بخبر الواحد، و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل في باب الصحة لأن عبادته تعالى بذلك يوجب العلم الذي لا بدّ أن يكون العمل تابعا له.

ص: ٢٠٣

فإنه لا فرق بين أن يقول عليه: قد حرمت عليكم كذا و كذا فاجتنبوه، و بين أن يقول: إذا أخبركم مخبر له صفة العدالة بتحريمه فحرموه، في صحة الطريق الى العلم بتحريمه.

<sup>٣٣٣</sup> ط: لشبه يجمع.

و كذلك لو قال: إذا غلب في ظنكم تشبه بعض الفروع ببعض الأصول في صفة 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 يعتقد قومه 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<sup>٣٤٤</sup> بالأصل فى علة 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 العبادة 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 الإشارة أن أصحابنا كلهم سلفهم و خلفهم و متقدمهم و متأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد و من  
القياس فى الشريعة، و يعيبون أشد عيب الذاهب إليهما و المتعلق فى الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب لظهوره و انتشاره  
معلوما ضرورة منهم، و غير مشكوك فيه من المذاهب.

ص: ٢٠٤

و قد استقصينا الكلام فى القياس و فرعناه و بسطنا و انتهينا فيه الى أبعد الغايات فى جواب مسائل وردت من أهل الموصل  
متقدمة، أظنها فى سنة نيف و ثمانين و ثلاثمائة، 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 ضروب 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  
القيح كلها، كقوله تعالى و كقول رسوله صلى الله عليه و آله و الأئمة الذين يجرون مجراه عليهم السلام. و لا بد لنا من طريق  
إلى إضافة الخطاب الى الله تعالى إذا كان خطابا له، و كذلك فى إضافته إلى الرسول أو الأئمة عليهم السلام.

و قد سلك قوم فى إضافة خطابه اليه طرقا غير مرضية، فأصحها و أبعدا من الشبهة 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 معرفة كون الخطاب مضافا الى الرسول صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام فهو المشافهة و المشاهدة  
لمن حاضرهم و عاصرهم فأما من نأى عنهم أو وجد بعدهم، فالخبر المتواتر المفضى إلى العلم المزيل للشك و الريب.

ص: ٢٠٥

[إثبات حجية الإجماع فى الأحكام الشرعية] و ها هنا طريق آخر يتوصل به الى العلم بالحق و الصحيح من الأحكام الشرعية عند فقد ظهور الامام و تميز شخصه، و هو إجماع الفرقة المحقة من الإمامية 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 الحجة القاطعة، لأن قول الإمام الذى هو الحجة 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 الإمامية، لأننا إذا كنا نقطع على وجود الإمام فى زمان الغيبة بين أظهرنا و لا نرتاب بذلك، و نقطع أيضا على أن الحق فى الأصول كلها مع الإمامية دون مخالفيها، و كان الإمام لا بد أن يكون محقا فى جميع الأصول.

وجب أن يكون الامام على مذاهب الإمامية فى جميعها على مذهب من المذاهب فى فروع الشريعة، فلا بد أن يكون الامام و هو سيد الإمامية و أعلمها و أفضلها فى جملة هذا الإجماع.

فكما لا يجوز فيما أجمعت عليه الإمامية أن يكون بعض علماء الإمامية غير قائل به و لا ذاهب اليه، فكذلك لا يجوز مثله فى الإمام.

[كيفية تحصيل إجماع الأمة] فإن قيل: هذا حجد<sup>٣٤٥</sup> عظيم منكم، يقتضى انكم قد عرفتم كل محق فى

ص: ٢٠٦

بر و بحر و سهل و جبل حتى ميّزتم أقوالهم و مذهبيهم، اما بأن لقيتموهم، أو بأن تواترت عنه<sup>٣٤٦</sup> إليكم الاخبار بمذاهب، و معلوم بعد هذه الدعوى عن الصحة.

قلنا: قد أجبنا عن هذه المسألة بما فرغناه و استوفيناها، و جعلناه كالشمس الطالعة 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 الشبهة.

فالجواب عن هذه المسائل موجود فى يد الأصحاب (أيدهم الله) و هو يقارب مائة ورقة.

<sup>٣٤٥</sup> خ ل جهد.

<sup>٣٤٦</sup> ط: عنهم.



و إذا اطلع عليه عرف منه الطريق الصحيح الى العلم بأحكام الشريعة على مذاهب أصحابنا، مع نفهم القياس و العمل بأخبار الآحاد، و وجد فى جواب هذه المسائل من تقرير المذهب و تاليه، و الجمع بين أصوله و فروعه ما لا يوجد فى شيء من الكتب المصنفة.

ثم لا نخلو السؤال الذى ذكره من جواب على كل حال، فنقول: هذه الطريقة المذكورة فى السؤال هى طريقة من نفى إجماع الأمة، و ادعى أنه لا سبيل الى العلم بإجماعها على قول من الأقوال، مع تباعد الديار و تفرق الأوطان و فقد المعرفة بكل واحد منهم على التعيين و التمييز.

و قد علمنا مع طول المجالسة و المخالطة 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 المتواترة.

ص: ٢٠٧

و أى عاقل يشك فى أن جميع المسلمين فى بر و بحر و سهل و جبل و قرب و بعد لا يذهبون الى تحريم الزنا و الخمر، و ان أحدا منهم لم يذهب فى الجدل و الأخ إذا تفردا بالميراث الى أن المال للأخ دون الجد، و أنهم لا يختلفون الان و ان كان فى هذه المسألة خلاف قديم بين الأنصار، فى أن التقاء الختانيين لا يوجب الغسل.

و لو شككنا فى هذا مشكك فقال: فى فقهاء الأمة و علمائها من يذهب الى مذهب الأنصار، ان الماء من الماء. لعنفناه و نكبهنا، و ان كنا لا نعرف فقهاء الأمة و علماءها فى الأمصار على التعيين و التمييز.

و كما ان مذاهب الأمة بأجمعها محصورة معلومة، فكذلك مذاهب كل فرقة من فقهاء طائفة علمائها، فان مذاهب أبى حنيفة محصورة بالروايات المختلفة عنه مضبوطة، و كذلك مذاهب الشافعى، و ان كانت له أقوال مختلفة فى بعض المسائل، فقد فرق أصحابه و العارفون بمذهبه بين المذهب الذى له فيه أقوال و بين ما ليس له فيه الا قول واحد.

فلو أن قائلا قال لنا: إذا كنتم لا تعرفون أصحاب أبى حنيفة 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 ضرورة خلاف ما تذكرونه، و قطعنا على أن أحدا من علماء أصحاب أبى حنيفة 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 المعلومة.

و إذا استقرت هذه الجملة و كان مذهب الإمامية أشد انحصارا و انضباطا

ص: ٢٠٨

من مذهب جميع الأمة، وكنا نعلم أن الأمة مع كثرة عددها وانتشارها في أقطار الأرض قد أجمعت على شيء بعينه نأمن أن يكون لها قول سواه فأحرى أن يصح في الإمامية - وهي جزء من كلها و فرقة من فرقها - أن نعلم مذاهبهم على سبيل الاستقرار والتعيين، وإجماعهم على ما أجمعوا عليه، حتى يزول عنا الريب في ذلك والشك فيه، كما زال فيما هو أكثر منه.

وإذا كان الإمام في زمان الغيبة موجودا بينهم و غير مفقود من جملتهم، فهو واحد من جماعتهم، وإذا علمنا بالسر والمخالطة و طول المباحثة أن كل عالم من علماء الإمامية قد أجمع على مذهب بعينه، فالإمام و هو واحد من العلماء، داخل في ذلك و غير خارج عنه.

و ليس يخل بمعرفة مذهبه عدم معرفته بعينه، لأننا لا نعرف كل عالم من علماء الإمامية و فقيه من فقهاء في البلاد المتفرقة، و ان علمنا على سبيل الجملة إجماع كل عالم عرفناه أو لم نعرفه على مذهب بعينه، فالإمام في هذا الباب كمن لا نعرفه من علماء الإمامية.

و إذا لم يعرض لنا شك في مذهب من لا نعرفه من الإمامية، لم يجوز أن يعرض أيضا لنا الشك في قول الامام أنه من جملة أقوال الإمامية، و ان كنا لا نميز شخصه و لا نعرف عينه.

و اعلم أن الطريق المعتمد المحدد إلى صحة مذاهبنا في فروع الاحكام الشرعية<sup>٣٤٧</sup> هو هذا الذي بيناه و أوضحناه، سواء كانت المسائل مما تنفرد به الإمامية بها، أو مما يوافقها فيها بعض خصومها.

ص: ٢٠٩

[حجية ظواهر الكتاب و السنة في إثبات الأحكام الشرعية] و ربما اتفق في بعض المسائل غير هذه الطريقة، و هي: أن يكون عليها دليل من ظاهر كتاب الله، أو من سنة رسول الله صلى الله عليه و آله مقطوع بها معلوم صحتها.

و ربما اتفق في بعض الاحكام أن يكون معلومة من مذاهب أئمتنا المتقدمين للإمام الغائب الذين ظهروا و عرفوا و سئلوا و أجابوا و علموا الاحكام.

فقد علمنا ضرورة من مذاهب أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام تحريم كل شراب مسكر، و مسح الرجلين، و تحريم المسح على الخفين، و أن تكبيرات الصلاة على الميت خمس، و أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع، و ما جرى مجرى هذه المسائل من الأمور التي ظهرت عنهم و اشتهرت.

و إذا علمت<sup>٣٤٨</sup> مذاهبهم و كانوا عندنا حجة معصومين، كفى ذلك في وقوع العلم بها و القطع على صحتها، و لا اعتبار بمن خالفنا في العمل بشيء مما عدناه عنهم، و وقع أن يكون مشاركا في المعرفة بذلك، لان المخالف في هذا: اما أن يكون معاندا،

<sup>٣٤٧</sup> ط: الشرعية.

<sup>٣٤٨</sup> ط: علم.

أو مكابرا، أو يكون ممن لم تكثر خلطته لنا، أو تصفحه لآخبارنا أو سماعه من رجالنا. لان العلم الضروري ربما وقف على أسباب من مخالطة، أو مجالسة، أو سماع أخبار مخصوصة.

و على هذا لا ينكر أن يكون من لم تتفق خلطته بأصحاب أبي حنيفة، و سماع أخبارهم عن أصحابهم، لا يعلمون من مذاهب أبي حنيفة ما يعلم أصحابه ضرورة.

ص: ٢١٠

[حكم المسألة الشرعية التي لا دليل عليها من الكتاب و السنة] فان قيل: فما تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الإمامية، و لم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها؟ كيف الطريق إلى الحق فيها؟

قلنا: هذا الذي فرضتموه قد أمنا وقوعه، لأننا قد علمنا أن الله تعالى لا يخلي المكلف من حجة و طريق إلى العلم بما كلف، و هذه الحادثة التي ذكرناها<sup>٣٤٩</sup> و ان كان لله تعالى فيها حكم شرعي، و اختلفت الإمامية في وقتنا هذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي نتيقن<sup>٣٥٠</sup> بأن الحجة فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم، فلا بد من أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع من كتاب أو سنة مقطوع بها، حتى لا يفوت المكلف طريق العلم الذي يصل به إلى تكليفه.

اللهم ألا ان يقال: ان نفرض وجود حادثة ليس للإمامية فيها قول على سبيل اتفاق أو اختلاف، فقد يجوز عندنا في مثل ذلك ان اتفق أن لا يكون لله تعالى فيها حكم شرعي، فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقا إلى علم حكم هذه الحادثة، كنا فيها على ما يوجب العقل و حكمه.

[عدم حجية جل الأخبار المنقولة من طريق أصحاب الحديث] فان قيل: أ ليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم، و جعلوها العمدة و الحجة في 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 العامة. و هذا تقيض ما قدمتموه.

ص: ٢١١

قلنا: ليس ينبغي أن ترجع عن الأمور المعلومه و المذاهب المشهورة المقطوع عليها، بما هو مشتبه ملتبس محتمل. و قد علم كل موافق و مخالف الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدي إلى 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.

<sup>٣٤٩</sup> ط: ذكرتموها.

<sup>٣٥٠</sup> خ ل: نتق.

و من كان هذا مذهبه كيف يجوز أن يثبت الأحكام الشرعية عنه بأخبار لا يقطع على صحتها؟ و يجوز كذب راويها كما يجوز صدقه. و هل هذا الأمن أقبح المناقضة و أفحشها؟

فالعلماء الذين عليهم المعول<sup>٣٥١</sup> و يدرون ما يأتون و ما يذرون لا يجوزون<sup>٣٥٢</sup> أن يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علما، و لا يقدر أحد أن يحكى عنهم فى كتابه و لا غيره خلاف ما ذكرناه.

فأما أصحاب الحديث فإنهم رووا ما سمعوا و حدثوا به و نقلوا عن أسلافهم، و ليس عليهم أن يكون حجة و دليلا فى الأحكام الشرعية، أو لا يكون كذلك. فان كان فى أصحاب الحديث من يحتج فى حكم شرعى بحديث غير مقطوع على صحته، فقد زل و زور، و ما يفعل ذلك من يعرف أصول أصحابنا فى نفى القياس و العمل بأخبار الآحاد حق معرفتها، بل لا يقع مثل ذلك من عاقل و ربما كان غير مكلف.

ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون فى أصول الدين من التوحيد و العدل و النبوة و الإمامة بأخبار الآحاد، و معلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة فى ذلك.

ص: ٢١٢

و ربما ذهب بعضهم الى الجبر و الى التشبيه، اغترارا بأخبار الآحاد المروية، و من أشرنا إليه بهذه الغفلة يحتج بالخبر الذى ما رواه و لا حدث به و لا سمعه من ناقله فيعرفه بعدالة أو غيرها، حتى لو قيل له فى بعض الاحكام: من أين أثبتته و ذهبت إليه؟ كان جوابه: لأنى وجدته فى الكتاب الفلانى، و منسوبا إلى رواية فلان بن فلان. و معلوم عند كل من نفى العلم بأخبار الآحاد و من أثبتها و عمل بها، أن هذا ليس بشيء يعتمد و لا طريق يقصد، و انما هو غرور و زور.

فأما الرواية بأن يعمل بالحديثين المتعارضين بأبعدهما من مذهب العامة، فهذا لعمرى 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 نعتمد عليه فى جميع المسائل الشرعية.

فنحن نتصفح المسائل التى سطرت و ذكرت، و نبين ما عندنا فيها، فأما النصرة لها و الدلالة على صحتها، فهى الجملة التى قدمناها، و الطريقة التى أوضحناها، فان اتفق زيادة على ذلك أن يكون طريق آخر للعلم، نهنا عليه و أرشدنا إليه بعون الله و مشيئته.

و اعلم أن هذه المسائل التى ذكر انفراد الإمامية بها، ستوجد مشروحة منصوره بالدلالة و الطرق فى كتاب المسائل الخلاف الشرعية التى عملنا منها بعضها، و نحن على تنميتها و تكميلها بمعونة الله.

<sup>٣٥١</sup> خ ل: المنقول.

<sup>٣٥٢</sup> خ ل: ولا يجوز.

فان هذه المسائل ما اعتمدنا في نصرتها الاقتصار على الأدلة الدالة على صحيح منها، بل أضفنا الى ذلك مناظرة الخصوم على تسليم أصولها و مناقضتهم، بأن بينا القياس لو كان صحيحا، و أخبار الآحاد لو كانت معمولا عليها على ما يذهبون اليه، لكانت مذهبنا في الشرعيات كلها أولى من مذاهبهم و أشبه بهذه الأصول التي عليها يعولون، و ركنا في ذلك مركبا غريبا يمكن معه مناظرة الفقهاء على اختلافهم

ص: ٢١٣

في جميع مسائل الفقه.

و من نظر فيما خرج الى الان من هذا الكتاب، علم أن المنفعة به عظيمة و الطريقة فيه غريبة، و من الله استمد المعرفة و التوفيق في كل قول و فعل.

### المسألة الأولى [حكم غسل اليدين في الوضوء]

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

و أعلم أن الابتداء بالمرفقين في 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 في الاخبار من تغليظ ذلك و التشديد فيه.

و ربما قيل: «لا يجوز» محمول على شدة الكراهة دون الوجوب و اللزوم.

و قد يقال في مخالفة المسنون المغلظ في هذه الألفاظ ما يزيد على ذلك، و لا يدل على الوجوب.

و الذي يدل على صحة مذهبنا في هذه المسألة أن جميع الفقهاء يخالفونا في أنه مسنون، و أن خلافه مكروه، و إجماع الإمامية الذي بينا أنه حجة 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<sup>٣٥٣</sup> غاية، و أنتم قد جعلتم

ص: ٢١٤

المرافق ابتداء.

قلنا: أما لفظة «الى» فقد تكون فى اللغة العربية بمعنى الغاية و بمعنى «مع»، قال الله تعالى **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ**<sup>٣٥٤</sup> أراد مع أموالكم، و قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام **مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ**<sup>٣٥٥</sup> أراد مع الله، و يقولون: ولى فلان الكوفة إلى البصرة، و لا يريدون غاية بل يريدون ولى هذا البلد مع هذا البلد.

و قال النابغة الذبياني:

و لا تتركنى بالوعيد كأنتى الى      الناس مطلقى به القار أجرب

أراد مع الناس أو عندهم. و قال ذو الرمة:

بها كل خوار الى كل صولة      و رفعى المدى عار الترائب

أراد مع كل صولة، و قال امرؤ القيس:

له كفل كالدعص لبدى الندى      الى خارک مثل الرياح المنصب

أراد مع خارک.

فان قيل: فهذا يدل على احتمال لفظة «الى» بمعنى الغاية و غيرها، فمن أين أنها فى الآية لغير معنى الغاية.

قلنا: يكفى فى إسقاط استدلالكم بالآية المحتملة لما قلناه و لما قلتموه، فهى دليلنا و دليلكم. و بعد فلو كانت لفظة «الى» فى الآية محمولة على الغاية، لوجب أن يكون من لم يبتدأ بالأصابع و نيته الى المرافق عاصيا مخالفا للأمر، و أجمع المسلمون على خلاف ذلك.

<sup>٣٥٤</sup> سورة النساء: ٢.

<sup>٣٥٥</sup> سورة آل عمران: ٥٢.

و إذا حملنا لفظه «الى» على معنى «مع» صار تقدير الكلام: فاغسلوا أيديكم مع المرافق، و هذا هو الصحيح الذى لا يدفعه إجماع و لا حجة، كما قلنا فيمن حمل ذلك على الغاية.

ص: ٢١٥

### المسألة الثانية [حكم مسح مقدم الرأس]

مسح مقدم الرأس غير مستقبل الشعر. و اعلم أن هذه الكيفية أيضا فى مسح الرأس مسنونة، و يكره تركها و مخالفتها، و ان كان من خالفها بأن استقبل الشعر تاركا للفضل و مخالفا للسنة، الا أن فعله يجيز أن يبيح بمثله الصلاة.

و الحجة فى ذلك: ما تقدم من إجماع الإمامية عليه. و يمكن أن يحتج فيه من طريق الاحتياط، بان من لم يستقبل الشعر فى مسح الرأس، لا خلاف بين الأمة فى أنه لم يعص و لم يبدع. و من استقبل الشعر اختلف فيه، و من الناس من يبدعه و يخطيه، و منهم من يصوبه، فالاحتياط و الاستظهار ترك الاستقبال، ففيه الأمان من التبديع و التخطئة. و يمكن أن تستعمل هذه الطريقة المبنية على الاحتياط فى المسألة الأولى.

فإن قيل: هذه الطريقة التى سلكنموها فى 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 فى من غسل رجلية: انه قد فعل ما يأتى من المسح و الغسل فهو مؤد للفرض باتفاق، و ليس كذلك من مسح الرجلين.

قلنا: الأمر بخلاف ما ظن، لان مذهبا أن من مسح جميع رأسه معتقدا أداء الفرض، فهو مبدع مخطئ، و لا إجماع فى من مسح جميع رأسه أنه سليم من التخطئة و التبديع. و من غسل رجلية عندنا فما مسحهما، و لا يجوز له أن تستبيح الصلاة بغسل رجلية، لان الغسل و المسح يتنافيان، و لا يدخل أحدهما فى صاحبه على ما ظنه قوم.

ص: ٢١٦

### المسألة الثالثة [حكم مسح الأذنين و غسلهما]

مسح الأذنين، فذهب إليه<sup>٣٥٦</sup> الشيعة الإمامية 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.

<sup>٣٥٦</sup> الظاهر زيادة كلمة «اليه» و ان تكون العبارة كذا: فذهب الشيعة الإمامية الى ان مسح الخ.

ثم اختلف القائلون بأن مسحهما مسنون: فقال أبو حنيفة وأصحابه: الأذنان من الرأس، تمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس بالماء الذى يمسح به الرأس ومثله الأوزاعى. وقال مالك وأحمد بن حنبل يمسحان بماء جديد، وحكى مثله عن أبى ثور. وقال الزهرى: هما من الوجه يغسل باطنهما وظاهرهما معا، وحكى عن الشعبى والحسن بن حى أن ما أقبل منهما من الوجه يغسل معه، وما أدبر من الرأس يمسح معه.

والحجة على ما ذهبنا إليه: إجماع الفرقة الذى تقدم ذكره، ومن طريق الاحتياط أن من ترك مسح أذنيه فليس بمبدع ولا عاص. وليس كذلك من مسحهما، فالاحتياط العدول عن مسحهما أو غسلهما.

ص: ٢١٧

#### المسألة الرابعة [إسباغ الوضوء مرتين]

إسباغ الوضوء مرتين، ولا يجوز ثلاثة، ويجتزئى الدفعة.

والحجة فى ذلك: طريقة الإجماع وقد تقدمت، وطريقة الاحتياط وقد مضت، لأن من اقتصر فى الوضوء على مرتين فبالإجماع أنه فاعل للسنة وغير مبدع ولا مخطئ، وليس كذلك من فعل الثلاثة.

#### المسألة الخامسة [أكثر أيام النفاس]

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

والدليل على صحة قولنا فى أكثر النفاس: هو إجماع الفرقة المحقة، وأيضا فإن المرأة داخله فى عموم الأمر بالصلاة والصوم، وانما نخرجها فى الأيام التى حددناها من عموم الأمر بالإجماع، ولا إجماع ولا دليل فيما زاد على ما حددناه من الأيام، فيجب أن تكون داخله فى عموم الأمر.

#### المسألة السادسة [حكم قراءة القرآن للجنب والحائض]

للجنب والحائض ان يقرأ من القرآن أى سورة شاء سبع آيات، سوى الأربع العزائم السجدة وهى: سجدة لقمان، وسجدة حم، وسورة النجم،

ص: ٢١٨

وسورة القلم. ويجب السجود عندهم على قارئها على كل حال.



و اعلم أن المذهب الصحيح ان للجنب و الحائض أن يقرأ من القرآن ما شاء، سوى السجدة الأربع، من غير تعيين على سبع آيات أو أكثر منها أو أقل.

و الحجة في ذلك: إجماع الطائفة، و يمكن ان يحتج بظاهر قوله تعالى **فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**<sup>٣٥٧</sup> و قوله تعالى **فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنْهُ**<sup>٣٥٨</sup> و قوله تعالى **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**<sup>٣٥٩</sup> و هذا عموم يتناول جميع القرآن الا ما أخرجه الدليل، و عزائم السجود خرجت بدليل قاطع، فوجب بقاء ما عداها.

#### الفصل السابع<sup>٣٦٠</sup> [مسائل تتعلق بالأموال]

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 هنيئة قبل حطه و إنزاله القبر ليأخذ أهبة المساءلة، و تلقينه الشهادة و الرسالة و الإمامة في قبره قبل وضع اللبن عليه.

و اعلم أن هذه المسائل انما هي آداب و سنن مستحبة، و ليست بفرض واجب، و الطريق إلى أنها مستحبة مسنونة هو الإجماع الذي تقدم ذكره.

ص: ٢١٩

#### المسألة الثالثة عشر [وجوب «حي على خير العمل» في الأذان]

استعمال «حي على خير العمل» في الأذان، و أن تركه كترك شيء من ألفاظ الأذان.

و الحجة أيضا اتفاق الطائفة المحقة عليه، حتى صار لها شعارا لا يدفع و علما و يجحد.

#### المسألة الرابعة عشر [إرسال اليدين في الصلاة واجب]

ان إرسال اليدين في الصلاة واجب، و كتفهما مفسد لها.

و الحجة في ذلك: الإجماع المكرر ذكره، ثم طريق الاحتياط، لان من لم يضع إحدى يديه على الأخرى لا خلاف في أنه غير عاص و لا مبتدع و لا قاطع للصلاة، و انما الخلاف في من وضعها. فالأولى و الأحوط إرسال اليدين.

<sup>٣٥٧</sup> سورة المزمل: ٢٠.

<sup>٣٥٨</sup> نفس الآية.

<sup>٣٥٩</sup> الآية الأولى من سورة العلق.

<sup>٣٦٠</sup> و في الهامش خ ل: المسألة السابعة.

#### المسألة الخامسة عشر [قول «آمين» مبطل للصلاة]

قول «آمين» فى الصلاة يقطعها. و الحجة أيضا على مذهبنا من ذلك الإجماع المتقدم فى طريقة الاحتياط، و هى واضحة، لان من لم يتلفظ بهذه

ص: ٢٢٠

اللفظة لا خلاف فى أنه غير مبتدع و لا قاطع لصلاة، و انما الخلاف فى من تلفظ بها.

#### المسألة السادسة عشر [عدم جواز القرآن بين السورتين فى الصلاة]

لا يجوز فى الفرائض قراءة سورتين و لا بعض سورة بعد فاتحة الكتاب.

و هذه المسألة أيضا فيها إجماع الفرقة المحقة، و إطباقهم على أن خلافه لا يجوز.

#### المسألة السابعة عشر [حكم ما يسجد عليه]

ان السجود لا يجوز ألا على الأرض، و ما أنبتت من الأرض سوى الثمار.

و لا يجوز السجود على ثوب منسوج، ألا عند الضرورة و ان كان أصله النبات.

و الحجة فى ذلك: هذا الإجماع الذى أشرنا إليه، ثم طريقة الاحتياط، لان من سجد على الأرض أو ما أنبتت مما ليس بثمره، كان مؤديا للفرض و تجزى الصلاة غير عاص و لا مخالف. و ليس كذلك من سجد على ما يخالف ما ذكرناه فالأحوط فعل ما لا خلاف فيه.

ص: ٢٢١

#### المسألة الثامنة عشر [الجماعة فى نوافل شهر رمضان بدعة]

الإجماع فى نوافل شهر رمضان بدعة، و السنة هو التطوع بها فرادى.

و الوجه أيضا فى ذلك من إجماع الفرقة المحقة على تبديع من جمع بهذه الصلاة، و لانه ليس فى تركها حرج و لا اثم عند أحد من الأئمة، و فى فعلها على الإجماع اثم و بدعة. فالأحوط العدول عنها.

#### المسألة التاسعة عشر [صلاة الضحى بدعة]

و صلاة الضحى بدعة لا تجوز. و الوجه فى ذلك ما تقدم من طريقة الاحتياط و الإجماع معا.

### المسألة العشرون [سجود الشكر غير واجب]

سجود الشكر و التعفير غير واجب، له فضل كثير. أما القول بوجوب سجود الشكر فهو غير صحيح، ولكنه من السنن المؤكدة و الآداب المستحبة.

و الطريقة إلى كونه بهذه الصفة إجماع الفرقة المحقة.

ص: ٢٢٢

### المسألة الحادية و العشرون [أقل ما يجزئ صلاة الجمعة و العيدين]

و أقل ما يجزئ في الجمع و الصلاة العيدين سبعة نفر، ليسوا بمرضى و لا مسافرين و لا غازين. و أقل ما يجزئ في الجمعة خمسة نفر بالصفات المذكورة.

و اعلم أن مذهبنا المشهور المعروف في أقل العدد الذي تنعقد صلاة الجمعة خمسة الامام أحدهم، و هذا العدد بعينه في صلاة العيدين من غير زيادة عليه.

و قال أبو حنيفة و الثوري: ان الجمعة تنعقد بأربعة، و روى عن أبي يوسف و الليث أنها تنعقد بثلاثة.

و قال الشافعي: لا تنعقد بأقل من أربعين نفسا، و روى عن الحسن و الحسين أنها تنعقد بأثنين.

و قال مالك: إذا كانت قريبة سوق و مسجد، فعليهم الجمعة من غير اعتبار عدد.

و دليلنا على صحة مذهبنا: هو إجماع الطائفة المحقة. و يمكن أيضا أن يستدل بقوله تعالى **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ<sup>٣٦١</sup>** و هذا عموم، انما أخرجنا منه من نقص عن العدد بالذى ذكرناه.

ص: ٢٢٣

### المسألة الثانية و العشرون [من لا يصلح لإمامة الجمعة و العيدين]

و لا يصلح إمامة الجمعة و العيدين أبرص و لا مجذوم و لا مفلوج و لا محدود و الحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة، و طريقة الاحتياط، لأن إمامة من ليس له هذه الصفات جائزة ماضية باتفاق، و ليس كذلك الايتمام بمن له بعض هذه الصفات.

### المسألة الثالثة و العشرون [حكم صلاة الكسوف]

و صلاة الكسوف ركعتان تشتمل على عشر ركعات. و يجب على تاركها متعمدا الغسل ان احترق القرص كله.

و الذى يجب أن يقال فى ذلك: ان صلاة كسوف الشمس و القمر واجبة، 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 جماعة و على انفراد.

و لا ينبغي أن يقال: هى ركعتان فيها عشر ركعات، فان هذا كالمناقضة، بل يقال: هى عشر ركعات و أربع سجعات. 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 الصلاة، فإنه يلزمه مع انقضاء الغسل.

ص: ٢٢٤

#### المسألة الرابعة و العشرون [كيفية الصلاة على الموتى]

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

#### المسألة الخامسة و العشرون [استحباب توقف الناس حتى ترفع الجنازة]

و من السنة وقوف الإجماع حتى ترفع الجنازة على أيدى الرجال.

و هذا أيضا فالحجة فيه اتفاق الطائفة، فإنه الأحوط.

#### المسألة السادسة و العشرون [وجوب الزكاة فى الدراهم و الدنانير]

و ان الزكاة فى التبر و الفضة غير واجبة، حتى يصيران درهما و دنانير. و أن السبائك من الفضة و الذهب لا زكاة فيها، ألا على من هرب بهما من الزكاة.

و الحجة فى هذا الذى حكيناه إجماع الطائفة المحقة.

ص: ٢٢٥

#### المسألة السابعة و العشرون [أقل ما يجزئ من الزكاة]

أقل ما يجزئ من الزكاة درهم.

و الطريقة فى نصره ذلك مع إجماع الفرقة المحقة طريقة الاحتياط، لان من أخرج هذا المبلغ أجزاً عنه و سقط عن ذمته بالإجماع، و ليس الأمر على ذلك فى من أخرج أقل منه.

#### المسألة الثامنة والعشرون [اشتراط الولاية فى مستحقى الزكاة]

و لا يجزئ إخراجها الا الى القرين العارفين<sup>٣٦٢</sup> لولاية أمير المؤمنين عليه السلام، فإن أخرجت إلى غيرهم وجبت الإعادة.

و الوجه فى ذلك: بعد الإجماع المتكرر ذكره أن الجاهل لولاية أمير المؤمنين عليه السلام و إمامته مرتد عند أهل الإمامة، و لا خلاف بين المسلمين فى أن الزكاة لا تخرج الى المرتدين، و من أخرجها إليهم وجبت عليه الإعادة، و هذا فرع مبنى على هذا الأصل.

ص: ٢٢٦

#### المسألة التاسعة والعشرون: [مقدار زكاة الفطرة]

و ان زكاة الفطرة صاع، و هو تسعة أرطال بالعراقى.

و الحجة فى ذلك بعد الإجماع المقدم ذكره طريقة الاحتياط، و بيانها:

ان من أخرج تسعة أرطال فقد سقط عن ذمته خروجه الفطرة، و ليس كذلك من أخرج أقل منها.

#### المسألة الثلاثون: [احكام الخمس]

و الخمس ستة أسهم: ثلاثة منها للإمام القائم بخلافه الرسول، و هى سهم الله تعالى و سهم رسوله و سهم الامام عليه السلام. و الثلاثة الباقية ليتامى آل الرسول و مساكينهم و أبناء سبيلهم دون الخلق أجمعين.

و تحقيق هذه المسألة: ان إخراج الخمس واجب فى جميع المغانم و المكاسب، و كل ما استفيد بالحرب، و ما استخرج أيضاً من المعادن و الغوص و الكنوز، و ما فضل من الخمس<sup>٣٦٣</sup>.

و تمييز أهله هو أن يقسم على ستة أسهام: ثلاثة منها للإمام القائم مقام الرسول صلى الله عليه و آله، و هى سهم الله و سهم رسوله و سهم ذى القربى، كان اضافة الله تعالى ذلك الى نفسه، و هى فى المعنى للرسول صلى الله عليه

ص: ٢٢٧

<sup>٣٦٢</sup> ط: الفقير العارف.

<sup>٣٦٣</sup> كذا فى النسخة.

و آله، و انما أضافها إلى نفسه تفخيماً لشأن الرسول و تعظيماً، كإضافة طاعة الرسول صلى الله عليه و آله إليه تعالى، كما أضاف رضاه عليه السلام و أذاه إليه جلّت عظمته.

و السهم الثانى المذكور المضاف الى الرسول بصريح الكلام، و هذان السهمان معا للرسول فى حياته و الخليفة القائم مقامه بعده. فأما المضاف إلى ذى القربى، فإنما عنى به ولى الأمر من بعده، لانه القريب إليه بالتخصيص.

و الثلاثة الأسهم الباقية ليتامى آل محمد و مساكينهم و أبناء سبيلهم، و هم بنو هاشم خاصة 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 ستة أسهم هى التى قدمنا بيانها، منها له عليه السلام ثلاثة، و ثلاثة لثلاثة الإضافات من أهله، من أيتامهم و مساكينهم و أبناء سبيلهم.

و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه و عملهم به.

فان قيل: هذا تخصيص لعموم الكتاب، لان الله تعالى يقول **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى**<sup>٣٦٤</sup> فأطلق و عم، و أنتم جعلتم المراد بذى القربى واحداً. ثم قال **وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ** و هذا عموم، فكيف خصصتموه لبنى هاشم خاصة.

فالجواب عن ذلك: أن العموم قد يخص بالدليل القاطع. و إذا كانت الفرقة المحقة قد أجمعت على الحكم الذى ذكرناه بإجماعهم الذى هو غير محتمل الظاهر، لأن إطلاق قوله «للقرى» يقتضى بعمومه قرابة النبى و غيره، فإذا خص به قرابة النبى صلى الله عليه و آله فقد عدل عن الظاهر.

ص: ٢٢٨

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

#### المسألة الحادية و الثلاثون: [حكم الأنفال]

الأنفال خالصة لرسول الله فى حياته، و للإمام القائم بعده مقامه عليه السلام.

و تحقيق هذه المسألة: أن الأنفال خالصة للنبى 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 الحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة.

#### المسألة الثانية و الثلاثون [صفوة الأموال من الأنفال]

و ان صفوة الأموال من الأنفال خاصة للنبي صلى الله عليه و آله و للإمام.

و تحقيق هذه المسألة: ان كل شيء يصطفيه و يختاره النبي صلى الله عليه و آله أو الإمام القائم مقامه بعده لنفسه من الغنائم قبل القسمة من جارية حسناء، أو فرس فارة، أو ثوب حسن بهى فهو له عليه السلام.

ص: ٢٢٩

و الحجة فيه الإجماع المتقدم.

#### المسألة الثالثة و الثلاثون [فوت الوقوف بعرفات و أدراك المشعر]

و من فاته الوقوف بعرفات و أدرك المشعر الحرام يوم النحر، فقد أدرك الحج.

و الحجة في ذلك: إجماع الفرقة عليه. و أيضا فقد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر، كما وجب الوقوف بعرفات بقوله تعالى **فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ**<sup>٣٦٥</sup>. فهذا أمر يقتضى ظاهره الوجوب.

و كل من أوجب من الأمة الوقوف بالمشعر الحرام جعل مدركه مدركا للحج، و ان فاته الوقوف بعرفات. لأن الأمة 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.

#### المسألة الرابعة و الثلاثون [الشفعة في العقار بين اثنين فقط]

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

ص: ٢٣٠

#### المسألة الخامسة و الثلاثون [من لا ربا بينهما]

لا ربا بين الوالد و ولده، و لا بين الزوج و زوجته.

و هذه المسألة أيضا قد بينها و انتهينا فيها إلى أبعد الغايات فى جواب المسائل الاولى.

#### المسألة السادسة و الثلاثون [حكم الزانى بذات البعل]

من زنى بذات بعل، لم تحل له بعد موت بعلها أو طلاقه إياها.

و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة المحقة. و يحتمل أيضا استعمال طريقة الاحتياط فيه، لان اجتناب نكاح هذه المرأة لا ذم فيه و لا لوم من أحد، و فى نكاحها الخلاف المشهور، فالاحتياط اجتنابه.

#### المسألة السابعة و الثلاثون [عقد النكاح على ما لا قيمة له صحيح]

ان النكاح إذا عقد على ما لا ثمن له من كلب و خنزير و خمر، هل يصح النكاح و يجب المهر فى الذمة؟ أم يكون العقد باطلا مفسوخا؟

و الصحيح من المذهب الذى لا خلاف فيه بين أصحابنا ان كل نكاح عقد

ص: ٢٣١

على ما لا قيمة له، كان العقد يصح و وجب فى ذمة المعقود له مهر المثل، و لا يكون العقد باطلا من حيث بطل المهر المسمى المصرح به.

و الحجة فى ذلك إجماع الإمامية عليه. و أيضا فليس ذكر المهر جملة، و قد ثبت أن من عقد و لم يسم مهرا مضى العقد و صح و ثبت المهر فى الذمة، و كذلك فيما ذكرناه.

#### المسألة الثامنة و الثلاثون [التزويج فى حال الإحرام]

و من تزوج امرأة محرمة و هو محرم، فرق بينهما و لم تحل له أبدا و أصحابنا يشترطون فى ذلك أن من تزوج و هو محرم و يعلم تحريم ذلك عليه فرق بينهما و لم تحل له أبدا.

و الحجة فى ذلك: الإجماع المتكرر ذكره، و طريقة الاحتياط أيضا.

#### المسألة التاسعة و الثلاثون [التزويج فى العدة]

و من تزوج امرأة فى عدة ملك زوجها عليها فيها الرجعة، فرق بينهما و لم تحل له أبدا، و ان كان دخل بها جاهلا.



و الحجة فى ذلك: الإجماع<sup>٣٦٦</sup> الفرقة المحقة، و طريقة الاحتياط أيضا.

ص: ٢٣٢

المسألة الأربعون و كذلك من عقد على امرأة فى عدة من غير دخول بها

، فرق بينهما و لم تحل له أبدا، و أصحابنا يشترطون فى ذلك و هو يعلم انها فى عدة. و الحجة فى ذلك: الإجماع و طريقة الاحتياط.

المسألة الحادية و الأربعون [المطلقة تسعا تحرم أبدا]

و من طلق امرأة تسع تطليقات للعدة، حرمت عليه و لم تحل له أبدا.

و الحجة فى ذلك: طريقة الاحتياط و الإجماع.

المسألة الثانية و الأربعون [حكم من فجر بعمته و خالته]

من فجر بعمته و خالته، حرم عليه نكاح بنتهما، و لم تحل له أبدا.

و الحجة فى ذلك: الإجماع، و طريقة الاحتياط.

المسألة الثالثة و الأربعون [حكم من تلوط بغلام]

و من تلوط بغلام فأوقب، لم يحل له نكاح ابنته و لا أخته و لا أمه.

و الحجة فى ذلك: الطريقتان المتقدمتان

ص: ٢٣٣

المسألة الرابعة و الأربعون [جواز نكاح النساء فى أدبارهن]

جواز نكاح النساء فى أدبارهن. و هذه المسألة عليها أطباق الشيعة الإمامية و لا خلاف بين فقهاءهم و علمائهم فى الفتوى بإباحة ذلك، و انما يقل النظائر بينهم فى الفتوى بإباحة هذه المسألة على سبيل التقية و خوف من الشناعة.

---

<sup>٣٦٦</sup> ط: إجماع.

و الحجة فى إباحة هذا الوطء: إجماع الفرقة المحقة عليه، و قد بينا إجماعهم حجة. و يدل أيضا عليه قوله تعالى نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ<sup>٣٦٧</sup> و معنى «أَنَّى شِئْتُمْ» كيف شئتم، و فى أى موضع أردتم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون معنى قوله «أَنَّى شِئْتُمْ» أى وقت شئتم.

قلنا: هذه اللفظة تستعمل فى الأماكن و المواضع و كل<sup>٣٦٨</sup> 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 حركم 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 فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ مختصا بموضع النسل. فليس بشىء، لأن النساء و ان كنا<sup>٣٦٩</sup> لنا حرثا فقد أبيح

ص: ٢٣٤

لنا و طهين بلا خلاف بهذه الآية و غيرها فى غير موضع الحرث فيما دون الفرج و بحيث لا نسال، فليس يقتضى جعله تعالى لهن حرثا حظ<sup>٣٧٠</sup> الاستمتاع فى غير موضع الحرث.

ألا ترى أنه لو قال صريحا: نساؤكم حرث لكم فاتوا حركم 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 المسألة بقوله تعالى أ تَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَ تَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ<sup>٣٧١</sup> و قال: لا يجوز أن يدعوهم الى التعرض بالأزواج عن الذكران، الا و قد أباح منهن من الوطء المخصوص مثل ما يلتبس من الذكران.

و كذلك قالوا فى قوله تعالى هُوَ لَا يَبَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ<sup>٣٧٢</sup> و أنه لو لم يكن فى بناته المعنى الملتبس من الذكران ما جعلهن عواضا عنه.

<sup>٣٦٧</sup> سورة البقرة: ٢٢٣.

<sup>٣٦٨</sup> ط: و المواضع كما تستعمل.

<sup>٣٦٩</sup> ط: كن.

<sup>٣٧٠</sup> ط: حظ الاستمتاع.

<sup>٣٧١</sup> سورة الشعراء ١٦٥.

<sup>٣٧٢</sup> سورة هود: ٧٨.

و هذا ليس بشيء يعتمد، لانه يجوز ان يتعرض من إتيان الذكران بذلك من حيث كان له عنه عوض بنكاح النساء فى الفروج المعهود<sup>٣٧٣</sup>، كان فيه من الاستمتاع و اللذة 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 تذكرون ما خلق لكم من أزواجكم من الوطاء فى القبل، لانه عوض عنه و مغن عن استعماله على كل حال.

ص: ٢٣٥

#### المسألة الخامسة و الأربعون [عقد المرأة نفسها من دون اذن وليها]

جواز عقد المرأة تملك أمرها على نفسها بغير ولي.

و هذه المسألة يوافق فيها أبو حنيفة و يقول ان المرأة 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 الولي، و لكنه ليس بشرط فيه فإذا زوجت نفسها فعلى الولي إجازة ذلك.

و قال مالك: المرأة المقبحة الذميمة لا يفتقر نكاحها إلى الولي، و من كانت بخلاف هذه الصفة تفتقر إلى الولي.

و قال داود: ان كانت بكرا افتقر نكاحها إلى الولي، و ان كانت ثيبا لم تفتقر.

و الدليل على صحة مذهبنا: إجماع الفرقة المحقة.

فان طعن فى ذلك بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله من قوله: أى امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل<sup>٣٧٤</sup>.

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 الأمة خاصة، لأنه قد روى

ص: ٢٣٦

هذا الحديث بلفظ آخر و هو: أى امرأة أنكحت نفسها بغير اذن مولاهها فنكاحها باطل<sup>٣٧٥</sup>. فدل ذلك على أن الخبر ورد فى الأمة، و مولى الأمة يسمى «وليا» كما يسمى «مولى».

<sup>٣٧٣</sup> ط: المعهودة.

<sup>٣٧٤</sup> جامع الأصول ١٢-١٣٨ أخرجه الترمذى.

## المسألة السادسة والأربعون [جواز النكاح بغير شهود]

هل يجوز النكاح بغير شهود؟ و عندنا أن الشهادة ليست بشرط في النكاح و ان كانت أفضل و أجمل فيه، و بذلك قال داود.

و قال مالك<sup>٣٧٦</sup> 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 صحة قولنا: إجماع الفرقة المحقة عليه. و أيضا ان الله تعالى ذكر النكاح في مواضع كثيرة من الكتاب و لم يشترط الشهادات، فدل على أنها ليست بشرط فيه.

فان احتج محتج بما يروى من قوله عليه السلام: لا نكاح إلا بولي و شاعدى عدل<sup>٣٧٧</sup>. 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 الصحة و الاجزاء، أو نفى التفضل إذا لم يكن في لفظه بهذا المعنى جاز أن يحمل على نفى الفضل، فكأنه

ص: ٢٣٧

قال: لا نكاح فاضلا إلا بولي و شهود، كما قال عليه السلام: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد<sup>٣٧٨</sup>. و لا صدقة و ذو رحم محتاج.

## المسألة السابعة والأربعون: [حكم نكاح المتعة]

نكاح المتعة، و لا يختلف الشيعة الإمامية في إباحة هذا العقد المسمى في الشريعة ب «نكاح المتعة»، و انما تميز من غيره بأنه نكاح مؤجل عليه غير مؤبد، و التمييز بانتفاء الشهادة عنه، لأن الشهادة قد ينتفى من النكاح المؤبد فيصح و ان لم يكن متعة، و لو أشهد بالنكاح المؤجل لكان متعة و ان حضره الشهود.

و الدليل على صحة مذهبنا: إجماع الفرقة المحقة و في إجماعها الحجة، و أيضا قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء **أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**<sup>٣٧٩</sup>. و أباح نكاح المتعة بصريح لفظها الموضوع لها في الشريعة، لأن لفظ الاستمتاع و المتعة إذا أطلق في الشريعة لم يرد الا هذا العقد المخصوص

<sup>٣٧٥</sup> المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ٦- ٥٤٩ و الظاهر اتحاده مع السابق.

<sup>٣٧٦</sup> و قال في الانتصار [١١٨]: و قال مالك: إذا لم يتواصوا بالكتمان صح النكاح و ان لم يحضروا الشهود.

<sup>٣٧٧</sup> جامع الأصول ١٢- ١٣٩ أخرجه الترمذى و أبو داود.

<sup>٣٧٨</sup> وسائل الشيعة: ٣- ٤٧٨ ح ١.

<sup>٣٧٩</sup> سورة النساء: ٢٤.

المؤجل، و لا يحمل على المتلذذ، ألا ترى انهم يقولون: فلان يرى إباحة نكاح المتعة، و فلان يحظر نكاح المتعة، لا يريدون بذلك العقد اللذة، و انما يريدون بذلك العقد المؤجل.

و أيضا فلا خلاف ان نكاح المتعة كان فى أيام النبی صلی اللہ علیہ و آلہ و معمو لا به، و لا یقم دلیل شرعی على حظره و النهی عنه، فيجب أن يكون مباحا.

ص: ٢٣٨

#### المسألة الثامنة و الأربعون: [جواز نكاح المرأة على عمتها و خالتها]

نكاح المرأة على عمتها و خالتها جائز ان إذا رضيت العمة و الخالة بذلك.

و الحجة على صحة هذا المذهب: إجماع الفرقة المحقة عليه، و عموم آيات النكاح فى القرآن، كقوله تعالى **فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**<sup>٣٨٠</sup> و لم يستثن عمة و لا خالة. فإن احتج بقوله عليه السلام «لا تنكح المرأة على عمتها و لا خالتها»<sup>٣٨١</sup> فهو خبر واحد ضعيف، و نحمله على حظر ذلك إذا لم يقع الرضا منهما.

#### المسألة التاسعة و الأربعون: [وقوع الطلاق بشاهدين عدلين]

ان الطلاق لا يقع الا بشاهدين عدلين.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة. و لان الله تعالى قال **فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوْىَ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ**<sup>٣٨٢</sup> فجعل الشهادة شرطا فى الفرقة التى هى الطلاق لا محالة.

فإن قيل: انما شرط الشهادة فى الرجعة فى قوله **فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ**.

ص: ٢٣٩

قلنا: هذا غلط، لأن الأمر و الشهادة ملاصق لذكر الفرقة، و إليها أقرب من ذكر الرجعة، ورد الكلام إلى الأقرب أولى من رده إلى الأبعد، على أنه ليس بمتناف أن يرجع الى الرجعة و الفرقة معا، فيتم مرادنا.

على أن الأمر بالشهادة يقتضى ظاهره الوجوب و أن يكون شرطا، و لم يقل أحد من الأمة أن الشهادة فى الرجعة واجبة و أنها شرط فيه.

<sup>٣٨٠</sup> سورة النساء: ٣.

<sup>٣٨١</sup> وسائل الشريعة: ١٤-٣٠٤ ح ١.

<sup>٣٨٢</sup> سورة الطلاق: ٢.

و قد اختلفوا فى كونها شرطا فى الطلاق، فنفاه قوم، و أثبت<sup>٣٨٣</sup> قوم، فيجب أن يكون الأمر بالشهادة الذى ظاهره يقتضى الوجوب مصروفا الى الطلاق دون الرجعة التى قد اجتمعت الأمة على أنه ليس بشرط فيها.

#### المسألة الخمسون: [وقوع الطلاق بالألفاظ المخصوصة]

ان الطلاق لا يقع بغير لفظ مخصوص.

و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة المحقة على أن الطلاق لا يقع الا بهذا اللفظ الصريح دون غيره، و إجماعها هو الحجة. و لان الطلاق حكم شرعى، و يجب أن نرجع فيه الى 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: ٢٤٠

#### المسألة الحادية و الخمسون: [الطلاق بشرط لا يقع]

ان الطلاق لا يقع بشرط على كل حال.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة 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 الشريعة.

#### المسألة الثانية و الخمسون: [الطلاق ليس بيمين]

ان الطلاق لا يقع بيمين و لا هو يمين.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه، لان الطلاق أيضا لم يشرع لنا على جهة اليمين، و ما ليس بمشروع فلا حكم له فى الشريعة.

#### المسألة الثالثة و الخمسون [الطلاق الثلاث غير صحيح]

و ان الطلاق الثلاث لا يقع الا بعد رجعتين من المطلق من الثلاث و الاثنين و الواحدة، و من لم يراجع فلا طلاق له.

و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة المحقة. و أيضا فإن المسنون فى الطلاق على الطلاق بأن يكون بعد رجعة، و إدخال الطلاق على الطلاق من غير رجعة

ص: ٢٤١

---

<sup>٣٨٣</sup> ظ: أثبتته.

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

#### المسألة الرابعة و الخمسون: [شرائط الظهار]

و أن الظهار لا يقع الا بشرط الطلاق من الاستبراء و الشاهدين و النية و اللفظ المخصوص، و أن يكون غير مشروط.

و أجمعت الإمامية على أن شروط الظهار كشروط الطلاق، فمتى اختل شرط من هذه لم يقع ظهار، كما لا يقع الطلاق.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة.

#### المسألة الخامسة و الخمسون: [التخير فى الطلاق جائز]

ان التخير باطل لا يقع به فرقة، و كذلك التملك. و هذا سهو من قائله، لأن فقهاء الشيعة الإمامية يفتون بجواز التخير، و أن الفرقة تقع به، مشحونة به أخبارهم و رواياتهم عن أئمتهم عليهم السلام متظافرة فيه.

و قد تبينوا فى مصنفاتهم بقية هذا التخير، فقالوا: إذا أراد الرجل أن يخير امرأة 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 بشهادة، فإن اختارت نفسها من غير أن تشاغل بحديث من قول أو فعل كان يمكنه أن لا تفعله، صح اختيارها.

ص: ٢٤٢

و أن اختارت بعد تشاغلها بفعل لم يكن اختيارها ماضيا، فان اختارت فى جواب قوله لها ذلك و كانت مدخولة و كان تخييره إياها عن غير عوض أخذه منها، كانت كالمطلقة الواحدة التى هى أحق برجعتها فى عدتها، و ان كانت غير مدخول بها فهى تطليقة بآئنة، و ان كان تخييره إياها عن عوض أخذه منها، فهى بائن، و هى 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 أبى جعفر عليه السلام: إذا خيرها و جعل<sup>٣٨٤</sup> أمرها بيدها فى غير قبل عدة من غير أن يشهد شاهدين فليس بشىء، فإن خيرها و جعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين فى قبل عدتها فهى بالخيار ما لم يفترقا، فان اختارت نفسها فهى واحدة و هو أحق برجعتها، و ان اختارت زوجها فليس بطلاق<sup>٣٨٥</sup>.

و لم نذكر هذا الخبر احتجاجا بأخبار الآحاد التى لا حجة فى مثلها.

<sup>٣٨٤</sup> فى المصدر «أو جعل» و كذا قوله من بعد «و جعل».

<sup>٣٨٥</sup> من لا يحضره الفقيه ٣- ٣٣٥ ح ٢.

و انما أوردناه ليعلم أن المذهب فى جواز التخيير بخلاف ما حكى، و الروايات فى هذا الباب كثيرة ظاهرة، و لو لا الإطالة لذكرناها.

و قد ذكر أبو الحسن على بن الحسين بن بابويه القمى (رحمه الله): ان أصل التخيير هو أن الله تعالى أنف لنبيه صلى الله عليه و آله على<sup>٣٨٦</sup> مقالة قالتها بعض نساءه، و هى قول بعضهن: أ يرى محمد انه إذا<sup>٣٨٧</sup> طلقنا لا نجد أكفاءنا من قريش يتزوجنا<sup>٣٨٨</sup>، فأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه و آله أن يعتزل نساءه

ص: ٢٤٣

تسعة و عشرين ليلة فاعتزلهن، ثم نزلت هذه الآية يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَ أُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً وَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً<sup>٣٨٩</sup> فاخترن الله و رسوله، فلم يقع الطلاق، و لو اخترن أنفسهن لبن، انقضت الحكاية من ابن بابويه<sup>٣٩٠</sup>.

و لست أدرى ما السبب فى إنكار من أنكر المتخير للمرأة، و هل هو الا توكيل فى الطلاق، فالطلاق مما يجوز الوكالة، فإن<sup>٣٩١</sup> فرق بين أن يوكل غيرها فى طلاقها و يجعل اليه إيقاع فرقتها، و بين أن يوكل نفسها فى ذلك.

#### المسألة السادسة و الخمسون [عدة الحامل أقرب الأجلين]

و ان عدة الحامل المطلقة أقرب الأجلين. و عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أبعد الأجلين:

و هذه المسألة قد أشبعنا الكلام فيها فى المسائل الاولى، و أوردنا ما فيه كفاية لمن تأمله.

#### المسألة السابعة و الخمسون [الرجعة فى الطلاق الثلاث فى مجلس واحد]

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

ص: ٢٤٤

واحدة أو اثنتين، انما قلنا بجواز الرجعة من تلفظ بالطلاق الثلاث فى وقت واحد، لأنه فى حكم ما طلق إلا واحدة فله الرجعة.

<sup>٣٨٦</sup> فى المصدر: فى.

<sup>٣٨٧</sup> فى المصدر: لو.

<sup>٣٨٨</sup> فى المصدر: يتزوجونا.

<sup>٣٨٩</sup> سورة الأحزاب: ٢٨.

<sup>٣٩٠</sup> من لا يحضره الفقيه ٣- ٣٣٤.

<sup>٣٩١</sup> ط: فلا.



و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه.

#### المسألة الثامنة و الخمسون [حكم المطلق ثلاثا فى مجلس واحد]

إذا تلفظ بالطلاق الثلاث فى وقت واحد و تكملت الشروط، هل يقع واحدة أم لا يقع شىء؟

و الصحيح من المذهب الذى عليه العمل و المعتمد أنه يقع واحدة، لأنه قد تلفظ بالواحدة، و انما زاد على ذلك بما جرى مجرى اللغو مما لا حكم له.

و كيف يجوز ألا يقع شىء من طلاقه و قد تلفظ بالطلاق الموضوع للفرقة و تكاملت الشروط المعتبرة فى الطلاق؟ و كيف يخرج من أن يكون لفظه بالطلاق مؤثرا و أنه ضم الى ذلك ما كان ينبغى الا بصيغة من لفظه ثانية و ثالثة.

#### المسألة التاسعة و الخمسون [أقل الحمل و أكثره]

ان أقل ما يخرج الحمل حيا مستهلا لستة أشهر، و أكثره تسعة أشهر.

و هذه المسألة مما قد استوفينا الكلام عليها فى الجواب عن المسائل الاولى، فلا معنى للإعادة.

ص: ٢٤٥

#### المسألة الستون [أحكام العتق]

ان العتق لا يقع بشرط و لا يمين، و لا يكون الا بقصد لوجه الله تعالى فى ذلك.

و الحجة: إجماع الفرقة المحقة عليه، و لان العتق إذا وقع على هذا الوجه وقعت الحرية بالإجماع من الأمة. و إذا وقع العتق على خلاف الشروط التى ذكرناها فلا إجماع على حصول الحرية. و لا دليل قاطع أيضا يدل على ذلك، فوجب أن يكون الملك مستمرا.

#### المسألة الحادية و الستون [ما لو ابتدأ الخصمين بمحضر الحاكم]

ان الخصمين إذا ابتدأ الدعوى بحضرة<sup>٣٩٢</sup> الحاكم و لم يقع له العلم بالمبتدأ منهما، ان الواجب عليه أن يسمع قول الذى على يمين صاحبه، و يجرى الآخر مجرى الصامت و المسبوق الى الدعوى، ثم ينظر فى دعوى الآخر.

و الحجة فى هذه المسألة: إجماع الفرقة الطائفة المحقة. و يجوز أيضا أن تكون العادة جارية فى مجلس الحكم أن يكون مجلس المدعى على يمين المدعى عليه فإذا اشتبه الأمر فى الدعوى و السبق إليها، جاز الرجوع الى هذه العادة.

<sup>٣٩٢</sup> محضر «خ ل».

ص: ٢٤٦

#### المسألة الثانية و الستون [شهادة الابن لأبيه و بالعكس]

و ان شهادة الابن لأبيه جائزة إذا كان عدلا، و شهادته عليه غير جائزة على جميع الأحوال.

و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة المحقة. و أيضا فإن الله تعالى يقول:

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ<sup>٣٩٣</sup> 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.

#### المسألة الثالثة و الستون [حكم حاث النذر]

من نذر الله تعالى شيئا من القرب، فلم يفعله مختارا، فعليه كفارة. فإن كان صياما فى يوم بعينه فأفطره من غير سهو و لا اضطراب، فعليه ما على مفطر يوم من شهر رمضان و ان كان غير صيام، فعليه ما يجب فى كفارة اليمين، و هذا صحيح.

و الحجة فيه: إجماع الفرقة المحقة عليه.

ص: ٢٤٧

#### المسألة الرابعة و الستون [كيفية اليمين]

لا يمين الا بالله تعالى، أو يعلقها باسم من أسمائه.

و الحجة على صحة هذا المذهب: إجماع الفرقة 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 منعقدة.

#### المسألة الخامسة 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 معصية بفعل الاولى، لم يكن عليه كفارة.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، و أيضا فإن اليمين المنعقدة هي التي توجب الاستمرار على موجبها، و متى لم يكن لها الحكم لم تكن منعقدة و قد علمنا أن من حلف على أن يفعل معصية، أو أن يفعل ما خلافه أولى في الدين من العدول عن نافلة، أو فعل مندوب في الدين اليه، فغير واجب عليه الاستمرار على هذه اليمين. و إذا لم تكن منعقدة فلا كفارة فيها، لأن الكفارة تابعة لانعقاد اليمين.

ص: ٢٤٨

المسألة السادسة و الستون [حرمة الطحال و ما ليس له فلس]

ان الطحال من الشاء و غيرها حرام.

المسألة السابعة و الستون

و ان الجرى و المارماهى و كل ما لا فلس له من السمك حرام.

المسألة الثامنة و الستون [ما يحرم من الطير]

و أن ما لا قانصة له من الطير حرام.

المسألة التاسعة و الستون

و أن ما كان صفيفه أكثر من دفيفه من الطير حرام.

المسألة السبعون [حرمة الفقاخ]

و ان الفقاخ حرام كالخمر.

فان هذه الخمس مسائل الحجة فيها إجماع الطائفة.

ص: ٢٤٩

فإن قيل: كيف يكون الفقاخ حراما و هو غير مسكر؟

قلنا: ليس التحريم مقصورا على الإسكار، ألا ترى أن الدم و لحم الخنزير لا يسكران، و كذلك الجرعة من الخمر و التحريم مع ذلك ثابت.

المسألة الحادية و السبعون [حد السارق]

و ان قطع السارق من أصول الأصابع الأربع، و يترك الإبهام من الراحة.

و الحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه، و لان هذا القدر الذى قلنا يقطعه حقيق أنه مراد بالاية<sup>٣٩٤</sup>، و ما عداه و الانتهاء الى الكسع<sup>٣٩٥</sup> أو المرافق مما قالته الخوارج غير متناول الآية له، و لا دليل يوجب القطع بتناوله، فوجب أن يكون فيما ذهبنا إليه.

#### المسألة الثانية و السبعون

انه ان عاد السارق، قطع من أصل الساق، و يبقى له قدر يعتمد عليه فى الصلاة.

و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة.

ص: ٢٥٠

#### المسألة الثالثة و السبعون [احكام حد الزانى]

ان البكر إذا زنى جلد، فان عاد جلد ثلاث دفعات، فان عاد رابعة قتل.

و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة المحقة.

#### المسألة الرابعة و السبعون

و ان العبد فى الزنا يحد، ثم يقتل فى الثانية من فعلاته<sup>٣٩٦</sup>.

و الحجة فى ذلك: إجماع المتقدم.

#### المسألة الخامسة و السبعون

و ان شارب الخمر يقتل فى الثالثة.

و الحجة فى ذلك: الإجماع.

#### المسألة السادسة و السبعون [حكم من ضرب امرأة فاطرحت]

---

<sup>٣٩٤</sup> و هى قوله تعالى وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا سورة المائدة: ٣٨.

<sup>٣٩٥</sup> ط: الرسغ: بضم الراء جمع أرساغ و أرسغ، و هو المفصل ما بين الساعد و الكف.

<sup>٣٩٦</sup> خ: قلاته، و الظاهر: فى الثامنة من فعلاته، قال فى الانتصار [٢٥٦]: و العبد يقتل فى الثامنة.

ان من ضرب امرأة فألقت نطفة فعليه عشرون دينارا، فإن ألقت علقه فعليه

ص: ٢٥١

أربعون دينارا، فإن ألقت مضغة فعليه ستون مثقالا، فإن ألقت عظما مكتسيا لحما فعليه ثمانون دينارا، فإن ألقت جنينا لم تلجه الروح فعليه مائة مثقال.

فالحجة فى هذا الترتيب و التفصيل: إجماع الشيعة الإمامية عليه.

#### المسألة السابعة و السبعون [أفزع المجامع و عزله]

فان من أفزع رجلا فعزل عن عرسه، فعليه عشر دية الجنين.

و صورة هذه المسألة: أن يهجم رجل على غيره و هو مواقع، فيفزع و يعجله عن إنزال الماء فى الفرج، فيعزل بحكم الضرورة، فيجب عليه ما ذكرناه.

و الحجة فيه: إجماع الإمامية.

#### المسألة الثامنة و السبعون [أحكام القصاص و الديات]

و ان الاثنين إذا قتلوا واحدا أو أكثر من اثنين، أن أولياء الدم مخيرون بين ثلاث: اما أن يقتلوا القاتلين و يردوا فضل دياتهم، أو يختاروا واحدا فيقتلوا بقتيلهم و يوفى من بقى من القتلة إلى أولياء المقاد منه الفاضل من الدية بحساب رءوسهم، أو يقبل<sup>٣٩٧</sup> الدية فتكون بينهم سهاما متساوية.

و الحجة على هذا التفصيل: إجماع الفرقة المحقة عليه بهذا الشرع و البيان.

ص: ٢٥٢

#### المسألة التاسعة و السبعون و ان ثلاثة 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 الحجة على هذا: حكم الفقهاء من الفرقة.

---

<sup>٣٩٧</sup> ط: أو يقبلوا.

### المسألة الثمانون من قطع رأس ميت

، فعليه مائة دينار يغرمه لبيت المال.

و الحجة فيما ذكرناه: الإجماع المتكرر ذكره.

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

فالجواب عن تعجبهم: ان هذه الغرامة لم تجب لما يرجع الى الميت في نفسه من الجناية عليه، لان الموت قد أزال عنه حكم الجنایات في نفسه، و انما مثل بميت و كانت جناية في الدين من حيث أقدم على ما نهى الله عنه و أجرى على إباحة ما حظره. فمن هنا وجبت عليه الغرامة لا لما ظنه، و يجرى ذلك مجرى الكفارات التي في حقوق الله تعالى خاصة.

### المسألة الحادية و الثمانون ان الرجل إذا قتل امرأة

، كان أولياؤها مخيرون بين القود ورد فضل الدية على أهل القاتل، و هي <sup>٣٩٨</sup> نصف دية الرجل، و هذا صحيح.

ص: ٢٥٣

و الحجة فيه: الإجماع المتقدم، و لان نفس المرأة ناقصة القيمة عن نفس الرجل.

### المسألة الثانية و الثمانون و إذا قتل الرجل امرأة و اختار الأولياء قتله بها

، فقد قتلوا نفسا تزيد قيمتها على قيمة نفس المقتولة، فلا بد من رد الفضل على أولياء المقتول، لان ذلك هو العدل. <sup>٣٩٩</sup>

### المسألة الثالثة 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 إلزامهما الدية جميعا.

و الحجة على ذلك: ما تقدم من إجماع الفرقة المحقة.

### المسألة الرابعة و الثمانون

---

<sup>٣٩٨</sup> ط: و هو.

<sup>٣٩٩</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤ جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

من وجد مقتولا فاعترف رجل بقتله عمدا، ثم حضر آخر فدفعه عن إقراره وأقر هو بقتله، فصدقه الأول في إقراره على نفسه و لم تقم بينة على أحدهما، أنه يدرأ عنهما القتل و الدية و يؤدى المقتول من بيت المال.

و الحجة على ذلك: هو ما تقدم ذكره من إجماع الفرقة.

ص: ٢٥٤

#### المسألة الخامسة و الثمانون [ديات أهل الكتاب]

و ان ديات أهل الكتاب ثمانمائة درهم للحر البالغ الذكر، و الأنتى أربعمائة درهم. و دية المجوس ثمانمائة درهم، و كذلك دية ولد الزنا.

و الحجة على ذلك كله: الإجماع المتقدم.

#### المسألة السادسة و الثمانون [أحكام الإرث]

لا يرث مع الوالدين أو أحدهما أحد من خلق الله تعالى الا الولد و الزوج و الزوجة.

و الحجة على ذلك: الإجماع المتكرر. و لانه لا خلاف بين الأمة في اعتبار القربى في من يرث بالنسب، و معلوم أن الأبوين أقرب الى ولدهما من الاخوة، لأن الاخوة انما يتقربون الى الميت بالوالد، و معلوم أن من تقرب بنفسه أولى ممن تقرب بغيره. فبطل قول مخالفينا في توريث الاخوة مع الام.

و أيضا فإن الله تعالى أجرى الامام مجرى الأب في نص القرآن و صريحه، و جعل لهما غاية في الميراث و أهبطهما إلى غاية أخرى، و لم يفترق بينهما في الحكم فكما ليس لأحد من الاخوة و الأخوات مع الوالد نصيب، و كذلك لا نصيب لهم مع الوالدة.

ص: ٢٥٥

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

، فلا بنته النصف و للأبوين السدسان، و ما يبقى يرد على البنت و الوالدين بقدر سهامهم.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه، و أيضا فإن الله تعالى لما قسم الموارث و بين مقاديرها جعلها تابعة للقربى، ففرض للأقرب أكثر ما فرضه للأبعد، كفرضه للأخ من الأب و الام المال كله، و للأخت الواحدة للأب و اللام النصف، و فرض للاخوة من الام الثلث، و للواحدة السدس.

فإذا بقي من الميراث بعد السهام المنصوص عليها بشيء<sup>٤٠٠</sup>، وجب أن يقسم على ذوى القربات بحسب قرابتهم و بقدر سهامهم. ويشبه ذلك من خلف مالا و ورثة فأقسموا<sup>٤٠١</sup> المال بينهم على قدر سهامهم، ثم وجد بعد ذلك الميت ما<sup>٤٠٢</sup> لم تقع القسمة عليه، فلا خلاف فى أنه يقسم هذا اليتامى<sup>٤٠٣</sup> كما قسم الأول و يقدر سهامهم.

و أيضا فمن أبى الرد و أنكره و ادعى أن الفاضل على السهام، يرد الى بيت المال و يقيم بيت المال مقام العصبه، يعترف بأن الميت إذا مات و كان له عصبه أشتات، كان أحقهم بالمال أقربهم إلى الميت، فقد اعتبر كما ترى فيما يفضل عن السهام القربى، و نحن نعلم أن ذوى الأرحام و الأنساب أحق بالميت و أقرب إليه من بيت المال، فيجب أن يكون أحق بفاضل السهام.

ص: ٢٥٦

#### المسألة الثامنة 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 البنيتين و الأب و الام خاصة، و ليس لابن الابن شيء. و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة. و لان البنات و الوالدين أقرب الى الميت من ابن ابنه، و يعتبر فيمن يرث بالقرابة الكيفية للقرابة و قربها و كما ليس لابن الابن شيء مع الابن، كذلك لا شيء له مع البنات أو البنات لان البنات أولاد كالذكور.

#### المسألة التاسعة و الثمانون لا يحجب الام عن الثلث الى السدس الاخوة من الأم خاصة

، و انما يحجبها الاخوة من الأب و الام أو من الأب.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة.

فإن قالوا: فقد أطلق الله تعالى فقال «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ»<sup>٤٠٤</sup> و لم يفرق بين أحوال الاخوة 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 بالاخوة الكفار أو المماليك.

ص: ٢٥٧

---

<sup>٤٠٠</sup> ط: شيء.

<sup>٤٠١</sup> ط: فاقسموا.

<sup>٤٠٢</sup> ط: للميت مال لم تقع.

<sup>٤٠٣</sup> ط: الثانى.

<sup>٤٠٤</sup> سورة النساء: ١١.



## المسألة التسعون

و أنه لا يرث مع الولد ذكرا كان أو أنثى أحد من خلق الله تعالى الا الأبوان و الزوج و الزوجة.

و هذا أيضا فى الإجماع الذى ذكرناه و هو الحجة فيه. و أيضا فقد ثبت بالإجماع أنه ليس للاخوة 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 منزلة واحدة.

## المسألة الحادية و التسعون [أحكام الحبوّة]

و ان الولد الأكبر يفضل على من دونه من الأولاد الذكور الوارث، بالسيف و المصحف و الخاتم، ان كان ذلك فى التركة أو شيئا منه، و لا يفضل بغيره ان لم يكن.

و تحقيق هذه المسألة: أن أصحابنا يروون اختصاص الذكر الأكبر بما يخلف الميت من السيف و المصحف و الخاتم، و قد روت بذلك أخبار معروفة و يقوى عندى أن لا نترك عموم الكتاب بأخبار الآحاد، و الله تعالى يقول **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**<sup>٤٠٥</sup>.

ص: ٢٥٨

و ظاهر هذا الكلام يقتضى بطلان هذا التخصيص. و الأولى عندى أن يكون هذا التخصيص معناه أن يفرد بهذه الأشياء الولد الأكبر و تحسب عليه من نصيبه، لأنه أحق بها من النساء و الأصاغر، و ليس فى الاخبار المروية أنه يختص بها و لا تحسب عليه.

فان قالوا: المشهور من قولهم أنهم يفضلونه بذلك، و هذا لفظ أخبارهم، و إذا حسب قيمة ذلك فلا تفضيل.

قلنا: التفضيل ثابت على كل حال، لأنه إذا خص بتسليم ذلك اليه و أفرد به و منع غيره منه فقد فضل به و ان حسب عليه.

## المسألة الثانية و التسعون [ولد الصلب يحجب من دونه]

و ان ولد الصلب يحجب من دونه سفلا، ذكرا كان أو أنثى.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، و لانه لا خلاف فى أن ولد الصلب يحجب من دونه، لانه ولد، كذلك الأنثى.

## المسألة الثالثة و التسعون [الزوج يرث من الزوجة]

و أن المرأة إذا توفيت و خلفت زوجا، لم تخلف وارثا سواه من عصبة و لا ذى رحم، ان المال كله له نصفاً بحقه و الباقي بالرد.

<sup>٤٠٥</sup> سورة النساء: ١١.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه. و أيضا فإن الزوج عند

ص: ٢٥٩

عدم وارث هذه المرأة و عصبتها قد جرى مجرى العصبه لها، و سبيله سبيل ولد الملائنة لما انتفى منه أبوه الذى هو عصبتة و من جهة عاقلته، فبقي 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 عصبتها.

#### المسألة الرابعة و التسعون [المرأة لا ترث من الرباع]

ان المرأة لا ترث من الرباع شيئا، و لكن تعطى حقها بالقيمة من البناء و الآلات.

و الذى أقوله فى هذه المسألة و يقوى عندى أن المرأة لا تعطى من الرباع شيئا، و ان أعطيت عوضا من قيمته من غيرها، لأنها معرضة للأزواج و يسكن فى رباع الميت من غيره من تسخط عشيرة زوجها، فإذا أعطيت حقها من قيمة 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 آلا بدليل قاطع. و الخبر المروى:

بأنها لا تورث من الرباع<sup>٤٠٦</sup>. يجوز أن يكون محمولا على ما ذكرناه.

ص: ٢٦٠

#### المسألة الخامسة و التسعون [إرث الاخوة و الأخوات]

و أنه لا إرث للاخوة و الأخوات من الأب خاصة إذا كان اخوة و أخوات لأب و أم. و أحدهم فى ذلك يجرى مع أحدهم مجرى جماعتهم.

و الحجة فى ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه. و أيضا ما منع من توريث الأخ للأب، و الام يمنع من توريث الأخت من الأب مع الأخت للأب و الام.

#### المسألة السادسة و التسعون [توريث الرجال و النساء بالنسب]

<sup>٤٠٦</sup> وسائل الشريعة ١٧- ٥١٨ ح ٢ رواه الكليني فى فروع الكافي ٧- ١٢٨ ح ٥.

و ان توريث الرجال و النساء بالنسب، و باطل قول من ورث الرجال دون النساء.

و الحجة في ذلك: إجماع الفرقة المحقة 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<sup>٤٠٧</sup> فجعل كما ترى المواريث بين الرجال و النساء، و لم يخص الرجال منها بشيء دون النساء.

و قد كانت الجاهلية تورث الرجال دون النساء، فمن ذهب الى ذلك فقد أخذ بسنة الجاهلية.

و قد عول القوم على خبر ضعيف مطعون على راويه، فهو خبر واحد،

ص: ٢٤١

و أخبار الآحاد لا توجب علما و لا عملا، لان العمل تابع للعلم على ما بيناه في صدر جواب هذه المسائل، و خص بهذا الخبر أيضا الذي لا يوجب علما ظواهر الكتاب الموجبة 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 يقتضى أن يكون بقية الفرائض للذكور دون الإناث.

و إذا جاز لنا أن نخصه و نستعمله في بعض المواضع، كميت خلف أختين لأم و ابن أخ و ابنة أخ لأب و أم و أخا لأب، فإن للأختين من الام فريضتين و هو الثلث و ما بقي فلأولى ذكر و هو الأخ من الأب دون ابن الأخت و ابنة الأخ، لأنه أقرب منهما ببطن.

و كذلك ان خلف الميت امرأة و عما و عمه و خالا و خالة و ابن أخ و أخا، فللمرأة الربع و ما بقي فلأولى ذكر و هو الأخ أو ابن الأخ و سقط الباقيون.

و هذه المسألة ليست مما تفرد بها الإمامية، فقد خالف في العصبية جماعة من المتقدمين و المتأخرين، كابن عباس (رحمه الله) و غيره.

المسألة السابعة و التسعون [ميراث من مات و خلف ابنة ابن و ابن عم]

من مات و خلف ابنة ابن و ابن عم، فميراثه لبنت ابنه خاصة، و ليس لابن العم شيء.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه. و أيضا فإن ولد البنت ولد على الحقيقة للميت، فهي أقرب إليه من ابن العم، و قد سماها الله تعالى

ص: ٢٦٢

ولدا في مواضع من الكتاب في قوله تعالى **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**<sup>٢٠٨</sup>.

و أجمعت الأمة أن زوجة ابن ابنه محرم على جده، لأنه بهذه الآية ابن و محرم عليه نكاح زوجة جده، و قال الله تعالى **وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ**<sup>٢٠٩</sup> و ابن البنت أقرب الى جده من ابن العم.

المسألة الثامنة و التسعون [حكم إرث ابن الأخ مع الجد]

و أن ابن الأخ مع الجد يقوم مقام الجد.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، ليس لأحد أن يطعن في 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 الذي لا يرث الا بالرحم.

المسألة التاسعة و التسعون [إرث ولد الملائنة]

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

ص: ٢٦٣

و لو أقر به الأب بعد إنكاره و أكذب نفسه بعد الملائنة، لم يكن له أن يرثه، و كان للابن خاصة أن يرثه.

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة عليه.

المسألة المائة [إرث المطلقة في مرض بعلمها]

و أن المطلقة في مرض بعلمها إذا مات فيه، ترثه ما بينه و بين سنة ما لم تتزوج أو يصح بعلمها.

و هذه المسألة قد بينها في جواب المسائل الواردة قبل هذه، فلا طائل في إعادتها

المسألة الواحدة و المائة [كيفية توريث الخنثى]

<sup>٢٠٨</sup> سورة النساء: ٢٢.

<sup>٢٠٩</sup> سورة الأنفال: ٧٥.

ان توريث الخنثى يعتبر بالمبال، فان خرج من حيث يخرج للرجل ورث ميراث الرجال، و ان جرى من الموضعين معا نظر الأغلب منهما و ورث عليه، و ان تساوى ما يخرج من الموضعين اعتبر بعدد الأضلاع، فإن استوى عددها ورث ميراث النساء، و ان اختلف ورث ميراث الرجال.

و الحجة على هذا الحكم: أيضا هو إجماع الفرقة المحقة.

ص: ٢٦٤

#### المسألة الثانية و المائة

و أن ما ليس له ما للرجال و لا النساء يورث بالقرعة.

و الإجماع المتقدم الحجة فيه.

#### المسألة الثالثة و المائة [توريث رأسين على حق واحد]

و أن الشخصين إذا كانا على حق واحد يعتبران بالنوم، فان نام أحدهما و استيقظ الآخر فهما اثنان، و ان ناما معا فهما واحد.

و الحجة فى ذلك: الإجماع المتقدم ذكره.

#### المسألة الرابعة و المائة [حكم إرث المملوك]

لا يرث المملوك من الحر.

و الحجة على ذلك: الإجماع المتقدم ذكره.

#### المسألة الخامسة و المائة

و أنه من لا يراث للمملوك من حر.

و الحجة على ذلك. ان الحر إذا مات و خلف مالا و أما مملوكة أو أبا مملوكا

ص: ٢٦٥

أو ذا رحم مملوك، فالواجب أن يشتري المملوك من المال و يعتق و يورث باقى التركة.

و الحجة على ذلك: إجماع أهل الحق عليه، لان المملوك لا يملك شيئا فى حال رقه، فكيف يرث؟ و الميراث تمليك.

#### المسألة السادسة و المائة

و أن المكاتب إذا مات ذو رحم له من الأحرار و ترك مالا أنه يرث منه بحساب ما عتق منه.

#### المسألة السابعة و المائة

إذا مات المكاتب و له وارث من الأحرار، ورثا<sup>٤١٠</sup> منه قرابته بحساب ما عتق و ورث الباقي مكاتبه.

و هاتان المسألتان مما قد بيناهما و أوضحناه في جواب المسائل الاولى، فلا معنى لتكراره.

#### المسألة الثامنة و المائة [إرث الكفار و المجوس]

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

ص: ٢٦٦

و الحجة على ذلك: إجماع الفرقة المحقة، لأن الكفار بكفرهم قد صاروا كالمعدومين المفقودين، فكان هذا الميث لا وارث له الا المسلم، فيختص هو بميراثه.

و هذه المسألة ليست مما تفرد بها الإمامية، بل أكثر الفقهاء على مذهبهم فيها.

#### المسألة التاسعة و المائة

و أن ميراث المجوس عن جهة النسب الصحيح دون النكاح الفاسد.

و الحجة في ذلك: الإجماع المتكرر، و ليس هذه المسألة مما يتفرد بها الإمامية، بل يوافق عليها الشافعي و من المتقدمين الحسن و الزهري و الأوزاعي.

#### المسألة العاشرة و المائة [لا عول في الفرائض]

ان الفرائض لا تعول. و ليس هذه المسألة مما تنفرد بها الإمامية، لأن ابن عباس قد نفى العول، و قوله في ذلك مشهور، و هو أيضا مذهب داود الأصفهاني.

---

<sup>٤١٠</sup> ط: ورث.

و إيضاح هذه المسألة و تحقيقها: أن تكون السهام المسماء فى الفريضة يضيق عنها المال و لا يتسع لها، كامراً خلفت ابنتين و أبوين و زوجاً، فللزوجة 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 المسألة أن للأبوين السدسان و للزوجة الربع و ما بقى

ص: ٢٦٧

للأبنتين. و مخالفونا الذين يذهبون الى العول يجعلون للزوجة الخمس ثلاث أسهم من خمسة عشر سهماً، بخلاف الإجماع، لأن الزوجة لا يزداد على النصف و لا ينقص.

و انما أدخلنا النقصان على البنات خاصة، لأن الأمة مجمعة على أن الابنتين منقوصتان فى هذه المسألة عن حقهما المسمى لهما، و لا تجمع على دخول النقصان على ما عداهما فى ذلك، و لا خلاف و لا دليل يدل عليه، فإذا ضاقت المسألة عن السهام أدخلنا النقص على من أجمعت الأمة على نقصه و وفرنا منهم سهم من عنده.

فان قيل: فالله تعالى قد جعل للبنتين الثلثان و للواحدة النصف، فكيف نقصتهما من حقهما؟

قلنا: لا يمنع من تخصيص هذا الظاهر بالإجماع، و إذا أجمعت الأمة على دخول النقص على البنات، كان ذلك دليلاً على أنه ليس للبنتين و لا للواحدة النصف و الثلثان على كل حال.

و الكلام فى هذه المسألة طويل، و هذه جملة كافية، و سنبسطة فى مسائل الخلاف إن شاء الله تعالى.

تم بحمد الله و حسن توفيقه و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٢٧١

(٦) جوابات المسائل المبافارقيات

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الأولى:

الصلاة الجامعة و الفضل فيها و هل يجوز مع عدم الوثوق بدينه أم لا؟

الجواب: صلاة الجماعة فيها فضل كثير أداء و قضاء باعتقاد المؤتم به،

ص: ٢٧٢

لأن اعتقاد الفاسق عند أهل البيت (ع) 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 الخطبة تقوم مقام الأربعة؟

الجواب: صلاة الجمعة ركعتان، و لا جمعة 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 تقيّة، و جب عليه ان يصلى بعد ذلك ظهرا أربعا.

#### المسألة الثالثة:

صلاة العيدين بخطبة أو غير خطبة، أربع ركعات أو ركعتان بتسليمه واحدة أو اثنتين، هل يقع التكبير فى الاثنتين الأولتين أو فى الأربع، و إذا عدم الموافق، هل يجوز خلف المخالف؟

الجواب: صلاة كل عيد ركعتان، و لا بدّ من الخطبة فى العيدين، يكبر فى

ص: ٢٧٣

الأولى خمس تكبيرات زائدات إذا أضاف إليهن تكبيرة الافتتاح و تكبيرة الركوع كن سبعا، و يكبر فى الثانية ثلاث تكبيرات زائدات مع تكبيرة الافتتاح و تكبيرة الركوع كن خمسا، و القراءة فى الركعتين قبل التكبير.

#### المسألة الرابعة:

صلاة الظهرين هل يجوز أن يصليهما عند زوال الشمس من غير ان يفصل بينهما بغير السجدة و السنة 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 (ع) العصر حتى ردت له الشمس؟

الجواب: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر خاصة، فإذا مضى مقدار ما يؤدى فيه أربع ركعات اشترك الوقتان بين الظهر و العصر الى ان يبقى من النهار ما يؤدى فيه أربع 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 وقتهم، و من أراد الفضيلة أو زيادة الثواب صلى بين الظهر و العصر النوافل المسنونة، و اما الأذان و الإقامة، فليس بفرضين على تحقيق المذهب، بل هما مسنونان، و ان كانت الإقامة من الأذان أشد استحبابا، فمن أراد الفضيلة اذن و اقام



ص: ٢٧٤

لكل واحدة من الصلاتين، و يجوز ان يأذن و يقيم دفعة واحدة لهما، كما يجوز ان يترك الأذان و الإقامة فيهما. فأما أمير المؤمنين (ع) فلا يجوز ان يكون فاتته صلاة العصر لخروج وقتها، لأن ذلك لا يجوز، لكمال صلوات الله عليه، و انما فاتته فضيلة أول الوقت، فردت عليه الشمس ليدرك الفضيلة، و لا يجوز غير ذلك.

#### المسألة الخامسة:

هل بين المغرب و العشاء الآخرة فرق غير الأربع ركعات النافلة، و أول صلاة المغرب سقوط القرص، أم إذا بدت ثلاثة أنجم لا ترى بالنهار؟

الجواب: إذا غربت الشمس دخل وقت صلاة المغرب، من غير مراعاة لطلوع النجم، فإذا مضى من الوقت مقدار ما يؤدي فيه ثلاث ركعات اشترك الوقت بين صلاة المغرب و بين صلاة العشاء الآخرة، فإذا بقى إلى انتصاف الليل مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات مضى وقت المغرب، و خلاص ذلك الوقت لعشاء الآخرة، فإذا انتصف فاتت العشاء الآخرة، و الأفضل لمن يريد الفضيلة و مزيد الثواب، ان يصلى نوافل المغرب بين صلاة المغرب و فرض العشاء الآخرة، لأنها من السنن المؤكدة.

ص: ٢٧٥

#### المسألة السادسة:

المعرفة بصلاة الوسطى، و الدليل عليها؟

الجواب: الصلاة الوسطى عند أهل البيت عليهم السلام، هي صلاة العصر<sup>٤١١</sup>. و الحجة على ذلك إجماع الشيعة الإمامية على ذلك. و قد روى في رواية ابن مسعود حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطى صلاة العصر و سميت صلاة الوسطى لأنها بين صلاتين من صلاة النهار تتقدمتا عليها، و صلاتين من صلاة الليل تأخرتا عنها.

#### المسألة السابعة:

على أى شيء يجوز السجود، و أى شيء يتوقى السجود عليه؟

الجواب: لا يجوز السجود الا على الأرض نفسها إذا كانت طاهرة، أو على ما أنبتته الا ان يكون مأكولا، كالثمار، أو يكون ملبوسا كالقطن و الكتان، و ما اتخذ منهما،

ص: ٢٧٦

<sup>٤١١</sup> وسائل الشيعة ٣-٦ ح ١.

و لا بأس بالسجود على القرطاس الخالى من الكتابة، و يكره على المكتوب، لشغل القلب بقراءته.

#### المسألة الثامنة

التسليم هل هو واحد تجاه القبلة أم اثنان عن يمين و شمال؟

الجواب: التسليم عندنا واجب، و يسلم المصلى واحدة يستقبل بها القبلة و ينحرف بوجهه قليلا إلى جهة يمينه ان كان منفردا أو اماما، و ان كان مأموما يسلم عن يمينه أو شماله، الا ان يكون شماله خاليا، فيقتصر حينئذ على يمينه.

#### المسألة التاسعة

القنوت فى جميع الفرائض أم فى صلاة معلومة، و هل هو قبل الركوع أو بعده؟

الجواب: القنوت مستحب غير مفروض، و ان كان فى المفروض أشد استحبابا، و هو فى صلاة الجهرية بالقراءة أشد تأكيدا أو<sup>٤١٢</sup> استحبابا، و لا اثم على من تركه. و مكانه قبل الركوع من الركعة الثانية، و يرفع يديه بالقنوت تكبيرا مفردا.

ص: ٢٧٧

#### المسألة العاشرة

التكبيرات السبع عند التوجه فى الفرض خاصة، أم الفرض و النوافل؟

الجواب: التكبيرات للدخول فى الصلاة انما تستعمل فى الفرائض دون النوافل، و هى مسنونات غير مفروضات، و يكفى للدخول فى الصلاة - فرضا كانت أو سنة - تكبيرة واحدة، و هى التحريمة التى عقدها ما لم يكن محرما من الأقوال و الأحوال.

#### المسألة الحادية عشر

الركعتان من جلوس بعد الفريضة العتمة، 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: ٢٧٨

#### المسألة الثانية عشر

غسل الوجه باليدين جميعاً، أم باليد اليمنى؟

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

#### المسألة الثالثة عشر

المسح على الرأس و الرجلين بفاضل ماء يد اليسرى، أم بماء مجدد؟

الجواب: المفروض فى مسح الرأس و الرجلين ان يكون ببلء اليد، من غير استيناف ماء جديد، فمن استأنف ماء مجددا لم يجزيه ذلك، و وجب عليه الإعادة. و ان لم يجد فى يده بلء يمسح برأسه و رجله. فقد روى انه يأخذ من بلء شعر لحيته أو حاجبيه<sup>٤١٣</sup>، فان لم يجد ذلك، استأنف الوضوء.

ص: ٢٧٩

#### المسألة الرابعة عشر

ما يشكل علينا من الفقه نأخذه من رسالة على بن موسى بن بابويه القمى (ره)، أم من كتاب السلمغانى، أم من كتاب عبيد الله الحلبى؟

الجواب: الرجوع الى رسالة ابن بابويه، و كتاب الحلبى اولى من الرجوع الى كتاب السلمغانى على كل حال.

#### المسألة الخامسة 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 الشهادة بذلك صحيحة، و ان لم يكن فلا شىء عليه.

#### المسألة السادسة عشر

من لفظ أذان المخالفين، يقولون فى أذان الفجر:

الصلاة خير من النوم،

ص: ٢٨٠

هل يجوز لنا ان نقول ذلك أم لا؟

الجواب: ذلك فى أذان الفجر قد أبدع و خالف السنة، لإجماع أهل البيت عليهم السلام على ذلك.

#### المسألة السابعة عشر

مولانا أمير المؤمنين (ع) حى يشاهدنا، و يسمع كلامنا، أم هو ميت؟

الجواب: الأئمة 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.

#### المسألة الثامنة عشر

قد روى ان سيدنا رسول الله (ص) و مولانا أمير المؤمنين (ع) يحضران عند كل ميت وقت قبض روحه فى شرق الأرض و غربها<sup>٢١٤</sup>، و نرجو ان يكون ذلك على يقين ان شاء الله تعالى.

ص: ٢٨١

الجواب: قد روى ذلك، و المعنى فيه ان الله سبحانه يعلم المحتضر إذا كان من أهل الإيمان، بما له من الحظ و النفع لمولاته بمحمد و على عليهما السلام، فكأنه يراهما، و كأنهما (ع) 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 فى الشرق و الغرب عند كل محتضر، و ذلك محال.

#### المسألة التاسعة عشر:

الأئمة (ع) فى الفضل سواء بعد مولانا أمير المؤمنين (ع)، أم يتفاضل بعضهم على بعض؟

الجواب: الفضل فى الدين لا يقطع عليه الا بالسمع القاطع، و قد روى ان الأئمة (ع) متساوون فى الفضل<sup>٢١٥</sup>، و روى ان كل إمام أفضل ممن يليه سوى القائم<sup>٢١٦</sup> عليه السلام، فإنه أفضل من المتقدمين عليه. و الأولى التوقف فى ذلك، فلا دليل قاطع عليه.

<sup>٢١٤</sup> راجع بحار الأنوار ١٨٨ ٦.

<sup>٢١٥</sup> بحار الأنوار ٢٥ - ٣٥٦ ج ٤ عن كمال الدين.

<sup>٢١٦</sup> بحار الأنوار ٢٥ - ٣٥٨ ج ٩ عن بصائر الدرجات.

ص: ٢٨٢

#### المسألة العشرون:

هل بين السيدين: الحسن و الحسين (ع) 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.

#### المسألة الحادى و العشرون:

كل الأئمة (ع) يخبرون عن الشىء قبل كونه أم لا؟

الجواب: ليس من شرط الإمامة الأخبار عن الشىء قبل كونه، لأن ذلك معجز، و قد جوز إظهار المعجزات على أيدي الأئمة (ع)، و قد يجوز ان لا يظهر على أيديهم، إلا انا قد علمنا بالأخبار البالغة أنهم (ع) أخبرونا بالمغايبات، فعلمنا ان الله تعالى قد اطلعهم على ذلك.

ص: ٢٨٣

#### المسألة الثانية و العشرون:

لصاحب الزمان (ع) يوم معلوم يظهر فيه، و هل يشاهدنا أم لا؟

الجواب: ليس يمكن نعت الوقت الذى يظهر فيه صاحب الزمان (ع)، و انما يعلم على سبيل الجملة انه (ع) يظهر فى الوقت الذى يأمن فيه المخافة، و تزول فيه التقية. و هو عليه السلام مشاهد لنا و يحتاط لنا، و غير خاف عليه شىء من أحوالنا.

#### المسألة الثالثة و العشرون:

مباحث جيش البصرة و الاعتقاد فيه و بين غيره، و كيف كانوا على عهد رسول الله (ص)؟

الجواب: قتال أمير المؤمنين (ع) بغى و كفر جار مجرى قتال النبى (ص) لقوله (ص): حربك يا على حربى و سلمك سلمى<sup>٤١٧</sup>. و انما يريد صلى الله عليه و آله و سلم ان احكام حروبنا واحدة، فمن حاربه عليه حاربه و مات من غير توبة قطعها على انه كان فى وقت

ص: ٢٨٤

<sup>٤١٧</sup> رواه جماعة من أعلام القوم كما فى إحقاق الحق ٦ - ٤٤٠ منهم الخوارزمى فى المناقب ص ٧٦.

مؤمننا على الحقيقة و في الباطن لا يجوز ان الأدلة ليس هذا موضع ذكرها.

#### المسألة الرابعة والعشرون:

أيما أفضل، الأنبياء (ع) أو الملائكة (ع)؟

الجواب: الأنبياء (ع) أفضل من الملائكة، و الدليل على ذلك إجماع الشيعة الإمامية عليه، و إجماعهم حجة، لأنه لا يخلو هذا الإجماع في كل زمان من امام معصوم (ع) يكون فيهم.

#### المسألة الخامسة والعشرون:

القول في ان الله تعالى لو لم يخلق محمدا و أهل بيته (ص) لم يخلق سماء و لا أرضا و لا جنّة و لا نارا و لا الخلق؟

الجواب: قد وردت رواية في ذلك، و المعنى فيها ان الله سبحانه إذا علم المصلحة لسائر المكلفين في نبوءة النبي (ص) و إبلاغه لهم الشرائع، و ان أحدا لا يقوم في ذلك مقامه،

ص: ٢٨٥

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

#### المسألة السادسة والعشرون:

المعنى الذى من بعد الاسم دون المعنى فقد كفر، و من عبد الاسم و المعنى فقد أشرك، و من عبد المعنى بحقيقة المعرفة فهو مؤمن حقا؟<sup>٤١٨</sup> الجواب: لا شبهة ان عابد غير الله سبحانه و تعالى كافر، و الاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المسمى كان كافرا لعبادته لله سبحانه وحده خالصة و هو المسمى.

#### المسألة السابعة والعشرون:

و روى أن الناس في التوحيد على ثلاثة أقسام:

مشبه و ناف و مثبت، فالمشبه مشرك، و النافى مبطل، و المثبت مؤمن، [ما] تفسير ذلك؟

ص: ٢٨٦

---

<sup>٤١٨</sup> 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 شيئا، و ذلك مشرك لا شبهة في شركة.

#### المسألة الثامنة والعشرون:

الأخ من الأب يرث مع الأخ من الأم، و كذلك مع الأخ من الأب و الأم؟

الجواب: إذا اجتمع اخوة من الأب أو اخوة من الأب و الأم مع اخوة من أم كانت للأخوة من الأم الثلث، و الباقي للإخوة من الأب، فإن كان أخا واحدا و أختا واحدة من أم معها أخ لأب أو أخت لأب، للأخ من الأم أو للأخت، السدس، و الباقي للأخ من الأب أو الأخت، و إذا اجتمع إخوة لأب مع اخوة لأب و أم كان كله للأخوة 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: ٢٨٧

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

#### المسألة الثلاثون:

إذا أصاب الثوب كلب ناشف صلى فيه أم لا؟

الجواب: لا تتعدى نجاسة الكلب مع نشافة جلده الى ما يماسه من ثوب أو بدن، و انما تتعدى مع النداءة و البلل في أحدهما و انما مع نشافتهما معا لا يعد ذلك في النجاسة.

#### المسألة الحادية و الثلاثون:

فمن جامع أهله في شهر رمضان بالنهار ما يجب عليه، و ما كفارته؟

الجواب: يجب على المجمع في شهر رمضان بالنهار القضاء و الكفارة جميعا بلا خلاف، و الكفارة هي: عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا، لكل مسكين مد من الطعام. و هو مخير عندنا بين الثلاث، أى شيء شاء فعل.

ص: ٢٨٨

### المسألة الثانية و الثلاثون:

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

### المسألة الثالثة و الثلاثون:

القول فى رجل تزوج بامرأة 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 (ص) بقوله: الولد للفراش<sup>٤٢٠</sup> يعدمها هنا، لأن الفراش عبارة عن مكان الوطء

ص: ٢٨٩

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

### المسألة الرابعة 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 شفاعه فيهم، و لا يجوز ان يسأل فعل ما علمنا و قطعنا على انه لا يفعله.

### المسألة الخامسة و الثلاثون:

الفطرة و الزكاة لضعفاء المؤمنين خاصة، أم لسائر الضعفاء عامة؟

<sup>٤١٩</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤ جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

<sup>٤٢٠</sup> وسائل الشيعه ١٤ - ٥٦٥ ح ١.



الجواب: لا يجوز إخراج الفطرة و لا زكاة و لا صدقة الى مخالف يبلغ به خلافه الى الكفر، فمن أخرج زكاة الفطرة الى من هذه صفته وجبت عليه الإعادة.

و قد تجاوز أصحابنا ذلك فحرموا إخراج الزكاة إلى الفاسق، و ان كان مؤمنا.

ص: ٢٩٠

#### المسألة السادسة و الثلاثون:

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

#### المسألة السابعة و الثلاثون:

القول في تزويج أمير المؤمنين (ع) ابنته و ما الحجة؟ و كذلك بنات سيدنا رسول الله (ص)؟

الجواب: ما تزوج أمير المؤمنين (ع) بمن أشير إليه لا سبيل للتقية و الإكراه دون الاختيار، و قد روى في ذلك<sup>٤٢١</sup> ما هو مشهور، فالتقية

ص: ٢٩١

تبيح ما لولاها لم يكن مباحا، فاما النبي (ص) فإنما تزوج بمن أشير إليه في حال كان فيها مظهرا للإيمان، و انما تجدد بعد ذلك.

فان قيل: أ ليس عند أكثركم ان مات على كفره فإنه لا يجوز ان يكون قد سبق منه ايمان؟

قلنا: هكذا القول، و يجوز ان النبي (ص) 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 زيارة 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<sup>٤٢٢</sup>.

<sup>٤٢١</sup> راجع الطرائف ص ٧٦، و ذخائر العقبى عن مناقب أحمد ص ١٢١، و ابن المغازلي في المناقب ص ١٠٨، البحار ٩٧-٩٨.

و روى أن من زار الحسين عليه السلام محصت ذنوبه كما يمحص الثوب فى الماء و يكتب له بكل خطوة حجة و كلما رفع قدمه عمرة<sup>٢٢٣</sup>.

ص: ٢٩٢

#### المسألة التاسعة و الثلاثون:

التقصير فى الصلاة و الصيام واجب لمن يسافر فى طاعة الله تعالى، مثل الحج و الجهاد و الزيارة و غير ذلك، أم خاص للتاجر و الجدى<sup>٢٢٤</sup> و كل مسافر؟

الجواب: التقصير انما يجب على من كان سفره ليس بمعصية، سواء كان مباحا أو طاعة و من كان سفره أكثر من حضره فلا تقصير عليه، و لا تقصير على المتصيد.

#### المسألة الأربعون:

التختم فى اليدين أم فى اليمين وحدها؟

الجواب: المسنون فى الخاتم أن يكون فى اليمين، مع الاختيار و عدم التقيّة، و ان أضاف إلى اليمين اليسار جاز.

و لا يجوز الاقتصار على اليسار من غير تقيّة.

ص: ٢٩٣

#### المسألة الحادية 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 معرفة أوائل الشهور و أواخرها على رؤية الهلال دون الحساب، فإذا رأى الهلال ليلة ثلاثين فهو أول الشهر. فان غم فالشهر ثلاثون.

---

<sup>٢٢٢</sup> وسائل الشيعة: ١٠-٢٩٦، ح ١٠.

<sup>٢٢٣</sup> وسائل الشيعة ١٠-٣١٨- فيه روايات كثيرة تدل على ذلك.

<sup>٢٢٤</sup> كذا فى النسخة.

و لا تعويل إلا على ذلك، دون ما يدعيه أصحاب العدد، فإذا رأى الهلال فى نهار يوم، فذلك اليوم من الشهر الماضى دون المستقبل.

#### المسألة الثانية و الأربعون:

لحم الأرنب حلال أم حرام؟

الجواب: لحم الأرنب حرام عند أهل البيت عليهم السلام و قد وردت روايات<sup>٤٢٥</sup> كثيرة بذلك، و لا خلاف بين الشيعة الإمامية فيه، و الأرنب عندهم نجس لا يستباح صوفه.

ص: ٢٩٤

#### المسألة الثالثة و الأربعون:

شرب الفقاع [حلال أم حرام؟].

الجواب: عند الشيعة الإمامية حرام، يجرى فى التحريم مجرى الأشربة المحرمة 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 الأشربة المسكرة.

#### المسألة الرابعة و الأربعون:

المتعة 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: المتعة مباحة من زمن رسول الله صلى الله عليه و آله الى وقتنا هذا، و ما تغيرت إباحتها الى حظر.

و يجب أن يتمتع بالمؤمنات دون المخالفات، و قد يجوز عند عدم المؤمنات

ص: ٢٩٥

أن يتمتع بالمستضعفات اللواتى لسن بمعاندات، و قد يجوز عند الضرورة التمتع بالذمية.

و من شروطها الذى لا بد منه تعيين الأجل و المهر من غير إيهام لهما.

---

<sup>٤٢٥</sup> راجع وسائل الشيعة: ١٦ - ٣١٦.

و الولد لاحق، و هو يرث أباه، كما يرثه أولاده من غير متعة. فأما المتمتع بها فلا ميراث لها ان شرط فى العقد ذلك، و ان لم يشترطه كان لها الميراث.

#### المسألة الخامسة و الأربعون:

لعب الشطرنج و النرد.

الجواب: اللعب بالشطرنج و النرد محرم محذور، و اللعب بالنرد أغلظ و أعظم عقابا.

و لا قبحة عند الشيعة الإمامية فى اللعب بشيء منها على وجه لا شيب<sup>٢٢٦</sup>.

#### المسألة السادسة و الأربعون:

لبس وبر التعلب و الأرناب و ما يجرى مجراه، و هل يجوز الصلاة فيه أم لا؟

الجواب: لا يجوز لبس جلود الثعالب و الأرناب و ما اتخذ من أوبارهما، لا قبل

ص: ٢٩٦

الذبيح و لا بعده.

و الحجة على ذلك: إجماع الشيعة الإمامية خاصة عليه.

#### المسألة السابعة و الأربعون:

ما يلبس من الفرو و الفراء الحمراء؟

الجواب: ما اتخذ من جلود الغنم فروا بعد الذكوة بالذبيح يجوز لبسه قبل الدباغ إذا كان خاليا من نجاسة الدم و بعد الدباغ. و لا خلاف فى ذلك بين المسلمين.

#### المسألة الثامنة و الأربعون:

لبس القز و الخز.

---

<sup>٢٢٦</sup> هذه العبارة كذا فى النسخة، و هى مجملة.

الجواب: أما القز و الإبريسم محرم لبسهما على الذكور دون الإناث، إذا كان الثوب منسوجا بالقز خالصا من غير أن يخالطه شيء من القطن و الكتان.

فأما الخز فيجوز لبسه بعد الذكاة للذكور و الإناث على كل حال.

ص: ٢٩٧

#### المسألة التاسعة و الأربعون:

القول فى المحلل و المحللة موجود فى كتاب التكليف، و هو أن يكون للرجل و المرأة أمة فتحلها بغير مدة معلومة و استرجعها منه<sup>٢٢٧</sup>، هل ذلك جائز أم لا؟

الجواب: قد روى ذلك<sup>٢٢٨</sup>. و المعنى فى هذا التحليل الذى وردت به الرواية: أن تعقد المرأة على أمتها و الرجل على جاريتها عقد متعة، لأن إباحة المرأة لا تكون إلا فى عقد المتعة. و قد يجوز نكاح المتعة بلفظ الإباحة و التحليل، كما يجوز بلفظ الاستمتاع و النكاح.

#### المسألة 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: ٢٩٨

#### المسألة الحادية و الخمسون:

المسبيات 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 لشيعةهم فى ذلك، إرفاقا بهم و تسهيلا عليهم، لأن المحنة يخطر<sup>٢٢٩</sup> ذلك فلا يكادون ينفكون منها فى أكثر الزمان، فيكون غليظة شديدة.

<sup>٢٢٧</sup> كذا فى النسخة و الظاهر: و هو أن يكون للرجل أو المرأة أمة فيحلها بغير مدة معلومة و يسترجعها منه.

<sup>٢٢٨</sup> راجع وسائل الشريعة: ١٤ - ٥٣٢.

<sup>٢٢٩</sup> ط: تختطر.

### المسألة الثانية و الخمسون:

الزكاة فى الغلة هى عبد حاصل السلطان و مئونة القرية أم لا فى الأصل؟

الجواب: تجب الزكاة فى الحنطة و الشعير و التمر و الزبيب، إذا بلغ ما يحصل لمالك الأرض فى خاصته خمسة أوسق، و الوسق ستون صاعا، و الصاع تسعة أرطال.

ففى ذلك إذا بلغه العشر ان كان يسقى سيحا، و ان كان يسقى بالدوالى و النواضح ففيه نصف العشر، و ما زاد على الخمسة أوسق فبحساب ذلك، و ليس فيما دون الخمسة أوسق زكاة.

ص: ٢٩٩

### المسألة الثالثة و الخمسون:

ما يجب على من حلف ألا يشرب الخمر، أو يركب معصية ثم فعل؟

الجواب: يجب على من فعل ذلك كفارة اليمين: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو عتق رقبة.

و هو مخير بين هذه الكفارات الثلاث، فمن لم يجد منها شيئا كان عليه صيام ثلاثة أيام.

### المسألة الرابعة و الخمسون:

المرأة الذمية تكون تحت الذمى، فيسلم الرجل، هل تنفك بالإسلام أم تبقى على حالها فى حاله؟

الجواب: ما ينفك النكاح بين الذمى و زوجته الذمية بإسلام الزوج، بل النكاح بينهما باق على حاله، بلا خلاف بين الأمة.

ص: ٣٠٠

### المسألة الخامسة و الخمسون:

ما يجب على المؤمن إذا كان عربى النسب و تزوج امرأة علوية هاشمية؟

الجواب: إذا كان العربى من قبيل غير مرذول من القبائل، و لا مستنقص فان فى بعض القبائل من العرب من هذه صفته، فليس بمحظور عليه نكاح الهاشميات.

و انما يكره ذلك سياسة و عادة و ان لم يكن محظورا فى الدين.

### المسألة السادسة و الخمسون:

هل يؤخذ بما يروى عن مالك فى النساء و من <sup>٤٣٠</sup> لم يطابقه فى ذلك من الشيعة؟

الجواب: مباح للزوج أن يطأ زوجته فى كل واحد من مخرجيها، و ليس فى ذلك شىء من الحظر و الكراهة.

و الحجة فى ذلك: إجماع الإمامية عليه، و قوله تعالى

ص: ٣٠١

«فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» <sup>٤٣١</sup>، و أن الشرع يقتضى التمتع بالزوجة مطلقا من غير استثناء لموضع دون آخر.

### المسألة السابعة 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 اللفظة إذا أطلقت على الكلام أوهمت أنه مكذوب، و لهذا يقولون: هذا كلام مخلوق، فقال الله تعالى «إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ» <sup>٤٣٢</sup> يريد الكذب لا محالة.

### المسألة الثامنة و الخمسون:

أى الأعمال أفضل؟

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

ص: ٣٠٢

أى الأعمال أكثر ثوابا من غيره على التحقيق، الا علام الغيوب تعالى، أو من اطلعه على ذلك.

و ما يروى فى ذلك من أخبار الآحاد لا يعول عليه.

---

<sup>٤٣٠</sup> لعل «من» استفهامية.

<sup>٤٣١</sup> سورة البقرة: ٢٢٣.

<sup>٤٣٢</sup> سورة ص: ٧.

### المسألة التاسعة والخمسون:

الاعتقاد أفضل بغير عمل، أو العمل بغير اعتقاد؟

الجواب أما العمل بغير اعتقاد فلا ثواب عليه ولا فائدة فيه، لأن من صلى ولا يعتقد وجوب الصلاة والقربى بها إلى الله تعالى، فلا صلاة له ولا خير فيما فعله. والجمع بين الاعتقاد والعمل هو النافع المقصود.

وانفراد الاعتقاد عن عمل، خير على كل حال، وإن خلا من عمل، وليس كذلك العمل إذا خلا من الاعتقاد.

### المسألة الستون:

الاعتقاد في الرجعة عند ظهور القائم عليه السلام وما في<sup>٤٣٣</sup> الرجعة؟

الجواب: معنى الرجعة أن الله تعالى يحيي قوما ممن توفي قبل ظهور القائم عليه

ص: ٣٠٣

السلام من مواليه وشيعته، ليفوز بمباشرة نصرته وطاعته وقتال أعدائه، ولا يفوتهم ثواب هذه المنزلة الجليلة التي لم يدركها، حتى لا يستبدل عليهم بهذه المنزلة غيرهم، والله تعالى قادر على إحياء الموتى، فلا معنى لتعجب المخالفين واستبعادهم.

### المسألة الحادية والستون:

المسلم يرث النصراني إذا كان من أولى الأرحام؟

الجواب: عندنا أن المسلم يرث الكافر، وإنما الكافر لا يرث المسلم وليس في الخبر الذي يروونه من أهل الملتين ألا يتوارثون<sup>٤٣٤</sup> حجة، لأن التوارث تفاعل وإذا ورثناهم ولم يرثونا فما توارثنا.

### المسألة الثانية والستون:

هل العمة ترث مع العم؟

ص: ٣٠٤

---

<sup>٤٣٣</sup> في بعض النسخ: ما هي.

<sup>٤٣٤</sup> ط: يروونه من أن أهل الملتين لا يتوارثون.



الجواب عند الشيعة الإمامية أن العمة تراث مع العم، و لها نصف نصفه<sup>٢٣٥</sup>، لا خلاف بين الشيعة الإمامية فى ذلك، لأنها تشارك العم فى قرابته و درجته فما يقول المخالف من ذكر العصة لا محصول له.

#### المسألة الثالثة و الستون:

الخال و الخالة لهما نصيب مع الأعمام من الميراث؟

الجواب: يرث الخال و الخالة مع الأعمام نصيب الام، و هو الثلث. لان قرابتهما من جهة الأم، و للخالة نصف سهم الخال.

و الأعمام يرثون نصيب الام<sup>٢٣٦</sup>، و هو الثلث<sup>٢٣٧</sup>، لان قرابتهم من جهة الأب.

#### المسألة الرابعة و الستون:

أولاد الأخت يرثون إذا كانوا أقرب الأهل؟

ص: ٣٠٥

الجواب: أولاد الأخت يرثون إذا لم يكن معهم فى الميراث من هو أحق منهم و من هو أعلى درجة.

و يجرى أولاد الأخت إذا انفردوا بالميراث مجرى أولاد الأخ إذا انفردوا به.

#### المسألة الخامسة و الستون:

الحائض إذا مضت سبعة أيام و طهر الموضع من أذى، هل يجوز للرجل وطئها قبل غسل رأسها و بدننها أم لا؟

الجواب: إذا انقطع دم الحائض و تقى الموضع من الصفرة و الكدره، جاز لزوجها أن يطأها و ان لم تغسل.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون انقطاعه لأكثر الحيض أو لأقله، بخلاف ما يقول أبو حنيفة، لأنه يوافقنا فى جواز الوطئ عند انقطاع الدم و ان لم يقع الغسل، الا أنه يفرق بين انقطاعه لأكثر الحيض أو لأقله، فيجوز الوطئ إذا كان الانقطاع فى أكثر الحيض، و لا يجوز إذا كان لأقله.

ص: ٣٠٦

---

<sup>٢٣٥</sup> ط: نصيبه.

<sup>٢٣٦</sup> ط: الأب.

<sup>٢٣٧</sup> ط: الثلثان.

## المسألة السادسة و الستون:

الخمس مفروض لآل الرسول و عليهم<sup>٢٣٨</sup> فى الغنيمه فى بلاد الشرك، أم فى جميع المكاسب و التجارة و العقار و الزرع، أو لم يجب ذلك منهم<sup>٢٣٩</sup> 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 الكفاية من طول سنة 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 بالتقريب و باقى السهام ليتامى 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 الصدقة، فإذا منعه فى بعض الأزمان حلت لهم الصدقة مع المنع من هذا الحق و الله الموفق للصواب.

تمت المسائل و أجوبتها و الله ولى الحمد و التوفيق.

ص: ٣٠٧

## (٧) جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية

ص: ٣٠٩

بسم الله الرحمن الرحيم

## [المسألة الأولى] [علة الحاجة الى الامام فى كل زمان]

أما جواب المسألة الاولى من الأدلة التى لا يدخلها احتمال و لا مجاز، وجوب جنس الإمامة من الرئاسة فى كل زمان.

فقال: الذى يدل على ذلك انما يعلم ضرورة باختيار العادات أن الناس متى خلوا من رئيس مهذب نافذ الأمر باسط اليد يقود الجانى و يؤدب المذنب، لشاع بينهم النظام و التقاسم و الأفعال القبيحة.

<sup>٢٣٨</sup> ط: عليهم السلام.

<sup>٢٣٩</sup> ط: لهم.

و أنه متى دعاهم من هذه صفته كانوا الى الارتداع و الانزجار و لزوم المحجة المثلى أقرب .. و من كلفهم و أراد منهم فعل الواجب و كره فعل القبيح لا بد أن يلفظ بهم بما هو مقرب من مراده مبعد من سطوحه<sup>٢٤٠</sup>، فيجب أن لا يخلهم من إمام فى كل زمان.

فما جواب من قال: كل علة لكم فى هذا و نحوه يقتضى إعزازه و كف أيدى الظلمة و إرشاده الضلال و تعليم الجهال، و يكون حجة الله ثابتة، و له فى

ص: ٣١٠

تلك الحادثة حكم مع غيبته خلاف الحكم مع ظهوره، فألا أجزتم أن يتأخر الحكم فيها الى يوم القيامة، ليتولى الله تعالى حكمها.

و نحن نعلم أن هذه الاحكام لا تتلاقى<sup>٢٤١</sup> و لا تحتل الانتظار، لانه يموت الظالم و المظلوم، و يبطل الحق المطلوب، و ينقرض الناس و لم يزل أخلاقهم<sup>٢٤٢</sup> و لا أنصفوا ممن ظلمهم، فقد أداكم اعتلالكم إلى إيجاب ظهوره باعزازه و انشذ منه و كف أيدى الظلمة عنه، أو تجويز الاستغناء عنه ما بيناه.

الجواب:

اعلم أن كل مسألة تتعلق بالغيبية من هذه المسائل، فجوابها موجود فى كتابنا «المقنع فى الغيبة» و فى الكتاب «الشافى» الذى هو نقض كتاب الإمامة من الكتاب المعروف ب «المغنى»، و من تأمل ذلك وجده اما فى صريحهما أو فحواهما.

فأما الزامنا على علتنا فى الحاجة اليه، و جواب إعزازه، و كف أيدى الظلمة عنه ليظهر و يقع الانتفاع به و الإعزاز و كف أيدى الظلمة 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 بإقامة الحجج و البراهين و الأمر و النهى و الوعظ و الزجر، و الألفاظ القوية لدواعى الطائفة المصارفة عن المعصية، و قد فعل الله تعالى ذلك أجمع على وجه لا مريب عليه.

و أما الضرب الثانى و هو المنافى للتكليف كالقهر و القسر و الإكراه و الإلجاء،

ص: ٣١١

فالثواب الذى انقرض<sup>٢٤٣</sup> بالتكليف هو التعريض له، يسقط مع ذلك، فكيف يفعل لأجل التكليف ما يسقط الفرض به و ينقصه.

<sup>٢٤٠</sup> ط: سطوته.

<sup>٢٤١</sup> ط: لا تتلاقى.

<sup>٢٤٢</sup> ط: أخلاقهم.

و الذى مضى فى خلال السؤال من الحكاية عنا المقبول فان فى الحوادث ما الحكم فيه عن غيبة الإمام عليه السلام يخالف الحكم مع ظهوره. باطل لا نذهب اليه و لا قال منا به قائل، و حكم الله فى الحوادث الشرعية مع غيبة 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 الغيبة فى ذلك الأمر على باطل، و لو زالت التقيّة عنه لبين الحق و أوضحه.

قلنا: قد أجبنا عن هذا السؤال فى كتابنا فى «الغيبة» و «الشافى» و «الذخيرة» و كل كلام أمليناه فيما يتعلق بالغيبة، بأن الحق فى بعض الأمور لو خفى علينا و كانت معرفته عند الإمام الغائب، لوجب أن يظهر و يوضح ذلك الحق، و لا تسعة التقيّة 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 طريقة أصحابنا، فإنهم عولوا فى الجواب عن هذا<sup>٤٤٤</sup> السؤال على هذه الطريقة.

و الذى يقوى الان فى نفسى و يتضح عندى أنه غير ممتنع أن يكون عند امام الزمان - غائبا كان أو حاضرا - من الحق فى بعض الأحكام الشرعية ما ليس عندنا، لا سيما مع قولنا بأنه يجوز أن يكتم الأمة كلها شيئا من الدين، حتى

ص: ٣١٢

لا يروونه من الحجة فى رواية.

و لا يكون تكليفنا بمعرفة ذلك الحق تكليفا بما لا يطاق، لأننا نطبق معرفة ذلك الحق الذى استند بمعرفة الإمام من حيث قدرنا إذا كان غائبا لحوقه على إزالة خوفه، فإنه كان حينئذ يظهر و يبين ذلك الحق. و إذا كنا متمكنين من ذلك فهو متمكن<sup>٤٤٥</sup> من معرفة الحق.

ألا ترى أنا نقول: ان الله تعالى قد كلف الخلق طاعة الامام و الانقياد له و الانتفاع به، و ذلك كله منتف فى حال الغيبة، فالتكليف له مع ذلك ثابت، لان التمكن منه فينا قائم من حيث تمكنا من إزالة تقيّة الامام و مخافته، فأى فرقة بين الأمرين.

فإن قيل: فإذا كنتم تجيزون أن يكون الحق عنده فى بعض المسائل و خاف عنا، و لم توجبوا ما أوجبه أصحابكم، من أن ذلك لو جرى لوجب ظهور الامام على كل حال، و لم يبيح التقيّة أو سقوط التكليف فى ذلك الأمر المعين، فما الأمان لكم من أن

<sup>٤٤٣</sup> ط: الغرض.

<sup>٤٤٤</sup> فى الأصل: هذه.

<sup>٤٤٥</sup> ط: تمكّن.

يكون الحق فى أمور كثيرة خافيا عنكم و مستندا بمعرفة الامام، و يكون التكليف علينا فيه ثابتا للمعنى الذى ذكرتموه، و هو التمكن من ازالة خوف مبين هذا الحق لنا.

قلنا: يمنع من تجويز ذلك إجماع طائفتنا و فيه الحجة، بل إجماع الأمة على أن كل شىء كلفناه من أحكام الشريعة على دليل و اليه طريق نقدر - و نحن على ما نحن عليه - على اصابته، و نتمكن مع غيبة الامام و ظهوره من معرفته.

و لو لا هذا الإجماع لكان ما قلتموه مجوزا.

و هذا الإجماع الذى أشرنا إليه لا شبهة فيه، لأن أصحابنا الإمامية لما منعوا من كونه حق فى حادثة كلفنا معرفة حكمها خفى عنا و هو عند امام الزمان

ص: ٣١٣

عليه السلام. و عللوا ذلك بان هذا التقدير مزيل لتكليف العلم بحكم تلك الحادثة، قد اعترفوا بأن ذلك لم يكن، و انما عللوه بعلّة غير مرضية، فالاتفاق منهم حاصل على الجملة التى ذكرناها، من أن أحكام الحوادث و العلم بالحق منها ممكن مع غيبة الإمام، كما هو ممكن مع ظهوره.

فأما الزمانا تأخر حكم بعض الحوادث باستمرار تقيّة الامام المتولى لها الى يوم القيامة، فلا شبهة فى جواز ذلك و طول زمانه كقصره فى أن الحجة فيه على الظالم المانع للإمام من الظهور، لاستيفاء ذلك الحق و ازالة تلك المظلمة و الإثم محيط، و لا حجة على الله تعالى و لا على الامام المنصوب.

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 بدّ 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 بدّ لهم من مثل جوابنا.

إعزاز<sup>٢٤٤</sup> الامام و كف الأيدى عنه، فقد قلنا فيه ما وجب بعكس هذا السؤال على المخالف، فنقول لهم: كل علة لكم فى وجوب الإمامة من طريق السمع، فإنه لا بدّ منها و لا غنى عنها يوجب عليكم إعزاز الإمام، حتى لا يضام و لا يمنع من التصرف و التدبير و كف الأيدى الظالمة عنه، و ما رأيناه تعالى

ص: ٣١٤

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

المسألة الثانية [ما الحجة على من جهل الامام و اشتبه النص عليه]

و ما جوابه أيضا ان قال ناصرا لما تقدم منه في تجويز الاستغناء عن الامام، ما حجة الله تعالى على من جهل الامام و اشتبه عليه موضع النص.

و قال: فان قلتم: حجة 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: أنتم تعلمون أنكم تقدرون على إجابة هذا السائل المسترشد عن النص و الامام، بحجة 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 المعارض به لم يحصل عنا علة الحاجة العقلية الى الامام، و انما يحوج الناس في كل زمان و على كل وجه الى رئيس، ليكون لهم لطفا 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

ص: ٣١٥

جهة الحق فيما عليه دليل منصوب، اما عقلي أو سمعي.

فمن اشتبه عليه حق يتعلق بالإمامة، فالحجة عليه ما نصبه الله تعالى على ذلك الحق، من دليل يوصل الى العلم به، اما عقلي أو شرعي.

و هكذا نقول فى كل حق كائنا ما كان أن عليه دليلا و اليه طريقا.

و ليس الحجج فى ذلك متكافئة، كما مضى فى الكلام، كما أنه ليس فى أدلة العقول على التوحيد و العدل و النبوة الحجج متقابلة متكافئة. 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 الشرعية المنقولة، يجوز أن يعرض ناقلوها أو أكثرهم عن نقلها، اما اعتمادا أو شبهة، فيكون الحجة حينئذ فى بيان الامام لذلك الحكم، و يجرى الإمامة و الحال هذه مجرى النبوة فى .. من الإمامة ما لا يمكن استفادته الا من جهته.

### المسألة الثالثة [كيفية العلم إلى الأحكام الشرعية غير المعلومة]

و ما جوابه ان قال و يقال لهم: ما الحكم فى صاحب حق يعلم من نفسه أنه ليس ينوى للإمام سوء و أنه مطيع له متى قام و ظهر و حقه مشكل، يعرفه هو و يجهله من عليه الحق، و قول الأمة 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<sup>٢٢٧</sup> بقیة الغرماء يطالبونه بتوزيع ماله

ص: ٣١٦

عليهم و لا 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<sup>٢٢٨</sup> قدرتهم عليه فى المدّة الطويلة 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 بحجة سمعية و ان اختلف فيه، فلم لا جاز مثله فى سائر الشرائع؟

و ان قالوا: يتأخر حكم هذه المسألة عن دار التكليف و يلزم صاحب الحق الكف عنه، و لا شيء 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 السمعية فيه بمنزلة ما لم يرد فيه سمع.

الجواب:

<sup>٢٢٧</sup> ط: لأن بقیة.

<sup>٢٢٨</sup> ط: بتعذر.

جواب هذه المسألة مستفاد من جوابنا فى المسألتين المتقدمتين عليها.

و قد بينا أنه لا حكم لله تعالى فى الحوادث الشرعية الا و عليه دليل، اما على جملة أو تفصيل.

و فرض هذه المسألة 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 مكابرة، لأننا نعلم أن الحوادث غير متناهية، فأحكامها اذن غير متناهية، و نصوص القرآن محصورة متناهية، و ما تروونه عن أئمتكم عليهم السلام الغالب عليه بل أكثره و جمهوره الورود من طريق الآحاد التى

ص: ٣١٧

لا يوجب علما، و عندكم خاصة أن العمل تابع للعلم دون الظن.

و فيكم من يتجاوز هذه الغاية فيقول: ان اخبار الآحاد مستحيل فى العقول أن يتعبد الله تعالى بالعمل بها. و لو كانت أيضا هذه الاخبار أو بعضها متواترا، لكانت أيضا محصورة متناهية، فكيف يستفاد منها العلم بأحكام الحوادث<sup>٤٤٩</sup> لا تنهاهى.

قلنا: نصوص القرآن و ان كانت متناهية، فقد تدل ما يتناهى فى نفسه على حكم حوادث لا تنهاهى.

ألا ترى أن النص إذا ورد بأنه لا يرث مع الوالدين و الولد أحد من الوارث<sup>٤٥٠</sup> الا الزوج و الزوجة. فقد دل هذا النص و هو محصور على ما لا ينحصر من الاحكام، لانه يدل على نفى ميراث كل نسب أو قريب بعدا من<sup>٤٥١</sup> ذكرناه و هم لا يتناهون.

و لما قال الله تعالى **وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ**<sup>٤٥٢</sup> استفدنا من هذا اللفظ وجوب ميراث دون الأبعد، و الأبعد لا يتناهون، فقد استفدنا من متناه ما لا يتناهى.

و على هذا معنى الخبر الذى يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

علمنى رسول الله صلى الله عليه و آله ألف باب، فتح لى كل باب منها ألف باب<sup>٤٥٣</sup>.

<sup>٤٤٩</sup> ط: حوادث.

<sup>٤٥٠</sup> ط: الوارث.

<sup>٤٥١</sup> ط: ممن.

<sup>٤٥٢</sup> سورة الأنفال: ٧٥.

<sup>٤٥٣</sup> رواه القندوزى فى ينباع المودة ص ٧٧ ط اسلامبول.



فعلى هذه الجملة لا تخلو الحادثة الشرعية التى تحدث من أن يكون حكمها مستفادا من نصوص القرآن، اما على جملة أو تفصيل، أو من خبر متواتر يوجب

ص: ٣١٨

العلم، و قلما يوجد ذلك فى الأحكام الشرعية. أو من إجماع الطائفة المحقة التى هى الإمامية، فقد بينا فى مواضع أن إجماعها حجة.

فان فرضنا أنه لا يوجد حكم هذه الحادثة فى كل شىء ذكرناه، كنا فيها على حكم الأصل فى العقل، و ذلك حكم الله تعالى فيها إذا كانت الحال هذه.

و قد بينا فى جواب مسائل الحليبات هذا الباب، و شرحناه و أوضحناه، و انتهينا فيه الى أبعد غاياته، و بينا كيف السبيل الى العلم بأحكامه، ما لم يجر له ذكر فى كتبها مما لم يتفق فيه و لا اختلفت و لا خطر ببالها، بما هو موجود فى كتب المخالفين، أو بما ليس بموجود فى كتبهم، فهو أيضا كثير.

و هذه الجملة التى عقدناها تنبيه على ما يحتاج إليه فى هذا الباب و تزيل الشبهة المفترضة.

#### المسألة الرابعة [كيفية العمل بالأحكام المختلف فيها]

ما جوابه ان قال و يقال لهم: أنتم شيعة الامام و خواصه و لا حذر عليه منكم، فكيف تعملون الان إذا حدثت حادثة يختلف فيها الأئمة و أشكل الأمر عليكم، أ تصلون الى الامام و يستلزمه مع تحقق معرفته و عصمته<sup>٢٥٤</sup>.

فان قالوا: نعم كان من الحديث الأول، و عرف حال من ادعى هذا، و زال اللبس فى أمره.

و ان قالوا: نعم على قول من يروى لنا عن الأئمة المتقدمين.

قيل لكم: فان لم تكن تلك الحادثة فيما فيه نص عنهم.

ص: ٣١٩

فان قالوا: لا يكون ذلك، لان لهم فى كل حادثة نصا كان من عرق قدر فروعهم و كتب فقهم عالما ببطلان هذه الدعوى، لان كتب أصحاب أبى حنيفة معلوم حالها و رأسا<sup>٢٥٥</sup> يحدث مسائل غير مسطورة لهم، حتى يحتاج الى القياس على ما عرفوا.

<sup>٢٥٢</sup> لعل أسقط: و عصمته يجيب.

<sup>٢٥٥</sup> ظ: و ربما.

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 اختلفتا<sup>٤٥٦</sup> عن امام.

و قيل لهم: مع ذلك أ ليس النقلة إليكم ليسوا معصومين، فإذا جاز أن يعملوا بخبر من ليس بمعصوم و سعوا<sup>٤٥٧</sup> بنقلهم، فألا جاز أن يعلم صحة ما روى لنا عن رسول الله صلى الله عليه و آله بنقل من يثق به، فيستغنى عن امام.

و كذلك ان قالوا من أهل<sup>٤٥٨</sup> الامام بالحادثه و نستعلم ما عنده. قيل لهم:

أ ليس انما نراسل عمن ليس بمعصوم، فإذا جاز أن تقوم الحجة لقول من ليس بمعصوم، فلم لا جاز ذلك فى سائر أمر الدين و لا فصل.

### الجواب:

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

ص: ٣٢٠

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 مراسلة المعصوم.

و إذا كنا قد بينا كيف الطريق إلى معرفة الحق فى الحوادث، فما عداه باطل لا نقوله و لا نذهب إليه.

### المسألة الخامسة [علة استتار الامام و كيفية 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 المصلحة فى ذلك، و لم يقتض حكمتهم 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.

---

<sup>٤٥٦</sup> ط: ان اختلفتا.

<sup>٤٥٧</sup> ط: وثقوا.

<sup>٤٥٨</sup> لعل المراد: نراسل.

قيل لكم: و لا سواء غيبة من غير شريعة تقررت يجب سعيدها و إمضاؤها و ازالة الشبهة عنها، و الإبانة عن عقابها، و كون هذه الغيبة بعد ظهور شائع ذائع قد ارتفع الريب، و انقطع العذر به، للمعلوم به ضرورة و حسا، و غيبة بعد شريعة تقررت يجب فيها ما تقدم ذكره من غير ظهور تشاكل ذلك الظهور في حكمه، لينقطع العذر به.

فكيف يجوز أن يبيح الله تعالى للإمام الغيبة و الاستتار، كما أباح بمن قبله و تمسك عن تأييدهم، و الصفات مختلفة، و الأسباب متضادة، و تدل أبنائكم رفعتم عذر الامام، و ضيعتموه في الاستتار، لو أطبقت شيعة و النقلة عن آباءه على الضلال و أوجبتم عليه إذ ذاك الظهور ليصدق بالحق على كل حال، و ذلك قولكم عند الزامكم استغناء خصومكم بالنقلة، و ان كانوا غير معصومين

ص: ٣٢١

كاسفناكم<sup>٢٥٩</sup> بتغليبكم 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 التخلية بينه و بينهم.

فان كان على شرط التأييد، فكيف أوجبتم تأييده عند ذلك و لم توجبه عند استمرار الظلم و عدم حقيّة 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 التغيير منه بنفسه، فكيف وجب تغييرها 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 التقيّة و الاستتار قالوا أو لا مهرب من الذي أردناه الى ما قلناه و لا جوزنا.

فقولوا ما عندكم فيه و اقربوه بالدليل الذي يتميز من الشبهة و بيانها في المعنى و الصفة لنعمة 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 قاذح في طريق العلم بالحق.

ص: ٣٢٢

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 شريعة الرسول عليه السلام قد أدت و مهدت و تقررت، و أدى الرسول من ذلك ما وجب عليه، و بين الأئمة بعده من لدن وفاته الى زمان الإمام الغائب (على جماعتهم الصلاة و السلام) من شريعته ما وجب بيانه، و أوضحوا المشكل و كشفوا الغامض.

فاستوى الأمران فى جواز الغيبة مع الخوف على النص ما روى كثير من المعتزلة يذهبون الى أن الله تعالى لو علم أن النبي عليه السلام الذى بعثه ليؤدى الشريعة ما لا يمكن علمه الا من جهة يخصه الله على نفسه، و يقتلونه ان أدى إليهم ما حملة، 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 يجرون ذلك مجرى أن يعلم تعالى أن النبي المبعوث يكتفم الرسالة لا يؤديها، و ليس الأمر على ما ظنوه.

و بين<sup>٢٦٠</sup> الأمرين واضح لا يخفى على متأمل، لان بعثه من لا يؤدى و يعلم من جهته أنه لا يتم الرسالة سد على الأمة طريق العلم بما هو مصلحة لها فى الشرائع.

[و] ليس كذلك إذا أخافوه على نفسه فاستتر و هو مقيم بين أظهرهم، لأنهم و الحال هذه يتمكنون من معرفة ما هو لطف لهم من الشرائع، بأن يزيلوا خوفه و يؤمنون، فيظهر لهم و يؤدى إليهم.

ففوت المعرفة ها هنا من جهتهم، و فى القسم الأول من جهة غيرهم على وجه لا يتمكنون من إزالته. فما النبوة فى هذه المسألة إلا كالامامة، و من فرق

ص: ٣٢٣

بينهما فقد ضل عن الصواب، و كيف يذهب عما ذكرناه ذاهب.

و قد علمنا أن النبي صلى الله عليه و آله إذا حمل الرسالة، و لم ينعم أمته النظر فى معجزة، و اشتبه عليهم الأمر فى صدقه: فكذبوه لا يقول أحد أن الله تعالى يسقط عن أمته التكليف فيما كان ما يؤديه لطفاً فيه و يقتلون<sup>٢٦١</sup> فى إسقاطه غير واجب، بأن اشتباه الحق عليهم فى صدقه لا يخرجهم من أن يكونوا متمكنين من العلم بما فيه مصلحتهم من جهته، و انما أتوا من قبل تقصيرهم، و لو شاءوا لأصابوا الحق و عرفوا من جهة المصلحة.

<sup>٢٦٠</sup> ط: و بون.

<sup>٢٦١</sup> كذا فى الأصل.

و هذا الاعتلال صحيح، و هو قائم فى المسألة التى ذكرناها، لأن الأمة مع استتار النبى عليه السلام عنهم لخوفه على نفسه، يتمكنون من معرفة ما يحتاجون اليه من جهته، بأن يؤمنوه و يزيلوا مخافته. و لهذا يقول أهل الحق: ان اليهود و النصارى مخاطبون بشريعتنا مأمورون بكل شىء أمرنا به منها.

فإذا قيل لنا: كيف يصح من اليهودى و النصرانى و هو على ما هو عليه من الكفر الصلاة أو الصيام؟.

كان جوابنا: انه يقدر على الايمان و المعرفة بصدق الرسول، فيعلم مع ذلك صحة الشريعة و وجوبها عليه، فيفعل ما أمر به.

و لأننا نقول: ان تكليف الشريعة سقط عنه مع الكفر، للتمكن الذى أشرنا اليه، و هو قائم فى الموضع الذى اختلفنا فيه.

و على هذا الذى ذكرناه ها هنا يجب الاعتماد، فهو المحقق المحصل.

و ما مضى فى آخر المسألة من الكلام فى كيفية التأييد للإمام عليه السلام و منع الاعداء منها، و هل يجب القطع على وجوب ظهوره على كل حال؟ إذا أطبق الخلق على ضلال، الى آخر ما ختمت به المسألة. فقد مضى بيان الحق

ص: ٣٢٤

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

#### المسألة السادسة [علة عصمة الامام عليه السلام]

ثم قال لا زال التوفيق بأقواله و أفعاله مقرونا: و الذى يدل على عصمة الامام أن علة الحاجة إليه هى جواز الخطأ و فعل القبيح من الأمة.

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 علة الحاجة إليه موجودة فيه و الا كان ذلك نقصا للعلة، و هذا يؤدى الى إثبات ما لا يتناهى من الأئمة، أو الانتهاء الى امام معصوم، و هو المطلوب.

و هذا كلام تشهد العقول الخالصة من أحكام الهوى بشرف معانيه و كثرة.

فائدته مع الإيجاز فيه، لكن الحاجة الى إسقاط ما يغنى من الطعون غير موجودة عنها مندوحة.

فما جواب من قال: قد تقدم فيما مضى من الكلام وجوه تدل على الاستغناء عن الامام، سواء كان معصوما أو غير معصوم، ألا فيما وردت الشريعة بالحاجة إليه فيه.

و قال: نحن نعلم أن الدلالة قد قامت على أن المعرفة بالله سبحانه غير مستفادة من جهته و لا من جهة الرسول عليه السلام. و ذاك لان العلم بصدقه لا يصح ألا بعد استكمال العلم و المعرفة بمرسلة.

و ذلك لانه ليس للمعجز الظاهر على يده حظ في المعرفة بمن أيده به

ص: ٣٢٥

أكثر من إفادته أنه مبرز في القدرة على من عجز عنه و ليس يفيد ذلك حكمته لأن سعة القدرة غير مؤدية الى حكمة القادر.

و كذلك لو صدقه قولاً لم يكن تصديقه له دليلاً على صدقه، ألا بعد العلم بأن مصدقه حكيم لا يسهفه، و عالم لا يجهل، و غنى لا يحتاج، لان من يجوز ذلك عليه يجوز منه تصديق الكاذب و تكذيب الصادق، جهلاً بقبح ذلك أو حاجة الى فعله.

فسقط أن يكون قول الرسول أو الإمام عليهما السلام طريقاً إلى معرفة الله سبحانه، و بقي أن يكون مجيء الرسل بالشرائع و الأئمة المستخلفين بعدهم داخل<sup>٤٦٢</sup> في باب الألفاظ.

و إذا كان الامام كذلك أمر الأمر بإقامته<sup>٤٦٣</sup> من مصالح الدنيا، و أكثر ما فيه أن يكون كـبعض الألفاظ الشرعية، و ما هذه سبيله لا يؤخذ بقياس عقل، بل هو كأصول الصلاة و الزكاة و غيرهما.

و إذا كانت كذلك، فجائز أن يستوى عند الله تعالى إيجابها و إسقاطها، فلا يتعبدنا بها، و أكثر ما في ارتفاعه مشقة في التكليف و تأخر بعض الحقوق، الا 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 المعرفة بالله سبحانه و قعى انه انما ينقل شريعة غيره، فلو أتى شيء<sup>٤٦٤</sup> من قبله لم يقبل منه، و جرى مجرى الأمير و الحاكم

ص: ٣٢٦

و غيرهما ممن يكون تابعا لما حد له. فكما لا يجب عصمة هؤلاء، فكذلك لا يجب عصمته.

فأما الرسول صلى الله عليه و آله فهو حجة فيما لا يعلم الا من جهته، فلا بد من أن يكون معصوماً.

و قال: فان قالوا: لو لم يكن معصوماً لجاز أن يبغي للدين الغوائل، و يبذر الأموال، و يستدعى إلى الضلال.

<sup>٤٦٢</sup> ط: داخلا.

<sup>٤٦٣</sup> لعل: كان أمر إمامته من.

<sup>٤٦٤</sup> كذا في النسخة و الظاهر: و بقي أنه انما ينقل شريعة غيره فلو أتى بشيء إلخ

قيل لهم: من فعل شيئاً من ذلك لم يكن اماماً و وجب صرفه و الاستبدال به.

فان قالوا: يمكن<sup>٤٦٥</sup> منعه إذا امتنع و عن.

قلنا لهم: انما هو واحد، فكيف تقاد جميع الأمة.

فإن قالوا: أتممناه<sup>٤٦٦</sup> الظلمة و معونة الفسقة.

قلنا: فعصمة الامام لم يرفع ما خضتم، و انما يجب أن يكون أهل البأس و النجدة و الأموال و القوة معصومين، و الا خرجوا مع غير الامام على المسلمين، و لا ينفع عصمة الامام وحده شيئاً.

فإن قالوا: ليس هذا أردنا، و لكن لو لم يكن معصوماً جاز أن يعيش المسلمين فما لم يظهر<sup>٤٦٧</sup>، بأن يصلى بهم جنباً أو يحامى حسداً، أو يسرق شيئاً خفياً و غير ذلك.

قيل لهم: هذا يجوز في الأمير و الحاكم و معلم الصبيان و القصاب و الوكيل، و من تزوجه و متزوج اليه، لئلا يسرق الأمير بعض الفىء، و الحاكم أموال الوقوف و الأيتام، و يضرب المعلم الصبى لأن أباه أخر عنه أجره، و لئلا يذبح

ص: ٣٢٧

الشاة القصاب بعد حتفها، و لئلا يطأ الرجل امرأته و هى حائض، أو يستدعيها الى بدعة، أو يواطئ الخنا و اللصوص فيفتح لهم الذريب ليلاً.

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 بمعونة الظلمة، فقد عاد الأمر إلى أنه يجب أن يكون أهل البأس و النجدة و الأموال معصومين، و صارت المفسدة انما هى باقذارهم و تمكنهم، لأنهم ان لم يخرجوا مع هذا خرجوا مع غيره، فالقياس اذن يقتضى ألا يمكن الله أحداً و لا يبسط له فى القدرة، لئلا يفعل ذلك.

و قال: فان قالوا: الاقتدار و التمكين تكليف.

---

<sup>٤٦٥</sup> لعل: لا يمكن.

<sup>٤٦٦</sup> كذا فى النسخة و لعل. يساعده.

<sup>٤٦٧</sup> ط: يغش المسلمين فيما لم يظهر.

قلنا: و العقد لهذا تكليف مجدد، و ليس يجب على الله منعه من المعصية، و لا أن يكلف الا من علم أنه لا يعصى، كما لا يجب ذلك فى سائر التكليفات، و لو لا أن قول النبى صلى الله عليه و آله حجة على غيره لم يجب ذلك فيه.

الجواب:

أما دليلنا على وجوب عصمة الأئمة فقد حكى عنا فى هذه المسألة على الوجه الصحيح الذى رتبناه عليه ب «ثم»، و عقبه بكلام ليس باعتراف عليه فى نفسه، لكنه اعترض فى وجوب الإمامة و جهة الحاجة الى الامام و هذا غير متعلق بدليل العصمة، لأن الكلام فى وجوب الإمامة غير الكلام فى صفات الإمامة.

ثم ما طعن به على وجوبه غير صحيح، لأن المعرفة بالله تعالى و أنها لا يستفيد من جهة نبى و لا امام علم يوجب بحق الامام، فمتى<sup>٤٦٨</sup> يرجع الى حصول

ص: ٣٢٨

المعارف من جهته.

بل أوجبناها لما قد تقدم بيانه من تعيين الرئاسة لطفا فى ارتفاع القبائح العقلية و فعل الواجبات العقلية. و معلوم ضرورة أن الظلم و الضيم إذ هما معللان مع وجود الرئيس القوى اليد النافذ الأمر، و يقعان و يكثران مع فقداه أو ضعف يده، و هذه إشارة الى ما لا يمكن جرده و لا دفعه.

و قد كان ينبغي لمن أراد أن يطعن فى جهة وجوب الإمامة أن يتشغل بما اعتمدنا عليه، لا بذكر المعرفة بالله تعالى و حكمه و عدله، فان ذلك مما لم نعول عليه قط فى وجوب الإمامة.

فإذا كنا قد بينا جهة حاجة الى الرئاسة عقلية لازمة لكل من كلف على كل حال، فقد سقط قول من يدعى أنها يجرى مجرى الألفاظ الشرعية و المصالح الدنيوية.

فأما ما جرى فى 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 فى وجوب العصمة و ان كان من بعد.

و الفرق بين الامام و خلفائه من أمير و غيره فى وجوب العصمة اما فإنما<sup>٤٦٩</sup> أوجبنا عصمة الامام من حيث لو لم يكن معصوما يوجب عصمته الى امام، كما احتاج اليه من هذه صفته، و فى علمنا بأنه لا امام له و لا يد فوق يده، دلالة على أنه معصوم و عار من الصفة المفتقرة الى امام، و هى ارتفاع العصمة و جواز المعاصى.

<sup>٤٦٨</sup> فى هامش النسخة: نسى.

<sup>٤٦٩</sup> كذا فى النسخة.



و لما جاز فى الأمير و من عده أن يكون غير معصوم، كان له إمام يأخذ على يده، و هو امام للكل، فبان الفرق بين الامام و الأمير.

ص: ٣٢٩

فأما ما تلى هذا الكلام به من التفرقة بين الرسول و الامام، بأن الرسول حجة فيما لم يعلم الا من جهته، فلذلك وجبت عصمته. فأول ما فيه أن انفراد الرسول بعلمه يقتضى عصمة ليست موجودة فى الإمام لا يدل على نفى العصمة عن الإمام، لأنه غير ممتنع فرضا و تقديرا ان يكون فى عصمة الامام علة أخرى غير هذه العلة. و انما يبقى الكلام فى اقتضاء هذه العلة الموجودة مع الإمام عصمة، و قد بينا ذلك.

و لو ساغت هذه الطريقة الباطلة لساغ المبطل أن يقول: قد ثبت أن الظلم قبيح لكونه ظلما، فيجب أن لا يكون الكذب قبيحا، لانه ليس بظلم، فكيف يشتركان فى القبح مع اختلافهما فيما اقتضاه فما يلزم فى ذلك من الفساد لا يحصى.

و بعد: فالعلة التى عللوه<sup>٤٧٠</sup> بها عصمة الرسول موجودة فى الإمام، لأننا قد بينا أن الامام قد يكون حجة فيما لا يعلم الا من جهته، إذا كنتم الحق و انقطع النقل الذى هو حجة، فلم يبق إلا العصمة.

فأما ما استوقف بعد هذا من أن الامام لو لم يكن معصوما ليبغى للدين أهله الغوائل، و غش فى كذا، و أخطأ فى كذا، مما لا نقوله و لا نعول عليه فى وجوب عصمة الامام. و يلزم المعول على ذلك عصمة الأمراء و الحكام، و كذلك خليفة الإمام أو النائب عنه<sup>٤٧١</sup>. و من استدل بهذه الطريقة التزامه و ركبوه و أخطأ<sup>٤٧٢</sup>.

و قد بينا الفرق بين الأمرين، و أن عصمة خلفاء الامام غير لازمة على العلة

ص: ٣٣٠

الصحيحة التى اخترناها و اعتمدناها. و ما بنا حاجة فى الاعتلال فى عصمته بعلة فاسدة يلزم عليها كل أمر فاسد. و هذا كله مبين مشروح فى كتابنا «الشافى».

فإن قالوا: لا نسلم لكم انكم<sup>٤٧٣</sup> لا يد فوق يد الامام على الإطلاق، لأن الإمام إذا عصى فلامنة أن يستبدل به.

---

<sup>٤٧٠</sup> ط: عللوا.

<sup>٤٧١</sup> فى الأصل: أو نائب عنه.

<sup>٤٧٢</sup> ط: و اخطأوه.

<sup>٤٧٣</sup> ط: أنه.

قلنا: لا خلاف بين الأمة في أن الامام قبل أن يفعل ما يوجب فسخ إمامته لا امام له و لا طاعة عليه، فلو كان غير معصوم في هذه الحالة لا يحتاج<sup>٤٧٤</sup> الى امام فيها، لأن العلة المحوجة اليه قائمة فيه في هذه الحال. و قد علمنا أنه لا امام له في هذه الإمامة<sup>٤٧٥</sup> و لا طاعة لأحد عليه، فيجب أن يكون معصوما.

ألا ترى أن رعية الإمام في جميع أحوالهم يحتاجون الى امام قبل وقوع المعصية منهم و بعدها، و في زمان الصلاح و الاستقامة و ضدهما. لأن علة الحاجة موجودة فيهم على كل حال.

و الامام على مذاهب خصوصنا يجرى في ارتفاع العصمة عنه مع حسن ظاهره و اعتلال طريقتة بمجرى صالح الأمة و عدولها، و من هو منهم على ظاهر السلامة و خير الاستقامة.

فكيف احتاج هؤلاء اليه مع استقامة 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 نكتة عجيبة لا انفصال للمخالف عنها.

ص: ٣٣١

#### المسألة السابعة [عدم حاجة المعصوم الى أمير]

هذه المسألة متضمنة لإنكار حاجة المعصوم الى أمير، كأمر المؤمنين عليه السلام في حياة الرسول صلى الله عليه و آله و الحسن و الحسين في حياة أبيهما (صلوات الله على جماعتهم)، إذ كنا نعلل الحاجة إليه بجواز الخطأ على المحتاج.

و قد أجبنا عن هذه الشبهة و أوضحناها في جواب المسألة التاسعة من المسائل الواردة في سنتنا هذه، و قلنا هناك فيها ما يستغنى عن إعادته ها هنا، فاننا استوفيناها و حققنا، و تقرب الان مثلا يزيل العجب عن هذا الموضع.

قد علمنا ان من لا يحسن الكتابة مثلا يفتقر الى من يعلمه إياها، فلو سألنا عمن احتاج في تعلم الكتابة الى رجل بعينه لم احتاج اليه؟ و ما علة حاجته اليه [ما كان جوابه الا أن علة حاجته اليه<sup>٤٧٦</sup>] فقد علمه بالكتابة.

ثم فرضنا أن رجلا غيره حد<sup>٤٧٧</sup> العلم بالكتابة احتاج الى هذا الكاتب في تعليمه أحكام الفقه التي هو يحسنها، مضافا الى الكتابة.

و قيل لنا: علة الحاجة الى هذا<sup>٤٧٨</sup> الكتابة قد ارتفعت عن فلان، فكيف احتاج مع فقد العلم اليه؟

---

<sup>٤٧٤</sup> ط: لا احتاج.

<sup>٤٧٥</sup> ط: الحالة.

<sup>٤٧٦</sup> كذا في النسخة و الظاهر زيادتها.

<sup>٤٧٧</sup> ط: فقد.

لما كان الجواب الأمثل ما أجبنا به فى العصمة، و كنا نقول: علة الحاجة

ص: ٣٣٢

إليه فى الكتابة مفقودة، و الحاجة إليه فيها مرتفعة، و غير ممتنع مع ارتفاع علة هذه الحاجة أن يثبت علة حاجة أخرى إليه، فيكون محتاجا لعلّة أخرى، و لا ينقص ذلك كون العلة الأولى علة.

و قد بينا أيضا أن وجود الحكم بوجود العلة و ارتفاعه بارتفاعها انما يجب إذا وجب فى العلة الحقيقية، دون ما هو مشبه بالعلل و مستعار له هذا الاسم، و النظر فى كلامنا بحيث أشرنا إليه يغنى عن استئناف جواب ها هنا.

#### المسألة الثامنة [علة جحد القوم النص على أمير المؤمنين عليه السلام]

فيما أورده عند السؤال له من أبعاد<sup>٤٧٩</sup> الخصوم عصيان القوم الذين جحدوا النص فيه، مع طاعتهم المتقدمة فيما 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 لقائل أن يقول: إنهم أطاعوه من قبل فى قتل النفوس و بذل الأموال لما علموا وجوب طاعته عليهم، و لم يدخل عليهم شبهة فيه و لم يطعه بعضهم فإنه لا يمكن ادعاء ذلك على جميعهم فى طريق النص، لدخول الشبهة عليهم فيه و ان اختار<sup>٤٨٠</sup> النص كلها الجلى منها و الخفى يمكن دخول الشبهة على من يمعن النظر فى المراد بها و يخفى عليه الحق حتى يعتقد بالشبهة أنها لا تدل على النص و لا يستفاد منها.

ص: ٣٣٣

و من دخلت عليه الشبهة فاعتقد أنه لم ينص على امام بعده، فهو لا يطيع من يدعى إمامته بالنص، لانه يعتقد أن فى طاعته معصية للرسول صلى الله عليه و آله و خروج عن طاعته.

و هذا لا ينافى بذله نفسه و قتله أباه و ابنه فى طاعة الرسول صلى الله عليه و آله، لانه إنما يبذل ذلك و يتحمل المشاق فيه لما اعتقد أنه طاعة له عليه فأما إذا اعتقد أنه معصية له فهو بحكم إيجابه على نفسه طاعة الرسول يمتنع منه و لا يدخل فيه.

فما جواب من قال: ان مفهوم هذا الكلام يدل على أن الجحد من هذه الفرقة التى جحدت النص لم يقع إلا بالشبهة دون العناد.

<sup>٤٧٨</sup> ط: هذه.

<sup>٤٧٩</sup> ط: استبعاد.

<sup>٤٨٠</sup> ط: أخبار.

و هذا يدل على ان أَعذارهم لم تكن انقطعت بعرفان مراد الناقص<sup>٤٨١</sup> و غرضه، و هذا لا يكون الا التقصير من المخاطب لهم في إفهامهم.

و إذا كنا قد استدللنا على انه عليه السلام لم يرد بخبر تبوك<sup>٤٨٢</sup> و الغدير الا للنص و نحن لم نخص سماعها<sup>٤٨٣</sup>، و لا رأينا الإشارات التي قربهما<sup>٤٨٤</sup> بها موضحه لمراده مولده لبيانه، فأحرى ألا يخفى ذلك على من سمعه و رآه.

فأما النص الجلي أيضا فيبعد إخفاء مراده أيضا فيه على مستمعيه بعدا زيد على بعده فيما تقدم ذكره.

و لئن لم يكن الأمر هكذا ليكون التقصير في الافهام راجعا على النبي صلى الله عليه و آله، و قد نزهة الله عن ذلك، لان ما يشته مراد المتكلم به فيه

ص: ٣٣٤

٤٨٥

على سامعيه اشتباه تبلغ بهم الى حد يجوزون.

مع أنه متى اعتقد مكلف أن القول الدال عندنا على الإمامة، و اللاحق بالأدلة التي لا يدخلها احتمال و لا مجاز دال على ذلك، كان عاصيا للرسول صلى الله عليه و آله مع تخصيصه بمشاهدة الآثار المؤكدة لبيانه، دون من صفته هذه، الى أن يخرج عن حد المكلفين، و يسقط عنه الملامة في شيء 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 فائدة لفظ «النص» في لسان العرب، و أنه الإظهار و الإبانة، و لذلك شواهد منها قولهم «قد نص قلوبهم» إذا أبانها بالسير و أبرزها من جملة الإبل، و نص فلان مذهبه: إذا أبانه و أظهره.

و قول امرئ القيس:

---

<sup>٤٨١</sup> ط: الناص.

<sup>٤٨٢</sup> و هو الخبر المتواتر بين الفريقين من قوله صلى الله عليه و آله لعلي عليه السلام:

أنت مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدي.

<sup>٤٨٣</sup> ط: سماعها.

<sup>٤٨٤</sup> ط: قرنها.

<sup>٤٨٥</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ ه.ق.

فثبت أنه القول المنبئ عن المقول فيه على سبيل الإظهار و الإبانة.

و قد اشتهرت مذاهب الطائفة أن رؤساء جاحدى النص لم يزوالوا منذ سمعوه جاحدين له، لانطوائهم فى حياة النبى صلى الله عليه و آله على النفاق حتى أخبر الله عز و جل عنهم بأنهم يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم.

و أى حاجة بنا الى التسليم للخصم أنهم أطاعوه من قبل فيما عدده من الإنفاق بدنيا، و عصوا فى النص بالشبهة، 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 الصلاة الا و هو كسالى.

ص: ٣٣٥

و العقول دالة 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، ليحفظوا بالتقدم فى الذكر و الصب<sup>٤٨٦</sup> 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 الى السقيفة و المتعاقدين فيها و قبلها على إزالة 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 حمية الجاهلية الاولى، و الأفعال التى عدّ أنهم فعلوها.

و جوز بها ما استبعده الخصم، مثل ارتدادهم<sup>٤٨٧</sup> من ارتد عن الدين، و منع الزكاة، 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 الى رؤساء جاحدى النص، لبراءتهم فى الظاهر منها.

و ان كان الدليل عندنا قائما على أن القوم غير مخلصين من تبعات ذلك، لكونهم فاتحين لطريقة موضحين لسبيله.

فقد بان أن دخول الشبهة فى النص على مثلهم و على مثل طلحة و الزبير أيضا غير جائزة، لأن طلحة و الزبير لم يكونا من الشأن عن النبى صلى الله عليه و آله على حد يخفى عليهما معه مراده.

<sup>٤٨٦</sup> ط: الصيت.

<sup>٤٨٧</sup> ط: ارتداد.

فالشبهة اذن بمن سوى هؤلاء أولى، و أولى الناس بها من لم يطرق سمعه

ص: ٣٣٦

النص، و لا سمع المعارضة فيه.

و لم أر الجواب مشتملا على تقسيم الجاحدين للنص و سعى تسليم الأفعال التى 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 الشبهة عنهم فى طاعة الرسول و عصيانهم فى النص، لدخول الشبهة عليهم فيه، و يرث استزادة البيان منه، و معرفة 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 الموافاة منا - أن من علمنا موته على كفره، قطعنا على أنه لم يؤمن بالله طرفة عين، و لا أطاعه فى شىء من الأفعال، 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 الموافاة، و يجوز فى المؤمن أن يكفر و يموت على كفره، كما جاز فى الكافر أن يؤمن و يموت على إيمانه.

و المذهب الصحيح هو الأول، و قد دللنا على صحته فى كلامنا المفرد على الوعيد، و فى كتاب «الذخيرة».

و على هذه الجملة ما أطاع على الحقيقة من جحد النص، و مات على جحوده النبى صلى الله عليه و آله فى شىء من الأشياء، و انما كان إظهار الطاعة نفاقا.

و ليس يمكن أن نقول: ان كل من عمل بخلاف النص بعد النبى صلى الله عليه

ص: ٣٣٧

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 فيهم من مات على جحده، فمن مات على جحوده هو الذى نقطع على أنه لم يكن قط له طاعة و لا إيمان. و من لم يمت على ذلك لا يمكن أن نقول بذلك فيه.

و قولنا الذى حكى عنها<sup>٢٨٨</sup> 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 طاعة، و لم يطلع<sup>٢٨٩</sup> فى النص للجهل بحاله و دخول الشبهة 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 الطاعة كما أظهر التصديق بالنبوة و العلم بصحتها، و ان لم يكن كذلك معتقدا و لم يظهر الطاعة فى النص، كما أظهرها فى غيره بجهله به و دخول الشبهة عليه، و هذا هو التحقيق لهذه الثلاثة.

و الذى جرى فى أثناء المسألة من أنهم لو كانوا لم يعرفوا النص لشبهة 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 الصناعة.

لان من قصر فيما نصب الله تعالى عليه من الأدلة إذا نظر فيما أفضى به

ص: ٣٣٨

نظره 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 فى نبوة أنبيائه و كتبه، معذور غير ملوم، و يكون اللوم عائدا على من نصب هذه الأدلة المشبهة التى يجوز أن تقع الشبهة فى مدلولها.

و هذه الطريقة الفاسدة تقتضى أن تكون المعارف كلها ضرورية، و الا فالشبهة متطرفة، و اللوم عمن ذهب عن الحق جانبا موضوعا.

و إذا نصب الله تعالى على امامة أمير المؤمنين عليه السلام من الأدلة ما يجرى مجرى ما نصبه على معرفته و معرفة صدق رسله و صحة كتبه، فقد أنصف و أحسن.

<sup>٢٨٨</sup> ط: عنا.

<sup>٢٨٩</sup> ط: و لم يطلع.

و إذا كنا لا ننسب المخالفين فى المعارف كلها الى العناد و دفع ما علموه ضرورة و نقول: ان الشبهة آمنهم<sup>٤٩٠</sup> فى جهلهم بالحق و نلومهم غاية اللوم و لا نعدهم، فغير منكر أن يكون دافعوا النص بهذه المثابة.

و يريد من تأكيد الله تعالى للنص و الطريق الى معرفته أكثر مما فعله الله تعالى فى طريق معرفته و عدله و حكمته و صدق رسله و سائر المعارف.

و قد كنا رتبنا فى كتابنا «الشافى» و غيره ما يجب اعتماده فى قسمة 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 بالإمامة، كقوله عليه

ص: ٣٣٩

السلام «هذا خليفتى من بعدى»<sup>٤٩١</sup> و «سلموا على على عليه السلام بإمرة المؤمنين»<sup>٤٩٢</sup>. و ليس معنى الجلى أن المراد منه معلوم ضرورة، بل ما فسرناه.

و هذا الذى سميناه «الجلى» يمكن دخول الشبهة فى المراد منه و ان بعدت، فيعتقد معتقد أنه أراد بخليفتى من بعدى بعد عثمان، و لم يرد بعد الوفاة بلا فصل.

و هذا التأويل هو الذى طعن به أبو على الجبائى عليه مع تسليم الخبر.

و قال قوم: انه أراد خليفتى فى أهلى لا فى جميع أمتى.

و يمكن أن يقال فى خبر التسليم بأماره المؤمنين، أنه أراد حصول هذه المنزلة له بعد عثمان، كما يهيننا<sup>٤٩٣</sup> الوصى فى حال الوصية بهذه المرتبة، 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 صريحة لفظه النص بالإمامة، و انما ذلك فى فحواه و معناه، كخبر الغدير، و خبر تبوك<sup>٤٩٤</sup>، و الذين سمعوا هذين النصين من الرسول على ضربين: عالم بمراده عليه السلام، و جاهل به.

---

<sup>٤٩٠</sup> ط: منهم.

<sup>٤٩١</sup> رواه جماعة من أعلام القوم، راجع إحقاق الحق ١٥ - ١٩٧.

<sup>٤٩٢</sup> رواه جماعة من أعلام القوم، راجع إحقاق الحق ١٥ - ٢٢٢.

<sup>٤٩٣</sup> ط: يهيناً.

<sup>٤٩٤</sup> و هو خبر المنزلة المتواتر بين الفريقين.



فالعالمون بمراده يمكن أن يكونوا كلهم عالمين بذلك استدلالا و بالتأمل.

و يجوز أن يكون بعضهم على<sup>٤٩٥</sup> من شاهد الحال و قصد الرسول عليه السلام الى خطابه بيانه و مراده ضرورة.

ص: ٣٤٠

ثم ان هؤلاء العالمين على ضربين: 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 للإمامة، لأن ذلك لا يجوز أن يعلم قط من هو جاهل بالله تعالى و بالنبوة 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 في الملة يعلم ضرورة أن النبي صلى الله عليه و آله قصد إلى إيجاب صلوات و عبادات، و ليس ذلك علما منه بوجوب هذه العبادات، بل بان مدعى ادعى إيجابها.

فأما الجاهلون: فعلى قسم واحد، و هم الذين انقادوا أين<sup>٤٩٦</sup> ما لم يكن لشبهة الى الباطل، و عدلوا عن الحق ضلالا عن طريقه، و هم بذلك مستحقون لغاية الوزر و اللوم.

و لسنا ندري ما الذى حمل من لج من بعض أصحابنا فى القطع على أن جاحدى النص كلهم كانوا معاندين لم يعدلوا عن الحق بشبهة 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 لشبهة دخلت عليه معذور غير ملوم و لا مستحق للعقاب، و أن المستحق للذم و العقاب هو الذى عدل عنه مع العلم.

و هذه غفلة شديدة ممن ظن ذلك، و الا لوجب أن يكون من ذهب عن الحق

ص: ٣٤١

بالشبهة فى التوحيد و العدل و النبوة معذورا، لانه ما علم ما نصرف عنه [الا] بالشبهة الداخلة عليه.

<sup>٤٩٥</sup> ط: علم.

<sup>٤٩٦</sup> ط: انقادوا أين.

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 الشبهة 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 بالشبهة، 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 معصية آدم عليه السلام على أنها وقعت منه، لانه ظن أن المنهى يتناول عين الشجرة لا جنسها، و لو علم أنه منهى عن الجنس لما يقدم على المعصية.

فقلنا لأبى على: انك قصدت أن تنزيه<sup>٤٩٧</sup> النبى عليه السلام عن الاقدام بالمعصية مع العلم بأنها معصية، فأضفت اليه معصيتين، و هذه معصية يتقياق<sup>٤٩٨</sup> إلى معصية فى التناول فى عقاب معصيتين و ذمهما أكثر من عقاب معصية واحدة، و قلة التأمل يذهب بصاحبها كل مذهب و يركب مع كل مركب.

و الذى مضى فى خلال المسألة فى اعتبار اشتقاق لفظ «النص» و أنه من

ص: ٣٤٢

الإظهار، و الاستدلال عليه بالبيت و غيره، و أن الإظهار للشيء ينافى دخول الشبهة. 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 الشبهة فى المقصر على<sup>٤٩٩</sup> النظر.

ألا ترى عقابنا<sup>٥٠٠</sup> لقوله ان الله تعالى قد نص على أنه لا يرى بالابصار، بقوله جل و عز لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ<sup>٥٠١</sup> و مع ذلك فقد دخلت الشبهة فى هذا النص على القائلين بالرؤية.

<sup>٤٩٧</sup> ط: أن تنزه.

<sup>٤٩٨</sup> كذا فى النسخة، و لعل الصحيح: يتناهى.

<sup>٤٩٩</sup> خ: ل: عن.

<sup>٥٠٠</sup> ط: حقا بنا نقوله.

حتى ذهب الأشعرى الى أن هذه الآية دليل على أنه تعالى يرى بالابصار، و لم تخرج هذه الآية من أن تكون نصا، و ان اشتبه الأمر فيها على من لم يمعن النظر فيها، و لا يمكن أحدا أن يقول ان تقصيرا وقع منه تعالى فى الأفهام.

و كذلك نقول كلنا: ان الله تعالى قد نص فى كتابه<sup>٥٠٢</sup> على وجوب مسح الأرجل فى الطهارة دون غسلها، و الشبهة مع ذلك داخله على جميع مخالفينا، حتى اعتقدوا أن الآية توجب الغسل دون المسح، و لم يخرج مع ذلك من أن يكون نصا على المسح، و لا كانوا معذورين فى العدول عن الحق، من حيث اشتبه عليهم الأمر فيه.

و كذلك نقول: الله تعالى قد نص على كثير من الأحكام المطابقة لمذهبنا فى كتابه و صريح خطابه، و ان ذهب المبطلون فى هذه النصوص عن الحق للشبهة،

ص: ٣٤٣

و لم تخرج النصوص من كونها نصوصا، و لا كان من خالف معذورا.

و ما مضى فى المسألة من أن إظهار دافعى النص لاتباع الرسول صلى الله عليه و آله انما كان للأغراض الدنيوية، و التوصل بذلك إليها، فلا شبهة فى أنه لا بدّ حينئذ من غرض، و إذا لم يجوز 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 الجماعة من علم مراد النبى صلى الله عليه و آله بكلامه فى حال النص ضرورة، لكننا منعنا من القطع على ذلك، و أن الجماعة كلها لا بدّ أن تكون كذلك.

فإما طلحة و الزبير فهما فى دفع النص كغيرهما ممن يجوز أن يكون دفعه للشبهة، 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 بالإمامة، و دعواهما أنهما كانا مكرهين و بينهما عليه فى حربهما له. و ليس إذا تعذر دخول الشبهة فى موضع تعذر فى غيره.

و هذا كلامنا أطلناه، و بعضه كاف لما رأينا الإيثار ببسطه و تحقيقه و تفصيله تاما.

المسألة التاسعة [علة قعود على عليه السلام عن المنازعة لأمر الخلافة]

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

<sup>٥٠١</sup> سورة الانعام: ١٠٣.

<sup>٥٠٢</sup> بقوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ سورة المائدة: ٦.

ص: ٣٤٤

المؤمنين عليه السلام عند العدول عنه، مثل فعل هارون عليه السلام لما ضل قوم موسى عليه السلام، بعبادة العجل، إذ كان من رسول الله صلى الله عليه وآله بمنزلة من موسى عليه السلام، و إلا نقص عن مثل ما نعلمه من الوعظ و الزجر و الإنكار، حسب ما حكاه الله سبحانه عنه في قوله **يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِيَ**<sup>٥٠٣</sup>.

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 ضرورة أنه عليه السلام مع ما جرى من خلاف الرسول صلى الله عليه وآله في عقد الإمامة لا بد أن يكون خائفا من إظهار الحق و الموافقة عليه، لان من صمم على مخالفة نبيه و اطراح عهده لا ينجع فيه وعظ، و لا ينفع معه اذكار. و انما ذلك من مكلفة ضار له غير نافع لأحد.

قال: و في هذه كفاية، فما جواب من قال: بأى حجة 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 إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونَنِي»**<sup>٥٠٤</sup>.

ص: ٣٤٥

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 قلتموه من انه عليه السلام علم أن الوعظ و الزجر و الإنكار لا ينجع، لما رأى من التصميم على مخالفة النبي صلى الله عليه وآله و اطراح لعهد، فكان ذلك مقيما لعذره في الإمساك عنه مستمرا، لوجب بمثله أن يكون هارون عليه السلام قد أمسك أيضا، لما رأى من التصميم على المخالفة، و اطراح للعهد، و الإشراف باله سبحانه، و العبادة لمن دوز،<sup>٥٠٥</sup> و الخلاف في هذا ان لم يزد على الخلاف في جحد الناس، فما يقصر عنه بل الاولى به.

<sup>٥٠٣</sup> سورة طه: ٩٠.

<sup>٥٠٤</sup> سورة الأعراف: ١٥٠.

<sup>٥٠٥</sup> ط: لمن دونه. و الخلاف.

و الظاهر الزيادة عليه و ان كان المعنى واحدا، لان من جحد الإمامة فقد عصى الرسول صلى الله عليه و آله و جحده و من أمره بالنص عليها، فينبغي 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 بالشبهة كان يؤذن لائحه بالنجاح لم يبعد، لأن الشبهة إذا انكشف<sup>٥٠٦</sup> عن هذه الطائفة وجب له نصرتهم و معونتهم، كما تحملوا المشاق في حياة النبي فيما هو أعظم مشقة 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 أخبره أنه لن يموت حتى يقتل الناكثين و القاسطين و المارقين لم يبعد.

فقولوا ما عندكم فيه لنعلمه إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٤٦

الجواب:

اعلم انا كنا قد ذكرنا فيما سلف من كتبنا ان المانع لأمر المؤمنين عليه السلام من المنازعة في الأمر لمن استبد به عليه و وعظه له و تصريحه بالظلامة منه، يمكن أن يكون وجوها:

أولهما: أن رسول الله صلى الله عليه و آله أعلمه أن الأمة ستغدر به بعده، و تحول بينه و بين حقه، و أمره بالصبر و الاحتساب و الكف و المودة، لما علمه عليه السلام من المصلحة الدينية في ذلك، ففعل عليه السلام من الكف و الإمساك ما أمر به. و هذا الوجه لا يمكن ادعاؤه في هارون عليه السلام، فلذلك تكلم و ذكر و وعظ.

و ثانيهما: أنه عليه السلام أشفق من ارتداد القوم، و إظهار خروجهم عن الإسلام، لفرط الحمية و العصبية. و هذا فساد ديني لا يجوز المتعرض، لما يكون سببا فيه و دائما<sup>٥٠٧</sup> إليه. و ليس ذلك في هارون عليه السلام، لانه يمكن أن يقال انه ما علم أن في خطابه للقوم و إنكاره مفسدة دينية.

و ثالثهما: أنه عليه السلام خاف على نفسه و أهله و شيعته، و ظهرت له أمارات الخوف التي يجب معها الكف عن المجاهدة و المناظرة. و لم ينته هارون في خوفه ان كان خاف الى هذه الحال.

و ما حكى في الكتاب عنه عليه السلام من قوله **إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونَنِي**<sup>٥٠٨</sup> لا يدل على أنه انتهى في الخوف الى تلك المنزلة فللخوف مراتب متفاوتة.

<sup>٥٠٦</sup> ط: انكشف.

<sup>٥٠٧</sup> ط: دائما.

<sup>٥٠٨</sup> سورة الأعراف: ١٥٠.

ص: ٣٤٧

و يجوز أن يكون هارون عليه السلام آمنه الله تعالى من القتل بالوحى، فإنه كان نبيا يوحى إليه، فأقدم على ذلك القول.  
و أما الجمع بين أمير المؤمنين عليه السلام و هارون فى العلم بتصميم القوم على الخلاف و اطراح العهد، فكيف لم يستويا فى الوعظ و الزجر؟

فالجواب عنه: أنهما و ان استويا فى 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<sup>٥٠٩</sup> الناكثين و القاسطين و المارقين و ان أمن من الموت له فى نفسه عليه السلام، فهو غير مؤمن له من وقوع ذلك بأهله و شيعته، و غير مؤمن أيضا من الذل و الاهتزام، و هما شر من القتل و أثقل على النفوس.

#### المسألة العاشرة [سبب اختلاف دلائل الأنبياء عليهم السلام]

و أجاب- أجاب الله فيه صالح الأدعية فى الدنيا و الآخرة- عن الخبر الوارد عن ابن السكيت، و قد سأل الرضا عليه السلام عن سبب اختلاف دلائل الأنبياء، فأخبره ان كلا منهم جار<sup>٥١٠</sup> بجنس ما كان الأغلب على أهل عصره، فبرز فيه على كافتهم و خرق عاداتهم<sup>٥١١</sup>.

بأنه خبر واحد و ذكر حكم الآحاد، و أنها غير مؤثرة فى أدلة العقول.

ثم تبرع بتأوله على ما يطابق القول بالصرفه فقال: ان العرب إذا تأملوا

ص: ٣٤٨

فصاحة القرآن و بلاغته، و وجدوا ما يتمكنون منه فى عاداتهم من الكلام الفصيح يقارب ذلك مقارنة يخرج منه كونه خارقا لعاداتهم فيه، و أحسوا نفوسهم بتعذر المعارضة، مع شدة الدواعى إليها و قوة البواعث عليها، علموا أن الله تعالى خرق عاداتهم، بأن صرفهم عن المعارضة التى كانت لو لا الصرف متأية.

و هذا التأويل يقتضى أن المعجزة و خرق العادة، و سياقة الحديث لا يتضمن أنهم عجزوا، لأنهم صرفوا عما كان من شأنهم معارضته، بل لانه برز عليهم كتبريز النبيين المتقدمين على أمهمما فيما جاء به.

الجواب:

<sup>٥٠٩</sup> فى هامش النسخة: و خبره على قتال. و لعل الظاهر: و خوف على تنافس.

<sup>٥١٠</sup> ط: جاء.

<sup>٥١١</sup> بحار الأنوار ١١ - ٧٠ و الحديث منقول هنا بالمعنى.

اعلم أن الذى تبرعنا بتأويل هذا الخبر عليه مستقر لا مطعن فيه، لأن كل واحد من الأنبياء لها أتين من أهل عصره، بأنه<sup>٥١٢</sup> تجانس ما تخافوا يتعاطونه أتين النبى صلى الله عليه وآله بإنزال القرآن عليه وإملائه [أن من رام عليه و اعلائه]<sup>٥١٣</sup> أن من رام معارضته من العرب، نعرف عنها مجرى الأمر على ذلك.

و هذه أمانة له عليه السلام منهم و يبرز عليهم، لانه لم يجر عاداتهم بمثل ذلك، كما لم يجر مثل آيات الأنبياء المتقدمين، و المعجز ها هنا الخارق للعادة و ان كان الصرف عن المعارضة، 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 لفظة «أعجزهم»

ص: ٣٤٩

عن الإتيان بمثله بمذهب الصرفه أشبه 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 متعذرة، 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 بالفصاحة تناولها<sup>٥١٤</sup> على أن المراد الفصاحة 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 مناسبة بين الصرفه و بين ما كان يتعاطاه القوم من الفصاحة، و ليس نجد على مذهبه ها هنا مناسبة، كما وجدناها فى آيتى موسى و عيسى عليهما السلام.

قلنا: و أيضا مناسبة، لأنهم لما صرفوا عن معارضة القرآن بما يضاويه فى الفصاحة، صار عليه السلام كأنه زاد عليهم التى كانوا بها يدنون و إليها ينسبون<sup>٥١٥</sup>، صار كتعذر مساواة السحرة بمعجزة 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 المناسبة بين المعجزات.

<sup>٥١٢</sup> ط: بآية.

<sup>٥١٣</sup> كذا فى النسخة و الظاهر زيادتها.

<sup>٥١٤</sup> ط: تعلقا بالفصاحة بتأويله.

<sup>٥١٥</sup> ط: يدنون و إليها ينسبون.

## المسألة الحادية عشر [بحث فيما ورد في المسوخ]

تأول سيدنا (أدام الله نعماءه) ما ورد في المسوخ مثل الدب و الفيل و الخنزير و ما شاكل ذلك، على أنها كانت على خلق جميلة غير منفور عنها، ثم جعلت هذه الصور المسيئة على سبيل التنفير عنها، و الزيادة في الصد عن الانتفاع بها.

و قال: لان بعض الاحياء لا يجوز أن يصير حيا آخر غير، و إذا أريد بالمسخ هذا فهو باطل، و ان أريد غيره نظر نافية.

فما جواب من سأل عند سماع هذا عن الاخبار الواردة عن النبي و الأئمة عليهم السلام بأن الله تعالى يمسح قوما من هذه الأمة قبل يوم القيامة كما مسح في الأمم المتقدمة. و هي كثيرة لا يمكن الإطالة بحصرها في كتاب.

و قد سلم الشيخ المفيد (رحمه الله) صحتها، و ضمن ذلك الكتاب الذي و سمه ب «التمهيد» و أحال القول بالتناسخ، و ذكر أن الاخبار المعول عليها لم يرد الا بأن الله تعالى يمسح قوما قبل يوم القيامة.

و قد روى النعماني كثيرا من ذلك، يحتمل النسخ و المسخ معا، فمما رواه ما أورده في كتاب «التسلي و التقوى» و أسنده إلى الصادق عليه السلام حديث طويل، يقول في آخره:

و إذا احتضر الكافر حضره رسول الله صلى الله عليه و آله و على عليه السلام و جبرئيل و ملك الموت.

فيدنو اليه على عليه السلام، فيقول: يا رسول الله ان هذا كان يبغضنا أهل البيت فأبغضه.

في 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 بالعصمة الكبرى في دار الحياة الدنيا. فيقول: و ما هي؟ فيقول: ولاية على بن أبي 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 في النار، أما ما كنت ترجو فقد فاتك، و أما الذي كنت تخافه نزل بك. ثم يسلم نفسه سلا عنيفا، ثم يوكل بروحه مائة شيطان كلهم يبصق في وجهه و يتأذى بريحه.

فإذا وضع في قبره فتح له باب من أبواب النار، يدخل اليه من فوح ريحها و لهبها. ثم انه يؤتى بروحه الى جبال برهوت. ثم انه يصير في المركبات حتى أنه يصير في دودة، بعد أن يجري في كل مسخ مسخوط عليه، حتى يقوم قائما أهل البيت، فيبعثه الله ليضرب عنقه، و ذلك قوله رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ<sup>٥١٦</sup>. و الله لقد أتى بعمر بن سعد بعد ما قتل، و أنه لفي صورة قرد في عنقه سلسلة، فجعل يعرف أهل الدار و هم لا يعرفونه. و الله لا يذهب الدنيا حتى يمسح عدونا مسحا ظاهرا حتى أن الرجل منهم ليمسح في حياته قردا أو خنزيرا، و من ورائهم عذاب غليظ و من ورائهم جهنم و ساءت مصيرا<sup>٥١٧</sup>.

ص: ٣٥٢

و الاخبار في هذا المعنى كثيرة 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 في قوله أُتْبِتُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ<sup>٥١٨</sup> و قوله فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ<sup>٥١٩</sup> و قوله وَ لَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَاتَتِهِمْ<sup>٥٢٠</sup>.

و الاخبار ناطقة بأن معنى هذا المسخ هو احالة التغيير عن بنية الإنسانية الى ما سواها.

و في الخبر المشهور عن حذيفة أنه كان يقول: أ رأيتم لو قلت لكم أنه يكون فيكم قردة و خنازير، أ كنتم مصدقي؟ فقال رجل: يكون فينا قردة و خنازير؟! قال: و ما يؤمنك لا أم لك.<sup>٥٢١</sup> و هذا تصريح بالمسخ.

و قد تواترت الاخبار بما يفيد أن معناه: تغيير الهيئة و الصورة<sup>٥٢٢</sup>.

و في 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<sup>٥٢٣</sup>.

<sup>٥١٦</sup> سورة غافر: ١١.

<sup>٥١٧</sup> أورد الرواية بتمامها عن الرسالة في البحار ٣١٢-٣١٣.

<sup>٥١٨</sup> سورة المائدة: ٦٠.

<sup>٥١٩</sup> سورة البقرة: ٦٥.

<sup>٥٢٠</sup> سورة يس: ٦٧.

<sup>٥٢١</sup> راجع الدر المنثور ٢-٢٩٥.

<sup>٥٢٢</sup> أورد العلامة المجلسي جملة منها في البحار ٧٦-٢٢٠-٢٤٥.

و إذا جاز أن يجعل الله جل و عز الجماد حيوانا، فمن ذا الذى يحيل جعل حيوان فى صورة حيوان آخر.

رعانى رأى لسيدنا الشريف الأجل (أدام الله علاه) فى إيضاح ما عنده

ص: ٣٥٣

الجواب:

اعلم انا لم نحل المسخ، و انما أحلنا أن يصير الحى الذى كان إنسانا نفس الحى الذى كان قردا أو خنزيرا و المسخ أن يغير صورة الحى الذى كان إنسانا يصير بهيمة، لا أنه يتغير صورته إلى صورة البهيمه.

و الأصل فى المسخ قوله تعالى **كُونُوا قِرَدَةً خَاسِيَيْنَ** \* و قوله تعالى **وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَ عِبَدَ الطَّاغُوتِ**.

و قد تأول قوم من المفسرين آيات القرآن التى فى ظاهرها المسخ، على أن المراد بها أنا حكمنا بنجاستهم، و خسة منزلتهم، و إيضاح أقدارهم، لما كفروا و خالفوا، فجروا بذلك مجرى القروء التى [لها] هذه الاحكام، كما يقول أحدنا لغيره: ناظرت فلانا و أقمتم عليه الحجة حتى مسخته كلبا على هذا المعنى.

و قال آخرون: بل أراد بالمسخ أن الله تعالى غيّر صورهم و جعلهم على صور القروء على سبيل العقوبة 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 لضرورة و ليست ها هنا.

فان قيل: فكيف يكون ما ذكرتم عقوبة؟

قلنا: هذه الخلقة إذا ابتدأت لم تكن عقوبة، و إذا غيّر الحى المخلوق على الخلقة النامئة الجميلة إليها كان ذلك عقوبة. لأن تغير الحال الى ما ذكرناه يقتضى الغم و الحسرة.

فإن قيل: فيجب أن يكون مع تغير الصورة ناسا قردة، و ذلك متناف.

قلنا: متى تغيرت صورة الإنسان إلى صورة القرد، لم يكن فى تلك الحال إنسانا، بل كان إنسانا مع البنية الاولى، و استحق الوصف بأنه قرد لما صار على

ص: ٣٥٤

صورته، و ان كان الحى واحدا فى الحالين.

و يجب فيمن مسح قردا على سبيل العقوبة أن يذمه مع تغير الصورة على ما كان منه من القبائح، لأن تغير الهيئة و الصورة لا يوجب الخروج عن استحقاق 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 القردة في أزماننا هذه من نسل أولئك.

قلنا: ليس يمتنع أن يتناسلوا بعد أن مسخوا، لكن الإجماع على أنه ليس شيء من البهائم من أولاد آدم و لو لا هذا الإجماع لجوزنا ما ذكروا على هذه الجملة التي قررناها لا ينكر صحة الاخبار الواردة من طرقنا بالمسح لأنها كلها تتضمن وقوع ذلك على من يستحق العقوبة و الدم من الاعداء و المخالفين.

فان قيل: أ فتجوزون أن يغير الله تعالى صورة حيوان جميلة إلى صورة أخرى غير جميلة بل مشوه منفور عنها أم لا تجوزون ذلك؟

قلنا: إنما أجزنا في الأول ذلك على سبيل العقوبة لصاحب هذه الخلقة التي كانت جميلة، ثم تغيرت. لانه يغتم بذلك و يتأسف، و هذا الغرض لا يتم في الحيوان الذي<sup>٥٢٤</sup> ليس بمكلف، فتغير صورهم عبث، فان كان في ذلك غرض يحسن لمثله جاز.

ص: ٣٥٥

#### المسألة الثانية عشر [الكلام في كيفية إنذار النمل]

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 شبهة ذكرت فيه، و لا معنى لإعادته.

فأما الاستبعاد في النملة أن تنذر باقي النمل بالانصراف عن الموضع، و التعجب من فهم النملة عن الأخرى، و من أن يخبر عنها بما نطق القرآن به، من قوله **يَا أَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ**<sup>٥٢٥</sup>.

فهو في غير موضعه، لأن البهيمة 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 التي لا تقتضى الدعاء.

و الأمر في ضروب الحيوانات و فهم بعضها عن بعض مرادها و أغراضها بفعل يظهر أو صوت يقع، أظهر من أن يخفى، و التغايب عن ذلك مكابرة.

<sup>٥٢٤</sup> في الأصل: التي.

<sup>٥٢٥</sup> سورة النمل: ١٨.

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 جهة، فإذا حاذتها و باشرت عادت عن جهتها و رجعت معها.

ص: ٣٥٦

و تلك الحكاية البليغة الطويلة لا تجب أن تكون النملة فائلة لها و لا ذاهبة إليها، و أنها لما خافت من الضر الذى أشرف النمل عليه، جاز أن يقول الحاكي لهذه الحال تلك الحكاية البليغة المرتبة، لأنها لو كانت فائلة ناطقة و مخوفة 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 الموضعين معا، و أى شىء أحسن و أبلغ و أدل على قوة البلاغة و حسن التصرف فى الفصاحة من أن تشعر نملة لباقي النمل بالضرر لسليمان و جنده بما تفهم به أمثالها عنها، فتحكى هذا المعنى الذى هو التخويف و التنفير بهذه الألفاظ المؤنقة و الترتيب الرائق الصادق. و انما يضل عن فهم هذه الأمور و سرعة 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.

ص: ٣٥٩

#### (٨) جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة

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

#### المسألة الأولى [معنى توصيف الله تعالى بالإدراك]

فى نفى كون الله مدركا، قال الذاهبون الى ذلك: لو كان له سبحانه مثل صفه المدرك منا لم تقتضيها<sup>٥٢٦</sup> الا كونه تعالى حيا، كما أن ذلك هو المقتضى لها فينا، و لم يخل من أن يقتضى ذلك بشرط الحاسة و اعمال محل الحياة، أو من<sup>٥٢٧</sup> 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 الحياة

<sup>٥٢٦</sup> ط: لم تقتض.

<sup>٥٢٧</sup> الظاهر زيادة «من».

ص: ٣٦٠

لان ما يقتضى ذلك حاصل فينا، و هو كوننا أحياء، و معنى الحى فى الشاهد سواء، إذ ليس يؤثر زيادة الحياة فيما أشرطنا فيه من كوننا أحياء، كما لا يؤثر زيادة العلم فيما أشرطنا فيه من كوننا عالمين و لا معتبرة<sup>٥٢٨</sup> و لا كونه عز و جل حيا لذاته يؤثر فى تغيير صفته.

و لا يسوغ القول بأن حلول الحياة يقتضى وقوع الإدراك بها، لأن أعمال محل الحياة 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 يجز أن يقتضى صفة لزيد صفة لعمره 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 الحياة، فليس كل جزء منها حيا من حيث كانت هذه صفة ترجع إلى الجملة.

و ليس كذلك الحركة، لأن كل جزء من المتحرك محله الحركة متحرك فى نفسه، لرجوع هذه الصفة إلى المحل. و قد علمنا أن حكم المحل مع الجملة، كحكم زيد مع عمره، فى أنه لا يجوز أن يوجب ما يرجع حكمه الى المحل حكما للجملة. كما لا يجوز أن يوجب الصفة المختصة بزيد صفة مختصة بعمره.

ص: ٣٦١

و لما كان انتفاء الآفات عن الحواس و صحتها و استقامتها حكما يرجع إليها و لا يتعدها، جرى مجرى الحركة فى أن حكمها مقصور على محلها من غير تعد إلى الجملة، فلم يجز أن يكون لانتفاء الآفات عن الحواس، فابر<sup>٥٢٩</sup> من كون المدرك مدركا.

و لما كان كونه حيا صفة يرجع الى من يرجع اليه كونه مدركا، جاز أن يؤثر فى كونه مدركا، لأنه إذا كان لا بد مؤثرة<sup>٥٣٠</sup> و مقتضى لكونه مدركا، و لم يجز أن يكون صفات الحاسة مقتضية لذلك، فلم يبق الا أن المقتضى هو كونه حيا، لأن أحدنا يقف كونه مدركا على كونه حيا و صحة حواسه. و إذا بطل أن يكون ما يرجع الى الحواس مقتضيا لما ذكرنا، فليس المقتضى [الا] هو كونه حيا.

<sup>٥٢٨</sup> كذا فى النسخة.

<sup>٥٢٩</sup> كذا فى النسخة و لعل: تأثير.

<sup>٥٣٠</sup> ط: من مؤثر و مقتضى.

فأما كون صحة الحاسة 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 بحياة معدومة، أو حيا بحياة لا يحله، لم يجب اشتراط صحة الحواس في كونه مدركا.

و لما كان حيا بحياة، فصار محل الحياة آلة له في إدراك المدركات، اما بمجرد كونه محلا للحياة، أو بأن يحتاج المحل الى صفة زائدة على كونه محلا للحياة، ككونه عينا، أو أنفا، أو إذنا.

فقد عاد الأمر الى أن اشتراط صحة الحواس و انتفاء الآفات عنها، انما هو لأمر يرجع الى الحياة و محلها، فمن كان حيا لا بحياة بل بنفسه، مستغن عن هذا الشرط، لاستحالة مقتضيه فيه.

ص: ٣٦٢

و ليس يمتنع أن يتخصص الشرط بحى دون حى، و انما يمتنع ذلك فى المقتضى، لأن المقتضى هو المؤثر فى الحقيقة، 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<sup>٥٣١</sup> نظير لهذه المسألة و مسقط للشبهة فيها.

انا كنا نقول: ان المقتضى لصحة الفعل هو كون القادر قادرا، و نحن نعلم أن أكثر أفعالنا يقف صحتها منا على وجود آلات و جوارح، و من<sup>٥٣٢</sup> لم يتكامل صفاتها لم يصح الفعل منا، و ان كان أحدنا قادرا. ألا ترى أن البطش لا يتم منا الا بجوارح، و الكتابة و النساجة لا يصحان الا بالآلات مخصوصة.

و ليس يحتاج القديم تعالى فى صحة 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 بقدرة، 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 بقدرة، استغنى عن الآلات و الجوارح، كما استغنى فى كونه مدركا عن الحواس و صحتها.

فبان بهذه الجملة الجواب عن جميع ما تضمنه هذه المسألة، و انا لا نقول على الإطلاق أن صحة 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 بحياة، للعلة التى ذكرناها و أوضحناها

ص: ٣٦٣

<sup>٥٣١</sup> الظاهر زيادة «هما هو» و لعل المراد أن المقتضى و المقتضى متحدان و أنهما غير غريبين.

<sup>٥٣٢</sup> ط: و متى.

و ليس بشرط فيمن لم يكن بهذه الصفة، و اختلاف المشروط على ما بيناه جائز بحسب الاختلاف في مقتضيها و مستدعيها، و هذا واضح.

و هذا الكلام قد استقصيناه و أشبعناه في كتابنا المعروف ب «المختصر»<sup>٥٣٣</sup> و الكتاب المعروف ب «الذخيرة» و انتهينا فيه الى أبعد مرامييه و آخر أقاصيه.

و في هذه الجملة المذكورة ها هنا كفاية.

### المسألة الثانية [الاستدلال بالشاهد على الغائب]

في الاستدلال بالشاهد على الغائب قالوا: ما تريدون بقولكم ان الحى الذى لا آفة به، أو يستحيل عليه الآفات، يجب أن يدرك المدرك إذا حضره؟

فان قلتم: نريد بذكر الافة فساد الآلات و الحواس.

قيل لكم: أفتعدون فقد الحواس من الآفات أم لا؟

فان قلتم: لا.

قيل لكم: كيف يكون فسادها آفة مانعة من الرؤية، و لا يكون عدمها مانعا من ذلك، ان جاز ذلك فجوزوا أن يدرك الواحد منا مع فقد الحاسة.

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 الصفة فيه بشرط ليس فيه، بل فى الشاهد دونه تعالى.

ص: ٣٦٤

### الجواب:

نفرض السؤال انا إذا قررنا بأن عدم الحاسة أكد من فسادها فى انتفاء الإدراك و ارتفاعه.

قيل لنا: فيجب أن يكون القديم تعالى غير مدرک، لانه لا حاسة له.

و الجواب عن هذا: ان فقد الحاسة انما كان مخلا بالإدراك فيمن كان يحتاج الى الحواس فى الإدراك كالواحد منا. و أما من لا يحتاج الى الحواس فى الإدراك كالقديم تعالى، فلا يجب أن يكون فقد الحواس فيه مخلا بكونه مدرکا.

<sup>٥٣٣</sup> الصحيح: الملخص.

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 الجارحة في أحدنا مخلا بفعله، كان فقد الجارحة أو الحاسة أكد و أبلغ في الإخلال بصحة ذلك الفعل.

و قد علمنا أن القديم تعالى لا جارحة له و لا آله، و لا يجب لذلك أن يتعذر الفعل عليه، لان وجود الإله و الحاسة، أو صحتهما انما كانا شرطا في القادر بقدرة دون القادر لنفسه، و هذا مما تقدم بيانه في المسألة الأولى.

فأما ذكر الشاهد و الغائب فهو في غير موضعه، لأننا لا نوجب في الغائب كل ما نوجبه في الشاهد، إلا إذا اشتركا في العلة و الموجب أو المقتضى. فأما على غير ذلك، فلا نلحق الغائب بالشاهد. ألا ترى أن أحدنا لا يكون فاعلا الا بعد أن يكون جسما مؤلفا من جواهر مركبا و بعد أن يكون له رأس.

و كلنا نثبت أن القديم تعالى يكون فاعلا و ان لم يكن بهذه الصفات، فقد خالفنا بين الشاهد و الغائب، لما اختلفت الأسباب و العلل. و لما لم يكن

ص: ٣٦٥

أحدنا مفتقرا في كونه فاعلا الا الى كونه جسما مؤلفا، لم يجب أن نثبت كل فاعل بهذه الصفة. و لما كان أحدنا مفتقرا في كونه فاعلا الى كونه قادرا، أثبتنا [أن يكون] كل فاعل في غائب و شاهد قادرا.

و هذا أيضا مما بيناه و شرحناه في الكتابين المتقدم ذكرهما.

### المسألة الثالثة [كونه تعالى مريدا]

في نفى كونه تعالى مريدا، قالوا: ليس يمتنع أن يكون الشرط في اقتضاء صفة الحي منا كونه مريدا هو كونه جسما يصح عليه المسرة، لأن في إرادة ما يدعو إليه الداعي ما يقتضى المسرة.

و لذلك قلتم: ان تقديم الإرادة يقتضى تعجيل المسرة، فلا يمتنع أن تكون الإرادة المقارنة للفعل ان صح أنها تقارن أن تقتضى زيادة المسرة، لأن الشيء لا يجوز أن يكون في تعجيله تعجيل المسرة، و ليس فيه نفسه مسرة، و لان ما لا مسرة فيه لا بتعجيل<sup>٥٣٤</sup> المسرة بتعجيله.

و إذا لم يؤمن ذلك لم يكن لكم طريق يقطع به على إثبات صفة المريد و ليس يجب أن يعرف العلة التي بها وقعت صحة الإرادة على كون المريد جسما كما لا يجب أن يعلم ما لأجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضى كونه عالما.

الجواب:



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

ص: ٣٦٦

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 المسرة؟

و الجواب: أنه لا نسبة بين كون الحى مريدا و بين كونه جسما يصح عليه المسرة، و لا تعلق لذلك بعضه ببعض، فكيف شرط فى الصفة بما لا وجه لاشتراطه و لا جهة معقولة لتعلق تلك الصفة به؟ و لما اشترطنا فى كون أحدنا مدركا صحة حواسه، و لم نشترط فى كل مدرك، أحلنا على وجه معقول يختص بناقد تقدم بيانه.

فأما المسرة و هى السرور، و السرور هو اعتقاد منفعة 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 إرادة ما يدعو إليه الداعى نفسها منفعة.

و هذا غلط، لأن المنفعة لا تكون الا مدركة، و ما لا يدرك لا يصح أن يكون نفعا، و الإرادة غير مدركة.

أو نقول: ان الإرادة لا تتعلق الا بما فيه نفع للمريد. و هذا باطل، لان المريد 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 الحقيقة ضار له، و قد يلجأ إلى فعل ما عليه فيه مضرة فيريده، لان الملجئ الى الفعل يلجئ إلى

ص: ٣٦٧

إرادته، و الملجئ مريد لما يفعله.

ألا ترى أن أحدنا إذا ألجأ هربا من السبع الى العدو على الشوك و الخسك فهو مريد لذلك العدو و ان كان مضرا به.

و من قال: ان كون الحى منا مريدا مشروط بكونه جسما، و منع من كونه تعالى قادرا من حيث لم يكن جسما، فإذا وقعت المحاسبة على أنه لا تعلق لكونه قادرا بكونه جسما، و لا مناسبة، نقل ذلك الى كونه مريدا.

و الذى يوضح ما ذكرنا أن كون أحدنا مشتهيا لما كان لا يصح الا على من يجوز عليه الانتفاع، لأن الشهوة لا تتعلق الا بالمنافع، لم يجعل كون الحى حيا مطلقا مصححا لكونه مشتهيا، بل قلنا ان كونه حيا بحياء هو المصحح لكونه مشتهيا، و لم نقل مثل ذلك فى تصحيح كون الحى لكونه قادرا عالما، من حيث لم نجد فيه ما وجدناه فى كونه مشتهيا.

فكذلك القول فى كون الحى مريدا، أن المصحح له هو كونه حيا مطلقا دون كونه جسما، كما قلنا فى كونه قادرا عالما.

و الذى اعتمده القوم فى منع تقدم ارادة القديم تعالى على فعله غريبا<sup>٥٣٥</sup> تضمنه السؤال من تعجيل المسرة، بل قالوا: ان تقدم الإرادة فينا يقتضى توطين النفس و تخفيف الكلفة فى الفعل المراد. و هذا الوجه لا يليق به تعالى، فلا وجه لتقديم إرادته.

فأما ما ختمت به المسألة من أنه لا يجب أن يعرف ما لأجله وقعت صحة الإرادة على كون المريد جسما، كما لا يجب أن يعلم ما لأجله كانت صفة الذات فيه تعالى تقتضى كونه عالما.

فغير صحيح، لان كون الحى منا حيا إذا كان مصححا لصفات كثيرة، منها

ص: ٣٦٨

كونه قادرا و عالما و مريدا و ناظرا و مشتهيا و منتفعا و مستضرا، أو وجدنا<sup>٥٣٦</sup> بعض هذه الصفات يصححها كونه حيا بغير شرط و بإقرار<sup>٥٣٧</sup> و منتفعا و مستضرا، لان الشرط فى ذلك يرجع الى ما يقتضى كونه جسما.

فأما كونه ناظرا، فالشرط فى تصحيحها<sup>٥٣٨</sup> لا يكون عالما بالمنظور فيه.

و لهذا استحال أن يكون القديم تعالى ناظرا لوجوب [كونه] عالما لنفسه بكل المعلومات. و ألحقنا صحة كونه مريدا بكونه قادرا و عالما، و أن المصحح لهذه الصفة كونه حيا بالإطلاق.

فإن ادعى مدع أن الشرط فيه كونه جسما، كما قلنا فى الشهوة و المنفعة لم يكن لنا بد من أن نقول لهذا المدعى من عود هذه الصفة إلى الجسمية، و اقتضاء صفته تعالى الذاتية لكونه عالما لا يشبه ما نحن فيه، لأننا ما عللنا اقتضا كوننا عالمين و قادرين بمصحح هو الحياة، و انما عللنا لما شرطنا فى المصحح الذى هو كوننا أحياء ما لم نشترطه فى آخر، و مثل ذلك لا بدّ من بيان وجهه.

#### المسألة الرابعة [مسائل تتعلق بالإرادة]

<sup>٥٣٥</sup> ط: غير ما تضمنه.

<sup>٥٣٦</sup> ط: و وجدنا.

<sup>٥٣٧</sup> ط: و بعضها كونه حيا بشرط كونه قادرا و منتفعا إلخ.

<sup>٥٣٨</sup> ط: تصحيحه أن يكون عالما.

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: ٣٦٩

فى ذلك الا أنه سبحانه أراد بذلك أن يطيع فيستحق الثواب.

فان<sup>٥٣٩</sup> قالوا: لم زعمتم أن الأغراض هى الإرادة، و ما أنكرتم أنه تعالى فعل ذلك لغرض، و المعنى فيه أنه فعله للتعريض للثواب و استحققه المكلف بفعل الطاعة.

و قالوا: فان قلتم: 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 قلتم: قد أراد المنافع، فهذا ساغ لنا أن نقول ما قلناه.

قيل لكم: إنما أردنا أن نبين لكم أن قولنا لكذا لا يفيد الإرادة لما دخلت عليه اللام لا محالة. 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 لفظة اللام لا تفيد ارادة ما دخلت عليه لا محالة.

قالوا: ثم يقال لكم: ما تريدون بقولكم خلقنا و الشهوات فينا لغرض.

فان قلتم: نريد أنه أراد بذلك فعل الثواب.

قيل: ليس من قولكم، لأن الإرادة عندكم غير متقدمة للمراد.

ص: ٣٧٠

و ان قلتم: نريد بذلك أنه تعالى خلقنا لنستحق الثواب.

قيل: أ فليس قد دخلت لفظة اللام ما ليس بمراد، لان الاستحقاق ليس بفعل فيراد.

قالوا: و ان قلتم: خلقنا و أراد بخلقنا فعل الإرادة.

قيل<sup>٥٤٠</sup>: الإرادة للطاعة متقدمة 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 حسنة، و الا لم يحسن الإرادة للطاعة، و في ذلك دخول لفظة اللام على ما لم يرد.

و قالوا: فان قلتم لنا: ما تريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا على صفة 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 حسنة، أو أن فيه منفعة، أو دفع مضره يبين ذلك. أما لو تصورنا أن لنا في السلام على زيد فائدة 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 قلتم: كيف يكون استحقاقنا للثواب داعيا الى خلقنا على معنى أن العلم به و تحسين لتأئينا على الطاعة و عظيم المنفعة فيه ينهو الى خلقنا و خلق ما لا يتم الطاعة إلى يوم الاستحقاق عليها الا معه، فيكون خالفا لنا لذلك، كما تقولون أنه يكون خالفا لنا و مريدا لخلقنا لذلك.

و لو أنا فرضنا أن الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين، و كان الداعي الى ذلك ما ذكرناه من غير ارادة لما كان خلقه إيانا عبثا لا لغرض، فكيف يكون ذلك عبثا و لداعي الحسن فعله.

ص: ٣٧١

الجواب:

اعلم أنتي لما تصفحت هذه المسائل المتواليه المتعلقة بالإرادة المبنية على نفى كونه تعالى مريدا، لم أجد فيها حجة، مع قوله (أدام الله عزه) أن الذين تعلقوا بها لو أثارها دور و ستقف. و حرض على الكلام فيما يتعلق بالإرادة و نفىها عن الله تعالى و إثباتها.

---

<sup>٥٤٠</sup> في الأصل قيل:

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 شبهة في الحق كانت قوية، و لم أجود هذه المسائل المتعلقة بالإرادة.

الا اني قد أجبت في الكتب عنه، و زاده أصحابنا على نفوسهم<sup>٥٤١</sup> عند الكلام في الإرادة، أو ما هو مبني على ما لا نذهب اليه و لا نقول به و لا يقتضيه أصولنا، فكأن المتعرض ظن من مذهبنا غير صحيح، فاعترض عليه ما ليس بصحيح.

و قد بينا في الكتاب «المخلص»<sup>٥٤٢</sup> خاصة الكلام في أنه تعالى مرید مشروحا مستقصى، و زدنا على أنفسنا من الزيادات ما لا يهتدى إليه المخالفون، و أجبنا عنه باليمن<sup>٥٤٣</sup> الواضح. و ذكرنا أيضا في الكتاب المعروف ب «الذخيرة» طرفا من ذلك قويا.

و إذا كان الغرض في هذه نفى كونه تعالى مریدا، فيجب أن يقدم الأدلة على ذلك و يوضحها و شيوخها ذى<sup>٥٤٤</sup> الأصل الذى عليه المعمول، و مع تمهده

ص: ٣٧٢

٥٤٥

يسهل حل كل شبهة و دفع كل اعتراض.

و اعلم أن كل من خالفنا في كونه تعالى مریدا على ضربين، فمنهم من ينفي حال المرید عنه [أو عنه]<sup>٥٤٥</sup> تعالى، و يدعى أن الحال التى يشير إليها يكون المرید مریدا لبیت<sup>٥٤٦</sup> حالا زائدة على الأحوال المعقولة لنا، من كوننا عالمين أو ظانين أو معتقدين.

و منهم من يثبت هذه الحال زائدة على أحوالنا المعقولة، و يبقى كونه تعالى مریدا لشيء محضة، و يدعى استحالته فيه تعالى دوننا. و هو أبو القاسم البلخي و من وافقه.

و الذى يدل على أن حال المرید متميزة من أحوال الحى إن أحدنا يجد نفسه عند قصده الى الأمر و عزمه عليه على صفة متجددة لم يكن من قبل عليها و يعلم ذلك من نفسه ضرورة.

---

<sup>٥٤١</sup> فى الهامش: تقويتهم.

<sup>٥٤٢</sup> الصحيح: المخلص.

<sup>٥٤٣</sup> ط: بالبيان.

<sup>٥٤٤</sup> كذا فى الأصل.

<sup>٥٤٥</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤ جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

<sup>٥٤٦</sup> كذا فى النسخة و الظاهر زيادتها.

<sup>٥٤٧</sup> ط: لست.

و لهذا قلنا فى الكتب: ان حال المريد معلومة ضرورة، و انما الشك واقع فى تمييزها من باقى أحوال الحى. و ما العلم بكونه مريدا فى التجلى و الوضوح الا كالعلم بأنه مدرک و معتقد، فلا سبيل الى رفع ما لم يعلم من هذه الحال. و انما الكلام على المخالف فى تمييزها من سائر أحوال الحى.

و لا شبهة فى تمييز هذه الحال التى أشرنا إليها من كونه حيا و قادرا و مدرکا، ما أشبه ذلك من الأحوال. و انما الشبهة فى تمييزها من الدواعى التى هى العلم و الاعتقاد و الظن.

و الذى يدل على تمييز هذه الحال من الدواعى أن أحدا قد يكون عالما بحسن الفعل و كونه إحسانا و أنعاما، و مع ذلك فلا يجد نفسه على هذه [الحال]

ص: ٣٧٣

التى أشرنا إليها، و قد يتجدد كونه على الحال التى سمينا من كان عليها بأنه مريد و ان كان علمه بكون الفعل إحسانا<sup>٥٤٨</sup> و متقدما غير متجدد، و ذلك القول فى قضاء الدين داع الى فعله.

و قد يتقدم كونه عالما بهذه الصفة الداعية الى الفعل و ان لم يكن مريدا، بل ربما كان كارها. و مما تبين انفصال هذه الصفة من الداعى متقدم<sup>٥٤٩</sup> لهذه الصفة.

ألا ترى أن علم أحدا بأن الطعام يشبعه و هو جائع داع له الى الأكل، فإذا علم ذلك أراد الأكل ثم فعله، فالداعى متقدم للإرادة، و هى تالية له و مطابقة كما أن الفعل تال للإرادة.

و أجود ما قيل فى هذا الموضع مما لم يخطر ببال المخالفين لنا فى هذه المسألة، و انما هو شىء زدناه على نفوسنا و أجبننا عنه، أن يقال: ما أنكرتم أن يكون الحال التى أشرتم إليها و سميتموها بأنها حال المريد هى راجعة الى الدواعى، الى<sup>٥٥٠</sup> أنه ليس كل داع يؤثرها<sup>٥٥١</sup> و يحصل معه، بل يجعل هذه الحال هى الصالحة عند قوة الدواعى و بلوغها الى الحد الذى لا بدّ معه من وقوع الفعل عقيبها، فلا يمكنكم أن تقولن<sup>٥٥٢</sup>: انه قد يكون كذلك و لا يفعل الفعل، لأنكم تذهبون الى أن الفعل يجب عند هذه الحال.

و الذى يحلّ هذه الشبهة: انا قد علمنا أن أمورا متغايرة قد تتساوى فى

ص: ٣٧٤

---

<sup>٥٤٨</sup> لعل الواو زائدة.

<sup>٥٤٩</sup> ط: المتقدم.

<sup>٥٥٠</sup> ط: الا.

<sup>٥٥١</sup> ط: يؤثر فى الفعل.

<sup>٥٥٢</sup> ط: تقولوا.

بلوغ الغرض الذى قد انتهت الدواعى إليه فى القوة إلى الحد الذى لا بدّ من الفعل معه، و مع هذه الحال فإنه لا يجد نفسه على الحال التى أشرنا إليها إلّا مع أحدها، و الكل متساوى فى تعلق الدواعى، لوجب<sup>٥٥٣</sup> أن يجد هذه الحال مع الأمور المتغايرة.

فلما اختصت هذه الحال مع عموم متعلق الدواعى، علمنا أنها متميزة من أحوال الدواعى. ألا ترى أن أحدا إذا دعاه الجوع الشديد إلى الأكل و من<sup>٥٥٤</sup> قويت دواعيه إليه على وجه لا بدّ معه من وقوع الأكل معه، قد يكون بين يديه رغفان كثيرة قربها من يده قرب واحد و صفاتها فى أنفسها واحدة، فقصد الى أحد دون باقيها، و يجد نفسه على كل حال مريدا مع بعضها دون سائرهما، و ان كانت الدواعى القويّة فتتعلق بالجميع تعلقا واحدا. فلو رجعت حال الإرادة الى حال الدواعى، لكان يجد نفسه قاصدا الى الجميع و مريدا لأكل [الجميع]، كما أنه يجد نفسه عالما بأن كل رغيف يسد جوعته و يزول مضرته و هذا واضح.

على أن قوة الدواعى انما هى كيفية الحال التى يجب عنها، و الكيفية و ان اختلفت فغير مقتضية لاختلاف الجنس و النوع. و أحدنا إذا تجدد كونه قاصدا إلى الشىء و مريدا له بعد تقدم دواعيه إليه، 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<sup>٥٥٥</sup>، و الواحد منا يجد نفسه إذا أدرك بعد أن لم يكن مدركا أنه على جنس صفة لم يكن له من قبل.

ص: ٣٧٥

فلو جاز أن يجعل هذه الصفة كيفية للأخرى، جاز ذلك فى الإدراك و فى سائر الصفات، و ان يؤد ما يجده الى الكيفيات دون جنس الصفات، و هذا يفضى الى الجهل، و إذا صح أن حال المرید منفصلة من سائر أحواله، بطل قول من نفى هذه الحال فينا و فيه تعالى.

فأما البلخى فطريق الرد عليه أن نقول له: قد وافقنا على إثبات حال المرید لنا و تمييزها من باقى أحواله. و إذا كان المصحح لهذه الصفة كونه حيا، كما أن المصحح لكونه قادرا عالما كونه حيا، و جب أن يصح كونه تعالى مريدا، كما صح كونه قادرا عالما. و قد دللنا فى جواب المسألة الاولى و الثانية و الثالثة من هذه المسائل على أن المصحح ما ذكرناه دون ما يرجع الى جسميته و الى الحواس.

و أما قول البلخى فى 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 فى كل مرید أن يكون كذلك.

و إذا عارض البلخى معارض فقال له: لا يصح أن يكون القديم تعالى عالما لان العالم منا هو الذى يعتقد بقلبه ما علمه.

<sup>٥٥٣</sup> خ ل: يوجب.

<sup>٥٥٤</sup> الظاهر زيادة «من».

<sup>٥٥٥</sup> ط: نقصانها.

أى شىء، ليت شعري كان يقوله له؟ و هل يقيّد<sup>٥٥٦</sup> 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 يخصصه، و كان محلا بينه و بين فعل الإرادة فى قلبه أن يكون مریدا له، لان [ما] يدعو

ص: ٣٧٦

الى الفعل يدعو إلى إرادته. فقد ثبت أنه تعالى فعل العالم بغرض يخص العالم بداعيه الى الخلق العالم يدعو الى فعل ارادة خلقه، و المنع من الإرادة يستحيل عليه تعالى، فلا بد من كونه مریدا لخلق العالم.

و انما شرطنا الشرطين اللذين ذكرناهما، لأن الإرادة يفعلها أحدنا و ان لم يردّها بإرادة أخرى، من حيث أن الداعى إليها هو الداعى إلى المراد، و لا ينفرد بداع يخصصها.

ألا ترى أن من دعا الداعى إلى الأكل، فإنه يفعل ارادة للأكل و ان كان لا يريد هذه الإرادة، لان داعى الأكل هو داع فيها داعى يخصصها و من أشرف على الجنة و أعجزه الله تعالى من أفعال القلوب، أو فعل فيه إرادة ضرورية لدخول النار لا يقع منه الا دخول الجنة و ان لم يكن مریدا لدخولها، لانه ممنوع من هذه الإرادة.

و ثانيها: أنه قد ثبت كونه تعالى مخبرا و آمرا 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 الصفة التى يجوز أن يكون عليها تارة، 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 مشتهيا و ناظرا، لان المعلوم الواضح أن هذه الصفات لا تؤثر فى وقوع الخطاب على تلك الوجوه، فيعلم لا محالة أن المؤثر هو كونه مریدا.

و هذه الدلالة مستقصاة فى الكتاب «الملخص» و منتهى فيه الى غايتها.

و ثالثها: انه تعالى قد خلف فينا الشهوات المتعلقة بالقبائح، و تقرأ على المحسنات، و مكننا من فعل كل ما تشتهيه، و لم يعيننا<sup>٥٥٧</sup> بالحسن عن القبيح

ص: ٣٧٧

<sup>٥٥٦</sup> ط: يفسد.

<sup>٥٥٧</sup> ط: و لم يمنعا.



لا يجوز أن يكون فعل ذلك لغير غرض لانه عبث، و لا لغرض هو الإغراء بالقبيح 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 احتماله 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، لانه لا يكون مختصا بهذه الوجه<sup>٥٥٨</sup> مع احتماله 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 يكفى فيه الداعى الى ذلك. فهو غير صحيح، لأننا قبل كل شىء لا نقول ان خلقه تعالى لنا لينفعنا، انما كان بهذه الصفة لأجل أنه تعالى يريد منا الطاعة التى نستحق بها الثواب، لانه تعالى فى ابتداء خلقه للمكلف و قبل أن يكمل، قد خلقه لهذا الوجه، و هو فى تلك الحال ما كلفه للطاعة و لا أرادها منه، فلا بد من أمر يقتضى توجه هذا الخلق الى هذه الجهة التى عيناها من بين سائر الجهات التى 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 خارجة<sup>٥٥٩</sup> فى التعلق مجرى القدرة، بل تجرى مجرى الاعتقادات. و لهذا تختلف الاراداتان

ص: ٣٧٨

و متعلقهما واحد إذا اختلف وجهها تغايرهما.

و قد اختلف ها هنا كلام الشيوخ: فقال قوم: يجب أن يريد احداث الخلق بإرادة مفردة، ثم يريد بإرادة أخرى احداثه لينتفع. و قال آخرون و هو الصحيح:

انه يكفى إرادة واحدة لإحداثه على هذا الوجه.

---

<sup>٥٥٨</sup> ط: بهذا الوجه.

<sup>٥٥٩</sup> ط: جارية.

و من الذى قال: ان الأغراض هى الإرادات حتى مكلف و مسألة الرد لذلك، ثم لو سلم لهم و ان كان غير صحيح، و ان الداعى و الأغراض كافية فى كون الفعل واقعا لها، ليس<sup>٥٦٠</sup> قد بينا فى كلامنا أن الداعى إلى الفعل داع الى فعل الإرادة له، و أنه لا يجوز أن يفعل أحد منا فعلا لغرض يخصه. و هو غير ممنوع من الإرادة الا و يفعل ارادة له، و أن ذلك معلوم ضرورة.

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 الطاعة التى نستحق بها الثواب.

و قد مضى فى خلال هذه المسألة من المسائل لأنه<sup>٥٦١</sup> عكس القضية، و قال:

ارادة الطاعة متقدمة لهذا الوقت. و فى هذا عكس، فإن إرادته تعالى منا الطاعة انما هى تحصل بوقت أمره تعالى لنا به و تكليفنا إياها، و هذا متأخر لا محالة عن الخلق، بل متأخر عن حال إكمال العقل المتأخر عن زمان الاحداث و الخلق.

و ما مضى فى أثناء المسألة من أنه تعالى خلق الحيوان الذى ليس بمكلف لينفعهم<sup>٥٦٢</sup> بالفضل و الغرض و ان كان تعالى ما أراد انتفاعهم، صحيح، و له

ص: ٣٧٩

أمثلة ظاهرة لا تحصى قد أوردناها فى كتابنا.

منها أن أحدنا يضع الماء على الطريق، لينتفع به المارة فى ذلك الطريق و انما يكون وضعه للماء متوجها الى جهة انتفاع الناس به بالإرادة المتناولة له على هذا الوجه. و لا يجوز أن يكون المؤثر فى إرادته بشرب<sup>٥٦٣</sup> المارة فى الطريق له، لانه لا يريد ذلك، و ان كان وضعه للماء متوجها الى هذا الوجه دون غيره.

و قد يبحث أحدنا مائدة لياكل هو و غيره من الناس عليها الطعام، و لا يجب أن يكون فى حال بحثه لها مريدا من نفسه و من غيره الأكل، و انما توجه بحثها الى هذه الجهة دون غيره بالإرادة المتناولة لتجارها لهذا الوجه.

و كذلك قد يخطط قميصه ليلبسه و لا يكون فى حال خياطته مريدا لنفسه، و لو كان كذلك لوجد نفسه مريدا فى الحال للبس.

و كذلك قد يغرس نخلة أو شجرة و هو يماله من ثمرتها، و هو فى حال الغرس لا يريد أكله منها و لا أكل غيره أيضا، و انما كان الاغراس لهذا الوجه للإرادة المتناولة له على هذا الوجه.

---

<sup>٥٦٠</sup> ط: أ ليس.

<sup>٥٦١</sup> ط: أنه.

<sup>٥٦٢</sup> ط: لينفعه، و كذا انتفاعه.

<sup>٥٦٣</sup> ط: شرب.

فأما ما مضى فى المسألة من أن الله تعالى يؤلم الأطفال للمصلحة و الغرض - الى قوله: - فقد بان أن لفظة اللام لا تفيد ارادة ما دخلت عليه، فلا شبهة فى أن الغرض بالفعل الذى قصد به اليه لا يوجب تعلق الإرادة بذلك الغرض.

فكيف ظن علينا أنا نذهب الى ذلك حتى وقع التشاغل بالكلام عليه، و قد قلنا ان الغرض إذا كان هو الداعى إلى الفعل، فلا بد من ارادة يتناول الفعل عند حدوثه، حتى يكون لها مفعولا لهذا الوجه و متوجها غيره.

و قد بينا فى كتاب «الذخيرة» و غيره أن الله تعالى لا يفعل الآلام بالأطفال

ص: ٣٨٠

للعوض، و ان كان الغرض لا بد منه. و انما الغرض فى فعل الآلام بهم المصلحة ثم الغرض، ليخرج من كونه ظلما. و قد بينا مرادنا بقولنا «خلقنا و خلق الشهوات فينا لغرض» فلا معنى لتقسيم علينا غير صحيح و للأمة على ما نذهب اليه.

فأما ما مضى فى المسألة من قول السائل: فما تريدون أنتم بقولكم ان الله تعالى خلقنا على صفة المكلفين لنستحق الثواب - الى آخر الكلام. فالجواب عنه قد مضى.

و لا شبهة 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 ارادة 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<sup>٥٦٤</sup> من الإرادة بفعل الفاعل للداعى من غير أن يريد، و أن ذلك معلوم ضرورة.

و لا شبهة فى أنه لو خلقنا و داعيه الى خلقنا انتفاعنا بالثواب، و قدرنا أنه لا ارادة 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 الإرادة، الا أنه لا يجوز أن يقال فى ممنوع من الإرادة إذا فعل فعلا دعاه اليه داع أنه فعله لهذا، لان هذا القول يقتضى أن يفعله توجها نحو ذلك الداعى، و هذا لا يكون إلا بالإرادة على ما تقدم بيانه.

ثم يقال للمعتز ببهذه الاعتراضات: كيف يكون خلق الله تعالى لنا؟

لينفعنا إنما أثر فيه داعيه، و هو علمه بكون انتفاعنا إحسانا البتة و أنعاما علينا،

ص: ٣٨١

<sup>٥٦٤</sup> ط: ممنوعا من الإرادة يفعل الفعل للداعى - إلخ.

و صار خالقا لهذا الداعى من غير ارادة لصاحب<sup>٥٦٥</sup> الخلق و يؤثر فيه. وكيف 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 متجددة 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 ارادة، فلا فرق بين انتفائها و وجودها غير مطابقة 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 العطية 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 كثيرة، 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 العطية المؤثر فيها أحدهما دون الآخر، و كل الدواعيين<sup>٥٦٦</sup> مؤثر على هذا القول، كان فى وقوع الفعل على وجه دون آخر.

ص: ٣٨٢

#### المسألة الخامسة [كيفية تعلق العقاب بالكفار فى الآخرة]

و اعترضوا قولنا أنه تعالى لو لم يرد بإيلاهم الكافرين فى 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 الآخر.

قالوا: ثم يقال لكم: ما تريدون بقولكم قصد بإيلاهم ما يستحقون؟

فان قلتم: عنينا بذلك ارادة الاستحقاق.

<sup>٥٦٥</sup> ط: تصاحب الخلق و تؤثر فيه.

<sup>٥٦٦</sup> ط: الداعيين.

قيل: ليس الاستحقاق بفعل فيراد.

و ان قلتم: عنينا بذلك أنه أراد إيلاهم لأجل الاستحقاق.

قيل لكم: زدتم بقولكم لأجل الاستحقاق ارادة أخرى، و ليس هذا من قولكم، و قد بينا أن الاستحقاق لإيراد.

و ان قلتم: عنينا أنه أراد إيلاهم لأجل الاستحقاق.

قيل لكم: فقد جعلتم المخصوص هو كون الاستحقاق داعيا إلى الإرادة، لأنه لو أراد إيلاهم فقط لم ينفصل من الظلم، و انما ينفصل من الظلم بوقوع الإرادة لأجل داعي الاستحقاق [و] فى ذلك وقوع الكفاية بداعى الاستحقاق فى التميز من الظلم.

قالوا: فأيتين ذلك أنه سبحانه لو أراد إيلاهم للاستحقاق لما ذكره لم يفعل هذه الإرادة [إلا] لأنه عالم بحسنها و بحسن الإيلاهم لما حسنت الإرادة

ص: ٣٨٣

[له] فبان أنه لا بدّ من الرجوع الى هذا العلم، فما تنكرون أن يقف حسن الإيلاهم 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 مقارنة للتعظيم.

الجواب:

اعلم انا قد بينا فى الكلام المتقدم المسألة بلا فصل ما يبطل هذه الشبهة المذكورة فى المسألة، لأن الكلام فى أنه تعالى خلق الخلق لينفعهم، نظير الكلام فى أنه تعالى أو لم الكفار لما يستحقونه من العقاب.

و قد بينا أن الداعى مجردة لا يؤثر فى الإرادة [التى] ادعى إليها حتى يجعلها على وجه دون آخر، و انما الإرادة قد بينا أن علمه عن النفع بالثواب لا يقتضى أن يكون خلقه لا لهذا الغرض، دون ارادة لصاحب خلق الخلق.

فعلم أن علمه تعالى باستحقاق الكفار العقاب غير كاف فى كون الإيلاهم لهم فى الآخرة مفعولا بهم لهذا الوجه دون الذى ذكره فى هذه المسألة، يقتضى أن يكون الله تعالى المستحق للعقاب ظلما، لأنه إذا كان المخرج للضرر لكونه ظلما هو علم فاعله بأن المفعول به مستحق لذلك و ان لم يقصد اليه، فلا يصح اذن أن يظلم مستحق الضرر، و هذا يؤدى الى أن أحدنا لا يصح أن يظلم أحدا قد تقدم استحقاقه للمضار لهذه العلة التى ذكرناها.

وكان ينبغي أن يكون مستحقو الحدود في الدنيا والمضارب بها، ليصح أن

ص: ٣٨٤

يظلمهم ظالم، لان العلم يستحيل ظلم مستحق لضرر، وهذا جاهل بلغ اليد.

فكان يجب أيضا فيمن له دين على غيره، أن لا يصح ممن عليه العطية شيئا من ماله على وجه الإحسان والتفضل، لأنه إذا كان عليه بوجوب الدين الذي عليه داعيا الى فعله، وهو كاف في كون العطية قضاء للدين ومؤثرا فيها من دون ارادة فلا بد من وجوب ما ذكرناه. وأن ذكرنا كل ما يلزم على هذا الموضع من الشناعات والمحالات اطالة، وفي هذا القدر كفاية.

وقد 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 بإرادة متناول فعله على هذا الوجه.

ولهذا لا نقول: ان كل [ما] يفعله البهائم والأطفال، ومن لا يصح منه الإرادة والقصد لا يكون إلا بصفة الظلم، لانه ضرر يعرى من ارادة تصرفه الى بعض وجوه الحسن، اما الاستحقاق أو النفع أو دفع الضرر.

والقول في الثواب وأنه لا يتميز من الفضل الا بأن يقصد به وجه الاستحقاق كالقول فيما تقدم، لان الثواب نفع والنفع قد يقع على وجوه، اما غير مقصود به الى شيء، فيكون عبثا.

وقد يكون متفضلا، فكيف ينصرف إلى جهة الاستحقاق دون التفضل ألا يقصد الى ذلك، وهب 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 ويكون عبثا، وقد يتعرى إيصال أحدنا النفع الى غيره من التعظيم، فيحتمل أن يكون عبثا أو فرضا، وانما بالإرادة تقع على وجه دون آخر.

ص: ٣٨٥

ثم لو قارن المنافع التعظيم وقصد بها الى التفضيل أ ليس ما كان الا تفضلا وان قارنه التعظيم الذي قد جعلتم مقارنته له دلالة على أنه ثواب والتعظيم، وان كان لا يحسن مقارنة الا للمستحق فقد تقدر فعل مع المستحق، فإنه يقدر على أن يفعله كذلك وان كان منه قبيحا.

المسألة السادسة [تأثير الإرادة في الأفعال المستندة إلى الدواعي]

قالوا: و لو تصورنا واقفا بين الجنة و النار مضطرا إلى إرادة دخول النار و هو عالم بما فيها من المضرّة 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 مريداً أزلاً، 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 تابعة للداعى لم عليكم أن يوحّدونا<sup>٥٦٧</sup> ارادة غير تابعة للدواعى، و مع ذلك يؤثر فى تقديم الافعال و تأخيرها.

#### الجواب:

ان الواقف بين الجنة و النار إذا كان مضطرا إلى إرادة دخول النار، مع علمه بما فيها من المضرّة و ما فى الجنة من المنفعة لا يدخل النار، على ما مضى

ص: ٣٨٦

فى المسألة، لأن الإرادة انما تؤثر فى الأفعال إذا استندت إلى الدواعى، و لا تؤثر إذا كانت ضرورية.

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 بإرادة يصاحبه. و هذا ممنوع عن الإرادة.

و قد بينا أن الداعى غير كاف فى وقوع الافعال على الوجوه التى تقع عليها، فلم يبق الا أن يقال: إذا جاز أن يفعل من ذكرتم حاله الدخول بالداعى من غير ارادة، فألا جاز فى القديم مثل ذلك.

و الجواب: ان الممنوع من الإرادة إنما اكتفى بالداعى فى وقوع الفعل لانه غير متمكن من الإرادة، و الا فالداعى إلى دخول الجنة هو بنفسه داع إلى إرادة دخول الجنة، و إذا امتنع من فعل ارادة 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 بالإرادة بالداعى على ما بيناه، و من كان ممنوعا من الإرادة لا يقال انه فعل لكذا، و قد تقدم شرح هذه النكتة و بيانها.

#### المسألة السابعة [الدليل على كونه تعالى مريداً]

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

<sup>٥٦٧</sup>كذا فى الأصل.

ص: ٣٨٧

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 مؤثرة 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 القدرة من غير ارادة يصح وقوع الفعل، و لذلك وقعت الإرادة من غير ارادة، و لا يجوز أن يؤثر فى وقوع الفعل على وجه دون وجه، لأن إرادة الحدوث لا تؤثر فى ذلك.

لأننا قد بينا أنه ليس يقع الفعل على وجه يؤثر بالإرادة و غيرها، و أن المرجع بالأمر و الخبر إلى الصيغة مع الدواعى، و بيان ذلك فى مواضعه يغنى عن إيراده الآن.

و ليس يفعل فى الإرادة 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 ارادة.

ص: ٣٨٨

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 المسرة ان حصلت بذلك، فإنما تحصل بالداعى لا بالإرادة. على أن هذا الغرض ليس بحاصل فى خلق المنافع للبهائم.



و أما الأغراض الراجعة إلى الفاعل، فهي أن ليس بالإرادة، و يتعرض<sup>٥٦٨</sup> بها من تعجيل الفعل إلى الإنسان يجد<sup>٥٦٩</sup> ذلك من نفسه و هو يستحيل في الله.

ولهذا لا يريد الإنسان في حال الفعل، لانه لا يجوز الاعتياض مما هو موجود، و أيضا فإن الإرادة كالطلب للفعل، و لا يجوز طلب الموجود.

و على هذه المسألة كلام كثير، قد اعترض دليل الخبر و الأمر و النهي، و قد أضربت عليه من ذكره لأجل انتشار الكلام، و لحضر بعض ما روه<sup>٥٧٠</sup> و أورد بعضه لفظا و معنى، و عالى رأى 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 - نافعة جدا، و القائلون به قد كثروا أيضا.

و الله بعونه يورد على وليه من جهته ما يكون للشبهة حاسما، و له من يسلطها عليه عاصما، و وليه الان يستأنف الاسئلة عن مهمات ينتجها فكره لفظا و معنى، و لم نجد لغيره فى معناها قولاً فمن ذلك.

ص: ٣٨٩

الجواب:

اعلم أن كونه تعالى مريدا تابع للداعى لا محالة، 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 ارادة الأكل.

و هذه الإرادة مؤثرة 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<sup>٥٧١</sup> 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 المؤثرة لا تجوز أن تكون هى إرادة الحدوث المجرد، بل ارادة حدوثه على ذلك الوجه المخصوص و لا يلزم على هذا أن تحتاج الإرادة إلى ارادة، لأن الإرادة لا تقع على وجوه مختلفة، فتحتاج الى ما يؤثر فى وقوعها على بعض تلك الوجوه.

و ليس كذلك الفعل، لانه قد يقع على وجوه مختلفة فإذا حصل فى بعضها فلا بد من مؤثر فى وقوعه على ذلك الوجه. و قد ذكرنا هذا المعنى و وضع وضوحا يزيل كل شبهة.

<sup>٥٦٨</sup> خ ل: يتعوض.

<sup>٥٦٩</sup> فى النسخة: يحد.

<sup>٥٧٠</sup> خ ل: ردوه.

<sup>٥٧١</sup> ط: دون غيره.

فأما ذكر الخبر و الأمر و دعوى رجوع كونهما كذلك إلى الصيغة و الداعى فمن البين الفساد، فلا يجوز أن يكون لها حظ فى هذه الصفات: لأنها توجد مع فقدتها. ألا ترى أن صيغة الخبر و الأمر تقع من الهاذى و المجنون و تقع صيغة الأمر من المتعدد و المبيح و المتحدى.

ص: ٣٩٠

و أما الداعى فلا يجوز أن يكون هو المؤثر لكون الكلام خبراً أو أمراً أو خطاباً 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 طرفاً من ذلك فنقول: لو كان الداعى هو المؤثر فى كون الخطاب على ما يقع عليه من الوجوه المختلفة، لوجب أن يكون من دعاه الداعى إلى أن يأمر بأمر يتساوى فى الغرض فيه و الداعى إليه شخصان اسم كل واحد زيد، إلا أن أحدهما زيد بن عبد الله، و الآخر زيد بن محمد، فقال:

يا زيد افعل كذا لا يكون هذا القول متوجهاً إلى واحد منهما، لأنه ليس بأن يتوجه إلى زيد بن عبد الله بأولى من أن يوجه إلى زيد بن محمد.

و الداعى الذى قيل أنه المؤثر يتعلق بهما على حد سواء، فكيف يكون هذا القول أمراً لأحدهما دون الآخر، و الداعى يتميز و يخص. فعلمنا أن الإرادة هى المؤثرة و المخصصة، لأنها تتعلق بكونه أمراً لشخص دون غيره.

و القول فى الخبر و كل الخطاب يجرى على ما ذكرناه، إذا تساوت الدواعى و وقع الخبر أو الخطاب مختصاً بشخص دون غيره.

و بعد: فإن الأمر بما يكون عندنا أمراً بشيء بعينه لإرادة الأمر ذلك المأمور به، و ليس يجرى مجرى الخبر فى أنه يكفى فيه إرادة كونه خبراً و لا يختص بشخص دون آخر، من أن المؤثر فيه إرادة تخصصه بذلك الشخص، و قد دللنا على ذلك فى «الملخص» و «الذخيرة» و كثير من كتبنا.

فنقول على هذا: كيف يكون قول القائل: افعل كذا أمراً بذلك الفعل.

فإذا قيل للداعى إلى أن أمرته.

قلنا: فإن دعانى إلى أن آمر بفعل مخصوص من قيام أو صلاة لنفعل يعود

ص: ٣٩١

على أو على المأمور، و الداعى هو المؤثر عندكم، فيجب أن يكون أمرا بذلك الفعل و ان لم أرد، بل و ان كان كرهته غاية الكراهة، لأن الإرادة 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 متقدمة سابقة، و أحكام الافعال و الأقوال متجددة، فكيف يؤثر أحوالا متجددة معان متقدمة؟ و قد تكون الدواعى ضرورية، فكيف يؤثر الضرورى الذى ليس من فعلى. و ما يفيد به هذا المذهب كثير، و الكفاية واقعة بما اقتصرنا عليه.

### المسألة الثامنة [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 رؤوس الاشهاد، و هو «سلونى قبل أن تفقدونى» يدل بظاهره و فحواه على أنه عليه السلام مشتمل على جميع علوم الدين، و أنه غير مخل بشيء 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: ٣٩٢

ترك سؤاله هذا التحذير و الأخص على سكت التغير بتركه و التفريط و لا جعل فقده علّة 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 يناقض<sup>٥٧٢</sup>، لأنكم توجبون واحدا هذه صفته فى كل زمان.

و إذا دل ظاهر قوله الذى حكيناه الان على خلو الزمان بعده ممن يجرى مجراه، سواء كان مشتملا على جميع علوم الدين، أو موفور الحظ منها، انتقض أصلكم و بان فساد. و دل القول على أن مراده عليه السلام كان الاخبار مما ذهبنا اليه من وفور حظه من العلم لا الإحاطة به. ثم سار<sup>٥٧٣</sup> نفسه:

<sup>٥٧٢</sup> ط: يناقض.

<sup>٥٧٣</sup> ط: سأل.

فان قال فان قلت: انا ننصرف عما يقتضيه ظاهر هذا اللفظ بالأدلة المعقولة القاطعة على وجود معصوم في كل زمان إلى أنه عليه السلام أراد نفى تمكن من ينوب منابه، لا نفيه و عدم المصلحة له في الإجابة لأمر يرجع الى العباد و لا عدمه، و ذلك مطابق ما نذهب اليه و لا ينافيه.

قيل لكم: أول ما في هذا مع ما فيه من النزاع الشديد، أن العصمة عندكم من الامام لا توجب استكمال المعصوم العلوم في أول أحوالها، و ذلك لأنكم توجبونها للمعصوم<sup>٥٧٤</sup> كونه اماما قبل كونه كذلك و لا تغنونه بها عن الحاجة الى امام زمانه، فكتبكم بذلك مملوءة.

ثم ان تأويلكم هذا إذا نحوتم التطبيق بينه و بين مذهبكم، يدل على أنه عليه السلام هو لو سئل في الحال التي نطق فيها بهذا الكلام على رؤوس الاشهاد

ص: ٣٩٣

عن الذي تذهبون اليه من ضلال المتقدمين عليه و كفرهم في باطن الحال، لم يتمكن من الإجابة عنه و إظهار الأدلة عليه.

و قد رويت عنه عليه السلام رواية حملتموها على وجه التقيء منه، و الاخبار على طريق الإشارة منه، و أنه عليه السلام كان غير متمكن من الحكم بجميع ما يراه من الاحكام، و هي قوله عليه السلام لقضاته «أقضوا بما كنتم تقضون، حتى يكون الناس جماعة أو أموات كما مات أصحابي» و أنه أشار الى الذين مضوا على طاعته دون غيرهم من الخلفاء.

ثم قال: و ان قلت: انه عليه السلام أراد به ان ينصب بعدى من يجرى مجراه مصيبى<sup>٥٧٥</sup>، فيتعين عليه الإجابة عن جميع السؤال لتعينها على كان ذلك بطل<sup>٥٧٦</sup> أيضا، لأن الحسن عليه السلام قد نصب بعده، و بويع كما بويع له، فقد كان يجب أن يكون تعليقه عدم الفائدة على مقتضى قولكم هذا ينفي تمكن الحسن عليه السلام لا يقصد عينه عليه السلام.

و بعد: فعليكم في هذا المقال سؤال من وجه آخر يقدر في العصمة التي توجبونها له عليه السلام، و هو أنا: نعلم بحكم العقول السليمة من الهوى و السهو الداخل 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 رؤوس الإشهاد إلا بسهو يعترضه أو هوى يلحقه، يهون عليه التغيرير بنفسه.

فكل هذا يدل على بطلان ما تذهبون اليه من وجود واحد معصوم كامل في العلوم في كل زمان، و يسفر عن أنكم لا تتمسكون في ذلك الا بشبه لمظنون أنها مستمرة في العقول، و هي باطلة بما ذكره الان يطول، و نضع الاعتماد الان

ص: ٣٩٤

<sup>٥٧٤</sup> في الهامش: للمعلوم.

<sup>٥٧٥</sup> ط: في منصبي.

<sup>٥٧٦</sup> ط: 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<sup>٥٧٧</sup>. 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 قوة حظه من العلم، و وفور نصيبه منه، لكان متعرضا هذا القول المطلق لأن يسأل عما لا يعلمه و ينخجل.

و هذا تقرير<sup>٥٧٨</sup> و ركوب خطر، يجلب عليه السلام عنه، و هو من<sup>٥٧٩</sup> هذا الذى تقدم من ذوى اللبابة. على أن يقول و هو متقدم القدم فى المعلومات و ليس بمحيطة بها «سلونى قبل أن تفقدونى» يدل على التحذير من فوت النفع بأجوبته مع فقدده عليه السلام.

و أن مفهوم الكلام يقتضى أنه عليه السلام لا ساد مساده<sup>٥٨٠</sup> و لا قائم فى العلم مقامه لأنه لو كان يليه من هو فى العلم مساو له، لكان لا معنى للتحذير.

و تأويل هذا الخبر الذى يرفع الشبهة 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 الإمامة أن يكون عالما بالغائبات و الكائنات من ماضيات و مستقبلات و إذا خص الله تعالى الإمام بشيء من هذه العلوم، فعلى سبيل الكرامة و التفضيل و التعظيم.

ص: ٣٩٥

و قد بينا فى مسألة منفردة 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<sup>٥٨١</sup> 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 ألا معلومات متناهية العدد.

<sup>٥٧٧</sup> نهج البلاغة ص ٢٨٠.

<sup>٥٧٨</sup> ط: تغرير.

<sup>٥٧٩</sup> ط: و من هذا.

<sup>٥٨٠</sup> ط: مسده.

<sup>٥٨١</sup> ط: العجيب.

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 الشريعة التى تقتضيها شروط الإمامة، و انما زادت علومه عليه السلام على علومهم فى أمور خارجة عن ذلك، كالعائبات و الماضيات و أسرار السماوات، فخوِّف عليه السلام من فوت هذه المزية فى العلوم بفقده.

و هذا الذى ذكرناه يغنى عما تمحل ذكره فى المسألة، ثم بين فساده.

### المسألة التاسعة [الوجه فى الحاجة الى الامام]

إذا كانت العلة موجبة للحكم، و هى التى يجب الحكم بوجودها و يرتفع بارتفاعها، و كانت العلة التى لها احتاج المكلفون الى الامام المعصوم بجواز<sup>٥٨٢</sup> السهو عليهم و إمكان وقوع الخطأ منهم. ثم أخرجنا المعصوم عليه السلام من ذلك

ص: ٣٩٦

الى الامام لغير هذه العلة، أ فليس قد أخرجناها عن كونها علة لإيجابنا المعلول مع ارتفاعها؟

فما الجواب عن ذلك؟ و عن قول من قال لا فرق بين لزوم المناقضة بذلك لمن قال به؟ و بين لزومها لمن قال ان العلة فى كون المتحرك متحركا لحلول الحركة فيه، ثم أوجب تحرك بعض المحال لغير حلول الحركة فيه.

الجواب:

ان الصحيح المجرد أن نقول: الوجه فى الحاجة الى الامام يكون لفظا<sup>٥٨٣</sup> لارتفاع الخطأ، أو تعليله هو فقد العصمة و جواز الخطأ، لمن<sup>٥٨٤</sup> احتاج مع وفوره و عصمته الى امام فلم يحتج اليه ليكون لفظا<sup>٥٨٥</sup> فى ارتفاع خطبه<sup>٥٨٦</sup>.

و انما احتاج اليه لمعان آخر خارجة عن هذا الباب كتعليمه و تفهيمه، لأن الحاجة إلى الامام مختلفة، فلا يمتنع أن يكون لها علل مختلفة، و بهذا التقدير قد زالت المناقضة و سقطت الشبهة.

ثم نعود الى ما فى المسألة من كلام جرى على غير وجهه. أما العلة فى الحقيقة فهى كل ذات أوجب لغيرها حالا يجب الحركة، 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.

<sup>٥٨٢</sup> ط: جواز.

<sup>٥٨٣</sup> ط: لفظا.

<sup>٥٨٤</sup> ط: و من.

<sup>٥٨٥</sup> ط: لفظا.

<sup>٥٨٦</sup> ط: خطأ.

و إذا قلنا فيما ليس بذات أنه علة، أو لا يوجب حالا و انما يقتضى حكما،

ص: ٣٩٧

فعلى طريق التنبيه و اسم للعلة<sup>٥٨٧</sup> فى العلل الشرعية، انما كان مستعارا لما ذكرناه و كون الرعية غير معصومين، أو جواز الخطأ عليهم، ليس بجواز<sup>٥٨٨</sup> أن يكون علة على الحقيقة، و انما هو وجه احتيج الى الامام من أجله، فأجريناه استعاره مجرى العلة فيه، فكيف يلزم فيه أن الحكم يوجد بوجوده و يرتفع بارتفاعه، و هذا انما يصح و يجب للعلل الحقيقية.

ألا ترى أننا قلنا نقول: ان كون الظلم ظلما علة فى قبحه، و ليس يجب أن يرتفع القبح عند ارتفاع كون الفعل ظلما، لان الكذب قبيح و ان لم يكن ظلما و كذلك تكليف ما لا يطاق.

و كذلك رد الوديعة كونه رادا لها علة فى وجوبه، و ليس يجب إذا ارتفعت هذه العلة أن يرتفع الوجوب، لانه قد شارك رد الوديعة [كونه رد الوديعة<sup>٥٨٩</sup>] فى الوجوب ما ليس له هذه الصفة، كقضاء الدين و شكر النعمة.

فقد بان أننا لو عللنا الحاجة الى الامام بارتفاع العصمة، و لم نورد عزيز الذى ذكرناه لم يلزمنا أن ينفى<sup>٥٩٠</sup> الحاجة عن من ليس بمعصوم، لان العلل قد يخلف بعضها بعضا على ما ذكرناه.

و قد زاد أهل التوحيد و العدل على هذه الجملة التى ذكرناها، فقالوا:

ليس يمتنع أن يجب الحكم على الحقيقة فى موضع و يجب فى مكان آخر مع ارتفاعها. و مثلوا ذلك بأن العلم الموجود فى قلوبنا يوجب كوننا [عالمين] بالمعلومات. و قد وقع حسب للتقديم تعالى مثل هذه الأحوال بأعيانها و لا علم

ص: ٣٩٨

له. الا أنهم قالوا: التقديم تعالى و ان وجب كونه عالما بما نعلمه<sup>٥٩١</sup> و ان لم يحتج الى وجود علم يكون فيه عالما، فهو عالم لنفسه لا لعلة توجب كونه عالما.

قالوا: و ليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علة لا لعلة، و انما الممتنع أن يجب الحكم عن العلة الحقيقية، ثم يجب عن علة أخرى مخالفة لها.

<sup>٥٨٧</sup> ط: العلة.

<sup>٥٨٨</sup> ط: بجائز.

<sup>٥٨٩</sup> كذا فى النسخة و الظاهر زيادتها.

<sup>٥٩٠</sup> ط: ننفى.

<sup>٥٩١</sup> ط: بما يعلمه لم يحتج الى وجود علم يكون به عالما.

قالوا: و لذلك لما وجب كون أحدنا عالما عند وجود العلم، لم يجز أن يشاركه في كونه عالما من يجب له هذه الصفة عن علة أخرى هي غير العلم.

و قد بسطنا هذا الكلام في مواضع من كتبنا و استوفينا، و في هذا القدر منه كفاية.

### المسألة العاشرة [وجه طيب الولد و خبثه]

إذا كانت الطائفة (حرسها الله) مجمعة على أن مناحح الناصبة حرام إذا<sup>٥٩٢</sup> لم يخرجوا من أموالهم ما وجب عليهم فيها من حقوق الامام، و لا حللهم بما يتعلق بالنكاح من ذلك، كما حلل عليه السلام أوليائه.

و كانت أيضا مجمعة على ذكر فساد المولد علامة على عدم اختيار صاحبه الايمان، و ان كان مستطيعا له، و كان أنها في ولد الزنا معروفا بإجماعها عليه.

ص: ٣٩٩

و على ما كان ابن عباس (رضي الله عنه) يقوله و يعلن به و هو «ما أحب عليا الا رجل طاهر الولادة، و لا أبغضه رجل الا و شارك أباه الشيطان في أمه، و هو ولد الزنا الى يوم القيامة»<sup>٥٩٣</sup>.

و على قول النبي صلى الله عليه و آله من قبل: بوروا أولادكم بحب على<sup>٥٩٤</sup> و قد ذكره ابن دريد في الجمهرة، فمن وجدتموه له محبا فهو لرشده، و من وجدتموه له مبغضا فهو لزنية.

أ فليس قد صار فساد المولد العلامة على فساد المذهب، و فساد المذهب علامة على فساد المولد، فكيف يصح مع هذا أن يخرج من مخالف للحق و ناكب عنه من يعتقده و يدين به و يقبض عليه؟

فكيف يمكن نفى 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**<sup>٥٩٥</sup> 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.

<sup>٥٩٢</sup> ط: إذ.

<sup>٥٩٣</sup> رواه جماعة من أعلام القوم عن ابن عباس، راجع إحقاق الحق ٧-٢٢٥.

<sup>٥٩٤</sup> نهاية ابن الأثير ١-١٦١.

<sup>٥٩٥</sup> سورة آل عمران: ٢٧.



و قد كان يجب الا بعد<sup>٥٩٦</sup> 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: ٤٠٠

الجواب:

اعلم أن طيب الولد و خبته لا تعلق له بالحق من المذاهب أو الباطل منها، و كل قادر عاقل مكلف فيمكن من اصابة الحق و العدول عنه، غير أن العامي في أصحابنا معشر الإمامية أن ولد الزناء لا يكون مؤمنا و لا نجيبا، و ان عولوا في ذلك على أخبار آحاد، فلكانهم متفقون عليه.

فحملنا ذلك على أن قلنا: غير ممتنع أن يعلم الله في كل ولد زنية أن لا يكون محقا، و أنه لا يختار اعتقاد الحق، و ان كان قادرا عليه متمكنا منه فصار كونه مولودا من زنية علامة لنا على اعتقاده الباطل و مجانبه الحق.

و قد كنا أملينا في بعض المسائل من كلامنا الجواب عن سؤال المخالف لنا في هذا الموضع، إذ قال لنا: فتجوزي عيانا من يولد من زنية نجيبا معتقدا للحق، فإنها<sup>٥٩٧</sup> بشروط الايمان. و ذكرنا في ذلك وجهين.

أحدهما: أنه ليس في 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 زنية إذا كان مظهر الحق.

و الوجه الآخر: أنه قد يجوز فيمن يظهر أنه مولود عن زنية و عن غير عقد صحيح، أن يكون في الباطن الذي لا نعلمه و لم يظهر لنا ما ولد الا عن عقد صحيح. و إذا جوزنا ذلك، جوزنا على من هو على الظاهر من زنية أن يكون في الباطن ولد عن عقد صحيح.

فأما الناصب و مخالف الشيعة فأنكحتهم صحيحة، و ان كانوا كفارا ضلالا و ليس يجب إذا لم يخرجوا ما وجب عليهم من حقوق الامام، أن يكون عقود

ص: ٤٠١

أنكحتهم فاسدة، لأن اليهود و النصارى مخاطبون عندنا بشرائنا و معبدون - بعباداتنا - و هم غير مخرجين من أموالهم هذه الحقوق و عقود أنكحتهم صحيح<sup>٥٩٨</sup>.

<sup>٥٩٦</sup> ط: ألا نعتد.

<sup>٥٩٧</sup> خ ل: فإنما.

<sup>٥٩٨</sup> ط: صحيحة.

و كيف يجوز أن نذهب الى فساد عقود أنكحة 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 زنية 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 صحة عقودهم لما صحت عقودهم [تابعهم<sup>٥٩٩</sup>] في بيع أو إجارة أو رهن أو غير ذلك.

و ما مضى في المسألة من ذكر محمد بن أبي بكر و غيره من المؤمنين النجباء يؤكد ما ذكرناه، و هذا مما لا شبهة فيه.

### المسألة الحادية عشر [كيفية نزول القرآن]

ما القول عنده فيما ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه (رضي الله عنه) من أن القرآن نزل جملة واحدة على النبي صلى الله عليه و آله الى أن يعلم به جملة واحدة، و انصرف على قوله سبحانه **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً**<sup>٦٠٠</sup> الآية، الى أن العلم به جملة واحدة، انتفى على الذين حكى

ص: ٤٠٢

الله سبحانه عنهم هذا لا عنه عليه السلام بقول الله تعالى **شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**<sup>٦٠١</sup>.

و ذلك على مقتضى ثبوت هذه الصفة للعموم المستغرق يدل على ما ذهب إليه، إذ ظاهره أقوى من الظاهر المتقدم. و لو تكافتا في الظاهر، لوجب تجويز ما ذهب اليه، الا أن يصرف عنه دليل قاطع يحكم على الآيتين جميعا، و ليس للعقل في ذلك مجال، فلا بد من سمع لا يدخله الاحتمال.

و يلزم تجويز ما ذهب إليه أيضا 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 الله سبحانه أنزل القرآن على نبيه صلى الله عليه و آله جملة واحدة، ثم كان جبرئيل عليه السلام يأتيه عن الله سبحانه، بأن يظهر في كل زمان ما يقتضيه الحوادث و العبادات المشروعة فيه، و أشهد على ذلك بقوله تعالى **وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**<sup>٦٠٢</sup>.

<sup>٥٩٩</sup> كذا في النسخة و الظاهر زيادتها.

<sup>٦٠٠</sup> سورة الفرقان: ٣٢.

<sup>٦٠١</sup> سورة البقرة: ١٨٥.

<sup>٦٠٢</sup> سورة طه: ١١٤.

فان يكن القطع بذلك صحيحا على ما ذهب إليه أبو جعفر (رضى الله عنه) أنعم بذكره و تصرفه، و ان يكن عنده باطلا تطول بالإبانة عن بطلانه و كذب روايته، و ان كان الترجيح له أولى ذكره، و ان كان الصحيح عنده تكافئ الجائزين نظره إن شاء الله تعالى.

الجواب:

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

ص: ٤٠٣

مختلفة، 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 حجة في صدقه، فلا حجة في هذا الغرض بين أن ينزل مجتمعا أو متفرقا.

و ما تضمنه من الأحكام الشرعية فقد يجوز أن تكون مترتبة في أزمان مختلفة، فيكون الاطلاع عليها و الاشعار بها مترتين في الأوقات بترتيب العبادات.

و كما أن ذلك جائز، فجائز أيضا أن ينزل الله تعالى جملة واحدة على النبي صلى الله عليه و آله، و ان كانت العبادات التي فيه تترتب و تختص بأوقات مستقبله و حاضرة.

و الذي ذهب إليه أبو جعفر ابن بابويه (رحمه الله) من القطع على أنه أنزل جملة واحدة، و ان كان عليه السلام متعبدا بإظهاره و أدائه متفرقا في الأوقات.

ان كان معتمدا في ذلك على الاخبار المروية التي رواها فتلک أخبار آحاد لا توجب علما و لا تقتضى قطعاً، و بإزائها أخبار كثيرة أشهر منها و أكثر، تقتضى أنه أنزل متفرقا، و ان بعضه نزل بمكة و بعضه بالمدينة، 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 شيء.

و لو كان القرآن أنزل جملة واحدة لما جرى ذلك، و لكان حكم الظهار و غيره مما يتوقف فيه معلوما له، و مثل هذه الأمور الظاهرة المنتشرة لا يرجع عنها بأخبار الآحاد خاصة.

ص: ٤٠٤

فأما القرآن نفسه فدال على ذلك، و هو قوله تعالى **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً**<sup>٦٠٣</sup> و لو كان أنزل جملة واحدة لقل في جوابهم قد أنزل على ما اقترحتم، و لا يكون الجواب كذلك **لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا**<sup>٦٠٤</sup>.

و فسر المفسرون كلهم ذلك بأن قالوا: المعنى إنا أنزلناه كذلك أى متفرقا يتمهل<sup>٦٠٥</sup> على إسماعه، و يتدرج الى تلقيه.

و الترتيل أيضا انما هو ورود الشيء فى أثر الشيء، و صرف ذلك الى العلم به غير صحيح، لان الظاهر خلافه.

و لم يقل القوم لو لا أعلمنا بنزوله جملة واحدة، بل قالوا: لو لا أنزل إليك جملة واحدة، 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 أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**<sup>٦٠٦</sup> 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: ٤٠٥

و قد استقصيت هذه النكتة فى مواضع كثيرة من كلامى.

فأما قوله تعالى **وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ**<sup>٦٠٧</sup> فلا ندرى من أى وجه دل على أنه أنزل جملة واحدة و قد كان أنه (رحمه الله) يبين وجه دلالتة على ذلك. و هذه الآية بأن تدل على أنه ما أنزل جملة واحدة أولى، لأنه تعالى قال **قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ** و هذا يقتضى أن فى القرآن منتظرا ما قضى الوحي به وقوع منه، فان نزول<sup>٦٠٨</sup> ذلك على أن المراد به قبل أن يوحى إليك بأدائه، فهو خلاف الظاهر.

<sup>٦٠٣</sup> سورة الفرقان: ٣٢.

<sup>٦٠٤</sup> نفس الآية.

<sup>٦٠٥</sup> فى الهامش: ليتمون.

<sup>٦٠٦</sup> سورة البقرة: ١٨٥.

<sup>٦٠٧</sup> سورة طه: ١١٤.

<sup>٦٠٨</sup> ط: تنزيل.

و قد كنا سئلا إملاء تأويل هذه الآية قديما، فأملينا فيها مسألة مستوفاة، 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 بشيء من القرآن قرأه مع الملك المؤدى له إليه قبل أن يستتم الأداء حرصا منه عليه السلام على حفظه و ضبطه، فأمر عليه السلام بالثبوت حتى ينتهي غاية الأداء، لتعلق الكلام بعضه ببعض.

و الوجه الثاني: 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 للآية بالموضع الذى وقع فيه.

ص: ٢٠٦

#### المسألة الثانية عشر [سبب القول بأن الشهداء أحياء]

كيف يصح مع استحالة ورود السمع بما ينافى المعلوم استدلالا يرد عنا؟ فان المعلوم ضرورة، و علم الضرورة أقوى لكونه من الشبهة أبعد و أقصى.

و قد نهى الله سبحانه عن القول بأن الشهداء أموات، و أخبر أنهم أحياء عند ربهم يرزقون، و قال بعد ذلك **فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**<sup>٦٠٩</sup>.

هذا مع العلم حسا و مشاهدة بموتهم، و كون أجسادهم طريحة لا حياة 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 حمزة و جعفر عليهما السلام و أن الكبد المأكولة كبد حمزة، و اليدين المقطوعتين يدا جعفر و قول النبى صلى الله عليه و آله: قد أبدله بهما جناحين يطير بهما فى الجنة مع الملائكة<sup>٦١٠</sup>، و روى أنه صلى الله عليه و آله قال يوما: لقد اجتاز بى جعفر يطير فى زمرة من الملائكة<sup>٦١١</sup>.

<sup>٦٠٩</sup> سورة آل عمران: ١٧٠.

<sup>٦١٠</sup> جامع الأصول ٦- ١٧.

<sup>٦١١</sup> بحار الأنوار ٢٢- ٢٧٣- ٢٧٦.

فإن كانت هذه الحياة المأمور بالقطع عليها على الفور، فهو دفع للضرورات و تكذيب المشاهدات و الشهادات و المتناقضة نفسها، و ان كانت على التراخي و فى المعاد العام، ففيه بطلان ما اتفقت الطائفة (حرسها الله عليه) بأن المسلم عند

ص: ٤٠٧

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 الاستحالة بحياتهم المقطوع عليها غير جائز، و انما ينصرف عن الظواهر إذا استحالت، أو منع منها دليل، فلينع بما عنده فى جميع ذلك مشروحا مبينا أعظم الله ثوابه و أكرم مآبه.

الجواب:

اعلم أنه ليس فى القول بأن الأئمة و الشهداء و الصالحين بعد أن يموتوا و يفارقوا الحياة فى الدنيا أحياء عند ربهم يرزقون، مدافعة لضرورة و لا مكابرة لمشاهدة، لأن الإعادة للحى منا إلى جنة أو نار أو ثواب أو عقاب، لا تفتقر إلى إعادة جميع الأجزاء التى يشاهدها الاحياء منا دائما.

و انما يجب إعادة الأجزاء التى تتعلق بها بنية الحياة، و التى إذا انتقضت<sup>٦٢</sup> خرج الحى منا أن يكون حيا، و ليس كل ما نشاهده من الأحوال<sup>٦٣</sup> 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: ٤٠٨

للاجزاء التى إذا انتقضت خرج الحى من أن يكون حيا.

و ليس نمنع إعادة الاجزاء من جسم ميت، و ان شاهدناه فى رأى العين على هيئة الاولى، و وجدنا أكثر أعضائه و بنيته باقية، لأن المعول على تلك الأجزاء التى هى الحى على الحقيقة، فإذا أعادها الله تعالى و أضاف إليها أجزاء آخر غير الأجزاء التى

<sup>٦٢</sup> ط: انتقضت.

<sup>٦٣</sup> ط: الاجزاء.

كانت فى الدنيا لأعضاءه، جرى ذلك مجرى السمن و الهزال و الابدال يد بيد، فلا مانع اذن من أن يكون حيا متنما فى النعيم و الثواب و ان كنا نرى جسمه فى القبر طريقا.

و هذا يزيل الشبهة المعترضة<sup>٦١٤</sup> فى هذا الباب التى السبب فى اعتراضها قلة العلم بدقائق هذه الأمور و غوامضها و سرائرها.

و مما يشهد لما ذكرناه ما روى فى جعفر الطيار عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله من أن الله تعالى أبدله بيديه المقطوعتين جناحين يطير بهما فى الجنة.

و قد كنا أملينا قديما مسألة مفردة فى تأويل قوله تعالى **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا**<sup>٦١٥</sup> استوفينا الكلام فيها. و ذكرنا فى كتابنا المعروف بالذخيرة الكلام فى كيفية الإعادة، و ما يجب إعادته و ما لا يجب ذلك فيه و استوفيناها و الجملة التى ذكرناها ها هنا كافية لمن تصفحها.

### المسألة الثالثة عشر [حول الحديث المروى فى الكافى فى قدرة الله تعالى]

ما القول فيما رواه الكلينى فى كتاب التوحيد من جملة كتابه الذى صنفه

ص: ٤٠٩

و لقبه ب «الكافى» من أن هشام بن الحكم سأل الصادق عليه السلام عن قول الزنادقة له: أ يقدر ربك يا هشام على أن يدخل الدنيا فى قشر البيضة من غير أن يصغر الدنيا و لا يكبر قشر البيضة؟ و أن الصادق عليه السلام قال له: يا هشام أنظر أمامك و فوقك و تحتك و أخبرنى عما ترى. و أنه قال: أرى سماء و أرضا و جبالا و أشجارا و غير ذلك، و أنه قال له: الذى قدر أن يجعل هذا كله فى مقدار العدسة - و هو سواد ناظر - قادر على ما ذكرت. و هذا معنى الخبر و ان اختلف بعض اللفظ<sup>٦١٦</sup>.

و كيف يصح من الامام المعصوم تجويز المحال؟ و لا فرق فى الاستحالة بين دخول الدنيا فى قشر البيضة و هما على ما هما عليه، و بين كون المحل أسود أبيض ساكنا متحركا فى حال.

و هل يجىء من استحالة الإحاطة بالجسم الكبير من الجسم الصغير مقابلة سواد الناظر لما قابله؟ مع اتصال الهواء و الشعاع بينه و بينه، و أين حكم الإحاطة على ذلك الوجه من حكم المقابلة على هذا الوجه.

و هل لإزالة معرفة هذا الخبر الذى رواه هذا الرجل فى كتابه و جعله من عيون أخباره سبيل بتأويل يعتمد عليه جميل؟

الجواب:

<sup>٦١٤</sup> فى الهامش: المعتزلة.

<sup>٦١٥</sup> سورة آل عمران: ١٦٩.

<sup>٦١٦</sup> أصول الكافى ١ - ٧٩ ح ٤.

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

ص: ٤١٠

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 خبر جاز أن يكون حقا و كان واردا من طريق الآحاد يقطع على أن المخبر به صادقا.

ثم ما ظاهره من الاخبار مخالف للحق و بجانب للصحيح على ضربين، فضرب يمكن فيه تأويل له مخرج قريب لا يخرج الى شديد التعسف و بعيد التكلف، فيجوز فى هذا الضرب أن يكون صدقا. 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 نبى، أو إمام مقطوع فيهما على غاية السداد و الحكمة و البعد عن الأغا و التعمية.

و هذا الخبر المذكور بظاهره يقتضى تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساده و ان رواه الكليني (رحمه الله) فى كتاب التوحيد، فكم روى هذا الرجل و غيره من أصحابنا (رحمهم الله تعالى) فى كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطلة، و الأغلب الأرجح أن يكون هذا خبرا موضوعا مدسوسا.

و يمكن فيه تخريج على ضرب من التعسف، و هو أن يكون الصادق عليه السلام سئل عن هذه المسألة بحضرة<sup>٦١٧</sup> قوم من الزنادقة و الملحدين للأنبياء<sup>٦١٨</sup> الذين لا يفرقون بين المقدور و المستحيل، فاشفق عليه السلام أن يقول أن هذا ليس بمقدور

ص: ٤١١

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 الكثيرة، و الا فهو عليه السلام أعلم بأن ما أدركه بعينى ليس بمنتقل إليها و لا حاصل فيها، فيجرى مجرى دخول الدنيا فى البيضة.

و كأنه عليه السلام قال: من جعل عينى على صفة أدرك معها السماء و الأرض و ما بينهما لا بد أن يكون قادرا على كل حال مقدور، و هو قادر على إدخال الدنيا فى البيضة لو كان مقدورا، و هذا أقرب ما يؤول عليه هذا الخبر الخبيث الظاهر.

<sup>٦١٧</sup> خ ل: بمحضر.

<sup>٦١٨</sup> خ ل: الأغبياء.



#### المسألة الرابعة عشر [حول قول إبراهيم: هذا ربى]

ما جواب من اعترض ما أورده (حرس الله مدته) فى كتابه الموسوم بـ «التنزيه»<sup>٦١٩</sup> من تجويزه أن يكون قول إبراهيم عليه السلام للنجم و الشمس و القمر **هذا ربى** \*<sup>٦٢٠</sup> أول وقت تعيين فرض التكليف للنظر عليه و أنه قال ذلك فارضا له مقدرا، 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 بأن تحيز هذه الكواكب و حركاتها لا تدل على حدوثها، كما تدل على<sup>٦٢١</sup> أفولها،

ص: ٤١٢

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 يقدر فى دلالة الحركات و التحيز عندكم على الحدوث.

و الثانى يقدر فيما تذهبون اليه من عصمة الأنبياء قبل النبوة و بعدها، و فى إهمال القطع بالأدلة المثمرة للعلم بالمطلوب، تغير من المهمل لذلك، و التغير بالنفس قبيح.

و ما أدرى كيف يكون الغيبة بعد الظهور دليلا على الحدوث و الظهور بعد الغيبة غير دليل عليه، و قد تقدم الظهور بعد الغيبة عنده على الغيبة بعد الظهور، و شفع ذلك التحيز و الحركة، 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 بـ «تنزيه الأنبياء و الأئمة صلوات الله على جماعتهم» على تأويل هذه الآية، و أجبنا فيها بهذا الوجه الذى حكى فى السؤال و بغيره. 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 ضرورية، بل مكتسبة بالأدلة فلا بد من أحوال يكون غير عارف ثم تجدد له المعرفة.

<sup>٦١٩</sup> تنزيه الأنبياء ص ٢٠ ط النجف.

<sup>٦٢٠</sup> سورة الانعام: ٧٦ - ٧٨.

<sup>٦٢١</sup> ط: عليه.

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 النبوة أو الإمامة كما لا تجوز عليه بعدها.

و قد روى ان إبراهيم عليه السلام ولد في مغارة، 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 ربى» فلما أفل و استدلل 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 استدلل بالأفول. لا<sup>٦٢٢</sup> 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 الذى أوضحناه الشك فى الجواب الذى اختار فى الكتاب المشار إليه، لانه بنى على أنا فرقنا فى دلالة الحدوث بين طلوع متجدد و أفول متجدد، و قد بينا أن<sup>٦٢٣</sup> ما فرقنا بين الأمرين، و كيف نفرق بين ما فرق فيه.

#### المسألة الخامسة عشر [الدليل على عدم نسخ شريعة نبينا «ص»]

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

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<sup>٦٢٤</sup>، 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 قلتم: لا يجب ذلك، بل قد كان اليه قبل ظهور المعجز طريق ما ذكره<sup>٦٢٥</sup> و بينوا أن مثله غير لازم لكم.

<sup>٦٢٢</sup> ط: الا.

<sup>٦٢٣</sup> ط: أنا.

<sup>٦٢٤</sup> ط: النبوات.

<sup>٦٢٥</sup> ط: فاذكروه.

و ان قلتم 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 في ان شريعة نبينا صلى الله عليه و آله مؤبدة لا تنسخ الى قيام الساعة، على أنه قد علم مخالف و موافق ضرورة من دينه أنه كان يدعى ذلك و يقضى به و يجعل شريعته عليه السلام بذلك المزية على الشرائع المتقدمة.

فإن المُلحد الدهرى و الثنوى المازى<sup>٦٢٦</sup> 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 صحة نبوته، ثبت بهذين الأمرين أن شرعه مؤبد.

و ليس يمكن اليهود أن تدعى أن العلم بتأييد شرعها، و أن نبينا موسى عليه السلام. معلوم من دينه ذلك، كما ادعاه المسلمون، لان العلم الضرورى

ص: ٤١٥

يجب الاشتراك فيه، و ما يشارك اليهود في هذا العلم إذا ادعوه أحد من مخالفيهم، لان النصارى يخالفهم في ذلك، كما يخالفهم المسلمون فيه، و يقول<sup>٦٢٧</sup> عن نفوسهم العلم بما ادعوا العلم به. و كذلك الملحدون و البرهميون النافون للنبوات.

و كل هؤلاء مشاركون للمسلمين في العلم بأن نبينهم 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 شىء لم يعلم صحته قطع على كذب راويه.

قلنا: من حيث كذبهم نبينا عليه السلام و دعاهم إلى شريعة هى ناسخة لكل شرع تقدم، و قد علمنا صدقه بالمعجزات الباهرة.

فلم يبق آخر المسألة من أنا إذا كنا نعلم كذب اليهود فيما يدعونه من تأييد شرعهم بقول نبينا صلى الله عليه و آله، فقل بعينه، ثم بأى شىء كان يعرف ذلك.

<sup>٦٢٦</sup> ط: المانوى.

<sup>٦٢٧</sup> ط: و يقولون.

و الجواب أن طريق معرفة ذلك نبوءة كل نبي بعد موسى عليه السلام دعى إلى نسخ شريعته، كعيسى عليه السلام و ما يجرى مجراه.

#### المسألة السادسة عشر [كلام حول قول الكهنة و اخباراتهم]

ما تقول فيما اشتهر من أنه كان فى العرب قبل بعثة النبي صلى الله عليه

ص: ٤١٦

و آله كهنة يخبرون بالغائبات، و بما يكون قبل كونه من الأمور الحادثات، و أن مادتهم كانت من مرده الجن المسترقّة للسمع من الملائكة. و ان السماء لم يكن حرسه برمى النجوم بعد، و أن ذلك حدث عند مولد النبي صلى الله عليه و آله.

و الشاهد عليه قول الله تعالى حكاية عن الجن أَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَةً حَرَسًا شَدِيدًا وَ شُهَبًا وَ أَنَا كُنَّا تَقَعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شُهَابًا رَصَدًا. وَ أَنَا لَا نَدْرِي أَشْرٌ أُرِيدُ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا<sup>٦٢٨</sup>.

و قد قال بعض الكهنة فى دلالتة على النبي صلى الله عليه و آله بعد كلام طويل: و هذا هو البيان، أخبرنى رئيس الجان. و روى له شعر و هو:

|                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| يا آل كعب من بنى قحطان  | أخبركم بالمنع و البيان  |
| لمنع السمع الجان        | بثاقب فى كف ذى سلطان    |
| من أجل مبعوث عظيم الشأن | يبعث بالتنزيل و الفرقان |
| و بالهدى و فاضل القران  | محو به أعظم الأوثان     |

و قد نسب النبي صلى الله عليه و آله عند أخباره بالغائبات، فقال الله تعالى:

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ. وَ لَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ<sup>٦٢٩</sup> و هل فيما كان من ذلك استفساد للعباد، أو قدح فى دلائل النبوات مع كون الكهنة عليها دالين و لها غير مذعنين.

<sup>٦٢٨</sup> سورة الجن: ١٠.

<sup>٦٢٩</sup> سورة الحاقة: ٤٢.

الجواب:

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

ص: ٤١٧

و من يجرى مجراه، لم يرد مورد الحجة، و انما وردت به أخبار شاذة ضعيفة سقيمة لا توجب علما و لا ظنا و ما يرد هذا المورد لا يلتفت عليه، فضلا عن أن يصدق به، و الكهانة غير مستندة الى أصل، و لا لها طريق فى مثله شبهة.

و شبهة المنجمين فيما يدعونه من العلم بالأحكام، كأنها أقوى و هى باطلة، و قد كشف العلماء عن فضائهم، و دلوا على بطلان أقوالهم.

و قد كنا أملينا منذ سنوات فى جواب مسائل سئلنا عنه مسألة استوفينا فيها الكلام على المنجمين، و بينا من طرق قريبة واضحة بطلان طريقهم الذى يدل على صحة 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<sup>٦٣٠</sup> خلاف بين المسلمين ان احدى معجزات نبينا صلى الله عليه و آله الاخبار عن الغائبات الماضيات و الكائنات، و أنه أدل دليل بانفراده على صحة نبوته.

و لو كانت الكهانة صحيحة، 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 نبوة، و قد علمنا خلاف ذلك.

فأما القافة الذين يلحقون الأبناء بالإباء و القرابات بقرباتهم، فلهم على ذلك أمارات من الخلق و الصور و الشمائل، يستدلون بها، فيصيبون على الأكثر و الكاهن لا أماره له و لا طريقة يستند ما يخبر به إليها.

و انما نسب عليه السلام الى الكهانة، لآخباره عن الغيوب، و عد ذلك فى جملة آياته و معجزاته، فلما وجدوا آخباره عنها صدقا نسبوه إلى الكهانة.

ص: ٤١٨

فان قيل: إذا كنتم تقولون فى أن الاخبار عن الغائبات من جملة المعجزات على إجماع المسلمين، و إجماع المسلمين انما يكون حجة إذا ثبت أنه عليه السلام نبى صادق، فقد تعلق كل أحد من الأمرين بصاحبه، فان ادعيتم أن الاخبار عن الغيب إذا كانت صادقة كانت خارقة للعادات، مع ما يدعى للكهنة ذهبوا أن الذى يحكى عن الكهنة لا يقطع عليه، أ ليس هو مجوزا على كل حال اما بأن يكون من جهة الحس، و الذى يحكى من استراقهم السمع، أو على وجه آخر.

<sup>٦٣٠</sup> ط: لانه قد ثبت أنه لا خلاف.

و الجواب عن هذا السؤال: انا إذا علمنا صحة نبوته عليه السلام بالقرآن، و ما جرى مجراه من الآيات الباهرات، و علمنا صحة الإجماع من بعد ذلك، و وجدناهم مجمعين على أن الاخبار عن الغائبات من جملة آياته و معجزاته و أنه خارق للعادة، علمنا بطلان كل تجويز كل قبل<sup>٦٣١</sup> ذلك في كل كاهن أو غيره، و هذا يبين لمتأمله.

### المسألة السابعة عشر [حول آية: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ]

إذا كان جواز بقاء المقتول ظلما حيا لو لم يقتل و جواز موته في الحال بدلا من قتله في العقول على سواء.

فهل يدل قول الله تعالى وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ<sup>٦٣٢</sup> على أن المقتول ظلما كان لو لم يقتل يبقى حيا يكون ذلك اخبارا منه عن اقامة

ص: ٤١٩

الحدود على القاتلين، يبقى تعالى به الحياة على آخرين.

و اخباره تعالى لا يكون الا حقا و صدقا، لاستحالة 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 بدلالة هذا السمع.

الجواب:

اعلم أن المقتول كان يجوز أن يعيش لو لا القتل بخلاف قول من قطع على موته لا محالة لو لا القتل، و كان يجوز أن يميته الله تعالى لو لا القتل، بخلاف قول من ذهب الى أنه لو لا القتل كان يجب بقاءه حيا لا محالة.

و قد دللنا على ذلك في كتبنا و أمالينا و بيناه في كتاب «الذخيرة» و انتهينا الى غايته.

و أقوى ما دل على صحة هذه الجملة ان الله تعالى قادر على تبقيته حيا و على إماتته معا، و بوقوع القتل لا يتغير القدرة على ذلك، فيجب أن يكون الحال بعد القتل كهي قبله.

فأما قوله تعالى وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ فالمعنى فيه أن من خاف أن يقتل على قتل يقل اقدمه على القتل، و يصرفه هذا النقل عن قتل يؤدي الى ذهاب نفسه و تلفها، و إذا قل القتل استمرت الحياة.

فإذا قيل: أ ليس قد جوزتم أن يموت المقتول لو لم يقتل، فكيف يستمر حياته لو لا القتل، و أنكم قد جوزتم هذا؟

<sup>٦٣١</sup> ط: كل تجويز قيل ذلك.

<sup>٦٣٢</sup> سورة البقرة: ١٧٩.

قلنا: المقتول على ضربين: أحدهما المقتول الذى معلوم أن تبقيته مصلحة فلو لا القتل لبقى حيا. و الضرب الآخر معلوم أن تبقيته مفسدة، فلو لا القتل لا ميت، و إذا كان القصاص على ما ذكرناه صادقا على القتل بغير حق بقى حياه

ص: ٤٢٠

كل مقتول، علم الله تعالى أن تبقيته حيا مصلحة. و لو لا القصاص لم يكن ذلك، فبان وجه قوله **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**.

#### المسألة الثامنة عشر [حول آية السامرى و الإشكالات الواردة]

إذا كان إتيان<sup>٦٣٣</sup> الله تعالى الآية بمن يعلم أنه يستفسد بها العباد و يدعوهم لأجلها إلى الضلال و الفساد، مستحيلا فى العقول لما يؤدى إليه من انسداد الطريق إلى معرفة الصادق من الكاذب عليه، و لكون ذلك و هنا فى حكمته تعالى و علم بالقبح و غناه عنه.

فكيف جاز أن يمكن السامرى من أخذ القبضة التى فعل الله تعالى الخوار فى العجل عند إلقائه لها فيه، و قد كان مغويا لأتباعهم<sup>٦٣٤</sup> بنى إسرائيل له بطاعتهم إياه و قبولهم منه و إذعانهم اليه.

و قد نطق القرآن بذلك فى قوله سبحانه **فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ، فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى**<sup>٦٣٥</sup> الى آخر القول، و قال سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام **فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ. قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي**<sup>٦٣٦</sup>.

و جاءت الأخبار بأنه أخذ هذه القبضة من تحت قدمى الملك، و قال: انه رآه و قد وطئ مواتا فعاش<sup>٦٣٧</sup>.

ص: ٤٢١

و كيف ساغ تمكينه من ذلك؟ فقد استدعى به بنى إسرائيل إلى الضلال و كان معلها<sup>٦٣٨</sup> كونه منه بهذه القبضة لله تعالى. و هل يجيء من كون ذلك قادحا فى حكمة الله سبحانه؟ كون العقول دالة على بطلان ما دعا اليه. و فعل الآية 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**<sup>٦٣٩</sup>.

<sup>٦٣٣</sup> خ ل: إيتاء.

<sup>٦٣٤</sup> ط: لا تبايع.

<sup>٦٣٥</sup> سورة طه: ٨٨.

<sup>٦٣٦</sup> سورة طه: ٩٥.

<sup>٦٣٧</sup> الدر المنثور ٤- ٣٠٥.

<sup>٦٣٨</sup> كذا فى النسخة.

<sup>٦٣٩</sup> سورة الصافات: ١٠٥.

و إذا لا فرق بين تصديقه فعلا و قولاً، و من صدق كاذبا فليس بحكم<sup>٦٤٠</sup>. و هل يجيء من ذلك ما يمكن بتجويزه من تقدم إلقاء القبض و الخوار من دعوى السامري.

و أى فرق بين كون ذلك الذى ادعاه شافعا للخوار و بين تقدمه له؟ فى قبح تمكينه منه، مع العلم أنه يستند به لكون القبض 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 القبض معلوما من جهة السامري، و شفع إلقاء لها الخوار الذى وقع الفتنة به. فلينعيم بما عنده فى ذلك.

الجواب:

اعلم أن العلماء قد تأولوا هذه الآية على وجهين، كل واحد منهما يزيل المعترضة فيها.

ص: ٤٢٢

أحدهما - و هو الأقوى و الأرجح - أن يكون الصوت المسموع من العجل ليس بخوار على الحقيقة، و ان أشبه فى الظاهر ذلك. و انما احتال السامري بأن جعل فى الذى صاغه من الحلى على هيئة العجل فرجا و منافذ و قابل به الريح، فسمعت تلك الأصوات المشبهة للخوار المسموعة من الحى و انما أخذ القبض<sup>٦٤١</sup> التراب من أثر الملك و ألقاها فيما كان سبك من الحلى ليوهمهم أن القبض هو التى أثرت كون العجل حيا مسموع الأصوات، و هذا مسقط للشبهة.

و الوجه الآخر: ان الله تعالى كان أجرى العادات فى ذلك الوقت، بأن من أخذ مثل تلك و ألقاها فى شىء فعل الله تعالى فيه الحياة بالعادة، كما أجرى العادة فى حجر المقناطيس، بأنه إذا قرب من الحديد فعل الله تعالى فيه الحركة اليه. و إذا وقعت النطفة فى الرحم فعل الله تعالى فيها الحياة.

و على الجوابين معا ما فعل الله تعالى آية معجزة على يد كذاب و من ضل عن القوم عند فعل السامري، انما أتى من قبل نفسه.

أما على الجواب الأول أنه كان ينبغى أن يتنبه على الحيلة التى نصبت حتى أوهمت أنه حى و أن له خوار، و إذا لم سخت<sup>٦٤٢</sup> عن ذلك فهو القاصر.

<sup>٦٤٠</sup> ط: بحكيم.

<sup>٦٤١</sup> ط: قبضة.

<sup>٦٤٢</sup> ط: و إذا لم يبيح.



و على الجواب الثانى قد كان يجب أن يعلم أن ذلك إذا كان مستندا إلى عادة جرت بمثله، فلا حجة فيه و ليس بمعجزة. و لم يبق مع ما ذكرناه شبهة.

ص: ٤٢٣

#### المسألة التاسعة عشر [حول تكلم هدهد سليمان (ع) و كيفية عذابه]

ما يحيل لكون هدهد سليمان عليه السلام عاقلا من طريقة العقول؟ ليسوغ الانصراف عن ظواهر ما حكاه الله تعالى عنه من الأقوال و الأفعال الدالة بظواهرها القوى أنه ذو عقل يساوى عقول المكلفين.

و أقوى ذلك قول سليمان عليه السلام **لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ**<sup>٦٤٣</sup> و هذا وعيد عظيم لا يجوز توجهه الى غير ملوم على الخطأ المقصور فهمه عن فهم المكلفين.

و كيف يجوز أن يوجب عليه مثل ذلك؟ لعدم البرهان المبين، و هو الحجة الواضحة التى يقيم عذره، و يسقط الملامة 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 مباحا له.

فلو لا أن العذاب ها هنا و الذبح جاريان مجرى العقاب، لما اشترطه فى وجوبها<sup>٦٤٤</sup> عليه عدم البرهان و فى 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 الإعادة عليه بما يراه من القوم و ما يقولون بقوله

ص: ٤٢٤

٦٤٥

**أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ**<sup>٦٤٦</sup> و لو اعن<sup>٦٤٧</sup> أحدنا من يقصر عقله عن عقل المكلفين على مثل هذا المهم العظيم لكان سفيها.

<sup>٦٢٣</sup> سورة النمل: ٢١.

<sup>٦٢٤</sup> ط: وجوبها، و كذا سقوطها.

<sup>٦٢٥</sup> علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤ جلد، دار القرآن الكريم - قم - إيران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

<sup>٦٢٦</sup> سورة النمل: ٢٨.

و قوله من قبل أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبِيلٍ بَنِيَّ يَقِينٍ إِلَى قَوْلِهِ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ<sup>٦٤٨</sup> و ما فى هذا القصص من جودة اعتباره و حسن تدبيره، كقوله **إِلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**<sup>٦٤٩</sup> الآية.

فهل يسوغ الانصراف عن هذه الظواهر الغريبة بغير دلالة عقلية تحيل أن يعطى الله سبحانه العقل حيوانا مثله، و ما أولاها (كبت الله أعداءه) يذكر ما عنده فى ذلك إن شاء الله.

#### الجواب:

انا قد كنا ذكرنا فى جواب المسائل الأولى الواردة فى معنى ما حكى عن النملة و الهدهد ما قد عرف و وقف عليه. و نحن نجيب الان عما فى هذا السؤال المستأنف، و نزيل هذه الشبهة المعترضة، 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 الهيئة و البنية، و عد ذلك فى جملة المستحيل و هذا ليس بصحيح [و] لا دلالة عقلية تدل على ذلك.

و من أين لنا أن بنية قلب الهدهد و ما جرى مجراه لا تحتل العلوم التى

ص: ٢٢٥

هى كمال العقل، و إذا كان العقل من قبل<sup>٦٥٠</sup> العلوم و الاعتقادات، و قلب البهيمة يحتل الاعتقادات لا محالة، 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 مكلفة و هى على ما هى عليه، كما جوزتم أن تكون عاقلة.

قلت: الصحيح أن نقول: ان ذلك جائز لو لا الدلالة على خلافه، و المعول فى ذلك على إجماع المسلمين على أن البهائم ليست بكاملة العقول و لا مكلفة و هذا أيضا معلوم من دين النبى صلى الله عليه و آله، و لهذا روى عنه عليه السلام أنه قال: جرح العجماء جبار<sup>٦٥١</sup>. و انما أراد أن جنائيات البهائم لا شىء فيها.

<sup>٦٤٧</sup> ط: أمن.

<sup>٦٤٨</sup> سورة النمل: ٢٢.

<sup>٦٤٩</sup> سورة النمل: ٢٥.

<sup>٦٥٠</sup> ط: قبيل.

و لا اعتبار بقول طائفة 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 بعاقلة

ص: ٤٢٦

كما أنه اسم لما كان على صورة مخصوصة و هيئة معينة.

فلو كان ذلك الهدهد عاقلا لما سماه الله تعالى، و هو يخاطبنا باللغة العربية هدهدا، لان هذا الاسم وضع لما ليس بعاقل. و إجراؤه على من هو عاقل خروج عن اللغة، فأحوجنا اتباع هذا الظاهر الى أن نتأول ما حكى عن هذا الهدهد من المحاوره، و نبين كيفية 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:

مهلا رويدا قد ملأت بطنى

امتلات<sup>٤٥٢</sup> الحوض و قال قطنى

و نحن نعلم أن الحوض لا يقول شيئا، و أنه لما امتلأ و لم يبق فيه فضل لزيادته، صار كأنه قائل «حسبى» فلم يبق فى فضل شىء من الماء.

و قد تحاوروا هذا فى قول الشاعر:

و كبر للرحمن حين رآنى

و أحصت لذى بال حين رأيتنه

بحينك فى خصب و طيب زمان

فقلت له أين الذى عهدتهم

<sup>٤٥١</sup> نهاية ابن الأثير ٣- ١٨٢.

<sup>٤٥٢</sup> ط: امتلأ.

له بهذه المعانى المحكية عند رؤيته خالياً 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 المحكية عنه بإلهام الله تعالى له ذلك، على سبيل المعجزة لسليمان عليه السلام،

ص: ٤٢٧

كما جعل من معجزته فهمه لمنطق الطير و أغراضها فى 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 مفهومة 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 بليغ مرتب مهذب.

و على هذا الوجه يحكى العربى عن الفارسى، و الفارسى عن العربى، و ان كان العربى<sup>٦٥٣</sup> لا ينطق بالعربية.

و على هذا الوجه حكى الله تعالى عن الأمم الماضية من القبط و غيرهم، و عن موسى عليه السلام فرعون، و لغتهما لغة القبط ما حكاه من المراجعات و المحاورات، و هم لم ينطقوا بهذه اللغة، و انما نطقوا بمعانيها بلغتهم، فحكاه الله تعالى باللغة العربية 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 رجعت فى الجوابين معا عن مطلق<sup>٦٥٤</sup> القرآن، لان حمل القول المحكى على أن المراد به ما ظهر من العلامات و الدلالات، على ما أنشدتموه من الشعر مجاز غير حقيقة. و كذلك اضافة 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 بمخالفة اللغة، و أنه عدول عن

<sup>٦٥٣</sup> ط: الفارسى.

<sup>٦٥٤</sup> ط: منطق.

مقتضاها، فما أجبتهم به أيضا بهذه الصفة.

قلنا: الفرق بين الأمرين واضح، فإن العادة قد جرت للعرب بما ذكرناه في الجواب الأول من المجاز، و هو في كلامهم و أشعارهم ظاهر شائع، حتى كاد يلحق بالحقيقة، و ما جرت عادتهم باسم الهدهد و ما أشبهه من البهائم شخصا عاقلا مكلفا على سبيل الإفادة و لا التقليل، فعدلنا عن مجاز [غير] معهود و لا مألوف إلى مجاز معهود مألوف.

و أما الجواب الثاني فلا نسلم أنه مجاز، و لا فيه من الاستعارة، لان من حكى معانى كلام غيره بلغة 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 الموضعين.

فان قيل: قد شبهتم شيئا بما لا يشبهه، لأن القائل:

مهلا رويدا قد ملأت بطنى

امتلاء الحوض و قال قطنى

إنما مراده امتلاء حتى لو كان ممن يقول لقائل كذا، و كذلك الجبل انما حكى عنه ما لو كان قائلًا لقاله، و قوله «و شكا الى بعبرة و تحمحم» أى فهمت من بعبره<sup>٦٥٥</sup> و حمحمته التألم و الشكوى، فأين نظير ذلك فى الهدهد.

قلنا: مثل هذا قائم فى الحكاية عن الهدهد، لان سليمان عليه السلام لما رأى أن الهدهد انما ورد اليه من مدينة سبأ حكى عنه ما لو كان قائلًا لقاله من أحوالها و صفة ملكها، و معلوم أن الأمر كذلك، لان الهدهد لو كان قائلًا لقال، و قد عاين ذلك الملك «اننى علمت ما لم تعلم و أنى وجدت امرأة تملكهم و لها عرش عظيم<sup>٦٥٦</sup>» و العرش ها هنا هو الملك أو الكرسي الذى حكيناه.

و قد جاء فى القرآن و أخبار النبى صلى الله عليه و آله لذلك نظائر كثيرة، فمن ذلك قوله تعالى حكاية عن السماء و الأرض **قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ<sup>٦٥٧</sup>** و المعنى لو كانتا مما يقولان لقاتلتا.

<sup>٦٥٥</sup> ط: عبرته.

<sup>٦٥٦</sup> سورة النمل: ٢٣ و الآية كذا إِنِّى وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ.

<sup>٦٥٧</sup> سورة فصلت: ١١.

و قوله جل اسمه **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**<sup>٦٥٨</sup> انها لو كانت <sup>٦٥٩</sup> يشفقن و يأبين لأبين و يشفقن.

و قوله «لو كتبت القرآن فى إهاب ثم ألقي فى النار لما احترق»<sup>٦٦٠</sup> و على هذا معناه و تقديره: لو كانت النار لا تحرق شيئا لجلالته و عظيم قدره لكانت لا تحرقه.

و لا يجعل على هذا الوجه سليمان عليه السلام مستفيدا من الهدهد خبر سبأ، بل كان سليمان عليه السلام بذلك عالما قبل حضور الهدهد، فلما حضر الهدهد بعد غيبته و علم أنه من تلك البلدة ورد أضاف إليه من القول و الخبر ما لو كان مخبرا لقاله، كما قيل فى الحوض و الجبل.

فان قيل: ألا جوزتم أن يكون الله تعالى فعل فى الهدهد كلاما هذه صفته، و كذلك فى النملة.

قلنا: اضافة القول إليهما دونه تعالى يمنع من ذلك، و القائل هو فاعل القول دون محله.

فأما قوله **لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا** فالعذاب هو الألم و الضرر، و ليس

ص: ٤٣٠

[يجرى] مجرى العقاب الذى لا يكون الا على سبب متقدم و لا يكون مبتدأ.

ألا ترى أنهم يقولون ابتداء بالعذاب، و لا يقولون ابتداء بالعقاب. و قد يبيح الله تعالى من إيلاهم البهائم ما تضمن هو العوض عنه، كما أباح ركوبها و الحمل عليها و أن ألمها و يثق عليها<sup>٦٦١</sup> و أباح ذبحها.

و قد روى أن العذاب الذى ذكره سليمان عليه السلام انما كان نتف ريشه.

و ليس قوله «لأعذبه و لأذبحنه» وعيدا على ما جرى فى المسألة، لأن القائل قد يقول و هو غير متوعد: ان كان كذا ذبحت شاتى، و ان لم يطر طائرى الى الموضع فلانى 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 وروده من تلك الجهة، انصرف عن داعى الذبح أو الأيام<sup>٦٦٢</sup>. و معى<sup>٦٦٣</sup> «سلطان مبین» أى يأتى بأمر يصرفنى عما عزمت عليه، فكأنه حجة و سلطان.

<sup>٦٥٨</sup> سورة الأحزاب: ٧٢.

<sup>٦٥٩</sup> ط: كن.

<sup>٦٦٠</sup> نهاية ابن الأثير ١- ٨٣.

<sup>٦٦١</sup> كذا فى الأصل.

و سليمان عليه السلام لم يجعل على الحقيقة الهدد رسولا متحملا لكتاب، و لا قال له: اذهب بكتابتى هذا ألقه إليهم، ثم تول فانظر ما ذا يرجعون، بل لما ظهر منه عليه السلام ما فيه معانى هذه الحكاية 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 البلدة 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: ٤٣١

و أخبار كذا، و يجعل ما هو غرضه كأنه ناطق به و ما يوصل به الى هذا الغرض، كأنه رسول مخاطب بالتى 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 شيئا، و أن المعنى ما ذكرناه.

و من أنس بفصيح كلام العرب و لطيف اشاراتها و سرائر فصاحتها، تمهّدت هذه الأجوبة التى ذكرناها تولية و تحققها لمطابقة طريقة القوم و مذاهبهم.

المسألة العشرون [تأويل آية لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ و غيرها]

ما جواب من استشهد على أن الملائكة أفضل من الأنبياء عليهم السلام بقوله سبحانه لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَ لَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ<sup>٦٦٤</sup> من حيث أن هذا الكلام المقصود به التعظيم و الرفعة، 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 الملائكة أفضل من المسيح عليه السلام، سيما و ليس المراد فى قوله الْمُقَرَّبُونَ الاخبار عن قرب المكان، لاستحالة ذلك عليه سبحانه، و أنّما المراد قرب المنزلة فى الثواب و عظمها، و وصفهم بذلك يدل على التعظيم.

ص: ٤٣٢

<sup>٦٦٢</sup> ط: الإيلام.

<sup>٦٦٣</sup> ط: و معنى.

<sup>٦٦٤</sup> سورة النساء: ١٧٢.

و ليس لأحد أن يقول: ان ذلك المقال قد يستعمل فى المتماثلين فى الفضل لانه ليس فى الأمة قائل به، و انما الأمة قائلان: قائل يقول الأنبياء أفضل و قائل يقول الملائكة أفضل. و ليس يصلح كما بينا التنبيه فى مثل هذا المقال بالمفضول بل بالأفضل.

و قد تقدم فى ذلك قول من يقول إنما ثنى بذكرهم لأنهم عبدوا المسيح عليه السلام، لان ذلك لا يؤثر فيما قد بينا أن العرف فى الكلام يقتضيه، و كذلك الظاهر.

و قوله تعالى **وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ**<sup>٦٦٥</sup> يدل على عظم حال الملك.

و قوله تعالى **فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**<sup>٦٦٦</sup>.

و قوله تعالى حكاية عن إبليس (لعنه الله) ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين<sup>٦٦٧</sup> يدل على عظم حال الملك، و أنه المعلوم له و لهما، و لو لا ذلك ما رغبهما فى أمرهما أفضل منه، و لكان الله سبحانه قد أنكر عليه.

فليتطول بما عنده فى ذلك مثابا إن شاء الله تعالى.

الجواب:

أما قوله تعالى **لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ**

ص: ٤٣٣

**الْمُقَرَّبُونَ** فإنه لا يدل على فضل الملائكة على الأنبياء من وجوه ثلاثة:

أولها: أنه غير ممتنع أن يكون جميع الملائكة عليهم السلام أفضل و أكثر ثوابا من المسيح عليه السلام، و ان كان المسيح أفضل و أكثر ثوابا من كل واحد من الملائكة، و هو مسألة الخلاف.

و لم يقل تعالى: لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله و لا جبرائيل و لا ميكائيل. فيدل على أن المؤخرة ذكره أفضل، و أن جبرائيل أفضل من المسيح بل قال **وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ** و هذا لفظ يقتضى جماعتهم. و لا يمتنع أن يكون الجمع من الملائكة أفضل من كل واحد من الأنبياء عليهم السلام.

<sup>٦٦٥</sup> سورة هود: ٣١.

<sup>٦٦٦</sup> سورة يوسف: ٣١.

<sup>٦٦٧</sup> سورة الأعراف: ٢٠.



و الجواب الثانى: ان المؤخر فى مثل هذا الخطاب المذكور فى الآية لا بدّ من أن يكون إما أفضل من المقدم، أو مقارنا له فى الفضل. و لا يجوز أن [لا] يكون مقارنا له فى الفضل.

ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول القائل: لن يستنكف الأمير إن يزورنى و لا الحارس، و يحسن أن يقول: لن يستنكف الأمير الفلانى أن يزورنى و لا الأمير الفلانى إذا كانا مقارنين و مدانيين فى الفضل. و كذلك لن يستنكف الأمير و لا الوزير للمقارنة.

و الجواب الثالث: أنه من الجائز أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الآية قوما كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء، فأجرى الخطاب على اعتقاداتهم كما قال تعالى **ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**<sup>٦٦٨</sup> و نحن عند قومك و نفسك، و كما قال تعالى **وَ انْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا**<sup>٦٦٩</sup> و قد يقول أحدنا لغيره: لن يستنكف أبى أن يفعل كذا و لا أبوك، و ان اعتقد القائل ان أباه

ص: ٤٣٤

أفضل من أبى المخاطب للمعنى الذى ذكرناه.

و أما قوله تعالى **وَ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ وَ لَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ** فلا يدل على تفضيل الملائكة عليه، لان الغرض فى كلامه نفى ما لم يكن عليه، لا التفضيل بين الأحوال.

لأن أحدنا لو ظن به أنه على صفة و ليس عليها جاز أن ينفيها عن نفسه على هذا الوجه، و ان كان فى نفسه على أحوال هى أفضل من تلك الحال، و انما اتفق فى الحالتين المنفيتين اللتين هما علم الغيب و استحفاظه خزائن الله ان كان فيها فضل.

و ليس ذلك مما ينفع فيما نفاه، و هذه أن يكون مما لا فضل فيه، أو مما فيه فضل يزيد فضله فى نفسه عليه.

و الذى يبين عن ذلك أنه قال عقيب ذلك فى سورة هود خاصة **وَ لَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا**<sup>٦٧٠</sup> و نحن نعلم أن هذه منزلة غير جليلة، و هو على كل حال أرفع منها و أعلى، فألا كان انتفاؤه من الملائكة جاريا هذا المجرى.

فأما الحكاية عن النسوة اللاتي شاهدن يوسف عليه السلام فأعجبهن حسنه ما هذا **بَشَرًا إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**<sup>٦٧١</sup> فإنه لا يدل أيضا على فضل الملائكة على الأنبياء عليهم السلام من وجهين:

أحدهما: أنهم ما نسبته إلى الملائكة تفضيلا فى ثواب حال الملائكة على حال الأنبياء عليهم السلام، و لا خطر ذلك ببالهن و لكن حسنه و كمال خلقته أعجبهن نفين<sup>٦٧٢</sup> عنه البشرية التى لم يعهدن فيها مثله و نسبوه إلى أنه ملك،

<sup>٦٦٨</sup> سورة الدخان: ٤٩.

<sup>٦٦٩</sup> سورة طه: ٩٧.

<sup>٦٧٠</sup> هود: ٣١.

<sup>٦٧١</sup> سورة يوسف: ٣١.

لان الملك يقال: انه إذا تجسد و تصور فإنه يتصور بأحسن الصور.

و أما الوجه الآخر: ان اعتقاد النسوة ليس بحجة، لأنهن قد اعتقدن الباطل و الحق، فلو وقع منهن ما يدل صريحا على تفضيل الملائكة على الأنبياء لم تكن حجة.

و أما ترغيب إبليس لادم و حواء عليهما السلام فى أن يصيرا ملائكة بأن يتناولوا من الشجرة، فغير دال أيضا على خلاف مذهبنا.

و ليس بمنكر أن يريد بقوله **إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ** أن المنهيين عن تناول الشجرة هم الملائكة 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 مَلَكَينِ** المراد أن ينقلبا و يصيرا دون ما ذكرناه. و إذا كان اللفظ محتملا فلا دلالة فى الآية.

و قد كنا أملينا مسألة مفردة فى تفضيل الأنبياء على الملائكة، استقصينا الكلام فيها، و قلنا فى استدلالهم علينا هذا الذى حكيناه: ان إبليس إنما رغبهما فى أن ينتقلا الى صفة الملائكة و خلقها. و هذه الرغبة لا تدل على أن الملائكة أفضل منهما فى 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 مزية، و انما هو نفع عاجل، فلا يمتنع أن تكون الرغبة منهما أن يصيرا ملكين على هذا الوجه.

و ذكرنا أيضا فى تلك المسألة وجها مليحا غريبا يلزم المعتزلة، و هم مخالفونا

فى هذه المسألة، 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.

**المسألة الحادية و العشرون [تحدى القرآن بقوله فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ]**

قال لى قائل و قد أسى: إذا كنتم معشر المسلمين تظنون الان من نفوسكم أن من أتاكم بمثل سورة من سور القرآن صغيرة كانت أو كبيرة، كانت الحجة له لا عليه.

فها أنا أورد لكم مثل سورة **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ** على وجهين:

أحدهما «لقد أتيناك المفخر، فتهجد به و أشهر، و اصبر فعدوك الأصغر».

و الآخر «لقد أئذرتاك المحشر، و شددنا أزرک بحذر، فاصبر على الطاعة توجر».

فقلت له: الأول كلام أبدل بكلام فى معناه، فقال: و ما الذى تخرجه عن المعارضة و ان كان كذلك، مع أن الثانى على غير هذه الصفة، و قد صحت فيه الفصاحة و النظم اللذان وقع التحدى بهما. ثم ذكر **قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ** و ادعى أنها لبعيدة من الفصاحة.

و سيدنا (فسح الله فى مدته) لينعم بما عنده فى ذلك، و بإيضاح خروج ذلك عن المعارضة، هذا ان كان قوله **فَآتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ** يوجب تخييرهم طوال السور و قصارها.

ص: ٤٣٧

و هل يجوز أن يكون القول بقيد سورة يختارها هو عليه، أو يكون هذا القول قبل نزول القصار، أو يكون الهاء راجعة فى هذا المكان عليه عليه السلام و هو لان مثله من <sup>٦٧٣</sup> لم يستفد من المخلوقين العلم و الحظ لا يأتى بذلك و لا أولاه، بالإجابة عن هذه الشبهة، فلما يرد من عنده المزية القوية الراجعة، لا أعدمه الله تعالى التوفيق وقع <sup>٦٧٤</sup> به كل ضار و زنديق.

الجواب:

اعلم أن الذى يعلم أن هذا الذى حكى فى المسألة من الكلام المسجوع ليس بمعارضة للقرآن، و أن معارضته لا تتأتى فى أنف الزمان، كما لا تتأتى فى سالفه. أن من المعلوم ضرورة أن الذين تحدوا بالقرآن من فصحاء العرب و بلغائهم و خطبائهم و شعرائهم كانوا على المتأخرة لو كانت متأتية غير ممنوعة أقدر و بها أبصر و أخبر.

فلما وجدناهم مع التصريح و التعجيز و تحمل الضرر الشديدة فى مفارقة الأديان و الأوطان و الربانيات و العبادات فقدوا <sup>٦٧٥</sup> عن المعارضة و نكلوا عن المقابلة علمنا أن من يأتى بعدهم عنها أعجز و منها أبعد.

و ان كل شىء تكلفه بعض الملحدین فى هذه الأزمان القريبة و ادعوا أنه معارضة ليس بواقع، لان ما يقدر عليه أهل زماننا هذا من كلام فصيح ذلك السلف، عليه أقدر و [ما] أعجز عنه ذلك السلف، فمن يأتى بعدهم أولى بالعجز.

<sup>٦٧٣</sup> ط: ممن.

<sup>٦٧٤</sup> ط: و قمع.

<sup>٦٧٥</sup> ط: قعدوا، أو بعدوا.

و هذا دليل فى نفى المعارضة، و ما يحتاج معه الى تصفح المعارضات

ص: ٤٣٨

و تأملها و بيان قصور منزلتها عن منزلة القرآن.

فأما هذا الكلام المسطور المحكى فى المسألة كلام لا فصاحة له و لا بلاغة فيه، و لا يتضمن معنى دقيقا و لا جليلا، فكيف يعارض به و يقابل ما هو فى غاية الفصاحة و الكلفة و التحمل فيه ظاهر.

و أين قوله «لقد أتيناك المفخر» من قوله **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ**؟ و أين قوله «فتهجد لله و أشهر» من قوله **فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ**؟ و أين قوله «فاصبر فعدوك الأصغر» من قوله **إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ**؟ و من له أدنى علم بفصاحة و بلاغة لا يعد هذا الذى تكلف و أمارات الكلفة و الهجنة فيه بادية فصيحاً و لا بليغاً بل و لا صحيحاً مستقيماً.

فأما الكوثر فقد قيل: انه نهر فى الجنة. و قيل: ان الكوثر النهر بلغة أهل السماوة. 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 غاية الفصاحة، فإن العبارة عن الكثير بالكوثر من قوى الفصاحة.

و قوله **فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ** ان استقبل القبلة فى نحر، و هو أجود التأويلات فى هذه اللفظة من أفصح الكلام و أبلغه و أشده اختصاراً، و العرب تقول: هذه منازل تتناحر. أى تتقابل. و قال بعضهم:

أبا حكم هل أنت عم مجالد      و سيد أهل الأبطح المتناحر

فأما قوله **إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ** فمن أعجب الكلام بلاغة و اختصاراً و فصاحة، و كم بين الشأنى و العدو فى الفصاحة و حسن العبارة. و قيل: ان الأبتَر هو الذى لا نسل له و لا ذكر له من الولد، و انه عنى بذلك العاص بن وابل السهمى. و قيل: ان الأبتَر ها هنا هو المنقطع الحجة و الأمل و الخير، و هو أحب الى و أشبه بالفصاحة.

ص: ٤٣٩

فهذه السورة على قصرها كما تراها فى غاية البلاغة إذا انتقدت و ركية تتبع كل فصاحة إذا اختبرت. و من لم يقدر على هذا الاختبار و الاعتبار، فيكفيه فى نفى المعارضة و القدرة عليها ما قدمناه من الدليل على سبيل الجملة.

فأما قوله تعالى **فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ** فداخل فيه الطوال و القصار من غير تعيين على سورة يقع الاختبار عليها منه عليه السلام من غير تفرقة بين القصار و الطوال.

و لا خلاف بين المسلمين فى ذلك، لان التحدى أولا وقع بجميع القرآن فى قوله تعالى قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ثم وقع الاختصار على سورة واحدة فقال تعالى فَآتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ و لم يفرق بين طويلة وقصيرة. و الهاء فى قوله مثله راجعة إلى القرآن لا اليه عليه السلام بلا شك و الأمر<sup>٦٧٦</sup> به.

فأما سورة الكافرين و ادعائه<sup>٦٧٧</sup> من جهل فى حالها أنها بعيدة من الفصاحة و الذى يكذب هذه الدعوى على خلوها من الفصاحة و لقالوا له كيف يعد زيادة فصاحة قراءة على فصاحتنا، و هذه السورة خالية من الفصاحة، فقد وافقوا على ما هو دون ذلك، و هم للفصاحة أتقد و بمواضعها أعلم. و انما يجهل فصاحة هذه السورة من لم يعرف، فظن أن تكرار الألفاظ فيها لغير فائدة مجددة، و الأمر بخلاف ذلك.

و قد بينا فى كتابنا المعروف ب «غرر الفرائد» أن هذه السورة و ان تكررت فيها الألفاظ، فكل لفظ منها تحته معنى مجدد، و أن المتكرر ليس هو على وجه التأكيد الذى ظنه الأغبياء، و بينا فوائد كل متكرر من ألفاظها، و من فهم ما قلناه فيها علم أنها فى سماء الفصاحة و الرجاحة.

ص: ٢٢٠

#### المسألة الثانية و العشرون [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 الذى قد تقدم وجوب صومه عليه بالنذر المتقدم عن صوم يجعله بدلا منه إذا اتفق فى النذر الثانى أم لا؟ و هل يسقط عنه صوم اليوم الذى اتفق أنه يوم عيد بغير بدل أم ببدل.

الجواب:

من نذر صوم يوم قدوم فلان، فاتفق قدومه فى يوم عيد فالواجب فطر ذلك اليوم، لانه عيد و لا قضاء عليه.

و الوجه فيه: أنه نذر معصية، و قد أجمعت الطائفة أنه لا نذر فى معصية، و رووا عن أئمتهم أيضا ذلك صريحا فى روايات مشهورة.

و سواء كانت المعصية المنذور فعلها أو المنذور فيها، لانه لا فرق فى امتناع انعقاد النذر بين أن يقول: ان قدم فلان شربت خمرأ أو ركبت محرما، و بين أن يقول: ان شربت خمرأ أو زنيت بفلانة فعلى أن أتصدق بكذا.

<sup>٦٧٦</sup> ط: و لا مريه.

<sup>٦٧٧</sup> ط: و ادعاء.

و إذا كان صوم يوم العيد معصية بلا شبهة، و تعلق نذره به، فلم ينعقد نذره و إذا لم ينعقد فلا قضاء و لا كفارة، 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 معصية، و قد تعلق نذره بمعصية

ص: ٤٤١

و ان كان لا يعلم، و نذر المعصية على الإطلاق لا يجوز.

و جرى ذلك مجرى أن يقول: ان جامع فلان فلأنه في اليوم الفلاني فعلى صدقة فلانية، و اتفق أنه جامعها زنا و حراما، فان نذره لم ينعقد، لانه تعلق بمعصية و ان لم يعلم.

و أما المسألة 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 الذى يكشف عن استحالة ما نذره أنه إذا قال: على أن أصوم يوم قدوم فلان، فكأنه نذر صوم هذا اليوم على وجه يكون صومه مستحقا بقدوم ذلك القادم. و هذا اليوم الذى فرضنا أنه متعين صومه بسبب متقدم يستحيل فيه أن يستحق صومه بسبب آخر من الأسباب. و هذا بين.

المسألة الثالثة و العشرون [امتناع أمير المؤمنين (ع) عن محو البسمة في معاهدة النبي (ص)]

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

ص: ٤٤٢

فقال: ليس يخلو من أن يكون قد علم أن النبي صلى الله عليه وآله لا يأمر إلا بما فيه مصلحة، و يقتضيه الحكمة و البينات<sup>٦٧٨</sup>، 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 عصمة الأنبياء من الخطأ، و جوز المفسدة 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 فى ذلك لكون النبي صلى الله عليه وآله عالما بإيمانه قطعا، و هو خلاف مذهبكم، و مع ما فيه من قبح الأمر على طريق الاختبار بما لا مصلحة فى 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 يستفهم ذلك و يستعلمه منه، و يقول: فما أمرتنى قطعا من غير شرط أضمرته أولا. فقولوا ما عندكم فى ذلك.

الجواب:

ان النبي صلى الله عليه وآله لما أمر أمير المؤمنين بمحو اسمه المضاف إلى الرسالة، و إثباته خاليا عن هذه الإضافة، على ما اقترحه سهيل بن عمرو، الذى كانت الهدنة 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 ما يدل على أنه لذلك مؤثر، و أنه أمر فى الحقيقة محو ما كتب، فصبر أمير المؤمنين

ص: ٤٤٣

عليه السلام على ذلك على مضض شديد.

و قد ينقل على الطباع ما فيه مصلحة من العبادات، كالصوم فى الحر، و الغسل بالماء فى الزمهرير.

و قد روى ان عمر بن الخطاب قام فى تلك الحال إلى النبي صلى الله عليه وآله و قال: أ لست نبي الله؟ فقال له: بلى. فقال: أ و لسا بالمسلمين؟ فقال عليه السلام: بلى. فقال: فلم تعطى هذه الدنيا من نفسك؟ فقال: ليست بدنية أنها خير لك. فقال: أ فلست قد وعدتنا بدخول مكة فما بالناس لا ندخلها؟

فقال عليه السلام له: أ وعدتك 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<sup>٦٧٩</sup>.

فأما ما مضى فى أثناء المسألة 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 بمفسدة، و انما لما تعلق ما ظهر من صورة 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 نهاية الاحتياط للدين.

نجزت المسائل الطرابلسيات، و الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا محمد و آله الأكرمين.

---

<sup>٦٧٩</sup> رواه مسلم فى صحيحه ١- ٩٤ و راجع القصة و الكلام حولها كتاب الطرائف ص ٤٢٠.