الجزء الثالث‏

(30) أجوبة المسائل القرآنية

ص: 85

[وجه استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه‏]

مسألة: مسألة: قال اللَّه تعالى مخبرا عن إبراهيم عليه السلام أنه قال‏ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوالِدَيَ‏[[1]](#footnote-1) و الذي أخبرنا اللَّه تعالى أنه وعد أباه بالاستغفار دون أمه، فقال‏ إِلَّا قَوْلَ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ‏[[2]](#footnote-2) و قال‏ سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي‏[[3]](#footnote-3) و قال‏ ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ‏[[4]](#footnote-4).

فما وجه استغفاره لوالديه؟ و لأحد أن يقرأ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوالِدَيَ‏ بياء ساكنة غير مشدودة؟ فيكون ذلك موافقا لقوله‏ وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ‏[[5]](#footnote-5) و محققا لما وعده به من الاستغفار؟.

الجواب: اعلم أنا قد بينا في كتابنا الموسوم ب «تنزيه الأنبياء و الأئمة»

ص: 86

القول في استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه، بسطناه و شرحناه و فرعناه، فمن أراد النهاية وقف عليه من هناك.[[6]](#footnote-6) و في قوله‏ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوالِدَيَ‏ وجهان:

أحدهما: أن عند الشيعة الإمامية أن الأب الكافر الذي وعده إبراهيم عليه السلام بالاستغفار لما وعده ذلك بالإيمان، انما كان جده لامه، و لم يكن والده على الحقيقة، و أن والده كان مؤمنا. و يجوز أن يكون الإمام أيضا مؤمنة كوالده، و يجعل دعاء إبراهيم عليه السلام لها بالمغفرة دليلا على إيمانها.

و الوجه الأحسن: انا لا نجعل ذلك إبراهيم‏[[7]](#footnote-7) دعاء لنفسه، بل تعليما لنا كيف ندعو لنفوسنا و للوالدين المؤمنين منا، كما تعبد اللَّه نبينا صلى اللَّه عليه و آله بأن يقول‏ رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا[[8]](#footnote-8) و هو عليه السلام لا يخطئ للعصمة و انما قال ذلك تعليما لنا.

فأما القراءة بتسكين الياء، فان كانت مروية و قد روي بها جازت‏[[9]](#footnote-9)، و الا فالإبداع غير جائز.

مسألة [في تفسير آية و السابقون الأولون من المهاجرين إلخ‏]

سأل الإمامية مخالفونا، فقالوا: أخبرونا أ ليس اللَّه تعالى يقول‏ وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا

ص: 87

عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها[[10]](#footnote-10) مع نظائرها أو ليس هذا اخبار صدق يقطع العذر وضوحه و ينفي الشك بيانه و يسقط ان دل عليه و يقوم تبصرة نفسه.

فان قلتم: بلى.

قلنا: عرفونا من هؤلاء؟ و ميزوهم لنا من غير توالي و تعادي على بصيرة و تثبت و يكون على يقين. و ان افترضتم في هذه المدعوة الجميلة بأمر، لزمكم مثله فيمن تزعمون أنه وعد بأعداد الجنة و حسن المنقلب في‏ هَلْ أَتى‏ عَلَى الْإِنْسانِ‏[[11]](#footnote-11) و نظائرها قتلو لله‏[[12]](#footnote-12) و ينسبون معناه الى من أردتم فما الفصل؟.

و قالوا: قبض النبي صلى اللَّه عليه و آله من كذا و كذا الصحابي، أ فترى هؤلاء كلهم ضلوا، و هذه الوعود الحسنة و الأقوال الجميلة لهم و فيهم، فان كانوا ضلوا فمن بعدهم ممن تابعهم أضل و أضل من بعد أولئك أيضا الى اليوم بالظلم الان و البغي و الربا و شرب الخمور و المناكرات و الفواحش و الجنة المنعوتة الى الأمم سكانها، و من هذه الأمة؟ مع هذه الصفات القبيحة المظنة أهلها، فان لم يكن الصدر الأول و الا ما عدهم.

الجواب: قال الشريف الأجل المرتضى علم الهدى: قد بينا في كتابنا المعروف ب «الشافي» الذي نقضنا به على صاحب الكتاب المعروف ب «المغني» كلامه‏

ص: 88

في الإمامة و تعلقه بهذه الآية، لانه أوردها من جملة ما احتج به، و حكاه عن أبي على الجبائي و استقصينا الكلام فيها، و نورد هاهنا جملة كافية مقنعة.

و أول ما نقوله: ان ظاهر هذه الآية لا تقتضي أن السبق المذكور فيها انما هو السبق إلى إظهار الايمان و الإسلام و اتباع النبي صلى اللَّه عليه و آله، لان لفظ «السابقين» مشتركة غير مختصة بالسبق إلى شي‏ء بعينه.

و قد يجوز أن يكون المراد بها السبق الى الطاعات، فقد يقال لمن تقدم في الفضل و الخير: سابق و متقدم. قال اللَّه تعالى‏ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ‏[[13]](#footnote-13) فإنما أراد المعنى الذي ذكرناه، و قال تعالى‏ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ‏[[14]](#footnote-14) و يكون معنى قوله تعالى‏ «الْأَوَّلُونَ» التأكيد للسبق و التقدم و التدبير فيه، كما يقال: سابق بالخيرات أول سابق.

و إذا لم يكن هاهنا دلالة تدل على أن المراد بالسبق في الآية إلى الإسلام فقد بطل غرض المخالفين. و إذا دعوا فيمن يذهبون الى فضله و تقدمه أنه داخل في هذه الآية إذا حملنا على السبق في الخير و الدين احتاجوا الى دليل غير ظاهر الآية، و أنى لهم بذلك.

ثم إذا سلمنا أن المراد بالسبق في الآية السبق إلى الإسلام و الايمان بالنبي صلى اللَّه عليه و آله فلا بد من أن يكون الآية مشروطة بالإخلاص و أن يكون الظاهر كالباطن، فان اللَّه لا يعد بالجنة و الرضوان من أظهر الإسلام و أبطن خلافه.

و لا خلاف بيننا و بين مخالفينا في أن هذا الشرط الذي ذكرناه مراعى في‏

ص: 89

[[15]](#footnote-15)

الآية، و إذا كان لا بد من مراعاته فمن أين للمخالف أن القوم الذين يذهبون الى تعظيمهم و تفضيلهم ممن أظهر السبق إلى الإسلام كان باطنهم كظاهرهم، حتى يستحق الدخول تحت الوعد بالجنة و الرضا من اللَّه تعالى.

و يختص مخالفونا بشرط آخر يذكرونه على مذاهبهم، و هو أنهم يشترطون في هذه الآية و في أمثالها من آيات الوعد بالثواب على الطاعات، أن لا يأتي هذا المطيع بما يسقط به ثواب طاعته من الأفعال القبيحة. و نحن لا نشترط ذلك لان مذاهبنا أن المؤمن على الحقيقة[[16]](#footnote-16) سرا و علانية لا يجوز أن يكفر، و لا يحتاج الى هذا الشرط، و ان شرطنا نحن و هم جميعا في آيات الوعيد بالعقاب، الا أن يتوب‏[[17]](#footnote-17) هذا العاصي فان التوبة يسقط عندنا العقاب تفضلا و عند مخالفينا وجوبا، فلا بد من اشتراطها في الوعيد بالعقاب.

فمن أين لمخالفينا إذا ثبت لهم دخول من يريدون دخوله في الآية، مضافا الى ايمانه باطنا و ظاهرا أنه ما أتى طول عمره بما يسقط ثواب سبقه إلى الإسلام.

فإن قالوا: فمن أين تعلمون أنتم أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام و هو معني بهذه الآية عندكم قد حصل فيه الشرط الذي ذكرتم أنه لا بد من اشتراطه.

قلنا: نحن لا نعتمد في الدلالة على فضل أمير المؤمنين عليه لسلام و تقدمه على الخلق في الثواب بعد الرسول صلى اللَّه عليه و آله بهذه الآية، فيلزمنا أن نذكر حصول شرطها فيه، بل نعتمد في ذلك على ما هو معروف مسطور في الكتب‏

ص: 90

مما ليس للمخالف مثله، و انما يجب على المخالف إذا كان معتمدا في فضل من يذهب الى تفضيله على هذه الأمة[[18]](#footnote-18) أن يدل على أن الشرط المعتبر في هذه الآية حاصلة فيه بعد، و قد ثبت عصمة أمير المؤمنين عليه السلام عندنا و طهارته من القبائح كلها، و أنه لا يجوز أن يظهر من الطاعات و الخيرات خلاف ما يبطن.

و آكد ما دل على ذلك أن أمير المؤمنين عليه السلام أن النبي صلى اللَّه عليه و آله نص عليه بالإمامة و الاستخلاف بعده على أمته بالأدلة التي ذكرناها في كتبنا و بسطناها، لا سيما في الكتاب «الشافي».

و إذا ثبت أنه الإمام المستخلف على الأمة، ثبت أنه معصوم، لان العقول قد دلت على أن الامام لا بد من أن يكون معصوما لا يجوز تخطيه من الخط ما جاز على رعيته، فبهذه الدلالة و نظائرها نعلم أن باطن أمير المؤمنين عليه السلام كظاهره، و أنه لا يجوز أن يظهر من الخيرات و الطاعات ما يجوز أن يبطن خلافه فنعلم بذلك دخوله قطعا تحت الآية.

و هذا هو الجواب عن الاعتراض بحصول التوابع فيمن عني بسورة «هل أتى». فإن ادعى مخالفونا دخول غيره فيه، فيجب أن يدلوا على مثل ما دللنا عليه، و الا كانوا حاصلين على الدعوى العارية من برهان.

على أنا نقول: ليس يخلو المراد بالسابقين المذكورين في الآية، هو السابق الذي لم يتقدمه غيره، أو يراد به من سبق سواه، و ان كان مسبوقا في نفسه بغيره، و ان كان المراد هو الأول، فالذين هم بهذه الصفة في السبق إلى الإسلام أمير المؤمنين عليه السلام و حمزة و جعفر و خباب بن الأرت و زيد بن حارثة و عمار بن ياسر رحمة اللَّه عليهم، و من الأنصار سعد بن معاذ و أبو الهيثم بن‏

ص: 91

التيهان و خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين.

فأما أبو بكر ففي تقدم إسلامه خلاف معروف، و قد ذكر أهل النقل أن إسلام أمير المؤمنين عليه السلام و عمر[[19]](#footnote-19) و جعفر و خباب و زيد كان مقدما لإسلامه، و الاخبار بذلك في نقل أصحاب الحديث و أصحاب السير من العامة مشهورة معروفة.

فعلى من ادعى تقدم إسلام أبي بكر و أنه سابق لا متقدم له أن يدل على ذلك، و هيهات أن يتمكن من ذلك. ثم إذا دل عليه، وجب أن يدل على نظائره في أن ظاهره كباطنه، و أن لم يأت في باقي عمرة ما يزول معه الثواب الذي استحقه بإيمانه و إسلامه، دون ذلك خرط القتاد.

و ان كان الأمر على الوجه الثاني الذي قسمناه في كلامنا، فهو مؤد الى أن يكون جميع المسلمين الذين اتبعوا النبي صلى اللَّه عليه و آله سابقين في الإسلام إلا الواحد الذي لم يكن بعده إسلام من واحد، و معلوم خلاف ذلك.

فقد بان بهذه الجملة مذهبنا في المعني بهذه الآية، لأنه ان كان المراد بها السبق الى الخيرات و الطاعات، و كل سابق في ذلك ممن ظاهره كباطنه، داخل تحته. و ان كان المراد السبق إلى الإسلام، و كل سابق إلى الإسلام ممن باطنه فيه كظاهره و علانيته كسره داخل في الآية. فمن ادعى في بعض ما اختلف في إسلامه أن إسلامه يتقدم له الدليل على ذلك.

ثم عليه بعد ذلك إذا ثبت له تقدم إظهار الإسلام أن يدل على أن الباطن كالظاهر، ثم على سلامة ثوابه، و معلوم تعذر ذلك و تعسره على من يروم من‏

ص: 92

مخالفينا، و الا فليتعاطوه ليعلموا أعجزهم‏[[20]](#footnote-20) عن ذلك.

فأما ختم به هذه المسألة من أن النبي صلى اللَّه عليه و آله قبض عن كذا و كذا الصحابي أ فترى هؤلاء كلهم ضلوا؟

فالجواب عنه: معاذ اللَّه أن يفضل عن الحق جميع أصحاب النبي صلى اللَّه عليه و آله، أو يعدل الى القول بالباطل على جميع الأئمة في وقت من الأوقات بل لا بدّ للحق في كل زمان من قائل به و ذاهب اليه و مقيم عليه، و ان ضل عنه غيره.

و الذين ضلوا الضلال الشديد بعد وفاة النبي صلّى اللَّه عليه و آله من بعد مخالفته فيمن نصبه للإمامة و ارتضاه للخلافة، و عدل بالأمر عنه و صيره في غيره، افتتاناً على الرسول، و تقدماً بين يديه، و خلاف‏[[21]](#footnote-21) ظاهراً عليه، ثم اتبع هؤلاء الجم و العدد الكثير تقليداً لهم و حسن الظن بهم، و عجزاً عن الاختبار و الاعتبار فضلا أيضاً دون ذلك الضلال.

و نفى أهل الحق الذين علموا أن الإمامة في أمير المؤمنين عليه السلام بالنص و التوقيت، و أنه أوان‏[[22]](#footnote-22) أغلب على مقامه، و حيل بينه و بين حقه، فهو المستحق للإمامة.

و هؤلاء جماعة بني هاشم، و من المهاجرين و الأنصار جماعة كثيرة معروفون و هم الذين تأخروا عن بيعة أبي بكر، و اجتمعوا الى أمير المؤمنين «ع» متحاورين‏

ص: 93

اليه و تعمدن‏[[23]](#footnote-23) ما يصرفهم عليه و يزيدهم به، فلما رأوا حاله على الاستمرار على المنازعة و المجاذبة.

و هذا الأمر بعد أن قربت الشبهة فيه و كثرت الأعوان عليه. و إذا عدد النصار لما تم من الاختيار علماً منه بما يعقب المخارجة، و تورث المجاهرة من الفساد العظيم في الدين، و تفرق الشمل و تشعب الحيل اقتداءً به في الإمساك و المشاركة، الى أن يقضي اللَّه أمراً كان مفعولًا.

مسألة [المراد من الصاعقة و الرجفة في الآيتين‏]

ان سأل سائل فقال: أ ليس قد أخبر اللَّه تعالى أنه أهلك عاداً بالريح، ثم قال في سورة حم السجدة فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صاعِقَةً مِثْلَ صاعِقَةِ عادٍ وَ ثَمُودَ»[[24]](#footnote-24).

و قال عز و جل في قصة ثمود فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ[[25]](#footnote-25) فسمى الصاعقة المذكورة في سورة حم رجفة، و معلوم أن الريح غير الصاعقة، و الصاعقة غير الرجفة.

الجواب: انه غير ممتنع أن ينضم الى الريح صاعقة في إهلاك قوم عاد، فيسوغ أن يخبر في موضع أنه أهلكهم بالريح، و في آخر أنه أهلكهم بالصاعقة.

ص: 94

و قد يجوز أن يكون الريح نفسها هي الصاعقة، لأن كل شي‏ء صعق‏[[26]](#footnote-26) الناس منه فهو صاعقة.

و كذلك القول في الصاعقة و الرجفة أنه غير ممتنع أن يقترن بالصاعقة الرجفة، فيخبر في موضع بأنهم أهلكوا بالصاعقة و في آخر بالرجفة.

و قد يمكن أن تكون الرجفة هي الصاعقة، لأنهم صعقوا عندها.

مسألة [كيفية نجاة هود عليه من الريح المهلك‏]

ان سأل سائل فقال: ان الماء في عهد نوح لما يم جميع الأرض لم ينج من الغرق لا أصحاب السفينة، فالريح المسخرة بم أعظم‏[[27]](#footnote-27) منها هود عليه السلام و من اتبعه من المؤمنين، مع علمنا أن كل ريح تهب من شمال أو جنوب أو صبا أو دبور فإنها تعم الأرض و أكثرنا.

و هذا السؤال و ان لم يكن داخلا في علم الكلام، فإن كثرة العلم و جودة الطبع يوسع للمسئول إذا كانت هذه حالة المقال و يضرب له المثال.

الجواب: عن الريح المهلكة لعاد المدمرة عليهم ما الوجه في كيفية نجاة هود عليه السلام منها و من نجاة من نجى بنجاته من أهله و أصحابه مع عموم الريح الأماكن كلها.

ص: 95

فالجواب عندي أنه غير ممتنع أن يكون هود «ع» و من كان في صحبته بحيث لم تهب فيه هذه الريح المهلكة، و اللَّه تعالى قادر على أن يخص بالريح أرضاً دون أرض، و يكف عن هود عليه السلام و من معه عند هبوبها و تأثير اعتمادها، فلا يلحقهم من الضرر بها و ان هبت بينهم كما لحق من هلك، كما أنه تعالى كف إحراق النار عن إبراهيم عليه السلام و بردها في جسمه و ان كان حاصلا فيها، و كل ذلك جائز واضح.

مسألة [الإشكال الوارد في آية «وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ‏ إلخ»]

أجمع أهل العربية على أن «ثم» توجب في العطف الترتيب دالة على التعقيب، و إذا كان هذا كما وصفوا فما معنى قوله تعالى‏ وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ‏[[28]](#footnote-28).

فيجي‏ء من هذا على قول النحويين أنه تعالى أمر الملائكة اسجدوا لادم بعد خلقه و تصويره قوماً خوطبوا بذلك، فان كان هؤلاء المخاطبون من ذرية آدم فهنا[[29]](#footnote-29) من الأمر المستحيل، و ان كان من غير ذرية آدم، فيحتاج الى دليل.

الجواب: أما قوله تعالى‏ وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا

ص: 96

لقسوم ليسوا من نسل آدم عليه السلام بل للجن و غيرهم من خلق اللَّه تعالى، و على هذا الجواب تسقط الشبهة و لا يبقى سؤال.

الجواب الأخر: أن يكون قوله تعالى‏ خَلَقْناكُمْ‏ لم يرد به الإيجاد و الإحدات و ان كان الخطاب به لبني آدم، و انما أراد تعالى التقدير.

و على هذا المعنى حمل قوم من العلماء قوله تعالى‏ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ‏[[30]](#footnote-30) بمعنى أنه تعالى قدرها و علم كيفيتها و أحوالها و سوء[[31]](#footnote-31) الخلق الإيجاد و الاحداث و قد يسمى أحدنا بأنه خالق للأديم و ان لم يكن محدثاً و لا موجوداً، فالشبهة أيضاً ساقطة عن هذا الجواب.

و قد أجاب قوم عن هذا السؤال، بأن لفظة «ثُمَّ» في قوله تعالى‏ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ لم يأت لترتيب الجواب الأمر بالسجود على الخلق و التصوير، لا الأمر هو المرتب عليها.

و هذا الجواب و ان كان مسقطاً للشبهة، فإنه مخالف للظاهر، لان ظاهر الكلام يقتضي أن الأمر بالسجود هو المرتب لا للاعلام. أ لا ترى أن القائل إذا قال: ضربت زيداً ثم عمراً، فان الظاهر من كلامه يقتضي أن ضرب عمرو هو المرتب على ضرب زيد.

و على هذا الجواب الذي حكيناه يجوز أن يكون ضرب عمرو متقدماً على ضرب زيد، و انما أدخل لفظة «ثم» لإعلام ترتب الضرب على الضرب و معلوم خلاف ذلك.

فان قيل: فالجواب الذي ذكرتموه المبني على أن قوله تعالى‏ خَلَقْناكُمْ‏

ص: 97

لم يعن به البشر و انما عنى به غيرهم مخالف أيضاً للظاهر.

فان قلتم: خالفنا الظاهر بدليل.

قلنا: و نخالفه أيضاً بدليل.

و الجواب عن السؤال: أنه ليس الظاهر من قوله تعالى‏ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ‏ ينبغي أن يكون متوجهاً الى بنى آدم دون غيرهم من العقلاء.

و الظاهر من قوله تعالى‏ «ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ» يقتضي ترتب القول على الخلق و التصوير.

مسألة [قوله تعالى‏ «قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» إلخ‏]

ان سأل سائل عن قوله تعالى‏ قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً[[32]](#footnote-32) و كيف يجوز أن يكون من جملة ما حرم علينا أن لا نشرك شيئاً، و الأمر بالعكس في ذلك.

الجواب: قيل له: هذا سؤال من لا تأمل عنده لموضوع الآية و ترتيب خطابه، لان التحريم المذكور فيه لا يجوز البتة على مذهب أهل العربية أن يكون متعلقاً بقوله‏ «أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» و انما هو من صلة الجملة الاولى.

و لو تعلق التحريم المذكور بقوله‏ «أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» لم يخل أن يكون‏

ص: 98

تعلقه به تعلق الفاعل و المفعول، فكأنه قال: حرم أن لا تشركوا، أو المبتدأ و الخبر، فكأنه قال: الذي حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا.

و التعلق الأول يمنع منه لفظة «حرم» من صلة لفظة «ما» التي بمعنى الذي، فلا يعمل فيما بعدها. أ لا ترى أنك إذا قلت «حرمت كذا» فالتحريم عامل فيما بعده على الفعل من المفعول، فإذا قلت: الذي حرمت كذا، فبطل هذا المعنى.

و لم يجز أن يكون التحريم متعلقاً بما بعده على معنى الفعلية، بل على سبيل المبتدأ و الخبر. و لا يجوز أن يكون في الآية التعلق على هذا الوجه، لان صدر الكلام يمنع من ذلك.

ألا ترى أنه تعالى قال‏ «تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» ف «ما» منصوب لانه مفعول أتل، و إذا كان كذلك لم يجز أن يكون «ما حرم» مبتدأ حتى يكون «ألا تشركوا» خبراً له.

و إذا بطل التعلق بين الكلام من كلا الوجهين، نظرنا في قوله تعالى‏ «أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ»، لان ذلك واجب غير محرم، فوجب أن يضمر اما أوصاكم أن لا تشركوا به‏[[33]](#footnote-33).

و الإضمار الأول يشهد له آخر الآية في قوله تعالى‏ ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ‏[[34]](#footnote-34) و الإضمار الثاني يشهد له أول الآية في قوله تعالى‏ قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما أوصانا به فقد أمرنا به و بنينا إليه.

فإن قيل: فما موضع «ان» من الاعراب؟.

ص: 99

قلنا: في ذلك وجوه ثلاثة:

أحدها: الرفع، و يكون التقدير: ذلك أن لا تشركوا به شيئاً، فكأنه مبتدأ أو خبر.

و الثاني: النصب، اما على أوصى أن لا تشركوا، أو على أتل أن لا تشركوا.

و الثالث: أن لا يكون لها موضع، يكون المعنى: ألا تشركوا به شيئا.

فإما موضع «تشركوا» فيمكن فيه وجهان: النصب ب «أن» و الجزم ب «لا» على وجه النهي.

فان قيل: كيف يعطف النهي في قوله تعالى‏ وَ لا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ\*[[35]](#footnote-35) على الخبر و هو أوصى أن لا تشركوا.

قلنا: ذلك جائز مثل قوله تعالى عز و جل‏ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَ لا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ‏[[36]](#footnote-36) و مثل قول الشاعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| حج و أوصى لسلمى الا عبدا |  | أ لا ترى و لا تكلم أحدا |
|  |  |  |

|  |
| --- |
| و لم يزل شرابها مبرداً |

فعطف «لا تكلم» و هي نهي على الخبر.

و يمكن في الآية وجه آخر غير مذكور فيها و الكلام يحتمله، و هو أن يكون الكلام انقطع عند قوله تعالى‏ قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ‏ و الوقف هاهنا، ثم ابتدأ فقال «عليكم ألا تشركوا به شيئاً» و إذا كان على هذا الوجه، احتمل «عليكم ألا تشركوا» وجهين:

أحدهما: أن يراد يلزمكم و واجب عليكم، كما يقال: عليك درهم و عليك‏

ص: 100

أن تفعل كذا، ثم قال‏ «وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً»\* أي أوصى‏ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً.

و الوجه الأخر: أن يريد الإغراء، كما تقول: عليك زيداً و عليك كذا إذا أمرت بأخذه و البدار اليه.

و لم يبق بعد هذا السؤال‏[[37]](#footnote-37) واحد، و هو أن يقال: كيف يجوز أن يقول تعالى‏ أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ‏ ثم يأتي بذكر أشياء غير محرمات، حتى يقدروا لها الوصية و الأمر. و صدر الكلام يقتضي أن الذي يأتي من بعد لا يكون الا محرماً أ لا ترى أن القائل إذا قال: أتل عليك ما وهبته لك كذا و كذا، لا بد أن يكون ما بعده و يذكره من الموهوبات، و الا خرج الكلام من الصحة.

و الجواب عن ذلك: أن التحريم لما كان إيجاباً و إلزاماً أتى ما بعده من المذكورات على المعنى دون اللفظ بذكر الأمور الواجبات و المأمورات، للاشتراك في المعنى. و أيضاً فان في الإيجاب و الإلزام تجري‏[[38]](#footnote-38). أ لا ترى ان الواجب محرم الترك، و كل شي‏ء ذكر لفظ التحريم على بعض الوجوه تحريم.

فان قيل: أ لا حملتم الآية على ما حملها قوم من أن لفظة «لا» زائدة في قوله تعالى‏ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً و استشهدوا على زيادة «لا» بقوله تعالى‏ ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ‏ أي أن تسجد، قال الشاعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ألا يا لقومي قد أشطت عواذلي‏ |  | و يزعمن أن أؤدي بحقي باطل‏ |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و يلجئني في اللهو أن لا أحبه‏ |  | و للهو داع دائب غير غافل‏ |
|  |  |  |

قلنا قد أنكر كثير من أهل العربية زيادة «لا» في مثل هذا الموضع و ضعفوه و حملوا قوله تعالى‏ ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ[[39]](#footnote-39) على أنه خارج على المعنى، و المراد

ص: 101

ما دعاك الى أن لا تسجد؟ و ما أمران لا تسجد؟ لان من منع من شي‏ء فقد دعا الى أن يفعل.

و متى حملنا قوله تعالى‏ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً على أن لفظة «لا» زائدة على تضعيف قوم لذلك، فلا بد فيما اتصل به هذا الكلام من تقدير فعل آخر، و هو قوله تعالى‏ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً\* لأن ذلك لا يجوز أن يكون معطوفاً على المحرم، فلا بد من إضمار و أوصينا[[40]](#footnote-40) بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً.

و إذا احتجنا الى هذا الإضمار و لم يغننا عنه ما ارتكبناه من زيادة لفظة «لا» فالأولى أن نكتفي بهذا الإضمار في صدر الكتاب، و يبقى الكلام على حاله من غير إلقاء شي‏ء منه و نقدر ما تقدم بيانه، فكأنه قال: وصى أن لا تشركوا به شيئاً وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً، و يشهد لذلك و بقوله آخر الآية.

مسألة [قوله تعالى‏ كَذلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً]

و سئل (قدس اللَّه روحه) عن تأويل قوله تعالى‏ وَ كَذلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً[[41]](#footnote-41) فقال فقد قيل فيها أقوال:

منها أن يحشر الظالمون مع أوليائهم فيدخلون النار الى بيتهم في العقاب. و قيل: يخلي الفراعنة و يوليهم على الظالمين و يمكنهم منه.

و قيل وجه آخر و هو أحسن: و هو ما بينه تعالى في موضع آخر بقوله تعالى‏ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصارى‏ أَوْلِياءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ‏

ص: 102

[[42]](#footnote-42) فحكم أن الكفار بعضهم يتولى بعضاً و ينصره و منع المؤمنين من ذلك فكان حاكماً عادلا من حيث حكم بما ذكرناه، و اللَّه تعالى أعلم.

[قوله تعالى‏ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا إلخ‏]

و قال (رحمة اللَّه عليه) في تفسير قول اللَّه تعالى‏ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ‏[[43]](#footnote-43) فقيل: كيف أورثهم الكتاب و قد وصفهم بالظلم.

و قال أبو علي الجبائي: ظالم لنفسه أي أنه يحمل عليها في العبادة و يضربها كما يقول القائل: فلان ظالم لنفسه، لفرط صومه و كثرة صلاته، و هذه صفة مدح.

و قال آخرون: ظالم لنفسه بفعل الصغائر.

قال (رضي اللَّه عنه): و الذي اعتمده و أعول عليه، أن يكون‏ «فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ» من صفة «عبادنا» أي أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، و من عبادنا ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات، أي فليس كل عبادنا ظالماً لنفسه، و لا كلهم مقتصداً و لا كلهم سابقاً بالخيرات، فكان الذين أورثوا الكتاب السابقون بالخيرات دونهما.

و قال (رضي اللَّه عنه): علمت‏[[44]](#footnote-44) به لما كانت في معنى أحطت، و أحطت أعم و آكد.

و مثله قوله تعالى‏ وَ جَحَدُوا بِها[[45]](#footnote-45) لما كانت في معنى كفروا. لان جحودهم بآيات اللَّه كفر فقال‏ «جَحَدُوا بِها» فعداه بالباء.

ص: 103

و قوله تعالى‏ الرَّفَثُ إِلى‏ نِسائِكُمْ‏[[46]](#footnote-46) لما كانت الرفث بمعنى الإفضاء.

و قال في قوله تعالى‏ وَ لا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ‏[[47]](#footnote-47) يجوز لا يؤذن لهم و لا يعتذرون، ليكون معطوفاً على «يؤذن لهم» و لا يكون جواباً، و يجوز لا يؤذن لا يؤذن لهم فكيف يعتذرون.

[قوله تعالى‏ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ]

و سأله (قدس اللَّه روحه) أبو القاسم بن علي بن عبد اللَّه بن شيبة العلوي الحسني عن قول اللَّه تبارك و تعالى في قصة زكريا عليه السلام‏ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَ امْرَأَتِي عاقِرٌ[[48]](#footnote-48).

فكأنه سأل أمراً يستحيل كونه، و قد علمنا لا محالة أن زكريا عليه السلام لا محالة يعلم أن اللَّه تعالى لا يعجزه بما يريد، فما وجه الكلام فيه.

فأجاب عن ذلك و قال: انه غير ممتنع أن يكون زكريا لم يمثل الذرية في حال كبره و هرمة، بل قبل هذا الحال، فلما رزقه اللَّه ولداً على الكبر و مع كون امرأته عاقراً قال‏ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَ امْرَأَتِي عاقِرٌ من غير إنكار منه لقدرته تعالى على ذلك، بل ليرد من الجواب ما يزداد به بصيرة و يقيناً.

و يجوز أن يكون سأل الولد مع الكبر و عقم امرأته، ليفعل اللَّه تعالى ذلك على سبيل الآية و خرقاً للعادة من أجله، فلما رزقه اللَّه الولد عجب من ذلك و أنكره بعض من ضعفت بصيرته من أمته فقال عليه السلام‏ «أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ» ليرد من الجواب ما يزول به شك غيره، فكأنه سأل في الحقيقة لغيره لا لنفسه‏

ص: 104

و يجري ذلك مجرى موسى عليه السلام أن يريه اللَّه تعالى نفسه لما شك قومه في ذلك، فسأل لهم لا لنفسه.

[قوله تعالى‏ وَ إِذْ أَنْجَيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ‏ إلخ‏]

و سأل أيضاً عن قول اللَّه عز و جل‏ وَ إِذْ نَجَّيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ يُذَبِّحُونَ أَبْناءَكُمْ وَ يَسْتَحْيُونَ نِساءَكُمْ‏[[49]](#footnote-49) فقال: أي شي‏ء استحياء النساء من سوء العذاب، و انما العذاب في ذبح الأبناء.

فقال (رضوان اللَّه عليه): أما قتل الذكور و استحياء الإناث فهو ضرب من العذاب و الإضرار، لأن الرجال هم الذين يزعمون الناس عما .. به من الشر، و هو واقع منهن في الأكثر مع الردع، فإذا انفردن وقع الشر بلا راع و لا مانع، و هذه مضرة عظيمة.

و وجه آخر: و هو أن الراجع الى قوله تعالى‏ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ\* هو قتل الأبناء دون استحياء النساء، و انما ذكر استحياء النساء لشرح كيفية الحال لا لان ذلك من جملة العذاب، كما يقول أحدنا: فلان عذبني بأن أدخلني داره و عليه ثياب فلانية و ضربني بالمقارع و فلان حاضر. و ليس كل ما ذكره من جملة العذاب، و انما ذكر العذاب هو الضرب دون غيره، و ذكر الباقي على سبيل الشرح.

و وجه آخر: و هو أنه روي أنهم كانوا يقتلون الأبناء و يدخلون أيديهم في فروج النساء لاستخراج الأجنة من بطون الحوامل، فقيل: يستحيون من لفظ الحياء و هو الفرج و هو عذاب، ففي مثله ضرر شديد لا محالة.

ص: 105

[قوله تعالى‏ وَ ما أَدْرِي ما يُفْعَلُ بِي وَ لا بِكُمْ‏]

و سأله أيضاً فقال: أ ليس قد وعد اللَّه تعالى المؤمنين في عدة مواضع من كتابه المجيد بالجنة و الخلود في النعيم، فما معنى قوله لنبيه‏ وَ ما أَدْرِي ما يُفْعَلُ بِي وَ لا بِكُمْ‏[[50]](#footnote-50) الثواب أو العقاب، أ دخول الجنة أو النار، لانه عليه السلام عالم بأن الجنة مأواه و أن الموات‏[[51]](#footnote-51) عاقبته. و لا يجوز أن يشك في أنه ليس من أهل النار، و ان شك في ذاك من حال غيره.

و المراد بالاية: أنني لا أدري ما يفعل بي و لا بكم من المنافع و المضار الدنيوية كالصحة و المرض و الغنى و الفقر و الخصب و الجدب، و هذا وجه صحيح واضح لا شبهه فيه.

و يجوز أيضا أن يريد أنني لا أدري ما يحدثه اللَّه من العبادات و يأمرني به و إياكم من الشرعيات و ما ينسخ من الشرعيات و ما يقر منه و يستدام، لان ذلك كله مغيب عنه، و هذا يليق بقوله تعالى في أول الآية قُلْ ما كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ‏ و في آخرها إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى‏ إِلَيَ‏.

[قوله تعالى‏ فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ‏ إلخ‏]

و سأل أيضاً عن قوله تعالى‏ فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ المُمْتَرِينَ‏[[52]](#footnote-52).

كيف يكون النبي صلّى اللَّه عليه و آله في شك مما أوحى إليه؟ كيف يسأل‏

ص: 106

صحة ما أنزل إليه الذين يقرءون الكتاب من قبله و هم اليهود و النصارى المكذبون؟.

فقال: ان قوله تعالى‏ فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ‏ ظاهر الخطاب له و المعنى لغيره، كما قال تعالى‏ يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ[[53]](#footnote-53) فكأنه تعالى قال: فان كنت أيها السامع للقرآن في شك مما أنزلنا على نبينا فاسأل الذين يقرءون الكتاب.

و ليس يمتنع عند من أمعن النظر أن يكون الخطاب متوجهاً الى النبي صلّى اللَّه عليه و آله على الحقيقة، و ليس إذا كانت الشك لا يجوز عليه لم يحسن أن يقال له: ان شككت فافعل كذا، كما قال اللَّه تعالى‏ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ‏[[54]](#footnote-54) و معلوم أن الشرك لا يجوز عليه، و لا خلاف بين العلماء أن النبي صلّى اللَّه عليه و آله داخل في ظاهر آيات الوعيد و الوعد و ان كان مما لا يشك.

و وجدت بعض المفسرين يجعل «ان» هاهنا بمعنى «ما» التي للجحد، و يكون تقدير الكلام: ما كنت في شك مما أنزلنا إليك. و استشهد على قوله‏[[55]](#footnote-55) تعالى‏ قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ‏[[56]](#footnote-56) أي ما نحن، و قوله تعالى‏ إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ أي ما أنت إلا نذير.

و لا شك في أن لفظة «ان» قد يكون بمعنى «ما» في بعض المواضع، الا أنه لا يليق بهذا الموضع أن يكون «ان» بمعنى «ما» لانه لا يجوز أن يقول تعالى: ما أنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب، لان العالم لا حاجة به الى المسألة، و انما يحتاج أن يسأل الشاك.

ص: 107

غير أنه يمكن نصرة هذا الجواب، لانه تعالى لو أمره بسؤال أهل الكتاب من غير أن يبقى شكه و لا وهم‏[[57]](#footnote-57) أمره بالسؤال أنه يشك في صدقه و صحة ما أنزل عليه، فقدم كلاماً يقتضي نفي الشك عنه فيما أنزل عليه ليعلم أن أمره بالسؤال يزول الشك من غيره لا عنه.

فأما الذين أمره بمساءلتهم، فقد قيل: إنهم المؤمنون من أهل الكتاب الراجعون إلى الحق، ككعب الأحبار و من جرى مجراه ممن أسلم بعد اليهودية لأن هؤلاء يصدقون عما شاهدوه في كتبهم من صفات النبي صلّى اللَّه عليه و آله و البشارة به، و ان كان غيرهم على الكفر و الباطل لا يصدق على ذلك.

و قال قوم آخرون: ان المراد ب «الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ الْكِتابَ» جماعة اليهود ممن آمن و ممن لا يؤمن، فإنهم يصدقون مما وجدوه في كتابهم من البشارة بنبي موصوف يدعون أنه غيرك، فإنك إذا قابلت بتلك الصفات صفاتك علمت أنت و كل من أنصف أن المبشر بنبوته أنت.

و قال آخرون: و ما أمره بأن يسألهم عن البشارة، لأنهم يصدقون عن ذلك بل أمره عليه السلام بأن يسألهم عما تقدم ذكره بغير فصل من قوله تعالى‏ وَ لَقَدْ بَوَّأْنا بَنِي إِسْرائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ فِيما كانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ‏[[58]](#footnote-58).

ثم قال اللَّه تعالى‏ فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكَ‏[[59]](#footnote-59) أي في شك مما تضمنه هذه الآية من النعمة على بني إسرائيل و ما كانت اليهود تجحد ذلك بل تقربه و تفخر بمكانه، و هذا الوجه يروى‏

ص: 108

عن الحسن البصري، و كل ذلك واضح لمن تأمله.

مسألة [قوله تعالى‏ قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى‏ قَوْمٍ‏

إلخ‏] و قالوا: الدليل على صحة اختيارنا و توقيفنا في فعلنا و وقوعه أحمد موقع عند اللَّه قوله تعالى‏ قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى‏ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ‏[[60]](#footnote-60).

و هذا اخبار عن أمر سيكون، فيخبرهم الرسول صلّى اللَّه عليه و آله بما سيتجدد من هذه الحال، كما أخبرهم بما يكون من سواها في الحوادث بعده، و هذه كلها من دلائله عليه السلام.

و وجدنا صاحبنا المتولي لغزاة الروم، كما تولى قتال أهل الردة خالد بن الوليد العزيز، أو ليس هذه الأمور منتظمة على المأثور، جارية على المحجوب، مثمرة للخيرات، مؤكدة لأسباب الإسلام، قامعة للمخالفة، عرفونا ما عندكم في هذا؟

الجواب و باللَّه التوفيق: قال الأجل المرتضى علم الهدى ذو المجدين (قدس اللَّه روحه) اعلم أن هذه المسألة قد بناها هذا السائل على أن الداعي لهؤلاء الإعراب هو غير النبي صلّى اللَّه عليه و آله، و هذا منازع فيه غير مسلم، و الدعوى بغير برهان لا يقتصر عليها منصف.

ص: 109

ثم لو سلمنا تطوعاً و تبرعاً أن الداعي هو غير النبي صلّى اللَّه عليه و آله لم يجب أن يكون هو من عنده، بل جاز أن يكون غيره.

و نحن نبين كلا الوجهين و ان كنا قد ذكرنا في الكتاب «الشافي» ما هو الغاية القصوى:

أما ظاهر قوله تعالى‏ سَتُدْعَوْنَ إِلى‏ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ» فغير دال على تعيين الداعي، بل هو فيهم مشترك، فعلى من ادعى أنه داع بعينه الدلالة.

و لا خلاف بين أهل النقل و الرواية في قوله تعالى‏ سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرابِ شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَ أَهْلُونا فَاسْتَغْفِرْ لَنا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كانَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً. بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلى‏ أَهْلِيهِمْ أَبَداً وَ زُيِّنَ ذلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَ ظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَ كُنْتُمْ قَوْماً بُوراً[[61]](#footnote-61) انما أراد به الذين تخلفوا عن الحديبية.

ثم قال تعالى‏ سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلى‏ مَغانِمَ لِتَأْخُذُوها ذَرُونا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا كَذلِكُمْ قالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنا بَلْ كانُوا لا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا[[62]](#footnote-62).

و انما طلب هؤلاء المخلفون أن يخرجوا إلى غنيمة خيبر، فمنعهم اللَّه من ذلك و أمر نبيه صلّى اللَّه عليه و آله بأن يقول لهم‏ «قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا» يريد الى هذه الغزاة، لأنه تعالى حكم من قبل بأن غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية، و أنه لا حظ فيها لمن لم يشهدها.

و هذا هو تأويل قوله تعالى‏ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ‏ ثم قال جل اسمه‏

ص: 110

قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ سَتُدْعَوْنَ إِلى‏ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ‏ و انما أراد تبارك اسمه أن الرسول سيدعون فيما بعد الى قتال قوم أولى بأس شديد، كموتة و حنين و تبوك، فمن أين و للمخالفين أن الداعي لهؤلاء الإعراب هو غير النبي صلّى اللَّه عليه و آله مع ما بيناه من الحروب التي كانت بعد خيبر.

و ليس لأحد أن يدعي أن المعني بقوله «ستدعون الى قوم أولي بأس شديد» هو أبو بكر لما دعا المسلمين الى قتال بني حنيفة، أو قتال فارس و الروم، و يحتج بإطباق المفسرين على ذلك، لان المفسرين ما أطبقوا على ما ادعوه، لان ابن المسيب روى عن أبي روق عن الضحاك في قوله‏ سَتُدْعَوْنَ إِلى‏ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ» قال: هم ثقيف.

و روي عن سعيد بن جبير قال: هم هوازن.

و روى الواقدي عن قتادة قال: هم هوازن و ثقيف.

فلا أطباق لأهل التأويل على ما ادعى، و لو أطبقوا لم يكن في إطباقهم حجة. و كم استخرج أهل العدل في متشابه القرآن من الوجوه الصحيحة ما خالف ما ذكره المفسرون.

و أما الوجه الأخر الذي يسلم فيه أن الداعي لهؤلاء الإعراب هو غير النبي صلّى اللَّه عليه و آله فواضح أيضا، لأنه لا يمتنع أن يعنى بهذا الداعي أمير المؤمنين عليه السّلام لانه قد قاتل بعده أهل الجمل و أهل صفين و أهل النهروان، و بشره النبي صلّى اللَّه عليه و آله بأنه يقاتلهم بقوله‏

علي تقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و السارقين‏

و قد كانوا أولى بأس شديد بغير شبهة.

فان قيل: الآية تدل على أن القوم الذين قوتلوا ما كانوا مسلمين، لقوله تعالى‏ تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ‏ و محاربو أمير المؤمنين عليه السّلام في المواطن‏

ص: 111

الثلاثة التي ذكرتموها كانوا مسلمين.

قلنا: عندنا أنهم كانوا كفاراً، و الكافر لا يكون مسلماً عند مخالفينا من المعتزلة و الخوارج و من وافقهم، أن الكبائر تخرج عن الإسلام، كما تخرج عن الايمان و عندهم أن قتال أمير المؤمنين عليه السّلام كان كبيرة و مخرجاً عن الايمان و الإسلام.

و قد دللنا في كتبنا الشافي و غيره من كتبنا على كفر محاربيه عليه السّلام بما ليس هاهنا موضع ذكره.

فان قيل: من أين نعلم بقاء هؤلاء المخالفين من الاعراب الى أيام أمير المؤمنين عليه السلام كما علمنا بقاءهم الى أيام أبي بكر؟.

فان قلت: أعلم ذلك، لان حكم الآية يقتضي بقاءهم حتى يتم كونهم مدعوين الى قتال أولي البأس الشديد.

قلنا: لك مثل ما قلته في بقائهم الى أيام أمير المؤمنين عليه السّلام فظاهر الآية لا يقتضي وجوب بقاء جميعهم، و انما يقتضي بقاء أكثرهم أو بعضهم.

مسألة [قوله تعالى‏ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ‏ إلخ‏]

ما معنى قوله تعالى للملائكة أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ‏[[63]](#footnote-63) و قوله‏ يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ‏[[64]](#footnote-64) أن هذه الهاءات راجعة

ص: 112

الى من؟ و من الذين رجعت الهاءات إليهم؟ و هذا قبل خلق اللَّه تعالى الخلق؟

و ما معنى قوله تعالى‏ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فقد دل على أنه كان هناك قوم معرضون مشار إليهم، و هم غير الملائكة، فمن هؤلاء المبعوثون‏[[65]](#footnote-65).

الجواب:

أما قوله تعالى‏ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ فعند أكثر أهل العلم و أصحاب التفسير أن الإشارة بهذه الأسماء الى جميع الأجناس من العقلاء و غيرهم.

و قال قوم: أراد أسماء الملائكة خاصة.

و قال آخرون: أراد أسماء ذريته.

و الصواب القول الأول الذي عليه إجماع أهل التفسير، و الظاهر يشهد به، لقوله تعالى‏ وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها.

فأما قوله تعالى‏ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فلا يليق الا بالمسميات دون الأسماء، لأن هذه الكنايات لا تليق بالأسماء، و انما تليق بالعقلاء من أصحاب الأسماء أو العقلاء إذا انضم إليهم غيرهم مما لا يعقل على سبيل التغليب لما يعقل كما يغلب المذكر على المؤنث إذا اجتمعوا في الكناية، كما يقول القائل: أصحابك و اماؤك جاءوني. و لا يقال: جئتني.

و مما يشهد للتغليب قوله تعالى‏ وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى‏ بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى‏ رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلى‏ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ ما يَشاءُ[[66]](#footnote-66).

ص: 113

و قد روي في قراءة أبي «ثم عرضها» و في قراءة عبد اللَّه «ثم عرضهن» فهاتان القراءتان يليقان بالكناية عن الأسماء دون المسميات، و ليس هذا العرض و الخطاب قبل خلقه تعالى جميع الخلق على ما تضمنه السؤال، لأن الملائكة بلا شك قد كانت مخلوقة، و الخطاب معها كان في عرض هذه الأسماء، و غير منكر أن يكون تعالى خلق أصول جميع الأجناس في تلك الحال، حتى يليق ذلك بقوله تعالى‏ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ.

و الذي يشتبه من هذه الآيات و يجب الكلام عليه و التنقير عنه و الإشارة إلى الصحيح منه موضعان:

أحدهما: أن يقال: كيف يأمر الملائكة و يكلفهم أن يخبروا بما لا يعلمون، و هذا عندكم من تكليف ما لا يطاق بعينه، أو جار مجراه في القبح.

و الموضع الأخر: أن يقال: من أين علمت الملائكة لما أخبرها آدم عليه السّلام بتلك الأسماء صحة قوله؟ و مطابقة الأسماء المسميات؟ و لم تكن عالمة من قبل، إذ لو كانت عالمة لأخبرت بالأسماء و لم تعترف بفقد العلم.

و الجواب عن الأول: أن قوله تعالى‏ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ ان كان أمراً فهو متعلق بشرط، و هو كونهم صادقين و عالمين بأنهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا، و كأنه تعالى قال لهم: خبروا بذلك ان علمتموه. و التكليف على هذا الوجه بهذا الشرط صحيح حسن.

و يمكن أيضاً أن يكون قوله تعالى‏ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ لا يأمر على الحقيقة و ان كان له صورة الأمر، و يكون المعنى فيه التقرير و التنبيه على الحجة.

و يكون تلخيص هذا الكلام: ان اللَّه تعالى لما قال للملائكة إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ‏ أي مطلع على ما لا تطلعون عليه.

ص: 114

ثم أراد التنبيه على أنه لا يمتنع أن يكون غير الملائكة مع أنها تسبح و تقدس و تطيع و لا تعصي أولى بالاستخلاف في الأرض، و ان كان في ذريته من يفسد و يسفك الدماء، فعلم تعالى آدم أسماء الأجناس أو أكثرها.

ثم قال للملائكة أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ مقرراً لهم فيها على ما ذكرناه، و دالا على اختصاص بما لم يختصوا به، فلما أجابوا بالاعتراف و تسليم علم الغيب اليه، قال‏ أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ‏ موقظاً على أنه تعالى المنفرد بعلم المصالح في الدين، ان الواجب على كل مكلف أنه يسلم لأمره و يعلم أنه لا يختار لعباده الا ما هو أصلح لهم في دينهم، علموا وجه ذلك أم جهلوه.

و أما الجواب عن الشبهة الثانية التي ذكرناها، فهو أنه غير ممتنع أن يكون اللَّه تعالى فعل في الملائكة في الحال العلم الضروري بمطابقة الأسماء للمسميات فعلموا بذلك صحته بعد أن كانوا غير عالمين به.

و هذا لا يؤدي الى أن يكون الملائكة عالمة بنبوة آدم ضرورة، بل لا بد بعد ذلك من مراتب في الاستدلال يفضي الى العلم بالنبوة، و يجري ذلك مجرى أن يخبر بأحدنا بما فعله مستسراً به عي سبيل التفصيل على وجه يخرق العادة، فهو و ان كان عالماً بصدق خبره ضرورة، فليس بعالم أنه نبي، و لا يستغني عن الاستدلال ليعد[[67]](#footnote-67) ذلك بعد ذلك على نبوته.

و وجه آخر: و هو أنه غير ممتنع أن يكون للملائكة لغات مختلفة، و كل قبيل منها يعرف أسماء الأجناس في جميع لغاتهم خارقة للعادة، فلما أراد اللَّه تعالى نبأهم على نبوة آدم، علمه جميع تلك الأسماء، فلما أخبرهم بها علم كل‏

ص: 115

فريق مطابقة ما خبر له من الأسماء اللغوية.

و هذا لا يحتاج فيه الى الرجوع الى غيره، و علم مطابقة ذلك الباقي اللغات بخبر كل قبيل بأن كل قبيل إذا كان كثرة علم بخبرهم صحة ما يجيبون به.

و هذا الجواب يقتضي أن يكون معنى قوله تعالى‏ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ ليخبرني كل قبيل منكم بمعاني جميع الأسماء، لأن ذلك هو الذي أفرد اللَّه تعالى به آدم و ميزه به، و هذا بين أنعم تأمله. و السلام.

مسألة [قوله تعالى‏ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ‏

إلخ‏] ما معنى قوله تعالى‏ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ‏[[68]](#footnote-68)؟

الجواب:

أما قوله تعالى‏ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ‏ فالتلقي هاهنا هو القبول و التناول على سبيل الطاعة، و ليس كل ما سمعه واحد من غيره يكون له متلقياً حتى يكون متقبلا، فيوصف بهذه السمة.

و أغنى قوله تعالى‏ فَتَلَقَّى‏ عن أن يقول: فرغت الى اللَّه لهن أو سألته عقبهن‏[[69]](#footnote-69)، لان معنى التلقي يفيد ذلك و ينبئ عما حذف من الكلام اختصاراً،

ص: 116

و لهذا قال تعالى‏ فَتابَ عَلَيْهِ‏ و لا يتوب عليه الإبان سأل و رغب و يفزع بتلك الكلمات.

و قد قرأ ابن كثير و أهل مكة و ابن عباس و مجاهد «فتلقى آدم من ربه كلمات» بالنصب [ «من ربه»[[70]](#footnote-70)] و برفع «كلمات»، و على هذه القراءة لا يكون معنى التلقي القبول، بل يكون المعنى ان الكلمات تداركته بالنجاة و الرحمة.

فأما الكلمات فقد قيل انها: «ربنا ظلمنا أنفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين».

و قيل: بل هي «سبحان اللَّه و الحمد للَّه و لا إله إلا اللَّه و اللَّه أكبر».

و قيل: بل الكلمات ان آدم عليه السلام قال: يا رب أ رأيت ان تبت و أصلحت قال اللَّه تعالى: اذن أرجعك إلى الجنة.

و قيل و هذه رواية تختص أهل البيت: ان آدم رأى مكنوناً على العرش أسماء معظمة مكرمة، فسأل عنها؟ فقيل له هذه أسماء أجل الخلق منزلة عند اللَّه تعالى، و أمكنهم مكانة ذلك بأعظم الثناء و التفخيم و التعظيم، أسماء محمد و علي و فاطمة و الحسن و الحسين صلوات اللَّه عليهم، فحينئذ سأل آدم عليه السّلام ربه تعالى و جعلهم الوسيلة في قبول توبته و رفع منزلته.

فان قيل: على هذا الوجه الأخير كيف يطابق هذا الوجه قوله تعالى‏ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ‏ و ما الذي تلقاه؟ و كيف يسمى من ذكرتهم كلمات؟ و هذه انما يتم في الوجوه الأول، لأنها متضمنة ذكر كلمات و ألفاظ على كل حال.

قلنا: قد يسمى الكتابة كلمات على ضرب من التوسع و التجوز، و إذا كنا

ص: 117

قد ذكرنا أن آدم عليه السّلام رأى كتاباً يتضمن أسماء قوم، فجائز أن يقال: انها كلمات تلقاها و رغب الى اللَّه بها.

و يجوز أيضاً أن يكون آدم لما رأى تلك الكتابة سأل عنها، قال اللَّه تعالى: هذه أسماء من أكرمته و عظمته. و أجللته و رفعت منزلته، و من لا أسأل به الا أعطيت و كانت هذه الكلمات التي تلقاها و انتفع بها.

فأما التوبة من آدم عليه السلام و قبول اللَّه تعالى توبته، و هو على مذهبنا الصحيح لم يوقع ذنباً و لا قارف قبيحاً و لا عصى بأن خالف واجباً، بل بأن ترك مندوباً، فقد بينا معناها مستقصى مستوفى في كتاب «تنزيه الأنبياء و الأئمة عليهم السلام» و أزلنا الشبهة المعترضة عن هذا المعنى، فمن أراد ذلك أخذ من موضعه.

و من اللَّه نستمد المعونة و التوفيق، و إياه نستهدي سبيل الرشاد، و الحمد للَّه رب العالمين.

مسألة [قوله تعالى‏ وَ إِذْ بَوَّأْنا لِإِبْراهِيمَ مَكانَ الْبَيْتِ أَنْ لا تُشْرِكْ بِي‏

إلخ‏] سأل الشريف أبو محمد الحسن بن محمد بن الحسن بن أحمد بن القاسم العلوي المحمدي النقيب السيد الأجل المرتضى.

فقال: ان رأى (دام علوه) أن يشرح لنا معنى قوله تعالى‏ وَ إِذْ بَوَّأْنا لِإِبْراهِيمَ مَكانَ الْبَيْتِ أَنْ لا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْقائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وَ عَلى‏ كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ‏[[71]](#footnote-71).

ص: 118

هل خص بالنداء أمة دون أمة، أم عم الأمم كلها؟ و هل بلغهم نداوة و دخلت فيه أمة محمد صلّى اللَّه عليه و آله. ان رأى أجاب بشرح و بيان منعماً إن شاء اللَّه.

الجواب: أما قوله تعالى‏ وَ إِذْ بَوَّأْنا لِإِبْراهِيمَ مَكانَ الْبَيْتِ» فمعناه جعلناه منزلا و وطئناه و مهدناه، و المباءة المنزل.

و قال قوم: ان أصل اشتقاق هذه الكلمة من الرجوع، و منه قوله تعالى‏ وَ باؤُ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ\* أي رجعوا منه و قول الحارث بن جواد بوأ ... فعل كليب أي ارجع بذلك. فلما جعل اللَّه تعالى البيت منزلا و مزيلا و ملاذاً و مرجعاً لإبراهيم، جاز أن يقول: «بوأه».

فأما قوله تعالى‏ لا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً قال قوم: معناه و قلنا له لا تشرك بي شيئاً، و أجرى مجرى قوله تعالى‏ وَ الْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ. سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ[[72]](#footnote-72) و المعنى: قائلين سلام عليكم.

و الكلام مفتقر بلا شك الى محذوف، و هذا الذي ذكرناه من حذف لفظة «و قلنا» يضعف [من يضعف‏[[73]](#footnote-73)] من جهة أن ظاهر الآية تدل على تعلق الكلام بعضه ببعض، و ان الغرض في تبوئة إبراهيم البيت ألا تشرك و أن تطهر البيت للطائفين و القائمين.

و إذا كان هذا المعنى هو لم يطابقه أن يقدر لفظة «و قلنا» ثم يحذفها، لان هذا التقدير يقع‏[[74]](#footnote-74) الكلام الثاني عن حكم الأول و يجعله أجنبياً منه. و الظاهر أنه‏

ص: 119

متعلق به.

فالأولى أن يكون تقدير الكلام: و إذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت، لان نقول له لا يشرك بي شيئاً، فيصح معنى البيت و مطابقة البيت فيه، و هو تبوئة البيت.

فأما قوله تعالى‏ «وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ» فقيل انه أراد من عبادة الأوثان. و قيل: من ذبائح المشركين و سائر الأدناس، و الكلام يحتمل لكل ذلك.

فأما قوله تعالى‏ وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِ‏ فمعناه أعلمهم و أشعرهم بوجوبه و أعلمت و أذنت هاهنا بمعنى واحد، و الأذان بالصلاة هو الاعلام بدخول وقتها.

و قال قوم: ان أذان إبراهيم هو إذ وقف في المقام، فنادى: أيها الناس أجيبوا داعي اللَّه يا عباد اللَّه أطيعوا اللَّه. فاستمع من بين السماء و الأرض، فأجابه من في الأصلاب، فمن كتب له الحج و كل من حج، فهو من أجاب إبراهيم عليه السلام.

و قال قوم آخرون: ان المخاطب و المأمور به بقوله تعالى‏ وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِ‏ هو محمد صلّى اللَّه عليه و آله و لم يلزمهم شريعة فكيف يدعوهم الى الحج و هو غير مرسل إليهم؟

و أخبار الآحاد في هذا الباب غير معتمد، فلا يجوز على هذا أن يحمل قوله تعالى‏ فِي النَّاسِ‏ على كل من يأتي إلى يوم القيامة، لأنه عليه السلام كان مبعوثاً الى جميع الأمم المستقبلة، فجعلناه متوجهاً الى أمته و من تلزمهم شريعته.

فأما الوجه الثاني الذي حكيناه من توجه تكليف الأذان بالحج الى نبينا صلّى اللَّه عليه و آله فجائز غير ممتنع، و لا يضعفه أنه معطوف على الأوامر المتوجهة إلى إبراهيم عليه السلام من قوله‏

ألا تشرك بي شيئاً و طهر بيتي‏

لأنه غير ممتنع‏

ص: 120

أن ينفصل هذا التكليف من الأول و ان كان له مجاوراً و مقارناً، و يتوجه الى غير من توجه التكليف الأول اليه.

فأما قوله تعالى‏ يَأْتُوكَ رِجالًا فمعناه على أرجلهم، و هو في مقابلة من يأتي راكباً على كل ضامر.

و معنى‏ «كُلِّ ضامِرٍ» أي على كل جمل ضامر أو ناقة ضامرة، و لهذا قال تعالى‏ «يَأْتِينَ» و لم يقل يأتون، كناية عن الركاب دون الركب. و قد قرئت: «و يأتون» على أنه كناية عن الركبان.

و هذا القدر كاف في الجواب عن المسألة.

تمت المسائل و الحمد للَّه رب العالمين.

ص: 121

(31) أجوبة مسائل متفرفة من الحديث و غيره‏

ص: 123

بسم اللَّه الرحمن الرحيم‏

معنى نقصان الدين و العقل في النساء

مسألة: ما معنى ما روي عن النبي صلى اللَّه عليه و آله و هو مشير الى النساء لما أرادوا[[75]](#footnote-75) إلى نقص عقل و دين أصلب اللب الحكيم منهن.

الجواب: قد قيل: ان معنى نسب‏[[76]](#footnote-76) النساء الى نقصان الدين: أنهن يقعدن من الصلاة و الصيام أيام حيضهن الذي هو على الأكثر كل شهر، فيحرمن ثواب هاتين العبادتين الجليلتين، و هذا لا يوجد في الرجال.

و أما نقصان العقل، فمعلوم أن النساء أندر عقولا من الرجال، و أن النجابة و الليانة[[77]](#footnote-77) انما يوجدان فيهن في النادر الشاذ، و عقلاء النساء و ذوات الحزم‏

ص: 124

و الفطنة منهن معدودات، و من بهذه الصفة من الرجال لا تحصى كثرة.

و قد يمكن أيضا أن يقال في نقصان الدين مثل هذا الوجه، فإنه لما كان الأغلب عليهن ضعف الدين و قلة البصيرة فيه، نسب إليهن ذلك على الأكثر الأغلب.

و لا يطعن على هذا الوجه من علمناه على غاية العقل في الدين و الكمال فيما يعود اليه، مثل فاطمة بنت رسول اللَّه صلى اللَّه عليه و آله و عليها، و خديجة بنت خويلد، و مريم بنت عمران. لان كلامنا على الأغلب الأكثر، و من عرفناه بالفضل في الدين من النساء قليل العدد عسر الوجود.

و روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال بعد فراغه من حرب الجمل في ذم النساء: معاشر النساء[[78]](#footnote-78)، النساء نواقص الايمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول، فأما نقصان ايمانهن فقعودهن عن الصلاة و الصيام في أيام حيضهن، و أما نقصان عقولهن فشهادة الامرأتين كشهادة الرجل الواحد، و أما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من مواريث الرجال. فاتقوا شرار النساء، و كونوا من خيارهن على حذر، و لا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر[[79]](#footnote-79).

تفسير قوله عليه السلام: الولد للفراش و للعاهر الحجر

مسألة: ما معنى قوله عليه السلام «الولد للفراش و للعاهر الحجر»[[80]](#footnote-80)؟

ص: 125

الجواب: معنى ذلك أن الولد تابع للفراش الذي اختلف الفقهاء في معناه:

فقال أبو حنيفة و أصحابه: هو الوطء.

و قال الشافعي: الفراش هو العقد مع التمكن من الوطء. و هو مذهبنا.

و العاهر: الزانية التي تأتي بولد من غير عقد.

و معنى لها الحجر: أن ترجم بالحجارة و يقام عليها حد الزناء، فكنى عن اقامة الحد بما به يقام الحد من الحجر، و هذه بلاغة عظيمة.

وجه نهى النبي «ص» عن أكل الثوم‏

مسألة: سأله أبو القاسم علي بن عبد اللَّه بن العلوي الحسيني، روي عن النبي صلى اللَّه عليه و آله أنه لما افتتح خيبر وقعوا في الثوم فأكلوه، فقال النبي صلى اللَّه عليه و آله: من أكل هذه البقلة الخبيثة فلا يقربن مسجدنا حتى يذهب ريحها[[81]](#footnote-81).

و قد قال اللَّه عز و جل‏ أَ وَ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ‏[[82]](#footnote-82) و ما سماه اللَّه تعالى كريما كيف يصح أن يسمى خبيثا.

و روي عنه صلى اللَّه عليه و آله أنه قال لجابر بن سليمان: يا جابر لا تسبن شيئا، فكان جابر لا يسب شيئا. و قوله صلى اللَّه عليه و آله للثوم «البقلة الخبيثة» ضرب من السب.

الجواب: اعلم أن أخبار الآحاد غير معلوم و لا مقطوع على صحتها، و الصدق فيها أقل كثيرا من الكذب. و انما يجب أن نتأول من الاخبار ما علمناه‏

ص: 126

و قطعنا على صحته، و جائز كونه كذبا.

غير أنا نخرج له وجها تطوعا، و هو أن يريد عليه السلام بالخبيثة المنتنة الريح، و معلوم أن المجاور لمن أكل الثوم يتأذى برائحته شديدا، فنهى النبي صلى اللَّه عليه و آله آكلها من دخول المساجد، لئلا يؤذي أهله و المصلين فيه.

و ليس ينافي وصف هذا النبات بأنه كريم وصفه بأنه منتن الرائحة، لأن معنى كريم انه دال على اللَّه تعالى، و أنه لطف في مصالح كثيرة دينية، و هذا المعنى لا ينافي نتن الريح.

ألا ترى أن اللَّه قد وصف كل ما خلقه بالحسن و التمام و الاحكام، و مما خلق القرد و الخنزير و كثير من الخلق الذي يستقذر، و ذلك لا ينافي الحسن و الحكمة و ان نفرت‏[[83]](#footnote-83) كثير من الطباع عنها.

و يمكن وجه آخر: و هو أن يريد بقوله تعالى‏ كَمْ أَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ‏[[84]](#footnote-84) الخصوص دون العموم. و الوجه الأول أقوى.

حول كلام ابن جنى في حذف علامة التأنيث‏

مسألة: قال ابن جني في مختصره الملقب ب «اللمع» و إذا فصلت بين الفاعل المؤنث و بين فعله بكلام، فالأحسن إسقاط علامة التأنيث من الفعل مع كون المؤنث مؤنثا حقيقيا. و ان كانت غير مؤنث، ازداد ترك العلامة حسنا.

اعترض سائل فقال: كيف يكون إسقاط علامة التأنيث [أحسن‏][[85]](#footnote-85) و قد

ص: 127

قال اللَّه تعالى‏ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ‏[[86]](#footnote-86) و حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ‏[[87]](#footnote-87) و أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ‏[[88]](#footnote-88) و القرآن لا ينزل بلغة غيرها أفصح منه.

و مثل ابن جني لا يذهب عليه مثل هذا، فما تفسير كلامه؟ و ما له؟

الجواب: انه لا يجوز تقليد ابن جني فيما قاله و غيره لمخالفته فيه، لا سيما و لم يورد فيه حجة و لا شبهة، فيقع النظر فيها و الكلام عليها.

و معلوم أن فعل المذكر يجب تذكيره و فعل المؤنث يجب تأنيثه، و اعتراض الكلام لا يخرجه من أن يكون فعل المؤنث. ألا ترى أن اعتراض الكلام في فعل المذكر لا يغير ما يجب من تذكيره. و لو لم يكن النافي ذلك حجة إلا القرآن لكفى و أغنى، لان فصاحة القرآن و بلوغها الغاية فيها لا مطعن عليها.

و يمكن وجه آخر إذا صححنا ما قاله ابن جني و حققناه، و هو أن يكون الغرض في الآيات الواردة بخلاف ذلك الاعلام، بجواز تأنيث الفعل مع اعتراض الكلام، فإنه لا يجري مجرى ما هو لحن و خطأ لا يسوغ استعماله، و الأول أقوى.

مسألة: ما روي من أن ولد قابيل كانوا غير محياء[[89]](#footnote-89)، و ان زوجته ما أعك‏[[90]](#footnote-90)، فمن أي جنس كانوا؟

الجواب: اعلم أن الإيجاب قد يكون في جهة دون جهة و لسبب دون سبب، و ان كان الجنس واحدا و النسب متفقا.

ص: 128

و قد يكون من الأنساب المتفقة صالحون و طالحون و مرجون و كافرون، فغير واجب إذا لم يبحث ولد قابيل أن يكون من جنس غير جنس التحيات، و هذا ما لا شبهة فيه.

تفسير قوله تعالى‏ وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ‏ إلخ‏

مسألة: ما معنى قوله تعالى‏ وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكانَ لِزاماً[[91]](#footnote-91)؟

الجواب: معنى هذه الآية أنه لو لا ما أخبر اللَّه تعالى به و خبر به من الآجال التي تبقي عباده إليها، لكان الهلاك الذي قد تقدم ذكره، و أن اللَّه تعالى أوقعه بالأمم السالفة.

يشهد لذلك قوله تعالى قبل هذه الآية أَ فَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَساكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِأُولِي النُّهى‏[[92]](#footnote-92).

و يكون تقدير الآية: لو لا الآجال المضروبة للتبقية و استمرار التكلف لكان الهلاك مستقرا لازما.

حكم أموال السلطان‏

مسألة: هل يحل ما يحصل من جهة السلطان و خدمته إذا دعت ذلك ضرورة، الجواب: ان أموال السلطان على ضروب:

فضرب الظاهر أنه حرام، كالمغصوب و الجنايات من غير وجوهها.

ص: 129

و الضرب الثاني: ما ظاهره أنه مباح، كالمال الذي يهدى اليه من طيب نفسه يجد[[93]](#footnote-93) به أو يبر به أقاربه.

و الضرب الثالث: ما يختلط فيه الحرام بالحلال، و لا يتميز أحدهما من صاحبه.

فأما الضرب الأول، فمحظور أن يؤخذ منه.

و أما الضرب الثاني، فمباح أخذه و التصرف فيه بغير خلاف.

و الضرب الثالث: و هو المختلط قد أباحه أكثر الفقهاء، مع اختلاط التصرف فيه، و الأخذ عنه.

و الأولى عندي أن يكون محظورا و التنزه منه أولى.

حكم التصدق بالمال الحرام‏

مسألة: ما القول في رجل تصدق من مال محظور؟

الجواب: ان الحرام غير مملوك لمن هو في يده، فتصدقه بر غير مقبول و لا مبرور. و قد روي: أنه لا صدقة من غلول.

و أما من قال من الجهال: ان من تصدق من مال في يده و المالك له غيره، فان الثواب لمالك المال. فقال‏[[94]](#footnote-94) باطل، لان هذه الصدقة لا أجر عليها للمتصدق، لانه لا يملك المال و لا لمالك المال، لانه لم يرض أن يكون هذا المال صدقة، و لا أراد إخراجه فيها، لكنها صدقة لا أجر لأحد عليها.

ص: 130

جواز التزكية من المال الأخر

مسألة: هل يجوز أن يزكي الرجل مالا له من مال آخر؟

الجواب: ان ذلك جائز إذا كان مالكا لكل واحد من المالين، و ليس بمنع من إخراج زكاة كل مال من جملته و لا بعض من أبعاضه، و هذا واضح.

صحة حمل رأس الحسين عليه السلام الى الشام‏

مسألة: هل ما روي من حمل رأس مولانا الشهيد أبي عبد اللَّه عليه السلام الى الشام صحيح؟ و ما الوجه فيه؟.

الجواب: هذا أمر قد رواه جميع الرواة و المصنفين في يوم الطف و أطبقوا عليه.

و قد رووا أيضا أن الرأس أعيد بعد حمله الى هناك و دفن مع الجسد بالطف.

فان تعجب متعجب من تمكين اللَّه تعالى من ذلك من فحشه و عظم قبحه، فليس حمل الرأس إلى الشام أفحش و لا أقبح من القتل نفسه، و قد مكن اللَّه تعالى منه و من قتل أمير المؤمنين عليه السلام.

و من شرط التكليف التمكين من القبيح في دار التكليف، و لا يحول اللَّه تعالى بين المكلف و بينه، و انما تمكن من ذلك كما تمكن في دار التكليف من كل قبيح مما يكثر تعداده.

علم الوصي بساعة وفاته و عدمه‏

مسألة: هل يجب علم الوصي ساعة وفاته أو قتله على التعيين؟ أم ذلك‏

ص: 131

مطوي عنه.

الجواب: قد بينا في مسألة أمليناها منفردة ما يجب أن يعلمه الامام و ما يجب أن لا يعمله.

و قلنا: ان الامام لا يجب أن يعلم الغيوب و ما كان و ما يكون، لان ذلك يؤدي الى أنه مشارك للقديم تعالى في جميع معلوماته، و أن معلوماته لا يتناهى، و أنه يوجب أن يكون عالما بنفسه، و قد ثبت أنه عالم بعلم محدث، و العلم لا يتعلق على التفصيل الا بمعلوم واحد، و لو علم ما لا يتناهى لوجب وجود ما لا يتناهى من المعلومات، و ذلك محال. و بينا أن الذي يجب أن يعلمه علوم الدين و الشريعة.

فأما الغائبات، أو الكائنات الماضيات و المستقبلات، فان علم باعلام اللَّه تعالى شيئا فجائز، و الا فذلك غير واجب.

و على هذا الأصل ليس من الواجب علم الامام بوقت وفاته، أو قتله على التعيين.

و قد روي أن أمير المؤمنين عليه السلام في أخبار كثيرة[[95]](#footnote-95) كان يعلم أنه مقتول، و أن ابن ملجم (لعنه اللَّه) قاتله.

و لا يجوز أن يكون عالما بالوقت الذي يقتله فيه على التحديد و التعيين، لانه لو علم ذلك لوجب أن يدفعه عن نفسه و لا يلقى بيده الى التهلكة، و أن هذا في علم الجملة غير واجب.

حكم عبادة ولد الزنا

مسألة: ما يظهر من ولد الزنا من صلاة و صيام و قيام لعبادة كيف القول فيه،

ص: 132

مع الرواية الظاهرة أن ولد الزنا في النار. و أنه لا يكون قط من أهل الجنة[[96]](#footnote-96).

الجواب: هذه الرواية موجودة في كتب‏[[97]](#footnote-97) أصحابنا، الا أنه غير مقطوع بها.

و وجهها ان صحت: أن كل ولد زنية لا بد أن يكون في علم اللَّه تعالى أنه يختار الكفر و يموت عليه، و أنه لا يختار الايمان. و ليس كونه من ولد الزنية ذنبا يؤاخذ به، فان ذلك ليس ذنبا في نفسه و انما الذنب لأبويه، و لكنه انما يعاقب بأفعاله الذميمة القبيحة التي علم اللَّه أنه يختارها و يصير كذا، و كونه ولد زنا علامة على وقوع ما يستحق من العقاب، و أنه من أهل النار بتلك الاعمال، لا لانه مولود من زنا.

و لم يبق الا أن يقال: كيف يصح تكليف ولد الزنا مع علمه و قطعه على أنه من أهل النار، و أنه لا ينتفع تكليفه و لا يختار الا ما يستحق به العقاب.

قلنا: ليس نقطع ولد الزنا أنه كذلك لا محالة، و ان كان هناك ظن على ظاهر الأمر، و إذا لم يكن قاطعا على ذلك لم يقبح التكليف.

فان قيل: فنحن نرى كثيرا من أولاد الزنا يصلون و يقومون بالعبادات أحسن قيام، فكيف لا يستحقون الثواب.

قلنا: ليس الاعتبار في هذا الباب في ذلك بظواهر الأمور، فربما كانت تلك الافعال منه رياء و سمعة، و واقعا على وجه لا يقتضي استحقاق الثواب.

و ربما كان الذي يظن أنه الظاهر ولد الزنا مولدا عن عقد صحيح، و ان كان الظاهر بخلافه، فيجوز أن يكون هذا الظاهر منه من الطاعات موافقا للباطن.

ص: 133

مشاهدة المحتضر الامام عليه السلام قبل موته‏

مسألة: عن المحتضر هل يشاهد في تلك الحال جسم الامام نفسه أم غير ذلك؟

الجواب: قد روت الشيعة الإمامية أن كل محتضر يرى قبل موته أمير المؤمنين عليه السلام‏[[98]](#footnote-98)، و روي عنه شعر يتضمن ذلك و هو قوله:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يا حار همدان من يمت يرني‏ |  | من مؤمن أو منافق قبلا |
|  |  |  |

و إذا صحت هذه الرواية، فالمعنى: أنه يعلم في تلك الحال ثمرة ولايته عليه السلام و انحرافه عنه، لان المحتضر قد روي أنه إذا عاين الموت و قاربه، أرى في تلك الحال ما يدله على أنه من أهل الجنة أو من أهل النار.

و هذا معنى قول أحدهم:

إذا قارب الهلاك كدت أرى أعبرا أي الجزاء عليها.

و قد يقول العربي: رأيت فلانا، إذا رأى ما يتعلق من فعل به أو أمر يعود اليه.

و انما اخترنا هذا التأويل، لأن أمير المؤمنين عليه السلام جسم، فكيف يشاهده كل محتضر، و الجسم لا يجوز أن يكون في الحال الواحدة في جهات مختلفة.

و لهذا قال المحصلون: ان ملك الموت الذي يقبض الأرواح لا يجوز أن‏

ص: 134

يكون لانه جسم‏[[99]](#footnote-99) و الجسم لا يصح أن يكون في الأماكن الكثيرة، و تأولوا قوله تعالى‏ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ‏[[100]](#footnote-100) أنه أراد بملك الموت الجنس دون الشخص الواحد، كما قال اللَّه تعالى‏ وَ الْمَلَكُ عَلى‏ أَرْجائِها[[101]](#footnote-101) و انما أراد جنس الملائكة.

مسألة بيان قوله «ص»: أنا و أنت يا علي كهاتين‏

ما معنى قول النبي صلى اللَّه عليه و آله: أنا و أنت يا علي كهاتين. و أشار الى إصبعيه، مع أنه صلى اللَّه عليه و آله نبي و أمير المؤمنين عليه السلام وصي.

الجواب: أنه غير ممتنع في المتقاربين في الفضل و الدين، و يزيد أحدهما على صاحبه فيه زيادة قوية، أن يقال فيهما: أنهما متساويان و متعادلان. و انما لا يقال ذلك مع التفاوت في الفضل.

فالنبي صلى اللَّه عليه و آله و ان كان أفضل و أكثر ثوابا من أمير المؤمنين عليه السلام، فمن حيث تقارب فضلهما و لم يكن فيهما تفاوت، جاز إطلاق ألفاظ المساواة، و اللغة العربية شاهدة بذلك، و عرف الاستعمال و نظائره أكثر من أن يحصى.

و وجه آخر و هو أنه يمكن أن يريد بالمساواة بينهما أن كل واحد منهما كامل للخصال التي تقتضيها منزلته و ولايته و غير مقتض‏[[102]](#footnote-102) عن شي‏ء منهما، فيكون‏

ص: 135

[[103]](#footnote-103)

التساوي من هاهنا لا من حيث الفضل و كثرة الثواب.

و قد تقول في ذي الصناعتين المختلفتين: انهما متساويان و متعادلان، و انما يريد أن كل واحد منهما كامل من صناعته و مستوفي شرط منزلته، و ان كانت الصناعتان في أنفسهما مختلفتين.

و وجه آخر: و هو أن ظاهر الكلام يقتضي المساواة في كل شي‏ء من ثواب و غيره، الا أنه لما قام الدليل القاهر على أن النبي صلى اللَّه عليه و آله أكثر ثوابا، أخرجنا الثواب بدليله، و بقي ما عداه من ضروب الفضائل، كالعصمة و العلم و الحلم و غير ذلك.

مسألة في الرجعة من جملة الدمشقيات‏

قال الأجل المرتضى (رضي اللَّه عنه): اعلم أن الذي يقول الإمامية في الرجعة، لا خلاف بين المسلمين بل بين الموحدين في جوازه، و أنه مقدور للَّه تعالى.

و انما الخلاف بينهم: في أنه يوجد لا محالة أو ليس كذلك. و لا يخالف في صحة رجعة الأموات إلا ملحد و خارج عن أقوال أهل التوحيد، لان اللَّه تعالى قادر على [إيجاد] الجواهر بعد إعدامها. و إذا كان عليها قادرا، جاز أن يوجدها متى شاء.

و الاعراض التي بها يكون أحدنا حيا مخصوصا على ضربين:

أحدهما: لا خلاف في أن الإعادة بعينه غير واجبة، كالكون و الاعتماد و ما يجري مجرى ذلك.

ص: 136

و الضرب الأخر: اختلف في وجوب إعادته بعينه، و هو الحياة و التأليف.

و قد بينا في كتاب الذخيرة أن الإعادة بعينها غير واجبة، ان ثبت أن الحياة و التأليف من الأجناس الباقية ففي ذلك شك، فالإعادة جائزة صحيحة على كل حال.

و قد اجتمعت الإمامية على أن اللَّه تعالى عند ظهور القائم صاحب الزمان عليه السلام يعيد قوما من أوليائه لنصرته و الابتهاج بدولته، و قوما من أعدائه ليفعل بهم ما يستحق من العذاب.

و إجماع هذه الطائفة قد بينا في غير موضع من كتبنا أنه حجة، لأن المعصوم فيهم، فيجب القطع على ثبوت الرجعة، مضافا الى جوازها في القدرة.

و ليست الرجعة مما ينافي التكليف و يحيل الإجماع معه، و ذلك أن الدواعي مع الرجعة مترددة، و العلم باللّه تعالى في تلك الحال لا يكون الا مكتسبا غير ضروري، كما أن العلم به تعالى يكون مكتسبا غير ضروري، و الدواعي ثابتة مع تواتر المعجزات و ترادف باهر الآيات.

و من هرب من أصحابنا من القول بثبات‏[[104]](#footnote-104) التكليف على أهل الرجعة، لاعتقاده أن التكليف في تلك الحال لا يصح، له القول بالرجعة، انما هي على طريق الثواب، و إدخال المسرة على المؤمنين مما يشاء من ظهور كلمة الحق، فهو غير مصيب.

لانه لا خلاف بين أصحابنا في أن اللَّه تعالى ليعيد من سبقت وفاته من المؤمنين لينصروا الامام و ليشاركوا إخوانهم من ناصريه و محاربي أعدائه، و أنهم أدركوا من نصرته معونته ما كان يقويهم لولاها[[105]](#footnote-105)، و من أعيد للثواب المحض مما[[106]](#footnote-106)

ص: 137

يجب عليه نصرة الامام و القتال عنه و الدفاع. و قد اغنى اللَّه تعالى عن القول بما ليس بصحيح هربا مما هو غير لازم و لا مشبه.

فان قيل: فإذا كان التكليف ثابتا على أهل الرجعة، فتجوزوا ثبوت تكليف الكفار الذين اعتقدوا النزول‏[[107]](#footnote-107) استحقاق العقاب.

قلنا: عن هذا جوابان:

أحدهما أن من أعيد من الاعداء للنكال و العقاب لا تكليف عليه، و انما قلنا ان التكليف باق على الأولياء لأجل النصرة و الدفاع و المعونة.

و الجواب الأخر: ان التكليف و ان كان ثابتا عليهم، فتجوزون بعلم اللَّه تعالى أنهم لا يختارون التوبة، لأنا قد بينا أن الرجعة غير ملجأة الى قول القبيح و فعل الواجب، و أن الدواعي مترددة. و يكون وجه القطع على أنهم لا يختارون ذلك مما علمنا و قطعنا عليه من أنهم مخلدون لا محالة في النار.

و بمثل ذلك يجيب من يقول: جوزوا في بعض هؤلاء الأعداء أو كلهم أن يكون قبل موته بساعة تاب، فأسقطت التوبة عقابه، و لا تقطعوا لأجل هذا التجويز على انهم لا محالة مخلدون في النار.

فان قيل: فما عندكم فيما تستدل به الإمامية على ثبوت الرجعة من قوله تعالى‏ وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ جُنُودَهُما مِنْهُمْ ما كانُوا يَحْذَرُونَ‏[[108]](#footnote-108).

و ظاهر هذا الكلام يقتضي الاستقبال، فلا يجوز أن يحمل على أن المراد به‏

ص: 138

موسى عليه السلام و شيعته. و إذا حملنا فرعون و هامان على أنهما الرجلان المعروفان اللذان كانا في عهد موسى عليه السلام، فيجب أن يعادا ليريا ما من اللَّه تعالى به على ما ذكره من المستضعفين، و هذا يوجب الرجعة الى ما بيناه لا محالة.

قلنا: ليس الاستدلال بذلك مرضيا، و لا دليل يقتضي ثبوت الرجعة إلا ما بيناه من إجماع الإمامية. و انما قلنا ان ذلك ليس بصحيح، إذ لفظ الاستقبال في الآية لا يدل على أن ذلك ما وقع، لان اللَّه تعالى تكلم بالقرآن عند جميع المسلمين قبل خلق آدم عليه السلام فضلا عن موسى عليه السلام، و الألفاظ التي تقتضي المضي في القرآن هي التي تحتاج أن تناولها[[109]](#footnote-109) إذا كان إيجاده متقدما.

و إذا سلمنا أن ذلك ما وقع إلى الآن و أنه منتظر من أن‏[[110]](#footnote-110) اقتضاءه الرجعة في الدنيا، و لعل ذلك خبر عما يكون في الآخرة و عند دخول الجنة و النار، فان اللَّه تعالى لا محالة يمن على مستضعفي أوليائه المؤمنين في الدنيا، بأن يورثهم الثواب في الجنة، و يمكن لهم في أرضها، و يجعلهم أئمة و أعلاما، يوصل إليهم من حقوق‏[[111]](#footnote-111) التعظيمات و فنون الكرامات، و يعلم فرعون و هامان و جنودهما في النار ذلك من حالهم ليزدادوا حسرة و غما و أسفا.

و قول اللَّه تعالى‏ ما كانُوا يَحْذَرُونَ‏ صحيح لا ينبو عن التأويل الذي ذكرناه، لان فرعون و هامان و شيعتهما يكرهون وصول الثواب و المسارعة و التعظيم‏

ص: 139

و التبجيل الى أعدائهما من موسى عليه السلام و أنصاره و شيعته، و مشاهدتهم لذلك أو علمهم به زائد في عقابهم و مقوى لعذابهم و مضاعف لإيلامهم، و هذا مما لا يخفى صحته و اطراده على متأمل.

مسألة من كلام لعليّ عليه السلام يتبرأ من الظلم‏

من كلام لأمير المؤمنين عليه السلام أملاها علم الهدى (قدس اللَّه روحه):

و اللَّه لئن أبيت على حسك السعدان مسهدا، و أجر في الأغلال مصفدا، أحب الي من أن ألقى اللَّه و رسوله يوم القيامة ظالما لبعض العباد، و غاصبا لشي‏ء من الحطام، و كيف أظلم أحدا لنفس تسرع الى البلى قفولها، و يطول في الثرى حلولها؟

و اللَّه لقد رأيت عقيلا و قد أملق حتى استماحني من بركم صاعا، و رأيت صبيانه شعث الشعور، غير الألوان من فقرهم، كأنما سودت وجوههم بالعظلم، و عاودني مؤكدا، و كرر علي القول مرددا، فأصغيت اليه بسمعي‏[[112]](#footnote-112)، فظن أني أبيعه ديني و أتبع قياده مفارقا طريقتي، فأحميت له حديدة، ثم أدنيتها من جسمه ليعتبر بها، فضج ضجيج ذي دنف من ألمها، و كاد أن يحترق من ميسمها.

فقلت له: ثكلتك الثواكل، يا عقيل! أنين من حديدة أحماها إنسانها للعبه، و تجرني الى نار سجرها جبارها لغضبه! أتين من الأذى و لا أئن من لظى؟! و أعجب من ذلك طارق طرقنا بملفوفة في وعائها، و معجونة شنئتها، كأنما عجنت بريق حية أو قيئها.

ص: 140

فقلت: أ صدقة أم نذر أم زكاة[[113]](#footnote-113)؟ و كل ذلك محرم علينا أهل البيت.

فقال: لا و لا ذلك، و لكنها هدية، فقلت: هبلتك الهبول! أ عن دين اللَّه أتيتني لتخدعني؟ أ مختبط أنت أم ذو جنة أم تهجر؟ و اللَّه لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها [و استرق لي قطانها مذعنة بأملاكها][[114]](#footnote-114) على أن أعصي اللَّه في نملة أسلبها جلب شعيرة فألوكها ما قبلت و لا أردت‏[[115]](#footnote-115).

و ان دنياكم عندي أهون من ورقة في فم جرادة تقضمها، ما لعلي و نعيم يفنى، و لذة لا تبقى! نعوذ باللّه من سبات العقل، و قبح الزلل، و به نستعين‏[[116]](#footnote-116)

. فصل‏

استدل جمهور المسلمين على أن السماوات سبع و أن الأرضين سبع، بقول اللَّه تعالى‏ وَ لَقَدْ خَلَقْنا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرائِقَ وَ ما كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غافِلِينَ‏[[117]](#footnote-117) و بقوله تعالى‏ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَ‏[[118]](#footnote-118).

قالوا: و جاءت الاخبار بشرح ما في السماوات سماء سماء. و احتجوا بأنها غير كرؤية بقوله‏ وَ جَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً[[119]](#footnote-119) و بقوله‏ وَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ

ص: 141

وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ‏[[120]](#footnote-120).

قالوا: و ليس يجوز أن يكون ما هو فوقنا يحاذي أقدامنا، و لا أن يحول بيننا و بين الأرض التي تحتنا.

قالوا: و قد وافقنا الفلاسفة على أن السماء فوقنا، و الفوق لا يكون مقابلا لطرف الاقدام.

و احتجوا في أن الأرض مسطوحة بقول اللَّه تعالى‏ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِساطاً[[121]](#footnote-121) و البساط لا يكون كرويا و لا معادلا ذات تحديب، و قال‏ وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها[[122]](#footnote-122) أي بسطها، و قال‏ أَ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهاداً[[123]](#footnote-123) و هذا انما هو احتجاجهم على أهل الملة و ابانة عن البيت الذي زعموا أن الفلك و الأرض غير كريين لا على من خالف الإسلام.

مسألة في فدك‏

ان سأل سائل فقال: إذا كنتم تخطئون أبا بكر في منعه فاطمة عليها السلام من أن يسلم إليها فدك على جهة النحلة، و أن يقبل فيها دعواها لأجل عصمتها عليها السلام، و أن المعصوم المقطوع على صدقه لا يحتاج الى بينة، فمن أين‏

ص: 142

أبا بكر كان يعلم عصمتها عليها السلام.

فان قلتم إن لم يكن عالما بذلك، فكان يجب عليه أن يعلمه، فإذا فرط فيه مع قيام الدلالة عليه كان ملوما.

قيل لكم: و من أين يجب عليه أن يعلمه، و لو كان اليه طريق و عليه دليل، فليس كل شي‏ء إلى العلم به طريق وجب علينا أن نعلمه.

الجواب:

فأما أبو بكر فليس له على الحقيقة الحكم على فاطمة عليها السلام و لا لها، و يجب أن يعلم عصمتها ليعلم وجوب الحكم بما تدعيه، و الاحكام الى الامام الذي هو غيره، فصار المنع منه لها من فدك بغير حق على كل حال.

لا سيما و أبو بكر يعلم أن امام ذلك الزمان هو بعلها، و ما فسح لها من‏[[124]](#footnote-124) المطالبة إليه بفدك الا و هي مستحقة، و معرفته بإمامته واجبة لا محالة بلا شبهة.

فإذا قيل: لو قدرنا أنه الامام و الحاكم بين المسلمين، أ يجب عليه أن يعلم عصمة فاطمة عليها السلام أم لا يجب عليه؟ فان جوزتم أن لا يجب عليه العلم بالعصمة، فقد عذرتموه بهذا التقدير و الفرض من منعها في فدك، و ان أوجبتم العلم بالعصمة، فبينوا من أي وجه يجب عليه ذلك؟

قلنا: إذا قدرنا المسألة هذا التقدير الذي هو بخلاف الحال التي جرت عليها، فالجواب: أن أبا بكر إذا كان له أن يحكم لفاطمة عليها السلام و عليها، بأن قدرنا صحة إمامته و كان اللَّه تعالى قد دل على عصمتها (صلوات اللَّه عليها) فيجب عليه أن يعلم هذه الحال منها، حتى إذا ادعت أمرا وجب تسليمه إليها للعلم بصدقها،.

ص: 143

و معلوم أنها ادعت فدكا.

و لأبي بكر طريق الى العلم بصدقها في دعواها، بأن ينظر في الدليل الذي نصه اللَّه تعالى على عصمتها، فيجب أن ينظر فيه ليعلم صدقها و يجب التسليم إليها، لأنه لا خلاف في أن الخصم إذا ادعى بينة عند الحاكم، فيجب على الحاكم أن ينظر في بينته، ليغلب في ظنه ثبوت الحق له به.

و معلوم أن الظن لا حكم له مع إمكان العلم، و إذا تمكن الحاكم من أن يعلم صدق المدعي، وجب أن ينظر في ذلك ليعلم بحسب علمه، كما وجب عليه النظر فيما يؤدي‏[[125]](#footnote-125) الى غلبة الظن من بيانه، و إذا لم يفعل فقد فرط.

فإذا قيل: المدعي‏[[126]](#footnote-126) عند الحاكم النظر في بينته التي أسند إليها المدعي و يمينها، و طالب الحكم بالنظر فيها، و فاطمة عليها السلام ما طالبت أبا بكر بالنظر فيما يجري مجرى البينة لها من دليل عصمتها، فكيف يجب عليه النظر في ذلك؟

قلنا: إذا كنا نقدر حالا لم يكن، و الحال الجارية على ما ذكرنا يقتضي وجوب التسليم لما ادعته و ترك المعارضة فيه، فإذا قدرنا حالا أخرى لم يتفق قدرنا ما يليق بها.

فقلنا: ادعت فاطمة عليها السلام فدكا عند حاكم له أن يحكم بين المسلمين، و لم يكن لها بينة تقتضي غلبة الظن من شهادة وجب عليها أن ينبه الحاكم على أن جهة وجوب تسليم الحق إليها و هو دليل عصمتها، و تشير أيضا الى الدليل بينته حتى يكون بين النظر اليه و وقوع العلم له و وجوب التسليم و بين لزوم‏

ص: 144

التقصير إياه.

و هذا واضح لمن تأمله.

فصل في الغيبة

قال (رضي اللَّه عنه) ان قالوا ان قلتم: ان الامام موجود، و أنه يظهر و يفعل و يصنع، فأي شي‏ء يمنع من ظهوره؟ بينوا ما الموجب لاستتاره و غيبته؟.

قلنا: قد ثبت وجوب الامام، و أن من صفته أن يكون معصوما لا يجوز أن يقع منه الفعل القبيح، و إذا كان كذلك و قد بينا أن الامام يجب كونه موجودا و الان .. ظهوره‏[[127]](#footnote-127) و غيبته.

فنقول: إذا ثبت عصمته ثم استتر و لم يظهر، وجب أن يكون ذلك لعذر، لان القبيح لا يجوز وقوعه منه، و ليس يجب علينا بيان ذلك العذر، و انما هو بوجه من الوجوه.

و هذا مثل ما نقول و هم الملحدة حين يقولون: ما الحكمة في رمي الحجارة و الهرولة و استلام الحجر لا نعلم شيئا؟ الى غير ذلك مما يسألون عنه.

أ لسنا نقول لهم: ان صانع العالم قد ثبتت حكمته بالدليل الباهر القاهر، و مع حكمته إذا أمرنا بمثل هذه الأشياء، علمنا أن الحكمة أوجبت ذلك الأمر.

فإذا قالوا: ما ذلك الأمر؟

قلنا: لا يجب علينا بيانه من حيث علمنا أن القبيح لا يحصل منه تعالى،

ص: 145

و الطريقان واحد على ما ترى، و هذا هو سد الباب على مخالفينا و قطع التطويلات عنهم و الأمارات‏[[128]](#footnote-128)، و بهذا أن يستعمل معهم سؤال لهم.

إذا قالوا: ان نصب الإمام إذا كان لطفا للمكلفين في فعل الواجبات و تجنب المقبحات، فان استتاره و غيبته ينقضان هذا البناء، و يبطلان هذا الغرض.

قلنا لهم: لا يمتنع أن يقع هذا اللطف مع غيبته في هذا الباب أقوى، لأن المكلف إذا لم يعلم مكانه و لم يقف موضعه و يجوز فيمن لا يعرفه أن الامام يكون الى أن لا يفعل القبيح و لا يقصر في فعل الواجب أقرب منه لو عرفه، و لا يجوز فيه كونه اماما.

و هذا جواب ظاهر ليس لأحد من أصحابنا هذا الجواب.

قال (رضي اللَّه عنه): العصمة في صفات الامام من أكبر الأصول في الإمامة، أن تثبت يكفي كثيرا من المؤن، فالواجب أن يكون الاشتغال بتصحيحها أكثر.

فصل و سئل (رضي اللَّه عنه) عن الحال بعد امام الزمان عليه السلام في الإمامة

فقال: إذا كان من المذهب المعلوم أن كل زمان لا يجوز أن يخلو من امام يقوم بإصلاح الدين و مصالح المسلمين، و لم يكن لنا بالدليل الصحيح أن خروج القائم يطابق زوال التكليف، فلا يخلو الزمان بعده عليه السلام من أن يكون فيه امام مفترض الطاعة، أو ليس يكون.

فان قلنا: بوجود امام بعده خرجنا من القول بالاثني عشرية، و ان لم نقل‏

ص: 146

بوجود امام بعده، أبطلنا الأصل الذي هو عماد المذهب، و هو قبح خلو الزمان من الامام.

فأجاب (رضي اللَّه عنه) و قال: انا لا نقطع على مصادفة خروج صاحب الزمان محمد بن الحسن عليهما السلام زوال التكليف، بل يجوز أن يبقى العالم بعده زمانا كثيرا، و لا يجوز خلو الزمان بعده من الأئمة.

و يجوز أن يكون بعده عدة أئمة يقومون بحفظ الدين و مصالح أهله، و ليس يضرنا ذلك فيما سلكناه من طرق الإمامة، لأن الذي كلفنا إياه و تعبدنا منه أن نعلم إمامة هؤلاء الاثني عشر، و نبينه بيانا شافيا، إذ هو موضع الخلاف و الحاجة.

و لا يخرجنا هذا القول عن التسمي بالاثني عشرية، لأن هذا الاسم عندنا يطلق على من يثبت امامة اثني عشر اماما. و قد أثبتنا نحن و لا موافق لنا في هذا المذهب، فانفردنا نحن بهذا الاسم دون غيرنا.

حول خبر نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة

و سمع منه (رضي اللَّه عنه) يقول: من أعجب الأشياء أنهم- يعني الناصبة- يعولون في صحة الإجماع، و كونه حجة في الشريعة، على خبر واحد لا يثبت له سند و لم يبن.

و إذا طولبوا بتصحيحه عولوا في ذلك الإجماع و أنه حجة، فهل هذا الا تعويل على الريح؟! و ليس الدليل بالمدلول و المدلول بالدليل، و تصحيح كل واحد منهما بصاحبه.

يعني بالخبر روايتهم عن رسول اللَّه صلى اللَّه عليه و آله أنه قال: نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة.

و كان (رضي اللَّه عنه) ينكر ما كان يذكره بعض الإمامية في منع الاحتجاج‏

ص: 147

بهذا الخبر، و أنه انما قال: «ما تركناه صدقة»[[129]](#footnote-129) بنصب «ما» فلا يرتضي هذه الطريقة، لان من نقل هذه الكلمة إنما نقلها موقوفة غير معربة.

ثم ان النصب ينافي هذا الخبر و واضعيه انهم لا ينصبون هذه الكلمة و لم يقصدوا الى معنى النفي، لظهور التناقض و التنافي بين أولها و آخرها.

مسألة في تفضيل فاطمة عليها السلام‏

و سألوا أيضا عن السيدة فاطمة عليها السلام فقالوا: ما وجه هذا الفضل المتفاوت على سائر بنات النبي صلى اللَّه عليه و آله؟.

و ما يوجب ذلك وجوبا بصحيحة النظر، و الا سلمتم لغيرها منهي مثل يراثها[[130]](#footnote-130) صلى اللَّه عليها.

الجواب:

اعلم أن الفضل في الدين انما هو كثرة الثواب المستحق على وجه التعظيم و التبجيل، و الثواب انما يستحق على اللَّه تعالى بالطاعات و فعل الخيرات و القربات.

و انما يكثر باستحقاقه بأحد الوجهين، اما بالاستكثار من فعل الطاعات، أو بأن تقع الطاعة على وجه من الإخلاص و الخضوع للَّه تعالى، و القربة إليه يستحق بها لأجل ذلك الثواب الكثير، و لهذا كان ثواب النبي صلى اللَّه عليه و آله على كل طاعة بصلاة أو صيام يفعلها أكثر من ثواب كل فاعل منها لمثل‏

ص: 148

تلك الطاعة.

و إذا كانت هذه الجملة متمهدة في الأصول، فما المنكر من أن تكون سيدة النساء فاطمة عليها السلام قد انتهت من الاستكثار من فعل الطاعات، ثم من وقوعها على أفضل الوجوه الموجبة لكثرة الثواب و تضاعفه الى الحد الذي فاقت و فضلت على النساء كلهن.

و لو قال لنا قائل: و ما الفضل الذي بان به محمد صلى اللَّه عليه و آله من سائر الخلق أجمعين من نبي و غيره، هل كان جوابنا له الا مثل ما تقدم من جوابنا.

فوجوه زيادة الفضل لا تحصى و لا تحصر، و لم يبق الا أن يدل على أنها عليها السلام أفضل النساء كلهن.

و المعتمد في الدلالة على ذلك إجماع الشيعة الإمامية، فإنهم مجمعون بلا خلاف فيها على أنها عليها السلام أفضل النساء، كما أن بعلة أفضل الرجال بعد رسول اللَّه صلى اللَّه عليه و آله.

مسألة إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته‏

و سألوا أيضا من موجب الفقه المجيز لأمير المؤمنين عليه السلام تزويج أم كلثوم.

و قالوا: أوضحي النساء من طريق يوجبه الدين و يتجه و لا يمنعه، و هو مستعمل التقية و مظهر المجاملة أن ينتهي إلى الحد الذي لا مزيد عليه في الخلطة و هو التزويج.

ص: 149

الجواب:

قال الشريف المرتضى علم الهدى (قدس اللَّه روحه): اعلم أنا قد بينا في كتابنا «الشافي» في الجواب عن هذه المسألة، و أزلنا الشبهة المعترضة بها و أفردنا كلاما استقصيناه و استوفيناه في نكاح أم كلثوم، و إنكاح بنته صلى اللَّه عليه و آله من عثمان بن عفان، و نكاحه هو أيضا عائشة و حفصة، و شرحنا ذلك فبسطناه.

و الذي يجب أن يعتمد في نكاح أم كلثوم، أن هذا النكاح لم يكن عن اختيار و لا إيثار، و لكن بعد مراجعة و مدافعة كادت تفضي إلى المخارجة و المجاهرة.

فإنه روي أن عمر بن الخطاب استدعى العباس بن عبد المطلب، فقال له:

ما لي؟ أبي بأس؟ فقال له: ما يجيب أن يقال لمثله في الجواب عن هذا الكلام فقال له: خطبت الى ابن أخيك على بنته أم كلثوم، فدافعني و مانعني و أنف من مصاهرتي، و اللَّه لأعورن زمزم، و لأهدمن السقاية، و لا تركت لكم يا بني هاشم منقبة الا و هدمتها، و لأقيمن عليه شهودا يشهدون عليه بالسرق و أحكم بقطعه.

فمضى العباس الى أمير المؤمنين عليه السلام فأخبره بما جرى و خوفه من المكاشفة التي كان عليه السلام يتحاماها، و يفتديها بركوب كل صعب و ذلول، فلما رأى ثقل ذلك عليه، قال له العباس: رد أمرها الي حتى أعمل أنا ما أراه، ففعل عليه ذلك و عقد عليها العباس.

و هذا إكراه يحل له كل محرم و يزول معه كل اختيار. و يشهد بصحته ما روي عن أبي عبد اللَّه عليه السلام من قوله و قد سئل عن هذا العقد؟ فقال عليه السلام: ذلك فرج غصبنا عليه.

و ما العجب من أن تبيح التقية و الإكراه و الخوف من الفتنة في الدين و وقوع‏

ص: 150

الخلاف بين المسلمين لمن هو الامام بعد الرسول صلى اللَّه عليه و آله و المستخلف على أمته أن يمسك عن هذا الأمر، و يخرج نفسه منه، و يظهر البيعة لغيره، و يتصرف بين أمره و نهيه، و ينفذ عليه أحكام، و يدخل في الشورى التي هي بدعة و ضلال و ظلم و محال، و من أن يستبيح لأجل هذه الأمور المذكورة على من لو ملك اختياره لما عقد عليه.

و انما يتعجب من ذلك من لا يفكر في الأمور و لا يتأملها و لا يتدبرها، دليل على جواز العقد، و اقتضى الحال له مثل أمير المؤمنين عليه السلام، لانه عليه السلام لا يفعل قبيحا و لا يرتكب مأثما.

و قد تبيح الضرورة أكل الميتة و شرب الخمر، فما العجب مما هو دونها؟

فأما من جحد من غفلة أصحابنا وقوع هذا العقد و نقل هذا البيت، و أنها ولدت أولادا من عمر معلوم مشهور.

و لا يجوز أن يدفعه الا جاهل أو معاند، و ما الحاجة بنا الى دفع الضرورات و المشاهدات في أمر له مخرج من الدين.

كلام في حقيقة الجوهر

المسألة الثانية من المسائل التي وردت على الأجل المرتضى علم الهدى (قدس اللَّه روحه): إذا كان لجوهر في عدمه جوهر منها الذي‏[[131]](#footnote-131) فعل محدثه، و هل صفة الوجود و الاحداث شي‏ء غير نفسه؟ فان كانت شيئا لزمكم أن يكون في عدمها كذلك، و ان لم يكن شيئا فقد حصلنا على أن الفاعل في الحقيقة لم يفعل شيئا.

ص: 151

و قد قال أصحاب هذه المسألة: ان أمركم فيها يئول الى قول المجبرة، لزعمكم أن الجوهر لم يكن جوهرا بفاعله و لا صار شيئا يضايفه و انما وجوه، فإذا سألناكم عن إيجاده و هل هو نفس الجوهر أم شي‏ء غيره لم نسمع في ذلك الا ما ادعته المجبرة في الكسب.

الجواب و باللّه التوفيق:

اعلم أن قولنا «جوهر» عبارة عما يجب له التحيز إذا وجدت، لان الذوات على ضربين:

منها ما يجب متى وجد أن يكون متحيزا.

و منها ما يستحيل فيه التحيز مع الوجود، كالاعراض و القديم تعالى، فعبرنا عن القسم الأول بعبارة مفيدة، و هي قولنا «جوهر».

و انما قلنا ان الجوهر لا بد أن يكون في حال عده‏[[132]](#footnote-132) جوهرا، لانه لا بد أن يكون في حال عدمه على حال يجب لأجلها التحيز متى وجد، و لهذا قلنا «انه جوهر لنفسه و جنسه».

و الدليل على ذلك أنه لا يخلو أن يكون المتحيز في الوجود مما يجب له هذه الصفة، و لا يجوز عليه خلافها و لا المتبدل بها، و ان يكون الأمر بخلاف ذلك.

فان كان الأمر على الأول، فلا بد من اختصاصه في حال العدم بصفة يجب معها لها هذا الحكم عند الوجود مما[[133]](#footnote-133) يستحيل عليه هذا الحكم عند الوجود، و أضفنا تلك الصفة إلى النفس، لان ..

ص: 153

(32) مسألة في من يتولى غسل الامام‏

ص: 155

بسم اللَّه الرحمن الرحيم‏ مسألة: من المتولي لغسل الامام الماضي و الصلاة عليه؟ و هل ذلك موقوف على تولي الامام بعده له أم يجوز أن يتولاه غيره؟

الجواب: قد روت الشيعة الإمامية أن غسل الامام و الصلاة عليه موقوف‏[[134]](#footnote-134) على الإمام الذي يتولى الأمر من بعده، و تعسفوا لها فيما ظاهره بخلاف ذلك، و هذه الرواية المتضمنة لما ذكرناه واردة من طريق الآحاد التي لا يوجب علماً و لا يقطع بمثلها.

و ليس يمتنع في هذه الاخبار إذا صحت أن يراد بها الأكثر الأغلب، و مع الإمكان و القدرة، لأنا قد تشاهدنا[[135]](#footnote-135) ما جرى على خلاف ذلك، لان موسى ابن جعفر عليهما السلام توفي بمدينة السلام و الامام بعده علي بن موسى الرضا

ص: 156

عليهما السلام بالمدينة، و علي بن موسى الرضا توفي بطوس و الامام بعده ابنه محمد بالمدينة. و لا يمكن أن يتولى من بالمدينة غسل من يتوفى بطوس، أو بمدينة السلام.

و قد تعسف بعض أصحابنا فقال: غير ممتنع أن ينقل اللَّه تعالى الامام من المكان الشاسع‏[[136]](#footnote-136) في أقرب الأوقات و يطوي له البعيد، فيجوز أن ينتقل من المدينة إلى مدينة السلام و طوس في الوقت.

و الجواب عن هذا: انا لا نمنع من إظهار المعجزات و خرق العادات للأئمة عليهم السلام الا أن خرق العادة انما هو في إيجاد المقدور دون المستحيل و الشخص لا يجوز ن يكون منتقلا إلى الأماكن البعيدة إلا في أزمنة مخصوصة فأما أن ينتقل الى البعيد من غير زمان محال‏[[137]](#footnote-137)، و ما بين المدينة و بغداد و طوس من المسافة لا يقطعها الجسم إلا في أزمان لا يمكن معها أن يتولى من هو بالمدينة غسل من هو ببغداد.

فان قيل: ألا انتقل كما ينتقل الطائر من البعيد في أقرب مدة[[138]](#footnote-138).

قلنا: ما ننكر اختلاف انتقال الأجسام بحسب الصور و الهيئات، فان أردتم أن الامام يجعل له جناح يطير به، فهو غير منكر، الا أن الثقيل الكبير من الأجسام لا يكون طيرانه في الخفة مثل الصغير الجسم. و لهذا لا يكون طيران الكراكي و ما شاكلها في عظم الأجسام، كسرعة الطيور الخفاف، فإذا كان الطائر الخفيف الجسم انما لم يقطع في يوم واحد من المدينة إلى طوس، فأجدر

ص: 157

أن لا يتمكن من ذلك الإنسان إذا كان له جناح.

و لا يمكن أن يقال: ان اللَّه تعالى يعدم الامام من هناك و يوجده في الحال الثانية هاهنا.

لان هذا مستحيل من وجه آخر، لان عدم بعض الأجسام لا يكون الا بالضد الذي هو الفناء، و فناء بعض الجواهر فناء لجميعها، و ليس يمكن أن يفنى جوهر مع بقاء جوهر آخر، على ما دللنا عليه في كثير من كلامنا، لا سيما في كتابي‏[[139]](#footnote-139) المعروف ب «الذخيرة».

الا أنه يمكن من ذهب من أصحابنا الى ما حكيناه أن يقول نصرة لطريقته: ما الذي يمنع من أن ينقل‏[[140]](#footnote-140) اللَّه تعالى الامام من المدينة إلى طوس بالرياح العواصف التي لا نهاية لما يقدر اللَّه تعالى عليه من فعلها و ان فيها[[141]](#footnote-141). و ما المنكر من أن يقول في هذه الريح التي تنقله ما يزيد معه على سرعة الطائر الخفيف المسرع، فينتقل في أقرب الأوقات.

و الذي يبطل هذه التقديرات لو صحت أو صح بعضها أنا قد علمنا أن الامام لو انتقل من المدينة إلى بغداد أو طوس لغسل المتوفّى و الصلاة عليه لشوهد في موضع الغسل و الصلاة، لأنه جسم و الجسم لا بدّ من أن يراه كل صحيح العين. و لو شهد لهم لعلمه و عرف حاله و نقل خبره‏[[142]](#footnote-142) و لم يخف على الحاضرين، فكيف يجوز ذلك و قد نقل في التواريخ من تولى غسل هذين الإمامين و الصلاة عليهما و سمي و عين، و هذا يقتضي أن الأمر على ما اخترناه.

ص: 159

(33) عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة

ص: 161

بسم اللَّه الرحمن الرحيم‏

قال السيد قدس اللَّه روحه:

وقفت على كلام لأبي الحسن علي بن عيسى الربعي ينصر به أن القرآن دال على وجوب غسل الرجلين في الطهارة، فلما تأملته وجدته كلام مخرم غير محقق لما يقوله، و كأنه غريب من هذا الشأن بعيد منه أجنبي، و من لا يطيق على أمر فأستر عليه ترك الخوض فيه.

و لما لم يتمكن من حمله القراءة ينصب الأرجل على الأيدي المغسولة، عدل إلى شي‏ء وجدت شيخه أبي‏[[143]](#footnote-143) علي الفارسي عول عليه، لما أعياه نصرة إيجاب الغسل من الآية على صناعة الاعراب. و هو وجه روي عن أبي يزيد الأنصاري أشد تهافتا و تقاربا من كل شي‏ء اعتمد عليه في هذه الآية.

و نحن نبين ما في هذا الكلام الذي وقفنا عليه من الخلل و الزلل بأوجز

ص: 162

كلام، و ان كان من اطلع على كلامنا فيما كنا أمليناه من مسائل الخلاف هو ما في هذه المسألة، و ما أوردناه أيضا قريبا من الكلام في ذلك.

و أي بحر[[144]](#footnote-144) هذا الكلام الذي وجدناه لهذا الرجل و لغيره في هذه المسألة كالقطرة بالإضافة اليه، و أمكن من ضبط ذلك أن ينقض منه كل كلام سطر في هذه الآية أو له سطر، و ما توفيقي إلا باللّه عليه توكلت و اليه أنيب.

قال صاحب الكلام: قوله تعالى‏ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ‏[[145]](#footnote-145) المعول في ذلك أن من نصب قوله‏ وَ أَرْجُلَكُمْ‏ حمله على الغسل و عطفه على الأيدي، لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح، فحمل على النصب الذي يقتضيه قوله‏ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ‏ ليكون على لفظ ما في حكمه في الوجوب من الأيدي التي حملت على الغسل. و لم يجر كما جر من قرأ و أرجلكم لمخالفته في المعنى، فلذلك خالف بينهما في اللفظ.

الجواب: يقال له: يجب أن نبني المذاهب على الأدلة على الاحكام، فيجب أن نعتبر وجه دلالته، فنبني مذاهبنا عليها و يكون اعتقادنا موافقا.

فقولك «ان من نصب الأرجل حمله على الغسل و عطفه على الأيدي لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح» طريق، و لو لم يكن عند من ذكرت الغسل دون المسح بغير دلالته، و القرآن يوجب المسح دون الغسل.

و أول ما يجب إذا فرضنا ناظرا منا فلا يحكم بهذه الآية و ما يقتضيه من مسح أو غسل، يجب أن لا يكون عنده غسل و لا مسح، و لا يتضيق إليه أحدهما، بل‏

ص: 163

ينظر فيما يقتضيه ظاهر الآية و إعرابها، فيبني على مقتضاها الغسل ان وافقه، أو المسح ان طابقه. و كلامك هذا يقتضي سبلا من الغسل و أنه حكم الآية حتى يثبت عليه اعراب الأرجل بالنصب، و هذا هو ضد الواجب.

و قد بينا في مسائل الخلاف أن القراءة بالجر أولى من القراءة بالنصب، لأنا إذا نصبنا الأرجل فلا بد من عامل في هذا النصب، فاما أن تكون معطوفة على الأيدي، أو يقدر لها عامل محذوفا، أو تكون معطوفة على موضع الجار و المجرور في قوله‏ «بِرُؤُسِكُمْ» و لا يجوز أن تكون معطوفة علي الأيدي، لبعدها من عامل النصب في الأيدي، و لأن اعمال العامل الأقرب أولى من اعمال الأبعد.

و ذكرنا قوله تعالى‏ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً[[146]](#footnote-146) و قوله‏ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَهْ‏[[147]](#footnote-147) و قوله تعالى‏ وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَما ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَداً[[148]](#footnote-148).

و ذكرنا ما هو أوضح من هذا كله، و هو أن القائل إذا قال: ضربت عبد اللَّه، و أكرمت خالدا و بشرا، ان رد بشرا الى حكم الجملة الماضية التي قد انقطع حكمها و وقع الخروج عنها لحن و خروج عن مقتضى اللغة، و قوله تعالى‏ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ‏ جملة مستقلة بنفسها، و قد انقطع حكمها بالتجاوز لها إلى جملة أخرى، و هو قوله‏ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ‏.

و لا يجوز أن تنصب الأرجل بمحذوف مقدر، لانه لا فرق بين أن تقدر محذوفا هو الغسل، و بين أن تقدر محذوفا هو المسح، و لان الحذف لا يصار اليه الا عند الضرورة. و إذا استقل الكلام بنفسه من غير تقدير محذوف، لم يجز حمله على محذوف.

ص: 164

فأما حمل النصب على موضع الجار و المجرور، فهو جائز و شائع، الا أنه موجب للمسح دون الغسل، لان الرءوس ممسوحة، فما عطف على موضعها يجب أن يكون ممسوحا مثلها، الا أنه لما كان إعمال أقرب العاملين أولى و أكثر في القرآن و لغة العرب، وجب أن يكون جر الآية[[149]](#footnote-149) حتى تكون معطوفة على لفظة الرءوس أولى من نصبها و عطفها على موضع الجار و المجرور، لأنه أبعد قليلا، فلهذا ترجحت القراءة بجر الأرجل على القراءة بنصبها.

و مما يبين أن حمل حكم الأرجل على حكم الرءوس في المسح أولى، أن القراءة بالجر يقتضي المسح و لا يحتمل سواه، فالواجب حمل القراءة بالنصب على ما يطابق معنى القراءة بالجر، لان القراءتين المختلفتين تجريان مجرى آيتين في وجوب المطابقة بينهما، و هذا الوجه يرجح القراءة بالجر للأرجل على القراءة بالنصب لها.

ثم قال صاحب الكلام: فان قال قائل: انه إذا نصب فقال‏ «وَ أَرْجُلَكُمْ» جاز أيضا أن يكون محمولا على المسح، كما قال: مررت بزيد و عمرا. فحملوا عمرا على موضع الجار و المجرور، حيث كانا في موضع نصب، فلم لا يقولون: ان الجر أحسن و ان المسح أولى من الغسل، لتجويز القراءتين جميعا بالمسح، و لان من نصب فقال: «و أرجلكم» يجوز في قوله أن يريد المسح فيها نصب للحمل على الموضع. و الذي يجر «و أرجلكم» لا يكون الا على المسح دون الغسل، و كيف لم يقولوا ان المسح أو[[150]](#footnote-150) الغسل، لجوازه في القراءتين جميعا، و انفراد الجر في قوله «و أرجلكم» بالمسح من غير أن يحتمل‏

ص: 165

غيره.

و القول‏[[151]](#footnote-151) في ذلك: أن حمل نصب «أرجلكم» على موضع الجار و المجرور في الآية لا يستقيم، لمخالفته ما عليه بغير النبي بل في هذا النحو.

و ذلك أنا وجدنا في التنزيل العاملين إذا اجتمعا حمل الكلام على العامل الثاني الأقرب الى المعمول فيه دون الأبعد، و ذلك في نحو قوله‏ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً[[152]](#footnote-152)، حمل على العامل الثاني الأقرب الذي هو «أفرغ» دون الأول الذي هو «آتوني»، و لو حمل على الأول لكان آتوني أفرغه عليه قطرا، أي آتوني قطرا أفرغ عليه. و كذلك‏ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ[[153]](#footnote-153) أعمل «يفتيكم» دون «يستفتونك» و لو أعمل الأول لكان يستفتونك قل اللَّه يفتيكم فيها.

و كذلك قوله تعالى‏ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَهْ‏[[154]](#footnote-154) أعمل الأقرب من العاملين، و هو «أقروا» و لو عمل الأول لكان هاؤم أقروه كتابيه.

فاذن كان حكم العاملين إذا اجتمعا على هذا الذي ذكرت من اعمال الثاني أقرب منهما الى المعمول، لم يستقم أن يترك حمل «الأرجل» على البناء التي هي أقرب اليه، و يحمل على الفعل لمخالفته ذلك ما ذكرت من الآي، و ان الأكثر في كلامهم: خشنت بصدره و صدر زيد بجر صدر المعطوف على البناء من حيث كان أقرب اليه، و هذا مذهب سيبويه.

ثم قال: فان قال قائل: إذا نصب «الأرجل» فقال «و أرجلكم» فقد حمل‏

ص: 166

ذلك على أبعد العاملين، فكيف لا يجوز لمن نصب أن يتأول ما ذكرناه من حمله على موضع الجار و المجرور، و يكون تأويله جائزا، و ان لم يحمل على الباء التي هي أقرب الى المعمول من قوله «اغسلوا».

ثم قال: القول في ذلك أنه رأى أن يحمله على الجر لا يستقيم في المعنى، و انما يحمل على أقرب العاملين إذا كان الحمل عليه لا يفسد معنى، فإذا أدى ذلك فساد المعنى عنده لم يحمله على الأقرب.

ألا ترى ان ما تلوناه من الآي إنما حمل فيه على الثاني دون الأول، لأن الحمل على كل واحد منهما في المعنى مثل الحمل على الأخر، فلما كان كذلك أعمل الأقرب لقربه، إذا كانوا قد احتملوا لإيثارهم الحمل على الأقرب ما لا يصح في المعنى، كقوله غزل العنكبوت المزمل‏[[155]](#footnote-155) و يروى نسج و المزمل من صفة الغزل، و حمله على العنكبوت من حيث كان أقرب إليه من الغزل، فإذا صح المعنى مع الأقرب فلا يذهب على ذلك.

الجواب: يقال له: أما صدر هذا الفصل من كلامك، فهو كله عليك، لأنك قد نطقت فيه بلسان من نص المسح في الآية، و استشهدت في اعمال الثاني من العاملين دون الأول، بما استشهدنا نحن به في نصرة هذه المسألة، و الرد على من أوجب الغسل بها دون المسح، فكأنك على الحقيقة انما حققت من وجوب اعمال العامل الثاني دون الأول، لما هو شاهد عليك لا لك.

و لما سألت نفسك عن السؤال الذي فطنت به ما حققته و بسطته لك، عدلت الى دعوى طريقة .. من أين لك بلوغها، لأنك قلت انما يعمل الثاني دون الأول بحيث يستقيم المعنى و لا يفسد.

فمن أين قلت: ان القول بمسح الأرجل يئول الى فساد و أنه مما لا يستقيم أو ما كان جائزا على جهة التقدير عند كل عاقل أن يعبر اللَّه سبحانه نصا صريحا

ص: 167

على أن حكم الأرجل المسح، كما كان ذلك حكما للرءوس، و هل يدفع جواز ذلك الا مكابر لنفسه وجه‏[[156]](#footnote-156).

اللهم الا أن تدعي أنك علمت قبل نظرك في هذه الآية، و ما هو يوجبه في الأرجل من غسل أو مسح أو[[157]](#footnote-157) حكم الأرجل الغسل دون المسح، فيثبت الآية على علمك.

هذا فقد كان يجب أن يتبين‏[[158]](#footnote-158) من أين علمت ذلك حتى يثبت عليه حكم الآية و متى ساغ لك أن تقول: انما يعمل العامل الأقرب بحيث يستقيم و لا يفسد؟

و كل هذا إخلال منك بما يلزمك.

فأما البيت الذي أنشدته، فليس من الباب الذي نحن فيه من ترجيح اعمال الثاني من العاملين دون الأول، و انما يتعلق به من نص الاعراب بالمجاورة، كما استشهدوا بقوله: «حجر ضب خرب» و بقوله: «كبير أناس في بجاد مزمل».

و قد بينا في مسائل الخلاف بطلان الاعراب بالمجاورة بكلام كالشمس وضوحا، و تكلمنا على كل شي‏ء تعلق به أصحاب المجاورة.

على أنه قد خطر لي في قول الشاعر: «كان غزل العنكبوت المزمل» شي‏ء، و ما رأيته لأحد و لا وقع لي متقدما، و هو أن يكون المزمل صفة العنكبوت لا للغزل، و يكون من الزمل، لان العنكبوت ربما ينسج بيته في زمل. و انما حملت العلماء على أنه صفة للغزل من حيث ذهبوا في هذه اللفظة إلى أنها من أزملت الثوب أو الحصير، و زملته أيضا إذا نسجته، و النسج لا يليق بالعنكبوت‏

ص: 168

نفسه، و انما يليق بغزله. و هذا التخريج يبطل أيضا تعلق أصحاب المجاورة بهذا البيت.

ثم قال صاحب الكلام: و الأوجه في الآية و اللَّه أعلم أن يحمل على الباء، و يقرأ «و أرجلكم» و لا يحمل على «اغسلوا» و يكون المراد بالمسح الغسل لأمرين:

أحدهما: أنه حكي عن أبي زيد أنه قال: المسح أخف الغسل، و من ذلك تمسحت للصلاة، فإذا كان كذلك فجاز الذي أوجبه قوله تعالى‏ «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» في من جر الغسل دون المسح.

و يؤكد ذلك أن الثوري يروي عن أبي عبيدة في تأويل قوله تعالى‏ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَ الْأَعْناقِ‏[[159]](#footnote-159) أن المعنى يضرب، يقال: مسح علاوته أي ضربها بالاعتماد الذي يقع باليد أو غيرها من آلة الضرب بالمضروب، مثل الاعتماد الذي يقع على المغسول في حال الغسل باليد إذا كان الغسل بها، و ذلك فرق المسح الذي ليس بغسل.

و يؤكد ذلك أيضا أنه موقت بغاية، كما وقت غسل اليد بها في قوله تعالى‏ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ‏.

و الأخر: أن يكون قوله أي «امسحوا» الذي يراد به المسح الذي دون الغسل كمسح الرأس، و المراد به الغسل، فأجرى الجر على الأرجل في اللفظ و المراد به الغسل، و حمل ذلك لمقاربة المسح للغسل في المعنى، ليكون الحمل على أقرب العاملين، كالآي التي ذكرناها.

أما إذا كان أهل اللغة قد آثروا ذلك فيما لا يصح معناه إيثارا منهم للحمل‏

ص: 169

على الأقرب، فلما استعملوا ذلك فيما لا يصح في المعنى، نحو «غزل العنكبوت الزمل» حتى فيما يتقارب فيه المعنيان، لان المعاني إذا تقاربت وقع ألفاظ بعضها على بعض، نحو قولهم «أنبأت زيدا عمرا خير الناس» و أنبأت أفعلت من النبإ، و النبإ الخبر، فلما كان الإنباء ضربا من الاعلام أجروا «أنبأت» مجرى «أعلمت» فعدوه إلى ثلاثة مفاعيل، كما عدوا أعلمت إليهم‏[[160]](#footnote-160)، و كما جرى قوله تعالى‏ ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآياتِ‏[[161]](#footnote-161) مجرى علموا في قوله: و لقد علمت لتأتين منيتي و ذلك أن بدا لهم ظهر لهم رأي لم يكونوا رأوه، فهو بمنزلة علموا ما لم يعلموا.

و قد زعم أبو الحسن أنهم قالوا: ما سمعت رائحة أطيب من هذه، و لا رأيت رائحة أطيب من هذه، و ما رأيت كلاما أصوب من هذا، فوضع بعض العبارة عن أفعال هذه الحواس مكان بعض، لاجتماعهن في العلم بها، و كذلك وضع المسح مكان الغسل، لاجتماعه في وقوع التطهير بهما في الأعضاء. و المراد بالمسح الغسل كما كان المراد بما سمعت رائحة ما شممت و لا رأيت كلاما ما سمعت، فوقع كل واحد منهما في الاتساع موضع الأخر، لاجتماعهما في العلم على الوجه الذي علم به ذلك.

الجواب: يقال له: قد صرحت في كلامك أن القراءة في الأرجل بالجر أولى و أرجح من القراءة بالنصب على موجبة العربية. و هذا صحيح مبطل لما يظنه من لا يعرف العربية من الفقهاء، إلا أنك لما أعيتك الحيل في نصرة غسل الأرجل من طريق الاعراب، عدلت إلى شي‏ء حكي عن أبي زيد الأنصاري من‏

ص: 170

أن المسح غسل، و هذا الذي عدلت اليه من أوضح الفساد من وجوه:

منها: أن معنى الغسل و حقيقته يخالف في اللغة و حقيقتها معنى المسح، لان الغسل هو اجراء الماء على العضو المغسول و المسح هو مس العضو بالماء من غير أن يجريه عليه، فكأنه قيل للماسح: ند العضو بالماء و لا تسله عليه. و قيل للغاسل:

لا تقتصر على هذا القدر بل أسله على العضو و أجره.

فالمعنيان متضادان كما تراه، و كيف يقال: ان أحدهما هو الأخر؟ بل و لا يصح ما يقوله الفقهاء من أن أحدهما داخل في الأخر، لأنا قد بينا تنافي المعنيين، و ما يتنافى لا يتداخل.

و لو جاز أن يسمى على الحقيقة الماسح غاسلا و يدعى دخول المسح في الغسل، لوجب أن يسمى من دفق إيجاد الكثير على بدنه و صبه عليه و رش‏[[162]](#footnote-162) الماء على بدنه و تقطر الماء عليه، لان الدفق و الصب يزيد على معنى الرش و التقطير، و يوجب أن يكون من على رأسه عمامة طويلة، يصح أن يقال: على رأسه تكة أو خرقة، لان العمامة تشتمل على هذه المعاني، و قد علمنا أن أحدا لا يطيق ذلك و لا يجيزه.

و منها: ان لو سلمنا اشتراك ذلك في اللغة، و ان كان غير صحيح على ما بيناه، لكان الشرع و عرف أهله يمنع من ذلك، لان أهل الشرع كلهم قد فرقوا بين المسح و الغسل و خالفوا بينهما، و لهذا جعلوا بعض أعضاء الطهارة ممسوحا و بعضها مغسولا، و فرقوا بين قول القائل فلان يرى أن الفرض في الرجلين المسح و بين قولهم يرى الغسل.

و منها: أن الرءوس إذا كانت ممسوحة المسح الذي لا يدخل في معنى الغسل‏

ص: 171

بلا خلاف بين الأمة عطفت الأرجل عليها، فواجب أن يكون حكمها مثل حكم الرءوس و كيفيته، لان من فرق بينهما مع العطف في كيفية المسح، كمن فرق بينهما في نفس المسح، و حكم العطف يمنع من الأمرين.

أ لا ترى أن القائل إذا قال قوم زيدا و عمرا، و أراد بلفظ القوم التأديب و التثقيف، لم يجز أن يريد بالمعطوف عليه الا هذا المعنى، و لا يجوز أن يحمل قوم في عمرو على الصفة دون التثقيف، و هو معطوف على ما قاله غير هذا الحكم ..

و منها: أن المسح لو كان غسلا أو الغسل مسحا، لسقط أن لا يزال مخالفونا يستدلون و يفزعون اليه من روايتهم عنه عليه السلام أنه توضأ و غسل رجليه، كأنه كان لا ينكر أن يكون الغسل المذكور انما هو مسح، فصار تأويلهم للاية على هذا يبطل أصل مذهبهم في غسل الرجلين.

فأما ما حكاه عن أبي زيد فهو خطأ بما بيناه و أوضحناه و الخطأ يجوز عليه.

فأما استشهاد أبي زيد بقولهم «تمسحت للصلاة» فقد روي عنه أنه استشهد بذلك، فالأمر بخلاف ما ظنه فيه، لأن أهل اللسان لما أرادوا أن يخبروا عن الطهور بلفظ مختصر، و لم يجز أن يقولوا: «اغتسلت للصلاة» لأن في الطهارة ما ليس بغسل، و استطالوا أن يقولوا: اغتسلت و تمسحت، قالوا بدلا من ذلك تمسحت للصلاة، لأن الغسل ابتداؤه المسح في الأكثر، ثم يزيد عليه فيصير غسلا، فرجحوا لهذا المعنى تمسحت على اغتسلت، فإنه كان ذلك منهم تجوزا و توسعا.

و أما الآية التي ذكرها، فإنها لم يحسن أن يذكر كيفية الاستدلال بها، على أن المسح قد يكون غسلا و جودته على وجه آخر لا طائل له فيه، و أي فائدة له في أن ضرب العلاوة يسمى مسحا أو .. في أن المسح غسل.

ص: 172

و الذي عن أبي زيد من الاحتجاج بالاية على غير الوجه الذي ظنه، لأن أبا زيد يحكى عنه أنه حمل قوله تعالى‏ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَ الْأَعْناقِ‏ أنه غسل أسوقها و أعناقها بالماء، و قد أوردنا هذه الشبهة عن أبى زيد.

قلنا: ان أكثر المفسرين قالوا: ان المراد غير غسل الأعناق و الأسواق. بل قال أكثرهم: أنه أراد مسح يده على أعناقها و أسوقها، كما يفعل الإنسان ذلك فيما يستحسنه من فرش و ثوب و غير ذلك، و قال قوم: انه أراد ضرب أعناقها و سوقها بالسيف، و قال قوم: انه أراد غسل سوقها و أعناقها. و حمل الآية على ما هو حقيقة من غير توسع و لا تجوز أولى.

و أما التعلق في أن الأرجل مغسولة بالتحديد الى الكعبين، و إجراؤها مجرى الأيدي في الغسل لأجل التحديد، فهو شي‏ء يتعلق به قديما الفقهاء، و هو ضعيف جدا، و ذلك أن عطف الأرجل في حكم المسح على الرءوس، لانه يجب أن يكون ضعيفا من حيث كانت الأرجل محدودة إلى غاية، و الرءوس ليس كذلك و لا يجب أن يعطف على الأيدي لأنها محدودة، و ذلك أن الأيدي بغير شك معطوفة على الوجوه، لها مثل حكمها من الغسل، و ألا جاز أن يعطف محدود من الأرجل على غير محدود من الرءوس.

و الذي نقوله أشبه بتقابل الكلام و ترتيبه، لان الآية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود ثم عطف عليه من الأيدي عضوا مغسولا محدودا، فالمقابلة تقتضي إذا ذكر عضوا ممسوحا غير محدود أن يعطف عليه بعض ممسوح محدود بأن يعطف محدودا من ارجل على غير محدود من الرءوس، لتتقابل الجملتان الاولى و الأخرى، و هذا واضح جدا.

فأما الكلام الذي طول بإيراده من تسمية الشي‏ء بما يقارنه، فهو إذا صح‏

ص: 173

و سلم من كل قدح توسع من القوم و تجوز و تعد للحقيقة بغير شبهة.

و ليس لنا أن نحمل ظاهر كتاب اللَّه على المجاز و الاتساع من غير ضرورة، و قد رضي القائلون بالمسح أن يكون حكم من أوجب بالاية غسل الرجلين حكم من قال: ما سمعت رائحة أطيب من كذا، و حكم من قال: انها توجب المسح حكم القائل: ما شممت رائحة أطيب من كذا، فما يزيدون زيادة على ذلك.

على أن الذي حكاه عن الأخفش من قولهم «ما سمعت رائحة أطيب من هذه» الاولى أن يكون المراد به ما سمعت خبر رائحة أطيب من كذا و حذف اختصارا. فهذا أحسن و أليق من أن يضع سمعت و قولهم «ما رأيت أطيب من كذا» حمله على الرؤية التي هي العلم، لان [حمل‏] لفظ الرؤية على معنى مشترك أولى من حمله على ما سمعت، لان الحمل على ما ذكرناه يفسد حقائق هذه الألفاظ، و يقتضي خلط بعضها ببعض.

و هذه جملة كافية فيما قصدنا، و الحمد للَّه رب العالمين.

ص: 175

(34) مسألة في الحسن و القبح العقلي‏

ص: 177

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ‏ ان سأل سائل فقال: أ لستم تزعمون أن ما كان في عقولنا حسناً فهو عند اللَّه حسن؟ و ما كان قبيحاً فهو عند اللَّه تعالى كذلك؟ و لا يجوز أن يكون حسن شي‏ء هو عنده يفيده و لا قبح أمر هو عنده بخلافه.

قلنا: الأمر كذلك.

فان قال: أ ليس اللَّه تعالى قد قال‏ وَ لا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ\*[[163]](#footnote-163) و قال‏ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ‏[[164]](#footnote-164) و قد أمر أن يقتل غلام زكي لم يجب عليه أن يقتل، و قصته في سورة الكهف‏[[165]](#footnote-165)، و ذلك الفعل في الظاهر كان عند موسى فظيعاً و عند اللَّه حسناً.

ص: 178

فيقال له: لما تضمن قتل هذه النفس أمرين حسنتين و مصلحتين عظيمتين، تناسب كل واحد من أبوي الغلام على الايمان، و بعدهما من الكفر و الطغيان حسن قتله.

فيقول هذا السائل: و ان كان الأمر كذلك، فليس بمدخل للغلام في وجوب قتله، و لا كفر أبويه يلزمه ذنباً، و قد قال اللَّه تعالى‏ وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى‏\*[[166]](#footnote-166) و قال‏ مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ\*[[167]](#footnote-167).

أ لا ترون هذا الغلام إذا قال يوم القيامة: بأي ذنب قتلت، لم يكن ذلك ذنباً قد اكتسبه، و قد كان اللَّه قادراً على إماتة هذا الغلام، ليكون الغلام بما قضى عليه من منيته داخلا فيما حتمه من الموت على دينه، و يصير الموت لنفسه مرهقا، و ليس له بالاماتة أن يقول يوم القيامة رب لم أمتني، و له أن يقول: اني لم قتلت و لا ذنب لي.

و يجي‏ء من هذا أن للسلطان إذا علم أن في قتل من لم يجب قتله مصلحة، لا بل مصالح كثيرة أن يقتله، و إذا علم أيضاً أن مع الإنسان ما لا يرهقه الطغيان و الاستعلاء على ما هو دونه، و الاستذلال للناس أن يأخذ ما له، في ذلك من المصلحة، و ليس الأمر كذلك.

فدل هذا على أن اللَّه تعالى فاعل ما يشاء و أراد، و ليس لأحد أن يقول: لم لا؟ و كيف؟، و لا يعارض و لا يعجب، قال اللَّه تعالى‏ حَتَّى إِذا رَكِبا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَها[[168]](#footnote-168) و قال‏ حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ‏[[169]](#footnote-169) و قال‏ حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ

ص: 179

اسْتَطْعَما أَهْلَها[[170]](#footnote-170) فعطف القتل على لقاء الغلام بالفاء، و لم يدخل في خرق السفينة على الركوب حرف عطف، و لا في الاستطعام على إتيان أهل القرية عطفاً، لأي معنى دخلت الفاء في موضع دون موضع؟ فلا بد لذلك في معنى يخصه.

الجواب: ان العلم بحسن الحسن و قبح القبح لا يختلف بالإضافة إلى العالمين، و لا فرق في هذا العلم بين القديم تعالى و المحدث.

فأما موسى عليه السلام فإنما استقبح على البديهة قتل الغلام، لانه لم يعرف الوجه الذي هو عليه حسن قتله و قبح تبقيته، و لو علم ذلك لعلم حسن القتل و قبح التبقية. و انما وجب قتل الغلام، لأن في تبقيته على ما ذكر اللَّه تعالى في القرآن مفسدة من حيث علم اللَّه تعالى أنه يدعو أبويه إلى الكفر فيجيبان له، و المفسدة وجه قبيح، و ليس كل وجوه وجوب القتل لاستحقاق بجناية تقدمت، بل المفسدة وجه من وجوه القبح. و إذا علم اللَّه تعالى أن في التبقية مفسدة وجب القتل.

فأما ما مضى في السؤال من أنه تعالى كان قادراً على إزالة الحياة بالموت من غير ألم، فتزول التبقية التي هي المفسدة من غير إدخال إيلام عليه بالقتل. فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن يكون اللَّه تعالى علم أن أبويه لا يثبتان على الايمان و يعدلان عن الكفر، الا بأن يقتل هذا الغلام، فيكون هذا وجه وجوب القتل خاصة دون غيره.

و الوجه الأخر: ان التبقية إذا كانت هي المفسدة، و اللَّه تعالى مخير في‏

ص: 180

إزالتها باتضاد الحياة بالموت من غير المراد بالقتل أيضا، لأن القتل و ان كان فيه ألم يلحق المقتول، فبازاء ذلك الا لم أعواض عظيمة يوازي الانتفاع بها المضرة بالقتل، و يزيد عليه أضعاف مضاعفة، فيصير القتل بالاعواض المستحقة عليه، كأنه ليس بألم بل هو نفع و إحسان، و يجري ذلك مجرى من علم اللَّه تعالى أنه يؤمن ان فعل به ألماً، كما يؤمن إذا فعل به ما ليس بألم.

فالمذهب الصحيح أنه تعالى مخير في استصلاح هذا المكلف، و فعل ما هو لطف له في الايمان، بين فعل إلا لأم و فعل ما ليس بألم، و ان كان قد ذهب قوم إلى أنه تعالى و الحال هذه لا يفعل به الا ما ليس بألم، و أخطأوا.

و قد بينا الكلام في هذه المسألة و استقصيناه في مواضع من كتبنا.

فأما الزامنا أن يكون السلطان متى علم أن في قتل بعض الناس مصلحة أن يقتله، و كذلك في أخذ المال. فغير لازم، لأن أحداً منا لا يجوز أن يعلم قطعاً المصلحة و المفسدة و انما يظن ذلك و اللَّه تعالى يعلمه. ثم ان اللَّه تعالى إذا قتل من ذكرنا حاله أو يأمر بقتله، لضمن إيصاله إلى الاعواض الزائدة النفع على ما دخل عليه من ضرر القتل، لانه عالم بذلك و قادر على إيصاله. و أحدنا لا يعلم ذلك و لا يقدر أيضا على إيصاله، فصادقت حالنا في هذه المسألة حال القديم تعالى.

و أما دخول الفاء في قوله تعالى‏ حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ‏ و سقوطها من قوله تعالى‏ حَتَّى إِذا رَكِبا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَها و من قوله‏ حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها فقد قيل: ان الوجه فيه أن اللقاء لما كان سبباً للقتل أدخلت الفاء اشعاراً بذلك، و لما لم يكن في السفينة الركوب سبباً للخرق و لا إتيان القرية سبباً للاستطعام لم يدخل الفاء، و هذا وجه صحيح.

ص: 183

[ (35) مسألة في المسح على الخفين‏]

مسألة وردت من خراسان [في المسح على الخفين‏] الشيعة الإمامية تنكر المسح على الخفين، و خالف فقهاء العامة في ذلك فأجازوا المسح عليهما، أو فرقوا بين رخصة المقيم فيه و المسافر، الا ما روي عن مالك، فإنه كان يبطل التوقيت في مسح الخفين، فلا يضرب له غاية.

و قد حكى بعض أصحابه عنه أنه كان يضعف المسح على الخفين على الجملة.

الجواب:

و الذي يدل على صحة مذهبنا في بطلان المسح على الخفين قوله تعالى‏ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ‏[[171]](#footnote-171) فأمر بغسل و مسح أعضاء

ص: 184

مخصوصة بأسماء لها مخصوصة.

و قد علمنا أن الخف غير متطهر و لا فمثل‏[[172]](#footnote-172) الحكم الآية تدل على مسح الرجل و الخف لا يستحق هذه التسمية.

فإن قيل: قد تسمى الخف رجلا في بعض المواضع، لأنهم يقولون وطأته برجلي و ان كان فيه خف.

قلنا: هذا مجاز و المجاز لا يقاس عليه، و لا يترك ظاهر الكتاب له، و الكلام محمول على حقيقته و ظاهره، الا إذا دل دليل على العدول عن الظاهر، و لا نعرف هاهنا دليلا غير الظاهر يعدل اليه فيعد[[173]](#footnote-173).

فيجوز أن يريدوا بقولهم «وطأته برجلي» أي اعتمدت بها اعتمادا أفضى ذلك الى ذلك الجسم الذي قيل انه موطوء، و الاعتماد بالرجل التي عليها خف إنما يبتدأ من الرجل في الحقيقة، ثم ينتهي إلى الخف الى ما جاوره و ماسة.

فإن قيل: فمن أين لكم وجه الآية الى كل محدث، و ما ينكرون أن يكون خاصة في غير لابس الخف خارجا عنه.

قلنا: قد أجمع المسلمون على أن آية الطهارة متوجهة الى كل محدث يجد الماء، و لا يتعذر عليه استعماله. و لا فرق في ذلك بين لابس الخف و غيره، على أن من جعلها خاصة لا بد له من ترك الظاهر، لانه تعالى قال‏ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» فعم بخطابه جميع المؤمنين، و لابسوا الخفاف من المحدثين يتناولهم هذا

ص: 185

الاسم.

و يدل على ذلك أيضا أن النبي صلّى اللَّه عليه و آله توضأ مرة مرة و طهر رجليه، اما[[174]](#footnote-174) بالمسح على روايتهم، و قال: هذا وضوء لا يقبل اللَّه الصلاة إلا به.

و قد علمنا أن المسح على الخفين يخالف ذلك الوضوء الذي بينه النبي صلى اللَّه عليه و آله و قال: انه لا يقبل الصلاة إلا به.

فكذلك ماسح الخف، لأن النبي صلّى اللَّه عليه و آله أشار الى وضوء بالماء له كيفية وقع في أعضاء مخصوصة بين أن الصلاة لا تقبل الا بها. فالظاهر من كلامه أن كل ما يسمى وضوءا متى لم يجعل على تلك الصفة و الكيفية، فالصلاة به غير مقبولة، و التيمم ليس بوضوء. و لا خلاف أن وضوء الماسح على خفيه كوضوء غاسل رجليه أو ماسحهما في أن العموم يتناوله.

و يدل أيضا على إنكار المسح على الخفين إجماع الإمامية، و هي عندنا الفرقة المحقة التي في جملتها الامام المعصوم و قولها حجة لا يجوز العدول عنه.

ص: 187

(36) مسألة في خلق الافعال‏

ص: 189

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ اعلم أن الافعال التي تظهر في أجسام العباد على ضربين:

أحدهما: أجمع المسلمون على أنه فعل اللَّه تعالى لا صفة للعبد فيه، مثل ألواننا و هيئاتنا و طولنا و قصرنا و سمننا و هزالنا و حركة عروقنا.

و الضرب الأخر: مثل قيامنا و قعودنا و حركتنا و سكوننا و أكلنا و شربنا و ما أشبه ذلك من تصرفنا. و اختلف الناس في ذلك:

فقال أهل الحق: كل هذا التصرف فعل العباد انفرودا به لا صنع للَّه تعالى فيه و ان كان هو المقدور لهم‏[[175]](#footnote-175) عليه.

و قالت المجبرة: هذا الضرب أيضاً من فعل اللَّه تعالى، و ذهبوا الى أن جميع الأفعال التي تظهر في العالم اللَّه تعالى أوجدها و فعلها و لا فاعل سواه،

ص: 190

و أنه لا فعل للعبد من طاعة و لا معصية و لا خير و لا شر.

و الذي يدل على أن العباد يفعلون و يوجدون بخلافه‏[[176]](#footnote-176) ما ذهب إليه المجبرة انا وجدنا من الأفعال الظاهرة فيها ما يصح بحسب تصورهم و دواعيهم و أحوالهم و يرتفع بحسب صوارفهم و كراهتهم و أحوالهم.

ألا ترى أن أحدنا [إذا] قصد إلى الأكل و أراد و عزم عليه، وقع منه إذا كان صحيحاً غير ممنوع. و قد يقصد غيره إلى الأكل، فلا يجب أن يأكل هو و كذلك متى جاع و احتاج الى الطعام و حضر الطعام، أكل إذا كان على ذلك قادراً غير ممنوع. و لا يجب أن يأكل هو متى جاع غيره فلو لا أنه محدث الأكل و موجدة ما تعلق بقصده و داعيه و حاجته، و يجرى مجرى أكل غيره، لما لم يكن فاعلا له لم يقصد تصوره و حاجاته.

و لو لا أن هذه الأفعال التي أشير إليها أفعالنا، لم يجب أن يقع بحسب حاجاتنا و أحوالنا و يقف على دواعينا، كما لم يجب ذلك في ألواننا و هيئاتنا و حركة عروقنا.

ألا ترى أن أحدنا [يريد أن يكون على هيئة، فيجب على خلافها و[[177]](#footnote-177)] يريد أن يكون على هيئة، فيجد نفسه على خلافها. و يريد أن يكون طويلا و هو قصير و شاباً و هو شيخ، و صحيحاً و هو مريض. فلو كان القيام و القعود مثل الطول و الهرم و الصحة و المرض، لكانت أحكام الجميع واحدة في الحصول بحسب دواعينا [أو خلاف ذلك‏[[178]](#footnote-178)] فلما اختلف حكم الجميع علمنا اختلاف حكمها في الإضافة إلينا.

ص: 191

دليل آخر: و مما يدل أيضاً على ذلك أن اللَّه تعالى قد أمر العباد بأفعال كثيرة، كالايمان و الطاعة من الصلاة و الصوم و سائر العبادات، فلو لا أن هذه الافعال لهم و واقعة من جهتهم و ليست بأفعال اللَّه تعالى، لما جاز أن يؤمروا ينهاهم عن فعله تعالى و عما ليس بفعل لهم.

دليل آخر: و يدل أيضاً على ذلك، أنا وجدنا العباد يحمدون ببعض الأفعال التي يظهر منهم، و يذمون ببعض آخر. ألا ترى أنهم يمدحون بفعل الطاعات و أداء الواجبات، يمدحون على الإحسان و الانعام و الإفضال، و يذمون بالمعاصي و القبائح.

فلو لا لا أن ذلك من أفعالهم لما توجه إليهم مدح و لا ذم، كما لا يحسن ان يمدحوا و يذموا بألوانهم و هيئاتهم و خلقهم، و لا على ما يقع من غيرهم من الافعال.

دليل آخر: و يدل على بطلان قول المجبرة في إضافتهم جميع الأفعال الى اللَّه تعالى، أن أفعال العباد ما هو كفر و ظلم و قبيح و كذب، فلو كان اللَّه تعالى هو الفاعل لذلك، لوجب أن يكون من حيث فعل الظلم ظالماً، و بفعل الكفر كاذباً[[179]](#footnote-179)، و بفعل القبيح مقبحاً. لأن اللغة تقتضي هذا الاشتقاق للفاعل.

ألا ترى أنه تعالى من حيث فعل العدل يسمى عادلا، و بفعل الإحسان و الانعام يستحق محسناً أو منعماً. و لا وجه لتسميته بأنه منعم و عادل الا أنه فعل هذه الافعال‏

ص: 192

فلو كان فاعلا لما سواها لاشتق له منها اسم الفاعل على ما ذكرناه.

و اجتمعت الأمة على أنه تعالى لا يستحق الوصف بأنه ظالم و لا كاذب و لا كافر، [و] أن من وصفه بذلك و سماه به كان خارجاً عن الدين، و إجماع المسلمين حجة ان ينفي كونه فاعلا لما يوجب هذا الاشتقاق و يقتضيه.

دليل آخر: و مما يدل أيضا على ذلك و ان كان معناه داخلا فيما تقدم أن الأمة مجمعة على أن اللَّه تعالى يثبت المؤمنين و يعاقب الكافرين، فلو لا أن الايمان و الكفر من فعل المؤمن و الكافر، لم يحسن الثواب و لا القبيح، لانه قبيح أن يثاب أو يعاقب أحد.

ألا ترى أن أحدنا لو فعل في عبده فعلا من الافعال، لما حسن أن يعاقبه عليه و يؤاخذه به، و من فعل ذلك عد ظالماً سفيهاً.

دليل آخر: و يدل على ذلك أنه تعالى لو فعل الظلم و الكذب و سائر القبائح، لم يكن ذلك منه قبيحاً على ما يقوله مخالفونا، لانه لأنا من أن يقع منه تصديق الكذابين، و ان‏[[180]](#footnote-180) لم يكن ذلك منه قبيحاً، لانه لأنا من أن يفعل بعض القبائح، لما لم نأمن أن يفعل سائرها. و إذا أجزنا منه تعالى البعض، جاز الكل، و هذا يبطل الثقة بصدق الأنبياء عليهم السلام و يقتضي الشك في جميع الشرائع و الخروج من دين الإسلام، بل من سائر الأديان.

دليل آخر: و يدل على ما ذكرنا أن القول بأن اللَّه تعالى هو الفاعل للأفعال الظاهرة من العباد، يقتضي أنه لا نعمة له تعالى على الكافر، و إذا لم تكن له عليه نعمة، لم تجب عبادته على الكافر، لأن العبادة كيفية في الشكر فإنما يجب بالنعم العظيمة، و من لا نعمة له فلا شكر يستحقه و لا عبادة.

ص: 193

و انما أنه لا نعمة له على الكافر، لانه خلق على مذاهبهم فيه الكفر الذي يستحق به الخلود في النار و العقاب الدائم، فهو بأن يكون مسيئاً إليه أولى من أن يكون منعماً عليه.

و ليس لهم أن يقولوا أن له عليه نعمة دنياوية، كخلق الحياة فيه و الشهوات المؤدية إلى ضروب اللذات و المنافع العاجلة، و ذلك أن خلق الحياة و الشهوة إذا كان الغرض الاستدراج الى الكفر لم يكن نعمة، و انما يكون نعمة إذا كان الغرض فيه النفع، و يجري مجرى من سمن عنزة و غذاه بضروب الأطعمة الملذة ليأكله في أنه لا يكون منعماً عليه بذلك و أن النفع به في العاجل.

و أيضاً فلو سلم أن ذلك نفع لما عادل و لا قارب الاستقراء و العقاب و الخلود في النيران المضرمة، فلا يستحق عليه شي‏ء من الشكر و الحال هذه، و يكون وجوده كعدمه، و يجري مجرى من نقص ثواباً عن ثواب غيره و ابتسم في وجهه، ثم قرن ذلك بقتل أولاده و أحبائه و أخذ أمواله و انتهاك حرمه، في أنه لا يستحق منه شكراً.

و إذا تأملنا القرآن وجدنا أكثره دالا على أن العباد يفعلون و يعملون، و أنهم انما يجازون بثواب أو عقاب على أفعالهم، لا على أفعال غيرهم فيهم، فيقول تعالى‏ جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ\*[[181]](#footnote-181) و في مواضع أخر يَصْنَعُونَ‏[[182]](#footnote-182) و يَفْعَلُونَ‏[[183]](#footnote-183) و يَكْسِبُونَ\*[[184]](#footnote-184)، فلو كانت الافعال كلها له بطلت هذه الإضافات إلينا و كانت كذباً.

ص: 194

و يدل أيضاً على ما ذكرناه قوله تعالى‏ ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ‏[[185]](#footnote-185) و هذا صريح بأن السيئة منا لا منه.

و ليس لهم أن يقولوا في الحسنات و الطاعات، و هي عندكم فعل العباد، فكيف أضافها اللَّه تعالى الى نفسه. لأن الطاعة و ان كانت من فعلنا، فقد يصح أن يضيفها اللَّه من حيث التمكين فيها و التعريض لها و الدعاء إليها فيها، و هذه أمور تحسن هذه الإضافة. و لا يجوز ذلك في السيئة، لأنه تعالى نهى عنها و منع من فعلها و فعل كل شي‏ء يصرف‏[[186]](#footnote-186) عن فعلها.

فأما قوله تعالى‏ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ‏[[187]](#footnote-187) فلا يعارض ما ذكرناه، لان المراد بالسيئة هاهنا الأمراض و المصائب و القحط، لان قريشاً كانت إذا نزل بها خصب و خفض قالوا: هذا من عند اللَّه، و إذا نزل بهم شدة و مجاعة قالوا: هذا شؤم محمد حاشا له من ذلك فبين تعالى أن ذلك من اللَّه تعالى.

و قوله تعالى‏ وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتابِ وَ ما هُوَ مِنَ الْكِتابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ ما هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ‏[[188]](#footnote-188) و لو كان من خلق اللَّه لكان من عنده على آكد الوجوه.

و قوله تعالى‏ وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ‏[[189]](#footnote-189) يدل على صحة ما نذهب اليه من وجهين‏

ص: 195

أحدهما: أنه تعالى أضاف العبادة إليهم، فلو كانت مخلوقة فيهم لاضافها اليه تعالى لا إليهم.

و من الوجه الأخر: أن هذا القول يقتضي أن غرضه في خلقهم أن يعبدوه، لان اللام في قوله تعالى‏ لِيَعْبُدُونِ‏ هي لام الغرض، بدلالة قولهم جئتك لتكرمني و قصدتك لتنفعني أي غرضي في قصدك الإكرام و النفع.

و ليس يجري هذا الكلام مجرى قوله‏ وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ‏[[190]](#footnote-190) لأن تلك اللام لام عاقبة، و جارية مجرى قوله تعالى‏ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً[[191]](#footnote-191) و نحن نعلم أنهم انما التقطوه ليكون لهم صديقاً سئا[[192]](#footnote-192)، و أخبر أن العاقبة لما كانت هي العداوة أدخلت هذه اللام فيه، و يجري ذلك مجرى قول الشاعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| فللموت تغذو الوالدات سخالها |  | كما لخراب الدهر تبنى المساكن‏ |
|  |  |  |

و قوله:

لدوا للموت و ابنوا للخراب و لا يجوز أن يكون اللام في قوله «ليعبدون» لام عاقبة لا لام غرض، لانه لو كانت كذلك لكانت العبادة شاملة للجن و الانس و واقعة من جميعهم، إذ كانت اللام منبئة عن عاقبتهم. و معلوم أن في الجن و الانس كثيراً من لا يعبد اللَّه و يجحده و لم يقر به، فعلمنا أنه لام غرض.

فان قالوا: كيف يجوز أن يقع من العباد ما لم يقضه اللَّه تعالى و المسلمون‏

ص: 196

يأبون ذلك و يطلقون أنه لا يخرج من قضاء اللَّه شي‏ء.

قلنا: القضاء في لغة العربية على وجوه:

أحدها: أن يكون بمعنى الاعلام العلم، كقوله تعالى‏ وَ قَضَيْنا إِلى‏ بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيراً[[193]](#footnote-193) و انما أراد اللَّه تعالى الاعلام بغير شبهة.

فعلى هذا الوجه لا يخرج شي‏ء من قضاء اللَّه، كما لا يخرج من معلومه، و أنت إذا وصفت على من أطلق من أهل الحمد و السلامة لم يقسر[[194]](#footnote-194) إلا بالعلم دون غيره.

و قد يكون القضاء بمعنى الأمر، قال اللَّه تعالى‏ وَ قَضى‏ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ‏[[195]](#footnote-195) و معلوم عند جميع المسلمين أن المعاصي و الكفر ليسا مما أمر اللَّه تعالى، بل نهى عنه و حذر و زجر. و أحد من المسلمين لا يقول ان اللَّه تعالى أمر بالمعاصي و القبائح. و لا شبهة في أن اللَّه تعالى ما قضى بجميع الكائنات على هذا الوجه، لانه تعالى ما أمر بجميعها.

و من وجوه القضاء الحكم و الإلزام، من قولهم «قضى و بكذا و كذا» إذا ألزمه، و معلوم أن اللَّه تعالى ما حكم بالظلم و لا ألزمه. و هذا الوجه غير عام من وجوه القضاء[[196]](#footnote-196) هو العلم.

فان قيل: كيف يجوز أن يكون العبد فاعلا و اللَّه فاعل، و هذا يقتضي الشركة.

قلنا: العبد و ان كان فاعلا، فبأقدار اللَّه تعالى على الافعال و تمكينه منه،

ص: 197

و فعله تعالى فيه القدرة و الآلات و جميع ما يحتاج إليه في الافعال، و اللَّه تعالى قادر على أفعاله بنفسه من غير مقدور[[197]](#footnote-197) و لا ممكن بلا تشابه. و لو وجب بهذا القدر التشابه، لوجب إذا كان أحدنا موجوداً وحياً و عالماً، و كان اللَّه تعالى بهذه الصفات أن يكون متشبهاً و نظيراً. تعالى اللَّه عن ذلك.

و إذا فرقوا بين الأمرين بما يرجع الى كيفية استحقاق أحدنا لهذه الصفات و أنه يخالف كيفية استحقاقه تعالى لها، رجعنا الى مثل ذلك في كون أحدنا صرفا رقته‏[[198]](#footnote-198) لكونه تعالى.

و هذه جملة كافية إن شاء اللَّه، و الحمد للَّه رب العالمين.

ص: 201

[ (37) مسألة في الإجماع‏]

ان قال قائل:

إذا كنتم تعتمدون في حال الأحكام الشرعية جمهورها بأنه الصحيح و ما عداه باطل على إجماع الشيعة الإمامية الذين تدعون أنه لا يكون الا حقا، من حيث كان قول الامام المعصوم من جملته، فلا بد لكم من أن تقطعوا على أنه ما في بر و بحر و سهل و جبل من يقول بخلافه، لأنكم متى جوزتم أن يكون في الإمامية من يخالف في ذلك و لو كان واحدا، جاز أن يكون هو الامام فلا تحصل الثقة بذلك القول الشائع الذائع، لتجويز ان يكون قول من هو الحجة في الحقيقة خارجا عنه.

و إذا كنتم انما تعتمدون في العلم بالغائبات عن إدراكهم‏[[199]](#footnote-199) من الأمور على النقل، و تقولون: انه لو كان لعالم من علماء الإمامية مذهب في الشريعة بخلاف‏

ص: 202

ما عرفناه و سطرناه لذكر و نقل، فإذا فقدنا النقل و العلم علمنا نفي ذلك، و هذا انما يتميز في الأمر الذي إذا كان وجب ظهوره وجب نقله، لأن أحدا من العلماء لا يقول في كل شي‏ء وقع أنه لا بد من العلم به و نقله، و انما يقال ذلك في أشياء مخصوصة.

و يلزم على هذا أن يقال لكم: جوزوا فيما ادعيتم انه إجماع الإمامية، أن يكون في أقاصي الصين واحد في الإمامية يخالف في ذلك، و ان لم ينقل إلينا في الاخبار.

و مع تجويز ذلك سقط التعويل على إجماع الإمامية، و القطع على أنه ليس بحجة، لأنه يجوز أن يكون ذلك الذي جوزنا قوله بخلاف أقوال الإمامية هو الامام نفسه، فلم يثق بمن عداه.

الجواب:

انا قد بينا في جواب مسائل ابن التبان ما إذا تأمل كان فيه جواب عن هذه الشبهة، و استوفينا بيان الطريق الى القطع على ثبوت إجماع الإمامية، و أن قول إمامهم في جملة أقوالهم، و انتهينا في ذلك الى غاية لا مزيد عليها، غير أنا نقول هاهنا:

ليس يخلو السائل عن هذه المسألة من أن يكون بكلامه هذا طاعنا في إجماع المسلمين و غيرهم، و شاكا في كل ما يدعى من اتفاق شي‏ء، فان كان الأول فالطعن الذي أورده لازم فيما عداه.

لأن لقائل أن يقول: كيف تقطع في بعض المسائل أن المسلمين أجمعوا فيها على قول واحد و أجمعوا على أحد قولين لا ثالث لهما، مع التجويز لان‏

ص: 203

يكون ببلاد الصين من يخالف في ذلك و أخباره غير متصلة.

و كذلك القول فيما يدعى من إجماع أهل العراق و أهل الحجاز على مسألة، لأن هذا الطعن يؤثر في ذلك كله و يقتضي في جميعه، و يوجب أيضا أن لا يقطع على أن أهل العربية أجمعوا على شي‏ء منها لهذه العلة، و لا نأمن أن يكون في أقاصي البلاد من يخالف في أن إعراب الفاعل الرفع و المفعول به النصب، و في كل شي‏ء ادعيناه إجماعا لأهل العربية.

و ان كان السائل شاكا في الجميع و طاعنا في كل إجماع، لكفى بهذا القول فحشا و شناعة و بعدا عن الحق و لحوق قائله بأهل الجهالات من السمنية و منكري الاخبار، من حيث ظنوا أن الشك في مذهب رأية[[200]](#footnote-200) على المعروف يجري مجرى الشك في تلك زائد على المقبول المشهور و خادمه عما نقل و سطر، و هذا لا يلزم، لان القول الذي إذا كان لم يجب نقله إلينا.

فكمالا نقطع على حوادث أقاصي الصين، و لا نعلم تفاصيل قولها و بلدانها و انما نحكي عنهم إذا كان العلم بالغائبات كلها، و أن الاخبار لا يقضي علما و بهم يقينا، فلزمهم الشك في الحوادث الكبار و البلدان العظام و كل أمر يوجب العادة نقله و تواتر الاخبار به و القطع عليه .. عن الشبهة عن هذا التجويز و التقدير، ان لنا معاشر الإمامية جوابا يختص به، و لمن يدعى الإجماع من مخالفينا جوابا عنه يخصهم، و نحن نبين الجميع.

أما قول الإمامي الذي فرضنا أنه في أقاصي البلاد و بحيث لا يتصل بنا أخباره فليس يخلو هذا الإمامي من أن يكون هو امام الزمان نفسه، أو يكون غيره. فان كان غيره، فلا يضر فقد العلم بخلافه، لأن قول الإمام الذي هو الحجة فيما عداه من الأقوال.

ص: 204

و ان كان هو الامام نفسه، فلا يجوز من الامام و قوله الحجة في أحكام الشريعة أن يخلي سائر المكلفين من معرفة قوله، و أن يسلبهم الطريق إلى إصابة الحق الذي لا يوجد إلا في مذهبه، و يجب عليه إظهار قوله لكل مكلف حتى يتساوى من العلم به سماعا و إدراكا و منقولا من جهة الخبر كل من يلزمه ذلك الحكم و لهذا القول، متى علم الامام أن شيئا من الشرع قد انقطع نقله، وجب عليه أن يظهر لبيانه، و لا يسع له حينئذ التقية.

و لا فرق بين أن يخفى قوله و هو الحجة عن كثير من أهل التكليف حتى لا يكون لهم اليه طريق، و بين أن يرتفع عن الجميع. فلا بد على هذا التقدير أن يوصل الامام قوله في الحوادث كلها الى كل مكلف، و لا يجوز أن يختص بذلك بعض المكلفين دون بعض.

فقد برئنا من عهدة هذه الشبهة، و صح لنا القطع على إجماع الإمامية و الاحتجاج به، و لم يضر أن يكون للإمامي قول يخالف ما نحن فيه، إذا فرضنا بعد مكانه و انقطاع الاخبار بيننا و بينه.

فأما الجواب عن هذه الشبهة التي يختص بها مخالفونا في الإمامة، مع تعويلهم على الإجماع و الاحتجاج به و حاجتهم الى بيان طريق يوصل اليه، فهو أن يقولوا: قد علمنا على الجملة ان الإجماع حجة في الشريعة، و أمرنا اللَّه تعالى في كتابه و سنة نبيه عليه السلام بأن نعول عليه و نحتج به و نرجع اليه.

فكل طعن قدح في العلم به و شك في إساره‏[[201]](#footnote-201)، لا يجب الالتفات إليه، لأن اللَّه تعالى لا يوجب علينا الاجتماع بما لا طريق اليه و التعويل على ما لا يصح إقراره و ثبوته فان كان قول لقائل، لم يجب إيصاله بنا و لا نقله إلينا، إما لبعد مسافة، أو

ص: 205

لغير ذلك، فهو خارج عن الأقوال المعتبرة في الإجماع.

و انما تعبدنا في الإجماع بما يصح أن نعلمه و لنا طريق اليه، و ما خرج عن ذلك و ما عداه فلا حكم له و وجوده كعدمه، فنحن بين احالة القول يخالف ما عرفناه و رويناه و استقر و ظهر، و بين اجازة لذلك لا يضر في الاحتجاج بالإجماع إذا كان التعويل فيه انما هو على ما الى العلم به طريق و عليه دليل، دون ما ليس هذه سبيله.

ص: 207

(38) مسألة في علة خذلان أهل البيت «ع» و عدم نصرتهم‏

ص: 209

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ قال الأجل المرتضى علم الهدى ذو المجدين (رضي اللَّه عنه):

ان سأل سائل فقال: إذا كنتم تزعمون أن علياً و الحسن و الحسين و التسعة من ولد الحسين عليهم السلام صفوة اللَّه بعد نبيه و حجته على خلقه و أميناً على دينه، فلم تمكن من قتلهم و ظلمهم و أسلمهم و خذلهم، و لا ينصرهم على أعدائهم، حتى قتلوا بأنواع القتل؟ و ظلموا بأفانين الظلم؟

قيل له: هذا سؤال الملحدة في نفي الربوبية و قبح العبادة، و سؤال البراهمة في نفي النبوة و إبطال الرسالة.

أما الملحدة فنقول: لو كان للعالم خالق خلقه و محدث أحدثه و ابتدعه، لم يمكن من جحده و من عصاه ممن أطاعه و لمنعهم من قتلهم و لنصرهم و لم يسلمهم، فإذا رأينا من يستمسك بطاعته و الإقرار بربوبيته، مخذولا و لا غير

ص: 210

منظور، و ذليلا غير عزيز، و مظلوماً مستضاماً، و مقتولا مستهاناً، علمنا أنه لا خالق لهم يمنع منهم، و لا محدث يدفع عنهم.

و أما البراهمة فنقول مثل ذلك في الأنبياء عليهم السلام.

قيل: و ما بالهم من أمرهم وجد بهم من أعدائهم حرفاً بحرف، و من كان ملحداً أو برهمياً فلا يسأل عن الأئمة و خلفاء الأنبياء، فالرسل دون الأنبياء و الرسل و سائر المؤمنين لأن الكل عنده فيما يلحقهم و ينزل بهم سواء.

فان زعم هذا السائل أن يكون ملحداً أو برهمياً فلا يسأل الشيعة دون غيرهم من المقرين بالربوبية المثبتين للنبوة و الرسالة، و لا يخص الأئمة دون الأنبياء و الرسل و المؤمنين لم يلزمه جواب الشيعة دون غيرهم ممن أقر بالربوبية و أثبت النبوة و الرسالة و لم يكن لتخصيصه السؤال على الأئمة وجه و لا فائدة.

و ان تبرأ من الملحدة و انتفى من البراهمة و أقر بالربوبية و صدق بالنبوة و الرسالة، قيل له: فخبرنا عن أنبيائه و رسله و أتباعهم من المؤمنين، لما مكن اللَّه تعالى من قتلهم و ظلمهم، و لما خذلهم، و لم ينصرهم حتى قتلوا و ظلموا.

فإن أجاب إلى الإقرار بذلك و التصريح بأن اللَّه تعالى مكن أعداءه من الكفار و المشركين من قتل أنبيائه و رسله و أهاليهم، و لم ينصرهم بل نصر أعداءهم عليهم. فارق بهذا الإقرار بذلك و التصريح بأن اللَّه بأن اللَّه تعالى مكن أعداءه من الكفار و المشركين من قتل أنبيائه و رسله و أهاليهم، و لم ينصرهم بل نصر أعداءهم عليهم. فارق بهذا الإقرار و التصريح ظاهر كتاب اللَّه تعالى، إذ يقول‏ إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا[[202]](#footnote-202).

و فارق إجماع الأمة، بل كل من أقر بالنبوة [لا] يقدم على القول بأن اللَّه‏

ص: 211

تعالى خذل أنبياءه و نصر أعداءه، بل الكل قائل بأن اللَّه تعالى ناصر بأنبيائه و أوليائه و مانع عنهم و خاذل لعدوهم.

و ان امتنع الإقرار بذلك و التصريح به و قال: انهم مع قتلهم و الظلم لهم منصورون مؤيدون.

قيل لهم: أ فليس قد ثبت بهذا الإقرار منك أن القتل و الظلم لا يوجب القول بأن اللَّه مكن من قتل أنبيائه، و أنه خذل رسله و لم ينصرهم، و ان قتلهم أعداؤهم و ظلموهم.

فإذا قال: نعم.

قيل: فهلا سوغت مثل ذلك فيما جرى على الأئمة عليهم السلام من القتل و الظلم، و أنه غير مبني عن التمكين منهم و الخذلان لهم، و جعلت ما نالهم من القتل و الظلم من أعدائهم كالذي نال الأنبياء و الرسل من أعدائهم في أنه غير موجب للتمكين منهم و الخذلان لهم.

فان قال: من ذكرتموه من الأنبياء و الرسل لما قتلوا أو ظلموا أهلك اللَّه قاتلهم و استأصل ظالمهم، فعلم بذلك أنه غير متمكن منه و خاذل لهم.

قيل له: أول ما يسقط ما ذكرته أنه تعالى لم يهلك جميع من قتل الأنبياء، و لا استأصل ظالمهم، فعلم بذلك أنه غير متمكن منه و خاذل لهم.

قيل له: أول ما يسقط ما ذكرته أنه تعالى لم يهلك جميع من قتل الأنبياء، و لا استأصل كل من ظلمهم، بل الذي أهلك منهم قليل من كثير، لانه لو أثر ذلك لكان ملجئاً، و لبطل التكليف الذي أو كد شروطه التخيير، و تردد الدواعي المنافي للإلجاء.

و أيضاً فإن الهلاك و الاستيصال لمن أهلكه استأصله ليس يمنع من قتل الأنبياء عن قتلهم، و لا حيلولة بينهم و بين من ظلمهم، و كيف يكون الهلاك المتأخر عن القتل و الظلم منعاً مما تقدم وجوده و حيلولة بينه و بينه، و المنع‏

ص: 212

و الحيلولة من حقهما ان يستحيل‏[[203]](#footnote-203) لمكانهما و وجود ما هما مانع و حيلولة منه.

و بهذا الحكم ينفصل مما ليس بمنع و لا حيلولة، و انما لمن هو حل بالهلاك و الاستيصال بعض ما يستحقه من العقاب على وجه يقتضيه المصلحة و لا ينافي التكليف، فأما أن يكون منعاً و حيلولة فلا، و جرى في ذلك مجرى الحدود من أنها تقدم بعض المستحق للمصلحة، و الردع الذي يختلف بحسب المكلفين دواعيهم و صوارفهم.

على أن هذا السائل يجب عليه ان يكف عن إطلاق ما ألزمناه فيمن عوجل قاتله و ظالمه من الأنبياء و الرسل و المؤمنين، و يصرح بهم فيما لم يعاجل قاتله و ظالمه منهم، بأن اللَّه تعالى خذله أو سلمه، و لا فرق بين الكل و البعض في ذلك، و أن التصريح به خروج عن الإسلام.

على أن اللَّه تعالى لم يستأصل من ظلم خير أنبيائه و أشرف رسله محمداً صلّى اللَّه عليه و آله، فيجب أن يكون تعالى قد خذله و لم ينصره و أسلمه و لم يمنع منه، و إطلاق ذلك من أقبح الكفر و أعظم الفرية على اللَّه جل اسمه.

فبان بما ذكرناه أن ما سأل عنه غير متوجه إلى الشيعة و يختص بأعينهم، بل هو سؤال الملحدة و البراهمة لكل من أقر بالربوبية و صدق بالنبوة و الرسالة و هذه عادة من خالفهم في استعارة ما يسأل عنه الملحدة و من فارق الإسلام و الملة إذا أرادوا سؤالهم.

فإن قال قائل: فلم لم يعاجل بالعقاب من قتل أئمتكم و عترة نبيكم، كما عاجل من تقدم.

قيل له: هذا أيضاً سؤال لا يتوجه إلى الشيعة دون من خالفهم من فرق الأمة،

ص: 213

لأن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله قد ظلم بأنواع الظلم من اخافة و سب و حصر و قتل أقاربه، و التنكيل بعمه حمزة عليه السلام بعد القتل، و ما تخصه في نفسه من ادماء جبينه و كسر رباعيته، الى غير ذلك من الأمور التي جرت عليه و على أقاربه و أصحابه، و لم يعاجل أحد منهم بالعقاب.

و قد عوجل عاقر ناقة صالح مع أن قدرها و قدر كل حيوان غير مكلف لا يوازن عند اللَّه قدر أقل المؤمنين ثواباً.

فأي جواب أجاب به جميع المسلمين عما نال رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله و نال أقاربه و أصحابه و لم يعاجل من نال منه و منهم؟ فهو جواب الشيعة عن سؤال من يسألهم عن أئمتهم و قرة عينهم و ما نالهم من القتل و الظلم.

فان قال: فما الجواب لمن يسأل عما نال رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله و أقاربه و أصحابه و ما نال خلفاءه من بعده و عترته و هي المعاجلة بالعقاب؟

قيل له: الجواب عن ذلك أن اللَّه تعالى خص نبينا بأمور شرفه بها و كرمه على سائر من تقدم من الأنبياء و الرسل، من جملتها أمان أمته إلى قيام الساعة من المعاجلة بالهلاك و العقاب، و هذا معلوم من دعوته كما نعلم إكرامه بالشفاعة و الحوض و المقام المحمود و اللواء، و انه أول من ينشق عنه الأرض، و تأييد شرعه و رفع النبوة بعده.

و بمثل هذا أجيب ابن الراوندي و غيره من الملحدة (خذلهم اللَّه) لما سألوا عن قوله تعالى‏ وَ ما مَنَعَنا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآياتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ‏[[204]](#footnote-204) فالآيات هاهنا الاعلام و المعجزات.

قالوا: و هذا القول ينبئ عن المناقضة أو السهو، لان تكذيب من تقدم لا

ص: 214

يمنع من قيام الحجة علينا و الازاحة لعلمنا، فكيف يعلل بالمنع لنا بما يخش و تكلفنا بأن غيرنا كذب و لم يصدق و خالف و لم يجب، و هذا بعيد من القول.

على أنه قد ادعى ظهور الاعلام عليه و فعل المعجزات على يده، كالقرآن و غيره من مجي‏ء الشجرة، و تسبيح الحصى، و حنين الجذع، و إطعام الخلق الكثير حتى شبعوا، و سقيهم حتى ارتووا من القليل من الطعام و اليسير من الشراب، فلو لم يمنع تكذيب الأولين إظهار ما ادعاه من الاعلام و المعجزات.

قيل لهم: الاعلام التي تظهر على أيدي الأنبياء و الرسل ينقسم على ما يظهرها اللَّه تعالى للدلالة على صدقهم حسب ما تقتضيه الحكمة و المصلحة و توجبه إزاحة العلة كسائر الأدلة التي نصبها و التمكين من النظر فيها، فالمخالف لها و المعادل عن التكليف الى ما تقترحه الأمم عمن بعث إليهم بعد إظهار ما تقتضيه الحكمة و توجيه المصلحة من إزاحة العلة، فحكم اللَّه و تعالى في التكذيب بها بعد إظهارها و العدول عن تصديقها المعاجلة ببعض ما يستحق عن العقاب.

فكان تقدير الكلام: و ما منعنا أن نرسل بالآيات المقترحة الا أن كذب بها الأولون بتعجيل بعض ما يستحقونه من العقاب.

و قد وعدنا رسولنا و شرفنا بأمور:

منها أن تستأصل أمته و لا تعاجلها بالعقاب، و قد ذكر اللَّه تعالى ما اقترح على رسوله، فقال‏ وَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهارَ خِلالَها تَفْجِيراً أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَ الْمَلائِكَةِ قَبِيلًا الى قوله‏ قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَراً رَسُولًا[[205]](#footnote-205).

ص: 215

فإن قال: قدمتم الجواب لمن وافقكم في الإقرار بالصانع و التصديق للنبوة، فما الجواب للملحدة و البراهمة؟

قيل له: الجواب لهم أن التمكين يعتبر فيه قصد الممكن و غرضه دون ما يصلح له ما مكنه به من الافعال، يبين ذلك أنه لو لم يعتبر فيه ما ذكرنا لم نجد في العالم ممكناً من قتل عدوه دون نفسه و وليه، لانه لا شي‏ء يتمكن به من سلاح و جند و سائرها يقوى به الا هو يصلح لقتله و قتل وليه، كما يصلح لقتل عدوه.

و كذلك الحال فيما تمكن به من طاعته و امتثال أوامره من الأموال و الآلات، في أنه لا يصلح لمعصيته و ارتكاب ما نهى عنه، كما يصلح لطاعته و امتثال أمره.

و في علمنا بأن الممكن منا قد يكون ممكناً من عدوه دون نفسه و وليه من طاعته دون معصيته، و أن الجاحد لذلك متجاهل دافع لما يعلم بالاضطرار دلالة على وجوب اعتبار قصد الممكن و غرضه، دون ما يصلح له ما مكن به.

و إذا ثبت هذا وجب اعتبار حال الممكن، فان كان قصد بما مكن الحسن دون القبيح. قيل له: مكن من الحسن دون القبيح، و ان كان ما مكن به يصلح القبيح و كذلك ان كان قصده بما مكن و غرضه القبيح دون الحسن قيل له: انه مكن من القبيح دون الحسن، و ان كان ما مكن به يصلح للحسن.

و متى لم يعتبر هذا الاعتبار، خرج في المعنى من الإطلاق في اللغة و العرف و المعقول، و لزم أن لا يكون في العالم من يطلق عليه التمكين من الحسن دون القبيح، و الطاعة دون المعصية، و النصرة دون الخذلان، و في هذا ما قدمناه من التجاهل.

و إذا وجب اعتبار القصد و الغرض في التمكين، وجب الرجوع الى حال‏

ص: 216

الممكن، دون الرجوع الى حال ما تمكن به، فان علم من قصده و غرضه و ان لم يعلم ضرورة استدل بحال الممكن و بما يتبع ما مكن به من أمر و نهي و ترغيب و دعاء و حث و وعد، الى غير ذلك مما ينبئ عن قصده و يوضح عن غرضه، و يتبع الإطلاق و الوصف له.

و قد ثبت أن اللَّه تعالى لا قصد له الى القبيح، فلا غرض له فيه، لانه عالم بقبحه و نفيناه عنه، و لمقارنة الأمر و الترغيب و الدعاء و الحث و الزجر و الوعد بالثواب للواجبات و المحسنات، و لمقارنة النهي و التخويف و الزجر و الوعيد للمقبحات، علم أنه مكن من الطاعات دون المعصية، وجب إطلاق ذلك دون غيره.

فان قيل: فهلا مكن تعالى بما يصلح للطاعة دون المعصية و الايمان دون الكفر و الحسن دون القبح.

قيل له: هذا خلف من القول و تناقض في المعنى، لان ما مكن به يصلح لجميع ذلك لنفسه و عيد[[206]](#footnote-206)، و لانه لو اختص بالشي‏ء دون تركه و خلافه، لكان الممكن مطبوعاً.

و لو كان مطبوعاً لم يصح الوصف لفعله بالحسن و القبح و الطاعة و المعصية و الايمان و الكفر، كما لا يصح ذلك في إحراق النار و برد الثلج و هد الحجر و جريان الماء [و] لبطل التكليف و الأمر و النهي و المدح و الذم و الثواب و العقاب، لان جميع هذه الاحكام يثبت مع الإيثار و التخير، و يرتفع مع الطبع و الخلقة و زوال التخير.

فلا بد على هذا من تعلق التمكين بالفعل و تركه و خلافه و ضده، ليصح‏

ص: 217

الإيثار و التخير و يطابق ما يقتضيه الحكم من حسن التكليف و توجه المدح و الثواب الى المطيع و استحقاقه لهما، فهو الجواب عن التمكين.

و قد بان به أن اللَّه تعالى لم يمكن من قتل أنبيائه و رسله و خلفائهم و المؤمنين من أممهم، لانه جل اسمه نهى عن ذلك و زجر عنه و تواعد عليه بأليم العقاب و أمرنا باتباعهم و طاعتهم [و] الانقياد لهم و الذب عنهم، فرغب فيه و دعا اليه و وعد عليه بجزيل الثواب.

فأما المنع عنهم و النصرة لهم تسقم‏[[207]](#footnote-207) أيضاً الى منع و نصرة يزول معها التكليف و الأمر و النهي و الترغيب و الزجر و الثواب و العقاب، و هو ما أدى الى الإلجاء و ينافي التخير و الإيثار.

فهذا الضرب من المنع و النصرة، لا يجوز أن يفعله تعالى مع التكليف، لمنافاته الحكمة، و مباينته لما تقتضيه المصلحة و حسن التدبير، و الى منع و نصرة يلائم التكليف و الأمر و النهي و الترغيب و الزجر و الثواب و العقاب، و يثبت معه التخيير و الإيثار، و هو النصرة بإقامة الأدلة و نصب البراهين و الأمر بنصرتهم و الجهاد دونهم و الطاعة لهم و الذب عنهم و المنع بالنهي عن مخالفتهم و الموالاة لأعدائهم، و هذا مما قد فعل اللَّه تعالى منه الغاية التي لا يبلغها تمن‏[[208]](#footnote-208) و لا يدركها طلب.

فان قال: فقد ظهر من أئمتكم الدعاء على من ظلمهم و غصب حقهم و جحدهم مقامهم، و نال منهم بالقتل و الأذى، فلم يستجب اللَّه لهم و لم يسمع دعاءهم، و في ذلك وهن لهم و حط من قدرهم و تنفير عنهم.

ص: 218

قيل له: ليس الأمر كما ظننت في دعائهم عليهم السلام لو اجتهدوا في الدعاء و الطلب و سألوا اللَّه تعالى هلاك الأرض و من عليها لأجيبوا، بل كانوا عليهم السلام عارفين بالدنيا و صغر قدرها بالإضافة الى ما أعد اللَّه لهم في الآخرة، فلم يكن لها عندهم محل و لا بشي‏ء منها في نفوسم وزن.

و كيف لا يكونوا كذلك؟ مع علمهم باللَّه جل و علا، و ما أعد لأوليائه من الثواب و لأعدائه من العقاب، و أنهم من أشرف أوليائه الذين اجتباهم و اصطفاهم، و جعلهم الواسطة بينه و بين خلقه، و الأمناء عليهم، و الحفاظ لدينهم، فهم القدوة، و إليهم المفزع من سائر البشر، و أن أعداءهم أعداء اللَّه الذين لعنهم و غضب عليهم و أعد لهم أعظم العقاب و أشد العذاب.

فقلوبهم مملوة بالمعرفة لخالقهم، و ما يقرب اليه و يزلف لديه من الطاعة له و الخوف من مخالفته، و القيام بعباداته. ليس سوى ذلك فيها مكان، و لا لغير ما يثمر الفوز و النجاة عليها مجال، و لذلك وجب الحكم بعصمتهم و نزاهتهم و طهارتهم، حتى قال تعالى فيهم و لقد اصطفيناهم‏ عَلى‏ عِلْمٍ عَلَى الْعالَمِينَ‏[[209]](#footnote-209).

فإذا ثبت هذا من حالهم، كان الدعاء منهم يحتمل أموراً:

منها: تعليم أممهم و رعاياهم كيف يدعون و يسألون إذا نابتهم النوائب و نزلت بهم الشدائد، و لا يقصدون بذلك سوى تعليمهم و البيان لهم.

و منها: الانقطاع الى اللَّه تعالى و الخضوع له، كما ينقطع اليه من لا يستحق العقاب بالتوبة و الاستغفار، و يخضع له بذلك، و كالدعاء للَّه تعالى بأن يحكم بالحق و ان لم يكن مثله، لمكان اليقين أنه لا يحكم الا بالحق و القطع عليه، كما لا يحسن المسألة له بأن يطلع الشمس و يغربها لمكان العلم بذلك و القطع‏

ص: 219

عليه.

و منها: المسألة لأتباعهم و شيعتهم، إذا اقتضت الحكمة و المسألة لهم، و تعلق كون ما يفعل بهم صلاحاً إذا فعل لأجل المسألة و الدعاء، و متى لم تكن المسألة و الدعاء لم يكن فعله صلاحاً.

و هذا وجه صحيح في الألطاف و المصالح، و بذلك وردت الرواية عن النبي صلّى اللَّه عليه و آله في سعة الرزق عند الدعاء، و طول العمر عند البر للوالدين، و دفع البلاء عند الصدقة.

الى غير ذلك مما تكون المصلحة فيه مشروطة بتقديم غيره عليه، كقوله عليه السلام‏

حصنوا أموالكم و داووا أمراضكم بالصدقة

ورد البلاء بالدعاء و الاستغفار ثابتة و التوبة وجب حمل ما ظهر منهم من الدعاء على هذه الوجوه دون المسألة لهم فيما يتعلق بأمور الدنيا و الطلب لمنافعها و دفع مضارها فيما يرجع اليه‏[[210]](#footnote-210) خاصة، إذ لا قدر لها عندهم و لا وزن لها في نفوسهم على ما بيناه.

فان قال: فإذا لم يتضمن دعاؤهم المسألة و الوصف، فما معنى الوصف له بأنه يستجاب و لهم بأنهم مستجابو الدعاء؟.

قيل له: عن ذلك أجوبة:

أحدها: أنا قد بينا ان من دعائهم ما هو مسألة و طلب لما يتعلق بمصالح أتباعهم و تدبير شيعتهم، و أن لم تكن مسألة و طلباً فيما يرجع إليهم، فلأجل دعائهم.

[و ثانيها]: قد يتضمن دعاؤهم المسألة و الطلب لثواب الآخرة و علوا المنازل فيها، فالاجابة واقعة بإعطاء ما سألوا و توقع ما طلبوا.[[211]](#footnote-211)

ص: 220

و ثالثها: أن ما لم يكن من دعائهم مسألة و طلب، و أن الإجابة له الإنابة عليه، لمكان الانقطاع و الخضوع و التعليم و الأداء، فلما كان مثمراً لغاية المنافع و أجلها كان مستجاباً، لان معنى الإجابة حصول النفع و دفع الضرر لأجل الدعاء.

فقد ثبت بهذه الوجوه الجواب عما تضمنه السؤال و الزيادات فيه. و الحمد للَّه رب العالمين.

ص: 221

(39) أقاويل العرب في الجاهلية

ص: 222

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏

ص: 223

حكى أبو عيسى الوراق في كتابه «كتاب المقالات» أن العرب صنوف شتى:

صنف أقر بالخالق و بالابتداء و الإعادة، و أنكروا الرسل و عبدوا الأصنام، زعموا لتقربهم الى اللَّه زلفى و محبراً إليها، و نحروا لها الهدايا، و نسكوا لها النسائك، و أحلوا لها و حرموا.

و منهم صنف أقروا بالخالق و بابتداء الخلق، و أنكروا الإعادة و البعث و النشور.

و منهم صنف أنكروا الخالق و البعث و الإعادة، و مالوا الى التعطيل و القول بالدهر، و هم الذين أخبر القرآن عن قولهم‏ ما هِيَ إِلَّا حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَ نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ.

و منهم صنف مالوا إلى اليهودية، و آخر إلى النصرانية.

ص: 224

قال: و ممن كان يقر بالخالق و ابتداء الخلق و الإعادة و الثواب و العقاب، عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، و زيد بن عمرو بن نفيل، و قس بن ساعدة الأيادي النزاري.

و كان عبد الملك يوصي ولده بترك الظلم، و يأمرهم بمكارم الأخلاق، و ينهى عن .. و كان بدئياً يقول في وصاياه: انه لم يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم اللَّه منه و يصيبه عقوبة، الى أن هلك رجل ظلوم و مات حتف أنفه لم تصبه عقوبة، فقيل لعبد المطلب ذلك، ففكر ثم قال: فو اللَّه ان وراء هذه الدار داراً يجزي المحسن بإحسانه و المسي‏ء يعاقب على إساءته.

و مما دل على إقراره بالإعادة قوله و هو يضرب بالقداح على عبد اللَّه ابنه أبي النبي صلّى اللَّه عليه و آله و على الإبل:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يا رب أنت الملك المحمود |  | و أنت ربي المبدئ المعيد |
| و العبد عبدك الطارف و التليد |  |  |

في ارجوزة طويلة.

و قد زعم بعض الناس أن عبد المطلب لم يعبد صنماً، و أنه كان موحداً حنيفاً على ملة إبراهيم، و كذلك كان أبو النبي صلّى اللَّه عليه و آله.

فأما زيد بن عمرو بن نفيل، فكان يسند ظهره إلى الكعبة، ثم يقول: أيها الناس هلموا إلى، فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيري. و سمع أمية بن أبي الصلت يوماً ينشد:

كل يوم دين القيامة عند اللَّه لا دين الحنفية دور فقال: لا صدقت. و قال زيد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| فلن يكون لنفسي منك واقية |  | يوم الحساب إذا ما يجمع البصر |
|  |  |  |

ص: 225

و أما قس بن ساعدة الأيادي، فهو الذي يقول في بعض مواعظه: كلا و رب هذه الكعبة ليعودن من مات، و لئن ليعودن يوماً. و أيضاً في بعض مواعظه: كلا بل هو اللَّه واحد، ليس بمولود و لا والد، أعاد و أبدى و اليه المآب غداً. فأقر في هذا الكلام بالإله الواحد، و أثبت الإبداء و الإعادة.

و قد دل على ذلك أيضاً بأبيات قالها و هي:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يا ناعي الموت و الأموات في جدث‏ |  | عليهم من بقايا بزهم خرق‏ |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دعهم فان لهم يوماً يصاح بهم‏ |  | كما ينبه من رقداته الصعق‏ |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| حتى يجيبوا بحال غير حالهم‏ |  | خلق مضوا ثم ما ذا بعد ذاك لقوا |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| منهم عراة و موتى في ثيابهم‏ |  | منها الجديد و منها الأورق الخلق‏ |
|  |  |  |

و أما عامر بن الظرب العدواني، فإنه كان من حكماء العرب و خطبائهم، و له الوصية الطويلة يقول في آخرها: اني ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه و لا رأيت موضوعاً الا مصنوعاً و لا جائياً الا ذاهبا، و لو كان يميت الناس السداء لا عاشهم الدواء.

ثم قال: أرى أموراً شتى و شي‏ء حي، قيل له: و ما حي؟ قال: حتى يرجع الميت حياً، و يعود لا شي‏ء شيئاً، و كذلك خلقت السماء و الأرض، فتولوا عنه ذاهبين، فقال: ويل أمها نصيحة لو كان من يقبلها لقلتها.

و من هؤلاء زهير بن أبي سلمى، و كان يميز بالعصا و قد أورقت بعد يئس، فيقول: لو لا أن تسبني العرب لأنت الذي أحياك سيحيي العظام و هي رميم، ثم آمن بعد ذلك، و قال في قصيدته التي أولها:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| أمن أم أو في ذمته لم يؤخر فيوضع‏ |  | في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم‏ |
|  |  |  |

ص: 226

و منهم زيد الفوارس بن حصين بن ضرار الضبي، و هو الذي يقول:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| أريد به يوم الجزاء حسابه‏ |  | لدى حاسب يوم القيامة عالم‏ |
|  |  |  |

في خلق كثير من مشهوريهم يطول ذكرهم.

و كان ممن يقر بالبعث، منهم قوم يزعمون أن من مات فربطت على قبره راحلة و تركت حتى يموت حشر عليها، و من لم يفعل ذلك حشر ماشياً.

و منهم عمرو بن زيد الكلبي، و هو يوصي ابنه:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ابني زودني إذا فارقتني في القبر راحلتي‏ |  | برحل قائد للبعث أركبها |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| إذا قيل اركبوا مستوثقين ليوم حشر حاشر |  | من لا يراقبه على غير أنه فالخلق بين مدفع أو عاثر |
|  |  |  |

و منهم حريث‏[[212]](#footnote-212) بن أشيم الفقعسي‏[[213]](#footnote-213) الأسدي، و هو الذي يوصي ابنه سعداً

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يا سعد أما أهلكن فانني‏ |  | أوصيك أن أخا الوصية أقرب‏[[214]](#footnote-214) |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و احمل أباك على بعير صالح‏ |  | و اتق الخطيئة انما هو أصوب‏ |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و لعل لي فيما تركت مطية |  | في الهام‏[[215]](#footnote-215) أركبها إذا قيل اركبوا |
|  |  |  |

و كانوا يسمون الناقة التي يفعلون بها ذلك «البلية» و جمعها البلايا، و كانوا يربطونها يأخذون ولية فيسقون وسطها، ثم يدخلون عنق الناقة فيها، فتبقى معلقة في عنقها حتى تموت عند القبر.

و قال بعضهم‏

ص: 227

«كالبلايا أعناقها في الولايا» الولايا جمع ولية، أعناقها في الولايا» الولايا جمع ولية، و هي البرذعة التي في ظهر البعير، قال لبيد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| تأوي الى الاطناب كل ولية |  | مثل البلية قانصاً أهدامها |
|  |  |  |

شبه الناقة الردية الصعبة بالبلية، و القانص القصير و الاهدام أخلاق الثياب.

و أما الصنف الذي يقولون بالتوحيد و الإنشاء لا من شي‏ء، و ينكرون الإعادة و البعث، منهم الجهل و الجمهور و قد أخبروا بذلك في أشعارهم، فقال بعضهم في مرثية أهل بدر من المشركين:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| فما ذا بالقليب قليب بدر |  | من البشرى يكلل بالسنام‏ |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يخبرنا الرسول بأن سيحيا |  | و كيف حياة أصداء و هام‏ |
|  |  |  |

و كان فيهم قوم يعبدون الملائكة و يزعمون أنها بنات فيعبدونها، زعموا لتقربهم الى اللَّه زلفى و تشفع لهم.

و منهم من يدعو للَّه ولداً و يتخذه لها من دونه.

و منهم من يعبد الأصنام لتقربهم الى اللَّه زلفى، و قال جل و عز قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَ لا تَحْوِيلًا[[216]](#footnote-216) و قال‏ وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَناتِ سُبْحانَهُ وَ لَهُمْ ما يَشْتَهُونَ‏[[217]](#footnote-217) و لم يكن بهذه الصفة الأقوم من مشركي العرب.

و قال جل و علا أَ فَأَصْفاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلائِكَةِ إِناثاً إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيماً .. أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَناتٍ وَ أَصْفاكُمْ بِالْبَنِينَ‏[[218]](#footnote-218) و قال‏ وَ قالُوا

ص: 228

اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ‏[[219]](#footnote-219) و قال تعالى‏ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَناتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحانَهُ وَ تَعالى‏ عَمَّا يَصِفُونَ‏[[220]](#footnote-220) و قال تعالى‏ وَ جَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً[[221]](#footnote-221).

و قال في عبادتهم الأصنام‏ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبادٌ أَمْثالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ‏[[222]](#footnote-222) و قال‏ وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لا يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ‏[[223]](#footnote-223) و قال‏ وَ إِذا رَآكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُواً أَ هذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ‏[[224]](#footnote-224).

و قد عبد الأصنام قوم من الأمم الماضية من أهل الهند و السند و غيرهما، و قد أخبر اللَّه تعالى عن قوم نوح أنهم عبدوها أيضا، فقال‏ لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَ لا تَذَرُنَّ وَدًّا وَ لا سُواعاً وَ لا يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْراً[[225]](#footnote-225).

و قد حكينا قول الأصنام قبل هذا، و كان «سواع» لهذيل و كان برهاط و كان بدومة الجندل، و كان «يغوث» لمذحج و لقبائل اليمن، و كان «نسر» لذي الكلاع بأرض حمير، و كان «يعوق» لهمدان، و كان «اللات» لثقيف و كانت بالطائف، و كانت «العزى» لقريش و جميع بني كنانة و سدنتها من بني سليم، و كانت «مناة» للأوس و الخزرج و غسان و كانت بالمسلك، و كان «الهبل» أعظم أصنامهم عند

ص: 229

أنفسهم و كان على الكعبة.

و كان إساف و نائلة على الصفا و المروة، و وضعهما عمرو بن يحيى، فكان يذبح عليهما تجاه الكعبة، و زعموا أنهما كانا من خبرهم إساف بن عمرو و نائلة بنت سهيل، ففجرا في الكعبة فمسخا حجرين، و يقال: خالهما عمرو بن يحيى وضعهما على الصفا قبل ذلك.

فصل في ذكر مذاهب أهل الأصنام و ذكر بيوت النيران المعظمة

حكى قوم ممن يعرف أمور العالم و يبحث عن قصصهم، منه جعفر بن محمد المنجم أبو معشر: ان كثيراً من أهل الهند و الصين كانوا يعتقدون الربوبية، و يقرون بأن اللَّه ملائكة، و كانوا يعتقدون أنه جسم ذو صورة كأحسن الصور و كأتم الأصنام و أن الملائكة أجسام لها، و أن اللَّه و ملائكته محتجبون بالسماء، فدعاهم ذلك الى أن اتخذوا أصناماً على صورة اللَّه عندهم، و بعضهم على صورة الملائكة، فكانوا يعبدونها و يقربون القرابين لها، لشبهها عندهم باللَّه، و يقدرون فيها أنها شفيعهم.

فلم يزالوا كذلك حتى قال لهم بعض من كان عندهم في سبيل الأنبياء: أن الأفلاك و الكواكب أقرب الأجسام الى اللَّه، و أنها حية ناطقة، و ان الملائكة يختلف فيما بين اللَّه و بينها، و أن كل ما يحدث في العالم انما هو على قدر ما يجري به حركات الكواكب من أمر اللَّه، فعظموها و قربوا لها القرابين لتشفعهم، فمكثوا على ذلك دهراً.

فلما رأوا الكواكب تخفى بالنهار، و في بعض أوقات الليل لما يعرض‏

ص: 230

في الهواء من الغيوم، أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصناماً ليروها في كل وقت، فجعلوا لها أصناماً على عدد الكواكب الكبار المشهورة، و هي السبعة المتحيرة، فكان كل صنف يعظم كوكباً معلوماً، و ينحر له جنساً من القربان خلاف ما للآخر، و اعتقدوا أنهم انما عظموا الأصنام لحرمة الكواكب هم يحتاجون، و بنو الكل صنم بيتاً و هيكلا مفرداً، و سموا ذلك البيت باسم الكواكب.

و زعم بعض الناس أن بيت اللَّه الحرام كان بيت زحل، و انما بقي لأن زحل يدل على البقاء أكثر من سائر الكواكب، فلما طال عهدهم عبدوا الأصنام على أنهم تقربهم الى اللَّه زلفى، و ألغوا ذكر الكواكب.

فلم يزالوا كذلك حتى ظهر يوذاسف ببلاد الهند و كان هندياً، و ذلك زعموا في أول سنة من ملك طهمورث ملك فارسي يوذاسف النبوة، و أمرهم بالزهد و جدد عندهم عبادة الأصنام و السجود لها، ذكر أهل فارس أن جم الملك أول من أعظم النار، و دعا الناس الى تعظيمها، قال: لأنها تشبه ضوء الشمس و الكواكب. قال: و لان النور أفضل من الظلمة، ثم اختلف بعد ذلك، يعظم كل قوم ما يرون تعظيمه من الأسماء تقرباً الى اللَّه تعالى.

ثم نشأ عمرو بن يحيى، فساد قومه بمكة، فاستولى على أمر البيت، ثم صار الى مدينة البلغاء بالشام، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها؟ فقالوا: هذه أرباب نتخذها نستنصر بها فننصر، و نستقي فنسقى، فطلب منهم صنماً فدفعوا ليه الهبل، فصار به إلى مكة و الى الكعبة و معه إساف و نائلة، و دعا الناس الى تعظيمها و عبادتها، ففعلوا ذلك. و فيما يزعم أصحاب التاريخ في أول ملك سابور ذي الأكتاف الى أن أظهر اللَّه الإسلام فأخرجت.

و قد قلنا: ان البيت فيما زعم المخبرون كان لزحل، و قد كذبوا لعنهم اللَّه.

و من تلك البيوت السبعة التي كانت للكواكب بيت على رأس جبل بأصبهان‏

ص: 231

على ثلاث فراسخ من مدينتها، فكانت فيه أصنام أخرجها كشتاسب الملك الى عجن و جعله بيت نار.

و الثاني: البيت الذي بملتان من أرض الهند و به أصنام.

و البيت الثالث: بيت سدوسان من الهند، و هما بيتان عظيمان عندهم، يأتونهما في أوقات من السنة.

و البيت الرابع: هو النوبهار الذي بناه منوشهر بمدينة بلخ من خراسان على اسم القمر، فلما ظهر الإسلام خربة أهل بلخ.

و بيت عمدان الذي بمدينة صنعاء من مدن اليمن، و كان الضحاك بناه على اسم الزهرة، و خربة عثمان بن عفان.

و بيت كاووسان بناه كاووس الملك بناه أعجبنا على اسم شهر المدينة، فرغانة من مدن خراسان، خربة معتصم.

و أما بيوت النار فهي كثيرة، و أول من رسم لها بيتاً فيما يزعمون أفريدون وجد ناراً يعظمها أهلها، فبعث بها الى خراسان، يسمى كركوا أبحوا.

تم الكتاب و الحمد للَّه رب العالمين.

ص: 233

(40) مسألة في قول النبي «ص»: نية المؤمن خير من عمله‏

ص: 235

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ قال الأجل المرتضى (قدس اللَّه روحه) جرى بالحضرة السامية الوزيرية العادلة المنصورة أعلى اللَّه شأنهما و مكانها و أدام سلطانها في بعض الكلام فيما روي عن النبي صلّى اللَّه عليه و آله من قوله «نية المؤمن خير من عمله».

فقال: ان على هذا الخبر سؤالا قوياً، و هو أن يقال: إذا كان الفعل انما يوصف بأنه خير من غيره، إذا كان ثوابه أكثر من ثوابه، فكيف يجوز أن يكون النية خيراً من العمل؟ و معلوم أن النية أخفض ثواباً من العمل، و أنه لا يجوز أن يلحق ثواب النية بثواب العمل.

و لهذا قال أبو هاشم: ان العزم لا بد أن يكون دون المعزوم عليه في ثواب و عقاب، و رد على أبي علي قوله: ان العزم على الكفر يجب أن يكون كفراً،

ص: 236

و العزم على الكبير لا بد أن يكون كبيراً. بأن قال له: لا يجب أن يساوي العزم و المعزوم عليه في ثواب و لا عقاب.

فان كان هاهنا دليل سمعي يدل على أن العزم على الكفر كفر و العزم على الكبير كبير، صرنا اليه، الا أنه لا بد مع ذلك من أن يكون عقاب العزم دون عقاب المعزوم عليه، و ان اجتمعا في الكفر و الكبير.

و وقع من بالحضرة السامية العادلة المنصورة من التقرير كذلك و الخوض فيه كل دقيق غريب مستفاد، و هذه عادتها جرى اللَّه تعالى نعمتها في كل فن من فنون العلم و الأدب، لأنها ينتهى من التحقيق و التدقيق إلى غاية من لا يحسن الى‏[[226]](#footnote-226) ذلك الفن و لا يقوم الا بذلك النوع.

و قال بعض من حضر: قد قيل في تأويل هذا الخبر وجهان حسنان، فقلت له: أذكرهما فربما كان الذي عندي فيه مما استخرجته فقال:

أحدهما: يجوز أن يكون المعنى: ان نية المؤمن خير من عمله العاري من نية، فقلت: لفظة «افعل» لا يدخل الا بين شيئين قد اشتركا في الصفة، و زاد أحدهما فيها على الأخر. و لهذا لا يقول أحد ان العسل أحلى من الخل، و لا أن النبي أفضل من المتنبي، و العمل إذا عري من نية لا خير فيه و لا ثواب عليه، فكيف تفضل النية الجميلة عليه و فيها خير و ثواب على كل حال.

و قال الوجه الأخر: أن يكون نية المؤمن في الجميل خير من عمله الذي هو معصية، فقلت: و هذا يبطل أيضاً بما بطل به الوجه الأول، لأن المعصية لا خير فيها، فيفضل غيرها عليها فيه.

و قالت الحضرة السامية تحقيقاً لذلك و تصديقاً هذا هجو لنية المؤمن، و الكلام‏

ص: 237

موضوع على مدحها و اطرائها، و أي فضل لها في أن يكون خيراً من المعاصي و انما الفضل في أن تكون خيراً مما فيه خير.

فسئلت حينئذ ذكر الوجه الذي عندي، فقلت: لا تحمل لفظه «خير» في الخبر على معنى «افعل» الذي هو للتفضيل و الترجيح، و قد سقطت الشبهة.

و يكون معنى الكلام: ان نية المؤمن من جملة الخير من أفعاله، حتى لا يقدر مقدر أن النية لا يدخلها الخير و الشر، كما يدخل ذلك في الأعمال.

فاستحسن هذا الوجه الذي لا يحوج الى التعسف و التكلف اللذين يحتاج إليهما إذا جعلنا لفظة «خير» معناها معنى افعل.

و انقطع الكلام لدخول الوقت السعيد المختار لدخول البلد و نهوض الحضرة السامية أدام اللَّه سلطانها للركوب، و كان في نفسي أن أذكر شواهد لهذا الوجه، و لواحق تقتضيها الكلام.

و خطر بعد ذلك ببالي (إن شاء اللَّه) وجهان سليمان من الطعن إذا حملنا لفظة «خير» في الخبر على معنى الترجيح و التفضيل، و أنا أذكر ذلك: أما شواهد ما استخرجته من التأويل من حمل لفظة «خير» على غير معنى التفضيل و الترجيح فكثيرة.

و قد ذكرت ذلك في كتابي المعروف ب «الغرر» في تأويل قوله تعالى‏ «وَ مَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى‏ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمى‏ وَ أَضَلُّ سَبِيلًا» من الكلام على هذا الوجه ما استوفيته، و ذكرت قول المتنبي:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| أبعد بعدت بياضاً لا بياض له‏ |  | لأنت أسود في عيني من الظلم‏ |
|  |  |  |

و أن الألوان لا يتعجب منها بلفظ «افعل» الموضوع للمبالغة، و كذلك الخلق كلها، و انما يقال: ما أشد سواده، و ان معنى البيت ما ذكره أبو الفتح عثمان بن جني من أنه أراد أنك أسود من جملة الظلم، كما يقال: حر من الأحرار

ص: 238

و لئيم من اللئام، فيكون الكلام قد تم عند قوله «من الظلم».

و استشهد ابن جني أيضاً على صحة هذا التأويل بقول الشاعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| و أبيض من ماء الحديد كأنه‏ |  | شهاب بدا و الليل داج عساكره‏ |
|  |  |  |

كأنه يقول: و أبيض كأن من ماء الحديد، و قلت أنا:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يا ليتني مثلك في البياض‏ |  | أبيض من أخت بني أباض‏ |
|  |  |  |

يمكن حمله على ما حملناه عليه بيت المتنبي، كأنه قال: من جملة أخت بني اباض و من عشيرتها و قومها، و لم يرد المبالغة و التفضيل.

و هذا أحسن من قول أبي العباس المبرد لما أنشد هذا البيت و ضاق ذرعاً بتأويله على ما يطابق الأصول الصحيحة أن ذلك محمول على الشذوذ و الندران.

فان قيل: كيف يكون نية المؤمن من جملة أعماله على هذا التأويل و النية لا يسمى في العرف عملا، و انما تسمى بالأعمال أفعال الجوارح، و لهذا لا يقولون عملت بقلبي، كما يقولون عملت بيدي و لا يصفون أفعال اللَّه بأنها أعمال.

قلنا: ليس يمتنع أن يسمى أفعال القلوب أنها أعمال، و ان قل استعمال ذلك فيها. أ لا ترى أنهم لا يكادون يقولون فعلت بقلبي، كما يقولون فعلت بجوارحي و ان كانت أفعال القلوب لا تستحق التسمية بالفعلية حقيقة بلا خلاف.

و انما لا تسمى أفعال اللَّه تعالى بأنها أعمال، لان هذه اللفظة تختص بالفعل الواقع من قدرة، و القديم تعالى قادر لنفسه، كما لا نصفه تعالى بأنه مكتسب، لاختصاص هذه اللفظة بمن فعل لجر نفع أو دفع ضرر.

ثم لو سلمنا أن اسم الفعل‏[[227]](#footnote-227) يختص بأفعال‏[[228]](#footnote-228) الجوارح، جاز أن يطلق ذلك‏

ص: 239

على النية مجازاً و استعارة، و باب التجوز أوسع من ذلك.

و أما الوجهان اللذان خطر ببالي ان قدرنا لفظة «خير» في الخبر محمولة على الفاضلة:

فأحدهما: أن يكون المراد نية المؤمن مع عمله خير من عمله العاري عن نية، و هذا مما لا شبهة في أنه كذلك.

و الوجه الثاني: أن يريد به نية المؤمن لبعض أعماله قد تكون خيراً من عمل آخر له لا تتناوله هذه النية. و هذا صحيح، لأن النية لا تجوز أن تكون خيراً من عملها نفسها، و غير منكر أن يكون نية بعض الأعمال الشاقة العظيمة الثواب أفضل من عمل آخر ثوابه دون ثوابها، حتى لا يظن ظان أن ثواب النية لا يجوز أن يتساوى أو يزيد على ثواب بعض الاعمال.

و هذان الوجهان فيهما على كل حال ترك لظاهر الخبر، لإدخال زيادة ليست في الظاهر، و التأويل الأول إذا حملنا لفظة «خير» على خلاف المبالغة و التفضيل مطابق للظاهر و غير مخالف له.

و في هذا كفاية بمشية اللَّه و عونه.

ص: 241

(41) مسألة في علة مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر

ص: 243

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ [علة مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر] و سألوا أيضاً فقالوا: ليس يخلو أن يكون اللَّه تعالى لما أمر بنصب أمير المؤمنين عليه السلام اماماً قد علم أنه قادر على ذلك أم لا؟

فان كان يعلم أنه قادر و لم‏[[229]](#footnote-229) يفعل في ذلك ما يلزم محو شي‏ء عندنا من هذه الحال، و ان كان يعلم أنه يعجز عما كلفه القيام به، فقد كلفه ما لا قدرة له عليه و حمله ما لا يتحمله و حتمه ما لا يتمكن منه و لا يطيقه، فتعالى اللَّه عن كل قبيح علواً كبيراً.

و هذه النصوص عليه عليه السلام ألا دل على نفسه و الاقدام مقاماً واحداً يذكرهم النص عليه، بل روينا و رويتم أنه بائع أبا بكر، فقلتم مكرهاً و قلنا طائعاً فهاتوا فصلا كشهرة هذه البيعة و وضوحها، و الا فقد أتيتم لنا فصلا لسنا نتبين لكم عليه علة.

ص: 244

و الحاصل الان في أيدينا إيجابه لبيعه و إقراره بها و إجابته إليها و صحة وقوعها و ليس ما أجمعتم عليه معنا كما فيها خالفتموننا، فتولوا و أنصفوا و اعلموا اننا [لا] نقبل منكم الا ما شاكل في الشهرة أمر البيعة.

الجواب و باللَّه التوفيق:

قال الشريف المرتضى علم الهدى (قدس اللَّه روحه (: اعلم أنا قد بينا في الكتاب «الشافي» في الكلام، و في كتابنا المعروف ب «الذخيرة» في باب الإمامة منه الكلام في إظهار أمير المؤمنين عليه السلام مبايعة أبي بكر، و كفه عن منازعته. و لا بد من ذكر جملة هاهنا يستغنى بها.

فنقول في ابتداء ما ذكر في هذه المسألة: من أن اللَّه تعالى نص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، و تقسيم حاله في القدرة على القيام بها و العجز عنها أن اللَّه تعالى ما كلفه القيام من الإمامة إلا بما يطيقه و يستطيعه و تفضل قدرته عليه و يزيد أضعافاً، غير أن الفاعل و ان كان قادراً فلا بد من وقوع الفعل [و ان كان قادراً[[230]](#footnote-230)] عليه على ما أوجبه اللَّه و اقتضاه الفعل‏[[231]](#footnote-231).

و السبب في أنه لا يدبر أمر الأمة و لم يتصرف فيهم كما أوجبه اللَّه تعالى عليه، أنهم منعوه من ذلك، لأنهم عقدوا الإمامة لغيره و نقلوها في سواه، و ادعوا أنهم قد أجمعوا على امامة غيره، و أن من خالفه و عصاه و تأخر عن بيعته مارق و لعصى الدين شارق، و هذا منع كما تراه له عليه السلام من أن يفعل ما

ص: 245

كلفه قوى‏[[232]](#footnote-232) فلا لزم على تكليفه تعالى من التصرف فيها.

و الذي منعه عليه السلام من أن يقوم مقاماً يذكرهم فيه حقه هو ما ذكرنا بعضه و أشرنا إلى جميعه، فكيف يطمع في رجوع القوم بالتذكير و التبصير، و هو عليه السلام قد شاهدهم خالفوا الرسول جهاراً و عياناً، و عدلوا عمن نص عليه و أصر بالإمامة إليه.

هذا مع قرب العهد الذي لا يقع في مثله نسيان ممن‏[[233]](#footnote-233) لم يطع ربه تعالى و خالف نبيه صلّى اللَّه عليه و آله، كيف يطمع طامع في إجابته و يرجو رجوعه و طاعته على نفسه طاعته. و انما أظهر بحكم الضرورة أنه قد رضي بأن كف عن المنازعة و المجاذبة بعد أن كان أظهر السخط و الكراهية هو و جماعة بني هاشم و جماعة من المهاجرين و الأنصار، و تأخروا عن البيعة، و جرت في ذلك من المراسلات و المراجعات و المعاتبات و التهويلات و التهديدات ما هو مسطور في كتب العامة فضلا عن الخاصة، فأوجبت الحال الكف عن إظهار المنازعة و الإمساك عن المخالفة، حتى لا ينتشر الحبل و يتفرق الشمل.

فان كان المخالف يدعي غير هذا الذي ذكرناه، فهو دعوى عارية من برهان ما ذكرناه، فلا حجة في القدر المعروف، لأن إظهار الرضا عند الأسباب التي جرت لا يدل على رضاء القلوب و تسليم الصدور.

و أما الترجيح علينا بأننا نسلم البيعة الظاهرة، و ندعي أموراً باطنة من الإكراه و السخط.

ص: 246

فغير صحيح، لان سخط أمير المؤمنين عليه السلام و تأخره عن البيعة و إظهار الغضب لما عقد الأمر لغيره هو المعلوم ضرورة و الذي لا خلاف بين العقلاء فيه، ثم كف بعد ذلك عن إظهار المنازعة و المجاذبة، و ان كان عليه السلام في خلواته و بين أصحابه و ثقاته يتألم و يتظلم و يقول أقوالا مروية.

فمن ادعى من مخالفينا بعد إجماعهم معنا على أنه عليه السلام كان ساخطاً كارهاً أنه رضي بقلبه و سلم في سره، فعليه الدلالة، لانه ادعى بالظاهر خلافه.

و الذي يعتمد عليه في أنه عليه السلام كان ساخطاً كارهاً بقلبه و ان كان ممسكاً، أنه قد ثبت أن النبي صلّى اللَّه عليه و آله نص عليه بالإمامة في مقام بعد مقام و مقال بعد مقال، و بما رواه المخالف و الموافق، كخبر الغدير و قصة تبوك و مما هو ظاهر في الرواية الخاصة و ان كان قليلا في العامة خبر يوم الدار.

و إذا ثبت أنه الإمام فلا بد من أن يكون كارهاً لعقد الإمامة لغيره، و أن يكون ما فعله من إظهار البيعة، انما هو للتقية و الضرورة، فإن شك مخالفونا في النص دللناهم عليه و أوضحناه لهم، فان الكلام سب و النص أوضح من الكلام و نفسه.

و السبب في إمساكه فلا شبهة في أن ذلك كله بغير الرضا و التسليم، و إذا لم يسلمونا النص كان كلامهم في سبب البيعة و علة الإمساك لغواً و عبثاً، لان من ليس بمنصوص عليه و لا حظ له في الإمامة لا يقال: لم لا يغالب عليها و يحارب و لا يتعجب من مبايعته و موافقته. على أن إظهار أمير المؤمنين «ع» بيعة المتقدمين عليه و إمساكه عن مجاهدتهم و كفه عن مكاشفتهم، كان مثل فعل الحسن عليه السلام مع معاوية و بيعة الأمة بأسرها و يهم الصالحون و الخيرون الفاضلون لمعاوية و ابنه يزيد من بعده، و جميع من ولي الأمر من بني مروان، و مخاطبهم‏[[234]](#footnote-234)

ص: 247

لهم بإمرة المؤمنين. فينبغي أن يستدل بذلك على استحقاقهم للإمامة، و كونهم فيها على الحق و الصواب.

فإذا قلنا: كلنا[[235]](#footnote-235) كانت هناك غلبة و قهر و استيلاء، و لم تكن القلوب راضية بما أظهروا من ذلك. قالت الشيعة الإمامية: مثل ذلك في بيعة أمير المؤمنين عليه السلام للقوم و جواب الإمامية لمن يقول لهم في البيعة و الرضا و التسليم، و ذلك هو الظاهر اللائح.

و من ادعى شيئاً في الباطن يخالف ذلك عليه الدلالة هو جواب المعتزلة و من نفى إمامة هؤلاء الفساق عن هذا الاعتراض إذا اعترض به في إمامة معاوية و يزيد ابنه و بني مروان، و هيهات أن يجدوا فصلا[[236]](#footnote-236) لما بين الأمرين ما أظلت سماء أرضا[[237]](#footnote-237) و خالف الطول العرض.

و انما يحمل على قلة الفكر، فيما ذكرناه و العصبية و الهوى، نعوذ باللَّه من ذلك.

ص: 249

(42) مسألة في الجواب عن الشبهات الواردة لخبر الغدير

ص: 251

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ و سألوا أيضاً فقالوا: أنتم تحتجون بالنص على صاحبكم بما قال فيه يوم الغدير، و ليس في ذلك أن علياً بعدي الامام فيكم و الخليفة عليكم، و موضع الرد عليكم بزعمكم، فهي جاحد الكلام الوارد، و من المفصح المبين عليه السلام الى مكلفكم له و احتجاجكم، لثبت معناه الذي تدعونه.

و لو كان أراد النبي صلّى اللَّه عليه و آله بذلك اللفظ الموجد للشبهة و الموقع للتأويل ما ذهبتم اليه لكان حينئذ أقدر منكم اليوم على بلوغ غلبة الإفصاح بالغرض المقصود و الأمر المشهود، و إلا نص على الخطاب نفسه.

كما استغنينا على زعمكم مع أمره و نهيه عليه السلام، الى أقاويل شريعة مكملة لدينا، متهمة عندنا بآرائنا و قياسنا، و تأويل لغة و استحسان أمر، فيجي‏ء إذ نحن مفتقرون الى الاجتهاد، مضطرون إلى الإبانة و الإيضاح، أم تراه عليه السلام قد كان أوضح كل شي‏ء من أمور الشريعة و أحوال الدين الا ما يتعلق‏

ص: 252

بالإمامة حيث ما تأولتم له من النص، و جعلتم له معنى و كلاماً إذا استظهر لنفسه في الاجتهاد و الأخذ بسائغ الظن.

الجواب و باللَّه التوفيق:

قال الأجل المرتضى علم الهدى (قدس اللَّه روحه): ان كلامه عليه السلام في يوم الغدير تصريح في النص بالإمامة، و الاستخلاف على الأمة، و أنه لا يحتمل سوى هذا المعنى و لا يليق بخلاف هذا ..

و أنه ان حمل على غيره كان خطلا من القول ثبت ما قصدناه و اعتمدناه، فصار من الزامنا أن يعدل عن هذا اللفظ الى غيره من الألفاظ مبسطاً في الاقتراح معنا، لأن اللفاظ إذا دلت على معنى واحد فان المتكلم مخير بينهما، و لا لفظ الا و يجوز أن تقع الشبهة فيه للمتأمل، و أن لا يوفي النظر حقه.

ألا ترى أنه عليه السلام لو قال فيه: أنت الإمام من بعدي و الخليفة على أمتي. و ذلك أصرح الألفاظ، جاز أن تدخل شبهة على مبطل، فيقول انه عليه السلام انما أراد بلفظه «بعدي» بعد عثمان. أو يقول: أنت الخليفة ان اختارتك الأمة و اجتمعت عليك.

فإذا قيل: ان هذا خلاف ظاهر الكلام.

قلنا: و كذلك حمل لفظ الغدير على غير النص بالإمامة، عدول عن ظاهر الكلام، و سنبين ذلك.

فأما دخول الشبهة في لفظ خبر الغدير، فإنما أتى فيها من دخلت عليه من قلة تبصره و قلة تأمله، كما دخلته على قوم في قوله تعالى‏ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ.

ص: 253

فلا خلاف بيننا و بين المعتزلة في أن اللَّه تعالى كان قادراً على أن يقول بدلا من هذا اللفظ الذي دخلت فيه الشبهة على المخالفين في الرؤية، لا يراه ذو الابصار بأبصارهم في الدنيا و الآخرة، حتى تزول شبهة من خالف في أن الإدراك غير الرؤية، و أن نفي إدراك الابصار ليس ينفي إدراك البصر، فان الكلام ليس بعام في الآخرة لما هو متناول للدنيا.

فإذا قيل لنا: كيف تعدل بين‏[[238]](#footnote-238) اللفظ الصريح الى اللفظ المحتمل الذي علم دخول الشبهة معه؟.

لم يكن لنا جواب الأمثل ما أجبناه في خبر الغدير، و لم يبق الا أن ندل على أن خبر الغدير يقتضي الاستخلاف في الإمامة من غير احتمال لسواها.

و الذي يدل على ذلك أن النبي صلّى اللَّه عليه و آله قرر[[239]](#footnote-239) مع أمته على فرض طاعته الذي أوجبها اللَّه تعالى له بقول اللَّه تعالى‏ النَّبِيُّ أَوْلى‏ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ‏ و انما أراد تعالى أنه أحق بتدبيرهم و تصريفهم، و أن طاعته عليهم واجبة، فقال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه.

فأتى من لفظة «مولى» بلفظ يحتمل المعنى المتقدمة و ان كان محتملا لغيرها، لان لفظ «المولى» يحتمل الاولى، و ابن العم، و الحليف، و الناصر، و الجار، و غير ذلك، فقد نص جميع أهل اللغة على أن لفظة «مولى» محتملة للأولى العرب و ما هو مسطور و الحال في احتمال هذه اللفظة للمعنى الذي ذكرنا أشهر من أن يخفى على محصل.

و من شأن الأدباء إذا عطفت جملة مفسرة بكلام يحتمل للمعنى الأول و لما يحتمل غيره أن لا يريدوا ما بالكلام الا المعنى الأول دون ما عداه.

ص: 254

ألا ترى أن أحدهم إذا قال لجماعة: أ لستم تعرفون عبدي زيد، و له عبيد كثيرة، ثم قال عاطفاً على كلامه: فاشهدوا أنني قد أعتقت عبدي أو وهبته لفلان، لم يجز أن يحمل لفظة عبدي ثاني المحتمل الا على العبد الأول الذي وقع التصريح به، و من حمله على سواه كان مخطئاً عادلا عن حقيقة الكلام و وضعه.

و إذا صح ما ذكرنا و كان النبي صلّى اللَّه عليه و آله قال: فمن كنت أولى به من نفسه فعلي أولى به من نفسه. و لا يكون أولى بنا من نفوسنا الا و طاعته واجبة علينا، و لا يكون طاعته واجبة علينا الا و هو امام مستخلف.

و لا فرق على ما ذكرناه و رتبناه بين أن يقول اللَّه تعالى‏ النَّبِيُّ أَوْلى‏ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ‏ و بين أن يقول طاعته واجبة عليكم و لازمة لكم، و بين أن يقول: أ لست أولى بكم من أنفسكم.

هذه جملة كافية في جواب هذه المسائل، فمن أراد التفصيل و التطويل فعليه بكتاب «الشافي» و ما جرى مجراه من كتبنا في الإمامة، و تصانيفنا و أمالينا. و نسأل اللَّه تأييداً و توفيقاً و تسديداً في قول و عمل، فإنه نعم المولى و نعم النصير.

ص: 255

(43) مسألة في إرث الأولاد

ص: 257

بسم اللَّه الرحمن الرحيم‏ قال الأجل المرتضى علم الهدى (قدس اللَّه روحه): اعلم أنه يلزم من ذهب من أصحابنا الى أن أولاد البنين و البنات يرثون سهام آبائهم، مسائل سبع لا مخلص لهم منها:

من ذلك أنه يلزمهم أن يكون حال البنت أحسن من حال الابن، بل أحسن من حال جماعة كثيرة من البنين، كرجل خلف بنت ابن و عشرين ابنا من بنت معه، فعندهم أن لبنت الابن نصيب أبيها و هو الثلثان، و لبني البنت نصيب أمهم و هو الثلث، فالبنت الواحدة أوفر نصيبا من عشرين ابنا.

و منها: أن يكون نصيب البنت يساوي نصيب الابن، حتى لو كان مكانها ابن لورث ما ترثه هي بعينه، على وجه واحد و سبب واحد. و ذلك أن مذهبهم أن بنت الابن يأخذ المال كله بسبب واحد، لان لها عندهم نصيب أبيها، فلو كان مكان هذه البنت ابن لساواها في هذا الحكم، و أخذ ما كانت تأخذه البنت على الوجه‏

ص: 258

الذي تأخذه، و ليس في الشريعة ان الابن يساوي البنت في الميراث.

فإذا عارضونا بمن خلف بنتا و لم يخلف غيرها، فإنها تأخذ جميع المال، و لو كان مكان ابن لجرى في ذلك مجراها.

فالجواب: ان الابن لا يجري مجرى البنت هنا، لأنها تأخذ النصف بالتسمية و الباقي بالرد، و الابن يأخذ المال بسبب واحد من غير تسمية و لا رد، و أنتم توجبون مساواة الابن للبنت في الميراث و السبب.

و منها: أن البنت في الشرع و بظاهر القرآن لها النصف إذا انفردت، و للبنتين الثلثان، و هم يعطون بنت الابن، و هي عندهم بنت المتوفّى و مستحقة لهذه التسمية الجمعية، و كذا يقولون في بنتي ابن، فان لهما جميع المال من غير رد عليهما، و هذا بخلاف الكتاب و الإجماع.

فإن قالوا: ما جعل اللَّه للبنت الواحدة النصف و للبنتين الثلثين في كل موضع، و انما جعل لهن ذلك مع الأبوين خاصة، و إذا انفردن عن الأبوين لم يكن لهن ذلك.

قلنا: قد ذهب الفضل بن شاذان الى هذا المذهب و من تابعه عليه، فرارا من مسألة العول، و نحن نبين فساد هذه الطريقة بعد أن نبين لزوم ما ألزمناهم إياه على تسليم ما اقترحوه.

فنقول: قد جعل اللَّه للبنت الواحدة النصف مع الوالدين بلا خلاف منكم، فخبرونا عمن خلف ابنة ابن و أبوين، و مذهبكم هذا يقتضي أن للأبوين السدسين و ما بقي لبنت الابن، و هي عندكم بنت المتوفّى على سبيل الحقيقة، فقد صارت البنت تأخذ مع الأبوين أكثر من النصف بسبب واحد، و جرت في ذلك مجرى الأبوين.

فأما القول بأن للبنت الواحدة النصف و للبنتين الثلثين، انما يختص باجتماع‏

ص: 259

الأمرين معهن.

فمن بعيد القول عن الصواب، لان اللَّه تعالى قال‏ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ‏[[240]](#footnote-240) و هذه جملة مستقلة بنفسها، و ظاهر القرآن يقتضي أن للذكر مثل حظ الأنثيين على كل حال، و مع وجود كل أحد و فقد كل أحد.

ثم عطف عليها جملة مستقلة أخرى، فقال‏ فَإِنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ‏ ظاهر هذه الجملة أن ذلك لهن على كل حال، و مع فقد كل أحد و وجوده، ثم عطف أخرى مستقلة غير متعلقة بما يليها و ما يتقدمها، فقال‏ وَ إِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ‏ و لم يجر للوالدين ذكر، فهذا يقتضي أن لها النصف مع كل أحد، الا أن يمنع دليل.

ثم قال‏ وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ‏ فبين تعالى حكم الوالدين في الميراث مع الولد و فقده.

فكيف يجوز أن يعلق إيجاب النصف للبنت الواحدة و الثلثين للبنتين بوجود الأبوين؟ و قد تقدم ذكر حكم البنات مطلقا، و بعد الخروج عنه أتى بذكر الأبوين مشروطا.

و كيف يتوهم متأمل ذلك و اللَّه يقول‏ إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ فشرط في ميراث الأبوين الولد. و لو كان المراد أن النصف للبنت و الثلثين للبنتين مع وجود الأبوين، لكان اشتراط الولد لغوا لما هو موجود مذكور.

و لو صرح تعالى بما ذكروه لكان الكلام قبيحا خارجا عن البلاغة و البيان، فإنه‏[[241]](#footnote-241) لو قال: و لأبويه مع البنت أو البنتين لكل واحد منهما السدس ان كان له‏

ص: 260

ولد، لقبح ذلك و فحش، فكيف يقدر في الكلام ما لو أظهرناه لكان غير مستقيم؟.

و أجمع أهل العربية على أن الوقف التام عند قوله تعالى‏ وَ إِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ‏ و لو كان المراد ما توهموه من أن لها النصف مع الأبوين، لما كان ذلك وقفا تاما.

و لا خلاف بين أحد من أهل العلم و المفسرين و أصحاب الاحكام في أن قوله تعالى‏ «وَ لِأَبَوَيْهِ» كلام مبتدأ مستأنف لا تعلق له بما قبله.

فأما اعتذارهم عند سماع هذا الكلام، بأن اشتراط الولد انما حسن ليدخل فيه الذكور ما زاد على البنتين، لانه لم يمض الا ذكر البنت الواحدة و البنتين فعجيب، لانه لو أراد ما ذكروا لقال تعالى يوصيكم اللَّه في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين- مع الأبوين- فإن كن نساء فوق اثنتين- معهما- فلهما ثلثا ما ترك و ان كانت واحدة- معهما- فلها النصف.

فلو أراد هذا المعنى على الترتيب الذي رتبوه، و عني بقوله ان ذلك لهما مع البنت أو البنتين و ما زاد عليهما، و أراد أن يبين أن السدس للأبوين مع الأولاد، لكان لا يحسن‏[[242]](#footnote-242) أن يقول‏ «إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ» بل يقول: و ان كان له أيضا ذكور. لانه قد تقدم ذكر البنت الواحدة و ما زاد عليها، فلا معنى لاشتراط الولد، و انفراد قوله‏ «وَ لِأَبَوَيْهِ» عن الجملة المتقدمة، و لا يذهب على متأمل.

و انما فرق بهذا التقدير الذي لا يحصل عن نقصان البنت في مسألة العول عن النصف، و ادعوا أن النصف حصل لها مع الأبوين لا في كل موضع.

و أحسن من ركونهم هذه المعضلة أن يقولوا: ان اللَّه تعالى جعل لها النصف بظاهر الكلام في كل موضع، و في مسألة العول قام دليل على أن لها دون‏

ص: 261

ذلك، فعلمنا أن اللَّه تعالى لم يجعل لها النصف في هذا الموضع خاصة، و ان كان لها في سائر المواضع. و انما أحسن أن نخص بدليل بعض المواضع، أو يحصل ما هو مطلق من القول مشروطا بغير دليل و لا حجة، على وجه يسمح به الكلام و يذهب به رونقه فتزول فصاحته.

ثم يقال لهم: خبرونا عمن خلف أولاد ابن و أولاد بنت ذكورا و إناثا، كيف تقسمون الميراث بين هؤلاء الأولاد؟.

فإن قالوا: للذكر مثل حظ الأنثيين.

قلنا: فبأي حجة فعلتم ذلك؟ فلا وجه لهذه القسمة إلا قوله تعالى‏ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ‏ إلى آخر الآية المفرع‏[[243]](#footnote-243) في ذلك.

فيقال لهم: قد سمى اللَّه تعالى أولاد الأولاد أولادا، فأي فرق بين أن يكون الذكور و الإناث أولاد ابن واحد أو بنت واحدة، و بين أن يكون هؤلاء الذكور و الإناث أولاد بنت و ابن في تناول الاسم لهم.

فإذا كان الاسم متناولا لهم في الحالين فيجب أن تكون القسمة في الحالين تنفق و لا تختلف، و يعطى أولاد البنات الذكور و الإناث و أولاد البنين الذكور و الإناث للذكر مثل حظ الأنثيين، فلا يخالف حكم الآية في أحد الموضعين، و تناول الآية لهما تناولا واحدا.

فان قالوا: يلزمكم‏[[244]](#footnote-244) أن تورثوا أولاد الأولاد مع الأولاد، لتناول الاسم للجماعة.

قلنا: لو تركنا و ظاهر الآية فعلنا ذلك، لكن إجماع الشيعة، بل إجماع‏

ص: 262

كل المسلمين منع من ذلك، فخصصنا الظاهر و حملنا الآية على أن المراد يوصيكم اللَّه في أولادكم بطنا بعد بطن.

فان قالوا: فنحن أيضا نخصص الظاهر و نحمل قوله تعالى‏ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ‏ على أن المراد به أولاد الصلب بغير واسطة.

قلنا: تحتاجون الى دليل قاطع على التخصيص كما فعلنا.

فان قالوا: أجمعت الإمامية عليه.

قلنا: و ما الدليل على ذلك؟ فانا لا نعرف هذا الإجماع، و في المسألة خلاف بينهم، و أن أكثرهم يقول بخلاف الصواب في هذه تقليدا و تعويلا على روايات رووها أن كل من يتقرب بغيره أخذ سهام من تقرب به.

و هذا الخبر انما هو في أولاد الاخوة و الأخوات و الأعمام و العمات و الأخوال و الخالات و بني الأعمام و الأخوال، لأنهم‏[[245]](#footnote-245) لا تسمية لهم في الميراث و انما يتقربون بغيرهم، فأعطوا سهام من يتقربون به.

و ليس كذلك أولاد الأولاد، لأن هؤلاء و ان نزلوا داخلون في اسم الولد و اسم البنين و البنات على الحقيقة ممن هو مسمى في الكتاب و منصوص على توريثه، فلا يحتاج في توريثه الى ذكر قرابته، و أن يعطيه نصيب من يتقرب به، كما لا يحتاج في توريث أولاد الصلب بلا واسطة إلى شي‏ء من ذلك.

فان قيل: فما دليلكم على صحة ما ذهبتم اليه من توريث أولاد الأولاد، و القسمة عليهم للذكر مثل حظ الأنثيين.

قلنا: دليلنا على ذلك قوله تعالى‏ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ‏ و لا خلاف بين أصحابنا في أن ولد البنين و ولد البنات و ان سفلوا

ص: 263

يقع عليهم هذه التسمية، و يتناولهم على سبيل الحقيقة.

و لهذا حجبوا الأبوين عن ميراثهما الى السدسين بولد الولد و ان هبطوا، و حجبوا الزوج عن النصف الى الربع و الزوجة عن الربع الى الثمن بولد الولد، فمن سماه اللَّه تعالى ولدا في حجب الأبوين و حجب الزوجين، يجب أن يكون هو الذي سماه ولدا في قوله‏ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ‏.

و كيف يخالف بين حكم الأولاد و يعطى بعضهم للذكر مثل حظ الأنثيين و البعض الأخر نصيب آبائهم الذي يختلف و يزيد و ينقص، و يقتضي تارة تفضيل الأنثى على الذكر و القليل على الكثير، و تارة المساواة بين الذكر و الأنثى.

و على أي شي‏ء يعول في الرجوع عن ظاهر كتابه تعالى؟.

فأما مخالفونا من العامة، فإنهم لا يوافقونا في تسمية ولد البنت بأنه ولد حقيقة، و فيهم من وافق على ذلك، و وافق جميعهم على أن ولد الولد و ان هبط يسمى ولدا على الحقيقة.

و قد حكي عن بعضهم انه كان يقول: ان ولد الولد انما يسمون بهذه التسمية إذا لم يحضر أولاد الصلب، فان حضروا لم يتناولهم. و هذا طريف، فان الاسم ان تناولهم لم يختلف ذلك، بأن يحضر غيرهم أو لا يحضر، و ما راعى أحد فيما يجرى على المسميات من الأسماء مثل ذلك.

و انما أحوجهم الى ذلك أنهم وجدوا أولاد الابن لا يأخذون مع حضور آبائهم شيئا و يأخذون مع فقده، بالاية المتضمنة للقسمة على الأولاد، فظنوا أن الاسم يتناولهم في الحال التي يرثون فيها، و هو غلط منهم.

و قد أغناهم اللَّه تعالى عن هذه البدعة في أخر[[246]](#footnote-246) الاسم و الخروج عن المعهود

ص: 264

فيها، بأن يقولوا: ان الظاهر يقتضي اشتراك الولد و ولد الولد في الميراث، لو لا أن الإجماع على خلاف ذلك، فتخصصوا بالإجماع الظاهر.

و مما يدل على أن ولد البنين و البنات يقع عليهم اسم الولد قوله تعالى‏ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الْأَخِ وَ بَناتُ الْأُخْتِ‏ و بالإجماع ان بظاهر هذه الآية حرمت بنات أولادنا، فلو لم تكن بنت البنت بنتا على الحقيقة لما دخلت تحت هذه الآية.

و تحقيق ذلك: انه تعالى لما قال‏ أَخَواتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الْأَخِ وَ بَناتُ الْأُخْتِ‏ ذكر في المحرمات بنات الأخ و بنات الأخت، لأنهن لم يدخلن تحت اسم الأخوات، و لما دخل بنات البنات تحت اسم البنات، لم يحتج أن يقول: و بنات بناتكم. و هذه حجة قوية فيما قصدناه.

و قوله تعالى‏ وَ حَلائِلُ أَبْنائِكُمُ‏ و قوله تعالى‏ وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَ‏- الى قوله- أَوْ أَبْنائِهِنَّ أَوْ أَبْناءِ بُعُولَتِهِنَ‏ لا خلاف في عموم الحكم لجميع أولاد الأولاد من ذكور و إناث، و لأن الإجماع واقع على تسمية الحسن و الحسين عليهما السلام بأنهما أبناء رسول اللَّه صلى اللَّه عليه و آله و أنهما يفضلان بذلك و يمدحان، و لا فضيلة و لا مدح في وصف مجاز مستعار، فثبت أنه حقيقة.

و قد روى أصحاب السير كلهم أن أمير المؤمنين عليه السلام لما أمر ابنه محمد بن الحنفية و كان صاحب رأيته يوم الجمل في ذلك اليوم، فقال له:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| أطعن بها طعن أبيك تحمد |  | لا خير في الحرب إذا لم يوقد |
| بالمشرفي و القنا المسدد |  |  |

فحمل رضي اللَّه عنه و أبلى جهده، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أنت ابني حقا، و هذان ابنا رسول اللَّه صلى اللَّه عليه و آله، يعنى الحسن و الحسين عليهما السلام. فأجرى عليهما هذه التسمية مادحا لهم و مفضلا، و المدح لا يكون‏

ص: 265

بالمجاز و الاستعارة.

و لم تزل العرب في الجاهلية تنسب الولد الى جده، اما في موضع مدح أو ذم، و لا يتناكرون ذلك و لا يحتشمون منه. و قد كان يقال للصادق عليه السلام أبدا أنت ابن الصديق، لأن أمه بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر.

و لا خلاف أن عيسى عليه السلام من بني آدم و ولده، و انما ينتسب إليه بالأمومة دون الأبوة.

فإن قيل: اسم الولد يجري على ولد البنات مجازا، و ليس كل شي‏ء استعمل في غيره يكون حقيقة له.

قلنا: الظاهر من الاستعمال الحقيقة، و على من ادعى المجاز الدلالة و قد بينا في غير موضع أن الأصل الحقيقة، و المجاز طار داخل في الاستعمال محمول على الأصول، الا أن ينقل دلالة قاهرة.

فان قالوا: لو حلف [رجل بالطلاق أو باللّه تعالى أنه لا ولد له و له ولد بنت لما كان حانثا.

قلنا: يكون عندنا حانثا إذا أطلق القول، و انما لا يكون حانثا إذا نوى ما يخرجه عن الحنث‏][[247]](#footnote-247) من لا ولد له و له ولد بنت أنه لا ولد له لم يحنث.

قلنا: بل يحنث مع الإطلاق، و انما لا يحنث إذا نوى ما يخرجه عن الحنث.

و قد ناقض الفضل بن شاذان في مذهبه و قال في كتابه في الفرائض: في رجل خلف بنت ابن و ابن بنت أن لبنت الابن الثلثين نصيب أبيها و لابن البنت الثلث نصيب أمه في ولد الولد نصيب من يتقرب به و أعطاه ذلك.

ثم قال في هذا الكتاب: في بنت ابن و ابن ابن أن المال بينهما للذكر مثل‏

ص: 266

حظ الأنثيين. و هذه مناقضة لما قرره، لان بنت الابن تتقرب بأبيها و ابن الابن يتقرب أيضا بأبيه، فيجب أن يتساويا في النصيب، فكيف جعل هاهنا للذكر مثل حظ الأنثيين، مع أن كل واحد يتقرب بغيره، فله على مذهبه نصيب من يتقرب به، و ألا فعل مثل ذلك في بنت ابن و ابن بنت و جعل للذكر مثل حظ الأنثيين.

و من العجب أنه قال في كتابه ما هذه حكاية لفظه: فان ترك ابن بنت و ابنة ابن و أبوين، فللأبوين السدسان، و ما بقي فلابنة الابن حق أبيها الثلثان، و لابن البنت حق أمه الثلث، لان ولد الابنة ولد كما أن ولد الابن ولد.

و هذا التعليل ينقض الفتوى، لأنه إذا كان ولد البنت ولدا، كما أن ولد الابن كذلك، فيجب أن يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين، لظاهر «يُوصِيكُمُ اللَّهُ» و كيف أعطي الأنثى ضعف ما أعطى الذكر.

و قد وافق الحق مذهب ابن شاذان في بعض المسائل من هذا الباب و ان خالف في التعليل، مثل من خلف بنت بنت و ابن ابن، فإنه يعطى البنت نصيب أمها و هو الثلث، و يعطى الابن نصيب أبيه و هو الثلثان، و هكذا نعطيهما نحن، لأنا ننزلهما منزلة ابن ابن و بنت بلا واسطة للذكر مثل حظ الأنثيين.

ص: 269

[ (44) مسألة عدم تخطئة العامل بخبر الواحد]

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم مسألة [عدم تخطئة العامل بخبر الواحد] فقال: كيف تنكرون أن يكون إرسال‏[[248]](#footnote-248) أخبار الآحاد في الأحكام الشرعية مما قامت الحجة بالعمل به فضلا حتى أن الإمامية يختلفون فيما بينهم في أحكام شرعية معروفة.

و يستمسك كل فريق منهم الى اخبار الآحاد في المذهب و لا يرجع‏[[249]](#footnote-249) كل فريق [من‏] موالاة الفريق الأخر و ان خالفه، و لا يحكم بكفره و تضليله، و هذا يقتضي أنه انما لم يرجع عن موالاته، لانه استند فيما يذهب إليه الى ما هو حجة.

الجواب:

ان أخبار الآحاد مما لم تقم دلالة شرعية على وجوب العمل بالأقل‏[[250]](#footnote-250)، و لا

ص: 270

القطع العذر بذلك، و إذا كان خبر الواحد لا يوجب عملا، فإنما يقتضي إذا كان رواية على غاية العدالة ظنا، فالتجويز لكونه كاذبا ثابت، فالعمل بقوله يقتضي الإقدام على ما يعلم قبحه.

فأما الاستدلال على أن الحجة ثابتة بقبول أخبار الآحاد، بأن لا نكفر من خالفنا في بعض الأحكام الشرعية من الإمامية و لا يخرج عن موالاته، فلا شبهة في بعده، لأنا لا نكفر و لا نرجع عن موالاة من خالف من أصحابنا في بعض الشرعيات، و ان استند في ذلك المذهب الى التقليد، أو يرجع فيه الى شبهة معلومة بطلانها.

و لم يدل عدولنا عن تكفيره و تمسكنا بموالاته على أن التقليد الذي تمسك به و اعتمد في مذهبه ذلك عليه حق و أن فيه الحجة، فكذلك ما ظنه السائل.

و بعد: فلو كنا انما عدلنا عن تكفيره و أقمنا على موالاته من حيث استند من أخبار الآحاد الى ما قامت الحجة في الشريعة، لكنا لا نخطئه و لا نأمره بالرجوع عما ذهب إليه، لان من عول في مذهب على ما فيه الحجة و لا يشتمل عليه‏[[251]](#footnote-251).

و نحن نخطئ من أصحابنا من خالفنا فيما قامت الأدلة الصحيحة عليه من الأحكام الشرعية، و ما يره‏[[252]](#footnote-252) بالرجوع إلى الحق و قول ما هو عليه.

و انما لا نضيف الى هذه التخطئة التكفير و الرجوع عن الموالاة، و ليس كل مخطئ كافرا و غيره‏[[253]](#footnote-253) مسلم، و ان الحق‏[[254]](#footnote-254) من أصحابنا في الأحكام الشرعية انما عول فيما ذهب اليه، و من عدل على‏[[255]](#footnote-255) خبر الواحد و هو لا يوجب علما كيف‏

ص: 271

يكون عالما قاطعا و ما بقي ما يحتاج إليه في هذا الكلام، الا أن يبين من أي وجه لم نكفر من خالفنا في بعض الشرعيات من أصحابنا مع العلم بأنه مبطل.

و الوجه في ذلك: ان التكفير يقتضي تعلق الأحكام الشرعية، كنفي الموالاة و التوارث و التناكح و ما جرى مجرى ذلك.

و هذا انما يعلم بالأدلة القاطعة، و قد قامت الدلالة و اجتمعت الفرقة المحقة على كفر من خالفها في الأصول، كالتوحيد و العدل و النبوة و الإمامة.

فأما خلاف بعض أصحابنا لبعض في فروع الشرعيات، فمما لم يقم دليل على كفر المخطئ، و لو كان كفرا لقامت الدلالة على ذلك من حاله، و كونه معصية و ذنبا لا يوجب عندنا الرجوع عن الموالاة، كما نقول ذلك في كل معصية ليست بكفر.

فان قيل: فلو خالف بعض أصحابكم في مسح الرجلين و ذهب الى غسلهما و في أن الطلاق الثلاث يقع جميعه، كنتم تجتمعون على موالاته.

قلنا: هذا مما لا يجوز أن يخالف فيه امامي، لان هذه الاحكام و ما أشبهها معلوم ضرورة أنه مذهب الأئمة، و عليه إجماع الفرقة المحقة، فلا يخالف فيها من وافق في أصول الإمامة، و انما يخالف فيها من يخالف في الأصول الإمامية و من خالف في أصولهم كفر بذلك.

فان قيل: أ فلستم تكفرون مخالفيكم من خالف في صغير فروع الشرعيات و كبيرها، فكيف تكفر المخالف بما لا تكفر به الموافق.

قلنا: نحن لا نكفر مخالفنا إذا خالف في فرع لو خالف فيه موافق من أصحابنا لم نكفره، و انما نكفر المخالف في ذلك الفرع بما ذهب اليه المذاهب التي تقتضي تكفيره.

مثال ذلك: ان من خالف من أصحابنا و قال: ان ولد الحر من المملوكة

ص: 272

مملوك، إذا لم يشرك لم يكن بذلك كافرا، و كان هذا القول باطلا.

و كذلك المخالف لنا في الأصول إذا خالف هذه المسألة و قال: ان الولد مملوك و هذا مذهبكم، لا يكون بهذا القول بعينه كافرا، و انما نكفره في الجملة بما خالف فيه مما يقتضي الأدلة أن يكون كفرا.

ص: 273

(45) مسألة في استلام الحجر

ص: 275

بسم اللَّه الرحمن الرحيم‏ قولهم عند استلامهم له: أمانتي أديتها و ميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة غدا. من المخاطب به؟ و من المستمع له؟ فان هذا يقتضي أن يكون المخاطب بهذه المخاطبة سامعا رائيا شاهدا مبلغا.

و ما معنى قولهم: لبيك اللهم لبيك؟ أ هو جواب منهم لنداء إبراهيم عليه السلام حين أمره اللَّه تعالى أن يأذن بالحج كيف هو؟.

الجواب:

أما استلام الحجر فهو غير مهموز، لانه افتعال من السلم التي هي الحجارة و استلام بما هو مباشرته و تقبيله و التمسح، و حكى ثعلب وحده في هذه اللفظة الهمزة، و جعله وجها ثابتا و ترك الهمز، و فسره بما اتخذ جنة و سلاحا و لامة و هي الدرع. و ما هذا الوجه الذي حكاه ثعلب في هذه اللفظة إلا مليحا إذا كان مسموعا فيها.

ص: 276

فأما الغرض في استلام الحجر، فهو أداء العبادة و امتثال أمر الرسول صلى اللَّه عليه و آله و التأسي بفعله، لأنه أمر عليه السلام باستلامه الحجر، و لما.

حج عليه السلام رئي مستلما له، و قد أمر بالتأسي بأفعاله في العبادات، كما أمر بالتأسي بأقواله.

و العلة في هذه العبادة على سبيل الجملة، مصلحة للمكلفين و تقويتهم للواجب و ترك القبيح، و ان كنا لا نعلم الوجه على سبيل التفصيل.

و ما السؤال عن معنى ذلك الا كالسؤال عن معنى الطواف و كونه سبعة أشواط و رمي الجمار و السعي بين الصفا و المروة و الوقوف بعرفات.

فأما ما روي من القول الذي يقال عند استلام الحجر الذي هو: أمانتي أديتها و ميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة غدا.

و السؤال من المخاطب به و المستمع له، فالوجه في ذلك بين، لان ذلك هو دعاء اللَّه تعالى و خطبات له‏[[256]](#footnote-256)، و هو المستمع له و المجازي عليه، و انما علقه بالحجر و أضافه اليه، لأنه عمل عنده و عبادة فيه و قربة الى اللَّه تعالى، فكأنه قال: أمانتي في استعلائك‏[[257]](#footnote-257) أديتها.

و معنى «لتشهد لي بالموافاة» أي ليكون عملي عندك شاهدا عند اللَّه تعالى بموافاتي بما ندبت اليه من العبادة المتعلقة بك المفعولة فيك.

و قد روى في معنى استلام الحجر و خطابه و في علل كثير من العبادات أشياء يرغب عن ذكرها، لأنها مستفتحة خارجة عن العقول، يحمل التأويل و التخريج على الوجوه الصحيحة، فعلى بعد و تعسف و تكلف، و قد أغنى اللَّه‏

ص: 277

بالظواهر الصحيحة عن البواطن السقيمة.

فأما التلبية فمأخوذة من قولهم «ألب بالمكان إلبابا» إذا قام به. فمعنى «لبيك» أي نقيم على إجابتك و طاعتك.

فأما السؤال عن هذه في تلبية الحج، و هل هي جواب لنداء إبراهيم عليه السلام أم لغيره؟.

فالجواب ان التلبية بالحج إجابة لدعاء من دعا اليه و أمر به و هو اللَّه تعالى.

أ لا ترى أنهم يقولون: «لبيك ان الحمد و النعمة لك و الملك لا شريك لك» و يتبعون ذلك ألفاظا لا يليق الا به تعالى، فالاجابة له تعالى، لأنه الأمر بالحج و تلبيتنا إنما[[258]](#footnote-258) أمره به.

و قد بينا أن نداء إبراهيم عليه السلام لا يجوز أن يتعلق حمله بأمة محمد صلى اللَّه عليه و آله، لانه غير مبعوث إليهم و لا مؤد للشريعة التي تلزمهم، فلم يبق الا أن تكون تلبية المسلمين بالحج انما هي إجابة لدعاء اللَّه تعالى الذي بلغه و أداه إلينا الرسول محمد صلى اللَّه عليه و آله.

و هذا واضح لمن تأمله.

ص: 279

(46) مسألة في نفى الرؤية

ص: 281

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ زعمت المعتزلة بأسرها و كثير من الشيعة و الزيدية و الخوارج و المرجئة بأجمعها أن اللَّه تبارك و تعالى لا يجوز أن يتحرك، و لا يجوز أن يكون في الأماكن و لا في مكان دون مكان، و أنه في جميع الأماكن بالعلم بها و التدبير لها.

و قال هشام بن الحكم، و علي بن منصور، و علي بن إسماعيل بن ميثم، و يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، و اين سالم الجواليقي، و الحشوية و جماعة المشبهة: ان اللَّه جل و عزفي مكان دون مكان، و أنه يتحرك و ينتقل، تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً.

فان قالوا: إذا قلتم ان اللَّه جل و عز على العرش بمعنى استولى عليه بالملك و القدرة.

قلنا: لا يلزمنا أن نضيق على قول قلنا به سماعاً و اتباعاً، كما لا يلزمنا و المشبهة إذا قلنا اللَّه ان تعالى على كل شي‏ء و كيل، و خرجنا معناه أنه حافظ

ص: 282

لذلك أن يقول: انه وكيل على البيع و الكنائس و القبائح و المستقلات، بمعنى انه حافظ لذلك مالك له، و قد قال اللَّه تعالى‏ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ\* و لا يقول للَّه الصاحبة و للَّه الولد و للَّه الأرجل و للَّه الفروج، فكذلك ما قلناه.

و لا يلزمنا شي‏ء مما ألزمونا.

و مما استدلوا به على أن اللَّه تعالى في السماء دون الأرض قوله تعالى‏ «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» قالوا: فالدليل أنه في السماء دون الأرض قوله «يرفعه».

يقال لهم: يجوز هذا القول، لان للَّه عز و جل ديوان أعمال العباد في السماء و الحفظة من الملائكة فيها، فيكون ما وقع هناك هل وقع‏[[259]](#footnote-259) إليه، لأنه أمر بذلك كما حكى اللَّه تعالى عن إبراهيم عليه السلام من قوله‏ «إِنِّي ذاهِبٌ إِلى‏ رَبِّي» يريد الى الموضع الذي أمرني ربي ان أذهب اليه، و كقوله تعالى‏ وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ‏ فجعل هجرته عنده الى الموضع الذي أمره بالهجرة اليه، و هو موضع هجرة رسوله اليه، و هذا تأويل جائز.

و مما استدلوا به أيضاً: رفع أهل الأرض أبصارهم إلى السماء عند الدعاء كما يرفع الرافع نظره الى الموضع الذي فيه الملك عند مخاطبته.

قالوا: فإذا سئلنا عن السجود؟.

قلنا: ان ذلك لنا لا علينا، لانه دليل على التذلل و الخضوع، لأنك إذا وقعت بين يدي الملك رميت بطرفك الى دون الجهة التي فيها و نكست رأسك و حملته‏[[260]](#footnote-260) أنه قعد.

ص: 283

فيقال لهم: ما تنكرون من أن يكون رفع من يرفع يده و طرفه الى السماء ليس فيه حجة على أن اللَّه تعالى في السماء دون الأرض، كما أن توجه المسلمين نحو البيت بالصلاة لا يوجب أن اللَّه تعالى في الكعبة دون غيرها من البقاع، و قد قال الناس: الحاج زوار اللَّه.

فان قال: ذلك تعبد.

قلنا: فرفع الأيدي أيضاً تعبد.

حكت جماعة من المعتزلة عن الحسن بن محمد النجار، أنه زعم أنه يجوز أن يحول اللَّه العين الى القلب و يجعل له قوة، فيعلم اللَّه تعالى، فيكون ذلك العلم رؤية بالعين، أي علماً به.

و احتج من الحديث بأن اللَّه لا يرى بخبر رواه محبوب بن الحسن بإسناده، عن الشعبي عن المسروق قال: كنت عند عائشة، فقالت: ثلاث من قالهن فقد أعظم الفرية، و ذكرت الأمرين الآخرين، قال قلت: يا أم المؤمنين انظري و لا تجعلي، أ رأيت قول اللَّه تعالى‏ وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى‏ و قوله‏ وَ لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ‏ قالت: رأى جبرئيل.

و قيس بن أبي حازم راوي خبر الرؤية، و هو «ترون ربكم» مقدوح في عدالته من وجوه: منها أنه كان يطعن على الصحابة، فروى عنه ما أنكره أصحاب الأخبار، كيحيى بن معمر و من جرى مجراه. قال: استشفعت بعلي على عثمان فقال: استشفع بي على حالة الخطاء بان.

و قال قيس رأيت الزبير و سعداً اقتسما أرضا، فما افترقا حتى ترابيا بالحجارة.

و روي عن قيس عن ابن مسعود قال: وددت أني و عثمان برمل عالج يحثو علي و أحثو عليه حينئذ حتى يموت الأعجز منا، و كان قيس قد هرم و تغير عقله.

قال إسماعيل: قال لي يوماً: يا إسماعيل خذ هذين الدرهمين و اشتر سوطاً

ص: 284

أضرب به الكلام.

و روى ابن فضيل عن قطر بن خليفة عن أبي خالد الرافتي عن علي عليه السلام أنه على المنبر قال: ان أكذب رجل من أحياء العرب على رسول اللَّه لأبو هريرة الدوسي.

و قال عبد الرحمن بن صالح الأزدي حدثنا خالد بن سعيد الأموي عن أبيه قال قالت عائشة: يا أبا هريرة ما هذه الأحاديث التي تبلغنا عنك عن النبي صلّى اللَّه عليه و آله، ما سمعت الا ما سمعنا، و لا رأيت إلا ما رأينا. فقال: يا أماه كان يشغلك عن رسول اللَّه المرآة و المكحل و التصنع لرسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله و اني و اللَّه ما كان يشغلني عنه شي‏ء[[261]](#footnote-261).

ص: 285

(47) تفسير الآيات المتشابهة من القرآن‏

تفسير سورة الحمد

ص: 287

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏

مسائل‏

سألتم أيدكم اللَّه و أحسن توفيقكم إملاء كتاب في متشابه القرآن و الكلام على شبه سائر المبطلين الذين تعلقوا بآياته، كالمجبرة و المشبهة و الملحدة، و من عداهم من أعداء الإسلام الطاعنين فيه.

و ذكر أن ما صنف من الكتب في هذا الباب لا يحيط به المعاني أجمع، لأن أكثر من تكلم على متشابه القرآن انما تشاغل بالمجبرة و المشبهة و لم يعرض لمن عداهم.

و التفاسير الكاملة ربما لم يستوف مصنفوها الكلام على هذه الأغراض و من استوفى شيئاً منها، فهو من خلال كلام طويل و بحر عميق يتعذر على المستفيد إدراكه و يتعذر عليه اصابته.

و أنا أجيب الى ما التمسوه مستعيناً باللَّه تعالى و مستمداً منه توفيقه و تأييده،

ص: 288

و هو حسبي و نعم الوكيل.

(متشابه فاتحة الكتاب)

ان سأل سائل فقال: ما الوجه في تكرير قوله تعالى‏ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ‏ و كلاهما يفيد معنى واحد، و اشتقاقهما من الرحمة، و قد كان في ذكر أحدهما كفاية عن الأخر.

الجواب: قلنا: في ذلك وجوه:

أولها: أن قولنا «الرحمن» أبلغ في المعنى و أشد قوة نم قولنا «الرحيم» و هذا المثال مما وضعه أهل اللغة للمبالغة و القوة، ألا ترى أنهم يقولون سكران و غضبان و عطشان [و جوعان‏] لمن امتلأ سكراً و غضباً و عطشاً و اشتد جوعه، و هذا الوجه ذكره المبرد.

و ثانيها: أن «الرحمن» يفيد عموم الرحمة بالعباد في الدنيا، و «الرحيم» يختص بالمؤمنين في الآخرة، يقوى هذا الوجه تعالى‏ وَ كانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً، فإذا كان بينهما هذا الفرق فذكرهما واجب.

و ثالثها: أن قولنا «رحمان» يشترك فيه اللغة العربية و العبرانية و السريانية، و قولنا «رحيم» يختص بالعربية، فأراد تعالى أن يصف، فعبر بالرحمة بالوصف الخاص و المشترك حتى لا تبقى شبهة.

و رابعها: أن «الرحمن» من الأوصاف التي يختص بها القديم تعالى، و لا يجوز أن يسمى بها غيره، و «الرحيم» يختص به و بغيره يشترك بينه و بين‏

ص: 289

غيره، فأراد تعالى أن يصف نفسه بما يختص به، و يشارك فيه من أوصاف الرحمة. و هذا يرجع معناه الى الجواب الأول، لأنه لما اختص «الرحمن» به تعالى لقوته و مبالغته.

و خامسها: أن يكون المعنى و ان كان واحداً، فالمراد به التوكيد، و الشي‏ء قد يؤكد على مذاهب العرب، بأن يعاد لفظه بعينه، كقول الشاعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ألا سألت جموع كندة إذ تولوا |  | .. ابن ابنا |
|  |  |  |

و قد تؤكد أيضاً بأن يخالف بين اللفظين و ان كان المعنى واحداً، كقول الشاعر:

|  |
| --- |
| و هند أتى من دونها النائي و البعد |

و هذا التأكيد المختلف اللفظ أحسن عندهم، و نظائره و شواهده أكثر من أن تحصى، و التأكيد في قوله تعالى‏ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ‏ أحسن وجهي التأكيد و أبلغهما.

و هذا الجواب على مذهب من يقول: ان التأكيد لا يفيد الا معنى المؤكد، و في هذا خلاف ليس هذا موضع ذكره.

مسألة

فإن قال قائل: فما الوجه في قوله تعالى‏ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ‏ هذا الكلام لا يخلو من أن يكون خبراً و تحميداً منه تعالى لنفسه أو أمراً، فإن كان خيراً فأي فائدة في أن يحمد هو تعالى لنفسه و يشكرها، و ان كان أمراً فليس بلفظ الأمر.

ص: 290

الجواب: قلنا قد قيل في ذلك: أنه أمر، و أن المعنى فيه قولوا «الحمد للَّه» و روي أن جبرائيل لما نزل على النبي صلّى اللَّه عليه و آله بهذه السورة، قال له قل: يا محمد و أمر أمتك بأن يقولوا «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ» و حذف القول.

و في القرآن و اللغة أمثاله كثيرة، قال اللَّه تعالى‏ وَ الْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ‏[[262]](#footnote-262) و قال تعالى‏ وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى‏[[263]](#footnote-263) و المعنى: أنهم قالوا كذلك.

و قال الشاعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| وقفت يوماً به أسائله‏ |  | و الدمع ملي الحبيب تستبق‏ |
|  |  |  |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بأربع ان تقول لهم سلكوا |  | أم أي وجه تراهم انصفقوا |
|  |  |  |

و انما أراد: أقول بأربع. فحذف.

و جواب آخر: و هو أن يكون الكلام مستقلا بنفسه لا حذف فيه، و الغرض به أن يخبرنا أن الحمد كله له، و أنه يستحق له بكل نعمة ينالها الحمد و الشكر.

أ لا ترى أن كل نعمة وصلت إلينا من قبل العباد، فهي مضافة اليه و واصلة من جهته، لانه تعالى جعلنا على الصفات التي لو لم يجعلنا عليها لما انتفعنا بتلك النعمة، كالحياة و الشهوة و ضروب الا الآلات و غير ذلك.

و لو لم يجعل لنا أيضاً تلك الأجسام التي نتناولها و ننتفع بها على ما هي عليه من الطعوم و الصفات لما كانت نعمة، فقال: ان المرجع بالنعم كلها إليه‏

ص: 291

مسألة

فإن قال: فما الوجه في قوله تعالى‏ «الْحَمْدُ لِلَّهِ» و لم يقل: الحمد لي، و هو أخصر و أقرب و أولى في الاختصاص.

الجواب: قلنا: للخطاب موافق يتفق في المعنى، و يختلف في الفخامة و التعظيم و الجلالة و النباهة، فيكون العدول الى ما اقتضى التفخيم أولى، و ان كان المعنى واحداً وجدناهم يفرقون بين خطاب الوالد لابنه و الرئيس لرعيته، و بين خطاب النظيرين، فيقول الوالد لابنه يجب أن تطيع أباك فلأبيك عليك الحق، و يكون هذا أولى في خطابه الدال على تقدمه عليه، من أن يقول له يجب أن تطيعني و لا تعصيني.

و يكتب الخليفة في الكتب النافذة عنه أمير المؤمنين يقول كذا و كذا و ما يرتكب كذا و كذا، و ربما شافهه بمثل هذا الخطاب.

و كل هذا يقتضي جلالة هذه السورة و فخامة موضعها.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه، فالعدول عن القول الذي ذكروه أولى، و ما اختاره اللَّه في كتابه هو الواجب.

مسألة

فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى‏ مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ‏ و هو تعالى مالك ليوم الدين و لغير يوم الدين و لكل شي‏ء من المملوكات؟

ص: 292

و ما السبب في هذا الاختصاص في الموضع الذي يقتضي العموم و الشمول.

الجواب: أحد ما قيل في هذا الموضع: ان وجه اختصاص الملك ليوم الدين من حيث كانت الشبهات في ذلك اليوم زائلة عن تفرده بالملك، لان من يدعى أن الملك في الدنيا لغيره و يدعو من دونه أضداداً و أنداداً تزول هناك شبهته و تحصل معرفته على وجه لا يدخله الشك و لا يعترضه الريب، فكأنه أضاف الملك الى يوم الدين لزوال الريب فيه و انحسار الشبهات عنه.

و وجه آخر: و هو أن يوم الدين إذا كان أعظم المملوكات و أجلها خطراً و قدراً، فالاختصار[[264]](#footnote-264) عليه يغني عن ذكر غيره، لان ملك العظيم الجليل يملك الحقير الصغير أولى، و من عادة العرب إذا أرادوا التعظيم و المبالغة أن يعلقوا الكلام بأعظم الأمور و أظهرها، و يكتفون بذلك عن ذكر غيره شمولا أو عمومه‏[[265]](#footnote-265).

ألا ترى أنهم إذا أرادوا أن يصفوا رجلا بالجود و يبالغوا في ذلك، قلوا: هو واهب الألوف و القناطير، و لم يفتقروا أن يقولوا: هو واهب الدوانيق و القراريط للاستغناء عنه و لدلالة الكلام عليه.

و وجه آخر: و هو أن يكون في الكلام حذف، و يكون تقديره: مالك يوم الدين و غيره، كما قال تعالى‏ سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ و البرد[[266]](#footnote-266) فحذف اختصاراً.

و هذا الجواب يضعف و ان كان قوم من المفسرين قد اعتمدوه في هذا الموضع،

ص: 293

لان الحذف انما يحتاج اليه عند الضرورة بتعذر التأويل، فأما مع إمكانه و تسبله‏[[267]](#footnote-267) فلا وجه لذكر الحذف.

و المثال الذي مثلوا به غير صحيح، لان قوله تعالى‏ سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ ما يرد[[268]](#footnote-268) و البرد، ثم حذفه.

بل الوجه فيه أنه خاطب قوماً لا يمسهم الا الحر، و لا مجال للبرد عليهم، لان بلادهم يقتضي ذلك، فنفى الأذى يعتادونه.

و يمكن أن يكون إرادته نفي الأمرين، فدل على نفي أضعفهما، كما ذكرناه قبل.

مسألة

فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى‏ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ‏ و ما الفائدة في هذا التكرار؟ و يغني أن يقول: إياك نعبد و نستعين.

الجواب: قلنا: قد قيل في ذلك: ان الكناية لو تأخرت عن القائل فيها لتكررت، فكذلك يجب إذا تقدمت. أ لا ترى أنه لو قال: نعبدك و نستعينك، لكان يجب من تكرار الكناية ما يجب مثله إذا تقدمت.

و هذا ليس بشي‏ء، لأنه يجوز أن يقول القائل: نعبدك و نستعين، و يقول: أما زيد فاني أحبه و أكرم، فلا تكرر الكناية، فسقط هذا الوجه.

ص: 294

و قيل أيضاً في جواب هذه الشبهة: ان الفائدة في تكرار لفظ «إياك» التأكيد، و ان كان المعنى واحداً.

و هذا الجواب انما يتم على مذهب من يقول بالتأكيد، و معناه معنى المؤكد في اللغة.

و أصح ما أجيب عن هذه الشبهة أنه تعالى لو قال: إياك نعبد و نستعين، لكان الكلام موهماً، لان الاستعانة تكون لغيره، لانه لم يعلقها في الكلام به تعليقاً يمنع من هذا التوهم و الاحتمال، فإذا قال: و إياك نستعين، زال الاحتمال و تخصص الكلام.

مسألة:

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أمره لنا بأن نعبد دليلا على أنه ما فعل المعونة، و انه يجوز ن لا يفعلها، و منها[[269]](#footnote-269) على ان القدرة مع الفعل حتى يصح أن يدعوه بأن يجددها في كل حال.

الجواب: قلنا: ليس الأمر على ما توهموه في معنى الآية، لانه يجوز بأن يكون قد أعاننا ..[[270]](#footnote-270).

و رابعها: أن يكون الصراط هاهنا معناه الطريق إلى الجنة، لأن الأصل في تسمية الصراط بأن الصراط هو الطريق، قال الشاعر

ص: 295

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| أمير المؤمنين على صراط |  | إذا اعوج الموارد مستقيم‏ |
|  |  |  |

فكان دعوناه تعالى بأن يدخلنا الجنة ان يهدينا الى طريق الثواب، و هذا أمر مرجو مستقبل ما تقدم مثله، و يكون التماسه باطلا، و قد سمى اللَّه تعالى الإيصال إلى الثواب و الى العقاب بأنه هداية إليهما، فقال تعالى‏ وَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ. وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَها لَهُمْ‏[[271]](#footnote-271) و نحن نعلم أن الهداية التي تكون في الآخرة بعد انقطاع التكليف لا يليق الا بالثواب و طريقه دون غيره.

و قال تعالى‏ فَاهْدُوهُمْ إِلى‏ صِراطِ الْجَحِيمِ‏[[272]](#footnote-272) و قال عزمن قائل في موضع آخر وَ لا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ‏[[273]](#footnote-273).

و هذا كله يوضح ما ذكرناه، من ان الهداية قد تكون الى الثواب و الى العقاب، فسقطت الشبهة من كل وجه.

مسألة

فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى‏ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ‏ و هو يعني المؤمنين لا محالة، و ليس هذا[[274]](#footnote-274) يقتضي أن يكون منعماً عليهم بالايمان و الدين.

لانه لو أراد غير ذلك لما كان فيه تخصيص للمؤمنين من الكافرين الضالين، لان نعم الدنيا تشتمل الجميع، و كذلك النعمة بالتكليف، و التعريض شاملة

ص: 296

للجميع، فلم يبق ما يختص به المؤمنون إلا الايمان، و إذا كان منعماً بالايمان وجب أن يكون من فعله تعالى، لان المنعم لا يكون منعماً الا بما يفعله.

الجواب: قلنا: غير مسلم لكم أن المراد بالانعام هاهنا الايمان و الدين، لانه تعالى قد ينعم على المؤمنين بأشياء يخصهم دون الكافر بالخواطر و البواعث السهلة الشارحة للصدور، و لهذا قال تعالى‏ وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً‏[[275]](#footnote-275) فبين أنه قد خصهم لمكان هداهم و ايمانهم بما لم يعم به الكافرين.

ثم يجوز أن يريد بالنعمة هاهنا الثواب، لان الثواب من فعله، و إذا كان انما استحق بتعريضه و تكليفه كان نعمة منه تعالى و منسوباً الى تفضله و رحمته.

ثم لو سلمنا أن المراد بالاية الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ‏ بالايمان حسب ما اقترحوا لم تكن فيه دلالة على أن الايمان من فعله عز اسمه، لأنه إذا كان بتفويضه و تكليفه و توفيقه و ألطافه و معونته، فهو نعمة منه.

أ لا ترى ان أحدنا إذا دفع الى غيره ما لا عظيماً تفضلا عليه، فصرفه ذلك الغير في ضروب المنافع و ابتياع العبيد و الضياع، لم يمتنع أحد من ان ينسب تلك الضياع أنها[[276]](#footnote-276) نعمة من دافع المال من حيث وصل إليها بنعمته و معونته، و هذا واضح لا شبهة فيه.

ص: 297

سورة البقرة

فإن قيل: كيف يجوز أن يسمى اللَّه تعالى السور بهذه الأسماء؟ و لم تجر عادة العرب أن يسموا بمثلها، و القرآن بلغتهم.

قلنا: ليس في الأسماء حطة، و لا يجب فيه الاتباع و الاقتداء، و لهذا جاز أن يحدث أهل كل صناعة لما عرفوه من الآلات و الأدوات أسماء، و ان لم تكن تلك الأسماء في اللغة أسماء لتلك المسميات، و قد يجوز أن يسمي أحدنا ولده ما لم يسبق اليه، و لا يكون بذلك معيباً.

فان قيل: كيف يجوز أن تكون هذه الحروف أسماء للسور مع اشتراك جماعة من السور في بعضها و خلو كثير من السور من شي‏ء منها؟

قلنا: أما الاشتراك فغير ممتنع أسماء الألقاب، و ان كان الألقاب في الأصل‏[[277]](#footnote-277) إذا كانت للتميز ألا يقع فيها الاشتراك، ثم عند وقوع الاشتراك فيها فزعوا الى الصفات، و لهذا قالوا: زيد الطويل العاقل، و ألحقوا الصفة لما وقع الاشتراك في الاسم، و لو لم يكن في العالم الأزيد واحد، لما احتاجوا إلى الصفة.

و هكذا السور، لما وقع الاشتراك في أسمائها ألحقوا بها ما بينه على التمييز، فقالوا: الدخان و الزخرف و ما أشبه ذلك، و لم يحتاجوا الى ذلك فيما ينفرد بلقبه، كصاد و قاف و طه و ما جرى مجراهن.

فأما خلو بعض السور من اسم، لان وضع الأسماء في الأصل غير واجب، و إذا كان جاز[[278]](#footnote-278) أن يختص مسمى دون غيره.

ص: 298

[تفسير «الم»\*

] فان قيل: فما الوجه فيما افتتح هذه السورة من قوله‏ «الم»\* و هو كلام لا يعرف معناه و لا يعلم فحواه؟ و كيف يجوز أن يخاطبهم بما لا يعرفونه و لا يقولونه.

الجواب: قلنا: قد ذكر الناس في معنى الحروف المقطعة التي افتتحت بها السور وجوهاً كثيرة، فبعضها صحيح و بعضها فاسد، و نحن نذكر الصحيح الذي نختاره و ننبه على ما فيه اختلاف و فساد.

فمن أصح ما ذكر في ذلك و أبعده من الفساد أن يكون هذه الحروف أسماء للسور و شعاراً لها، و الأسماء إذا كانت على سبيل التلقيب‏[[279]](#footnote-279) الذي ذكرناه و التمييز، لأن الألقاب جارية مجرى الإشارة، و لا يفيد في اللقب أكثر من الإشارة اليه، و إمكان الاخبار عنه عند الغيبة باللقب، كما أمكنت الإشارة مع الحضور.

ألا ترى ان قولنا زيد و عمرو لا يفيدان أكثر من التلقب الذي ذكرناه، و لا يجريان مجرى طويل و قصير و ما أشبهها من الصفات. و من امارة كون الاسم لقباً أن يجوز تبديله و تغييره و اللغة على ما هي عليه، و الاسم المفيد لا يجوز تغييره الا بتغير اللغة.

ألا ترى أنه لو سمينا رجلا ب «زيد» ثم بدا لنا في ذلك فسميناه ب «عمرو»

ص: 299

لساغ ذلك و اللغة على ما كانت عليه، و إذا وصفناه بأنه طويل لم يجز أن نصفه بالقصير، و نرجع عن وصفه بالطويل الا مع تغير اللغة و انقلابها.

و هذا الوجه الذي ذكرناه في هذه الفواتح، قد روي عن الشيوخ الثقات الذين لا أرباب لهم، و ما لا اسم له من السور قد يعرف و يميز بما يقوم مقام الاسم من الصفات، كسورة النساء و سورة المائدة و ما أشبههما.

و قد طعن أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهاني على هذا الجواب و ضعفه و أورد عليه كلاماً طويلا جملته ان قال: الاسم غير المسمى، فلو كانت هذه الفواتح أسماء للسور، لوجب أن تكون غيرها و لا تكون منها.

و قد أجمع المسلمون قراؤهم و غير قرائهم على أن هذه الفواتح من السور و معدودة في جملة آيها، و هذا يوجب مع القول بالاسم غير المسمى أنها ليست بأسماء.

و الجواب عن ذلك: ان هذه الأسماء ليست غير السور، و هي منها على وجه، و ان كانت خارجة من جملتها على وجه آخر، فهي من حيث كانت أسماء لها و ألقاباً عليها خارجة عنها، لان الاسم لا بد من أن يكون في حكم الغير المسمى، و هي من حيث كانت قرآناً منزلا متعبداً بتلاوته من جملة السور، لأنا أمرنا أن نتلوها في جملتها و نبتدئ بها ثم نتبعها بالسورة، و لا يمتنع في الاسم أن يكون بينه و بين المسمى مشاركة من وجه، و ان كان يدخل معه في جهة أخرى.

ألا ترى أن هذا الاسم محدث و فعل من الافعال و موجود و مدرك، و كل هذا قائم في المسمى، و ليس لأحد أن يقول: قد جعلتم داخلا مع المسمى و غير متميز منه، لأنا لم نفعل ذلك من حيث كان اسماً، و انما جمعنا بينه و بين المسمى من وجه لم يكن فيه اسماً للمسمى، فكذلك القول في هذه الفواتح.

و من عجيب أمر أبي مسلم أنه أعرض عن هذا الجواب و تغلغل فيه الى ما حكيناه عنه، ورد أيضاً غيره من الأجوبة المردودة لعمري في أنفسها.

ص: 300

ثم اختار جواباً ظاهر الضعف بين الفساد، و نحن نبتدئ بالكلام عليه قبل غيره مما نريد أن نبين فساده.

قال أبو مسلم بعد ان اعترض أجوبة غيره كما في معنى هذه الحروف: و الذي عندنا في هذه الحروف أن حروف المعجم لما كانت أصل كلام العرب الذي منها يبنى و يؤلف افتتح اللَّه تعالى السورة بهذه الحروف المقطعة التي هي حروف العرب المبني منها كلامه أوردها في أوائلها تسكيناً للعرب بما لزمهم من الحجة و ظهر منهم من المعجز.

كأنهم خوطبوا فقيل لهم: يا أيها الكافرون بما أنزل على محمد هذا الذي زعمتم أن محمداً صلّى اللَّه عليه و آله ..[[280]](#footnote-280) اللَّه كلام بني من حروفكم و كتابكم و بلغتكم المتداولة بينكم لا .. و معانيه و طرقه و بيانه معاني كلامكم و طرائقكم و مذاهبكم، قد دعيتم إلى الإتيان بمثله و مثل أقل سورة منه فعجزتم، فلو كان كما تزعمون لكنتم قادرين على مثله. و أطنب في هذا الكلام و أسهب و ذهب كل مذهب.

و هذا الوجه غير سديد و لا مرضي، لان القوم كانوا يعرفون أن القرآن مبني من حروف المعجم و مركب منها ضرورة عند سماعه و إدراكه، و لا يحتاجون الى أن يقدم لهم في أوائل السور حروف تدل على أن الكلام الذي أنزلها[[281]](#footnote-281) مبني منها.

فان كان المراد بتقديم هذه الحروف الدلالة على أن القرآن مركب منها، فذلك مستغنى عنه بما ذكرناه، و ان كان للتبكيت و التقريع من حيث عجزوا عن الإتيان بمثله و هو مركب منه، فهذا التقريع أيضاً ليتم مع إلقاء هذه الحروف، لان المعلوم الذي لا اشكال فيه أن القرآن من هذه الحروف مركب،

ص: 301

و أنهم إذا عجزوا عن معارضته و مقابلته، فقد عجزوا عن تجانس كلامهم.

و ليس ينبغي أن يعتمد على هذا الجواب الذي ذكرناه مستضعفاً له.

و مما قيل في هذه الحروف أنها منبئة عن أسماء اللَّه تعالى، فقالوا «الم»\* أنا اللَّه، و في‏ «الر»\* أنا الباري، و في‏ «المص» أنا اللَّه الصادق، و في‏ «كهيعص» الكاف من كريم و العين من عليم و الصاد من صادق و الهاء من هادي، و هذا حكي عن جماعة من المفسرين.

و هو وجه باطل لا خفاء في بطلانه، لانه رمز و إلغاز لا يدل ظاهر الكلام عليه، و لو أن أحدنا نطق بحرف من هذه الحروف و أراد الإشارة به الى .. الحروف، لعذر أمر ملغز و لكان مذموماً[[282]](#footnote-282).

و بعد فليس المناسب للحروف‏[[283]](#footnote-283) المخصوص الى كلمة مخصوصة تشتمل عليه و على غيره، بأولى ممن نسبه الى غير تلك الكلمة مما يشتمل على تلك الحروف، و هذا يقتضي أن لا يستقر لهذه الحروف معنى من المعاني معقول، و اللَّه تعالى يجل من أن يتكلم بما لا معنى له.

و مما قيل في ذلك أيضاً: أن هذه الحروف تقطيع لاسم اللَّه تعالى.

و هذا أيضاً باطل، لانه لا يخرج عن أن يكون خطاباً بما لا يعقل و لا يفهم معانيه.

فأما المتشابه فعندنا أن اللَّه تعالى و ان علم تأويله و العلماء أيضاً يعلمون مثل ذلك، و الآية التي يتعلق بها في هذا الباب من قوله تعالى‏ وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا

ص: 302

اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ‏[[284]](#footnote-284) فنحن نبين تأويلها عند البلوغ إليها و نذكر أن المراد بخلاف ما ظنوه بإذن اللَّه تعالى.

و مما قيل في ذلك أيضاً: أن المشركين كانوا تواصوا بأن لا يصغوا الى القرآن و ان يلغوا فيه و يعرضوا عنه، فافتتح كلامه جل و عز بهذه الحروف المنضمة ليسمعوها فيصغوا إليها، مستدعين لها متعجبين من ورودها، فيرد عليهم بعدها من الكلام ما يحتاجون الى استماعه و فهم معانيه، حتى يصير ما قدمه داعياً الى الاستماع و الإصغاء، داعيين الى الفهم و القبول.

و هذا ليس بشي‏ء، لأن الخطاب و الكلام مما لا يحسن إلا للفائدة التي لا تفهم الا به. و لا يجوز أن يقوم فيه الأغراض المختلفة مقام الإفادة، فلا يجوز ان يخاطبهم بما لا فائدة فيه، حتى يحثهم ذلك الى استماع الكلام المفهوم، لان الكلام مما لا يفيد وجهاً في قبحه.

و لا يجوز أن يخرجه عن هذا الوجه مما فيه من الوجوه المستحسنة، على أنه إذا كانوا انما يلغون في كلامه و يعرضون عن بيانه عناداً عصبية، فليس بنافع ان يقوم أمام كلامه هذه الحروف، إذا أورد عليهم بعدها الكلام المتضمن للأمر و النهي. و الاخبار، عدلوا عن استماعه و لغوا فيه و صارما أورده من المقدمة عاراً أو نقصاً لا يجر نفعاً، و يجعلونه من أوكد الحجة عليه، لأنهم كانوا يقولون له: أنت تزعم أن الكتاب الذي جئت به بلساننا و لغتنا، و قد قدمت فيه ما لا نعرف تألفه و لا نتخاطب بمثله.

و قد قيل أيضاً: ان معنى تقديم هذه الحروف لافتتاح الكلام و ابتدائه،

ص: 303

[[285]](#footnote-285)

كقول القائل مبتدأً: ألا ذهب، و كقوله تعالى‏ أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ[[286]](#footnote-286).

و كقوله عز و جل‏ أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ‏[[287]](#footnote-287) و قوله تعالى‏ أَلا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ‏[[288]](#footnote-288) ف «ألا» زائدة بلا إشكال، لأنها لو حذفت من الكلام لم يتغير فائدته، و قد قال الشاعر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ألا زعمت بسياسة القوم اننى‏ |  | كبرت و الا يشهد اللهو أمثالي‏ |
|  |  |  |

و نظائر ذلك كثيرة.

و هذا ليس بشي‏ء، لأن لفظة «إلا» معروفة في لغة العرب، و انما هي موضوعة في هذه المواضع للافتتاح، و لا نعرف أحداً منهم افتتح كلاماً بالحروف المقطعة على وجه من الوجوه.

فكأن هذا القائل يقول: إذا كانت لفظة «ألا» و هي كلمة مبنية مؤلفة على بناء سائر الكلام بما جعلوه للافتتاح، فألا جاز أن يجعل الحروف المقطوعة التي ليست بهيئة موضوعة هذا الموضع، و لا شبهة في فساد هذا الضرب من القياس في اللغة، و أنه لا يعرف فيها و خروج عن حدها.

و مما قيل في ذلك أيضاً: ان الافتتاح بهذه الحروف يجري مجرى المروي من العرب من قولهم:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جارية و عدتني أن يدهن رأسي‏ |  | و يعلى أو ما و يمسح العنقا حتى بينا |
|  |  |  |

و كقول الأخر:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| قلنا لها قفي قالت قاف‏ |  | لا يحيى انا نسينا الا يخاف‏ |
|  |  |  |

و كقول الأخر

ص: 304

بالخير خيرات و انشرافا و لا أريد الشر إرثا و هذا أيضاً ليس بشي‏ء.

و الذي ذكروه من العرب انما هو على سبيل الا يجاز و الاختصار و الحذف الذي يغني فيه عن تمام الكلام معروفة القصد و الإشارة اليه.

و ليس هذا مما كنا فيه بسبيل، لان قول القائل: «و عدتني إرثا» أي تمسح رأسي.

و أما قوله: «قالت قاف» فمعناه وقفت، كذلك قوله «و انشرافاً» أي فتيرا.

و قوله «الا ان شاء» فحذف بعض الكلام لدلالة الباقي عليه و علم المخاطب به، و كل هذا غير موجود في الحروف المقطعة، فكيف تجعل شاهداً عليها.

و مما قيل في ذلك أيضاً: ان اللَّه تعالى علم أن سيكون في هذه الأمة مبتدعون يذهبون في القرآن المسموع المقتر[[289]](#footnote-289)، فإنه ليس بكلام اللَّه تعالى، و أن كلامه على الحقيقة غيره، فأراد تعالى بذكر هذه الحروف التنبيه على أن كلامه هذه الحروف، و ان ما ذهبوا اليه من أن كلامه تعالى غير هذا المسموع باطل مضمحل.

و هذا أيضاً، ليس بشي‏ء، لأن ما[[290]](#footnote-290) ذهب الى أن كلامه تعالى ليس حقيقة[[291]](#footnote-291) في ذاته بما يسمع و يقرأ، و جعل هذا القرآن عبارة و علة و حكاية على اختلاف عباراتهم لا بحجة[[292]](#footnote-292) و يبطل قوله أن يورد عليه هذه الحروف المقطعة، فإنه إذا جاز أن يقول في المركب من هذه الحروف أنه غير المسموع و أنه في النفس، جاز

ص: 305

أن يقول في المفرد مثل ذلك، فإن الشبهة في الأمرين قائمة، و انما يزال إذا أزيلت بغير هذه الطريقة.

و قيل في ذلك: ان اللَّه تعالى أقسم بهذه الحروف لعظمتها و جلالتها و كثرة الانتفاع‏[[293]](#footnote-293) بها، و أنها مباني أسمائه الحسنى، و بها أنزل تحيته على أنبيائه، و عليها تدور اللغات على اختلافها.

فكأنه تعالى قال: و حروف المعجم فقد بين لكم السبل و أنهج الدلالة، فحذف جواب القسم لعلم المخاطبين به.

و لان قوله تعالى‏ ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ‏ يدل على الجواب و يكفي منه، و يجري مجرى قوله تعالى‏ وَ النَّازِعاتِ غَرْقاً في أن جواب القسم محذوف، و التأويل و النازعات غرقاً لتبعثن أو لتعرضن على اللَّه، فحذف الجواب، لان قوله تعالى‏ إِذا كُنَّا عِظاماً نَخِرَةً[[294]](#footnote-294) يدل عليه، و قوله تعالى‏ وَ السَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ‏ و الشَّمْسِ وَ ضُحاها فحذف الجواب إذا كان عليه دال سائغ في اللغة.

و ان كان بعض النحويين قد ذهب الى أن جواب‏ وَ السَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ‏ قتل أصحاب الأخدود، معناه التقديم، و هو الجواب على الحقيقة، و القدير: قتل أصحاب الأخدود و السماء ذات البروج.

و قال أبو العباس أحمد بن يحيى: لا يجوز إضمار اللم في الجواب المتأخر، لأن القائل إذا قال: و اللَّه زيد قائم، لا يجوز أن يقول: و اللَّه زيد قائم ..

اللام، لانه لا دليل عليها.

و هذا الجواب أقرب الى السداد من الأجوبة المتقدمة، و أشبه بأن يكون وجهاً تالياً للوجه الذي اخترناه قبل. و صلى اللَّه على محمد و آله.

ص: 309

[ (48) مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد]

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ أعلم أنه لا يجوز أن يتعبد أصحابنا و الحال هذه أن يعملوا في أحكام الشريعة على أخبار الآحاد، و لا يتم على موجبات أصولهم أن يكون الأخبار التي يروونها في الشريعة معمولا عليها، و ان جاز لخصومهم على مقتضى أصولهم ذلك.

و نحن نبين هذه الجملة و نتجاوز عن الكلام، على أن العلم الضروري حاصل لكل مخالف الإمامية أو موافق، بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، و أن ذلك صار شعارا لهم يعرفون به، كما أن نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم.

و نتجاوز أيضا عن الاعتماد في إبطال ذلك على نفي دلالة شرعية على وجوب العمل بخبر الواحد، فإنه لا بد باتفاق بيننا في مثل ذلك من دلالة يقطع بها، و قد بينا هذا كله و أشبعناه و فرعناه في جواب المسائل التبانيات.

ص: 310

و الذي يختص هذا الموضع مما لم نبينه هناك: أنه لا خلاف بين كل من ذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، أنه لا بد من كون مخبره‏[[295]](#footnote-295) عدلا.

و العدالة عندنا يقتضي أن يكون معتقدا للحق في الأصول و الفروع، و غير ذاهب الى مذهب قد دلت الأدلة على بطلانه، و أن يكون غير متظاهر بشي‏ء من المعاصي و القبائح.

و هذه الجملة تقتضي تعذر العمل بشي‏ء من الاخبار التي رواها الواقفية[[296]](#footnote-296) على موسى بن جعفر عليهما السلام الذاهبة إلى أنه المهدي عليه السّلام، و تكذيب كل من بعده من الأئمة عليهم السلام، و هذا كفر بغير شبهة و رده، كالطاطري و ابن سماعة و فلان و فلان، و من لا يحصى كثرة.

فإن معظم الفقه و جمهوره بل جميعه لا يخلو مستنده ممن يذهب مذهب الواقفة، اما أن يكون أصلا في الخبر أو فرعا، راويا عن غيره و مرويا عنه.

و الى غلاة، و خطابية، و مخمسة، و أصحاب حلول، كفلان و فلان و من لا يحصى أيضا كثرة. و الى قمي مشبه مجبر. و أن القميين كلهم من غير استثناء لأحد منهم إلا أبا جعفر بن بابويه (رحمة اللَّه عليه) بالأمس كانوا مشبهة مجبرة، و كتبهم و تصانيفهم تشهد بذلك و تنطق به.

فليت شعري أي رواية تخلص و تسلم من أن يكون في أصلها و فرعها واقف أو غال، أو قمي مشبه مجبر، و الاختبار بيننا و بينهم التفتيش.

ثم لو سلم خبر أحدهم من هذه الأمور، و لم يكن راويه الا مقلد بحت معتقد

ص: 311

لمذهبه بغير حجة و دليل.

و من كانت هذه صفته عند الشيعة جاهل باللّه تعالى، لا يجوز أن يكون عدلا، و لا ممكن تقبل أخباره في الشريعة.

فإن قيل: ليس كل من لم يكن عالي الطبقة في النظر، يكون جاهلا باللّه تعالى، أو غير عارف به، لان فيه أصحاب الجملة من يعرف اللَّه تعالى بطرق مختصرة توجب العلم، و ان لم يكن يقوى على درء الشبهات كلها.

قلنا: ما نعرف من أصحاب حديثنا و رواياتنا من هذه صفته، و كل من نشير اليه منهم إذا سألته عن سبب اعتقاده التوحيد و العدل أو النبوة أو الإمامة، أحالك على الروايات و تلي عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لا أحال‏[[297]](#footnote-297) في اعتقاده إذا سأل عن جهة علمها، و معلوم ضرورة خلاف ذلك، و المدافعة للعيان قبيحة بذوي الدين.

و في رواتنا و نقلة أحاديثنا من يقول بالقياس و يذهب إليه في الشريعة، كالفضل ابن شاذان و يونس و جماعة معروفين، و لا شبهة في أن اعتقاد صحة القياس في الشريعة كفر لا تثبت معه عدالة.

فمن أين يصح لنا خبر واحد يروونه ممن يجوز أن يكون عدلا مع هذه الأقسام التي ذكرناها حتى ندعي أنا تعبدنا بقوله.

و ليس يلزم ما ذكرناه على أخبار التواتر، لأن الأخبار المتواترة لا يشترط فيها عدالة رواتها، بل قد يثبت التواتر و تجب المعرفة برواية الفاسق بل الكافر، لان العلم بصحة ما رووه يبتنى على أمور عقلية تشهد بأن مثل تلك الجماعة لا

ص: 312

يجوز عليها و هي على ما هي عليه.

فلا بد إذا لم يكن خبرها كذبا أن يكون صدقا، و العمل بأخبار الآحاد عند من يذهب إليه في الشرع يقتضي كون الراوي على صفة تجب مراعاتها، فإذا لم يتكامل بطل الشرط في وجوب العمل.

و انما قلنا ان مثل الذي ذكرناه لا يعترض به على مذهب مخالفينا الى العمل بأخبار الآحاد، لأنهم لا يراعون في صفة الناقلين كل الذي نراعيه، و لا يكفرون بما نكفر به من الخلاف في كل أصل و فرع، و أكثرهم يعمل على أخبار أهل الأهواء و ان كان فسقا كثيرا متى كانوا متنزهين عما يعتقدون أنه معصية و فسق و غير منكر لا يعتقدونه قبحا، فالأمر عليهم أوسع منه علينا.

فان قيل: إذا سددتم طريق العمل بالاخبار في الشريعة، فعلى أي شي‏ء تعولون في الفقه كله.

قلنا: قد بينا في مواضع من كلامنا كيف الطريق لنا مع نفي القياس و العمل بأخبار الآحاد الى ذلك، و كشفناه و أوضحناه في جواب المسائل التبانيات و في جواب المسائل الحلبيات، و نحن نورد هاهنا جملة منه.

و اعلم أن معظم الفقه نعلم ضرورة مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة، فإن وقع شك في أن الاخبار توجب العلم الضروري فالعلم الذي لا شبهة فيه و لا ريب يعتريه حاصل، كالعلم بالأمور الظاهرة كلها التي يدعي قوم أن العلم بها ضروري.

فان الإمامية كلها تعلم أن مذهب أبي عبد اللَّه جعفر بن محمد الصادق و آبائه و أبنائه من الأئمة عليهم السلام إنكار غسل الرجلين، و إيجاب مسحهما، و إنكار المسح على الخفين، و أن الطلاق الثلاث لا يقع، و أن كل مسكر حرام، و ما

ص: 313

جرى مجرى ذلك من الأمور التي لا يختلج بشك بأنه مذاهبهم.

و ما سوى ذلك لقلته بل الأقل، نعول فيه على إجماع الإمامية، لأنا نعلم أن قول امام الزمان المعصوم عليه السلام في جملة أقوالهم، و كل ما أجمعوا عليه مقطوع على صحته. و قد فرعنا هذه الجملة في مواضع و بسطناها.

فأما ما اختلفت الإمامية فيه، فهو على ضربين: ضرب يكون الخلاف فيه من الواحد و الاثنين، عرفناهما بأعيانهما و أنسابهما، و قطعنا على أن امام الزمان ليس بواحد منهما، فهذا الضرب يكون المعول فيه على أقوال باقي الشيعة الذين هم الجل و الجمهور، و لأنا نقطع على أن قول الإمام في تلك الجهة دون قول الواحد و الاثنين.

و الضرب الأخر من الخلاف: أن تقول طائفة كثيرة لا تتميز بعدد و لا معرفة إلا الأعيان الأشخاص بمذهب و الباقون بخلافه، فحينئذ لا يمكن الرجوع الى الإجماع و الاعتماد عليه، و يرجع في الحق من ذلك الى نص كتاب أو اعتماد على طريقة تفضي إلى العلم، كالتمسك بأصل ما في العقل و نفي ما ينقل عنه، و ما أشبه ذلك من الطرق التي قد بيناها في مواضع، و في كتاب «نصرة ما انفردت به الإمامية في المسائل الفقهية».

فإن قدرنا أنه لا طريق الى قطع على الحق فيما اختلفوا فيه، فعند ذلك كنا مخيرين في تلك المسألة بين الأقوال المختلفة، لفقد دليل التخصيص و التعيين.

و كذلك القول في أحكام الحوادث التي تحدث و لا قول للإمامية على وفاق و لا خلاف.

آخر المسألة صورة النسخة المستنسخة كتبتها من خط الشيخ زين الدين قدس اللَّه نفسه الزكية و أفاض على تربته المراحم الربانية و الحمد للَّه وحده.

ص: 317

[ (49) مسألة في علة امتناع علي (ع) عن محاربة الغاصبين لحقه بعد الرسول (ص)]

قال الشريف الأجل المرتضى (رضي اللَّه عنه): ان سأل سائل‏

فقال: إذا كان شيوخكم يعتمدون قديما و حديثا في علة امتناع أمير المؤمنين عليه السلام من محاربته بعد الرسول صلى اللَّه عليه و آله القوم الخارجين عن طاعته الغاصبين لرتبته النازلين بغير حق في منزلته.

فإنه عليه السلام علم أنه لو شرع في ذلك لارتد الناس مع قرب عهدهم بالكفر، و أنه عليه السلام انما كظم و صبر حذرا من الفساد الأعظم.

و على هذه الطريقة سؤال صعب، و هو أن يقال: كيف يجوز أن يكون إمامته و فرض طاعته من المصالح الدينية التي لا عوض عنها، و يتعلق بها بعينها الفساد و الردة، لأنه عليه السلام إذا كان الغرض في إمامته أن يتصرف في الأمر و يدبر أمورهم، و كان لا سبيل له الى ذلك الا بما هو مفسدة لهم و مؤدية الى‏

ص: 318

ردتهم، فقد تعلق الاستفساد بإمامته، و خرجت من أن تكون واجبة الى أن تكون قبيحة.

و بعد فأي ردة كان يخاف منها و جميع من خالف النص عندكم مرتد بدفعهم له، فكأنه خاف مما هو واقع حاصل.

الجواب:

اعلم أنه لا صعوبة في الجواب عن هذا السؤال لمن تأمل الأمر، لأن اللَّه تعالى إذا علم أن المصلحة الدينية بعد وفاة الرسول صلى اللَّه عليه و آله في إمامته و فرض طاعته، و قد فعل ذلك النبي صلى اللَّه عليه و آله بأمره تعالى.

و إذا كانت المصلحة في تدبيره لأمور الأمة، انما يتم بتمكينهم له من النظر و التدبير و الأمر و النهي و الحل و العقد، وجب أن يأمرهم بتمكينه و يوجب عليهم التخلية بينه و بين تدبيره، و قد فعل ذلك على أوجه الوجوه، فخالفوا و عصوا و اتبعوا الهوى المردي، و عدلوا عن الحق المنجي.

فقامت له جل ثناؤه بذلك الحجة عليهم، لأنه أزاح علتهم فيما به تتم مصلحتهم، و فعل ما يتم به ذلك من مقدوره، و هو النص و الدلالة و الحجة و الأمر بالتمكين و إيجاب التخلية، و نفى ما هو في مقدورهم من التمكين و التخلية اللذين لا يتم التصرف الا بهما، فهم الملومون المعاتبون على فوت مصلحتهم، و هو تعالى المشكور على فعله بهم.

و ليس يجوز أن يكرههم و يلجأهم الى التمكين، لان ذلك يبطل التكليف، و يسقط استحقاق الثواب، و المجزي بالتكليف اليه.

ص: 319

و أما المحاربة: فإن كان الغرض في تكليفها أن يرجع القوم عن الباطل إلى جهة الحق، فقد يجوز أو يعلم أو يغلب في الظن في أحوالهم أنه بذلك لا يرجعون، فلا طائل اذن فيها.

و ان كان الغرض في المحاربة ما يجب في جهاد الباغي على الامام الخارج عليه العادل عن طاعته، فان ذلك كله انما يجب مع التمكين و القدرة و الأنصار و الأعوان، و لم يكن شي‏ء من ذلك في تلك الأحوال.

و هذا كاف في سقوط فرض المحاربة، إلا أنا كنا نريد أن تصرحوا بأن العلة في الكف عن المحاربة الخوف من ارتداد القوم، فيجب أن نعدل عن الجواب بغيره من أنه غير متمكن من ذلك انعقد[[298]](#footnote-298) الناصر و ما جرى مجرى ذلك.

فنقول: إذا كانت المحاربة انما يتكلف لوجوب الجهاد الباغي الشاق للعصى، فقد يجوز أن نعلم أنها تؤدي الى فساد في الدين من ردة عنه أو ما أشبهها، فيقبح استعمالها، لأنها مفسدة، و ليس ذلك بموجب أن يكون نفس الإمامة هي المفسدة، أو تدبير الإمام أمور الأمة و تعريفه لهم، لأن المفسدة هاهنا منفصلة عن الإمامة نفسها، و ان عرضت في المجاهدة لمن خالف الإمام الذي هو مصلحة الأمة أما تدبير الامام يتم، و ذلك لا يتم الا بالنص عليه، و إيجاب فرض طاعته، و الاستفساد الذي ذكرناه غير راجع الى شي‏ء من ذلك، بل هو راجع الى المحاربة من بغى على الامام و خالف طاعته و إمامته، و ذلك منفصل عن نفس الإمامة.

و قد بينا الجهاد المارق عن الدين و محاربة الباغي عن الإمامة، انما يجب إذا لم يعرض فيها استفساد يسقط وجوبها بل قبحت، و لا شي‏ء من الواجبات الا و متى‏

ص: 320

عرض فيها وجه قبح سقط وجوبها و بل ذا[[299]](#footnote-299) تقررت.

و قيل لنا من بعد: فكيف حارب أهل الجمل و صفين لما بغوا عليه و مرقوا عن طاعته؟ فالجواب: أنه تمكن من ذلك لوجود الأعوان و الأنصار و المشايعين و المتابعين، و لم يحصل في أول الأمر شي‏ء من ذلك.

و الجواب الأخر: أنه لم يعلم أن جهادهم يؤدي الى استفساد و علم في الحال الاولى أن المحاربة تودي الى ذلك.

فأما ظاهر ما مضى في أن الردة حاصلة في كل دافع، فمن أي شي‏ء خاف في المجاهدة؟.

فالجواب: أنه خاف ارتداد من لم يكن مرتدا قبل الحرب من المستضعفين، و النافي البصيرة في الدين، الذين ما كانوا ارتدوا قبل المحاربة، و تدخل عليهم الشبهات فيها حتى يرجعوا عن الحق إلى الباطل.

و قد دخلت الشبهة على كثير من الضعفاء في قتله عليه السلام لأهل الجمل و صفين، و شككهم ذلك في أحواله، و ليست منزلة من خالف من أهل الجمل و صفين في النفوس و مكانهم من الصدور مكان من خالف في النص و عمل بخلافه بعد وفاة الرسول صلى اللَّه عليه و آله، و الا فمن الجائز القوي أن تدخل بمحاربتهم الشبهات.

و وجه آخر: و هو أن الكفر قد يتفاضل، فيكون بعضه أعظم من بعض، اما لان العقاب عليه أغلظ الوجوه و لا يظهر لنا، أو لوقوعه على وجه يطمع في إسلامه و أهل‏[[300]](#footnote-300) أعداهما و وقع النص عليه في الأصل، و ان كان كفرا و ارتدادا

ص: 321

عند الشيعة الإمامية، و أعظم منه و أفحش و أشد اطماعا في الإسلام و أهله أن يخلع منه، و يفسد الإسلام، و ينزع شعاره، و يظهر التكذيب بالنبي و بما جاء به من الشرائع، و تجتنب ما اقتضى قوة الكفر و تعاظمه على الجملة.

و يمكن جواب آخر و هو أن يقال: كما أن وقوع الكفر عند فعل من الافعال مع الشرائط المراعاة يكون مفسدة، كذلك وقوع زيادة عليه من ضروب الكفر، و من بعض الافعال لا يجوز أن يفعل به ما يعلم أنه يفعل عنده ضربا آخر من الكفر، فمن كفر بدفع النص و العمل بخلافه، يجوز أن يكفر بأن يظهر الطعن في النبوة و الشرائع و التوحيد و العدل، فالمنع مما يقع عنده زيادة الكفر في الوجوب، كالمنع مما يقع عنده شي‏ء من الكفر.

و ليس لأحد أن يقول: هذا الجواب لا يليق بمذاهب الإمامية، لأنهم يذهبون الى أن دافع النص و الكافر به لا طاعة معه و لا معرفة باللّه تعالى و أنبيائه و شرائعه، بل هو في حكم الدافع لذلك و الجاهل به، فليس يزداد بالمحاربة عند المجاهدة إلا ما كان حاصلا قبلها.

و ذلك أنا إذا صفحنا عن تلخيص هذا الموضوع و المناقشة عليه فيه و تحقيقه، جاز لنا أن نقول من جملة ضروب الكفر محاربة الامام و مدافعته و ممانعته.

و ما كانوا بهذا الضرب كافرين بدفع النص و لا مستحقين لعذاب المحاربة و المدافعة، فإذا خرج بهم الى الحرب فحاربوا و مانعوا، كفروا بذلك و استحقوا به العذاب بعد أن لم يكونوا عليه في الأول، و لذلك ان نطقوا و أظهروا و أعلنوا جحد الإمامة و الشريعة و طعنوا فيها طعنا مسموعا متحققا، فكل ذلك كفر ما كانوا عليه و لا مستحقي عقابه.

فبان صحة هذا الجواب أيضا مضافا الى ما تقدم. و الحمد للَّه رب العالمين و صلى اللَّه على خير خلقه محمد و عترته المعصومين.

ص: 323

(50) مسألة في العصمة

ص: 325

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ ما حقيقة العصمة التي يعتقد وجوبها للأنبياء و الأئمة عليهم السلام؟ و هل هو معنى يضطر إلى الطاعة و يمنع من المعصية، أو معنى يضام الاختيار؟ فان كان معنى يضطر إلى الطاعة و يمنع من المعصية، فكيف يجوز الحمد و الذم لفاعلها؟.

و ان كان معنى يضام الاختيار، فاذكروه و دلوا على صحة مطابقته له، و وجوب اختصاص المذكور بن به دون من سواهم.

فقد قال بعض المعتزلة: ان اللَّه عصم أنبياءه بالشهادة لهم بالاعتصام، و ضلل قوماً بنفس الشهادة عليهم بالضلال، فان يكن ذلك هو المعتمد أنعم بذكره و دل على صحته و بطلان ما عساه نعلمه من الطعن عليه، و ان كان باطلا دل على بطلانه و صحة الوجه المعتمد دون ما سواه.

الجواب و للَّه التوفيق: اعلم أن العصمة هي اللطف الذي يفعله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع‏

ص: 326

من فعل القبيح، فيقال على هذا: ان اللَّه عصمه، بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح، و يقال: ان العبد معتصم، لانه اختار عند هذا الداعي الذي فعل الامتناع عن القبيح.

و أصل العصمة في وضع اللغة المنع، يقال: عصمت فلاناً من السوء إذا منعت من فعله به، غير أن المتكلمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله اللَّه تعالى به، لأنه إذ افعل به ما يعلم أن يمتنع عنده من فعل القبيح، فقد منعه منه، فأجروا عليه لفظ المانع قسراً أو قهراً.

و أهل اللغة يتصارفون ذلك و يستعملونه، لأنهم يقولون فيمن أشار على غيره برأي فقبله مختاراً، و احتمى بذلك من ضرر يلحقه، و هو ماله ان حماه من ذلك الضرر و منعه و عصمه منعه، و ان كان ذلك على سبيل الاختيار.

فان قيل: أ فتقولون فيمن لطف له بما اختار عنده الامتناع من فعل واحد قبيح أنه معصوم.

قلنا: نقول ذلك مضافاً و لا نطلقه، فنقول: انه معصوم من كذا و لا نطلق، فيوهم أنه معصوم من جميع القبائح، و نطلق في الأنبياء و الأئمة عليهم السلام العصمة بلا تقييد، لأنهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح. دون ما يقوله المعتزلة من نفي الكبائر عنهم دون الصغائر.

فإن قيل: فإذا كان تفسير العصمة ما ذكرتم، فألا عصم اللَّه جميع المكلفين و فعل بهم ما يختارون عنده الامتناع من القبائح.

قلنا: كل من علم اللَّه تعالى أن له لطفاً يختار عنده الامتناع من القبح، فإنه لا بد أن يفعله و ان لم يكن نبياً و لا إماماً، لأن التكليف يقتضي فعل اللطف على ما دل عليه في مواضع كثيرة.

غير أنا لا نمنع أن يكون في المكلفين من ليس في المعلوم أن فيه سبباً متى‏

ص: 327

فعل اختار عنده الامتناع من القبح، فيكون هذا المكلف لا عصمة له في المعلوم و لا لطف، و لا يكلف من لا لطف له بحسن و لا بقبح، و انما القبيح منع اللطف فيمن له لطف مع ثبوت التكليف.

فأما قول بعضهم أن العصمة الشهادة من اللَّه تعالى بالاعتصام، فباطل لأن الشهادة لا يجعل الشي‏ء على ما هو به، و انما يتعلق به على ما هو عليه، لأن الشهادة هي الخبر، و الخبر عن كون الشي‏ء على صفة لا يؤثر في كونه عليها، فيحتاج أو لا الى أن يتقدم الى العلم بأن زيداً معصوم أو معتصم و يوضح عن معنى ذلك، ثم تكون الشهادة من بعده مطابقة لهذا العلم، و هذا بمنزلة من سئل عن حد المتحرك، فقال: هو الشهادة بأنه متحرك أو العلم بأنه على هذه الصفة.

و في هذا البيان كفاية لمن تأمل.

ص: 329

(51) مسألة في الاعتراض على من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر

ص: 331

بسم اللَّه الرّحمن الرّحيم‏ ما يقال لمن يدعى عند اقامة الدليل على حدوث الجسم و الجوهر و العرض شيئاً ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض، أحدث اللَّه تعالى الأشياء عنه.

و ما الذي يفسد دعواه عند المطالبة بالدلالة على صحتها؟.

الجواب:

أول ما نقول إحداث شي‏ء من شي‏ء غيره كلام، محال ظاهر الفساد، لان المحدث على الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوماً.

فإذا فرضنا أنه أحدث من غيره، فقد جعلناه موجوداً في ذلك الغير، فلا يكون محدثاً على الحقيقة، و لا موجوداً من عدم حقيقي، فكأنا قلنا: انه محدث و ليس بمحدث.

و هذا متناقض، على أن الجواهر و الأجسام إنما حكمنا بحدوثها، لأنها لم‏

ص: 332

يحل‏[[301]](#footnote-301) من الاعراض، و لم يتقدم في الوجود عليها، و ما لم يتقدم المحدث فهو محدث مثله.

و إذا كانت الأعراض التي تأملنا[[302]](#footnote-302) بحدوثها الى حدوث الأجسام، و الجوهر محدثة لا من شي‏ء و لا عن هيولى، على ما نموه‏[[303]](#footnote-303) به هؤلاء المتفلسفون به، فيجب أن يكون الجواهر و الأجسام أيضاً محدثة على هذا الوجه، لأنه إذا وجب أن يساوي ما لم يقدم المحدث له في حدوثه، فيجب أن يساويه أيضاً في كيفية حدوثه.

على أنا قد بينا أن ما أحدث من غيره ليس بمحدث في الحقيقة، و العرض محدث على الحقيقة، فيجب فيما لم يقدمه في الوجود أن يكون محدثاً على الحقيقة.

نبين ما ذكرناه أن من أحدث من طين أو شمع صورة، فهو غير محدث لها على الحقيقة، و كيف يكون ذلك؟ و هو موجودة الاجزاء في الطين أو الشمع، و انما أحدث المصور تصويرها و تركيبها و المعاني المخصوصة فيها، و هذا يقتضي أن الجواهر و الأجسام على مذهب أصحاب الهيولى غير محدثة على الحقيقة، و انما حدث التصوير.

و إذا دل الدليل على حدوث جميع الأجسام، بطل هذا المذهب.

فأما الذي يدل على بطلان قول من أثبت شيئاً موجوداً ليس بجسم و لا عرض من غير جملة المطالبة أو تصحيح دعواه و لعجزه عن ذلك، فهو أنه لا حكم‏

ص: 333

لذات موجودة ليست بجسم و لا جوهر و لا عرض يعقل و يمكن اشارة اليه.

و ما لا حكم له من الذوات أو الصفات لا يجوز إثباته و لا بد من نفيه، لانه يؤدي الى الجهالات و الى إثبات ما لا يتناهى من الذوات و الصفات، و قد بينا هذه الطريقة في مواضع من كتبنا، لا سيما الكتاب «الملخص» في الأصول.

على أنا نقول لمن أثبت الهيولى و ادعى أنها أصل للعالم، و أن الأجسام و الجواهر منها أحدثه‏[[304]](#footnote-304)، لا يخلو هذه التي سميتها ب «الهيولى» من أن يكون موجودة ما يعنق أنه يستمه‏[[305]](#footnote-305) لهذه اللفظة، لأن الموجود عندكم يكون بالفعل و يكون بالقوة، و يكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوة أو في العلم.

و انما يريد بالوجود هو الذي يعقله و يعلمه صورة عند إدراك الذوات المدركات لان أحدنا إذا أدرك الجسم متحيزاً علم ضرورة وجوده و ثبوته. و كذلك القول في الألوان و ما عداها من المدركات.

فان قال: هي موجودة على تحديدكم.

قلنا: فيجب أن تكون متحيزة، لأنها لو لم تكن بهذه الصفة ما جعل منها المتحيز.

ألا ترى أن الاعراض لما لم تكن متحيزة، لم يمكن أن يحدث فيها المتحيز و إذا أقروا فيها بالتحيز فهي من جنس الجوهر، و بطل القول بأنها ليست بجوهر و وجب لها الحدوث، لان دليل حدوث الأجسام ينظمها و يشتمل عليها، فبطلوا أيضاً القول بعدمها و نفي حدوثها.

ص: 334

و ان قالوا: هي معدومة.

قلنا: إذا كانت معدومة على الحقيقة فما يسومكم إثبات قدم لها و لا حدث لان هذين الوصفين انما يتعاقبان على الموجود، فكأنكم تقولون: ان اللَّه سبحانه و تعالى جعل من هذه الهيولى المعدومة جواهر و اجساماً موجودة.

هذه موافقة في المعنى لأهل الحق القائلين: بأن الجواهر في العدم على صفة تقتضي وجوب التحيز لها متى وجدت، و أن اللَّه سبحانه إذا أوجد هذه الجواهر، وجب لها في الوجود التحيز لما هي عليه في نفوسها من الصفة في العدم الموجب لذلك بشرط الوجود، و لا تأثير له في الصفة التي كانت عليها الجواهر في العدم.

على أن هذه الطريقة إذا صاروا إليها تقتضي أن الأجناس و الاعراض كلها هيولى، لان الدليل قد دل على أن السواد و لكل حسن في الاعراض‏[[306]](#footnote-306) صفة ثابتة في حال العدم يقتضي كونه على صفة التي تدرك عليها ان كان مما يدرك في حال الوجود، و أن الفاعل انما يؤثر في احداثه و إيجاده، دون صفة التي كان عليها في حال العدم.

و القول في الاعراض كالقول في الجواهر في هذه القصة، فيجب أن يكون الجميع هيولى، لان الطريقة واحدة، و كلام هؤلاء القوم غير محصل و لا مفهوم و هم يدعون التحديد و التحقيق، و ما أبعدهم في ذلك.

تمت المسألة.

1. سورة إبراهيم: 41. [↑](#footnote-ref-1)
2. سورة الممتحنة: 4. [↑](#footnote-ref-2)
3. سورة مريم: 47. [↑](#footnote-ref-3)
4. سورة التوبة: 113. [↑](#footnote-ref-4)
5. سورة الشعراء: 86. [↑](#footnote-ref-5)
6. تنزيه الأنبياء ص 33. [↑](#footnote-ref-6)
7. الظاهر زيادة كلمة« إبراهيم». [↑](#footnote-ref-7)
8. سورة البقرة: 286. [↑](#footnote-ref-8)
9. في هامش النسخة: و قد قرئ بها جازت القراءة بالتخفيف. [↑](#footnote-ref-9)
10. سورة التوبة: 100. [↑](#footnote-ref-10)
11. سورة الإنسان: 1. [↑](#footnote-ref-11)
12. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-12)
13. سورة الواقعة: 10. [↑](#footnote-ref-13)
14. سورة فاطر: 32. [↑](#footnote-ref-14)
15. علم‏الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، 4جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: 1، 1405 ه.ق. [↑](#footnote-ref-15)
16. في الهامش: كذا. [↑](#footnote-ref-16)
17. ظ: ألا يتوب. [↑](#footnote-ref-17)
18. خ ل: الآية. [↑](#footnote-ref-18)
19. ظ: حمزة. [↑](#footnote-ref-19)
20. ظ: عجزهم. [↑](#footnote-ref-20)
21. ظ: خلافاً. [↑](#footnote-ref-21)
22. ظ: و ان. [↑](#footnote-ref-22)
23. في الهامش: تعمدت. [↑](#footnote-ref-23)
24. سور فصلت: 13. [↑](#footnote-ref-24)
25. سورة الأعراف: 78 و 91. [↑](#footnote-ref-25)
26. كذا و الظاهر: يصعق. [↑](#footnote-ref-26)
27. ظ: نجى. [↑](#footnote-ref-27)
28. سورة الأعراف: 11. [↑](#footnote-ref-28)
29. ظ: فهذا. [↑](#footnote-ref-29)
30. سورة الصافات: 96. [↑](#footnote-ref-30)
31. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-31)
32. سورة الانعام: 151. [↑](#footnote-ref-32)
33. في الهامش: أوصيكم أن لا تشركوا أو أتل عليكم. [↑](#footnote-ref-33)
34. سورة الانعام: 151. [↑](#footnote-ref-34)
35. سورة الإسراء: 31. [↑](#footnote-ref-35)
36. سورة الانعام: 14. [↑](#footnote-ref-36)
37. ظ: إلا سؤال. [↑](#footnote-ref-37)
38. ظ: تحريم. [↑](#footnote-ref-38)
39. سورة الأعراف: 12. [↑](#footnote-ref-39)
40. خ ل: و أوحينا. [↑](#footnote-ref-40)
41. سورة الانعام: 129. [↑](#footnote-ref-41)
42. سورة المائدة: 51. [↑](#footnote-ref-42)
43. سورة فاطر: 32. [↑](#footnote-ref-43)
44. لعل هنا وقع سقط. [↑](#footnote-ref-44)
45. سورة النمل: 14. [↑](#footnote-ref-45)
46. سورة البقرة: 187. [↑](#footnote-ref-46)
47. سورة المرسلات: 36. [↑](#footnote-ref-47)
48. سورة آل عمران: 40. [↑](#footnote-ref-48)
49. سورة البقرة: 49. [↑](#footnote-ref-49)
50. سورة الأحقاف: 9. [↑](#footnote-ref-50)
51. ظ: الثواب. [↑](#footnote-ref-51)
52. سورة يونس: 94. [↑](#footnote-ref-52)
53. سورة الإطلاق: 1. [↑](#footnote-ref-53)
54. سورة الزمر: 65. [↑](#footnote-ref-54)
55. ظ: عليه بقوله. [↑](#footnote-ref-55)
56. سورة إبراهيم: 11. [↑](#footnote-ref-56)
57. ظ: ينفى شكه لا وهم. [↑](#footnote-ref-57)
58. سورة يونس: 93. [↑](#footnote-ref-58)
59. سورة يونس: 94. [↑](#footnote-ref-59)
60. سورة الفتح: 16. [↑](#footnote-ref-60)
61. سورة الفتح: 11 12. [↑](#footnote-ref-61)
62. سورة الفتح: 15. [↑](#footnote-ref-62)
63. سورة البقرة: 31. [↑](#footnote-ref-63)
64. سورة البقرة: 23. [↑](#footnote-ref-64)
65. ظ: المعنيون. [↑](#footnote-ref-65)
66. سورة النور: 45. [↑](#footnote-ref-66)
67. ظ: ليدل. [↑](#footnote-ref-67)
68. سورة البقرة: 37. [↑](#footnote-ref-68)
69. ظ: فزع الى اللَّه بهن أو سأله عقبهن. [↑](#footnote-ref-69)
70. الظاهر زيادة الجملة، لأن المراد نصب آدم. [↑](#footnote-ref-70)
71. سورة الحج: 26. [↑](#footnote-ref-71)
72. سورة الرعد: 23. [↑](#footnote-ref-72)
73. الظاهر الزيادة. [↑](#footnote-ref-73)
74. ظ: يرفع. [↑](#footnote-ref-74)
75. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-75)
76. ظ: نسبة. [↑](#footnote-ref-76)
77. ظ: اللياقة. [↑](#footnote-ref-77)
78. في النهج: الناس. [↑](#footnote-ref-78)
79. نهج البلاغة ص 105، الرقم: 80. [↑](#footnote-ref-79)
80. وسائل الشيعة 15- 604، ح 3، ب 9 من أبواب اللعان، و رواه أحمد في مسنده 6- 129، و سنن أبى داود 2- كتاب الطلاق ح 2273. [↑](#footnote-ref-80)
81. عوالي اللئالى 1- 146. [↑](#footnote-ref-81)
82. سورة الشعراء: 7. [↑](#footnote-ref-82)
83. ظ: نفر. [↑](#footnote-ref-83)
84. سورة الشعراء: 7. [↑](#footnote-ref-84)
85. الزيادة منا. [↑](#footnote-ref-85)
86. سورة ص: 12. [↑](#footnote-ref-86)
87. سورة المائدة: 3. [↑](#footnote-ref-87)
88. سورة المائدة: 1. [↑](#footnote-ref-88)
89. في الهامش: كذا. [↑](#footnote-ref-89)
90. في الهامش: كذا. [↑](#footnote-ref-90)
91. سورة طه: 129. [↑](#footnote-ref-91)
92. سورة طه: 128. [↑](#footnote-ref-92)
93. ظ: يجديه. [↑](#footnote-ref-93)
94. ظ: فقول. [↑](#footnote-ref-94)
95. رواه جمع من أعلام القوم، راجع إحقاق الحق 8- 109. [↑](#footnote-ref-95)
96. رواه أحمد في مسنده 2- 203. [↑](#footnote-ref-96)
97. راجع عوالي اللئالى 3- 534. [↑](#footnote-ref-97)
98. راجع الروايات الواردة في ذلك بحار الأنوار 27- 157. [↑](#footnote-ref-98)
99. ظ: جسما لان الجسم. [↑](#footnote-ref-99)
100. سورة السجدة: 11. [↑](#footnote-ref-100)
101. سورة الحاقة: 17. [↑](#footnote-ref-101)
102. ظ: غير منقص. [↑](#footnote-ref-102)
103. علم‏الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، 4جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: 1، 1405 ه.ق. [↑](#footnote-ref-103)
104. ظ: بإثبات. [↑](#footnote-ref-104)
105. ظ: يقويه لولاهم. [↑](#footnote-ref-105)
106. ظ: ما. [↑](#footnote-ref-106)
107. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-107)
108. سورة القصص: 5. [↑](#footnote-ref-108)
109. ظ: تتأولها. [↑](#footnote-ref-109)
110. ظ: منتظر، منعنا. [↑](#footnote-ref-110)
111. ظ: صنوف. [↑](#footnote-ref-111)
112. في النهج: سمعي. [↑](#footnote-ref-112)
113. في النهج: أصله أم زكاة أم صدقة؟. [↑](#footnote-ref-113)
114. الزيادة غير موجودة في النهج. [↑](#footnote-ref-114)
115. في النهج: جلب شعيرة ما فعلته، و ان دنياكم إلخ. [↑](#footnote-ref-115)
116. أورد الخطبة بتمامها الشريف الرضى في نهج البلاغة ص 346. [↑](#footnote-ref-116)
117. سورة المؤمنون: 17. [↑](#footnote-ref-117)
118. سورة الطلاق: 12. [↑](#footnote-ref-118)
119. سورة الأنبياء: 32. [↑](#footnote-ref-119)
120. سورة الطور: 44. [↑](#footnote-ref-120)
121. سورة نوح: 19. [↑](#footnote-ref-121)
122. سورة النازعات: 30. [↑](#footnote-ref-122)
123. سورة النبإ: 6. [↑](#footnote-ref-123)
124. خ ل: في. [↑](#footnote-ref-124)
125. خ ل: يؤديه إليه. [↑](#footnote-ref-125)
126. ظ: للمدعى. [↑](#footnote-ref-126)
127. في الهامش: ما بقي أن لا. [↑](#footnote-ref-127)
128. في الهامش: الإيرادات. [↑](#footnote-ref-128)
129. كذا. [↑](#footnote-ref-129)
130. كذا. [↑](#footnote-ref-130)
131. ظ: إذا كان الجوهر في عدمه جوهرا ما الذي. [↑](#footnote-ref-131)
132. ظ: عدمه. [↑](#footnote-ref-132)
133. خ ل: حتى. [↑](#footnote-ref-133)
134. في« ن»: موقوفان. [↑](#footnote-ref-134)
135. في« ن»: شاهدنا. [↑](#footnote-ref-135)
136. في« ن»: الواسع. [↑](#footnote-ref-136)
137. و يرده قوله تعالى أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قالَ .. أَ هكَذا عَرْشُكِ و قد أحضر عرشها في أقل من طرفة عين. [↑](#footnote-ref-137)
138. في الأصل: هذه. [↑](#footnote-ref-138)
139. في« ن»: الكتاب. [↑](#footnote-ref-139)
140. في« ن»: يحمل. [↑](#footnote-ref-140)
141. في« ن»: من فعل الاعتمادات فيها. [↑](#footnote-ref-141)
142. في« ن»: و لو شهد لعلم حاله و نقل خبره. [↑](#footnote-ref-142)
143. ظ: أبا. [↑](#footnote-ref-143)
144. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-144)
145. سورة المائدة: 6. [↑](#footnote-ref-145)
146. سورة الكهف: 96. [↑](#footnote-ref-146)
147. سورة الحاقة: 19. [↑](#footnote-ref-147)
148. سورة الجن: 7. [↑](#footnote-ref-148)
149. في الهامش: الأرجل. [↑](#footnote-ref-149)
150. لعله: أولى من. [↑](#footnote-ref-150)
151. ظ: فالقول. [↑](#footnote-ref-151)
152. سورة الكهف: 96. [↑](#footnote-ref-152)
153. سورة النساء: 176. [↑](#footnote-ref-153)
154. سورة الحاقة: 19. [↑](#footnote-ref-154)
155. في الهامش: الزمل. [↑](#footnote-ref-155)
156. كذا. [↑](#footnote-ref-156)
157. ظ: أن. [↑](#footnote-ref-157)
158. ظ: تبين. [↑](#footnote-ref-158)
159. سورة ص: 33. [↑](#footnote-ref-159)
160. ظ: إليها. [↑](#footnote-ref-160)
161. سورة يوسف: 35. [↑](#footnote-ref-161)
162. ظ: أنه. [↑](#footnote-ref-162)
163. سورة الانعام: 151. [↑](#footnote-ref-163)
164. سورة المائدة: 45. [↑](#footnote-ref-164)
165. سورة الكهف: 74. [↑](#footnote-ref-165)
166. سورة فاطر: 18. [↑](#footnote-ref-166)
167. سورة الروم: 44. [↑](#footnote-ref-167)
168. سورة الكهف: 71. [↑](#footnote-ref-168)
169. سورة الكهف: 74. [↑](#footnote-ref-169)
170. سورة الكهف: 77. [↑](#footnote-ref-170)
171. سورة المائدة: 6. [↑](#footnote-ref-171)
172. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-172)
173. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-173)
174. كذا و الظاهر زيادة« اما». [↑](#footnote-ref-174)
175. ظ: مقدرهم. [↑](#footnote-ref-175)
176. ظ: بخلاف. [↑](#footnote-ref-176)
177. كذا في النسخة و الظاهر أنه تكرار. [↑](#footnote-ref-177)
178. كذا و الظاهر زيادة العبارة. [↑](#footnote-ref-178)
179. ظ: كافراً. [↑](#footnote-ref-179)
180. الظاهر زيادة« و». [↑](#footnote-ref-180)
181. سورة الواقعة: 24. [↑](#footnote-ref-181)
182. سورة المائدة: 14 و غيرها. [↑](#footnote-ref-182)
183. سورة المائدة: 79 و غيرها. [↑](#footnote-ref-183)
184. سورة البقرة: 79 و غيرها. [↑](#footnote-ref-184)
185. سورة النساء: 79. [↑](#footnote-ref-185)
186. ظ: يوجب فعلها. [↑](#footnote-ref-186)
187. سورة النساء: 78. [↑](#footnote-ref-187)
188. سورة آل عمران: 78. [↑](#footnote-ref-188)
189. سورة الذاريات: 56. [↑](#footnote-ref-189)
190. سورة الأعراف: 179. [↑](#footnote-ref-190)
191. سورة القصص: 8. [↑](#footnote-ref-191)
192. ظ: أنيساً. [↑](#footnote-ref-192)
193. سورة الإسراء: 4. [↑](#footnote-ref-193)
194. ظ: لم يفسر، و بعده بياض في النسخة. [↑](#footnote-ref-194)
195. سورة الإسراء: 23. [↑](#footnote-ref-195)
196. في الهامش: وبرة القضاة. [↑](#footnote-ref-196)
197. ظ: مقدر. [↑](#footnote-ref-197)
198. كذا. [↑](#footnote-ref-198)
199. ظ: إدراككم. [↑](#footnote-ref-199)
200. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-200)
201. كذا في النسخة. [↑](#footnote-ref-201)
202. سورة غافر: 51. [↑](#footnote-ref-202)
203. في الهامش: يستحل. [↑](#footnote-ref-203)
204. سورة الإسراء: 59. [↑](#footnote-ref-204)
205. سورة الإسراء: 90 92. [↑](#footnote-ref-205)
206. كذا. [↑](#footnote-ref-206)
207. كذا. [↑](#footnote-ref-207)
208. ظ: شي‏ء. [↑](#footnote-ref-208)
209. سورة الدخان: 32، و الآية وَ لَقَدِ اخْتَرْناهُمْ إلخ. [↑](#footnote-ref-209)
210. ظ: إليها. [↑](#footnote-ref-210)
211. علم‏الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، 4جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: 1، 1405 ه.ق. [↑](#footnote-ref-211)
212. في الهامش: حربية. [↑](#footnote-ref-212)
213. في الهامش: الفضعيعى. [↑](#footnote-ref-213)
214. في الهامش: الوصاة الأقرب. [↑](#footnote-ref-214)
215. خ ل: في الحشر. [↑](#footnote-ref-215)
216. سورة الإسراء: 56. [↑](#footnote-ref-216)
217. سورة النحل: 57. [↑](#footnote-ref-217)
218. سورة الزخرف: 16. [↑](#footnote-ref-218)
219. سورة العنكبوت: 27. [↑](#footnote-ref-219)
220. سورة الانعام: 100. [↑](#footnote-ref-220)
221. سورة الصافات: 158. [↑](#footnote-ref-221)
222. سورة الأعراف: 194. [↑](#footnote-ref-222)
223. سورة يونس: 18. [↑](#footnote-ref-223)
224. سورة الأنبياء: 36. [↑](#footnote-ref-224)
225. سورة نوح: 23. [↑](#footnote-ref-225)
226. خ ل: الا. [↑](#footnote-ref-226)
227. خ ل: العمل. [↑](#footnote-ref-227)
228. في الهامش: بفعل. [↑](#footnote-ref-228)
229. ظ: فلم لم. [↑](#footnote-ref-229)
230. الظاهر زيادة الجملة. [↑](#footnote-ref-230)
231. خ ل: العقل. [↑](#footnote-ref-231)
232. كذا. [↑](#footnote-ref-232)
233. ظ: و من. [↑](#footnote-ref-233)
234. ظ: مخاطبتهم. [↑](#footnote-ref-234)
235. ظ: في كلها. [↑](#footnote-ref-235)
236. خ ل: نصاً. [↑](#footnote-ref-236)
237. ظ: السماء الأرض. [↑](#footnote-ref-237)
238. ظ: من. [↑](#footnote-ref-238)
239. ظ: قرن. [↑](#footnote-ref-239)
240. سورة النساء: 11. [↑](#footnote-ref-240)
241. خ ل: أ لا ترى أنه. [↑](#footnote-ref-241)
242. خ ل: لا يتحصل. [↑](#footnote-ref-242)
243. خ ل: المفزع. [↑](#footnote-ref-243)
244. خ ل: ليلزمكم. [↑](#footnote-ref-244)
245. خ ل: لأن هؤلاء. [↑](#footnote-ref-245)
246. ظ: اجراء. [↑](#footnote-ref-246)
247. الزيادة في الهامش بعلامة خ ل. [↑](#footnote-ref-247)
248. ظ: اعمال. [↑](#footnote-ref-248)
249. خ ل: يخرج. [↑](#footnote-ref-249)
250. كذا. [↑](#footnote-ref-250)
251. خ ل: عنه. [↑](#footnote-ref-251)
252. ظ: و نأمره. [↑](#footnote-ref-252)
253. ظ: و غير. [↑](#footnote-ref-253)
254. خ ل: المحق. [↑](#footnote-ref-254)
255. في الهامش: عول عن. [↑](#footnote-ref-255)
256. ظ: خطاب. [↑](#footnote-ref-256)
257. ظ: استلامك. [↑](#footnote-ref-257)
258. ظ: بما. [↑](#footnote-ref-258)
259. ظ: قد رفع. [↑](#footnote-ref-259)
260. ظ: جعلته. [↑](#footnote-ref-260)
261. راجع الأحاديث في ذلك كتاب« أبو هريرة» لأبي رية ص 135. [↑](#footnote-ref-261)
262. سورة الرعد: 23. [↑](#footnote-ref-262)
263. سورة الزمر: 3. [↑](#footnote-ref-263)
264. خ ل: فالاقتصار. [↑](#footnote-ref-264)
265. ظ: عموماً. [↑](#footnote-ref-265)
266. سورة النحل: 81. [↑](#footnote-ref-266)
267. ظ: و تسيره. [↑](#footnote-ref-267)
268. ظ: ما أراد. [↑](#footnote-ref-268)
269. كذا. [↑](#footnote-ref-269)
270. قال في الهامش: هذا المقام فيه سقط. [↑](#footnote-ref-270)
271. سورة محمد: 5. [↑](#footnote-ref-271)
272. سورة الصافات: 23. [↑](#footnote-ref-272)
273. سورة النساء: 168. [↑](#footnote-ref-273)
274. و هذا. [↑](#footnote-ref-274)
275. سورة محمد: 17. [↑](#footnote-ref-275)
276. ظ: بأنها. [↑](#footnote-ref-276)
277. ظ: و ان كان الأصل في الألقاب. [↑](#footnote-ref-277)
278. ظ: و اذن جاز. [↑](#footnote-ref-278)
279. في الهامش: التغليب. [↑](#footnote-ref-279)
280. كذا، و الظاهر: افترى على. [↑](#footnote-ref-280)
281. كذا، و الظاهر: افترى على. [↑](#footnote-ref-281)
282. كذا. [↑](#footnote-ref-282)
283. ظ: للحرف. [↑](#footnote-ref-283)
284. سورة آل عمران: 7. [↑](#footnote-ref-284)
285. علم‏الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، 4جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: 1، 1405 ه.ق. [↑](#footnote-ref-285)
286. سورة الشورى: 53. [↑](#footnote-ref-286)
287. سورة فصلت: 54. [↑](#footnote-ref-287)
288. سورة هود: 5. [↑](#footnote-ref-288)
289. بأنه مقتر كذا في الهامش، و الظاهر: المقرو. [↑](#footnote-ref-289)
290. ظ: من. [↑](#footnote-ref-290)
291. في الهامش: حقه. [↑](#footnote-ref-291)
292. ظ: لا يحجه. [↑](#footnote-ref-292)
293. في الهامش: الانقطاع. [↑](#footnote-ref-293)
294. سورة النازعات: 11. [↑](#footnote-ref-294)
295. خ ل: راويه. [↑](#footnote-ref-295)
296. ظ: الواقفة. [↑](#footnote-ref-296)
297. ظ: لا حال. [↑](#footnote-ref-297)
298. ظ: لفقد. [↑](#footnote-ref-298)
299. كذا. [↑](#footnote-ref-299)
300. كذا الى آخره. [↑](#footnote-ref-300)
301. ظ: لم يخل. [↑](#footnote-ref-301)
302. ظ: قلنا. [↑](#footnote-ref-302)
303. ظ: نوه. [↑](#footnote-ref-303)
304. ظ: أحدثها. [↑](#footnote-ref-304)
305. كذا. [↑](#footnote-ref-305)
306. ظ: كذا. [↑](#footnote-ref-306)