

[وجه استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه]

مسألة: مسألة: قال الله تعالى مخبرا عن إبراهيم عليه السلام أنه قال رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ^١ و الذي أخبرنا الله تعالى أنه وعد أباه بالاستغفار دون أمه، فقال إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ^٢ و قال سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي^٣ و قال ما كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ^٤.

فما وجه استغفاره لوالديه؟ و لأحد أن يقرأ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ بياء ساكنة غير مشدودة؟ فيكون ذلك موافقا لقوله وَ اغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ^٥ و محققا لما وعده به من الاستغفار؟.

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

القول في استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه، بسطناه و شرحناه و فرعناه، فمن أراد النهاية وقف عليه من هناك.^٦ و في قوله رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ 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 مؤمنا كوالده، و يجعل دعاء إبراهيم عليه السلام لها بالمغفرة دليلا على إيمانها.

و الوجه الأحسن: انا لا نجعل ذلك إبراهيم^٧ دعاء لنفسه، بل تعليما لنا كيف ندعو لنفوسنا و للوالدين المؤمنين منا، كما تعبد الله نبينا صلى الله عليه و آله بأن يقول رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا^٨ و هو عليه السلام لا يخطئ للعصمة و انما قال ذلك تعليما لنا.

^١ سورة إبراهيم: ٤١.

^٢ سورة الممتحنة: ٤.

^٣ سورة مريم: ٤٧.

^٤ سورة التوبة: ١١٣.

^٥ سورة الشعراء: ٨٦.

^٦ تنزيه الأنبياء ص ٣٣.

فأما القراءة بتسكين الياء، فإن كانت مروية و قد روى بها جازت^٩، و الا فالإبداع غير جائز.

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

سأل الإمامية مخالفونا، فقالوا: أخبرونا أ ليس الله تعالى يقول وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا

ص: ٨٧

عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا^{١٠} مع نظائرها أو ليس هذا اخبار صدق يقطع العذر وضوحه و ينفى الشك بيانه و يسقط ان دل عليه و يقوم تبصرة نفسه.

فان قلت: بلى.

قلنا: عرفونا من هؤلاء؟ و ميزوهم لنا من غير توالى و تعادى على بصيرة و تثبت و يكون على يقين. و ان افترضتم فى هذه المدعوة الجميلة بأمر، لزمكم مثله فيمن تزعمون أنه وعد بأعداد الجنة و حسن المنقلب فى هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ^{١١} و نظائرها قتلوا لله^{١٢} و ينسبون معناه الى من أردتم فما الفصل؟.

و قالوا: قبض النبي صلى الله 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 البغى و الربا و شرب الخمر 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 فى كتابنا المعروف ب «الشافى» الذى نقضنا به على صاحب الكتاب المعروف ب «المغنى» كلامه

ص: ٨٨

^٧ الظاهر زيادة كلمة «إبراهيم».

^٨ سورة البقرة: ٢٨٦.

^٩ فى هامش النسخة: و قد قرئ بها جازت القراءة بالتخفيف.

^{١٠} سورة التوبة: ١٠٠.

^{١١} سورة الإنسان: ١.

^{١٢} كذا فى النسخة.

فى الإمامة و تعلقه بهذه الآىة؁ لانه أوردها من جملة ما احتج به؁ و حكاة عن أبى على الجبائى و استقصينا الكلام فيها؁ و نورد هاهنا جملة كافية مقنعة.

و أول ما نقوله: ان ظاهر هذه الآىة لا تقتضى أن السبق المذكور فيها انما هو السبق إلى إظهار الايمان و الإسلام و اتباع النبى صلى الله عليه و آله؁ لان لفظ «السابقين» مشتركة غير مختصة بالسبق إلى شىء بعينه.

و قد يجوز أن يكون المراد بها السبق الى الطاعات؁ فقد يقال لمن تقدم فى الفضل و الخير: سابق و متقدم. قال الله تعالى وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ^{١٣} فإنما أراد المعنى الذى ذكرناه؁ و قال تعالى ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ^{١٤} 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 فى الآىة إلى الإسلام فقد بطل غرض المخالفين. و إذا دعوا فيمن يذهبون الى فضله و تقدمه أنه داخل فى هذه الآىة إذا حملنا على السبق فى الخير و الدين احتاجوا الى دليل غير ظاهر الآىة؁ و أنى لهم بذلك.

ثم إذا سلمنا أن المراد بالسبق فى الآىة السبق إلى الإسلام و الايمان بالنبى صلى الله عليه و آله فلا بد من أن يكون الآىة مشروطة بالإخلاص و أن يكون الظاهر كالباطن؁ فان الله لا يعد بالجنة و الرضوان من أظهر الإسلام و أبطن خلافه.

و لا خلاف بيننا و بين مخالفينا فى أن هذا الشرط الذى ذكرناه مراعى فى

ص: ٨٩

١٥

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

و يختص مخالفونا بشرط آخر يذكرونه على مذاهبيهم؁ و هو أنهم يشترطون فى هذه الآىة و فى أمثالها من آيات الوعد بالثواب على الطاعات؁ أن لا يأتى هذا المطيع بما يسقط به ثواب طاعته من الأفعال القبيحة. و نحن لا نشترط ذلك لان مذاهبا أن

^{١٣} سورة الواقعة: ١٠.

^{١٤} سورة فاطر: ٣٢.

^{١٥} علم الهدى؁ على بن الحسين؁ رسائل الشريف المرتضى؁ ٤ جلد؁ دار القرآن الكريم - قم - ايران؁ چاپ: ١٤٠٥ هـ.ق.

المؤمن على الحقيقة^{١٦} سرا و علانية لا يجوز أن يكفر، و لا يحتاج الى هذا الشرط، و ان شرطنا نحن و هم جميعا فى آيات الوعيد بالعقاب، الا أن يتوب^{١٧} هذا العاصى فان التوبة يسقط عندنا العقاب تفضلا و عند مخالفينا وجوبا، فلا بد من اشتراطها فى الوعيد بالعقاب.

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

فإن قالوا: فمن أين تعلمون أنتم أن أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام و هو معنى بهذه الآية عندكم قد حصل فيه الشرط الذى ذكرتم أنه لا بد من اشتراطه.

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

ص: ٩٠

مما ليس للمخالف مثله، و انما يجب على المخالف إذا كان معتمدا فى فضل من يذهب الى تفضيله على هذه الأمة^{١٨} أن يدل على أن الشرط المعتبر فى 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 أكد ما دل على ذلك أن أمير المؤمنين عليه السلام أن النبى صلى الله عليه و آله نص عليه بالإمامة و الاستخلاف بعده على أمته بالأدلة التى ذكرناها فى كتبنا و بسطناها، لا سيما فى الكتاب «الشافى».

و إذا ثبت أنه الإمام المستخلف على الأمة، ثبت أنه معصوم، لان القول قد دلت على أن الامام لا بد من أن يكون معصوما لا يجوز تخطيه من الخط ما جاز على رعيته، فهذه 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 عنى 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 فى الآية، هو السابق الذى لم يتقدمه غيره، أو يراد به من سبق سواه، و ان كان مسبوقا فى نفسه بغيره، و ان كان المراد هو الأول، فالذين هم بهذه الصفة فى السبق إلى الإسلام أمير المؤمنين عليه السلام

^{١٦} فى الهامش: كذا.

^{١٧} ط: ألا يتوب.

^{١٨} خ ل: الآية.

و حمزة و جعفر و خباب بن الأرت و زيد بن حارثة و عمار بن ياسر رحمة الله عليهم، و من الأنصار سعد بن معاذ و أبو الهيثم بن

ص: ٩١

التيهان و خزيمه 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^{١٩} 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، و جب أن يدل على نظائره في أن ظاهره كباطنه، و أن لم يأت في باقى عمره ما يزول معه الثواب الذى استحقه بإيمانه و إسلامه، دون ذلك خرط القتاد.

و ان كان الأمر على الوجه الثانى الذى قسمناه فى كلامنا، فهو مؤد الى أن يكون جميع المسلمين الذين اتبعوا النبى صلى الله عليه و آله سابقين فى الإسلام إلا الواحد الذى لم يكن بعده إسلام من واحد، و معلوم خلاف ذلك.

فقد بان بهذه الجملة مذهبنا فى المعنى بهذه الآية، لأنه ان كان المراد بها السبق الى الخيرات و الطاعات، و كل سابق فى 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 فى الآية. فمن ادعى فى بعض ما اختلف فى 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: ٩٢

مخالفينا، و الا فليتعاطوه ليعلموا أعجزهم^{٢٠} عن ذلك.

فأما ختم به هذه المسألة من أن النبى صلى الله عليه و آله قبض عن كذا و كذا الصحابى أفتى هؤلاء كلهم ضلوا؟

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

^{١٩} ط: حمزة.

^{٢٠} ط: عجزهم.

و الذين ضلوا الضلال الشديد بعد وفاة النبي صَلَّى الله 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^{٢١} ظاهراً عليه، ثم اتبع هؤلاء الجم و العدد الكثير تقليداً لهم و حسن الظن بهم، و عجزاً عن الاختبار و الاعتبار فضلاً أيضاً دون ذلك الضلال.

و نفى أهل الحق الذين علموا أن الإمامة في أمير المؤمنين عليه السلام بالنص و التوقيت، و أنه أوان^{٢٢} أغلب على مقامه، و حيل بينه و بين حقه، فهو المستحق للإمامة.

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

ص: ٩٣

اليه و تعمدين^{٢٣} 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 يقضى الله أمراً كان مفعولاً.

مسألة [المراد من الصاعقة و الرجفة في الآيتين]

ان سأل سائل فقال: أ ليس قد أخبر الله تعالى أنه أهلك عاداً بالريح، ثم قال في سورة حم السجدة **فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَ ثَمُودَ**^{٢٤}.

و قال عز و جل في قصة ثمود **فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ**^{٢٥} 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: ٩٤

^{٢١} ظ: خلافاً.

^{٢٢} ظ: و ان.

^{٢٣} في الهامش: تعمدت.

^{٢٤} سور فصلت: ١٣.

^{٢٥} سورة الأعراف: ٧٨ و ٩١.

و قد يجوز أن يكون الريح نفسها هي الصاعقة، لأن كل شيء صَعَقَ^{٢٦} 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 نجاه هود عليه من الريح المهلك]

ان سأل سائل فقال: ان الماء في عهد نوح لما يم جميع الأرض لم ينج من الغرق لا أصحاب السفينة، فالريح المسخرة بم أعظم^{٢٧} 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 للمستول إذا كانت هذه حالة المقال و يضرب له المثال.

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

ص: ٩٥

فالجواب عندى أنه غير ممتنع أن يكون هود «ع» و من كان في صحبته بحيث لم تهب فيه هذه الريح المهلكة، و الله تعالى قادر على أن يخصص 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 حاصلها فيها، و كل ذلك جائز واضح.

مسألة [الإشكال الوارد في آية «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ إِنْخ»]

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 خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ^{٢٨}.

^{٢٦} كذا و الظاهر: يصعق.

^{٢٧} ط: نجى.

^{٢٨} سورة الأعراف: ١١.

فيجيء من هذا على قول النحويين أنه تعالى أمر الملائكة اسجدوا لآدم بعد خلقه و تصويره قوماً خوطبوا بذلك، فان كان هؤلاء المخاطبون من ذرية آدم فهنا^{٢٩} من الأمر المستحيل، و ان كان من غير ذرية آدم، فيحتاج الى دليل.

الجواب: أما قوله تعالى **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا**

ص: ٩٦

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

الجواب الآخر: أن يكون قوله تعالى **خَلَقْنَاكُمْ** لم يرد به الإيجاد و الإحداث و ان كان الخطاب به لبنى آدم، و انما أراد تعالى التقدير.

و على هذا المعنى حمل قوم من العلماء قوله تعالى **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**^{٣٠} بمعنى أنه تعالى قدرها و علم كيفيتها و أحوالها و سوء^{٣١} الخلق الإيجاد و الاحداث و قد يسمى أحداً 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»** فى قوله تعالى **قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ** لم يأت لترتيب الجواب الأمر بالسجود على الخلق و التصوير، لا الأمر هو المرتب عليها.

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

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

فان قيل: فالجواب الذى ذكرتموه المبني على أن قوله تعالى **خَلَقْنَاكُمْ**

ص: ٩٧

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

^{٢٩} ط: فهذا.

^{٣٠} سورة الصافات: ٩٦.

^{٣١} كذا فى النسخة.

فان قلتم: خالفنا الظاهر بدليل.

قلنا: و نخالفه أيضاً بدليل.

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

و الظاهر من قوله تعالى «ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ» يقتضى ترتب القول على الخلق و التصوير.

مسألة [قوله تعالى «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» إلخ]

ان سأل سائل عن قوله تعالى قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً^{٣٢} و كيف يجوز أن يكون من جملة ما حرم علينا أن لا نشرك شيئاً، و الأمر بالعكس فى 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 «أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» و انما هو من صلة الجملة الاولى.

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

ص: ٩٨

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

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

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

ألا ترى أنه تعالى قال «تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» ف «ما» منصوب لانه مفعول أتْل، 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 فى قوله تعالى «أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ»، لان ذلك واجب غير محرم، فوجب أن يضمرا اما أوصاكم أن لا تشركوا به^{٣٣}.

و الإضمار الأول يشهد له آخر الآية فى قوله تعالى ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^{٣٤} و الإضمار الثانى يشهد له أول الآية فى قوله تعالى قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا أَوْصَانَا بِهِ فَقَدْ أُمرنا به و بنينا إليه.

فإن قيل: فما موضع «ان» من الاعراب؟.

ص: ٩٩

قلنا: فى ذلك وجوه ثلاثة:

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

و الثانى: النصب، اما على أوصى أن لا تشركوا، أو على أتْل أن لا تشركوا.

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

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

فان قيل: كيف يعطف النهى فى قوله تعالى وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ^{٣٥} 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 وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ^{٣٦} و مثل قول الشاعر:

أ لا ترى و لا تكلم أحدا

حج و أوصى لسلمى الا عبدا

و لم يزل شرايها مبرداً

^{٣٣} فى الهامش: أوصيكم أن لا تشركوا أو أتْل عليكم.

^{٣٤} سورة الانعام: ١٥١.

^{٣٥} سورة الإسراء: ٣١.

^{٣٦} سورة الانعام: ١٤.

فعطف «لا تكلم» وهى نهى على الخبر.

و يمكن فى الآية وجه آخر غير مذكور فيها و الكلام يحتمله، و هو أن يكون الكلام انقطع عند قوله تعالى **قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ** و الوقف هاهنا، ثم ابتداء 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: ١٠٠

أن تفعل كذا، ثم قال «و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»* أى أوصى بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا.

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

و لم يبق بعد هذا السؤال^{٣٧} واحد، و هو أن يقال: كيف يجوز أن يقول تعالى **أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ** ثم يأتى بذكر أشياء غير محرمات، حتى يقدروا لها الوصية و الأمر. و صدر الكلام يقتضى أن الذى يأتى من بعد لا يكون الا محرماً أ لا ترى أن القائل إذا قال: **أتل عليك ما وهبته لك كذا و كذا**، لا بد أن يكون ما بعده و يذكره من الموهوبات، و الا خرج الكلام من الصحة.

و الجواب عن ذلك: أن التحريم لما كان إيجاباً و إلزاماً أتى ما بعده من المذكرات على المعنى دون اللفظ بذكر الأمور الواجبات و المأمورات، للاشتراك فى المعنى. و أيضاً فإن فى الإيجاب و الإلزام تجرى^{٣٨}. أ لا ترى ان الواجب محرم الترك، و كل شئ ذكر لفظ التحريم على بعض الوجوه تحريم.

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

ألا يا لقمى قد أشطت عواذلى و يزعمن أن أودى بحقى باطل

و يلجئنى فى اللهو أن لا أحبه و للهو داع دائب غير غافل

^{٣٧} ط: إلا سؤال.

^{٣٨} ط: تحريم.

قلنا قد أنكر كثير من أهل العربية زيادة «لا» في مثل هذا الموضع و ضعفوه و حملوا قوله تعالى **مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ**^{٣٩} على أنه خارج على المعنى، و المراد

ص: ١٠١

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 **آلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا** على أن لفظة «لا» زائدة على تضعيف قوم لذلك، فلا بد فيما اتصل به هذا الكلام من تقدير فعل آخر، و هو قوله تعالى **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا*** لأن ذلك لا يجوز أن يكون معطوفاً على المحرم، فلا بد من إضمار و أوصينا^{٤٠} **بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**.

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 **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**، و يشهد لذلك و بقوله آخر الآية.

مسألة [قوله تعالى كَذَلِكَ نُؤَلِّيُ بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا]

و سئل (قدس الله روحه) عن تأويل قوله تعالى **وَكَذَلِكَ نُؤَلِّيُ بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا**^{٤١} فقال فقد قيل فيها أقوال:

منها أن يحشر الظالمون مع أوليائهم فيدخلون النار الى بيوتهم 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 **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**

ص: ١٠٢

^{٤٢} فحكم أن الكفار بعضهم يتولى بعضاً و ينصره و منع المؤمنين من ذلك فكان حاكماً عادلاً من حيث حكم بما ذكرناه، و الله تعالى أعلم.

^{٣٩} سورة الأعراف: ١٢.

^{٤٠} خ ل: و أوحينا.

^{٤١} سورة الانعام: ١٢٩.

[قوله تعالى ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا إِنْ]

و قال (رحمة الله عليه) في تفسير قول الله تعالى ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ^{٢٣} فقيل: كيف أورثهم الكتاب و قد وصفهم بالظلم.

و قال أبو على الجبائي: ظالم لنفسه أى أنه يحمل عليها فى 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 (رضى الله عنه): و الذى اعتمده و أعول عليه، أن يكون «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» من صفة «عبادنا» أى أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، و من عبادنا ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات، أى فليس كل عبادنا ظالماً لنفسه، و لا كلهم مقتصداً و لا كلهم سابقاً بالخيرات، فكان الذين أورثوا الكتاب السابقون بالخيرات دونهما.

و قال (رضى الله عنه): علمت^{٢٤} به لما كانت فى معنى أخطت، و أخطت أعم و أكد.

و مثله قوله تعالى وَ جَحَدُوا بِهَا^{٢٥} لما كانت فى معنى كفروا. لان جحودهم بآيات الله كفر فقال «جَحَدُوا بِهَا» فعاده بالباء.

ص: ١٠٣

و قوله تعالى الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ^{٢٦} لما كانت الرفث بمعنى الإفضاء.

و قال فى قوله تعالى وَ لَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ^{٢٧} يجوز لا يؤذن لهم و لا يعتذرون، ليكون معطوفاً على «يؤذن لهم» و لا يكون جواباً، و يجوز لا يؤذن لهم فكيف يعتذرون.

[قوله تعالى أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ]

و سأله (قدس الله روحه) أبو القاسم بن على بن عبد الله بن شيبه العلوى الحسنى عن قول الله تبارك و تعالى فى قصة زكريا عليه السلام أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَ امْرَأَتِي عَاقِرٌ^{٢٨}.

^{٢٢} سورة المائدة: ٥١.

^{٢٣} سورة فاطر: ٣٢.

^{٢٤} لعل هنا وقع سقط.

^{٢٥} سورة النمل: ١٤.

^{٢٦} سورة البقرة: ١٨٧.

^{٢٧} سورة المرسلات: ٣٦.

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

فأجاب عن ذلك وقال: انه غير ممتنع أن يكون زكريا لم يمثل الذرية في حال كبره و هرمه، بل قبل هذا الحال، فلما رزقه الله ولداً على الكبر و مع كون امرأته عاقراً قال **أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ** 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 الله تعالى ذلك على سبيل الآية و خرقاً للعادة من أجله، فلما رزقه الله الولد عجب من ذلك و أنكره بعض من ضعفت بصيرته من أمته فقال عليه السلام **«أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ»** ليرد من الجواب ما يزول به شك غيره، فكأنه سأل في الحقيقة لغيره لا لنفسه

ص: ١٠٤

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

[قوله تعالى وَ إِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنْخ]

و سأل أيضاً عن قول الله عز و جل **وَ إِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ**^{٤٩} فقال: أى شيء استحياء النساء من سوء العذاب، و انما العذاب في ذبح الأبناء.

فقال (رضوان الله عليه): أما قتل الذكور و استحياء الإناث فهو ضرب من العذاب و الإضرار، لأن الرجال هم الذين يزعمون الناس عما .. به من الشر، و هو واقع منهن 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 الْعَذَابِ** * هو قتل الأبناء دون استحياء النساء، و انما ذكر استحياء النساء لشرح كيفية الحال لا لان ذلك من جملة العذاب، كما يقول أحدها: فلان عذبنى 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 روى أنهم كانوا يقتلون الأبناء و يدخلون أيديهم في فروج النساء لاستخراج الأجنة من بطون الحوامل، فقليل: يستحيون من لفظ الحياء و هو الفرج و هو عذاب، ففي مثله ضرر شديد لا محالة.

ص: ١٠٥

^{٤٨} سورة آل عمران: ٤٠.

^{٤٩} سورة البقرة: ٤٩.

[قوله تعالى وَ مَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَ لَا بِكُمْ]

و سأله أيضاً فقال: أ ليس قد وعد الله تعالى المؤمنين فى عدة مواضع من كتابه المجيد بالجنة و الخلود فى النعيم، فما معنى قوله لنبيه وَ مَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَ لَا بِكُمْ^{٥٠} الثواب أو العقاب، أ دخول الجنة أو النار، لانه عليه السلام عالم بأن الجنة مأواه و أن الموت^{٥١} عاقبته. و لا يجوز أن يشك فى أنه ليس من أهل النار، و ان شك فى ذاك من حال غيره.

و المراد بالاية: أننى لا أدرى ما يفعل بى و لا بكم من المنافع و المضار الدنيوية كالصحة و المرض و الغنى و الفقر و الخصب و الجذب، و هذا وجه صحيح واضح لا شبهه فيه.

و يجوز أيضاً أن يريد أننى لا أدرى ما يحدثه الله من العبادات و يأمرنى به و إياكم من الشرعيات و ما ينسخ من الشرعيات و ما يقر منه و يستدام، لان ذلك كله مغيب عنه، و هذا يليق بقوله تعالى فى أول الآية قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ و فى آخرها إِنَّ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ.

[قوله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فى شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابِ]

و سأل أيضاً عن قوله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فى شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ^{٥٢}.

كيف يكون النبى صلى الله عليه و آله فى شك مما أوحى إليه؟ كيف يسأل

ص: ١٠٦

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

فقال: ان قوله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فى شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ظاهر الخطاب له و المعنى لغيره، كما قال تعالى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ^{٥٣} فكأنه تعالى قال: فان كنت أيها السامع للقرآن فى شك مما أنزلنا على نبينا فاسأل الذين يقرءون الكتاب.

و ليس يمتنع عند من أمعن النظر أن يكون الخطاب متوجهاً الى النبى صلى الله عليه و آله على الحقيقة، و ليس إذا كانت الشك لا يجوز عليه لم يحسن أن يقال له: ان شككت فافعل كذا، كما قال الله تعالى لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ^{٥٤} و معلوم أن الشرك

^{٥٠} سورة الأحقاف: ٩.

^{٥١} ظ: الثواب.

^{٥٢} سورة يونس: ٩٤.

^{٥٣} سورة الإطلاق: ١.

^{٥٤} سورة الزمر: ٦٥.

لا يجوز عليه، و لا خلاف بين العلماء أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ داخل في ظاهر آيات الوعيد و الوعد و ان كان مما لا يشك.

و وجدت بعض المفسرين يجعل «ان» هاهنا بمعنى «ما» التي للجدد، و يكون تقدير الكلام: ما كنت في شك مما أنزلنا إليك. و استشهد على قوله^{٥٥} تعالى **قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ**^{٥٦} أى ما نحن، و قوله تعالى **إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ** أى 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: ١٠٧

غير أنه يمكن نصره هذا الجواب، لانه تعالى لو أمره بسؤال أهل الكتاب من غير أن يبقى شكه و لا وهم^{٥٧} أمره بالسؤال أنه يشك في صدقه و صحة ما أنزل عليه، فقدم كلاماً يقتضى نفى الشك عنه فيما أنزل عليه ليعلم أن أمره بالسؤال يزول الشك من غيره لا عنه.

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

و قال قوم آخرون: ان المراد بـ **«الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ»** 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 **وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صِدْقٍ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**^{٥٨}.

^{٥٥} ظ: عليه بقوله.

^{٥٦} سورة إبراهيم: ١١.

^{٥٧} ظ: ينفي شكه لا وهم.

^{٥٨} سورة يونس: ٩٣.

ثم قال الله تعالى فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ^{٥٩} أى فى شك مما تضمنه هذه الآية من النعمة على بنى إسرائيل و ما كانت اليهود تجحد ذلك بل تقربه و تفخر بمكانه، و هذا الوجه يروى

ص: ١٠٨

عن الحسن البصرى، و كل ذلك واضح لمن تأمله.

مسألة [قوله تعالى قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ

إلخ] و قالوا: الدليل على صحة اختيارنا و توقيفنا فى فعلنا و وقوعه أحمد موقع عند الله قوله تعالى قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولَى بِأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ^{٦٠}.

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

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

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

ص: ١٠٩

ثم لو سلمنا تطوعاً و تبرعاً أن الداعى هو غير النبی صلى الله 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 فى الكتاب «الشافى» ما هو الغاية القصوى:

أما ظاهر قوله تعالى سُدْعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولَى بِأْسٍ شَدِيدٍ فغير دال على تعيين الداعى، بل هو فيهم مشترك، فعلى من ادعى أنه داع بعينه الدلالة.

^{٥٩} سورة يونس: ٩٤.

^{٦٠} سورة الفتح: ١٦.

و لا خلاف بين أهل النقل و الرواية فى قوله تعالى سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِآلِسَيْنَاهُمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا. بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَ زَيْنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَ ظَنَنْتُمْ ظَنَ السَّوْءِ وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا^{٦١} إنما أراد به الذين تخلفوا عن الحديبية.

ثم قال تعالى سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِنَاخِذُهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا^{٦٢}.

و انما طلب هؤلاء المخلفون أن يخرجوا إلى غنيمه خبير، فمنعهم الله من ذلك و أمر نبيه صلى الله عليه و آله بأن يقول لهم «قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا» يريد الى هذه الغزاه، لأنه تعالى حكم من قبل بأن غنيمه خبير لمن شهد الحديبيه، و أنه لا حظ فيها لمن لم يشهدها.

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

ص: ١١٠

قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ و انما أراد تبارك اسمه أن الرسول سيدعون فيما بعد الى قتال قوم أولى بأس شديد، كموته و حنين و تبوك، فمن أين و للمخالفين أن الداعى لهؤلاء الإعراب هو غير النبی صلى الله عليه و آله مع ما بيناه من الحروب التى كانت بعد خبير.

و ليس لأحد أن يدعى أن المعنى بقوله «ستدعون الى قوم أولى بأس شديد» هو أبو بكر لما دعا المسلمين الى قتال بنى حنيفه، أو قتال فارس و الروم، و يحتج بإطباق المفسرين على ذلك، لان المفسرين ما أطبقوا على ما ادعوه، لان ابن المسيب روى عن أبى روق عن الضحاك فى قوله سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ بَأْسٍ شَدِيدٍ قال: هم ثقيف.

و روى عن سعيد بن جبیر قال: هم هوازن.

و روى الواقدى عن قتاده قال: هم هوازن و ثقيف.

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

^{٦١} سورة الفتح: ١٢ ١١.

^{٦٢} سورة الفتح: ١٥.

و أما الوجه الآخر الذى يسلم فيه أن الداعى لهؤلاء الإعراب هو غير النبى صلى الله عليه وآله فواضح أيضا، لأنه لا يمتنع أن يعنى بهذا الداعى أمير المؤمنين عليه السلام لانه قد قاتل بعده أهل الجمل و أهل صفين و أهل النهروان، و بشره النبى صلى الله عليه وآله بأنه يقاتلهم بقوله

على تقاتل بعدى الناكثين و الفاسطين و السارقين

و قد كانوا أولى بأس شديد بغير شبهة.

فان قيل: الآية تدل على أن القوم الذين قوتلوا ما كانوا مسلمين، لقوله تعالى **تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ** و محاربو أمير المؤمنين عليه السلام فى المواطن

ص: ١١١

الثلاثة التى ذكرتموها كانوا مسلمين.

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

و قد دللنا فى كتبنا الشافى و غيره من كتبنا على كفر محاربيه عليه السلام بما ليس هاهنا موضع ذكره.

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

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

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

مسألة [قوله تعالى أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ] الخ

ما معنى قوله تعالى للملائكة **أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ**^{٦٣} و قوله **يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ**^{٦٤} أن هذه الهاءات راجعة

^{٦٣} سورة البقرة: ٣١.

^{٦٤} سورة البقرة: ٢٣.

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

و ما معنى قوله تعالى **ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ** فقد دل على أنه كان هناك قوم معرضون مشار إليهم، و هم غير الملائكة، فمن هؤلاء المبعوثون^{٦٥}.

الجواب:

أما قوله تعالى **أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ** 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 الذى عليه إجماع أهل التفسير، و الظاهر يشهد به، لقوله تعالى **وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**.

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

و مما يشهد للتغليب قوله تعالى **وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ**^{٦٦}.

و قد روى فى قراءة أبى «ثم عرضها» و فى قراءة عبد الله «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 فى عرض هذه الأسماء، و غير منكر أن يكون تعالى خلق أصول جميع الأجناس فى تلك الحال، حتى يليق ذلك بقوله تعالى **ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ**.

و الذى يشتهى من هذه الآيات و يجب الكلام عليه و التنقيب عنه و الإشارة إلى الصحيح منه موضعان:

^{٦٥} ط: المعنيون.

^{٦٦} سورة النور: ٤٥.

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 فى القبح.

و الموضع الآخر: أن يقال: من أين علمت الملائكة لما أخبرها آدم عليه السلام 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 بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ** ان كان أمراً فهو متعلق بشرط، و هو كونهم صادقين و عالمين بأنهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا، و كأنه تعالى قال لهم: خبروا بذلك ان علمتموه. و التكليف على هذا الوجه بهذا الشرط صحيح حسن.

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

و يكون تلخيص هذا الكلام: ان الله تعالى لما قال للملائكة **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ تُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** أى مطلع على ما لا تطلعون عليه.

ص: ١١٤

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

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

و أما الجواب عن الشبهة الثانية التى ذكرناها، فهو أنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى فعل فى الملائكة فى الحال العلم الضرورى بمطابقة الأسماء للمسميات فعلموا بذلك صحته بعد أن كانوا غير عالمين به.

و هذا لا يؤدى الى أن يكون الملائكة عالمة بنبوة آدم ضرورة، بل لا بد بعد ذلك من مراتب فى الاستدلال يفضى الى العلم بالنبوة، و يجرى ذلك مجرى أن يخبر بأحدنا بما فعله مستسراً به عى سبيل التفصيل على وجه يخرق العادة، فهو و ان كان عالماً بصدق خبره ضرورة، فليس بعالم أنه نبي، و لا يستغنى عن الاستدلال ليعد^{٦٧} 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 الله تعالى نبأهم على نبوة آدم، علمه جميع تلك الأسماء، فلما أخبرهم بها علم كل

ص: ١١٥

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 بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ** ليخبرني كل قبيل منكم بمعاني الأسماء، لأن ذلك هو الذي أفرد الله تعالى به آدم و ميزه به، و هذا بين أنعم تأمله. و السلام.

مسألة [قوله تعالى فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ]

[لخ] ما معنى قوله تعالى **فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ** إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ^{٦٨}؟

الجواب:

أما قوله تعالى **فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ** فالتلقى هاهنا هو القبول و تناول على سبيل الطاعة، و ليس كل ما سمعه واحد من غيره يكون له متلقياً حتى يكون متقبلاً، فيوصف بهذه السمة.

و أغنى قوله تعالى **فَتَلَقَّى** عن أن يقول: فرغت الى الله لهن أو سألته عقبهن^{٦٩}، لان معنى التلقى يفيد ذلك و ينبئ عما حذف من الكلام اختصاراً،

ص: ١١٦

و لهذا قال تعالى **فَتَابَ عَلَيْهِ** و لا يتوب عليه إلا بان 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»^{٧٠}] و برفع «كلمات»، و على هذه القراءة لا يكون معنى التلقى القبول، بل يكون المعنى ان الكلمات تداركته بالنجاء و الرحمة.

^{٦٨} سورة البقرة: ٣٧.

^{٦٩} ط: فزع الى الله بهن أو سأله عقبهن.

^{٧٠} الظاهر زيادة الجملة، لأن المراد نصب آدم.

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

وقيل: بل هي «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر».

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

وقيل و هذه رواية تختص أهل البيت: ان آدم رأى مكنوناً على العرش أسماء معظمة مكرمة، فسأل عنها؟ ف قيل له هذه أسماء أجل الخلق منزلة عند الله تعالى، و أمكنهم مكانة ذلك بأعظم التناء و التفخيم و التعظيم، أسماء محمد و علي و فاطمة و الحسن و الحسين صلوات الله عليهم، فحينئذ سأل آدم عليه السلام 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 كَلِمَاتٍ** و ما الذى تلقاه؟ و كيف يسمى من ذكرتهم كلمات؟ و هذه انما يتم فى 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: ١١٧

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

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

فأما التوبة من آدم عليه السلام و قبول الله 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 فى كتاب «تنزيه الأنبياء و الأئمة عليهم السلام» و أزلنا الشبهة المعترضة عن هذا المعنى، فمن أراد ذلك أخذ من موضعه.

و من الله نستمد المعونة و التوفيق، و إياه نستهدى سبيل الرشاد، و الحمد لله رب العالمين.

مسألة [قوله تعالى وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي

إلخ] سأل الشريف أبو محمد الحسن بن محمد بن أحمد بن القاسم العلوى المحمدى النقيب السيد الأجل المرتضى.

فقال: ان رأى (دام علوه) أن يشرح لنا معنى قوله تعالى **وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَ طَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَ الْقَائِمِينَ وَ الرُّكْعِ السُّجُودِ وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَ عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**^{٧١}.

ص: ١١٨

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

الجواب: أما قوله تعالى **وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ** فمعناه جعلناه منزلاً و وطنناه و مهدناه، و المباءة المنزل.

و قال قوم: ان أصل اشتقاق هذه الكلمة من الرجوع، و منه قوله تعالى **وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ** أى رجعوا منه و قول الحارث بن جواد بوا ... فعل كليب أى ارجع بذلك. فلما جعل الله تعالى البيت منزلاً و مزيلاً و ملاذاً و مرجعاً لإبراهيم، جاز أن يقول: «بواه».

فأما قوله تعالى **لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً** قال قوم: معناه و قلنا له لا تشرك بى شيئاً، و أجرى مجرى قوله تعالى **وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ**. **سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**^{٧٢} و المعنى: قائلين سلام عليكم.

و الكلام مفتقر بلا شك الى محذوف، و هذا الذى ذكرناه من حذف لفظه «و قلنا» يضعف [من يضعف^{٧٣}] من جهة أن ظاهر الآية تدل على تعلق الكلام بعضه ببعض، و ان الغرض فى تبوءة إبراهيم البيت ألا تشرك و أن تظهر البيت للطائفتين و القائمين.

و إذا كان هذا المعنى هو لم يطابقه أن يقدر لفظه «و قلنا» ثم يحذفها، لان هذا التقدير يقع^{٧٤} الكلام الثانى عن حكم الأول و يجعله أجنبياً منه. و الظاهر أنه

ص: ١١٩

متعلق به.

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

فأما قوله تعالى **«وَ طَهَّرْ بَيْتِي»** فقليل 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 بِالْحَجِّ** فمعناه أعلمهم و أشعرهم بوجوبه و أعلمت و أذنت هاهنا بمعنى واحد، و الأذان بالصلاة هو الاعلام بدخول وقتها.

^{٧٢} سورة الرعد: ٢٣.

^{٧٣} الظاهر الزيادة.

^{٧٤} ط: يرفع.

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

و قال قوم آخرون: ان المخاطب و المأمور به بقوله تعالى **وَ أَذِّنْ فِى النَّاسِ بِالْحَجِّ** هو محمد صلى الله عليه و آله و لم يلزمهم شريعة فكيف يدعوهم الى الحج و هو غير مرسل إليهم؟

و أخبار الآحاد فى هذا الباب غير معتمد، فلا يجوز على هذا أن يحمل قوله تعالى **فِى النَّاسِ** على كل من يأتى إلى يوم القيامة، لأنه عليه السلام كان مبعوثاً الى جميع الأمم المستقبلية، فجعلناه متوجهاً الى أمته و من تلزمهم شريعته.

فأما الوجه الثانى الذى حكيناه من توجه تكليف الأذان بالحج الى نبينا صلى الله عليه و آله فجائز غير ممتنع، و لا يضعفه أنه معطوف على الأوامر المتوجهة إلى إبراهيم عليه السلام من قوله

ألا تشرك بى شيئاً و طهر بيتى

لأنه غير ممتنع

ص: ١٢٠

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 رِجَالًا** فمعناه على أرجلهم، و هو فى مقابلة من يأتى راكباً على كل ضامر.

و معنى «**كُلِّ ضَامِرٍ**» أى 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 فى الجواب عن المسألة.

تمت المسائل و الحمد لله رب العالمين.

ص: ١٢١

(٣١) أجوبة مسائل متفرقة من الحديث و غيره

ص: ١٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

معنى نقصان الدين و العقل فى النساء

مسألة: ما معنى ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله و هو مشير الى النساء لما أرادوا^{٧٥} إلى نقص عقل و دين أصلب اللب الحكيم منهن.

الجواب: قد قيل: ان معنى نسب^{٧٦} النساء الى نقصان الدين: أنهم يقعدن من الصلاة و الصيام أيام حيضهن الذى هو على الأكثر كل شهر، فيحرمن ثواب هاتين العبادتين الجليلتين، و هذا لا يوجد فى الرجال.

و أما نقصان العقل، فمعلوم أن النساء أندر عقولا من الرجال، و أن النجابة و الليانة^{٧٧} انما يوجدان فيهن فى النادر الشاذ، و عقلاء النساء و ذوات الحزم

ص: ١٢٤

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

و قد يمكن أيضا أن يقال فى 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 فى الدين و الكمال فيما يعود اليه، مثل فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله و عليهما، و خديجة بنت خويلد، و مريم بنت عمران. لان كلامنا على الأغلب الأكثر، و من عرفناه بالفضل فى الدين من النساء قليل العدد عسر الوجود.

و روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال بعد فراغه من حرب الجمل فى ذم النساء: معاشر النساء^{٧٨}، النساء نواقص الايمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول، فأما نقصان ايمانهن فقعودهن عن الصلاة و الصيام فى أيام حيضهن، و أما نقصان عقولهن فشهادة الامراتين 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 فى المعروف حتى لا يطمعن فى المنكر^{٧٩}.

تفسير قوله عليه السلام: الولد للفراش و للعاهر الحجر

^{٧٥} كذا فى النسخة.

^{٧٦} ظ: نسبة.

^{٧٧} ظ: اللياقة.

^{٧٨} فى النهج: الناس.

^{٧٩} نهج البلاغة ص ١٠٥، الرقم: ٨٠.

مسألة: ما معنى قوله عليه السلام «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^{٨٠}؟

ص: ١٢٥

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

فقال أبو حنيفة وأصحابه: هو الوطء.

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

و العاهر: الزانية التي تأتي بولد من غير عقد.

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

وجه نهى النبي «ص» عن أكل الثوم

مسألة: سأل أبو القاسم علي بن عبد الله بن العلوي الحسيني، روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه لما افتتح خيبر وقعوا في الثوم فأكلوه، فقال النبي صلى الله عليه وآله: من أكل هذه البقلة الخبيثة فلا يقربن مسجدنا حتى يذهب ريحها^{٨١}.

و قد قال الله عز و جل **أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ**^{٨٢} و ما سماه الله تعالى كريما كيف يصح أن يسمى خبيثا.

و روى عنه صلى الله عليه وآله أنه قال لجابر بن سليمان: يا جابر لا تسبن شيئا، فكان جابر لا يسب شيئا. و قوله صلى الله عليه وآله 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: ١٢٦

و قطعنا على صحتة، و جائز كونه كذبا.

^{٨٠} وسائل الشيعة ١٥-٦٠٤، ح ٣، ب ٩ من أبواب اللعان، و رواه أحمد في مسنده ٦-١٢٩، و سنن أبي داود ٢-كتاب الطلاق ح ٢٢٧٣.

^{٨١} عوالي اللئالي ١-١٤٦.

^{٨٢} سورة الشعراء: ٧.

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 الله عليه و آله آكلها من دخول المساجد، لئلا يؤذى أهله و المصلين فيه.

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

ألا ترى أن الله قد وصف كل ما خلقه بالحسن و التمام و الاحكام، و مما خلق القرد و الخنزير و كثير من الخلق الذي يستقذر، و ذلك لا ينافي الحسن و الحكمة و ان نفرت^{٨٣} كثير من الطباع عنها.

و يمكن وجه آخر: و هو أن يريد بقوله تعالى كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ^{٨٤} الخصوص دون العموم. و الوجه الأول أقوى.

حول كلام ابن جنى فى حذف علامة التأنيث

مسألة: قال ابن جنى فى 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]^{٨٥} و قد

ص: ١٢٧

قال الله تعالى كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ^{٨٦} وَ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ^{٨٧} وَ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ^{٨٨} و القرآن لا ينزل بلغة غيرها أفصح منه.

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

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

^{٨٣} ظ: نفر.

^{٨٤} سورة الشعراء: ٧.

^{٨٥} الزيادة منا.

^{٨٦} سورة ص: ١٢.

^{٨٧} سورة المائدة: ٣.

^{٨٨} سورة المائدة: ١.

و معلوم أن فعل المذكر يجب تذكيره و فعل المؤنث يجب تأنيته، و اعتراض الكلام لا يخرج منه أن يكون فعل المؤنث. ألا ترى أن اعتراض الكلام فى فعل المذكر لا يغير ما يجب من تذكيره. و لو لم يكن النافى 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 جنى و حققناه، و هو أن يكون الغرض فى الآيات الواردة بخلاف ذلك الاعلام، بجواز تأنيث الفعل مع اعتراض الكلام، فإنه لا يجرى مجرى ما هو لحن و خطأ لا يسوغ استعماله، و الأول أقوى.

مسألة: ما روى من أن ولد قابيل كانوا غير محياء^{٨٩}، و ان زوجته ما أعك^{٩٠}، فمن أى جنس كانوا؟

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

ص: ١٢٨

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 وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إلخ

مسألة: ما معنى قوله تعالى وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا^{٩١}؟

الجواب: معنى هذه الآية أنه لو لا ما أخبر الله تعالى به و خبر به من الآجال التى تبقى عباده إليها، لكان الهلاك الذى قد تقدم ذكره، و أن الله تعالى أوقعه بالأمم السالفة.

يشهد لذلك قوله تعالى قبل هذه الآية أ فَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى^{٩٢}.

و يكون تقدير الآية: لو لا الآجال المضروبة للتبقيّة و استمرار التكلف لكان الهلاك مستقراً لازماً.

حكم أموال السلطان

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

^{٨٩} فى الهامش: كذا.

^{٩٠} فى الهامش: كذا.

^{٩١} سورة طه: ١٢٩.

^{٩٢} سورة طه: ١٢٨.

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

ص: ١٢٩

و الضرب الثانى: ما ظاهره أنه مباح، كالمال الذى يهدى اليه من طيب نفسه يجد^{٩٣} 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 الثانى، 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 عندى أن يكون محظورا و التنزه منه أولى.

حكم التصديق بالمال الحرام

مسألة: ما القول فى رجل تصدق من مال محظور؟

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

و أما من قال من الجهال: ان من تصدق من مال فى يده و المالك له غيره، فان الثواب لمالك المال. فقال^{٩٤} 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 إخراجها فيها، لكنها صدقة لا أجر لأحد عليها.

ص: ١٣٠

جواز التزكية من المال الآخر

مسألة: هل يجوز أن يزكى 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.

^{٩٣} ط: يجديه.

^{٩٤} ط: فقول.

صحة حمل رأس الحسين عليه السلام الى الشام

مسألة: هل ما روى من حمل رأس مولانا الشهيد أبى عبد الله عليه السلام الى الشام صحيح؟ وما الوجه فيه؟.

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

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

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

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

علم الوصى بساعة وفاته و عدمه

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

ص: ١٣١

مطوى عنه.

الجواب: قد بينا فى مسألة أمليناها منفردة ما يجب أن يعلمه الامام و ما يجب أن لا يعمل.

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

فأما الغائبات، أو الكائنات الماضيات و المستقبلات، فان علم باعلام الله 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 روى أن أمير المؤمنين عليه السلام فى أخبار كثيرة^{٩٥} كان يعلم أنه مقتول، و أن ابن ملجم (لعنه الله) قاتله.

^{٩٥} رواه جمع من أعلام القوم، راجع إحقاق الحق ٨ - ١٠٩.

و لا يجوز أن يكون عالما بالوقت الذى يقتله فيه على التحديد و التعيين، لانه لو علم ذلك لوجب أن يدفعه عن نفسه و لا يلقي بيده الى التهلكة، و أن هذا فى 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: ١٣٢

مع الرواية الظاهرة أن ولد الزنا فى النار. و أنه لا يكون قط من أهل الجنة^{٩٦}.

الجواب: هذه الرواية موجودة فى كتب^{٩٧} أصحابنا، الا أنه غير مقطوع بها.

و وجهها ان صحت: أن كل ولد زنية لا بد أن يكون فى علم الله 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 فى نفسه و انما الذنب لأبويه، و لكنه انما يعاقب بأفعاله الذميمة القبيحة التى علم الله 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 فى هذا الباب فى ذلك بطواهر الأمور، فربما كانت تلك الافعال منه رياء و سمعة، و واقعا على وجه لا يقتضى استحقاق الثواب.

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

ص: ١٣٣

^{٩٦} رواه أحمد فى مسنده ٢-٢٠٣.

^{٩٧} راجع عوالى اللئالى ٣-٥٣٤.

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^{٩٨}، و روى 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 روى أنه إذا عاين الموت و قاربه، أرى في تلك الحال ما يدل على أنه من أهل الجنة أو من أهل النار.

و هذا معنى قول أحدهم:

إذا قارب الهلاك كدت أرى أعبرا أى الجزاء عليها.

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

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

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

ص: ١٣٤

يكون لانه جسم^{٩٩} و الجسم لا يصح أن يكون فى الأماكن الكثيرة، و تأولوا قوله تعالى قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ^{١٠٠} أنه أراد بملك الموت الجنس دون الشخص الواحد، كما قال الله تعالى وَ الْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا^{١٠١} و انما أراد جنس الملائكة.

^{٩٨} راجع الروايات الواردة فى ذلك بحار الأنوار ٢٧ - ١٥٧.

^{٩٩} ظ: جسما لان الجسم.

^{١٠٠} سورة السجدة: ١١.

^{١٠١} سورة الحاقة: ١٧.

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

ما معنى قول النبي صلى الله عليه وآله: أنا و أنت يا على كهاتين. و أشار الى إصبعيه، مع أنه صلى الله عليه وآله نبي و أمير المؤمنين عليه السلام وصى.

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 الله عليه وآله و ان كان أفضل و أكثر ثوابا من أمير المؤمنين عليه السلام، فمن حيث تقارب فضلها 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 مقتضى^{١٠٢} عن شيء منهما، فيكون

ص: ١٣٥

١٠٣

التساوى من هاهنا لا من حيث الفضل و كثرة الثواب.

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

و وجه آخر: و هو أن ظاهر الكلام يقتضى المساواة في كل شيء من ثواب و غيره، الا أنه لما قام الدليل القاهر على أن النبي صلى الله عليه وآله 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 (رضى الله عنه): اعلم أن الذى يقول الإمامية في الرجعة، لا خلاف بين المسلمين بل بين الموحدين في جوازه، و أنه مقدور لله تعالى.

^{١٠٢} ط: غير منقص.

^{١٠٣} علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤ جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

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

و الاعراض التى بها يكون أحدنا حيا مخصوصا على ضربين:

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

ص: ١٣٦

و الضرب الآخر: اختلف فى وجوب إعادته بعينه، و هو الحياء و التأليف.

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

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

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

و ليست الرجعة مما ينافى التكليف و يحيل الإجماع معه، و ذلك أن الدواعى مع الرجعة مترددة، و العلم بالله تعالى فى تلك الحال لا يكون الا مكتسبا غير ضرورى، كما أن العلم به تعالى يكون مكتسبا غير ضرورى، و الدواعى ثابتة مع تواتر المعجزات و ترادف باهر الآيات.

و من هرب من أصحابنا من القول بثبات^{١٠٤} التكليف على أهل الرجعة، لاعتقاده أن التكليف فى تلك الحال لا يصح، له القول بالرجعة، انما هى على طريق الثواب، و إدخال المسرة على المؤمنين مما يشاء من ظهور كلمة الحق، فهو غير مصيب.

لانه لا خلاف بين أصحابنا فى أن الله تعالى ليعيد من سبقت وفاته من المؤمنين لينصروا الامام و ليشاركوا إخوانهم من ناصريه و محاربى أعدائه، و أنهم أدركوا من نصرته معونته ما كان يقويهم لولاها^{١٠٥}، و من أعيد للثواب المحض مما^{١٠٦}

ص: ١٣٧

^{١٠٤} ط: بإثبات.

^{١٠٥} ط: يقويه لولاها.

^{١٠٦} ط: ما.

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

فان قيل: فإذا كان التكليف ثابتا على أهل الرجعة، فتجاوزوا ثبوت تكليف الكفار الذين اعتقدوا النزول^{١٠٧} 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 النصره و الدفاع و المعونة.

و الجواب الآخر: ان التكليف و ان كان ثابتا عليهم، فتجاوزون بعلم الله تعالى أنهم لا يختارون التوبة، لأننا 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 مخلصون 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 مخلصون في النار.

فان قيل: فما عندكم فيما تستدل به الإمامية على ثبوت الرجعة من قوله تعالى وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَ نَمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نَرَىٰ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ^{١٠٨}.

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

ص: ١٣٨

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 الله 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 الله تعالى تكلم بالقرآن عند جميع المسلمين قبل خلق آدم عليه السلام فضلا عن موسى عليه السلام، و الألفاظ التي تقتضي المضى في القرآن هي التي تحتاج أن تناولها^{١٠٩} إذا كان إيجادها متقدما.

^{١٠٧} كذا في النسخة.

^{١٠٨} سورة القصص: ٥.

^{١٠٩} ط: تناولها.

و إذا سلمنا أن ذلك ما وقع إلى الآن و أنه منتظر من أن^{١١٠} اقتضاء الرجعة في الدنيا، و لعل ذلك خبر عما يكون في الآخرة و عند دخول الجنة و النار، فإن الله تعالى لا محالة يمن على مستضعفى أوليائه المؤمنين فى الدنيا، بأن يورثهم الثواب فى الجنة، و يمكن لهم فى أرضها، و يجعلهم أئمة و أعلاما، يوصل إليهم من حقوق^{١١١} التعظيمات و فنون الكرامات، و يعلم فرعون و هامان و جنودهما فى النار ذلك من حالهم ليزدادوا حسرة و غما و أسفا.

و قول الله تعالى **ما كانوا يحذرون** صحيح لا ينبو عن التأويل الذى ذكرناه، لان فرعون و هامان و شيعتهما يكرهون وصول الثواب و المسارعة و التعظيم

ص: ١٣٩

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

مسألة من كلام لعلّ عليه السلام يتبرأ من الظلم

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

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

و الله لقد رأيت عقيلاً و قد أملق حتى استماحنى من بركم صاعا، و رأيت صبيانه شعث الشعور، غير الألوان من فقرهم، كأنما سودت وجوههم بالعظم، و عاودنى مؤكدا، و كرر على القول مرددا، فأصغيت اليه بسمعى^{١١٢}، فظن أنى أبيع دينى و أتبع قياده مفارقا طريقتى، فأحميت له حديدة، ثم أدنيتها من جسمه ليعتبر بها، فضج ضجيج ذى دنف من ألمها، و كاد أن يحترق من ميسمها.

فقلت له: ثكلتك الثواكل، يا عقيل! أنين من حديدة أحماها إنسانها للعبه، و تجرنى الى نار سجرها جبارها لغضبه! أتين من الأذى و لا أئن من لظى؟! و أعجب من ذلك طارق طرقتا بملفوفة فى وعائها، و معجونة شئتها، كأنما عجت بريق حية أو قيئها.

ص: ١٤٠

^{١١٠} ط: منتظر، منعنا.

^{١١١} ط: صنوف.

^{١١٢} فى النهج: سمعى.

فقلت: أ صدقة أم نذر أم زكاة^{١١٣}؟ وكل ذلك محرم علينا أهل البيت.

فقال: لا ولا ذلك، ولكنها هدية، فقلت: هبلك الهول! أ عن دين الله أتيتني لتخدعني؟ أ مختبط أنت أم ذو جنة أم تهجر؟ و الله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها [و استرق لى قطانها مدعنة بأملأها]^{١١٤} على أن أعصى الله فى نمله أسلبها جلب شعيرة فألوكلها ما قبلت ولا أردت^{١١٥}.

و ان دنياكم عندى أهون من ورقة فى فم جرادة تقضمها، ما لعلى و نعيم يفنى، و لذة لا تبقى! نعوذ بالله من سبات العقل، و قبح الزلل، و به نستعين^{١١٦}

. فصل

استدل جمهور المسلمين على أن السماوات سبع و أن الأرضين سبع، بقول الله تعالى وَ لَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَ مَا كُنَّا عَنْ الْخَلْقِ غَافِلِينَ^{١١٧} و بقوله تعالى اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ^{١١٨}.

قالوا: و جاءت الاخبار بشرح ما فى السماوات سماء سماء. و احتجوا بأنها غير كروية بقوله وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا^{١١٩} و بقوله وَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ

ص: ١٤١

وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ^{١٢٠}.

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

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

^{١١٣} فى النهج: أصله أم زكاة أم صدقة؟.

^{١١٤} الزيادة غير موجودة فى النهج.

^{١١٥} فى النهج: جلب شعيرة ما فعلته، و ان دنياكم إلخ.

^{١١٦} أورد الخطبة بتمامها الشريف الرضى فى نهج البلاغة ص ٣٤٦.

^{١١٧} سورة المؤمنون: ١٧.

^{١١٨} سورة الطلاق: ١٢.

^{١١٩} سورة الأنبياء: ٣٣.

^{١٢٠} سورة الطور: ٢٤.

و احتجوا فى أن الأرض مسطوحة بقول الله تعالى **اللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بَسَاطًا**^{١٢١} و البساط لا يكون كرويا و لا معادلا ذات تحديب، و قال **وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا**^{١٢٢} أى بسطها، و قال **أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا**^{١٢٣} و هذا انما هو احتجاجهم على أهل الملة و ابانة عن البيت الذى زعموا أن الفلك و الأرض غير كربين لا على من خالف الإسلام.

مسألة فى فذك

ان سأل سائل فقال: إذا كنتم تخطئون أبا بكر فى منعه فاطمة عليها السلام من أن يسلم إليها فذك 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: ١٤٢

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 شىء إلى العلم به طريق و جب 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 الذى هو غيره، فصار المنع منه لها من فذك بغير حق على كل حال.

لا سيما و أبو بكر يعلم أن امام ذلك الزمان هو بعلمها، و ما فسخ لها من^{١٢٤} المطالبة إليه بفذك الا و هى 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 فى فذك، و ان أوجبتم العلم بالعصمة، فبينوا من أى وجه يجب عليه ذلك؟

^{١٢١} سورة نوح: ١٩.

^{١٢٢} سورة النازعات: ٣٠.

^{١٢٣} سورة النبأ: ٦.

^{١٢٤} خ: ل: فى.

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

ص: ١٤٣

و معلوم أنها ادعت فدكا.

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

و معلوم أن الظن لا حكم له مع إمكان العلم، و إذا تمكن الحاكم من أن يعلم صدق المدعى، وجب أن ينظر فى ذلك ليعلم بحسب علمه، كما وجب عليه النظر فيما يؤدى^{١٢٥} الى غلبة الظن من بيانه، و إذا لم يفعل فقد فرط.

فإذا قيل: المدعى^{١٢٦} عند الحاكم النظر فى بينته التى أسند إليها المدعى و يمينها، و طالب الحكم بالنظر فيها، و فاطمة عليها السلام ما طالبت أبا بكر بالنظر فيما يجرى مجرى البينة لها من دليل عصمتها، فكيف يجب عليه النظر فى ذلك؟

قلنا: إذا كنا نقدر حالا لم يكن، و الحال الجارية على ما ذكرنا يقتضى 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 تقتضى 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: ١٤٤

التقصير إياه.

و هذا واضح لمن تأمله.

فصل فى الغيبة

^{١٢٥} خ ل: يؤديه إليه.

^{١٢٦} ط: للمدعى.

قال (رضى الله عنه) ان قالوا ان قلتم: ان الامام موجود، و أنه يظهر و يفعل و يصنع، فأى 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^{١٢٧} 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 الملحدون حين يقولون: ما الحكمة في رمى الحجارة و الهرولة و استلام الحجر لا نعلم شيئا؟ الى غير ذلك مما يسألون عنه.

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

فإذا قالوا: ما ذلك الأمر؟

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

ص: ١٤٥

و الطريقتان واحد على ما ترى، و هذا هو سد الباب على مخالفينا و قطع التطويلات عنهم و الأمارات^{١٢٨}، و بهذا أن يستعمل معهم سؤال لهم.

إذا قالوا: ان نصب الإمام إذا كان لطفًا 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.

^{١٢٧} في الهامش: ما بقى أن لا.

^{١٢٨} في الهامش: الإيرادات.

قال (رضى الله عنه): العصمة فى صفات الامام من أكبر الأصول فى الإمامة، أن تثبت يكفى كثيرا من المؤن، فالواجب أن يكون الاشتغال بتصحيحها أكثر.

فصل و سئل (رضى الله عنه) عن الحال بعد امام الزمان عليه السلام فى 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 بالاثنتى عشرية، و ان لم نقل

ص: ١٤٦

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

فأجاب (رضى الله عنه) و قال: انا لا تقطع 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 الذى كلفنا إياه و تعبدنا منه أن نعلم إمامة هؤلاء الاثنى عشر، و نبينه بيانا شافيا، إذ هو موضع الخلاف و الحاجة.

و لا يخرجنا هذا القول عن التسمى بالاثنتى عشرية، لأن هذا الاسم عندنا يطلق على من يثبت امامة اثنى عشر اماما. و قد أثبتنا نحن و لا موافق لنا فى هذا المذهب، فانفردنا نحن بهذا الاسم دون غيرنا.

حول خبر نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة

و سمع منه (رضى الله عنه) يقول: من أعجب الأشياء أنهم - يعنى الناصبة - يعولون فى صحة الإجماع، و كونه حجة فى الشريعة، على خبر واحد لا يثبت له سند و لم يبين.

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

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

و كان (رضى الله عنه) ينكر ما كان يذكره بعض الإمامية فى منع الاحتجاج

ص: ١٤٧

بهذا الخبر، و أنه انما قال: «ما تركناه صدقة»^{١٢٩} بنصب «ما» فلا يرتضى هذه الطريقة، لان من نقل هذه الكلمة إنما نقلها موقوفة غير معربة.

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

مسألة فى تفضيل فاطمة عليها السلام

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

و ما يوجب ذلك وجوبا بصحيحة النظر، و الا سلمتم لغيرها منهى مثل يراثها^{١٣٠} صلى الله عليها.

الجواب:

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

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

ص: ١٤٨

تلك الطاعة.

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

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

^{١٢٩} كذا.

^{١٣٠} كذا.

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

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

مسألة إنكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته

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

و قالوا: أوضحى النساء من طريق يوجب الدين و يتجه و لا يمنعه، و هو مستعمل التقية و مظهر المجاملة أن ينتهى إلى الحد الذى لا مزيد عليه فى الخلطة و هو التزويج.

ص: ١٤٩

الجواب:

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

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

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

ما لى؟ أبى بأس؟ فقال له: ما يجيب أن يقال لمثله فى الجواب عن هذا الكلام فقال له: خطبت الى ابن أخيك على بنته أم كلثوم، فدافعنى و مانعنى و أنف من مصاهرتى، و الله لأعورن زمزم، و لأهدمن السقاية، و لا تركت لكم يا بنى هاشم منقبة الا و هدمتها، و لأقيمن عليه شهودا يشهدون عليه بالسرقة و أحكم بقطعه.

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

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

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

ص: ١٥٠

الخلاف بين المسلمين لمن هو الامام بعد الرسول صلى الله 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 نهييه، 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 الله روحه): إذا كان لجوهر في عدمه جوهر منها الذي^{١٣١} 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: ١٥١

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

الجواب و بالله التوفيق:

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

منها ما يجب متى وجد أن يكون متحيزا.

^{١٣١} ط: إذا كان الجوهر في عدمه جوهرًا ما الذي.

و منها ما يستحيل فيه التحيز مع الوجود، كالأعراض و القديم تعالى، فعبرنا عن القسم الأول بعبارة مفيدة، و هى قولنا «جواهر».

و انما قلنا ان الجوهر لا بد أن يكون فى حال عده^{١٣٢} جوهراً، لانه لا بد أن يكون فى 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 فى 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 فى حال العدم بصفة يجب معها لها هذا الحكم عند الوجود مما^{١٣٣} يستحيل عليه هذا الحكم عند الوجود، و أضفنا تلك الصفة إلى النفس، لان ..

ص: ١٥٣

(٣٢) مسألة فى من يتولى غسل الامام

ص: ١٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم مسألة: من المتولى لغسل الامام الماضى و الصلاة عليه؟ و هل ذلك موقوف على تولى الامام بعده له أم يجوز أن يتولاه غيره؟

الجواب: قد روت الشيعة الإمامية أن غسل الامام و الصلاة عليه موقوف^{١٣٤} على الإمام الذى يتولى الأمر من بعده، و تعسفوا لها فيما ظاهره بخلاف ذلك، و هذه الرواية المتضمنة لما ذكرناه واردة من طريق الآحاد التى لا يوجب علماً و لا يقطع بمثلها.

و ليس يمتنع فى هذه الاخبار إذا صحت أن يراد بها الأكثر الأغلب، و مع الإمكان و القدرة، لأننا قد تشاهدنا^{١٣٥} ما جرى على خلاف ذلك، لان موسى ابن جعفر عليهما السلام توفى بمدينة السلام و الامام بعده على بن موسى الرضا

ص: ١٥٦

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

^{١٣٢} ط: عدمه.

^{١٣٣} خ ل: حتى.

^{١٣٤} فى «ن»: موقوفان.

^{١٣٥} فى «ن»: شاهدنا.

و قد تعسف بعض أصحابنا فقال: غير ممتنع أن ينقل الله تعالى الامام من المكان الشاسع^{١٣٦} في أقرب الأوقات و يطوى 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 أن يكون منتقلا إلى الأماكن البعيدة إلا في أزمانه مخصوصة فأما أن ينتقل الى البعيد من غير زمان محال^{١٣٧}، 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^{١٣٨}.

قلنا: ما ننكر اختلاف انتقال الأجسام بحسب الصور و الهيئات، فان أردتم أن الامام يجعل له جناح يطير به، فهو غير منكر، الا أن الثقل 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: ١٥٧

أن لا يتمكن من ذلك الإنسان إذا كان له جناح.

و لا يمكن أن يقال: ان الله تعالى يعدم الامام من هناك و يوجد في الحال 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^{١٣٩} المعروف ب «الذخيرة».

الا أنه يمكن من ذهب من أصحابنا الى ما حكيناه أن يقول نصره لطريقته: ما الذي يمنع من أن ينقل^{١٤٠} الله تعالى الامام من المدينة إلى طوس بالرياح العواصف التي لا نهاية لما يقدر الله تعالى عليه من فعلها و ان فيها^{١٤١}. و ما المنكر من أن يقول في هذه الريح التي تنقله ما يزيد معه على سرعة الطائر الخفيف المسرع، فينتقل في أقرب الأوقات.

^{١٣٦} في «ن»: الواسع.

^{١٣٧} و يردده قوله تعالى أَنَا أَنبِئُكَ بِمَا قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ .. أَ هَكَذَا عَرَّشُكَ و قد أحضر عرشها في أقل من طرفه عين.

^{١٣٨} في الأصل: هذه.

^{١٣٩} في «ن»: الكتاب.

^{١٤٠} في «ن»: يحمل.

^{١٤١} في «ن»: من فعل الاعتمادات فيها.

و الذى يبطل هذه التقديرات لو صحت أو صح بعضها أنا قد علمنا أن الامام لو انتقل من المدينة إلى بغداد أو طوس لغسل المتوفى و الصلاة عليه لشوهد فى 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^{١٤٢} و لم يخف على الحاضرين، فكيف يجوز ذلك و قد نقل فى التواريخ من تولى غسل هذين الإمامين و الصلاة عليهما و سمى و عين، و هذا يقتضى أن الأمر على ما اخترناه.

ص: ١٥٩

(٣٣) عدم وجوب غسل الرجلين فى الطهارة

ص: ١٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

قال السيد قدس الله روحه:

وقفت على كلام لأبى الحسن على بن عيسى الربعى ينصر به أن القرآن دال على وجوب غسل الرجلين فى الطهارة، فلما تأملته وجدته كلام مخرم غير محقق لما يقوله، و كأنه غريب من هذا الشأن بعيد منه أجنبى، 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 شىء وجدت شيخه أبى^{١٤٣} على الفارسى عول عليه، لما أعياه نصره إيجاب الغسل من الآية على صناعة الاعراب. و هو وجه روى عن أبى يزيد الأنصارى أشد تهافتا و تقاربا من كل شىء اعتمد عليه فى هذه الآية.

و نحن نبين ما فى هذا الكلام الذى وقفنا عليه من الخلل و الزلل بأوجز

ص: ١٦٢

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

و أى بحر^{١٤٤} هذا الكلام الذى وجدناه لهذا الرجل و لغيره فى هذه المسألة كالتقطرة بالإضافة اليه، و أمكن من ضبط ذلك أن ينقض منه كل كلام سطر فى هذه الآية أو له سطر، و ما توفيقى إلا بالله عليه توكلت و اليه أنيب.

^{١٤٢} فى «ن»: و لو شهد لعلم حاله و نقل خبره.

^{١٤٣} ظ: أبى.

قال صاحب الكلام: قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ^{١٤٥} 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، فنبنى مذاهبنا عليها و يكون اعتقادنا موافقا.

فقولك «ان من نصب الأرجل حمله على الغسل و عطفه على الأيدي لما كان المعنى عنده على الغسل دون المسح» طريق، و لو لم يكن عند من ذكرت الغسل دون المسح بغير 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: ١٦٣

ينظر فيما يقتضيه ظاهر الآية و إعرابها، فيبنى على مقتضاها الغسل ان وافقه، أو المسح ان طابقه. و كلامك هذا يقتضى 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، لأننا إذا نصبنا الأرجل فلا بد من عامل في هذا النصب، فاما أن تكون معطوفة على الأيدي، أو يقدر لها عامل محذوف، أو تكون معطوفة على موضع الجار و المجرور في قوله «بِرُءُوسِكُمْ» و لا يجوز أن تكون معطوفة على الأيدي، لبعدها من عامل النصب في الأيدي، و لأن اعمال العامل الأقرب أولى من اعمال الأبعد.

و ذكرنا قوله تعالى آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا^{١٤٦} و قوله هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيهِ^{١٤٧} و قوله تعالى وَ أَنَّهُمْ طُنُّوا كَمَا طَنَّتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا^{١٤٨}.

^{١٤٤} كذا في النسخة.

^{١٤٥} سورة المائدة: ٦.

^{١٤٦} سورة الكهف: ٩٦.

^{١٤٧} سورة الحاقة: ١٩.

^{١٤٨} سورة الجن: ٧.

و ذكرنا ما هو أوضح من هذا كله، و هو أن القائل إذا قال: ضربت عبد الله، 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 بِرُءُوسِكُمْ**.

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: ١٦٤

فأما حمل النصب على موضع الجار و المجرور، فهو جائز و شائع، الا أنه موجب للمسح دون الغسل، لان الرؤوس 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، و جب أن يكون جر الآية^{١٤٩} حتى تكون معطوفة على لفظة الرؤوس 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 الرؤوس في المسح أولى، أن القراءة بالجر يقتضى المسح و لا يحتل 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 **«وَأَرْجُلُكُمْ»** جاز أيضا أن يكون محمولا على المسح، كما قال: مررت بزيد و عمرا. فحملوا عمرا على موضع الجار و المجرور، حيث كانا في موضع نصب، فلم لا يقولون: ان الجر أحسن و ان المسح أولى من الغسل، لتجوز القراءتين جميعا بالمسح، و لان من نصب فقال: **«وَأَرْجُلُكُمْ»** يجوز في قوله أن يريد المسح فيها نصب للحمل على الموضع. و الذى يجر **«وَأَرْجُلُكُمْ»** لا يكون الا على المسح دون الغسل، و كيف لم يقولوا ان المسح أو^{١٥٠} الغسل، لجوازه في القراءتين جميعا، و انفراد الجر في قوله **«وَأَرْجُلُكُمْ»** بالمسح من غير أن يحتمل

ص: ١٦٥

غيره.

و القول^{١٥١} في ذلك: أن حمل نصب **«أَرْجُلُكُمْ»** على موضع الجار و المجرور في الآية لا يستقيم، لمخالفته ما عليه بغير النبى بل في هذا النحو.

^{١٤٩} في الهامش: الأرجل.

^{١٥٠} لعله: أولى من.

^{١٥١} ط: فالقول.

و ذلك أنا وجدنا فى التنزيل العاملين إذا اجتماعا حمل الكلام على العامل الثانى الأقرب الى المعمول فيه دون الأبعد، و ذلك فى نحو قوله **آتُونِي أَفْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا**^{١٥٢}، حمل على العامل الثانى الأقرب الذى هو «أفرغ» دون الأول الذى هو «آتونى»، و لو حمل على الأول لكان آتونى أفرغه عليه قطرا، أى آتونى قطرا أفرغ عليه. و كذلك **يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ**^{١٥٣} أعمل «يفتيكم» دون «يستفتونك» و لو أعمل الأول لكان يستفتونك قل الله يفتيكم فيها.

و كذلك قوله تعالى **هَٰؤُلَاءِ أَقْرَبُ أَقْرَبًا**^{١٥٤} أعمل الأقرب من العاملين، و هو «أقروا» و لو عمل الأول لكان هَٰؤُلَاءِ أقروه كتابيه.

فاذن كان حكم العاملين إذا اجتماعا على هذا الذى ذكرت من اعمال الثانى أقرب منهما الى المعمول، لم يستقم أن يترك حمل «الأرجل» على البناء التى هى أقرب اليه، و يحمل على الفعل لمخالفته ذلك ما ذكرت من الآى، و ان الأكثر فى كلامهم: خشنت بصره 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: ١٦٦

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 التى هى أقرب الى المعمول من قوله «اغسلوا».

ثم قال: القول فى ذلك أنه رأى أن يحمله على الجر لا يستقيم فى 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 الآى إنما حمل فيه على الثانى دون الأول، لأن الحمل على كل واحد منهما فى المعنى مثل الحمل على الآخر، فلما كان كذلك أعمل الأقرب لقربه، إذا كانوا قد احتملوا لإيثارهم الحمل على الأقرب ما لا يصح فى المعنى، كقوله غزل العنكبوت المزمّل^{١٥٥} و يروى نسج و المزمّل من صفة الغزل، و حمله على العنكبوت من حيث كان أقرب إليه من الغزل، فإذا صح المعنى مع الأقرب فلا يذهب على ذلك.

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

^{١٥٢} سورة الكهف: ٩٦.

^{١٥٣} سورة النساء: ١٧٦.

^{١٥٤} سورة الحاقة: ١٩.

^{١٥٥} فى الهامش: الزمّل.

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

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

ص: ١٦٧

على أن حكم الأرجل المسح، كما كان ذلك حكما للراءوس، و هل يدفع جواز ذلك الا مكابر لنفسه وجه^{١٥٦}.

اللهم الا أن تدعى أنك علمت قبل نظرك فى هذه الآية، و ما هو يوجب فى الأرجل من غسل أو مسح أو^{١٥٧} حكم الأرجل الغسل دون المسح، فيثبت الآية على علمك.

هذا فقد كان يجب أن يتبين^{١٥٨} 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 الذى أنشدته، فليس من الباب الذى نحن فيه من ترجيح اعمال الثانى من العاملين دون الأول، و انما يتعلق به من نص الاعراب بالمجاورة، كما استشهدوا بقوله: «حجر ضب خرب» و بقوله: «كبير أناس فى بجاد مزمل».

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

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

ص: ١٦٨

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

^{١٥٦} كذا.

^{١٥٧} ط: أن.

^{١٥٨} ط: تبين.

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

أحدهما: أنه حكى عن أبى زيد أنه قال: المسح أخف الغسل، و من ذلك تمسحت للصلاة، فإذا كان كذلك فجاز الذى أوجبه قوله تعالى «و امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فى من جر الغسل دون المسح.

و يؤكد ذلك أن الثورى يروى عن أبى عبيدة فى تأويل قوله تعالى فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ^{١٥٩} أن المعنى يضرب، يقال: مسح علاوته أى ضربها بالاعتماد الذى يقع باليد أو غيرها من آلة الضرب بالمضروب، مثل الاعتماد الذى يقع على المغسول فى حال الغسل باليد إذا كان الغسل بها، و ذلك فرق المسح الذى ليس بغسل.

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

و الآخر: أن يكون قوله أى «امسحوا» الذى يراد به المسح الذى دون الغسل كمسح الرأس، و المراد به الغسل، فأجرى الجر على الأرجل فى اللفظ و المراد به الغسل، و حمل ذلك لمقاربة المسح للغسل فى المعنى، ليكون الحمل على أقرب العاملين، كالأى التى ذكرناها.

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

ص: ١٦٩

على الأقرب، فلما استعملوا ذلك فيما لا يصح فى المعنى، نحو «غزل العنكبوت الزمل» حتى فيما يتقارب فيه المعنيان، لان المعانى إذا تقاربت وقع ألفاظ بعضها على بعض، نحو قولهم «أنبأت زيدا عمرا خير الناس» و أنبأت أفعلت من النبأ، و النبأ الخبر، فلما كان الإنباء ضربا من الاعلام أجروا «أنبأت» مجرى «أعلمت» فعدوه إلى ثلاثة مفاعيل، كما عدوا أعلمت إليهم^{١٦٠}، و كما جرى قوله تعالى ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ^{١٦١} مجرى علموا فى قوله: و لقد علمت لتأتين منيتى و ذلك أن بدا لهم ظهر لهم رأى 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 فى العلم بها، و كذلك وضع المسح مكان الغسل، لاجتماعه فى وقوع التطهير بهما فى الأعضاء. و المراد بالمسح الغسل كما كان المراد بما سمعت رائحة ما شممت و لا رأيت كلاما ما سمعت، فوقع كل واحد منهما فى الاتساع موضع الآخر، لاجتماعهما فى العلم على الوجه الذى علم به ذلك.

^{١٥٩} سورة ص: ٣٣.

^{١٦٠} ظ: إليها.

^{١٦١} سورة يوسف: ٣٥.

الجواب: يقال له: قد صرحت فى كلامك أن القراءة فى 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 فى نصره غسل الأرجل من طريق الاعراب، عدلت إلى شيء حكى عن أبى زيد الأنصارى من

ص: ١٧٠

أن المسح غسل، و هذا الذى عدلت إليه من أوضح الفساد من وجوه:

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

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

فالمعنيان متضادان كما تراه، و كيف يقال: ان أحدهما هو الآخر؟ بل و لا يصح ما يقوله الفقهاء من أن أحدهما داخل فى الآخر، لأننا قد بينا تنافى المعنيين، و ما يتنافى لا يتداخل.

و لو جاز أن يسمى على الحقيقة الماسح غاسلا و يدعى دخول المسح فى الغسل، لوجب أن يسمى من دفع إيجاد الكثير على بدنه و صبه عليه و رش^{١٦٢} الماء على بدنه و تقطر الماء عليه، لان الدفع 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 المعانى، و قد علمنا أن أحدا لا يطبق ذلك و لا يجيزه.

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

و منها: أن الرؤوس إذا كانت ممسوحة المسح الذى لا يدخل فى معنى الغسل

ص: ١٧١

بلا خلاف بين الأمة عطفت الأرجل عليها، فوجب أن يكون حكمها مثل حكم الرؤوس و كلفيته، لان من فرق بينهما مع العطف فى كيفية المسح، كمن فرق بينهما فى 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 فى عمرو على الصفة دون التثقيف، و هو معطوف على ما قاله غير هذا الحكم ..

^{١٦٢} ط: أنه.

و منها: أن المسح لو كان غسلاً أو الغسل مسحاً، لسقط أن لا يزال مخالفونا يستدلون و يفزعون اليه من روايتهم عنه عليه السلام أنه توضأ و غسل رجله، كأنه كان لا ينكر أن يكون الغسل المذكور انما هو مسح، فصار تأويلهم للآية 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 روى عنه أنه استشهد بذلك، فالأمر بخلاف ما ظنه فيه، لأن أهل اللسان لما أرادوا أن يخبروا عن الطهور بلفظ مختصر، و لم يجز أن يقولوا: «اغتسلت للصلاة» لأن في الطهارة ما ليس بغسل، و استطالوا أن يقولوا: اغتسلت و تمسحت، قالوا بدلاً من ذلك تمسحت للصلاة، لأن الغسل ابتداءه المسح في الأكثر، ثم يزيد عليه فيصير غسلاً، فرجحوا لهذا المعنى تمسحت على اغتسلت، فإنه كان ذلك منهم تجوزاً و توسعاً.

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

ص: ١٧٢

و الذي عن أبي زيد من الاحتجاج بالآية على غير الوجه الذي ظنه، لأن أبا زيد يحكى عنه أنه حمل قوله تعالى **فَطْفِقْ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ** أنه غسل أسوقها و أعناقها بالماء، و قد أوردنا هذه الشبهة عن أبي 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 الكعبيين، و إجراؤها مجرى الأيدي في الغسل لأجل التحديد، فهو شيء يتعلق به قديماً الفقهاء، و هو ضعيف جداً، و ذلك أن عطف الأرجل في حكم المسح على الرؤوس، لانه يجب أن يكون ضعيفاً من حيث كانت الأرجل محدودة إلى غاية، و الرؤوس 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 الرؤوس.

و الذي نقوله أشبه بتقابل الكلام و ترتيبه، لان الآية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود ثم عطف عليه من الأيدي عضواً مغسولاً محدوداً، فالمقابلة تقتضى إذا ذكر عضواً ممسوحاً غير محدود أن يعطف عليه بعض ممسوح محدود بأن يعطف محدوداً من ارجل على غير محدود من الرؤوس، لتقابل الجملتان الاولى و الأخرى، و هذا واضح جداً.

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

ص: ١٧٣

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

و ليس لنا أن نحمل ظاهر كتاب الله على المجاز و الاتساع من غير ضرورة، و قد رضى 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 الذى 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 التى هى العلم، لان [حمل] لفظ الرؤية على معنى مشترك أولى من حمله على ما سمعت، لان الحمل على ما ذكرناه يفسد حقائق هذه الألفاظ، و يقتضى خلط بعضها ببعض.

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

ص: ١٧٥

(٣٤) مسألة فى الحسن و القبح العقلى

ص: ١٧٧

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

قلنا: الأمر كذلك.

فان قال: أ ليس الله تعالى قد قال **وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**^{١٦٣} و قال **النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**^{١٦٤} و قد أمر أن يقتل غلام زكى لم يجب عليه أن يقتل، و قصته فى سورة الكهف^{١٦٥}، و ذلك الفعل فى الظاهر كان عند موسى فظيلاً و عند الله حسناً.

ص: ١٧٨

^{١٦٣} سورة الانعام: ١٥١.

^{١٦٤} سورة المائدة: ٤٥.

^{١٦٥} سورة الكهف: ٧٤.

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

فيقول هذا السائل: و ان كان الأمر كذلك، فليس بمدخل للغلام فى وجوب قتله، و لا كفر أبويه يلزمه ذنباً، و قد قال الله تعالى **وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ** ^{١٦٦} و قال **مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ** ^{١٦٧}.

أ لا ترون هذا الغلام إذا قال يوم القيامة: بأى ذنب قتلت، لم يكن ذلك ذنباً قد اكتسبه، و قد كان الله قادراً على إماتة هذا الغلام، ليكون الغلام بما قضى عليه من منيته داخلاً فيما حتمه من الموت على دينه، و يصير الموت لنفسه مرهقاً، و ليس له بالاماتة أن يقول يوم القيامة رب لم أمتنى، و له أن يقول: انى لم قتلت و لا ذنب لى.

و يجىء من هذا أن للسلطان إذا علم أن فى قتل من لم يجب قتله 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 الاستدلال للناس أن يأخذ ما له، فى ذلك من المصلحة، و ليس الأمر كذلك.

فدل هذا على أن الله تعالى فاعل ما يشاء و أراد، و ليس لأحد أن يقول: لم لا؟ و كيف؟، و لا يعارض و لا يعجب، قال الله تعالى **حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا** ^{١٦٨} و قال **حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ** ^{١٦٩} و قال **حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ**

ص: ١٧٩

اسْتَطَعَا أَهْلُهَا ^{١٧٠} فعطف القتل على لقاء الغلام بالفاء، و لم يدخل فى خرق السفينة على الركوب حرف عطف، و لا فى الاستطعام على إتيان أهل القرية عطفاً، لأى معنى دخلت الفاء فى موضع دون موضع؟ فلا بد لذلك فى معنى يخصه.

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

فأما موسى عليه السلام فإنما استقيح على البديهة قتل الغلام، لانه لم يعرف الوجه الذى هو عليه حسن قتله و قبح تبقيته، و لو علم ذلك لعلم حسن القتل و قبح التبقيّة. و انما وجب قتل الغلام، لأن فى تبقيته على ما ذكر الله تعالى فى القرآن مفسدة من

^{١٦٦} سورة فاطر: ١٨.

^{١٦٧} سورة الروم: ٤٤.

^{١٦٨} سورة الكهف: ٧١.

^{١٦٩} سورة الكهف: ٧٤.

^{١٧٠} سورة الكهف: ٧٧.

حيث علم الله 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 الله 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 إيلاء عليه بالقتل. فالجواب عنه من وجهين:

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

و الوجه الآخر: ان التبقية إذا كانت هي المفسدة، و الله تعالى مخير في

ص: ١٨٠

إزالتها باتضاد الحياة بالموت من غير المراد بالقتل أيضاً، لأن القتل و ان كان فيه ألم يلحق المقتول، فبإزاء ذلك الا لم أعواض عظيمة يوازى الانتفاع بها المضرّة بالقتل، و يزيد عليه أضعاف مضاعفة، فيصير القتل بالأعواض المستحقّة عليه، كأنه ليس بألم بل هو نفع و إحسان، و يجري ذلك مجرى من علم الله تعالى أنه يؤمن ان فعل به ألماً، كما يؤمن إذا فعل به ما ليس بألم.

فالمذهب الصحيح أنه تعالى مخير في استصلاح هذا المكلف، و فعل ما هو لطف له في الإيمان، بين فعل إلا لألم 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 الزمان 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 الله تعالى يعلمه. ثم ان الله 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 أحننا لا يعلم ذلك و لا يقدر أيضاً على إيصاله، فصادقت حالنا في هذه المسألة حال القديم تعالى.

و أما دخول الفاء في قوله تعالى **حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ** و سقوطها من قوله تعالى **حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا** و من قوله **حَتَّىٰ إِذَا أَتِيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا** 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: ١٨٣

[(٣٥) مسألة في المسح على الخفين]

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

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

الجواب:

و الذى يدل على صحة مذهبنا فى بطلان المسح على الخفين قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ^{١٧١} فأمر بغسل و مسح أعضاء

ص: ١٨٤

مخصوصة بأسماء لها مخصوصة.

و قد علمنا أن الخف غير متطهر و لا فمثل^{١٧٢} الحكم الآية تدل على مسح الرجل و الخف لا يستحق هذه التسمية.

فإن قيل: قد تسمى الخف رجلا فى 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^{١٧٣}.

فيجوز أن يريدوا بقولهم «وطأته برجلي» أى اعتمدت بها اعتمادا أفضى ذلك الى ذلك الجسم الذى قيل انه موطوء، و الاعتماد بالرجل التى عليها خف إنما يبتدأ من الرجل فى الحقيقة، ثم ينتهى إلى الخف الى ما جاوره و ماسة.

فإن قيل: فمن أين لكم وجه الآية الى كل محدث، و ما ينكرون أن يكون خاصة فى 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 فى 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: ١٨٥

^{١٧١} سورة المائدة: ٦.

^{١٧٢} كذا فى النسخة.

^{١٧٣} كذا فى النسخة.

الاسم.

و يدل على ذلك أيضا أن النبي صَلَّى الله عليه و آله توضع مرة مرة و طهر رجله، اما^{١٧٤} بالمسح على روايتهم، و قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به.

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

فكذلك ماسح الخف، لأن النبي صَلَّى الله 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 وضوء 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 رجله أو ماسحهما في أن العموم يتناولهما.

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: ١٨٧

(٣٦) مسألة في خلق الافعال

ص: ١٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم اعلم أن الافعال التي تظهر في أجسام العباد على ضربين:

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

و الضرب الآخر: 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 انفرادا به لا صنع لله تعالى فيه و ان كان هو المقدور لهم^{١٧٥} عليه.

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

ص: ١٩٠

^{١٧٤} كذا و الظاهر زيادة «اما».

^{١٧٥} ط: مقدرهم.

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

و الذى يدل على أن العباد يفعلون و يوجدون بخلافه^{١٧٦} ما ذهب إليه المجبر أن وجدنا من الأفعال الظاهرة فيها ما يصح بحسب تصورهم و دواعيهم و أحوالهم و يرتفع بحسب صوارفهم و كراحتهم و أحوالهم.

ألا ترى أن أحدنا [إذا] قصد إلى الأكل و أراد و عزم عليه، وقع منه إذا كان صحيحاً غير ممنوع. و قد يقصد غيره إلى الأكل، فلا يجب أن يأكل هو و كذلك متى جاع و احتاج إلى 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 موجودة ما تعلق بقصده و داعيه و حاجته، و يجرى مجرى أكل غيره، لما لم يكن فاعلاً له لم يقصد تصوره و حاجاته.

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

ألا ترى أن أحدنا [يريد أن يكون على هيئة، فيجب على خلافها و^{١٧٧}] يريد أن يكون على هيئة، فيجد نفسه على خلافها. و يريد أن يكون طويلاً و هو قصير و شاباً و هو شيخ، و صحيحاً و هو مريض. فلو كان القيام و القعود مثل الطول و الهرم و الصحة و المرض، لكانت أحكام الجميع واحدة فى الحصول بحسب دواعينا [أو خلاف ذلك^{١٧٨}] فلما اختلف حكم الجميع علمنا اختلاف حكمها فى الإضافة إلينا.

ص: ١٩١

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

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

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

^{١٧٦} ط: بخلاف.

^{١٧٧} كذا فى النسخة و الظاهر أنه تكرر.

^{١٧٨} كذا و الظاهر زيادة العبارة.

دليل آخر: ويدل على بطلان قول المجبر في إضافتهم جميع الأفعال الى الله تعالى، أن أفعال العباد ما هو كفر و ظلم و قبيح و كذب، فلو كان الله تعالى هو الفاعل لذلك، لوجب أن يكون من حيث فعل الظلم ظالماً، و بفعل الكفر كاذباً^{١٧٩}، و بفعل القبيح مقبحاً. لأن اللغة تقتضى هذا الاشتقاق للفاعل.

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

ص: ١٩٢

فلو كان فاعلاً 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 فاعلاً لما يوجب هذا الاشتقاق و يقتضيه.

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

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

دليل آخر: و يدل على ذلك أنه تعالى لو فعل الظلم و الكذب و سائر القبائح، لم يكن ذلك منه قبيحاً على ما يقوله مخالفونا، لانه لأننا من أن يقع منه تصديق الكذابين، و ان^{١٨٠} لم يكن ذلك منه قبيحاً، لانه لأننا من أن يفعل بعض القبائح، لما لم نأمن أن يفعل سائرهما. و إذا أجزنا منه تعالى البعض، جاز الكل، و هذا يبطل الثقة بصدق الأنبياء عليهم السلام و يقتضى الشك في جميع الشرائع و الخروج من دين الإسلام، بل من سائر الأديان.

دليل آخر: و يدل على ما ذكرنا أن القول بأن الله تعالى هو الفاعل للأفعال الظاهرة من العباد، يقتضى 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: ١٩٣

^{١٧٩} ظ: كافراً.

^{١٨٠} الظاهر زيادة «و».

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

و ليس لهم أن يقولوا أن له عليه نعمة دنيوية، 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 يجرى مجرى من سمن عنزة و غذاه بضروب الأطعمة الملذة ليأكله فى أنه لا يكون منعماً عليه بذلك و أن النفع به فى العاجل.

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

و إذا تأملنا القرآن وجدنا أكثره دالا على أن العباد يفعلون و يعملون، و أنهم انما يجازون بثواب أو عقاب على أفعالهم، لا على أفعال غيرهم فيهم، فيقول تعالى **جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ***^{١٨١} و فى مواضع آخر **يَصْنَعُونَ**^{١٨٢} و **يَفْعَلُونَ**^{١٨٣} و **يَكْسِبُونَ***^{١٨٤}، فلو كانت الافعال كلها له بطلت هذه الإضافات إلينا و كانت كذباً.

ص: ١٩٤

و يدل أيضاً على ما ذكرناه قوله تعالى **مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ**^{١٨٥} و هذا صريح بأن السيئة منا لا منه.

و ليس لهم أن يقولوا فى الحسنات و الطاعات، و هى عندكم فعل العباد، فكيف أضافها الله تعالى الى نفسه. لأن الطاعة و ان كانت من فعلنا، فقد يصح أن يضيفها الله من حيث التمكين فيها و التعريض لها و الدعاء إليها فيها، و هذه أمور تحسن هذه الإضافة. و لا يجوز ذلك فى السيئة، لأنه تعالى نهى عنها و منع من فعلها و فعل كل شيء يصرف^{١٨٦} عن فعلها.

فأما قوله تعالى **وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**^{١٨٧} 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 الله، و إذا نزل بهم شدة و مجاعة قالوا: هذا شؤم محمد حاشا له من ذلك فيبين تعالى أن ذلك من الله تعالى.

^{١٨١} سورة الواقعة: ٢٤.

^{١٨٢} سورة المائدة: ١٤ و غيرها.

^{١٨٣} سورة المائدة: ٧٩ و غيرها.

^{١٨٤} سورة البقرة: ٧٩ و غيرها.

^{١٨٥} سورة النساء: ٧٩.

^{١٨٦} ط: يوجب فعلها.

و قوله تعالى وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ^{١٨٨} و لو كان من خلق الله لكان من عنده على أكد الوجوه.

و قوله تعالى وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ^{١٨٩} يدل على صحة ما نذهب اليه من وجهين

ص: ١٩٥

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

و من الوجه الآخر: أن هذا القول يقتضى أن غرضه فى خلقهم أن يعبدوه، لان اللام فى قوله تعالى لِيَعْبُدُونِ هى لام الغرض، بدلالة قولهم جئتكم لتكرمنى و قصدتكم لتنفعنى أى غرضى فى قصدك الإكرام و النفع.

و ليس يجرى هذا الكلام مجرى قوله وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ^{١٩٠} لأن تلك اللام لام عاقبة، و جارية مجرى قوله تعالى فَالْتَقَطْ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا^{١٩١} و نحن نعلم أنهم انما التقطوه ليكون لهم صديقاً سئاً^{١٩٢}، و أخبر أن العاقبة لما كانت هى العداوة أدخلت هذه اللام فيه، و يجرى ذلك مجرى قول الشاعر:

كما لخراب الدهر تبنى المساكن

فللموت تغزو الوالدات سخالها

و قوله:

لدوا للموت و ابنوا للخراب و لا يجوز أن يكون اللام فى 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 فى الجن و الانس كثيراً من لا يعبد الله و يجحده و لم يقر به، فعلمنا أنه لام غرض.

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

^{١٨٧} سورة النساء: ٧٨.

^{١٨٨} سورة آل عمران: ٧٨.

^{١٨٩} سورة الذاريات: ٥٦.

^{١٩٠} سورة الأعراف: ١٧٩.

^{١٩١} سورة القصص: ٨.

^{١٩٢} ط: أنيساً.

ص: ١٩٦

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

قلنا: القضاء في لغة العربية على وجوه:

أحدها: أن يكون بمعنى الاعلام العلم، كقوله تعالى **وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا**^{١٩٣} و انما أراد الله تعالى الاعلام بغير شبهة.

فعلى هذا الوجه لا يخرج شيء من قضاء الله، كما لا يخرج من معلومه، و أنت إذا وصفت على من أطلق من أهل الحمد و السلامة لم يقسر^{١٩٤} إلا بالعلم دون غيره.

و قد يكون القضاء بمعنى الأمر، قال الله تعالى **وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**^{١٩٥} و معلوم عند جميع المسلمين أن المعاصي و الكفر ليسا مما أمر الله تعالى، بل نهى عنه و حذر و زجر. و أحد من المسلمين لا يقول ان الله تعالى أمر بالمعاصي و القبائح. و لا شبهة في أن الله تعالى ما قضى بجميع الكائنات على هذا الوجه، لانه تعالى ما أمر بجميعها.

و من وجوه القضاء الحكم و الإلزام، من قولهم «قضى و بكذا و كذا» إذا ألزمه، و معلوم أن الله تعالى ما حكم بالظلم و لا ألزمه. و هذا الوجه غير عام من وجوه القضاء^{١٩٦} هو العلم.

فان قيل: كيف يجوز أن يكون العبد فاعلا و الله فاعل، و هذا يقتضى الشركة.

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

ص: ١٩٧

و فعله تعالى فيه القدرة و الآلات و جميع ما يحتاج إليه في الافعال، و الله تعالى قادر على أفعاله بنفسه من غير مقدور^{١٩٧} و لا ممكن بلا تشابه. و لو وجب بهذا القدر التشابه، لوجب إذا كان أحدنا موجوداً وحيّاً و عالماً، و كان الله تعالى بهذه الصفات أن يكون متشبهاً و نظيراً. تعالى الله عن ذلك.

^{١٩٣} سورة الإسراء: ٤.

^{١٩٤} ط: لم يفسر، و بعده بياض في النسخة.

^{١٩٥} سورة الإسراء: ٢٣.

^{١٩٦} في الهامش: وبرة القضاء.

^{١٩٧} ط: مقدر.

و إذا فرقوا بين الأمرين بما يرجع الى كيفية استحقاق أحدا لهذه الصفات و أنه يخالف كيفية استحقاقه تعالى لها، رجعنا الى مثل ذلك في كون أحدا صرفا رفته^{١٩٨} لكونه تعالى.

و هذه جملة كافية إن شاء الله، و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٢٠١

[(٣٧) 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، لتجوز ان يكون قول من هو الحجة في الحقيقة خارجا عنه.

و إذا كنتم انما تعتمدون في العلم بالغائبات عن إدراكهم^{١٩٩} من الأمور على النقل، و تقولون: انه لو كان لعالم من علماء الإمامية مذهب في الشريعة بخلاف

ص: ٢٠٢

ما عرفناه و سطرناه لذكر و نقل، فإذا فقدنا النقل و العلم علمنا نفى 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 أقاصى 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:

^{١٩٨} كذا.

^{١٩٩} ظ: إدراككم.

انا قد بينا فى 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 فى جملة أقوالهم، و انتهينا فى ذلك الى غاية لا مزيد عليها، غير أنا نقول هاهنا:

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

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

ص: ٢٠٣

يكون ببلاد الصين من يخالف فى ذلك و أخباره غير متصله.

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

و ان كان السائل شاكا فى الجميع و طاعنا فى كل إجماع، لكفى بهذا القول فحشا و شناعة و بعدا عن الحق و لحوق قائله بأهل الجبهالات من السمنية و منكرى الاخبار، من حيث ظنوا أن الشك فى مذهب رأي^{٢٠٠} على المعروف يجرى مجرى الشك فى تلك زائد على المقبول المشهور و خادمه عما نقل و سطر، و هذا لا يلزم، لأن القول الذى إذا كان لم يجب نقله إلينا.

فكمالا تقطع على حوادث أقاصى الصين، و لا نعلم تفاصيل قولها و بلدانها و انما نحكى عنهم إذا كان العلم بالغائبات كلها، و أن الاخبار لا يقضى علما و بهم يقينا، فلزمهم الشك فى 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 الإمامى الذى فرضنا أنه فى أقاصى البلاد و بحيث لا يتصل بنا أخباره فليس يخلو هذا الإمامى من أن يكون هو امام الزمان نفسه، أو يكون غيره. فان كان غيره، فلا يضر فقد العلم بخلافه، لأن قول الإمام الذى هو الحجة فيما عداه من الأقوال.

ص: ٢٠٤

و ان كان هو الامام نفسه، فلا يجوز من الامام و قوله الحجة فى أحكام الشريعة أن يخلى سائر المكلفين من معرفة قوله، و أن يسلبهم الطريق إلى إصابه الحق الذى لا يوجد إلا فى مذهبه، و يجب عليه إظهار قوله لكل مكلف حتى يتساوى من العلم به

^{٢٠٠}كذا فى النسخة.

سماعاً وإدراكاً و منقولاً من جهة الخبر كل من يلزمه ذلك الحكم و لهذا القول، متى علم الامام أن شيئاً من الشرع قد انقطع نقله، وجب عليه أن يظهر لبيانه، و لا يسع له حينئذ التقيّة.

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 الله 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 إسناده^{٢٠١}، لا يجب الالتفات إليه، لأن الله تعالى لا يوجب علينا الاجتماع بما لا طريق اليه و التعويل على ما لا يصح إقراره و ثبوته فان كان قول لقائل، لم يجب إيصاله بنا و لا نقله إلينا، إما بعد مسافة، أو

ص: ٢٠٥

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: ٢٠٧

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

ص: ٢٠٩

بسم الله الرحمن الرحيم قال الأجل المرتضى علم الهدى ذو المجدين (رضي الله عنه):

ان سأل سائل فقال: إذا كنتم تزعمون أن علياً و الحسن و الحسين و التسعة من ولد الحسين عليهم السلام صفوة الله 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 نفى الربوبية و قبح العبادة، و سؤال البراهمة في نفى 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: ٢١٠

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

و أما 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 برهيمياً 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 برهيمياً فلا يسأل الشيعة دون غيرهم من المقربين بالربوبية المتبتين 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: فخيرنا عن أنبيائه و رسله و أتباعهم من المؤمنين، لما مكن الله تعالى من قتلهم و ظلمهم، و لما خذلهم، و لم ينصرهم حتى قتلوا و ظلموا.

فإن أجاب إلى الإقرار بذلك و التصريح بأن الله تعالى مكن أعداءه من الكفار و المشركين من قتل أنبيائه و رسله و أهاليهم، و لم ينصرهم بل نصر أعداءهم عليهم. فارق بهذا الإقرار بذلك و التصريح بأن الله تعالى مكن أعداءه من الكفار و المشركين من قتل أنبيائه و رسله و أهاليهم، و لم ينصرهم بل نصر أعداءهم عليهم. فارق بهذا الإقرار و التصريح ظاهر كتاب الله تعالى، إذ يقول **إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**^{٢٠٢}.

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

ص: ٢١١

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

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

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

فإذا قال: نعم.

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

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

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

قيل له: أول ما يسقط ما ذكرته أنه تعالى لم يهلك جميع من قتل الأنبياء، و لا استأصل كل من ظلمهم، بل الذي أهلك منهم قليل من كثير، لانه لو أثر ذلك لكان ملجئاً، و لبطل التكليف الذي أوكد 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: ٢١٢

و الحيلولة من حقهما ان يستحيل^{٢٠٣} 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.

^{٢٠٣} في الهامش: يستحيل.

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

على أن الله تعالى لم يستأصل من ظلم خير أنبيائه و أشرف رسله محمداً صلى الله عليه و آله، فيجب أن يكون تعالى قد خذله و لم ينصره و أسلمه و لم يمنع منه، و إطلاق ذلك من أقبح الكفر و أعظم الفرية على الله 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 فى استعاره ما يسأل عنه الملحدة و من فارق الإسلام و الملة إذا أرادوا سؤالهم.

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

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

ص: ٢١٣

لأن رسول الله صلى الله 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 تخصصه فى نفسه من ادماء جبينه و كسر ربايعيته، الى غير ذلك من الأمور التى 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 الله قدر أقل المؤمنين ثواباً.

فأى جواب أجاب به جميع المسلمين عما نال رسول الله صلى الله 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 قره عينهم و ما نالهم من القتل و الظلم.

فان قال: فما الجواب لمن يسأل عما نال رسول الله صلى الله عليه و آله و أقاربه و أصحابه و ما نال خلفاءه من بعده و عترته و هى المعاجلة بالعقاب؟

قيل له: الجواب عن ذلك أن الله 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 إكramه 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 الراوندى وغيره من الملحده (خذلهم الله) لما سألوا عن قوله تعالى **وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ**^{٢٠٤} فالآيات هاهنا الاعلام والمعجزات.

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

ص: ٢١٤

يمنع من قيام الحجة علينا و الازاحة لعلنا، 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 وغيره من مجيء الشجرة، و تسبيح الحصى، و حنين الجذع، و إ طعام الخلق الكثير حتى شبعوا، و سقيهم حتى ارتووا من القليل من الطعام و اليسير من الشراب، فلو لم يمنع تكذيب الأولين إظهار ما ادعاه من الاعلام و المعجزات.

قيل لهم: الاعلام التى تظهر على أيدي الأنبياء و الرسل ينقسم على ما يظهرها الله تعالى للدلالة على صدقهم حسب ما تقتضيه الحكمة و المصلحة و توجيه إزاحة العلة كسائر الأدلة التى نصبها و التمكين من النظر فيها، فالمخالف لها و المعادل عن التكليف الى ما تقتضيه الأمم عن بعث إليهم بعد إظهار ما تقتضيه الحكمة و توجيه المصلحة من إزاحة العلة، فحكم الله و تعالى فى 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 بأمر:

منها أن تستأصل أمته و لا تعاجلها بالعقاب، و قد ذكر الله تعالى ما اقترح على رسوله، فقال **وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا** الى قوله **قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا**^{٢٠٥}.

ص: ٢١٥

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

^{٢٠٤} سورة الإسراء: ٥٩.

^{٢٠٥} سورة الإسراء: ٩٠-٩٢.

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 سائرهما 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: ٢١٦

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 نهى 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 الله تعالى لا قصد له الى القبيح، فلا غرض له فيه، لانه عالم بقبحه و نفينا 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 للمقبيحات، علم أنه مكن من الطاعات دون المعصية، و جب إطلاق ذلك دون غيره.

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

قيل له: هذا خلف من القول و تناقض في المعنى، لان ما مكن به يصلح لجميع ذلك لنفسه و عيده^{٢٠٦}، و لانه لو اختص بالشئ 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 فى إحراق النار و برد الثلج و هد الحجر و جريان الماء [و] لبطل التكليف و الأمر و النهى و المدح و الذم و الثواب و العقاب، لان جميع هذه الاحكام يثبت مع الإيثار و التخير، و يرتفع مع الطبع و الخلقة و زوال التخير.

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

ص: ٢١٧

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

فأما المنع عنهم و النصرة لهم تسقم^{٢٠٧} أيضاً الى منع و نصرة يزول معها التكليف و الأمر و النهى و الترغيب و الزجر و الثواب و العقاب، و هو ما أدى الى الإلجاء و ينافى التخير و الإيثار.

فهذا الضرب من المنع و 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 النهى و الترغيب و الزجر و الثواب و العقاب، و يثبت معه التخير و الإيثار، و هو النصرة بإقامة الأدلة و نصب البراهين و الأمر بنصرتهم و الجهاد دونهم و الطاعة لهم و الذب عنهم و المنع بالنهى عن مخالفتهم و الموالاة لأعدائهم، و هذا مما قد فعل الله تعالى منه الغاية التى لا يبلغها تمن^{٢٠٨} و لا يدركها طلب.

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

ص: ٢١٨

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

^{٢٠٧} كذا.

^{٢٠٨} ط: شىء.

و كيف لا يكونوا كذلك؟ مع علمهم بالله 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 الله الذين لعنهم و غضب عليهم و أعد لهم أعظم العقاب و أشد العذاب.

فقلوبهم مملوءة بالمعرفة لخالقهم، و ما يقرب اليه و يزلف لديه من الطاعة له و الخوف من مخالفته، و القيام بعبادته. ليس سوى ذلك فيها مكان، و لا غير ما يثمر الفوز و النجاة عليها مجال، و لذلك وجب الحكم بعصمتهم و نزاهتهم و طهارتهم، حتى قال تعالى فيهم و لقد اصطفيناهم **على علمٍ على العالمين**^{٢٠٩}.

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

ص: ٢١٩

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 الألفاظ و المصالح، و بذلك وردت الرواية عن النبي صلى الله 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^{٢١٠} خاصة، إذ لا قدر لها عندهم و لا وزن لها في نفوسهم على ما بيناه.

^{٢٠٩} سورة الدخان: ٣٢، و الآية وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمُ الْخِ.

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.^{٢١١}

ص: ٢٢٠

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 لله رب العالمين.

ص: ٢٢١

(٣٩) أقاويل العرب في الجاهلية

ص: ٢٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢٢٣

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 لتقريبهم الى الله زلفى و محبراً إليها، و نحروا لها الهدايا، و نسكوا لها النسائك، و أحلوا لها و حرموا.

^{٢١٠} ظ: إليها.

^{٢١١} علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ هـ.ق.

و منهم صنف أقرؤا 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 هيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ**.

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

ص: ٢٢٤

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 النزارى.

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

و مما دل على إقراره بالإعادة قوله و هو يضرب بالقداح على عبد الله ابنه أبى النبی صَلَّى الله عليه و آله و على الإبل:

يا رب أنت الملك المحمود و أنت ربى المبدئ المعيد

و العبد عبدك الطارف و التليد

فى 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 النبی صَلَّى الله 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 غيرى. و سمع أمية بن أبى الصلت يوماً ينشد:

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

فلن يكون لنفسى منك واقية يوم الحساب إذا ما يجمع البصر

ص: ٢٢٥

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

و قد دل على ذلك أيضاً بأبيات قالها و هى:

يا ناعى الموت و الأموات فى جدث
عليهم من بقايا بزهم خرق

دعهم فان لهم يوماً يصاح بهم
كما ينبه من رقذاته الصعق

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

منهم عراء و موتى فى 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 فى آخرها: انى ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه و لا رأيت موضوعاً الا مصنوعاً و لا جائئاً الا ذاهباً، و لو كان يميت الناس السداء لا عاشهم الدواء.

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

و من هؤلاء زهير بن أبى سلمى، و كان يميز بالعصا و قد أورقت بعد يئس، فيقول: لو لا أن تسبنى العرب لأنت الذى أحياك سيحى العظام و هى رميم، ثم آمن بعد ذلك، و قال فى قصيدته التى أولها:

أمن أم أو في ذمته لم يؤخر فيوضع

في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ص: ٢٢٦

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 مشهورهم 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 مستوتقين ليوم حشر حاشر

من لا يراقبه على غير أنه فالخلق بين مدفع أو
عائر

و منهم حريث^{٢١٢} بن أشيم الفقعسي^{٢١٣} الأسدي، و هو الذي يوصي ابنه سعداً

يا سعد أما أهلكن فانتني

أوصيك أن أبا الوصية أقرب^{٢١٤}

^{٢١٢} في الهامش: حريية.

^{٢١٣} في الهامش: الفضعي.

و احمل أباك على بعير صالح

و اتق الخطيئة انما هو أصوب

و لعل لى فيما تركت مطية

فى الهام^{٢١٥} أركبها إذا قيل اركبوا

و كانوا يسمون الناقة التى يفعلون بها ذلك «البليّة» و جمعها البلايا، و كانوا يربطونها يأخذون وليّة فيسقون وسطها، ثم يدخلون عنق الناقة فيها، فتبقى معلقة فى عنقها حتى تموت عند القبر.

و قال بعضهم

ص: ٢٢٧

«كالبلايا أعناقها فى الولايا» الولايا جمع وليّة، أعناقها فى الولايا» الولايا جمع وليّة، و هى البرذعة التى فى ظهر البعير، قال لييد:

تأوى الى الاطناب كل وليّة

مثل البليّة قانصاً أهدامها

شبه الناقة الرديّة الصعبة بالبليّة، و القانص القصير و الاهدام أخلاق الثياب.

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

فما ذا بالقلب قلب بدر

من البشرى يكلل بالسنام

^{٢١٤} فى الهامش: الوصاء الأقرب.

^{٢١٥} خ ل: فى الحشر.

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

و منهم من يدعو لله ولداً و يتخذها لها من دونه.

و منهم من يعبد الأصنام لتقريبهم الى الله زلفى، و قال جل و عز قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا^{٢١٦} و قال وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ^{٢١٧} و لم يكن بهذه الصفة الأقوم من مشركى العرب.

و قال جل و علا أ فَاصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا .. أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَ أَصْفَاكُمْ بِالْبَيْنِ^{٢١٨} و قال وَ قَالُوا

ص: ٢٢٨

اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ^{٢١٩} و قال تعالى وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ^{٢٢٠} و قال تعالى وَ جَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا^{٢٢١}.

و قال فى عبادتهم الأصنام إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^{٢٢٢} و قال وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ^{٢٢٣} و قال وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أ هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ^{٢٢٤}.

^{٢١٦} سورة الإسراء: ٥٦.

^{٢١٧} سورة النحل: ٥٧.

^{٢١٨} سورة الزخرف: ١٦.

^{٢١٩} سورة العنكبوت: ٢٧.

^{٢٢٠} سورة الانعام: ١٠٠.

^{٢٢١} سورة الصافات: ١٥٨.

^{٢٢٢} سورة الأعراف: ١٩٤.

^{٢٢٣} سورة يونس: ١٨.

و قد عبد الأصنام قوم من الأمم الماضية من أهل الهند و السند و غيرهما، و قد أخبر الله تعالى عن قوم نوح أنهم عبدوها أيضاً، فقال لا تَدْرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَدْرُنَّ وِدًّا وَلَا سُوءًا وَلَا يَعُوقَ وَلَا يَنْسُرًا^{٢٢٥}.

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» لذى 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: ٢٢٩

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 حجرتين، 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 الله ملائكة، و كانوا يعتقدون أنه جسم ذو صورة كأحسن الصور و كأتم الأصنام و أن الملائكة أجسام لها، و أن الله و ملائكته محتجبون بالسماء، فدعاهم ذلك الى أن اتخذوا أصناماً على صورة الله عندهم، و بعضهم على صورة الملائكة، فكانوا يعبدونها و يقربون القرابين لها، لشبهها عندهم بالله، و يقدرون فيها أنها شفيعهم.

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

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

ص: ٢٣٠

^{٢٢٢} سورة الأنبياء: ٣٦.

^{٢٢٥} سورة نوح: ٢٣.

فى الهواء من الغيوم، أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصناماً ليروها فى كل وقت، فجعلوا لها أصناماً على عدد الكواكب الكبار المشهورة، و هى 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 هيكلاً مفرداً، و سمو ذلك البيت باسم الكواكب.

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

فلم يزلوا كذلك حتى ظهر يوداسف ببلاد الهند و كان هندياً، و ذلك زعموا فى أول سنة من ملك طهمورث ملك فارسى يوداسف 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 الله 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 نستقى 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 فى أول ملك سابور ذى الأكتاف الى أن أظهر الله الإسلام فأخرجت.

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

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

ص: ٢٣١

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

و الثانى: البيت الذى بملتان من أرض الهند و به أصنام.

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

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

و بيت عمدان الذى 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 أبجوا.

تم الكتاب و الحمد لله رب العالمين.

ص: ٢٣٣

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

ص: ٢٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم قال الأجل المرتضى (قدس الله روحه) جرى بالحضرة السامية الوزيرية العادلة المنصورة أعلى الله شأنهما و مكانها و أدام سلطانها في بعض الكلام فيما روى عن النبي صلى الله عليه و آله من قوله «نية المؤمن خير من عمله».

فقال: ان على هذا الخبر سؤالاً قوياً، و هو أن يقال: إذا كان الفعل انما يوصف بأنه خير من غيره، إذا كان ثوابه أكثر من ثوابه، فكيف يجوز أن يكون 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 على قوله: ان العزم على الكفر يجب أن يكون كفراً،

ص: ٢٣٦

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

فان كان هاهنا دليل 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 اجتماعاً في الكفر و الكبير.

و وقع من بالحضرة السامية العادلة المنصورة من التقرير كذلك و الخوض فيه كل دقيق غريب مستفاد، و هذه عاداتها جرى الله تعالى نعمتها في كل فن من فنون العلم و الأدب، لأنها ينتهي من التحقيق و التدقيق إلى غاية من لا يحسن إلى^{٢٢٦} 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 العارى من نية، فقلت: لفظه «افعل» لا يدخل الا بين شيئين قد اشتركا فى الصفة، و زاد أحدهما فيها على الآخر. و لهذا لا يقول أحد ان العسل أحلى من الخل، و لا أن النبى أفضل من المتنبي، و العمل إذا عرى 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 الآخر: أن يكون نية المؤمن فى الجميل خير من عمله الذى 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: ٢٣٧

موضوع على مدحها و اطرائها، و أى فضل لها فى أن يكون خيراً من المعاصى و انما الفضل فى أن تكون خيراً مما فيه خير.

فسئلت حينئذ ذكر الوجه الذى عندى، فقلت: لا تحمل لفظه «خير» فى الخبر على معنى «افعل» الذى هو للتفضيل و الترجيح، و قد سقطت 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 فى الأعمال.

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

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

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

و قد ذكرت ذلك فى كتابى المعروف ب «الغرر» فى تأويل قوله تعالى «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» من الكلام على هذا الوجه ما استوفيته، و ذكرت قول المتنبي:

لأنت أسود فى عيني من الظلم

أبعد بعدت بياضاً لا بياض له

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 جنى من أنه أراد أنك أسود من جملة الظلم، كما يقال: حر من الأحرار

ص: ٢٣٨

و لثيم من اللثام، فيكون الكلام قد تم عند قوله «من الظلم».

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

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

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

يا ليتنى مثلك فى البياض أبيض من أخت بنى أباض

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

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

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

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

و انما لا تسمى أفعال الله تعالى بأنها أعمال، لان هذه اللفظة تختص بالفعل الواقع من قدره، 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^{٢٢٧} يختص بأفعال^{٢٢٨} الجوارح، جاز أن يطلق ذلك

ص: ٢٣٩

على النية مجازاً واستعاره، 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 العارى عن نية، و هذا مما لا شبهة في أنه كذلك.

و الوجه الثانى: 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 فى هذا كفاية بمشية الله و عونہ.

ص: ٢٤١

(٤١) مسألة فى علة مبايعة أمير المؤمنين عليه السلام أبا بكر

ص: ٢٤٣

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

فان كان يعلم أنه قادر و لم^{٢٢٩} يفعل فى 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 يتحملة و حتمه ما لا يتمكن منه و لا يطيقه، فتعالى الله عن كل قبيح علواً كبيراً.

^{٢٢٧} خ ل: العمل.

^{٢٢٨} فى الهامش: بفعل.

^{٢٢٩} ط: فلم لم.

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

ص: ٢٤٤

و الحاصل الان فى 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 اعلّموا اننا [لا] نقبل منكم الا ما شاكل فى الشهرة أمر البيعة.

الجواب و بالله التوفيق:

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

فنقول فى ابتداء ما ذكر فى هذه المسألة: من أن الله تعالى نص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، و تقسيم حاله فى القدرة على القيام بها و العجز عنها أن الله 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^{٢٣٠}] عليه على ما أوجبه الله و اقتضاه الفعل^{٢٣١}.

و السبب فى أنه لا يدبر أمر الأمة و لم يتصرف فيهم كما أوجبه الله تعالى عليه، أنهم منعه من ذلك، لأنهم عقدوا الإمامة لغيره و نقلوها فى 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: ٢٤٥

كلفه قوى^{٢٣٢} فلا لزم على تكليفه تعالى من التصرف فيها.

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

^{٢٣٠} الظاهر زيادة الجملة.

^{٢٣١} خ ل: العقل.

^{٢٣٢} كذا.

هذا مع قرب العهد الذى لا يقع فى مثله نسيان ممن^{٢٣٣} لم يطع ربه تعالى و خالف نبيه صلى الله عليه و آله، كيف يطمع طامع فى إجابته و يرجو رجوعه و طاعته على نفسه طاعته. و انما أظهر بحكم الضرورة أنه قد رضى بأن كف عن المنازعة و المجاذبة بعد أن كان أظهر السخط و الكراهية هو و جماعة بنى هاشم و جماعة من المهاجرين و الأنصار، و تأخروا عن البيعة، و جرت فى ذلك من المراسلات و المراجعات و المعاتبات و التهويلات و التهديدات ما هو مسطور فى 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 يدعى غير هذا الذى ذكرناه، فهو دعوى عارية من برهان ما ذكرناه، فلا حجة فى القدر المعروف، لأن إظهار الرضا عند الأسباب التى جرت لا يدل على رضا القلوب و تسليم الصدور.

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

ص: ٢٤٦

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

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

و الذى يعتمد عليه فى أنه عليه السلام كان ساخطاً كارهاً بقلبه و ان كان ممسكاً، أنه قد ثبت أن النبى صلى الله عليه و آله نص عليه بالإمامة فى مقام بعد مقام و مقال بعد مقال، و بما رواه المخالف و الموافق، كخبر الغدير و قصة تبوك و مما هو ظاهر فى الرواية الخاصة و ان كان قليلاً فى 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 فى النص دللناهم عليه و أوضحناه لهم، فان الكلام سب و النص أوضح من الكلام و نفسه.

و السبب فى إمساكه فلا شبهة فى أن ذلك كله بغير الرضا و التسليم، و إذا لم يسلمونا النص كان كلامهم فى سبب البيعة و علّة الإمساك لغواً و عبثاً، لان من ليس بمنصوص عليه و لا حظ له فى 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 وبيعة الأمة بأسرها و يهيم الصالحون و الخيرون الفاضلون لمعاوية و ابنه يزيد من بعده، و جميع من ولى الأمر من بنى مروان، و مخاطبتهم^{٢٣٤}

ص: ٢٤٧

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

فإذا قلنا: كلنا^{٢٣٥} كانت هناك غلبة و قهر و استيلاء، و لم تكن القلوب راضية بما أظهروا من ذلك. قالت الشيعة الإمامية: مثل ذلك فيبيعة 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 بنى مروان، و هيهات أن يجدوا فصلاً^{٢٣٦} لما بين الأمرين ما أظلت سماء أرضاً^{٢٣٧} و خالف الطول العرض.

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

ص: ٢٤٩

(٤٢) مسألة في الجواب عن الشبهات الواردة لخبر الغدير

ص: ٢٥١

بسم الله الرحمن الرحيم و سألوا أيضاً فقالوا: أنتم تحتجون بالنص على صاحبكم بما قال فيه يوم الغدير، و ليس في ذلك أن علياً بعدى 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 الذى تدعون.

و لو كان أراد النبى صلى الله 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.

^{٢٣٤} ط: مخاطبتهم.

^{٢٣٥} ط: فى كلها.

^{٢٣٦} خ: ل: نصاً.

^{٢٣٧} ط: السماء الأرض.

كما استغنيا على زعمكم مع أمره ونهيه عليه السلام، الى أقاويل شريعة مكمله لدينا، متهمه عندنا بآرائنا و قياسنا، و تأويل لغه و استحسان أمر، فيجىء إذ نحن مفتقرون الى الاجتهاد، مضطرون إلى الإبانة و الإيضاح، أم تراه عليه السلام قد كان أوضح كل شىء من أمور الشريعة و أحوال الدين الا ما يتعلق

ص: ٢٥٢

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

الجواب و بالله التوفيق:

قال الأجل المرتضى علم الهدى (قدس الله روحه): ان كلامه عليه السلام فى يوم الغدير تصريح فى النص بالإمامه، و الاستخلاف على الأئمة، و أنه لا يحتمل سوى هذا المعنى و لا يليق بخلاف هذا ..

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

ألا ترى أنه عليه السلام لو قال فيه: أنت الإمام من بعدى و الخليفه على أمتى. و ذلك أصرح الألفاظ، جاز أن تدخل شبهه على مبطل، فيقول انه عليه السلام انما أراد بلفظه «بعدى» بعد عثمان. أو يقول: أنت الخليفه ان اختارتك الأئمة و اجتمعت عليك.

فإذا قيل: ان هذا خلاف ظاهر الكلام.

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

فأما دخول الشبهه فى لفظ خبر الغدير، فإنما أتى فيها من دخلت عليه من قلة تبصره و قلة تأمله، كما دخلته على قوم فى قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ.

ص: ٢٥٣

فلا خلاف بيننا و بين المعتزله فى أن الله تعالى كان قادراً على أن يقول بدلا من هذا اللفظ الذى دخلت فيه الشبهه على المخالفين فى الرؤية، لا يراه ذو الابصار بأبصارهم فى الدنيا و الآخرة، حتى تزول شبهه من خالف فى أن الإدراك غير الرؤية، و أن نفى إدراك الابصار ليس ينفى إدراك البصر، فان الكلام ليس بعام فى الآخرة لما هو متناول للدنيا.

فإذا قيل لنا: كيف تعدل بين^{٢٣٨} اللفظ الصريح الى اللفظ المحتمل الذى علم دخول الشبهة معه؟.

لم يكن لنا جواب الأمل ما أجبناه فى خبر الغدير، و لم يبق الا أن ندل على أن خبر الغدير يقتضى الاستخلاف فى الإمامة من غير احتمال لسواها.

و الذى يدل على ذلك أن النبى صلى الله عليه و آله قرر^{٢٣٩} مع أمته على فرض طاعته الذى أوجبها الله تعالى له بقول الله تعالى **النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ** و انما أراد تعالى أنه أحق بتدبيرهم و تصرفهم، و أن طاعته عليهم واجبة، فقال: فمن كنت مولاه فعلى مولاه.

فأتى من لفظة «مولى» بلفظ يحتمل المعنى المتقدم و ان كان محتملاً لغيرها، لان لفظ «المولى» يحتمل الاولى، و ابن العم، و الحليف، و الناصر، و الجار، و غير ذلك، فقد نص جميع أهل اللغة على أن لفظة «مولى» محتملة للأولى العرب و ما هو مسطور و الحال فى احتمال هذه اللفظة للمعنى الذى 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: ٢٥٤

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

و إذا صح ما ذكرنا و كان النبى صلى الله عليه و آله قال: فمن كنت أولى به من نفسه فعلى 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 الله تعالى **النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ** و بين أن يقول طاعته واجبة عليكم و لازمة لكم، و بين أن يقول: أ لست أولى بكم من أنفسكم.

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

ص: ٢٥٥

^{٢٣٨} ط: من.

^{٢٣٩} ط: قرن.

ص: ٢٥٧

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

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

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

ص: ٢٥٨

الذى تأخذه، و ليس في الشريعة ان الابن يساوى 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 يجرى 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 المتوفى و مستحقة لهذه التسمية الجمعية، و كذا يقولون في بنتى ابن، فان لهما جميع المال من غير رد عليهما، و هذا بخلاف الكتاب و الإجماع.

فإن قالوا: ما جعل الله 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 الله للبنت الواحدة النصف مع الوالدين بلا خلاف منكم، فخيرونا عمن خلف ابنة ابن و أبوين، و مذهبكم هذا يقتضى أن للأبوين السدسين و ما بقى لبنت الابن، و هى عندكم بنت المتوفى على سبيل الحقيقة، فقد صارت البنت تأخذ مع الأبوين أكثر من النصف بسبب واحد، و جرت فى ذلك مجرى الأبوين.

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

ص: ٢٥٩

الأمرين معهن.

فمن بعيد القول عن الصواب، لان الله تعالى قال **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**^{٢٤٠} و هذه جملة مستقلة بنفسها، و ظاهر القرآن يقتضى أن للذكر مثل حظ الأنثيين على كل حال، و مع وجود كل أحد و فقد كل أحد.

ثم عطف عليها جملة مستقلة أخرى، فقال **فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ** ظاهر هذه الجملة أن ذلك لهن على كل حال، و مع فقد كل أحد و وجوده، ثم عطف أخرى مستقلة غير متعلقة بما يليها و ما يتقدمها، فقال **وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ** و لم يجر للوالدين ذكر، فهذا يقتضى أن لها النصف مع كل أحد، الا أن يمنع دليل.

ثم قال **وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ** فيبين تعالى حكم الوالدين فى 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 الله يقول **إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ** فشرط فى 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 ذكره لكان الكلام قبيحا خارجا عن البلاغة و البيان، فإنه^{٢٤١} لو قال: و لأبويه مع البنت أو البنتين لكل واحد منهما السدس ان كان له

ص: ٢٦٠

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

^{٢٤٠} سورة النساء: ١١.

^{٢٤١} خ ل: ألا ترى أنه.

و أجمع أهل العربية على أن الوقف التام عند قوله تعالى **وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ** و لو كان المراد ما توهموه من أن لها النصف مع الأبوين، لما كان ذلك وقفا تاما.

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

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

فلو أراد هذا المعنى على الترتيب الذى رتبوه، و عنى بقوله ان ذلك لهما مع البنت أو البنيتين و ما زاد عليهما، و أراد أن يبين أن السدس للأبوين مع الأولاد، لكان لا يحسن^{٢٤٢} أن يقول **«إِنْ كَانَ 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 **«وَلِلأَبَوَيْهِ»** عن الجملة المتقدمة، و لا يذهب على متأمل.

و انما فرق بهذا التقدير الذى لا يحصل عن نقصان البنت فى مسألة العول عن النصف، و ادعوا أن النصف حصل لها مع الأبوين لا فى كل موضع.

و أحسن من ركونهم هذه المعضلة أن يقولوا: ان الله تعالى جعل لها النصف بظاهر الكلام فى كل موضع، و فى مسألة العول قام دليل على أن لها دون

ص: ٢٤١

ذلك، فعلمنا أن الله تعالى لم يجعل لها النصف فى هذا الموضع خاصة، و ان كان لها فى 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 عن خلف أولاد ابن و أولاد بنت ذكورا و إناثا، كيف تقسمون الميراث بين هؤلاء الأولاد؟.

فإن قالوا: للذكر مثل حظ الأنثيين.

قلنا: فبأى حجة فعلتم ذلك؟ فلا وجه لهذه القسمة إلا قوله تعالى **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ** المرفع^{٢٤٣} فى ذلك.

^{٢٤٢} خ ل: لا يتحصل.

^{٢٤٣} خ ل: المرفع.

فيقال لهم: قد سمي الله تعالى أولاد الأولاد أولادا، فأى 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 فى تناول الاسم لهم.

فإذا كان الاسم متناولا لهم فى الحاليين فيجب أن تكون القسمة فى الحاليين 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 فى أحد الموضعين، و تناول الآية لهما تناولا واحدا.

فان قالوا: يلزمكم^{٢٤٤} أن تورثوا أولاد الأولاد مع الأولاد، لتناول الاسم للجماعة.

قلنا: لو تركنا و ظاهر الآية فعلنا ذلك، لكن إجماع الشيعة، بل إجماع

ص: ٢٦٢

كل المسلمين منع من ذلك، فخصصنا الظاهر و حملنا الآية على أن المراد يوصيكم الله فى أولادكم بطننا بعد بطن.

فان قالوا: فنحن أيضا نخصص الظاهر و نحمل قوله تعالى **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ** 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 فى المسألة خلاف بينهم، و أن أكثرهم يقول بخلاف الصواب فى هذه تقليدا و تعويلا على روايات رووها أن كل من يتقرب بغيره أخذ سهام من تقرب به.

و هذا الخبر انما هو فى أولاد الاخوة و الأخوات و الأعمام و العمات و الأخوال و الخالات و بنى الأعمام و الأخوال، لأنهم^{٢٤٥} لا تسمية لهم فى الميراث و انما يتقربون بغيرهم، فأعطوا سهام من يتقربون به.

و ليس كذلك أولاد الأولاد، لأن هؤلاء و ان نزلوا داخلون فى اسم الولد و اسم البنين و البنات على الحقيقة ممن هو مسمى فى الكتاب و منصوص على توريثه، فلا يحتاج فى توريثه الى ذكر قرابته، و أن يعطيه نصيب من يتقرب به، كما لا يحتاج فى 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.

^{٢٤٤} خ ل: يلزمكم.

^{٢٤٥} خ ل: لأن هؤلاء.

قلنا: دليلنا على ذلك قوله تعالى **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ** و لا خلاف بين أصحابنا فى أن ولد البنين و ولد البنات و ان سفلوا

ص: ٢٦٣

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 الله تعالى ولدا فى حجب الأبوين و حجب الزوجين، يجب أن يكون هو الذى سماه ولدا فى قوله **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**.

و كيف يخالف بين حكم الأولاد و يعطى بعضهم للذكر مثل حظ الأنثيين و البعض الآخر نصيب آبائهم الذى يختلف و يزيد و ينقص، و يقتضى تارة تفضيل الأنثى على الذكر و القليل على الكثير، و تارة المساواة بين الذكر و الأنثى.

و على أى شىء يعول فى الرجوع عن ظاهر كتابه تعالى؟.

فأما مخالفونا من العامة، فإنهم لا يوافقونا فى 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 حكى 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 للقسمه على الأولاد، فظنوا أن الاسم يتناولهم فى الحال التى يرثون فيها، و هو غلط منهم.

و قد أغناهم الله تعالى عن هذه البدعة فى آخر^{٢٤٦} الاسم و الخروج عن المعهود

ص: ٢٦٤

فيها، بأن يقولوا: ان الظاهر يقتضى اشتراك الولد و ولد الولد فى الميراث، لو لا أن الإجماع على خلاف ذلك، فتخصصوا بالإجماع الظاهر.

و مما يدل على أن ولد البنين و البنات يقع عليهم اسم الولد قوله تعالى **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ** 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 **أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ** ذكر فى المحرمات بنات الأخ و بنات الأخت، لأنهن لم يدخلن تحت اسم الأخوات، و لما دخل بنات البنات تحت اسم البنات، لم يحتج أن يقول: و بنات بناتكم. و هذه حجة قوية فيما قصدناه.

و قوله تعالى **وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ** و قوله تعالى **وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ** - الى قوله - **أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ** لا خلاف فى عموم الحكم لجميع أولاد الأولاد من ذكور و إناث، و لأن الإجماع واقع على تسمية الحسن و الحسين عليهما السلام بأنهما أبناء رسول الله صلى الله عليه و آله و أنهما يفضلان بذلك و يمدحان، و لا فضيلة و لا مدح فى 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 فى ذلك اليوم، فقال له:

لا خير فى الحرب إذا لم يوقد

أطعن بها طعن أبيك محمد

بالمشرفى و القنا المسدد

فحمل رضى الله عنه و أبلى جهده، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أنت ابنى حقا، و هذان ابنا رسول الله صلى الله عليه و آله، يعنى الحسن و الحسين عليهما السلام. فأجرى عليهما هذه التسمية مادحا لهما و مفضلا، و المدح لا يكون

ص: ٢٦٥

بالمجاز و الاستعارة.

و لم تزل العرب فى الجاهلية تنسب الولد الى جده، اما فى موضع مدح أو ذم، و لا يتناكرون ذلك و لا يحتشمون منه. و قد كان يقال للصديق عليه السلام أبدا أنت ابن الصديق، لأن أمه بنت القاسم بن محمد بن أبى بكر.

و لا خلاف أن عيسى عليه السلام من بنى آدم و ولده، و انما ينتسب إليه بالأمومة دون الأبوة.

فإن قيل: اسم الولد يجرى على ولد البنات مجازا، و ليس كل شىء استعمل فى غيره يكون حقيقة له.

قلنا: الظاهر من الاستعمال الحقيقة، و على من ادعى المجاز الدلالة و قد بينا فى غير موضع أن الأصل الحقيقة، و المجاز طار داخل فى الاستعمال محمول على الأصول، الا أن ينقل دلالة قاهرة.

فان قالوا: لو حلف [رجل بالطلاق أو بالله تعالى أنه لا ولد له و له ولد بنت لما كان حائثا.

قلنا: يكون عندنا حائثا إذا أطلق القول، و انما لا يكون حائثا إذا نوى ما يخرج به عن الحث^{٢٤٧} من لا ولد له و له ولد بنت أنه لا ولد له لم يحث.

قلنا: بل يحث مع الإطلاق، و انما لا يحث إذا نوى ما يخرج به عن الحث.

و قد ناقض الفضل بن شاذان فى مذهبه و قال فى كتابه فى الفرائض: فى رجل خلف بنت ابن و ابن بنت أن لبنت الابن الثلثين نصيب أبيها و لابن البنت الثلث نصيب أمه فى ولد الولد نصيب من يتقرب به و أعطاه ذلك.

ثم قال فى هذا الكتاب: فى بنت ابن و ابن ابن أن المال بينهما للذكر مثل

ص: ٢٦٦

حظ الأنثيين. و هذه مناقضة لما قرره، لان بنت الابن تتقرب بأبيها و ابن الابن يتقرب أيضا بأبيه، فيجب أن يتساويا فى 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 فى بنت ابن و ابن بنت و جعل للذكر مثل حظ الأنثيين.

و من العجب أنه قال فى كتابه ما هذه حكاية لفظه: فان ترك ابن بنت و ابنة ابن و أبوين، فلأبوين السدسان، و ما بقى 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 أعطى الأنثى ضعف ما أعطى الذكر.

و قد وافق الحق مذهب ابن شاذان فى بعض المسائل من هذا الباب و ان خالف فى التعليل، مثل من خلف بنت بنت و ابن ابن، فإنه يعطى البنت نصيب أمها و هو الثلث، و يعطى الابن نصيب أبيه و هو الثلثان، و هكذا نعطيها نحن، لأننا ننزلهما منزلة ابن ابن و بنت بلا واسطة للذكر مثل حظ الأنثيين.

ص: ٢٦٩

[(٤٤) مسألة عدم تخطئة العامل بخبر الواحد]

^{٢٤٧} الزيادة فى الهامش بعلامة خ ل.

بسم الله الرحمن الرحيم مسألة [عدم تخطئة العامل بخبر الواحد] فقال: كيف تتكرون أن يكون إرسال^{٢٤٨} 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^{٢٤٩} كل فريق [من] موالاة الفريق الآخر و ان خالفه، و لا يحكم بكفره و تضليله، و هذا يقتضى أنه انما لم يرجع عن موالاته، لانه استند فيما يذهب إليه الى ما هو حجة.

الجواب:

ان أخبار الآحاد مما لم تقم دلالة شرعية على وجوب العمل بالأقل^{٢٥٠}، و لا

ص: ٢٧٠

القطع العذر بذلك، و إذا كان خبر الواحد لا يوجب عملا، فإنما يقتضى إذا كان رواية على غاية العدالة ظنا، فالتجوز لكونه كاذبا ثابت، فالعمل بقوله يقتضى 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، لأننا لا نكفر و لا نرجع عن موالاته 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 الذى تمسك به و اعتمد فى 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 فى الشريعة، لكننا لا نخطئه و لا نأمره بالرجوع عما ذهب إليه، لان من عول فى مذهب على ما فيه الحجة و لا يشتمل عليه^{٢٥١}.

و نحن نخطئ من خالفنا فيما قامت الأدلة الصحيحة عليه من الأحكام الشرعية، و ما يره^{٢٥٢} بالرجوع إلى الحق و قول ما هو عليه.

و انما لا نضيف الى هذه التخطئة التكفير و الرجوع عن الموالاته، و ليس كل مخطئ كافرا و غيره^{٢٥٣} مسلم، و ان الحق^{٢٥٤} من أصحابنا فى الأحكام الشرعية انما عول فيما ذهب اليه، و من عدل على^{٢٥٥} خبر الواحد و هو لا يوجب علما كيف

^{٢٤٨} ط: اعمال.

^{٢٤٩} خ ل: يخرج.

^{٢٥٠} كذا.

^{٢٥١} خ ل: عنه.

^{٢٥٢} ط: و نأمره.

ص: ٢٧١

يكون عالما قاطعا و ما بقى ما يحتاج إليه فى هذا الكلام، الا أن يبين من أى وجه لم نكفر من خالفنا فى بعض الشرعيات من أصحابنا مع العلم بأنه مبطل.

و الوجه فى ذلك: ان التكفير يقتضى تعلق الأحكام الشرعية، كنفى 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 فى الأصول، كالتوحيد و العدل و النبوة و الإمامة.

فأما خلاف بعض أصحابنا لبعض فى فروع الشرعيات، فمما لم يقيم 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 فى كل معصية ليست بكفر.

فان قيل: فلو خالف بعض أصحابكم فى مسح الرجلين و ذهب الى غسلهما و فى أن الطلاق الثلاث يقع جميعه، كنتم تجتمعون على موالاته.

قلنا: هذا مما لا يجوز أن يخالف فيه امامى، لان هذه الاحكام و ما أشبهها معلوم ضرورة أنه مذهب الأئمة، و عليه إجماع الفرقة المحقة، فلا يخالف فيها من وافق فى أصول الإمامة، و انما يخالف فيها من يخالف فى الأصول الإمامية و من خالف فى أصولهم كفر بذلك.

فان قيل: أ فليستم تكفرون مخالفكم من خالف فى صغير فروع الشرعيات و كبيرها، فكيف تكفر المخالف بما لا تكفر به الموافق.

قلنا: نحن لا نكفر مخالفنا إذا خالف فى فرع لو خالف فيه موافق من أصحابنا لم نكفره، و انما نكفر المخالف فى ذلك الفرع بما ذهب اليه المذاهب التى تقتضى تكفيره.

مثال ذلك: ان من خالف من أصحابنا و قال: ان ولد الحر من المملوك

ص: ٢٧٢

مملوك، إذا لم يشرك لم يكن بذلك كافرا، و كان هذا القول باطلا.

^{٢٥٣} ط: و غير.

^{٢٥٤} خ ل: المحق.

^{٢٥٥} فى الهامش: عول عن.

و كذلك المخالف لنا فى الأصول إذا خالف هذه المسألة و قال: ان الولد مملوك و هذا مذهبكم، لا يكون بهذا القول بعينه كافرا، و انما نكفره فى الجملة بما خالف فيه مما يقتضى الأدلة أن يكون كفرا.

ص: ٢٧٣

(٤٥) مسألة فى استلام الحجر

ص: ٢٧٥

بسم الله الرحمن الرحيم قولهم عند استلامهم له: أمانتى أديتها و ميثاقى تعاهدته لتشهد لى بالموافاة غدا. من المخاطب به؟ و من المستمع له؟ فان هذا يقتضى 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 الله تعالى أن يأذن بالحج كيف هو؟.

الجواب:

أما استلام الحجر فهو غير مهموز، لانه افتعال من السلم التى هى الحجارة و استلام بما هو مباشرته و تقبيله و التمسح، و حكى ثعلب وحده فى هذه اللفظة الهمزة، و جعله وجها ثابتا و ترك الهمز، و فسر به بما اتخذ جنه و سلاحا و لامة و هى الدرع. و ما هذا الوجه الذى حكاه ثعلب فى هذه اللفظة إلا مليحا إذا كان مسموعا فيها.

ص: ٢٧٦

فأما الغرض فى استلام الحجر، فهو أداء العبادة و امتثال أمر الرسول صلى الله عليه و آله و التأسى بفعله، لأنه أمر عليه السلام باستلامه الحجر، و لما.

حج عليه السلام رئى مستلما له، و قد أمر بالتأسى بأفعاله فى العبادات، كما أمر بالتأسى بأقواله.

و العلة فى 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 رمى الجمار و السعى بين الصفا و المروة و الوقوف بعرفات.

فأما ما روى من القول الذى يقال عند استلام الحجر الذى هو: أمانتى أديتها و ميثاقى تعاهدته لتشهد لى بالموافاة غدا.

و السؤال من المخاطب به و المستمع له، فالوجه في ذلك بين، لان ذلك هو دعاء الله تعالى و خطبات له^{٢٥٦}، و هو المستمع له و المجازى عليه، و انما علقه بالحجر و أضافه اليه، لأنه عمل عنده و عبادة فيه و قربة الى الله تعالى، فكأنه قال: أمانتي في استعلائك^{٢٥٧} أدبتها.

و معنى «لتشهد لى بالموافاة» أى ليكون عملى عندك شاهدا عند الله تعالى بموافاتي بما ندبت اليه من العبادة المتعلقة بك المفعولة فيك.

و قد روى فى معنى استلام الحجر و خطابه و فى 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 الله

ص: ٢٧٧

بالظواهر الصحيحة عن البواطن السقيمة.

فأما التلبية فمأخوذة من قولهم «ألب بالمكان إلبا» إذا قام به. فمعنى «ليبك» أى نقيم على إجابتك و طاعتك.

فأما السؤال عن هذه فى تلبية الحج، و هل هى جواب لنداء إبراهيم عليه السلام أم لغيره؟.

فالجواب ان التلبية بالحج إجابة لدعاء من دعا اليه و أمر به و هو الله تعالى.

أ لا ترى أنهم يقولون: «ليبك 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^{٢٥٨} أمره به.

و قد بينا أن نداء إبراهيم عليه السلام لا يجوز أن يتعلق حملة بأمة محمد صلى الله عليه و آله، لانه غير مبعوث إليهم و لا مؤد للشرعية التى تلزمهم، فلم يبق الا أن تكون تلبية المسلمين بالحج انما هى إجابة لدعاء الله تعالى الذى بلغه و أداه إلينا الرسول محمد صلى الله عليه و آله.

و هذا واضح لمن تأمله.

ص: ٢٧٩

(٤٦) مسألة فى نفى الرؤية

^{٢٥٦} ط: خطاب.

^{٢٥٧} ط: استلامك.

^{٢٥٨} ط: بما.

ص: ٢٨١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ زعمت المعتزلة بأسرها وكثير من الشيعة والزيدية والخوارج والمرجئة بأجمعها أن الله تبارك و تعالى لا يجوز أن يتحرك، و لا يجوز أن يكون في الأماكن و لا في مكان دون مكان، و أنه في جميع الأماكن بالعلم بها و التدبير لها.

و قال هشام بن الحكم، و على بن منصور، و على بن إسماعيل بن ميثم، و يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، و ابن سالم الجواليقي، و الحشوية و جماعة المشبهة: ان الله جل و عز في مكان دون مكان، و أنه يتحرك و ينتقل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فان قالوا: إذا قلتم ان الله جل و عز على العرش بمعنى استولى عليه بالملك و القدرة.

قلنا: لا يلزمنا أن نضيق على قول قلنا به سماعاً و اتباعاً، كما لا يلزمنا و المشبهة إذا قلنا الله ان تعالى على كل شيء و كيل، و خرجنا معناه أنه حافظ

ص: ٢٨٢

لذلك أن يقول: انه وكيل على البيع و الكنائس و القبائح و المستقلات، بمعنى انه حافظ لذلك مالک له، و قد قال الله تعالى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ* و لا يقول لله صاحبة و لله الولد و لله الأرجل و لله الفروج، فكذلك ما قلناه.

و لا يلزمنا شيء مما ألزمونا.

و مما استدلوا به على أن الله 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 لله عز و جل ديوان أعمال العباد في السماء و الحفظة من الملائكة فيها، فيكون ما وقع هناك هل وقع^{٢٥٩} إليه، لأنه أمر بذلك كما حكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام من قوله «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي» يريد الى الموضع الذي أمرني ربي ان أذهب اليه، و كقوله تعالى وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ 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؟.

^{٢٥٩} ط: قد رفع.

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 ^{٢٦٠} أنه قعد.

ص: ٢٨٣

فيقال لهم: ما تتكرون من أن يكون رفع من يرفع يده و طرفه الى السماء ليس فيه حجة على أن الله تعالى في السماء دون الأرض، كما أن توجه المسلمين نحو البيت بالصلاة لا يوجب أن الله تعالى في الكعبة دون غيرها من البقاع، و قد قال الناس: الحاج زوار الله.

فان قال: ذلك تعبد.

قلنا: فرفع الأيدي أيضاً تعبد.

حكى جماعة من المعتزلة عن الحسن بن محمد النجار، أنه زعم أنه يجوز أن يحول الله العين الى القلب و يجعل له قوة، فيعلم الله تعالى، فيكون ذلك العلم رؤية بالعين، أى علماً به.

و احتج من الحديث بأن الله لا يرى بخبر رواه محبوب بن الحسن بإسناده، عن الشعبي عن المسروق قال: كنت عند عائشة، فقالت: ثلاث من قالهن فقد أعظم الفرية، و ذكرت الأمرين الآخرين، قال قلت: يا أم المؤمنين انظري و لا تجعلى، أ رأيت قول الله تعالى **وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ** و قوله **وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ** قالت: رأى جبرئيل.

و قيس بن أبى حازم راوى خبر الرؤية، و هو «تروى ربكم» مقدوح فى عدالته من وجوه: منها أنه كان يطعن على الصحابة، فروى عنه ما أنكره أصحاب الأخبار، كيحيى بن معمر و من جرى مجراه. قال: استشفعت بعلى على عثمان فقال: استشفع بى على حالة الخطاء بان.

و قال قيس رأيت الزبير و سعداً اقتسما أرضاً، فما افترقا حتى ترايبا بالحجارة.

و روى عن قيس عن ابن مسعود قال: وددت أنى و عثمان برمى عالج يحثو على و أحتو عليه حينئذ حتى يموت الأعجز منا، و كان قيس قد هرم و تغير عقله.

قال إسماعيل: قال لى يوماً: يا إسماعيل خذ هذين الدرهمين و اشتر سوطاً

ص: ٢٨٤

أضرب به الكلام.

و روى ابن فضيل عن قطر بن خليفة عن أبي خالد الرافتي عن علي عليه السلام أنه على المنبر قال: ان أكذب رجل من أحياء العرب على رسول الله لأبو 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 صلى الله عليه وآله، ما سمعت الا ما سمعنا، و لا رأيت إلا ما رأينا. فقال: يا أمهه كان يشغلك عن رسول الله المرأة و المكحل و التصنع لرسول الله صلى الله عليه وآله و اني و الله ما كان يشغلني عنه شيء^{٢٦١}.

ص: ٢٨٥

(٤٧) تفسير الآيات المتشابهة من القرآن

تفسير سورة الحمد

ص: ٢٨٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مسائل

سألتهم أيديكم الله و أحسن توفيقكم إملأء 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 اصابعه.

و أنا أجيب الى ما التمسوه مستعيناً بالله تعالى و مستمداً منه توفيقه و تأييده،

ص: ٢٨٨

و هو حسبي و نعم الوكيل.

(متشابه فاتحة الكتاب)

^{٢٦١} راجع الأحاديث في ذلك كتاب «أبو هريرة» لأبي رية ص ١٣٥.

ان سأل سائل فقال: ما الوجه فى تكرير قوله تعالى الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ و كلاهما يفيد معنى واحد، و اشتقاقهما من الرحمة، و قد كان فى ذكر أحدهما كفاية عن الآخر.

الجواب: قلنا: فى ذلك وجوه:

أولها: أن قولنا «الرحمن» أبلغ فى المعنى و أشد قوةً نم قولنا «الرحيم» و هذا المثل مما وضعه أهل اللغة للمبالغة و القوة، ألا ترى أنهم يقولون سكران و غضبان و عطشان [و جوعان] لمن امتلاً سكرأً و غضبأً و عطشأً و اشتد جوعه، و هذا الوجه ذكره المبرد.

و ثانيها: أن «الرحمن» يفيد عموم الرحمة بالعباد فى الدنيا، و «الرحيم» يختص بالمؤمنين فى الآخرة، يقوى هذا الوجه تعالى وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا، فإذا كان بينهما هذا الفرق فذكرهما واجب.

و ثالثها: أن قولنا «رحمان» يشترك فيه اللغة 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 التى يختص بها القديم تعالى، و لا يجوز أن يسمى بها غيره، و «الرحيم» يختص به و بغيره يشترك بينه و بين

ص: ٢٨٩

غيره، فأراد تعالى أن يصف نفسه بما يختص به، و يشارك فيه من أوصاف الرحمة. و هذا يرجع معناه الى الجواب الأول، لأنه لما اختص «الرحمن» به تعالى لقوته و مبالغته.

و خامسها: أن يكون المعنى و ان كان واحداً، فالمراد به التوكيد، و الشيء قد يؤكد على مذاهب العرب، بأن يعاد لفظه بعينه، كقول الشاعر:

ألا سألت جموع كنده إذ تولوا .. ابن ابنا

و قد تؤكد أيضاً بأن يخالف بين اللفظين و ان كان المعنى واحداً، كقول الشاعر:

و هند أتى من دونها النائي و البعد

و هذا التأكيد المختلف اللفظ أحسن عندهم، و نظائره و شواهد أكثر من أن تحصى، و التأكيد فى قوله تعالى الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ أحسن وجهى التأكيد و أبلغهما.

و هذا الجواب على مذهب من يقول: ان التأكيد لا يفيد الا معنى المؤكد، و فى هذا خلاف ليس هذا موضع ذكره.

مسألة

فإن قال قائل: فما الوجه فى قوله تعالى الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هذا الكلام لا يخلو من أن يكون خبراً و تحميداً منه تعالى لنفسه أو أمراً، فإن كان خيراً فأى فائدة فى أن يحمد هو تعالى لنفسه و يشكرها، و ان كان أمراً فليس بلفظ الأمر.

ص: ٢٩٠

الجواب: قلنا قد قيل فى ذلك: أنه أمر، و أن المعنى فيه قولوا «الحمد لله» و روى أن جبرائيل لما نزل على النبى صلى الله عليه و آله بهذه السورة، قال له قل: يا محمد و أمر أمتك بأن يقولوا «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و حذف القول.

و فى القرآن و اللغة أمثاله كثيرة، قال الله تعالى وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ^{٢٦٢} و قال تعالى وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى^{٢٦٣} و المعنى: أنهم قالوا كذلك.

و قال الشاعر:

وقفت يوماً به أسائله

و الدمع ملى الحبيب تستبق

بأربع ان تقول لهم سلخوا

أم أى وجه تراهم انصفقوا

و انما أراد: أقول بأربع. فحذف.

و جواب آخر: و هو أن يكون الكلام مستقلاً بنفسه لا حذف فيه، و الغرض به أن يخبرنا أن الحمد كله له، و أنه يستحق له بكل نعمة ينالها الحمد و الشكر.

^{٢٦٢} سورة الرعد: ٢٣.

^{٢٦٣} سورة الزمر: ٣.

أ لا ترى أن كل نعمة وصلت إلينا من قبل العباد، فهي مضافة إليه و واصله من جهته، لانه تعالى جعلنا على الصفات التي لو لم يجعلنا عليها لما انتفعنا بتلك النعمة، كالحياء 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: ٢٩١

مسألة

فإن قال: فما الوجه في قوله تعالى «الْحَمْدُ لِلَّهِ» و لم يقل: الحمد لى، و هو أخصر و أقرب و أولى في الاختصاص.

الجواب: قلنا: للخطاب موافق يتفق في المعنى، و يختلف في الفخامة و التعظيم و 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 فلايبك عليك الحق، و يكون هذا أولى في خطابه الدال على تقدمه عليه، من أن يقول له يجب أن تطيعنى و لا تعصينى.

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 يقتضى جلالة هذه السورة و فخامة موضعها.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه، فالعدول عن القول الذى ذكره أولى، و ما اختاره الله في كتابه هو الواجب.

مسألة

فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ** و هو تعالى مالك ليوم الدين و لغير يوم الدين و لكل شىء من المملوكات؟

ص: ٢٩٢

و ما السبب في هذا الاختصاص في الموضع الذى يقتضى 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 تفرد بالملك، لان من يدعى أن الملك في الدنيا لغيره و يدعو من دونه أصداداً 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^{٢٦٤} عليه يغنى 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 شمولاً أو عمومه^{٢٦٥}.

ألا ترى أنهم إذا أرادوا أن يصفوا رجلاً بالجد و يبالحوا في ذلك، قلوا: هو واهب الألف 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 **سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ** و البرد^{٢٦٦} فحذف اختصاراً.

و هذا الجواب يضعف و ان كان قوم من المفسرين قد اعتمدوه في هذا الموضع،

ص: ٢٩٣

لان الحذف انما يحتاج اليه عند الضرورة بتعذر التأويل، فأما مع إمكانه و تسيله^{٢٦٧} فلا وجه لذكر الحذف.

و المثال الذي مثلوا به غير صحيح، لان قوله تعالى **سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ** ما يرد^{٢٦٨} و البرد، ثم حذفه.

بل الوجه فيه أنه خاطب قوماً لا يمسهم الا الحر، و لا مجال للبرد عليهم، لان بلادهم يقتضى ذلك، فنفي الأذى يعتادونه.

و يمكن أن يكون إرادته نفي الأمرين، فدل على نفى أضعفهما، كما ذكرناه قبل.

مسألة

فإن قيل: فما الوجه في قوله تعالى **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** و ما الفائدة في هذا التكرار؟ و يغنى 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.

^{٢٦٤} خ ل: فالاختصار.

^{٢٦٥} ط: عاماً.

^{٢٦٦} سورة النحل: ٨١.

^{٢٦٧} ط: و تسيره.

^{٢٦٨} ط: ما أراد.

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: ٢٩٤

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 دليلاً على أنه ما فعل المعونة، و انه يجوز ن لا يفعلها، و منها^{٢٦٩} 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 ..^{٢٧٠}.

و رابعها: أن يكون الصراط هاهنا معناه الطريق إلى الجنة، لأن الأصل في تسمية الصراط بأن الصراط هو الطريق، قال الشاعر

ص: ٢٩٥

أمير المؤمنين على صراط إذا عوج الموارد مستقيم

فكان دعوانه تعالى بأن يدخلنا الجنة ان يهدينا الى طريق الثواب، و هذا أمر مرجو مستقبل ما تقدم مثله، و يكون التماسه باطلا، و قد سمي الله تعالى الإيصال إلى الثواب و الى العقاب بأنه هداية إليهما، فقال تعالى وَ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ

^{٢٦٩} كذا.

^{٢٧٠} قال في الهامش: هذا المقام فيه سقط.

أَعْمَالُهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَيُصْلِحُ بِهِمْ. وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ^{٢٧١} ونحن نعلم أن الهداية التي تكون في الآخرة بعد انقطاع التكليف لا يليق الا بالثواب و طريقه دون غيره.

و قال تعالى فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ^{٢٧٢} و قال عز من قائل في موضع آخر وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ^{٢٧٣}.

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 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ و هو يعني المؤمنين لا محالة، و ليس هذا^{٢٧٤} يقتضى 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: ٢٩٦

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 وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى^{٢٧٥} 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 الطافه و معونته، فهو نعمة منه.

^{٢٧١} سورة محمد: ٥.

^{٢٧٢} سورة الصافات: ٢٣.

^{٢٧٣} سورة النساء: ١٦٨.

^{٢٧٤} و هذا.

^{٢٧٥} سورة محمد: ١٧.

ألا ترى ان أحدنا إذا دفع الى غيره ما لا عظيمًا تفضلاً عليه، فصرفه ذلك الغير في ضروب المنافع و ابتياع العبيد و الضياع، لم يمتنع أحد من ان ينسب تلك الضياع أنها^{٢٧٦} نعمة من دافع المال من حيث وصل إليها بنعمته و معونته، و هذا واضح لا شبهة فيه.

ص: ٢٩٧

سورة البقرة

فإن قيل: كيف يجوز أن يسمى الله تعالى السور بهذه الأسماء؟ و لم تجر عادة العرب أن يسموا بمثلها، و القرآن بلغتهم.

قلنا: ليس في الأسماء 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 يسمى أحدنا ولده ما لم يسبق اليه، و لا يكون بذلك معيباً.

فإن 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^{٢٧٧} إذا كانت للتمييز ألا يقع فيها الاشتراك، ثم عند وقوع الاشتراك فيها فزعو 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^{٢٧٨} أن يختص مسمى دون غيره.

ص: ٢٩٨

[تفسير «الم»]*

[فإن 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.

^{٢٧٦} ط: بأنها.

^{٢٧٧} ط: و ان كان الأصل في الألقاب.

^{٢٧٨} ط: و اذن جاز.

الجواب: قلنا: قد ذكر الناس فى معنى الحروف المقطعة التى افتتحت بها السور وجوهاً كثيرة، فبعضها صحيح و بعضها فاسد، و نحن نذكر الصحيح الذى نختاره و ننبه على ما فيه اختلاف و فساد.

فمن أصح ما ذكر فى ذلك و أبعد من الفساد أن يكون هذه الحروف أسماء للسور و شعاراً لها، و الأسماء إذا كانت على سبيل التلقب^{٢٧٩} الذى ذكرناه و التمييز، لأن الألقاب جارية مجرى الإشارة، و لا يفيد فى 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 الذى ذكرناه، و لا يجريان مجرى طويل و قصير و ما أشبهها من الصفات. و من اماره كون الاسم لقباً أن يجوز تبديله و تغييره و اللغة على ما هى عليه، و الاسم المفيد لا يجوز تغييره الا بتغير اللغة.

ألا ترى أنه لو سميها رجلاً ب «زيد» ثم بدا لنا فى ذلك فسميناه ب «عمرو»

ص: ٢٩٩

لساغ ذلك و اللغة على ما كانت عليه، و إذا وصفناه بأنه طويل لم يجوز أن نصفه بالقصير، و نرجع عن وصفه بالطويل الا مع تغير اللغة و انقلابها.

و هذا الوجه الذى ذكرناه فى هذه الفواتح، قد روى عن الشيوخ الثقات الذين لا أرباب لهم، و ما لا اسم له من السور قد يعرف و يميز بما يقوم مقام الاسم من الصفات، كسورة النساء و سورة المائدة و ما أشبههما.

و قد طعن أبو مسلم محمد بن بحر الأصبهانى على هذا الجواب و ضعفه و أورد عليه كلاماً طويلاً جملته ان قال: الاسم غير المسمى، فلو كانت هذه الفواتح أسماء للسور، لوجب أن تكون غيرها و لا تكون منها.

و قد أجمع المسلمون قراؤهم و غير قرائهم على أن هذه الفواتح من السور و معدودة فى جملة آيها، و هذا يوجب مع القول بالاسم غير المسمى أنها ليست بأسماء.

و الجواب عن ذلك: ان هذه الأسماء ليست غير السور، و هى منها على وجه، و ان كانت خارجة من جملتها على وجه آخر، فهى من حيث كانت أسماء لها و ألقاباً عليها خارجة عنها، لان الاسم لا بد من أن يكون فى حكم الغير المسمى، و هى من حيث كانت قرآناً منزلاً متعبداً بتلاوته من جملة السور، لأننا أمرنا أن نتلوها فى جملتها و نبتدئ بها ثم نتبعها بالسورة، و لا يمتنع فى الاسم أن يكون بينه و بين المسمى مشاركة من وجه، و ان كان يدخل معه فى جهة أخرى.

^{٢٧٩} فى الهامش: التعليل.

ألا ترى أن هذا الاسم محدث و فعل من الافعال و موجود و مدرک، و کل هذا قائم فی المسمى، و ليس لأحد أن يقول: قد جعلتم داخلا مع المسمى و غير متميز منه، لأننا لم نفعل ذلك من حيث كان اسماً، و انما جمعنا بينه و بين المسمى من وجه لم يكن فيه اسماً للمسمى، فکذلك القول فی هذه الفواتح.

و من عجيب أمر أبى مسلم أنه أعرض عن هذا الجواب و تغلغل فيه الى ما حکيناه عنه، ورد أيضاً غيره من الأجوبة المردودة لعمري فی أنفسها.

ص: ٣٠٠

ثم اختار جواباً ظاهر الضعف بين الفساد، و نحن نبتدئ بالكلام عليه قبل غيره مما نريد أن نبين فساد.

قال أبو مسلم بعد ان اعترض أجوبة غيره كما فی معنى هذه الحروف: و الذى عندنا فی هذه الحروف أن حروف المعجم لما كانت أصل كلام العرب الذى منها يبنى و يؤلف افتتح الله تعالى السورة بهذه الحروف المقطعة التى هى حروف العرب المبنى منها كلامه أوردها فی أوائلها تسكيناً للعرب بما لزمهم من الحجة و ظهر منهم من المعجز.

كانهم خوطبوا فقليل لهم: يا أيها الكافرون بما أنزل على محمد هذا الذى زعمتم أن محمداً صلى الله عليه و آله ..^{٢٨٠} الله كلام بنى من حروفكم و كتابكم و بلغتكم المتداوله بينكم لا .. و معانيه و طرقه و بيانه معانى كلامكم و طرائقكم و مذاهيبكم، قد دعيتم إلى الإتيان بمثله و مثل أقل سورة منه فعجزتم، فلو كان كما تزعمون لكنتم قادرين على مثله. و أطنب فى هذا الكلام و أسهب و ذهب كل مذهب.

و هذا الوجه غير سديد و لا مرضى، لان القوم كانوا يعرفون أن القرآن مبنى من حروف المعجم و مركب منها ضرورة عند سماعه و إدراكه، و لا يحتاجون الى أن يقدم لهم فى أوائل السور حروف تدل على أن الكلام الذى أنزلها^{٢٨١} مبنى منها.

فان كان المراد بتقديم هذه الحروف الدلالة على أن القرآن مركب منها، فذلك مستغنى عنه بما ذكرناه، و ان كان للتبكيك و التقريع من حيث عجزوا عن الإتيان بمثله و هو مركب منه، فهذا التقريع أيضاً ليتم مع إلقاء هذه الحروف، لان المعلوم الذى لا اشكال فيه أن القرآن من هذه الحروف مركب،

ص: ٣٠١

و أنهم إذا عجزوا عن معارضته و مقابله، فقد عجزوا عن تجانس كلامهم.

و ليس ينبغى أن يعتمد على هذا الجواب الذى ذكرناه مستضعفاً له.

^{٢٨٠} كذا، و الظاهر: افترى على.

^{٢٨١} كذا، و الظاهر: افترى على.

و مما قيل فى هذه الحروف أنها منبئة عن أسماء الله تعالى، فقالوا «الم» * أنا الله، و فى «الر» * أنا البارى، و فى «المص» * أنا الله الصادق، و فى «كهيص» الكاف من كريم و العين من عليم و الصاد من صادق و الهاء من هادى، و هذا حكى عن جماعة من المفسرين.

و هو وجه باطل لا خفاء فى 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^{٢٨٢}.

و بعد فليس المناسب للحروف^{٢٨٣} المخصوص الى كلمة مخصوصة تشتمل عليه و على غيره، بأولى ممن نسبه الى غير تلك الكلمة مما يشتمل على تلك الحروف، و هذا يقتضى أن لا يستقر لهذه الحروف معنى من المعانى معقول، و الله تعالى يجل من أن يتكلم بما لا معنى له.

و مما قيل فى ذلك أيضاً: أن هذه الحروف تقطيع لاسم الله تعالى.

و هذا أيضاً باطل، لانه لا يخرج عن أن يكون خطاباً بما لا يعقل و لا يفهم معانيه.

فأما المتشابه فعندنا أن الله تعالى و ان علم تأويله و العلماء أيضاً يعلمون مثل ذلك، و الآية التى يتعلق بها فى هذا الباب من قوله تعالى **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا**

ص: ٣٠٢

اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ^{٢٨٤} فنحن نبين تأويلها عند البلوغ إليها و نذكر أن المراد بخلاف ما ظنوه بإذن الله تعالى.

و مما قيل فى ذلك أيضاً: أن المشركين كانوا تواصلوا بأن لا يصغوا الى القرآن و ان يلغوا فيه و يعرضوا عنه، فافتتح كلامه جل و عز بهذه الحروف 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.

^{٢٨٢} كذا.

^{٢٨٣} ط: للحرف.

^{٢٨٤} سورة آل عمران: ٧.

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 يحتم ذلك الى استماع الكلام المفهوم، لان الكلام مما لا يفيد وجهاً في قبحه.

و لا يجوز أن يخرج 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 أوردته 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: ٣٠٣

٢٨٥

كقول القائل مبتدأ: ألا ذهب، و كقوله تعالى **أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ**^{٢٨٦}.

و كقوله عز و جل **أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ**^{٢٨٧} و قوله تعالى **أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونْ صُدُورَهُمْ**^{٢٨٨} 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 أمثالى

و نظائر ذلك كثيرة.

و هذا ليس بشيء، لأن لفظه «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.

^{٢٨٥} علم الهدى، على بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ٤جلد، دار القرآن الكريم - قم - ايران، چاپ: ١، ١٤٠٥ ه.ق.

^{٢٨٦} سورة الشورى: ٥٣.

^{٢٨٧} سورة فصلت: ٥٤.

^{٢٨٨} سورة هود: ٥.

فكأن هذا القائل يقول: إذا كانت لفظه «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 يجرى مجرى المروى من العرب من قولهم:

جارية و عدتنى أن يدهن رأسى
و يعلى أو ما و يمسح العنقا حتى بينا

و كقول الآخر:

قلنا لها قفى قالت قاف
لا يحيى انا نسينا الا يخاف

و كقول الآخر

ص: ٣٠٤

بالخير خيرات و انشرافا و لا أريد الشر إرثا و هذا أيضاً ليس بشيء.

و الذى ذكروه من العرب انما هو على سبيل الا يجاز و الاختصار و الحذف الذى يغنى فيه عن تمام الكلام معروفة القصد و الإشارة اليه.

و ليس هذا مما كنا فيه بسبيل، لان قول القائل: «و عدتنى إرثا» أى تمسح رأسى.

و أما قوله: «قالت قاف» فمعناه وقفت، كذلك قوله «و انشرافاً» أى 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 فى ذلك أيضاً: ان الله تعالى علم أن سيكون فى هذه الأمة مبتدعون يذهبون فى القرآن المسموع المقتر^{٢٨٩}، فإنه ليس بكلام الله 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^{٢٩٠} ذهب الى أن كلامه تعالى ليس حقيقة^{٢٩١} فى ذاته بما يسمع و يقرأ، و جعل هذا القرآن عبارة و علة و حكاية على اختلاف عباراتهم لا بحجة^{٢٩٢} و يطل قوله أن يورد عليه هذه الحروف المقطعة، فإنه إذا جاز أن يقول فى المركب من هذه الحروف أنه غير المسموع و أنه فى النفس، جاز

ص: ٣٠٥

أن يقول فى المفرد مثل ذلك، فإن الشبهة فى الأمرين قائمة، و انما يزال إذا أزيلت بغير هذه الطريقة.

و قيل فى ذلك: ان الله تعالى أقسم بهذه الحروف لعظمتها و جلالها و كثرة الانتفاع^{٢٩٣} بها، و أنها مباني أسمائه الحسنی، و بها أنزل تحيته على أنبيائه، و عليها تدور اللغات على اختلافها.

فكانه تعالى قال: و حروف المعجم فقد بين لكم السبل و أنهج الدلالة، فحذف جواب القسم لعلم المخاطبين به.

و لان قوله تعالى ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ يدل على الجواب و يكفى منه، و يجرى مجرى قوله تعالى وَ النَّازِعَاتِ غَرْقًا فى أن جواب القسم محذوف، و التأويل و النازعات غرقاً لتبعثن أو لتعرضن على الله، فحذف الجواب، لان قوله تعالى إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخْرَةً^{٢٩٤} يدل عليه، و قوله تعالى وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا فحذف الجواب إذا كان عليه دال سائغ فى اللغة.

و ان كان بعض النحويين قد ذهب الى أن جواب وَ السَّمَاءِ ذَاتِ 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 فى الجواب المتأخر، لأن القائل إذا قال: و الله زيد قائم، لا يجوز أن يقول: و الله زيد قائم ..

اللام، لانه لا دليل عليها.

^{٢٨٩} بأنه مقتر كذا فى الهامش، و الظاهر: المقرو.

^{٢٩٠} ط: من.

^{٢٩١} فى الهامش: حقه.

^{٢٩٢} ط: لا يحجه.

^{٢٩٣} فى الهامش: الانقطاع.

^{٢٩٤} سورة النازعات: ١١.

و هذا الجواب أقرب الى السداد من الأجوبة المتقدمة، و أشبه بأن يكون وجهاً تالياً للوجه الذى اخترناه قبل. و صلى الله على محمد و آله.

ص: ٣٠٩

[(٢٨) مسألة فى إبطال العمل بأخبار الآحاد]

بسم الله الرحمن الرحيم أعلم أنه لا يجوز أن يتعبد أصحابنا و الحال هذه أن يعملوا فى أحكام الشريعة على أخبار الآحاد، و لا يتم على موجبات أصولهم أن يكون الأخبار التى يروونها فى الشريعة معمولاً عليها، و ان جاز لخصومهم على مقتضى أصولهم ذلك.

و نحن نبين هذه الجملة و نتجاوز عن الكلام، على أن العلم الضرورى حاصل لكل مخالف الإمامية أو موافق، بأنهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم، و أن ذلك صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أن نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم.

و نتجاوز أيضاً عن الاعتماد فى إبطال ذلك على نفى دلالة شرعية على وجوب العمل بخبر الواحد، فإنه لا بد باتفاق بيننا فى مثل ذلك من دلالة يقطع بها، و قد بينا هذا كله و أشبعناه و فرعناه فى جواب المسائل الثبانيات.

ص: ٣١٠

و الذى يختص هذا الموضع مما لم نبينه هناك: أنه لا خلاف بين كل من ذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد فى الشريعة، أنه لا بد من كون مخبره^{٢٩٥} عدلاً.

و العدالة عندنا يقتضى أن يكون معتقداً للحق فى الأصول و الفروع، و غير ذاهب الى مذهب قد دلت الأدلة على بطلانه، و أن يكون غير متظاهر بشيء من المعاصى و القبائح.

و هذه الجملة تقتضى تعذر العمل بشيء من الاخبار التى رواها الواقفية^{٢٩٦} على موسى بن جعفر عليهما السلام الذاهبة إلى أنه المهدى عليه السلام، و تكذيب كل من بعده من الأئمة عليهم السلام، و هذا كفر بغير شبهة و رده، كالطاطرى و ابن سماعه 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 أصلاً فى الخبر أو فرعاً، راوياً عن غيره و مروياً عنه.

^{٢٩٥} خ ل: راويه.

^{٢٩٦} ط: الواقفة.

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 الله عليه) بالأمس كانوا مشبهة مجبرة، و كتبهم تصانيفهم تشهد بذلك و تنطق به.

فليت شعري أى رواية تخلص و تسلم من أن يكون فى 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 بحث معتقد

ص: ٣١١

لمذهبه بغير حجة و دليل.

و من كانت هذه صفته عند الشيعة جاهل بالله تعالى، لا يجوز أن يكون عدلا، و لا ممكن تقبل أخباره فى الشريعة.

فإن قيل: ليس كل من لم يكن عالى الطبقة فى النظر، يكون جاهلا بالله تعالى، أو غير عارف به، لان فيه أصحاب الجملة من يعرف الله 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 تلى عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لا أحال^{٢٩٧} فى اعتقاده إذا سأل عن جهة علمها، و معلوم ضرورة خلاف ذلك، و المدافعة للبيان قبيحة بذوى الدين.

و فى رواتنا و نقله أحاديثنا من يقول بالقياس و يذهب إليه فى الشريعة، كالفضل ابن شاذان و يونس و جماعة معروفين، و لا شبهة فى أن اعتقاد صحة القياس فى الشريعة كفر لا تثبت معه عدالة.

فمن أين يصح لنا خبر واحد يروونه ممن يجوز أن يكون عدلا مع هذه الأقسام التى ذكرناها حتى ندعى أنا تعبدنا بقوله.

و ليس يلزم ما ذكرناه على أخبار التواتر، لأن الأخبار المتواترة لا يشترط فيها عدالة رواتها، بل قد يثبت التواتر و تجب المعرفة برواية الفاسق بل الكافر، لان العلم بصحة ما روه يبتنى على أمور عقلية تشهد بأن تلك الجماعة لا

ص: ٣١٢

يجوز عليها و هى على ما هى عليه.

فلا بد إذا لم يكن خبرها كذبا أن يكون صدقا، والعمل بأخبار الآحاد عند من يذهب إليه في الشرع يقتضى كون الراوى على صفة تجب مراعاتها، فإذا لم يتكامل بطل الشرط في وجوب العمل.

و انما قلنا ان مثل الذى ذكرناه لا يعترض به على مذهب مخالفينا الى العمل بأخبار الآحاد، لأنهم لا يراعون في صفة الناقلين كل الذى نراعيه، و لا يكفرون بما نكفر به من الخلاف في كل أصل و فرع، و أكثرهم يعمل على أخبار أهل الأهواء و ان كان فسقا كثيرا متى كانوا متنزهين عما يعتقدون أنه معصية و فسق و غير منكر لا يعتقدونه قبيحا، فالأمر عليهم أوسع منه علينا.

فان قيل: إذا سددتم طريق العمل بالاخبار في الشريعة، فعلى أى شىء تعولون في الفقه كله.

قلنا: قد بينا في مواضع من كلامنا كيف الطريق لنا مع نفى القياس و العمل بأخبار الآحاد الى ذلك، و كشفناه و أوضحناه في جواب المسائل التباينات و في جواب المسائل الحلييات، 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 الضرورى فالعلم الذى لا شبهة فيه و لا ريب يعتريه حاصل، كالعلم بالأمور الظاهرة كلها التى يدعى قوم أن العلم بها ضرورى.

فان الإمامية كلها تعلم أن مذهب أبى عبد الله 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: ٣١٣

جرى مجرى ذلك من الأمور التى لا يختلج بشك بأنه مذاهبهم.

و ما سوى ذلك لقلته بل الأقل، نعول فيه على إجماع الإمامية، لأننا 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 بسطانها.

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 باقى الشيعة الذين هم الجل و الجمهور، و لأننا نقطع على أن قول الإمام في تلك الجهة دون قول الواحد و الاثنين.

و الضرب الآخر من الخلاف: أن تقول طائفة كثيرة لا تتميز بعدد و لا معرفة إلا الأعيان الأشخاص بمذهب و الباكون بخلافه، فحينئذ لا يمكن الرجوع الى الإجماع و الاعتماد عليه، و يرجع في الحق من ذلك الى نص كتاب أو اعتماد على طريقة تفضى إلى العلم، كالتمسك بأصل ما فى العقل و نفى ما ينقل عنه، و ما أشبه ذلك من الطرق التى قد بينها في مواضع، و فى 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 فى تلك المسألة بين الأقوال المختلفة، لفقد دليل التخصيص و التعيين.

و كذلك القول فى أحكام الحوادث التى تحدث و لا قول للإمامية على وفاق و لا خلاف.

آخر المسألة صورة النسخة المستنسخة كتبها من خط الشيخ زين الدين قدس الله نفسه الزكية و أفاض على ترتيبه المراحم الربانية و الحمد لله وحده.

ص: ٣١٧

[(٤٩) مسألة فى علة امتناع على (ع) عن محاربة الغاصبين لحقه بعد الرسول (ص)]

قال الشريف الأجل المرتضى (رضى الله عنه): ان سأل سائل

فقال: إذا كان شيوحكم يعتمدون قديما و حديثا فى علة امتناع أمير المؤمنين عليه السلام من محاربته بعد الرسول صلى الله عليه و آله القوم الخارجين عن طاعته الغاصبين لرتبته النازلين بغير حق فى منزلته.

فإنه عليه السلام علم أنه لو شرع فى ذلك لارتد الناس مع قرب عهدهم بالكفر، و أنه عليه السلام انما كظم و صبر حذرا من الفساد الأعظم.

و على هذه الطريقة سؤال صعب، و هو أن يقال: كيف يجوز أن يكون إمامته و فرض طاعته من المصالح الدينية التى لا عوض عنها، و يتعلق بها بعينها الفساد و الردء، لأنه عليه السلام إذا كان الغرض فى إمامته أن يتصرف فى الأمر و يدبر أمورهم، و كان لا سبيل له الى ذلك الا بما هو مفسدة لهم و مؤذية الى

ص: ٣١٨

ردتهم، فقد تعلق الاستفساد بإمامته، و خرجت من أن تكون واجبة الى أن تكون قبيحة.

و بعد فأى ردة كان يخاف منها و جميع من خالف النص عندكم مرتد بدفعهم له، فكأنه خاف مما هو واقع حاصل.

الجواب:

اعلم أنه لا صعوبة فى الجواب عن هذا السؤال لمن تأمل الأمر، لأن الله تعالى إذا علم أن المصلحة الدينية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و آله فى إمامته و فرض طاعته، و قد فعل ذلك النبى صلى الله عليه و آله بأمره تعالى.

و إذا كانت المصلحة فى تدبيره لأمر الأمة، انما يتم بتمكينهم له من النظر و التدبير و الأمر و النهى و الحل و العقد، و جب أن يأمرهم بتمكينه و يوجب عليهم التخليه بينه و بين تدبيره، و قد فعل ذلك على أوجه الوجوه، فخالقوا و عصوا و اتبعوا الهوى المردى، و عدلوا عن الحق المنجى.

فقامت له جل ثناؤه بذلك الحجة عليهم، لأنه أراح 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 التخليه، و نفى ما هو فى مقدورهم من التمكين و التخليه للذين لا يتم التصرف الا بهما، فهم الملمومون المعاتبون على فوت مصلحتهم، و هو تعالى المشكور على فعله بهم.

و ليس يجوز أن يكرههم و يلجأهم الى التمكين، لان ذلك يبطل التكليف، و يسقط استحقاق الثواب، و المجزى بالتكليف اليه.

ص: ٣١٩

و أما المحاربة: فإن كان الغرض فى تكليفها أن يرجع القوم عن الباطل إلى جهة الحق، فقد يجوز أو يعلم أو يغلب فى الظن فى أحوالهم أنه بذلك لا يرجعون، فلا طائل اذن فيها.

و ان كان الغرض فى المحاربة ما يجب فى جهاد الباغى على الامام الخارج عليه العادل عن طاعته، فان ذلك كله انما يجب مع التمكين و القدرة و الأنصار و الأعوان، و لم يكن شىء من ذلك فى تلك الأحوال.

و هذا كاف فى سقوط فرض المحاربة، إلا أنا كنا نريد أن تصرحوا بأن العلة فى الكف عن المحاربة الخوف من ارتداد القوم، فيجب أن نعدل عن الجواب بغيره من أنه غير متمكن من ذلك انعقد^{٢٩٨} الناصر و ما جرى مجرى ذلك.

فنقول: إذا كانت المحاربة انما يتكلف لوجوب الجهاد الباغى الشاق للعصى، فقد يجوز أن نعلم أنها تؤدى الى فساد فى الدين من ردة عنه أو ما أشبهها، فيقبح استعمالها، لأنها مفسدة، و ليس ذلك بموجب أن يكون نفس الإمامة هى المفسدة، أو تدبير الإمام أمور الأمة و تعريفه لهم، لأن المفسدة هاهنا منفصلة عن الإمامة نفسها، و ان عرضت فى المجاهدة لمن خالف الإمام الذى هو مصلحة الأمة أما تدبير الامام يتم، و ذلك لا يتم الا بالنص عليه، و إيجاب فرض طاعته، و الاستفساد الذى ذكرناه غير راجع الى شىء من ذلك، بل هو راجع الى 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 الباغى عن الإمامة، انما يجب إذا لم يعرض فيها استفساد يسقط وجوبها بل قبحت، و لا شىء من الواجبات الا و متى

ص: ٣٢٠

عرض فيها وجه قبيح سقط وجوبها و بل ذا^{٢٩٩} 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 فى أول الأمر شىء من ذلك.

و الجواب الآخر: أنه لم يعلم أن جهادهم يؤدى الى استفساد و علم فى الحال الاولى أن المحاربة تودى الى ذلك.

فأما ظاهر ما مضى فى أن الردة حاصلة فى كل دافع، فمن أى شىء خاف فى المجاهدة؟.

فالجواب: أنه خاف ارتداد من لم يكن مرتدا قبل الحرب من المستضعفين، و النافى البصيرة فى 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 فى قتله عليه السلام لأهل الجمل و صفين، و شككهم ذلك فى أحواله، و ليست منزلة من خالف من أهل الجمل و صفين فى النفوس و مكانهم من الصدور مكان من خالف فى النص و عمل بخلافه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و آله، و الا فمن الجائز القوى 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 فى إسلامه و أهل^{٣٠٠} أعداهما و وقع النص عليه فى الأصل، و ان كان كفرا و ارتدادا

ص: ٣٢١

عند الشيعة الإمامية، و أعظم منه و أفحش و أشد اطماعا فى الإسلام و أهله أن يخلع منه، و يفسد الإسلام، و ينزع شعاره، و يظهر التكذيب بالنبي و بما جاء به من الشرائع، و تجتنب ما اقتضى قوة الكفر و تعاضمه على الجملة.

و يمكن جواب آخر و هو أن يقال: كما أن وقوع الكفر عند فعل من الافعال مع الشرائط المراعاة يكون 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 فى النبوة و الشرائع و التوحيد و العدل، فالمنع مما يقع عنده زيادة الكفر فى الوجوب، كالمنع مما يقع عنده شىء 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 بالله تعالى و أنبيائه و شرائعه، بل هو فى حكم الدافع لذلك و الجاهل به، فليس يزداد بالمحاربة عند المجاهدة إلا ما كان حاصلا قبلها.

^{٢٩٩} كذا.

^{٣٠٠} كذا الى آخره.

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 مدافعتة 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 فى 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 مستحقى عقابه.

فبان صحة هذا الجواب أيضا مضافا الى ما تقدم. و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خير خلقه محمد و عترته المعصومين.

ص: ٣٢٣

(٥٠) مسألة فى العصمة

ص: ٣٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم ما حقيقة العصمة التى 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 لفاعلهما؟.

و ان كان معنى يضام الاختيار، فاذكروه و دلوا على صحة مطابقتها له، و وجوب اختصاص المذكور بن به دون من سواهم.

فقد قال بعض المعتزلة: ان الله 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 لله التوفيق: اعلم أن العصمة هى اللطف الذى يفعله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع

ص: ٣٢٦

من فعل القبيح، فيقال على هذا: ان الله عصمه، بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح، و يقال: ان العبد معتصم، لانه اختار عند هذا الداعى الذى فعل الامتناع عن القبيح.

و أصل العصمة فى 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 الذى يفعله الله تعالى به، لأنه إذ أفعّل 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 برأى فقبله مختاراً، و احتذى بذلك من ضرر يلحقه، و هو ماله ان حماه من ذلك الضرر و منعه و عصمه منعه، و ان كان ذلك على سبيل الاختيار.

فان قيل: أفتقولون فيمن لطف له بما اختار عنده الامتناع من فعل واحد قبيح أنه معصوم.

قلنا: نقول ذلك مضافاً و لا نطلقه، فنقول: انه معصوم من كذا و لا نطلق، فيوهم أنه معصوم من جميع القبائح، و نطلق في الأنبياء و الأئمة عليهم السلام العصمة بلا تقييد، لأنهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح. دون ما يقوله المعتزلة من نفى الكبائر عنهم دون الصغائر.

فإن قيل: فإذا كان تفسير العصمة ما ذكرتم، فألا عصم الله جميع المكلفين و فعل بهم ما يختارون عنده الامتناع من القبائح.

قلنا: كل من علم الله تعالى أن له لطفاً يختار عنده الامتناع من القبح، فإنه لا بد أن يفعله و ان لم يكن نبياً و لا إماماً، لأن التكليف يقتضى فعل اللطف على ما دل عليه في مواضع كثيرة.

غير أننا لا نمنع أن يكون في المكلفين من ليس في المعلوم أن فيه سبباً متى

ص: ٣٢٧

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 الله 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 زيدا 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: ٣٢٩

(٥١) مسألة في الاعتراض على من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر

ص: ٣٣١

بسم الله الرحمن الرحيم ما يقال لمن يدعى عند اقامة الدليل على حدوث الجسم و الجوهر و العرض شيئاً ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض، أحدث الله تعالى الأشياء عنه.

و ما الذى يفسد دعواه عند المطالبة بالدلالة على صحتها؟.

الجواب:

أول ما نقول إحداث شىء من شىء غيره كلام، محال ظاهر الفساد، لان المحدث على الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوماً. فإذا فرضنا أنه أحدث من غيره، فقد جعلناه موجوداً فى ذلك الغير، فلا يكون محدثاً على الحقيقة، و لا موجوداً من عدم حقيقى، فكأننا قلنا: انه محدث و ليس بمحدث.

و هذا متناقض، على أن الجواهر و الأجسام إنما حكمنا بحدوثها، لأنها لم

ص: ٣٣٢

يحل^{٣٠١} من الاعراض، و لم يتقدم فى الوجود عليها، و ما لم يتقدم المحدث فهو محدث مثله.

و إذا كانت الأعراض التى تأملنا^{٣٠٢} بحدوثها الى حدوث الأجسام، و الجوهر محدثة لا من شىء و لا عن هيولى، على ما نموه^{٣٠٣} به هؤلاء المتفلسفون به، فيجب أن يكون الجواهر و الأجسام أيضاً محدثة على هذا الوجه، لأنه إذا وجب أن يساوى ما لم يقدم المحدث له فى حدوثه، فيجب أن يساويه أيضاً فى كيفية حدوثه.

على أننا قد بينا أن ما أحدث من غيره ليس بمحدث فى الحقيقة، و العرض محدث على الحقيقة، فيجب فيما لم يقدمه فى الوجود أن يكون محدثاً على الحقيقة.

نبين ما ذكرناه أن من أحدث من طين أو شمع صورة، فهو غير محدث لها على الحقيقة، و كيف يكون ذلك؟ و هو موجوده الاجزاء فى الطين أو الشمع، و انما أحدث المصور تصويرها و تركيبها و المعانى المخصوصة فيها، و هذا يقتضى 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 الذى 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: ٣٣٣

^{٣٠١} ط: لم يخل.

^{٣٠٢} ط: قلنا.

^{٣٠٣} ط: نوه.

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 فى مواضع من كتبنا، لا سيما الكتاب «الملخص» فى الأصول.

على أنا نقول لمن أثبت الهيولى و ادعى أنها أصل للعالم، و أن الأجسام و الجواهر منها أحدثه^{٣٠٤}، لا يخلو هذه التى سميتها ب «الهيولى» من أن يكون موجودة ما يعنى أنه يستم^{٣٠٥} لهذه اللفظة، لأن الموجود عندكم يكون بالفعل و يكون بالقوة، و يكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوة أو فى العلم.

و انما يريد بالوجود هو الذى يعقله و يعلمه صورة عند إدراك الذوات المدركات لان أحدنا إذا أدرك الجسم متحيزاً علم ضرورة وجوده و ثبوته. و كذلك القول فى الألوان و ما عداها من المدركات.

فان قال: هى 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 فهى من جنس الجوهر، و بطل القول بأنها ليست بجوهر و وجب لها الحدوث، لان دليل حدوث الأجسام ينظمها و يشتمل عليها، فبطلوا أيضاً القول بعدمها و نفى حدوثها.

ص: ٣٣٤

و ان قالوا: هى 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 الله سبحانه و تعالى جعل من هذه الهيولى المعدومة جواهر و اجساماً موجودة.

هذه موافقة فى المعنى لأهل الحق القائلين: بأن الجواهر فى العدم على صفة تقتضى وجوب التحيز لها متى وجدت، و أن الله سبحانه إذا أوجد هذه الجواهر، وجب لها فى الوجود التحيز لما هى عليه فى نفوسها من الصفة فى العدم الموجب لذلك بشرط الوجود، و لا تأثير له فى الصفة التى كانت عليها الجواهر فى العدم.

^{٣٠٤} ط: أحدثها.

^{٣٠٥} كذا.

على أن هذه الطريقة إذا صاروا إليها تقتضى أن الأجناس و الاعراض كلها هيولى، لان الدليل قد دل على أن السواد و لكل حسن فى الاعراض^{٣٠٦} صفة ثابتة فى حال العدم يقتضى كونه على صفة التى تدرك عليها ان كان مما يدرك فى حال الوجود، و أن الفاعل انما يؤثر فى احداثه و إيجاداه، دون صفة التى كان عليها فى حال العدم.

و القول فى الاعراض كالقول فى الجواهر فى هذه القصة، فيجب أن يكون الجميع هيولى، لان الطريقة واحدة، و كلام هؤلاء القوم غير محصل و لا مفهوم و هم يدعون التحديد و التحقيق، و ما أبعدهم فى ذلك.

تمت المسألة.