غنية النزوع
إلى علمي الأصول والفروع

تأليف

الفقيه البارع الأفخم
السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي
٥١١ - ٥٨٥ هـ

تحقيق

الشيخ إبراهيم البهادري

مؤسسة الإمام الصادق

قسم اصول الدين

غنية النزوع

إلىٰ علمي الأصول و الفروع



مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفقيه البارع الأقدم

السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحلبيّ

٥١١ ـ ٥٨٥ هـ. ق

تحقيق

الشيخ إبراهيم البهادري

حقوق الطبع محفوظة

اللهم صل على محمد وآل محمد

٥٧٥٦٩

هوية الكتاب

اسم الكتاب:	غنية النزوع/ قسم الأصولين
المؤلف:	ابن زهرة
المحقق:	الشيخ إبراهيم البهادري
بإشراف:	سماحة العلاّمة جعفر السبحاني ـ دام ظلّه ـ
تنضيد الحروف:	مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف
المطبعة:	اعتماد ـ قم
الطبعة:	الأُولى
التاريخ:	شعبان المعظم ١٤١٨ هـ
كمية الطبع	١٥٠٠ نسخة
السعر:	3500
الناشر:	مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

٥ ـ ١٨ ـ ٦٢٤٣ ـ ٩٦٤ : شابك
ISBN: 964 - 6243 - 18 - 5

توزيع
مكتبة التوحيد
قم ـ ساحة الشهداء ـ ☎ ٧٤٣١٥١ و ٩٢٥١٥٢

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأوّل فلا شيء قبله، والآخر فلا شيء بعده، والظاهر فلا شيء فوقه، والباطن فلا شيء دونه. والصلاة والسلام علىٰ ذي المقام الأجلّ، الحائز لقصبات السبق في مضمار كلّ فضل، سيدنا ونبينا محمّد مصباح الهدى وملاذ أهل التقىٰ، وآله الطاهرين الذين مستقرهم خير مستقر ومنبتهم أشرف منبت، سلاماً لا بداية له ولا نهاية.

أمّا بعد:

فإنّ التفكير هو العامل المميّز للإنسان عن سائر الحيوانات، فهو يشاركهم في الغرائز والميول، ولكن يفارقهم بأنّه موجود مفكّر، وفي ظل التفكير بسط نفوذه، وبلغ حدّاً حيّر فيها العقول، وأدهش فيها الألباب ولم يزل دؤوباً في تسخير ما خُلِق له.

وقد حاز الفكر علىٰ عناية كبيرة في القرآن الكريم حتى نوّه عليه ثماني عشرة مرة بصور مختلفة، إلى أن عاد وجعله من سمات أولي الألباب، وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰاواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لآيـاتٍ لأُولِي الأَلْبابِ*الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِياماً وَقُعُوداً وَ عَلىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ رَبَّنا مٰا خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النّارِ﴾ (آل عمران/ ١٩٠ـ١٩١).

كما أنّه سبحانه قد أمر بالتعقّل في غير واحد من الآيات الكونية وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمٰا يَنْفَعُ النّاسَ وَمٰا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآيـاتٍ لِقَومٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة/ ١٦٤).

والدعوة إلى التفكير والتعقّل في آياته سبحانه ليست لهدف الوقوف على النظام السائد في الكون الذي يتكفّل لبيانه العلوم الطبيعية والفلكية، بل ثمّة غاية قصوىٰ هي أشرف من الأُولىٰ وهي الوقوف علىٰ باطن الكون الذي يعبّر عنه سبحانه بملكوت السماوات والأرض، وهو عبارة عن جهة تعلقه بخالقه، وقيامه به قيام المعلول بالعلّة، والمعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، وهذا النمط من التفكير

يصنع من الإنسان عارفاً موحداً لا يرى شيئاً إلاّ ويرى الله معه و قبله وبعده قال سبحانه: ﴿وَكَذلِكَ نُرِي إِبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنينَ﴾ (الأنعام/ ٧٥). وقال سبحانه: ﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَما خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف/ ١٨٥).

إنّه سبحانه جهز الإنسان بالتفكير والتعقّل، وأعطىٰ له الأدوات المطلوبة، ومن أفضلها السمع والبصر، كما أشار إليه في قوله سبحانه: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الأَبْصارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل/ ٧٨).

والمراد من الشكر في ذيل الآية هو صرف النعمة في مواضعها، فشكر السمع والبصر هو إدراك المسموعات والمبصرات بهما، وشكر الفؤاد هو إدراك المعقولات وغير المشهودات به، فالآية كما تحرّض على إعمال السمع والبصر في درك ظواهر الكون، تحرّض أيضاً علىٰ استعمال الفؤاد والقلب والعقل فيما هو خارج عن إطار الحس وغير واقع تحت متناول أدواته، فمَن أراد قصر التعليم والتفكير علىٰ ظواهر الكون وحرمان الإنسان عن التفكّر خارج نطاق الحس فقد خالف القرآن الكريم.

كما وانّ من اقتصر على المعرفة الحسية هو أشبه بالطفل الذي لا يتمكن من التحليق في سماء المعرفة، بل يقتصر بما حوله من الأشباه والصور، كما أنّ من اقتصر على المعرفة العقلية فقد أفرط، وربّما حُرِم من بعض المعارف التي يكون الحس وسيلة إليها فالإنسان يستخدم الحس والعقل ويُحلّق بكلا جناحيه في سماء العلم والعرفان، فالقرآن الكريم يُعطي للحس منزلة ومكانة ، كما ينمّي القابليات الفكرية في الإنسان عن طريق طرح قضايا حسّية ملموسة وعقلية.

قال سبحانه: ﴿نَحْنُ خَلَقْناكُمْ فَلَوْلا تُصَدِّقُونَ* أَفَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ* ءَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقُونَ* ... أَفَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ * ءَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ* لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْناهُ حُطاماً فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ* إِنّا لَمُغْرَمُونَ* بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ* أَفَرَأَيْتُمُ الماءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ* ءَ أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ* لَوْ نَشاءُ جَعَلْناهُ أُجاجاً فَلَوْلا تَشْكُرُونَ* أَفَرَأَيْتُمُ النّارَ الَّتي تُورُونَ* ءَ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ (الواقعة/ ٥٧ـ٧٢).

انظر إلى هذا البيان الرفيع والكلام الرصين كيف يطرح أُسلوب التفكير الصحيح؟ وفي نفس الدعوة إلىٰ ظواهر الكون والنظام السائد فيه، دعوة أُخرى للارتقاء إلى معرفة عقلية بحتة، وهو أنّ للنظام صلة بخالق عالم قادر في وضع الكون على أحسن نظام.

يذكر فيها أمر الخلق، والزرع، والماء، والنار، ويذكر دور الإنسان فيها، فأمره في الأوّل لا يزيد على أن يُودع الرجل ما يمني في رحم امرأته، ثمّ ينقطع عمله وعملها، فالعقل يحكم بأنّ هناك قدرة

غيبية تأخذ بزمام الأُمور، تعمل في هذا الماء المهين، في تنميته وبناء هيكله، ونفخ الروح فيه.

وأمره في الثاني لا يزيد على الحرث والقاء الحب والبذر، الذي هو صنعه سبحانه، ثمّ ينتهي دوره، فلا محيص عن وجود قدرة تنميه تحت التراب، وتجعله سنبلاً أو سنابل فيها حبٌّ كثير.

وأمّا الماء فليس للإنسان فيه أيّ دور، لكنّه أصل الحياة وعنصرها، لا تقوم إلاّ به، فمَنْ الذي خلقه وأنزله من المزن، وأسكنه في الأرض؟ ومثله النار فليس له فيها شأن سوى أنّه يوقدها، ولكن مَن الذي خلق وقودها، وأنشأ شجرتها التي توقد؟

إنّ الذكر الحكيم عرض هذه الأُمور لغاية الاهتداء بها إلى الحقيقة التي تنتهي إليها هذه الحقائق، والتي تمسك بزمام هذه الظواهر الكونية، ولأجل ذلك ختم الآيات بقوله :﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ .

القرآن هو المنطلق لتنمية الفكر الإنساني

ما مرّ من الآيات تُعرب عن أنّ القرآن هو المنطلق الأوّل لتنمية الفكر الإنساني، وحثّ الإنسان إلى التعقل والتفكير، فمن أراد أن يخلص لله في العبودية بلا تحليق العقل في سماء المعرفة فقد تغافل عن هذه الآيات ونظائرها التي تأخذ بيد العقل من حضيضه وتقوده إلى أوج المعرفة، قال سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخالِقُونَ* أَمْ خَلَقُوا السَّماوات وَالأَرض بَل لاٰ يُوقِنُون﴾ (الطور/ ٣٥ـ٣٦). فلو فسرنا (الشيء) في الآية بالسبب والعلّة فالجزء الأوّل من الآية يشير إلىٰ برهان الإمكان الذي يقوم علىٰ لزوم سبب موجب لخروج الشيء من العدم إلى الوجود، والجزء الثاني منها يشير إلى بطلان كونهم خالقي أنفسهم، الذي يستقل العقل ببطلانه قبل أن يستقل ببطلان الدور اللازم عليه.

ومَن سبر هذه الآيات وتدبّر فيها يقف على عظمة قوله سبحانه:﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت/ ٥٣).

أئمّة أهل البيت روّاد الفكر

إنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ تبعاً للذكر الحكيم ـ فتحوا أمام الأُمّة باب التفكير الصحيح في المعارف الإلهية والمسائل العقلية، وأوّل من ولج ذلك النهج هو الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام رائد الفكر، فانّه صلوات عليه يذكر في خطبه ورسائله وكلماته القصار كثيراً ممّا يرجع إلى أسمائه وصفاته، والعوالم الغيبية مقروناً بالبرهان والدليل، وكفاك في هذا الباب ما ذكره في كيفيّة وصفه سبحانه التي

شغلت بال التابعين والمتكلّمين على مر العصور، يقول سلام الله عليه:

«أوّل الدين معـرفته، وكمال معرفته التصديق بـه، وكمال التصديق به توحيـده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة انّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمَن وصـف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه، فقد ثنّـاه، ومَن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومـن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومـن حدّه فقد عدّه، ومن قال: فِيمَ، فقد ضمنه، ومـن قال: عَلام، فقد أخلىٰ منه، كائن لا عن حدث، مـوجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه،متوحّد إذ لا سكن يستأنس به، ولا يستوحش لفقده...».[1]

فهو عليه السلام في كلامه هـذا يبيّن لنا كيفيّة وصفه سبحـانه وتعالى بالعلـم والقدرة أوّلاً، كما يبيّن لنا مكانة الممكنات بالنسبة إليه سبحانه ثانياً، ثمّ يبيّن معنى كونه فاعلاً وخالقاً إلى غير ذلك من النكات البديعة في كلامه.

وقـد تبعه الأئمّـة المعصـومـون فسلكوا سبيلـه في تبيين المعـارف والعقـائد، وإقامـة البراهين الصحيحة المأخوذة من الكتـاب والسنة أو العقل السليم، وكفىٰ في ذلك مـا ألّفه شيخنا الصدوق في كتابه «التوحيد» فإنّه نسخة عقليّة، أو رشح من فيض، جمعه ذلك المحدّث في القرن الرابع.

ويكفيك في الوقوف على بُعد المنهجين (منهج الإمام علي عليه السلام والأئمّة المعصومين، ومنهج أهل الحديث) مقارنة هذا الكتاب بكتاب التـوحيد لابن خزيمة (ت٣١١هـ)[2] الذي ألّفه قريباً من عصر الصـدوق في توحيـد الصحـابة والتـابعين، وأسماه «التـوحيد و الصفـات» فتجـد أنّ الكاتبين سلكـا مسلكين مختلفين أحدهما يعتمـد على الكتاب والسنّة الصحيحـة، والعقل الصريح، وتحليـل العقائد والمعارف تحليـلاً عقلياً رائعـاً، معتمداً على الفكـر، وأمّا الآخـر فهو يعـجّ بروايـات أكثرهـا ترجـع إلى مستسلمة أهـل الكتاب في العصـور الأُولىٰ ككعب الأحبـار، ووهب بـن منبه اليماني، وتميـم بن أوس الداري، إلى غير هؤلاء ممّن تلقوا القصص والحكايات الخرافية من أساتذتهم وبثوها بين المسلمين.

وأنت إذا تفحّصـت ما انطوىٰ عليـه تفسير الطبري، و الدر المنثور للشيـخ السيوطي، تـراها عاجّـة بروايات منتهية إلى الصحـابة و التابعين، وليس فيهـا شيء يرجع إلىٰ تحليل العقـائد والمعارف،

---

١. نهج البلاغة: الخطبة الأُولى.

٢. هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن مغيرة بن صالح النيسـابوري مؤلّف كتاب التوحيد والصفات و فقه الحديث، توفّي عام ٣١١هـ عن عمر ناهز ٨٨عاماً.

وعلىٰ ذلك درج الخلف، فصار التعطيل شعاراً لأهل الحديث ومن تبعهم.

تدوين علم الكلام حاجة ملحّة

فتح المسلمون البلاد المعمورة بإيمانهم وعزيمتهم الراسخة، فاعتنق الإسلام أُمم كثيرة كانت لهم حضارات عريقة وديانات مختلفة، فأدى ذلك إلى احتكاك المسلمين بهم، وكانت نتيجته إنتقال الفلسفة اليونانية والفارسية إلى العواصم الإسلامية، ونشطت من خلالها حركة الترجمة والتعريب، فتُرجمت كتب فلسفية كثيرة تحمل طابع الفلسفة اليونانية والرومانيةوالفارسية في طياتها، وهذه الحركة قد تركت خيراً كثيراً، حيث اطّلع المسلمون من خلالها على العلوم الطبيعية والرياضية، والفلكية، وماوراء الطبيعة، وشكّل ماورثوه عن طريق الترجمة فيما بعد النواة الأُولى لإرساء قواعد هذه العلوم و إكمالها، حتى تألق نجم العلم في المشرق الإسلامي، وصار مركزاً ومحطاً يقصده روّاد العلم والمعرفة من كلّ حدب وصوب.

إلاّ أنّ تلك الحركة قد تركت آثاراً سلبية حيث بذرت شبهاً كثيرة في حقل العقائد والأحكام بين المسلمين، خصوصاً غير المتدرّعين منهم بسلاح العلم والبرهان، فاشتدّ حمى الجدال بين المسلمين وروّاد الأفكار الدخيلة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كما أنّه كان لوجود الأسرى أثرٌ فعالٌ في طلي الشبه وسوقها في بوتقة البرهان ردّاً على العقائد الإسلامية، نظراء ابن أبي العوجاء وحماد بن عجرد، ويحيى بن زياد، ومطيع بن أياس، وعبد الله بن المقفع، الذين كان لهم نشاطٌ ملموس في زعزعة عقائد العامة.

وكان لظاهرة الترجمة، وانتشار الشُبه بين المسلمين، تأثيرٌ مهم في شحذ همم المفكرين من المسلمين بغية الوقوف امامها، وبذلك نشأ علم الكلام ودونت رسائل في الذّب عن العقيدة والتدرّع بنفس السلاح الذي تدرّع به المخالف، فلم يمض القرن الأوّل إلاّ وتجد حلقات شكلت لهذا العلم طرحت فيها المسائل الكلامية علىٰ طاولة البحث لتفنيد حجج المخالفين و إبطالها.

نعم قام بعض السذّج من أهل الحديث بتحريم علم الكلام، والوقوف أمامه، ودعوا إلى نبذه، بزعم أنّهم بذلك يقدمون أفضل خدمة للإسلام وعقيدته، غافلين علىٰ أنّ سلب هذا السلاح من يد المفكرين من المسلمين يوجب استيلاء الإلحاد على الربوع الإسلامية.

كلّ هذا وذاك دعا المفكرين إلى تأسيس علم الكلام، وقد استلهموا في ذلك من الكتاب العزيز، وخطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ومدرسة الأئمّة من بعده التي تركت بصمات واضحة علىٰ زعزعة الحركة الالحادية، وجعل الشبه والردود في مدحرة البطلان، ولذلك كان تدوين علم الكلام

حاجة ملحّة لا ترفيهية، وقد أخذ علم الكلام علىٰ عاتقه الذب عن حياض العقيدة الإسلامية، باستعراض البراهين العقلية تارة، وبإعمال أساليب الجدل والمناظرة تارة أُخرىٰ ، وقد بلغ هذا العلم ذروته وظهرت مناهج كلامية مختلفة تنتهي جذورها إلىٰ ما ورثوه من الكتاب، وخطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام .

دعاة التفكير في المعارف

كان لأهل الحديث صيت واسعٌ في أرجاء العالم الإسلامي، وكانت الأكثرية تبعاً لهم، وقد وُجِد في صفوف المسلمين من نادىٰ بالتفكير وإقامة البرهنة على المعارف و تحليلها علىٰ ضوء الدليل العقلي، كلّ ذلك استلهاماً من الذكر الحكيم وخطب الإمام أمير المؤمنين وما آثر من أهل بيته المعصومين.

قال ابن أبي الحديد[1]: إنّ أشرف العلوم هو العلم الإلهي، لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم، ومعلومه أشرف المعلومات، ومن كلامه عليه السلام اقتبس وعنه نقل، وإليه انتهي.[2]

وما ذكره ابن أبي الحديد هو الذي يدعمه تاريخ علم الكلام، فإنّ المناهج المعروفة في علم الكلام لا تتجاوز عن أربعة وهي:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأوّل: الإمامية.

الثاني: المعتزلة.

الثالث: الأشاعرة.

الرابع: الماتريدية.

وهذه المدارس الكلامية على الاختلاف السائد بينها تنتهي جذورها إلى الإمام علي عليه السلام .

أمّا الإمامية فهم شيعة علي عليه السلام في عامّة المجالات، وأمّا المعتزلة فمؤسّسها واصل بن عطاء (٨٠ـ١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (٨٠ـ١٤٣هـ) وقد أخذ واصل وعمرو عن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد بن الحنفية، وأخذ محمد عن أبيه علي بن أبي طالب.[3]

وأمّا المنهج الأشعري فمؤسسه هو الإمام أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ـ٣٣٠هـ) فقد اتّفقت كلمتهم على أنّه خريج مدرسة أبي علي الجبّائي(٢٣٥ـ٣٣٠هـ) وإمام المعتزلة، و إن عدل عن ذلك

---

١. هو عز الدين أبوحامد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد المدائني، توفي عام ٦٥٥هـ.

٢. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة:١/ ١٧.

٣. طبقات المعتزلة: ١٦٤.

المنهج وأسّس منهجاً معتدلاً بين أهل الحديث والإعتزال، ولكنّه تبحّر في إقامة البرهان والاستدلال على المعارف في منهج الاعتزال، فهو عيال على المعتزلة.

وأمّا الماتريدية فمشيّد أركانها هو الإمام محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي (٢٦٠ـ٣٣٣هـ) وقد عاصر الماتريدي الإمام الأشعري و كانا يعملان علىٰ صعيد واحد، وكلٌّ يكافح الاعتزال، ويدعو إلى منهج متوسط بين المنهجين، ولكن المنهج الماتريدي أقرب إلى الاعتزال من المنهج الأشعري، والمنهج الذي اختاره الماتريدي وأوضح براهينه، هو المنهج الموروث عن أبي حنيفة (٨٠ـ١٥٠هـ) في العقائد والكلام والفقه ومبادئه، والتاريخ يحدثنا أنّ أبا حنيفة كان صاحب حلقة في الكلام قبل تفرغه لعلم الفقه، وقبل اتصاله بحمّاد بن أبي سليمان، الذي أخذ عنه الفقه.

هؤلاء هم دعاة التفكير في المعارف على اختلاف وجهات نظرهم.

المعطّلة خصوم العقل

ارتحل النبي ﷺ إلى دار البقاء، وترك شريعة بيضاء، وكتاباً هو خزانة المعارف، وأمر الأُمّة بالتدبّر والتفكّر فيه دون فرق بين ما يرجع إلى آيات الأحكام، أو قصص الأقوام، والأنبياء، أو المعارف والعقليات، فقال سبحانه: ﴿كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبابِ﴾ (ص/ ٢٩).

ومع هذه الدعوة المؤكدة التي نادىٰ بها القرآن ظهرت فرقة في العصور الأُولى صارت سمتهم وشعارهم إعدام العقل وتعطيله عن التفكّر فيما وراء الحس، ممّا يرجع إلى أسمائه سبحانه وصفاته وغير ذلك، وقالوا معتذرين في تعطيل العقل «إنّ ما أعطينا من العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية، فمن شغل ما أُعطي لإقامة العبودية بإدراك الربوبية فاتته العبودية ولم يدرك الربوبية».[1]

وكأنّ العبودية عند القائل هي القيام والقعود والإمساك، التي هي من واجبات الأعضاء، وغاب عنه أنّ العبودية تقوم علىٰ ركنين، ركن منه يرجع إلى الأعضاء والجوارح، وركن آخر إلى العقل واللّب، فتعطيل العقل عن معرفة المعبود بالمقدار الميسور تعطيل للعبودية.

فالاقتصار في معرفة الربّ بالعبودية الظاهرية من القيام والقعود من دون التعرّف على ما للمعبود من جمال وجلال، يؤدي إلى كون عبودية الإنسان أدون من عبودية الجماد، إذ الجماد ربّما يستشعر عظمة الخالق، حسب مقدرته، قال سبحانه: ﴿وَإِنَّ مِنَ الحِجارَةِ لَما يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهارُ وَإِنَّ

---

١. علاقة الاثبات والتفويض: ٣٣.

مِنْها لَما يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْماءُ وَإِنَّ مِنْها لَما يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ وَمَا اللهُ بِغافِلٍ عَمّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة/ ٧٤).

والعجب انّ هذا النمط من الجمود قد عاد إلى الساحة الفكرية باسم السلفية، وأخذ لنفسه طابعاً جديداً، وصار الجهل بالمعارف وإعدام العقل عن التفكير مفخرة نادىٰ بها أصحابها، وبذلك انقادوا لما في الصحاح والمسانيد، من التشبيه، والتجسيم، وإثبات الجهة بلا اكتراث.

قال ابن تيمية ــ مثير الدعوة السلفية بعد اندراسها ـ : إنّ لله يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجماله، وانّه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة، وإبليس، وانّه سبحانه يقبض الأرض ويطوي السماء بيده اليمنىٰ.[١]

وهذه العبارة ونظائرها التي طفحت بها كتب السلفية ترمي إلى أحد أمرين إمّا التجسيم والتشبيه، أو تعطيل العقول عن معرفة الكتاب العزيز.

فإنّ اليد والوجه والرجل موضوعات في اللّغة العربية للأعضاء خاصة، فلو أُريد المعنى الحقيقي يلزم منه التشبيه ، وإن أُريد المعنى الكنائي فهذا هو التأويل عندهم، وهم يفرّون منه فلم يبق هناك معنى ثالث حتى يتبعه السلفية.

وقد بلغ بهم التزمّت بمكان حدا بهم أن لا يقيموا للبحوث العقلية وزناً.

يقول ابن أبي يعلىٰ في طبقات الحنابلة، عن طريق الأهوازي: قرأت عن علي القومسي، من الحسين الأهوازي، قال: سمعت أبا عبدالله الحمراني يقول: لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول: رددت علىٰ الجبائي وعلىٰ أبي هاشم ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس قلت وقالوا، وأكثر الكلام فلمّا سكت قال البربهاري: لا أدري ممّا قلت لا قليلاً ولا كثيراً، ولا نعرف إلاّ ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل، فخرج من عنده وصنّف كتاب «الإبانة» ولم يقبل منه.[٢]

علم الكلام في القرن الخامس

بلغ علم الكلام ذروته في الكمال، وظهر في المنهج الأشعري لفيف من الأعلام منهم:

١. القاضي أبو بكر الباقلاني (ت/ ٤٠٣ هـ) مؤلّف كتاب «التمهيد» في الرّد على الملاحدة، وهو كتاب كلامي يعرف منه آراؤه الكلامية في مختلف الأبواب.

---

١. مجموعة الفتاوىٰ: ٦/ ٣٦٢.

٢. تبيين كذب المفتري: ٣٩١، قسم التعليقة.

٢. أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت/ ٤٢٩هـ) مؤلّف كتاب «الفرق بين الفرق» في الملل والنحل و«أُصول الدين» طبع غير مرّة.

٣. إمام الحرمين الجويني (ت/ ٤٧٨هـ) مؤلّف كتاب «الإرشاد» في أُصول الدين، وقد طبع غير مرّة.

كما ظهر في المنهج المعتزلي روّاد فطاحل منهم:

١. قاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي (ت/ ٤١٥هـ)مؤلف كتاب «المغني» في عشرين جزءاً، وهو أبسط كتاب كلامي أُلّف في هذا المضمار.

٢. أبو الحسين البصري (ت/ ٤٣٦هـ)مؤلّف كتاب «شرح الأُصول الخمسة» التي بني الإسلام عليها.

كما برع في المنهج الإمامي نوابغ الكلام، منهم:

١. شيخ الأُمّة شيخنا المفيد (٣٣٦ـ٤١٣هـ) يعرّفه ابن النديم: أبو عبد الله، في عصرنا انتهت رئاسة متكلّمي الشيعة إليه، مقدّم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه، دقيق الفطنة، ماضي الخاطرة، شاهدته فرأيته بارعاً.[1] وله كتب كثيرة في علم الكلام مذكورة في فهرس كتبه.[2]

٢. علي بن الحسين الشريف المرتضى (٣٥٥ـ٤٣٦هـ) تلميذ الشيخ المفيد.

عرّفه تلميذه النجاشي بقوله: حاز من العلوم مالم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً شاعراً أديباً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا، ومن كتبه الكلامية: «الشافي» في نقض المغني للقاضي عبد الجبار في قسم الإمامة، وكتاب «تنزيه الأنبياء والأئمّة» و«الذخيرة» في علم الكلام، وغيرها من الرسائل[3] وشرح جمل العلم والعمل.

٣. أبو الصلاح التقي بن الحلبي (٣٧٤ـ٤٤٧هـ)مؤلف «تقريب المعارف» في الكلام، مطبوع.

٤. وأخيرهم لا آخرهم محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ـ٤٦٠هـ).

يعرّفه زميله النجاشي بقوله: جليل من أصحابنا، ثقة، عين، من تلاميذ شيخنا أبي عبد الله.

---

١. فهرست ابن النديم:٢٦٦ .

٢. النجاشي: ٢/ ١٠٤ برقم ٧٠٦.

٣. النجاشي: الرجال، برقم ٧٠٦.

ويعرّفه العلاّمة بقوله: شيخ الإمامية ورئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة، عين، صدوق، عارف بالأخبار والرجال والفقه والأُصول والكلام والأدب، وجميع الفضائل تنتسب إليه، وله في الكلام كتب كثيرة منها: الجمل والعقود، تلخيص الشافي في الإمامة، ومقدّمة في المدخل إلى علم الكلام[١]، والاقتصاد، والرسائل العشر.

علم الكلام في القرن السادس

ما أن أطل القرن السادس إلاّ وقد أفل نجم المعتزلة، حيث وضع فيهم السيف، من قبل الخلافة العباسية فلا نجد لهم أثراً وذكراً إلاّ أنّ الزمخشري مؤلّف الكشاف قد أورد آراءهم في تفسيره، وكان غياب المعتزلة عن المسرح الفكري خسارة جسيمة للمنهج العقلي، وقد بلغ التعصّب بمكان حتى أن أُحرقت كتبهم، وقتل أعلامهم وشرّدوا، والحديث ذو شجون.[٢]

وأمّا المنهج الأشعري فقد نبغ فيهم أعلام في الكلام، منهم:

١. حجّة الإسلام الغزالي(٤٥٠ـ٥٠٥هـ)و من كتبه «قواعد العقائد» فقد اقتفىٰ أثر إمامه الأشعري، ويلتقي معه في كثير من الآراء والبيان، وقد أوضحنا حال الكتاب والمؤلّف في كتابنا «بحوث في الملل والنحل».[٣]

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٢. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٣٧ـ٥٤٨هـ) مؤلّف كتاب «الملل والنحل» و«نهاية الإقدام» في علم الكلام، إلى غير ذلك من الكتب.

كما واحتفل المنهج الإمامي في القرن السادس في حقل الكلام بمتكلّمين بارعين، بلغوا القمّة في تحقيق الأُصول الكلامية، وقد عجنوا ما ورثوه عن مشايخهم وأسلافهم في القرون السالفة، وما جادت به قريحتهم العلمية، ونذكر المشاهير منهم:

١. قطب الدين المقري النيسابوري من مشايخ السيد ضياء الدين أبي الرضا فضل الله الراوندي (ت/ حدود ٥٤٧) مؤلف كتاب الحدود (المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية وغيره) وقد طبع.

٢. الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤلّف مجمع البيان (ت / ٥٤٨هـ) وله في تفسيره بحوث

---

١. النجاشي: الرجال، برقم ١٠٦٩، والخلاصة : ١٤٨.

٢. لاحظ الجزء الثاني من كتابنا «بحوث في الملل والنحل».

٣. بحوث في الملل و النحل:٢/ ٣٢٥ـ٣٣٩.

كلاميّة مهمة.

٣. الحسين بن علي بن محمد بن أحمد المعروف بـ«أبي الفتوح الرازي» (ت ٥٥٢هـ) وكتابه مشحون بالبحوث الكلامية.

٤. محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (ت/ ٥٥٨هـ)وقد ذكر فهرس كتبه المختلفة في معالم العلماء..

٥. قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي (ت / ٥٧٣هـ) مؤلف كتاب تهافت الفلاسفة، وجواهر الكلام في شرح مقدمة الكلام.

٦. سديد الدين الشيخ محمود الحمصي توفي في أواخر القرن السادس، مؤلّف «المنقذ من التقليد» مطبوع.

٧. أبو منصور بن أحمد بن علي بن أبي طالب الطبري صاحب «الاحتجاج» توفي في أواسط القرن السادس.

٨. مؤلّفنا الجليل السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (٥١١ـ٥٨٥هـ).

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

***

وهذا الكتاب الذي يزفه الطبع إلى القرّاء الكرام جزء من كتاب «غنية النزوع في علمي الأُصول والفروع»، وقد نشر قسم الفقه قبل هذا، وجاء فيه ترجمة ضافية للمؤلّف فلا حاجة إلىٰ ترجمته غير أنّه تجب الإشارة إلىٰ خصوصيات هذا الجزء من الكتاب.

يقع المؤلّف في جزءين أحدهما في علم الكلام، والآخر في علم الأُصول، فكان مشتملاً علىٰ علوم ثلاثة، والناظر في الكتاب يلمس انّ المؤلف يتمتع بموهبة كبيرة في التفكير الكلامي، والأُصولي، فله هناك آراء وأفكار وعلىٰ صعيد آخر فقد استفاد من كتب «شرح الجمل و العلم» للسيد المرتضى و«تقريب المعارف» لأبي الصلاح الحلبي و«الاقتصاد» و«الرسائل العشر» لشيخ الطائفة الطوسي، ومن كتب المعتزلة «شرح الأُصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار، وأضاف إليها ما جادت به قريحته، وذهنه الوقّاد، فرحم الله مؤلّفنا الجليل حيث استوعب البحث في العلوم الثلاثة، وأتىٰ بكتاب بديع قلّ نظيره.

كما ونتقدّم بالشكر الجزيل إلى المحقّق الجليل، محي آثار الشيعة الإمامية **الشيخ إبراهيم البهادري** (دامت إفاضاته) فقد تحمل عناء هذا السفر الجليل، فقدّم لقرّائه الكرام كتاباً في غاية الإتقان، و اعتمد علىٰ نسخ مخطوطة ذكرنا مواصفاتها في مقدّمة قسم الفروع، غير أنّه اعتمد في تصحيح هذا الجزء ـ وراء ما ذكرناه ـ على النسخ التالية:

أ. نسخة مخطوطة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي غير مؤرّخة، وقد رمز إليها بحرف «ب».

ب. نسخة مخطوطة في مكتبة المدرسة الفيضية، وهي أيضاً غير مؤرّخة، وقد رمز إليها بحرف «د».

فحيّا الله شيخنا المحقّق، فقد أغنى المكتبة الإسلامية بإحياء التراث الإسلامي، وقد صدر منه لحد الان تحقيق الكتب التالية:

١. **الاحتجاج**، لشيخنا أحمد بن علي الطبرسي.

٢. **إصباح الشيعة**، للفقيه الأقدم قطب الدين البيهقي الكيدري.

٣. **إشارة السبق**، تأليف الشيخ علاء الدين أبي الحسن علي بن أبي الفضل، المعروف بالحلبي.

٤. **جواهر الفقه**، للقاضي ابن البرّاج.

٥. **الرسائل الاعتقادية**، للشيخ الطوسي.

٦. **عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار علي بن أبي طالب** عليه السلام لابن البطريق.

٧. **غنية النزوع إلىٰ علمي الأصول و الفروع** الماثل بين يديك، و الذي يزفّه الطبع إلى القراء الكرام (في جزئين).

٨. **المسائل الميافارقية**، للسيد المرتضىٰ.

ولم يزل علىٰ نشاط جاد، فقد أخذ علىٰ عاتقه تصحيح كتاب «تحرير الأحكام الشرعية» للعلاّمة الحلّي التي لم يؤلّف مثله في التفريع و التخريج.

ونحن إذ نثمّن جهود المؤلّفين عامة وجهود شيخنا المحقّق خاصة نرجو من الله سبحانه أن يوفقنا لما يحبه و يرضاه.

قم المقدسة

جعفر السبحاني

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

للبحوث والدراسات الإسلامية

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

غنية النزوع

إلىٰ علمي الأصول و الفروع


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما وُفّق له من الهداية و يسّره من المعرفة و الدّراية [1]، حمداً يقابل نعمه ويحاذيها [2] و يعادل مننه و يوازيها، وصلواته على خيرته من بريته سيّدنا محمّد نبيّه وعلى الأئمّة الأبرار من عترته، و سلامه.

وبعد فإنّي لمّا رأيت كتب أصحابنا رضي الله عنهم في التكليف عقلاً وسمعاً بين مطوّل يشقّ ضبطه على من قصد إليه، و مقصّرٍ تمسّ الحاجة إلى الزيادة عليه، ألّفت هذا الكتاب مجنّباً به [3] عن الأمرين، سالكاً فيه منزلةً بين المنزلتين، جامعاً بين أُصول الدّين وأُصول الفقه و فروعه، مشيراً في الفروع إلى الأدلّة، لا سيّما في الأماكن المشتبهة المهمّة، ليكون للمنتهي معونةً و تذكاراً، و للمبتدي هدايةً واستبصاراً، و إلى الله سبحانه الرّغبة في الإسعاد عليه و إجزال المثوبة به لديه، و هو حسبي و نعم الوكيل.

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: و يسّره من الدراية.

٢. في «أ»: و يجازيها.

٣. في الأصل: تجنّباً.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل[1]
في بيان حقيقة التكليف وضروبه و مراتبه

التكليف من باب أن يفعل، عبارة عن إرادة مـن تجب طاعته ما فيه كلفةٌ و مشقّةٌ، على جهة الإبتداء، و من باب أن لا يفعل عبارة عن كراهةِ مَن تجب طاعته ما في تركه مشقّةٌ، على الشّرط المذكور.

و وصف المراد والمكروه بأنّه تكليف، مجاز و ليس بحقيقة، لتعلّق التكليف بفعله سبحانه[2]، و كون المراد و المكروه من فعل المكلّف.

و ما أراده القديم تعالى وكرهه[3] على ضربين: عقليّ وسمعيّ.

فالعقليّ على ضربين:

أحدهما العلم به ضروريّ من فعل المكلِّف سبحانه.

والثاني العلم به مكتسب من فعل المكلّف.

فالأوّل كالعلم بوجوب الصّـدق و الإنصاف وما أشبههما، و قبح الظّلم و الكذب و ما يجري[4] مجراهما، على ما سندلّ عليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

١. تعريف الفصول و ترقيمها فيما إذا تجاوزت فصلاً واحداً منّا.

٢. لعلّ المراد أنّ التكليف فعله سبحانه.

٣. في «أ»: و أمّا إرادة القديم تعالى وكرهُه.

٤. في «أ»: وما جرى.

والثاني على ضربين: توحيد وعدل.

فالتوحيد ينقسم إلى إثبات و نفي، فالإثبات إثبات صانع للعالَم قادرٍ عالمٍ حيّ موجودٍ لما هو عليه من الصّفة في ذاته، مدركٍ لكونه حيّاً لا آفة به[1]، مريدٍ كارهٍ لإرادةٍ و كراهةٍ يفعلها سبحانه، لا في محلّ.

و النّفي نفي صفة زائدة على هذه الصفات، ونفي الحاجة عنه، (ونفي التشبيه)[2] و نفي ادراكه بشيء من الحواسّ، و نفي ثاني له في القدم.

والعدل تنزيهه سبحانه عن أن يفعل قبيحاً أو يخلّ بواجب. و هذا التكليف فرع على التكليف الأوّل ومبنيّ عليه، و قلنا ذلك من حيث كان العلم بوجوب معرفته تعالى على صفاته لا يمكن حصوله إلاّ من طريقين:

أحدهما: انّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب الذي هو لطف في فعل واجبات العقول و اجتناب قبائحها لا يتمّ إلاّ بعد معرفته تعالى، وما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب.

والثاني: انّه إذا كان قد تقرّر في العقول وجوب شكر المنعم و وجوب التحرّز من الضّرر ـ معلوماً كان أو مظنوناً ـ و جوّز كامل العقل[3] أن تكون المنافع الحاصلة له من الحياة و الصحّة و العقل و القدرة و غير ذلك، نعماً لمنعم يجب عليه شكرها و يستحقّ الذمّ بتركها، و جوّز استحقاق العقاب زائداً على الذمّ، من حيث كان استحقاق الذمّ أمارة لاستحقاق العقاب[4] و كان العلم بكون النفع نعمةً أو ليس بنعمة يستحيل من دون العلم بفاعله، وهل قصد وجه الإحسان أم لا، وجبت معرفته تعالى تحرّزاً من الضّرر المخوف بترك الشكر على هذه المنافع وكونها نعماً.

---

١. و في نسخة: لا آفة له.

٢. ما بين القوسين موجود في «أ».

٣. في الأصل: الكامل العقل.

٤. في الأصل: استحقاق العقاب.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه فمتى لم يكن في العقول واجب و قبيح انسدّ طريق العلم بوجوب معرفته تعالى كما قلناه.

وأمّا التكليف السمعي: فالعلم به في الأصل مكتسب و متفرّع[1] على التكليف الثاني من العقلي و مرتّب عليه، وقلنا ذلك من حيث كان موقوفاً على صدق الرسول ﷺ، و كان صدقه موقوفاً على العلم بالمعجز[2] الدالّ عليه، وكانت دلالته على الصّدق تقف على أُمور:

منها: انّه من فعله تعالى، و انّه لا يفعل القبيح حتى يؤمن أن يكون فعله لغير التصديق أو لتصديق كاذب عليه

و إذا تقرّر ما ذكرناه و ثبت كون التكليف العقلي أصلاً في السمعي، وجب الإبتداء به ثمّ اتباعه بالسّمعي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في «أ»: مكتسب و هو فرع.
٢. في الأصل: على العلم المعجز.

الفصل الثاني
في الدلالة على وجوب النظر وانّه أوّل الأفعال الواجبة

اعلم أنّ معرفته تعالى إذا وجبت بما قدّمناه فلا سبب يمكن أن يحصل به إلاّ النظر في آثار صنعته، وما لا يحصل الواجب إلاّ به فهو واجب كوجوبه.

و قلنا ذلك لأنّ العلم به تعالى ليس من علوم العقل المبتداة، لحصول الخلاف بين العقلاء فيه، ولا هو مدرك فيعلم بالإدراك، ولا يعلم أيضاً بالخبر، لأنّه إنّما يوجب العلم متى كان مخبره في الأصل مستنداً إلى الإدراك، و لهذا يخبر الموحّدون و مثبتوا النبوات على كثرتهم الملاحدةَ و البراهمة[1] بإثبات المحدِث سبحانه و بصدق رسله ﷺ، فلا يحصل لهم العلم بخبرهم من حيث كان مستنداً إلى الاستدلال.

و إذا ثبت وجوب النّظر، فهو أوّل فعل لا يجوز خلوّ من تكاملت شرائط التكليف له من وجوبه عليه، لأنّ جميع الأفعال الواجبة من عقليّ و سمعيّ ينقسم ـ متى تُؤُمِّلَتْ[2] ـ إلى ما يجب تأخّره عنه و إلى ما يجوز ذلك فيه.

---

١. قال الشهرستاني: من الناس من يظن انّهم سمّوا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم ﷺ . و ذلك خطأ، فانّ هؤلاء هم المخصوصون بنفي النبوّات أصلاً و رأساً، فكيف يقولون بإبراهيم ﷺ ؟ ـ إلى أن قال: ـ و هؤلاء البراهمة إنّما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له «براهم» وقد مهّد لهم نفي النبوات أصلاً، و قرّر استحالة ذلك في العقول بوجوه... . الملل والنحل: ٢/ ٢٥٠.

٢. في الأصل: متى توصلت.

والّذي يتوصل بالنظر فيه إلى المعرفة به تعالى، هو كلّ ما خرج عن مقدور العباد سوى الفناء كالجواهر وما تألّف منها من الأجسام، و كالأعراض المخصوصة مثل القدرة والحياة و كلّ مبتدأ من الأفعال الّتي لا يقع منّا إلاّ متولداً[1] كعلوم العقل المبتدأة و الألم الزّائد على لَسَبَة[2] العقرب.[3]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: من الأفعال لا يقع منّا متولداً.

٢. في «أ»: لسعة.

٣. اللسب و اللسع واللدغ بمعنى واحد، لسبته الحيّة والعقرب والزنبور: لدغته، وأكثر ما يستعمل في العقرب. لسان العرب.

باب الكلام في التوحيد
الفصل الأوّل: في حدوث الأجسام

الأجسام محدثة لأنّها لم تسبق الحوادث في الوجود، و معلوم ضرورةً انّ ما لم يسبق المحدث[1] يجب أن يكون محدثاً مثله.

والدّليل على أنّ في الجسم حوادث غيره، انّه إذا اختصّ بجهة معيّنة مع جواز اختصاصه بغيرها والحال واحدة، لم يكن بدّ من أمر له كان ذلك، و إلاّ لم يكن بالإختصاص بها أولى.

ولا يجوز أن يكون ذلك الأمر راجعاً إليه، لأنّ جميع ما يرجع إليه من ذاته و صفاته لو كان في الجهة لشيء منه لاستحال خروجه عنها، و بمثل ذلك يبطل المعنى القديم، و المعنى المعدوم لا يختصّ بجسم ولا بجهةٍ.

والفاعل لو كان في الجهة به من غير أن فعل فيه معنى، لما صحّ في كونه فيها التّزايد، لأنّ ما يحصل بالفاعل من الصّفات يستحيل حصوله و التّزايد فيه، كما يستحيل ايجاد ما أوجده من الذوات، و قد علمنا خلاف ذلك، فإنّ القويّ إذا سكّن الجسم منع من هو أضعف منه من تحريكه و لا يمنع من هو أقوى منه، فلم يبق إلاّ المعنى المحدث على ما قلناه.

والذي يدلّ على انّ هذا المعنى لا يجوز خلوّ الجسم منه أنّا قد بيّنا انّه لا

---

١. في «أ»: ما لم يسبق الحدث.

يكون في الجهة إلاّ به، فالقول بخُلوّه منه، قول بوجوده من غير أن يكون في جهة، و ذلك لا يصحّ فيه إلاّ و هو غير متحيّز.

ولو خرج عن كونه متحيّزاً و هو موجود لخرج عن كونه جوهراً، لأنّ كونه كذلك يوجب تحيّزه بشرط الوجود، و خروجه عن ذلك قلب لجنسه و ذلك مستحيل.

و قلنا انّه متحيّز لما هو عليه في ذاته، لأنّه إذا فارق سائر الذوات في وجوب التحيّز له لم يكن بدّ من أمر له كان ذلك، و ليس إلاّ ما قلناه، لأنّ ما يرجع إليه من وجودٍ و حدوث و مجرّد ذات تشاركه فيه ما ليس بمتحيّز.

و المعنى إن كان معدوماً فلا اختصاص له، و إن كان موجوداً لم يؤثّر[1] بدون الإختصاص، و ذلك ليس إلاّ بالحلول فيه، وهو لا يصحّ إلاّ بعد كونه متحيّزاً به، (و ذلك لا يفارق كلّ واحد من الأمرين على الآخر و هو محال، والفاعل لو كان به)[2] لصحّ منه أن يجعله بصفة التحيّز والسواد، لأنّه لا تنافي بين هاتين الصّفتين ولا ما يجري مجراه، فإذا طرأ عليه البياض لم يخل إمّا أن ينفي الصفتين معاً أو لا ينفيهما أو ينفي إحداهما دون الأُخرى.

والأوّل يؤدّي إلى كون الشيء نافياً لما ليس بضدٍّ له ولا ما يجري مجرى الضدّ.

والثاني يخرج السواد من كونه مضاداً للبياض.

والثالث يؤدّي إلى وجود الذّات من حيث كانت متحيّزة وعدمها من حيث كانت سواداً، وكل ذلك محال، فلم يبق إلاّ ما هو عليه في ذاته على ما قلناه.

ويدلّ أيضاً على حدوث الأجسام انّها لا تخلو من القدم أو الحدوث، وفي بطلان أحد الأمرين ثبوت الآخر، و الذي يبطل أن تكون قديمة صحّة تنقلها في

---

١. في الأصل: لم يؤثره.

٢. ما بين القوسين موجود في «أ».

الجهات.

و قلنا ذلك لوجوب اختصاصها لو كانت موجودة فيما لم تزل بجهة لأجل تحيّزها، و ذلك الإختصاص لا يكون إلاّ لنفسها أو موجب غيرها قديم، و اختصاصها بالجهة لأحد الأمرين يحيل خروجها عنها لاستحالة العدم عليها لو كانت قديمة أو على الموجب القديم.

والدّليل على أنّ القديم يستحيل عدمه، أنّه إذا فارق المحدث في وجوب الوجود له لم يكن بدّ من أمر له كان ذلك، و إلاّ لم يكن بهذا الحكم أولى، و ليس إلاّ ما هو عليه في ذاته، لأنّ مجرّد الذات يشاركه فيه ما ليس بقديم.

والفاعل و المعنى المحدث يخرجانه عن كونه قديماً، والمعنى القديم والكلام فيه و فيما يعلل به سواء و ذلك يتسلسل، و المعنى المعدوم لا اختصاص له فثبت ما قلناه.

و إذا ثبت ذلك فلوخرج عن كونه موجوداً لخرج عمّا هو عليه في ذاته، و ذلك يؤدّي إمّا إلى خروجه عن صحّة تعلّق العلم به، وإمّا إلى قلب جنسه، و كلّ ذلك مستحيل.[1]

---

١. في «أ» : و كلّ ذلك محال.

الفصل الثاني
في اثبات المحدِث سبحانه

وإذا ثبت حدوث الأجسام فلابدّ لها من محدِث لحاجة كلّ محدَث في الشاهد في حدوثه مع الجواز إلى محدِث منّا، كالصياغة مثلاً والكتابة، و قد ثبت حدوث الأجسام على هذا الوجه، فيجب أن يكون لها محدِثٌ.

وقلنا انّ ما ذكرناه متعلق بنا و محتاج إلينا لوجوب وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا، وانتفائه بحسب كراهتنا و صوارفنا مع السلامة، ولا يجوز أن يكون ذلك فعلاً لغيرنا يقع مطابقاً لأحوالنا، لأنّه لا علقة بين الفعل و الفاعل يعلم سوى ما ذكرناه، وذلك معلوم فينا، ومجوّز في غيرنا، ولا يترك المعلوم للمجوَّز.

و لأنّه لوكان كذلك لما وجب وقوعه بحسب أحوالنا و دواعينا، و لجاز أن يقصد أحدنا إلى ايقاع الكتابة فلا يقع منه مع سلامة أحواله و خلوص دواعيه إليها، أو يقع منه مع كراهته لها و خلوص صوارفه عنها، و المعلوم خلاف ذلك.

والقول بانّ ذلك قد كان جائزاً، لكنّ العادة جرت بخلافه، يؤدّي إلى خلط الواجب بالمعتاد، و يسدّ طريق العلم[1] بالفرق منهما، على انّ العادة يجوز اختلافها باختلاف الأماكن و الأزمان، وعلى هذا لا يمتنع أن يكون في بعضها من يقصد إلى ايقاع الكتابة فلا يقع منه مع سلامة أحواله و خلوص دواعيه إليها و يقع منه إلينا[2]، و المعلوم خلاف ذلك.

---

١. في الأصل: و لانسدّطريق العلم.

٢. كذا في النسخ التي بأيدينا ولعلّ في العبارة سقطاً.

وإذا ثبت تعلّق ما ذكرناه بنا و حاجته إلينا و علمنا استغناءه عنّا في حالتي العدم و البقاء، ثبت أنّ وجه الحاجة هـو الحدوث، ووجوب الحاجة إلينا فيه يدلّ على انّه غير واجب، لأنّ ما وجب يستغني عن الفاعل كعدم الصوت في الثاني، و في بطلان الوجوب ثبوت الجواز.

وقلنا انّ حدوث الأجسام على هذا الوجـه جائز، لأنّه لو وجب لم يكن إلاّ لما يرجع إلى أنفسها، و ذلك يؤدّي إلى ما قد علمنا خلافه من قِدَمها، فثبت ما قلناه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث
في إثبات صفات المحدِث سبحانه
[في كونه تعالىٰ قادراً]

يجب أن يكون محدِث الأجسام قادراً، لأنّه قد صحّ منه الفعل، و هو لا يصحّ إلاّ ممّن كان[1] على أمرٍ، من كان عليه سمّاه أهل اللغة قادراً.

و الدليل على ذلك انّا إذا فرضنا حيّين يصحّ من أحدهما ضرب من الأفعال، و يتعذر على الآخر مع اشتراكهما[2] في سائر الصفات المعقولة ـ سوى ما نحن في إثباته ـ و زوال الموانع المعقولة، لم يكن بدّ من أمرٍ له كان ذلك لولاه لاشتركا إمّا في صحّة الفعل منهما أو في تعذّره عليهما.

ولا يجوز أن يكون ذلك الأمر راجعاً إلى من تعذّر عليه، لفقد التعلّق بينه و بين من صحّ منه.

ولا يجوز[3] أن يكون راجعاً إلى النفي، لأنّا قد اشترطنا اشتراكهما في زوال الموانع المعقولة. و لأنّ صحّة الفعل حكم ثابت، فلا يجوز اسناده إلى أمر منتف، لما يلزم عليه من الجهالات.

[في انّه تعالى عالم]

ويجب أن يكون تعالى عالماً، لأنّه قد صحّ منه المحكم من الأفعال و ما

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: إلاّ من كان.

٢. في «أ»: «يمنع مع اشتراكهما» و الصّحيح ما في المتن.

٣. في «أ»: فلا يجوز.

يجري مجرى المحكم[١]، و ذلك لا يصحّ إلّاممّن كان على أمر، من كان عليه سمّاه أهل اللغة عالماً.

و الدّليل على ذلك مثل ما قلناه في المسألة الأُولى سواء.

[في وجوب كونه تعالى حيّاً]

ويجب أن يكون تعالى حيّاً، لأنّه قد صحّ كونه تعالى قادراً عالماً بما ثبت من وجوب ذلك له، وذلك لا يصحّ إلّا ممّن كان على أمرٍ، من كان عليه سمّاه أهل اللغة حيّاً، والدّليل على ذلك مثل ما قلناه أيضاً.

[في كونه تعالى موجوداً]

ولابدّ من كونه موجوداً، لأنّ له تعلّقاً نفسيّاً بمقدوراته و معلوماته، وهذا الضرب من التعلّق لا يصحّ إلّا مع الوجود.

والدليل على ذلك انّ القدرة لمّا تعلّقت بالحيّ منّا متى اختصت به لما هي عليه [٢] في نفسها، كان عدمها يخرجها عن التعلّق، و الدليل على ذلك [٣] انّها لو خرجت عنه لأمر [٤] يرجع إليها أو إلى القادر بها سوى العدم، لاستحال تعلّقها به و إن وجدت فثبت ما قلناه.

[في وجوب كونه تعالى مدركاً]

و يجب أن يكون تعالى مدرِكاً إذا وجدت المدرَكات، لأنّ كون الحيّ يقتضي

---

١. في «أ»: أو ما يجري مجرى المحكم.

٢. كذا في الأصل و لكن في «أ»: اختصت به الحيّ لما هي عليه.

٣. في الأصل: و الدليل مع ذلك.

٤. في «أ» :انّها لوخرجت عنه تعلّق لأمرٍ.

ذلك فيه بشرط وجود المدرك وارتفاع الموانع والآفات، و قد ثبت كونه تعالى كذلك فيجب فيه ما ذكرناه.

والدليل على انّ الادراك صفة على العلم و هو موضع الاشتباه، أنّ أحدنا يعلم ما لا يدركه كالمعدومات وكثير من الموجودات، و يدرك ما لا يعلمه كإدراكه في حال نومه ما يكون سبباً في انتباهه ، من الصوت والألم، ولا يجوز أن يكون عالماً بهما في حال النوم، لأنّه ينافى العلوم[1] ولا يجوز أن يكون إدراكهما[2] بعد الإنتباه، لأنّا قد فرضناهما سبباً فيه.

والقول بانّ المقتضي لكون أحدنا مدركاً معنىً هو إدراك، يلزم عليه جواز إدراك المحجوب والغائب، لأنّ الحجاب والغيبة لا يخرجان العين من احتمالها لوجود المعنى فيها.[3]

و يلزم وجود أحياء يدركون السواد دون البياض، و يدركون الذّرّ و البقّ فيما نأى عنهم من البلاد، و لا يدركون ما بحضرتهم من الفِيَلَة[4] وغيرها من الأجسام العظام، مع ارتفاع الموانع المعقولة عنهم والآفات، و ذلك غاية في الجهالات.

[في وجوب كونه تعالى سميعاً بصيراً]

و نَصِفُهُ تعالى بانّه سميع بصير، ومعنى ذلك انّه على صفة يجب معها أن يدرِك المسموعات والمبصَرات إذا وجدت، و ذلك يرجع إلى كونه حيّاً لا آفة به، و لوكان هناك صفة زائدة على ما ذكرناه، لجاز أن يكون أحدنا حيّاً لا آفة به ولا تحصل تلك الصفة له، فلا يستحق الوصف بسميع و بصير، و المعلوم خلاف

١. كذا في الأصل و لكن الأصحّ «ينافي العلم».
٢. في الأصل: أدركهما.
٣. في «أ»: فيهما.
٤. في لسان العرب: الفيل معروف، و الجمع أفيال و فيول و فِيَلَة.

ذلك.

وأمّا[1] سامع و مبصر فالمرجع بهما إلى كونه مدرِكاً للمسموعات والمبصَرات، وقد بيّنا انّ ذلك صفة زائدة.

[كونه تعالى مريداً]

وَ نَصِفُهُ تعالى بـانّه مريدٌ، لأنّ العـالم منّا بما يفعله إذا فعله لغـرض يخصّه و كان مخلّى بينـه و بين الإرادة فلابدّ أن يـريده[2]، و قد ثبت انّه تعـالى يفعل كذلك، فيجب فيه ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون المرجع بالحال التي نشير إليها و نَصِفُها، بانّها حال المريد إلى قوة الدّواعي، لأنّ الأُمور المختلفة قد تستـوي في قوّة الدواعي و يقصد الفاعل بعضها دون بعض، فيجب أن يكون الحال التي اختصت ببعضها غير الحال الّتي اشترك فيها الجميع.

و لأنّ أحدنا يعلـم ضرورةً قصد غيره له بخطابـه، و لا يجوز أن يكون عالماً ضرورة بدواعيه إلى الخطاب، فافترق الأمران.

[كونه تعالى كارهاً]

و نَصِفُه تعالى بانّه كارِهٌ، لثبوت كونه ناهياً، والنّهي لا يكون نهياً إلاّ لكراهة النّاهي حدوث المنهيّ عنه، لأنّ قول القائل لمن هو دونه :«لا تفعل» و هو ناه، من جنس قـوله لـه «لا تفعل» و هـو متهدّد أو حـاكٍ بدلالـة التباسهما على الإدراك، كالتباس السوادين،و لوكانا مختلفين، لوجـب أن يدركهما كذلك كالحموضة مثلاً

---

١. في الأصل: فأمّا.

٢. في «أ» :وأن يريده.

والحلاوة.

وما وقع من اللفظ نهياً كان يجوز أن يقع بعينه غير نهي لولا ذلك، لوجب أن يكون للنّاهي قبل أن ينهى سبيل إلى التّمييز بين ما يوجد، فيكون نهياً، و بين ما يوجد، فيكون تهديداً أو حكايةً، وفي فقد طريق التمييز دليلٌ على انّ اللفظ واحد.

و إذا ثبت ذلك فلابدّ متى وقع نهياً من أمر له كان ذلك، و إلّا لم يكن بهذا الحكم[1] أولى من غيره ، و ليس إلّا كون فاعله كارهاً وقوع المنهيّ عنه.

لأنّ جميع ما يرجع إلى اللفظ نفسه و إلى الفاعل(له)[2] سوى ما ذكرناه، يكون معه تارةً نهياً و تارة غير نهي، و المعنى إن كان معدوماً، فلا اختصاص له، و إن كان موجوداً، لم يؤثّر بدون الإختصاص، وليس إلّا بالحلول فيه أوفي محلّه.

و الكلام يستحيل أن يكون محلاً، و ما يحلّ محلّه ليس بأن يؤثّر فيه أولى من غيره، فثبت ما قلناه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في «أ» :لم يكن هذا الحكم.

٢. ما بين القوسين موجود في الأصل.

الفصل الرابع
في كيفيّة استحقاقه تعالى ما تقدّم ذكره من الصّفات

[وجوب كونه تعالى قادراً فيما لم يزل]

يجب أن يكون تعالى قادراً فيما لم يزل، لأنّه لو تجدّد له ذلك لم يكن إلاّ لانتفاء معنى، أو لحصول شرط، أو لحدوث قدرة، أو لفاعلٍ، و كلّ ذلك فاسد.

لأنّ المعدوم لا اختصاص له، ولا شرط معقول تقف هذه الصفة عليه، لأنّ الشرط في كون القادر قادراً عدم المقدور، و ذلك حاصل فيما لم يزل.

والقدرة المحدَثة إن كانت من فعله تعالى، وجب أن يكون قادراً قبل أن يفعلها، و إذا كان لا يقدر إلاّ بقدرة يفعلها، ولا يفعلها حتى يكون قادراً، تعلّق كلّ واحد من الأمرين بالآخر، واستحالا جميعاً.

و إن كانت من فعل غيره، لم يخل إمّا أن يكون قديماً أو محدَثاً، فإن كان قديماً بطل بما يبطل به قديم ثانٍ، و إن كان محدَثاً فلابدّ له من محدِثٍ و ليس إلاّ الله تعالى، فيؤدّي إلى مثل ما قلناه في القدرة إذا كانت من فعله، و بمثل ذلك يبطل تعليق مجرد الصفة بفاعل، فثبت ما قلناه.

[وجوب كونه تعالى عالماً فيما لم يزل]

ويجب أن يكون تعالى عالماً فيما لم يزل بمثل هذه الطريقة، لأنّه لو تجدّد له ذلك لم يكن(له)[1] إلاّ لأحد الأقسام التي تقدّم ذكرها، و جميعها يبطل بمثل ما

---

١. ما بين القوسين موجود في «أ».

قدّمناه[١]، لأنّ المنتفي لا اختصاص له، ولا شرط معقول تقف هذه الصفة عليه، لأنّ المعدوم يصحّ العلم به.

والعلم المحدَث إن كان[٢] من فعل غيره تعالى، لم يخل إمّا أن يكون قديماً أو محدَثاً، و القديم يبطل بما يبطل به قديم ثانٍ، و المحدَث لابدّ له من محدِثٍ و ليس إلّا الله تعالى.

ولم يخلُ أن يكون محكماً أو جارياً مجرى المحكم بأن يكون في بنية حياة[٣] من الحرارة و البرودة والرطوبة واليبوسة القدر المخصوص الذي يحتاج الحياة في وجودها إليه[٤] من غير زيادة و لا نقصان، و ذلك يوجب تقدّم كونه عالماً على كونه فاعلاً.

و إن كان من فعله تعالى فكذلك، لأنّ العلم لا يقع إلّا من عالم، لأنّه لم يكن علماً لجنسه[٥]، لأنّ اعتقاد كون زيد في الدّار في وقت واحد وعلى وجه واحد[٦] و طريقة واحدة تقليداً من جنس العلم بانّه في الدار على الشرائط المذكورة لولا ذلك لجاز أن يكون عالماً بانّه في الدار و إن لم يكن معتقداً لذلك، أو معتقداً له مع سكون النفس و إن لم يكن عالماً به، و المعلوم خلاف ذلك.

وإذا كان من جنسه ما ليس بعلم، فلابدّ متى وقع علماً من وجه له كان

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ» بمثل ما قلناه.

٢. في «أ»: إذا كان .

٣. كذا في الأصل و لكن في «أ»: بأن يكون في محكم حياته. العبارة غامضة و مغلقة و لم نتوصل إلى حلّ عقدتها، و لمزيد التوضيح في ذلك يلاحظ شرح الأُصول الخمسة ص ١٨٨، والمغني للقاضي عبد الجبّار: ٥/ ٢١٩، و المحيط بالتكليف، ص١١٩، و الإقتصاد، ص٣٣.

٤. في «أ»: في وجوبها إليه.

٥. في الأصل: «علماً بجنسه» و هذا ردٌّ لما قاله أبو القاسم البلخي حيث إنّه يرى انّ العلم علم لجنسه وعينه، بل هو اعتقاد مخصوص على وجه. لاحظ: شرح الأُصول الخمسة ص ١٩٠.

٦. كذا في الأصل و لكن في «أ»: في وقت واحد على وجه واحد.

ذلك و جميع الوجوه يقتضي أن يكون فاعله عالماً، لأنّها النظر، وتذكّره، ووقوع الإعتقاد من عالم لمعتقده[1] و الحاق التفصيل بالجملة.[2]

ولو كان هناك وجه سوى ما ذكرناه له كان عالماً، لجاز أن يقع على بعض هذه الوجوه ولا يحصل ذلك الأمر فلا يكون عالماً أو يحصل ذلك الأمر ولا يقع على بعضها فيكون عالماً، و المعلوم خلاف ذلك.

[في كونه تعالى حيّاً موجوداً فيما لم يزل]

و إذا ثبت كونه تعالى قادراً عالماً فيما لم يزل، ثبت كونه حيّاً موجوداً فيما لم يزل، لأنّا قد دللنا على انّ القادر العالم لابدّ من كونه حيّاً موجوداً.

و لأنّه لو تجدّد كونه حيّاً لم يكن إلاّ لبعض ما تقدّم، و جميعه يبطل بنحوٍ ممّا ذكرناه، ولوتجدّد كونه موجوداً لكان محدَثاً ولاحتاج إلى محدِثٍ ، والقول في محدثه كالقول فيه ، و ذلك يؤدي إمّا إلى مالانهاية له من المحدثين (ومحدثي المحدثين)[3] و هو محال ، و إمّا إلى محدث قديم و هو المطلوب.

[كون صفاته تعالى نفسيّاً]

و إذا وجب حصوله تعالى على هذه الصفات فيما لم يزل ، وجب أن تكون مستندة إلى ما هو تعالى عليه في نفسه، لأنّ ما يرجع إليه من مجرّد الذّات يشاركه فيه غيره، و المعنى المعدوم لا اختصاص له، و الفاعل والمعنى المحدث قد

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: بمتعلقه.

٢. الوجوه الأربعة الّتي أشار إليها بقوله:

١. لأنّها النظر، ٢. و تذكّره، ٣. و وقوع الإعتقاد لمعتقده، ٤. و الحاق التفصيل بالجملة، ممّا ذكره القاضي عبد الجبّار، و من أراد التفصيل في ذلك فليرجع إلى شرح الأُصول الخمسة، ص ١٩١.

٣. ما بين القوسين موجود في الأصل.

أبطلناهما فيما تقدّم، و المعنى القديم يبطل بما يبطل به قديم ثانٍ.[١]

وقلنا ذلك لانّ القديم قديم لما هو عليه في ذاته، و الإشتراك في المقتضي عن صفة الـذات و كيفيّته يوجب الإشتراك في المقتضـى، و ذلك يوجب المشـاركة في المعنى[٢] له تعـالى فيما هو عليـه من الصفة في ذاتـه، و الإشتراك في الصفة الـذاتيّة يوجب التماثل، ألا ترى انّ الجوهرين لمّا اشتركا في كونهما جوهرين وجب تماثلهما و كذلك السوادان.

[استحالة خروجه تعالى عن هذه الصفات]

و إذا ثبـت استناد هـذه الصّفات إلى مـا هـو تعالى عليـه في ذاته استحـال خروجه عنها، لاستحالة خروجها عمّا هوعليه في ذاته و استحالة[٣] حصول المقتضي و انتفاء مقتضاه، ولا يلـزم على قولنا انّه عـالم لما هو عليه في نفسه أن يكـون نفسه عالماً، لأنّ العلم لم يكن علماً لأنّ الحيّ بـه علم بل إنّما عَلِمَ به لأنّـه علم و إنّما كان علماً لكونه اعتقاداً واقعاً على وجه مخصوص على ما بيّناه.

و إذا كانت نفسه يستحيل أن تكون هذه صفتها لم يجب إذا كان عالماً لما هو عليـه في نفسه أن يكـون نفسـه عالماً، على انّه تعـالى لمّا كـان مـوجوداً لنفسـه أو لما هوعليه في نفسه، كـانت نفسه موجودة لا وجوداً، فكذلك إذا كـان عالماً لما ذكرناه كانت نفسه عالمة لا عالماً.

على انّهم قد أثبتوه تعـالى عالماً بعلم ليس بعرض ولا من جنـس علومنا، فما أنكروا أن يكون عالماً لما هوعليه في نفسه، و إن لم تكن نفسه عالماً أصلاً؟!

وتعلّقهم ـ بأنّ معلوم العلم بكون العالم عالماً لا يجوز أن يكون ذاته، لأنّه قد

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: «والمعنى القديم يبطل به قديم ثان» و الصحيح ما في المتن.
٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل: يوجب مشاركة المعنى.
٣. في «أ»: لاستحالة.

يعلمها من لا يعلمه عالماً، فلابدّ أن يكون معلومه المعنى الذي يسمّيه علماً ـ ظاهر الفساد[١]، لأنّا نقول: ما أنكرتم أن يكون معلوم العلم بانّه عالم هو الذّات على حال مخصوصة دون مجرّد الذات أو معنى فيها، كما أنّ معلوم العلم بانّ الذات جوهر و موجودة و محدثة و متحيّزة ليس بمجرّد الذّات ولا معان فيها.

و ليس لهم أن يقولوا: ليس للعالم بكونه عالماً حال، لأنّا قد علمنا أنّ العلم بالشيء و الجهل به من وجه واحد يستحيل اجتماعهما في جزئين من قلب زيد مثلاً و لو لم يوجب العلم للجملة حالاً لم يستحل ذلك كما لم يستحل وجود سواد في أحد أجزاء قلبه ووجود بياض في جزء آخر منه، كما لم يوجبا للجملة حالاً.

وتعلّقهم ـ بانّ وصف العالم بانّه عالم اثبات، لأنّا نقول عالم و ليس بعالم ولا يجوز أن يكون إثباتاً لذاته لأنّه كان يجب أن يكون نفيه أن يكون عالماً نفياً لذاته فلابدّ من كونه إثباتاً لمعنى ـ غير صحيح[٢]، لأنّ المرجع بذلك إلى تقابل اللفظ دون الحقيقة كقولنا معدوم و ليس بمعدوم.

ويلزم على ذلك أن يكون وصف الفاعل بانّه فاعل إثباتاً لمعنى و إلاّ كان نفينا أن يكون فاعلاً نفياً لذاته.

على انّا نقول ما أنكرتم أن يكون إثباتاً لذاته على حال و هي التي لكونه عليها يصحّ منه إيجاد مقدوره على وجه الاحكام ونفي كونه عالماً نفي لتلك الصفة عن ذاته[٣].

وقولهم: وصف العالم بانّه عالم اشتقاق من العلم فلا سبيل إلى نفيه مع إثباته عالماً. باطلٌ، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن لا يخبر به ولا يعلمه إلاّ من علم العلم إمّا على جملة أو تفصيل، كوصف الفاعل بانّه فاعل لما كان مشتقاً من

---

١. قوله: «ظاهر الفساد» خبر لقوله: «و تعلّقهم بانّ...» وجواب عمّا تعلّقوا به.

٢. قوله: «غير صحيح» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّ...» وجواب عمّا تعلّقوا به.

٣. في الأصل: غير ذاته.

الفعل، ووصف الأسود لما كان مشتقاً من السواد، و قد علمنا خلاف ذلك في نفاة الأعراض وغيرهم.

و يلزم من رجع في ذلك إلى ظاهر اللغة أن يكون كلّ موجود موجوداً بوجود[1] لأنّ اسم الموجود عند أهلها مشتق من الوجود، و مهما قالوا في ذلك قيل لهم في العلم مثله.

وقولهم: ـ لو رجع كونه تعالى قادراً وعالماً إلى ذات واحدة لوجب أن يكون قادراً على كلّ ما يعلمه ـ غير صحيح، لأنّ ذلك وإن رجع إلى ذات واحدة فالفائدة فيه مختلفة، و إذا اختلفت الفائدة وجب أن يراعى ما يصحّ فيه.

ألا ترى انّ قولنا«قدرة موجودة»[2] يرجع إلى ذات واحدة وإن تعلّقت من حيث كانت قدرة، و لم يتعلق من حيث كانت موجودة.

على انّ ذلك يبطل بالواحد منّا، فانّه يوصف بانّه عالم و قادر، و إن استحق ذلك لأمرين مختلفين، فهو الموصوف في الحقيقة بالصّفتين، و ليس يجب أن يكون قادراً على كلّ ما كان عالماً به.

وقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[3] لا تعلّق لهم بظاهره لأنّ «الباء» الّتي لا يستقلّ الكلام باسقاطها، باء الإلصاق، مثل «كتبت بالقلم» و الإلصاق في العلم يستحيل، وكذلك «الإنزال».

على انّه لو كان له ظاهر لجاز العدول عنه بالدّليل، كما عدلنا عن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَ جاءَ رَبُّكَ﴾[4] وقوله: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾.[5]

على انّ معنى الآية: أنزله و هو عالم به، كما يقال: «اعطيت القوم كذا برضى الملك» أي و هو راضٍ به، فيقوم الباء مع المصدر مقام الإبتداء والخبر، و هذا

---

١. في «أ»: أن يكون كلّ موجود موجوداً يوجد.

٢. وفي الأصل: «قدرة و موجودة» و الصحيح ما في المتن.

٣. النساء:١٦٦.　　٤. الفجر:٢٢.　　٥. المائدة:٦٤.

ظاهر في اللغة.

وبمثل هذا يبطل تعلّقهم بقوله تعالى: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[1] لأنّه لا ظاهر لذلك يتمسّك به، لأنّ الشدّة في الشيء صلابة على وجه مخصوص و ذلك في القدرة مستحيل.

على أنّ المعنى انّه تعالى أقوى منهم و أقدر، لأنّ لفظة «أشدّ» تستعمل في اللغة على هذا الوجه فيقال: «هذا أشدّ بياضاً من هذا و أشدّ حركة من هذا» كما يقال: «هذا أفضل من هذا» فبطل ما تعلّقوا به في هذه المسألة. و لله الحمد والمنّة.

[كيفية استحقاقه تعالى لباقي الصفات]

ونعود إلى بيان كيفية استحقاقه تعالى لباقي الصفات.

أمّا كونه تعالى مدرِكاً فيتجدّد له، لأنّ الشرط فيه وجود المدرَك ووجوده فيما لم يزل محال.

وأمّا كونه تعالى سميعاً بصيراً فيوصف به فيما لم يزل، لأنّ المرجع بذلك إلى كونه حيّاً لا آفة به على ما قدّمناه، ولا يوصف بسامعٍ و مبصرٍ فيما لم يزل، لأنّه يفيد وجود المسموعات والمبصَرات فيما لم يزل، و ذلك لا يصحّ.

[في أنّ الإرادة حادثة لا في محلّ]

وأمّا كونه تعالى مريداً فيستحقّه لإرادة محدثة يفعلها لا في محلّ، وكذلك كونه كارهاً.[2]

و قلنا ذلك لأنّه لابدّ من أمر له استحقّ هاتين الصّفتين و إلاّ أدّى إلى أن يكون مريداً كارهاً للشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد، و ذلك

---

١. فصّلت: ١٥.

٢. في «أ»: و كذلك في كونه كارهاً.

محال.

و إذا ثبت انّه لابدّ من أمر فليس إلّا ما قلناه، لأنّ ما يرجع إليه تعالى من ذاته و من صفة ذاته يوجب كونه مريداً للشيء كارهاً له في وقت واحد على وجه واحد، لأنّ صفة النفس متى صحّت وجبت، لأنّها لو لم تجب لأجل الصحّة لاقتضى ذلك أمراً زائداً على حكم النفس يقتضي الوجوب وذلك يبطل كونها صفة نفسٍ.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه فلا مراد إلّا ويصحّ كونه مكروهاً، ولا مكروه إلّا و يصحّ كونه مراداً و في ذلك وجوب ما قدّمناه.

ولا يجوز أن يستحقّ هاتين الصفتين لإحدى صفاته المقتضاة، لأنّ مع جميعها يكون مريداً[1] وغير مريد، و كارهاً و غير كاره، و لا يمكن تعليق ذلك بشرط، لأنّه لا شرط معقول يقف عليه، لأنّ المرادات يصحّ أن تراد مع كونها معدومةً، و كذلك المكروهات.

ولا يجوز أن يستحقّهما[2] لفاعل، لاستحالة أن يفعل فيه غيره، ولا يجوز أن يستحقّهما[3] لإرادة و كراهة معدومتين لفقد الاختصاص، و لأنّه كان يجب أن يكون مريداً للشيء كارهاً له في وقت واحد على وجه واحد.

ولا يجوز أن يستحقّهما[4] لإرادة و كراهة قديمتين بمثل ما قدّمناه فيما مضىٰ.

ولا يجوز أن يستحقّهما[5] لإرادة و كراهة محدثتين تحلّانه، لاستحالة كونه محلاً للأعراض.

ولا يجوز أن تحلّا غيره، لأنّه إن كان لا حياة فيه استحال حلولهما فيه، و إن كان فيه حياة وجب رجوع حكمهما إلى من يرجع حكم تلك الحياة إليه، فثبت ما

---

١. في الأصل: لأنّ جميعها يكون معه مراياداً.

٢و٣ و٤ و٥. في «أ»: يستحقّها.

قلناه.[١]

ولا يلزم على قولنا بوجود الإرادة والكراهة لا في محلّ، وجود علم وقدرةٍ وحياةٍ و كون لا في محلٍ[٢]، لاشتراك الكل في كونها أعراضاً، لأنّ ما افتقر إلى المحلّ من ذلك لم يفتقر إليه من حيث كان عرضاً، بل الدّليل يخصّه.

و لهذا كان فيه ما يفتقر إلى محلّ واحد كالألوان، و إلى محلّين كالتأليف، و إلى بنية مخصوصة كالحياة، و إلى بنية وحياة كالقدرة والعلم، فلا يجب حمل بعضها على بعض ولا المساواة بينها[٣] لكونها أعراضاً.

و إذا كان كذلك وكان في وجود العلم والقدرة والحياة لا في محلٍ قلبٌ لجنسها[٤] من حيث كانت توجب الصّفة لما هي عليه في نفسها بشرط الوجود، ولم يصحّ أن توجب ذلك للواحد منّا لفقد الاختصاص، ولا للقديم تعالى لوجوب حصوله تعالى على الصفات الموجبة عنها فيما لم يزل، استحال وجودها لا في محلٍ،(وكذلك الكون موجب للحكم لمحلّه لما هو عليه في نفسه، فلو وجد لا في محلّه)[٥] لكان قد وجد على وجهٍ لا يصحّ معه أن يوجب الحكم المختصّ به، و ذلك قلبٌ لجنسه.

والسواد وما يجري مجراه يضادُّ ما يضادُّه على المحلّ، و المنافاة بين المتضادّات يرجع إلى ما هي عليه في نفسها، فلو وجد لا في محلٍ لكان وجد على وجه لا يصحّ معه أن ينفي ضدَّه، و ذلك أيضاً قلب لجنسه، و ليس شيء من ذلك في إرادته تعالى إذا وجدت لا في محلّ بل لوجودها كذلك اختصّت به وأوجبت الصفة له.

على انّ المخالف لنا قد أثبت إرادته تعالى قائمة به، مع استحالة كونه تعالى

---

١. في «أ»: ممّا قلناه.
٢. في الأصل: و كون ولون في محلّ.
٣. في الأصل: بينهما.
٤. في «أ»: قلبُ جنسها.
٥. ما بين القوسين موجود في «أ» و هو الصّحيح.

محلاً، فما أنكروا من إثباتنا إرادته لا في محلٍ.

فإن قالوا: نريد بقولنا الإرادة قائمة به الصفة دون الذات.

قلنا: كلامنا إنّما هو في الموجِب لهذه الصفة، وفرق بين الصفة و الموجِب لها، و لهذا كان الطريق إلى أحدهما غير الطريق إلى الآخر وجاز أن يعلم أحدَهما من لا يعلم الآخر.

على انّا نقول لهم: هذه الإرادة القائمة به الّتي قد سمّيتموها صفة لماذا يستحقّها؟ فإن قالوا: لإرادةٍ قديمةٍ، قيل لهم: هل هي ذات أو صفة؟ فإن قالوا: صفة، كرّرت عليهم المسألة و لزمهم مالا نهاية له من الصفات و ذلك محال.

و تعلّقهم ـ بانّ إرادة أحدنا قد احتاجت إلى المحلّ لما هي عليه في نفسها، و إذا كانت إرادته تعالى مثلاً لها و من جنسها، وجب فيها مثل ذلك ـ باطلٌ، لأنّ إرادة أحدنا لو احتاجت إلى المحلّ لما هي عليه في نفسها، لوجب في كلّ ما شاركها في صفة نفسها أن يشاركها في الحلول في ذلك المحلّ المخصوص، وقد علمنا خلاف ذلك، و إنّما أوجب في إرادة أحدنا أن تحلّه، أمران:

أحدهما: انّها لا توجب الصفة له إلاّ بأن تختصّه، و ذلك ليس إلاّ بالحلول فيه.

والثاني: انّها من فعله و هي لا تقع إلاّ مبتداةً و ابتداء الفعل بالقدرة في غير محلّها محال، و ليس كذلك المريد القديم تعالى، لأنّ وجه اختصاص الإرادة به وجودها لا في محلّ على ما بيّناه، و هو سبحانه يصحّ أن يوجدها كذلك من حيث كان قادراً[1] لا بقدرةٍ و يفعل على جهة الاختراع.

وقولهم ـ لو أراد تعالى بعد أن لم يكن مريداً لكان قد تغيّر، والتّغيّر من أمارات المحدَث[2] ـ باطلٌ لأنّ التّغيّر عبارة وكان من حقّها أن يستعمل فيما يصير

---

١. في «أ»: من حيث كونه قادراً.

٢. في الأصل: من أمارات الحدث.

غيراً لنفسه، و ذلك مستحيل، فاستعملت فيما وجد و كان معدوماً و فيما تجدّد فيه غير الذي كان، و أجرى ذلك الشيء مجرى أن يصير غيراً لنفسه مجازاً، و إذا كان الأمر على ما ذكرناه، كان مجاز اللغة يمنع من القول بانّه تعالى قد تغيّر إذا أراد بعد أن لم يكن[1] مريداً، فضلاً عن حقيقتها.

وتعلّقهم ـ بأنّه تعالى لو لم يكن مريداً فيما لم يزل لما هو عالم به، لوجب أن يكون كارهاً له، و ذلك يحيل كونه مريداً فيمالا يزال، أو وجب أن يكون غافلاً عنه أو ساهياً ـ ظاهر الفساد[2]، لأنّه إنّما يمكن التوصّل إلى إثبات كونه مريداً فيما لم يزل بنفي أضداد هذه الصفة متى صحّ ذلك فيه، و إلّالزم اثباته تعالى ساكناً من حيث انتفاء الحركة عنه، و نحن لا نسلّم صحّة ذلك، على انّه تعالى عالم بذاته و بالباقي و بالماضي و بكلّ مستحيل، فليس بمريد لذلك، فلا يجب أن يكون كارهاً ولا غافلاً عنه ولا ساهياً.

وقولهم ـ لو كانت إرادته تعالى محدثة و هو المحدث لها لوجب أن يكون مريداً لها بإرادة أُخرى و ذلك يتسلسل ـ باطل، لأنّ العالم بما يفعله إنّما يجب أن يكون مريداً له إذا فعله لغرض يخصّه وكان مخلاً بينه وبين الإرادة، والإرادة لا تفعل لغرض يخصّها و إنّما تفعل و المقصود غيرها، فلا يجب أن تكون مرادةً.

و أيضاً فالإرادة إنّما يحتاج إليها لإيقاع المراد بها على وجه دون وجهٍ، و هذا لا يصحّ في الإرادة، لأنّها جنس فعل، و جنس الفعل لا يقع إلّا على وجه واحد، ولا يفتقر في إيقاعه إلى أكثر من كون فاعله قادراً.

وأيضاً فما ذكروه يبطل بالواحد منّا، فانّه مريد بإرادة يفعلها، ولا يجب أن يكون مريداً لها بإرادة أُخرى، لأنّ ذلك يؤدّي إلى مالا نهاية له و هو محال ، فبطل ما قالوه، و المنّة لله تعالى وحده.

---

١. في «أ»: بعد إذ لم يكن.

٢. قوله:«ظاهر الفساد» خبر لقوله:«و تعلّقهم بأنّه ...».

الفصل الخامس: فيما لا يجوز عليه تعالى

[نفي الصفات الزائدة له تعالى]

لا يجوز أن يكون له تعالى صفة في نفسه زائدة على ما تقدّم ذكره من الصفات، لأنّه لا طريق إلى إثباتها، وإثبات مالا طريق له يؤدّي إلى الجهالات، فأمّا قول «ضرار»[1] بالمائيّة من حيث أجمع المسلمون على القول بأنّ الله تعالى أعلم بنفسه منّا، فباطل[2]، لأنّه يلزم عليه أن يكون له تعالى مائيّة لا يعلمها إلاّ الأنبياء عليهم السلام لأنّهم يقولون: الأنبياء أعلم به منّا، وأن يكون لسائر الأشياء مائيّة لا يعلمها إلاّ الله تعالى، لأنّهم يقولون: انّه سبحانه أعلم بالأشياء منّا.

---

١. ضرار بن عمرو كان في أيّام واصل بن عطاء وأثبت لله تعالى ماهيّة لا يعلمها إلاّ هو، و كان يقول: إنّ الله تعالى يُرى يوم القيامة بحاسّة سادسة، يرى بها المؤمنون ماهيّة الإله، و يقول: إنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، و انفرد هو بأشياء منكرة، و يقال لأتباعه «الضراريّة» و هم فرقة مستقلة من الجبريّة. لاحظ عنه و عن آرائه الفرق بين الفِرَق، ص ٢١٣ برقم ١١٨ و معجم الفرق الإسلاميّة، ص ١٦١ و الملل و النحل للشهرستاني: ١/ ٩٠.

٢. قال السيّد المرتضىٰ رحمه الله: و أمّا شبهة ضرار في ذلك فهي أن قال: «أجمع المسلمون على أنّ الله سبحانه أعلم بنفسه من كلّ أحد» قال: «فالصفات الّتي علمناها لايجوز أن يكون أعلم بها منّا، فينبغي أن يكون ذلك مصروفاً إلى المائيّة الّتي إدّعاها». ثمّ أجاب عن ذلك و ردّه. شرح جمل العلم و العمل، ص٦٢.

قال العلامة الحلّي رحمه الله: و قول ضرار عندي قويّ، و التحقيق فيه: أنّ المعلوم لنا ليس الذّات، لأنّا إنّما نعلم صفاته الحقيقيّة كالوجود و القدرة و العلم، و الإضافيّة كالخالقيّة و الرازقيّة و السببيّة، لكونه ليس بجسم ولا عرض و لا مرئيّ و لا في جهة، أمّا الذات الموصوفة بهذه الأوصاف فهي غير معلومة... فإن عنىٰ ضرار بالماهيّة تلك الحقيقة و الذات فهو حق و صواب، و إن عنىٰ شيئاً آخر فهو جهالة. أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص٩٧.

على انّ المراد بذلك انّه تعالى يعلم من تفاصيل مقدوراته و معلوماته مالا يعلمه غيره، من حيث كانت لا نهاية لها، كما يقال: زيد أعلم بنفسه من عمرو، و المراد أفعاله وطرايقه.[1]

[إنّه تعالى غنيّ ليس بمحتاج]

ولا يجوز عليه تعالى الحاجة لأنّها لا تكون إلّا لإجتلاب المنافع أو دفع المضارّ، لاستحالتها على من يستحيل ذلك عليه، كالجماد و الموات، و النفع و الضرّ لا يجوزان إلّا على من يلذّ و يألم، و اللذّة والألم لا يجوزان إلّا على ذي شهوة و نفور[2]، و الشهوة و النفار يستحيلان عليه تعالى.

و إذا استحال كونه مشتهياً أو نافراً استحال كونه ملتذّاً أو آلماً[3] و إذا استحال ذلك عليه استحال كونه منتفعاً أو مستضرّاً، و إذا استحال ذلك عليه استحال كونه محتاجاً.

والّذي يدلّ على استحالة كونه مشتهياً أو نافراً عدم الطريق إلى ذلك، لأنّه لو صحّ لكان إلى العلم به طريق.

وأيضاً فكونه مشتهياً لنفسه أو لمعنى قديم[4] يوجب أن يكون ملجأً إلى خلق المشتهى، لأنّ المنافع الحاضرة الخالصة[5] ملجئة لا محالة، وذلك يؤدّي إلى أن يكون تعالى في كلّ حال فاعلاً لأكثر ممّا فعل و قبل أن يفعل، فلا يستقرّ أفعاله على قدر مخصوص ولا وقت معيّن، وذلك محال.

و لأنّ المعنى القديم يبطل بما يبطل به قديم ثان، والشهوة المحدثة لا تكون إلّا من فعله تعالى و ذلك يقتضي كونه ملجأً إلى فعل الشهوة و المشتهى جميعاً،

---

١. في «أ»: أفعاله و طريقه.
٢. في «أ»: ذي شهوة أو نفار.
٣. في الأصل ألماً.
٤. في «أ»: أو بمعنى قديم.
٥. في الأصل: «الحاصلة» بدل «الخالصة».

وكونه نافراً لنفسه أو بنفار قديم يقتضي كونه نافراً عن جميع المدركات وأن لا يخلق شيئاً منها، وقد علمنا خلاف ذلك، والنفار المحدث لا يكون إلاّ من فعله، ولا داعي له سبحانه إليه فلا يصحّ أن يفعله.

وأيضاً فالقادر على الشيّء يجب أن يكون قادراً على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ، وقد بيّنّا استحالة كونه تعالى مشتهياً بشهوة محدثة.

[في أنّه تعالى ليس بجسم]

ولا يجوز أن يكون تعالى بصفة الجواهر[1] والأجسام والأعراض، لقدمه وحدوث هذه أجمع، ومحال في مثلين أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً، و لأنّه فاعل الأجسام، والجسم يتعذّر عليه فعل الجسم.

وقلنا ذلك لتوفّر دواعينا إلى ايجاد شيء من الجواهر أو خلوّها[2] من الصوارف وتعذّرها لا لوجه معقول، وكلّما تعذّر لا لمانع معقول فإنّما يتعذّر للإستحالة.

ولا يجوز أن يكون المانع فقد العلم أو الآلة[3] لأنّهما لا يحتاج إليهما في أجناس الأفعال، والجوهر جنس الفعل[4]، و لا ما يدّعى من امتلاء العالم، لأنّ الدّليل قد دلّ على انّ فيه فراغاً لولاه لما أمكن التّصرف والتّحرك.

وأيضاً فالجواهر لا تقع إلاّ مخترعة، لأنّ وقوعها مباشرة أو متولّدة يؤدّي إلى اجتماع جوهرين في حيّز واحد أحدهما الحادث، والثاني محلّ القدرة أو المحلّ الذي يقع التوليد فيه و ذلك محال، والجسم لا يكون قادراً إلاّ بقدرة، والقدرة لا يصحّ بها الاختراع.

---

١. في الأصل: بصفة الجوهر.

٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل: و خلوّها.

٣. في «أ»: لفقد العلم أو الآلة.

٤. في «أ»: و الجواهر جنس الفعل.

ألا ترى انّ القويّ منّا لا يصحّ أن يمنع الضعيف من التّصرف في الجهات مع فقد الإتّصال به، وأحدنا لا يصحّ أن يفعل بقدر يمينه في شماله[1] إختراعاً. لأنّ ذلك لو صحّ لما خفّ ما يحمله بشماله، إذا حمله بشماله و يمينه.

و إذا لم يكن تعالى جسماً ولا جوهراً، لم يجز عليه مالا يجوز إلّا على المتحيّز من احتمال الاعراض والقرب والبعد والحركة والسّكون وغير ذلك.

وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ﴾[2] معناه استولىٰ كما قال الشاعر:

ثمّ استوى بِشرٌ على العراق من غير سيف و دمٍ مِهراق[3]

و كما قال الآخر[4]:

فلمّا علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر[5]

وفائدة التّخصيص للعرش، انّه إذا كان من أعظم المخلوقات وكان مستولياً عليه، كان بالإستيلاء[6] على غيره أولى.

وقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾[7] يحتمل أن يكون معناه مَن في السماء عذابُه و ملائكتُه الّذين بهم انتقامه.

و يحتمل أن يكون معناه من يدبرّ السّماء ويفعل عجائبها، و يطلق على هذا

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: بقدر يمينه و شماله.

٢. طه: ٥.

٣. قاله الأخطل يمدح بِشراً أخا عبد الملك بن مروان حين ولي إمرة العراق. لاحظ تاج العروس: ١٠/ ١٨٩ و شرح الأُصول الخمسة، ص ٢٢٦.

٤. في «أ»: و قول الآخر.

٥. لاحظ التبيان للشيخ الطوسي: ١/ ١٢٥ والتوحيد للصدوق: ١٩٩ و بحار الأنوار: ٤/ ١٩٠ و شرح الأُصول الخمسة، ص ٢٢٦.

٦. في «أ»: وكان مستولياً عليه فالإستيلاء.

٧. الملك: ١٦.

المعنى انّه في السّماء، كما يقال: فلان في مسألة يريد النظر فيها بمعنى الفكر و التّدبير دون أن يكون ذاته في المسألة، و هذا معنى [١] إطلاق المسلمين انّه تعالى في كلّ مكان.

و وجه التخصيص بالسّماء [٢] انّه إذا كان المدبّر لما [٣] فيها مع كثرة عجائبها كان بتدبير الأرض أحقّ وعليها أقدر.

و قوله تعالى: ﴿فَلَمّا تَجَلّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ [٤] معناه فلمّا عرّف من عند الجبل، وأظهر لهم من الآية ما يقتضي انّ الرّؤية لا يجوز عليه، لأنّ التجلّي هو التعريف و الإظهار.

و منه قوله تعالى: ﴿لا يُجَلّيها لِوَقْتِها إلّا هُوَ﴾ [٥] أي لا يعرّفكم وقتها سواه، وتجلّى وجلّى بمعنىً واحدٍ، كما يقال: تصدّق فلان وصدّق، وتحدّث وحدّث، و من هذا قول الشاعر:

تجلّى لنا بالمشرفيّة والقنا و إن كان عن وقع الأسنة نائياً [٦]

والمعنى انّ تدبير هذا الممدوح دلّ عليه حتى عرف انّه المدبّر و إن كان نائياً فأقام ما ظهر من دلالة فعله عليه مقام مشاهدته وعبّر عن ذلك بالتجلّي.

وقوله تعالى: ﴿إلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [٧] معناه الإخبار عن تقبّله الكلم

---

١. في «أ»: و بهذا المعنى.
٢. في الأصل: للسّماء.
٣. في «أ»: لها.
٤. الأعراف:١٤٣.
٥. الأعراف:١٨٧.
٦. قال الشيخ الطوسيﷺ في التبيان:٤/ ٥٣٦: والتجلّي هو الظهور، و يكون ذلك تارة بالرؤية، و أُخرى بالدلالة قال الشاعر: تجلّى لنا... و إنّما أراد الشاعر انّ تدبيره دلّ عليه حتى علم انّه المدبّر لذلك و انّ تدبيره صواب فقال: تجلّى أي علم، و لم ير بالأبصار ولا أدرك بالحواس، لأنّه كان عن وقع الأسنة نائياً و لكن استدلّ عليه بحسن تدبيره، ولاحظ الأمالي للسيد المرتضى:٢/ ٢٢٠. و السيوف المشرفية منسوبة إلى مشارف، و هي قرى من أرض العرب تدنوا من الريف، و قيل غير ذلك. لاحظ معجم البلدان ج٥/ ١٣، و المصباح المنير، و مجمع البحرين مادة (شرف).
٧. فاطر:١٠ وفي «أ»: ﴿إليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح﴾.

الطيّب ومجازاتـه عليه، كما يقول أحدنـا لغيره: ما تُعامِـلُ به فلاناً فهـو واصل إليّ ولاحـق بي، أي أنا أُجـازي بـه و أشكر عليـه، و يبيّن صحّـة ذلك انّ الكـلام في الحقيقة لا يوصف بانّه صاعد و لا نازل، لأنّ ذلك من أحكام المتحيّزات.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ [١] يحتمـل أن يكون أراد انّهم عنـده في المنزلة الرّفيعة. كما قال تعالى: ﴿وَ لا المَلائِكَةُ المُقَرَّبُونَ﴾ [٢] و على هذا المعنى [٣]، يقول أحدنا: فلان عندي بمنزلة، وإن كان بينهما بُعد المشرقين.

ويحتمل أن يكون معنى ﴿عندربّك﴾ أي بحيث لا يملك الحكم فيه سواه يعنى السّماء، كما يقال: عند الملـك الفلاني خصب و أمنٌ [٤]، أى في المواضع التي لا يملك الأمر فيها سواه.

وقوله تعالى: ﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [٥] معناه لما خلقت أنا لأنّ اليـد قـد تـذكـر و يراد بها الفـاعـل نفسـه ، كما قـال تعـالى: ﴿فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [٦] و إن كان في ذنوبهم ما هو من أفعال القلوب.

وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾ [٧] المراد به نعمتا الدّنيا و الآخرة [٨] لأنّ اليد يعبّر بها عن النّعمة كقولهم: لفلان عليّ يد سابغة.

وقوله تعالى: ﴿وَ الأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُـهُ يَوْمَ الْقِيامَـةِ وَ السَّمٰواتُ مَطْـوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [٩] لا دلالة لهم فيه لأنّ «القبضة» يعبّر بها عن الملك، كما يقال هذا المنزل في قبضتي، و«اليمين» يعبّر بها عن القدرة كما قال الشاعر:

إذا ما رايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلَقّاها عَرابَةُ بِاليَمِين [١٠]

---

١. الأعراف:٢٠٦.
٢. النساء:١٧٢.
٣. كذا في «أ»: ولكن في الأصل: على هذا المعنى.
٤. في «أ»: خصب وافر.
٥. ص: ٧٥.
٦. الشورى: ٣٠.
٧. المائدة:٦٤.
٨. في «أ»: نعمة الدنيا.
٩. الزمر:٦٧.
١٠. قاله الشماخ . ذكـر المبرد وغيره انّ الشماخ خرج يريد المدينـة فلقيه عَرابة بـن أوس فسأله عمّا ←

وقوله تعالى: ﴿يٰا حَسْرَتىٰ عَلىٰ مٰا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾[١] معناه على ما فرّطت في الله بالجهل به و ترك طاعته[٢]، لأنّ الجنب يعبّر به عن الذّات، كما يقول أحدنا: لي في جنب فلان حقّ، و التحسّر على التفريط في الجنب الذي هو أحد الجنبين لا معنى له.

وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إِلاّ وَجْهَهُ﴾[٣]. معناه كلّ شيء هالك إلاّ هو، لأنّ الوجه قد يعبّر به عن الشيء نفسه، كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ بٰاسِرَةٌ* تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهٰا فٰاقِرَةٌ﴾[٤] و الظّانّ هو الحيّ نفسه، و كقول القائل: فعلت كذا لوجهك، و هذا وجه الرأى.

فأمّا قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[٥] فالمراد به فثمّ آيات الله و دلائله، كما يقال: وجه القول في هذه المسألة كذا أي دليله و شاهده.

و قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنٰا﴾[٦] ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلىٰ عَيْنِي﴾[٧] معناه تجري و نحن عالمون بها، و لتصنع على عيني أي و أنا عالم بك[٨] لأنّ السّفينة لا يمكن أن يتعلّق جريها بالعين التي هي الجارحة، و كذلك الصنع لا يمكن أن يكون عليها.

وقوله تعالى: ﴿وجاءَ ربُّكَ﴾[٩] و قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمامِ وَ الْمَلائِكَةُ﴾[١٠] معناه و جاء أمر ربّك، و هل ينظرون إلاّ أن يأتيهم أمر الله على حذف المضاف و اقامة المضاف إليه مقامه، كما قال تعالى:

← أقدمه المدينة فقال: أردت أن امتار لأهلي، و كان معه بعيران فأوقرهما عرابة تمراً و بُرّاً وكساه و أكرمه، فخرج من المدينة و امتدحه بالقصيدة التي يقول فيها:

رأيت عرابة الأوس يسمو إلى الخيرات منقطع القرين

لاحظ لسان العرب(مادة عرب في هامشه).

١. الزمر:٥٦.
٢. في «أ»: و ترك الطاعة.
٣. القصص:٨٨.
٤. القيامة: ٢٤و٢٥.
٥. البقرة:١١٥.
٦. القمر: ١٤.
٧. طه: ٣٩.
٨. كذا في «أ» و لكن في الأصل: و لتصنع وأنا عالم بك.
٩. الفجر:٢٢.
١٠. البقرة:٢١٠.

﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾.[١]

وقوله تعالى: ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ﴾[٢] و﴿ما يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ إِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ- إلى قوله: - إِلاّ هُوَ مَعَهُمْ﴾[٣] المراد به الإخبار عن كونه سبحانه وتعالى عالماً بنا و بخفيّ أحوالنا و أسرارنا[٤] و هذا هو معنى قوله تعالى:﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾[٥].

و قوله: ﴿وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.[٦] فأمّا التقرّب منّا إليه تعالى بالطاعات، فمعناه طلب المنزلة الرّفيعة عنده بفعلها لا قرب المسافة، و من هذا قولهم: فلان قريب من الملك و إن كان بينهما بون بعيد.

ومنه قوله تعالى:﴿وَ لا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[٧] ويحتمل أن يكون معناه التقرّب إلى مغفرته و إحسانه و رحمته و رضوانه، و معنى ذلك أن نفعل الطاعة لنكون بفعلها أقرب إلى أن يغفر لنا و يرحمنا و يحسن إلينا و يرضى عنّا، فبطل ما تعلّقوا به.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و هذه الآيات معارضة بقوله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[٨]، ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[٩] و لو كان من قبيل الجواهر أو الأجسام أو الأعراض[١٠] لكان له مثل و نظير، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.[١١]

[استحالة رؤيته سبحانه بالأبصار]

ولا يجوز عليه تعالى الرّؤية لأنّه كان يجب أن نراه الآن لوجوده و ارتفاع

---

١. يوسف:٨٢.
٢. الحديد:٤.
٣. المجادلة:٧.
٤. في «أ»: و أسرارها.
٥. سبأ:٥٠.
٦. ق:١٦.
٧. النساء:١٧٢.
٨. الشورى:١١.
٩. الإخلاص:٤.
١٠. في«أ»: من قبيل الجواهر والأعراض أو الأجسام.
١١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: «لكان له مثل و نظير و كقوله تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً» و الصحيح ما في المتن.

الموانع المعقولات، و كوننا على الصفة التي معها نرى المرئيّات، و بمثل ذلك نعلم انّه لا يدرك بشيء من الحواسّ.

والقول بأنّا لا ندرك إلّالمعنى هو ادراك لو فعله تعالى لنا لأدركناه ، فقد بيّنا فيما تقدّم ما يلزم عليه من الجهالات.

على انّ القول بذلك يرفع الثقة بـالمدرَكات فكنّا لا نأمن أن يكون بحضرتنا ضروب المدرَكات و ما فعل لنا الإدراك لها، و أن يكون ما أدركناه على أحوال كثيرة ما فعل لنا ادراكها، و ذلك يخرج من كمال العقل الذي يجب الثقة با لمدركات معه في النّفي والإثبات.

و قول المخالف: ـ نأمن من تجويز ما ذكرتموه بما فعله الله تعالى لنا من العلم الضروريّ بانتفائه ـ باطل لأنّ العلم بانتفاء المدرك و إن كان ضروريّاً من فعل الله تعالى فهو تـابع للإدراك وحاصـل عن أصل له، و هـو العلم بانّه لـو كان حاضراً لادركناه، فمـن جوّز أن يكون بحضرته شيء و هـو لا يدركه لا يمكـن قطعه على انتفائه، و لهذا قطع البصير على انّه ليس بحضرته جسم كثيف و لم يقطع الضّرير، و فارقت حاله أعني البصير في العلم بانتفاء ذلك من حضرته لحاله[1] في العلم بانّه ليس بحضرته ملك أو جنيّ أو جسم لطيف.[2]

على انّ ما ادّعوه مـن العلم الضّروري إذا كان [3] مستنداً إلى اختيار الفاعل جاز أن لا يختار فعله فتعود الحال إلى التّجويز، ويلـزم الذي ذكرناه، لأنّه لا سبب على أُصولهم يوجب أن يفعل تعالى هذا العلم للعاقل في كلّ حال.

ويدلّ أيضاً على انّه تعالى غير مرئيّ انّ للرّؤية بالبصر شرطاً يصحّ بصحّته و يستحيل باستحالته، و هو أن يكون المرئيّ أو محلّه مقابلاً لحاسّة البصر أو في حكم

---

١. الضمير في قوله:«لحاله» يرجع إلى الضرير، و هو الأعمى.

٢. في «أ» : أو جزء لطيف.

٣. في «أ»: و إن كان.

المقابل، و هذا الشرط يستحيل عليه تعالى فيجب استحالة رؤيته.

ويدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿لاٰ تُدْرِكُهُ الأَبصارُ﴾[1] فتمدّح بالإجماع و بما يقتضيه سياق الآية بنفي ادراك الأبصار الذي هو رؤيتها، و هذا التمدّح راجع إلى ذاته، لأنّ الإدراك ليس بمعنىً على ما بيّناه، فيتمدّح سبحانه بأن لا يفعله على سبيل التفضّل، و كلّ ما تمدّح بنفيه على هذا الوجه لا يكون إثباته إلاّ نقصاً و موجباً ذمّاً، وهو يتعالىٰ عمّا يوجب الذّم و النّقص.

ألا ترى انّه تعالى تمدّح بنفي الصاحبة و الولد و السّنة والنّوم لم يجز اثبات شيء من ذلك له في حال من الأحوال، لاقتضائه الذّم و النّقص، كذلك هاهنا.

وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ* إلىٰ رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[2] لا يعارض ما ذكرناه، لأنّ النّظر ليس من أقسام الرّؤية[3] لأنّها تجعل غاية له في قولهم: انظر حتّى ترى، و لأنّهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره، و لأنّ الرّؤية لو كانت من أقسامه لجاز لنا العدول عن ذلك في الآية بالدّليل، و حملها على الانتظار الذي هو من أقسام النظر بلا شبهة، فيكون المعنى: وجوه يومئذٍ ناضرة لثواب ربّها منتظرة[4] وهذا بعينه قد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام و عبد الله بن عباس رضي الله عنه و عن غيرهما، و هو مبطل لقولهم: إنّ النّظر إذا قرن بالوجه و عدّي بحرف الجرّ لم يفد إلاّ الرؤية، و يبطل ذلك أيضاً قول الشاعر:

و يوماً بذي قار رأيت وجوههم ... إلى الموت من وقع السيوف نواظرا

وقول الآخر:

وجوه يوم بدر ناظرات ... إلى الرّحمن تأتي بالفلاح[5]

---

١. الأنعام:١٠٣.
٢. القيامة:٢٤و٢٥.
٣. في الأصل: ليس من أقسامه الرؤية.
٤. في «أ»: «ناظرة» بدل «منتظرة».
٥. لاحظ التبيان للشيخ الطوسي رحمه الله: ١/ ٢٢٩و ١٠/ ١٩٧ وشرح الأُصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، ص ٢٤٥ وفي هامشه: الشاعر هو حسان بن ثابت.

وفي هذين البيتين قد اجتمع ما ذكروه و لم يرد به الرّؤية.

على انّه لو سلّم لهم انّ من أقسام النظر الرّؤية وأنّ المراد[١] به في الآية ذلك، لم ينفعهم فيما قصدوه، لأنّ الآلاء النِّعَمُ وفي واحدها أربع لغاتٍ: إلَى و إلْي و أُلْي و أَلَى[٢] فما أنكروا أن يكون في الآية اسماً و ليست بحرف، و إنّما أُسقط التّنوين منها للإضافة، و هذا بيّن لمن تأمّله.

وقوله تعالى ـ حكاية عن موسى ـ : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [٣] لا دلالة لهم فيه على جواز الرّؤية، لأنّه عليه السلام إنّما سأل الرّؤية لقومه لأنّهم شكّوا فيها و لم يقنعوا ببيانه، بدلالة قوله سبحانه:﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾ .[٤] وقوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا﴾ [٥] و اضافة السؤال إلى نفسه جائز و إن كان من أجل قومه، كما يقول الشافع منّا في غيره للمشفوع إليه[٦]: «افعل بي كذا و أعطني كذا» و هذا معروف.

و توبته عليه السلام إنّما كانت على وجه الخشوع والإنقطاع إلى الله تعالى و ليس معناها النّدم[٧] على قبيح وقع منه، و ذلك من عادة الصّالحين عند تجدّد آيات الله سبحانه و ظهور أعلامه.[٨]

على انّا إذا سلّمنا انّ موسى عليه السلام سأل لنفسه لم يكن فيها دلالة على جواز الرّؤية عليه سبحانه، لأنّ أقصى ما في ذلك أن يكون موسى عليه السلام أخطأ بسؤاله

---

١. في «أ»: فانّ المراد.

٢. قال محيي الدين الدرويش في اعراب القرآن:٣/ ٣٨٢ في ذيل قوله سبحانه:﴿فاذكروا آلاء الله لعلّكم تفلحون﴾ الأعراف:٦٩ ما هذا نصّه:«آلاء» جمعٌ مفرده «إلْي» بكسر الهمزة و سكون اللام، كحِمْل وأحمال، أو «أُلْي» بضم الهمزة و سكون اللام، كقفل وأقفال، و «إلَى» بكسر الهمزة و فتح اللام، كعنب وأعناب، أو «أَلَى» بفتح الهمزة و اللام كقفا و أقفاء.

٣. الأعراف:١٤٣.

٤. النساء:١٥٣.

٥. الأعراف:١٥٥.

٦. في «أ» : في غير المشفوع إليه.

٧. كذا في الأصل و لكن في «أ»: «و ليس معناهما للذم» و الصحيح ما في المتن.

٨. في «أ»: و ظهور علامة.

مالايجوز[١] على الله تعالى، و ذلك ممّا يجوز[٢] على الأنبياءعندهم.

على أنّ الـرّؤية لا يجوز عليـه سبحـانه في الـدّنيـا لأدلّة لا يجوز أن يجهلهـا موسى عليه السلام ، فإذا جاز أن يسأل الـرّؤية في الدّنيا مع علمه بـأنها لا يجوز فيها لأمرٍ من الأُمور فما أنكروا من سؤاله الرؤية مع علمه باستحالتها جملة لمثل ذلك الأمر.

وقولهم ـ: انّه تعالى علّـق الرّؤية بأمر جائزٍ و هـو استقرار الجبل فيجب أن تكون جائزة ـ باطل من وجهين:

أحدهما: انّه جـارٍ على منهج كلام العـرب في انّهم إذا أرادوا تبعيد الشيء و نفيه على كلِ حالٍ علّقوه بما المعلوم من حاله انّه لا يقع، سواء كان جائزاً أو محالاً، كقولهم: لا أُكلمك[٣] ما لاح كوكبٌ و أضاء فجر.[٤]

الوجه الثاني : انّه سبحانه ما علّق الرّؤية إلاّ بالمستحيل[٥] لأنّ استقرار الجبل في حال جعله إيّاه دكّاً محال.

و تعلّقهم بقوله تعالى:﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنىٰ وَ زِيادَةٌ﴾[٦] لا دلالة فيه، لأنّ الحسنى معنـاه الثواب على الإحسـان، كما انّ السُّوأىٰ في قـوله: ﴿الَّذِينَ أَساؤا السُّوأىٰ﴾[٧] معناه العقاب على الإساءة، و الزّيادة هي التّفضل الذي ذكره تعالى في قوله:﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها﴾[٨] بدليل قوله سبحانه عقيب هذه الآية بلا فصل:﴿وَ الَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِئاتِ جَزاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِها﴾.[٩]

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ﴾[١٠] معناه لقاء الآخـرة و مجازاة ربّه على الأعمال، و أراد بالـرّجاء هاهنـا العلم اليقين، و اللقاء لا يفيـد الرّؤية بـدليل قوله تعالى:﴿فـأَعْقَبَهُمْ نِفـاقاً فِـي قُلُوبِهِـمْ إِلىٰ يَـومِ يَلْقَونَـهُ﴾[١١] فأثبـت اللقاء

---

١. في «أ»: بما لا يجوز.
٢. في «أ»: ممّا لا يجوز.
٣. في «أ»: لا كلّمتك.
٤. في «أ»: وأضاء فجرها.
٥. في الأصل: ما علق الرؤية بأمر مستحيل.
٦. يونس: ٢٦.
٧. الروم: ١٠.
٨. الأنعام: ١٦٠.
٩. يونس: ٢٧.
١٠. الكهف: ١١٠.
١١. التوبة: ٧٧.

للمنافقين، و قد اتّفقوا على ان الرّؤية تختص با لمؤمنين.

وقوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [١] لا تعلق لهم بظاهره، لأنّ الحجبة هي المنع، ولا يصحّ القول بانّهم محجوبون عن ذات الله تعالى، و إذا كان الممنوع منه الثواب محذوفاً [٢] فليس بأن يقال انّ ذلك هو الرّؤية بأولى من أن يقال انّه الثواب أو الرّحمة، على انّ الاستدلال با لآية مبنيّ على دليل الخطاب، و هو باطل.

وتعلّقهم ـ بما رووه من قوله ﷺ: سترون ربّكم كما ترون القمر [٣] إلى آخر الخبر ـ لا يصحّ، لأنّ الذي رواه قيس بن أبي حازم و قد كان عقله قد تغيّر و اختلّ في آخر عمره، و مع استمراره على رواية الأخبار يحتمل [٤] أن يكون روى هذا الخبر في حال الاختلال. [٥]

---

١. المطففين:١٥.

٢. كذا في الأصل و لكن في «أ»: و إذا كان الممنوع منه محذوفاً.

٣. صحيح البخاري:١/ ١٥٠ باب فضل صلاة الفجر؛ المغني لابن قدامة:١/ ٣٨٨.
و لفظ الحديث: عن قيس بن أبي حازم عن جرير قال: كنّا عند رسول الله ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: أما إنكم سترون ربّكم عزّ وجلّ كما ترون القمر. وفي بعضها: انّكم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر. و نقله السيد المرتضى ﷺ في تنزيه الأنبياء وأجاب عنه ، ص ١٣٢، و نقله القاضي عبد الجبار وأجاب عنه لاحظ شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٦٨.

٤. في الأصل: و يحتمل.

٥. قال العسقلاني: قيس بن أبي حازم أدرك الجاهلية و رحل إلى النبيّ ﷺ ليبايعه فقبض و هو في الطريق، وعاش حتى جاز المائة بسنين كثيرة حتى خرف و ذهب عقله. تهذيب التهذيب:٨/ ٣٨٦.
وقال القاضي عبد الجبار: قيس بن أبي حازم مطعون فيه من وجهين: أحدهما انّه كان يرى رأي الخوارج. يروى انّه قال: منذ سمعت علياً ﷺ على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب ـ يعني أهل النهروان ـ دخل بغضه قلبي.و من دخل بغض أمير المؤمنين قلبه فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله ولا يحتجّ بخبره. والثاني : قيل انّه خولط في عقله آخر عمره، و الكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز،ولاندري انّ هذا الخبر رواه و هو صحيح العقل أو مختلط←

على انّه قد روي عنه انّه قال: رأيت علي بن أبي طالب عليه السلام على منبر الكوفة يقول:

«انفروا إلى بقية الأحزاب»، فبغضه[١] حتّى اليوم في قلبي[٢] و هذا يقدح في عدالته، ولو سلّم من ذلك كلّه لكان خبرَ واحدٍ، غاية حاله أن يوجب غالب الظنّ، و ما نحن فيه مسألة فرض المكلّف فيها العلم.

ثمّ هو معارض بأخبار كثيرة تقتضي نفي الرّؤية:

منها: ما رواه جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لن يرى الله تعالى [أحد][٣] في الدّنيا ولا في الآخرة[٤]، على انّهم لا يمكنهم التعلق بظاهره، لأنّه تعالى عندهم يرى بلا كيف و بخلاف[٥] الرّؤية المعقولة، و ليست رؤية القمر كذلك.

على انّه لو كان صحيحاً لكان معناه انكم تعلمون ربّكم من غير مشقّة، كما تعلمون القمر، فيكون ذلك بشارة لهم بخلوص نعيمهم من الكدر، و كون الرّؤية بمعنى العلم لا يمكن دفعه، لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَ الإِنسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾[٧].

[الكلام في صفة التكلم]

ولا يجوز أن يكون تعالى متكلّماً فيما لم يزل، لأنّ كلامه فعله، و وجود

← العقل. شرح الأُصول الخمسة، ص٢٦٩. وقال الشارح المعتزلي بعد نقل الحديث عن قيس بن أبي حازم ما هذا نصّه: و قد طعن مشايخنا المتكلّمون فيه، و قالوا: إنّه فاسق ولا نقبل روايته... شرح نهج البلاغة:٢/ ١٩٤.

١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: فبغضته.

٢. شرح الأُصول الخمسة، ص ٢٦٩ و تنزيه الأنبياء، ص ١٣٣.

٣. ما بين المعقوفتين منّا، أخذناه من شرح الأُصول الخمسة.

٤. شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، ص ٢٧٠.

٥. في «أ»: و يخالف.

٦. الفجر: ٦.

٧. يس: ٧٧.

الفعل[١] فيما لم يزل محال.

وقلنا ذلك لأنّ حقيقة الكلام و المتكلّم تقتضيه، و هي ثابتة في كلامه تعالى وفيه.

امّا الكلام فهو ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه الحروف المعقولة إذا وقع ممّن يصحّ منه أو من قبيله الإفادة، لأنّ الوصف بالكلام يثبت بثبوت ما ذكرناه، و متى اختلّ بعضه لم يوصف بذلك، و كلامه سبحانه لا يخرج عن هذه الحقيقة التي ذكرناها.

وأمّا المتكلّم فهو من وقع منه ما سمّيناه بأنّه كلام بحسب دواعيه و أحواله، لأنّ كلّ من عُلم ذلك منه وُصف[٢] بانّه متكلّم، فجرى ذلك مجرى وصف الضارب بأنّه ضارب، و هذه الحقيقة ثابتة فيه سبحانه لأنّ كلامه لا يقع إلاّ بحسب ما ذكرناه.

وأيضاً فانّ إضافة الكلام إلى المتكلّم تقتضي أن يكون علقة بينهما، فلا يخلو تلك العلقة إمّا أن يكون من حيث حلّه أو حلّ بعضه أو أوجب له حالاً أو فعله، ولا يجوز أن يضاف إليه من حيث حلّه أو حلّ بعضه، لأنّ ذلك يقتضي أن يكون اللسان هو المتكلّم دون الإنسان، و كذلك الصدى[٣] و إن انضاف إليهما[٤] جميع أحكام الكلام من الصّدق و الكذب و المدح والذّم، و أن لا يكون تعالى متكلّماً لاستحالة هذه الفائدة فيه.

ولا يجوز أن يضاف إليه من حيث أوجب له حالاً، لأنّه لا طريق إلى اثباتها.

ولأنّ العلم بالحال لا يصحّ من غير علم بالموجب لها، ولا يصحّ العلم بكونه متكلّماً إلاّ بعد العلم بكلامه، فدلّ انّه لا يوجب حالاً.

---

١. في الأصل: و وجوب الفعل.
٢. في أ: وصفه.
٣. الصّدى: الصوت. لسان العرب.
٤. في الأصل: و أن يضاف إليهما.

ولأنّ الكلام يوجد في الصدى، و ما يوجب حالاً للحيّ [١] لا يصحّ وجوده فيما لا حياة فيه.

و لأنّ الإيجاب يرجع إلى الأجزاء دون الجمل، و هذا يقتضي في الحرف الواحد في جنس الصوت كالصّراخ أن يوجب كون أحدنا متكلّماً، و المعلوم خلاف ذلك، فلم يبق إلاّ أن يكون اضافته إليه من حيث فعله.

وأيضاً فالكلام يوجد ويعدم ويترتب وجود بعضه على بعض، و ينقسم و يتجزّى و له أوّل و آخر و كلّ و بعض، و كل ذلك لا يصحّ في القديم.

وأيضاً فقوله تعالى: ﴿مٰا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [٢] يدلّ على ذلك، لأنّ الذكر هو القرآن بدلالة قوله سبحانه: ﴿إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ [٣].

وقول المخالف: ــ إنّ الكلام في الحقيقة معنىً في النفس زائداً على ما في النفس من المعاني المعقولة من الفكر والإرادة و الإعتقاد، و انّ هذه الحروف و الأصوات حكاية عنه و دلالة عليه ـ ظاهر البطلان [٤] لأنّه لا طريق إلى إثباته من ضرورة ولا استدلال، و إثبات ما لا طريق إليه يؤدّي إلى الجهالات.

وهذا الكلام المسموع لا يجوز أن يكون دلالة عليه لأنّ الشيء إنّما يدلّ على غيره من حيث التعلّق بينهما، والذي لولاه لم يحدث الصوت من فاعله هو كونه قادراً عليه، و الذي لولاه لم يقع على وجهٍ دون وجهٍ هو كونه عالماً و مريداً، ولا دلالة له بعد ذلك على شيء لفقد التعلق.

وأيضاً فلو كان الكلام معنىً في النفس لما منع منه الخرس و قد علمنا ضرورةً تنافي كون الأخرس متكلّماً، كما نعلم تنافي كون القائم قاعداً و المتحرّك

---

١. وفي «أ»: و لأنّ الكلام لا يوجب في الصّدى وما يوجب حال الحيّ.

٢. الأنبياء:٢. ٣. الحجر:٩.

٤. قوله: «ظاهر البطلان» خبر لقوله: «و قول المخالف...».

ساكناً.

وقد بطل بما قدّمناه من بيان حقيقة المتكلّم قول من يقول: انّه متكلّم لنفسه، لأنّ اضافة الصّفة إلى النفس فرع على إثباتها، على انّ ذلك يقتضي كونه تعالى متكلّماً بكلّ ما يصحّ كونه كلاماً، و يوجب كونه متكلّماً بالكذب، و هذا يرفع الثقة بالكتب والشرائع.

وقولهم ـ: كونه تعالى صادقاً لنفسه يمنع من كذبه ـ لا يصحّ لأنّه لا طريق على أُصولهم إلى العلم بكونه صادقاً، و لأنّه تعالى عندهم آمر لنفسه ولا يمنع[1] ذلك من كونه ناهياً، فما أنكروا أن يكون صادقاً لنفسه و إن لم يمنع ذلك من كونه كاذباً.

وقول المخالف ـ: إذا انتفى عنه الخرس والسكوت فيما لم يزل، فلابدّ من كونه متكلّماً، قياساً على الواحد منّا ـ باطل، لأنّه ينتقض بالصّائح و الصّارخ و من ابتُدِئت القدرة فيه على الكلام.

ولأنّه يستحيل[2] كونه تعالى متكلّماً فيما لم يزل كما يستحيل كونه فاعلاً، فلا يجب بانتفاء ما نفوه عنه إثبات الكلام له، بخلاف الواحد منّا.

على أنّ الواحد منّا إنّما وجب بانتفاء ذلك عنه كونه متكلّماً من حيث كان متكلّماً بآلةٍ و كانت لا تخلو من أن تكون موؤفةً أو صحيحة، فإن كانت صحيحةً لم تخل إمّا أن يستعملها في أسباب الكلام أو يسكتها[3] و هذا الاعتبار فيمن تكلّم بغير آلة لا يصحّ.[4]

على انّهم إن قاسوا الغائب على الشاهد في ذلك لزمهم أن يثبتوه تعالى متكلّماً بآلة مخصوصة من لسانٍ و فمٍ، وأن يكون إمّا فاعلاً للكلام على ما نقول، أ و

---

١. في الأصل: و لم يمنع.
٢. في الأصل: لا يستحيل.
٣. في الأصل: أو يسكنها.
٤. كذا في «أ» و لكن في الأصل: و هذا الإعتبار فيمن يتكلّم بغير آلة يصحّ.

مفعولاً فيه على ما يقولون، و إذا لم يدلّ انتفاؤهما[1] عنه تعالى على إثبات ذلك له كما يدلّ في الشاهد، فما أنكروا أن لا يدلّ انتفاؤهما عنه تعالى على اثبات الكلام له و إن دلّ في الشاهد.

على انهّما إن كانا هما المعقولين لم يدلاّ على اثبات كلام مخالفٍ لجنس الصّوت، و إن كانا بخلاف المعقولين لم يمتنع ثبوتهما له تعالى، لأنّ النقص يتبع هذين المعقولين.

وتعلّقهم ــ بانّ كلامه تعالى لو كان محدَثاً لوجب أن يكون في محلٍّ و أن يشتق لذلك المحل بعضه منه[2] أو من أخصّ أوصافه وصف فيقال فيه متكلم ـ ظاهرُ الفساد، لأنّا قد بيّنا انّ المتكلم ليس هو محلّ الكلام ولا ما ذلك المحلّ بعضه، و هذا كاف في اسقاط الشبهة.

و يوضح عن صحّته انّ كلامه تعالى حلّ الشجرة و لم تكن متكلّمةً به، لأنّ النّداء من الشجرة لا يكون إلاّ بأن يحلّها المنادي أو النّداء، و إذا استحال الأوّل ثبت الثاني.

على انّ ادّعاءهم وجوب الإشتقاق باطل، لأنّهم إن أرادوا الإلجاء إلى ذلك فالمعلوم خلافه، لأنّ اللّغة مبنيّة على التخيّر و الإيثار، دون الإلجاء و الإضطرار، وإن أرادوا الوجوب الذي يخالف النقل[3] فلا فائدة لهم فيه، لأنّ من وجب عليه الشيء يجوز أن يتركه و يعصي فيه، إلاّ أن يكون معصوماً، و ليس أهل اللغة كذلك، و لو قيل لهم دُلّوا على وجوب ذلك من أحد الوجهين لم يجدوا دليلاً عليه.

على أنّهم لم يشتقوا لمحال الأكوان المختلفة وأنواع الطعوم والأرائيح[4] وصفاً

---

١. مرجع الضميرين الخرس و السكوت.

٢. كذا في الأصل و لكن في «أ»: و أن يشتق لذلك المحلّ أو لما ذلك المحلّ بعضه منه.

٣. كذا في الأصل و لكن في «أ»: الّذي يخلف النقل، و الصحيح «يخالف النقل».

٤. في حاشية«أ»: و الروائح.

منها، فبطل ما ادّعوه من ذلك.

وتعلّقهم ـ بقوله تعالى[١]: ﴿إِنَّما قَولُنا لِشيءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ [٢] فلو كانت لفظة «كُنْ» محدَثة لاحتاجت إلى لفظة أُخرى و ذلك تسلسل ـ باطل لأنّه تعالى لا يحتاج في إحداث الأشياء إلى قولٍ و مخاطبةٍ، و إنّما معنى ذلك الإخبار عن إحداثه الأشياء من غير معاناةٍ ولا تعبٍ، و انّ الّذي يريد أن يفعله يتعجّل ولا يتعذّر[٣]، و لهذا يقولون فيمن تتأتّى مراداته من غير إبطاءٍ: فلان يقول لشيء كن فيكون.

على أنّ الآية تدلّ على حدوث القرآن من حيث إنّه تعالى علّق القول بالإرادة وأدخل في كونه مريداً[٤] لفظة :«إذا» وهي للاستقبال لا محالة، و إذا كان كذلك فما علّقه بها يجب أن يكون مستقبلاً وكلّ مستقبل محدَث ليس بقديم.

وتعلّقهم ــ بقوله تعالى: ﴿أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْر﴾ [٥] وقوله تعالى:﴿عَلَّمَ القُرآن* خَلَقَ الإنْسان﴾[٦] و انّ الأمر لو كان مخلوقاً لم يكن لفصله عن الخلق معنىً، و كذلك[٧] الفصل في الآية الأُخرى ـ ظاهر الفساد[٨]. لأنّ معنى الأمر في الآية غير ما ظنّوه من الكلام، و معنى الآية انّ له تعالى أن يخلق و يفعل ما يشاء من غير اعتراضٍ عليه، كما يقال في الشاهد لمن كان قادراً لا يعارض و لا ينازع: لفلان الأمر[٩] و لا يُراد بذلك انّ له كلاماً.

ولو سلم أنّ المراد الأمر الذي هو من القرآن لكان في إفراده عن جملة المخلوقات بالذّكر فائدة و هي التعظيم لشأنه، كما قال تعالى :﴿قُلْ مَنْ كانَ عَدُوّاً

---

١. في «أ»: وتعلقهم بذلك بقوله تعالى.
٢. النحل: ٤٠.
٣. كذا في الأصل و لكن في «أ»: و انّ الذي يريد أن يفعل بتعجيل ولا يتعذر.
٤. وفي الأصل : وأدخل على كونه مريداً.
٥. الأعراف:٥٤.
٦. الرّحمن:٢و٣.
٧. في «أ»: فكذلك.
٨. قوله: «ظاهر الفساد» خبر لقوله:«و تعلّقهم بقوله تعالى».
٩. كذا في الأصل و لكن في «أ»: لفلان ولاية الأمر.

للهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ ميكالَ﴾[١] فأفردهما بالذّكر من الملائكة لما ذكرناه.

ويلزم على ما ذكروه أن يكون الإحسان ليس بعدلٍ، و ايتاء ذي القربى ليس من العدل والإحسان، لأنّه تعالى فصّل و أفرد كلّ واحد بالذكر، و كذلك قوله تعالى:﴿وَ يَنْهىٰ عَنِ الفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ﴾.[٢]

ويلزم أن يكون كلام الله غير الله وأن لا يشترك في القدم، لأنّه تعالى قد فصل في اللفظ بينهما[٣] في قوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِ الَّذي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَ كَلِماتِهِ﴾[٤] فأمّا الآية الأُخرى فلا دلالة لهم فيها لأنّ وصف الإنسان بأنّه مخلوق لا يدلّ على نفي خلق غيره إلّا من جهة دليل الخطاب، وهو باطل.

على انّ تعليم القرآن دليل على حدوثه، لأنّ القديم لايمكن تعلّمه ولاتعليمه.

واعلم أنّه لايجوز وصف كلامه بأنّه مخلوق بالإطلاق، لأنّ ذلك يستعمل في العرف في الكلام المكذوب أو المضاف إلى غير قائله، يقولون: هذه قصيدة مختلقة و كلام مخلوق قال الله تعالى: ﴿إِنْ هٰذا إِلّا اخْتِلاق﴾[٥] وقال: ﴿وَ تَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾.[٦]

[في أنّه تعالى واحد لا ثاني له]

ولا يجوز أن يكون معه تعالى ثانٍ في القدم، لأنّه لو كان كذلك لم يخل مقدورُهما إمّا أن يكون واحداً من حيث اشتراكهما[٧] في سائر الصّفات أو متغائراً من حيث كانا قادرين، فإن كان واحداً[٨] أدّى إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد

---

١. البقرة:٩٨.

٢. النحل:٩٠ وفي «أ»:﴿ انّ الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي﴾.

٣. في «أ»: قد فصل في الله بينهما.

٤. الأعراف:١٥٨.

٥. ص:٧.

٦. العنكبوت:١٧.

٧. في «أ»: من حيث وجب اشتراكهما.

٨. في «أ»: و إن كان واحداً.

على حكم الذّات الواحدة، و ما هذا حاله لا فرق بين اثباته و نفيه، و إثبات ما لا فرق بين إثباته و نفيه جهالة، وليس لأحد أن يقول: يمكن الفصل بينهما بأنّ علم أحدهما بحسن الفعل ربّما دعاه إلى فعله و إن لم يدع الآخر.

أو بالعلم الضروري بانّهما ذاتان لو فعله الله تعالى لنا أو بانّا لو قدّرنا عدم احداهما أو خروجها عن كونها قادرة[١] يصحّ الفعل[٢] من الأُخرى، و كلّ ذلك لا يمكن تقديره في الذّات الواحدة، لأنّ اختلاف الدّواعي لا يفيد التّمييز إذا كان فعل أحدهما فعلاً للآخر[٣] و إنّما يفيده متى لم يكن كذلك.

وأمّا العلم فانّه يتناول الشيء على ما هو به ولا يجعله على ما هو به، فيجب أن يكون التمييز الرّاجع إلى اختلاف الأحكام سابقاً و ثابتاً لهما[٤] حتّى يصحّ تناول العلم له.

وأمّا تقدير عدم إحدى الذّاتين أو خروجها عن كونها قادرة[٥] فانّه محال، لأنّ القديم يستحيل ذلك فيه، و التّمييز بين الذّات والذّاتين واجب في نفسه، فلا يجوز تعليقه بأمرٍ مستحيلٍ.

وإن كان مقدورهما متغايراً أدّى إلى تعذّر الفعل على القادر من غير جهة منع معقول[٦]، و ذلك محال، و ما أدّى إليه[٧] يجب القول باستحالته.

و قلنا ذلك لأنّ أحدهما لو دعاه الدّاعي إلى أن يفعل ضدّ ما دعا الآخر إليه[٨] على الوجه الذي يستحيل معه اجتماعهما لم يخل إمّا أن يقع مرادهما أو لا يقع، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، فإن وقع مرادهما أدّى إلى اجتماع الضدّين على الوجه الذي يتنافيان عليه، و ذلك محال.

---

١. في «أ»: خروجهما عن كونهما قادرة.
٢. في «أ»: ليصحّ الفعل.
٣. كذا في الأصل و لكن في «أ»: إذا كان فعل أحدهما للآخر.
٤. في «أ»: الأحكام سابقاً لهما.
٥. في «أ»: أو خروجهما عن كونهما قادرة.
٦. في الأصل: معقولة.
٧. في «أ»: فما أدّى إليه.
٨. كذا في الأصل ولكن في «أ»: ضد ما ادّعى الآخر إليه.

وإن لم يقع مرادهما أو مراد أحدهما مع ثبوت كونهما قادرين على ما لا نهاية له أدّى إلى تعذّر الفعل على القادر من غير جهة منع معقول[١] على ما قلناه.

و ليس لأحد أن يقول: هاهنا وجه معقول يستند تعذّر مقدورهما إليه، وهو كون مقدورهما لايتناهى، و كون مقدور أحدهما ليس بالوجود أولى من الآخر، لأنّ عدم تناهي المقدور لا يقتضي تعذّر الفعل إذا لم يفعل القادر ما يقدر عليه، و لذلك[٢] لايمتنع أحدنا لغيره بكونه أقدر منه حتّى يفعل أكثر ممّا يقدر ذلك الغير عليه.

وأيضاً فما يمنع من الفعل لابدّ أن يكون بينه و بينه تنافٍ، و هذا لا يصحّ في المقدور إذا كان معدوماً.

وأيضاً فكون القادر قادراً مصحّح للفعل فلا يجوز أن يكون منه مانعاً.

وأمّا كون مقدور أحدهما ليس بالوجود أولى من الآخر فلا يجوز أن يكون وجه منع أيضاً لأنّ التّناهي بفعل أحد مقدوريه لكونه قادراً و إن كان أحدهما ليس بالوجود أولى من الآخر فثبت صحّة ما قلناه.

ويدلّ أيضاً على أنّه لا ثاني له تعالى في القدم[٣] انّه لا دليل على إثباته، و إثبات مالا دليل عليه يؤدّي إلى الجهالات، و إذا بطل القول بقديم ثانٍ بطل قول الثنويّة[٤] و النّصارى[٥] و المجوس[٦] و من جرى مجراهم.

---

١. في الأصل: معقولة.
٢. في «أ»: وكذلك.
٣. كذا في الأصل و لكن في «أ»: و يدل أيضاً على انّه ليس ثاني في القدم.
٤. هم القائلون بأصلين أزليين هما النور والظلمة. أُنظر آراءهم و فرقهم في الملل والنحل:٢/ ٢٦٨ و شرح الأُصول الخمسة، ص ٢٨٤.
٥. هم القائلون بالتثليث والأقانيم: اقنوم الأب و اقنوم الابن و اقنوم روح القدس. قال القاضي عبد الجبار في تعريف مذهب النصارى: كفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه . لاحظ شرح الأُصول الخمسة، ص ٢٩١.
٦. قال في شرح الأُصول الخمسة، ص ٢٨٤ : أمّا المجوس فهم طائفة من الثنوية أيضاً الاّانّهم←

و يبطل قـول الثنويّة زائداً على ذلك انّـا قد دللنا على حـدوث الأجسام، و النّور و الظّلمة جسمان، و كذلك قول من قال من المجوس بقدم الشيطان، و يلزم على قولهم ــ : إنّ النّور مطبوع على الخيروالظلمة مطبـوعة على الشرّ ـ قبحُ الأمر و النّهي والمدح والذّم، و يلـزمهم قبح الإعتذار مـن الذّنوب، لأنّه إن كـان من فعل الظّلمة و هـو حسن فـالظلمة محسنة، و إن كـان من فعـل النّور وجـب أن يكون قبيحاً لأنّ النّور لم يجز فيعتذر.

على أنّ الذي أدّى الثنويّة و المجوس إلى القول بفاعلين قديمين، اعتقادهم انّ الخير والشرّ متضـادّان و انّهما لا يصـدران من فـاعـل واحـد، و ذلك ظـاهـر البطلان، لأنّ الخير من جنـس الشرّ، لأنّ أخذ مال الغير غصباً شرّ و أخـذه عوضاً عن مبيـع أو قضاء عن دَيْن خير، وهما مـن جنس واحد، و كذلـك القعود في داره بـإذنه وبغير إذنـه، و لو كـانـا متضادّيـن لم يَمتنع صـدورهما[1] من فـاعل واحـد كالألوان المتضادّة.[2]

ويبطل قول النّصـارى زائداً على ما قدّمناه انّهم يثبتـون ثلاثة أقانيـم: اقنوم الأب، و اقنوم الابن، و اقنـوم روح القدس، و يعنون باقنـوم الأب ذاتَ الباري، و باقنوم الابن الكلمةَ و العلمَ، وباقنوم روح القدس الحياة ثمّ يقولون: جوهر واحد[3] إن أرادوا انّ الثلاثة في الحقيقة واحد في الحقيقـة فذلك محال متناقض، و إن أرادوا بذلك ما نريده بقولنا إنسان واحد و إن كان ذا أجزاء كثيرة، فذلك مجاز.

و يلزمهـم عليه أن لا يكونوا قـائلين بالتوحيـد حقيقة، و يلزمهم أن يقـولوا بتغاير الثلاثة كما نقول بتغاير أجزاء الإنسان.

وقولهم بالإتحاد و انّ اقنـوم الابن اتّحد بعيسى، إن أرادوا به المجـاورة، و هو

← يغيرون العبارة فيسمّون النور «يزدان» و الظلمة «أهريمن».

١. في «أ»: لم يمنع صدورهما.

٢. في «أ»: كالألوان المتضادة.

٣. في «أ»: جوهر واحدة.

ظاهر من قول اليعقوبيّة[١] لأنّهم قالوا: المسيح جوهر من جوهرين و اقنوم من اقنومين، فذلك لا يصحّ إلّا على الأجسام، وقد دللنا على حدوثها، و انّه تعالى ليس من قبيلها.

وإن أرادوا الحلول و هو ظاهر قول النسطوريّة[٢] لأنّهم يقولون: المسيح جوهران و اقنومان جوهر إلهيّ و جوهر ناسوتي، و الحلول لا يصحّ إلّا على الأعراض و قد ثبت حدوثها، و انّه تعالى ليس من قبيل شيء منها.

و إن أرادوا بالاتحاد الإتّفاق في المشيئة فباطل أيضاً من وجوه:

منها: انّ المريد للشيء يجب أن يكون عالماً به أو في حكم العالم، و كما[٣] لا يجوز أن يشارك المسيح عليه السلام للقديم تعالى في معلوماته، فكذلك لا يجوز أن يشاركه في مراداته.

ومنها: انّ عيسى عليه السلام يريد المباحات كالأكل و الشرب وغيرهما، ولا يجوز أن يريد القديم تعالى شيئاً منها.

ومنها: انّ من حكم كلّ حيّين صحّة أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر أو لا يريده[٤] فكيف يجب اتّفاقهما في المشيئة؟!

---

١. هم فرقة من النصارى، ينسبون إلى يعقوب البرذعاني كان راهباً بالقسطنطنية، قالوا: بالأقانيم الثلاثة إلّا انّهم قالوا: انقلبت الكلمة لحماً و دماً، فصار الإله هو المسيح و هو الظاهر بجسده، بل هوهو. لاحظ الملل و النحل:٢/ ٢٥٣.

٢. أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، وتصرّف في الأناجيل بحكم رأيه و قال: إنّ الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم و الحياة.

ويظهر من كلام ابن خلدون: إنّ النسطورية ينسبون إلى نسطوريوس البطرك بالقسطنطنية و يقول باقنومين وجوهرين و انّ مريم لم تلد إلهاً و إنّما ولدت إنساناً وإنّما اتّحد به في المشيئة لا في الذات، و ليس هو إلهاً حقيقة بل بالموهبة و الكرامة. لاحظ تاريخ ابن خلدون:٢/ ١٧٨.

٣. في الأصل: فكما.

٤. في الأصل: ولا يريده.

و منها: انّ ذلك يوجب اتّحاده تعالى بسائر الأنبياء[١] لأنّ المسيح لا مزيّة له عليهم في ذلك.

و منهم من قال: اتّحاد الابن بعيسى على حسب اتّحاد نقش الفصّ في الشّمع و صورة اتحاد الوجه في المرآة من غير ممازجة ولا انتقال، و هذا لا يعقل منه إلاّ انّ عيسى عليه السلام ثلّث[٢] في نفسه معنى الابن ، فإن أرادوا ذلك فقد ثلّث[٣] معناه و العلم به و بالأب و روح القدس في نفوس الأنبياء والمؤمنين، فيجب أن يكون الأقانيم الثلاثة متّحدة لهم[٤] و إذا صحّت منه الأفعال الإلهيّة لأنّه علم الابن فكيف لم يصحّ في كلّ من عَلِمه.

و منهم من قال: معنى الاتّحاد هو انّ الكلمة أظهرت المعجزات على يده، و هذا قول بانّه ليس بينهما اتّحاد بالذّات، وانّ تلك الأفعال لم تكن من الشخص ولا من شيء منه، و يلزم هذا القائل ألاّ يخصّ الاتّحاد بعيسى عليه السلام دون غيره ممّن ظهرت المعجزات على يده.[٥]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فأمّا قولهم بالبنوّة فباطل، لأنّ إطلاق ذلك لا يجوز في القديم تعالى حقيقةً

---

١. في «أ»: لسائر الأنبياء.

٢و٣. في «أ»: «ثبت» بدل «ثلث».

٤. في «أ»: متحدة بهم.

٥. في «أ»: «ممّن أظهرت المعجزات على يده».

أقول: إنّ في المقام كلاماً للقاضي عبد الجبار أُحبّ أن أُشير إليه حيث قال: والّذي أدّاهم إلى القول بالإتّحاد، هو انّهم رأوا انّه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات مالا يصحّ دخوله تحت مقدور القُدر، نحو إحياء الموتى و إبراء الأكمه و الأبرص، و غير ذلك، فظنّوا انّه لابدّ من أن يكون قد تغيّر وخرج عن طبيعة الناسوتيّة إلى طبيعة اللاهوتيّة، وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنّه تعالى متّحد بالأنبياء كلّهم، كإبراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة الّتي لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة، و القوم لا يقولون بذلك فيجب أن لا يقولوا في المسيح أيضاً، ولولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات... لعلموا انّها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها. شرح الأُصول الخمسة، ص ٢٩٨ للقاضي عبد الجبار المتوفى ٤١٥ هـ.

ولا مجازاً، لأنّ إطلاق ذلك حقيقةً إنّما يكون فيمن خلق من مائه أوولد على فراشه و يطلق مجازاً فيمن يصحّ ذلك فيه، و لهذا لا يقال تبنّى الشابّ شيخاً ولا الإنسان بهيمةً.

وقولهم : نريد بهذه اللفظة الكرامة و التّعظيم، يبطله ما ذكرناه، و يلزمهم أن يكون عيسى وغيره من الأنبياء أبناء الله تعالى و لكلّ من عظّمهم من الخلق، و هم لا يقولون ذلك، فبطل ما قالوه من كلّ وجه و الحمد لله ربّ العالمين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

باب الكلام في العدل

لمّا كان الكلام في العدل كـلاماً في تنزيه الله سبحانه عـن أن يفعل قبيحاً أو يخلّ بواجـب، وكان ذلك مترتّباً على انّ في العقـول حسناً و قبيحاً وجـب أن يدلّ على ذلك.

فنقول: معلوم حسـنُ الخبر إذا وقع منّا صدقـاً، وتعرّى من وجـوه القبح، و قبحُهُ إذا وقع كـذباً و تعرّى من نفع أو دفـع ضرر، فلابدّ من أمرٍ مـاله كان[1] ذلك لولاه اشترك الخبران امّـا في الحسن أو القبح، و ليس إلاّ مـا نقوله مـن انّ المؤثّر في حسنه كونه صدقاً و في قبحه كونه كـذباً، لأنّ جميع ما يرجع إلى اللّفظ نفسه[2] وإلى الفاعل له سوى ما ذكرناه يكون معه اللفظ تارةً حسناً و أُخرى قبيحاً.

و المعنى إن كان معدوماً فلا اختصاص لـه، و إن كان موجوداً لم يؤثّر بدون الإختصاص، و ذلك ليس إلاّ بالحلول، و الكلام يستحيل أن يكون محلاً و الأمر و النّهي لو وقف العلم بحسن ذلـك و قبحه عليهما لجاز خلوّ بعض زمان التكليف بل كلّه منـه، و اختصاصه ببعض العقلاء، و صحّة الخروج عنـه مع كمال العقل، كسائر الشرعيات، والمعلوم خلاف ذلك.[3]

و لأنّ العلم بـأمره تعـالى و نهيه يقف على العلـم بصدق الـرّسول ﷺ ، و

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: من أمر له كان.

٢. وفي الأصل: لأنّ جميع ما يرجع إليه اللفظ نفسه.

٣. في «أ»: و المعلومات خلاف ذلك.

العلم بصدقه يقف على العلم بانّ المعجز دليل عليه، ودلالته على الصّدق تقف على العلم بأُمور:

منها: انّه تعالى لا يفعل القبيح حتّى يؤمن أن يكون فعله تعالى لغير التصديق أو لتصديق كاذب عليه، على ما تقدّم القول فيه في صدر هذا الكتاب، فكيف يقف العلم بالحسن و القبح في كلّ موضع على السمع، ونحن لولا تقدّمه لنا لما علمنا صحّة السّمع.

وأيضاً فذلك يقتضي ألاّ يحسن منه تعالى شيء من حيث كان غير مأمور، و ذلك باطل بالإتّفاق، و ألاّ يقبح[1] منه شيء من حيث كان غير منهيّ، و ذلك يقتضي تجويز الكذب عليه، و تصديق الكذّابين ، و الأمر بالمفاسد والنّهي عن المصالح، وتجويز ذلك يرفع الثّقة بصدق رسله و بأمره و نهيه و وعده و وعيده، و في هذا مالا خفاء فيه من الفساد، فلم يبق إلاّ ما قلناه.

وتعلّقهم ـ بانّه تعالى المالك لخلقه فلا يقبح منه تعالى التّصرف فيهم[2] بماذا وقع من غيره كان قبيحاً قياساً على الشاهد ـ لا يصحّ لأنّ المالك في الشاهد ليس له التّصرف في ملكه من كل وجهٍ، لأنّه لو كان ذلك لكان له إتلافه و إفساده، وقد علمنا خلاف ذلك، فثبت انّه ليس له أن يتصرّف فيه إلاّ من وجهٍ دون وجهٍ و إن كان مالكاً، و هذا يبطل كون الملك علةً في حسن التّصرّف على الإطلاق، و يوجب الرجوع في الفصل بين ماله أن يتصرّف فيه و ما ليس له إلى دليل آخر سواه.[3]

ثمّ يقال لهم: هل علمتم انّ المالك يحسن منه أن يتصرّف في ملكه كيف ما شاء؟ و أنّه أولى بذلك من غيره عقلاً أم سمعاً[4] فإن قالوا :عقلاً تركوا مذهبهم،

---

١. في الأصل:«و ألاّ يصحّ» و الصحيح ما في المتن.

٢. في «أ»: التصرف فيه.

٣. في «أ»: و ما ليس له دليل آخر سواه.

٤. في «أ»: أو سمعاً.

و إن قالوا: سمعاً، قيل لهم: إذا جاز أن يعلم الإنصاف قبيحاً و الجور حسناً[١] و إن لم يتغيّرا عمّا هما عليه لأمر آمرٍ أو نهي ناهٍ، فهل يجوز أن يعلم بذلك انّ المالك يقبح منه التصرّف في ملكه و إن كان غيره أولى بذلك منه، فإن امتنعوا[٢] من ذلك نقضوا أصلهم، و إن أجابوا إليه أبطلوا أن يكون الملك علّةً في حسن التصرّف.

و تعلّقهم ـ بانّ الحسن والقبح من صفات الذّوات فلو كان ضرورياً ـ و قد نفى كثير من العقلاء المعاني ـ لكان العلم بالصفة قد حصل لمن لم يحصل له العلم بالذّات، و ذلك لا يصحّ ـ باطلٌ[٣]. لأنّ العلم على ضربين: علم جملةٍ و علم تفصيلٍ، و نُفاة الأغراض قد علموها على طريق الجملة، وعلى هذا لا يكون العلم بأحد الأمرين متعرّياً من الآخر.[٤]

وقولهم ـ: لو كان في المعقول حسن و قبيح[٥] لكان ضرورياً على ما ادّعيتموه لوجب الإشتراك[٦] فيه، و هذا يقتضي أن نكون عالمين ضرورةً بانّا عالمون بذلك ضرورةً، و ليس الأمر كذلك ـ غير صحيح، لأنّه[٧] لا يجب فيما علم ضرورةً أن يعلم كيفيّة العلم به و هل هو ضروريّ أو استدلاليّ بمثل طريقه، و هذه دعوى منهم ليس على صحّتها برهان، و ما ذكروه يبطل بمخبر الخبر المتواتر[٨] فانّهم يذهبون إلى أنّ العلم به ضروريّ وليس كلّ من علمه علم انّه بهذه الصفة، و مهما قالوه في ذلك قوبلوا بمثله.

---

١. في «أ»: «و يجوز حسناً». والصحيح ما في المتن.
٢. في «أ»: منعوا.
٣. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّ...».
٤. في «أ»: متعدياً إلى الآخر.
٥. في «أ»: حسن و قبح.
٦. في الأصل: ولو وجب الإشتراك.
٧. في «أ»: فانّه.
٨. كذا في الأصل ولكن في «أ»: يبطل الخبر المتواتر.

فصل
في انّه تعالى قادر على القبيح و انّه لا يفعله ولا يريده [في كونه تعالىٰ قادراً على القبيح]

ويجب أن يكون تعالى قادراً على القبيح، لأنّا نقدر عليه ، و هو قادر لنفسه و آكد حالاً منّا في كوننا قادرين.

وأيضاً فالقبح وجه يقع الفعل عليه كالحسن، فيجب ـ لكونه تعالى قادراً على سائر أجناس الأفعال ـ أن يكون قادراً على وجوهها الّتي تحدث عليها.

و منع النظّام[1] ـ من كونه تعالى قادراً على القبيح، لما يؤدّى إليه فرض وقوعه منه من الجهل أو الحاجة المستحيلَيْن عليه سبحانه، أو انقلاب دلالة القبح على ذلك ـ باطل، لأنّه مبنيّ على فرض وقوع القبيح، وذلك بناءٌ فاسد، لأنّه سبحانه لا يفعل شيئاً إلاّ لداع إليه، لاستحالة السهو و العبث عليه، ولا داعي إلى القبيح إلاّ الحاجة إليه، وهي مستحيلة فيه سبحانه، فاستحال منه تعالى فعله و إن كان قادراً عليه.

---

١. أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النظام (ت ١٦٠هـ ـ م٢٣١هـ) من أكابر المعتزلة، كان متكلماً أديباً شاعراً، قال البغدادي في الفرق بين الفِرَق، ص ١٣١: و كان ينظم الخرز في سوق البصرة و لأجل ذلك قيل له «النظّام» و قال الشريف المرتضى في أماليه ، ج١ ص ١٧٨: إنّه كان مقدّماً في علم الكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق، و إنّما أدّاه إلى المذاهب الباطلة الّتي تفرد بها و استشنعت منه، تدقيقه وتغلغله.

انظر ترجمته: في الفرق بين الفرق، ص ١٣١؛ و تاريخ بغداد، ج٦، ص ٩٧؛ وبحوث في الملل والنحل،ج٣، ص ٢٤٨، تأليف الأستاذ العلاّمة الشيخ جعفر السبحاني.

على انّ تقدير وقوع القبيح من العالم الغنيّ ينقض شرط دلالته على الجهل أو الحاجة، فلابدّ من القول بانّه لا يدل على ذلك، كما لو قيل لنا لو ظهرت المعجزات على أيدي الكذّابين لكانت تدلّ على صدق من ظهرت عليه، فلابدّ من جوابه بانّها لا تدلّ بهذا الشرط.

[في أنّه تعالىٰ لايفعل القبيح]

ولا يجوز أن يفعل تعالى القبيح لعلمه بقبحه، وبانّه غنيٌّ عنه، لأنّ صفة القبح صارف قويّ فلا يصحّ أن يفعله إلّا من جهل ثبوتها أو دعته الحاجة إليه مع العلم بها لينتفي الصارف بالجهل، أو يقابل داعي الحاجة لصارف القبح، و لهذا لم يجز ممّن علم انّه يصل إلى بُغْيَته بالصدق كما يصل إليها بالكذب أن يفعل الكذب لعلمه بقبحه و بانّه غنيٌّ عنه بالصدق، و متى جهل قبحه أو اعتقد حاجةً فيه لا ينالها بالصدق جاز له أن يفعله، فثبت ما قلناه.

ولا يجري الحسن فيما ذكرناه مجرى القبيح لأنّ الحسن قد يفعل لحسنه لا للحاجة إليه، بدلالة وقوعه منه سبحانه مع استحالة الحاجة عليه، و لأنّ الملحد[1] يرشد الأعمى الذي لا يعرفه إلى الطريق بحيث لا يراه أحدٌ، ولا وجه لذلك إلّا مجرّد الحسن.

[في أنّه تعالىٰ لايريد القبيح]

ولا يجوز أن يريد تعالى شيئاً من القبيح، لأنّه كان يجب أن يكون على صفة نقصٍ و ذمّ، و هو متعالٍ[2] عمّا يوجب الذّم و النقص.

وأيضاً فقد ثبت انّه لا يريد إلّا بإرادة يفعلها و إرادة القبيح قبيحة، وقد

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: لأنّ الملحد.

٢. وفي الأصل: و هو يتعالى.

دللنا على انّه تعالى لا يفعل القبيح.

وأيضاً فقد نهى سبحانه عن جميع القبائح، فلـو أراد شيئاً منها لوجب كونه مريداً كارهاً للشّيء الواحد، لأنّ النّهي لا يكون نهياً إلاّ بكراهة المنهيّ عنه.

وأيضاً فلو أراد تعالى القبيـح لكان راضياً به محبّاً له، لأنّ هـذه العبارة ترجع إلى الإرادة، وإطلاق ذلك باطل بلا خـلاف، و قد ورد السّمع مؤكّداً لما في العقل قال الله سبحانه: ﴿وَ مَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ﴾ [١] و قال: ﴿وَلاٰ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [٢] وقال: ﴿وَ مٰا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [٣] و هـذه «لام» الغـرض بالإتّفاق.

وقال تعالى: ﴿وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ يُرِيـدُ الّذينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَواتِ أَنْ تَميلُوا مَيْلاً عَظيماً﴾ [٤] فأخبر تعالى انّ ما أراد بخلقه غير ما أراد بهم غيره من الميل العظيم.

وقال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الّذيـنَ أَشْرَكُوا لَوْ شـاءَ اللهُ مٰا أَشْرَكْنٰا وَ لاٰ آبـاؤُنٰا وَ لاٰ حَرَّمْنا مِنْ شَـيْءٍ كَذٰلِكَ كَذَّبَ الّذينَ مِـنْ قَبْلِهِمْ حَتّىٰ ذاقُوا بَأْسَنا قُـلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنٰا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاّ تَخْرُصُونَ﴾ [٥] و لا يجوز أن يكونوا أرادوا لو شاء الله لحال بيننـا و بين الشرك، لأنّهم لو أرادوا ذلك لما أكذبهم، فلم يبق إلاّ أنّهم أرادوا لو شاء الله إيماننا ما أشركنا و لو لم يشأ الله شركنا ما أشركنا، وقد أكذبهم الله تعالى في ذلك فقال: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاّ تَخْرُصُونَ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الدّالة على ما نذهب إليه.

وقول المخالف ـ:لو وقع من خلقه تعالى مالا يريده للحقهُ بذلك ضعف و وهن، قيـاساً على الشـاهد ـ ظاهـر الفساد، لأنّ الشـاهد يقتضي خـلاف قولهم [٦] لأنّ الملك إذا أراد من رعيّته ما يرجع نفع فعله إليهم و يعود ضرر تركه عليهم فلم

---

١. غافر:٣١. ٢. البقرة:١٨٥. ٣. الذاريات:٥٦.
٤. النساء: ٢٧. ٥. الأنعام:١٤٨. ٦. في الأصل: بخلاف بقولهم.

يقع مراده لم يلحقه بذلك ضعف ولا وهن.

ألا ترى أنّ أحداً من العقلاء لا يُلْحق بسلطان الإسلام الضعفَ متى أراد من الذمّي الضعيف الدّخولَ في جملة المسلمين، و الإختلافَ إلى مساجدهم[1] فوقع منه خلاف ذلك.

وعلى هذا الوجه أراد تعالى من خلقه الطاعات، و إنّما يلحق الضعف بمن[2] لم يقع مراده متى كان النفع في وقوعه و الضرر في ارتفاعه يرجع إليه و كان غير قادر على المنع من خلافه، و الإلجاء إلى مراده، نحو أن يريد الملك من رعيّته النّصرة له و الدفع عنه.

و ليست هذه حال القديم تعالى فيما أراده من عباده، لأنّه لا نفع له في فعله[3] ولا ضرر عليه في تركه، و هو قادر على إلجائهم إلى مراده أو اصطلامهم[4] دون خلافه

على أنّه إذا لم يدلّ وقوع خلاف ما أمر به على ضعفه، فكذلك وقوع خلاف مراده، لأنّ الشاهد لا يفرق بين الأمرين، على انّه يلزمهم أن يكون تعالى آمراً بتضعيفه و قادراً على الاقدار على ذلك من حيث كان آمراً بما لا يريده. و قادراً على الاقدار عليه

وقولهم ـ لو جاز أن يريد تعالى من فعل غيره مالا يقع لجاز أن يريد من فعل نفسه مالا يقع، و إذا لم يجز الثاني فكذلك الأوّل ـ باطلٌ، لأنّ ذلك إنّما لم يجز من حيث اقتضى عجزاً عن الفعل أو عمّا لا يتمّ إلاّ به من آلة أو غيرها[5] و ليس كذلك ما يريده من فعل غيره على جهة الاختيار، ولما ذكرناه ساوى انتفاء ما يريده من

---

١. في «أ»: في مساجدهم. ٢. في الأصل: لمن. ٣. في «أ»: من فعله.

٤. صلمت الأذن صلما من باب ضرب: استأصلتها قطعاً و اصطلمتها كذلك. المصباح المنير. وفي نسخة «أ»: «واصطلاحهم» بدل «أو اصطلامهم».

٥. كذا في الأصل و لكن في «أ»: لا يتمّ إلاّ به من الدّاعي وغيرها.

فعل غيره على سبيل الإلجاء لانتفاء ما يريده من فعل نفسه في الدّلالة على نقضه.[١]

و تعلُّقُهم ـ بانّه تعالى لو كان كارهاً للمعاصي لوجب أن يكون فاعلها مكرهاً له، كما يجب أن يكون مرضيّاً له بفعل ما يرضاه، و مسخطاً بفعل ما يسخطه ـ فاسدٌ، لأنّ أوّل ما فيه انّ الأسماء والعبادات لا يجوز دخول القياس فيها، فلا يجوز حمل مكره على مرضيّ و مسخطٍ.[٢]

وأيضاً فالمكره لغيره هو من اكرهه على الفعل و حمله بالقهر و الغلبة عليه، و لهذا لم يكن الكفّار مكرهين للنبيّ ﷺ من حيث فعلوا من الكفر و المعاصي ما كرهه، ولا مكرهين بذلك للمؤمنين.

ويلزمهم على ذلك أن يكون تعالى آمراً للكفّار بإكراهه من حيث كان آمراً لهم بالايمان الذي يكرهه على مذهبهم، و أن يكون قادراً على اقدارهم على ذلك.

وقولهم: ـ لو كان ما لا يريده لكان ما يكره كونه، ولو كان ما يكره كونه لكان ما يأبى كونه، و هذا يقتضي أنّ المعاصي كانت، شاءها الله تعالى أم أباها، و هذا دليل الضّعف ـ غيرُ صحيحٍ، لأنّ الإباء غير الكراهة، و هو المنع و الإمتناع، و لهذا يتمدّحون بأنّهم يأبون الضّمير ولا مدحة في كراهيّته لأنّ ذلك لا اختصاص فيه.

ويلزمهم على ذلك أن يكون تعالى قد كره ما أراده العباد لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ يَأْبَى اللهُ إِلاّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ﴾.[٣]

وقولهم: ـ لو كان تعالى مريداً من الطاعات لما لا يقع، لحنث من قال لغيره: والله لأعطيّنك دينك[٤] غداً إن شاء الله إذا لم يعطه ـ ليس بشيء يعوّل على مثله[٥] لأنّ

---

١. في «أ»: على نقصه.
٢. في الأصل: على مُرضٍ و مسخطٍ.
٣. التوبة: ٣٢.
٤. في «أ»: «ديناراً»، بدل «دينك».
٥. في «أ»: ليس بشيء معول على مثله.

الإستثناء بمشيئة الله تعالى إنّما هو لإيقاف حكم الكلام و المنع من نفوذه، و ليس بشرط، و لهذا يدخلون ذلك في الماضي، و الشرط المتجدّد لا يعلّق[١] به أمر ماضٍ، و لما ذكرناه أجمعوا على انّ من قال لامرأته: أنتِ طالقٌ إن شاء الله لم يقع طلاقه.

على انّ مشيئة الله تعالى عندنا لقضاء الدّين متقدّمة، لأنّها وجدت عند الأمر به ، وقول القائل:«إن شاء الله» يقتضي ارادة متجدّدةً، فلا يلزم على كلّ حال أن يكون عندنا حانثاً.

وقولهم: ـ إطلاق الأُمّة القول بانّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، يدلّ على ما نقول ـ ظاهر الفساد، لأنّه مبنيّ على الإجماع والأمر بخلاف ذلك، لأنّ كافّة أهل العدل يمتنعون من هذا الإطلاق.

على أنّ الإجماع لو سلّم لم يكن في إطلاق ذلك لهم دلالة، لأنّا نحمله على أنّ معناه انّ ما شاء الله من فعله كان، و ما لم يشأ من أفعاله التي ليست بإرادةٍ لم يكن، أو ما شاءه و ألجأ إليه كان، و ما لم يشأه و منع منه لم يكن، على انّ عندهم قد شاء[٢] فيما لم يزل مالا يكون.

فإن قالوا: نحمله على ما شاء كونه.

قلنا:و نحمله على ما شاء من أفعاله، على انّ الأُمّة[٣] تطلق القول بانّ كلّ شيء بأمر الله و أنّه لا مردّ لأمر الله[٤] فيلزمهم أن يكون الكفر مأموراً به، وأن يكون تعالى غير آمرٍ بالإيمان.

و من الظاهر على لسان الأُمّة قولهم: نستغفر الله من جميع ما كره الله، و الإستغفار لا يكون إلّا من الواقع، و قولهم: اللّهم انقلنا ممّا تكره إلى ما تحبّ.

وتعلّقهم بقوله تعالى: ﴿وَ مٰا تَشاؤُونَ إِلّاٰ أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾ . [٥] لا حجّة لهم فيه،

---

١. في «أ»: لا يتعلق.
٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل: قد يشاء.
٣. كذا في «أ» و لكن في الأصل: انّ الآية.
٤. في «أ»: لا مردّ لما أمر الله.
٥. الإنسان:٣٠.

لأنّه يعارض[١] بما قدّمناه من الآيات الصّريحة في انّه تعالى لا يريد القبيح.

على أنّه لا يمكنهم حمل الآية على العموم[٢] لأنّ العباد قد يشاءون عندهم ما لا يشاءه الله تعالى[٣] بأن يريدوا ما علم سبحانه انّه لا يقع لمنعٍ أو غيره، و النبيّ ﷺ قد أراد من الكفار الإيمان، وكذلك المؤمنون، و تعبّدنا بأن نريد من المُقدِم على القبيح تركه، و إن كان تعالى عندهم لا يريد شيئاً من ذلك إذا علم انّه لا يقع، و إذا جاز لهم تخصيص الآية لأمرٍ جاز لنا التخصيص لمثله.

على انّا لو سلّمنا العموم فيها لم يكن فيها دلالة، لأنّ ما يتعلّق به المشيئة فيها محذوف، و ليسوا بأن يعلّقوا قوله: ﴿إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾ بالأفعال بأولى منّا إذا علّقناه بالتّمكين و الإقدار، فيكون المعنى وما تشاءون شيئاً من أفعالكم إلاّ أن يشأ الله تمكينكم من مشيئته و إقداركم عليها، و يكون الفائدة في ذلك الإخبار عن الإفتقار إلى الله تعالى، وانّه لا قدرة للعبد على مالم يقدره تعالى عليه.[٤]

وقوله تعالى: ﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الجِنِّ وَ الإِنْسِ﴾[٥] معناه انّه تعالى ذرأ خلقاً كثيراً عاقبتهم إلى جهنّم، كما قال تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَ حَزَناً﴾[٦] و لا يجوز أن يكون غرضهم ذلك بالتقاطه، فتحمل الآية على ذلك بدليل ما قدّمناه، فبطل ما تعلّقوا به في هذه المسألة، و الحمد لله وحده.

---

١. في «أ»: معارض.

٢. في «أ»: حمله على العموم.

٣. في «أ»: ما لا يشاء الله تعالى.

٤. في «أ»: «على ما يقدره الله تعالى عليه» و الصحيح ما في المتن.

٥. الأعراف:١٧٩.

٦. القصص:٨.

فصل
في أنّا فاعلون
[إستناد الأفعال إلى العباد]

قد دللنا في صدر هذا الكتاب على انّ الأفعال الظاهرة منّا التابعة لدواعينا وأحوالنا، أفعال لنا من حيث وجب وقوعها مطابقاً لذلك.

وأيضاً فمن المعلوم ضرورةً حسن توجّه المدح إلى من تعلّق به الحسن منها و توجّه الذّم إلى من تعلّق به القبيح، فلولا أنّها أفعال لنا لقبح ذلك، كما يقبح على الصور والهيئات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولا يجوز اسناد ذلك إلى ما يدّعيه المخالف من كون الفعل كسباً، لأنّ الكسب غير معقول ولا مفهوم.

و تمسّكهم في كونه معقولاً بما نعلمه من الفرق بين حركة الفالج والإختيار، باطل، لأنّ هذا الفرق راجع إلى الحيّ، لأنّه يجد[1] نفسه عليه و ليس براجع إلى الفعل، و كلامنا انّما هو في انّه هل للفعل صفة زائدة على حدوثه هي كونه كسباً؟

وأيضاً فالفرق الذي أشاروا إليه حاصل في جميع المتولّدات، وقد نفوا كونها كسباً.

وقولهم الكسب هو ما حلّ محلّ القدرة عليه، باطل من وجوه:

منها: أنّ القدرة لا يصحّ إثباتها إلاّ بعد إثبات أحدنا قادراً على وجهٍ

---

١. في الأصل: يجبر.

مخصوص، ولا يصحّ إثباته كذلك إلاّ بعد العلم بحقيقة الكسب و بأنّه متعلّق به، ولا يصحّ إثبات محلّ القدرة إلاّ بعد العلم بما عددناه[1] فقد حدّوا[2] الكسب بما لا يصحّ العلم به إلاّ بعد العلم بالكسب.

ومنها: انّ الحلول يرجع إلى المحلّ والأحكام التي التجأوا إلى الكسب من أجلها من المدح والذمّ و غيرهما يرجع إلى جملة الحيّ، فكيف يحسن ذلك لأمرٍ لا يرجع إلى الجملة ولا يتعلّق بها.

ومنها: انّه كان يجب أن لا يعرف حسن المدح و الذّم إلاّ من عرف سائر ما ذكروه، وقد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً فلو كان معقولاً لم ينفعهم ذلك فيما قصدوه، لأنّ عندهم انّ الله تعالى متى فعل في العبد القدرة والفعل وجب كونه مكتسباً، واستحال أن لا يكون كذلك، فهو في حكم المضطرّ إلى الكسب المجبور عليه، فيلزمهم قبح توجه المدح والذم إليه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ويدلّ أيضاً انّ الأفعال الظاهرة منّا ليست أفعالاً له تعالى[3] انّ القول بذلك يسدّ طريق إثباته سبحانه، و إذا لم يمكن إثباته لم يمكن إضافة الأفعال إليه، فالقول بصحّة ذلك مُؤدٍّ بنفسه إلى فساده، و كلّ قول كان في صحّته فساده كان في غاية الفساد.

يبيّن ما ذكرناه انّ الطريق إلى اثباته تعالى أن نثبت حوادث لا يصحّ حدوثها من قبلنا،و نثبت انّ المحدَث لابدّ له من محدِثٍ فنثبت[4] و الحال هذه حاجتها في حدوثها إلى محدِث مخالف لنا وهو الله تعالى، و إنّما نعلم انّ المحدَث لابدّ له من

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: الاّ يعلم بما عددناه.

٢. في الأصل: فقد جرّوا.

٣. في الأصل: ليست أفعاله تعالى.

٤. في «أ»: فنثبت.

محدِثٍ بـأن نثبت في الشـاهد حـوادث محتاجـةً إلينـا، و نثبت انّ وجـه حاجتهـا الحدوث، فمن نفى أن تكون[١] الأفعال الظاهرة منّا محتاجة إلينا في حدوثها لم يبق له طريق إلى إثباته تعالى على ما قلناه.

و ليس لهم أن يقولوا: نحن نثبت حـاجتها إلى محدث إذا علمنا حاجتها إلى مكتسـب، لأنّ الحدوث آكـد مـن الإكتسـاب، و إذا احتـاجـت في اكتسـابها إلى مكتسب فبأن يحتـاج في حدوثها إلى محدِثٍ أولى، لأنّ الكسب غير معقـول على ما بيّناه.

ولأنّهم إن أرادوا انّ الحدوث آكد في الحاجة إلى غيره لم يُسلّم لهم ذلك، و هو الذي فيه النّزاع، و إن أرادوا التأكيد في حكم آخر لم ينفعهم ذلك فيما قصدوه.

على انّ الفعل يحتاج عنـدهم من حيث كـان كسباً إلى قدرة حادثـة في محلّه متجدّدة معـه، فيلزمهم أن يحتـاج في كونـه محدثاً إلى ذلك، لأنّ الحدوث آكـد من الإكتساب على ما زعموه.[٢]

وليس لهم أن يقولوا: نحن نثبته تعالى بطريقة أُخرى، و هي انّ المحدث إذا اختصّ وجوده بوقت مع جواز أن لا يختصّ به لم يكن بدّ من مخصّصٍ، و ليس إلاّ المحدِث المختار.

لأنّه[٣] لو قيل لهم: لم قلتم انّه اختصّ بالوقت مع الجواز وما أنكرتم أن يكون اختصاص حدوثه به وجب[٤] لما يرجع إلى ذاته؟ لم يمكنهـم دفع ذلك على أُصولهم ولا أن يجيبوا عنه بما نجيب به نحن، من انّ ذلـك لو وجب لما يرجع إلى ذاته لأدّى إلى قـدمه و إلى استحـالة وجـوده فيما عدا ذلـك الوقـت على سبيل البقـاء، لأنّهم

---

١. في «أ»: فمن نفى بأن يكون.

٢. في «أ»: «على يزعمون» و الصحيح ما في المتن.

٣. قوله: «لأنّه» تعليل لقوله: «و ليس لهم...».

٤. في «أ»: «يجب» بدل «وجب».

يذهبون إلى انّ صفات النفس تتجدّد و انّ الموصوف بها يصحّ خروجه عنها.

على انّ العلم على جهة الجملة بتعلّق الحوادث في الشاهد بالمحدث منّا لابدّ من حصوله في هذه الطريقة أيضاً حتى يصحّ أن تحوج[1] الأجسام وغيرها ممّا[2] يختصّ به تعالى إلى مثله، و هذا العلم قد نفوه عن أنفسهم، و إذا لم يمكنهم إثباته تعالى لم يمكنهم إثبات ما يستحقّه[3] من الصّفات، لأنّ ذلك فرع إلى إثبات الذات.

وأيضاً فإذا كانت الأفعال الظاهرة منّا مخلوقةً له تعالى عندهم، وكان لا يحتاج فيما يفعله إلى قدرة العبد و علمه، لزمهم أن يجوّزوا صدور الأفعال المحكمة في الشاهد ممن ليس بقادر عليها و لا عالم بها ، وتجويز ذلك يسدّ طريق إثباته تعالى قادراً عالماً.

و يدلّ أيضاً على صحّة ما نذهب إليه انّ القول بانّه تعالى فاعل لما يظهر من العباد يؤدّي إلى أن لا يكون له تعالى على الكافر نعمة من حيث فعل فيه الكفر المفضي به إلى دائم العقاب، و ذلك يوجب أن لا يستحقّ منه شكراً ولا عبادةً، و هذا باطل بالإجماع و بما نطق به القرآن من سُبُوغ نعمه تعالى على جميع خلقه[4] المؤمنين منهم و الكفّار.

وقولهم ـ: إن لم يكن له تعالى على الكافر نعمة دينيّة فله عليه نعم دنيويّة ـ باطل، لأنّ ما يشار إليه من ذلك لا يعدّ نعمة إذا كان مؤدّياً إلى المضرّة الدّائمة، وهذا كما لو أطعم أحدنا لغيره طعاماً لذيذاً، فيه سمّ، قاصداً هلاكه به، فانّ ذلك لا يعدّ نعمة منه عليه، و إن كان فيه عاجل لذّة أوصلها إليه.

---

١. حاج الرجل يحوج: إذا احتاج . المصباح المنير.

٢. في الأصل: كما.

٣. هذا ما أثبتناه و أمّا النسخ الّتي بأيدينا فهنا مشوّشة ففي نسخة «أ»: «و إذا يمكنهم إثباته تعالى لم يمكنهم إثبات ما يستحقه» وفي الأصل: «و إذا لم يمكنهم إثبات ما يستحقه».

٤. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً﴾ . لقمان: ٢٠. وفي نسخة «أ»: «شيوع» بدل «سبوغ».

و يدلّ أيضاً على فساد مذهب المخالف لنا، انّه تعالى لو كان فاعلاً لكلّ ما في العالم على ما يقولون، لوجب من حيث فعل في العبد الظلم و الإساءة والكذب، أن يصفوه بانّه ظالم مسيء كاذب، تعالى الله عن ذلك كبيراً، كما وجب من حيث فعل في العبد العدل و الانصاف والصدق والإحسان أن يوصف بانّه عادل صادق محسن، و مهما اعتذروا به عن ذلك قوبلوا بمثله في هذا.

على انّ الشّناعة فيما أعطوه من المعنى آكد من الشناعة فيما يمتنعون منه في التسمية، لأنّ الظالم الكاذب إنّما كان منقوصاً و مذموماً من حيث فعل الظلم و الكذب، لا من حيث وُصِف في اللفظ بهما، و يجرون في ذلك مجرى من قال: انّه تعالى يصعد و ينزل و يتحرّك و يسكن و امتنع من تسميته بانّه جسم، في انّ ما أعطاه من المعنى آكد في الفساد والاستحالة ممّا امتنع منه من التّسمية[1].

وقد تعلّق المخالفون لنا في هذه المسألة بأشياء كلّها ظاهرة الفساد.

منها: انّ العبد يقصد إلى أن يقع أفعاله حسنة و إيماناً فلا تقع كذلك و إلى أن تقع لا قبيحةً ولا كفراً فتقع، و وقوعها بخلاف قصده دليل على انّها ليست من فعله.

والجواب: انّ الفعل يحسن أو يقبح للوجوه التي يقع عليها، ولا يغيّره عن الحسن والقبح قصد فاعله إلى خلاف ذلك مع وقوعه على الوجه المقتضي لذلك فيه، و إنّما يؤثّر قصد الفاعل في وقوعه على أحد الوجوه المختلفة كالخبر مثلاً، فانّه إذا تناول المخبر عنه على ما هو به كان حسناً، قصد الفاعل إلى ايقاعه حسناً أو لم يقصده، و إذا تناوله على خلاف ما هو به كان قبيحاً و إن قصد الفاعل إلى أن يقع حسناً.

على انّا نقول لهم: ما وقع من الفاعل إلّا ما قصده، لأنّ اليهوديّ مثلاً لم يقع منه إلّا ما قصده من اليهودية، و إنّما فعل اعتقاداً ـ هو جهل ـ بانّها إيمان، و هذا

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: آكد من الفساد و الإستحالة فما امتنع منه من التّسمية.

لا يدلّ على انّه ليس بفاعل إنّما يدلّ على انّه لم يوفّ النظر حقّه، و دخلت عليه شبهةٌ اعتقد لأجلها انّ ما هو بصفة القبيح حسن، و انّ ما هو بصفة الكفر إيمان.

على انّ ما ذكروه إن دلّ على نفي كوننا فاعلين لزم أن يدلّ على نفي كوننا مكتسبين، فإن اعتذروا عن ذلك بشيء قوبلوا بمثله.

وتعلّقهم ـ بانّ العبد لو كان فاعلاً لوجب فيمن كتب ضرباً من الكتابة أن يستمرّ على فعل مثلها في جميع الصفات، وفي تعذّر ذلك دليل على انّ الفاعل غيره ـ ظاهر البطلان، لأنّ الإختلاف و التّفاوت بين ما يبتدؤه و يستأنفه إنّما هو لأنّ علمه بالكتابة و بأسبابها و كيفيّة إيقاع حروفها من صغر وكبر و تقديم و ترتيب كان على سبيل الجملة دون التّفصيل، فإذا استأنفها[1] مع فقد علمه بما ذكرناه على التفصيل وقع التفاوت والإختلاف، ولهذا كان الحاذق بالكتابة[2] الممرّن نفسه[3] عليها العالم على التّفصيل بما ذكرناه منها يكرّر ما يفعله منها على وجه واحد غير مختلف.

على انّ الكتابة تفتقر إلى الآلة، فلا يمتنع أن يكون الوجه في اختلافها تغيّر الآلة و تشعّثها.[4]

على أنّ ما يفعل منها ثانياً إن خالف الأوّل في تفصيل أجزائه فقد وافقه في جملتها، فما أنكروا أن يكون ذلك دليلاً على أنّها من فعلنا، لأنّها لو لم يكن كذلك لجاز أن يقصد أحدنا إلى إيقاع الكتابة فيقع منه البناء.

على انّ التفاوت الذي ذكروه حاصل في الأفعال المباشرة، فيجب أن لا يكون كسباً للعبد، و إذا جاز مع التفاوت أن يكون كسباً له، فما أنكروا أن تكون

---

١. في «أ»: فإن استأنفها.

٢. في «أ» :على الكتابة.

٣. في «أ» : «والممرّون نفسه» والصحيح ما في المتن.

٤. الشعث: الانتشار و التفرق. المصباح المنير.

محدثة به.

وقولهم ـ: إذا أقدرنا تعالى على شيء و هو ممن يصحّ أن يكون قادراً وجب أن يكون قادراً عليه، كما انّه إذا علمنا بشيء وجب أن يكون عالماً به، و هذا يقتضي[1] أن يكون قادراً على أفعال العباد، و يكون فعلاً له إذا وجدت ـ غير صحيح[2]، لأنّهم إن أرادوا بقولهم «اقدرنا عليه» الإقدار على إحداثه تركوا مذهبهم، و إن أرادوا به الإقدار على اكتسابه[3] فكأنّهم قالوا: إذا أقدرنا على اكتسابه وجب أن يكون قادراً على إحداثه، ولا يجدون ذلك في الأصل الذي قاسوا عليه، وما استشهدوا به من العلم يقتضي أن يكون تعالى ـ إذا أقدرنا على اكتساب الفعل ـ قادراً على اكتسابه، و هم لا يقولون ذلك.

على انّه تعالى لم يكن عالماً بما أعلمنا به إلّا من حيث كان عالماً بما[4] هو عليه في نفسه على ما بيّناه، وكانت المعلومات لا اختصاص فيها لا من حيث ظنّوه.

على انّه تعالى متى صحّ أن يجعل أحدنا عالماً بمعلوم صحّ أن يجعل غيره من العالمين عالماً به، و لم يجب قياساً على ذلك أن يكون متى أقدره على مقدورٍ أن يصحّ جعل غيره من القادرين قادراً عليه، فما أنكروا على هذا ألّا يجب كونه تعالى قادراً على ما أقْدَرَنا عليه، و إن وجب أن يكون عالماً بما أعلَمنا به.

ويلزم على ما ذكروه أن يكون تعالى عاجزاً عمّا أعجزنا عنه و مشتهياً لما اشتهينا إيّاه[5].

و فرقهم ـ بين الأمرين بأنّ مطلق كونه قادراً صحيح عليه و مطلق كونه عاجزاً و مشتهياً مستحيل عليه ـ لا يغني شيئاً[6] لأنّ المراعى استحالة الصفة التي يجعلنا عليها في نفسها، و إذا استحالت لم يجب أن يكون عليها، و إذا كان في

---

١. في «أ»: و هو يقتضي.
٢. قوله: «غير صحيح» خبر لقوله: «و قولهم إذا...».
٣. في «أ»: الإقتدار على اكتسابه.
٤. في الأصل: عالماً لما.
٥. في الأصل: لما اشهانا إيّاه.
٦. قوله: «لا يغني شيئاً» خبر لقوله: «و فرقهم بين...».

أقسام المقدورات ما يستحيل عليه تعالى كاستحالة مطلق كونه عاجزاً أو مشتهياً وجب إلحاقه به.

وقولهم ــ: إذا ثبت انّ الفعل المحكم يفتقر إلى كون فاعله عالماً وجب أن يكون عالماً به من سائر جهاته، و هذا يوجب أن يكون عالماً بانّه فاعله و محدثه و في ارتفاع هذا العلم عنّا دليل على انّ الفاعل غيرنا ـ ظاهر البطلان[1]، لأنّا نقول لهم: لم قلتم انّه يجب في فاعل المحكم إذا كان عالماً بكيفيّة إيقاعه محكماً أن يكون عالماً بانّه محدثه و هما معلومان متغايران لا تعلّق لأحدهما بصاحبه.

و يلزم على ذلك وجوب كونه عالماً بسائر أحواله وأحكامه من كونه حسناً و قبيحاً و مصلحةً و مفسدةً، على أنّ ذلك يقلب عليهم فيما يدّعونه من كون أحدنا مكتسباً، فما أجابوا به قوبلوا بمثله.

وقولهم ــ حقيقة الحدوث[2] في الذوات كلّها متّفقة فلو صحّ من العبد إحداث بعضها لصحّ منه إحداث سائرها كالقديم تعالىٰ ــ بيّن الفساد،[3] لأنّ مطلق الحدوث و إن تساوت فيه الذوات المحدثة فاضافة بعضها إلى قادرٍ دون قادرٍ حكم مخالف للأوّل، فلا يجوز أن يلحق أحدهما بالآخر.

ويلزم على ذلك صحّة وجود الذوات المحدَثة فيما لم يزل، من حيث كان وجودها في سائر الأوقات، وما تقديره تقديرها، متفقاً لا يختلف.[4]

ويلزمهم أن يكون العبد مكتسباً لسائر الأجناس من حيث كان مكتسباً لبعضها، لأنّ حقيقة الإكتساب عندهم في كلّ جنس متفقة.

وتعلّقهم ـ بأنّه قد ثبت انّه تعالى مشكور على الإيمان محمود عليه مجمع على

---

١. قوله: «ظاهر البطلان» خبر لقوله: «و قولهم...».

٢. في الأصل: و حقيقة الحدوث.

٣. قوله: «بيّن الفساد» خبر لقوله: «وقولهم حقيقة الحدوث».

٤. كذا في الأصل و لكن في «أ»: في سائر الأوقات و ما تقديرها متفقاً لا يختلف.

انّه نعمة منه و فضل و إحسان فيجب أن يكون فعلاً له ـ غير معتمدٍ [١] لانّ شكرنا له تعالى ليس على نفس الإيمان بل على الدعاء إليه و الأمر به و اللطف فيه، ولما ذكرناه قيل انّه نعمة منه تعالى مجازاً واتساعاً، و الشيء يسمّى باسم ما قاربه و حصل عنده تجوّزاً.

على انّه يجوز أن يكون الإيمان نفسه نعمة منه تعالى وإن لم يكن من فعله من حيث فعل بتعريفه [٢] و تمكينه و ضروب معوناته.

ألا ترى انّ من أمر عبده بتقديم طعام شهيّ إلى غيره قاصداً جهة الإحسان إليه، ففعل العبد ذلك معتقداً انّ فيه سمّاً قاصداً هلاكه به، فانّ انتفاع ذلك الغير بالطعام يعدّ نعمة يستحقّ بها الشكر، ولا يمكن إضافتها إلى العبد الذي هو الفاعل لها على الحقيقة، لأنّه مسيء مستحق للذم [٣]، فلم يبق إلاّ أن تكون مضافة إلى المولى الآمر بها [٤] و هو مستحق للشكر عليها [٥]، فثبت انّ النعمة ليست تابعة في كلّ موضع للفعليّة على ما قلناه [٦].

وما يتعلّقون به في نصرة مذهبهم من آي القرآن لا يصحّ التعلق به من وجوهٍ:

أحدها: انّ الكلام يدخله المجاز و يتطرّق إليه التأويل و الإحتمال، و الدليل العقلي لا يدخله شيء من ذلك، وقد دلّ على انّا فاعلون، فيجب العدول عن ظواهر الآيات إلى ما يطابق الدليل العقلي إن أمكن ذلك على سبيل التفصيل [٧] و إلاّ كفانا علم الجملة بانّ لها وجوهاً تطابقه و إن لم نعلمها على التفصيل.

---

١. قوله: «غير معتمد» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّه...» و جواب عمّا تعلّقوا به.
٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل: بتعريضه.
٣. في «أ»: مستحق الذم.
٤. في «أ»: مضافة إلى الآمر بها.
٥. في الأصل: مستحق الشكر عليها.
٦. في «أ»: على ما ذكرناه.
٧. في «أ»: «على سبيل التفضّل» والصحيح ما في المتن.

والوجه الثاني: انّ ما يتعلّقون بـه من ذلك معارض بمثله من الآيـات الدالّة على انّا فاعلون، و هي محكمة لا تحتمل التـأويل، فيجب حمل ما يحتمل على ما لا يحتمل و المطابقة بينهما، ليصحّ العمل بالجميع.

والوجه الثالث: حصول الإتفـاق على انّ الله تعالى أنـزل القرآن حجّـة له و لنبيّه ﷺ على الكافرين، وا لقول بانّه دالّ على انّه سبحـانه هو الفاعل لما يظهر منّا من طاعـة و معصية[1] وكفـر و إيمان يـؤدي إلى أن يكون حجّـة للكفّـار لا حجّـة عليهم، و ذلك فاسد، فما أدّى إليه[2] يجب الحكم بفساده.

يُبيّن ذلك انّهم إذا قالـوا: قد أخبر الله انّه أضلّنا عـن الدين و صدّنـا عن السبيل في فعل الإيمان للمـؤمنين و منع منه الكافرين، فكيـف نُلام و الحال هذه على تركه و نُدعى[3] إلى فعله؟، كان هذا لهم عذراً واضحاً وحجّة مبيّنة.[4]

الوجه الرابع: انّ في القول بصحّة مدلول آياتهم فساد كونها أدلّة في أنفسها، و كلّ دليل كان في صحـة مدلوله فساده، فينبغي أن يكون الإستـدلال به غاية في الفساد.

يبيّن ذلك أنّ مدلول الآيـات بزعمهم انّه تعالى فعل الإضـلال عن دينه، و الصدّ عن سبيله، و خلق الكفـر والجور والفساد والظلم للعباد[5] و إذا جاز ذلك عليه جـاز أن يخبر بالشيء على خلاف ما هـو به، و أن يصدّق الكذّابين بفعـل ما يخالف المعتاد، و تجويز ذلك يخرج القرآن من كونه دليلاً في نفسه على ما قلناه.

والوجه الخامس: أن نبيّن الوجه فيما تعلّقوا به من ذلك على التفصيل، و انّه بخلاف ما ظنّوه. فنقول:

أمّا الآيات المتضمّنة لذكر الضّـلال والهدى فلا حجّة لهم فيها، لأنّ الهداية

---

١. في «أ»: أو معصية.
٢. في الأصل: ما أدّى إليه.
٣. في «أ»: فكيف يلام...و يدعى.
٤. في الأصل: و حجّة بيّنة.
٥. في الأصل: و ظلم العباد.

قد تكون في الدنيا بما يفعله الله سبحانه با لمؤمنين من زيادة الألطاف جزاءً لهم على إيمانهم.

كما قال تعالى: ﴿وَ مَنْ يُـؤْمِنْ بِاللهِ يَهْـدِ قَلْبَهُ﴾ [١]، ﴿وَالّذينَ اهتَدوا زادَهُمْ هُدىً وَ آتاهُمْ تَقواهُمْ﴾ [٢] وعلى هذا الـوجه يحمل قولـه تعالى: ﴿فَمَنْ يُـرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسْلامِ وَ مَنْ يُـرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾ [٣] أي من يرد الله أن يزيده هداية جـزاءً له على إيمانه يشرح صدره للإيمان بألطافٍ زائدةٍ على الألطاف الواجبة، و مـن يرد الله أن يضلّه عن هذه الزيـادة جزاءً له على كفره يجعل صدره ضيقاً حرجاً.

و يشهد بصحّة هذا التأويل قوله في آخر الآية: ﴿كَذٰلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِيـنَ لاٰ يُؤْمِنُونَ﴾ فاخبر على مـا ترى انّ ذلـك رجس و جـزاء اختصّ بـه الذين لا يؤمنون.

وقد تكـون الهداية في الآخـرة إلى طريق الجنّـة والثواب، كما قـال تعالى: ﴿وَ الّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمـالَهُمْ* سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بٰالَهُمْ﴾ [٤] وكما قال سبحانه: ﴿وَ لِباسُهُمْ فِيهٰـا حَرِيرٌ* وَهُدُوا إِلَـى الطَّيِّبِ مِنَ القَولِ وَ هُـدُوا إِلىٰ صِراطِ الْحَمِيدِ﴾. [٥] وعلى هذا الوجه يحمل قوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾ [٦] وما أشبهها من الآيـات، و يُبيّن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الّذينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُـوا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لاٰ لِيَهْدِيَهُـمْ طَرِيقاً* إِلاّ طريق جَهَنَّمَ خالِدينَ فيها أَبَداً﴾. [٧]

وقد تكون الهداية بمعنى البيان والدّلالـة، و هذه الهداية قد عمّ بها سبحانه جميع المكلّفين، وعلى هـذا الوجـه حمل قولـه تعالى: ﴿وَ مٰا مَنَـعَ النّاسَ أَنْ يُـؤْمِنُوا

---

١. التغابن: ١١.
٢. محمد: ١٧.
٣. الأنعام: ١٢٥.
٤. محمد: ٤و٥.
٥. الحج: ٢٣و٢٤.
٦. الكهف: ١٧.
٧. النساء: ١٦٨و١٦٩.

إذْ جاءَهُمُ الهُدىٰ﴾ [١] وقوله:﴿وَ أَمّا ثَمُودَ فَهَدَيْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمىٰ عَلَى الهُدىٰ﴾.[٢]

وأمّا الضّلال فقد يكون في الدنيا عن زيادة الألطاف التي تفعل جزاء الإيمان.

وقد تكون في الآخرة عن طريق الجنّة والثواب على ما بيّناه.

وقد تكون بمعنى الهلاك والبطلان كقوله تعالى: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمالَهُمْ﴾ [٣] وقوله: ﴿وَ قالُوا ءَ إذا ضَلَلْنا فِي الأَرْضِ ءَ إنّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [٤] و قوله:﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلالٍ وَ سُعُرٍ﴾ [٥] و المراد بذلك ما هم فيه من العذاب و تسعّر النار في أبدانهم.

وقد يضاف الضلال إلى الله تعالى إذا وقع من العبد عند تكليفه سبحانه له مجازاً، كما أُضيف زيادة الرجس إلى السورة من حيث وقع عند إنزالها، وكما أُضيف زيادة النفور إلى النذير لمّا حصل عند مجيئه، قال الله تعالى: ﴿وَإذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زادَتْهُ هٰذِهِ إيماناً﴾ ثمّ قال: ﴿و أَمّا الّذينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إلىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [٦] وقال تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَهُمْ نَذيرٌ ما زادَهُمْ إلّا نُفُوراً﴾.[٧]

وقد يقال: أضلّ الله العبد إذا وجده ضالاً، كما يقال: اجدبت المنزل إذا وجدته مجدباً [٨] وأبخلت [٩] فلاناً إذا وجدته بخيلاً، وأقفرت الدّار إذا وجدتها قفراً [١٠] و منه قول عمرو بن معديكرب [١١]:

---

١. الإسراء: ٩٤.
٢. فصلت: ١٧.
٣. محمد: ٤.
٤. السجدة: ١٠.
٥. القمر: ٤٧.
٦. التوبة: ١٢٤ و ١٢٥.
٧. فاطر: ٤٢.
٨. الجدب: انقطاع المطر و يبس الأرض. المصباح المنير.
٩. في الأصل: و بخلت.
١٠. دار قفر: خالية من أهلها. المصباح المنير.
١١. هو أبو ثور عمرو بن معديكرب مات في آخر خلافة عمر بن الخطاب قيل: دفن بروذة بين قم والرّي، و قيل: قتل في وقعة نهاوند و دفن هناك لاحظ ترجمته في الأغاني: ١٥/ ٢٠٨.

قابلنا بني سليم فما أجبناهم، و سألناهم فما أبخلناهم، و هاجيناهم فما أفحمناهم.[١]

و قد يكون الضلال بمعنى الحكم و التّسمية و الشهادة كما يقال: أضلّ فلان فلاناً و عدّل فلان فلاناً. قال الكميت[٢]:

وطائفة قد اكفروني بحبّهم وطائفة قالوا مسيء ومذنب[٣]

وهذه الوجوه المتأخرة في إضافة الضلال إلى الله تعالى يمكن في إضافة الهداية إليه، و إذا ثبت ما قلناه فكلّ ما ورد في القرآن من الآيات التي تتضمّن ذكر الهدى والضلال تحمل على ما يليق بها من هذه الوجوه، و ليس في شيء منها انّه سبحانه أضلّ عن الدّين.

---

١. لاحظ تأويل مشكل القرآن لإبن قتيبة، ص١٢٥ وتاج العروس و لسان العرب، مادة بخل و فحم.

٢. أبو المستهل الكميت بن زيد الأسدي أشعر شعراء الكوفيين، قال أبوالفرج: شاعر مقدم عالم بلغات العرب خبير بأيامها. ولد في سنة ٦٠ و استشهد بالكوفة في خلافة مروان سنة ١٢٦.
قال العلاّمة الأميني﵀ : سئل معاذ الهرّاء من أشعر الناس؟ قال: أمن الجاهلين أم من الإسلاميين؟ قالوا: بل من الجاهلين قال: امرؤ القيس، و زهير، و عبيد قالوا: فمن الإسلاميين. قال: الفرزدق وجرير، و الأخطل، والراعي، فقيل له: ما رأيناك ذكرت الكميت فيمن ذكرت؟ قال: ذاك أشعر الأوّلين والآخرين.
وقيل: كان في الكميت عشر خصال لم تكن في شاعر:
كان خطيب بني أسد، و فقيه الشيعة، وحافظ القرآن، ثبت الجنان، كاتباً حسن الخط، نسابة جدلاً، و هو أوّل من ناظر في التشيّع، رامياً لم يكن في اسد أرمى منه فارساً شجاعاً سخياً ديّناً. الغدير: ٢/ ١٩٥ انظر ترجمته في الأغاني:١٦/ ٣٢٨، و الغدير: ٢/ ١٨٠ـ٢١٨ وأعيان الشيعة:٩/ ٣٣.

٣. و مطلع الأبيات ـ يقولها الكميت غضباً على من ينتقده و يلقّبونه بالترابي ـ :

يشيرون بالأيدي إليّ و قولهم ألا خاب هذا و المشيرون أخيب
فطائفة قد كفرتني بحبّكم وطائفة قالوا مسيء و مذنب
فما ساءني تكفير هاتيك منهم ولا عيب هاتيك الّتي هي أغيب

أُنظر كتاب «الكميت بن زيد الأسدي بين العقيدة والسياسية» تأليف الدكتورعلي نجيب عطوي، ص١٠٧.

ويشهد بصحّة ذلك مضافاً إلى ما قدّمناه، انّه سبحانه لمّا ذكر الضّلال عن الدّين نفاه عن نفسه و نسبه إلى غيره فقال: ﴿وَ أَضَلَّهُمُ السّامِرِيُّ﴾ [١] ﴿و أَضَلَّ فرعونُ قَومَهُ وَما هَدىٰ﴾ [٢] ﴿وَ يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعيداً﴾ [٣] ﴿وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلاًّ كَثيراً﴾.[٤]

وأيضاً فانّه سبحانه خصّ بما أضافه إلى نفسه من ذلك المستحق له فقال: ﴿وَ يُضِلُّ اللهُ الظّالِمينَ﴾ [٥]، ﴿وَ ما يُضِلُّ بِهِ إلاّ الفاسِقينَ﴾ [٦] و لو أراد الاضلال عن الدّين لم يكن للتّخصيص وجه على مذهب المخالفين، لأنّه سبحانه عندهم يجوز أن يُضِلّ عن الدّين من لم يظلم و لم يفسق.

وتعلّقهم ـ بقوله تعالى: ﴿وَ قَضىٰ رَبُّكَ أَلاّ تَعْبُدُوا إلاّ إيّاهُ﴾ [٧] و قوله: ﴿إلاّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الغابِرينَ﴾ [٨] وقوله: ﴿وَ قَدَّرْنا فِيهَا السَّيْرَ سيرُوا فيها لَيالِيَ وَ أَيّاماً آمِنينَ﴾ [٩] ـ لا دلالة لهم [١٠] أيضاً فيه.

لأنّ القضاء قد يكون بمعنى الإعلام و الإخبار كقوله تعالى: ﴿وَ قَضَيْنا إلىٰ بَني إسْرائيلَ فِي الكِتابِ﴾ [١١]، ﴿وَ قَضَيْنا إلَيْهِ ذٰلِكَ الأَمْرَ﴾ [١٢] وعلى هذا الوجه يجوز أن يقال له سبحانه قضى أعمال العباد من حيث أعلم بما في فعل الطاعات منها من الثواب و في فعل المعاصي من العقاب.

و يكون بمعنى الحكم كقوله تعالى: ﴿وَ اللهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾.[١٣]

و يكون بمعنى الخلق والإحداث كقوله تعالى: ﴿فَقَضيٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ في يَومَيْنِ﴾.[١٤]

---

١. طه:٨٥. ٢. طه: ٧٩. ٣. النساء: ٦٠.
٤. يس:٦٢. ٥. إبراهيم:٢٧. ٦. البقرة:٢٦.
٧. الإسراء:٢٣. ٨. النّمل:٥٧. ٩. سبأ:١٨.
١٠. قوله:«لا دلالة لهم» خبر لقوله:«و تعلّقهم بقوله تعالى» و جواب عمّا تعلّقوا به.
١١. الإسراء:٤. ١٢. الحجر:٦٦. ١٣. غافر:٢٠.
١٤. فصلت:١٢.

و يكون بمعنى الأمر كقوله تعالى: ﴿وَ قَضىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ﴾ [١] ولا يجوز حمل ذلك على الخلق، لأنّه تعالى لو صرّح و قال: ﴿و خلق ربّك ألّا تعبدوا إلّا إيّاه﴾ لكان كلاماً غير مفهوم و لا مستقيم.

وأمّا القدر فيكون بمعنى الخلق كقوله تعالى: ﴿وَ قَدَّرَ فيها أَقْواتَها﴾ [٢] ولا يجوز حمل الآيتين على ذلك لما دللنا عليه.

و يكون بمعنى التقدير كما يقال: قدّر الخيّاط الثوب لِيَعْلَمَ أو لِيُعْلِم غيره هل يخرج منه قميص أم لا؟ و على هذا الوجه يجوز أن يقال: انّه تعالى قدّر أعمال العباد من حيث قدّر ما عليها من ثواب وعقاب، و بيّنه لنا، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿وَ قَدَّرْنا فِيهَا السَّيْرَ﴾ [٣] لأنّه سبحانه من حيث علم مقداره كان كأنّه قد قدّره.

وقولهم: لا مدحة له تعالى في ذلك لمشاركة غيره له فيه، باطل، لأنّه لا دليل على انّه متمدّح بهذه الآية، و لأنّا نمدحه بأنّه عالم و قادر وحيّ وإن شاركه في ذلك غيره.

و يكون بمعنى الكتابة [٤] و العلم، كقوله تعالى: ﴿إِلّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الْغابِرِينَ﴾ [٥] وقوله تعالى: ﴿أُولٰئِكَ كَتَبَ في قُلُوبِهِمُ الإيمانَ﴾ [٦] معناه انّه جعل فيها كتابة كالعلامة للفرق [٧] بين المؤمن والكافر، كما فعل الطبع والختم بقلب الكافر.

و خلق الإيمان في قلوبهم لا يسمّى كتابةً لا حقيقةً و لا مجازاً، فلا يجوز حمل الآية عليه.

وقوله تعالى: ﴿وَ جَعَلْنا في قُلُوبِ الَّذينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً﴾ .[٨] وقوله

---

١. الإسراء: ٢٣.
٢. فصلت: ١٠.
٣. سبأ: ١٨.
٤. في «أ»: بمعنى الكتاب.
٥. النمل: ٥٧.
٦. المجادلة: ٢٢.
٧. في «أ»: جعل فيها كتابة على سبيل الإعلام للفرق.
٨. الحديد: ٢٧.

تعالى: ﴿وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً﴾ [١] و قوله تعالى: ﴿وَ لاٰ تَجْعَلْ في قُلُوبِنا غِلاًّ لِلَّذينَ آمَنُوا﴾ [٢] لا حجة لهم فيه، لأنّ الجعل كما يعبّر به عن الإحداث فقد يكون معناه التّسمية والشهادة و الحكم كقوله تعالى: ﴿وَ جَعَلُوا المَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمٰنِ إناثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهادَتُهُمْ وَ يُسْئَلُونَ﴾ [٣] و كقوله سبحانه: ﴿وَقَدِمْنا إِلىٰ ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَبٰاءً مَنْثُوراً﴾ [٤] و كما يقول أحدنا لغيره: جعلتني بخيلاً.

وقد يضاف جعل الشيء إلى الله تعالى إذا وقع من العبد عند تخليته تعالى بينه و بينه، أو بينه و بين ما يحصل عنده، كما يقول أحدنا لغيره: جعلتني ذليلاً، إذا خلّى بينه و بين من أذلّه.

وقوله تعالى: ﴿وَلاٰ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا﴾ [٥] معناه من وجدنا قلبه غافلاً، و يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعَ هَواهُ وَ كانَ أَمْرُهُ فُرُطاً﴾ .[٦]

و قد قيل في الآية وجهٌ آخر، و هو أن يكون تعالى أراد من تركنا قلبه[٧] غفلاً و لم نسمه بسمة المؤمنين من الكتابة، على ما قلناه في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإيمانَ﴾ [٨] و يكون ترك السّمة أصلاً علامة أيضاً على الكفر كما انّ الختم و الطبع علامة، و يكون سمة الكفّار على ضربين.

ومن هذا قولهم: ناقة غفل: إذا لم توسم، وأرض غفل: إذا لم يصبها المطر.[٩]

وقوله تعالى: ﴿إِنّا جَعَلْنا في أَعْناقِهِمْ أَغْلالاً﴾ .[١٠] وقوله: ﴿وَ جَعَلْنا عَلىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ [١١] المراد الإخبار عن عاقبة حالهم[١٢]، و انّهم ممّن علم منه

---

١. الروم: ٢١.
٢. الحشر: ١٠.
٣. الزخرف: ١٩.
٤. الفرقان: ٢٣.
٥. الكهف: ٢٨.
٦. الكهف: ٢٨.
٧. في «أ»: من يترك قلبه.
٨. المجادلة: ٢٢.
٩. وفي المصباح المنير: ارض غفل ـ مثال قفل ـ : لا عَلَم بها.
١٠. يس: ٨.
١١. الكهف: ٥٧.
١٢. في «أ»: و المراد به الإخبار عن عاقبة حالهم.

انّه لا يؤمن، على جهة الذم لهم و التوبيخ، و انّهم من حيث أعرضوا عن الإيمان و سدّوا على أنفسهم طريقه بالجحد والعناد، و لم ينتفعوا بالآيات الدالّة على وحدانيّة القديم تعالى و صدق نبيّه ﷺ وصاروا لذلك بمنزلة من هذه حاله على طريق التّشبيه والتمثيل، لا انّه تعالى [1] جعلهم في الحقيقة كذلك، بل المعلوم من حالهم خلافه، و هذا موجود في كلام العرب قال الأَفْوَهُ:[2]

كيف الرشاد وقد صرنا إلى نفرٍ لَهم عن الرشد أغلال وأقياد

و يشهد بذلك قوله تعالى عقيب الآية الأُولى بلا فصل: ﴿وَ سَواءٌ عَلَيْهِمْ ءَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [3] وعقيب الآية الثانية: ﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً﴾ .[4]

و إنّما أضاف ذلك إليه من حيث وقع عند تكليفه، كما أضاف زيادة الرجس إلى السورة، و زيادة النفور إلى النذير، على ما بيّناه فيما تقدّم.

و هذا الوجه ممّا يحتمله الآيات المتضمّنة لذكر الطبع و الختم و الكتابة للإيمان زيادة على كون ذلك علامة يفرق بها بين المؤمن[5] و الكافر فليتأمّل.

وقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ﴾ [6] يحتمل أن يكون معناه

---

١. في «أ»: «لأنّه تعالى» و الصحيح ما في المتن.

٢. هذا هوالصحيح ولكن في الأصل : «الأفوم» وفي نسخة «أ»: «الأقوة» و كلاهما مصحفّان.
قال الزركلي في أعلامه: «الأَفْوَه الأَوْدى(نحو ٥٠ ق. هـ) صَلاءة بن عمروبن مالك من بني أود، من مذحج، شاعر يمانيّ جاهليّ، يكنّى أبا ربيعة، قالوا: لقّب بالأفوه لأنّه كان غليظ الشفتين، ظاهر الأسنان، كان سيداً لقومه و قائدهم في حروبهم ، و هو أحد الحكماء والشعراء في عصره» الأعلام:٣/ ٢٩٧. ولاحظ الأغاني:٢٤/ ٢٢٠، والتبيان: ٨/ ٤٤٣ و مجمع البيان:٨/ ٦٥١ في تفسير قوله سبحانه: ﴿إِنّا جَعَلْنا فِي أَعْناقِهِمْ أَغلالاً﴾ الآية ٨ من سورة يس.و ما في تهذيب التهذيب:١/ ٤٥٠ من تسميته بـ «بشر بن السرى» لا صلة له بشاعرنا فهما شخصان.

٣. يس: ١٠. ٤. الكهف:٥٧.

٥. كذا في «أ» و لكن في الأصل: يفرق بها الملائكة بين المؤمن.

٦. الأنفال:٢٤.

يحول بين المرء و بين الإنتفاع بقلبه بالموت أو بازالة العقل[١]، و يكون الفائدة في ذلك الحثّ على الطاعات و المبادرة إليها قبل الفوت، و يقوّي ذلك قوله تعالى في آخر الآية: ﴿وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [٢] وقوله: ﴿فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [٣] و معناه انّه عاقبهم على زيغهم و على انصرافهم.

و سمّى العقوبة على الشيء باسمه كما قال تعالى: ﴿وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها﴾[٤] وقال: ﴿فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ﴾[٥] وقد علمنا انّه تعالى لا يأمر بالإعتداء لأنّه ظلم.

وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿أَتَعْبُدُونَ مٰا تَنْحِتُونَ* وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَمٰا تَعْمَلُونَ﴾ [٦] معناه التوبيخ لهم و التقريع، ولا يليق ذلك بأن يكون المراد انّه تعالى خلق أعمالكم، لأنّ ذلك بأن يكون عذراً لهم أولى من أن يكون توبيخاً، فثبت انّ المراد و ما تعملون فيه يعني الأصنام، كما قال تعالى في العصا: ﴿تَلْقَفُ مٰا يَأْفِكُونَ﴾[٧] و المراد المأفوك فيه.

ولو سلّم انّ المراد في الآية عملهم دون ما عملوا فيه على بعد ذلك[٨] لم يلزمهم فيها[٩] دلالة، لأنّ الخلق في اللغة يعبّر به عن التقدير، و قد يخلق أحدنا فعل غيره إذا قدّره و رتّبه، و من ذلك قوله تعالى: ﴿وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾. [١٠] وقول الشاعر:

---

١. في «أ»: و بازالة العقل.
٢. التوبة: ١٢٧.
٣. الصف: ٥.
٤. الشورى: ٤٠.
٥. البقرة: ١٩٤.
٦. الصافات: ٩٥و٩٦.
٧. الأعراف: ١١٧.
٨. في «أ»: «ما عملوا فيه وذلك على بعد ذلك» و الصحيح ما في المتن.
٩. في «أ»: «لم يكن لهم فيها» بدل «لم يلزمهم فيها».
١٠. المائدة: ١١٠.

ولأنت تَفري ما خلقت و بعـ ـض القوم يخلق ثمّ لا يفرى[١]

و على هذا لا يمتنع أن يكـون تعالى خالقاً لأعمال العبـاد و إن لم يكن محدثاً لها.

وقوله تعالى: ﴿اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾[٢] لا دلالة فيه، لأنّ هـذا اللفظ مشترك على سبيل الحقيقة بين العموم وما نقص عنه.

ثمّ المراد بذلك المبالغة كما قال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيءٍ﴾[٣] و ﴿يُجْبىٰ إِلَيْهِ ثَمَراتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٤]، ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كلِّ شَيْءٍ﴾.[٥]

وقولهم: إنّه تعـالى متمدّح بالآية ، فلـو أراد خاصّاً لانتفت المدحـة، باطل، لأنّ التكثير معنىً يقصـد بالمدحـة، فتمدّح[٦] سبحانـه بانّه أكثـر الخالقين خلقاً، وأوسع الفاعلين فعلاً.

على انّه سبحـانه إذا كـان متمدّحـاً بالآيـة لم يجز أن يكون عـامّة في أفعـال العباد، لأنّه لا مدحة في خلق الكفر به ،و الفرية عليه و على أنبيائه ﷺ ، والظلم والجور و كلّ قبيح، بل الذّم في ذلك والنقص و العار.

على انّا قد بيّنا انّ الخلق يعبّر به عن التقدير، فلا يمتنع أن يكون تعالى خالق أعمال العباد بمعنى انّه مقدّر لها.

وبـالجواب عـن هذه الآيـة نجيـب عـن قولـه تعـالى:﴿إِنَّ اللهَ عَلىٰ كُـلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٧] و بمثله نجيـب عن قولـه تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمٰـواتِ وَ الأَرْضَ وَ مٰا بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أَيّامٍ﴾[٨] لأنّه لا مدحة في خلق الكـذب والضّلال و سائر القبائح،

---

١. الشاعـر هو زهير يمدح رجـلاً و يقول: أنت إذا قدّرت أمـراً قطعته و أمضيته، و غيرك يقـدّر مالا يقطعه، لأنّه ليس بماضي العزم وأنت مضاء على ما عزمت عليه. لاحظ لسان العرب(مادة خلق).

٢. الرعد:١٦. ٣. الأحقاف:٢٥. ٤. القصص:٥٧.

٥. النمل:٢٣. ٦. في «أ»: و تمدّح. ٧. البقرة:٢٠.

٨. الفرقان:٥٩.

ولأنّ الخلق عبارة عن التقدير.

وأيضاً فكان يجب أن يكون أعمال العباد مفعولة في ستّة أيّام و المعلوم خلافه.

وقوله تعالى: ﴿وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [١] وقوله تعالى: ﴿وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسناتِ وَالسَّيِّئاتِ﴾ [٢] لا دلالة لهم فيه، لأنّ المراد بالخير و الشرّ والحسنات والسّيئات هاهنا الشدّة و الرخاء والخصب و الجدب، و مثل هذا قوله تعالى: ﴿و إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هٰذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هٰذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ [٣] وقد سمّى ضرر الدّنيا شرّاً على سبيل الحقيقة و إن كان حسناً.

وأمّا السيّئة فتوصف بها مصائب الدنيا وشدائدها مع حسنها مجازاً، لأجل المطابقة في الكلام بين الحسنة والسيّئة، لأنّ اسم السيّئة حقيقة لما كان قبيحاً.

وقوله تعالى: ﴿وَ أَسِرُّوا قَولَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ * أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ [٤] معناه ألا يعلم قول من خلق و سرّه وأحواله، كما يقول أحدنا: عرفت فلاناً و خبرته، ولا يريد بذلك إلاّ طرائقه وأحواله.[٥]

ولو أراد ما ظنّه المخالف لقال: «ألا يعلم ما خلق» لأنّ «مَنْ» لا يعبّر بها إلاّ عمّن يَعْقِل.

وإنّما وجب أن يكون تعالى عالماً بأسرارنا من حيث كان خالقاً لنا، لأنّ الخالق للعباد لا يكون إلاّ قديراً عالماً لنفسه بكلّ معلوم.

وقوله تعالى: ﴿وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ﴾ [٦] لا دلالة لهم فيه، لأنّ حمل اللسان في الآية على الجارحة التي هي

١. الأنبياء:٣٥.
٢. الأعراف:١٦٨.
٣. النساء:٧٨.
٤. الملك: ١٣و١٤.
٥. في الأصل: إلاّ طريقه و أحواله.
٦. الروم:٢٢.

الحقيقة فيه أولى من حمله على الكلام الذي هو مجاز، و اختلاف الألسنة المراد به ما فيها من غُنّةٍ و لُثغةٍ يقتضيهما خلقة اللسان و مخارج الحروف منه.

على انّا لو سلّمنا انّ المراد الكلام لم يمتنع أن يقال فيه انّه من آياته و إن لم يكن من فعله على سبيل المجاز، من حيث كان واقعاً بتمكينه منه بالقدرة والآلة.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً* إِذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً* وَإِذا مَسَّهُ الخَيْرُ مَنُوعاً﴾ [١] لا يدلّ على انّه خلق الجزعَ والهلعَ، لأنّ المراد انّه تعالى خلق الإنسان ضعيفاً عن تحمّل الشدائد و الصّبر على تحمّل المحن و النوائب، وكنى عن ذلك بما الضعف سببه،[٢] و هذا مثل قوله تعالى في موضع آخر: ﴿وَ خُلِقَ الإِنْسانُ ضَعِيفاً﴾ [٣].

و إذا كان تعالى قد خلق في الإنسان النّفار عن المضارّ، و الشهوة للمنافع، جاز أن يقال انّه خُلِق هَلوعاً جازعاً من تلك [٤] و مانعاً من هذه، بمعنى انّه خلق ما فيه ما يدعو إلى ذلك.

وقوله تعالى: ﴿إِلاَّ الْمُصَلِّينَ﴾ [٥] استثناء منقطع فلا يلزم على ما ذكرناه.

---

١. المعارج: ١٩ـ٢١.

٢. في «أ»: و كنى عن ذلك بالضعف سببه.

٣. النساء: ٢٨.

٤. في الأصل: خلق جازعاً من تلك.

٥. المعارج: ٢٢.

فصل في الإستطاعة[1]

وإذا ثبت كون أحدنا فاعلاً ثبت كونه قادراً، لاستحالة الفعل ممّن ليس بقادر على ما بيّناه، و هو قادر بقدرة لتجدّد ذلك له و خروجه عنه و أحواله على ما كانت عليه، و لتزايد مقدورات بعضنا على بعض.

وتعلّق القدرة بالحيّ من حيث أوجبت له الحال الّتي لأجلها صحّ منه الفعل، و هذا هو مرادنا إذا اطلقنا القول بانّ القدرة متعلّقة بالفعل، و تعلّق القادر بالفعل مختصّ بإحداثه، لأنّ عدمه و بقاءه و ما يجب كونه مع الوجود عليه لا يتعلق بقادر، و ما يتبع الحدوث من الصفات المؤثّرة فيه صفات له أُخرى سوى كونه قادراً، و الكسب قد بيّنا انّه غير معقول، فلم يبق إلاّ الحدوث، و إلاّ بطل تعلّق المعلوم بين الفعل والفاعل.[2]

وأيضاً فما صحّ حدوثه من أحدنا صحّ تعلّقه به كالكتابة و البناء، و ما استحال حدوثه منه استحال تعلّقه به كالجواهر والحياة.

[في أنّ القدرة متعلّقة بالمختلفين]

والقدرة متعلّقة بالمختلفين ـ ضدّين كانا أو غير ضدّين ـ لتمكّن كل قادر

---

١. قال القاضي عبد الجبار في وجه تقدّم الإستطاعة والقدرة على مقدورها و اتّصال هذا البحث بباب العدل ما هذا نصّه: انّ القدرة متقدّمة لمقدورها غير مقارنة له، ووجه اتّصاله بباب العدل، انّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف مالا يطاق، وذلك قبيح، و من العدل أن لا يفعل القبيح. شرح الأُصول الخمسة ص ٣٩٠.

٢. في «أ»: بين الفاعل والفعل.

غير ممنوع من التّصرف في الجهات و من الإرادات مثلاً أو ما يضادّها[١] من الكراهات، فلا يخلو أن يكون ذلك، لأنّ كلّ قدرة توجب هذا التعلق، أو لأنّ كلّ متعلّق قدرة تخصّه، و الثاني ظاهر البطلان، لأنّه يؤدّي إلى وجود كثير من القادرين يصحّ منهم الكون في جهة دون جهة والإرادة دون الكراهة، و المعلوم خلاف ذلك،[٢] فثبت القسم الأوّل و هو ما أردناه

[تقدّم القدرة للفعل]

وهي متقدّمة للفعل، لأنّها لو وجب أن تصاحبه مع تعلّقها بالضدّين لاقتضى ذلك[٣] وجود الضدّين مع استحالته.

ولأنّها إنّما يحتاج إليها لإخراج الفعل بها من العدم إلى الوجود، فإذا وجد استغنى عنها، و حال الحاجة غير حال الغنى، فوجب تقدّمها عليه.

وهي غير موجبة للفعل، لأنّها لو أوجبته لبطل تخيّر القادر و قبح توجه المدح والذم إليه، ولوجب أيضاً أن يكون مقدورها فعلاً لله تعالى وحده، لأنّه لا فاعل للقدرة سواه، ولأنّها لا يجوز[٤] أن توجب ايجاب العلل، لأنّ العلّة توجب حالاً لغيرها ولا تتعلق به إلّا وهي غير موجودة وهو موجود.

و هذا لا يصحّ في تعلّق القدرة بمقدورها، لأنّها لا تتعلق به إلّا و هو معدوم، و إن أوجبته ايجاب الأسباب وجب أن يكون مقدورها فعلاً لله تعالى، لأنّ المسبّب[٥] فعل فاعل السبب، وقد صحّ في أفعالنا ما لا يجوز أن يكون فعلاً له تعالى.

وأيضاً فالمنع من المسبب مع وجود السبب جائز، و هذا يبطل مقصودهم و

١. في «أ»: و ما يضادّها.
٢. في «أ»: و المعلوم خلاف ذلك كثير.
٣. في الأصل: لاقتضى.
٤. في «أ»: «ولا يجوز» بدل «و لأنّها لا يجوز».
٥. كذا في «أ» ولكن في الأصل: لأنّ السبب.

يلزمهم وجود القدرة ولا فعل.

وقولهم ــ بانّ الفعل لا يصحّ وجوده إلاّ معها ولا يصحّ وجودها إلاّ معه، وهي مع هذا سبب فيه ـ باطل، لأنّ الأمر لو كان على ما قالوه، لما كانت قدرة عليه بأولى من كونه قدرة عليها، ولا كانت بانّ تولّده أولى من أن يولّدها.

واعتراضهم ـ بمقارنة الإرادة للمراد، و مقارنة[1] بعض الأسباب لمسبّبه ـ غير لازم ، لأنّ الإرادة لا يحتاج المراد إليها ليخرج بها من العدم إلى الوجود، وإنّما تؤثّر في حصوله على وجه دون آخر، وكذلك المسبّب لا يحتاج إلى السبب ليخرج به من العدم إلى الوجود، وإنّما هو وُصلة إلى الفعل كالآلة فيه، بخلاف القدرة.

ولا يجوز حدوث الفعل على وجهين، لأنّ ذلك لوجاز بقادر أو قادرين لصحّ تفريقهما، لأنّ القادر على جمع الصفتين قادر على تفريقهما، وذلك يقتضي جواز فعل احداهما في حال الحدوث والأُخرى في حال البقاء، و في ذلك ايجاد الموجود مع استحالته.

ولا يجوز حدوث مقدور واحدٍ بقادرين ولا بقدرتين، لأنّه لا يمتنع توفّر دواعي أحدهما إليه و صوارف الآخر عنه، فإن وقع اقتضى إضافته إلى من يجب نفيه عنه، و إن ارتفع اقتضى نفيه عن من يجب إضافته إليه، وكان لا يمتنع أيضاً عدم إحدى القدرتين مع وجود الأُخرى، فإن وقع الفعل اقتضى تعلّقه بالمعدومة و إن لم يقع بطل تعلّقه بالموجودة.

والاعدام لا يتعلّق بقادر ولا بقدرة من غير واسطة، لأنّه ليس للمعدوم صفة بكونه معدوماً، و إنّما المراد به الخروج عن الوجود، والقادر إنّما يتعلّق بتحصيل صفة للفعل.

وأيضاً فلو تعلّق الإعدام بالقادر لجرى مجرى الإحداث في وقوف حصوله

---

١. في «أ»: و بمقارنة.

عليه، و ذلك يـؤدّي إلى صحّة بقاء ما لا يبقـى من الأعراض كالأصـوات، بأن لا يقدر القادر[١] على إعدامها و ذلك محال.

[قبح تكليف من ليس بقادر]

ولا يجوز تكليف الفعل مَن ليس بقـادر عليه، و ذلك يجري في القبح مجرى تكليـف العاجـز، لأنّا نعلـم ضرورة قبـح الأمر بـالفعل للجماد والموات، و قبـح تكليف الأعمى تنقيـط المصاحف[٢] و الزَمِـن العَدْو على قدميـه، من حيـث كان ذلك تكليفاً لما لا يطاق، بدلالة انّ القبـح ينتفي مع الطاقة[٣] و يثبت مع ارتفاعها، وإ ذا ثبت ذلك و كان الكافر عند المخالف غير قادر على الإيمان وجب قبح أمره به و تكليفه إيّاه.

وفرقهـم بين الكافـر والعاجز بقـولهم: الكافر تـارك الإيمان و ليس كـذلك العاجز، ظـاهر البطلان، لأنّ الترك إنّما يطلق فيمن يكون قـادراً عليه و على الأخذ جميعاً، فيختـار أحدهما بدلاً من الآخـر، و ليس هذه حال الكـافر[٤] عندهم، ولإن جاز أن يقـال في الكافر: انّه تـارك للإيمان[٥] و ليست فيـه قدرة عليـه، ليجوزنّ في العاجز مثله.

على انّ الكافر يجب أن يكـون أسوأ حالاً من العـاجز عندهم، لأنّ فيـه من الموانع عن الإيمان: الكفـر، وقدرة الكفر، و إرادة الكفر، و قدرة إرادتـه، و العاجز ليس فيه ما يمنع عن الإيمان إلاّ العجز وحده، فإذا قبح تكليفه فلأن يقبح تكليف الكافر أولى.

---

١. في «أ»: بأن لا يقصد القادر.

٢. في «أ»: تنقيط الكتاب.

٣. في الأصل «مع الطاعة» و الصحيح ما في المتن.

٤. في «أ»: حال الكفار.

٥. في «أ»: تارك الإيمان.

فصل
في التكليف و ما يتعلّق به

لابدّ أن يكلّف الله تعالى كل من تكاملت شرائط التكليف فيه من العقلاء، لأنّه لو لم يكلّفه ــ و قد فعل فيه شهوة القبيح و النفار عن الواجب، و جعله بصفة المتخيّر ــ لكان تعالى إمّا عابثاً أو مُغرياً له بالقبيح، و ذلك لا يجوز عليه سبحانه.

[حسن التكليف من الله تعالىٰ و وجهه]

والوجه في حسن التكليف كونه تعريضاً لنفع عظيم لا ينال إلّا به ولا يحسن الإبتداء بمثله[1]، و التعريض للشيء في حكم إيصاله، فما له حسن أحدهما يجب أن يحسن له الآخر.

ألا ترى انّه كما يحسن منّا نفع أنفسنا فكذلك تعريضها له بضروب المشاقّ.[2]

وقلنا: إنّ الوجه في حسن التكليف النفع الذي أشرنا إليه، لأنّه سبحانه قد كلّف، ولا يجوز أن يكلّف لغير غرض، لأنّ ذلك عبث لا يجوز عليه سبحانه.

وإذا ثبت انّ تكليفه لغرض، لم يخل أن يكون حسناً أو قبيحاً، لا يجوز أن

---

١. في «أ»: ولا يحسن الإبتداء به بمثله.

٢. في «أ»: لضروب المشاق.

يكون قبيحاً، لأنّه تعالى لا يفعل القبيح، فبطل بذلك أن يكون كلّف للإغراء بالقبيح أو للإضرار بالمبتدئ[١] أو لدفع ضرر عن المكلّف، أو لنفع راجع إلى غيره، أو لنفع يحسن الإبتداء بمثله، لقبح ذلك أجمع.

وإذا كان حسناً لم يخل أن يكون الوجه في حسنه الإستحقاق أو النفع الذي قلناه، والإستحقاق باطل من وجوه:

منها: انّه يقتضي تقدّم تكليف قبل تكليف إلى مالا نهاية له، و ذلك محال.

ومنها: انّ الضرر المستحقّ عقاب لا يكون إلاّ من فعله سبحانه في العاقل ابتداءً، و التكليف بخلاف ذلك.

ومنها: انّ الضرر المستحقّ يقترن به الإستخفاف[٢] و الإهانة، و التكليف بخلاف ذلك، لأنّ امتثاله يستحق به المدح[٣] والتعظيم، فثبت انّ الوجه في حسنه ما قلناه من النفع الذي لا يحسن الإبتداء به، و ذلك هو الثواب المقارن للتّعظيم و الإجلال.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وعلمه سبحانه بانّ بعض من كلّفه يكفر ليس بوجه يقبح له تكليفه، لأنّه قد كلّف من هذه صفته، وقد ثبت انّه تعالى لا يفعل القبيح، ولأنّ علمنا بانّ الغير لا يختار الحسن و يجتنب القبيح، لا يقتضي قبح إرادتنا منه أن يفعل الحسن و كراهتنا أن يفعل القبيح، و لهذا حسُن منّا أن نريد من جميع الكفّار الإيمان في الحالة الواحدة لو اجتمعوا لنا، و نكره منهم الكفر مع العلم بانّ جميعهم لا يؤمن، ولو كان ذلك وجهاً في القبح لما حسن ما ذكرناه.

ولا يلزم على ذلك أن يحسن منه تعالى بعثة نبيّ يعلم انّه يعصى في أداء ما لنا فيه مصلحة في الدين، لأنّ ذلك قبيح لا من حيث كان تكليفاً لمن المعلوم انّه

---

١. في «أ»: أو للإضرار المبتدأ.

٢. في الأصل: الإستحقاق.

٣. في «أ»: استحق به المدح.

يُعصى، بل من حيث كنّا معه غير مزاحَـي العلّة في التكليف ، لأجل فقد الطريق إلى العلم بلطفنا فيه.

ولا يلزم أيضاً حسن تعريض الوالد ولده للرّبح بدفع بضاعة إليه مع علمه بانّه يهلك في طريقه و يؤخذ المال منه، لأنّ منافع الولد و مضارّه عائدة إلى الوالد، وإذا كان غرضه بتعريضه للمنافع نفع نفسه بادخال السرور عليها بذلك لم يجز أن يختار تعـريضه مع العلـم بانّه يهلك ، لأنّ ذلـك يناقض غـرضه، من حيـث كان موجباً لغـمّ يتعجّله، و ليس كذلـك التكليف، لأنّه لا نفع لـه تعالى في فعله، ولا ضرر عليه في تركه، فافترق الأمران.

فإن قيل: في هذا التكليـف سوء نظـرٍ للمكلّف [1] لأنّه لـو خيّر فيه وأحسن الإختيار لنفسه لم يجز أن يختاره لما يؤدّي إليه من مضرّته

قلنا: ليس فيه سوء نظر كما ظننتم بل فيه الغـاية من حسن النظر، من حيث كان تعـريضاً لنفع عظيـم لا ينال إلّا به على ما قدّمناه، و إنّما فات المكلّـف هذا النفع بسـوء نظره و قبـح اختياره و اقدامـه على ما يستحـقّ العقاب بـه، و قد نهاه سبحانه عن ذلك، و حذّره منه، وتوعّـده عليه، و رغّبه في خلافه، فهو الّذي أساء النظر لنفسه دون مكلّفه.

و على هذا ليس التكليف هو المؤدّي إلى المضرّة، بل الكفر هو المؤدّي إليها، وهو من فعل المكلّف باختياره.

و إذا ثبت حسن هـذا التكليف لم يؤثّر في حسنه كون المكلـف لا يختاره لو خُيّر فيه، كما لا يـؤثّر في حسن ذمّـه و عقابه على فعل القبيـح كونه لا يختـار ذلك لنفسه لوخُيّر وأحسن الإختيار لها، فبطل ما قالوه.

---

١. في «أ»: سوء نظر المكلف.

[وجوب إنقطاع التكليف]

وإذا كان الغرض بالتكليف ما ذكرناه من التعريض للثّواب، فلابدّ من انقطاعه وإلاّ انتقض الغرض به، و يجب في حكمته سبحانه أن يزيح علّة المكلّف بفعل ما يعلم انّه يختار عنده الطاعة أو يكون إلى اختيارها أقرب و لولاه لم يكن ذلك، و ببيان ماله هذا الحكم[١] من فعل المكلّف كالشرعيّات، وذلك هو الذي[٢] يعبّر عنه باللّطف، ولا فرق في الوجوب بين اللطف و التمكين، و قبح منع أحدهما كقبح منع الآخر.

ألا ترى انّ من أراد من غيره حضور طعامه إحساناً إليه، وعلم أو ظنّ انّه لا يحضر إلاّ بفعل[٣] مالا مشقّة فيه عليه، من إرسال ولده أو رقعة إليه[٤]، فلم يفعل ذلك مع إقامته على إرادة حضوره، يكون فيه مناقضاً لغرضه مستحقاً للذّم، كما لو حضر و أغلق الباب من دونه، كذلك في مسألتنا.

[لايجب عليه تعالىٰ الأصلح في أمر الدنيا]

والأصلح فيما يتعلّق بالدّنيا غير واجب، لأنّه لو وجب لما استحق القديم تعالى علينا الشكر ولا العبادة لأجل ما يفعله بنا من الإنعام و الإحسان، لأنّ الشكر لا يستحقّ بفعل الواجب، و إنّما يستحقّ بالتفضل الذي لفاعله أن يفعله و أن لا يفعله.

---

١. في «أ»: و ثبت انّ ما له هذا الحكم.

٢. في «أ»: و ذلك الّذي.

٣. في «أ»: بفعله.

٤. في الأصل: «أو رفعه إليه» و الصحيح ما في المتن.

ونحن و إن شكرناه تعالى على فعل الثواب والعوض المستحقّين عليه سبحانه، فمن حيث كان متفضّلاً بأسبابهما فصار في الحكم كانّه متفضل بهما، والقائل بالأصلح لا يسند وجوبه إلى سبب متفضل به.

ولا يلزم على هذا وجوب شكر الأجير للمستأجر له على الأُجرة من حيث كان متفضلاً بالإستيجار الذي هو سببها، لأنّه لم يقصد بالإستيجار نفع الأجير و إنّما قصد نفع نفسه، بخلاف القديم سبحانه فانّه قصد نفع المثاب و المعوّض بفعل السبب في ذلك.

وأيضاً فالقول بوجوب الأصلح يقتضي كونه تعالى في كلّ حال غير منفكّ من الإخلال بالواجب، لأنّ القدر المفعول منه في الوقت الواحد[1] لابدّ من انحصاره، و ما زاد عليه ولو بجزءٍ واحدٍ له صفة الوجوب ولم يفعله، و هذا يقتضي كونه في كلّ حالٍ مخلاً بفعل الواجب على ما قلناه.

فإن قالوا: يجوز أن يكون في القدر الزائد مفسدة فلا يجب.

قلنا: و يجوز أن لا يكون[2] في فعله لبعض الأشخاص مفسدة فيجب.

فإن قالوا: إذا فرضنا ذلك، قلنا: لا يخلق الله تعالى من يعلم ذلك من حاله، لأنّه سبحانه لا يمكنه إيصال النفع إليه إلاّ على وجه لا ينفك معه من الإخلال بالواجب.[3]

قلنا: إذا لم يخلق من هذه حاله و ينفعه مع تعرّي ذلك من المفسدة فقد لزمكم على كلّ حال كونه مخلاً بالواجب.

على انّه يلزمهم على ذلك أن لا يعيد في الآخرة أهل الجنّة، لأنّ المنافع

---

١. في «أ» : والوقت الواحد.

٢. في «أ»: «و يجوز أن يكون» والصحيح ما في المتن.

٣. في «أ»: لا ينفك معه الإخلال بالواجب.

الواصلة إليهم في كلّ حال متناهية، والقدر الزائد[1] عليها لا مفسدة فيه، و ذلك باطل، و ما أدّى إليه يجب الحكم ببطلانه.

والحيّ المكلّف هو هذه الجملة المشاهدة لأنّ الإدراك يقع بأبعاضها، والإدراك لا يصحّ إلّا بمحلّ فيه حياة.

ولأنّ القدرة حالّة في أطرافها بدلالة انّ الفعل يبتدِئ فيها، و ابتداء الفعل بالقدرة في غير محلّها محال.

ولأنّ ما يتعذّر حمله أو يثقل باحدى اليدين يتأتى أو يخفّ متى استعين عليه بالأُخرى، ولا وجه لذلك إلّا انّ القدرة حالّة في اليدين، و باستعمالهما جميعاً تتضاعف فيخفّ الثّقيل و يتأتّى المتعذّر، وإذا ثبت ذلك فالقدرة يستحيل[2] حلولها في محلٍّ لا حياة فيه، فثبت انّها من جملة الحيّ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: «والقدرة الزائدة» و الصحيح ما في المتن.

٢. في الأصل: مستحيل.

فصل
في الكلام في الألم والعوض

يـدلّ على اثبـات الألم انّ الحيّ يجد مـن طريـق الإدراك عنـد قطـع بعـض أعضائه ما لم يكن يجده، و يفصّل بين العضـو الذي يألم من جهته وبين غيره، ولا يجوز أن يسند ذلك إلى تفريق البنية[١] لأنّ الأكوان غير مدركة بمحلّ الحياة، ولا إلى النفور[٢] لأنّه غير مدرك أيضاً، ولأنّه يحصل للحـيّ و إن لم يكن آلماً، فلابدّ إذن من وجود معنىً يتعلّق الإدراك به.

والألم يحسـن فعله للنفـع الموفى عليه معلـوماً كـان أو مظنونـاً إذا منع مـن حصول مثلـه ابتداءً مـانعٌ، كما نقـوله في حسـن تحمّل ألم الأسفـار طلباً للعلـوم و الأرباح.[٣]

ويحسن أيضاً لدفع ضرر هو أعظم منه إذا لم يمكن دفعه إلاّ به، كما نقوله في حسن تحمّـل ألم الفصد و شرب الأدوية الكريهة، و قطـع العضو خوفاً مـن تلف النفس.

ويحسن أيضاً للإستحقاق، كما نقوله في حسن ذمّ المسيئ العاري من نفع أو دفع ضرر و إن غمّه ذلك وآلمَه .

و يحسن فعله أيضاً إذا وقع على سبيل المدافعة، لأنّ من قصد المدافعة لغيره فوقع به من جهته ضرر لم يقصده لا يكون ظالماً له، ولا يستحقّ المولم عليه عوضاً.

---

١. في «أ» إلى تطريق البنية و في المصباح المنير: طرّقتها تطريقاً: خرزتها من جلدين أحدهما فوق الآخر.
٢. في «أ»: ولا إلى النفوز.
٣. في «أ»: تحمل الألم في الأسفار في طلب العلوم والأرباح.

و لا يجوز أن يكون الوجه في حسن هـذا الألم الإستحقاق، لأنّ من قصد إلى إيلام غيره و لم يـوله لا يستحقّ بذلـك منه ألماً، و لأنّ العقاب لا يستحقـه بعضنا على بعض، و لأنّه لو كان مستحقّاً لجاز أن نقصده و قد علمنا خلاف ذلك.

ولا يجوز أن يكون الوجـه في حسنه انّ الله تعالى قد ضمن العـوض عليه من حيث حسن المدافعة في عقولنا[1] كما انّه لمّا أباحنا ذبح البهائم ضمن العوض عنه، لأنّه كان يجب ألاّ يعرف حسن المدافعـة إذا وقع بها ضرر إلاّ من علم انّ الله تعالى ضمن عنها العوض، كما لا يعرف حسن الذبح إلاّ من عرف ذلك.

و كان يجب أن يحسن القصد إلى إيلامه من غير قصد للمدافعة، كما يحسن القصد إلى ذبح البهيمة، و المعلوم خلاف ذلك.

فثبت انّ هذا وجـه يحسن الألم لأجله، متميّز عـن الوجوه المتقدّمـة، و متى خلا الألم من هذه الوجوه كلّها كان قبيحاً.

وما يفعله القديم سبحانـه في دار التكليف من الألم في البالغين والأطفال و البهائم الوجـه في حسنه انّ فيه اعتباراً يخرجه عـن كونه عبثاً، و عوضـاً يخرجه عن كونه ظلماً.

[لايحسن الألم بمجرّد العوض]

ولا يجوز أن يفعل تعـالى الألم لمجرّد العوض لأنّ العـوض يحسن الإبتـداء به من حيث كان عبارة عن النفع المستحقّ الخالي من تعظيم و إجلال، ففعل الألم له قبيح من حيث كان عبثاً.

ألا ترى انّـه يقبح مـن أحدنـا أن يولم غيره بـالضرب مثلاً لا لغـرض سوى إيصال نفع إليه، وأن يستأجره في نقل الرمل من جهة إلى أُخرى، و الماء من نهر إلى

---

١. كذا في الأصـل و لكن في «أ» : قد ضمـن العوض عنه لانّـه كان يجب ألاّ يعرف حسـن المدافعة في عقولنا.

نهر لمثل ذلك.

ولا جائز أن يقال: إنّما قَبُح من هذا الضارب و المستأجر ما ذكرتموه لأنّهما قد فوّتا أنفسهما الإنتفاع بالشكر من حيث كانا يستحقانه لو أوصلا النفع إلى المضروب و الأجير على جهة الإبتداء تفضّلاً، لأنّ الشكر إذا لم يكن ثابتاً ولا في حكم الثابت لحصول سببه لم يقبح تفويته[1] و ليس هو هاهنا كذلك، فكيف يكون تفويته قبيحاً.

ويلزم على ذلك قبح ترك التفضّل بالأموال[2] و قبح ترك النوافل كلّها لما يفوت بذلك من الإنتفاع بالمدح والثواب، ولا فرق في حسن الألم لما ذكرناه من اللطف والعوض بين أن يكون اللطف مختصّاً به، و بين أن يكون في المعلوم ما يقوم مقامه من النفع، لأنّه بالأعواض العظيمة التي توصل إلى المولم يخرج من أن يكون مضرّة و يلحق بالنفع.

والقول بانّ ذلك عبث، باطل، لأنّ فيه غرضاً صحيحاً، والفعل الذي فيه غرض صحيح لا يصير عبثاً لأجل انّ في المعلوم ما يقوم مقامه، لأنّ ذلك يوجب في كلّ فعل له بدل في غرضه أن يكون عبثاً، و المعلوم خلاف ذلك.

[لاعبرة بالتراضي في العوض]

وحسن ما يفعله سبحانه من الألم لما ذكرناه لا يقف على رضا من يفعل به، لأنّ الرضا إنّما يعتبر في الموضع الّذي يساوي فيه العوض المعوّض عنه، أو يكون بينهما قدر يسير يعتبر بالرّضا معه[3] كما نقوله في تعويض الأجير بالأُجرة، والقديم سبحانه يعوّض من يُولِمُه من المنافع بما يستغرق الألم، و لو خُيّر المولم لاختيارها، و

١. في «أ»: «لحصول سببه يقبح تقويته» و الصحيح ما في المتن.

٢. في «أ»: «بالأقوال» بدل «بالأموال».

٣. كذا في الأصل و لكن في «أ»: «أو يكون بينهما قدر ليس يعتبر بالرّضى معه».

متى لم يخترهـا استحق الذّم، و يجري ذلك مجرى تعـويض الملدوغ بالإبـرة الضّياع النفيسة و الأموال الجزيلة.

[عدم جواز الألم لدفع الضرر]

ولا يجوز أن يفعل تعالى الألم لـدفع ضرر به من غير عـوض عليه، لأنّ ذلك إنّما يحسن في الموضع الذي[١] لا يندفع الضرر إلاّ به، و هو تعالى قادر على دفع كلّ ضرر عن المكلّف من غير أن يؤلمه.

و ما فعل من الآلام بأمره تعالى و لم يكن مستحقّاً كالحدود، أو فعل باباحته فعوضه عليه، لأنّـه جارٍ مجرى فعله، وإذا كان سبحانه لا يختـار فعل قبيح وجب كونه حسناً، وإذا لم يكن كذلك إلاّ أن يكون في مقابلته من المنافع الزائدة ما يخرجه عن القبيح ثبت ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يستحقّ العـوض على الذابـح، لأنّه لـو كان كـذلك لما حسـن الذبـح ولا خرج عن كـونه ظلماً من حيـث كان العوض مقـابلاً له مـن غير زيادة عليه، كما لا يحسن أن يبتدأ بذبح مالم يبح الله تعالى لنا ذبحه و إن كان لابدّ فيه من العوض.

فلابدّ فيما فعل بأمره تعالى[٢] من الألم وجوباً أو ندباً من الإعتبار مع العوض، لأنّ بذلك يخرج عن العبث على ما بيّناه فيما فعله تعالى من الألم.

فأمّا ما أباحه فالوجه في حسنه[٣] انّ فيه لطفاً لغير الذابح، لأنّ الواحد منّا[٤] لا يكلّف لطف غيره، و متى علم تعالى انّ الذبح لا يحصل لم يكلّف بما هو لطف فيه

---

١. في الأصل: في المواضع الّذي.

٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل: «ولا فيما فعل بأمره تعالى» والصحيح ما في المتن.

٣. في الأصل: فالواجب في حسنه.

٤. في الأصل: «لأنّ الواجد منّا» و الصحيح ما في المتن.

إلاّ أن يكون (في المعلوم ما يقوم مقامه في باب اللطف، و يجوز أن يكون)[1] الغرض فيه الإنتفاع بأكله، و الغرض الدنيوي يخرجه عن العبث كالغرض الدّيني.

[عدم لزوم العوض عليه تعالى عند كون الغير سبباً للإيلام]

ومن عَرَّض حيواناً لألم أجرى الله العادة بفعله ، فعوضه على المعرِّض دونه تعالى، لانّه بالتعريض قد صار كأنّه من فعله.

و من أصحابنا[2] من قال: العوض هاهنا على الله تعالى، لأنّه لو كان على المعرّض لكان الألم قبيحاً من حيث خلا من الإستحقاق والغرض والعوض الموفى عليه، و قد ثبت انّه سبحانه لا يفعل القبيح، و انّ ما يفعله من الألم لابدّ أن يكون فيه اعتبار وعوض متى لم يكن مستحقاً على ما قدمناه، و في ذلك نظر ليس هذا بموضع يقتضيه.[3]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[العوض ممّن فعل الألم ظلماً بغيره]

والمولم منّا لغيره على وجه الظلم يجب أن يكون في الحال مستحقّاً من العوض القدر الذي يستحق عليه مثله، لأنّه لو لم يكن كذلك لما كان الإنتصاف منه ممكناً مع وجوب الإنتصاف، و متى لم يكن كذلك مستحقّاً لم يُمكِّنه الله تعالى من الظلم.

---

١. ما بين القوسين موجود في نسخة «أ».

٢. الظاهر انّه هو الشيخ الطوسيﷺ حيث قال في الاقتصاد، ص ٩٠: فركوب البهائم والحمل عليها طريق حسنه السمع و العوض عليه تعالى، لأنّه المبيح لذلك....

٣. في الأصل: ليس هذا موضع يقتضيه.

[في انقطاع العوض]

والعوض يجب أن يكون منقطعاً، لأنّه لو كان دائماً لكان العلم بدوامه شرطاً في حسن تحمّل الألم له، و لو كان كذلك لما حسن من أحدنا تحمّل الألم في الشاهد لنفعٍ منقطعٍ، كما لا يحسن منه تحمّل ذلك لغير نفع، و المعلوم خلافه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل
في الكلام في المعرفة والنظر

قد أشرنا في صدر الكتاب إلى الدلالة على وجوب معرفته تعالى لمّا اقتضت الحال ذلك، وأومأنا إلى الدلالة[1] على وجوب النظر المؤدّي إليها، و انّه أوّل الأفعال الواجبة الّتي لا يجوز خلوّ المكلّفين منها، لما في ذلك من الحثّ على النظر والإستدلال والبعث على العناية و الإشتغال.

و لمّا كان اللطف واجباً في التكليف على ما بيّناه، و كان للمعرفة بالله تعالى على صفاته تعلّق باللطف الذي هو العلم باستحقاق الثواب و العقاب، من حيث إنّه لا يتمّ كونه لطفاً إلاّ بها، وجب الكلام فيها في هذا الموضع و فيما يتعلّق بها من النظر من حيث كان لا موصل[2] إليها سواه.

ونحن نذكر هاهنا ما يُزاد على ما ذكرناه هناك.

فنقول: إنّما قلنا انّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يتمّ كونه لطفاً إلاّ بعد المعرفة به تعالى على صفاته، لأنّ المكلّف متى لم يعلم المثيب المعاقب قادراً لا يعجز، و عالماً لا يجهل، وحكيماً لا يخلّ بواجب، جوّز أن لا يصل ذلك إليه إمّا للعجز عنه أو للجهل بما يستحقّ به، أو للإخلال بالواجب من الثواب، و متى علمه سبحانه على صفاته ارتفع هذا التّجويز، و إذا ارتفع تمّ كون العلم باستحقاق الثواب والعقاب لطفاً على ما قلناه.

---

١. في «أ»: و أومأنا على الدلالة.

٢. في «أ»: لا يوصل.

و ليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن لا يكـون العلم بهما لطفاً في التكليف في زمان مهلـة النظر فـإلاّ جاز مثـل ذلك في سـائر الأزمان، لأنّ حصـول العلم بهما مستحيل في ذلك الزمان، ولمّا استحال حصولـه قام النظر في باب اللطف مقامه، وليس كذلك فيما بعده من الأوقات، لأنّ العلم يمكن حصوله فيها، فلا يجوز حمل أحدهما على الآخر.

والمعرفـة الكسبيّة آكد في باب اللطـف من الضروريّة، فـلا يجوز أن يقوم في ذلك مقامها، لأنّ من تحمّل المشقّة في الـوصول إلى بعض أغراضه يكون أقرب إلى فعل ذلك الغرض منه إذا لم يتحمّل مشقّة في الوصول إليه.

ألا ترى انّ من التزم المشاقّ في بناء دار ليسكنها يكون أقرب إلى سكناها منه لو وهبت له.

وأيضاً فكـان يجب أن يفعلها الله تعالى لمن علـم انّه يموت على كفـره، و قد علمنا خلاف ذلك.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فإن قيل: كيـف تجب المعـرفـة و هـي تجري مجرى الحدس والتّخمين، لأنّ العاقل قبل النظر لا يدري هل يثمر نظره علماً أو غيره؟

قلنا: إذا علم حسن النظـر ووجوبه عليه علم انّه لا يثمـر جهلاً ولا قبيحاً، فيأمنُ في عاقبتـه أن يكون غير محمود[1]، وبمثل هـذا نجيب من قـال: كيف يجب عليه ما لا يعرفه ولا يميّزه؟ لأنّ تميّز السّبب و معرفته يغني عن تمييز المسبّب[2] على التفصيل، والعاقل يميّز النظر فكأنّه مميّز للمعرفة.

[تعريف النظر]

والنظر المؤدّي إلى المعـرفة هـو الفكر والتـأمّل، وهـي حالـة معقولـة يجدها

---

١. في الأصل: غير محمودة.

٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل: عن تميّز المسبب.

الإنسان من نفسه[١]، و إنّما يعلم العاقل وجوب هذا النظر عليه إذا خاف الضرر من تركه و إهماله.

وإنّما يحصل له خوف ذلك إذا كان ناشياً بين العقلاء يسمع اختلافهم و دعا بعضهم بعضاً إلى معرفة الله تعالى و التخويف من عقابه، أو بأن يفكّر مبتدءاً في جهة الخوف و أمارته.

فمتى فرضنا ارتفاع الأمرين لم يكن بدّ من أن يُخطر الله بباله ما يدعوه إلى فعل النظر و يخيفه من إهماله، لأنّ التكليف إذا وجب و كان لا يتمّ إلاّ بمقدّمة و لها سبب و كان الخاطر سبباً للخوف الذي يلزم عنده النظر في طريق معرفة الله تعالى، وجب فعله للمكلّف إذا فرضنا ارتفاع الأمرين (الآخرين).[٢]

[في تعريف الخاطر]

والخاطر كلام خفيّ يسمعه المكلف وإن لم يميّزه، و يجوز أن يكون من فعله تعالى، أو من فعل بعض ملائكته، ولا يلزم إذا كان الخاطر من فعله تعالى أن يكون مكلّماً[٣] للمكلّف على الحدّ الذي كلّم موسى عليه السلام، لأنّه إنّما اختصّ بهذه الفضيلة، من حيث كلّمه على وجه مخصوص لم يكلّم غيره عليه، ولو لزم ذلك في الخاطر للزم مثله في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾[٤] و ما أشبه ذلك من الخطاب للمكلّفين، و المعلوم خلافه.

ولا يلزم إذا كان الخاطر كلاماً أن يكون الأصمّ المولود كذلك غير مكلّف إذا لم يحصل له أحد الأمرين المقدّم ذكرهما، لأنّه يفعل داخل السمع فلا يمنع الآفة من إدراكه.[٥]

---

١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: وهي حالة معقولة للإنسان من نفسه.

٢. ما بين القوسين موجود في الأصل.

٣. في «أ» : متكلّماً.

٤. النساء: ١.

٥. كذا في «أ» ولكن في الأصل: فلا يمتنع الآفة من ادراك.

و ادّعاء أصحاب المعارف[١]: انّهم لا يخافون من ترك هذا النظر و لا يعلمون وجوبه، باطل، لأنّهم من القلّة إلى حدٍّ يجوز على مثلهم إدّعاء ما يعلمون من أنفسهم خلافه.

وأيضاً فالعلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى مكتسب يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، و يحصل لبعض العقلاء في حال لا يحصل فيها لغيره، لاختلاف أحوالهم، و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يُدخِل بعضهم على نفسه شبهةً فيزول خوفه، فلا يعلم وجوب هذا النظر عليه[٢] لأنّ العلم بوجوبه علم بماله صفةٌ مخصوصةٌ[٣] يجوز اعتراض الشبهة فيها، كما أدخلت الخوارج[٤] الشبهة على أنفسهم في قتل مخالفهم، فاعتقدوا حسنه لما جلهوا صفته المخصوصة[٥] و إن كان ظلماً في الحقيقة.

وأيضاً فانّ هذا الخوف يجوز أن يكون مغموراً في بعض المكلّفين ببعض الأُمور، فلا يجده من نفسه، كالمشرف على الموت و في أمواله حقوق و مظالم، فانّه لابدّ أن يكون خائفاً من ترك الوصيّة وعالماً بوجوبها،وإن كان ربما ذهل[٦] عن ذلك

---

١. أصحاب المعارف يقولون: إنّ المعارف كلّها ضرورية ، وعلى رأس هؤلاء عمرو بن بحر الجاحظ . قال الشهرستاني: عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ كان من فضلاء المعتزلة و انفرد عن أصحابه بمسائل: منها قوله : انّ المعارف كلّها ضرورية طباع، و ليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة و تحصل أفعاله طباعاً، كما قال ثمامة. الملل و النحل:١/ ٧٥ وانظر عن تفصيل مقالات أصحاب المعارف شرح الأُصول الخمسة ، ص٥٢و ٥٦و٦٧.

٢. في «أ»: وجوب النظر عليه.

٣. في «أ» : لأنّ من علم بوجوبه علم بما له وصفة مخصوصة.

٤. كلّ من خرج على الإمام الحقّ يسمّى خارجياً سواء كان الخروج في أيّام الصحابة أم كان بعدهم، وقد غلبت هذه التسمية على الذين خرجوا على أمير المؤمنين عليه السلام أثناء حرب صفّين بعد مسألة التحكيم، وأشدّهم خروجاً عليه و مروقاً من الدين: الأشعث بن قيس الكندي ـ قال ابن أبي الحديد في شرحه: (٢/ ٢٧٩): كلّ فسادٍ كان في خلافة عليّ عليه السلام و كل اضطراب حدث فأصله الأشعث ـ لاحظ أُصول الحديث و أحكامه، تأليف العلاّمة الشيخ جعفر السبحاني، ص١٩٤.

٥. في «أ»: الصفة المخصوصة.

٦. في «أ»: «ذهب» بدل «ذهل» و هو تصحيف.

لما يغمره من المرض.

[النظر مولّد العلم]

والنظر في الدليل من الوجه الذي يدلّ مع باقي الشروط سبب يولّد العلم، لأنّ حصوله يجب عنده، ولولا انّه متولّد عنه لما وجب ذلك.

وأيضاً فالعلم يحدث بحسبه، فجرى في كونه مولّداً له مجرى الضرب في كونه مولّداً للألم.

ألا ترى انّ من نظر في دليل حدوث الأجسام علم حدوثها دون صفات المحدث، و من نظر في دليل الصفات علم ثبوتها دون النبوّة، و انّ العلم يكثر بكثرة النظر و يقلّ بقلّته و يرتفع من دونه، ولو كان العلم يحصل بغيره لجاز أن ينظر العاقل في دليل حدوث الأجسام فيعلم الصفات، و في دليل الصفات فيعلم النبوّة، وأن يحصل جميع العلوم للعاميّ المعرض عن النظر، ولا يحصل شيء منها للعاقل الناظر في الأدلّة الموفّي النظر حقّه، و المعلوم خلاف ذلك.

والنظر إنّما لم يولّد العلم لمن خالفنا للتقصير في توفيته حقّه أو للإخلال بشرط من شرائطه، و متى نظروا على الشرائط فلابدّ من كونهم عالمين، و متى ادّعوا خلاف ذلك كانوا مكابرين، وقد استقصينا الكلام في ذلك في مسألة أفردناها فيه.[1]

---

١. كذا في الأصل و لكن في «أ»: «أوردناها فيه» و الصّحيح ما في المتن، لعلّه ناظر إلى تأليفه باسم «مسألة في أنّ النظر الكامل على انفراده كاف في تحصيل المعارف العقلية» لاحظ الغنية، قسم الفروع، ص ٢٤، برقم ٨ من مصنّفاته.

فصل
في الآجال والأرزاق والأسعار

الأجل هو الوقت، و الوقت هو الحادث أو ما تقديره[1] تقدير الحادث الذي تعلق حدوث غيره به[2]، فالحادث كطلوع الشمس مثلاً، فانّا نجعله وقتاً لقدوم زيد، و يجوز أن يجعل قدوم زيد وقت طلوع الشمس[3] إذا كان المخاطب عالماً بقدوم زيد وغير عالم بطلوع الشمس.

وما تقديره تقدير الحادث كقولنا: يقدم زيد عند انتفاء حياة عمرو، لأنّ انتفاء حياته و إن لم يكن حادثاً فانّه جارٍ مجرى الحادث.

و إذا ثبت ذلك، فأجل الموت أو القتل هو الوقت الذي يقع كلّ واحد منهما فيه، و كما لا وقت لموته أو قتله إلاّ واحد، فكذلك لا أجل له إلاّ واحد، و على هذا ما يعلم الله تعالى انّ المقتول يجوز أن يعيش إليه من الأوقات لولا القتل لا يسمّى أجلاً على الحقيقة، لأنّه لم يحدث فيه قتل، و بالتقدير لا يكون أجلاً، كما انّ بالتقدير لا يكون الشيء ملكاً ولا رزقاً.[4]

---

١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: وما تقديره.

٢. في الأصل: غيره فيه.

٣. كذا في «أ» و لكن في الأصل: أن يجعل قدوم زيد وقتاً كطلوع الشمس.

٤. قال السيد المرتضى ﷺ: ألا ترى انّه لا يقال: انّ مال الغير ملك لي بتقدير انّه لو انتقل إليّ بالهبة أو التمليك لكان ملكاً لي، ولا يقال أيضاً في زوجة الغير: انّه يجوز لي وطؤها بتقدير انّه لو طلقها زوجها أو مات عنها زوجها و عقدت عليها فانّ لي ذلك. شرح جمل العلم والعمل، ص ٢٤٢.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّىً عِنْدَهُ﴾ [١] لا دلالة فيه على اثبات الأجلين، لأنّه ليس في الظاهر انّهما أجلان لشيء واحد.

و يجوز أن يريد بأحد الأجلين أجل الموت في الدّنيا، و بالأجل الآخر أجل حياتهم في الآخرة، و يقوي انّ المراد ما ذكرناه انّه يعمّ الجميع، و ليس للجميع أجلان عند المخالف و إنّما ذلك لبعضهم.[٢]

وقوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلاٰ أَخَّرْتَنِي إِلىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ [٣] وقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ

---

١. الأنعام:٢.

٢. أقول: إنّ للمفسّرين من العامة و الخاصّة في تفسير الآية أقوالاً متعددة قال الزمخشري: الأجل الأوّل أجل الموت و الأجل الثاني أجل القيامة.

وقيل: الأجل الأوّل ما بين أن يخلق إلى أن يموت، و الثاني ما بين الموت و البعث، و هو البرزخ و قيل: الأوّل النوم، والثاني الموت. الكشّاف:٢/ ٤.

وفي مجمع البيان:٤/ ٢٧٢: قيل فيه أقوال:

أحدها: انّه يعني بالأجلين أجل الحياة إلى الموت، و أجل الموت إلى البعث و قيام الساعة....

وثانيها: انّه الأجل الذي يحيى به أهل الدنيا إلى أن يموتوا ، و أجل مسمى عنده يعني الآخرة، لأنّه أجل دائم ممدود لا آخر له، و إنّما قال: «مسمى عنده» لأنّه مكتوب في اللوح المحفوظ في السماء، وهو الموضع الذي لا يملك فيه الحكم على الخلق سواه....

وثالثها: انّ أجلاً يعني به أجل من مضى من الخلق:«و أجل مسمى عنده» يعني به آجال الباقين....

ورابعها: انّ قوله:«قضى أجلاً» عنى به النوم بقبض الروح فيه، ثمّ يرجع إلى صاحبه عند اليقظة «و أجل مسمى عنده» هو أجل موت الإنسان.

وفي تفسير الصافي في تفسير الآية٢ من سورة الأنعام قال الكاشاني رحمه الله: «ثمّ قضى أجلاً» كتب و قدّر أجلاً محتوماً لموتكم لا يتقدم و لا يتأخر، «و أجل مسمّى عنده» لموتكم أيضاً يمحوه و يثبت غيره لحكمة الصدقة والدعاء و صلة الرحم وغيرها ممّا يحقّق الخوف والرجاء ولوازم العبودية، فانّ بها و بأضدادها يزيد العمر و ينقص و فيه سر البداء في الكافي عن الباقر عليه السلام في تفسيرها قال:أجلان: أجل محتوم و أجل موقوف والقمي عن الصادق عليه السلام : الأجل المقضي هو المحتوم الذي قضاه الله و حتمه، و المسمّى هو الذي فيه البداء، يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء، و المحتوم ليس فيه تقديم ولا تأخير.

٣. المنافقون:١٠.

﴿يُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[١] لا دلالة أيضاً فيه، لأنّا لا نمنع من تسمية المقدّر[٢] بأنّه أجل مجازاً، وإنّما منعنا[٣] من أن يكون ذلك حقيقة، و مجازات القرآن أكثر من أن تحصى.

و المقتول كان يجوز أن يعيش لو لم يقتل إلى وقت آخر، و كان يجوز أن يموت، لأنّه تعالى قادر على إحيائه و إماتته، و بالقتل لا تتغيّر القدرة، فلا وجه للقطع على موتٍ ولا حياةٍ.

وتعلّق من قال بوجوب بقائه لولا القتل[٤]، بأنّه لولم يكن كذلك لما استحقّ القاتل ذمّاً، باطل، لأنّه إنّما استحقّ ذلك من حيث كان مُضرّاً به[٥] على وجه الظلم، لا لأنّه لو لم يقتل لوجب بقاؤه.

وتعلّق من قال ـ بوجوب موته لولا القتل[٦] بانّ تجويز البقاء يقتضي أن يكون القاتل قد قطع أجله الذي جعله الله له ـ باطلٌ، لأنّ الأجل على الحقيقة هو الوقت الذي وقع فيه القتل، دون مايجوز أن يبقى المقتول إليه و يموت فيه تقديراً، على ما تقدّم.

وعلى هذا ليس للقول بانّ القاتل قطع أجله معنىً، على انّ ذلك الوقت إنّما جعل أجلاً بالعلم، وتعلّق العلم بالشيء لا يمنع من القدرة على خلافه، لأنّه

---

١. نوح: ٤.　　٢. في «أ»: المقتدر.　　٣. في «أ»: منعناه.

٤. هذا القول نسبه القاضي عبد الجبار إلى البغداديين حيث قال بعد كلام له في المقام ما هذا نصّه:
إنّما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف يكون حاله في الحياة و الموت؟ فعند شيخنا أبي الهذيل انّه كان يموت قطعاً لولاه، وإلاّ يكون القاتل قاطعاً لأجله، و ذلك غير ممكن، وعند البغدادية انّه كان يعيش قطعاً. شرح الأُصول الخمسة، ص٧٨٢.

٥. في «أ»: «من حيث كان مقراً به» و الصحيح ما في المتن.

٦. و هم المجبرة القدرية، قال السيد المرتضىﷺ: ذهب المجبّرة القدريّة إلى أنّ المقتول لو لم يقتل لمات لا محالة، وذهب كثير من أهل العدل إلى انّه لو لم يقتل لعاش لا محالة، و ذهب المحققون منهم إلى أنّه لو لم يقتل لكان يجوز أن يبقى و يجوز أن يموت ، ولا دليل على أحد الأمرين و فرضنا الشكّ. شرح جمل العلم والعمل، ص ٢٤٤.

يتعلق بالشيء على ماهو به ولا يجعله على ما هو به[١] و يجري في تعلّقه با لمعلوم مجرى الدلالة في تعلّقها با لمدلول، و الخبر الصّدق في تعلّقه با لمخبر عنه.

ولو كان العلـم موجباً كون معلومـه لكان آكد من القدرة، لأنّـا قد بيّنا انّها غير موجبة للفعل، وهذا يقتضي استغناءنا عن القدرة في وقوع الأفعال.

و أيضاً فالقول بانّ العلم (يوجب كون معلومه)[٢] يقتضي كون أحدنا ملجأً إلى الأفعال، و يبطل تخيّره فيهـا، بل يقتضي ذلك في القديم تعالى، و ذلـك فاسد، فما أدّى إليه[٣] يجب الحكم بفساده.

ويلزم من قال بوجوب الموت لـولا القتل، أن يكون من ذبح غنم غيره بغير إذنه محسنـاً إليه، لأنّـه قد جعلهـا بحيث ينتفـع بها، لأنّه لـو لم يذبحهـا لمات، و المعلوم خلاف ذلك، و انّه يستحقّ الذمّ والتوبيخ.

[الكلام في الأرزاق]

فأمّا الرّزق فهو ما صحّ الإنتفاع به و لم يكن[٤] لأحد المنع منه، و لهذا[٥] لم يجز الرّزق على الله تعالى، لاستحالة الإنتفاع عليه.

وقد يكـون الرّزق ملكاً، و قـد يكون غير ملـك، لأنّ البهائم توصـف بانّها مرزوقة لما تناوله من الماء و الكلأ و إن لم تكن مالكةً لذلك.

و إذا ثبت انّ الرّزق هـو ما ذكرناه لم يكن الحرام رزقاً، لأنّ الله تعـالى قد منع منه و حظر الإنتفاع به.

---

١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: و يجعله على ما هو به.

٢. مابين القوسين موجود في «أ».

٣. هذا ما أثبتناه و لكن في الأصل: «ما أدّى إليه» و في نسخة«أ»: «فأدّى إليه».

٤. في «أ»: و لو لم يكن.

٥. في «أ»:و هذا.

ويؤيد ذلك انّه تعالى تمدّح بكونه رازقاً فقال: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذُو القُوَّةِ الْمَتينُ﴾ [١] وقال: ﴿هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ﴾ [٢] و مدح على الإنفاق ممّا رزق فقال: ﴿وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [٣] وأباح ذلك فقال: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ﴾ [٤] وهذا مانع من كون الحرام رزقاً، لاستحالة أن يكون ما تمدّح بفعله و مدح [٥] على التصرّف فيه، و أباح تناوله، هو ما نهى عنه، وتوعّد عليه، و تعبّد بالمنع من التصرّف فيه.

فإن قيل: كيف يجوز أن ينفق الإنسان مالم يرزق و أن يأكل رزق غيره؟

قيل له: كما يجوز أن ينفق ملك غيره وأن يأكل ملك غيره، و ليس في ذلك مغالبة للقديم تعالى، لأنّ معنى جعله رزقاً انّه سبحانه حكم بذلك و دلّ عليه، و ليس معناه انّه يمنع غيره من تناوله، و يحمل المرزوق على أكله. [٦]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. الذاريات:٥٨.
٢. فاطر:٣.
٣. البقرة:٣.
٤. طه: ٨١.
٥. في «أ»: ما يمدح بفعله و يمدح.
٦. في «أ»:ويحمل المرزق على أكله.

[الكلام في الأسعار والرّخص والغلاء]

وأمّا السّعر فهو عبارة عن تقدير البدل فيما يباع به الشيء، و ليس السّعر نفس البدل، ألا ترى انّ الدراهم لا توصف بانّها أسعار و إن كانت أثماناً للمبيعات، ولا يلزم على ذلك قيم المتلفات، لأنّا قد احترزنا عنها بقولنا: «فيما يباع به الشيء».

والرّخصُ عبارة عن انحطاط السّعر عمّا كان عليه و الوقت و البلد واحد، لأنّ انحطاط سعر الثلج مثلاً في الصيف في الجبال الباردة أو في الشّتاء لا يُعدّ رُخصاً، فلذلك اعتبرنا الوقت والمكان.

والغلاء عبارة عن زيادة السّعر عمّا جرت العادة به مع الشرطين المذكورين، والرّخصُ والغلاء يضافان إلى من فعل سببهما، فإن كان سبب الغلاء تقليل الغلّات أو تكثير الخلق أو تقوية شهواتهم للأقوات، أُضيف إلى الله تعالى، لاختصاص هذه الأُمور بمقدوره سبحانه، و بالعكس من ذلك الرّخص.

وإذا كان سبب الغلاء احتكار الظلمة للأقوات، أو منع الناس من بيعها أو جلبها، أو إكراههم على بيعها بأغلى السّعرين[1] أُضيف إلى العباد، و بالعكس من ذلك الرخص.

---

١. في الأصل: على بيعها على السعرين.

فصل
في الكلام في النّبوّة[1]

متى كانت بعثة الرّسول ﷺ بياناً لما لا سبيل من جهة العقل إلى العلم به، من مصالح المبعوث إليهم و مفاسدهم وجبت، وفي الوجوب الحُسن و زيادة.

يُبيّن ما ذكرناه انّه غير ممتنع أن يكون من جنس أفعال المكلّف ما إذا فعله دعى إلى الواجب العقليّ و صرف عن القبيح، و ما إذا فعله دعى إلى القبيح أو صرف عن الواجب، و إذا علم سبحانه ذلك وكان العقل غير دالّ عليه لوجب[2] في حكمته سبحانه إعلام المكلّف به، و بعثة الرّسول لتعريفه، إزاحةً للعلّة في تكليفه.[3]

و بفهم ما ذكرناه يعلم[4] فساد ما تهذّى[5] به البراهمة[6] من قولهم: ما يأتي به

---

١. قال ابن الأثير في نهايته: النبيّ فعيل بمعنى فاعل للمبالغة من النبأ: الخبر لأنّه انبأ عن الله ، وقيل: انّه مشتق من النباوة و هي الشيء المرتفع قال الطريحي في مجمع البحرين: النبيّ فعيل بمعنى مفعل، و قيل هو من النبوة و النباوة، لما ارتفع من الأرض و المعنى انّه ارتفع و شرّف على سائر الخلق.

وقال التفتازاني: النبوة: كون الإنسان مبعوثاً من الحق إلى الخلق، فإن كان النبيّ مأخوذاً من النباوة و هو الارتفاع لعلو شأنه و اشتهار مكانه، أو من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة إلى الحق تعالى، و إن كان من النبأ و هو الخبر، لانبائه عن الله تعالى. فعلى قلب الهمزة واواً ثمّ الإدغام كالمروة. شرح المقاصد:٥/ ٥.

٢. في الأصل: وجب.

٣. في «أ»: من تكليفه.

٤. في «أ»: و يفهم ما ذكرناه ويعلم فساد.

٥. هذى يهذي هذياناً بمعنى خلط و تكلم بما لا ينبغي. المصباح المنير. وفي نسخة «أ»: تهدى.

٦. تقدم الكلام حول البراهمة في أوّل الكتاب فراجع.

الرّسول إن وافق العقل كان عبثاً، وإن خالفه كان قبيحاً، لأنّ ما يأتي به الرّسول موافق[١] في المعنى لما في العقول، من حيث كان تفصيل ما في العقل جملته، لأنّ العقل قد دلّ على وجوب اللطف و انّه لا يختصّ شيئاً معيّناً، فلا يمتنع أن يتعلّق بأفعال المكلّف كتعلّقه[٢] بغيرها فيجب والحال هذه بيان ذلك له.

على انّ البعثة قد تحسن لتأكيد ما في العقول و إن لم يكن مع المبعوث شرع ويجري[٣] ذلك في انّه ليس بعبثٍ مجرى ترادُف الأدلّة.

على انّه لا يمتنع أن يكون نفس دعاء ا لمبعوث إلى ما في العقول لطفاً فيه، فيخرج بذلك عن صفة العبث إلى صفة الوجوب.[٤]

[القول في العصمة]

و يجب أن يكون الرسول ﷺ معصوماً من الكذب في الأداء، لأنّه سبحانه إذا صدّقه بالمعجز في انّه مؤدٍّ عنه أمن كذبه، لأنّ تصديق الكذّاب قبيح، وهو تعالى لا يفعل القبيح.

ويجب أيضاً أن يكون معصوماً ممّا عدا الكذب من سائر القبائح على جميع الأحوال، لأنّ تجويز ذلك عليه يقتضي التنفير عنه.

وإذا كان الغرض في بعثته الإمتثال لما يأتي به و السكون إلى دعوته، و كان ذلك فرعاً للعلم بصدقه الذي لا يحصل له إلّابالنظر في معجزه، (و كان حصول النظر فيه متعلقاً بداع إليه وجب تنزيهه عن كلّ شيء ينفّر عنه، و إذا كان كذلك و كان تجويز القبيح عليه يصرف عن قبول قوله و ينفّر عن النظر في معجزه)[٦] وجب في حكمته سبحانه تنزيهه عنه، و إلّا كان مناقضاً لغرضه.

---

١. في «أ»:يوافق.
٢. في «أ»:لتعلقه.
٣. في الأصل: و مجرى.
٤. وفي «أ»: فبذلك يخرج عن حقيقة العبث إلى صفة الوجوب.
٥. في الأصل: و يجب كون الرسول.
٦. ما بين القوسين موجود في نسخة «أ».

و لهذا الذي ذكـرناه اتّفق الكـلّ على تنزيهه عـن الفظاظة والغلظـة والخلق الشنيعة و كثير من الأمراض مع حسن ذلك أجمع،[1] و إذا وجب تنزيهه عمّا نفّر عنه و إن كان حسناً، فلأن يجب تنزيهه عن المنفّر القبيح أولى و أحرى.

وأيضاً فالنبيّ ﷺ مستحق لمطلـق التعظيم، و الإستخفـاف به كفـر، و هذا يحيل وقوع شيء مـن القبيح منه، لوجـوب الإستخفاف به متى أوقعـه، و استحالة وجوب الإستخفاف مع الحكم بكفر فاعله.

[القول في المعجز و شرائطه]

ولا يمكن حصول العلم بصدقه ﷺ إلّا من جهة العلم بالمعجز[2] إمّا بنفسه أو بواسطة، و دلالة المعجز على الصدق تفتقر إلى شروطٍ:

أوّلها: أن يكون مـن فعله تعـالى، لأنّ مدّعـي الرسـالة إنّما يـدّعيها عليـه، و تصديقه بالمعجز ينوب مناب قوله سبحانه: صدق هذا فيما يؤدّيه عنّي.

فكما انّه لو صدّقه بالقول لوجـب أن يكون ذلك قولاً له، فكذلك يجب فيما ناب مناب القول في التصديق من الفعل أن يكون فعلاً له.[3]

و لأنّ من عداه سبحانـه يجوز منه فعل القبيح، فلا نقطع متـى كان المعجز من فعله على الصدق، لتجـويزنا[4] أن يكون مفعـولاً لغير التصديق، أو لتصـديق المدّعي و إن كان كاذباً.

---

١. في الأصل: و حسن ذلك أجمع.

٢. في الأصل: «العلم المعجز» قال السيد المرتضى﵀ في الذخيرة، ص ٣٢٨: اعلم انّ لفظـة «معجز» تنبئ في أصـل اللغة عمّـن جعل غيره عاجـزاً، والقديـم تعالى هو المختـص بالقـدرة على الإعجاز والاقدار، فالمراعى هذه اللفظة في العرف دون أصل اللغة، و معنى قولنا«معجز» في التعارف ما دلّ على صدق من ظهر عليه و اختص به، و إنّما يدلّ على ذلك بشرائط.

٣. في الأصل: أن يكون أفعاله.

٤. في الأصل: و لتجويزنا.

والشرط الثاني: أن يكون خارقاً للعادة، لأنّ المعتاد لا يتعلّق بمدّع دون مدّع، ولا يميّز صادقاً من كاذب، و من حكم المعجز الإبانة.

والثالث: أن يكون مطابقاً للدعوى و متعلّقاً بها، لأنّه متى لم يكن كذلك، لم يعلم كونه تصديقاً لها[١]، وجوّزنا كونه جارياً مجرى ما يحدث من الآيات الخارقة للعادة الّتي لا دلالة فيها على صدق واحد، كأشراط الساعة.

والمعجز يجوز ظهوره[٢] على أيدى الأئمّة و أفاضل المؤمنين، [٣]لأنّه إذا كان إنّما يفعل للتصديق وجب اعتبار الدعوى الّتي يفعل المعجز مطابقاً لها، فإن كانت نبوّةً كان دليلاً على ثبوتها، و إن كانت إمامة أو إبانةً [٤]كان دليلاً على ثبوت ذلك لمدّعيه.[٥]

على انّه لا يمتنع أن يكون في ظهوره على يد من ذكرناه مصلحة له أو لغيره، و إذا كان كذلك وجب فعله.

والدّلالة على نبوّة نبيّنا محمّد ﷺ على ضربين:

أحدهما: القرآن المعلوم ضرورةً اختصاصه به و ظهوره على يده.

والثاني: أُمور أُخر سواه، و العلم بها حاصل من جهة الإكتساب.

وقلنا : إنّ القرآن دليل على صدقه ﷺ لأنّه تحدّى الفصحاء به، و جعل عجزهم عن معارضته و قصورهم عن الإتيان بمثل سورة من قصار سوره وجه دلالته[٦] فانتفت معارضته، و كان انتفاؤها لتعذّرها والعجز عنها، و كان هذا التعذّر خارقاً للعادة، و في ذلك ثبوت كونه دليلاً على صدقه ﷺ.

و قلنا بانتفاء معارضته، من حيث ثبت انّ كلّ أمر يجب نقله و ظهوره و

---

١. في الأصل: تصديقاً لهذا.
٢. في «أ»: يكون ظهوره.
٣. في الأصل و «أ»:الأفاضل المؤمنين.
٤. في «أ»:امامة أو إيماناً.
٥. في «أ»:«المدعية» بدل «لمدّعيه».
٦. كذا في «أ» و لكن في الأصل: بمثل سورة هو وجه دلالته.

العلم بـه إذا وقع، فواجب فيـه متى لم ينقل و لم يظهـر، القطع[١] على انتفائه و انّـه لم يكن.

والمعارضـة هذه حـالها لو حصلـت، لأنّها تكون هـي الحجّة[٢] والقرآن هـو الشُبهة ، و نقل الحجّة و ظهورها أولى من نقـل الشُّبهة و ظهورها، فيجب ـ إذا لم ينقل المعارضة و يظهر ـ القطعُ على أنّها لم تكن.

ولا يمكن أن يدّعـى حصول معارضةٍ مَنَعَ الخوفُ مـن أنصار النبيّ ﷺ من ظهورهـا، لأنّ السّلطان كان للعرب المتحـدّين بالقـرآن دون النبيّ ﷺ مدّة مقامه بمكّة، و الكثرة في الإسلام إنّما كانت بعد الهجرة.

فلو كان هناك معارضة لوجب بقضية العادة ظهورها في الآفاق تلك المدّة، وانتشارها على وجهٍ لا يصحّ معه فيما بعد استتارُها و خفاؤها.

على انّ الخوف من المذكورين لم يمنع من سبّه وهجائه والإفتراء عليه، و إذا لم يمنع من ذلك فهو بأن لا يمنع[٣] من المعارضة أولى.

على انّ الخوف لا يقتضي[٤] ارتفاع النقل و انقطاعه على كلّ وجه، وإنّما يمنع إن منع من التظاهر به، فكان يجب أن ينقل أعداء الإسلام المعارضة لو كانت نقلاً مكتوماً إلى نظـرائهم، فتظهر في ممالكهم و بـلادهم، و في فقد العلم بـذلك دليل على انتفائها.

وقلنا: إنّ انتفاء المعارضـة للتّعذّر، لأنّ الفعل إذا لم يقع من القادر مـع توفّر دواعيـه إليه، فـذلـك دليل على تعـذّره عليـه ، و لهذا قطعنا على انّ الجواهـر غير مقدورة لنا.

---

١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: متى لم ينقل و يظهر القطع.
٢. في الأصل: لأنّها كانت تكون هي الحجّة.
٣. في «أ»: «بأن يمنع» و الصحيح ما في المتن.
٤. في الأصل: «على انّ الجواب لا يقتضي» و الصحيح ما في المتن.

وإذا كان كذلك، و كان ﷺ قد طالب العرب المتحدّين ـ و هم ذوو الحميّة والأنفة و الإمتناع من المذلّة ـ بالرجوع عن دياناتهم، والنّزول عن رياساتهم، و التّبري من آبائهم وأبنائهم، و المحاربة لهم و سفك دمائهم، و علموا انّ بالمعارضة يزول ذلك كلّه و يبطل، توفّرت دواعيهم إليها و خلصت من الصوارف، فإذا لم تحصل و الحال هذه قطعنا على تعذّرها عليهم.

وأيضاً فرميهم النبيّ ﷺ بانّه ساحر و كاهن و انّ الجِنّ تُلقي إليه هذا الكلام ، دليل واضح على تعرّضهم للمعارضة و عجزهم عنها.

على انّ تكلّفهم للحرب الّتي لا حجّة فيها لو اقترنت بالظفر وفيها عظيم المشقّة و كبير الخطر، وعدولهم عن المعارضة التي هي بخلاف ذلك كلّه، دليل على أنّها متعذّرة عليهم[1] أشدّ التّعذّر.

لأنّ العاقل لا يعدل عن الأخفّ الأسهل ــ و فيه الحجّة ـ إلى الأشقّ الأصعب مع تعرّيه منها إلاّ لقوة العجز عنه، و بهذا يبطل القول بانّهم لم يعارضوه لأنّهم رأوا انّ الحرب أحسم لمادّته.[2]

وأيضاً فكان ينبغي لمّا جرّبوا الحرب فلم يبلغوا بها غرضاً و لا أجرت عليهم نفعاً أن يرجعوا إلى المعارضة النافعة لهم لو قدروا عليها.

على انّ الحرب لم يكن إلاّ بعد الهجرة، فما وجه امتناعهم من المعارضة ثلاث عشرة سنة مدّة مقامه بمكة؟! و بهذا يفسد القول بانّه ﷺ شغلهم بالحرب عن المعارضة.

وأيضاً فا لمعارضة كلام، والحرب لا يمنع من الكلام، وقد علمنا[3] انّهم كانوا يبتدؤن فيها الخُطب و يرتجلون الأشعار.

---

١. في «أ»: تتعذّر عليهم.

٢. في «أ»: «احسم لمأبرته» والصحيح ما في المتن.

٣. في الأصل: وقد علموا.

على انّه كان يجب أن يوافقوه على ذلك و يقولوا: شغَلْتَنا بالحرب عن المعارضة، فلا حجّة لك في ارتفاعها منّا ،و هذا ما رأيناهم فعلوه.

وإنّما قلنا: إنّ تعذّر المعارضة كان خارقاً للعادة، لأنّا قد بيّنا انّ الحرب أو الخوف من أنصاره لم يكونا مانعين من المعارضة.

ولا يجوز القول بانّه كان أفصح القوم فتأتى منه ما تعذّر عليهم مثله[1] لأنّ الأفصح إنّما تمتنع مساواته في جميع كلامه أو أكثره، و لا تمتنع في القدر اليسير منه على ما هو دون طبقته، و لهذا ساوى[2] أهل الطبقات المتأخرة أهل الطبقة الأُولى في البيت و الأبيات، و إذا كان التحدّى واقعاً بسورة[3] لم يكن كونه أفصح مانعاً من مساواته فيها.

على انّ تعذّر المعارضة لو لم يكن خارقاً للعادة لوافقوه ﷺ[4] على انّه لا دلالة له في تعذّر معارضته، و أسقطوا بالموافقة حجّته، فلمّا لم يفعلوا ذلك دلّ على انّ التعذّر كان حاصلاً على وجه خارق للعادة، و بهذا يبطل كل شيء يتعلّلون به في ذلك، فثبت ما قلناه أوّلاً، و المنّة لله تعالى.

[الكلام في الصّرفة][5]

واعلم أنّ جهة خرق العادة بالقرآن أنّ الله سبحانه صرف العرب عن

---

١. في «أ»: بمثله.
٢. في «أ»: و لهذا تساوى.
٣. في «أ»:في سورة.
٤. في «أ»:لوافقوه عليهم حجّته.
٥. قال الشيخ الطوسي ﷺ: إنّ السيد المرتضى يختار انّ جهة إعجاز القرآن الصرفة، وهي: انّ الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تتأتّى منهم بها الفصاحة الّتي هي مثل القرآن متى راموا المعارضة، ولو لم يسلبهم ذلك لكان يتأتى منهم، و بذلك قال النظام و أبو إسحاق النصيبي أخيراً. الإقتصاد، ص ١٧٢.
قال يحيى بن حمزة العلوي:
الصرفة رأي أبي إسحاق النظام و أبي إسحاق النصيبي من المعتزلة و اختاره الشريف ←

معارضته، لسلبهم العلوم الضروريّة المعقولة فيهم[1] بمجرى العادة الّتي لا تتأتى المعارضة إلّا معها، في كلّ حالٍ تعاطوها.[2]

وقلنا ذلك لأنّه لا يجوز أن يكون خارقاً للعادة بفصاحته و لا بنظمه ولا بمجموعهما و لا بتعذّر جنسه.[3]

← المرتضى من الإمامية، و لقول أهل الصرفة تفسيرات ثلاثة:

التفسير الأوّل: أن يريدوا بالصرفة انّ الله تعالى سلب دواعيهم إلى المعارضة، مع أنّ أسباب توفّر الدواعي في حقّهم حاصلة....

التفسير الثاني: أن يريدوا بالصرفة انّ الله تعالى سلبهم العلوم التي لابدّ منها في الإتيان بما يشاكل القرآن و يقاربه....

التفسير الثالث: أن يراد بالصرفة انّ الله تعالى منعهم بالإلجاء على جهة القسر عن المعارضة مع كونهم قادرين و سلب قُواهم عن ذلك، فلأجل هذا لم تحصل من جهتهم المعارضة. الطراز:٣/ ٣٩١.

و قال (العلّامة المجلسي ﷺ): و أما وجه إعجاز القرآن فالجمهور من العامة و الخاصة و منهم الشيخ المفيد على انّ إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، و الدرجة القصوى من البلاغة... هذا مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية، وعلى دقائق العلوم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد....

وقيل: وجه اعجازه اشتماله على النظم الغريب و الأُسلوب العجيب المخالف لنظم العرب و نثرهم في مطالعه و مقاطعه و فواصله....

وقال الباقلاني: وجه الإعجاز مجموع الأمرين: البلاغة والنظم الغريب.

وقيل: هو اشتماله على الإخبار بالغيب.

و قيل: عدم اختلافه و تناقضه مع ما فيه من الطول و الإمتداد.

و ذهب السيد المرتضى منّا وجماعة من العامة ــ منهم النظام ــ إلى الصرفة، على معنى انّ العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة، لكنّ الله صرفهم عن معارضته. بحار الأنوار:١٧/ ٢٢٤ لاحظ عن تفصيل البحث حول الصرفة و معناها والمناقشة فيها كتاب الإلهيات :٣/ ٣٣٧ـ ٣٥٠ تأليف الأُستاذ العلّامة الشيخ جعفر السبحاني.

١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: «المفعولة فيهم» والصحيح ما في المتن.

٢. أي خاضوا في المعارضة، قال في لسان العرب: فلان يتعاطى كذا أي يخوض فيه.

٣. في الأصل: ولا لتعذر جنسه.

أمّا الفصاحة فلأنّه كان يجب حصول العلم بالفرق بين قصار سور القرآن في الفصاحة و بين فصيح كلام العرب لكلّ من حصل له العلم بالفرق في ذلك بين شعر الطبقة الأُولى من شعر العرب و بين شعر المحدثين في وقتنا هذا على وجه هو آكد و أظهر من حيث كان معتاداً، و ذلك معجز، و في فقد العلم بذلك دليل على خروج الفصاحة عن الإعجاز.

وأمّا النظم فلحصول العلم بارتفاع التفاوت فيه وصحّة وقوعه بفصيح الكلام و ركيكه من كلّ عاقل.

والفصاحة و النظم إذا كانا مقدورين على الإنفراد، صحّ من القادر عليهما الجمع بينهما بلا ارتياب و ليس القرآن متعذّراً في جنسه من حيث كان كلاماً، وكان الكلام على ما قدّمناه من جنس الحروف المعقولة و الأصوات، ولو كان متعذر الجنس لم يصحّ منّا حكايته كما لم يصحّ منا حكاية كلّ شيء خرج عن مقدور العباد، فثبت ما قلناه.

[معجزات النبيّ ﷺ]

وأمّا المعجزات التي هي سوى القرآن الدالّة على نبوّته ﷺ فكثيرة[1]:

---

١. قال التفتازاني: من أنواع المعجزات أفعال ظهرت منه ﷺ على خلاف العادة تربى على ألف. شرح المقاصد: ٥/ ٣٧.

و نقل العلاّمة المجلسي رحمه الله في البحار عن الخرائج انّه: كان لكلّ عضو من أعضاء النبي ﷺ معجزة: فمعجزة رأسه انّ الغمامة ظلّت على رأسه، ومعجزة عينيه، انّه كان يرى من خلفه كما يرى من أمامه، و معجزة أُذنيه هي انّه كان يسمع الأصوات في النوم كما يسمع في اليقظة، و معجزة لسانه انّه قال للظبي: من أنا؟ قال: أنت رسول الله، و معجزة يده انّه أخرج من بين أصابعه الماء. و معجزة رجله انّه كان لجابر بئر ماؤها زعاق، فشكى إلى النبيّ ﷺ فغسل رجليه في طشت وأمر بإهراق ذلك الماء فيها فصار ماؤها عذباً، و معجزة عورته انّه ولد مختوناً، و معجزة بدنه انّه لم يقع ظلّه على الأرض، لأنّه كان نوراً ولا يكون من النور الظلّ كالسراج، و معجزة ظهره ختم النبوة ←

منها: انشقاق القمر[١] ورجوع الشمس[٢]، و خروج الماء من بين أصابعه[٣]، و حنين الجذع[٤]، و تسبيح الحصا[٥]، و كلام الذئب[٦]، وكلام الذراع[٧]، و شكوى البعير[٨]، و حلب الشاة الحائل[٩]، و إشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير[١٠]، وحديث الإستسقاء، و انّه ﷺ لمّا استسقى و خشي من دوام المطر خراب دور المدينة قال: «اللّهمّ حوالينا ولا علينا».[١١] فصار السحاب محيطاً بالمدينة كالإكليل[١٢] و مجيئ الشجرة إليه تخدّ الأرض لمّا قال لها: أقبلي، و رجوعها إلى مكانها لمّا قال لها: أدبري.[١٣]

و إخباره ﷺ بالغائبات:

كقوله: لأمير المؤمنين عليه السلام: تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين.[١٤]

← كان على كتفه مكتوباً: لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله. بحار الأنوار:١٧/ ٢٩٩و ٣٠١.

١. بحار الأنوار:١٧/ ٣٤٧، صحيح البخاري:٦/ ١٧٨ كتاب التفسير، التاج الجامع للأُصول: ٤/ ٢٤٨ و الخرائج للراوندي، ص ١٨.

٢. بحار الأنوار: ١٧/ ٣٥٨ و ٣٥٩ و الخرائج للراوندي، ص ٣٩ و ١٥٠.

٣. دلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ١١و١٢؛ بحار الأنوار:١٧/ ٢٨٦ و صحيح البخاري: ٤/ ٢٣٤، كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام.

٤. صحيح البخاري:٤/ ٢٣٧ كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام و دلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٦٦ و بحار الأنوار:١٧/ ٣٦٥.

٥. دلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٦٤ و بحار الأنوار:١٧/ ٣٧٩ و الخرائج للراوندي، ص ٢٨.

٦. دلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٤١ باب ما في كلام الذئب و شهادته لنبيّنا ﷺ بالرسالة.

٧. بحار الأنوار:١٧/ ٢٣٢ و ٢٩٥.

٨. الخرائج للراوندي، ص ٢٤.

٩. بحار الأنوار:١٧/ ٢٣٤و ٢٣٥.

١٠. بحار الأنوار:١٧/ ٢٣١ـ٢٣٣.

١١. بحار الأنوار:١٧/ ٢٣٠ و الخرائج للراوندي، ص ١٦و٤٦.

١٢. الإكليل: التاج.

١٣. بحار الأنوار:١٧/ ٢٩٧ و دلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ١٣ـ١٧ و الخرائج للراوندي ،ص ١١و٣٢.

١٤. هذا الحديث معروف عند الفريقين نقله الخاصة والعامة نذكر جملة من المصادر: أُسد الغابة: ←

وقوله: تَقتل ذا الثدية.[1]

وقوله في قصة سهيل بن عمرو[2]: انّك تدعى إلى مثلها فتجيب على مضض.

← ٤/ ٣٣، فرائد السمطين:١/ ٣٣٢، احقاق الحقّ: ٦/ ٥٩ـ ٧٨، احتجاج الطبرسي: ١/ ٤٦٤ و كنز العمال:١٦/ ١٩٤ برقم ٤٤٢١٦. و قال العلاّمة المجلسيﷺ في بحار الأنوار:٣٠/ ٥٨٨: و قد روى متواتراً من الطريقين قوله ﷺ لعليّ عليه السلام : ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين. و فضائل الخمسة:٢/ ٣٥٨ والغدير: ١/ ٣٣٧ و بحار الأنوار:٣٢/ ٢٨٩ــ ٣١٦ وعوالى اللآلي: ٤/ ٨٧ والخرائج للراوندي ، ص ١١٥ و شرح المقاصد للتفتازاني:٥/ ٣٦.

١. ذو الثدية: حرقوص بن زهير المعروف بذي الخويصرة و ذي الثدية من بني تميم، خارجي، و اعتراضه على رسول الله ﷺ في تقسيم الغنائم مشهور، قتل في وقعة النهروان سنة ٣٧هـ. صحيح البخاري: ٤/ ٢٤٣ باب علامات النبوة في الإسلام، أُسد الغابة:١/ ٣٩٦، شرح النهج لابن أبي الحديد:٢/ ٢٦٥، مسند أحمد بن حنبل:١/ ١٦٠، كنز العمال:١١/ ٢٠٢ــ٢٠٣ و صحيح البخاري: ٩/ ٢١ كتاب استتابة المرتدين... باب من ترك قتال الخوارج للتألف وعمدة ابن البطريق، ص٥١١ــ٥٣٢ و بحار الأنوار: ٣٣/ ٣٣٣ و ٣٣٨ و ٣٨٥ و دلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٤٢٦.

٢. سهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي العامري أُسر يوم بدر كافراً وكان أعلم الشفة، فقال عمر: يا رسول الله أنزع ثنيتيه فلا يقوم عليك خطيباً أبداً، فقال: دعه يا عمر... فقيل مات سهيل في طاعون عمواس في خلافة عمر سنة ١٨هـ و هو صاحب القصّة يوم الحديبية مع رسول الله ﷺ حين اصطلحوا(أُسد الغابة:٢/ ٣٧).

و ملخّص القصّة انّه لمّا حصل الصلح بين النبي ﷺ و بين المشركين كتب عليّ عليه السلام : «هذا ما كاتب عليه محمد رسول الله ﷺ فقال سهيل بن عمرو: لو اعلم انّك رسول الله لم أُقاتلك و لم أُخالفك، فقال رسول الله ﷺ لعليّ عليه السلام : اكتب له ما أراد، «ستدعى إلى مثلها فتجيب و أنت على مضض» قال علي عليه السلام : فلمّا كتب الصلح بيني و بين أهل الشام و كتب «بسم الله الرحمن الرّحيم هذا كتاب بين علي أمير المؤمنين و بين معاوية بن أبي سفيان » قال معاوية و عمرو بن العاص: لو علمنا انّك أمير المؤمنين لم ننازعك. فقلت: اكتبوا ما أردتم، فعلمت انّ قول النبي ﷺ قد جاء.

أُنظر عن تفصيل القصة: مناقب ابن المغازلي ، ص ٤٠٦ و شرح النهج لابن أبي الحديد: ٢/ ٢٣٢ــ ٢٣٤ و عمدة ابن البطريق ٣٨٧ــ ٣٩٣ و احتجاج الطبرسي: ١/ ٤٤٣ــ ٤٤٦ و بحار الأنوار: ٣٣/ ٣٧٧ و الخرائج للراوندي، ص ١٠٩ و منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: ٨/ ١٧٣.

وقوله لعمّار[١] رضي الله عنه: تقتلك الفئة الباغية.[٢]

وقوله لعائشة: تنبحكِ كلاب الحوأب[٣] إلى غير ذلك ممّا لا تحصى كثرةً.

وطريق العلم بصحّة هذه المعجزات و ثبوتها تواتر المسلمين لها.

وإذا تقرّرت هذه الجملة و ثبت[٤] نبوّة نبيّنا محمد ﷺ بطل[٥] قول المخالف فيها[٦]. و في جواز النسخ[٧] من اليهود وغيرهم.

---

١. تقدمت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ٦٣.

٢. صحيح مسلم: ٨/ ١٨٥ــ ١٨٦، كتاب الفتن، صحيح البخاري: ١/ ١٢٢، كتاب الصلاة باب التعاون في بناء المسجد وصحيح البخاري: ٤/ ٢٥، باب مسح الغبار عن الناس في السّبيل، عمدة ابن البطريق، ص ٣٨٥ـ٣٨٧، أعيان الشيعة: ٨/ ٣٧٣ و اسد الغابة: ٤/ ٤٦ والغدير: ١/ ٣٢٢ و ٣٢٩ و ١٠/ ٤٨ و شرح المقاصد للتفتازاني: ٥/ ٣٦.

٣. دلائل النبوة للبيهقي: ٦/ ٤١٠ و الخرائج للراوندي، ص ٥٥ و الغدير: ٣/ ١٨٨ـ ١٩١ واحتجاج الطبرسي: ١/ ٣٨٨.

قال في معجم البلدان، ج ٢، ص ٣١٤: الحوأب موضع في طريق البصرة و في الحديث: انّ عائشة لمّا أرادت المضي إلى البصرة في وقعة الجمل مرّت بهذا الموضع فسمعت نباح الكلاب، فقالت: ما هذا الموضع؟ فقيل لها: هذا موضع يقال له الحوأب، فقالت: إنّا لله ما أراني إلاّ صاحبة القصة! فقيل لها: وأيّ قصّة؟ قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول ـ وعنده نساؤه ـ: ليت شعري أيّتكنّ تنبحها كلاب الحوأب سائرة إلى الشرق في كتيبة! و همّت بالرجوع فغالطوها و حلفوا لها أنّه ليس بالحوأب! و لاحظ النهاية لابن الأثير: ١/ ٤٥٦.

٤. في «أ»: «ثبت» بدل «وثبت».

٥. في «أ»: و بطل.

٦. قال الشيخ الطوسي رحمه الله: والمخالف في بعثة الرسل طوائف:

منهم البراهمة الذين خالفوا في حسن بعثة الرسل. و منهم اليهود و هم فرقٌ: منهم من خالف في جواز النسخ عقلاً، و منهم من خالف في النسخ سمعاً، و منهم من أجاز النسخ و خالف في نبوّة نبيّنا ﷺ. الإقتصاد ص ١٥٢.

٧. قال العلاّمة الحلّي رحمه الله في كشف المراد، ص ٣٥٧ عند شرح قول الشيخ نصير الدين الطوسي: «و النسخ تابع للمصالح» ما هذا نصّه:

هذا اشارة إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام قالوا لأنّ النسخ باطل إذ المنسوخ إن كان مصلحة قبح النهي عنه، وإن كان مفسدة قبح الأمر به، و إذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام ....

[في الردّ على اليهود فيما يأبونه من نسخ الشرائع]
واليهود ثلاث فرق

فرقة تمنع من جواز النسخ عقلاً و تعتلّ بانّه مؤدٍّ إلى البداء.[١]

وفرقة تجيزه عقلاً و تمنع من نسخ شرع موسى عليه السلام، لادّعائها انّه قال: «شريعتي لا تنسخ أبداً».

وفرقة تجيزه عقلاً و سمعاً، و تمنع من نسخ شرعه عليه السلام لادّعائهم انّه لم يثبت نبوّة مدّعي النسخ.

وأيضاً فقول الفرقة الأُولى يبطل بما علمناه من كون الشرائع مبنيّة على المصالح الّتي يجوز اختصاصها ببعض الأزمان والمكلّفين و الإمتثال[٢] و الوجوه التي تقع عليها الأفعال، و لولا ذلك لم يكن السّبت أولى بالإمساك من الأحد[٣] و لا الشحم المتميّز بالتحريم أولى من المختلط[٤]، و لا فعل الصّلاة في وقت مخصوص وعلى صفة مخصوصة أولى من وقت آخر و صفة أُخرى.

---

١. في مجمع البحرين: بدا له في الأمر: إذا ظهر له استصواب شيء غير الأوّل، و الاسم منه البداء ـ كسلام ـ و هو بهذا المعنى مستحيل على الله تعالى، كما جاءت به الرواية عنهم عليهم السلام بأنّ الله لم يبدُ له من جهل.

وقد تكثرت الأحاديث من الفريقين في البداء مثل «ما عظم الله بمثل البداء» وقوله: «ما بعث الله نبيّاً حتى يقرّ له بالبداء» أي يقرّله بقضاء مجدّد في كلّ يوم بحسب مصالح العباد لم يكن ظاهراً عندهم، و كان الإقرار عليهم بذلك للردّ على من زعم انّه تعالى فرغ من الأمر و هم اليهود.

٢. في الأصل: و الأمثال.

٣. إشارة إلى قصة أصحاب السبت، قال الله تعالى: ﴿وَ اسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتي كانَتْ حاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ ...﴾ الأعراف: ١٦٣.

٤. إشارة إلى تحريم الشحم على اليهود ببغيهم في قوله تعالى: ﴿وَ عَلَى الَّذينَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُما ...﴾ الأنعام: ١٤٦.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه، و علم سبحانه تغيّر المصلحة، وجب في حكمته بيان ذلك للمكلّف، كما وجب مثل هذا في ابتداء التكليف.

و إذا جاز أن يقرن تعالى بالتكليف بيان مدّته بلا خلاف إذا[١] علم تغيّر المصلحة فيه بعد مضيّها فيقول مثلاً: «افعلوا هذه العبادة عشر سنين ثمّ اتركوها» جاز أن يقول: «افعلوا هذه العبادة» مطلقاً من غير بيان مدتها، ثمّ يقول: «قد مضى عشر سنين اتركوها» علم تغيّر المصلحة فيها، و لا فرق[٢] بين الأمرين في بيان المدّة إلّا تقدّم أحد البيانين و تأخر الآخر.

[تعريف النسخ]

وقولهم بأنّ النسخ يقتضي البداء باطل، لأنّ النسخ عبارة عن كلّ دليل سمعيّ دلّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ الأوّل زائلٌ في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.[٣]

اعتبرنا «**دليل الشرع**» لأنّ العجز و فقد العلم إذا أزالا العبادة عن المكلّف بدليل العقل لا يسمّى ذلك نسخاً.

وقلنا «**مثل الحكم**» لأنّ زوال نفس الحكم يؤدي[٤] إلى البداء.

واعتبرنا أن يكون الحكم الزائل في المستقبل ثابتاً بنصّ شرعيّ، لأنّ ما ثبت

---

١. في «أ»: و إذا.

٢. كذا في الأصل و لكن في نسخة «أ»: افعلوا هذه العبادة عشر سنين ثمّ اتركوها إذا علم تغيّر المصلحة فيها ولا فرق.

٣. قال السيد المرتضى ﷺ: المختار في حدّ النسخ هو أن نقول: كلّ دليل دلّ على انّ مثل الحكم الشرعي الثابت بالنص الأوّل زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأوّل مع تراخيه عنه، فهو موصوف بأنّه ناسخ. الذخيرة، ص ٣٥٥.

٤. في الأصل: «يوجّه» بدل «يؤدّي».

بالعقل[١] إذا أزاله الشرع لا يسمّى نسخاً كالصلاة، فـانّ فعلها كان قبيحاً عقلاً من حيث كان ادخـال مشقّة على النفس من غير فائدة، فـإذا أزال الشرع هذا الحكم وعلمنا به وجوبها و حسنها، لا يقال انّه نسخ حكم العقل.[٢]

وقلنا «مع تراخيه عنه» لأنّ ما يقترن به لا يكون نسخاً، و إنّما يكون تقييداً إن كان اللفظ خاصّـاً، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيـامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[٣] و تخصيصاً إن كان اللفـظ عامّاً كما لـو قال: اقتلـوا المشركين إلاّ النصارى[٤] فانّه لا يقـال لما بعد الغاية الّتي قيد بها انّه نسخ حكم مـا قبلها، ولا لاستثناء النصارى انّه نسخ حكم المستثنى منه.

[في البداء و شروطه]

وليس هذا من البداء في شيء، لأنّه يجمع شروطاً و هي:

أن يكون الآمر و النّاهي واحداً.

و المأمور و المنهيّ كذلك[٥].

وأن يكون الفعل الّذي تعلّق به الأمر و النهي واحداً.

والـوجه والـوقت كـذلك، كقـول القـائل لغيره: ألق زيـداً غداً عنـد زوال الشمس مكرماً له، ثمّ ينهاه عن لقائه مكرماً له في ذلك الوقت قبل حضوره.

ويلزم من قال بـذلك أن لا يميت الله تعالى من أحياه، ولا يُغنـي من أفقره، ولا يُصحّ من أمرضه، لأنّ ما تعبّد به يجري مجرى ما فعله.

ويلزمـه أن لا يختلف شرائع الأنبيـاء عليهم السلام، وقد علمنـا اختلافهـا، فانّ في

---

١. في الأصل: ما يثبت بالعقل.
٢. في «أ»: لا يقال له انّه نسخ حكم العقل.
٣. البقرة:١٨٧.
٤. في الأصل: «إلى النصارى» والصحيح ما في المتن.
٥. في الأصل: الآمر الناهي واحداً والمأمور المنهيّ كذلك.

شريعة آدم إباحة تزويج الأخ بالأُخت[١] وفي شريعة إبراهيم عليه السلام إباحة تأخير الختان إلى وقت الكبر، وفي شريعة إسرائيل[٢] إباحة الجمع بين الأُختين، وهذا مخالف لشرع موسى عليه السلام.[٣]

على أنّ عندهم في التوراة: انّ الله سبحانه تعبّد إبراهيم عليه السلام على ذبح ابنه، ثمّ نسخ ذلك بذبح الكبش.

و انّهم تعبّدوا بالصلاة إلى تابوت السكينة[٤] ثمّ أُمروا بالصلاة إلى بيت المقدس.

و انّهم أُمروا أن يعلوا في البرّمنارة واحدة و مائدة واحدة، ثمّ غيّر سليمان عليه السلام ذلك بعشر، و تغييره لا يكون إلّا بشرع.[٥]

وعندهم انّ جزاء القاتل كان في شرع آدم عليه السلام التغريب في الأرض، فنُسخ ذلك، وأوحى إلى نوح عليه السلام انّ جزاءه القتل، إلى غير ذلك، فكيف يمكنهم دفع النسخ.[٦]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وأمّا الفرقة الثانية فيبطل قولها زائداً على ما تقدّم انّ ما رووه من قول موسى عليه السلام خبرٌ واحدٌ غير معلوم الصحّة، وفي أصحابهم من يخالف فيه[٧]، و ما

١. ما ذكره رحمه الله نظرية شاذة والمشهور عند الإمامية غيرها.
٢. كذا في الأصل و لكن في «أ» وفي شريعة بني إسرائيل.
٣. لاحظ في ذلك الذخيرة، ص ٣٥٨ و الإقتصاد، ص ١٦٤.
٤. في الأصل: تعبّدوا إلى الصلاة إلى تابوت السكينة.
٥. في «أ»: إلّا لشرع.
٦. في «أ»: رفع النسخ.
٧. قال القاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥هـ: أمّا الكلام على الفرقة الثانية الذين قالوا: إنّ نسخ الشريعة جائز من جهة العقل غير انّ السمع منع منه و هو قول موسى عليه السلام :«شريعتي لا تنسخ أبداً» فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام، ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً، و متى قالوا: إنّ هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره قلنا: لو كان كذلك لعرفناه على طوال اختلاطنا بكم و مناظرتنا إيّاكم و نحن لا نعرفه، فكيف يمكنكم ادعاء التواتر فيها وقد أنكره ←

كان كذلك لا يجوز الرجوع بمثله عمّا يشهد العقل بصحّته.

وليس يمكنهم أن يدّعوا تواتر النقل بـه، لفقد العلم بثبوت صفة التواتر في جميع الطبقات الّتي بينهم و بين موسى عليه السلام.[1]

وليس لهم أن يقولوا: نحن نثبت صفة التواتر في سلفنا بما تثبتون به ذلك في سلف المسلمين، لأنّ النقل[2] في سلف المسلمين لو اختلّ أو انقطع لوجب بمجرى العادة أن يعلـم زمان انقطـاعه أو اختـلاله لقـرب العهد، ولا يجب مثـل ذلك في سلفهم لبعد العهد و تطاوله.

على انّا نقول لهم: إذا سلّمنا صحّة الخبر، لا يخلـو أن يكون موسى عليه السلام نفى بهذا القول نَسْـخَ شرعه على كـلّ حال و إن ثبتـت حجّة نـاسخةٌ وصحّـة نبوّة، أم يكون نفاه[3] إذا لم يثبت ذلك، و أراد بالتأبيد طول المدّة الّتي لا يرد نسخ شرعه فيها لا الدّوام؟!

و الأوّل ظـاهـر البطـلان، لأنّـه يقتضي القـدح في نبـوّتـه، لأنّها إنّما ثبتـت بالمعجز[4] فلا يجوز أن يأمر بتكذيب[5] من معه المعجز، فلم يبق إلّا الوجه الثاني، و لا فائدة لهم فيه.

على انّ الإستعمال يشهد بما ذكـرناه في التأبيـد، لأنّ المفهوم من قـول القائل

← العنانية من أصحـابكم و قالوا: إنّ نسخ الشريعة جائز مـن جهتي العقل والشرع. شرح الأُصول الخمسة، ص ٥٨٠.

١. قال السيد المرتضى رحمه الله بعد بيان شرائط الخبر المتواتر ما هذا نصّه: و هذه الشرائط مفقودة في اليهود والنصارى، لأنّهم ليسوا متّصلين بعصر موسى عليه السلام اتصالاً لا تنقطع بنقلهم الحجّة، و قد قيل: إنّ «بخت نصر» قتلهم و أبادهم و اجتثّ أصلهم حتى لا يبقى منهم إلّا الشذوذ و من لا يقطع بنقله حجّة. شرح جمل العلم والعمل، ص ١٨٢.

٢. في «أ»: «لأنّ العقل» و الصحيح ما في المتن.

٣. في الأصل: أن يكون نفاه.

٤. في «أ»: إنّما تثبت بالمعجز.

٥. في «أ»: فلا يجوز أن يكون يأمر بتكذيب.

لغيره: «خلّد فلاناً في الحبس أبداً» طولُ المدة لا الدّوام.

على انّهم قد أُمروا في التوراة بذبح الجمل وأكل لحمه مُلَهْوَجاً[١] من غير كسر العظم، وقيل لهم: اجعلوا ذلك سنّة أبداً، ولم يرد الدّوام، لأنّهم قد تركوا العمل بذلك.

وفيها: انّ العبد الذي أُمروا باستخدامه ستّ سنين، تثقب أُذنه ويستخدم أبداً إذا لم يرد العتق.[٢]

و في موضع آخر منها: يستخدم خمسين سنة، فكانت هذه المدّة هي المراد بلفظ التأبيد هناك.

وفيها: انّهم لمّا تعبّدوا بذبح البقرة أُمروا أن يجعلوا ذلك سنّةً أبداً و لم يثبت لهم[٣] ذلك إلاّ سبعين سنة، و إذا كان لفظ التأبيد[٤] قد ورد عندهم في التوراة و لم يرد به الدوام، فما أنكروا من مثل ذلك في الخبر؟! فبطل ما قالوه، والمنّة لله.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. طعام مُلَهْوَج و هو الذي لم ينضج، لَهْوَج اللحم: لم ينعم شيّه. لسان العرب.

٢. قال العلاّمة الحلّي ﷺ: إنّ لفظة التأبيد لا تدلّ على الدوام قطعاً، فانّها وردت في التوراة لغير الدوام، كما في العبد انّه يستخدم ستّ سنين ثمّ يعرض عليه العتق في السابعة فإن أبى العتق ثقبت اذنه واستخدم أبداً. كشف المراد، ص ٣٥٩.

٣. في الأصل: و إذاً لم يثبت لهم.

٤. في «أ»: و إذا صحّ انّه كان لفظ التأبيد.

الفصل الأوّل
في
الكلام في الإمامة[1]

الإمامة تجب عندنا عقلاً بشرطين: ثبوت التكليف العقلي، وارتفاع العصمة عن المكلّفين.

وقلنا ذلك، لأنّا قد علمنا ضرورة باختبار العادات انّ وجود الرّئيس المنصف المهيب، النافذ الأمر، المرهوب السطوة، الآخذ على يد السفيه والجاهل، المنتصف للمظلوم من الظالم، يرتفع عنده الفساد أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه حاله يقع عنده ذلك، أو يكون النّاس إلى وقوعه أقرب، وفي ذلك ثبوت كونها لطفاً، فوجبت كسائر الألطاف.

ومن خالف فيما ذكرناه إمّا أن ينازع في وجوب اللطف، أو في حصول

---

١. قال التفتازاني في شرح المقاصد: ٥/ ٢٣٥: نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعاً عند أهل السنة و عامة المعتزلة ، و عقلاً عند الجاحظ و الخياط و الكعبي و أبي الحسن البصري، و قالت الشيعة والسبعية هو واجب على الله، فعندهم ليكون معلماً في معرفة الله تعالى، و عند بعض الشيعة ـ و هم الإمامية ـ ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية و اجتناب المقبحات العقلية وقالت النجدات ـ قوم من الخوارج أصحاب نجدة بن عويمر [المتوفى سنة ٦٩هـ] ـ انّه ليس بواجب أصلاً ، وقال أبو بكر الأصم من المعتزلة: لا يجب عند ظهور العدل والانصاف ، لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم، و قال هشام الفُوطي منهم بالعكس أي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرائع الشرع، لا عند ظهور الظلم، لأنّ الظلمة ربما لم يطيعوه،وصار سبباً لزيادة الفتن.

الصّلاح بالرّئاسة، أو يعترض بها لعلّة يقع من الفساد عند وجود بعض الرؤساء[١] أو باعتقاد بعض العقلاء حصول صلاحهم بعدم الرئيس.[٢]

فإن نازع من الوجه الأوّل رجعنا معه[٣] إلى الكلام في وجوب اللطف، وقد بيّنا ذلك فيما تقدّم.

وإن نازع من الوجه الثاني لم تحسن مناظرته، لإنكاره ما يعلم العقلاء بأسرهم ضرورة خلافه.

وإن نازع من الوجه الثالث لم يقدح ذلك فيما ذكرناه، لأنّ تأثير اللطف إنّما هو في تسهيل الشيء و الدعاء إليه و ليس بملجإ إلى وقوعه ولا حامل[٤] بالقهر عليه ، فوقوع الفساد عند الرّئاسة لا تمنع من كونها لطفاً في اجتنابه كسائر الألطاف.

على أنّ الفساد الواقع عندها لولاها لوقع أضعافه حسب ما يعلمه كل عاقل[٥] بمجرى العادة، و ما أثّر في رفع قبيح واحد أو بَعَّدَ منه واجبٌ كوجوب ما أثّر في رفع سائر القبائح، بغير نزاع بين أهل العدل.

وإن نازع من الوجه الرابع لم يقدح ذلك أيضاً، لاختصاص هذا الاعتقاد بالمفسدين في الأرض الّذين لا يتمّ لهم ما يرومونه[٦] من الفساد إلّا مع عدم الرؤساء، أو بمن ينكر رئاسة العادل، لما يؤدّي ثبوتها إليه من فساد رئاسته، ولا شبهة في فساد هذا الاعتقاد فكيف يقدح به فيما اعتمدنا؟!

---

١. في «أ»: لعلّة من فساد عند وجود بعض الرؤساء.
٢. في «أ»: لعدم الرئيس.
٣. في «أ»: فإن نازع في الوجه الأوّل نقل معه.
٤. في الأصل: ولا حاصل بالقهر عليه.
٥. في «أ»: حسب ما يفعله كلّ عامل.
٦. رام الشيء يَرومُه رَوماً و مراماً: طلبه. لسان العرب.

ألا ترى انّ اعتقاد المودَع والمَديـن انّ عليهما ضرراً في ردّ الـوديعة و قضـاء الدين، و لهما صلاح في الامتناع من ذلك[١] لا يقدح في وجوبهما كذلك هاهنا.

و ليس لأحد أن يقـول: جوّزوا أن يكون للإمـامة بدل يقوم مقـامها في باب اللطف فلا يجب، لأنّه لو كان لها بدل لم يمتنع فعله بمن[٢] ليس بمعصوم، فيكون حاله في كونه أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد[٣] مع عدم الرئيس كحاله في ذلك مع وجوده، و المعلوم ضرورة خلاف ذلك.

على انّه يلزم المخالف مثل ذلك في المعرفة بالله تعالى، فمهما أجابوا به قوبلوا بمثله.[٤]

ولا يلزم على ما ذكرناه أن يكون المكلّفون في حال الغيبة غير مزاحي العلّة في التكليف[٥] و أن يسقط عنهـم تكليف ما الإمامـة لطف فيه، لأنّ من أخـاف الإمام من أعدائه و منكري إمامته فأحوجه عليه السلام[٦] إلى الإستتار تحرّزاً من المضرّة لم يحصل لطفه بتصرّف الإمام لأمر يرجع إليه لا إلى مكلّفه سبحانه.

فلا يجب و الحال هذه أن يسقـط عنه تكليف ما الإمامـة لطف فيه، كما لا يجب سقوط تكليف ما العلـم باستحقاق الثواب والعقاب لطف فيـه عمّن جهل ذلك من حيث أتى في فقد المعرفة بهما[٧] من قبل نفسه.

وكذلـك سائر العبادات الشرعيّة كـالصلاة و غيرها، فانّ عصيـان المكلّف بتركها لا يسقط عنه تكليف ما فعلها لطف فيه من حيث كان فوت انتفاعه[٨] بهذا اللطف عائداً إليه، كذلك في مسألتنا.

---

١. في «أ»: في اعتقاد ذلك.
٢. في الأصل: لمن.
٣. في الأصل: أو أبعد من الفساد.
٤. في «أ»: فما أجابوا مثله قوبلوا بمثله.
٥. في «أ»: أن يكون المكلّف في حال التقية غير مزاحي العلة في التكليف.
٦. في «أ»: أحوجه.
٧. في «أ»: «لها» بدل «بهما».
٨. في الأصل: فوق انتفاعه.

وأمّا أوليـاء الإمام العالمون بـوجوده القاطعون على إمـامته و فرض طـاعته، فلطفهم بـه حاصل في حـال غيبته، لأنّ معنى قولهم إنّـه غائب عنهم لا يعـرفون شخصه بعينه[1] ولا يميّزونه من غيره، ولا يعنون بـذلك أنّهم في جهة و هو في غيرها بحيث لا يشاهدهم ولا يعرف اخبارهم.

فهم و الحال هذه مردودون عن القبائح به، كما لو كان ظاهراً، لتجويزهم في كلّ حـال أن يظهر لهم، بل حـال الغيبة أزجـر، لأنّه إذا ظهر تميّـز شخصه وتعيّن مكانه[2] فأمكن الاحتراز منه، و ليس كذلك إذا كان غائباً.

ولا يلزمنا إذا سوّينا[3] بين الغيبة و الظهور في إزاحة العلّـة في تكليف أوليائه أن يكونوا أغنياء عن ظهوره، لأنّ لهم في ظهوره عليه السلام فوائد كثيرة سوى ما ذكرناه.

منها: إزالة دول الظالمين المخيفين لهم، و رفع جورهم بعدلِه.

ومنها: التمكـن من الأمـر بكل معـروف، و النهـي عن كـل منكر، وجهـاد الكفّار.

ومنها: سهولـة التكليف الشرعـي ببيانـه، و سقوط كلفـة النظر الشـاق في الطرق الموصلة إليه في حال غيبته.

ومنها: براءة الذمم مـن الحقوق الواجبة له في الأموال المتعـذّر إيصالها إليه مع الغيبة.

وهذه قبـائح ترتفـع ، و تكاليف تتغيّر وأُخـر تسهل، فكيـف يكونـون ـ و الحال هذه ـ أغنياء عن ظهوره؟

---

١. في «أ»: شخصه لغيبته.

٢. في «أ»: إذا ظهر تمييز شخصه و تعيين مكانه.

٣. في «أ» : إذا استوينا.

[الإمام حافظ للشريعة]

ويدلّ أيضاً على وجوب الإمامة بعد التعبد بالشريعة انّه قد ثبت وجوب التعبد بشريعة الإسلام و لزوم العمل بها إلى انقطاع التكليف، فلابدّ لها و الحال هذه من حافظ، لأنّ ما اقتضى وجوب أدائها ـ و هو تمكين المكلّفين من الوصول إلى العلم بما كلّفوه و إزاحة علّتهم فيه ـ يقتضي وجوب حفظها، و إذا ثبت أنّه لابدّ لها من حافظ فليس إلاّ الإمام المعصوم.

و إنّما قلنا ذلك من حيث إنّه لا يجوز أن تكون محفوظة بالتواتر، لأنّه إنّما يوجب العلم إذا وقع وحصل، وقد يجوز أن يترك تعمّداً أو لشبهة فلا يقع ولا يحصل.

على انّه لا يمتنع فيما قد حصل من ذلك أن يضعف[1] دواعي ناقليه، فيقلّ نقله و يصير آحاداً، و مع جواز ما ذكرناه لا يمكن أن يكون التواتر حافظاً لجميع الشريعة.[2]

على انّا إذا اعتبرنا المتواترة بها[3] وجدناه يسيراً من كثير، فكيف يصحّ مع ذلك القول بكون التواتر حافظاً لجملتها، و بهذا يبطل أن تكون محفوظة بالكتاب.

على انّه يحتاج في أكثر ما تضمّنه من العبادات والأحكام إلى مترجم و مفسّر، يقطع بقوله على الحقّ في المراد بذلك.

ولا يجوز أن تكون محفوظة بالإجماع، لأنّه كما يجوز أن يقع يجوز أن يرتفع، فمن أين انّه لابدّ من حصوله في كلّ حكم!

على انّا نعلم بالإختبار انتفاؤه عن أكثر الشريعة و معظمها، فكيف يكون

---

١. في «أ»: «لا يضعف» بدل «أن يضعف».

٢. في الأصل : لجملة الشريعة.

٣. في الأصل :التواتر به منها.

حافظاً لجملتها؟!

على أنّ العقل يجيز إجماع الأُمّة على الخطاء، و ليس في السمع ما يؤمن من ذلك[١]، على ما نبيّنه في موضعه من أُصول الفقه إن شاء الله تعالى.

ولا يجوز أن تكون محفوظة بأخبار الآحاد والقياس، لأنّ التعبّد لم يرد بالعمل بهما فيها[٢] على ما نوضحه في الموضع الذي أشرنا إليه بمشيئة الله، فلم يبق إلاّ الإمام المعصوم على ما قلناه.

[لابدّ من كون الإمام معصوماً]

ويجب في الإمام أن يكون معصوماً، لأنّ ما قدّمناه من هذه الدلالة تقتضي ذلك، وأيضاً فقد بيّنا بالدليل الأوّل وجوب حاجة المكلّفين إلى إمام. وقد ثبت انّهم إنّما احتاجوا إليه لجواز الخطاء عليهم و ارتفاع العصمة عنهم، فلو كان الإمام غير معصوم لكان مشاركاً في مثل ما احتاجوا إليه فيه، و ذلك يوجب حاجته إلى إمام، و القول في إمامته كالقول فيه، و ذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له من الأئمّة، وهو محال، أو الإنتهاء إلى إمام معصومٍ وهو المطلوب.

فإن قيل: فلِمَ قلتم إنّ وجه حاجة المكلفين إلى إمام هو جواز الخطاء عليهم و ارتفاع العصمة عنهم، وما أنكرتم[٣] أن يكون وجه حاجتهم إليه أن يُقيم الحدود و يُصلّي بهم الجمعة، و العيدين، و يغزو بهم[٤] و يقبض زكواتهم و أخماسهم، و يقسم ذلك فيهم، إلى غير ذلك ممّا هو منوط بالأئمّة، وهو من فروضهم؟

---

١. قال السيد المرتضى رحمه الله: فإذا لم يثبت وجود إمام معصوم في كلّ زمن لا يكون الإجماع حجّة ولا فيه دلالة، لأنّ العقل يجوّز الخطأ على الأُمة فرادى ومجتمعين، فليس في السمع الّذي يدّعى من قرآن ولا خبر ما يؤمن من اجتماعهم على الخطأ. الذخيرة، ص ٤٢٥.

٢. في «أ»: «فيهما» بدل «فيها».

٣. في «أ»: فما أنكرتم.

٤. في «أ»: «و يعززهم» بدل «ويغزو بهم» والصحيح ما في المتن.

قلنا: عِلْمُنا بوجوب الحاجة إلى الإمام لا ينفصل من العلم بوجه الحاجة إليه[١]، فلا نحتاج إلى استئناف دلالةٍ على ذلك، لأنّا إنّما علمنا وجوب الحاجة إليه من حيث كان لطفاً في فعل الواجب والبعد من القبيح ، وفعل القبيح أو الإخلال بالواجب[٢] لا يقع إلاّ ممّن ليس بمعصوم، فاقترن العلم بوجه الحاجة على ما ترى بالعلم بوجوب الحاجة.

على انّا نتبرّع بذكر الدلالة على ذلك فنقول: قد ثبت انّ الوجه هو ما يجب الحكم لأجله، و إذا ثبت ذلك و وجدنا حاجة المكلّفين إلى الإمام تثبت[٣] بثبوت جواز الخطأ عليهم و ارتفاع العصمة عنهم، و تنتفي بانتفاء ما ذكرناه بدلالة انّ الأنبياء عليهم السلام لمّا كانوا معصومين لم يحتاجوا إلى الأئمّة و الرؤساء، ثبت انّ ذلك هو وجه الحاجة.

ولا يجوز أن يكون وجه الحاجة إليه أن يقيم الحدود و يفعل ما ذكر في السؤال، لأنّ جميع ذلك طريقه الشرع[٤] و قد كان يجوز خلوّ التكليف العقلي من جميعه، مع ثبوت الحاجة إلى الإمام من الوجه الّذي بيّناه.

يوضح ذلك انّ جميع ما ذكرناه يسقط عن كثير من المكلّفين، ولا تسقط حاجتهم إلى الإمام، ألا ترى انّ الحد ساقط عمّن لم يفعل ما يوجبه، و انّ فرض الجمعة والعيدين يسقط عن النساء والعبيد و المرضى و المسافرين، وكذلك فرض الجهاد يسقط عن كثير من هؤلاء، و انّ من المكلّفين من لا يجب عليه الزكوات والأخماس، فلا يحتاج إلى من يقبضها منه ولا يستحقها، فلا يحتاج إلى من يقسمها عليه، و في ثبوت حاجة هؤلاء إلى الإمام، دليل على انّ وجه الحاجة ليس ما ذكره

---

١. في «أ»: من العلم بوجه وجوب الحاجة.

٢. في «أ»: و الإخلال بالواجب.

٣. في «أ»: يثبت.

٤. كذا في الأصل و لكن في نسخة «أ»: لأنّ طريق ذلك جميعه الشرع.

السائل، بل ما قلناه.

ولا يلزم على ما ذكرناه من دليلي عصمة الإمام عصمة الأُمراء والحكّام[١].

أمّا الدليل الأوّل فلأنّ الأُمراء والحكّام ليسوا حفظة للشرع، ولا قولهم حجّة فيه، فلا يلزم عصمتهم قياساً على عصمة من يجري في تبليغ الشرع وحفظه مجرى الرّسول ﷺ.

وأمّا الدليل الثاني فلأنّا إنّما أوجبنا عصمته من حيث إنّه لو لم يكن كذلك لكانت علّة الحاجة إليه فيه[٢] و ذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له من الأئمّة و هو محال، فوجب القول بعصمة الإمام.

و هذه العلّة سارية في معلولها، لأنّا نقول: الأُمراء والحكّام إذا لم يكونوا معصومين فلابدّ لهم من إمام يكون من ورائهم، لأنّ العلّة المحوجة إليه ثابتة فيهم، وإمامهم هو المعصوم الّذي لابدّ من إنتهاء الرئاسة إليه، و هذا بيّن لا إشكال فيه.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ الأُمّة من وراء الإمام متى زلّ و أخطأ عزلته و استعملت غيره، وهي عندنا معصومة كما قُلْتُموه أنتم في الإمام، لأنّا قد بيّنا انّ وجه الحاجة إلى الإمام هو جواز الخطأ لا وقوعه، و انّ الأُمّة بأجمعها محتاجة إلى الإمام برّها وفاجرها، فلوكان الإمام غير معصوم لاحتاج إلى إمام كحاجتها.

على انّه يجب على ما قالوه أن تكون الأُمّة إماماً للإمام و يجب عليه طاعتها، كما انّه لمّا كان من ورائها كان إماماً لها و يجب عليها طاعته، و ذلك باطل بالإجماع.

على أنّ فيما قالوه حاجة الإمام إلى الأُمة فيما احتاجت إليه فيه، وفي ذلك حاجة الشيء إلى نفسه، و هو محال.

---

١. هذا ما أثبتناه، و لكن في النسخ الّتي بأيدينا «وعصمة الأُمراء والحكّام».

٢. في «أ»: لكانت عليه الحاجة إليه فيه.

على أنّ الأُمّة ليست معصومة، على ما سنبيّنه في موضعه إن شاء الله تعالى.

[الكلام في وجوب كون الإمام أفضل من رعيته]

ويجب في الإمام أن يكون أفضل من كل واحد من رعيّته فيما هو إمام لهم فيه، لما نعلمه[1] ضرورة من قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه.

و إذا ثبت ذلك وجب أن يكون أعرفهم بالتدبير و السّياسة[2] لأنّ ذلك ممّا لا ينفكّ منه الرئاسة، و أعلمهم بالشريعة إذا ورد التعبد بها وجعل الإمام حاكماً فيها و منفذاً لها.

وأن يكون أشجعهم إذا كان متعبّداً بالجهاد بل شجاعاً لا يجوز عليه الإنهزام، لأنّه فيه يفزع إليه، فلو جاز عليه ذلك لأدّى إلى فساد لا يتلافى.[3]

ويجب عليه أن يكون أفضل رعيّته عند الله تعالى في باطنه، و أكثرهم ثواباً، لأنّا قد دللنا على وجوب عصمته، و كلّ من قال بذلك قطع على كونه أكثر ثواباً، فالقول بوجوب عصمته وانّه مفضول في الثواب خروج عن الإجماع.

وأيضاً فا لمعلوم انّه عليه السلام يستحق على رعيّته من التعظيم ما لا يستحقه أحدٌ منهم عليه، ولا يستحقه بعضهم[4] على بعض، و ذلك يدلّ على كونه أكثر ثواباً، لأنّ التعظيم كاشف عن استحقاق الثواب.

ويدلّ أيضاً على وجوب كون الإمام عالماً بجميع الشرع أنّه حافظ لجميعه على ما دللنا عليه فيما تقدم، لا حافظ له سواه، فلو كان غير عالم بجميعه لم يبق لنا طريق إلى العلم بجملته، وذلك لا يجوز.

---

١. في «أ»: بما نعلمه.
٢. في الأصل : أعرفهم في التدبير في السّياسة.
٣. في «أ»: إلى فساد ولا يتلافى.
٤. في «أ»: ولا يستحقه بعضه.

ولا يجوز تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه لعلّة، كما ادّعته المعتزلة[١] لأنّ هذا التقديم قبيح في العقل.

و وجه قبحه، كونه تقديماً للمفضول على الفاضل[٢] فيما هو أفضل منه فيه، و مع ثبوت وجه القبح لا يحسن، كما لا يحسن الظلم و إن عرض فيه وجه من وجوه الحسن، بأن يكون نفعاً للغير، وهذا أصل مقرّر بيننا و بينهم فكيف تناسوه هاهنا؟!

و لوجاز أن يقدّم المفضول على الفاضل لعلّة، لجاز أن يقدّم المتظاهر

---

١. اتّفقت أصحاب الملل والنحل انّ أساس الإعتزال يرجع إلى «واصل بن عطاء» وكان يحضر مجلس الحسن البصري. وفي وجه التسمية قال الشهرستاني: إنّه دخل رجل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ـ و هم وعيدية الخوارج ـ و جماعة يرجئون أصحاب الكبائر، و الكبيرة عندهم لا تضرّ الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، و يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ـ و هم المرجئة ـ فكيف تحكم لنا في ذلك؟

فتفكّر الحسن في ذلك، و قبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثمّ قام و اعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسمّي هو و أصحابه معتزلة. الملل و النحل: ١/ ٤٨. هذا و قد أثبت الأُستاذ العلاّمة الشيخ جعفر السبحاني أنّ آراء المعتزلة فيما يرجع إلى التوحيد والعدل ونفي الصفات الزائدة، مأخوذة من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ، لأنّ واصل بن عطاء كان تلميذاً لأبي هاشم ابن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم أخذ من أبيه المدعوّ بـ«محمد بن الحنفية» و هو عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام . و قد حكي عن بعض السلف انّه قيل: كيف كان علم محمد بن علي ؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره واصل بن عطاء ! لاحظ أُصول الحديث وأحكامه ، ص ١٩٨ و مفاهيم القرآن: ٤/ ٣٧٨ـ٣٨١.

٢. في «أ»: «تقديماً لمفضول على فاضله» و ممّا يوجب التعجّب و يضحك الثكلى قول ابن أبي الحديد المعتزلي في أوائل خطبته في شرح النهج حيث يحمد الله الّذي قدّم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف ! مع انّه يعتقد بالحسن والقبح العقليين و انّ الله لا يفعل القبيح، و مع ذلك ينسب القبيح إليه سبحانه! تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. لاحظ شرح نهج البلاغة: ١/ ٣.

بالفسق بل الكفر[١] على المؤمن العدل لعلّةٍ، و هذا ممّا لا يجيزونه.

و بفهم ما ذكرناه يسقط سؤالهم عن تقديم النبيّ ﷺ لزيد بن حارثة[٢] على جعفر بن أبي طالب عليه السلام[٣] في غزاة موتة[٤] و تقديم عمرو بن العاص[٥] و خالد بن الوليد[٦] على من هو أفضل منهما من الصحابة في بعض الغزوات، لأنّ تقديم المفضول إذا كان قبيحاً في نفسه لم يجز أن يفعله ﷺ لعصمته، فلابدّ إذاً من القول

---

١. في «أ»: بل الكافر.

٢. زيد بن حارثة بن شراحيل يكنّى أبا أُسامة، وهو مولى رسول الله ﷺ، أسلم بعد علي عليه السلام ، آخى رسول الله ﷺ بينه و بين حمزة بن عبد المطلب، و استشهد في غزوة موتة من أرض الشام سنة ٨هـ قال ابن الأثير: و لم يسمّ الله سبحانه و تعالى أحداً من أصحاب النبي ﷺ وأصحاب غيره من الأنبياء عليهم السلام إلاّ زيد بن حارثة. أُسد الغابة: ٢٣٤.

٣. جعفر بن أبي طالب. لاحظ ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ٧٦.

٤. غزوة موتة وقعت في سنة ثمان من الهجرة، و الموتة قرية من قرى البلقاء في حدود الشام، قال ثعلب: البلد الذي قتل به جعفر بن أبي طالب فانّه مؤتة بالهمزة. لاحظ معجم البلدان: ٥/ ٢١٩ـ٢٢٠.

٥. عمرو بن العاص بن وائل المتوفى سنة ٤٣ و قيل: ٤٧ و قيل غير ذلك، أحد دهاة العرب، و يلقب أبوه بالأبتر، لأنّه قال لقريش: سيموت هذا الأبتر (يعني رسول الله ﷺ) غداً فينقطع ذكره فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ و كانت أُمّه (ليلى) من أشهر بغايا مكّة. و لمّا ولدته تنازع فيه خمسة، أحدهم العاص. و أُمّه ألحقته بالعاص لقربه منها و لصلته لها بالمال الأوفر.

قال ابن أبي الحديد: كان عمرو أحد من يؤذى رسول الله ﷺ بمكة و يشتمه و يضع في طريقه الحجارة ليعثر بها، و هجا رسول الله ﷺ هجاء كثيراً، كان يعلّمه صبيان مكة فينشدونه و يصيحون برسول الله ﷺ إذا مرّ بهم، فقال رسول الله ﷺ: اللّهمّ انّ عمرو بن العاص هجاني و لست بشاعر فالعنه بعدد ما هجاني. شرح النهج :٦/ ٢٨٦. انظر ترجمته : في أُسد الغابة: ١١٥، و الغدير:٢/ ١٢٠ و تهذيب التهذيب:٨/ ٥٦ و شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:٦/ ٢٨٦.

٦. خالد بن الوليد بن المغيرة القرشي المخزومي، كان أحد أشراف قريش في الجاهلية و يكون المقدم على خيول قريش في الحرب، و لمّا أراد الإسلام قدم على رسول الله ﷺ هو و عمرو بن العاص و طلحة بن أبي طلحة فلما رآهم رسول الله ﷺ قال لأصحابه: رمتكم مكّة بأفلاذ كبدها، و بعثه رسول الله ﷺ بعد فتح مكة إلى بني جذيمة، فقتل منهم من لم يجز قتله فقال رسول الله ﷺ: اللّهمّ إنّي أبرأ إليك ممّا صنع خالد! فأرسل مالاً مع علي بن أبي طالب عليه السلام فودى القتلى و أعطاهم ثمن ما أخذ منهم، و مات خالد سنة ٢١ هـ. لاحظ أُسد الغابة:٢/ ٩٣.

بأنّ من قدّمه أفضل ممّن قدّم عليه فيما قدّم فيه.

ويوضح عن صحّة ذلك انّ عمروا و خالداً إنّما قُدّما في سياسة الحرب وتدبير الجيوش، و هما أفضل في ذلك ممّن قدّما عليه.

فأمّا جعفر رضي الله عنه فالمرويّ عنه انّ النبيّ ﷺ قدّمه على زيد و قال: «إن فُقد جعفر فأمير الجيش زيد»[1] وعلى هذا ليس فيه سؤال.

ولو صحّ تقديم زيد عليه لم يمتنع أن يكون أفضل منه في سياسة الحرب وإن كان جعفر أفضل منه فيما عدا ذلك من الخلال.

و بما قدمناه أيضاً يسقط قولهم: ما تنكرون من كون الإمام غير عالم بكثير من الأحكام، و متى بُلي بتنفيذ ذلك رجع إلى من هو أعلم منه، لأنّ تولية المفضول على الفاضل قبيحة في العقل على ما بيّناه.

و يلزم على ذلك جواز كونه غير عالم بشيء من الأحكام، و متى بُلي بشيء منها رجع إلى استفتاء العلماء و هم يأبون ذلك و يعتبرون كون الإمام من أهل الاجتهاد.

على انّا قد بيّنا وجوب كون الإمام عالماً بجميع الشرع من حيث كان لا حافظ له سواه، و ذلك لا يتوجّه معه هذا السؤال.

---

١. بحار الأنوار: ٢١/ ٥ و مروج الذهب:٢/ ٢٩٦ ــ حوادث سنة ثمان من الهجرة ـ قال ابن أبي الحديد: اتّفق المحدثون على انّ زيد بن حارثة كان هو الأمير الأوّل، وأنكرت الشيعة ذلك و قالوا: كان جعفر بن أبي طالب هو الأوّل فان قتل فزيد بن حارثة فان قتل فعبد الله بن رواحة، و رووا في ذلك روايات، و قد وجدت في الأشعار الّتي ذكرها محمد بن إسحاق في كتاب المغازي ما يشهد لقولهم، فمن ذلك ما رواه عن حسان بن ثابت و هو:

فلا يبعدنّ الله قتلى تتابعوا ... بموتة منهم ذو الجناحين جعفر

و زيد و عبد الله حين تتابعوا ... جميعاً و أسياف المنيّة تخطر

شرح النهج لابن أبي الحديد: ١٥/ ٦٢، ولاحظ أيضاً شرح النهج له:١٠/ ٢٤٩. و نقل الأبيات ياقوت الحموي في معجم البلدان:٥/ ٢٢٠.

وبما ذكرناه يسقط إلزامهم لنا مساواة ثواب الإمام له في العلم من القضاة و الحكّام، لأنّ ولاية هؤلاء خاصّة فما علموه، و مالم يعلموه مردودٌ إلى الإمام، و ليس كذلك الإمام، لأنّ ولايته عامّة في جميع الأحكام، و لأنّه حافظ لجميع الشرع وحجّة فيه، و ليس كذلك القضاة والحكّام.

و إذا تقرّرت هذه الجملة فلا طريق إلى معرفة عين الإمام إلاّ معجز يظهر على يده[1] أو نصّ صادق بالامامة عليه، لأنّ العصمة إذا وجبت وكان لا سبيل للخلق إلى العلم بمن هوعليها، لم يكن بدّ ممّا ذكرناه.

وتجري العصمة في وجوب النصّ على من عليها، مجرى ما لنا فيه مصلحة في الشرعيات، في انّه لابدّ من نصّ عليه، و كذلك القول فيما عدا العصمة من هذه الصفات، و إذا ثبت وجوب النصّ بطل القول بالإختيار و الدعوة والميراث.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في الأصل: على يديه.

الفصل الثاني
في الكلام في أعيان الأئمّة
و الإمام بعد النبيّ ﷺ بلا فصل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

والدليل على ذلك انّه قد ثبت بما قدمناه وجوب عصمة الإمام، وكلّ من قال بذلك قطع على أنّ هذا الإمام بعد النبيّ ﷺ بلا فصلٍ أمير المؤمنين عليه السلام، فالقول بأنّ الإمام غيره مع القطع بأنّ العصمة واجبة للإمام ليس بقول لأحد من الأُمّة، فيجب الحكم ببطلانه لخروجه عن الإجماع.

وإن شئت رتّبت الدليل على وجه آخر فقلت: قد اجتمعت الأُمّة على أنّه قد كان بعد النبيّ ﷺ بلا فصل إمام[1] و اختلفت فيه على ثلاثة أقوال[2] فإذا بطل قول من أثبت الإمامة لأبي بكر والعباس[3] للإجماع على أنّهما غير مقطوع على

---

١. في الأصل: أمير امام.

٢. قال السيد المرتضى رحمه الله: اختلف الناس في الإمام بعد النبيّ ﷺ فمنهم من أثبت الإمامة لأمير المؤمنين عليه السلام بالنصّ، و منهم من أثبت لأبي بكر على اختلاف فيه، فطائفة تثبتها له بالنص وأُخرى - و هو الجل والجمهور - تثبتها بالاختيار، و الفرقة الثالثة تثبت الإمامة في العباس إمّا بالنصّ أو بالإرث.

و اجتمعت الأُمّة على أنّ العباس و أبابكر غير مقطوع على عصمتهما فخرجا من هذا الإجماع عن ثبوت الإمامة لهما، فلم يبق إلاّ أن يكون الإمام بعده بلا فصل أمير المؤمنين عليه السلام، الذخيرة، ص٤٣٧.

٣. القائلون بإمامة العباس بن عبد المطلب هم «الراوندية» يقولون: إنّ الإمام بعد النبيّ ﷺ عمّه العباس لانّه وارثه و عصبته و قد صنف الجاحظ في ذلك كتاباً سمّاه «إمامة ولد عباس» و احتج فيه لهذا المذهب، واعترض عليه الشيخ الطوسي رحمه الله بانّه لولا انّ الجاحظ صنف كتاباً حكى فيه مقالتهم لما عرفت لهم شبهة ولا طريقة تعتمد في نصرة قولهم. لاحظ تلخيص الشافي: ٢/ ١١٥.

عصمتهما، كما يبطل لو لم يقطع على عدالتهما، من حيث كانت العصمة شرطاً في الإمامة كالعدالة، لم يبق من الأقوال إلاّ قول من أثبتها لأمير المؤمنين عليه السلام، لأنّه لو بطل لخرج الحقّ عن أُمّة الإسلام، و ذلك لا يجوز.

فإن قيل: نراكم قد بنيتم[1] الاستدلال على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام في هاتين الطريقتين على الإجماع، و صحّة الإجماع عندكم مبنيّة على وجود الإمام المعصوم، فكيف تتوصّلون إلى معرفة الإمام بالإجماع، ولا تتمّ صحّة الإجماع حتى تعلموا وجود الإمام؟[2]

قلنا: يكفي في علمنا بأنّ الإجماع حجّة علمنا على الجملة بأنّ المعصوم من جملة المجمعين و إن لم نعلمه على التعيين، و هذا قد علمناه بالدليل العقلي الّذي دلّ على انّ الزمان لا يخلو من إمام و دلّ على وجوب عصمة الإمام[3].

و إذا كان كذلك و كان المقصد بالإستدلال بهاتين الطريقتين العلم بعين الإمام على التفصيل، صحّ التوصل إليه بالإجماع[4] الّذي علمنا صحّته بعلمنا على الجملة بدليل العقل دخول المعصوم فيه.[5]

وهذا كما لو سألنا جماعة ـ علمنا على الجملة بخبر النبيّ صلى الله عليه وآله انّ أحدهم معصوم ـ: أيّكم المعصوم؟ فاخبر جميعهم بذلك عن واحدٍ منهم، فانّا نقطع بذلك فيه، كذلك هاهنا.

و إنّما كان يلزم ما ذكروه لو كنّا لا نعلم عين الإمام إلاّ بالإجماع، ولا نعلم صحّة الإجماع حتى نعلم عين الإمام، فأمّا و الأمر بخلاف ذلك، فلا يتوجه هذا

---

١. في «أ»: بيّنتم.
٢. في «أ»: «وأنتم لاتعلمون صحّة الإجماع» بدل «و لا تتمّ صحّة الإجماع».
٣. في «أ»: دلّ على وجوب عصمة الإمام.
٤. في «أ»: صحّ التواصل إليه بالإجماع.
٥. في «أ»: «فعلمناعلى الجملة بدليل العقل قول معصوم فيه».

السؤال.

فإن قيل: فبم تعلمون أنّ عليّاً عليه السلام معصوم؟ **قلنا:** بما قدّمناه من الإعتبار الذي دلّ على أنّه الإمام، فإذا ثبت ذلك وعلمنا بالدليل العقلي انّ الإمام يجب كونه معصوماً[1] قطعنا على عصمته عليه السلام.

فإن قيل: فأنتم إذاً لا تعلمون عصمته حتى تعلموا إمامته، وما قدّمتموه من الإعتبار في ثبوت إمامته مبنيّ على عصمته، و في ذلك تعلق كلّ واحد من الأمرين بالآخر، و هو محال.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننتموه، لأنّا بنينا الاعتبار العقلي الذي[2] علمنا به إمامته على العصمة الّتي دلّ العقل على ثبوتها في الجملة للإمام، كائناً من كان، فإذا بطلت إمامة من عداه عليه السلام، لارتفاع القطع على عصمته، علمنا إمامته، و إذا علمنا ذلك علمنا عصمته على التعيين.

كما انّا إذا علمنا بدليل العقل وجوب عصمة النبيّ صلى الله عليه وآله في الجملة، ثمّ علمنا نبوة نبيّ بعينه، علمنا عصمته على التعيين، و هذا بيّن لا إشكال فيه.

[دليل من القرآن على إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام]

ويدلّ أيضاً على إمامته عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ﴾[3] ووجه الدليل من الآية انّ لفظة ﴿وَلِيُّكُمْ﴾ فيها، تفيد الأولى بالتّدبير و الأحقّ بالتّصرف، و إذا ثبت ذلك وكان المعنى بقوله سبحانه: ﴿وَ الَّذينَ آمَنُوا﴾ أمير المؤمنين عليه السلام ثبت النصّ بالإمامة عليه.

---

١. في «أ»: يجب أن يكون معصوماً.

٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل: لأنّا بيّنا الاعتبار الّذي.

٣. المائدة: ٥٥.

و إنّما قلنا إنّ لفظة«وليّ» تفيد ما ذكرناه لأنّه لا يحتمل لها[1] إلاّ معنيان:

أحدهما:«الأولى» و منه قولهم: ولي الدّم، ووليّ المرأة، و وليّ الميّت، ووليّ العهد.

والثاني: المحبّة في الدّين و النّصرة فيه، فإذا بطل أحد الأمرين ثبت الآخر، والذي يبطل الثاني أنّ قوله تعالى:﴿وَ الَّذينَ آمَنُوا﴾ مختصّ ببعض المؤمنين ، و قلنا باختصاصه بالبعض لأمور:

منها: انّه تعالى وصفهم بإيتاء الزكاة، وذلك يقتضي خروج من لم يؤتها من فقراء المؤمنين، لكونه غير مخاطب بها، أو لم يؤتها و إن كان مخاطباً بها لتفريطه على الصحيح من أصلنا، هذا على أن يكون المراد بالزكاة في الآية الفرض.

ومنها: انّه تعالى وصفهم بإيتائها في حال الرّكوع فقال: ﴿وَ هُمْ راكِعُونَ﴾ لأنّ المفهوم من قول القائل: فلان يجود بماله وهو ضاحك الحال، دون غيرها، و معلوم انّ ذلك لا يمكن ادّعاء ثبوته في جميع المؤمنين.

ومنها: انّ الخطاب فيها بقوله تعالى: ﴿وَلِيُّكُمْ﴾ لا يجوز أن يكون متوجهاً إلى جميع المؤمنين، لأنّ من جعله ولياً لهم قد وصفه بالإيمان، فلابدّ من اختصاصه بالبعض حتّى يصحّ أن يكون فيهم وليٌّ و متولّى، وإلاّ لزم أن يكون كلّ و احد منهم وليّ نفسه، و ذلك يقتضي اختصاص قوله: ﴿وَ الَّذينَ آمَنُوا﴾ ببعض المؤمنين، و هو ما ذكرناه. و إذا ثبت ذلك لم يجز أن يكون المراد بالولاية في الآية النصرة والمحبة في الدّين، لعموم فرض ذلك لجميع المؤمنين.

وأيضاً فانّه تعالى نفى معنى الولاية في الآية عن غير المذكور فيها بإدخال لفظة ﴿إِنَّما﴾ المقتضية لذلك في اللسان العربيّ، لأنّه لا شبهة في حصول الفرق عندهم بين قول القائل لغيره:«لك عندي درهم» و بين قوله:«إنّما لك عندي

---

١. في «أ»: لا يحتمل بها.

درهم».

وإنّما يحصل الفرق بينهما من حيث أفاد قولـه الثاني الإقرار بالدرهم و نفي ما زاد عليه، و لم يفد الأوّل ذلك، و هذا هـو المفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ﴾ وقول رسول الله ﷺ: «إنّما الأعمال بالنّيات»[١] و «إنّما الولاء لمن أعتق».[٢]

وقد ذهب ابـن عباس ـ و هو ممّـن لا شك في تقدّمه في الفصـاحة ـ إلى أنّ الربـا لا يثبت بالتفاضـل فيما عدا بيع النسيئـة، و أجاز بيع درهم بـدرهمين نقداً، محتجاً بقوله ﷺ: إنّما الرّبا في النسيئة[٣].

و كلّ من خالفه في مذهبه هذا مـن الصحابة، لم ينكر ذهابه في لفظة «إنّما» إلى أنّها تفيد نفي الحكم عمّا عدا المذكور، و إنّما عوّلوا على تخصيص الخبر[٤] بالدليل الذي علموا منه ثبوت الربا بالتفـاضل فيما عدا بيع النسيئة في كلّ مكيل و موزون اتّفق جنسه.

فقد صار هذا الحكم في لفظة «إنّما» على «أصل المخالف»[٥] مجمعاً عليه.

ويوضـح عن صحّة ذلـك إجماع الفقهاء على أنّ قـوله ﷺ: إنّما الماء مـن الماء[٦] منسوخ بما دلّ على انّ التقاء الختانين يوجب الغسل[٧]، و لولا انّ لفظة «إنّما»

---

١. التهذيب: ٤/ ١٨٦ برقم ٥١٩، و الوسائل: ١/ ٣٥ ب ٥ من أبواب مقدمات العبادات، ح ١٠، و سنن البيهقي: ٧/ ٣٤١، و سنن الدار قطني: ١/ ٥١ برقم ١، و مسند أحمد بن حنبل: ١/ ٢٥.

٢. عوالي الآلي: ٢/ ٣٠٦ برقم ٣٢.

٣. سنن ابن ماجة: ٢/ ٤٩ برقم ٢٢٥٧ ـ كتاب التجارات ـ و عوالي اللآلي: ٣/ ٢٢٠ برقم ٨٤.

٤. في «أ»: عوّلوا تخصّص الخبر.

٥. إشارة إلى قوله فيما سبق «و كل من خالفه في مذهبـه هذا من الصحابة لم ينكر ذهابه في لفظة «إنّما» إلى انّها تفيد نفي الحكم عمّا عدا المذكور».

٦. سنن الـدارمي: ١/ ١٩٤، كتاب الصلاة و الطهـارة باب الماء من الماء و عـوالي اللآلي: ٢/ ٢٠٣ و ٣/ ٣٠.

٧. الوسـائل: ١/ ٤٦٩، ب ٦ من أبواب غسـل الجنابة، ح ٢ و عـوالي اللآلي: ٢/ ٩ برقـم ١٣ و سنن البيهقي: ١/ ١٦٣.

تفيد ما ذكرناه لم يتقرّر معنى النسخ هاهنا.

و إذا ثبت اختصاص الولاية المذكورة في الآية ببعض المؤمنين، بطل حملها على المحبّة، لعمومها للجميع.[١]

على أنّ من قال بالعموم من المخالفين يلزمه أن يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمْ﴾ خطاباً لجميع المكلّفين من الكفّار والمؤمنين، و إذا كان خطاباً للكلّ لم يجز حمل لفظة ﴿وَلِيُّكُمْ﴾ على المحبة في الدّين، لأنّ الكفّار لا تجوز ولايتهم على هذا الوجه.

و إذا ثبت انّ معنى الولاية في الآية ما ذكرناه ثبت انّ المعنى بقوله: ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٢] أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّ كلّ من قال بذلك قال بهذا، فالقول بأحد الأمرين دون الآخر خروج عن الإجماع.

وأيضاً فانّه وصف المذكور فيها بإيتاء الزكاة في حال الركوع، ولا أحد ادّعي له ذلك غيره عليه السلام.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وأيضاً فقد ورد الخبر من طريق الخاصّة والعامّة بنزول الآية فيه [عليه السلام] لمّا تصدّق بخاتمه،[٣] و الأمر في ذلك ظاهر والقصّة مشهورة[٤] فثبت ما قلناه.

---

١. كذا في «أ» و لكن في الأصل: بطل حملها في ولاية المحبة لعمومها للجميع.

٢. في «أ»: انّ معنى «والذين آمنوا».

٣. قال الفيض الكاشاني رحمه الله في الصافي عند تفسير الآية ما هذا نصّه: والأخبار ممّا روته العامّة و الخاصة في أنّ هذه الآية نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام كثيرة جداً، و نقل في المجمع عن جمهور المفسرين انّها نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام حين تصدق بخاتمه في ركوعه.

وقال السيد شرف الدين الأستر آبادي: اتّفقت روايات العامّة والخاصّة على أنّ المعنيّ بـ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ انّه أمير المؤمنين عليه السلام لأنّه لم يتصدّق أحد و هو راكع غيره. تأويل الآيات الظاهرة في العترة الطاهرة: ١/ ١٥١.

٤. لاحظ الغدير: ٢/ ٥٢، و العمدة لابن البطريق، ص ١٦٧ الفصل الخامس عشر وتعليقتنا على أحاديث الفصل المزبور، و مناقب ابن المغازلي، ص ٣١١، و غاية المرام ص ١٠٣، الباب الثامن عشر، و تفسير الطبري: ٦/ ١٨٦. ←

و ليس لأحد أن يقدح فيما اعتمدناه من اختصاص الآية به ﷺ بتضمّنها لفظ الجمع ووصف المذكور فيها بإيتاء الزكاة و هو ﷺ واحد، و فقير لا تجب الزكاة عليه، لأنّ أوّل ما في ذلك أنّه منفصل عمّا اعتمدناه في اختصاص الآية، وسؤال مبتدأ لا يلزم في حكم النظر الجواب عنه.

على انّا نتبرّع بذلك فنقول: لفظ الجمع قد يعبّر به عن الواحد في عرف الاستعمال، قال الله تعالى: ﴿اَلَّذينَ قالَ لَهُمُ النّاسُ إِنَّ النّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [١] المراد به على ما قاله المفسرون واحد معروف[٢] و كذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ يُنادُونَكَ مِنْ وَراءِ الحُجُراتِ﴾ [٣] و قوله: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنا إِلَى المَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْها الأَذَلَّ﴾ [٤] و قد قال تعالى: ﴿إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ [٥] و ﴿إِنّا أَرْسَلْنا﴾ [٦] و ما أشبه ذلك ممّا يطول تعداده.

وأمّا ادّعاء فقره ﷺ و انّ الزكاة لم تكن واجبة عليه، فأوّل ما فيه انّ أصل الزكاة مأخوذ من النماء والطهارة[٧]، و ذلك يليق بالواجب والنفل معاً، فلا يمتنع أن يكون المراد في الآية النفل، و ذلك يسقط السؤال.

على أنّ عدم ملكه في تلك الحال[٨] لمقدار نصاب تجب في مثله الزكاة غير معلوم، لا سيّما والآية نزلت بالمدينة بعد ظهور الإسلام و صلاح حال أهله،

← قال السيوطي في تفسيره: وقف بعليّ سائل، و هو راكع في صلاة تطوع، فنزع خاتمه فاعطاه السائل، فأتى رسول الله ﷺ فأعلمه ذلك فنزلت على النبيّ ﷺ هذه الآية ﴿إنّما وليّكم الله و رسوله﴾ الآية فقرأ رسول الله ﷺ على أصحابه، ثمّ قال: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللّهمّ وال من والاه و عاد من عاداه» الدر المنثور:٣/ ١٠٥ في تفسير الآية ٥٥ من سورة المائدة.

١. آل عمران:١٧٣.

٢. و هو نُعيم بن مسعود الأشجعي، لاحظ تفسير القرطبي: ٤/ ٢٧٩، و مجمع البيان:٢/ ٥٤١.

٣. الحجرات:٤. ٤. المنافقون:٨. ٥. الحجر:٩. ٦. القمر: ١٩.

٧. قال ابن الأثير في النهاية: أصل الزكاة في اللغة: الطهارة و النماء و البركة و المدح، و كلّ ذلك قد استعمل في القرآن والحديث.(مادة زكا).

٨. في «أ»: في ذلك الحال.

وهو عليه السلام ذو سهمين: سهم بالقربى و سهم بالإسلام، و غناؤه هو المعلوم، إذ ذاك على ظاهر الحال، و يكفي تجويزه في بطلان السؤال.

و ليس لأحد أن يقول : إيتاء الزكاة في حال الركوع قطع للصلاة[1] و ذلك لا يجوز عندكم على أمير المؤمنين عليه السلام .

لأنّا إذا كنّا قد دللنا على أنّه المختص بالآية، و علمنا أنّ مخرجها مخرج المدح قطعنا على أنّه لم يقع منه ما يقتضي الذم و قطع الصلاة، ويحتمل أن يكون أشار إلى السائل إشارة خفيّة[2] فأخذ الخاتم من يده، أو خلعه بإصبع أُخرى حتى سقط فأخذه، و ذلك من الفعل اليسير المعفوّعنه في الصلاة.

على أنّ الكلام في الصلاة كان مباحاً ثمّ نسخ ذلك، فلا يمتنع أن يكون تصدّقه بالخاتم قبل النسخ[3]، و كلّ هذا بيّن لمن تدبّره، و المنّة لله تعالى.

[حديث الغدير دليل آخر على إمامته عليه السلام]

ويدلّ أيضاً على إمامته عليه السلام ما اتّفق على صحّته من قوله صلى الله عليه وآله بعد قوله

---

١. في «أ» : قطع الصلاة.

٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل: إشارة خفيفة.

٣. لعلّ كلامه رحمه الله ناظر ـ من باب الجدل والاستدلال على الخصم بالأصل المسلّم عنده ـ إلى ما نقل عن الشافعي بأنّ التكلم في الصلاة جاهلاً بتحريم الكلام لا يبطل الصلاة، واحتج بأنّ الكلام كان سائغاً لحديث زيد بن أرقم ، ثم نسخ، والنسخ إنّما يثبت في حقّ من يعلم به لاحظ منتهى المطلب: ١/ ٣٠٨، و تلخيص الشافي: ٢/ ٣٧.

و نقل عن زيد بن أرقم انّه قال : كنّا نتكلّم في الصلاة، يكلّم الرجل صاحبه و هو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت: ﴿وَ قُوموا لله قانتين﴾ فأُمرنا بالسكوت و نهينا عن الكلام. صحيح البخاري: ٦/ ٣٨ كتاب التفسير في ذيل الآية ٢٣٨ من سورة البقرة، و التاج الجامع للأُصول:١/ ١٥٩.

وقال السيد المرتضى في الناصريات ما هذا نصّه: فإن قيل: هذه القصة (إشارة إلى قول ذي الشدين للنبي صلى الله عليه وآله أقُصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله) كانت في صدر الإسلام حيث كان الكلام مباحاً في الصلاة ثمّ نسخ... . الناصريات المطبوعة في موسوعة «سلسلة الينابيع الفقهية»:٣/ ٢٤٢.

لكافّة من حضره: ألست أولى بكم منكم بأنفسكم،[١] و أخذه إقرارهم بفرض طاعته ـ فمن كنت مولاه فعليّ مولاه[٢]، و لفظة «مولى» في الخبر تفيد في اللغة الأولى بالتدبير و فرض الطّاعة، و في ذلك ثبوت إمامته عليه السلام.

فإن قيل: دلّوا على أنّ لفظة «مولى» تفيد في اللغة «الأولى»، و انّها لا تحتمل في الخبر سوى ذلك من الموالاة في الدين، إمّا على القطع أو على الظاهر، أو ولاء عتق، على ما ادّعاه مخالفوكم و انّ لفظة «أولى» تفيد الإمامة فبذلك يتمّ لكم الإستدلال.[٣]

قلنا: أمّا الأوّل فظاهر في اللغة ظهوراً لا يدخل في مثله شبهة، قال الله تعالى: ﴿وَ لِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ﴾[٤] يريد بذلك من هو

---

١. في «أ»: أو لست أولى بأنفسكم.

٢. هذا هو المعروف بحديث الغدير ما أعلا سنداً وأسنى متناً من حديث متواتر نقله الحفاظ و المؤرّخون من الخاصة والعامّة واهتمّوا به طيلة القرون الماضية، و لقد قام بتحقيق الحديث سنداً و دلالة السيد مير حامدحسين في عبقات الأنوار، و الأميني في كتابه القيم الغدير، والسيد البحراني في غاية المرام و غيرهم.

و نقل القندوزي في ينابيع المودة، ص ٣٦ الباب الرابع، عن أبي المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين أستاذ أبي حامد الغزالي انّه كان يتعجّب و يقول:

رأيت مجلّداً في بغداد في يد صحّاف فيه روايات خبر غدير خمّ مكتوباً عليه المجلّدة الثامنة والعشرون من طرق قوله ﷺ: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه» ويتلوه المجلّدة التاسعة والعشرون!

وقال أيضاً: اخرج محمد بن جرير الطبري صاحب التاريخ خبر غدير خم من خمسة و سبعين طريقاً، وأفرد له كتاباً سماه «كتاب الولاية» . ينابيع المودة، ص ٣٥.

ونقل العلاّمة الأميني في الغدير: ١/ ١٥٨ ، ـ بعد نقل كلام أبي المعالي الجويني ـ عن الحافظ أبو العلاء العطار الهمداني انّه يقول: أروي هذا الحديث بمائتي و خمسين طرقاً.

و قال العلاّمة المجلسي في البحار: ٣٧/ ٢٣٦ بعد نقل كلام الجويني ما هذا نصّه: و أثبت الشيخ ابن الجوزي الشافعي في رسالته الموسومة بأسنى المطالب في مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام تواتر هذا الحديث من طرق كثيرة، و نسب منكره إلى الجهل والعصبيّة.

٣. في «أ»: فبذلك يتمّ استدلالكم.

٤. النساء: ٣٣.

أولى بالميراث بلا خلاف بين العلماء، و قال تعالى خطاباً للمنافقين: ﴿مَأْواكُمُ النّارُ هِيَ مَولاكُمْ﴾[١] معناه أولى بكم، وقال لبيد[٢]:

فغدت كلا الفرجين تحسب انّه مولى المخافة خلفها و أمامها[٣]

وقال الأخطل[٤] يمدح عبد الملك بن مروان[٥]:

فأصبحت مولاها من الناس كلّهم و أحرى قريش أن تهاب و تحمدا

و قال المبرّد[٦] في كتابه الذي وسمه بالعبارة عن صفات الله تعالى: أصل

---

١. الحديد: ١٥.

٢. لبيد بن ربيعة العامري من كبار الشعراء في الجاهلية قال أبو الفرج: قيل انّه عمّر مائة و خمساً و أربعين سنة، و له المعلّقة الرابعة من المعلّقات السبع، قال في شذرات الذهب: ١/ ٥٢: مات في سنة ٤١ هـ لبيد بن ربيعة الشاعر الذي صدقه النبي ﷺ وحسن اسلامه:

والبيت الّذي استشهد به في المتن من معلّقته بمطلع:

عفت الدّيار محلّها فمقامها بمنى تأبّد غولها فرجامها

و نقل الزّوزني في شرحه للبيت المستشهد به عن ثعلب أنّه قال: إنّ المولى في هذا البيت بمعنى الأولى بالشيء، كقوله تعالى: ﴿مَأْواكُمُ النّارُ هي مَولاكُمْ﴾ أي أولى بكم، لاحظ الأغاني: ١٥/ ٣٦١ وشرح المعلّقات السبع، ص ١٢٦.

٣. من أراد التوضيح في معنى البيت فليرجع إلى لسان العرب(مادة فرج) و بحار الأنوار: ٣٧/ ٢٣٢. وشرح المعلقات السبع، ص ١٢٦.

٤. غياث بن غوث المعروف بالأخطل، كان أحد الشعراء الثّلاثة المتّفق على أنّهم أشعر أهل زمانهم، وهم جرير و الفرزدق و الأخطل، وكان مسيحيّاً يشرب الخمر و مع ذلك كان شاعر الأُمويين. قال عبد الملك بن مروان: لكلّ قوم شاعر و شاعر بني أُميّة الأخطل، لاحظ الأغاني: ٨/ ٢٩٤.

٥. في «أ»: عبد الملك بن مروان عليه ما يستحقه.

٦. هو أبو العباس محمد بن يزيد الثمالي الأزدي المعروف بالمبرد المتوفى سنة ٢٨٥ أثنى عليه كلّ من تعرّض لترجمته، و كان مقبول القول عند الفريقين، وذكر السيدمحسن الأمين وجه تسميته بالمبرّد لاحظ أعيان الشيعة: ١٠/ ٩٨. و من تآليفه: كتاب العبارة عن أسماء الله، و كتاب معاني صفات الله و انظر ترجمته و تآليفه في الكنى والألقاب: ٣/ ١١٧ وتاريخ بغداد: ٣/ ٣٨٠، و تاريخ التراث العربي: تأليف فؤاد سزگين: ٨/ ١٦٦.

و نقل الشيخ الطوسي رحمه الله عن أبي العباس المبرد في كتابه المعروف بالعبارة عن صفات الله ←

تأويل «الولي»هو أولى أي أحق، ومثله «المولى» والشواهد على ذلك كثيرة، و الأُمور الظاهرة المعلومة غير محتاجة إلى الإطالة والإسهاب في الكشف عنها.

و إنّما قلنا إنّ ذلك هو المراد باللفظة في الخبر دون ما عداه ممّا ذكر في السؤال لأُمور:

منها: انّه ﷺ أتى بعد التقرير بلفظة «أولى» بلفظة «مولى» و هي محتملة لمعناها، فيجب أن يكون هو المراد دون غيره[١].

ألا ترى انّ الحكيم إذا قال لجماعة ـ و له عدّة عبيد ـ : ألستم تعرفون صديقي زيداً الّذي ابتعت منه عبدي فلاناً و اشهدناكم علينا بالمبايعة؟، ثمّ قال عقيب إقرارهم بمعرفة ذلك: فاشهدوا انّي قد وهبت له عبدي، لا يجوز أن يريد بلفظة عبدي الثانية إلاّ من أراده بلفظة عبدي الأولى، و متى أراد غيره لم يعدّ حكيماً، وكان ملبّساً[٢]، في كلامه و معمّياً، و ذلك لا يليق به ﷺ.

ومنها: انّ الموالاة في الدين معلومة من دينه ﷺ بالإجماع و بقوله سبحانه: ﴿وَ

← انّ أصل الولي هو الأولى والأحق و كذلك المولى. فجعل الثلاث عبارات بمعنى واحد.

ثمّ قال شيخ الطائفة : على أنّ من أصحابنا من قال: إنّ هذه اللفظة لا تستعمل في موضع إلاّ بمعنى «الأولى» و إنّما تفيد في شيء مخصوص بحسب ما يضاف إليه، و ذكر انّ ابن العمّ إنّما سمّى مولى لأنّه يعقل عن بني عمه، و يحوز ميراثه، و يكون بذلك أولى من غيره، و سمّي الحليف [الجار] مولى لأنّه أولى بصقبه من غيره، لقول النبي ﷺ الجار أحقّ بصقبه، وسمّي المعتق مولى، لأنّه أولى بنصرة معتقة من غيره ، فجميع أقسام المولى لا يخلو من أن يكون فيه معنى الأولى موجوداً. الرسائل العشر للشيخ الطوسي، ص ١٣٥.

قال يحيى بن الحسن المعروف بابن البطريق: اعلم انّ لفظة «مولى» في اللغة تنقسم على عشرة أوجه:

أوّلها : «الأولى» وهو الأصل والعماد، التي ترجع إليه المعاني في باقي الأقسام... انتهى.

ثمّ استدل على ذلك من كتاب الله العزيز و من أشعار العرب و أهل اللّغة بما لا مزيد عليه، لاحظ العمدة، ص ١٥٨، الفصل الرابع عشر، و تعليقتنا عليها.

١. في «أ»: فيجب أن يكون المراد ذلك دون غيره.

٢. في «أ»: ملتبساً.

﴿المُؤْمِنُونَ وَ المُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ﴾ [١] و كذلك ولاء العتق معلوم انّه لبني العم قبل الشرع و بعده، فلا يجوز جمع الناس في تلك الحال، و على الوجه المرويّ لتعريفه.

ومنها: احتجاجه عليه السلام بهذا الخبر يوم الشورى [٢] وجعله ذلك من جملة فضائله، و مدح جماعة من الصحابة له على ذلك، و هذا لا يليق بالمحبّة في الدين. ولا ولاء العتق [٣]، لأنّه لا اختصاص له بذلك.

و يبطل ولاء العتق أيضاً قول عمر بن الخطاب له في ذلك اليوم: بخّ بخّ يابن أبي طالب أصبحت مولاي و مولى كلّ مؤمن و مؤمنة. [٤]

وأيضاً فالسبب الذي يدّعى خروج هذا الخبر عليه من المنازعة بين عليّ عليه السلام و أُسامة بن زيد غير معلوم، [٥] فلا يجوز حمل الخبر عليه، و هو معلوم.

---

١. التوبة: ٧١.

٢. أمالي الطوسي: ٢/ ١٥٩، الخصال: ٢/ ٥٥٣، باب الأربعين و ما فوقه، فرائد السمطين: ١/ ٣١٩ برقم ٢٥١، فضائل الخمسة: ٢/ ٥٨٥، و بحار الأنوار: ٢٩/ ٣، و الشافي في الإمامة: ٢/ ٢٦٥، و الغدير: ١/ ١٥٩، و شرح المقاصد للتفتازاني: ٥/ ٢٧٣.

٣. في «أ»: و ولاء العتق.

٤. مناقب ابن المغازلي، ١٨ و١٩، أمالي الصدوق، المجلس الأوّل، برقم ٢. و في فرائد السمطين: ١/ ٧٧ الباب ١٣ في فضل صوم يوم عيد الغدير و ماله من الأجر الجزيل والثواب الوافر الكثير باسناده... إلى أن قال: لما أخذ النبيّ صلى الله عليه وآله بيد عليّ عليه السلام فقال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره» فقال عمر بن الخطاب: بخّ بخّ لك يابن أبي طالب أصبحت مولاي و مولى كلّ مسلم!.

و روى الخطيب البغدادي في تاريخه عن أبي هريرة انّه قال: من صام يوم ثمان عشرة من ذي الحجّة كتب له صيام ستين شهراً و هو يوم غدير خم، لمّا أخذ النبي صلى الله عليه وآله بيد عليّ بن أبي طالب عليه السلام فقال: «ألست وليّ المؤمنين»؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه» فقال عمر ابن الخطاب: بخ بخ لك يابن أبي طالب أصبحت مولاي و مولى كلّ مسلم، فأنزل الله ﴿اليَوم أَكْمَلْتُ لَكم دينكم﴾ تاريخ بغداد: ٨/ ٢٩٠ ولاحظ مسند أحمد بن حنبل: ٤/ ٢٨١.

٥. قال ابن الأثير في نهايته بعد نقل قول عمر لعليّ عليه السلام: «أصبحت مولى كلّ مؤمن» ما هذا نصّه: ←

وأيضاً فلو كان معلوماً لكان إنّما يقتضي مطابقة الخبر له ولا يجب مع المطابقة نفي التعدي.[١]

و يبطل الموالاة في الدّين أيضاً إمّا على القطع أو على الظاهر، انّ الموالى هوالمتولّي للنصرة لا مَن يتولّى نصرته، فلو أراد ﷺ ذلك لقال: من كان مولاي فهو مولى لعليّ، لأنّهما هما المتولّيان دون المخاطبين، و في عدوله ﷺ عن ذلك دليل على ما أردناه.[٢]

وأيضاً فالموالاة على الباطن ليست من أقسام لفظة «مولى» في لغة العرب المخاطبين بها، فلا يجوز حمل خطابه ﷺ على ما لا يفيده مطلقه من غير تقدّم مواضعة ولا تأخر بيان.

وأيضاًفالحامل للمخالف على هذا التعسف في التأويل تخصيص عليّ بما لا يشاركه عليه السلام فيه غيره، لدلالة شاهد الحال على ذلك، و الموالاة من الوجه الّذي ذكروه حاصلة(له و)[٣] لجماعة من الصحابة بلا خلاف، و ذلك يمنع من تخصيصه بها.

على أنّ ما ذكروه لوكان ممّا يحتمله لفظة «مولى» لا يمتنع من مقصودنا[٤] لوجوب حمل اللفظ المشترك مع الإطلاق على سائر محتملاته، فثبت ما قلناه و بطل ما اعترضوا به من كلّ وجه، و المنّة لله تعالى.

وإنّما قلنا إنّ لفظة «أولى» تفيد الإمامة و فرض الطاعة، و هو ما مضى في

← و قيل: سبب ذلك انّ أُسامة قال لعليّ: لستَ مولاي، إنّما مولاي رسول الله ﷺ، فقال ﷺ: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» النهاية في غريب الحديث:٥/ ٢٢٨(مادة ولى).

١. في الأصل : «ولايجب مع المطابقة التعدّي» والصحيح ما في المتن.

٢. في «أ»: على ما أوردناه.

٣. مابين القوسين موجود في نسخة «أ».

٤. كذا في حاشية نسخة «أ» و لكن في متنها«لمنع من مقصودنا» وفي الأصل: «يمنع من مقصودنا» و الصحيح ما في المتن.

السؤال ثالثاً، لأنّ أهل اللغة يقولون: السلطان أولى برعيّته، و المولى أولى بعبده، وولد الميّت أولى بميراثه، ولا يفهم من ذلك مع الإطلاق إلاّ التدبير والتصرف وفرض الطاعة، و على هذا المعنى أجمع المفسّرون في قوله تعالى: ﴿اَلنَّبِيُّ أَولىٰ بِالْمُؤْمِنينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [١] و إذا ثبت ذلك فلا أحد أولى بتدبير الأُمّة [٢] بعد النبيّ ﷺ إلاّ من كان إماماً لها.

وأيضاً فقد دللنا على أنّ النبيّ ﷺ أوجب لأمير المؤمنين عليه السلام مثل ما أوجب له، و إذا كان كذلك و كان [٣] قوله ﷺ: «ألست أولى بكم منكم بأنفسكم» [٤] يفيد التدبير و فرض الطاعة وجب [٥] بحكم العطف و مخرج الكلام أن يكون أمير المؤمنين أولى بنا في ذلك. و بهذا يسقط سؤال من يقول: ما أنكرتم من اختصاص لفظة «أولى» ببعض المكلّفين أو الأحوال أو الأُمور، فيكون الخبر مفيداً فرض طاعته في حال ولايته [٦] بعد عثمان، أو محمولاً على انّه أولى بأن يحبّ و ينصر. [٧]

لأنّ طاعة النبيّ ﷺ عامّة في كلّ ذلك و قد جعل أمير المؤمنين عليه السلام فيها بمنزلته. [٨]

---

١. الأحزاب: ٦، قال السيد المرتضى: ولا خلاف بين المفسّرين في قوله تعالى: ﴿النبيّ أَولىٰ بالمُؤْمنينَ مِنْ أَنْفُسِهم﴾ المراد به انّه أولى بتدبيرهم و القيام بأمرهم من حيث وجبت طاعته عليهم، و نحن نعلم انّه لا يكون أولى بتدبر الخلق و أمرهم و نهيهم من كل أحد منهم، إلاّ من كان إماماً لهم مفترض الطاعة عليهم. الشافي: ٢/ ٢٧٦ و ٢٧٧.

٢. كذا في «أ» و لكن في الأصل : بتدبير الأمر.

٣. في «أ»: فكان.

٤. في «أ»: من أنفسكم.

٥. في «أ»: ووجب.

٦. في «أ»: يفيد فرض طاعته في كلّ ولايته.

٧. في «أ»: بأن يجب و ينصر.

٨. قال السيد المرتضى رحمه الله : فإن قيل: فمن أين لكم عموم وجوب طاعته في جميع الأُمور و لجميع الخلق؟

فجوابنا : انّ النبي ﷺ أوجب لأمير المؤمنين عليه السلام ما هو واجب له بحكم موضوع الكلام، فإذا عمّت طاعته ﷺ جميع الأُمور وجميع الخلق وجب مثل ذلك لأمير المؤمنين عليه السلام.

وأيضاً فكلّ من أوجب بخبر الغدير فرض الطاعة و ولاية التدبير عمّ بذلك كلّ الأُمور و جميع الخلق. الذخيرة، ص ٤٤٨.

وأيضاً فكلّ من قال بأنّ الخبر يفيد فرض طاعته عليه السلام قال بعمومها للمكلّفين و الأُمور والأحوال، فالقول باختصاصها بما ذكر في السؤال[1] مع القول بإفادة الخبر لها خروج عن الإجماع.

وليس لأحد أن يقول: فيلزم على ما ذكرتموه أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام إماماً مفترض الطاعة في الحال، و قد ثبت بالإجماع انّه لم يكن مع النبيّ صلى الله عليه وآله إماماً.[2]

لأنّه صلى الله عليه وآله و إن أطلق القول الموجب بظاهره استخلاف أمير المؤمنين عليه السلام في الحال، فمراده بذلك بعد الوفاة، على ما جرت به عادة كلّ مستخلفٍ أطلق القول المقتضي للاستخلاف، و لإستقرار العرف بذلك، و علم السامع به، استغنى عليه السلام عن بيانه.

على أنّه لا يمتنع أن يكون فرض طاعته عليه السلام مستحقّاً و واجباً في الحال و إن لم يسمّ فيها إماماً، لأنّ ذلك يختصّ لمن لا يد فوق يده و لمن كان رئيساً غير مرؤوس و راعياً غير مرعيّ، و لهذا لم يسمّ أُمراء النبيّ صلى الله عليه وآله و خلفاؤه على الأمصار أئمّةً و إن وجبت طاعتهم،و في هذا إسقاط السؤال.

على أنّ حال حياة النبي صلى الله عليه وآله إذا خرجت[3] من ظاهر الخبر لدليل خصّها وهو

---

١. في «أ»: بما ذكره في السؤال.

٢. قال السيد المرتضى رحمه الله : فإن قيل: الخبر يقتضي ظاهره إيجاب ما أوجب لأمير المؤمنين عليه السلام في الحال غير تراخ ولا تماد، لا سيّما على ما قررتموه من انّ الكلام يقتضي انّ أحكام ما وجب للنبي صلى الله عليه وآله من عموم الطاعة في الأُمور كلّها والإمامة ثابتة لأمير المؤمنين عليه السلام وعموم الأحوال لعموم أمور الأُمّة، و إذا لم يكن في الحال صلوات الله عليه إماماً يبطل حمل الخبر على الإمامة، و اختص بما يجب له في الحال.

قلنا: إذا سلّمتم انّ ظاهر الخبر يقتضي إثبات فرض الطاعة و الإمامة في الحال، جاز أن يُعدل عن الظاهر بالدليل القاطع ، و لمّا اجتمعت الأُمّة على انّه لا إمام مع النبي صلى الله عليه وآله عدلنا عن الظاهر في هذه الأحوال، وأوجبناها بعد وفاته صلى الله عليه وآله، لأنّه لا مانع من ذلك، و الظاهر يقتضيه. الذخيرة، ص ٤٥١ و لاحظ الشافي: ٢/ ٢٩١ـ٢٩٤.

٣. في «أ»: إذا اخرجت.

الإجماع، بقي سائر ما عداها من الأُمور و الأحوال.

[حديث المنزلة دليل آخر على إمامته عليه السلام]

دليل آخر يدلّ على إمامته عليه السلام ما أجمع على صحّته من قوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي».[1]

ووجه الدليل منه انّه صلى الله عليه وآله أوجب لأمير المؤمنين عليه السلام جميع منازل هارون من موسى إلاّ ما أخرجه الاستثناء من النبوّة، و علمنا انتفاءه بالعرف من الأُخوّة، ولا خلاف انّ من منازله منه انّه كان مفترض الطاعة على قومه و خليفة له عليهم، و مستحقاً لمقامه[2] من بعده فيهم، و في ذلك وضوح النص بالإمامة عليه.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن تكون هذه المنازل تابعة في الإستثناء للنبوّة من حيث وجبت لهارون لأجل نبوّته، و كان استثناء النبوّة مقتضياً لاستثناء ما وجب عنها.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١. الحديث معروف في لسان أهل الخبر بحديث المنزلة قاله النبي صلى الله عليه وآله حينما خرج إلى تبوك و استخلف علياً عليه السلام في المدينة، والحديث مشهور بين الخاصة و العامة و نقله الفريقان في كتبهم الروائية ودونك نبذاً يسيراً منها:
صحيح البخاري: ٥/ ٢٤ باب مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام ،مناقب ابن المغازلي، ص ٢٧، و أسد الغابة: ٤/ ٢٦ و ٥/ ٨، و كنز العمال:٦/ ٤٠٢، و فرائد السمطين:١/ ١٢٢، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار ص٧٦٦. ــ ونقل فيه عن بعض الأجلّة أنّ الخبر متواتر ـ و الغدير: ١/ ٥١ و ٣٩٧ و ٧/ ١٧٦، و نهج الحقّ ص ٢١٦، و بحار الأنوار: ٣٧/ ٢٥٤ ــ ٢٨٩. قال الشارح المعتزلي في شرحه: قال النبيّ صلى الله عليه وآله في الخبر المجمع على روايته بين سائر فرق الإسلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّانّه لا نبيّ بعدي» فأثبت له جميع مراتب هارون عن موسى...و لولا انّه خاتم النبيّين لكان شريكاً في أمره . شرح نهج البلاغة:١٣/ ٢١١. قال الشيخ الطوسي رحمه الله: و ممّا يدل على إمامته عليه السلام ما تظاهرت به الروايات من قول النبي صلى الله عليه وآله:«أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ انّه لا نبيّ بعدي». تلخيص الشافي: ٢/ ٢٠٥ و ٣/ ١٠. ولاحظ الذخيرة، ص ٤٥٢.
٢. في «أ» :و مستحقاً بمقامه.

لأنّ هذه المنازل و إن وجبت لهارون لأجل نبوّته، فليست ممّا لا يجب إلاّ لنبيّ، بل قد يجب للإمام وغيره، و إذا كان كذلك و جعل النبي ﷺ أمير المؤمنين عليه السلام منه بمنزلته، وجب حصولها له و إن لم يكن مشاركاً لهارون في النبوّة، لأنّ اختلاف جهات استحقاق الشيء[١] لا يمنع من الإتفاق في استحقاقه.

ألا ترى انّ القائل لو قال لوكيله: اعط زيداً كذا، لأنّه استحقه عليّ من ثمن مبيع مثلاً، وأنزل عمروا في ذلك منزلته، لوجب على الوكيل التسوية بينهما في العطية، وإن قطع على أنّ عمروا لم يكن بينه و بين موكّله عقد ابتياع، لجواز أن يكون استحقّ ذلك من جهة أُخرى.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن يكون الخبر مقصوراً على منزلة واحدة تقتضي الفضيلة، وهي استخلافه له على المدنية[٢] أو ثبوت الإختصاص به المقتضي لنفي ارجاف[٣] المنافقين، و قولهم: إنّه خلّفه استثقالاً له و كراهة[٤] لصحبته على ما ادّعاه مخالفوكم، و يشهد بصحّة ذلك ظاهر الخبر، لأنّ قوله: «بمنزلة» لفظ توحيد، و لأنّ قوله: «من موسى» يقتضي أن يكون المنزلة مستفادة من «موسى» و إلاّ لم يكن لاضافتها إليه معنى، و فرض طاعة هارون لأجل نبوّته غير متعلق بموسى، فلا يجوز إضافته إليه، و كذلك استحقاقه لمقامه من بعده.[٥]

لأنّ ذلك[٦] باطل من وجوه:

---

١. في «أ»: استحقاق النبيّ.

٢. في الأصل: «وهي استخلافه لعمله المدينة» و الصحيح ما في المتن.

٣. قال الفيومي: ارجف القوم في الشيء و به ارجافاً: أكثروا من الأخبار السيّئة و اختلاف الأقوال الكاذبة حتى يضطرب الناس منها، وعليه قوله تعالى: «والمُرجِفُونَ في المدينة». المصباح المنير(مادة رجف).

٤. في «أ»: أو كراهة.

٥. في «أ»: و كذلك استحقاقه مقامه بعده.

٦. وقوله: «لأنّ ذلك...» تعليل لقوله فيما تقدم آنفاً «وليس لأحد أن يقول...».

منها: ما قدّمناه في الخبر الأوّل في مثل هذا السؤال، من أنّ الخبر معلوم والسبب المدّعى غير معلوم[١]، فلا يجوز تخصيصه به، و انّه لو كان معلوماً لم يجب قصر الخبر عليه، لأنّ حمل الكلام الخارج على سبب على ظاهره، و إدخال السبب فيه أولى من قصره على السبب و ترك ظاهره من غير دلالة.

وأيضاً فقد روي أنّ النبيّ ﷺ قال ذلك في مقام بعد مقام، و في أوقات لم يكن السبب المدّعى فيها.[٢]

وأيضاً فلا يحسن من عاقل ــ و إن كان منافقاً ــ[٣] أن يطلق القول بأنّ النبيّ ﷺ خلّف أمير المؤمنين عليه السلام بغضاً له و استثقالاً، مع العلم بعظيم[٤] منزلته منه و اختصاصه به.

وأيضاً فالإستثناء لا يحسن دخوله إلاّ على جملة، لأنّ من حقّه أن يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته إمّا وجوباً أو احتمالاً، و ذلك لا يمنع من حمل الخبر على منزلة واحدة يوجب تناوله لجملة حتّى[٥] يصحّ أن يخرج الإستثناء بعضها.

---

١. في الأصل: «و السبب المدعى معلوم» والصحيح ما في المتن.
قال السيد رحمه الله في الذخيرة، ص ٤٥٦: والذي يدل على بطلان قصر الخبر على منزلة واحدة لأجل السبب الذي يدّعي من ارجاف المنافقين بأنّه ﷺ خلف بالمدينة اطراحاً له، وجوه:
منها: انّ أكثر ما يقتضيه السبب مطابقة الخبر له، و ليس يجب مع المطابقة نفي التعدّي.
و منها: انّ السبب الذي يدّعى غير معلوم، وإنّما وردت به منزلة واحدة.

٢. قال ابن حجر في الصواعق المحرقة، ص ١٧٩: اخرج أحمد انّ رجلاً سأل معاوية عن مسألة، فقال: اسأل عنها علياً فهو أعلم، فقال: يا أمير المؤمنين جوابك فيها أحب إليّ من جواب عليّ، قال: بئس ما قلت لقد كرهت رجلاً كان رسول الله ﷺ يغرّه بالعلم غراً، و لقد قال له: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي، و كان عمر إذا أشكل عليه شيء أخذ منه... قم لا أقام الله رجليك، و محا اسمه من الديوان. ولاحظ مناقب ابن المغازلي، ص ٣٤.
و انظر عن تفصل ذلك عمدة ابن البطريق الفصل السادس عشر، ص ١٧٣ـ ١٨٥ وتعليقتنا عليها.

٣. في «أ»: ولو كان منافقاً.

٤. في «أ»: بتعظيم.

٥. في «أ»: منزله واحدة فوجب تناوله بحمله حتى.

وأيضاً فانّ ظـاهر الخبر يقتضي جعل أمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله بمنزلة هارون من موسى في حياته، لأنّه صلى الله عليه وآله نفى النبوّة بعد وفاته بقوله: «إلاّ أنّه لا نبيّ بعدي» فـاقتضاء ذلك أن يكون مـاعدا المستثنى [1] ثـابتاً في تلـك الحال، لأنّ الحال التي فيها ينتفي المستثنى فيها يجب أن يثبت المستثنـى منه لوجوب المطابقة بينهما.

و كما انّ من حقّ الإستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته، فكذلك من حقّه إذا أخرج من الكلام بعض ما تنـاوله في وقت، أن يثبت ما عداه في ذلك الوقت.

ألا تـرى انّ قول القـائل: ضربـت غلماني إلاّ زيـداً يوم الجمعـة، كما يفيـد إخراج زيـد من المضروبين في ذلك اليـوم يفيد إيقاع ضربهم فيـه، ولا فرق بين أن يدلّ على ذلك بـذكر اليوم في الجملة الأُولى المستثنى منهـا فيقول: ضربت غلماني يوم الجمعة إلاّ زيداً، و بين أن يدلّ عليه بذكره في لفظ الإستثناء ، لاتّصال أحدهما بالآخر وتعلّقه .

وإذا تقرر هذا [2] ناب قوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ انّه لا نبيّ بعدي» مناب قوله: «أنت منّي بعد وفاتي بمنزلة هارون من موسى في حياته»، و ذلك يبطل حمل الخبر على ما ذكر في السؤال، لاختصاص ذلك في حال الحياة.

وهذا الوجه في الخبر قائم بنفسه في دلالته على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ، فإن شئت [3] أن تعتمده ابتداء و تجعله طريقة أُخرى في الاستدلال بالخبر فافعل.

و ليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن يكـون المراد بقوله: «بعدي» بعد نبوّتي لا حال الوفـاة، لأنّ ذلك رجوع عن الظاهـر من إطلاق هذه اللفظـة في مثل هذا

---

١. في «أ»: «ما عدا الإستثناء» .

٢. في «أ»: و إذا ثبت هذا.

٣. في «أ»: و إن شأت.

الموضع، لأنّه لا يفهم من قول القائل: هذا وليّ العهد بعدي، أو الوصيّ بعدي، أو حرّ بعدي، إلاّ حال الوفاة.

وعلى هذا حمل قوله ﷺ لأمير المؤمنين عليه السلام : «ستغدر بك الأُمّة بعدي»[1] و قوله:«تقاتل بعدي الناكثين و القاسطين و المارقين»[2] وقوله لأصحابه: «لا ترجعوا بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض».[3] إلى غير ذلك ممّا يكثر ذكره.

على انّا لو سلّمنا ما ذكروه لتمّ معه ما قصدناه، لأنّ أحوال الحياة والوفاة وإلى قيام الساعة [4] مستحق للوصف بأنّه بعد نبوّته، فيجب أن يثبت لأمير المؤمنين عليه السلام في سائرها جميع منازل هارون من موسى إلاّ ما أخرجه دليلٌ قاطعٌ.

و ما مضى في السؤال من أنّ لفظ «منزلة» لفظ توحيد[5]، فالجواب عنه انّه و إن كان كذلك فالمشار به إلى جنس المنازل، لأنّ المصدر اسم للجنس وهو متناول للكلّ[6] فعبّروا عن ذي المنازل الكثيرة بلفظة «منزلة» لأنّها قد صارت له لمجموعها كالمنزلة الواحدة والعادة بذلك جارية، لأنّ الفصيح من أهل اللغة يقول: «فلان منّي بمنزلة فلان» و هو يريد جملة منازله[7] و لا يكادون يقولون: «منازل[8] فلان مني بمنازل فلان».

و قوله عليه السلام «من موسى» لا يقتضي أن يكون المنازل مستفادة «من موسى»

---

١. بحار الأنوار:٢٨/ ٤٤و ٥٠و ٦٥ و ٧٥ و ١٩١.

٢. بحار الأنوار: ٣٢/ ٢٨٩ـ٣١٦، الغدير: ١/ ٣٣٧، عوالي اللآلي: ٤/ ٨٧، فضائل الخمسة:٢/ ٣٥٨، قال ابن أبي الحديد: قد ثبت عن النبيّ ﷺ انّه قال له عليه السلام : ستقاتل بعدي الناكثين و القاسطين والمارقين فكان الناكثون أصحاب الجمل، لأنّهم نكثوا بيعته عليه السلام ، و كان القاسطون أهل الشام بصفين، و كان المارقون الخوارج في النهروان. شرح نهج البلاغة:١٣/ ١٨٣.

٣. مناقب ابن المغازلي، ص ٢٧٤، الغدير:١/ ٣٢٩ و ٣٣٢، بحار الأنوار:٣٢/ ٢٩٤، عمدة ابن البطريق، ص ٥١٥.

٤. في «أ»: و الوفاة إلى قيام الساعة.

٥. في «أ»: لفظة منزلة لفظة توحيد.

٦. في «أ»: متناول الكلّ.

٧. في «أ»: فلان عندي بمنزلة فلان و هو يريد جميع منازله.

٨. في «أ»: يقولون جملة منازل.

على ما ظنّوه، لأنّ النبيّ ﷺ قصد الإبانة عن مشابهة منازل أمير المؤمنين عليه السلام معه و مماثلتها لمنازل هـارون عن موسى[١] و ادخـل حرف «مـن» للبيان كقـوله تعـالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ﴾[٢].

والمراد بادخالها بيان ما يجب أن يجتنب، و لهذا يقول أحدنا لغيره: فلان منّي بمنزلة أبيك منك أو أخيك، و إن كانت الأبوة و الأُخوة لم تكن به ولا من جهته.

و لهذا يطلقون ذلك في الجهات وفيما لا سبب يكون من جهته فيقولون: دار فلان مـن دار عمرو بمنزلة دار خـالد من دار بكر، و لا يـريدون بذلك إلاّ تشـابه الأحوال، كذلك هاهنا.

يوضـح ما قلنا في الجواب عن الأمـرين معاً استثناء النبـوّة لأنّ الإستثناء لا يدخل إلاّ على جملة، و لأنّـه استثنى النبوّة من جملة المنازل مـع كونها غير حاصلة لهارون من موسى.

و لـك انّ ترتّـب الإستدلال بـالخبر على وجـه آخر فتقـول: الأُمّة فيـه على قولين:

أحدهما: قول من حمله على منزلةٍ واحدةٍ.

والثاني: قول من حمله على جميع المنازل إلاّ النبوّة والأُخوّة.

فإذا بطل أحد القولين ثبت الآخر وإلاّ خرج الحقّ عن الأُمّة، و يبطل الأوّل ما تقدّم ذكره.

و قول المخالف لو أراد الخلافة لقال: «أنت منّـي بمنزلة يوشع من موسى» لأنّه الّذي خلف موسى بعد وفـاته، ظاهر البطلان، لأنّ الخبر إذا دلّ على الخلافة مع التشبيـه بهارون دون غيره، لم يبق لقولهم: كـان يجب أن يقول كذا، وجـه و كان إقتراحاً في الأدلّة، و ذلك ممّا لا يجوز.

---

١. في الأصل: مع موسى.

٢. الحج: ٣٠.

على أنّه ﷺ إنّما عدل إلى هـارون، لأنّ خلافته مجمـع عليها و معلـوم بنصّ القرآن، و ليـس كذلك خـلافة يوشع، لأنّ المرجـع في ثبوتها إلى نقل اليهـود الّذي ليس على صحّته برهان.[١]

و أيضـاً فلم يكـن ليـوشـع ما كـان لهارون مـن الفضـل العظيم على قـوم موسى عليه السلام، و الإختصـاص بـه و المحبّـة و شـدّ الأزر والنّصرة و الإخـلاص في النصيحة، و إذا كان كذلـك و قصد النبيّ ﷺ اثبات[٢] هذه المنازل لأمير المؤمنين عليه السلام مع النّـص بالإمامـة عليه، لم يكن بـدّ من تشبيهـه بهارون، فلذلك عـدل عن يوشع إليه، و كلّ هذا واضح بحمد الله.

دليل آخر

ويدلّ أيضاً على إمامته عليه السلام ما تواترت به الشيعة[٣] و وافقهم من خالفهم في الإمامة[٤] على نقله مـن خبر الدّار، و هـو أنّ النبي ﷺ جمع من بني هـاشم أربعين رجلاً، وأحضر لهم فخذ شاة صنعهـا بمدّ من برّ، وأحضر صاعاً مـن لبن، فاكتفوا بـأسرهم شبعـاً و ريّاً، و الطعـام والشراب بحالهما، و فيهـم من يـأكل الجذعـة و يشرب الفرق.[٥]

ثمّ خطبهم و قـال ـ بعد حمد الله تعالى والثناء عليه ـ : إنّ الله تعالى أرسلني

---

١. قال الشيـخ الطوسي رحمه الله : إنّ خلافـة هارون لموسـى عليه السلام نطـق بها القـرآن و ظهر أمـرهـا لجميـع المسلمين، و ليست خـلافة «يوشع بـن نون» بعده ثابتـة بالقرآن ، و لا ظـاهرة لكل من ظهـرت له خلافة هارون، فأراد النبي ﷺ أن يوجب له الإمامة بالأمر الواضح الجليّ الذي يشهد به القرآن ، ولا تعترض فيه الشبهات. تلخيص الشافي:٢/ ٢٢٧.

٢. في «أ»: إلى إثبات.

٣. في الأصل: ما تواترت الشيعة به.

٤. في الأصل: من مخالفهم في الإمامة.

٥. الفرق ـ بفتحتين ـ: مكيال يقال انّه يسع ستة عشر رطلاً. المصباح المنير.

إليكم يا بني هاشم خاصّة، وإلى النـاس عامّة، فأيّكم يـوازرني على هذا الأمر و ينصرني يكن أخي و وصيّي و وزيري و وارثي و الخليفة من بعدي.

فأمسك القوم كلّهم إلاّ عليّاً عليه السلام فانّه قام و قال: أنا أُوازرك يا رسول الله على هذا الأمر، فأمره بالجلوس ثمّ أعاد القول عليهم تمام ثلاث مرّات، وهم لا يجيبونه، و في كلّ ذلك يقوم عليّ عليه السلام و يقول مثل مـا قال أوّلاً، فقال له في الثـالثة: اجلس فأنت أخي و وصيّي و وزيري و وارثي و الخليفة من بعدي.[1]

[دليل آخر على إمامته عليه السلام]

و ما[2] نقله أيضاً الفريقان من أمره صلى الله عليه وآله لأصحابه بالتسليم على عليّ عليه السلام بإمرة المؤمنين[3] إلى غير ذلك ممّـا لا نطوّل بذكـره من النصوص الصريحة التـي لا تحتمل التأويل، و نسمّيها النّص الجليّ.

ويدلّ على صحّة هذا الضرب من النص نقل الشيعة له بأسرها مع كثرتها في البلاد و انتشارها و اختلاف رأيها و مذاهبها، فلا يخلو نقلهم و الحال هذه إمّا أن يكون صدقاً أو كذباً، وفي بطلان أحد الأمرين ثبوت الآخر.

والّذي يبطـل الثاني انّـه لو كان كـذلك لم يخل الخبر بـه إمّا أن يكـون اتّفق منهم أو تواطؤوا عليه بالاجتماع في مكان واحـد أو بالمكاتبة و المراسلة، أو جمعهم عليـه ما يجري مجرى التـواطـؤ مـن رغبة أو رهبـة أو شبهـة، أو يكـون أحد هـذه

---

١. فضائل الصحابة لأحمد بـن حنبل: ٢/ ٦٥٠ برقم ١١٠٨، شواهد التنـزيل:١/ ٤٢٠، غاية المرام، ص ٣٢٠، ولاحظ عمدة ابـن البطريق، ص ١٢١، ١٣٣، ١٣٤ و تعليقتنا عليهـا، و شرح النهج لابن أبي الحديد:١٣/ ٢١٠ و ارشاد المفيد رحمه الله، ص ٢٩.

٢. عطف على قوله: «ما تواترت به الشيعة» ص١٨١.

٣. بحار الأنـوار: ٣٧/ ٢٩٠ واحقاق الحق: ٤/ ٢٧٦ـ٢٧٧ و ١٥/ ٢٢٣، وروى الشيـخ المفيد رحمه الله في الإرشاد، ص ٢٨ عـن بريدة بن خصيـب الأسلمي قال: أمـرني رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا سابع سبعةٍ... فقال صلى الله عليه وآله: سلّموا على عليّ بإمرة المؤمنين، فسلّمنا عليه بذلك و رسول الله صلى الله عليه وآله حيّ بين أظهرنا.

الأسباب قد حصل في إحدى الفرق الناقلة من أسلافهم، أو يكون الواضع في الأصل[١] لما نقلوه من ذلك كان واحداً ثمّ انتشر الخبر به و ظهر.

ولا يجوز وقوع ذلك عن اتّفاق، لأنّ كثرتهم[٢] تحيل ذلك فيهم، كما يستحيل في العادة أن يعمل كلّ واحد من جماعة الشعراء قصيدة في معنى مخصوص، و على وزن مخصوص، و قافية مخصوصة إتّفاقاً، بل ذلك مستحيل في بيت واحد من الشعر، ويجري ذلك مجرى استحالة اجتماعهم على مأكول واحد و لباس واحد.[٣]

ولا يجوز حصول ذلك منهم عن تواطئ بأحد الأسباب الّتي ذكرناها ، لأنّ ذلك متعذّر فيهم.[٤] من حيث كان فرعاً لثبوت التعارف بينهم، و قد بيّنا انّه من الكثرة إلى حدّ لا يتعارفون.

على انّه لو صحّ من طريق الإمكان اجتماعهم و تراسلهم للتواطؤ لما خفى ذلك من حالهم وأوجب بمجرى العادة ظهوره و العلم به في أيسر زمان، و في فقد العلم بذلك دليل على بطلانه.[٥]

ولا يجوز حصول ذلك لما يجري مجرى التواطؤ من داعي الرغبة والرهبة إلى وضع النصّ، لأنّه مفقود فيهم، بل الأمر فيهم بالعكس، فانّ الصوارف عن نقل ما وقع من النّص و إظهاره، حاصلة والدواعي إلى ستره[٦] و كتمانه متوفرة فضلاً عن وصفه.

على انّ الإتّفاق في الداعي إلى وضع النّص، لا يوجب الإتفاق على لفظ واحد، وإنّما يوجب وضع ما يقتضيه في الجملة،[٧] و في اتّفاق ألفاظ النصوص دليل على فساد هذا الوجه.

---

١. في «أ»: أو يكون الواضع يدل في الأصل.
٢. في الأصل: لأنّ أكثرهم.
٣. في «أ»: و ملبوس واحد.
٤. في «أ»: متعذر فيه.
٥. في «أ»: على خلافه.
٦. في «أ»: إلى سرّه.
٧. في «أ»: من الجملة.

والشبهة معلوم ارتفاعها فيما خبّروا به و من خبّروا عنه، لأنّ الكلام مدرك بحاسّة السمع، و هم عارفون ضرورةً بالنبيّ ﷺ و بأمير المؤمنين عليه السلام ، و مميّزون لكلّ واحدٍ منهما، و الشبهة إنّما تدخل فيما طريقه الاستدلال، وبما قدّمناه يبطل أن يكون بعض هذه الأسباب حصل في إحدى الفرق النّاقلة من أسلافهم.

ولا يجوز أن يكون الأصل فيما نقلوه واحداً ثمّ انتشر الخبر به، لوجهين:

أحدهما: انّ النقل الّذي نحن في الدلالة على صدقهم فيه، يتضمّن أمرين: أحدهما لفظ الخبر، و الثاني صفة المنقول عنهم، فماله أمنّا الكذب في أحد الأمرين يجب لأجله أن نأمنه في الآخر.

والثاني: انّ الأصل فيه لو كان واحداً لعلم ذلك بمقتضى العادة و لما خفي، لا سيّما مع المخالطة و الملابسة والتتبع الشديد من الأعداء، و لعُيّن[1] على واضعه باسمه و نسبه، و على الزمان الذي أحدثه فيه، و على السبب الذي دعاه إليه، كسائر المذاهب الحادثة بعد استقرار الشرع.

ولو كان ذلك معلوماً لما حسنت مكالمة مدّعيه[2] كما لا تحسن مكالمة مدّعي النصّ على أبي هريرة[3] أو ابن مسعود[4] لحدوثه وتقدّم الإجماع على خلافه، وقد علمنا خلاف ذلك.

وإذا تقررت هذه الجملة وتعذّر الكذب في من ذكرنا حاله من ناقلي الشيعة، لتعذّر أسبابه فيهم، ثبت صدقهم فيما نقلوه، وثبوته يقتضي العلم بمضمونه وهوما قصدناه.

وقول المخالف: ـ لو كان هذا النصّ حقّاً لكان العلم به كالعلم بالصلاة

---

١. في «أ»: و يعيّن.

٢. في «أ»: مكالمة من يدّعيه.

٣. لاحظ ترجمته في تعليقتنا على الغنية، قسم الفروع، ص ٦٠.

٤. انظر ترجمته في تعليقتنا على الغنية ، قسم الفروع، ص ١٩٨.

والصيام و الحوادث العظام [١] ـ باطل، لأنّ العلم بالمنصوصات لا يمتنع اختلافه لاختلاف الأسباب المعترضات.[٢]

و السبب في مخالفة العلم بالنصّ للعلم بما ذكروه[٣] انّ النصّ لُقُّوا رُواته بالتكذيب والتبديع[٤] وتديّن أكثر الأُمّة بالعمل على خلافه، و كتمه بعض من سمعه رغبةً و رهبةً وعداوةً وحسداً و منافسةً، وليس شيء من ذلك في رواية ما ذكروه[٥] فلذلك فارق العلم به للعلم بالنص.

على انّ ذلك لو قدح في النصّ لقدح في النّص في المعجزات الّتي هي سوى القرآن و في سائر الشرعيّات الّتي لم يساو العلم بها للعلم بما ذكروه، و قد علمنا خلاف ذلك.[٦]

على انّا نقول لهم: إذا جعلتم مخالفة العلم بالنّص على أمير المؤمنين عليه السلام للعلم بما ذكرتموه دليلاً على بطلانه، فاجعلوا مخالفة العلم بانتفائه عنه عليه السلام للعلم

---

١. لقد تكرّر هذا السؤال في غير واحد من الكتب الكلامية، و أجاب عنه علماؤنا، إليك نصّ ما ذكره السيد المرتضى:

ليس يجب إذا كان النصّ حقّاً و المخبر به صادقاً والخبر به متواتراً أن يجري مجرى كلّ ما كان بهذه الصفة في عموم العلم به، و ارتفاع الشكّ فيه، لأنّا و إن كنّا عالمين بمساواة النظر لما ذكرته في الصحّة و سلامة النقل، فقد علمنا أيضاً انّ النصّ قد اتّفق فيه ما لم يتّفق في سائر ما قصصته، لأنّ النص على الكعبة و إيجاب صوم شهر رمضان و... ممّا لم يدع أحداً في ماض و لا مستقبل داع إلى كتمانه ولا قوبل راوٍ له في أصله أو فرعه بالتكذيب أو لُقي بالتّبديع، بل سلم له جميع الناس و ليس هذا حال النصّ. الشافي: ٢/ ٨٠ ولاحظ الذخيرة في علم الكلام، ص ٤٦٦ وتلخيص الشافي: ٢/ ٦٠.

٢. في «أ»: لا يمنع اختلاف أسباب المعترضات.

٣. في «أ»: العلم بما ذكروه.

٤. أي لقبهم الناس بأنّهم من أهل البدع و الكذب.

٥. في الأصل: في رواية من ذكروه.

٦. في الأصل: و في سائر الشرعيّات الّتي لم يساو العلم بها للعلم بالنص علىٰ أمير المؤمنين عليه السلام للعلم بما ذكرتموه.

بـانتفائه على أبي هـريـرة مثلاً، دليـلاً على صحّته، و إذا جـاز انتفـاء النّص عـن شيئين مع اختلاف العلـم بانتفائهما جاز أن يثبت على شيئين مـع اختلاف العلم بثبوتهما.

وقولهم : لِمَ عدل عن المطالبة و المنازعة، وأظهر التسليم و الإنقياد، و دخل في الشورىٰ وحكم الحكمين،وأقرّ كثيراً من الأحكام الّتي ذهب عليه السلام إلى خلافها، و إلى غير ذلك ممّا يسألـون عنه؟لا يصحّ الإعتراض به،[1] لأنّ أوّل ما فيه انّه منفصل عن أدلّة النـصّ الّتي اعتمدناها، وغيرمتعلّق بها، مـن حيث كانت ظواهـرها منه[2] دالّة على النص[3] وغير خارجـة عن اقتضـائه، و إنّما هو سـؤال مبتدأ، و إذا كـان كذلك كان ساقطاً لا يلزم في حكم الجدل الجواب عنه.

على أنّ السؤال عن ذلك، و القدح به في النصّ عليـه، ساقط من وجه آخر على أصل السائل و المسؤول معاً، و لا شبهة في سقوط الاعتراض[4] بما هذه حاله.

أمّا سقوطه على أصلنـا فلأنّ النصّ كاشف عن عصمـة المنصوص عليه، و عصمته توجب الحكم على جميع أفعاله و تـروكه بالحسن و سلامتها من القبح، و القطع على أنّ لكلّ ما فعل أو ترك وجه حسـنٍ اقتضاه، و سببَ حكمةٍ استدعاه، و إن لم نعلمه[5] على التفصيل، كما يجب مثل ذلك في حقّ القـديم سبحانه لثبوت حكمته، و في حقّ الرسول صلى الله عليه وآله لقيام الدليل على عصمته.

وأمّا سقوطه على أصل المخـالف، فلإجماعهم على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام من أهل الإجتهاد، و انّ كلّ مجتهد مصيبٌ غير ملوم في شيء من اجتهاداته و لا مأثوم عند الله تعالى.

و إذا كان كذلك لم يمتنع ـ و إن كان منصوصاًعليه ـ أن يكون مصيباً بفعل

---

١. قوله: «لايصحّ الإعتراض به» خبر لقوله: «و قولهم لِمَ عَدل...».

٢. في الأصل «معه» بدل «منه».

٣. في «أ»: دلالة على النصّ.

٤. في الأصل في فساد الاعتراض.

٥. في الأصل: و إن لم نعلم.

ما ذكر في السؤال، لأنّ اجتهاده أدّاه إليه،[١] فلا منافاة والحال هذه بين النّص و بين شيء ممّا اعترضوا بـه عنـدنـا ولا عندهـم، فثبـت سقـوط الإعتراض به على كـلا المذهبين.

على انّ السبـب فيما اعترضوا بـه التقيّـة و الخوف و الإشفـاق من فسـاد في الدين لا يتلافاه، لأنّه عليه السلام إذا رأى إقامة القوم على مخالفـة الرّسول صلى الله عليه وآله في نصّه و اطراح وصيّته، و نبذ عهده، آيسه ذلـك من الإنتفاع بمنازعتهم[٢]، و أوحشه ذلك من مخالفتهم و مباينتهم.[٣]

وليس لهم أن يقولوا: لا نسلّم ما اسندتم من سبب الخوف[٤] من وقوع النصّ بالإمامة عليه، لأنّ ذلك يسقط السـؤال من أصله، و يصير تقديره إذا لم يكن أمير المؤمنين عليه السلام منصوصاً عليـه بالإمامة و مستحقـاً لها، فلم ترك المطالبـة بها و فعل كذا و كذا، و هذا ظـاهر السقوط، فبان انّه لا يجوز السؤال عـن ذلك إلّا لمن سلّم وقوع النّص وفرض حصوله تسليم نظـر أو دين، ومع تسليمه لا شبهة في استمرار الجواب.

فإن قيل: كيف جاز مـن أكثر الصحابة مخالفـة الرّسول صلى الله عليه وآله في النـصّ على

---

١. في «أ»: أدّى إليه.
٢. في «أ»: لمنازعتهم.
٣. ولأصحابنا رضوان الله عليهم عن هذا السؤال أجوبة أخرى نشير إلى بعضها فيما يلي:
أحدها: انّه عليه السلام إنما دخل الشـورى ليتمكن مـن إيراد النصّ عليـه و الاحتجاج بفضـائله و سوابقه و ما يدلّ على انّه أحقّ بالأمر و أولى، لأنّـه أورد في ذلك اليوم جميع مناقبه أو أكثرها، على ما ورد به الحديث المعروف المسمى بـ«حديث المناشدة» فجعل عليه السلام دخوله فيها ذريعة إلى التنبيه على الحقّ بحسب الإمكان.
الثاني: انّه عليه السلام إنّما دخلها تجويزاً لأن يختارونه فيتمكّن من القيام بالأمر، و معلوم انّ من له حقّ جائز له أن يتوصل إليه بكلّ أمرٍ لا يكون قبيحاً.
أُنظـر عـن تفصيـل ذلـك الشـافي: ٢/ ١٥٤ و الـرسـائل العشر، ص ١٢٦ وتلخيـص الشافي:٢/ ١٥٠ـ١٥٤ والذخيرة، ص ٤٧٦ و تقريب المعارف، ص ١٦١.
٤. في «أ»: ما اسندتم سبب الخوف.

الإمام مع طول الصحبة[١] و مشاهدة المعجزات.

قيل لهم: كما جاز عند أكثركم [٢] مخالفة الأنبياء عليهم السلام لله سبحانه بارتكاب الكبائر من المقبّحات، و عند الباقين منكم بارتكاب الصغائر، و هم السفراء عن الله سبحانه و على أيديهم ظهرت المعجزات!.

و كما جاز عليهم أعني الصحابة مخالفته عليه السلام في الخروج في جيش أُسامة[٣] و في أن يأتوه في مرضه بدواة و كتف[٤] وفي نصّه على أنّ الأئمّة من قريش[٥] وفي فرارهم

---

١. في الأصل: في طول الصحبة. ٢. في «أ»: كما جاز من أكثركم.

٣. أُنظر شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد: ١/ ١٥٩ و ج١٧/ ١٧٥ واحتجاج الطبرسي: ١/ ١٧٣ و بحار الأنوار:٢٨/ ١٧٨ و نهج الحقّ، ص ٢٦٣، ولاحظ عن تفصيل ذلك كتاب حياة الخليفة عمر بن الخطاب، ص ٣٤ـ٣٧ تأليف عبد الرحمان أحمد البكري.

٤. صحيح البخاري:١/ ٣٩، كتاب العلم، باب كتابة العلم، وج٦/ ١١ باب مرض النبيّ صلى الله عليه وآله، و نهج الحق للعلاّمة الحلّي رحمه الله ،ص ٣٣٢.

قال الشهرستاني في الملل والنحل،١/ ٢٢: و أمّا الاختلافات الواقعة في حال مرضه صلى الله عليه وآله وبعد وفاته بين الصحابة... فأوّل تنازع وقع في مرضه فيما رواه البخاري قال: لمّا اشتدّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله مرضه الذي مات فيه قال: ائتوني بدواة و قرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعدي، فقال عمر: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله....

الخلاف الثاني: في مرضه انّه قال: جَهِّزُوا جيش أُسامة لعن الله من تخلف عنه....

الخلاف الثالث: في موته صلى الله عليه وآله قال عمر بن الخطاب: من قال إنّ محمّداً قد مات قتلته بسيفي هذا، و إنّما رفع إلى السماء كما رفع عيسى عليه السلام ... .

الخلاف الرابع: في موضع دفنه....

الخلاف الخامس: في الإمامة، و أعظم خلاف بين الأُمّة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سلّ على الإمامة في كلّ زمان....

الخلاف السادس: في أمر فدك....

الخلاف السابع: في قتال مانعي الزكاة....

الخلاف الثامن: في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة....

الخلاف التاسع: في أمر الشورى....

٥. صحيح البخاري: ٩/ ١٠١ كتاب الأحكام باب الاستخلاف عن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: يكون اثنا عشر أميراً، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنّه قال ←

من الزحف تارةً بعد أُخرى[١] و في خذلانهم أمير المؤمنين و عداوته وسبّه ومحاربته وقد سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «اللّهمّ وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره و اخذل من خذله».[٢]

وقوله: «حربك يا عليّ حربي و سلمك سلمي».[٣]

وقوله: «من سبّ عليّاً فقد سبّني».[٤]

وقوله: «عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ يدور حيث ما دار».[٥]

إلى غير ذلك ممّا خالفوا فيه و هو كثير، و الأصل في جواز ذلك عليهم ارتفاع العصمة عنهم، لأنّ الخطاء لا ينكر وقوعه ممّن ليس بمعصوم.

← «كلّهم من قريش» و صحيح مسلم:٦/ ٣و٤و١٤ كتاب الإمارة باب الناس تبع لقريش، عمدة ابن البطريق،ص ٤٨١ و عوالي اللآلي:٤/ ٩٠.

١. قال الفخر الرازي في تفسيره:٩/ ٥٠ في ذيل آية ١٥٥ من سورة آل عمران: و من المنهزمين [في غزوة أُحد] عمر... و منهم أيضاً عثمان انهزم مع رجلين من الأنصار. و قال الآلوسي في روح المعاني:٤/ ٩٩ في ذيل الآية المذكورة: وأمّا سائر المنهزمين فقد اجتمعوا على الجبل و عمر بن الخطاب كان من هذا الصنف، كما في خبر ابن جرير.

وفي صحيح البخاري: ٥/ ١٩٧ باب قول الله تعالى :﴿و يوم حنين إذا أعجبتكم كثرتكم﴾ الآية عن أبي قتادة قال: لمّا كان يوم حنين... و انهزم المسلمون وانهزمت معهم، فإذا بعمر بن الخطاب في الناس، فقلت له: ما شأن الناس؟ قال: أمر الله.

٢. الغدير: ١/ ١٥٠ و ١٧٧ وج١٠/ ٢٥٩و ٣٢٨.

٣. احقاق الحق: ٤/ ٢٥٨، الغدير:١٠/ ١٢٦ و ٢٧٨، أمالي الطوسي: ١/ ٣٧٤، أمالي الصدوق ، المجلس ٢١، برقم ١، مناقب ابن المغازلي، ص ٥٠، بحار الأنوار: ٢٨/ ٤٥، عوالي اللآلي: ٤/ ٨٧.

أقول: إنّ في هذا المقام للشارح المعتزلي كلاماً أحبّ أن أُشير إليه حيث قال:

«لنفرض انّ النبي صلى الله عليه وآله ما نصّ عليه بالخلافة بعده، أليس يعلم معاوية و غيره من الصحابة انّه قال له في ألف مقام: أنا حرب لمن حاربت و سلم لمن سالمت... وحربك حربي و سلمك سلمي» شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:١٨/ ٢٤.

٤. فرائد السمطين:١/ ٣٠٢، الغدير: ٢/ ٣٠٠ وج٨/ ١٦٤و ٢٦٥ وج١٠/ ٢١٣ ، ٢٧١، ٢٧٩ وج١١/ ٧٢ و أمالي الصدوق المجلس ٢١برقم ٢ و عوالي اللآلي: ٤/ ٨٧ برقم ١٠٩.

٥. الغدير: ٧/ ١٧٧ وج١٠/ ٤٨.

الفصل الثالث
في الكلام في إمامة المتقدمين على أمير المؤمنين عليه السلام

يدلّ على بطلان إمامتهم أُمور:

منها: انّ العقل قد دلّ على وجوب عصمة الإمام، و المتقدمون على أمير المؤمنين عليه السلام غير مقطوع على عصمتهم بالإجماع.[1]

ومنها: انّه إذا ثبت وجوب عصمة الإمام، فكلّ من قال بذلك قطع على انّه لاحظّ لهم في الإمامة، والقول بإمامتهم مع القول بعصمة الإمام خروج عن الإجماع.

ومنها: انّا قد دللنا على ثبوت النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، و مع ثبوت النصّ عليه لا تثبت إمامة لغيره على كلّ حال.

ومنها: انّه لا دليل على صحّة إمامتهم، و ما لا دليل عليه لا يجوز القول به ولا المصير إليه.

و حجّتهم العظمى في إمامتهم ادّعاء اختيار الصحابة لهم، و الإجماع منهم على ذلك، قالوا: و قد ثبت انّهم لا يجمعون على خطاء، و هذا باطل من وجوه:

أحدها: انّا لا نسلّم انّ الإختيار طريق إلى معرفة عين الإمام، لأنّا قد بيّنا انّه يجب كونه على صفات، لا سبيل لأحد إلى العلم[2] بمن هو عليها من العصمة

---

١. في الأصل: بإجماع.

٢. في «أ»: لا سبيل للخلق إلى العلم.

وغيرها.

وثانيها: انّ صحّة الإختيار عندهم تفتقر إلى ثبوت النصّ به وبصفة متولّيه، من حيث كان فقد العلم بذلك يرفع الثقة بفعلهم، و ليس هناك نصّ بما ذكرناه، لأنّه لو كان لوجب شمول العلم به وارتفاع الخلاف فيه، لعموم البلوى به، وتوفّر الدواعي إليه، وقوة البواعث عليه، لثبوت ولاية المختارين وانبساط أيديهم وكثرة أعوانهم، و في فقد العلم به و الحال هذه دليل على بطلانه.

وثالثها: انّ صحّة الإختيار عندهم على ما تقتضيه ظواهر الآيات والأخبار الّتي يعتمدون عليها في صحّة الإجماع، تقف على حضور جميع العلماء[1] للنّظر في أحوال من يصلح للإمامة مع التأنّي في ذلك و التّردد فيه و الإستقرار، فإذا استقرّ رأيهم على واحد و سلّم لهم العامّة ذلك و رضوا به، بايعوه ، وهذا لم يحصل شيء منه لواحد ممّن تقدّم على أمير المؤمنين عليه السلام.

أمّا الأوّل فمعلوم ـ لكلّ من وقف على السّير، و سمع الأخبار ـ سبقُ الأنصار إلى السقيفة و ترشيحُهم[2] سعداً[3] للإمامة من غير مشاورة لمن عداهم من

---

١. في الأصل: تقف على حصول جميع العلماء.

٢. في «أ»: «و ترشّحهم» قال الفيومي: رشّح النّدى النبت ترشيحاً:ربّاه فترشّح. المصباح المنير.

٣. أبو ثابت سعد بن عبادة الأنصاري الساعدي، كان وجيهاً في الأنصار ذا رياسة و سياسة، و هو صاحب راية الأنصار في المشاهد كلّها، قال ابن الأثير: و لمّا توفّي رسول الله صلى الله عليه وآله طمع في الخلافة، و جلس في سقيفة بني ساعدة ليبايع لنفسه، فجاء إليه أبوبكر وعمر، فبايع النّاس أبا بكر و عدلوا عن سعد، فلم يبايع سعد أبا بكر و لا عمر و سار إلى الشام فأقام به بحوران إلى أن مات سنة ١٥هـ و قيل ١٤هـ و قيل ٢١هـ، و لم يختلفوا انّه وجد ميتاً على مغتسله و قد أخضر جسده، و لم يشعروا بموته بالمدينةحتّى سمعوا قائلاً يقول من بئر ـ ولا يرون أحداً :

نحن قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عبادة فرميناه بسهمين فلم نخط فؤاده

أُسد الغابة:٢/ ٢٨٣.

هذا و قد نقل البلاذري انّ سعد بن عبادة لم يبايع أبابكر و خرج إلى الشام فبعث عمر رجلاً و قال: ادعه إلى البيعة و اختل له و إن أبىٰ فاستعن بالله عليه فقدم الرجل الشام و دعاه إلى البيعة فلم يبايع فرماه بسهم فقتله. لاحظ أنساب الأشراف:١/ ٥٨٩.

المهاجرين و انّ عويمر بن ساعدة العجلاني [١] لمّا شعر بذلك أعلم به عمر بن الخطّاب، فمضى و معه أبو بكر و أبو عبيدة والمغيرة بن شعبة و سالم مولى أبي حذيفة من غير مشاورة لبني هاشم ولا لغيرهم من المهاجرين.

فلمّا حضروا السقيفة و كاد الأمر يتمّ للأنصار غلبةً لكثرتهم و قلّة المهاجرين، ورأى ذلك بشير بن سعد قال ــ حسداً لابن عمّه سعد بن عبادة و كراهة أن يصير أميراً عليه ــ : ثوابُ نصرِكم معشر الأنصار و إيثاركم بالديار والأموال، على الله، و هذا الأمر لا يصلح إلّا لقريش.

ثمّ تقدّم فبايع أبابكر، وبايعه عمر وأبو عبيدة و المغيرة، وبايعته عشيرة بشير بن سعد علماً منها بما قصد له من فساد الأمر على سعد بن عبادة، و امتنع سعد و من كان في حيّزه من المبايعة.

وقال عمر: اقتلوا سعداً قتل الله سعداً، وقال الحباب بن المنذر: أنا جذيلها المحكك [٢] و عذيقها المرجب [٣] منّا أمير و منكم أمير، يا معشر قريش إن أبيتم رددنا

---

١. كذا في النسخ التي بأيدينا و الظاهر انّ الصحيح «عويم بن ساعدة» قال العسقلاني: عُويم ـ بالتصغير ــ بن ساعدة بن عابس شهد العقبتين في قول الواقدي و بدراً و أُحداً و الخندق، و الصحيح انّه مات في خلافة عمر. لاحظ تهذيب التهذيب:٨/ ١٧٤ وتاريخ الطبري:٢/ ٤٤٧ و ٤٥٦ ـ ذيل حديث السقيفة ـ.

٢و٣. قال العلّامة المجلسيﷺ: قال في النهاية في حديث السقيفة:«أنا جُذيلها المحكّك» هوتصغير جذل، وهوالعود الّذي ينصب للإبل الجربى لِتَحتكَّ به، و هو تصغير تعظيم أي أنا ممّن يستشفى برأيه كما تستشفي إبل الجربىٰ بالاحتكاك بهذا العود [النهاية:١/ ٢٥١].

وقال في المحكك بعد ذكر هذا المعنى: و العود المحكك هو الّذي كثر الاحتكاك به، و قيل: أراد أنّه شديد البأس صلب المكسر كالجذل المحكك، و قيل معناه: أنا دون الأنصار جِذل حكاك فبي تقرن الصَّعبة، و التصغير للتعظيم ـ نفس المصدر:١/ ٤١٨.

وقال: الرّجبة هو أن تعمد النخلة الكريمة ببناء من حجارة أو خشب إذا خيف عليها لطولها و كثرة حملها أن تقع، و رجّبتها فهي مرجّبة.

والعذيق: تصغير العذق بالفتح و هي النخلة، و هو تصغير تعظيم، و قد يكون ترجيبها بأن يجعل حولها شوك لئلاّ يرقىٰ إليها، و من الترجيب أن تعمد بخشبة ذات شعبتين. ←

الحرب جذعة، و قال لبشير بن سعد: و الله ما حملك على ما صنعت إلاّ الحسد لابن عمّك، و طلب أنصاراً يمنع بهم عن بيعة أبي بكر فلم يجد.

و خرج الزبير شاهراً سيفه و هو يقول: **والله لا أُبايع إلاّ عليّاً عليه السلام**، فسقط لوجهه، و سقط السيف من يده، فأخذه عمر و ضرب به الأرض حتى كسره، وقال سلمان بالفارسيّة: فعلتم ومافعلتم،وقال بالعربيّة: أما والله إن أخرجتموها[1] عن أهل بيت نبيّكم ليعظمنّ فيها الطلقاء وأبناء الطلقاء[2]، إلى غير ذلك ممّا لا نطوّل بذكره.

و لو لم يك إلاّ قول عمر: **كانت بيعة أبي بكر فلتةً وقى الله شرّها**[3] لكفىٰ في أنّها[4] وقعت على غير ارتياء و مشورة.

روى البخاري في صحيحه عن عمر أنّه قال بلغني انّ فلاناً منكم يقول: لو قد مات عمر بايعت فلاناً فلا يغترنّ امرؤ أن يقول: إنّما كانت بيعة أبي بكر فلتة و تمّت ألا وإنّها قد كانت كذلك و لكنّ الله وقى شرّها انّ الأنصار خالفوا و

← وقيل: أراد بالترجيب التعظيم يقال: رجّب فلان مولاه أي عظّمه[نفس المصدر: ٢/ ١٩٧].

أقول: فعلى الأوّل التشبيه بالعُذيق المخصوص إمّا لرفعته و كثرة حمله لما ينفع الناس من الآراء المتينة بزعمه، أو لأنّه يحتاج إلى من يعينه لينتفع به ، بحار الأنوار:٢٨/ ١٨٨.

١. في «أ»: و قال سلمان الفارسيّة: فعلتم ما فعلتم أما والله لئن أخرجتموها.

٢. الحديث من الأحاديث المشهورة بين الخاصة والعامة، نقله أصحاب السير والتواريخ مع اختلاف يسيرو إليك بعض مصادر الحديث: الإمامة والسياسة:١/ ٥، ط مصر، تاريخ الطبري:٢/ ٤٤٦و ٤٥٥ـ٤٥٨، كنز العمال:٥/ ٦٤٩، الغدير: ٧/ ٧٥ و ٧٦، بحار الأنوار: ٢٨/ ١٧٥ـ ١٨٨، ولاحظ احتجاج الطبرسي: ١/ ١٧١ ـ ١٨٧ و تعليقتنا عليه.و جامع الأُصول لابن الأثير:٤/ ٨٤ـ ١٠٠ الباب الثاني من الكتاب الرابع في الخلافة و الإمارة وانساب الأشراف:١/ ٥٨٠ـ٥٨٤.

٣. انساب الاشراف للبلاذري:١/ ٥٨٣ و شرح النهج لابن أبي الحديد:١٧/ ١٦٤، و الإقتصاد للشيخ الطوسي، ص ٢٠٨ و قال ابن الأثير: حديث عمر : «انّ بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرّها» أراد بالفلتة الفجأة، ومثل هذه البيعة جديرة بأن تكون مهيّجة للشر والفتنة... و الفلتة كلّ شيء فعل من غير رويّة. النهاية:٣/ ٤٦٧(مادة فلت).

٤. في «أ»: لكفي على انّها.

اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة و خالف عنّا عليّ والزبير و من معهما، ثمّ قال ـ بعد كلام لا حاجة بنا إليه ـ : فمن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين فلا يُبايَعُ هو ولا الذي بايعه تغرّة أن يقتلا[١] و هذا اللفظ المتأخر فيه إشكال.

وفي غير صحيح البخاري من كتبهم **«كانت بيعة أبي بكر فلتةوقى الله شرّها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»**[٢] و المعنى واحد.

فأمّا عمر فمعلوم انّ ولايته مستندة إلى نصّ أبي بكر عليه، و انّه كتب له الصحيفة بالعهد و أخذ الحاضرين بالرضا بها شاؤا أم أبوا، من غير إعلام لهم بما فيها.

وانّ طلحة و جماعة من المسلمين أنكروا عليه ذلك،[٣] وقال له طلحة: ماذا تقول لربّك؟ وقد ولّيت علينا الفظّ الغليظ، قال: أبا الله تخوّفني! إذا لقيته قلت: يا ربّ ولّيت عليهم خير أهلك[٤]، و مضى على رأيه فيه، و لم يلتفت إلى نكيرهم عليه.

وأمّا ولاية عثمان فكذلك، من حيث كانت الشورى[٥] مقصورة على رأي عمر

---

١. صحيح البخاري:٨/ ٢١٠ كتاب الحدود، باب رجم الحبلى، و جامع الأُصول من أحاديث الرسول لابن الأثير: ٤/ ٩٠ـ ١٠٠ برقم ٢٠٧٦.

٢. الصواعق المحرقة ، ص ٣٦، من الطبعة الثانية، سنة ١٣٨٥ مكتبة القاهرة، و الملل و النحل :١/ ٢٤، و تلخيص الشافي: ٢/ ١٠٤، و الاقتصاد للشيخ الطوسي، ص ٢٠٨، و لاحظ جامع الأُصول لابن الأثير: ٤/ ٩٨ برقم ٧٠٧٦.

٣. في «أ»: أنكروا على ذلك.

٤. تاريخ الطبري: ٢/ ٦٢١ و شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/ ١٦٥.

٥. فتنة الشورى هي التي انشعبت منها جميع الفتن حيث استعاذ منه عليﷺ بالله في خطبته المعروفة بالشقشقية فقال: «فيا لله و للشورى»! وقد صرّح الشارح المعتزلي بانّ أمر الشورى كان سبب كل فتنة وقعت و تقع إلى أن تنقضي الدنيا. شرح نهج البلاغة:١١/ ١١.

وقال الشارح الخوئيﷺ في توضيح كلام ابن أبي الحديد بأنّ عمر لو لم يجعل الخلافة شورى بين الستّة لما أفضى الأمر إلى عثمان و لم تقع فتنة قتله حتى يكون الطلب بدمه عنواناً لوقعة صفين←

وحده دون سائر العلماء، و على نفر من الأُمّة تخيّرهم دون غيرهم ممّن إليه الإختيار، ومن حيث كانت موقوفة على رأي عبد الرحمان على ما نبيّنه، و من حيث لم يرض بها أمير المؤمنين عليه السلام ، ولا بايع عثمان عن اختيار، روى ذلك الطبري[1] و البلاذري[2] وغيرهما من شيوخ المخالفين .

و قد ذكروا أنّ أهل الشورى لمّا اجتمعوا للاختيار قال عبد الرحمان بن عوف: أيّكم يهب سهمه في الإمامة و يختار؟ فلم يجيبوه، فقال: أنا أهب سهمي في الإمامة على ان اختار من شئتُ فامسكوا، فقال: لابدّ من أحد الأمرين، وعضد الحاضرون قوله، فأجابه أهل الشورى إلى ذلك إلّا عليّاً عليه السلام فانّه أمسك.

فقال له عبد الرحمان ـ والناس معه ـ: مالك يا أبا الحسن إمّا أن تسقط حقّك من الإمامة و تختار من شئت، أو ترضى بما رضي به أصحابك؟ !فلم يجد بدّاً من الإجابة إلى إظهار الرضا، فاستظهر على عبد الرحمان بأخذ الميثاق عليه[3] ليحكمنّ بالكتاب والسنة و لا يتّبع الهوى.

فبدأ بعليّ عليه السلام فقال: امدد يدك أُبايعك على أن تسير فينا بسيرة أبي بكر

← و فتن بني أُمية الشوهاء المظلمة و لوقعة البصرة ـ إلى أن قال: ـ ثمّ من التحكيم في صفين نشأت فتنة المارقين و خروجهم إلى أن انجرّ إلى شهادة أمير المؤمنين عليه السلام و استيلاء معاوية على البلاد، و إهراقه للدماء واستحلاله للأموال و فشت المعاداة بين بني هاشم و بني أُمية حتى انتهت إلى المصيبة العظمى المحرقة قلوب الشيعة إلى يوم القيامة و هي وقعة الطف و شهادة الحسين عليه السلام و أصحابه، بل النار الموقدة في الطف لاحراق خيام آل الرسول صلى الله عليه وآله من قبسات النار التي أوقدها عمر لاحراق باب فاطمة سلام الله عليها. منهاج البراءة: ١٤/ ٣٧٩ و ٣٨٠ ـ مع التلخيص ـ و لاحظ بحار الأنوار: ٣١/ ٨٣.

١. لاحظ تاريخ الطبري: ٣/ ٢٩٢، فبعد ـ قصة الشورى ـ .

٢. أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري المتوفى سنة ٢٧٩هـ قال الزركلي: إنّه مؤرّخ جغرافيّ نسابة، له شعر، من أهل بغداد، جالس المتوكل العباسي، و مات في أيّام المعتمد، وأُصيب في آخر عمره بذهول شبيه بالجنون، فشد بالبيمارستان إلى أن توفّي. الأعلام: ١/ ٢٥٢.

٣. في «أ»: بأخذ الميثاق إليه.

وعمر، فقال عليّ عليه السلام : أُبايعك على أن أسير فيكم بكتاب الله و سنّة نبيّه ، فترك يده وأقبل على عثمان فقال له مثل ذلك، فأجابه إليه فبايعه.

وأخذ الحاضرين بالبيعة له، فبايعوه إلاّ عليّاً عليه السلام ، فانّه امتنع، و قال: نفعت الختونة[1] يابن عوف، ليس هذا اوّل يوم تظاهرتم علينا فيه، فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون، و الله ما ولّيت عثمان إلاّ ليردّ الأمر إليك، و الله كلّ يوم في شأن، فقال له عبد الرحمان: و من نكث فإنّما ينكث على نفسه.[2]

وفي كتاب البلاذري: انّ أمير المؤمنين عليه السلام لمّا بايع عبد الرحمان كان قائماً فقعد، فقال له عبد الرحمان: بايِعْ و إلاّ ضربت عنقك، و لم يكن مع أحد يومئذٍ سيف غيره.[3]

و من طريق آخر: انّ أمير المؤمنين عليه السلام خرج مغضباً فلحقه أصحاب الشورى فقالوا له: بايع و إلاّ جاهدناك، فاقبل معهم يمشي حتّى بايع عثمان.[4]

و ليس لأحد أن ينكر هذا من حالهم في حقّ عليّ عليه السلام ، لأنّه الّذي أمر به عمر في أهل الشورى في قوله: «و إن خالف واحد فاقتلوه، وإن افترقوا اثنين و أربعة فاقتلوا الاثنين،وإن بايع رجلان لرجل، و رجلان لرجل، فكونوا مع الثلاثة الّذين فيهم عبد الرحمان، واقتلوا الثلاثة الأُخر.[5]

وهاهنا نكتة لابدّ من ذكرها، و هي انّ تقليد العالم الذي من أهل الإجتهاد، لا يجوز لغيره من العلماء المجتهدين بلا خلاف، و إنّما يجوز ذلك عند من جوّزه للعامي الذي ليس من أهل الاجتهاد.

---

١. الختونة: المصاهرة.

٢. تاريخ الطبري: ٣/ ٢٩٧ـ٣٠٢ ـ قصة الشورى ـ وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/ ١٨٥ـ١٨٩ و الشافي: ٤/ ٢٠٩ و تلخيص الشافي: ٤/ ٤٣.

٣و٤. أنساب الأشراف:٥/ ٢٢ و الشافي: ٤/ ٢١٠ و تلخيص الشافي: ٤/ ٤٤.

٥. لاحظ تاريخ الطبري:٣/ ٢٩٤ـ حوادث سنة ٢٣ هـ و شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/ ١٨٧ و الشافي: ٤/ ١٩٩ فبعد و تلخيص الشافي: ٤/ ٤٠و٤١.

و إذا كان كـذلك فكيـف جاز لعبد الـرحمان أن يسوم عليّـاً و عثمان تقليداً لأبي بكر وعمر في سيرهما، و يجعل ذلك شرطاً في حسن الإختيار لأحدهما؟

وعليّ وعثمان إن كانا من أهل الإجتهاد لم يجز لهما تقليد غيرهما، و إن لم يكونا من أهلـه لم يصلح الإمامـة لهما، و كيف عـدل عن عليّ عليه السلام لامتناعـه ممّا لا يجوز إجابته إليه، و بايع عثمان لإجابته إلى ذلك؟! و في هذا ما فيه فليتأمّل.

و إذا تقرّرت هـذه الجملة و كـان وقوع العقـد للمتقدّمين على أمير المؤمنين عليه السلام على الوجه الذي بيّناه معلوماً[1] لكلّ من وقف على السّير و سمع الأخبار، ثبت انّه لم يحصل على الوجه الذي يعتبرونه من صفة المختارين والإختيار.

وليس لهم أن يقولوا: الخلاف[2] في ابتداء العقد لمن ذكرتموه و إن كان ثابتاً فقد انقطع و لم يستمرّ، وحصل الـرضا بذلك فيما بعد والتسليـم له مـن الجميع، لأنّ ذلك باطل من وجهين:

أحدهما: انّا لا نسلّـم انقطاع النكير و ارتفـاعه ولا حصـول الرضـا على ما زعموه، فانّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يزل يتظلّـم و يتألّم و يقول: إنّي مغصـوب و ممنوع عن حقّي[3] و مـا زلت مظلـومـاً منـذ قبض رسـول الله صلى الله عليه وآله[4] و يختلـف أقوالـه في

---

١. في الأصل: الذي ذكرنا معلوماً.

٢. في «أ»: أن يقولوا الاختلاف.

٣. في الأصل: مغصوب و مأوى عن حقي.

٤. تكاثـرت الروايـات عن الفـريقين في تظلم أمير المؤمنين عليه السلام بعد غصـب حقّه،و كفانا مـن ذلك خطبته المعروفة بـالشقشقيّة وقوله عليه السلام في بعض خطبـه:«اللّهمّ إنّي أستعـديك على قـريش و مـن أعانهم، فانّهم قد قطعوا رحمي، و صغروا عظيم منزلتـي و اجمعوا على منازعتي أمراً هو لي». قال ابن أبي الحديد في شرح كلام الإمام عليه السلام ما هذا نصّه: و اعلم انّه قد تواترت الأخبار عنه عليه السلام بنحو من هذا القول، نحو قوله:

ما زلت مظلوماً منذ قبض الله رسوله حتى يوم الناس هذا.

وقوله: اللّهمّ اخز قريشاً فانّها منعتني حقّي وغصبتني أمري.

وقوله : و قد سمع صارخاً ينادي: أنا المظلوم فقال: هلمّ فلنصرخ معاً فانّي ما زلت مظلوماً.←

ذلك[١] على حسب اختلاف الأوقات في الشدّة واللّين.

و لم تزل ذريّته تتظلّم له، و بنوه و شيعته و محبّوه إلى يومنا هذا، و كيف يشكّ في سخطه عليه السلام و يغترّ في رضاه[٢] بمبايعته في الظاهر؟ مع حصول العلم بتأخره عن بيعة أبي بكر مدّة، أكثر ما روى في تحديدها ستة أشهر، روى ذلك البخاري[٣] في صحيحه عن عائشة.[٤]

ولا يجوز أن يكون تأخّره للرضا بالبيعة، لأنّ الرضا يبعث على المسارعة و المبادرة لا على التأخر والمنافرة.

ولا يجوز أن يكون تأخّره للنظر فيها ليعلم صحّتها من فسادها، لأنّ مثله لا يجوز أن يخفى عليه في المدة الطويلة ما يظهر لغيره في المدة اليسيرة.

ولا يجوز أن يكون تأخّره عنها لأنّ القوم تركوا مشاورته واستبدّوا بالأمر دونه، لأن البيعة قد تمت عند المخالف بمن عقدها[٥] و وجب عليه عندهم المبادرة إليها، و لم يجب على القوم مشاورته، بل هي من باب الأولى[٦] فكيف يترك عليه السلام فعل الواجب عليه، لأجل ترك غيره ما هو مندوب إليه؟هذا ما لا يظنّه بأمير المؤمنين عليه السلام إلاّ من لا يعرفه، ولا يضيفه إليه إلاّ من لا ينزله في العلم[٧] والدّين

← وقوله: و انّه ليعلم انّ محلّي منها محل القطب من الرّحى.
وقوله: أرى تراثي نهباً.
وقوله: ما زلت مستأثراً عليّ، مدفوعاً عمّا استحقه واستوجبه. شرح نهج البلاغة:٩/ ٣٠٦ و٣٠٧، ولاحظ الشافي: ٣/ ٢٢٣، و تلخيص الشافي: ٢/ ١٤٤ و بحار الأنوار: ٢٨/ ٣٧٣.

١. في «أ»: أحواله في ذلك.
٢. في «أ»: و يعتبر في رضاه.
٣. في الأصل: روى ذلك مسلم.
٤. صحيح البخاري:٥/ ١٧٧ ــ المغازي باب غزوة خيبر ــ و صحيح مسلم: ٥/ ١٥٣ و ١٥٤ ـ كتاب الجهاد و السير باب قول النبيّ صلى الله عليه وآله: لا نورث ما تركنا فهو صدقة.
٥. في «أ»: ممّن عقدها.
٦. في «أ»: بل هي من باب الأوّل.
٧. في الأصل: من العلم.

منزلته، فلم يبق لتأخّره وجه إلاّ السخط للبيعة،وهو ما أردناه.

ويشهد بما ذكرناه انّه عليه السلام لم يبايع بعد هذه المدّة إلاّ بعد مطل شديد وتوعّد و تهدّد، و روى ذلك من طريق الشيعة و مخالفيهم.

ومنه ما رواه أبي عبد ربّه [1] في كتاب العِقد ـ و هو من كبار شيوخ المخالفين ـ عن عمر انّه أتى باب علي عليه السلام و معه قبس من نارٍ يهدّده إن لم يبايع تحريق داره عليه السلام [2] إلى غير ذلك ممّا لا نطوّل بذكره.

---

١. هو أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي المتوفى عام ٣٢٨، و قد طبع كتابه باسم العقد الفريد في سبعة أجزاء و قد نقلنا النص الآتي عن طبعة دار الكتاب العربي، ط ١٤٠٣.

٢. قال ابن عبد ربّه ما هذا نصّه:

الذين تخلفوا عن بيعة أبي بكر : علي و العباس و الزبير و سعد بن عبادة، فأمّا عليّ والعباس والزبير فقعدوا في بيت فاطمة حتى بعث إليهم أبو بكر عمر بن الخطاب ليخرجهم من بيت فاطمة، و قال له: إن أبوا فقاتلهم . فأقبل بقبس من نار على أن يضرم عليهم الدار، فلقيته فاطمة فقالت: يابن الخطاب، أجئت لتحرق دارنا؟! قال: نعم، أو تدخلوا فيما دخلت فيه الأُمّة! العقد الفريد: ٤/ ٢٥٩.

ولا يخفى انّ قصة هجوم عمر على بيت فاطمة عليها السلام و عزمه على احراقها بمن فيها لا مجال لانكاره، فقد روته العامة والخاصة، هذا كلام ابن عبد ربّه و قد أثنى عليه ابن كثير في البداية والنهاية و قال: إنّه كان من الفضلاء المكثرين و العلماء بأخبار الأوّلين والمتأخرين، وكتابه «العقد» يدل على فضائل جمة وعلوم كثيرة مهمة.

وقال البلاذري: إنّ أبا بكر أرسل عمر إلى عليّ يريد البيعة فلم يبايع و معه فتيلة، فتلقته فاطمة على الباب، فقالت فاطمة: يابن الخطاب أتراك محرقاً عليّ بابي؟! قال: نعم، و ذلك أقوى فيما جاء به أبوك. انساب الأشراف:١/ ٥٨٦، تحقيق الدكتور محمد حميد الله ط دار المعارف بمصر. و قال ابن حجر العسقلاني في ترجمة أحمد بن محمد بن السري بن يحيى بن أبي دارم ـ قال محمد بن أحمد بن حماد الكوفي الحافظ بعد أن أرّخ موته: كان مستقيم الأمر عامة دهره، ثمّ في آخر أيّامه كان أكثر ما يقرأ عليه المثالب، حضرته و رجل يقرأ عليه«انّ عمر رفس فاطمة حتى أسقطت بمحسن» لسان الميزان: ١/ ٢٦٨و في القاموس المحيط: الرفس: الصدمة بالرّجل في الصّدر. مادة «رفس».

قال عمر رضا كحالة في اعلام النساء:٤/ ١١٤: و تفقد أبو بكر قوماً تخلفوا عن بيعته عند علي بن أبي طالب كالعباس والزبير وسعد بن عبادة فقعدوا في بيت فاطمة، فبعث أبو بكر إليهم عمر بن الخطاب فجاءهم عمر فناداهم وهم في دار فاطمة فأبو أن يخرجوا فدعا بالحطب ←

وخطبته المشهورة في حال ولايته الّتي رواها ابن عباس المعروفة

← و قال: و الذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لاحرقنها على من فيها، فقيل له: يا أبا حفص انّ فيها فاطمة، فقال: و إن.

و نقل الشهرستاني عن إبراهيم بن يسار بن هانئ النظام المتوفى سنة ٢٣١هـ انّه قال: **إنّ عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألقت الجنين من بطنها**، و كان يصيح : احرقوا دارها بمن فيها، و ما كان في الدار غير عليّ و فاطمة و الحسن والحسين عليهم السلام ـ الملل و النحل:١/ ٥٧، دار المعرفة، بيروت، تحقيق محمد سيد كيلاني. ولاحظ تاريخ الطبري: ٢/ ٢٣٣ ، حوادث سنة ١١هـ. و كنز العمال: ٥/ ٦٥١ برقم ١٤١٣٨، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢/ ٥٦. و من أراد في ذلك الإطلاع على وجه البسط والتفصيل فليرجع إلى كتاب «**احراق بيت فاطمة**» في الكتب المعتبرة عند أهل السنة. وحياة الخليفة عمر بن الخطاب، ص ١٨١ـ١٨٣.

و أمّا عند الشيعة فقد قال الشيخ الطوسي رحمه الله : و هذا الخبر [احراق بيت فاطمة] قد روته الشيعة من طرق كثيرة... روى إبراهيم بن سعيد الثقفي... عن حمران بن أعين عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام قال: **و الله ما بايع عليّ حتى رأى الدخان قد دخل بيته**. تلخيص الشافي: ٣/ ٧٦ و بحار الأنوار: ٢٨/ ٣٩٠ و نقل العلامة المجلسي عن سليم بن قيس الهلالي ـ بعد رجوع قنفذ و من حوله الذين أرسلهم عمر إلى بيت فاطمة لأخذ البيعة من الذين في البيت و لم تأذن لهم فاطمة عليها السلام فرجعوا ـ ما هذا نصّه:

فغضب عمر و قال: ما لنا و للنساء، ثمّ أمر أُناساً حوله بتحصيل الحطب وحملوا الحطب وحمل معهم عمر فجعلوه حول منزل علي عليه السلام و فيه : علي و فاطمة و ابناهما عليهما السلام ، ثمّ نادى عمر حتى أسمع علياً و فاطمة و الله لتخرجنّ و لتبايعنّ خليفة رسول الله و إلاّ أضرمت عليك النار، فقامت فاطمة عليها السلام فقالت: يا عمر ما لنا و لك؟ فقال: افتحي الباب و إلاّ احرقنا عليكم بيتكم، فقالت: يا عمر أما تتّقي الله تدخل على بيتي؟! فأبى أن ينصرف. و دعا عمر بالنار فأضرمها في الباب، ثمّ دفعه فدخل، فاستقبلته فاطمة عليها السلام وصاحت يا أبتاه يا رسول الله، فرفع عمر السيف و هو في غمده فوجأ به جنبها، فصرخت يا أبتاه فرفع السوط فضرب به ذراعها فنادت يا رسول الله لبئس ما خلفك أبوبكر و عمرا... . بحار الأنوار:٢٨/ ٢٦٨ و ٢٦٩.

وقال المسعودي ـ المتوفى ٣٤٦هـ في قصة السقيفة بعد كلام له ما هذا نصّه:

فأقام أمير المؤمنين عليه السلام و من معه من شيعته في منزله بما عهد إليه رسول الله صلى الله عليه وآله، فوجّهوا إلى منزله فهجموا عليه و أحرقوا بابه، و استخرجوه منه كرهاً، وضغطوا سيّدة النساء بالباب حتّى اسقطت محسناً. اثبات الوصية، ص ١٥٤.

ولاحظ الشافي: ٤/ ١١٢ و كتاب سليم بن قيس الكوفي، ص ٢٩ و الإحتجاج للطبرسي: ١/ ٢٠٢ـ ٢٢٢ و تعليقتنا عليه، و نهج الحق للعلامة الحلي، ص ٢٧١ ـ تحقيق الشيخ عين الله ←

«بالشقشقيّة»[1] تشهد أيضاً بما ذكرناه، من عدم رضاه بتقدّم من تقدّم عليه،[2] و ظهورها عند الناس واشتهارها يُغني عن التطويل بإيرادها .

ويشهد به أيضاً قوله ـ في كتابه إلى معاوية جواباً عن كتاب منه إليه ـ : و لمّا احتجّ المهاجرون على الأنصار يوم السقيفة برسول الله صلى الله عليه وآله فَلَجوا[3] عليهم، فإن يكن الفلج به فالحقّ لنا دونكم، وإن يكن لغيره فالأنصار على دعواهم.

و زعمت انّي لكلّ الخلفاء حسدت، وعلى كلّهم بغيت ، فإن يكن ذلك كذلك فليست الجناية عليك، فيكون العذر إليك.

وتلك شكاة ظاهر عنك عارها [4]

و قلت: إنّي كنت أُقاد كما يقاد الجمل المخشوش[5] حتى أُبايع، و لعمر الله

← الحسني الأرموي ـ وعلم اليقين للفيض الكاشاني:٢/ ٦٨٧ ط دار البلاغة ، بيروت ـ و دلائل الصدق: ٣/ ٨٦ـ ٩٠ و بحار الأنوار:٢٨/ ٣٣٨و ٣٣٩.

١. نهج البلاغة: الخطبة ٣، قال الميداني: الشقشقة: شيء كالرئة يخرجها البعير من فيه إذا هاج، و إذا قالوا للخطيب«ذو شقشقة» فإنّما يشبه بالفحل ولأمير المؤمنين عليه السلام خطبة تعرف بالشقشقية. مجمع الأمثال:١/ ٣٦٩.

أقول: و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام روتها الخاصة والعامة في كتبهم ، فمن أراد الوقوف عليها و رواتها و شرحها و مصادرها على وجه البسط و التفصيل فليرجع إلى احتجاج الطبرسي: ١/ ٤٥١ـ ٤٦١ و تعليقتنا عليها و لاحظ الغدير:٧/ ٨٢.

٢. في «أ»: بتقديم من تقدّم عليه.

٣. الفَلْج: الظفر و الفوز: الصحاح:١/ ٣٣٥.

٤. و البيت من قصيدة لأبي ذؤيب الهذلي يرثي بها شيبة بن محرث الهذلي، أوّلها :

هل الدهر إلاّ ليلة و نهارها ... و إلاّ طلوع الشمس ثمّ غيارها

أبى القلب إلاّ أمّ عمرو أصبحت ... تحرق ناري بالشكاة و نارها

وعيّرها الواشون عني احبها ... و تلك شكاة ظاهر عنك عارها

لاحظ الأمثال في نهج البلاغة للغروي، ص ١٥٩.

٥. الخشاش: عود يجعل في أنف البعير يشد به الزمام ليكون أسرع لانقياده و هوخشب، و منه الجمل المخشوش للذي جعل في أنفه خشاش. مجمع البحرين.

لقد أردت أن تذمّ فمدحت، وأن تفضح فافتضحت، وما على المسلم من غضاضة[١] في أن يكون مظلوماً مالم يكن شاكّاً في دينه، ولا مرتاباً بيقينه.[٢]

إلى غير ذلك من أقواله الّتي لا تحصى كثرةً، و ما قدّمناه من قصّة الشورى يدلّ أيضاً على ما ذكرناه.

وسعد بن عبادة، و هو سيّد الأنصار، ممّن يعتدّ بقوله في الإجماع، لم يزل خلافه، و لم يبايع حتى مات بالشام، و لموته سبب معروف قد ذكره الرواة.[٣]

وقد روى انّ أبابكر بعد ولايته و انبساط يده أتى إلى العباس بن عبد المطّلب و معه عمر، فقال أبو بكر ـ بعد حمد الله تعالى والثناء عليه ـ :

أمّا بعد فانّ الله تعالى ابتعث[٤] محمداً نبيّاً و للمؤمنين ولياً، فمنّ عليهم بكونه بين أظهرهم حتّى اختار له ماعنده، فخلى عن الناس أُمورهم ليختاروا لأنفسهم، فاختاروني لهم داعياً، و لأُمورهم والياً، و وُلّيت[٥] بعون الله و تسديده، ما أخاف وهناً ولا حيرة و لا جبناً و ما توفيقي إلّا بالله، عليه توكلت و إليه أُنيب.

وما انفكّ يبلغني[٦] عن طاعن على ما اجتمعت عليه الأُمة[٧] يتخذكم لجأ لتكونوا حصنه المنيع وجنّته، فإمّا دخلتم مع الناس فيما اجتمعوا عليه ، و إمّا صرفتموهم عمّا مالوا إليه[٨] لقد أتيناك و انّا لنريد أن نجعل لك في هذا الأمر

---

١. الغضاضة: المنقصة، قوله تعالى :﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾ ، أي ينقصوا من نظرهم عمّا حرّم الله عليهم . مجمع البحرين.

٢. نهج البلاغة، المختار من الكتب، برقم ٢٨، و الفتوح لابن اعثم الكوفي: ٢/ ٤٧٧، و نهج السعادة :٤/ ١٩٠، و بحار الأنوار:٣٣/ ٥٧، ولا يخفى انّ المصنّف ﷺ نقل منه قطعة و هو طويل كما في النهج ، و من أراد الوقوف عليه و شرح لغاته على وجه البسط والتفصيل فليرجع إلى احتجاج الطبرسي: ١/ ٤١٧ و تعليقتنا عليه.

٣. تقدمت ترجمته و ما قيل في سبب موته فراجع: ص١٩١.

٤. في الأصل: انبعث.

٥. في «أ»: و لستُ.

٦. في البحار: غير أنّي لا انفكّ.

٧. في «أ»: عن طاعن بخلاف ما اجتمعت عليه الأُمة.

٨. في الأصل: عمّن مالوا إليه.

نصيباً، يكون لـك و يكون لمن يكون منك، بعد إذ كنـت عمّ رسول الله ﷺ، وعلى رسلكم[١] يا بني هاشم فانّ رسول الله منّا و منكم.

وقال عمر: أي والله، و أُخرى، إنّا لم نأتكم حاجة منّا إليكم، ولكن كرهنا أن يكون الطعن فيما اجتمعت عليه الأُمّة مـن قبلكم، فيتفاقم الخطب[٢] بكم، فانظروا لأنفسكم و لعامّتكم و السّلام.

فقال العبـاس ـ بعد حمد الله تعـالى والثناء عليه ـ: أمّا بعد فـانّ الله ابتعث محمّداً ﷺ نبيّاً، و للمؤمنين وليّاً، فمنّ الله عليهم بـه حتّى اختار له ما عنده، فخلّى كما زعمت عن النـاس أُمورهم ليختاروا لأنفسهم مصيبين للحقّ، لامـا يلين بزيغ الهوى.

فإن كنت برسول الله طلبت فحقاً أخذت[٣]، و إن كان با لمؤمنين فنحن منهم، و والله ما تقدّمنا في أمـرك فرطاً، ولا حللنا[٤] وسطاً، و لا نزلنا شحطـاً، فإن زعمت انّ هذا الأمر وجب با لمؤمنين فما وجب إذ كنّا كـارهين، و ما أبعد قولك إنّهم مالوا إليك من انّهم طعنوا عليك.

فامّـا ما عرضت، فـإن كنت حقّك تعطينـا فامسكه عليك، و إن كـان حقّ المسلمين فليس لك أن تتكلم فيه دون واحد منهم، و إن كان حقّنا لم نرض ببعض دون بعض، و ما أقول هذا و أنا أُريد صرفك و لكن الحجّة تصيب من البيان.

وأمّا قولك: إنّ رسول الله ﷺ منّا و منكـم، فانّ رسـول الله ﷺ شجرة نحن أغصانها و أنتم جيرانها.

---

١. قال الجزري في نهايته: الرِّسل ـ بالكسر ـ الهينـة والتأنّي، يقال: افعل كذا و كذا على رسلك بالكسر أي اتّئد فيه. يقال: ترسّل الرجل في كلامه و مشيه إذا لم يعجل.

٢. في لسان العرب: تفاقم الأمر أي عظم و لم يجر على استواء. مادة «فقم».

٣. في «أ»: «طلبتـه حقاً أخـذت» وفي البحـار: «فـإن كنت بـرسـول الله ﷺ طلبت هـذا الأمر فحقّنـا أخذت».

٤. في «أ»: «ولا ضللنا» وفي تاريخ اليعقوبي: فما تقدّمنا في أمرك فرضاً ولا حللنا.

وأمّا قولك يا عمر، انّك تخاف الناس علينا، فهذا الذي بدأت أوّلاً، و الله المستعان.[١]

وروى أبو المنذر باسناده[٢] انّ عمر بن الخطّاب جرى في مجلسه يوماً ذكر الشعراء فتماروا فيهم، فأقبل ابن عبّاس، فلمّا رآه قال: قد و الله جاء من يفصل بينكم بعلم، فلمّا أن سلّم و جلس، قال عمر: يا ابن عباس أيّ الشعراء أشعر؟ قال: شاعر الشعراء يا أمير المؤمنين، قال و من شاعر الشعراء؟ قال: زهير بن أبي سُلْمىٰ[٣]، قال: فهل تنشدني من شعره ما استدلّ به على ما تقول؟ فقال: نعم امتدح أهل بيت من قيس يقال لهم: بنو سنان، فقال:

لو كان يَقْعُدُ فوق الشمس من كرم ... قومٌ لأوّلهم يوماً إذا قعدوا[٤]

---

١. كتاب سليم بن قيس الهلالي: ٢/ ٥٧٤، الحديث الثالث، تحقيق الشيخ محمد باقر الأنصاري، و تاريخ اليعقوبي: ٢/ ١٢٥، و شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/ ٢٢٠، في شرح الخطبة رقم ٥. و قال: كان ذلك في الليلة الثانية من وفاة رسول الله ﷺ، و بحار الأنوار: ٢٨/ ٢٩٢ قال العلاّمة المجلسي ﷺ بعد نقل الخبر عن الشارح المعتزلي ـ باختلاف يسير مع ما في المتن ـ في توضيح بعض العبائر ما هذا نصّه: «ما تقدّمنا في أمركم فرطاً» أي لم نختر لكم رأياً وأمراً كالفرط الّذي يتقدم القوم يرتاد لهم المكان، ولا حللنا وسط مجالسكم عند المشاورة و المحاورة... و الشحط بمعنى البعد أي لم نكن منكم في مكان بعيد يكون ذلك عذراً لكم في ترك مشورتنا... .

٢. الظاهر هو أبو المنذر هشام بن محمّد بن السائب بن بشر، الناسب، العالم بالأيام، المشهور بالفضل و العلم، و له كتب كثيرة نقلها النجاشي في رجاله، لاحظ رجال النجاشي: ٢/ ٤٠٠ برقم١١٦٧، و تنقيح المقال: ٣/ ٣٠٣. و في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٢/ ٥٢: روى عبد الله بن عمر قال: كنت عند أبي يوماً و عنده نفر من الناس فجرى ذكر الشعر....

٣. زهير بن أبي سُلْمى ـ و اسم أبي سُلْمىٰ ربيعة بن رياح بن قرة ـ من أشعر شعراء عصر الجاهلية، وصاحب المعلّقة الثالثة من المعلّقات السّبع، هو أحد الثلاثة المتقدّمين على سائر الشعراء، و هم امرؤ القيس و زهير والنابغة الذبياني، نقل أبو الفرج الإصفهاني: انّ رسول الله ﷺ نظر إلى زهير و له مائة سنة فقال: «اللّهمّ أعذني من شيطانه» فما لاك بيتاً حتى مات. أنظر ترجمته في الأغاني: ١٠/ ٢٨٨، و الأبيات في ديوانه: ٢٦ ومطلعها:

انّ الخليط اجدّ البين فانجردوا ... و أخلفوك عدا الأمر الذي وعدوا

٤. كذا في ديوانه، و لكن في النسخ التي بأيدينا: «قوم بأوّلهم أو مجدهم قعدوا» و في هامش ديوانه: قوله «لأوّلهم» أي لكانوا أوّل من قعدوا فوق الشمس.

قـوم أبـوهـم سِنـانٌ حين تَنْسُبُهُمْ ... طابـوا و طاب من الأولاد مـا وَلَدوا
جـنٌّ إذا فَـزِعُـوا إنـس إذا أَمِنـوا ... مُمَـرَّدون بهاليـل إذا جَهَـدُوا[1]
مُحَسَّـدُونَ على مـا كـان مـن نِعَـمٍ ... لا يَنْـزِعُ اللهُ مِنْهُـمْ ما بـه حُسِـدوا[2]

قال: قال عمر: صدقت هذا أشعر الناس، و لقد قال قولاً ما علمته يصلح لأحد من الناس ما خلا أهل هذا البيت من بني هاشم، لفضل رسول الله صلى الله عليه وآله.

فقال ابن عباس: وُفِّقت يا أمير المؤمنين و لم تزل موفّقاً.

فقال عمر: يابن عباس هل تدري ما منع قريشاً منكم بني هاشم بعد نبيّكم؟[3]

قال ابن عباس: إن لم أكن أدري فانّ أمير المؤمنين يُدْري.[4]

قال: كرهوا أن تجتمع الخلافة و النبوّة فيكم فتجحفون علينا جحفاً جحفاً.[5]

فقال ابن عباس: أتأذن في الجواب و تميط الغضب؟ قال: نعم.

فقال: إنّ الله أعلم حيث يجعل رسالاته ، وإنّما اختار محمّد صلى الله عليه وآله بعلمه، فاختار خير خلقه من خير خلقه، فلو انّ قريشاً اختارت لأنفسها حين اختارت من حيث اختار الله لها، لكان الصواب بيدها غير محسود ولا مردود.

وأمّا قولك:«كرهت» فإنّ الله تعالى وصف قوماً كرهوا فقال: ﴿كَرِهُوا مٰا أَنْزَلَ اللهُ فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُمْ﴾.[6]

---

١. كذا في ديوانه. و في هامشه: ممردون: مستكبرون البهاليل ـ الواحد بهلول ـ : السيد الجامع لكلّ خير. و في النسخ التي بأيدينا :

انس إذا أمنوا جن إذا فزعوا ... مرزوون إذا أثروا و إن جهدوا

٢. كذا في ديوانه، و لكن في النسخ التي بأيدينا: ماله حُسِدوا.
٣. في «أ»: هل تدري ممّا منع قريش منكم يا بني هاشم بعد نبيّكم.
٤. هكذا في النسخ التي بأيدينا ، و لكن في الإيضاح، وتاريخ الطبري: «يُدريني» وهو الصحيح.
٥. كذا في الأصل و لكن في «أ»: «فتجحفون علينا جحفاً جحفاً» والجحف : التكبر . لسان العرب.
٦. محمد:٩.

وأمّا قولـك: «تجخفون» فوالله انّ من هو في دون حالنـا ليعذر بجخفه[١] مع عظم نفخه، غير انّا أهل بيت نبوّة، وأهل بيت النبوّة لا يجخفون ولا ينفخون.

قال عمـر: لقد بلغني عنـك ما أكـره أن أسمعه منك وأعـرض عنه[٢] كراهة لإزالة منزلتك منّي.

قال ابن عبـاس: و ما هو؟ فإن كان حقّـاً فما ينبغي للحقّ أن يزيـل منزلتي منك، و إن كان باطلاً، فمثلي أماط الباطل عن نفسه.

قال: بلغني انّك تقول: إنّما أرادوا إزالتها عن بني هاشم حسداً و ظلماً.

قال ابن عبـاس: إنّي قد اشترطت إماطة الغضـب، والشرط أملك، انّه[٣] قد علم الجاهل والحكيم انّ هذا الأمـر إنّما استحقّ بحقّ رسول الله ﷺ فأحقّ الناس برسول الله ﷺ أحقّ الناس بالأمر.

وأمّا قولك:«حسداً» فانّا بنو آدم المحسود.

فقال عمر: هيهات هيهات يا بني هاشم ما أبيتم إلّا حقداً ما يحول[٤] و شرّاً لا يزول.

قال ابن عباس: لا تصف بالشرّ قلوب قـوم قد أذهب الله عنهم الرّجس و طهّرهم تطهيراً، و قلب رسول الله من قلوب بني هاشم.

و أمّا قولك:«حقداً» فكيف لا يحقد من غصب شيئه و رآه في يد غيره؟

قال عمر: ما تركت شيئاً.

قال: ما تركت أطول.

قال عمر: إنّي لراع لحقّك مع ما جاء منك.

قـال:إنّ لي عليك وعلى كـلّ مسلم حقّـاً، مـن رعاه فحظّـه أصاب، و مـن

---

١. في «أ»: ليتعذر بتجحفه.
٢. في «أ»: و أعرض عنك.
٣. في الأصل: و انّه.
٤. في الأصل: ابيتم و الله إلّا حقداً ما يحول.

أضاعه أخطأ حظّه.

فأقبل عمر على جلسائه فقال: ما رأيت ابن عباس منازعاً أحداً قطّ إلاّ أفحمه[1] فما دعاني اليوم إلى منازعته؟![2]

و إذا كان قد رُوي ما ذكرناه ـ و كان يسيراً من كثير تركناه ـ فكيف الخصم يقطع على ارتفاع النكير و حصول الرّضا من الجميع؟!

والوجه الثاني من الكلام على ما مضى من السؤال، انّا لو سلّمنا ارتفاع النكير و انقطاعه في مستقبل الأوقات، لم يكن في ذلك دلالة على العقد للمذكورين لأُمور:

أحدها: انّ الخلاف في عقد الإمامة للمتقدمين على أمير المؤمنين عليه السلام إذا ثبت في وقت حصوله، على ما سلّمه السائل و بيّناه، نحن نعرّي عن الإجماع الّذي هو عندهم دليل صحّته، و تعرّيه من ذلك يقتضي فساده، و إذا فسد في تلك الحال فسد في جميع الأحوال، لأنّ أحداً من الأُمّة لم يفرق بين الأمرين.

وثانيها: انّ ارتفاع النكير لا يدلّ على الرضا[3]، لاحتماله له و لغيره من الخوف والرّجاء و الاشتباه، وحصول العلم أو الظنّ بانّ فيه مفسدة، و الاستغناء

---

١. فحم الصبيّ: بكى حتّى انقطع صوته، و منه قيل: أفحمت الخصم إفحاماً إذا اسكته بالحجّة. المصباح المنير.

٢. رواه الشيخ الجليل الأقدم الفضل بن شاذان ـ المتوفى ٢٦٠هـ ـ في الإيضاح، ص ٨٧ ـ الطبعة الأُولى من منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت. ورواه الطبري في تاريخه: ٣/ ٢٨٨ ـ حوادث سنة ٢٣ ـ و الشارح المعتزلي في شرح النهج: ١٢/ ٥٢ بتفاوت.

٣. قال السيد المرتضى: الإمساك عن النكير و الكف عن المنازعة لا يدلّ عندنا و عند المحصلين من خصومنا على الرضا، لأنّ الكفّ عن النكير ينقسم دواعيه إلى أقسام كثيرة:

أحدها: الرضا، و منها: التقية والخوف على النفس و ما يجري مجراها، و منها: العلم أو الظن بانّ النكير يقتضي وقوع منكر هو أعظم ممّا يراد أن يدفع به، و إذا كانت أسباب الكف عن النكير كثيرة، فمن أين قصرها على الرضا دون غيره؟ الذخيرة، ص ٤٨٧.

عنه بنكير تقدّم، وأحوال ظهرت تنفي الرضا بالمنكر[١] عن الممسك من النكير، و إذا احتمل ترك النكير للرّضا و لغيره، لم يجز قصره على الرضا إلاّ بدليل، وليس هاهنا ما يدلّ على ذلك.

وثالثها: انّا لو سلّمنا انّه يدلّ على الرضا لكان الاستدلال بذلك مبنيّاً على أنّ الأُمّة لا تجتمع على خطاءٍ، و هذا ما لا دليل للمخالف عليه، ولا طريق له على أصله إليه، و سنبيّن ذلك إذا انتهينا إلى الكلام في الإجماع من أُصول الفقه إن شاء الله تعالى.

فإن قالوا: هذا هبوا انّ الإجماع لا يثبت كونه حجّة على أصلنا، أليس هو حجّةً و دليلاً على أصلكم؟ و إذا كان كذلك صحّ الاستدلال به عليكم.

قلنا: إذا كنتم المستدلّين بالإجماع على ما تذهبون إليه، و تدّعون حصول العلم به لكم بإمامة المتقدّمين على أمير المؤمنين عليه السلام، فيجب أن يكون دليلاً على أصلكم حتّى يتمّ العلم لكم[٢] و إذا لم يمكنكم أن تدلّوا على أنّه حجّة، لم يصحّ اعتمادكم عليه، وفي ذلك بطلان ما ذهبتم إليه.

فأمّا نحن فلا يمكن أن يكون الإجماع دليلاً علينا في هذه المسألة على أصلنا، لأنّا إنّما نذهب إلى انّه حجّة من حيث دلّ العقل على أنّ الإمام المعصوم من جملة المجمعين، و مع وجود الإمام المعصوم كيف تثبت إمامة لغيره.

ورابعها: انّ ما دلّ عندهم على أنّ الأمّة لا تجتمع على خطاء، إنّما دلّ على نفي إجماعهم على الخطاء في شيء واحد، و لم ينف خطاء بعضهم في شيء و خطاء البعض الآخر في غيره، و إذا كان كذلك فما أنكروا من خطاء المتولّين للعقد في فعله و خطاء الباقين في الإمساك عن النكير عليهم وتركه، و هما أمران متغايران، فبطل معتمدهم من كلّ وجه و المنّة لله تعالى.

---

١. في «أ»: و أحوال ظهرت بنفي الرضا بالمنكر.

٢. في الأصل: حتّى يتميز العلم لكم.

ثمّ يعارضون بالإجماع على خلع عثمان و قتله، فانّ الناس كانوا بين قاتل وخاذل و كافٍّ عن النكير، و هذه أدلّة الرضا عندهم.

و نُعارض [١] المعتزلة منهم بالإجماع على إمامة معاوية، لأنّ الأُمّة بعد مهادنة الحسن عليه السلام كانوا مظهرين للرضا ممسكين عن النكير، حتّى سمّى ذلك العام عام الجماعة، فمهما أجابوا به عن ذلك قوبلوا بمثله.[٢]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في «أ»: و يعارض.

٢. إنّ للسيد المرتضى و الشيخ الطوسي في المقام كلاماً نأتي بنصّهما توضيحاً للمطلب قال السيّد المرتضى رحمه الله: و ممّا عورض به من سلك هذه الطريقة في الإجماع من المعتزلة، الزامهم إمامة معاوية، لانّ الأُمّة بعد تسليم الحسن عليه السلام الأمر إليهم كانوا كلّهم مظهرين الرضا بإمامته ممسكين عن النكير عليه، حتّى سمّي ذلك العام عام الجماعة، فإذا ادعى في هذا الموضع انكار باطن أو خوف أو تقيّة أمكن ادّعاء ذلك كلّه فيما تقدم... . الذخيرة، ص ٤٩٠.

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله: ثمّ يقال للمعتزلة: ما اعتبرتموه من الإجماع في إمامة أبي بكر يلزم عليه القول بإمامة معاوية ، لأنّ الناس بعد صلح الحسن عليه السلام بين قسمين: مظهر للرضا ببيعته، وبين كافٍّ عن النكير، فيجب أن يكون ذلك دلالة على إمامته، و هم لا يقولون ذلك، أو يتركون الإعتماد على هذا الضرب من الاستدلال. تلخيص الشافي: ٣/ ٩٤.

الفصل الرابع
في الكلام في إمامة باقي الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام

اعلم أنّ الإمامة ثابتة بعد إمامة أمير المؤمنين عليه السلام في أبنائه من الحسن عليه السلام إلى محمّد بن الحسن المهدي المنتظر عليه السلام.

ويدلّ على ذلك ما قلناه من الطريقة العقليّة في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، المبنيّة على أنّ الزمان لا يخلو من إمام معصوم، و انّ الحقّ لا يخرج عن أُمّة الإسلام[1].

لأنّا إذا[2] اعتبرنا أقوال الأُمّة في عصر كلّ إمام منهم عليهم السلام، وأبطلنا قول من نفى الإمامة و قول من أثبتها و لم يعتبر عصمة الإمام و لا كان من قال بإمامته مقطوعاً على عصمته.

و هم كلّ من خالف الشيعة، و جمهور الزيديّة[3] من جملة الشيعة، و قول من أثبتها لا من جهة نصّ ولا معجز لمن يدّعي العصمة له، من حيث كان لا سبيل إلى معرفة المعصوم إلّا بأحد هذين الأمرين، و هم شذاذ من متأخري الزّيدية، وقول من يدّعي إمامة من قد حصل العلم الضروريّ بموته كالكيسانية القائلين

---

١. في «أ»: و انّ الحقّ لا يخلوا عن أُمّة الإسلام.

٢. يأتي جوابه بعد أسطر.

٣. وهم أتباع زيد بن علي بن الحسين (٧٩ـ ١٢١هـ) الذي اتّفق علماء الإسلام على جلالته و وثاقته و علمه و فضله.

بإمامة ابن الحنفية [١]، و الناووسيّة [٢]، القائلين بإمامة الصادق عليه السلام، والواقفيّة [٣] القائلين بإمامة موسى بن جعفر عليه السلام، و الإسماعيليّة القائلين بإمامة إسماعيل بن جعفر عليه السلام، ثبتت [٤] إمامة من نقول بإمامته و إلّا خرج الحقّ عن أُمّة الإسلام، و ذلك ممّا قد اتّفقنا على بطلانه.

ويدلّ أيضاً على إمامة من ذكرناه تواتر الإماميّة بالنصّ عليهم بالإمامة من رسول الله صلى الله عليه وآله و من أمير المؤمنين عليه السلام والتعيين لهم بالعدد و الأسماء والألقاب، و صفة غيبة الثاني عشر عليه السلام، و بالنصّ من كلّ إمامٍ منهم على الّذي يليه. [٥]

---

١. هو أبو عبد الله محمد بن علي بن أبي طالب عليه السلام، و أُمّه خولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة، و قد كان محمد عالماً فاضلاً شجاعاً، توفي سنة ٨١هـ لاحظ تهذيب التهذيب:٩/ ٣٥٤.

٢. وهم اتباع رجل من أهل البصرة يعتقدون بإمامة جعفر الصادق عليه السلام و زعموا انّه لم يمت و انّه المهدي. لاحظ فرق الشيعة، ص ٦٧.

٣. في الأصل:«الواقفة». أقول: الواقفة أو الواقفية هم الذين وقفوا على الإمام الكاظم عليه السلام و ربما يطلق عليهم «الممطورة» و إنّما وقفوا على الكاظم عليه السلام بزعم انّه القائم المنتظر.

قال الكشي: و قد كان بدء الواقفة انّه اجتمع عند بعض الشيعة ثلاثون ألف دينار، فحملوها إلى وكيلين لموسى الكاظم عليه السلام أحدهما: حيّان السراج و آخر كان معه، و كان موسى بن جعفر عليه السلام في الحبس، فلمّا مات موسى عليه السلام و انتهى الخبر إليهما أنكرا موته، وأذاعا في الشيعة انّه لا يموت لأنّه هوالقائم، و انتشر قولهما في الناس، ثمّ استبان للشيعة انّهما قالا ذلك حرصاً على المال. اختيار معرفة الرجال: ٢/ ٧٦٠ مع تلخيص و تغيير قليل.

٤. جواب لقوله:«لأنّا إذا اعتبرنا...».

٥. أقول: النصوص الّتي تدلّ على إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام مع التنبيه على أسمائهم و عددهم، كثيرة جدّاً تبلغ فوق التواتر فإليك بعض المصادر: بحار الأنوار: ٢٣/ ٢٨٩ و ٣٦/ ١٩٢، الباب ٤٠: نصوص الله على الأئمّة عليهم السلام و ص ٢٢٦، الباب ٤١: نصوص الرسول صلى الله عليه وآله على الأئمّة عليهم السلام، و كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر. و اثبات الهداة :١، الباب ٩ برقم ٨٦٣. و تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة :١/ ١٣٥ برقم ١٣، و عوالي اللآلي: ٤/ ٨٩ برقم ١٢٠ــ١٢٤، و نور الثقلين: ١/ ٤٩٩ برقم ٣٣١ــ٣٣٢، وتفسير البرهان: ١/ ٣٨١ــ٣٨٦، و أُصول الكافي: ١/ ٢٨٦ من كتاب الحجة ، و فرائد السمطين: ٢/ ١٣٤، و صحيح مسلم:٣/ ١، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش و الخلافة في قريش، و لاحظ صحيح البخاري: ٩/ ٨١ باب الاستخلاف. و المستدرك ٣/ ٦١٨، و مسند أحمد بن حنبل: ٥/ ٨٨ و ٨٩ و ٩٠ و ٩٢ ←

ويدلّ ـ أيضاً على جهة الجملة على أنّ الإمامة بعد النبيّ ﷺ بلا فصل ثابتة لأمير المؤمنين عليه السلام ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] و وجه الدليل من هذه الآية انّ الأُمّة فيها على قولين:

أحدهما: قولنا إنّها فيهم عليهم[السلام].

والثاني: قول من خالفنا انّها في أمر السّرايا[2]، و إذا أبطلنا أحد القولين ثبت الآخر.

و الّذي يبطل الثاني انّ طاعة أُولي الأمر عامّة في سائر المكلّفين في الأُمور و الأحوال، و إذا كان كذلك لم يجز توجّهها إلى أمر السّرايا، لاختصاص طاعتهم بمن ولّوا عليه، و بالزمان الّذي اختصّت ولايتهم به و بما كانوا ولاة فيه.

و لأنّ عموم طاعة المذكورين في الأُمّة يقتضي عصمتهم، لأنّ جواز القبيح عليهم مع إطلاق الأمر بطاعتهم يقتضي الأمر بالقبيح، و ذلك لا يجوز عليه، و لا أحد قال بعصمة أُمراء السّرايا، فبطل توجيهها إليهم.

وقلنا باقتضاء الآية عموم طاعة أُولي الأمر لوجهين:

أحدهما: انّ إطلاق الأمر منه تعالى بالطاعة يقتضي تناوله لكلّ مكلّف في كلّ شيء و كلّ زمان، لأنّه لو أراد خاصّاً من ذلك لبيّنه.

← و ٩٧ و ٩٨ و ١٠٧

و نقل المجلسي الكبير النصوص الّتي تدلّ على أنّ الأئمّة اثنا عشر من كتب العامّة المسمّيات عندهم بالصحاح الستة في روضة المتقين:١٣/ ٢٦٧ـ٢٧٠.

١. النساء:٥٩.

٢. قال الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان: ٣/ ٦٤ في تفسير الآية: قوله: ﴿وَ أُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ للمفسرين فيه قولان: أحدهما: انّهم الأمراء... والآخر: انّهم العلماء... و أمّا أصحابنا فانّهم رووا عن الباقر و الصادق عليهما السلام : انّ أُولي الأمر هم الأئمّة من آل محمد ﷺ أوجب الله طاعتهم بالإطلاق، كما أوجب طاعته و طاعة رسوله، و لا يجوز أن يوجب الله طاعة أحد على الإطلاق إلّا من ثبتت عصمته، وعلم انّ باطنه كظاهره، وأمن منه الغلط و الأمر بالقبيح، و ليس ذلك بحاصل في الأُمراء و لا العلماء سواهم، جلّ الله عن أن يأمر بطاعة من يعصيه، أو بالإنقياد للمتخلفين في القول والفعل....

والثاني: انّ طاعته تعالى و طاعة رسوله صلى الله عليه وآله إذا ثبت عمومها في كلّ ما ذكرناه بلا خلاف، وجب مثل ذلك في طاعة أُولي الأمر بمقتضى العطف الموجب لإلحاق حكم المعطوف بالمعطوف عليه.

وإذا ثبت توجّه الآية إليهم مع اقتضائها للعصمة وعموم الطاعة، ثبت إمامتهم عليهم السلام بالإجماع، لأنّ أحداً من الأُمّة لم يفرق بين الأمرين.

ويدلّ أيضاً على إمامتهم عليهم السلام قوله تعالى: ﴿وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[1] فأخبر سبحانه انّ العلم يحصل بالردّ إلى أُولى الأمر، كما يحصل بالرد إلى الرسول صلى الله عليه وآله، وذلك يقتضي عصمتهم، لأنّ العلم لا يمكن حصوله بفتوى من يجوز الخطأ عليه، و لأنّه سبحانه لا يجوز أن يأمر بالردّ إلى من يجوز عليه القبيح.

و إذا ثبت اقتضاء الآية للعصمة ثبت تخصّصها بأمير المؤمنين و أبنائه عليهم السلام، لأنّ كلّ من قال بأحد الأمرين قال بالآخر، و لأنّه لا أحد أُدّعيت هذه الصفة له غيرهم عليهم السلام، فيجب القطع على إمامتهم بالإجماع على ما بيّناه.

ويدلّ أيضاً على ذلك ما اتّفق على صحّته من قوله صلى الله عليه وآله: «إنّي مخلّف فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي أهل بيتي لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا»[2] و ذلك مقتضي لعصمتهم عليهم السلام من وجوه:

---

١. النساء: ٨٣.

٢. هذا هو الحديث المعروف بحديث الثقلين، رواه الخاصة و العامة، حفظه المسلمون جيلاً بعد جيلٍ و نقلوه في كتبهم الحديثية و الكلامية من عصر النبوة إلى يومنا هذا، و كفى في ذلك انّ دار التقريب بين المذاهب الإسلامية قامت بنشر رسالة جمعت فيها مصادر الحديث، كما قد قام المحدث الكبير السيّد حامد حسين الهندي بجمع طرق الحديث و نقل كلمات الأعاظم حوله، ونشره في ستة أجزاء من أجزاء كتابه القيم الكبير «العبقات».

و نحن نذكر من طرقه الكثيرة ما يلي:

صحيح مسلم: ٧/ ١٢٢و ١٢٣ باب فضائل عليّ عليه السلام، و مناقب ابن المغازلي، ←

منها: انّه ﷺ حكم بأمان المتمسك بهم من الضلال، و جواز الخطاء عليهم لا يؤمن ضلال المتمسك بهم.

ومنها: انّه أمر بلفظ الخبر بالتمسك بهم مطلقاً من غير تخصيص، و ذلك لا يحسن مع ارتفاع العصمة على ما بيّناه.

ومنها: انّه ﷺ قرن بينهم و بين القرآن ـ الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ـ في الحجّة و وجوب التمسك، و ذلك موجب لا محالة لعصمتهم، و إذا ثبت ذلك ثبت توجّه الخبر إلى أميرالمؤمنين وأبنائه عليهم السلام لمثل ما قدّمناه، فثبت إمامتهم بالإجماع على ما أوضحناه.

ويدلّ أيضاً على ذلك ما أجمع على ثبوته من قوله ﷺ: «مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا و من تخلّف عنها هلك» و في رواية أُخرى «وقع في النار»[1].

← ص٢٣٤ـ ٢٣٦، و التاج الجامع للأُصول: ٣/ ٣٤٨، و فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٢/ ٥٨٥، ح٩٩٠، و مسند أحمد: ٣/ ٢٦ و ٥٩ و ٥/ ١٨١ و ١٨٢ و ١٨٩، و سنن الترمذي: ٥/ ٦٦٣، و عمدة ابن البطريق، ص ١١٣، الفصل الحادي عشر، و بحار الأنوار: ٢٣/ ١٠٦ـ١٥٥، ونهج الحقّ، ص ٢٢٥، و الغدير: ٣/ ٦٥ و ٧/ ١٧٦ و ١٠/ ٢٧٨.

وفي نهاية المطاف نكتفي في سند الحديث و وجه دلالته بكلام ابن حجر حيث قال:

«اعلم انّ لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرةً وردت عن نيّف و عشرين صحابيّاً، وفي بعض تلك الطرق، أنّه قال ذلك بحجة الوداع بعرفة، و في أُخرى انّه قال بالمدينة في مرضه، و قد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أُخرى أنّه قال ذلك بغدير خم، وفي أُخرى أنّه لمّا قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف كما مرّ، ولا تنافي إذ لا مانع من أنّه كرّر عليهم ذلك في المواطن و غيرها، اهتماماً بشأن الكتاب العزيز، والعترة الطاهرة».

وقال في وجه دلالة الحديث: «تنبيه: سمّى رسول الله ﷺ القرآن و عترته ـ وهي بالمثناة الفوقية: الأهل والنسل والرهط الأدنون ـ ثقلين، لأنّ الثقل كلّ نفيس خطير مصون، و هذان كذلك، إذ كلّ منهما معدن للعلوم الدينيّة و الأسرار والحكم العلية و الأحكام الشرعية، و لذا حثّ ﷺ على الإقتداء والتمسك بهم والتعلّم منهم، و قال: الحمد لله الّذي جعل الحكمة فينا أهل البيت» الصواعق المحرقة، ص ١٥٠ و ١٥١، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٥، مكتبة القاهرة.

١. الغدير: ٢/ ٣٠١، و ١٠/ ٢٨٠، عوالي اللآلي: ٤/ ٨٥ برقم ٩٩، مناقب ابن المغازلي، ←

لأنّه مفيد لعصمة المذكورين، لأنّ من يجوز عليه الخطاء[1] لا يمكن القطع على نجاة متّبعيه، وفي ذلك توجّهه إلى من قدّمنا ذكره على ما بيّناه، و ثبوت[2] إمامتهم من الوجه الذي ذكرناه.

فإن قيل: و ما سبب غيبة صاحب الزمان عليه السلام على التّعيين؟

قلنا: أوّل ما نقول في ذلك انّ إمامته عليه السلام و عصمته إذا ثبت بالأدلّة العقليّة و السمعيّة على ما أوضحناه، فرأيناه غائباً عن الأبصار مع تعيّن القيام[3] بما فُوّض إلى الأئمّة عليه، و توجّه الأمر بذلك إليه، قطعنا في الجملة على أنّه لم يغب إلاّ لوجه حكميّ له حسنت الغيبة.

← ص١٣٢ـ ١٣٤، فرائد السمطين:٢/ ٢٤٦، الباب ٤٨، و بحار الأنوار:٢٣/ ١١٩ـ١٢٥، ولفظ الحديث في بعض المصادر: «مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركب فيها نجى و من تخلف عنها غرق» و هكذا في نسخة «أ» و في بعضها الآخر: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح...» و نقل ابن الأثير في النهاية: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من تخلّف عنها زُخّ به في النار» أي دفع و رمي.(مادة زخخ) و عمدة ابن البطريق، ص ٤٢٠، و كنز العمال: ١٢/ ٩٥ برقم ٣٤١٥١ و ص ٩٨ برقم ٣٤١٦٩ و ٣٤١٧٠ ،و مجمع الزوائد: ٩/ ١٦٨، و فيه في آخر الحديث:«وإنّما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطّة في بني إسرائيل من دخله غفر له» و المستدرك للحاكم:٢/ ٣٤٣.

قال ابن حجر ـ بعد نقل الحديث ـ في تفسير «أهل البيت» انّهم أولاد فاطمة عليها السلام على ما هذا نصّه:

انّ المراد بهم سائر أهل البيت، فانّ الله لمّا خلق الدنيا بأسرها من أجل النبيّ صلى الله عليه وآله جعل دوامها بدوامه و دوام أهل بيته! لأنّهم يساوونه في أشياء... و لأنّه قال في حقّهم: اللّهمّ إنّهم منّي و أنا منهم، و لأنّهم بضعة منه بواسطة أنّ فاطمة أُمّهم بضعته! فأُقيموا مقامه في الأمان.

ثمّ قال ابن حجر: و وجه تشبيههم بالسفينة فيما مرّ أنّ من أحبّهم و عظّمهم شكراً لنعمة مشرّفهم صلى الله عليه وآله وأخذ بهدى علمائهم نجا من ظلمة المخالفات، ومن تخلّف عن ذلك غرق في بحر كفر النّعم، وهلك في مفاوز الطغيان. الصواعق المحرقة، ص ١٥٢ و ١٥٣، الباب الحادي عشر، في فضائل أهل البيت النبويّ.

١. في الأصل: لأنّ من يجوز منه الخطاء.

٢. في الأصل: و بثبوت.

٣. في الأصل: مع تعيين القيام.

و لم يجز الشك في إمـامته لغيبتـه ولا الارتياب بوجـوده لتعذّر معـرفته، لأنّ حصول ذلك لعذر مّا لا ينافي وجوده، ولا يقدح في إمامته.

ولا يلزمنا العلم بـذلك الوجه على التفصيل، لأنّه لا فـرق في العلم بحسن الشيء بين أن يعلم وجه حسنه معيّناً، وبين أن يعلم استناده إلى إخبار[1] من لا يجوز عليه فعل القبيح، و لهذا قضينا بالحسن على جميع ما فعله القديم تعالى و كلّفه، و دعى إليه الرسول ﷺ و فعله.

كما لا يجوز الشكّ في توحيد الله تعـالى وحكمته ونبوّة النبيّ ﷺ وعصمته بما ظاهـره لا يطابق ذلـك بل ينافيـه، ولا يعلم الوجـه الموافق للتوحيـد و الحكمة و العصمة على التفصيل فيه، كالآيـات المتشابهات، و كثير من الشرعيّات، و خلق الموذيات من السموم والحيوانات، لقيام الدليل[2] على وحدانيّة القديـم سبحانه و حكمته[3] ونبوّة الرسول ﷺ و عصمته.

فانّ العلـم على الجملة بـانّ لذلك وجـه حكمة تـوجبه، و سبـب مصلحة تحسنه، كافٍ لنا[4]، فكذلك في مسألتنا، و هذا القدر مغن في إسقاط كلّ ما يعترض به المخالف في إمامة صاحب الزمان عليه السلام.

على انّـا نتبرّع بـذكـر السّبب في غيبتـه فنقـول: سبـب ذلـك، الخوفُ على مهجته، لأنّ ما عداه من الضرر[5] لا يترك الظهور لأجله، بل يتحمّل ألم مشقّته.

فإن قيل: فبِما يميّز بين الزمان الذي يأمن فيه القتل و بين غيره؟

قلنا: بما جعله النبيّ ﷺ عَلَماً على ذلك، وحصل له علمه من جهة آبائه.

---

١. في الأصل: إلى اختيار.

٢. قوله: «لقيام الدليل» تعليل لقوله: «كما لا يجوز الشكّ في توحيد الله...».

٣. في «أ»: على وحدانية الله تعالى وحكمته.

٤. في الأصل: كان العلم على الجملة ... كافياً لنا.

٥. في الأصل: لأنّ ما عدا هذا من الضرر.

على انّه غير ممتنع[١] أن يكون خوفه و أمنه متعلّقين بظنّه، وأن يكون الله سبحانه تعبّده في الغيبة و الظهور بالعمل به، فمتى ظنّ السلامة ظهر، و متى ظنّ الهلاك استتر.

فإن قيل: ظنّ السلامة لا يرفع الخوف، لأنّ وقوع خلاف المظنون جائز، و هذا قول منكم بظهوره مع خوف القتل، و هو نقض قولكم أوّلاً.

قلنا: علمه عليه السلام بأنّ الله تعالى تعبّده بالظهور عند ظنّ السلامة و أوجبه عليه يؤمنه من القتل، و يصير الظنّ ـ والحال هذه ـ طريقاً للعلم، كما صار ظنّ الحاكم لصدق الشهود طريقاً إلى العلم بسلامته في تنفيذ الحكم بقولهم من الإثم لمّا تعبّده الله تعالى بذلك و أوجبه عليه.

فإن قيل: هذا سبب غيبته عن أعدائه، فما السبب في الغيبة عن أوليائه؟

قيل: إنّ أولياءه في حال غيبته ينتفعون به[٢] «الإنتفاع الذي تدعو الحاجة في التكليف إليه»[٣] و إذا كان الأمر على ما ذكرناه لم يكن ظهوره لهم واجباً.

---

١. في «أ»: على انّه لا يمتنع.

٢. كذا في الأصل و لكن في نسخة «أ»: «فإن قيل: فما السبب في الغيبة عن أوليائه و كيف جاز أن يخرجوا بحسابه عليهم لطفهم به؟ قلنا: قد بيّنا في ما مضى انّ اللطف به حاصل لأوليائه في حال غيبته منتفعون به».

٣. لا يخفى ما في بين المزدوجين من الإجمال و يظهر المقصود بما ذكره الشيخ الطوسي في المقام من السؤال والجواب و إليك نصّه:

وانّ من أصحابنا من قال: إنّه لا يلزم اسقاط التكليف عن الشيعة، لأنّ لطفهم حاصل بالإمام و إن كان غائباً ألا ترى انّهم إذا اعتقدوا إمامته واعتقدوا انّهم لا حالٌ من الأحوال إلاّ و يجوز أن يظهر و يتمكّن من التصرف وتأديب الجناة و إنصاف المظلومين من الظالمين، فهم يخافون تأديبه و ردعه و إن كان غائباً يجوز أن يظهر في كلّ حالٍ، لأنّ مع ظهور الإمام و انبساط يده ليس معنى أكثر من الخوف من تأديبه و ردعه، لأنّ المقدم على القبيح ـ مع ظهور الإمام ـ يجوّز أن لا يعلم بحاله الإمام، و ينكتم عنه حاله أو يقلع عنه و يتوب قبل أن يعلم به الإمام، فالتجويز في حال الظهور كالتجويز في حال الإستتار، فاللطف حاصل لهم على كلّ حالٍ. تلخيص الشافي: ١/ ٩٣ و من أراد التفصيل في ذلك فليرجع إلى تقريب المعارف للحلبي، ص ٢٠٢، و الذخيرة ←

و إذا كان كـذلك سقطت المطالبـة لنا بسبب الغيبة عنهـم، لأنّه إنّما تجب المطالبة بـذكر الوجه في ترك مـايجب فعله، فأمّا في ترك مـالا يجب، و هو مخيّر فيه، فلا.

على أنّـه لا يمتنع أن يكـون عالماً مـن جهة آبـائه ﷺ انّـه إن ظهر في هـذا الزمان لأوليائه نَمَّ[1] خبره إلى أعدائه، أو يكون حاصلاً له من جهة الظنّ الذي بيّنا

← للسيد المرتضى، ص ٤٢٢ و ٤٢٣، و الغيبة للشيخ الطوسي، ص ٩٠.

و نقل العلاّمة المجلسي ﷺ عن كمال الدين عن جابر بن عبد الله الأنصاري انّه سأل النبيّ ﷺ هل ينتفع الشيعة بالقائم ﷺ في غيبته ؟ فقال ﷺ: إي والّذي بعثني بالنبـوة إنّهم لينتفعون به، و يستضيئون بنور ولايته في غيبته كانتفاع الناس بالشمس و إن جلّلها السحاب.

ثمّ قال المجلسي ﷺ: التشبيه بالشمس المجللة بالسحاب يومئ إلى أُمور:

الأوّل: انّ نور الوجود و العلم والهداية يصل إلى الخلق بتوسطه ﷺ ....

والثاني: كما انّ الشمس المحجوبة بالسحاب مع انتفاع الناس بها ينتظرون في كلّ آن انكشف السحاب عنها و ظهورها، ليكون انتفاعهـم بها أكثر، فكذلك في أيّام غيبته ﷺ ،ينتظر المخلصون من شيعته خروجه و ظهوره في كلّ وقتٍ و زمان، ولا ييأسون منه.

الثالث: انّ منكر وجوده ﷺ مع وفور ظهور آثاره كمنكـر وجود الشمس إذا غيّبها السحاب عن الأبصار.

الرابع: انّ الشمس قد تكون غيبتها في السحاب أصلح للعباد من ظهورها لهم بغير حجاب، فكذلك غيبته ﷺ أصلح لهم في تلك الأزمان، فلذا غاب عنهم.

الخامس: انّ الناظر إلى الشمـس لا يمكنه النظر إليها بارزة عن السحـاب... فكذلك شمس ذاته المقدسة ربما يكون ظهوره أضرّ لبصائرهم....

السادس: انّ الشمس قد يخرج من السحاب و ينظر إليه واحد دون واحد، فكذلك يمكن أن يظهر ﷺ في أيّام غيبته لبعض الخلق دون بعض.

السابع: انّهم ﷺ كالشمس في عموم النفع ، وإنّما لا ينتفع بهم من كان أعمى....

الثامـن: انّ الشمس كما انّ شعاعها تـدخل البيوت بقدر مـا فيها من الرّوازن والشبـابيك، و بقدر ما يرتفع عنها من الموانع ، فكذلك الخلق إنّما ينتفعون بأنوار هدايتهم بقدر ما يرفعون الموانع عن حواسّهم و مشاعرهم....

ثمّ قال المجلسي ﷺ: فقد فتحـت لك من هـذه الجنة الروحانيـة ثمانية أبواب، ولقـد فتح الله عليّ بفضله ثمانية أُخرى تضيق العبارة عن ذكرها . بحار الأنوار:٥٢/ ٩٢ـ٩٤.

١. نمّ الحديثُ: إذا ظهر. لسان العرب.

جواز كونه متعبداً في الظهور و الإستتار بالعمل به[١] وأيّ الأمرين كان، وجب استتاره عن الجميع، تحرّزاً من المضرّة به.

على أنّ جميع ما يسألون عنه في استتار صاحب الزمان عليه السلام ينقلب عليهم في استتار النبيّ صلى الله عليه وآله فإنّه استتر في الشِعب تارةً و في الغار أُخرى، فمهما أجابوا عن ذلك قوبلوا بمثله[٢].

وليس لهم أن يفرقوا بين الأمرين بأنّ استتار النبيّ كان مدةً يسيرةً، و كان بعد أداء الشرع وارتفاع الحاجة إليه فيه، و لم يكن من كلّ أحد و إنّما كان من الأعداء خاصّة، و ليس كذلك استتار الإمام، لأنّ الإستتار[٣] إذا جاز لعلّةٍ فلا فرق بين طول المدّة و قصرها، وجاز دوام الإستتار لدوام العلّة، لأنّ المراعى ثبوت العلّة و زوالها، على أنّ الإستتار في الشعب قد دام ثلاث سنين على ما نقله الرّواة.[٤]

وقولهم: إنّ استتاره كان بعد أداء الشرع، باطلٌ ، لأنّ ذلك إنّما كان بمكة و قبل الهجرة، و معظم القرآن و الشرع نزل بالمدينة.

على أنّ مع تسليم ذلك يلزمهم السؤال، لأنّ في ظهوره عليه السلام وأمره و نهيه و تصرّفه لطفاً و مصلحة للمكلّفين بلا شبهة، فكيف جاز استتاره مع تعلّق الحاجة به؟ و جوابهم عن ذلك هو جوابنا في استتار صاحب الزمان بعينه.

وقولهم: استتار النبيّ صلى الله عليه وآله لم يكن عن أوليائه، غير صحيح، لأنّ استتاره في الغار كان عن أوليائه وأعدائه، و لم يكن معه سوى أبي بكر.[٥]

---

١. في «أ»: متعبداً في الظهور والإستناد بالعلم به.

٢. في «أ»: أجبنا بمثله.

٣. قوله: «لأنّ الإستتار» تعليل لقوله: «و ليس لهم...».

٤. بل في بعض التواريخ انّ الاستتار قد دام أربع سنين . أُنظر في ذلك على وجه البسط والتفصيل بحار الأنوار:١٨/ ١٧٦ـ٢٤٠ و الكامل في التاريخ ، تأليف ابن الأثير:١/ ٥٠٤ـ٥٠٦.

٥. في «أ»: غير أبي بكر.

على انّه قد كان يجوز [١] بلا خلاف أن يستتر عن كلّ أحد إذا اقتضت المصلحة ذلك.[٢]

على أنّا لا نقطع على أنّ أحداً من أولياء الإمام لا يلقاه في حال غيبته (و غير معلوم لنا)[٣] بل يجوز أن يلقاه الكثير منهم، فقد أنزل الإمام عليه السلام ـ و الحال هذه ـ بمنزلة النبيّ صلى الله عليه و آله، و بطل ما فرّقوا به، و الحمد لله.[٤]

وقد سقط بما قدّمناه سؤال من يقول: ألاّ ظهر إمام الزمان عليه السلام منتصراً لشيعته، ففي بعضهم نصرة ؟و ألاّ قاموا بنصرته حتى يظهر مع ما هم عليه من الكثرة؟

لأنّ ظهوره عليه السلام إذا كان متعلّقاً بحصول أمنه على نفسه، و كان زمان الأمن منصوصاً له عليه على ما بيّناه، لم يبق لهذا السؤال وجه.

على أنّ المعلوم من حال الأكثر من شيعته انّهم لا يصلحون للحرب ولا ينهضون بعبأ[٥] القتال، و من يصلح منهم لذلك غير موثوق به في نصرته عليه السلام، الّتي لا يمكن إلاّ ببذل النفس والمال و هجر الأهل و الأوطان، و كيف يوثق بهم فيما ذكرناه، مع عظيم مشقته، و هم من الإخلال بما هو دون ذلك في المشقة من التكاليف والواجبات على ما قد علمناه.[٦]

وبهذا يسقط قول السائل: «ألاّ قاموا بنصرته»؟ لأنّ أقصى ما في ذلك أن يكون القيام بنصرته واجباً عليهم، فما المنكر من إخلالهم به كإخلالهم بغيره من الواجبات؟

---

١. في الأصل: كان قد يجوز.
٢. في «أ»: بذلك.
٣. ما بين القوسين موجود في «أ».
٤. في الأصل: بحمد الله و منّه.
٥. عبأ الأمر عبأً وعبّأه: هيّأه. لسان العرب.
٦. في «أ»: على ما قدّمناه.

على انّا نعلم انّ من يصلح من شيعته عليه السلام لا يساوي[1] في الكثرة أعداءه، بل يقصر عنهم ولا يقاربهم، لأنّهم جميع أرباب الدول و المماليك الّتي يظهر عليه السلام لإزالتها، فكيف يلزمهم القيام بنصرته، و الأمر على ما ذكرناه؟! و كلّ هذا بيّن لمن تأمّله بعين الإنصاف.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١. في «أ»: من شيعته عليه السلام كذلك لا يساوى.

الفصل الخامس
في أحكام محاربي أمير المؤمنين عليه السلام

اعلم أنّ محاربي أمير المؤمنين عليه السلام عندنا بمنزلة محاربي النبي صلى الله عليه وآله في عظم المعصية[1] و يدلّ على ذلك أُمور:

منها: إجماع الإماميّة عليه[2] و إجماعهم حجّة، لكون المعصوم من جملتهم و

---

١. قال الشارح المعتزلي:

إنّ مذهبنا في محاربي أمير المؤمنين عليه السلام معروف، لأنّهم عندنا كانوا كفّاراً بمحاربته لوجوه:

الأوّل: انّ من حاربه كان مستحلاً لقتاله، مظهراً انّه في ارتكابه على حقّ، و نحن نعلم انّ مَن أظهر استحلال شرب جرعة خمر هو كافر بالإجماع، واستحلال دماء المؤمنين فضلاً عن أفاضلهم و أكابرهم أعظم من شرب الخمر واستحلاله، فيجب أن يكونوا من هذا الوجه كفّاراً.

الثاني: انّه صلى الله عليه وآله قال له بلا خلاف بين أهل النقل: «حربك يا علي حربي و سلمك سلمي» و نحن نعلم انّه لم يرد إلاّ التشبيه بينهما في الأحكام، و من أحكام محاربي النبي صلى الله عليه وآله الكفر بلا خلاف.

الثالث: انّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال له بلا خلاف أيضاً: «اللّهمّ وال من والاه، و عاد من عاداه، و انصر من نصره، و اخذل من خذله» و قد ثبت عندنا انّ العداوة من الله لا تكون إلاّ للكفّار الذين يعادونه دون فساق أهل الملّة....

شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٣/ ١٩٣.

٢. قال الشيخ المفيد رحمه الله: اتّفقت الإماميـة و الزيدية و الخوارج على انّ الناكثين و القـاسطين من أهل البصرة والشام أجمعين كفّـار ضلاّل ملعونـون، بحربهم أمير المؤمنين عليه السلام، و انّهم بذلـك مخلّدون ـ إلى أن قال ـ و اتّفقت الإماميّة و الزيديّة و جماعة من أصحاب الحديث على انّ الخوارج على أمير المؤمنين عليه السلام المارقين عـن الديـن كفّـار بخـروجهم عليـه و انّهم في النـار بـذلك، مخلّـدون. أوائل المقالات، ص ١٠ و ١١.

قال الشيخ الطوسي رحمه الله: ظاهر مذهب الإمامية أنّ الخارج على أمير المؤمنين عليه السلام و المقاتل←

داخلاً في جماعتهم.

وأيضاً فقد ثبت وجوب عصمة الإمام، وكلّ من قال بذلك قال بما ذكرناه في محاربته عليه السلام.

وأيضاً فقد دللنا على ثبوت النصّ الجليّ، و كلّ من قال بذلك قال بما ذكرناه.

وأيضاً فما قدّمناه من قوله صلى الله عليه وآله: «حربك يا علي حربي و سلمك سلمي»[1] يدلّ على ما قلناه، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لا يجوز أن يريد انّ إحدى الحربين هي الأُخرى بعينها، لأنّ ذلك محال، فلم يبق إلّا أن يكون أراد انّ أحكام حربك تماثل أحكام حربي، و في ذلك ما أردناه.[2]

وقول المخالف: يلزم على ما ذكرتموه أن يثبت فيهم جميع أحكام الكفّار من اتّباع المولّي و الإجهاز على الجريح[3] و سبي الذراري و النسوان، باطل، لأنّ الإتفاق في الكفر لا يوجب الإتفاق في سائر الأحكام.

ألا ترى انّ أحكام المعاهد تخالف أحكام الحربي، وأحكام عابد الأوثان تخالف أحكام الكتابي في أخذ الجزية[4] و المناكحة و في أكل الذبيحة عند المخالف

← له كافرٌ، بدليل إجماع الفرقة المحقّة على ذلك...و انّ المحاربين له كانوا منكرين لإمامته و دافعين لها، و دفع الإمامة عندهم وجحدها كدفع النبوة و جحدها سواء، بدلالة قوله صلى الله عليه وآله: «من مات و هو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» الإقتصاد، ص ٢٢٦.

١. تقدّمت مصادر الحديث سابقاً فلاحظ.

٢. بل يظهر من بعض الروايات انّ محاربي عليّ عليه السلام أعظم جرماً ممّن حارب رسولَ الله صلى الله عليه وآله جاء في حديثٍ عن الباقر عليه السلام انّه ذكر الذين حاربهم عليّ عليه السلام فقال: أما إنّهم أعظم جرماً ممّن حارب رسول الله صلى الله عليه وآله قيل له: و كيف ذلك يابن رسول الله ؟

قال: أولئك كانوا [أهل] جاهلية و هؤلاء قرأوا القرآن و عرفوا أهل الفضل فأتوا ما أتوا بعد بصيرة. مناقب آل أبي طالب: ٣/ ٢١٨، ط دار الأضواء، بيروت.

٣. و الإجهاز على الجريح هوأن يسرع على قتله.

٤. في الأصل: وفي أخذ الجزية.

خاصّة.

على أنّ المعتزلة قد حكمت بتكفير من خالفها[١] من المجبرة و المشبّهة، و لم تجر عليهم أحكام غيرهم من الكفّار، فما انكروا من مثل ذلك هاهنا؟!

وادّعاء المعتزلة توبة أصحاب الجمل باطل، لأنّ خطاءهم معلوم و توبتهم غير معلومة، ولا يجوز الرجوع عن المعلوم إلى المجوّز.[٢]

على أنّ خطاء القوم إنّما كان بنكث بيعة أمير المؤمنين عليه السلام و محاربته و الخروج عن طاعته، فيجب لو كانوا تابوا من ذلك أن يصيروا إلى عسكره معتذرين من مخالفته، باذلين من أنفسهم ما نكثوا فيه من بيعته، لأنّ من شروط صحّة التوبة الخروج إلى المظلوم من ظلامته، فلمّا لم يفعلوا ذلك دلّ تركه على انتفاء توبتهم و انّها لم تكن.

و ما يتعلّقون به في وقوع التوبة منهم أخبار آحاد لا يصحّ الإعتماد عليها.

ثمّ هي معارضة بأخبار مثلها تقتضي الإصرار على انّها لو سلمت من ذلك كلّه لم يكن فيها دلالة على التوبة، وقد بيّن ذلك[٣] في مواضعه من كتب شيوخنا رضي الله عنهم، فمن أراده وقف عليه هناك، فلا حاجة بنا تمسّ إلى ذكره هاهنا.[٤]

---

١. في الأصل: قد حكمت بالكفر على من خالفها.

٢. في الأصل: «عن المعلوم للمجوز» قال السيد المرتضى رحمه الله: فأمّا ما يدّعى من توبة طلحة و الزبير وعائشة و كلّ ذلك إنّما يرجع فيه إلى أمرٍ غير مقطوع به ولا معلوم، و المعصية معلومة و مقطوع عليها، و ليس يجوز الرجوع عن معلوم إلاّ بمعلومٍ مثله. الذخيرة، ص ٤٩٦.

٣. في «أ»: وقد تبيّن ذلك.

٤. انظر عن تفصيل ذلك الذخيرة في علم الكلام للسيد المرتضى رحمه الله، ص ٤٩٦ـ ٥٠٢ و الإقتصاد للشيخ الطوسي رحمه الله، ص ٢٢٧ـ٢٣١، و تقريب المعارف للحلبي ص ٤١٠ ـ تحقيق فارس تبريزيان ـ.

الفصل الأوّل
في الكلام في الوعد والوعيد و ما يتعلّق بهما

الوعد عبارة عن إخبار الغير بوصول نفع إليه، و الوعيد عبارة عن إخباره بوصول ضرر إليه، و المستحقّ بالأفعال: مدح و ثواب وشكر و ذم و عقاب و عوض.

أمّا العوض فقد بيّنا فيما مضى حقيقته و ما يتعلّق به، فلا يحتاج إلى إعادة ذلك هاهنا، و إنّما يحتاج إلى بيان ما عداه من هذه الأقسام.

فنقول: أمّا المدح فعبارة عن القول المنبئ عن عظم حال[1] من توجّه إليه، و يفتقر في كونه مدحاً إلى شرطين:

أحدهما: أن يكون موضوعاً في عرف المادح لذلك.

والثاني: أن يقصد به تعظيم الممدوح، و من شرط حسنه أن يكون المادح عالماً بما يستحقّ به المدح، و لا يقوم الظنّ هاهنا مقام العلم، لأنّ المادح مخبر و الإخبار بما لا يعلمه قبيح، و المدح حقيقة في القول مجاز في الفعل.

فأمّا التعظيم فحقيقة في القول والفعل معاً، كقيام الإنسان لغيره مع القصد إلى تعظيمه.[2]

ويستحقّ المدح بفعل الواجب و الندب[3] و ترك القبيح و اسقاط الحقوق

---

١. في «أ»: عن عظيم حال.
٢. في «أ»: من القصد إلى تعظيمه.
٣. في «أ»: «و يستحق المدح و المندوب» و الصحيح ما في المتن.

كالعقاب المستحق له تعالى، و الدين المستحق لأحدنا على غيره.

و من شرط استحقاق المدح أن يفعل الواجب لوجوبه، والندب لكونه ندباً، أو للوجه الذي له كانا كذلك، و يجتنب القبيح لوجه قبحه أو لكونه قبيحاً، بدلالة انّه لو فعل الواجب و الندب، و ترك القبيح مع السهو، أو القصد للمنافع الحاضرة، أو دفع المضارّ، لما استحق المدح.

ولا يصحّ و الحال هذه أن يستحق المدح بفعل الواجب و الندب و ترك القبيح إلاّ من علم كون الفعل واجباً أو ندباً أو قبيحاً حتى يصحّ أن يفعل و يترك لما ذكرناه.

وأمّا الثواب فعبارة عن النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال، و يُستحقّ بما يُستحقّ به المدح، مع حصول المشقة فيه أو في سببه أو ما يتّصل به.[1]

لأنّ الواطئ لزوجته يستحقّ بذلك المدح والثواب، على ما وردت به الأخبار و إن كان لذّةً، من حيث كان في قصره نفسه عليه و التزامه المؤنة والنفقة لأجله مشقّةٌ عليه.[2]

---

١. قال السيد المرتضى ﷺ: أمّا الثواب فيُستحق بما يستحقّ به المدح... باشتراط المشقة امّا بالفعل نفسه أو في سببه و ما يتصل به، و إنّما ذكرنا السبب و مايجري مجراه، لأنّ الأخبار وردت بانّ وطأ الرجل زوجته يستحق به الثواب، و هو لذة بغير مشقة، وإنّما جاز ذلك، لأنّ في قصر نفسه على هذه الجهة وعدوله عن الوطء الحرام مشقّة عليه. الذخيرة، ص ٢٧٩.

٢. و للشيخ الطوسي ﷺ أيضاً في المقام كلام نأتي بنصّه توضيحاً للمطلب حيث قال: وكلّما يستحقّ به المدح يستحقّ به الثواب بشرط حصول المشقّة فيه أو في سببه أو ما يتّصل به، لأنّ الواطئ لزوجته يستحقّ المدح والثواب و إن كان فعل لذّة لكن قصر النفس عليه و التزام النفقة و المؤنة عليه فيه مشقة... الإقتصاد، ص ١٠٩.

و قريب منه ما نقله القاضي عبد الجبار حيث قال: ألستم قد رويتم عن النبيّ ﷺ انّ أحدنا يوجَر على قضاء وَطَرِه من الحلال؟ فانّا نقول: ليس يجب أن تكون المشقة في ذلك نفسه، بل يكفي أن تتعلّق بتوطين النفس على الإقتصار عليها وأن لا يتجاوزها إلى من هي أشهى إليه منها... شرح الأُصول الخمسة، ص ٦١٧.

واعتبرنا اقتران المشقّة بما ذكرناه في استحقاق الثواب، لأنّه لا وجه سوى ذلك يستحقّ الثواب لأجله، و لأنّا لو لم نعتبر ذلك [١] للزم أن يستحقّ القديم تعالى بفعل الواجب وترك القبيح الثواب كما يستحقّ المدح، و ذلك باطل.

والمعلوم من جهة العقل استحقاق الثواب على ما بيّناه عند الكلام في وجه حسن التكليف، فأمّا دوامه فليس في العقل دليل عليه، وإنّما المرجع في ذلك إلى السّمع و قد ثبت به كونه دائماً.

وأمّا الشكر فعبارة عن الإعتراف بالنعمة على وجه التعظيم لفاعلها، ولا يكون كذلك إلاّ بالقصد، وهوحقيقة فيما يرجع إلى اللسان، مجاز فيما يرجع إلى القلب، من التفرقة بين المحسن وا لمسيئ، ويستحقّ بما له صفة الإحسان والإنعام.

والعبادة ضرب من الشكر و غاية فيه، و لا تحقّ لغيره تعالى من حيث كانت كيفيّة لشكر [٢] لا يستحقه سواه، لانغمار كلّ نعمة لغيره سبحانه فيما أنعم به و كونها فرعاً له، وغير ممكن حصولها من دونه، كخلق الحياة [٣] والشهوة و المشتهى [٤] و غير ذلك.

وأمّا الذّم فعبارة عن القول المنبئ عن اتّضاع حال من توجّه إليه، و يفتقر في كونه ذمّاً إلى الوضع و القصد، ولا يحسن إلاّ مع العلم بما يستحقّ به.

وهو حقيقة في القول مجاز في الفعل، كما قلناه في المدح سواء، ويستحقّه أحدنا بفعل القبيح و الإخلال بالواجب، مع الإختيار والعلم بقبح القبيح و

---

١. في الأصل: لو لم نعتبرها.

٢. في الأصل: كيفيّة الشكر.

٣. في «أ»: لخلق الحياة.

٤. في المقام كلام للسيد المرتضىﷺ نأتي بنصّه توضيحاً للمطلب حيث قال: فأمّا العبادة فهي ضرب من الشكر وغاية فيه غير انّها تختص القديم سبحانه، ولا يستحقّ بعضنا على بعض العبادة، و إنّما كان كذلك لأنّ العبادة لا تستحق إلاّ بالنعم الّتي هي أُصول النّعم، من خلق الحياة و القدرة والشهوة... شرح جمل العلم والعمل، ص ١٣٦.

وجوب الواجب، أو التمكن من العلم بذلك.

وقلنا: إنّ الإخلال بالواجب جهة لاستحقاق الذم كفعل القبيح، لأنّ العقلاء يوجّهون الذمّ على أحد الوجهين[1] كما يوجّهونه على الآخر، فكما وجب القطع بذلك على أنّ فعل القبيح وجه يستحقّ به الذمّ، فكذلك الإخلال بالواجب.

و لأنّهم يستحسنون ذمّه إذا علموه غير فاعل للواجب عليه، و إن لم يعلموا أنّه فعل تركاً له على جملة ولا تفصيل، و العلم بحسن الشيء تابع للعلم بما له حسن إمّا جملةً أو تفصيلاً، فثبت انّ جهة استحقاق الذمّ ما ذكرناه.

وأمّا العقاب فعبارة عن الضرر المستحق المقارن للإستخفاف و الإهانة، و يستحقّ بما يستحقّ به الذمّ، إذا كان فاعل القبيح أو المخلّ بالواجب اختار ذلك على ما فيه مصلحة و منفعة.

وحسن العقاب معلوم عقلاً، لأنّ العلم باستحقاقه على فعل القبيح صارف عنه، وعلى الإخلال بالواجب داع إليه، إلاّ انّ ذلك غير موجب للقطع على استحقاقه، لجواز أن يقوم العلم باستحقاق الثواب بفعل الواجب وترك القبيح في الدعاء والصرف مقامه.

[في أنّ استحقاق العقاب سمعيّ]

و طريق العلم باستحقاقه السّمع دون العقل.

واستدلال من ذهب إلى خلاف ذلك ـ[2] بأنّ الله تعالى إذا أوجب الفعل على

---

١. في الأصل: على أحد الأمرين.

٢. قال الشيخ الطوسي ﷺ: والعقل لا يدلّ عندنا على استحقاق العقاب و إنّما نعلم ذلك سمعاً... قال أكثر أهل العدل: إنّ العقل دالّ على استحقاق فاعل القبيح و الإخلال بالواجب ←

وجه يشق، و كان الإيجاب لا يحسن بمجرد النفع، لأنّ ذلك يقتضي وجوب النوافل والمكاسب، لم يكن بدّ من استحقاق ضرر ـ ظاهر الفساد[١] لأنّ الإيجاب إنّما يحسن لما في الفعل من وجه الوجوب، فلا حاجة و الحال هذه في حسن ايجابه إلى اعتبار استحقاق الضرر بتركه.

فأمّا كون الفعل شاقّاً، ففي مقابلة ذلك الثواب الذي يحسن تحمّل المشقّة لمثله.[٢]

وأمّا النوافل فإنّما لم تجب، لأنّه لا وجه لوجوبها، وكذلك المكاسب.

وتعلّقهم في ذلك ـ بأنّ العقاب لو لم يكن مستحقاً مع فعله سبحانه شهوة القبيح، و كون الذمّ على فعله، و الثواب المتأخر على تركه غير مقابل لداعي الشهوة له، لكان المكلّف مغرّى بفعله ـ باطلٌ[٣]، لأنّ علم المكلّف بفوت الثواب بفعل القبيح، يخرجه من الإغراء به، لأنّ فوت المنافع كحصول[٤] المضارّ في الدعاء والصرف.

فأمّا تأخير الثواب فغير مخرج له من كونه داعياً و صارفاً، و ما تأخيره إلاّ كتأخير العقاب،[٥] و إذا كان العقاب مع التأخير[٦] زاجراً و مخرجاً عن الإغراء،

← العقاب، قالوا: لأنّ الله تعالى أوجب علينا الواجبات على وجهٍ يشقّ علينا مع إمكان تعديه من المشقة... و مجرّد النفع لا يحسن له إيجاب الفعل و إنّما يؤثّر في إيجابه حصول الضرر في الإخلال به... لأنّ النوافل لا يحسن إيجابها و إن كان في فعلها ثواب، لأنّه لم يكن في الإخلال بها ضرر، وكذلك المكاسب و التجارات لا يحسن إيجابها لمجرّد النفع و يحسن ذلك إذا كان في تركها ضرر.

وهذا ليس بجيّد لأنّ لقائل أن يقول: إنّه يكفي في حسن الإيجاب وجه وجوب الأفعال... . الإقتصاد، ص ١١٤ و ١١٥.

١. قوله: «ظاهر الفساد» خبر لقوله: «واستدلال من ذهب...».

٢. في «أ»: بمثله.

٣. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «وتعلّقهم في ذلك» و جواب عمّا تعلّقوا به.

٤. في «أ»: بحصول.

٥. في الأصل: لتأخير العقاب.

٦. في الأصل: مع التأخر.

فكذلك الثواب.

على أنّ تجويز المكلّف استحقاق العقاب زائداً على الذم كافٍ في زجره، و مغنٍ له عن القطع، وللتّجويز[١] الذي ذكرناه كان المكلّف في زمان مهلة النظر مزجوراً عن القبيح وغير مغرى.

[دوام العقاب سمعيّ لا عقليّ]

و إذا لم يكن العقل دالاًّ على استحقاق العقاب بطل أن يكون دالاًّ على دوامه[٢] لأنّ الدّوام فرع على الاستحقاق و كيفيّة فيه.

واستدلال المخالف على دوامه بقوله ــ: إذا كان وجه استحقاق العقاب والذم واحداً، و كان الذم دائماً فكذلك العقاب ــ باطل[٣] لأنّا لا نسلّم انّ وجه الإستحقاق فيهما واحد، لأنّه لو كان كذلك، لكان كلّ من استحقّ أحدهما (استحقّ الآخر، و كلّ من استحقّ منه أحدهما)[٤] استحقّ منه الآخر، و المعلوم خلاف ذلك.

فإنّ أحدنا إذا فعل القبيح ولم يختره على ما فيه مصلحته و منفعته[٥] من فعل الواجب، يستحقّ الذمّ ولا يستحقّ العقاب، ولهذا لو فعل القديم تعالى القبيح

---

١. في «أ»: و التجويز.

٢. هذا خيرة السيد المرتضى في شرح الجمل، ص ١٤١ ـ حيث قال: ولا دليل في العقل على دوام ثواب ولا عقاب، و إنّما المرجع في ذلك إلى السمع ـ و اختاره الشيخ الطوسيﷺ في الإقتصاد، ص ١١٦ و لكن أكثر الإمامية يرون انّ دوام العقاب و الثواب عقليّ، قال الفاضل المقداد: اتفقت الإمامية و المعتزلة على دوامهما و انّ العلم به عقليّ، و قالت المرجئة والأشاعرة: سمعيّ، و المختار الأوّل لوجوه... اللوامع الإلهية، ص ٣٨٦.

٣. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «واستدلال المخالف» و جواب عمّا استدلوا به.

٤ ما بين القوسين موجود في الأصل و مشطوب في «أ».

٥. في «أ»: على ما فيه مصلحة و منفعة.

لاستحقّ الذمّ دون العقاب.

وعند أبي هاشم[١] انّه سبحانه لو كلّف و لم يلطف لاستحقّ المكلّف بعصيانه الذمّ دون العقاب، و كذلك لو أعلم المكلّف انّه يَغْفر عقابه لكان مغرياً له بالقبيح، و يستحق بفعله الذم دون العقاب.

والعقاب يستحقّه القديم تعالى علينا، ولا يستحقّه بعضنا على بعض، و الذمّ بخلاف ذلك، وإذا اختلف الذم و العقاب في الاستحقاق وجهته، لم يمتنع اختلافهما في الدوام والإنقطاع.

على انّا لو سلّمنا اتّفاقهما في ذلك، لم يجب اتّفاقهما في الدوام، كما لم يجب لأجله اتّفاقهما في الحسن، وإذا جاز مع التساوي فيما ذكروه أن يخالف العقاب الذمّ في الحسن، فما أنكروا من مخالفته له في الدوام؟، وهذا أقوى ما استدلّوا به، و ما عداه لم نذكره، لضعفه و وهنه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١. أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي، كان تلميذاً لأبيه أبي علي وأشهر منه في علم الكلام، و يعدّ هو و أبوه من أكابر متكلّمي المعتزلة، وقد اشتهر قوله بالأحوال وله آراء انفرد بها، و كان الوزير الصاحب بن عباد من تلاميذه، و إن كان رجع عن الاعتزال فيما بعد، و يطلق على أتباع أبي هاشم «البهشميّة»نسبةً إلى كنيته «أبي هاشم» وله مصنفات في الإعتزال كما لأبيه من قبله، ومات أبو هاشم ببغداد سنة ٣٢١هـ. لاحظ وفيات الأعيان: ٣/ ١٨٣ ، الطبعة الثانية، و الملل و النحل للعلامة الأُستاذ الشيخ جعفر السبحاني:٣/ ٢٢١، وتاريخ بغداد: ١١/ ٥٥.

الفصل الثاني
[في دوام عقاب الكافر وانقطاع عقاب من عداه من العصاة]

وإذا ثبت انّ المرجع في العلم باستحقاق العقاب و دوامه السّمع، فعقاب الكفار دائم بإجماع الأُمّة، وعقاب ماعداه من المعاصي منقطع بدلالة الإجماع أيضاً،[1] لأنّ خلاف المعتزلة[2] في ذلك حادث، و المذهب الحادث بعد انقراض العصر بالإجماع على خلافه لا يبطل دلالة الإجماع.

و أيضاً فكلّ من قال بأنّ السّمع هوالطريق إلى العلم باستحقاق العقاب، قال بانقطاع عقاب ما عدا الكفر من المعاصي[3]، فالقول بأحد الأمرين دون الآخر

---

١. قال السيد المرتضىﷺ في الذخيرة ص ٣٠٠:والذي نذهب إليه انّ عقاب الكفر دائم لأنّه لا خلاف بين الأُمّة في دوامه، و أمّا عقاب المعاصي الّتي ليست بكفر فلا دليل على دوامه، بل قد دلّ الدليل على وجوب انقطاعه.وقال الشيخ الطوسيﷺ في الاقتصاد،ص ١١٧: والمعاصي على ضربين: كفر وغير كفر، فالكفر يستحقّ به العقاب الدائم إجماعاً لا خلاف بين الأُمّة فيه، و ما ليس بكفر ليس على دوامه دليل، بل دلّ الدليل على انقطاعه. وقال العلاّمةﷺ في كشف المراد، ص ٤١٤: أجمع المسلمون كافة على انّ عذاب الكافر مؤبّد لا ينقطع، و اختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين، فالوعيدية على انّه كذلك، و ذهبت الإمامية و طائفة كثيرة من المعتزلة و الأشاعرة إلى انّ عذابه منقطع.

٢. المعتزلة هم القائلون بدوام عقاب الفساق وأهل الكبائر حيث قالوا: يجب على الله الوفاء بالوعيد و انّ الله تعالى لا يغفر الذنوب إلاّ بعد التوبة، و هذا أحد أُصولهم الخمسة، و لذلك يسمّون بالوعيدية، أُنظر في تفصيل ذلك و الوقوف على أُصولهم الخمسة إلى كتاب شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، و أُصول الحديث وأحكامه تأليف الأُستاذ العلاّمة الشيخ جعفر السبحاني ، ص ١٩٦ـ٢٠٠ و الملل والنحل للشهرستاني:١/ ٤٦ـ٨٥.

٣. كذا في حاشية نسخة «أ» و لكن في متنها: بانقطاع العقاب ما عدا الكفر من المعاصي.

خروج عن الإجماع.

وأيضاً فالقول بذلك يؤدّي إمّا إلى اجتماع دائم ثواب الإيمان و دائم عقاب المعاصي، و ذلك محال، و إمّا إلى انحباط أحد الأمرين بالآخر[1] وذلك باطل على ما نبيّنه.

وأيضاً فقد بيّنا انّ السّمع هو طريق العلم باستحقاق العقاب و كيفيّته، و ليس فيه ما يدلّ على دوام عقاب ما ليس بكفرٍ، على ما نوضحه إن شاء الله تعالى.

وقلنا ببطلان التحابط[2] لأنّه لا تنافي بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحق عليهما من ثواب و عقاب، ولا يجري مجرى التنافي، وإذا كان كذلك لم يصحّ انتفاء أحد الأمرين بالآخر.

وقلنا إنّه لا تضادّ بين الطاعة والمعصية ولا ما يجري مجراه، لأنّه يصحّ اجتماعهما من المكلّف الواحد في الحالة الواحدة[3] و لو كان بينهما تنافٍ لم يصحّ ذلك.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١. في «أ»: وامّا إلى احباط أحد الأمرين بالآخر.

٢. القول بالإحباط و التكفير مقالة جماعة من المعتزلة حيث لا يرون جواز اجتماع الثواب والعقاب في غير من محض الإيمان أو الكفر، وقد اختلفوا فيمن فعل طاعة و معصية معاً، فقال أبو علي الجبائي: إنّ المتأخّر يُسقط المتقدّم، سواء ساواه أو زاد أو نقص، و يسمّيه إحباطاً إن تأخرت المعصية، و تكفيراً إن تأخرت الطاعة.

وقال ابنه أبو هاشم: أيّهما كان أكثر أسقط الآخر، سواء تقدم أو تأخّر.

ونقل الفاضل المقداد عن أبي هاشم قولاً آخر و هو انّه إن تساويا تساقطا، و إن تفاوتا أسقط الأقلُّ ما قابله و سقط و يبقى الزائد، كالخمسة تُسْقط خمسةً من ستّة، و تَسقط هي و يبقى واحد. لاحظ اللوامع الإلهيّة، ص ٣٨٨. أُنظر عن مسألة الاحباط والتكفير شرح التجريد للعلامة الحلي، ص ٤١٣، و الذخيرة للسيد المرتضى، ص ٣٠٢، والإقتصاد للشيخ الطوسي، ص ١١٧، و شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٦٢٤، و ارشاد الطالبين للفاضل المقداد، ص ٤٢٠.

٣. في حاشية نسخة «أ»: كلطم اليتيم إذا وقع منه تأديباً طاعة، و إذا وقع منه غضباً معصية، فلهذا كانت الطاعة من جنس المعصية.

و لأنّ الطاعة[١] من جنس المعصية بلا خلاف بيننا و بينهم، بل نفس ما يقع طاعةً كان يجوز أن يقع معصيةً إذا اختلف الوجه الذي يقع عليه، و إذا كان كذلك لم يصحّ أن يتنافيا.

و كذلك القول في المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب، فانّ جنسهما واحد، وما يقع ثواباً كان يجوز أن يقع بعينه عقاباً، لأنّه لا مضرّة إلاّ و قد كان يجوز أن يكون منفعةً، ولا منفعة إلاّ و قد كان يجوز أن يكون مضرّةً، بأن يصادف ادراك المضرّة شهوة لها و إدراك المنفعة نفاراً عنها.

وأيضاً فقولنا في الشيء انّه مستحقّ ينبئ عن كونه معدوماً، لأنّه إذا وجد خرج عن كونه مستحقّاً، وإذا ثبت ذلك و كان الثواب والعقاب معدومين لم يصحّ بينهما تنافٍ.[٢]

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون بين المستحق على الطاعة والمعصية ما يجري مجرى التنافي؟ من حيث كان المدح ينبئ عن عظم حال الممدوح، والذمّ ينبئ عن اتّضاعها.

وإذا كان كذلك استحال اجتماعهما في حقّ مكلّف واحد، لأنّ الحال الواحدة لا يصحّ أن تكون عظيمة متّضعة.

و من حيث كان الثواب يقارنه التعظيم و الإجلال، والعقاب يقارنه الإستخفاف والإهانة، واستحال تعظيم الغير مع الإستخفاف به في حالةٍ واحدةٍ.[٣]

---

١. في الأصل: لأنّ الطاعة.

٢. ولايضاح المقصود من العبارة نأتي بما قاله الشيخ الطوسي﵀ في المقام و إليك نصّه:
«ولو كان بينهما تضادّ ـ على تسليمه ـ لماتنافى الثواب و العقاب و هما معدومان، لأنّ الضدّ الحقيقي لاينافي ضدّه في حال عدمه، لأنّ السواد و البياض قديجتمعان في العدم» الإقتصاد، ص١١٧.

٣. هذا من جملة الأدلّة التي استدلّ بها القائلون بالتحابط و توضيح ذلك على ما نقله السيد المرتضى:
انّ الثواب من شأنه أن يقارنه التعظيم و التبجيل ولا يستحق إلاّ كذلك، والعقاب أيضاً يستحقّ على طريق الاهانة و الإستخفاف، و معلوم استحالة تعظيم أحدنا لغيره و استخفافه به في حالة ←

و لأنّ ما يدعـو إلى تعظيم الغير يصرف عن الإستخفاف به، و مـا يدعو إلى الاستخفاف به يصرف عن تعظيمه.

و مـن حيث كـان مـن حقّ الثـواب، و العقـاب أن يكـونا خـالصين غير مشوبين، و كان فعلهما على الجمع أو على البدل يبطل الخلوص، لأنّ أيّهما قدّم على صاحبه فالمفعـول به ذلك منتظر للآخر، و انتظاره له يخرج مـا هو فيه عمّا يجب له من الخلوص.[1]

و إذا استحال فعل المستحقّ على الطاعة والمعصية استحال استحقاقه، لأنّ ذلك فرع على صحّة الفعل.

قلنا: المشار بقـولنا: «انّ المدح ينبـئ عن عظم حـال الممدوح، و الـذم عن اتّضاعها» إلى حـالتين له: إحداهما رفيعة، و الأُخرى وضيعـة، وإذا لم يكن المرجع بالأمرين إلى حالةٍ واحدةٍ لم يكن بينهما تنافٍ.

وأمّا ادّعاء استحالة تعظيم الغير مع الاستخفاف به في حالٍ واحدةٍ فباطل، لأنّ ذلك لـو استحال لم يخل إمّا أن يكون لأمـر يرجع إلى المفعول بـه ذلك، أو إلى الفاعل له.

فإن كان الأوّل، استحال حصـوله من فاعلين، و قد ثبت بـلا خلاف جواز

← واحدة، وإنّما يتعذّر ذلك إذا تكاملت له شروط ثلاثة: الأوّل أن يكون الذام والمادح واحداً، والثاني أن يكون الممدوح والمذمـوم أيضاً واحداً، و الثالـث أن يكون الوقت واحـداً، وإذا تعذّر فعل شيء تعذّر استحقاقه، لأنّ الإستحقاق مبنيّ على صحّة الفعل... لاحظ الذخيرة، ص ٣٠٣.

١. هذا دليل آخر استـدل به على التحابط، و لايضاح المقصود نأتي ما نقلـه الشيخ الطوسي في المقام و إليك نصّه:

«واعتمادهم أيضـاً على انّ من حـقّ الثواب والعقـاب أن يكونـا صافيين مـن كلّ شـوب فلو استحقا في حالـة واحدة خرجا عن الصفـة اللازمة لهما، وإن فعله على البـدل فمثل ذلك، لأنّ أيّهما قدّم على الآخر فالمفعول به منتظر لوقوع الآخر، و ذلك يوجب نفي الخلوص و يقتضي الشوب، لأنّه إن كان في عقاب وعلم انقطاعه استراح إلى ذلك، و إن كان في ثواب وتصوّر انقطاعه تنغّص عليه، و إذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما». ثمّ أجاب عن ذلك لاحظ الاقتصاد، ص ١١٩.

ذلك منهما .

و إن كان الثاني فقد علمنا خلافه، لأنّ أحدنا قد يصحّ أن يمدح غيره على فعلٍ بلسانه، و يذمّه على فعل آخر بما يكتبه بيده، ولو خلق له لسانان لصحّ[1] أن يمدح بأحدهما و يذمّ بالآخر، و يصحّ فيه أن يعترف بالنعمة و يوطّن نفسه على شكرها، و يعتقد الإساءة و يوطّن نفسه على الذم بها.

وأمّا ما يدعو إلى التعظيم فغير مسلّم انّه يصرف عن الاستخفاف[2] على كلّ حال بالإطلاق، بل إنّما يكون صارفاً له عن ذلك لمن كان غرضه نفع المعظَّم و مسرّته[3] أو كان ممّن تتعدّى إليه منفعته و مضرّته.

فأمّا من لم يكن كذلك، و كان غرضه فعل المستحقّ به، سواء ضرّه ذلك أو نفعه، فلا يكون أحد الأمرين صارفاً له عن الآخر.

وقد أجاز أبو هاشم[4] اجتماع شكر المنعم و تعظيمه مع الاستخفاف به و الإهانة إذا كان كافراً أو صاحب كبيرة[5]، و لم يكن ما يدعو إلى أحد الأمرين فيه صارفاً عن الآخر، فكيف يمكنهم ادّعاء ذلك بالإطلاق؟[6]

وأمّا قولهم: من حقّ الثواب والعقاب أن يكونا خالصين، فأوّل ما فيه انّ ذلك غير معلوم عقلاً، و إنّما المرجع فيه إلى السمع، وقد علمنا من جهته انّ الثواب لا يتعقّبه عقاب، و انّ عقاب الكفر لا يتعقّبه ثواب ، و ليس فيه ما يدلّ على انّ عقاب فسّاق أهل الصلاة كذلك.

---

١. في «أ»: يصحّ.
٢. في الأصل: عن الاستحقاق.
٣. في «أ»: و سيرته.
٤. تقدمت ترجمته سابقاً.
٥. قال السيد المرتضى‌ﷺ : ولا خلاف بيننا في انّ فعل الألم و اللذة في الحال الواحدة من فاعل واحد جائز غير متناف، وعند أبي هاشم خاصّة انّ المحسن يستحقّ باحسانه الشكر مع ضرب من التعظيم و إن كان كافراً أو صاحب كبيرة مستحقاً للعقاب و الإستخفاف، فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم و الإستخفاف ولم يتنافيا عنده، فأيّ فرق بين الأمرين؟ الذخيرة ، ص ٣٠٦.
٦. في «أ»: على الإطلاق.

على أنّ المعاقَب لا يجب أن يكون في راحة إذا تعقّب عقابَه ثوابٌ على ما ظنّوه، لأنّ له بما هو فيه من العذاب شغلاً عن الفكر في الثواب، ولو قدّرنا انّ ذلك لا يشغله، لجاز أن يلهيه الله سبحانه عن الفكر فيه.

على أنّه ليس في فكره في ذلك وانتظاره له راحة يعتدّ بمثلها مع الّذي هو فيه من الآلام.

ويلزم على ما ذكروه أن يكون أهل النار في راحة و مسرّة[1]، لعلمهم بأنّ أحبّاءهم في الثواب، و أعداءهم في العقاب، و لعلمهم بالله تعالى ضرورةً و سقوط كلفة النظر عنهم[2]، و أن يكون أهل الثواب في غمّ و حسرة، لعلمهم بأنّ احبّاءهم في العذاب، فمهما أجابوا به عن ذلك قوبلوا بمثله.

وقولهم: «ما استحال فعله استحال استحقاقه» إن أرادوا استحالة استحقاقه على الوجه الذي يستحيل فعله عليه، فمسلّم، لأنّ الثواب والعقاب يستحيل[3] فعلهما على جهة الجمع، و عندنا انّهما لا يستحقّان كذلك، و إنّما يستحقّان على الوجه الذي يصحّ فعلهما عليه، و إذا صحّ فعلهما على جهة البدل، جاز استحقاقهما كذلك، فبطل ما قالوه.

ويدلّ أيضاً على فساد القول بالإحباط، انّه يؤدّي إلى أن يكون من جمع بين الإحسان و الإساءة عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن و لم يسئ إذا تساوى المستحقّ على ذلك من المدح و الذم، أو بمنزلة من لم يحسن إذا كان المستحق على الإساءة أكثر، أو بمنزلة من لم يسئ إذا كان المستحق على الإحسان أكثر، و المعلوم ضرورةً خلاف ذلك.

وتعلّقهم ـ بادّعاء العلم الضروريّ بقبح ذمّ صاحب الإحسان العظيم على

---

١. في «أ»: في راحة و سرور.

٢. في «أ»: و سقوط كلفة بالنظر عنهم.

٣. في «أ» : مستحيل.

الإساءة الصّغيرة.[١] و انّه لا وجه لقبحه إلاّ سقوطه و انحباطه، فكذلك[٢] يجب في الثواب و العقاب ـ باطلٌ،[٣] لأنّا لا نسلّم قبح ذمّ من ذكروه، ولو كان العلم به ضرورياً لحصل الإشتراك فيه.[٤]

على انّه لو سلّم لهم قبح ذمّه لم يكن ذلك دليلاً على سقوطه، لأنّ فعل المستحقّ قد يقبح و إن كان ثابتاً كالثواب عقيب الطاعة، و العقاب عقيب المعصية.

و يبيّن انّ الذم ثابت لم يسقط، انّ من ذكروا حاله لو ندم على إحسانه يحسن بلا خلاف ذمُّه على إساءته، و ما انحبط لا يعود عندهم، ولا يحسن عوده بعد انحباطه.[٥]

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ﴾[٦] وقوله: ﴿لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذىٰ﴾[٧] و قوله: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمالُكُمْ﴾[٨] و ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[٩] لا حجّة لهم فيه، لأنّ الإحباط في جميعه متعلق بالأعمال، و عندهم انّ التحابط بين المستحق عليها، و لأنّه لو كان له ظاهر[١٠] لوجب الإنصراف عنه للدّليل العقليّ الذي لا يحتمل ولا يدخله المجاز.[١١]

---

١. قال الشيخ الطوسي﵀: وقولهم: «معلوم ضرورة قبح الذم على الإساءة الصغيرة نحو كسر قلم لمن له إحسان عظيم و إنعام جميل، نحو تخليص النفس من الهلاك و الإغناء بعد الفقر والإعزاز بعد الذل، و لم يقبح ذلك إلاّ لبطلانها في جنب ذلك الاحسان، بدلالة انّها لو انفردت عنه لحسن ذمّه على كسر القلم، و إذا ثبت ذلك في المدح و الذم ثبت مثله في الثواب والعقاب» غير مسلّم... الإقتصاد، ص ١٢٠.

٢. في «أ»: و كذلك.

٣. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّقهم بادّعاء...» و جواب عمّا تعلّقوا به.

٤. في «أ»: يحصل الإشتراك فيه.

٥. في الأصل: ولا يحسن فعله بعد انحباطه.

٦. هود: ١١٤.

٧. البقرة: ٢٦٤.

٨. الحجرات: ٢.

٩. الزمر: ٦٥.

١٠. في الأصل: المستحق عليها انّه لو كان له ظاهر.

١١. انّ للسيد المرتضى﵀ كلاماً في المقام نأتي به للإيضاح و إليك نصّه: ←

على أنّ معنى قولنا: ﴿إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ﴾ أنّ الإستكثار من الحسنات لطف في الإمتناع من السَّيئات، و هذا التأويل موافق للظاهر لا يحتاج فيه إلى تقدير محذوف كتأويلهم.[1]

و معنى إبطال العمل و إحباطه المذكور في الآيات الباقية، إيقاعه على الوجه الذي لا يستحقّ عليه معه ثواب، لا انّه كان هناك مستحقّ فانحبط.

لأنّ الصدقة إنّما يستحقّ عليها ثواب إذا خلصت لله سبحانه[2]، و متى فعلت للمنّ و الأذى لم يكن فاعلها مخلصاً بها لله تعالى، ولا مستحقاً بها ثواباً، وجاز و الحال هذه أن يقال له: ابطلت صدقتك[3].

وكذلك القول في رفع الصوت على صوته ﷺ لا على وجه الإجابة، وفي عبادة الله تعالى مع الشرك به.[4]

و هذا كما لو أوقع المستأجر الفعل على غير الوجه الذي استوجر عليه، فانّه يقال له: أبطلت عملك، و المراد انّك أوقعته على وجه لا تستحقّ به أجراً لا انّك أبطلت شيئاً ثبت استحقاقك له.

← والجواب عن ذلك انّه لو كان لهذه الآيات ظواهر تقتضي بطلان ما ذهبنا إليه من نفي التحابط لوجب أن تحمل على خلاف ظاهرها، للأدلّة العقليّة التي لا يحتمل ولا يدخل المجاز، فكيف ولا ظاهر لها إلّا و هو إلى أن يشهد بصحة قولنا أقرب، لأنّ الاحباط المذكور في جميع الآيات معلق بالأعمال دون الجزاء عليها، و خصومنا يذهبون إلى التحابط بين الجزاء على الأعمال، فلا شاهد لهم في شيء منها. الذخيرة، ص٣١٢.

١. حيث يرون تقدير محذوف و هو: انّ جزاء الحسنات يذهبن جزاء السيئات.

٢. في «أ»: إذا خالصت لله تعالى.

٣. في «أ»: أبطلت صدقاتك.

٤. و المراد به أنّ من رفع صوته إجابة للنبيّ ﷺ و مسارعة إلى إجابته استحقّ به الثواب، ومتى رفعه استخفافاً به و عصياناً منه جاز أن يقال: إنّك أبطلته، و كذلك من عبد الله مخلصاً استحقّ الثواب، فمتى أضاف إلى ذلك عبادة غيره جاز أن يقال: أبطلت عملك. لاحظ الاقتصاد، ص١٢٢ و الذخيرة ٣١٣.

الفصل الثالث
[في جواز عفو الله تعالى عن العقاب تفضّلاً]

ويحسن من الله تعالى عقلاً التفضل باسقاط عقاب الكفّار وغيرهم من فسّاق أهل الصلاة ابتداءً بالعفو عنهم[1]، خلافاً لبغدادية المعتزلة.[2]

---

١. في الأصل: بالعفو عنه.

٢. قال القاضي عبد الجبار: اعلم انّ البغدادية من أصحابنا أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، و قالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب، فانّ الثواب عندهم لا يجب إلاّ من حيث الجود، و ليس هذا قولهم في العقاب فانّه يجب فعله بكلّ حال. شرح الأُصول الخمسة، ص ٦٤٤.

ولا يخفى انّ المعتزلة تنقسم تارة بحسب الطبقات و أُخرى بحسب المدارس، أمّا الأوّل فقد قسّمها القاضي عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ إلى طبقات عشر، وأضاف عليها بعض آخر طبقتين، فصارت اثنتي عشرة طبقة.

وأمّا من حيث المدارس فللمعتزلة مدرستان: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد، و الأولى منهما مهد الاعتزال و مغرسه، و فيها برز واصل بن عطاء، و عمرو بن عبيد، و ابو الهذيل العلاف، و كان بين المدرستين اختلافات عديدة بعد اتّفاقهم على الأُصول الخمسة في الاعتزال: (التوحيد، و العدل، والوعد و الوعيد، و المنزلة بين المنزلتين ــ تلقب بمسألة : الأسماء والأحكام ـ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) قال المسعودي في مروج الذهب :٣/ ٢٣٥ بعد نقل الأُصول الخمسة المذكورة: «فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة، و من اعتقد ما ذكرناه من هذه الأُصول، كان معتزلياً، فإن اعتقد الأكثر أو الأقل، لم يستحقّ اسم الإعتزال، فلا يستحقه إلاّ باعتقاد هذه الأُصول الخمسة».

أقول: من أراد الوقوف على أقسام المعتزلة من حيث الطبقات والمدارس و من حيث الآراء و معتقداتهم وتبيين أُصولهم الخمسة وغير ذلك على وجه البسط و التفصيل فليرجع إلى شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، و الملل والنحل (الجزء الثالث)، تأليف الأُستاذ العلامة البحّاثة آية الله الشيخ جعفر السبحاني دام ظله الوارف، و طبقات المعتزلة، تأليف أحمد بن يحيى بن المرتضى.

و قد ورد السّمع بـاسقاط جميعه عند التـوبة، و منع من حصـوله ابتداءً أو عند شفاعة[١] في عقاب الكفر بـلا خلاف، و لم يمنع من ذلك في عقـاب ما عداه، بل قد ورد بسقوطه به، على ما نبيّنه إن شاء الله خلافاً لجميع المعتزلة.

وقلنـا: يحسن العفـو ابتداءً مـن طـريق العقـل، لحصول العلـم الضروريّ بحسـن الإحسان، وكـون إسقاط المضـارّ عـن الغير إحسانـاً إليه، كما انّ ايصـال المنافع إليه كذلك.

و لأنّ العقاب حـقّ لله تعالى، و إليه قبضـه و استيفاؤه، و يتعلّق بـاستيفائه ضرر، فيجب أن يسقط بإسقاطه كالدين.[٢]

ولا يلـزم على ذلـك الثـواب و العوض و المدح و الشكـر، لأنّـه لا يتعلّـق باستيفـاء شيء من ذلـك ضرر، ولا يلزم الـذّم، لأنّه ليـس بضررٍ حقيقيّ، و لأنّـه ليس بحقّ خالص لنـا من حيث كنّا متعبّدين به، و لنا فيـه صلاح في الدين، فهو من هذا الوجـه (كأنّه)[٣] حقّ علينـا، و لأنّه يَـردع المفعول بـه [عن القبيـح] فهو حقّ له أيضاً من هذا الوجه.[٤]

---

١. في «أ» :من حصوله ابتداءً و شفاعة.

٢. قال الشيخ الطوسي ﷺ: انّ العقاب حقّ لله تعالى إليه قبضه و استيفـاؤه، لا يتعلّق باسقاطه إسقاط حـقّ لغيره منفصل منـه، فوجـب أن يسقط بـإسقـاطه كـالديـن فـانّه يسقـط بإسقـاط صاحبـه، لاختصاصه بهذه الأوصاف. الإقتصاد ص ١٢٣.

٣. ما بين القوسين موجود في «أ».

٤. ولإيضاح المقصود من العبارة نأتي بكلام للقاضي عبد الجبار و إليك نصّه: فإن قيل: أليس انّ الذم حقّ المساء إليـه ثمّ لا يكون له اسقاطـه، فهلاّ جاز في العقاب أن يكون حقـاً لله تعالى و إن لم يكن إسقاطه؟

قيل له: إنّ العقاب حـقّ الله تعالى على الخصوص و ليس هكذا سبيل الذم، فـانّه كما هو حقّ المساء إليه فهو حـقّ للمسيء أيضاً و لجميع العقلاء، فانّهم متى تيقّنـوا انّهم يُذمّون على الإساءة لا يُقدمـون عليها، و هكذا الجواب إذا قـالوا: إنّ الشكر حقّ للمنعـم ثمّ ليس لـه إسقاطه، وكـذلك العقاب، لأنّ الشكر كما انّه حقّ للمنعم فهو حقّ للمنعم عليه، و لهذا يستحق به ثواب الله تعالى و المدح من العقلاء، فكيف يدّعى انّه حقّ المنعم!

وادّعاء المخالف ــ انّ في إطماع المكلّف باسقاط عقابه بالعفو إغراءً له بالذّنوب واستفساداً، و اخراجاً له من كونه مزجوراً بغاية الزجر ـ ظاهر البطلان، لأنّا قد دللنا على حسن التكليف من دون أن يستحقّ عليه عقاب أصلاً [1] فضلاً عن تجويز زواله بعد ثبوته، فكيف يكون ــ و الحال هذه ــ في ذلك إغراء واستفساد؟

وليس فيه أيضاً إخراج له عن الزجر، لأنّا نعلم ضرورةً انّ تجويز الضرر كافٍ في الزجر، و لو لم يكن كذلك لم يكن أحد في الشاهد مزجوراً بضرر لا يعلمه، أو يعلمه و لا يقطع على نزوله به [2] و قد علمنا خلاف ذلك.

وأيضاً فيلزم على ما ذكروه قبح اعلام المكلف بقبول التوبة و اسقاط العقاب عندها، و ذلك باطل بالإتّفاق.

فأمّا غاية الزّجر فإن أرادوا به ما تقتضيه الحكمة، فما أنكروا من حصوله مع التجويز؟، و إن أرادوا كلّ مقدور، لزمهم أن لا يحسن التكليف حتّى يعلم المكلّف انّه لا طريق له إلى الخلاص من عقاب عصيانه، وحتّى يكون العقاب عاجلاً، أو عقيب انقطاع التكليف، فانّ ذلك أزجر، فبطل ما قالوه.

[سقوط العقاب عند التوبة تفضلاً]

وقلنا : إنّ العقاب يسقط عند التوبة لإجماع الأُمّة على ذلك، و اسقاط العقاب عندها تفضّل من الله تعالى لما بيّناه من فساد التحابط.

و لأنّها لو اسقطت العقاب على جهة الإحباط، لوجب فيمن تاب من الكفر أن لا يضرّه شيء ممّا عداه من المعاصي، لأنّ ثواب التوبة إذا أسقط عقاب

---

١. كذا في الأصل و لكن في«أ»: من دون أن يستحقّ عقابه أصلاً.

٢. في الأصل: ولا يقع على نزوله به.

الكفر عندهم لزيادته عليه، فهو بـالزيادة على عقاب ما هو دونه أولى، و في ذلك هدم مذهبهم في الوعيد.

والتوبة الّتـي أجمع المسلمون على سقوط العقاب عندها، هـي الندم على ما مضى، و توطين النفس على أن لا يعود إلى مثله في القبح أبداً.[1]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في «أ»: في القبيح أبداً.

الفصل الرابع
[في سقوط العقاب عند الشفاعة]

و قلنا: إنّ العقـاب يسقط عنـد الشفاعـة، لإجماع الأُمّة على أنّ للنبـيّ ﷺ شفاعة مقبولـة، و إذا كان كذلك، فالشفاعة حقيقـة في إسقاط المضارّ دون زيادة المنافع، بدلالة انّها لو اشتركت بين الأمرين لكنّا شافعين في النبيّ ﷺ إذا سألنا في زيادة درجاته و منازله، ولا أحد من الأُمّة يطلق ذلك.[1]

---

١. قال السيد المرتضى ﷺ ـ بعد التصريح بـأنّ الشّفاعة في إسقاط العقاب لا في زيادة المنـافع ما هذا نصّـه ـ : لا خـلاف بين الأُمّة في أنّ للنبي ﷺ شفاعـة، و هو ﷺ مشفّـع فيها، و إن اختلفـوا في كيفيّتها.

فذهبت المعتزلة بأجمعها و الخوارج و الزيدية إلى انّها مختصة بزيادة المنافع و بالتائبين الذين لا يستحقون شيئاً من العقاب، و انّها لا تكون في إسقاط ضررٍ.

وذهبت المرجئة على اختلاف مذاهبها في الأُصول إلى انّ شفاعة النبيّ ﷺ في إسقاط الضرر لا غير، و انّها لا تكون في زيادة المنافع، لأنّ حقيقتها في إسقاط الضرر.

والذي يـدلّ على ذلك أنّ الشفاعة لا تخلـو من أن تكون مـوضوعة لإسقاط الضرر أو لـزيادة المنافـع أو تكون مشتركـة فيهما، ولا يجوز أن تكون مختصة بـزيادة المنـافع، لأنّها لو كـانت كـذلك لوجـب أن يكون من سـأل في اسقاط الضرر أن لا يكون شـافعاً، و قد علمنـا من دين أهـل اللغة خلافه، و هو أيضاً لا خلاف فيه.

ولا يجوز أن تكون مشتركـة، لأنّها لو كانت كـذلك لوجـب أن يكون الواحد منّـا إذا سأل الله تعالى أن يزيد في درجات النبيّ ﷺ و كراماته شافعاً له، و قد علمنا أنّ أحداً من المسلمين لا يطلق ذلك، فلـو كانـت الشفاعـة تتناول زيـادة المنافع حقيقـة لوجـب اجراء الاسـم عليها أيّ مـوضع حصلت، كما انّها لمّا كانت حقيقة في اسقاط الضرر أُطلق ذلـك عليها أيّ موضع حصلت وفي من حصلت . شرح جمل العلم و العمل، ص ١٥٦و١٥٧. ←

و قولهم: ـ إنّما لم يطلقوه لأنّ الرّتبة معتبرة في الشفاعة ـ باطلٌ، لأنّ الموضع الذي تعتبر الرتبة فيه إنّما تعتبر بين المخاطِب و المخاطَب دون من يتعلّق به الخطاب، و لهذا كان قول أحدنا لعبده: «ألق الأمير» أمراً، كقوله: «ألق الحارس».

يبيّن ما قلناه صحّة كون أحدنا شافعاً لنفسه، و ما اعتبرت الرتبة فيه، فلا يدخل بين الإنسان و نفسه كالأمر.

على أنّه قد قيل: إنّ الشفاعة لا تعتبر فيها الرتبة بين المخاطِب والمخاطَب أيضاً، لخبر بريرة[1] فانّ النبيّ ﷺ لمّا قال لها: «صالحي زوجكِ، قالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: لا و إنّما أنا شافع».[2]

على انّ الشفاعة لو كانت مشتركة بين إسقاط المضارّ و زيادة المنافع، لخصّصناها باسقاط المضارّ بما نقله محدّثوا الملّة من الشيعة وغيرها، و تلقّته الأمّة بالقبول من قوله ﷺ: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»[3] و قوله ﷺ: «لي اللواء الممدود و الحوض المورود و المقام المحمود و إنّي أسجد أمام العرش فلا

← وقال أُستاذنا العلّامة البحاثة الشيخ جعفر السبحاني في تعليقته على كشف المراد، ص ٢٨٠ ماهذا نصّه: والدليل الصحيح على بطلان تفسير الشفاعة برفع الدرجة هو انّ الشفاعة ليست من المفاهيم الّتي ابتكرها الإسلام، بل كانت موجودة في الأُمم السابقة و قد أمضاها الإسلام بحذف ما أُلصق بها من خرافة، و من المعلوم انّ الشفاعة الرائجة بين الأُمم السابقة هو اسقاط العقاب و بالأخص عقيدة اليهود في الشفاعة هي ذاك، فالإسلام لم يرفضها بتاتاً و إنّما قطع ما أُلصق به من الأباطيل.

١. لاحظ ترجمتها في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ٢١٦.

٢. انظر القصة في أُسد الغابة: ٥/ ٤٠٩. ولاحظ الإقتصاد للشيخ الطوسي ﷺ ص ١٢٧.

٣. من لا يحضره الفقيه: ٣/ ٣٧٦، بحار الأنوار: ٨/ ٣٠ و٦٢، و ذكره المحقّق الثاني في جامع المقاصد: ١٢/ ٦٥ من جملة خصائص النبيّ ﷺ. و قال العلّامة الحلّي ﷺ انّه حديث متواتر. لاحظ أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ١٧٦. و نقله الشيخ الطوسي ﷺ في الإقتصاد، ص ١٢٧ و قال: و هذا خبر تلقته الأُمة بالقبول. و نقله الفاضل المقداد في إرشاد الطالبين، ص ٤٣٠ و اللوامع الإلهية، ص ٤٠٥. و نقله نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد و قال العلّامة الحلي في كشف المراد: و ذلك حديث مشهور. لاحظ كشف المراد، ص ٤١٧.

أرفع رأسي و في النار من أُمّتي أحد».[١]

وليس لهم أن يحملوا الخبر الأوّل على أنّ الشفاعة في زيادة المنافع للتائبين من أصحاب الكبائر، لأنّ ذلك رجوع عن الظاهر بغير دلالة، و لأنّ تسمية التائبين من الكبائر بأنّهم أهل الكبائر لا يجوز بالإجماع، كما لا يجوز تسمية من تاب من الكفر بأنّه كافر.

وقوله سبحانه: ﴿وَ لاٰ يَشْفَعُونَ إِلاّٰ لِمَنِ ارْتَضىٰ﴾[٢] وقوله: ﴿وَ مٰا لِلظّٰالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ﴾.[٣] و قوله: ﴿مٰا لِلظّٰالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لاٰ شَفِيعٍ يُطاعُ﴾[٤] و قوله: ﴿فَمٰا لَنا مِنْ شٰافِعِينَ * وَ لاٰ صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾[٥] وقوله: ﴿وَ لاٰ تَنْفَعُهٰا شَفٰاعَةٌ﴾[٦] لا دلالة في شيء منه على اختصاص الشفاعة بزيادة المنافع.

أمّا الآية الأُولى، فلأنّ المرتضى فيها محذوف، فليسوا بأن يقدّروا «لمن ارتضى أفعاله» بأولى منّا إذا قدّرنا «لمن ارتضى أن يشفع له».[٧]

---

١. قال أبو الصلاح الحلبي ـ المتوفى سنة ٤٤٧ هـ ـ في مقام الاستدلال على انّ الشفاعة مختصة باسقاط العقاب ما هذا نصّه:

ويدلّ على ذلك ما نقله محدّثوا الشيعة و أصحاب الحديث، و لم ينازع في صحته أحد من العلماء من قوله ﷺ: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائرمن أُمّتي» وقوله ﷺ: «لي اللواء الممدود والحوض المورود و المقام المحمود، و إنّي أسجد أمام العرش فلا أرفع رأسي و في النار أحدٌ من أُمّتي».

ثمّ قال: «وهذان الحديثان صريحان بتخصيص الشفاعة باسقاط العقاب». الكافي، ص٤٦٩ ـ في مبحث الشفاعة ـ.

٢. الأنبياء:٢٨.
٣. البقرة:٢٧٠.
٤. غافر:١٨.
٥. الشعراء:١٠٠ـ١٠١.
٦. البقرة:١٢٣.

٧. و لمزيد التوضيح نأتي بكلام للشيخ الطوسي ﷺ و إليك نصّه:

وقوله: ﴿لا يشفعون إلاّ لمن ارتضى﴾ فمعناه ارتضى أن يشفع فيه، ... و ليس هذا تركاً للظاهر، لأنّ «المرتضى» محذوف بلا خلاف، فهم يقدّرون «إلاّ لمن ارتضى أفعاله» و نحن نقدّر «إلاّ لمن ارتضى أن يشفع فيه» و استوى التقديران و سقطت المعارضة بها. الإقتصاد، ص ١٢٩.

على أنّ الآية لا تنافي ما نذهب إليه، لأنّ الفاسق الملّي يجوز أن يطلق فيه انّه مرتضى، و يراد بذلك في إيمانه و كثير من طاعاته، كما يقول أحدنا: هذا الكاتب مرتضى عندي، و يريد في الكتابة دون غيرها من أفعاله.

وأمّا الآية الثانية فمتعلّقة بنفي النصرة[١] و النصرة غير الشفاعة، لأنّ الشفاعة سؤال و طلب إلى المشفوع إليه مع الخضوع له، و النصرة مدافعة عن المنصور و مغالبة، ولا شبهة في أنّه لا ناصر من الله تعالى.

وأمّا الآية الثالثة فمختصّة بنفي شفيعٍ يُطاعُ، و هذا منتفٍ[٢] و إنّما يكون لهم فيها دلالة لو نفى شفيعاً يُجاب[٣] لأنّ قبول الشفاعة ليس بطاعة و إنّما هو إجابة.[٤]

و أمّا الآية الرابعة فصريحة في الكفار، لأنّهم قالوا: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾.[٥]

وأمّا الآية الخامسة فمتروكة الظاهر بالإجماع، لأنّا قد اتّفقنا على أنّ للنبيّ ﷺ شفاعةً[٦] مقبولةً نافعة.

وتعلُّقُ من ادّعىٰ ــ ورود السّمع بالقطع على عقاب فسّاق أهل الصلاة بقوله سبحانه: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فيها﴾[٧] و قوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها﴾[٨] و ما أشبه ذلك من

---

١. في «أ»: فمتعلقة لنفي النصرة.
٢. في الأصل: و هذا متّفق.
٣. في «أ»: ان لونفى شفيعاً يجاب .
٤. و لمزيد التوضيح نأتي بما قاله العلاّمة الحلي في مقام الجواب و إليك نصّه :«انّه تعالى نفى الشفيع المطاع، و نحن نقول به، لأنّه ليس في الآخرة شفيع يطاع، لأنّ المطاع فوق المطيع، والله تعالى فوق كلّ موجود، ولا أحد فوقه، ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب» كشف المراد، ص٤١٧.
٥. الشعراء:١٠٢.
٦. في «أ»: على انّ النبيّ ﷺ شفاعته.
٧. النساء: ١٤.
٨. النساء: ٩٣.

الآيات ـ لا يصحّ [١]، لأنّه مبنيّ على العموم، ولا دليل للمخالف على أنّ له صيغةً تخصّه لغةً و شرعاً [٢] على ما نبيّنه في أُصول الفقه إن شاء الله تعالى.

و إذا كان كذلك جاز أن يكون الخطاب متوجهاً إلى الكفّار خاصة.

وأيضاً فإذا جاز لهم إخراج التائب و من زاد ثوابه، من الظاهر لأمرٍ، جاز لنا لمثله اخراج المعفوّ عنه.[٣]

وأيضاً فهذه الآيات معارضة بعمومات الوعد للمطيعين، وهي كثيرة، و بعمومات العفو عن المذنبين[٤]، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [٥] ولا يجوز أن يخرج من هذا الظاهر إلاّ ما أخرجه دليلٌ قاطع، و قوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [٦] و هذا صريح بتمدّحه بغفران ذنب الظالم في حال ظلمه، لأنّ المفهوم من قول القائل: «فلان يودّ فلاناً على هجره» الحال دون غيرها، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مٰا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾ [٧] فنفى سبحانه غفران الشرك تفضّلاً، فيجب أن يكون ما أثبته من غفران ما دونه كذلك، لأنّ موضع الكلام [٨] يقتضي ما ذكرناه.

---

١. قوله: «لا يصحّ» خبر لقوله: «و تعلّقُ من ادّعى» و جواب عمّا تعلّقوا به.

٢. أقول: هذه من مسائل أُصول الفقه، وقد اختلفوا في انّه هل للعموم صيغة تخصّه لغة و شرعاً أم لا؟ ذهب السيّد المرتضى و الشيخ الطوسي إلى انّه لا صيغة للعموم تخصّه، بل الظاهر انّه يحتمل الخصوص والعموم، فإذا احتمل ذلك جاز أن يراد بها الكفار الذين أجمع المسلمون على عقابهم. لاحظ الذخيرة، ص ٥١٠ و الاقتصاد، ص ١٣٠.

٣. هذا هو الجواب الثاني عن الآيات التي ادعوا دلالتها على عقاب الفساق من أهل الصلاة، و ملخّصه: انّ هذه الآيات ليست عندهم على عمومها، لأنّهم يخرجون منها التائبين و من صغرت ذنوبهم، و يقولون: إنّ التوبة و زيادة الثواب من مزيلات العقاب. ونحن نقول ذلك في العفو، فانّه أيضاً من مزيلات العقاب و به نخصّ الآيات و نخرج المعفو عنه منها.

٤. في «أ»: و بعمومات العفو عنه أيضاً عن المذنبين.

٥. الزمر: ٥٣.

٦. الرعد: ٦.

٧. النساء: ٤٨.

٨. في الأصل: لأنّ موضوع الكلام.

وهذا هو المفهوم من قول القائل: أنا لا أُعطي جميع مالي تفضّلاً، و أُعطي اليسير منه، و لو قال: و أُعطي اليسير منه إذا وجب عليّ، لما حسن، من حيث كان من حقّ ما أثبته من الأدون أن يكون ثابتاً على الوجه الذي نفى فعل الأعلى عليه.

وأيضاً فانّه تعالى علّق الغفران بالمشيئة، و ما كان واجباً لا يجوز ذلك فيه[1] و بهذا يبطل حملهم هذه الآيات على ذوي الصغائر و التائبين، لأنّه ترك لظاهرها على ما بيّناه.

و من وجه آخر و هو انّ الظاهر يقتضي إضافة إسقاط العقاب إليه تعالى، و سقوط العقاب بالتوبة أو تزايد الثواب عندهم مضاف إليهما و موجب عنهما دونه تعالى.

و لأنّه سبحانه تمدّح بغفران ذلك و إسقاطه، ولا مدحة له في وجوب سقوط ذلك لا من جهته.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وإذا تعارض العُمومان فإمّا أن يقف العمل بهما، و ذلك لا يجوز في كلامه سبحانه، وإمّا أن يختصّ[2] أحدهما بالآخر.

و إذا بطل تخصيص آياتنا بما ذكروه، لما بيّناه، لم يبق إلّا تخصيص آياتهم بالكفّار، أو حمل لفظ الخلود و التأبيد فيها على ما يعهده المخاطبون من طول المدّة لا الدّوام.

---

١. قال الشيخ الطوسي﵀ في الإقتصاد، ص ١٣١: إنّه تعالى علّق الغفران في الآية بالمشيئة، و ظاهر ذلك انّه تفضل، لأنّ الواجب لا يتعلق بالمشيئة، لأنّه لا يجوز أن يقول القائل: أنا اردّ الوديعة إن شئت، و يجوز أن يقول: أنا أتفضّل إن شئت.

٢. في الأصل: و امّا يختصّ.

الفصل الخامس
[في وجوب الوفاء بالإيمان]

و إذا بطل التحابط و حصل الإجماع على دوام ثواب الإيمان وعقاب الكفر، و انّ الثواب لابدّ من فعله متى لم يحبط و كذلك العقاب، و انّ أحدهما لا يتعقّب الآخر، و استحال فعلهما بالمكلّف على جهة الجمع، لم يكن بدّ من القول بأنّ من ثبت إيمانه عند الله تعالى في باطنه، لا يقع منه كفر يوافي به، بل لابدّ من موافاته بالإيمان، لأنّ وقوعه على هذا الوجه يؤدّي إلى القول بأحد ما قد علمنا خلافه، و ذلك فاسد، فما أدّى إليه يجب الحكم بفساده.

ولا يجوز أيضاً أن يقع منه كفر غير موافى به، لأنّ ذلك يوجب استحقاق المرتدّين في حال ردّتهم المدح و التعظيم على ما تقدّم من إيمانهم، و ذلك باطل بالإجماع.

و إذا ثبت ذلك فقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾[1] المراد به من أظهر الإيمان، و ليس كلّ من أظهر الإيمان، مؤمناً على الحقيقة في باطنه عند الله تعالى، لجواز أن يكون ما أظهره نفاقاً أو واقعاً عن تقليد.[2]

والثواب إنّما يستحقّ بالإيمان الحقيقي، وقد سمّى الله تعالى مَن أظهر الإيمان مؤمناً في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[3] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ﴾[4] ولا خلاف انّ المراد بذلك من أظهر الإيمان.

---

١. النساء:١٣٧.
٢. في «أ»: على تقليد.
٣. النساء:٩٢.
٤. الممتحنة:٦٠.

الفصل السادس
في الأسماء والأحكام[1]

يجب علينا مدح من علمناه مؤمناً عدلاً، وتعظيمه وموالاته، و القطع له بالثواب بشرط مطابقة الباطن للظاهر، و وقوع ذلك منه على الوجه الذي يستحقّ عليه الثواب، وإجراء أحكام المسلمين العدول عليه بظاهر الحال.

فإن كان ممّن علمنا بالدليل مطابقة باطنه لظاهره لم يحتجّ فيه إلى الإشتراط، فإن علمناه مخلاً بواجب، أو فاعلاً لقبيح، مدحناه على إيمانه و ذممناه على ما ارتكب، ذمّاً مشروطاً بعدم العفو أو التوبة، وأجرينا أحكام الفسّاق عليه به.

و يجب علينا ذمّ من علمناه كافراً و التبرّي منه و القطع له بالعقاب و

---

١. هذه المسألة من أهمّ مسائل علم الكلام و إحدى الأُصول الخمسة عند المعتزلة وقد عنونها بعضهم باسم «المنزلة بين المنزلتين» قال القاضي عبد الجبار: «الأصل الرابع و هو الكلام في المنزلة بين المنزلتين اعلم انّ هذا الفصل كلام في الأسماء و الأحكام و يلقّب بالمنزلة بين المنزلتين، و معنى قولنا إنّه كلام في الأسماء والأحكام هو انّه كلام في انّ صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين و حكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنّما يسمّى فاسقاً، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث،وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فانّ صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المسألتان، فليست منزلته منزلة الكافر و لا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما. شرح الأُصول الخمسة، ص ٦٩٧.

وقال التفتازاني في شرح المقاصد:٥/ ١٧٥: الفصل الثالث في الأسماء والأحكام و فيه مباحث، هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين، و يعنون بالأسماء أسامي المكلّفين في المدح مثل: المؤمن والمسلم و المتّقي و الصالح، و في الذمّ مثل: الكافر والفاسق و المنافق. و بالأحكام ما لكلّ منها في الآخرة من الثواب والعقاب و كيفيّتهما.

إجراء أحكام من كان من قبيله من الكفّار عليه، فإن علمنا توبة الفاسق أو الكافر، أو نُصّ لنا على غفران ذنبه، سقط عنه اسم الفسق أو الكفر و ما يتعلّق بذلك من الأحكام.

[في الإيمان والكفر]

والإيمان عندنا عبارة عن التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان، فمن كان عارفاً بما وجبت معرفته عليه، مصدّقاً به فهو مؤمن.

والكفر عبارة عن الجحود بالقلب لما ذكرناه، و ليس الإيمان كما ادّعته المعتزلة اسماً للطاعات.[1]

و قلنا ذلك، لاقتضاء اللغة له بلا خلاف، و قد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صادِقين﴾[2] أي بمصدّق.

و إذا كانت فائدة هذه اللفظة في اللغة التصديق، وجب أن تكون في

---

١. اختلفت الآراء حول حقيقة الإيمان، فذهبت المعتزلة إلى انّه اسم لجميع الطاعات من فعل الواجبات والمستحبات، و ذهبت الكرامية إلى انّه عبارة عن التلفظ بالشهادتين، و ذهب الجبائيان و أتباعهما إلى انّه عبارة عن فعل الواجبات و الاجتناب عن المحرمات، وغير ذلك.

قال السيد المرتضى ﷺ في الذخيرة، ص ٥٣٧:

وقالت المعتزلة: الإيمان اسم الطاعات، ثمّ اختلفوا فقال واصل بن عطاء و أبو الهذيل العلاّف و أصحابهما: انّه اسم لكلّ طاعة من الفرائض و النوافل، وقال أبو هاشم و أبوعلي وأكثر المعتزلة: إنّ الإيمان اسم للواجب من الطاعات دون النفل، و عندهم انّ الإيمان والإسلام و الدين واحدمتّفق في الفائدة....

فأمّا الخوارج فانّهم يقولون في الإيمان بما يضاهي قول المعتزلة، لكنّهم يقولون إنّ المعاصي الّتي يفسق فاعلها بفعلها كفر، و فيهم من أطلق على فاعلها انّه مشرك، و الفُضيلية منهم تسمّي كلّ من عصى الله بمعصيةٍ كبيرةً كانت أو صغيرة كافراً مشركاً. ولاحظ عن تفصيل ذلك شرح المقاصد للتفتازاني: ٥/ ١٧٥ و شرح الأُصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ٧٠٧ و اللوامع الإلهية للفاضل المقداد، ص ٣٩١.

٢. يوسف: ١٧.

معناها[1] على مقتضى اللغة، فمن ادّعى الإنتقال فعليه الدليل.

و منعنا من ذلك في المصدّق باللسان، لأنّه يوجب تسميته بالإيمان مع علمنا جحوده بالقلب، و ذلك باطل بالإجماع.

ولا يلزم على ما ذكرناه تسمية كلّ مصدّق مؤمناً، لأنّا إنّما[2] خصصنا ذلك بمن صدّق بجميع ما أوجب الله تعالى عليه، و لم نسمّ من صدّق مثلاً بالجبت و الطاغوت مؤمناً لدليلٍ و هو الإجماع، و ليس مثل هذا مع مدّعى النقل.

فإن قيل: فيجب أن يسمّى من صدّق بما ذكرتموه مؤمناً و إن لم يدع شيئاً من الواجبات إلّا تركه، ولا شيئاً من القبائح إلّا ارتكبه، و هذا شنيع من القول.

و يلزم أن يكون السجود للشمس ليس بكفر من حيث لم يكن جحوداً بالقلب، و الإجماع بخلاف ذلك.

قلنا: أمّا الأوّل فيكون بفعل ما ذكرتموه فاسقاً، لأنّ الفسق في العرف عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى إلى معصيته، و إذا كان كذلك، قلنا هو مؤمن بتصديقه بما وجب عليه بقلبه، فاسق بفعل ما وجب عليه تركه، و ترك ما وجب عليه فعله ممّا يتعلّق بجوارحه، فيقيّد بكلّ واحد من الأمرين لئلاّ يوهم إطلاقنا لأحدهما ارتفاع الآخر، لأنّ الاشتقاق يوجب ذلك.

ولو سلّمنا كون لفظ مؤمن منتقلاً إلى استحقاق الثواب والتعظيم، كما يدّعون لوجب تسميته بذلك، لأنّه عندنا يستحقّ الثواب و إن استحق العقاب على ما بيّناه.

وأمّا نفس السجود للشمس فلم يحصل الإجماع على كونه كفراً، و إنّما حصل على أنّ فاعله كافر، و نحن نقول إنّما كان كذلك لأنّ في قلبه جحوداً أو تكذيباً

---

١. في «أ»: و يجب أن يكون معناها.

٢. في «أ»: «إذا» بدل «إنّما».

دلّ السجود للشمس عليه، لحصول الإجماع في كفره، فيكون السجود و الحال هذه غير موجب للكفر بل دليلاً عليه.

وهذا كما لو شهد[1] النبيّ ﷺ باستحقاق الذم والعقاب على شخص، فانّا نقطع على ذلك فيه، لا لأنّ الشهادة أوجبته، بل لأنّها دلّت على ثبوت ما أوجبه، كذلك هاهنا.

و متى سمّى السجود للشمس بانّه كفر، فمن حيث كان دلالة على الكفر، و جاز تسمية الدلالة باسم المدلول، للتعلّق الّذي بينهما مجازاً أو اتّساعاً.

وقد بطل بما قدمناه منع المعتزلة من تسمية مرتكب الكبيرة بانّه مؤمن، وقول الخوارج بانّه كافر، لأنّ الكافر هو الجاحد لما ذكرناه، و الفاسق الملّي ليس بجاحد له، و قول الزيديّة انّه كافر نعمةٍ، لأنّه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه.

فأمّا قول الحسن البصري[2]: إنّه منافق، فظاهر البطلان، لأنّ النفاق إظهار ما في الباطن خلافه، و ليس كذلك مظهر المعصية الّتي يستحقّ بها العقاب.

---

١. في «أ»: كما إذا شهد.

٢. لاحظ ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع،ص ٢٤١.

فصل
في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر[1]

اعلم أنّ مرادنا بالأمر والنهي هاهنا كلّ ما أثّر في وقوع الواجب و ارتفاع القبيح، قولاً كان أو فعلاً، ولا خلاف بين الأُمّة في وجوب ما هذه حاله.

و إنّما الخلاف في جهة وجوبه، و هل هي العقل أو السمع؟ و ليس في العقل ما يدلّ على وجوب ذلك إلاّ إذا كان على سبيل دفع الضرر.[2]

وقلنا: ذلك لأنّ كلّ ما دلّ العقل على وجوبه يشترك فيه القديم والمحدَث إذا صحّ ذلك فيه، ولو وجب عليه تعالى المنع من المنكر مع قدرته على ذلك بالقهر و الإضطرار و كونه ممّن لا يخلّ بواجب، لارتفع التكليف و بطل الإختيار، و المعلوم خلاف ذلك.[3]

---

١. قال التفتازاني:

قد جرت عادة المتكلّمين بإيرادهما في علم الكلام، مع انّهما بالفروع أشبه، و كأنّهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية، و الإخلال بالواجب.... شرح المقاصد:٥/ ١٧٢.

٢. قال القاضي عبد الجبار بعد أن صرّح بعدم الخلاف في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ما هذا نصّه: و إنّما الخلاف في انّ وجوبهما يعلم عقلاً أو شرعاً؟ فذهب أبو علي إلى أنّ ذلك يعلم عقلاً، و قال أبو هاشم : بل لا يعلم عقلاً إلا في موضع واحد، و هو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غمّ، فانّه يجب عليه النهي و دفعه دفعاً لذلك الضرر الّذي لحقه من الغمّ عن نفسه، فأمّا فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلاّ شرعاً. شرح الأُصول الخمسة ص ٧٤٢.

٣. و لإيضاح المقصود نأتي بما قاله القاضي عبد الجبار في المقام و إليك نصّه:

فإن قيل: هلاّ جاز أن يكون الوجه في وجوبه هو أن لا يقع المنكر ولا يضيع المعروف، فيكون وجوبه معلوماً عقلاً، فإنّ ذلك أمر معقول؟ ←

والأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب وندب، على حسب انقسام المأمور به، والنّهي عن المنكر كلّه واجب، لأنّ المنكر لا ينقسم انقسام المعروف.

وما يجب من ذلك على ضربين:

أحدهما: يجب على كلّ مكلّف علم المنكر من غير شرط.

والثاني: يجب عند شروط.

فالأوّل: ما يتعلّق بأفعال القلوب، من إرادة الواجب و كراهة القبيح.

والثاني: ما يتعلّق بأفعال الجوارح.

و شرائط وجوبه خمسة أشياء:

أحدها: العلم بكون الشيء منكراً.

وثانيها: التمكن من إنكاره.

وثالثها: حصول أمارة الإستمرار عليه مستقبلاً.

و رابعها: تجويز المنكِر تأثير انكاره دون غلبة ظنّه.

وخامسها: أن لا يكون في الإنكار مفسدة.

واعتبرنا العلم بكونه منكَراً، لأنّه متى لم يعلم ذلك[1] جوّز كونه غير منكر، و مع التجويز لذلك يقبح الإنكار، كما يقبح الخبر مع ارتفاع العلم بصحّة المخبر عنه، لتجويز المخبر ـ و الحال هذه ـ كونه كذباً.

و اعتبرنا التمكن، من حيث كان شرطاً في حسن التكليف.

واعتبرنا حصول أمارة الإستمرار، لأنّ الغرض بالإنكار ارتفاع المنكَر في

← قيل له: لأنّه لو كان كذلك لكان يجب أن يمنعنا الله تعالى عن المنكر، و يلجئنا إلى المعروف، و معلوم خلافه. شرح الأُصول الخمسة ص ٧٤٢.

١. في الأصل: لم يعلم كذلك.

المستقبل، لانّ ارتفاع ما قد وقع في الماضي محال.[١]

ولم نقتصر على تجويز وقوعه من غير أمارة، لأنّ ذلك يؤدّي إلى وجوب الإنكار على كلّ قادر على القبيح، و لم تعلم عصمته، و المعلوم فساد ذلك.

واعتبرنا تجويز المنكِر تأثير الإنكار[٢] دون غلبة ظنّه بذلك، لأنّ ما دلّ على وجوب الإنكار من الآيات والأخبار مطلق غير مشروط بظن التأثير، وفي اشتراطه ترك للظاهر من غير دليل.

واعتبرنا عدم المفسدة فيه، لأنّ كونه كذلك وجه قبح، و مع ثبوت وجه القبح لا يثبت الوجوب ولا الحسن بلا خلاف.[٣]

فإن قيل: الجهاد عندكم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ثبت حسنه ووجوبه[٤]، مع انّه قد يقع عنده من القبيح ما لولاه لما وقع.

و مع حصول الظن تارةً والعلم أُخرى بعدم تأثيره لوقوع الحسن و ارتفاع القبيح، و ذلك يبطل الغرض بالإنكار، و يوجب كونه عبثاً، مع أنّ هذا كلّه ينافي ما شرطتموه.

على أنّ فيه إلجاء إلى وقوع الحسن وارتفاع القبيح، و الإلجاء ينافي التكليف.[٥]

قلنا: الجهاد مع كونه من عبادات المجاهد وألطافه كسائر الشرعيّات، مقصود به عقاب المجاهَد على كفره الماضي كالحدود، وإذا كان إختيار القبيح عندها ممّن يستحقّ عليه، لا يقتضي قبح استيفائها منه، فكذلك هاهنا.

و لما قلناه يجب القصد إلى إضرار المجاهَد مع جهة الإستخفاف[٦] و النكال

---

١. هذا ما أثبتناه، و لكن في «أ»: «لأنّ ارتفاع حسن ما قد وقع في الماضي محال» و في الأصل: «لأنّ ارتفاع ما قد وقع من الماضي محالٌ».

٢. في الأصل: و اعتبرنا تجويز المنكر ما تأثير الإنكار.

٣. في «أ»: ولا يحسن بلا خلاف.

٤. في «أ»: و وجوبه به.

٥. في «أ»: وذلك ينافي التكليف.

٦. في «أ»: على جهة الإستخفاف.

كالحدود، ولا يجب مثل ذلك فيمن عداه من مرتكبي المنكر، وبهذا يسقط القول بأنّ فيه إلجاء و أنّ ذلك ينافي التكليف، لأنّ المقصد به عقاب الكافر على سابق كفره على ما بيّناه.

على أنّه لو كان المقصد به [١] وقوع الحسن وارتفاع القبيح، لم يمنع [٢] أن يكون ذلك بما لا يصحّ فيه إلجاء من أفعال القلوب، كالعزم على تأدية الواجب، أو أفعال الجوارح في مستقبل الأوقات.

ولا يمنع أيضاً أن يكون لطفاً لغير المجاهد والمجاهَد من المكلّفين [٣].

وبهذا الّذي ذكرناه يبطل القول بأنّ الجهاد يكون عبثاً إذا علم أو ظنّ عدم تأثيره لوقوع الحسن [٤] و ارتفاع القبيح من الجهاد.

لأنّا قد بيّنا انّ الغرض الحكمي فيه يحتمل وجوهاً، و الجهاد لا يكون مفسدة لأجل ما يقع عنده من القبيح على ما مضى في السؤال، لأنّ إيجابه على كلّ حال من غير أن يشترط ارتفاع المفسدة فيه يؤمننا من كونه مفسدة، و يكون ذلك دلالة لنا.

على انّه لابدّ من وقوع ما وقع عنده من القبيح، حصل الجهاد أو لم يحصل، و هذا كما نقوله في سائر الشرعيّات، كالصّلاة وغيرها، فانّها تلزم المكلّف مع كلّ ضرر سوى القتل، ولا يكون مفسدة لأجل ما يقع عندها من ضرر لمثل ما قلناه.

وهذا بخلاف إنكار المنكر فانّ الشرع جعل وجوبه مشروطاً بأن لا يكون فيه مفسدة، فعلمنا بذلك انّ ما يقع عنده من الفساد لولاه لما وقع.

وإذا تكاملت شروط إنكار المنكر، فهو فرض على الكفاية، إذا قام به بعض من تعيّن عليه سقط عن الباقين.

---

١. في «أ»: لو كان القصد به.
٢. في الأصل: لم يمتنع.
٣. في «أ»: لغير المجاهد من المكلّفين.
٤. في الأصل: و وقوع الحسن.

فصل
في أحكام المكلّفين بعد الدفن و مابعده من أحوال الآخرة

اعلم انّ إعادة المكلّف في القبر للمساءلة و التنعيم أو التعذيب ثابتة بإجماع الأُمّة[1] لأنّ خلاف ضرار[2] في ذلك غير معتدّ به، و ذلك دليل جوازها وحسنها.[3]

وأيضاً فلا يمتنع أن يكون في ذلك مصلحة في التكليف امّا لنا بالإخبار به أو لمتولّيه[4].

وليس لأحد أن يقول: و كان يجب أن يُسمع كلام الملائكة و المحيا، لأنّ

---

١. قال الشيخ الطوسي﵀: أجمعت الأُمّة على عذاب القبر لا يختلفون فيه ، وما يحكى عن ضرار بن عمرو من الخلاف فيه لا يعتدّ به، لأنّه سبقه الإجماع وتأخّر عنه، و إن اختلفوا في وقت عذاب القبر، فقال جمهور الأُمّة من أصحاب الحديث: إنّه حين الدفن، و قال قوم: يجوز أن يكون عند قيام الساعة . الإقتصاد، ص ١٣٥ .

قال القاضي عبد الجبار: لا خلاف في عذاب القبر بين الأُمّة إلاّ شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، و كان من أصحاب المعتزلة، ثمّ التحق بالمجبرة. ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا و يقول: إنّ المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرّون به. ثمّ صرّح على ثبوته واستدلّ عليه، و بيّن الوقت الذي يقع فيه، و ذكر فائدته .لاحظ شرح الأُصول الخمسة، ص ٧٣٠.

٢. تقدمت ترجمته سابقاً.

٣. في «أ»: و دليل جوازها حسنها .

٤. قال القاضي عبد الجبار: وأمّا فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلّفين، فانّهم متى علموا انّهم إن أقدموا على المقبحات وأخلّوا بالواجبات عُذّبوا في القبر ثمّ بعد ذلك في نار جهنم، كان ذلك صارفاً لهم عن القبائح، داعياً لهم إلى الواجبات، وما هذا سبيله و كان في مقدور الله تعالى، فلابدّ من أن يفعله ، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعياً و لطفاً للمعذّب، فانّ تعذيبه يكون لطفاً للملك الموكل إليه ذلك. فهذه فائدته. شرح الأُصول الخمسة، ص ٧٣٢.

حصول ذلك في الوقت الذي يكون عند القبر سامع ليس بواجب، و إذا كان كذلك و انتفى ادراكنا له، قطعنا على اختصاص ذلك بوقت لا يحضره سامع.

وبهذا يسقط قول من يقول: أيّ وقت من الأوقات كشفنا عن الميّت وجدناه بحاله، لأنّ ذلك لا يمتنع اختصاصه بالوقت الذي لا يراد فيه الكشف.

و أمّا دلالة حسن المساءلة و المحاسبة و شهادة الجوارح على الجملة، فاستناد ذلك إلى من لا يجوز عليه فعل قبيح.

و يحتمل أن يكون الوجه في حسنه ما لنا في العلم به[1] من المصلحة في التكليف.

ويحتمل أن يكون ذلك لكشف أحوال أهل الموقف للملائكة و النّبيّين، ليفعلوا به كلّ ما يستحقه[2] من الإستحقاق والتعظيم.[3]

وأمّا[4] **كيفيّة شهادة الجوارح** فهي بأن يبني الله كلّ جارحة بنية حيّ،[5] أو بأن يبنيها بنية يصحّ بها النطق كاللسان، فيكون المتكلّم هو الحيّ، و هي آلة له في الكلام.

وأمّا الموازين فعبارة عن العدل في أهل الموقف و إيصال كلّ منهم إلى ما يستحقّه، يوضح ذلك قوله تعالى: ﴿**وَ نَضَعُ المَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ اَتَيْنا بِها وَ كَفىٰ بِنا حاسِبينَ**﴾[6] والعرب يقول: «أفعال فلان موزونة» و «كلامه بميزان» و مرادهم العدل والتسوية الصحيحة.

وأمّا الصراط فالمراد به طريق الجنّة و النّار، فأمّا أهل الجنّة[7] فيتّسع لهم

---

١. في «أ»: من العلم به.
٢. في الأصل: ليفعلوا بكلّ ما يستحقه.
٣. كذا في النسخ الّتي بأيدينا، و الظاهر انّ الأصحّ «من الإستخفاف والتعظيم».
٤. في الأصل: فأمّا.
٥. في «أ»: ببنية مخصوصة.
٦. الأنبياء: ٤٧.
٧. في الأصل: «و أمّا أهل الجنّة».

مسلكه، ويسهل عليهم قطعه، وأمّا أهل النّار فبخلاف ذلك.

[لا تكليف في الدار الآخرة]

وأهل الآخرة ليسوا بمكلّفين، لأنّ تكليف المثاب مكدّر لثوابه، و مخرج له عن صفته ومصحّح[1] لاستحقاقه العقاب بمعصيته، وتكليف المعاقب يقتضي صحّة سقوط عقابه بالتوبة، وكلّ ذلك باطل بالإجماع.

ولأنّ علمهم بحصول الثواب والعقاب ملجأ لهم، و الإلجاء ينافي التكليف.

و شكر أهل الجنّة، ما يرجع منه إلى القلب ضروريٌّ من فعله تعالى، و ما يرجع إلى اللسان لهم لذّة و مسرّة، فلا يكون تكليفاً.

ولابدّ من كونهم عارفين بالله تعالى و بحكمته حتّى يعلموا وصولهم إلى ما يستحقونه من ثواب و عقاب، و انّه معدول عليهم في ذلك.

والمعرفة لا تصحّ إلاّ من كامل العقل، و معارفهم ضروريّة[2]، لأنّها إذا وجبت مع سقوط تكليفهم، لم يكن بدّ ممّا ذكرناه.

وأهل الجنّة مختارون لأفعالهم، لأنّ ذلك أبلغ في سرورهم[3] وقد ثبت بالإجماع

---

١. هذا ما أثبتناه، و هو الأقرب لصحّة العبارة، و لكن في الأصل: «مخرج له عن صفة مصححة» و في «أ»: و مخرج له صفة مصحّح.

٢. في «أ»: و معارفهم ضرورة.

٣. قال الشيخ الطوسي رحمه الله: ولا يجوز أن يكون أهل الآخرة مضطرين إلى أفعالهم على ما حكي عن أبي الهذيل، لأنّ الإضطرار إلى الأفعال ينقص لذتها، لأنّ التخير في الأفعال أبلغ في باب اللذة و السّرور. الإقتصاد، ص ١٣٩.

وقال السيد المرتضى رحمه الله بعد ردّ مقالة أبي الهذيل ماهذا نصّه:

وإذا تأمّلت القرآن وجدته دالاًّ على أنّ أهل الآخرة متخيرون لأفعالهم، لأنّه تعالى أضاف إليهم الأفعال، فقال تعالى: «يأكلون» و «يشربون» و «يفعلون» و ذلك يقتضي انّها أفعال لهم لاضرورة فيه، وقوله تعالى ﴿و فاكهة ممّا يتخيّرون﴾. ـ الواقعة: ٢٠ ـ صريح في أنّهم مختارون. الذخيرة، ص٥٢٧.

انّ الثواب يجب كونه كذلك، و لأنّ ظواهر القرآن تقتضي ما ذكرناه.

وإذا ثبت ذلك في المثاب وجب في المعاقب مثله، لأنّ أحداً لم يفرق بين الأمرين.

وإذا ثبت ذلك و لم يكونوا مكلّفين، فلابدّ من القول بكونهم ملجئين إلى ترك القبيح[1] لأنهّم لو لم يكونوا كذلك لصحّ منهم فعله و استحقاق الذم والعقاب به، وذلك باطل بالإجماع، و الله أعلم بالصواب.

تمّ الكتاب في أُصول الدين بحمد الله تعالى و منّه.

وفي آخر نسخة «أ» ما يلي:

تمّ الكلام مبنيّاً في أُصول الدين و هو القسم الأوّل من الكتاب بحمد الله و منّه و كرمه، و صلّى الله على نبيّه محمّد وآله الطاهرين و الله حسبي و نعم الحسيب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. ولايضاح المقصود نأتي بما قاله السيد المرتضى﵀ في المقام و إليك نصّه:

و إذا ثبت انّهم غير مضطرّين إلى أفعالهم، و لم يجز أن يكلّفوا ترك القبيح فلابدّ إذا علمنا أنّ القبيح لايقع منهم من أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا، و إنّما يكونوا ملجئين بأن يُعلمهم الله تعالى انّهم متى حاولوا القبيح مُنعوا منه....

و يمكن أن يلجأ بوجه آخر و هو أن يُعلمهم استغناءهم عن القبيح بالحسن المطابق لأغراضهم و شهواتهم مع ما في القبيح من المضرة، فيكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوه. الذخيرة، ص ٥٢٧ و ٥٢٨.

قسم أصول الفقه

غنية النزوع

إلىٰ علمي الأصول و الفروع



تأليف

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفقيه البارع الأقدم

السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحلبيّ

٥١١ ـ ٥٨٥ هـ ق

تحقيق

الشيخ إبراهيم البهادري

حقوق الطبع محفوظة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلامُ في أُصول الفقه

لمّا كان الكلام في فروع الفقه مبتنياً على أُصول له[1] وجب الابتداء بأُصوله، ثم اتباعها بالفروع، لأنّ الكلام[2] في الفروع من دون إحكام أصله لا يستقيم.[3]

و قد كان بعض المخالفين سأل فقال[4]: إذا كنتم لا تعملون في الشرعيّات إلاّ بقول المعصوم فأيّ فقرٍ بكم إلى أُصول الفقه؟ و كلامكم فيها كأنّه عبث لا فائدة فيه.

فيقال له: قد ثبت عندنا بالأدلّة القاهرة وقوف الأحكام الشرعيّة على نصّ علاّم الغيوب سبحانه، العالم بمصالح عباده فيها و مفاسدهم، ونصّه سبحانه لا يمكن العلم به إلاّ من جهة الرّسول ﷺ، إمّا بالمشافهة إن كان حاضراً، أو بالخبر إن كان غائباً.

والخبر الموجب للعلم إمّا أن يكون خبر معصوم و إن كان واحداً أو خبراً

---

١. في «ج»: «يبني على أُصوله» وفي «ب»: «مبنياًعلى أُصوله» و في الأصل: «يبتنى على أُصوله».

٢. في «ج»: وكان الكلام.

٣. في «أ»: «لا يستمر» وفي الأصل: «لا يثمر».

٤. في «ب»: و قد كان بعض المخالفين يقول.

متواتـراً، و إذا كان كـذلك، فقـول المعصوم الّذي عنـاه السّائل عنـدنا مـن أحد الطرق التي يتوصّل بها إلى العلم بنصّ القديم سبحانه .

و النصّ منه تعالى ليس إلاّ بـالخبر عن الايجاب أو الترغيب أو التحريم، أو بما معناه معنى الخبر، كالأمر و النهي.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه، و أمكننا من جهة العقل العلم بأحكام خبره تعالى في العموم والخصوص وغيرهما ، وأحكام أمره في الايجاب والندب، أو الوقف بينهما، و نهيه هل يقتضي فساد المنهيّ عنه أم لا؟ إلى غير ذلك من أحكامهما، ساغ لنا التوصّل بذلك إليه و كان العقل كقول المعصوم دليلاً عليه[1].

فإن قـال: بيان المعصوم لكم أحكـام خبره تعالى و أمره و نهيه يكفـي، فأيّ حاجة بكم إلى غيره؟

قيل له: غير منكر ترادف الأدلّة على الشيء الواحد و ليس كلّما أمكن علمه بدليل يكون نصب دليل آخر عليه عبثاً لا فائدة فيه.

ألا ترى أنّ الأدلّة على اثبات القديم تعالى و توحيده و عدله جمّةٌ كثيرة ، و لم يجب لأجل الاكتفـاء ببعضها، أن يكـون الكلام فيما عـداه مطرحـاً لا فائدة فيـه، كذلك هاهنا.

على انّه إذا كان لنا من جهة العقل إلى العلـم بأحكام الخطاب طريق، جاز من المعصوم أن يترك بيـانه لنا، ويكل تحصيل علمه إلينـا، فيتعيّن النظر في ذلك [2] ـ و الحال هذه ـ علينا.

على انّ لنا في الكلام في أُصول الفقه غرضاً آخر سوى ما ذكرناه، و هو بيان فساد كثير من مذاهب مخالفينا فيها و كثير من طرقهم إلى تصحيح ما هو صحيح

---

١. في «ج» و «ب»: و كان العقل كافياً كقول المعصوم دليلاً عليه.

٢. في «ج»: «فتعيّن النظر في ذلك» و في «د»: «فتعيين النظر في ذلك».

منها، و انّه لا يمكنهم تصحيح ذلك بها، و اخراجهم بذلك[١] عن كونهم عالمين بشيء منها، و ذلك يخرجهم عن العلم بشيء من فروع الفقه، لانّ العلم بالفرع من دون العلم بأصله محال.

و هذا غرض كبير[٢] يدعو إلى العناية بأُصول الفقه، و يبعث على الاشتغال بها.

ثم يقلب السؤال عليه فيقال له: إذا كنتم لا تعملون في الأحكام الثابتة بالنصّ عليهاعندكم إلاّ على قول الرسول، فأيّ حاجة بكم إلى تكلّف الكلام في أُصول الفقه الّتي يتعلّق بها، و يجب أن يكون ذلك عبثاً لا فائدة فيه؟ فمهما أجابوا به عن ذلك قوبلوا بمثله.

و نحن نورد من هذه الأُصول جملةً موجزة مختصرةً تليق بغرض هذا الكتاب إن شاء الله تعالى فنقول:

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

[تعريف أُصول الفقه]

أُصول الفقه عبارة عن أدلّة الفقه و كيفيّة دلالتها على الأحكام على جهة الجملة و لهذا لم تكن هذه العبارة شاملة لما يذكره الفقهاء في كتبهم من الأدلّة على أحكام فروع الفقه من حيث كانت على تعيين المسائل و كان الكلام في الجملة[٣] غير الكلام في التفصيل.[٤]

---

١. كذا في «ب» و «د» و لكن في الأصل:تصحيحها و إخراجهم بذلك. و في «ج»: لا يمكنهم تصحيحها أو إخراجهم بذلك.

٢. في «ج»: «وهو غرض كبير» و في «ب»: غرض كثير.

٣. في «أ»: فكان الكلام في الجملة.

٤. و لمزيد التوضيح نأتي بكلام للسيد المرتضى﵀ في المقام و إليك نصّه:
...و لا يلزم على ما ذكرناه أن تكون الأدلّة و الطرق إلى أحكام الفقه الموجودة في كتب الفقهاء أُصولاً للفقه، لأنّ الكلام في أُصول الفقه إنّما هو كلام في كيفية دلالة ما يدلّ من هذه الأُصول على←

و الكلام في أُصول الفقه يدور على الخطاب، و هو عبارة عن الكلام المفيد الذي قصد بـه فاعله لغيره، و لاعتبار القصد والارادة، جـاز أن يتكلّم النائم و لم يجز أن يخاطِب، و جاز أن يسمـع كلام أحدنا اثنان و يكون خطـاباً لأحدهما دون الآخر، فعلى هذا كلّ خطاب كلام و ليس كلّ كلام خطاباً.

[أقسام الخطاب]

والخطاب على ضربين : حقيقة و مجاز، فالحقيقة عبارة عن اللفظ الذي أُريد به ما وضع لافادته إمّا في لغة، أو عرف، أو شرع، و المجاز بالعكس من ذلك.

فأمّا الحقيقة فـالواجب حملها على ظاهرها، و أن لا يعـدل عنها إلاّ بدليل، لأنّ الحكيم لا يجوز أن يوجّه خطابه إلى قوم بلغتهم مجرّداً له عمّا يقتضي العدول عن ظاهره إلاّ و هو مريد لما تقتضيه المواضعة فيه.

وأمّـا المجاز فبـالعكس مـن ذلك، لا يجب حملـه على ظاهـره، بل على مـا يقتضيه الدليل.

[الكلام في اطّراد الحقيقة]

و واجب في الحقيقة إجراؤها في كلّ موضع ثبتت فيه فائدتها إلاّ أن يكون في ذلك مفسدة، فيمنع السّمـع منه، كما منع من تسميته تعالى بانّـه فاضل، أو يكون اللفظ في الأصـل موضـوعاً ليفيـد في بعض الـذّوات دون بعض، كقـولهم «أبلق» لانّهم يقولون: «فرس أبلق» و لا يقولون: «ثـوب أبلق» و لولا ما ذكرناه في الحقيقة لانتقض الغرض بالمواضعة فيها.

← الأحكام على طريـق الجملة دون التفصيل، وأدلّة الفقهاء إنّما هـي على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ص ٨.

ألا ترى انّه لـو لم يجب تسمية كلّ من فعل القتـل بانّه قاتـل لعاد ذلك على قولنا انّ أهل اللغةإنّما سمّوا القاتل قاتلاً لوقوع القتل منه بالنقض.[1]

ولا يمتنع في الحقيقة أن يقلّ استعمالُها فتصير كالمجاز، و في المجاز أن يكثر استعمالُه فيصير كـالحقيقة، كقـولنا: «غائط» فـانّه في الأصـل اسم للمطمئنّ من الأرض، و قد صار بعرف الاستعمال كنايةً عن الحدث المخصوص، حتّى لا يفهم من إطلاقه في العرف سواه.

[في مراتب الخطاب]

وخطاب القديم تعالى إذا ورد و لم يكن فيه عرف و لا شرع، فالواجب حمله على أصل الوضع، فإن كان فيه عرف، حمل عليه دون أصل الوضع لأنّ العرف طارٍ عليه، و كالناسخ له.

فإن اجتمع فيه وضع و عُرف و شرع، وجب حمله على الشرع دون الأمرين، لما ذكـرناه، و لانّ الأسماء الشرعيّـة تجري مجرى الأحكـام الشرعية في العمـل بها، و المصير إليها، و ترك العدول عنها.

[جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى]

و المخاطـب يجوز أن يريـد باللفظـة الواحـدة المعنيين المختلفين، والحقيقة والمجاز، لأنّ ذلك[2] لو امتنع لم يخل إمّا أن يكون لأمـرٍ يرجع إليه، أو إلى العبارة، و لو استحال ذلـك لأمرٍ يرجع إليه لاستحـال مع فقد العبارة، و قـد علمنا خلاف

---

١. و المقصود منه انّـه لو لم تجب تسمية كلّ مـن فعل القتل بانّه قـاتل، لنقض ذلك القـول: بأنّ أهل اللغة إنّما سَمُّوا القاتل قاتلاً لوقوع هذا الحدث المخصوص منه.

٢. في «أ»: لأنّ كلّ ذلك.

ذلك ، و لو استحال لأمرٍ يرجع إلى العبارة، لكان إلى العلم به طريق، و لسنا نعلم فيها مانعاً من ذلك.

و اللّغة إذا جعلت اللفظة عبارة عن معنيين مختلفين، صحّ أن يرادا بها، و إنّما لم يَجُزْ أن يريد باللفظة الواحدة الأمر والنهي، لانّ الأمر يقتضي إرادة المأمور به، والنهي يقتضي كراهة المنهيّ عنه، و محال أن يكون مريداً للشيء و كارهاً له على وجه واحد.

وكذلك لا يجوز أن يريد باللفظة الواحدة الاقتصار على الشيء و تعدّيه، من حيث أدّى إلى أن يكون مريداً للشيء و غير مريد له .

وقولهم ـ : لو أراد باللفظة الواحدة الحقيقةَ و المجازَ، لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت له والعدول بها عمّا وضعت له، وذلك متناف[1] ـ باطلٌ، لانّ المتكلّم بالحقيقة والمجاز، لم يجب أن يكون قاصداً إلى ما وضعه القوم و إلى ما لم يضعوه، بل يكفي في كونه متكلّماً باللغة أن يستعمل اللفظة فيما وضعت له من غير قصد إلى ذلك.

١. في «أ»: «و ذلك يتنافي».

الفصل الأوّل: في الأمر[1]

[في اشتراك الأمر بين القول و الفعل]

الأمر من باب القول عبارة من قول القائل لمن هو دونه في الرتبة: «افعل» مع إرادة ما تعلّق ذلك به، و قولنا: «أمر» لفظة مشتركة بين القول والفعل، وحقيقة فيهما، بدلالة استعمال أهل اللغة العربيّة لها تارة في القول و أُخرى في الفعل.

لانّهم يقولون: أمر فلان مستقيم و غير مستقيم، و رأيت منه أمراً أهالني[2] و أعجبني، و قال الله تعالى: ﴿حَتّىٰ إِذا جاءَ أَمْرُنا وَ فارَ التَّنُّورُ﴾[3] وقال سبحانه: ﴿قالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾[4] والمراد بذلك الأفعال بلا شبهة.

و إذا ثبت ذلك فظاهر الاستعمال دليل الحقيقة، إلّا أن يقوم على المجاز دليل.

وقلنا ذلك، لانّ لغة العرب إنّما تعلم باستعمالهم، و إذا كان استعمالهم للفظ في معنى واحد، من غير دليل على انّهم متجوّزون به، يوجب القطع على انّه حقيقة فيه، فكذلك يجب إذا استعملوه في معنيين مختلفين.

يبيّن صحّة ما قلناه أنّ الحقيقة هي الأصل في اللغة، و المجاز طار عليها، بدلالة انّ الحقيقة يصحّ أن لا يكون لها مجاز، ولا يصحّ أن يكون مجاز لا حقيقة له.

---

١. تعريف الفصول و ترقيمها إذا تجاوزت فصلاً واحداً منّا، و في «أ»: الكلام في الأمر.

٢. كذا في «د» و لكن في سائر النسخ: «هالني».

٣. هود: ٤٠.

٤. هود: ٧٣.

ولا يلزم على ما ذكرناه المجاز من حيث كان مستعملاً، لانّا إنّما عدلنا فيه عمّا يوجبه ظاهر الاستعمال لدليل، و لو خُلّينا والظاهرَ لحكمنا فيه بالحقيقة.

وليس لأحد أن يقول: دُلّوا على انّ استعمال لفظ الأمر في الفعل، على حدّ استعماله في القول، فغير مسلّم[1] لكم ذلك، بل لابدّ في استعماله في الفعل من قرينة تدلّ على ذلك.

لأنّا لم ندّع[2] ذلك فيلزمنا الدلالة عليه، و إنّما ادَّعينا الاستعمال، ولا شبهة فيه، و من ادّعى اختلاف الاستعمال فعليه الدليل.

على انّا لو ادّعينا ذلك لم يلزمنا الدّلالة عليه، لانّ الأصل في الاستعمال أن يكون متعرّياً من القرائن، من حيث كان الأصل فيه هو الحقيقة الّتي لا تفتقر إلى قرينة، و إذا ادَّعينا ذلك فقد ادّعينا ما هو الأصل، فلم يجب علينا دلالة.

[أدلّة القائلين باختصاص الأمر بالقول]

واستدلال المخالف[3] على انّه حقيقة في القول، بانّه يشتقّ من لفظه الوصف لفاعله بانّه آمرٌ، و انّ ذلك لا يكون إلّا في الأمر الذي هو قول. لا دلالة لهم فيه[4] على أنّ تسمية الفعل بانّه أمر ليس بحقيقة، هو موضع الخلاف،[5] و من أين لهم انّ كلّ ما يسمّى بانّه أمر على الحقيقة، يُشتقّ لفاعله الوصف بأنّه آمرٌ.

و يلزمهم على ذلك اختصاص لفظة «عين» بما يشتقّ منه أَعْيَنُ و عيناء[6] و

---

١. في «ج»: بغير مسلّم.
٢. قوله: «لأنّا لم ندّع» تعليل لقوله: «و ليس لأحد...» و ردّ لما قاله المستشكل.
٣. في الأصل: و استدل المخالف.
٤. قوله: «لا دلالة لهم فيه» خبر لقوله: «و استدلال المخالف».
٥. في الأصل و «ب» و هو موضع الخلاف.
٦. في «ج» و عيناه.

هو الجارحة، و أن لا تكون مشتركةً، و مهما اعتذروا به في ذلك قوبلوا بمثله.

و بهذا نجيب عن قولهم: انّ الأمر يمنع منه الخَرَس والسكوت، أو انّه نقيض النّهي، أو انّه يقتضي مأموراً و مأموراً به، أو انّه يدخل فيه الوصف لمن توجّه إليه بمطيع و عاص.

لأنّ كلّ ذلك[1] لا يدلّ على انّ الفعل لا يسمّى أمراً على الحقيقة، و إنّما يدلّ على ذلك أن ينقلوا عن أهل اللغة انّ كلّ ما يسمّى بانّه أمر على الحقيقة، تصحّ فيه هذه الأُمور، و مالا تصحّ فيه لا يسمّى بانّه أمر حقيقة و هذا مالا سبيل لهم إليه.[2]

الفصل الثاني

[في اعتبار الرتبة في الأمر]

و يجب اعتبار الرتبة بين الآمر والمأمور، لانّه يقبح قول الحارس: أمرت الأمير، ولا يقبح قوله: أخبرته أو سألته.

الفصل الثالث

[في اشتراك صيغة الأمر بين الوجوب و الإباحة]

و ليس للأمر صيغة تخصه[3] متى استعملت في غيره كانت مجازاً، بل صيغته مشتركة بين الأمر والاباحة، ولا يعلم أحدهما مع الإطلاق إلاّ بدليل .

و قلنا ذلك من حيث كانت هذه الصيغة مستعملةً في الأمرين معاً. قال الله

---

١. بيان للإجابة عن الأدلّة ا لأربعة للمخالف.

٢. ذكر السيد المرتضى‌ﷺ هذه الوجوه في الذريعة :١/ ٢٩ على وجه التفصيل وأجاب عنها.

٣. في «أ» و «د»: مختصة.

تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [١] و هـو آمر، و قـال: ﴿وَإِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا﴾ [٢] و هو مبيح، و ظاهر الاستعمال يدلّ على الحقيقة على ما قدّمناه.

و قولهم: معنى الأمر و هوالطلب ممّا تدعو الحاجة إليه، فلابدّ أن يضعوا له لفظاً، و ليس إلاّ هذه الصيغـة. غاية ما فيه أن يضعوا لفظـاً ، فمن أين لهم انّه لا يكون مشتركاً فيه.

على انّ ما ذكروه يبطل بالإباحة، لانّ هذا المعنى موجود فيها، وما وضعوا لها لفظاً يخصّها.

و قولهم ـ: أهل العربيّة إذا أفردوا للكلام في الأمر باباً، لا يذكرون فيه سوى هذه اللفظـة، و هذا يـدلّ على الاختصاص و نفـي الاشتراك ـ ليـس بشيء.[٣] لانّ القوم لم يتعرضوا لـلاختصاصِ ولا للاشتراك[٤]، بل قالوا: انّ لفظـة «افعل» أمر، و كذا نقـول، و ليس في ذلك مـا يمنع من كونها لـلاباحة بـل قد قصروا [٥] فيها على ذلك، و لهذا يرجعون إليها في الاباحة كما يرجعون في الأمر.

---

١. البقرة:٤٣.

٢. المائدة:٢.

٣. قوله:«ليس بشيء» خبر لقوله:«و قولهم أهل العربيّة».

٤. في الأصل:و لم يتعرضوا لاختصاص ولا لاشتراك.

٥. في «ج»: بل قد رضوا.

الفصل الرابع

[فيما به صار الأمر أمراً[1]]

وهـذه الصّيغة إنّما يكـون أمراً إذا كـان فاعلهـا ـ مـع كونـه أعلى رتبةً مـن المأمور[2] ـ مريداً للمأمور به، و ذلك لمثـل ما قلناه في الدلالة على انّ النهي إنّما كان نهياً لكراهة المنهيّ عنه، عند الكلام في كونه تعالى كارهاً فلا نطوّل بذكره.

ولا يجوز أن يكون أمـراً لإرادة الأمر كونـه أمراً، لانّ ذلـك يقتضي صحّة أن يأمر أحـدنا بما لا يريده بل بما يكرهـه غاية الكراهة، و قد اتّفقنـا على تعذّر ذلك فينا، و يقتضي صحّة الأمر بالقديـم و الماضي، وكلّ مستحيل، كما صحّ الخبر عن ذلك من حيث كان خبراً، لإرادة المخبر كونه خبراً.

وتعلّق المخالف ـ بانّ أهل اللغة شرطوا في الأمر الرتبة و لم يشترطوا الإرادة ، و لو كانت شرطاً لذكروها ـ ليس بشيء يعوّل على مثله، لأنّه لا يمتنع أن يكونوا لم يشترطوا الإرادة، لظهـورها، و لانّهم لم يشترطوا انتفـاء القرائن، والمخـالف يشترط انتفائها.

و أيضاً فلا خلاف في انّ الأمر طلب للفعـل، و القولُ بأنّ الطلب لا يكون

---

١. قال السيد المرتضى‌ﷺ: اختلف النـاس في ذلك، فـذهب قوم إلى أنّ الأمـر إنّما كان أمـراً بجنسه و نفسه. و قال آخرون: إنّما كـان كذلك بصورته و صيغته. و قال آخرون: إنّما كـان كذلك لأنّ الآمر أراد كونه أمراً، وأجروه في هذه القضية مجرى الخبر. و قال آخرون: إنّما كان الأمر أمراً، لأنّ الآمر أراد المأمور به، و هو الصحيح. الذريعة: ١/ ٤١.

٢. في «أ» و «د»: من المأمور له.

إلّا مع الإرادة طريقهُ العقل، لانّه كلام في المعقول من معنى الطلب، ولا يجوز الرجوع إلى اللغة في المعقول من الأُمور.

و قولهم: قد يأمر الإنسان عبده بما يكرهه إذا قصد تعريف غيره عصيان العبد له. ليس بشيء أيضاً، لأنّا لا نسلّم انّ ذلك يكون أمراً كما انّه ليس بطلب منه للفعل في نفسه، و إنّما ذلك حكاية للفظ الأمر، و ايهام للعبد انّه طالبٌ للفعل منه وآمر له به.

و قولهم: قد أمر تعالى إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه و لم يرد الذبح. الجواب عنه انّ الذي أمره به قد اراده ، و هو مقدّمات الذبح كالإضجاع و أخذ المدية، و العرب تسمّي الشيءباسم مقدّماته.

و يشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَ نادَيْناهُ أَنْ يا إِبْراهيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا﴾ [1] فأمّا جزعه عليه السلام فلأنّه أشفق أن يؤمر بالذبح بعد أمره بمقدّماته، لأنّ العادة جارية بذلك.

وأمّا الفداء فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيؤمر به من الذبح، و يجوز أن يكون عن مقدّمات الذبح [2] لم يكن أُمِر بها زائدة على ما فعله، فانّ الفدية لا يجب أن تكون من جنس المفدىّ، لأنّ حلق الرأس قد يفدى بدم ما يذبح.

و يجوز أن يكون مأموراً بالذبح نفسِهِ، وقد فعله، لكنّه كان إذا فرى جزءاً عاد في الحال ملتحماً، فلم تبطل الحياة.

هذا لو ثبت انّ إبراهيم عليه السلام رأى في المنام صيغة الأمر، و لا دليل على ذلك، و قول إسماعيل: ﴿افْعَلْ ما تُؤْمَرُ﴾ [3] يحتمل ما تؤمر به في المستقبل.

---

١. الصافات: ١٠٤ـ١٠٥.

٢. في الأصل و «د»: عن مقدمات للذبح.

٣. الصافات:١٠٢.

الفصل الخامس

[في اشتراك الأمر بين الإيجاب والندب لغةً و اختصاصه بالوجوب شرعاً]

و مطلق الأمر لا يقتضي وجوباً ولا ندباً، و إنّما يُعلم كلّ واحد من الأمرين بدليل، هذا في وضع اللغة.

فأمّا في عرف الشرع، فانّه يجب حمل مطلقه على الوجوب، و على الفور، و على الإجزاء، و تعلّق الأحكام الشرعية به.

وكذا القول في النهي فانّه يقتضي بعرف الشرع مع الإطلاق فساد المنهيّ عنه، و فقدُ إجزائه، و كذا الألفاظ التي يدّعي الفقهاء انّها في وضع اللغة للاستغراق محمولة على ذلك بعرف الشرع.

و الدليل على ذلك إجماع الإماميّة، و سنبيّن انّه حجّة فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا لا نتكلّم على ما يتعلّق به المخالفون في ذلك[1] من الطرق السمعيّة لا لانّه إن صحّ ضرَّنا فيما نذهب إليه، بل لأنّه لا دلالة في شيء منه على ذلك.

و إنّما قلنا: انّ مطلق الأمر في وضع اللغة لا يحمل على وجوب ولا ندب إلّا بدليل، لانّه إذا ثبت انّ الأمر إنّما كان أمراً لإرادة المأمور به، فإرادة الحكيم له

---

١. في «أ»: على ما ينطق به المخالفون في ذلك.

تدلّ على انّ له[١] صفةً زائدةً على حسنه، و انّه ممّا يستحقّ به المدح و الثواب، و هذا يشترك فيه الواجب والمندوب معاً[٢]، فلا يمكن و الحال هـذه القطع على أحدهما إلاّ بدليل

و أيضاً فقد استعملت لفظة الأمر في الايجاب والندب، و ظاهر الاستعمال دليل الحقيقة على ما بيّناه.

وتعلُّقُ ــ من ذهب إلى انّ مطلَقه يقتضي الـوجوب بذمّ العقـلاء العبد على مخالفة أمر مولاه، ولولا أنّ مطلَقه يقتضي الايجاب لما استحسنـوا ذمّه ـ باطلٌ[٣] لأنّا لا نسلّم انّ كلّ عبد يستحقّ الذمّ على مخالفة أمر مولاه، لانّ العبد لو لم يكن عارفاً بفوت منفعة مـولاه بمخالفة أمره، أو كـان النفع فيما أمر به يختصّـه دون سيّده، لما ذمّه أحد من العقلاء.

و إنّما استحقّ الذم إذا علم بالعادة أو بشاهد الحال كراهَةَ مولاه لمخالفته[٤] و انّه يستضرّ بها، فيكون ذلك هو الذي لأجله استحق الذمّ، دون مخالفة مجرّد الأمر.

وتعلُّقهم ـ بانّ الأمر إذا احتمل الايجاب والندب، وجب حمله على الايجاب، لانّه أعـمّ فائدةً و أحوط في الديـن ـ ظاهـرُ الفساد، لانّه لا فرق بينهـم و بين من عكس ذلك فقال: إذا احتمل الأمرين وجب حمله على الندب، و هو اليقين، لانّه الأقل.

و ما اعتبروه من عمـوم الفائدة إنّما يكون في اللفظ المحتمـل لأمرين فمازاد احتمالاً واحداً، فـأمّا إذا كان ما يحتملـه كالمتضادّ، فما ادّعاء أحـد المحتملات إلاّ كادّعاء الآخر.

---

١. في «أ»: على انّه له.

٢. في «أ»: الوجوب والندب. و في «ب» و الأصل: الواجب والندب.

٣. قوله: «باطل» خبر لقوله: «و تعلّق من ذهب».

٤. في «أ» و«ب»: كراهة مولاه بمخالفته.

و قولهم: انّ ذلك أحوط في الدّين[١] غير صحيح، بل هو ضدّ الاحتياط، لانّه يؤدّي إلى أفعال قبيحة:

منها: اعتقاد وجوب الفعل.

ومنها: العزم على أدائه على هذا الوجه.

ومنها: اعتقاد قبح تركه، و ربّما قد كره هذا الترك(و لم يكن الترك مكروهاً)[٢] و كلّ ذلك قبيح، لانّ من أقدم عليه يجوّز قبحه، لتجويزه كون المأمور به غير واجب، و الاقدام على ما لا يؤمن قبحه، في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه.[٣]

وتعلّقهم بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[٤] لا دلالة لهم فيه، لانّ خلافنا في الأمر المطلق، و هذا قد اقترن به وعيد دلّ على وجوبه.

على انّ المراد التحذير من مخالفة الرّسول ﷺ على جهة جحد النبوة، ويشهد[٥] بذلك قوله تعالى في أوّل الآية ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً﴾ و هذا انكار على من لم يلتزم الطاعة له ﷺ لأجل نبوته، و خلافه على هذا الوجه كفر بلا شبهة.

على انّ الآية تضمنت التحذير من المخالفة، و فعلُ ما ندب إليه على وجه الوجوب مخالفة، كما انّ فعل ما أوجبه على وجه الندب مخالفة، فمن أين انّ ما أمر به واجب حتّى يكون مَنْ فعله على غير هذا الوجه مخالفاً؟، فثبت انّ الآية لا دليل لهم فيها على موضع الخلاف.

وتعلقُ من تعلّق ـ بأنّ عادة السلف و الخلف، من لدن الصّحابة إلى الآن، جارية بحمل كلّ أمر وارد في قرآن أو سنّة على الوجوب، من غير تطلّب قرينة

---

١. في الأصل و «أ»: أحوط للدين.
٢. ما بين القوسين موجود في «أ».
٣. في «أ» يقطع به على ذلك فيه.
٤. النور: ٦٣.
٥. في الأصل و «ج» و «ب»: يشهد.

تقتضيه ـ مُعترَضٌ [١] بـانّه لا سبيـل لهم إلى العلم بـانّ السلـف و الخلف حكمـوا بوجوب الفعل لأجـل مطلق الأمر، دون أن يكون ذلك لدلالـة دلَّتْهُمْ عليه، و هذا هو الظاهر من حالهم.

و يوضـح عن صحّتـه انّه لاخـلاف في حملهم كثيراً مـن الأوامر الـواقعة في الكتاب و السنّة على الندب [٢] و حكمهم فيها بذلك، و هذا يدلّ على الاشتراك.

و ليس له أن يقول: إنّما حكموا في صيغة الأمر الواردة في الشريعة [٣] بالنّدب لدليل منفصل. لانّ ذلك يمكن عكسه عليه في حكمهم فيها بالوجوب.

و شُبَهُ المخالف [٤] لنا في هذه المسألة كثيرة، و من له أدنى أُنس بالعلم يمكنه الجواب عنها، لضعفها، فلا نطوّل بذكرها. [٥]

وتعلّق ـ مـن ذهب إلى انّ مطلق الأمر يقتضي الندب بأنّ ذلـك هو المتيقّن الذي لابدّ أن يريده الحكيم، من حيث كان أقلّ فائدة، و ما لا بدّ منه من مراتبه، والوجوب موقوف على العلم بكراهة الترك ـ باطل [٦]، لأنّا نقول لهم: من أين علمتم انّه لم يكره ترك المأمور به، حتّى قطعتم على الندب الذي هو أقلّ فائدة؟

فإن قالوا: من حيث إنّه لو كره الترك لبيّن ذلك، قيل لهم: ما الفرق بينكم و بين من قال: أعلمُ كراهةَ الترك من حيث إنّه لو لم يكن كارهاً له لبيّن ذلك؟

فإن قالـوا: الفرق بين الأمرين، انّ الأصل في العقـل كون الترك غير مكروه،

---

١. قوله: «معترَضٌ...» خبر لقوله: «و تعلّق من...».

٢. كذا في «ج» و لكن في غيرها من النسخ: من أوامر الكتاب والسنة على الندب.

٣. في «د»: في الأُمور الواردة في الشرعية.

٤. في «أ» و «د»: «و شبهة المخالف». قال الفيومي: الشبهة في العقيدة: المأخذ الملبس، سميت شبهة، لأنّها تشبه الحقّ، و الشبهة: العلقة، و الجمع فيهما شُبَه و شبهات، مثل غرفة و غُرَف و غُرَفات. المصباح المنير.

٥. وهذه الشبهات نقلها السيد المرتضى ﷺ في الذريعة: ١/ ٥٥ ـ ٧٠ وأجاب عنها.

٦. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّق...».

فلم يحتجّ إلى بيان ذلك فيه، و ليس كذلك إذا تغيّرت حاله و صار مكروهاً، بل يجب ـ و الحال هذه ـ بيانه، لأنّ البيان لا يتأخّر عن حال الخطاب.

قيل لهم: بعد ورود الأمر بالعبادة، و تغيّر حالها[1] عمّا كانت عليه في العقل، لابدّ من تغيّر تركها، و خروجها عن الأصل العقلي، فانّ الأمر بالصلاة مثلاً أمر بفعل كان في العقل لولا ورود الأمر به محظوراً، من حيث كان إدخال مشقّةٍ على النفس من غير فائدة فلابدّ[2] من تغيّر تركها الذي كان في العقل واجباً.

وتغيّره ينقسم إلى أن يكون مكروهاً، فيكون الفعل واجباً، و إلى أن يكون لا مراداً ولا مكروهاً، فيكون الفعل ندباً، و إلى أن يكون مراداً، فيكون المكلّف مخيّراً بينه و بين الفعل.

على أنّ البيان إنّما يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب، على ما سنستدلّ[3] عليه فيما بعد بعون الله.

و الحكيم لو قال لمكلّف: افعل كذا بعد شهر، لما وجب أن يبيّن له حكم الترك في وقت الخطاب، و هم لا يفرّقون في حمل الأمر على الندب، بين أن يكون على الفور أو على التراخي، فبطل ما قالوه.

---

١. في الأصل: و قد تغيّر حالها.

٢. في الأصل و «ج» و «د»: ولا بدّ.

٣. في «أ» و «د»: سندل. و في الأصل :نستدّل.

الفصل السادس
[في حكم الأمر الوارد بعد الحظر]

والأمر الوارد بعد الحظر لا يقتضي الاباحة المحضة بل حكمه حكم الأمر المبتدأ، فإن اقتضى مبتدأ وجوباً أو ندباً أو وقفاً، فكذلك بعد الحظر، لأنّ ما يدلّ على ذلك فيه لا يتغيّر بوقوعه بعد الحظر، فدلالته يجب أن لا تتغيّر.

و لأنّ وروده بعد الحظر العقلي الذي هو آكد من السمع إذا لم يمنع من اقتضائه الوجوب، فبأن لا يمنع من ذلك وروده بعد الحظر السمعي أولى و أحرى.

وقولهم : ــ الفائدة في وروده بعد الحظر إطلاقه ـ صحيح، إلاّ أنّ إطلاق الحظر كما يكون بالإباحة، يكون بالايجاب والندب، ولا دليل على انّه يقتضي إطلاق الحظر من غير زيادة عليه.

وقولهم ــ : لم نجد[1] في أوامر الكتاب الواردة إلاّ ما هذه حاله لا ــ يصحّ الاعتماد عليه.[2] لأنّ خلاف ما استمرّ عليه الوجود جائز.

الفصل السّابع
[الأمر بالشيء أمر بما لا يتمّ إلاّ به إن كان سبباً]

والأمر بالشيء لا يجب أن يكون أمراً بما لا يتمّ الشيء إلاّ به بالإطلاق، لانّ

---

١. في «ج»: لم يجر. و في «ب»: «لم يجز» و الصحيح ما في المتن.
٢. قوله:«لا يصحّ الاعتماد عليه» خبر لقوله: «وقولهم لم نجد».

ما لا يتمّ الشيء إلّا به قد يكون شرطاً له، و قد يكون سبباً فيه، فإن كان سبباً، فالأمر بالمسبّب أمر به، لأنّ مع وجود السبب لابدّ من وجود المسبّب إلّا لمنع، و إن كان شرطاً لم يجب ذلك فيه، لأنّ ظاهر الأمر إنّما يقتضي ما تناوله لفظه، و لا يصحّ أن يعلم ما لم يتناوله إلّا بدليل غير ظاهر، و لما ذكرناه لم يكن الأمر بالزكاة و الحجّ أمراً بتحصيل النصاب والاستطاعة.

الفصل الثامن

[في انّ الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضدّه]

والأمر بالشيء ليس بنهي عن ضدّه[1] أمّا من جهة اللفظ فلا شبهة فيه، و أمّا من جهة المعنى فالذي فيه شبهة أن يقال: إنّ الحكمة تقتضي في الأمر بالشيء أن يكون كارهاً لضده، أو كون المأمور به[2] واجباً يقتضي قبح ضدّه.

و الأوّل يبطل بالنوافل، لأنّ الله تعالى قد أمر بها و أرادها وما كره أضدادها، يدلّ على ذلك انّا نصف فاعلها بانّه مطيع لله تعالى، والطاعة هي امتثال الأمر و الإرادة.

و أيضاً فالنوافل كالفرائض في تناول التكليف لها، و ذلك يقتضي كونها مرادةً، و أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ﴾[3] له صفة الندب دون الوجوب.

و الثاني باطل أيضاً، لانّ وجوب الشيء لا يقتضي قبح ضدّه بالإطلاق، لانّ الأضداد قد تجتمع في الوجوب، فانّ الصلاة في آخر الوقت في إحدى زوايا

---

١. في «ج» ليس ينهى عن ضدّه. و في «د»: ليس بالنهي عن ضدّه.
٢. في «ج»: إذ كون المأمور به.
٣. النحل: ٩٠.

المسجد تضادّ الصلاة في الزاوية الأُخرى منه، و مع هذا فالكلّ واجب على جهة التخيير.

على انّ القول بانّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه من جهة المعنى، يلزم عليه أن يكون أحدنا إذا أمر الفرد الغاصب بالخروج من أحد بابي الدار ناهياً له عن خروجه من الباب الآخر، و أن يكون من حيث أراد خروجه من أحدهما كارهاً خروجه[1] من الآخر، كما يكره تصرّفه في الدار، والمعلوم خلاف ذلك.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في «ج»: لخروجه.

الفصل التاسع
[الكلام في الأمر بالشيء على وجه التخيير]

والأمر إذا ورد بأشياء على وجه التخيير، كالكفّارات الثلاث في حنث اليمين، فإنّ جميعها واجب على الوجه الذي ذكرناه، بدليل انّ كلّ واحد منها في براءة[1] ذمّة المكلف و اسقاط الحنث عنه كالآخر.

والأصل فيما ذكرناه انّ تكليف الشرعيّات يتبع المصلحة، فكما انّه غير ممتنع أن يعلم سبحانه في شيء معينّ أنّ المكلّف يصلح عليه، و انّ غيره لا يقوم في ذلك مقامه، فيوجبه على جهة التضييق، فكذلك لا يمتنع أن يعلم تعالى في أشياء مختلفة انّ كلّ واحد منها يقوم في مصلحة المكلّف مقام الآخر، فيوجبها على جهة التخيير، فلا يجوز[2] ـ و الحال هذه ـ ايجاب بعضها دون بعض ،لأنّ ذلك يتناقض.

و هذا يبطل قول من يذهب إلى أنّ الواجب من ذلك واحد لا بعينه.[3] وأيضاً فلو كان الواجب من الكفّارات الثلاث واحداً لا بعينه، لوجب أن يكون

---

١. في «أ»: «في كلّ واحد منها براءة» و في «د»: بدليل انّ في كلّ واحدة منها براءة.

٢. في الأصل و «ب» و «ج» ولا يجوز .

٣. هو خيرة أكثر فقهاء العامة، و اختاره الشيخ المفيدﷺ على ما نقله الشيخ الطوسيﷺ و إليك نصّه:
ذهب كثير من المتكلمين انّ الكفّارات الثلاث كلّها واجبة مخيّر فيها، و هو المحكي عن أبي علي و أبي هاشم ، و إليه ذهب أصحابنا ، و قال أكثر الفقهاء: انّ الواجب منها واحد لا بعينه، و ذهب إليه جماعة من المتكلّمين، وحكى أبو عبد الله عن أبي الحسن القولين ، و الّذي اختاره شيخنا أبو عبد الله انّ الواجب واحد لا بعينه على ما يذهب إليه الفقهاء. عدّة الأُصول:١/ ٨٤، ط القديم، سنة١٣١٢ .

للمكلّف سبيل إلى تمييزه قبل فعله، لأنّ تكليفه بما لا طريق له إلى العلم به قبيح، من حيث كان تكليفاً لما لا يطاق، وفي فقد طريق ذلك دليل على انّ الكلّ واجب على جهة التخيير.

و ليس لهم أن يقولوا :ما أنكرتم أن يجعل الله تعالى اختيار المكلّف له علماً على وجوبه، لأنّ ذلك يؤدّي إلى مذهب مُوَيْس بن عمران[1] في انّ الله تعالى يجوز أن يكلّف العبد اختيار ما شاء[2] من الأفعال و يكون مصلحته باختياره، من غير أمارة[3] مميزة تقدّمت، إذا علم تعالى انّه لا يختار إلاّ الصلاح.

و يلزم على ذلك جواز تكليفه تعالى تصديق النبيّ الصادق و تمييزه ممّن ليس بصادق عن غير دلالة ولا أمارة[4] تقدّمت.

على انّ العلم بوجوب الفعل هو الداعي إلى اختياره، فيجب و الحال هذه أن يكون الاختيار تابعاً للوجوب، و لا يكون الوجوب تابعاً للاختيار.

على انّ ما أوجبه تعالى على جهة التضييق إذا لم يجز أن يؤثّر اختيار المكلّف في الصفة التي لها كان واجباً، فكذلك ما أوجبه على جهة التخيير.

و تعلّق المخالف ـ بأنّ القول بالتخيير يؤدّي إلى أن يكون المكلّف مخيّراً بين عبيد الدنيا كلّها، و كذلك في الكسوة و الإطعام ـ ليس بشيء.[5] يعوّل على مثله، لأنّ التخيير إنّما يكون فيما يدخل في الإمكان، فالمكلّف مخيّر بين عتق من يتمكّن من عتقه في الحال، و كذلك القول في الكسوة و الإطعام.

---

١. في القاموس:مُويس ـ كأُويس ـ ابن عمران متكلم . وفي كتاب طبقات المعتزلة عدّه من الطبقة السابعة، و نقل عن أبي الحسين انّه كان واسع العلم في الكلام و الفتيا، و كان يقول بالإرجاء. و له قصة مع عمرو بن بحر الجاحظ. لاحظ طبقات المعتزلة تأليف أحمد بن يحيى بن المرتضى، ص٦٨و٧١.

٢. في «أ» و «د»: اختيار ما يشاء.

٣. في «ج»: من غير إفادة.

٤. في «ج»: ولا إفادة.

٥. قوله:«ليس بشيء» خبر لقوله:«و تعلّق المخالف...».

على انّه يلزم على قولهم أيضاً أن يكون المكلّف مـأموراً بعتق واحد من عبيد الدنيا كلّها، و كذلك في الكسوة والإطعام، و جوابهم في ذلك هو جوابنا بعينه.

و تعلّقهم ـ بـانّه لو فعل الكلّ لكـان الواجب واحداً لا بعينـه بلا خلاف، فكذلك يجب قبـل الفعل ـ غير معتمد، لأنّ كـلّ واحدة منها قبل الفعـل تقوم في مصلحة المكلّـف مقام الأخـرى، فكانت كلّهـا واجبة على سبيـل التخيير، على ما بيّناه، لانّه لا وجه لايجابها على جهة الجمع، و ايجاب بعضها دون بعض يتناقض.

وليس كـذلك بعد فعلها لأنّـا قد بيّنا انّ ايجابها على جهة الجمـع لا يصحّ، فلابـد إذن من القـول بانّ الـذي يستحقّ به ثـواب الواجـب منها واحـد، فافترق الأمران،(أي وجوبه قبل الفعل، و وجوبه بعد الفعل).[1]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. ما بين القوسين موجود في نسخة «أ».

الفصل العاشر

[الأمر المطلق هل يقتضي المرّة أو التكرار؟[1]]

ومطلق الأمـر المستفاد منه فعل مـرّة واحدة بلا خلاف، و مـا زاد عليها لا يقطع بالظاهر على انّه مراد وغير مراد، بـل يجب التوقّف طلباً للدليل، و يدلّ على ذلك أُمور:

منها: حسـن استفهـام الآمـر عـن مـراده، و هـل هـو الاقتصـار على المرّة الواحدة أو التكرار؟ وحسن الاستفهام دليل الاشتراك.

ومنها: حسن قـول القائل لغيره: افعـل كذا أبـداً، أو افعله مـرّة واحدة بـلا زيادة عليها، ولو كان مطلق الأمر موضوعاً لأحدهما، لما حسن ما ذكرناه.

و ليس لهم أن يقولـوا: إنّما حسن ذلك للتأكيد، لأنّ التـأكيد يجب أن يفيد مالم يفده اللفظ المؤكّد، لأنّ الكلام موضـوع للافادة، فلا يجب أن يستعمل منه ما لا فائدة فيه.

ومنها: انّ الأمـر قد ورد في القـرآن و عرف الاستعمال، و أُريـد به تـارةً المرّة

---

١. اختلف الأُصوليون في هذه المسألة على أقوال:

فذهب قوم إلى انّ مطلق الأمر يفيد التكرار، و ينزّلونه منزلة أن يقول له: افعل أبداً.

و ذهب آخرون إلى انّه يقتضي بظاهره المرّة الواحدة من غير زيادة عليها، و يحتاج في زيادته إلى دليل آخر، و هو خيرة الشيخ الطوسي ﷺ في العدّة.

و ذهب قوم إلى الوقـف في ذلك و قالوا: نقطع على المرّة الواحدة وأمّـا ما زاد عليها فمشكوك فيه، لا نعلـم هل أراده كما قـال أصحاب التكرار، أو لم يـرده كما قالـه أصحاب المرّة. ذهـب إليه الماتن ﷺ و قبله السيد المرتضى ﷺ في الذريعة.

الـواحدة بـلا زيـادة، و أُخرى التكـرار، و قد بيّنـا انّ ظـاهر الاستعمال يـدلّ على الحقيقة.

و قول من قطع على التكرار، و انّ أوامر القرآن المطلقة تقتضيه، غير مسلّم، بل المرجع في ذلك إلى دليل منفصل.

و لهذا اختلف تكـرار المأمور بـه، فكان فيـه ما يجب في اليـوم والليلة خمس مرّات، كالصلاة، و فيه ما يجب في كلّ عام مرّةً، كالزكاة والصيام.

ولو كان التكرار مستفاداً من مطلق الأمر، لما حصل فيه اختلاف، و كذلك ما استفيد منه المرّة الواحدة من أوامر القرآن كالحجّ و العمرة عند من أوجبهما، إنّما علم ذلك منه بدليل.

وقولهم: إذا لم يكن بعض الأوقات ـ بأن يتناوله مطلق الأمر ـ أولى من بعض، وجب تناوله للجميع. لا يدلّ [1] على التكرار، بل هو دليل الـوقف، لانّ لفظ الأمر إذا لم يكن ببعض الأوقـات أولى من بعض، وجب أن لا يحمـل على شيء منها إلاّ بدليل، و كيف يحمل على الجميع، و لفظه غير متناول له؟

و لئن جاز ذلك، ليجوز لمخالفهم [2] حمله على المرة الواحدة بلا زيادة، و إن لم يكن لفظه متناولاً لذلك.

و يلزم على ما ذكروه أن يكون قول أحدنا: «لقيت رجلاً» محمولاً على انّه لقى من له جميـع ما للرّجال من الصفـات التي لا تتضادّ،و أن يكون من لقيـه هاشميّاً عاقـلاً كريماً فقيهاً أديباً، إلى غير ذلـك، من حيث لم يكن قـوله بأن يتناول مـن له بعض هذه الصفات [3] أولى من بعضٍ، و قد علمنا خلاف ذلك.

و قولهم: لو لم يقتـض التكرار لما صحّ دخول النّسخ فيـه. لا دلالة لهم فيه،

---

١. قوله: «لا يدلّ...» خبر لقوله: «و قولهم...».

٢. كذا في «ب» و لكن في الأصل و «أ»: «ليجوزن» و في «د»: ليجوزون.

٣. في الأصل: من له هذه الصفات.

لأنّ الأمر و إن لم يعلم التكرار من مطلقه، فقد يعلم بدليل، و من جملة الأدلّة[١] على ذلك دخول النسخ فيه.

و تعلُّق من قطع على المرّة الواحدة من غير زيادة ــ بأنّ القائل لغيره: «اضرب» إنّما أمره أن يصير ضارباً، و إذا كان بالمرّة الواحدة يكون كذلك لم يجب مازاد عليها ـ باطلٌ[٢] لأنّه كما يصير ضارباً بالمرّة الواحدة، فكذلك بالمرار المتكرّرة.

فلابدّ في القطع[٣] على انّه أراد أقلّ ما يستحقّ به الاسم و لم يرد التكرار، من دليل، و لهذا حسن استفهامه عن مراده، ولو كان مفهوماً، لما حسن الاستفهام.

وحملهم الأمر على الايقاعات و التمليكات في انّه لا يقتضي التكرار. باطلٌ، لأنّ ذلك إنّما علم في جميعه بدليل، فان الملك لا يصحّ تزايده في الشرع ولا يمكن تكراره، و كذلك العتق.

و قول الزوج: «أنتِ طالق» لولا توقيف الشارع على انّه يفيد المرّة الواحدة، لكان محتملاً لما زاد عليها، و لمراعاة الدلالة الشرعيّة اختلف في قوله: «أنتِ طالق ثلاثاً» فذهب قوم إلى وقوع الثلاث، و آخرون إلى وقوع واحدة، وآخرون إلى انّه لا يقع شيء، فثبت ما قلناه.

---

١. في الأصل: و من جملة الدلالة.

٢. قوله: «باطل» خبر لقوله: «و تعلّق من قطع».

٣. في الأصل: فلابدّ من القطع.

الفصل الحادي عشر
[الأمر المعلّق بشرط أو صفة هل يتكرر بتكرارهما]

والأمر المقيّد بصفة أو شرط، لا يتكرّر بتكرارهما، بل حكمه حكم الأمر المطلق سواء، و يدلّ على ذلك جميع ما قدّمناه في الأمر المطلق، فلا وجه لاعادته.

و تعلّق المخالف ـ بأنّ ذلك لو لم يقتض التكرار، لكان المكلّف متى لم يفعل مع الشرط الأوّل، و فعل مع الثاني، يكون قاضياً لا مؤدّياً، و قد ثبت خلاف ذلك[1] ـ لا دلالة لهم فيه[2] أنّ ذلك إنّما علم بدليل منفصل، و ما به علمنا انّه يكون مؤدّياً به، علمنا انّ الأمر المشروط أُريد به كلّ شرط مستقبل دون ظاهر اللفظ.

و لولا الدليل لم نقطع على انّ المفعول في الأوقات المستقبلة قضاء و لا أداء[3]، سواء كان الأمر مطلقاً أو مشروطاً، لأنّا قد بيّنا انّه لا يقتضي التكرار و لا الاقتصار على المرّة الواحدة، و سنبيّن انّه لا يقتضي فوراً ولا تراخياً.

و إذا كان محتملاً لذلك كلّه، وجب أن يقف القول بأنّ المفعول ثانياً قضاء أو أداء على الدليل.

و قولهم: النهي المعلّق بشرط إذا اقتضى التكرار فكذلك يجب في الأمر. باطلٌ، لأنّا لا نسلّم انّ النّهي المشروط يقتضي ذلك بظاهره، بل متى علم ذلك فيه، فبدليل منفصل.

---

١. في «ج»: ثبت خلافه.

٢. قوله: «لا دلالة لهم فيه» خبر لقوله: «و تعلّق المخالف».

٣. في «أ» و«د»: قضاء وأداء. و في «ب» قضاء أو أداء.

الفصل الثاني عشر

[في أنّ الفعل بعد خروج الوقت يحتاج إلى أمر جديد]

واعلم انّ المأمور به إذا كان موقّتاً بوقت معيّن، و لم يفعل فيه، احتيج في إثباته[1] مستقبلاً إلى دليل آخر سوى الأمر الأوّل، لأنّ الأمر يتناول الوقت الأوّل إذا أطاع المكلّف بلا خلاف، فكذلك يجب إذا عصى.

لأنّ المعصية لا تغيّر متناوله(مثاله كصلاة العيد إذا فات وقتها لا يجب عليه قضاؤها، و كذلك قيل في زكاة الفطر، وقت وجوبها، من طلوع الفجر يوم العيد إلى قبل صلاته، فإن أخّر إخراجها إلى بعد صلاة العيد بغير عذر أخلّ بواجب و سقط وجوبها، وجرت إن أخرجها مجرى ما يتطوع به من الصدقات).[2]

و أيضاً فالفعل كما يكون مصلحة في بعض الأوقات، يكون مصلحة لبعض الصفات، و إذا كان الأمر بما يختصّ بصفة، لا يتناول ما ليس له تلك الصفة، فكذلك الأمر بما يختصّ بوقت، يجب أن لا يتناول ما ليس في ذلك الوقت و بل أولى، لأنّ تغاير الوقتين يوجب تغاير الفعلين، و ليس كذلك تغاير الصفتين.

وقول المخالف: إذا تعلّق الفعل بذمّة المكلّف وجب أن لا تبرأ ذمّته إلاّ بفعله. غيرُ معتمدٍ[3] لانّه إنّما تعلّق بذمّته في وقت مخصوص، و قد فات الوقت.

و إذا كان كذلك فهو غير قادر فيما عداه على فعل ما كلّفه بعينه، و لهذا لم يصحّ دخول النسخ فيما هذه حاله، و إنّما يدخل فيما علم تكرّره من متناول الأمر.

فإن قال: فيجب أن يكون المفعول بعد الوقت قضاء، قلنا: كذلك يجب.

---

١. في «ج»: في اتيانه.
٢. ما بين القوسين موجود في «أ» و «ب» و «د».
٣. قوله:«غير معتمد» خبر لقوله:«وقول المخالف...».

الفصل الثالث عشر

[هل يتكرّر المأمور به بتكرّر الأمر؟]

و إذا تكرّر الأمر كقول القائل: اضرب اضرب، فمتناول الثاني غير متناول الأوّل، لانّهما لو كانا مفترقين لدلاّ على مأمورين متغايرين، فكذلك يجب فيهما إذا اجتمعا، لانّ الاجتماع لا يغير مقتضاهما .

و كذلك القول فيهما[1] إذا عطف أحدهما على الآخر.[2]

الفصل الرابع عشر

[في انّ الأمر هل يقتضي الإجزاء؟]

ولا يعلم إجزاء الفعل المأمور به بامتثاله، و إنّما يعلم ذلك فيه بدليل، لانّ الإشارة بالإجزاء إلى أحكام شرعيّة كوقوع التملّك بالبيع[3] و الاستباحة بعقد النكاح، والفرقة بالطلاق، و الصحّة في الصلاة و الصّوم، فلا يجب إعادتها.

و إذا كانت هذه الأحكام غير متعلّقة بالأمر في لفظه ولا في معناه، لم يدلّ امتثاله على ثبوتها لفقد التعلّق بينهما.[4]

---

١. في «ج»: «و كذلك القول فيها» و مرجع الضميران: الأمران.

٢. و لمزيد التوضيح نأتي بما قاله السيد المرتضى﵀ في المقام و إليك نصّه:

اعلم أنّ الصحيح أنّ قول القائل: «اضرب و اضرب» يقتضي أنّ الضرب الثاني غير الأوّل، وكلّ شيء دللنا به على انّ الأمر إذا تكرّر من غير حرف العطف اقتضى انّ الثاني غير الأوّل، هو دلالة في هذا الموضع، و هاهنا مزيّة ليست هناك، وهي حرف العطف، لأنّ الشيء لا يُعطف على نفسه، و إنّما يُعطف على غيره، و لذلك فارق النعتُ و الصفةُ العطفَ. الذريعة:١/ ١٢٨.

٣. في «أ»: كوقوع التمليك بالبيع.

٤. الظاهر من كلامه﵀ عند الدقّة انّ عدم الإجزاء بالنسبة إلى مقتضى وضع اللغة و عرفها لا عرف الشرع، لأنّ فعل المأمور به على الوجه الذي تناوله الأمر يقتضي الإجزاء في عرف الشرع، ←

الفصل الخامس عشر
[الكلام في إفادة الأمر للفور وعدمه]

ولا يعلم من مطلق الأمر فور ولا تراخ، و إنّما يعلم أحد الأمرين بقرينة دالّة عليه، لأنّه قد ورد في القرآن العظيم و الاستعمال، و أُريد به تارةً الفور و أُخرى التراخي، و ظاهر الاستعمال يدلّ على الحقيقة، على ما بيّناه فيما مضى.

و أيضاً فحسن استفهام المأمور هل أُريد به التعجيل أو التأخير، يدلّ على الاشتراك والاحتمال.

و أيضاً فانّه يحسن أن يقول أحدنا لغيره: «افعل الساعة أو في الثاني أو متى شئت» فلو كان اللفظ بمجرّده يفهم منه الفور أو التراخي، لما حسن ذلك.

وتعلُّقُ من ذهب إلى الفور ـ بأنّ تجويز تأخير الواجب يُلحقه بالنوافل، و

← والّذي يوضح المقصود ما قاله السيّد المرتضى﵀ في المقام حيث قال:

اعلم انّ جميع الفقهاء يذهبون إلى انّ إمتثال الفعل المأمور به يقتضي إجزاءه، و ذهب قوم إلى انّ إجزاءه إنّما يعلم بدليل، وغير ممتنع أن لا يكون مجزئاً.

والكلام في هذا الموضع إنّما هو في مقتضى وضع اللغة و عرفها، وأمّا عرف الشرع قد استقرّ على انّ فعل المأمور به على الحدّ الذي تعلّق به الأمر يقتضي الإجزاء.

و الّذي يدلّ على انّ وضع اللغة لا يقتضي ذلك انّ الإشارة بقولنا «إجزاء» هو إلى أحكام شرعيّة كنحو وقوع التملك بالبيع، وحصول الإستباحة بعقد النكاح، و وقوع البينونة و الفرقة بالطلاق، و في الصوم انّه وقع موقع الصحّة فلا يجب إعادته، و كذلك في الصلاة.

و قد علمنا انّ هذه الأحكام لا تتعلّق بالأمر لا في لفظه ولا في معناه، نفياً ولا إثباتاً، فكيف يدلّ إمتثاله على ثبوتها ولا عُلْقة بينها و بينه، و إنّما يدلّ امتثال أمر الحكيم على انّ الفاعل مطيع مستحقّ للمدح والثواب، لأنّ للأمر تعلّقاً بذلك، ولا تعلّق له بما تقدّم ذكره من الأحكام. الذريعة: ١/ ١٢١ و ١٢٢.

ذلك لا يجوز ـ باطلٌ [١] لانّه يجب مع تأخيره بدل منه، و هو العزم على أدائه مستقبلاً، و ذلك يميّزه من النوافل.

و نعلم إثبات هذا البدل إذا علمنا انّ الأمر الموجب للفعل لم يرد الفور و إنّما أراد التراخي والتخيير، فلابدّ ـ و الحال هذه ـ من بدل.

و إذا ثبت انّه لابدّ من بدل، فبالإجماع نعلم انّه العزم، لانّ كلّ من أثبت بدلاً لم يثبت سواه، و لانّه في العقول بدلٌ [٢] عن كلّ واجب تأخّر، كقضاء الدين و ردّ الوديعة، و لهذا يستحقّ من لم يفعله ـ وقد أخّر الفعل ـ الذّم واللّوم.

و تعلُّقُهم ـ بانّ الشاهد يقتضي وجوب التعجيل [٣] بدلالة ذمّ العقلاء من أخّر المأمور به ـ غيرُ معتمدٍ [٤] لانّا لا نسلّم جواز الذّم إلّامع القرينة الدالّة على الفور، فأمّا مع الإطلاق فلا.

و لهذا يحسن معه الاستفهام عن المراد، و هل هو الفور و التعجيل أو التراخي أو التخيير [٥].

وتعلّقهم ـ بانّ جواز تأخير الفعل لا يجوز أن يكون له غاية، لانّ لفظ الأمر لا يقتضي ذلك، و إذا لم يكن له غاية، وجب أن لا يكون المكلّف مفرّطاً متى أخّر [٦] و هذا يخرج الفعل عن كونه واجباً ـ باطلٌ [٧] لانّا قد بيّنا انّه لابدّ مع التأخير من بدل، و هو العزم، و إن كان إلى غير غاية معلومة، و هذا يفصله من النافلة، لانّه يجوز تأخيرها بلا غاية ولا بدل.

---

١. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّق من ذهب».

٢. في الأصل و «أ»: البدل.

٣. في الأصل و «أ»: يقضى بوجوب التعجيل.

٤. قوله: «غير معتمد» خبر لقوله: «و تعلّقهم».

٥. في الأصل: أو التعجيل أو التراخي أو التخيير.

٦. في «أ» و«د»: متى أخّرها.

٧. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّ جواز...».

و حملهم الأمر ــ في اقتضاء الفور على الطلاق و العتاق و التمليك و غير ذلك من الايقاعات ـ باطلٌ من وجوه:

منها: انّ ذلك قياس، ولا يجوز أن يعتمد عليه فيما طريقه العلم.

ومنها: انّ أحكام هذه الإيقاعات ليست بأفعال فيطلب لها وقت، بخلاف متناول الأمر، فانّه فعل.

ومنها : انّ الأمر دلالةٌ على وجوب الفعل و ليس بسبب[1] فيه، بخلاف الايقاعات، فانّها أسباب في هذه الأحكام، و حصول المسبّب مع وجود السّبب واجب إلّا لمنع .

ومنها: انّ أحكام هذه الإيقاعات إنّما علمنا انّها على الفور بدليل، و هو الإجماع، و ليس هذا المعنى في مطلق الأمر.

و تعلّقهم ــ بأنّ الأمر يقتضي ايجاب فعل واحد، و قد دلّ العقل على انّ أفعالنا لا يصحّ فيها التقديم والتأخير، فوجب أن يكون المراد فعل المأمور به عقيب الأمر ليكون الفعل واحداً ـ غيرُ صحيح[2] لانّ التراخي و التخيير في أوقات الفعل جائز و إن كان واحداً، و لهذا نقول: انّ المكلّف مأمور بصلاة الظهر مرّة واحدة في الوقت الموسّع، و لا يلزم أن يكون قد كلّف فيه صلوات كثيرة.

فأمّا تقويتهم هذه الطريقة بقولهم: انّ الفعل إذا كان واحداً، و اتّفقنا على انّ المفعول عقيب الأمر مراد و صلاح، وجب حمل الخطاب عليه. فغلطٌ، لانّ من يقول بوجوب الوقف مع الإطلاق، لا يوافق على ما ذكروه.

و تعلّقهم ـ بانّ القول بالتراخي والتخيير، يقتضي إثبات بدل الفعل، لانّه إذا خرج من كونه واجباً مضيّقاً، لم يكن بدّ من بدل له للتأخير، ولا دليل على

---

١. في الأصل و «أ»: ليست بسبب.

٢. قوله: «غير صحيح» خبر لقوله: «و تعلّقهم بانّ الأمر...».

وجوب هـذا البدل مـن جهة الأمـر والايجاب، فبطل التخيير، و في بطـلانه ثبـوت التعجيل ـ باطلٌ [١] لأنّ هذا إنّما يتوجّه على من حمل مطلق الأمر على التراخي.

فأمّا من ذهب إلى الوقف، و لم يُثْبِت فوراً ولا تراخياً إلاّ بدليل منفصل، فلا يتوجّه عليه.

و تعلّقهم بطريقة الاحتياط و انّها على الفور، قد بيّنا عند الكلام في انّ الأمر لا يقتضي بظاهره الوجوب، ما يبطله.

و تعلّقهم بقوله تعالى: ﴿وَ سارِعُوا إِلىٰ مَغْفِـرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [٢] و قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرات﴾ .[٣] لا يصحّ الاعتماد عليه في موضـع الخلاف، لانّ قوله : ﴿وَ سارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ مجازٌ من حيث ذكر المغفـرة، و أراد ما يقتضيها، و مجملٌ مـن حيث كـان مبنيّاً على كيفيّـة وجوب الـواجبات مـن فور أو تـراخ، لأنّ التقرّب إليه تعالى بفعل ما أوجبه عليه، أو ندبه إليه على الوجه والوقت [٤] الذي علّق به، وكذلك قوله سبحانه: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرات﴾ .

على انّ التعلّق بذلك تسليم لما نقوله، من أنّ مطلق الأمر لا يقتضي ذلك، و إنّما يعلم بدليل منفصل.

[أدلّة من حمل الأمر المطلق على التراخي و الجواب عنها]

و تعلُّقُ من قال باقتضائه للتراخي بالإطلاق، بانّه لا توقيت فيه، فيجب إذا فقدنا البيان تساوى الأوقات في إيقاعه. باطلٌ [٥] لانّ هذه الطريقة تقتضي الوقف و ألاّ نقطع على فور و لا تراخ، لأنّ مع فقد بيان الفور و التخيير يجب التوقف [٦] طلباً

---

١. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّ القول...»

٢. آل عمران: ١٣٣.

٣. البقرة: ١٤٨.

٤. في «أ»: أو الوقت.

٥. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّق من قال...».

٦. في الأصل و «ج»: مع فقد التوقيت أو التخيير يجب التوقف.

للدليل.

و ليس لهم أن يجعلوا فقد دليل التعيين، دليلاً على التخيير، لأنّ ذلك يعكس عليهم.

على انّه لابدّ مع التراخي من اثبات بدل، ولا دليل على ذلك لمن حمل مطلق الأمر على التراخي، على ما تقدّم .

وتعلّقهم ـ بأنّ الأمر في اقتضاء الاستقبال كالخبر، و إذا كان قولنا: «سيفعل فلان» لا يدلّ على أقرب الأوقات، وجب مثل ذلك في الأمر ـ لا يلزم[1] من قال بالوقف، لأنّه يستوي بين الأمر والخبر في إيقاف العلم بالمراد على الدليل، و إنّما يلزم القائلين بالفور، لأنّهم لا يقولون: انّ الخبر كالأمر في اقتضائه الفور.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. قوله:«لا يلزم» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّ الأمر...» و جواب عن دليل القول بالتّراخي.

الفصل السادس عشر

[الكلام في الواجب الموسع]

والأمر إذا تعلّق لفظه بوقت و كان الوقت فاضلاً على العبادة الّتي ورد بايقاعها فيه، فالوجوب متعلّق بجميع الوقت، و المكلّف مخيّر بين أن يفعل في أوّله أو في وسطه أو في آخره.

و لابدّ متى أخّر الفعل عن الأوّل من بدل، و هو العزم على أدائه، و يتضيّق الوجوب بتضيّق الوقت بحضور آخره.

و قلنا ذلك، لانّ الوجوب لا يجوز أن يختصّ بأوّل الوقت، لأنّ المكلّف لا يستحقّ ذمّاً إذا أخلّ بالفعل فيه، لانّه لو استحقّه لم يكن فائدة في ضرب الوقت الموسّع له.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولا يجوز اختصاص الوجوب بآخر الوقت، لأنّ أوّل الوقت لو لم يكن وقتاً للوجوب، لم تُجز الصلاة فيه عن الفرض، كما لم تجز قبل الزوال.

و لأنّ ما يطابق الصلاة من النيّة أولى بالتأثير فيها من النيّة المخالفة لها، و لا خلاف انّه لو نوى بالظهر في أوّل الوقت النفل لم يجزه، فثبت انّها واجبة.

و لانّ الإجماع حاصل على النيّة الواجبة من الصلاة، بخلاف نية النفل منها، وانّ النيّة فيما يؤدّي من صلاة الظهر في جميع الوقت لا يختلف، فثبت انّها واقعة في جميعه على وجه الوجوب

[أدلّة من خصّ الوجوب بآخر الوقت]

و تعلُّقُ من خصّ الوجوب بآخر الوقت ـ بأنّ ما لا يأثم[1] المكلّف بتأخير

---

١. في الأصل و «ج»: ما لم يأثم.

الصلاة عنه، لا يكون الصلاة واجبة فيه، قياساً على ما قبل الزوال، و بقولهم أيضاً كلّ ما للمكلّف أن يتركه من غير عذر فليس بواجب كالنوافل ــ قياسٌ [1] غاية حاله أن يحصل به غلبة الظن، و نحن في مسألة فرضنا فيها العلم.

ثمّ إنّا لا نسلّم انّ ما انتفى الإثم بتأخيره ليس بواجب بالإطلاق، لأنّا قد بيّنا انّ الواجب الموسّع كذلك، و ما بعد الزوال [2] لا يجوز تأخير الصلاة فيه إلاّ إلى بدل، و ليس كذلك ما قبل الزوال، فانّه يجوز تأخيرها في هذه الحال لا إلى بدل، و هذا هوالفرق بين هذا الواجب والنافلة، لانّه يجوز تأخيرها من غير بدل.

و ما ذكروه ينتقض بالكفّارات الثلاث، لانّ ما يفعل و يختار منها هو الواجب بلا خلاف، و مع ذلك فلا إثم بتأخيره والعدول عنه إلى غيره .

ثمّ هو منتقض على أصلهم، لأنّ عندهم إذا أخّر الصلاة و قد بقي من الوقت قدر ما تفعل فيه، أثم و إن لم تكن الصلاة واجبة في تلك الحال، لانّ الوجوب يتعيّن عندهم إذا بقي من الوقت قدر تحريمة.

و تعلّقهم ـ بأنّ وقت الظهر إذا دخل و هو مقيم، ثمّ مضى منه ما يتمكّن من الصلاة فيه، ثمّ سافر، فانّه يجب عليه قصر الصلاة، وانّها لو وجبت بأوّل الوقت لما جاز ذلك، كما لو سافر بعد خروجه ـ غير معتمد. [3]

لأنّ أوّل الوقت و آخره وإن اشتركا في تعلّق الوجوب بهما، فقد اختلفا في انّه موسّع في أحدهما و مضيّق في الآخر، فلذلك اعتبر آخر الوقت دون أوّله في الحاضر والمسافر.

و أيضاً فانّ كيفيّة أداء الصلاة تعتبر بحال المكلّف في وقت أدائها، ألا ترى انّ العبد فرضه في يوم الجمعة الظهر أربع ركعات، و متى أُعتق و الوقت باق،

---

١. قوله: «قياس» خبر لقوله: «و تعلّق من خصّ...».

٢. في الأصل و «ج»: كذلك ما قبل الزوال.

٣. قوله: «غير معتمد» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأن...».

لزمته الجمعة ركعتان.

و كذلك لو كان المكلّف صحيحاً في أوّل الوقت، لزمته الصلاة على كيفيّة مخصوصة، فإذا مرض قبل آخر الوقت و عجز عن تلك الكيفية، لزمته على وجه آخر، على حسب استطاعته، فتغيّرت صفة العبادة لتغيّر حال المكلّف في وقت أدائها، من رقٍّ إلى حرّية، و من صحّةٍ إلى مرض، فكذلك إذا تغيّرت من إقامة إلى سفر.

فأمّا إذا سافر بعد خروج الوقت، فانّه يكون قاضياً لا مؤدياً، و القضاء يجب أن يكون على الصّفة الّتي فات عليها المقضي.

وتعلّقهم ـ بانّ ما بعد الزوال مدّة يتكرّر فيها امتثال المأمور به، فيجب أن يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب، كمدّة الحول في الزكاة ـ لا يصحّ الاعتماد عليه.[1] لانّه قياس، و قد بيّنا انّ القياس في مثل هذه المسألة لا يجوز.

ثمّ إنّ مدّة الحول لم تضرب في الشريعة لوجوب أداء الزكاة، بخلاف ما بعد الزوال، فانّه مضروب لوجوب أداء الصلاة، فافترق الأمران.

وأيضاً فانّ الزكاة لمّا كانت غير واجبة قبل تمام الحول، تميّز المؤدّىٰ منها في تلك الحال من المؤدّىٰ بعد تمامه بالاسم و الصّفة والنيّة، بخلاف الصلاة في أوّل الوقت، فانها لا تتميّز من المؤدّات في آخره بشيء من الأحكام.

على انّا نقول: إنّ الصلاة واجبة من أوّل الوقت إلى آخره، و لا نقول: إنّها جائزة في بعضه، لأنّ ذلك يوهم انّها نفل، بل نقول: إنّه جائز تركها، و العدول عنها إلى بدل مالم يتضيّق وقتها، فقد انفصل بذلك وقت الجواز من وقت الوجوب.

---

١. قوله: «لا يصحّ الإعتماد عليه» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّ...».

الفصل السابع عشر

[في ذكر الشروط التي معها يحسن الأمر بالفعل]

والأمر بالفعل لا يحسن إلاّ مع شروطٍ [1] و هي تنقسم:

فمنها: ما يتعلّق بالآمر.

ومنها : ما يتعلّق بالمأمور .

ومنها : ما يتعلّق بالمأمور به.

ومنها: ما يتعلّق بالأمر.

فأمّا ما يتعلّق بالآمر، فإن كان هو القديم تعالى:

فتمكينه من الفعل بـالقُدَر [2] و الآلات و الألطـاف، وغير ذلك مـن وجـوه التمكين.

و أن يكون قصده بـذلك ايصال الثواب إلى المكلَّـف، ليكون تعريضـاً له؛ لأنّ الغرض بالتكليف هذا.

و أن يكون عالماً بانّه سيفعله به على كلّ حال.

و إن كان غير القديم تعالى:

فكونه عالماً بحسن المأمور به.

و ثبوت غرض فيه له أو لغيره .

و أن يظنّ تمكّن المأمور من الفعل.

---

١. في الأصل و «ج» و «ب»: مع شروطه.

٢. في «ج» و «د»: بالقدرة.

فأمّا النبيّ ﷺ، فالشرط فيه كالشرط في القديم تعالى إلاّ العلم بإيصال الثواب، لأنّ ذلك لا يتعلّق به، و يجوز أن يقوم الظنّ فيه مقام العلم فيما يرجع إلى تمكّن المكلّف.

وأمّا ما يتعلّق بالمأمور، فكونه متمكّناً من ايقاع المأمور به على الوجه الذي أُمر به.

و أمّا ما يتعلّق بالمأمور به:

فصحّة ايجاده من المكلّف له.

و صحّته منه على وجه الاختيار.

و أن يثبت فيه صفة حسن.

و أن يكون له صفة تزيد على ذلك يدخل بها في كونه واجباً أو ندباً.

وأمّا ما يتعلّق بالأمر: فكونه متقدّماً للوقت الذي كلّف المأمور الفعل فيه، بما يتمكّن معه من الاستدلال على وجوب الفعل أو الترغيب فيه[1] لأنّ ذلك هو الغرض بالأمر، ولا يتمّ إلاّ بما ذكرناه، فإن زاد في التقديم على هذا الوقت، لم يكن بدّ من مصلحة وغرض فيه.

الفصل الثامن عشر

[الآمر لا يدخل تحت أمره]

والآمر لا يدخل تحت أمره، لأنّ من حقّ الآمر أن يكون أعلى رتبةً من المأمور، و هذا لا يتقدّر بين الإنسان و نفسه.

و الرسول ﷺ داخل فيما يؤدّيه إلينا عن الله سبحانه من الخطاب العامّ، لانّه و إن سُمِع من لفظه فانّه يحكيه عن الله تعالى، وهو سبحانه الآمر به دونه ﷺ.

---

١. في «أ»: و الترغيب فيه.

الفصل التاسع عشر

[الكفّار مخاطبون بالشرائع[1]]

والكفّار مخاطبون بالشرائع، لأنّ المعتبر في دخول المكلّف في الخطاب ليس إلاّ بصفته و صفة الخطاب، و إذا كان كذلك فالكافر كالمؤمن في استيفاء شروط التكليف، لانّه يتمكّن أن يؤمن فتصحّ منه العبادة، و صحّة تكليفه الشرعيات كصحّة تكليفه نفس[2] الإيمان.

و أمّا صفة الخطاب، فانّه إذا كان مطلَقاً، أو متوجّهاً إلى الناس، دخل فيه الكافر و يتناوله، كدخول المؤمن. و أيضاً فلا خلاف انّ الكفّار يحدّون على الزنا على جهة العقوبة، و لو لم يكونوا مخاطبين بالشرعيّات لما استحقّوا العقوبة على فعل القبيح منها.

و ليس لأحد أن يقول: عقاب الكافر على أنّه لم يخلّص نفسه من الكفر، فَيَعْرِفَ قبح الزنا. لأنّ ذلك قول بأنّ عقابه على كفره لا على الزنا، و هذا يقتضي أن يعاقب و إن لم يَزْنِ.

و تعلّق المخالف ـ بأنّ الكافر لا يصحّ منه مع كفره شيء من العبادات، فيجب أن لا يكون مخاطباً بها، كما لو كان عاجزاً أو ممنوعاً ـ ليس بشيء[3] لأنّ

---

١. قال السيد المرتضى ﷺ: الصحيح انّ الكفّار مخاطبون بالعبادات الشرعية، و ذهب كثير من المتكلّمين و أكثر الفقهاء إلى انّهم غير مخاطبين.

وفائدة الخلاف انّ من قال: انّهم مخاطبون، يذهب إلى أنّهم يستحقّون مع عقابهم على الكفر العقاب من الله تعالى على الإخلال بهذه العبادات و منّا الذّمّ على ذلك، و من ذهب إلى أنّهم غير مخاطبين، يلزمه أن لا يستحقّوا عقاباً ولا ذَمّاً على الإخلال بالعبادات. الذريعة: ١/ ٧٥.

٢. في «أ»: بنفس.

٣. قوله: «ليس بشيء» خبر لقوله: «و تعلّق المخالف...» وجواب عمّا تعلّق به الخصم.

العبادة تصحّ منه بشرط أن يقدّم الإيمان كالمحدث، فانّ الصلاة لا تصحّ منه مع الحدث، و هو مخاطب بها، و تصحّ منه بشرط أن يقدّم إزالته.

والكافر بخلاف العاجز، لانّه لا يتمكّن من إزالة عجزه، و كذلك الممنوع.

و يلزم على ما قالوه أن لا يكون القاعد مخاطباً بالصلاة ولا القائم إليها أيضاً، لانّه لا يتمكّن في الحال الثانية من جميع أركان الصلاة.

و تعلّقهم ـ بانّه لو كان مخاطباً بالعبادات، للزمه إذا أسلم، قضاء الفائت منها ـ غيرُ صحيح[1]. لأنّ القضاء لا يتبع الأداء في سقوط ولا وجوب، و لهذا يجب أداء الجمعة، ولا يجب قضاؤها إذا فاتت، و لا يجب أداء الصوم على الحائض، و يجب عليها قضاؤه.

فإن قيل: هذا و إن صحّ في المختصّ من العبادات بأوقات لم يصحّ في الزكاة، لأنّ فعلها في الأوقات كلّها أداء لا قضاء[2] و إذا حال الحول على نصاب في ملك كافر ثمّ أسلم لم تجب عليه فيه زكاة بالاتّفاق.

فالجواب: انّ الزكاة وجبت عليه ثمّ سقطت بالإسلام، لانّ الإسلام ـ على ما جاء في الأثر ـ يجبُّ ما قبله.[3]

---

١. قوله: «غير صحيح» خبر لقوله: «وتعلّقهم...».

٢. في «ج»: أداء ولا قضاء.

٣. عوالي اللئالي: ٢/ ٥٢ برقم ١٤٥ و ص ٢٢٤ برقم ٣٨، و الجامع الصغير: ١/ ٤٧٤ برقم ٣٠٦٤، وكنز العمال: ١/ ٦٦ برقم ٢٤٣ و ١٣/ ٣٧٤ برقم ٢٧٠٢٥، و مسند أحمد بن حنبل: ٤/ ١٩٩ و ٢٠٥.

قال الطريحي في مجمع البحرين: في الحديث الإسلام يجبّ ما قبله، و التوبة تجبّ ما قبلها من الكفر والمعاصي و الذنوب، و الجبّ: القطع.

ولنا حول الحديث كلام تقدّم في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ٢٠٣.

الفصل العشرون

الكلام في النّهي

و ليس للنّهي صيغة تخصّه، كما قلنا في الأمر، لانّ لفظه مشترك بين النّهي و التهديد و التوبيخ، ولا يكون نهياً إلّالكراهة المنهيّ عنه. كما قد مضى[1] في أوّل الكتاب في كونه تعالى كارهاً.

و الرتبة معتبرة فيه، كما قلناه في الأمر.

و قولنا «نهي» لفظة تختصّ بالقول[2] بخلاف لفظ الأمر[3].

و النهي لا يدلّ على أحكام الفعل المنهيّ عنه، و إنّما يحكم فيما نهى عنه تعالى بالقبح بدليل منفصل، و هو انّه تعالى لا يجوز أن ينهى إلّا عن القبيح.

والنّهي كالأمر في انّه لا يقتضي مطلقاً، ولا مشروطاً، تكراراً و لا مرّةً واحدةً، و في احتماله[4] مع الإطلاق لكلّ وقت مستقبل إمّا منفرداً أو مجتمعاً و في انّه ليس بأمر بضد المنهي عنه لا لفظاً و لا معنى، و قد تقدّم الكلام في ذلك.[5]

---

١. في الأصل و«ب» و «ج»: لما قد مضى.

٢. في الأصل و «ب» و «ج»: تختص القول.

٣. لأنّ لفظ الأمر عند المصنف مشترك بين الفعل و القول. كما تقدّم.

٤. قوله:«وفي احتماله» عطف على قوله:«و النهي كالأمر في أنّه».

٥. كذا في «ب» و لكن في سائر النسخ: على ذلك.

الفصل الواحد و العشرون

[في صحّة دخول التخيير في النّهي]

ويصحّ في فعل أن يقبح إذا كان ما يسدّ مسده معدوماً، و على هذا يصحّ النّهي عن فعلين مختلفين على وجه التخيير والبدل، بأن يعلم في كلّ واحد منهما انّه يقبح بشرط كون الآخر معدوماً، ولا يصحّ القول بقبحهما جميعاً على الإطلاق، لأنّ[1] هذا الشرط الذي ذكرناه، يقتضي متى وجدا جميعاً أن لا يقبح واحد منهما.

ولا يجري الضدّان في ذلك مجرى المختلفين، لأنّ كلّ واحد منهما متى وجد وجب عدم الآخر لا محالة، و ما يجب عدمه بوجوده، يبعد أن يكون شرطاً في قبحه، و إنّما يصحّ ذلك في المختلفين و المثلين.

الفصل الثاني و العشرون

[هل يقتضى النهي فساد المنهيّ عنه؟]

والنّهي لا يقتضي بظاهره فساد المنهي عنه، لأنّ المستفاد بقولنا فيما هو شرعيّ: «انّه صحيح» أو «مُجْزٍ» اثبات أحكام شرعيّة فيه، و المستفاد بقولنا: «انّه فاسد» أو «موقوف» نفي تلك الأحكام عنه.

كقولنا في الطلاق: انّه صحيح، فانّا نريد بذلك، انّ الفرقة تقع به، و يتعلّق الأحكام عليه، و نريد بقولنا :«انّه فاسد» نفي ما أردناه بالصحّة.

---

١. في الأصل و«ج»: و لأنّ.

و إذا ثبت ذلك، و كان النّهي لا تعلّق للفظه و لا لمعناه بشيء من ذلك، لم يدلّ على صحّة ولا فساد[1].

و أيضاً فالنّهي قد ورد فيما هو صحيح و فاسد، و ظاهر استعمال اللفظ في شيئين يدلّ على الحقيقة، على ما قدّمناه، و لا شبهة في صحّة ما ذكرناه، لانّ المكلّف عند تضيّق وقت الصلاة منهيّ عن البيع والشراء و النكاح، و مع ذلك فلو فعل صحّ بيعه و نكاحه.

و تعلّق المخالف ـ بأنّ أحكام الفعل تابعة له، و إذا كان النّهي مانعاً منه، وجب أن يمنع من أحكامه، و إذا منع من أحكام البيع مثلاً، لم يبق إلاّ فساده ـ لا يصحّ[2] لأنّه إنّما منع من الفعل للتعلّق الذي بينهما، لأنّ النّهي من الحكيم يدلّ على كراهة المنهيّ عنه، و هو لا يكره إلاّ القبيح والقبيح ممنوع منه، ولا تعلّق للفظ النهيّ ولا معناه بأحكام الفعل، فلا يكون مانعاً منها.

---

١. ولا يخفى انّ عدم اقتضاء النهي فساد المنهيّ عنه في كلامهﷺ ناظر إلى أنّه من حيث اللغة، و لأنّ النّهي في اللغة و عرف أهلها لا يقتضي فساداً ولا صحّة، وإنّما يعلم ذلك في متعلّقه بدليل منفصل، كما صرّح بذلك السيد المرتضىﷺ، و لإيضاح المقصود نأتي بكلامه و إليك نصّه:

«و الّذي نذهب إليه أنّ النّهي من حيث اللغة وعرف أهلها لا يقتضي فساداً ولا صحّةً، وإنّما نعلم في متعلّقه الفساد بدليل منفصل، و الّذي يدلّ على صحّة مذهبنا انّ النهي لا تعلّق للفظه ولا لمعناه بشيءٍ من الأحكام الّتي نشير بقولنا في الفعل«انّه مُجزٍ» إلى ثبوتها، و في قولنا«انّه فاسد» إلى انتفائها، وما لا تعلّق له بالنهي في لفظٍ ولا معنى كيف يصحّ أن يُستفاد منه.

يوضح هذه الجملة انّ الفقيه إذا قال في العقد: إنّه صحيح. فلم يفد بذلك حسن العقد ولا قبحه، وإنّما غرضه إثبات أحكام مخصوصة له، و كذلك إذا قال: هو فاسدٌ أو موقوف.

و الإيقاعات من طلاق و غيره إذا قلنا: انّه صحيح، فمعناه انّ الفُرقة تقع به، و الأحكام تتعلّق عليه، و إذا قلنا: انّه فاسد، فالمعنى انّه لا يؤثّر فراقاً و لا تحريماً، و إذا اعتبرت سائر ما نقول: انّه صحيح و فاسد وجدته مفيداً لثبوت أحكام شرعية أو انتفائها .و إذا كان النهي بظاهره و معناه لا يقتضي إلاّ هذا القدر الذي ذكرناه فلا يدلّ في المنهيّ عنه على فسادٍ و لا صحّة، وهذه الجملة إذا اعتبرت تجلّى الكلام في هذا الباب، و تعرّى من كلّ شبهة» الذريعة:١/ ١٨٠ـ١٨١.

٢. قوله:«لا يصحّ» خبر لقوله:«و تعلّق المخالف...».

و تعلّقهم ـ بأنّ الإجزاء يعاقب الفساد، و إذا كان بالنهي ينتفي كون الشيء شرعيّاً، و كان الإجزاء لا يعلم إلّا شرعاً، فليس بعد ذلك إلّا الفساد ـ لا دلالة لهم[1] فيه، لانّهم إن أرادوا بنفي النّهي كونه شرعيّاً نفي كونه مراداً و قربةً وطاعةً فمسلّم.

و إن أرادوا نفي الأحكام الشرعية فغير مسلّم، و إذا كان الإجزاء والفساد لا يعلمان إلّا شرعاً، وجب أن لا يعلم أحدهما من مطلق اللفظ.

و قولهم: لـو لم يُعقل من النّهي الفسـاد لم نعقله من التحـريم[2] و قد علمنا بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ﴾[3] إلى آخر المحرمات فساد هذه الأنكحة.

الجواب عنه: انّا نقول في التّحريم: انّ مطلَقَـه لا يدلّ على الفساد كقولنا في مطلق النهي، و إنّما يعلم الفساد في هذه الأنكحة بدليل غير ظاهر اللفظ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. قوله: «لا دلالة لهم» خبر لقوله: «و تعلّقهم بانّ الإجزاء...».

٢. في «ج»: و قولهم: إذا لم نعقل من النهي الفساد لم نعقل منه التحريم.

٣. النساء/ ٢٣.

باب الكلام في الخصوص والعموم

ليس هاهنا لفظ موضوع للاستغراق، إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كلّ ما يدّعي من ذلك، مشترك بين العموم والخصوص، بدليل استعماله تارةً في العموم و أُخرى في الخصوص.

لأنّ القائل إذا قال: لقيت العلماء و قصدت الفضلاء[1] أراد مرّةً هذا و أُخرى ذاك[2]، بل لا يريد في الأكثر إلّا الخصوص، و قلّ ما يريد العموم، و قد بيّنا انّ ظاهر الاستعمال دليل الحقيقة.

و يدلّ على ذلك أيضاً حسن استفهام هذا القائل عن مراده، و هل أراد الخصوص أو العموم، وحسن الاستفهام دليل احتمال اللفظ واشتراكه، و لهذا لا يحسن استفهام من قال: رأيت رجلاً، و يحسن استفهام من قال: رأيت عيناً أو شيئاً.

و قولهم: وجه حسن الاستفهام هاهنا التجويز لكون المخاطب مريداً للمجاز. باطلٌ، لانّه يقتضي حسن الاستفهام في كلّ خطاب باللغة العربيّة، لإمكان المجاز فيه.

على انّ المخاطب إذا كان حكيماً وأراد المجاز، فلابدّ من أن يدلّ من يخاطبه على ذلك، فلا يجوز استفهامه مع فقد دليل المجاز.

و قولهم: من قال: ضربت أبي، و صمت شهراً، و عندي لفلان عشرة،

---

١. في «أ» و «ب»: أو قصدت الفضلاء.

٢. في «أ» و «ب»: ذلك.

يحسن أن يستفهم فيقال له:أضربت أباك؟ و صمت شهراً كاملاً أو ناقصاً؟ و كذلك في العشرة، و إن كان ذلك لا احتمال فيه.

الجواب عنه انّ الاستفهام إذا كان طلباً للعلم لم يحسن إلّامع الاحتمال على ما بيّناه، و قول القائل: «أضربت أباك» ليس باستفهام، و إنّما هو استعظام و استكبار، و لهذا لا يحسن أن يصرّح فيقول:أضربت أباك أم لم تضربه

وأمّا لفظة شهر فتقع حقيقة على ثلاثين يوماً، و على تسعة و عشرين، فلهذا حسن دخول الاستفهام فيه.

و قيل في العشرة كذلك، فانّها[1] تسمّى عشرة، وإن كانت ناقصة لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[2] والأولى أن يمنع في العشرة من حسن الاستفهام.

و تعلّقهم ـ بانّ القائل لغيره: «مَنْ عندك؟» يحسن أن يجيبه بذكر كلّ عاقل، و لولا وجوب استغراق هذه اللفظة لجميع العقلاء، لجاز أن يقبح الجواب عنها في بعض الأحوال بذكر بعضهم، كما يقبح الجواب عنها بذكر بعض البهائم ـ غير معتمدٍ.[3]

لانّه لا يدلّ على وجوب استغراقها للجميع و إنّما يدلّ على صلاحها لذلك، و كذا نقول، و مع هذا فهي صالحة للبعض، بدليل انّه يحسن في جواب هذا المستفهم أن يقال له: من الرجال أم من النساء، ومن العبيد أم من الأحرار ؟و لولا احتمال اللفظ لما جاز ذلك.

ولما ذكرناه لم يجز الجواب بذكر بعض البهائم، لأنّ لفظة «مَنْ» لا تصلح[4] في وضع اللغة للاستفهام عن ذلك.

---

١. كذا في «أ» و لكن في سائر النسخ: و انّها.

٢. البقرة/ ١٩٦.

٣. قوله:« غيرُمعتمدٍ» خبر لقوله:«و تعلّقهم بأن...».

٤. في «ج»: لا تصحّ.

و بهذا نجيب عن تعلّقهم بحسن استثناء القائل: من دخل داري اكرمته، إلاّ كلّ عاقل[1]، و انّ الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه، بدليل قبح استثناءه بعض البهائم، لأنّ الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصحّ دخوله فيه لاوجب، و لهذا جاز استثناء كلّ عاقل، و لم يجز استثناء بعض البهائم.

يبيّن ذلك أنّ قول القائل لغيره: «الق جماعة من العلماء» و «اضرب فرقة من السفهاء» يحسن أن يستثنى كلّ واحد من العلماء والسفهاء، فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه، لوجب أن يكون قوله: «فرقة» و«جماعة» مستغرقاً لجميع العلماء والسفهاء، و ليس هذا قول أحد.

فإن قيل: يجب على ما قلتموه في الاستثناء صحّة دخوله في النكرات.

قلنا: يحسن بغير خلاف استثناء المعرفة من النكرات، كقولك: الق جماعة إلاّ زيداً، أو اضرب رجالاً إلاّ عمراً، و يجوز استثناء النكرة من النكرات إذا خصّصتها[2] أو وصفتها كقولك: جاءني قوم إلاّ رجلاً ظريفاً أو من بني هاشم، و لا يجوز بغير وصف ولا تخصيص، لعدم الفائدة، و هذا ذكره ابن السراج[3] في كتابه الأُصول.

و تعلّقهم ـ بانّ الاستغراق إذا كان معنى معقولاً لأهل اللغة تدعو الحاجة إلى الإخبار عنه، وجب أن يضعوا له عبارة، و لا نجد في ذلك من الألفاظ إلاّ

---

١. كذا في «د» و لكن في سائر النسخ: لكلّ عاقل.

٢. في «ج»: إن خصّصتها.

٣. أبو بكر بن السراج محمد بن السرى المتوفى سنة ٣١٦هـ قال الزِّركْلي في أعلامه: هو أحد أئمة الأدب و العربية، يقال: ما زال النحو مجنوناً حتّى عقله ابن السراج بأُصوله.
قال في كشف الظنون: ١/ ١١١: أُصول ابن السراج في النحو كتاب مرجوع إليه عند اضطراب النقل و اختلاف الأقوال، و لها شروح منها... لاحظ ترجمته في الأعلام للزركلي: ٦/ ١٣٦ و تاريخ بغداد: ٥/ ٣١٩، و ريحانة الأدب ٨/ ٥٦١.

ما نذهب إلى عمومه ـ باطلٌ [١] لانّ أوّل ما فيه انّه اثبات لغة بقياس، و ذلك لا يجوز.

ثمّ إنّ الوجوب الذي ادّعوه، إن أرادوا به الإلجاء، فباطلٌ لانّه لا وجه يقتضيه، و لأنّهم يتمكّنون من إفهام مرادهم و ما عقلوه من المعاني بالإشارة.

و إن أرادوا به ما يخالف النّقل، فمن أين انّه لابدّ أن يفعلوه [٢] ثمّ أقصى ما في ذلك أن يضعوا عبارة، فلم يجب أن يكون خاصّة، و ما المنكر من اشتراكها كسائر الألفاظ المشتركة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّقهم بانّ الاستغراق».

٢. و لمزيد التوضيح نأتي بملخّص ما نقله السيد المرتضى﵀ من الإشكال والجواب في هذا المقام، و هو انّ القائلين بالعموم استدلوا عليه بأُمور:

منها انّ للإستغراق معناً معقولاً لأهل اللغة، و ممّا تدعوهم الدواعي إلى الإخبار عنه، فلابدّ أن يضعوا له عبارةً تُنبِئُ عنه، و إذا وجب ذلك فلا شيء من الألفاظ بذلك أولى من الألفاظ الّتي نذهب إلى عمومها.

أمّا الجواب فأوّل ما فيه انّ هذا منهم إثبات لغة بقياس و استدلالٍ، و ذلك ممّا لا يجوز فيما طريقه اللغة، مضافاً إلى انّ قولهم: «لا بدّ أن يضعوا عبارةً» لا يخلو من انّه واجب عليهم أن يفعلوا ذلك، أو لابدّ أن يقع على سبيل القطع، فإن كان الأوّل، فمن أين لهم انّهم لابدّ أن يفعلوا الواجب ولا يخلّوا به، و إن أرادوا الثاني فيجب أن يكونوا مُلجئين إلى وضع العبارات، و هذا بعيد، لأنّهم متمكّنون من إفهام ما عقلوه من المعاني عند اللزوم بالإشارة على اختلاف أشكالها. لاحظ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ١/ ٢١٥ و ٢٢٢ـ٢٢٣.

الفصل الأوّل

[في بيان انّ العموم مخصوص و الفرق بين التخصيص و النسخ]

واعلم انّ المراد بقولنا «انّ العموم مخصوص» انّ المتكلم به أراد بعض ما يصلح اللفظ له دون بعض، لأنّه إذا اطلق صلح لأشياء كثيرة على سبيل العموم، فإذا دلّ الدليل على انّه أراد البعض، قيل «انّ العموم مخصوص».

والفرق بين التخصيص والنسخ، من جهة حَدَّيهما، لانّ حدّ التّخصيص هو ما بيّناه، و هو انّ المخاطِب باللفظ أراد بعض ما يصلح له دون بعض.

و حدّ النسخ قد بيّناه في الكلام في النّبوّة في هذا الكتاب.

و أيضاً فالتخصيص لا يصحّ[1] إلاّ فيما يتناوله اللفظ، والنسخ قد يصحّ فيما عُلم بالدليل أنّه مرادٌ و إن لم يتناوله اللفظ.

و أيضاً فالنسخ يقتضي انّ المخاطِب أراد الفعل المنسوخ في حال الخطاب، و إنّما تغيرت حاله في المستقبل، و ليس كذلك التخصيص، لانّه يقتضي فيما يتناوله اللفظ أن لا يكون مراداً في حال الخطاب.

وأيضاً فالنسخ يدخل على العين الواحدة، و التخصيص لا يدخل إلاّ على جملة.

---

١. في «أ»: لا يصلح.

الفصل الثاني

[في جواز الخطاب بالعموم و إرادة الخصوص]

و يجوز أن يخاطِب تعالى بالعموم و يريد به الخصوص، لانّا قد دللنا على أنّ ألفاظ العموم مشتركة بينه و بين الخصوص، و حقيقة فيهما، ومع ذلك لابدّ من جواز ما ذكرناه، لانّ من أراد كلّ واحد منهما ما عدل عن الحقيقة إلى المجاز.

و العام يصير خاصّاً بقصد المتكلّم إلى ذلك، و كذا القول[1] فيه إذا كان عاماً مستغرقاً، في انّه لا يكون كذلك إلاّ بالقصد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث

[في تخصيص العموم بالاستثناء]

و تخصيص العموم بالإستثناء صحيح، و من حقّ الاستثناء المؤثّر في المستثنى منه، أن يكون متّصلاً به، و متى لم يكن كذلك لم يؤثّر، لأنّ حكم كلّ مؤثّر من شرط و تقييدٍ بصفةِ الاتّصالُ، و لولا ذلك لم يحنث حالفٌ في يمينه، لانّه يستثني فيها[2] و إن تراخى الزمان، فلا تكون منعقدة.

و هذا يوجب رفع الثّقة بالوعد والوعيد، و أن لا يستقرّ حكم العقود و الايقاعات من طلاق و غيره.

---

١. في «أ»: و كذلك القول.

٢. في «ج»: يستثنى بها.

الفصل الرابع

[الإستثناء المتصل بجمل هل يرجع إلى جميعها أو إلى ما يليه؟[1]]

و الاستثناء المتّصل بجمل، يجوز رجوعه إلى جميعها أو إلى ما يليه منها، ولا يقطع على أحد الأمرين إلاّ بدليل، و قلنا ذلك، لانّه يحسن استفهام من قال:«أكرم إخواني، و اضرب غلماني إلاّ واحداً» عن الواحد المستثنى، هل هو من الجملتين أم من إحداهما؟ و قد بيّنا انّ الإستفهام لا يحسن إلاّ مع الاحتمال والاشتراك.

و تعلُّقُ ـ مَن قال: بأنّ الاستثناء يرجع إلى ما يليه فقط من أبي حنيفة و أصحابه، بأنّ الّذي أوجب في الاستثناء أن يُعَلَّق[2] بغيره عدمُ استقلاله بنفسه، و لو كان مستقلاً بنفسه لما احتيج إلى تعليقه[3] بغيره، و إذا كان كذلك، و افاد واستقلّ إذا علّق بما يليه، لم يكن لتعليقه بما بَعُدَ عنه معنىً، و لو وجب مع ذلك أن يُعَلَّق بغيره، لوجب مثل ذلك فيه لو كان مستقلاً بنفسه ـ غيرُ معتمدٍ[4].

لأنّا نقول بموجبه، فلا نوجب رجوع الاستثناء وقد استقلّ بالتعلّق بما يليه[5]

---

١. اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال كما يظهر من كلام السيّد المرتضى في الذريعة، فذهب الشافعي إلى أنّ الإستثناء إذا تعقّب جُمَلاً يصحّ رجوعه إلى كلّ واحدة منها، فلابدّ من أن يرجع إلى كلّ ما تقدّمه، و ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى انّ الإستثناء يرجع إلى ما يليه فقط.

وذهب السيد المرتضى‌ﷺ والمؤلّف إلى جواز رجوعه إلى جميع الجمل و إلى ما يليه، ولا يجوز القطع على أحدهما إلاّ بدليل منفصل، أو عادةٍ أو أمارة. لاحظ الذريعة:١/ ٢٤٩.

٢. في «ج»: إذ تعلّق.

٣. في «ج»إلى تعلّقه.

٤. قوله : «غيرُ معتمدٍ» خبر لقوله قبل سطور«و تعلُّقُ مَن قال...».

٥. في «ج» بالتعلّق ممّا يليه.

إلى ما تقدّم من الجمل، بل نجوّز ذلك فيه كما نجوّز[1] اختصاصه بما يليه.

ثمّ إنّ ما ذكروه ينتقض بالشرط، لانّه يفيد و يستقلّ إذا علّق ببعض الجمل، ولا خلاف أنّه يجب تعليقه مع حصول الاستقلال بالجميع.

على أنّ مقتضى استدلالهم، الوقف الذي نذهب إليه، لانّه مبنيّ على أنّ مع استقلال الاستثناء و قد عُلّق بما يليه، لا يجب تعليقه بغيره، و كذا نقول غير انّه و إن لم يجب فهو جائز، و ليس فيما اقتصروا عليه دليل على أنّ هذا الجائز غير مراد.

فإن قالوا: لو جاز ذلك فيه، لجاز لو كان مستقلاً بنفسه تعليقه بغيره.

قلنا: ما استقلّ بنفسه لا تعلّق له بغيره لا جائزاً[2] و لا واجباً، فلهذا لم يجز أن يُعَلَّق بغيره، والاستثناء المتعقّب جملاً، غير مستقلّ بنفسه، فلابدّ من تعليقه بما يليه حتّى يستقلّ، إلاّ انّه و إن استقلّ بذلك، فمن الجائز أن يتعلّق بما تقدّمه، فافترق الأمران.

و تعلُّقُهم ـ بأنّ الواجب حمل لفظ العموم على ظاهره إلاّ لضرورة، و إذا اختصّت الجملة الّتي يليها الاستثناء للضرورة، لم يجز تخصيص غيرها و لا ضرورة ـ باطلٌ[3] لانّا لا نوجب استغراق ألفاظ العموم على ما قدّمناه، و على هذا لا يجب إذا خصّصنا الجملة الّتي يليها الاستثناء، أن نقطع على انّ الجملة الأُخرى عامّة، بل هي محتملة للخصوص والعموم، كما كانت قبل تعقّب الاستثناء.

و ما ذكروه ينتقض أيضاً بالشرط على ما بيّناه.[4]

و تعلّقهم ـ بأنّ الاستثناء من الاستثناء إذا رجع إلى ما يليه دون ما تقدّمه،

---

١. كذا في «أ» و لكن في غيرها من النسخ: بل يجوز ذلك فيه كما يجوز.

٢. في الأصل و «ج» و «د»: لا تعلّق له بغيره جائزاً.

٣. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّ...».

٤. توضيحه بانّ الشرط متى علّق ببعض الجمل أفاد و استقلّ، و مع ذلك يجب أن يُعلّق بالجميع عندهم، و هذا نقض ظاهر.

فكذلك يجب في كلّ استثناء ـ لا يصحّ [١] لأنّ ذلك إنّما وجب هاهنا، لانّ تعليق الاستثناء الثاني بالجملتين يصير معه لغواً لا فائدة فيه، لأنّا نستفيد من قول القائل: عندي عشرة إلاّ درهمين، الاقرار بثمانية، فإذا قال بعد ذلك: إلاّ درهماً استفدنا اقراره بتسعة.

فلو جعلنا قوله «إلاّ درهماً» يرجع إلى العشرة، صار كأنّه قال: عندي عشرة إلاّ ثلاثة، لانّ الدرهم المستثنى إذا انضاف إلى الدرهمين المستثنيين صارت ثلاثة، و إذا أنقصنا [٢] الدرهم المستثنى من الثلاثة، بقيت ثمانية، و هذا هو المفهوم من قوله : عندي عشرة إلاّ درهمين.

و إذا سقطت فائدته بعوده إلى الجملة الأُولى، وجب قصره على ما يليه، و مثل هذا غير حاصل فيما اختلفنا فيه.

و تعلّق من ذهب إلى انّ الاستثناء إذا تعقّب جملاً، وجب عوده إلى جميعها من الشافعي و أصحابه، بأنّ الشرط هذا حكمه، فكذلك يجب في الاستثناء.

لانّ كلّ واحد منهما لا يستقلّ بنفسه، و يقتضي كلّ واحد منهما ضرباً من التخصيص، لانّ الاستثناء يخصّص الأعيان، والشرط يخصّص الأحوال، لانّ قول القائل لغيره: «أعطه كذا إن دخل الدار» تخصيص العطيّة بحال معيّنة.

و لانّ معناهما واحد [٣] لأنّ قوله تعالى في آية القذف ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا﴾ [٤] جارٍ مجرى قوله: أُولئك هُم الفاسقون إن لم يتوبوا.

الجواب عنه: إنّا لا نسلّم ما ذكروه في الشرط، بل قولنا فيه و في الاستثناء سواء.

---

١. قوله: «لا يصحّ» خبر لقوله: «و تعلّقهم بأنّ الإستثناء...».

٢. كذا في الأصل و لكن في غيره من النسخ: نقصنا.

٣. مرجع الضميرين في قوله «معناهما» الشرط والإستثناء.

٤. النور: ٥.

و ليس لهم أن يقولوا: هذا بخلاف المعروف من اللّغة، لأنّ العرب الّذين يحتجّ بقولهم، لا يُعْرف لهم في الشرط والاستثناء ما يقطع به في ذلك.

و من وضع كتب النّحو مستقرؤن لكلامهم، و مستدلّون على أغراضهم و قد يصيبون و قد يخطئون، وحالهم في ذلك كحال المتكلّمين في أُصول الفقه، على انّهم لم يحقّقوا القول فيه كما حقّقه هؤلاء.

و فَرْقُ أصحاب أبي حنيفة ــ بين الاستثناء والشرط، بأنّ الشرط له صدر الكلام، فإذا أتى متأخّراً فكأنّه في أوّل الكلام، و ليس كذلك الاستثناء، لأنّ موضعه آخر الكلام ـ ليس بمُعْتَمَدٍ.[1]

لأنّه لو قيل لهم: و لِمَ إذا كان الشرط على ما ذكرتموه وجب أن يعلّق بالجميع، و هو لو تقدّم على الجمل في اللفظ لا في المعنى، لم يجب ذلك فيه؟ لم يجدوا متعلّقاً.

و تعلُّقُهم ــ بانّ الجمل المعطوف بعضها على بعض في الحكم، كالجملة الواحدة، لانّ قول القائل رأيت زيد بن عبد الله، و رأيت زيد بن محمد ـ و هما جملتان ـ جار مجرى قوله : رأيت الزيدين، و إذا وجب عود الاستثناء إلى الجملة الواحدة، فكذلك يجب فيما هو في حكمها ـ باطلٌ .[2]

لانّا لا نسلّم انّ الجملتين تصيران بالعطف كالجملة الواحدة، لانّ المستثنى من الجملتين يجوز أن يصرّح بأنّ الاستثناء من إحداهما دون الأُخرى، ولا يجوز أن يصرّح في الجملة الواحدة بأنّ الاستثناء غير عائد إليها.

و قولهم: ـ الاستثناء إذا تعقّب جملاً كانّه مذكور عقيب كلّ جملة منها، و إنّما عدلوا عن ذلك اختصاراً، و لو قال الله تعالى:« فاجلدوهم ثمانين جلدة إلاّ الّذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً إلاّ الذين تابوا و أُولئك هم الفاسقون إلاّ الّذين

---

١. قوله: «ليس بمعتمدٍ» خبر لقوله:« وفَرْقُ أصحاب أبي حنيفة...».

٢. قوله:«باطلٌ» خبر لقوله قبل سطور:«و تعلّقهم بأنّ الجمل...».

تابوا» لكان إطالةً فأقام ذكر التوبة عقيب الجمل كلّها ـ لا يصحّ الاعتماد عليه.[١]

لأنّ العرب كما تريد الاستثناء من كلّ جملة فتختصر، و قد تريده من جملة واحدة، فلابدّ من مراعاة الدلالة حتى يحكم بالاختصار، فإمّا أن يحكم به ابتداءً من غير دلالة فلا.

و تعلُّقُهم ـ بانّ الاستثناء بمشيئة الله تعالى إذا تعقّب جملاً رجع بلا خلاف إليها بأسرها، فكذلك الاستثناء بغير المشيئة ـ باطلٌ[٢]، لأنّ ذكر مشيئة الله تعالى ليس باستثناءٍ، لفقد أداة الاستثناء فيه[٣] و ليس بشرط على الحقيقة، و إن كان فيه لفظ الشرط، بدلالة دخول ذلك على الماضي، كقولك: لقيت زيداً، أو فَعَلْت[٤] كذا أمس إن شاء الله تعالى، و إنّما أدخلت المشيئة في هذه الأماكن[٥] ايقافاً بحكم الكلام و منعاً من نفوذه، لا لأمر سوى ذلك.

و إنّما حكمنا بايقاف حكم جميع الجمل الّتي تتعقّبها المشيئة بدليل غير الظاهر[٦] و هو الإجماع من الأُمّة على ذلك.

---

١. قوله: «لا يصحّ الإعتماد عليه» خبر لقوله: «و قولهم الإستثناء...».

٢. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و تعلّقهم...».

٣. كذا في «ج» و لكن في غيرها من النسخ، لفقد كلمات الإستثناء فيه.

٤. كذا في الأصل و لكن في غيره من النسخ: و فعلت.

٥. أي المواضع.

٦. في الأصل: غير ظاهر.

الفصل الخامس

[في تخصيص العموم بالشرط]

واعلم أنّ تخصيص العموم بالشرط يصحّ إلاّ انّه لا يؤثّر كتأثير الاستثناء في العدد، و إنّما يؤثّر في أحوال المشروط، ألا ترى انّ قول أحدنا لغيره: أكرم القوم إن دخلوا الدار، لا يؤثّر الشرط فيه نقصان عدد، و إنّما يخصّص الإكرام بالحال المذكورة.

الفصل السادس

[في المخصّصات المنفصلة الموجبة للعلم]

و مخصّصات العموم المنفصلة الموجبة للعلم، هي كلّ ما ثبت كونه دليلاً موجباً للعلم[1] و الّذي يصحّ دخول التخصيص فيه في الحقيقة، هو كلّ ما كان عامّاً في الحقيقة، و مالا يكون كذلك، لا يصحّ دخول التّخصيص فيه.

الفصل السابع

[في الغاية الّتي يجوز انتهاء التخصيص إليها]

ولا غاية للفظ العموم إلاّ و يصحّ بلوغ التخصيص إليها، إلاّ انّه إذا كان

---

١. و لإيضاح المقصود نأتي بما قاله السيد المرتضى﵀ في المقام و إليك نصّه:

اعلم انّ تخصيص العموم بكلّ دليل أوجب العلم من عقل و كتاب و سنّة مقطوع عليها و إجماع لا شبهة فيه، و لا خلاف في محقّق في مثله، لأنّ الدليل القاطع إذا دلّ على ضدّ حكم العامّ لم يجز تناقض الأدلّة، فلابدّ من سلامة الدّليلين، ولا يسلّمان إلاّ بتخصيص ظاهر العموم. الذريعة إلى أصول الشريعة: ١/ ٢٧٧.

لفظ جمع مثل الرجال والمشركين، فانّ التّخصيص إذا بلغ إلى ثلاثة كان اللفظ حقيقة، كما يكون فيما زاد على ذلك، و إذا بلغ أقلّ من ثلاثة، كان اللفظ مجازاً.

و إن كان[1] كلفظة «مَنْ» فيمن يعقل و «ما» فيما لا يعقل، فانّه إذا بلغ إلى واحد كان اللفظ حقيقةً و لم يكن مجازاً.

الفصل الثامن

[الشرط و الإستثناء إذا تعلّقا ببعض ما دخل تحت العموم]

والشرط أو الاستثناء إذا تعقّب عموماً، جاز أن يتعلّق ببعض ما تناوله العموم، و يكون اللفظ الأوّل على عمومه، و جاز أيضاً أن يكون المخاطِب بالعموم أراد بعض ما تناوله لفظه، و هو الذي تعلّق الشرط[2] أو الاستثناء به، و لا نقطع على أحد المَجوَّزين إلاّ بدليل.

ألا ترى انّ القائل لو قال: «اضرب الرّجال إلاّ مَنِ افْتَدى ضربَك بمالِه» أو قال: «إن لم يفتدوا ضربك بمالِهم» لا يتأتّى في جميع الرجال، لأنّ لفظ الرّجال يدخل فيه الحرّ و العبد، و العبد لا يملك، فالشرط مخصوص لا يتعلّق إلاّ بالأحرار.

و ليس يجب القطع على انّ المخاطِب أراد بقوله «الرّجال» الأحرار و العبيد، و إن اختصّ بالشرط الأحرار، كما لا يجب القطع على انّه أراد باللفظ الأوّل الاحرارَ دون العبيد، بل يجب الرجوع في ذلك إلى الدليل.

و تعلُّقُ من ذهب إلى انّ اللّفظ الأوّل يحمل على عمومه و إن تعلّق الشرط ببعض ما تناوله، بقوله تعالى: ﴿لاٰ جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّساءَ﴾[3] إلى قوله:

---

١. في «ج»: و إذا كان.

٢. في «ج»: يتعلّق به.

٣. البقرة:٢٣٦.

﴿وإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مٰا فَرَضْتُمْ إِلاّٰ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكٰاحِ﴾[1] و انّ العفو لا يصحّ من كلّ مطلّقة، و إنّما يصحّ من البالغات الكاملات، و هنّ بعض من تقدّم ذكرُه، و مع هذا القول الأوّل على عمومه. لا دلالة [2]لهم فيه .

لانّا إنّما علمنا عموم الآية في كلّ مطلّقة و إن اختص الشرط بدليل غير الظاهر و هو إجماع الأُمّة على ذلك.

يوضح هذا انّ في كلّ واحد منهما مجازاً و عدولاً عن الظاهر، ألا ترى انّا إذا حملنا القول الأوّل في الآية على من يصحّ منهنّ العفو كانت مجازاً، و إذاحملناه على العموم، وحملنا الشرط على بعض ما دخل تحته، كان ذلك أيضاً مجازاً و عدولاً عن الظاهر من وجه آخر، لأنّ تقدير الكلام «إلاّأن يعفو بعضهنّ» و ظاهر الكلام يقتضي انّ العفو يقع من الجميع.

فثبت انّ في كلّ واحد منهما ضرباً من المجاز، و انّ الكلام محتمل للأمرين.

و بمثل هذا نجيب عن تعلّقهم بقوله تعالى: ﴿يٰا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذٰا طَلَّقْتُمُ النِّسٰاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[3] و انّه عامّ في جميع المطلّقات و إن تعقّبه ما يقتضي الاختصاصَ من قوله تعالى: ﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[4] و ذلك لا يتأتّى إلاّ في الرجعية[5] فلا معنى لاعادته.

---

١. البقرة:٢٣٧.

٢. قوله:«لا دلالة» خبر لقوله قبل سطور «و تعلّق من ذهب».

٣. الطلاق:١.

٤. الطلاق:٢.

٥. في «أ» و «د»: إلاّ في الرجعيّات.

الفصل التاسع

[انّ العموم إذا خرج على سبب خاصٍ لا يجب قصره عليه]

و العمـوم إذا خرج على سبـب خاص لم يجب قصره عليـه، بل يحمـل على ظاهره إذا أمكن، و يكون حكمه حكم العموم الوارد ابتداءً، بدليل انّه لو أُفرد عن السّبب، لكان هذا حكمه، فكذلـك يجب فيه إذا خرج على سبب، لانّ السّبب لا يخرجه عن صفته الّتي لها كان دليلاً.

ألا ترى انّ آية اللِّعان[1] نزلت في هلال بن أُميّة[2] و آية الظهار[3] نزلت في خولة بنت خُوَيْلد[4]، و حمل الحكم فيهما على كلّ رامٍ زوجته ومُظاهرٍ منها.

---

١. النور:٦ـ٩.

٢. هلال بن أُميـة بن عامر بـن قيس الأنصاري، شهد بـدراً و أُحداً، كان يكسر أصنام بني واقف و كانـت معه رايتهـم يوم الفتـح، و هو أحد الثـلاثة الـذين تخلفوا عـن غزوة تبـوك فأنـزل الله تعالى فيهم﴿وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذينَ خُلِّفُوا﴾ الآية. قال ابن الأثير: و هو الذي لاعن امرأته و رماها بشريك بن سمحاء. أسد الغابة :٥/ ٦٦.

٣. المجادلة:٢ـ٤.

٤. قـد اختلف في اسمهـا و نسبهـا في كتب التفسير و معـاجم الصحـابـة، فقال الطبرسي في مجمـع البيان:٩/ ٢٤٦ في تفسير سورة المجادلة: اسمها خولة بنت خـويلد، عن ابن عباس، و قيل خولة بنت ثعلبة عن قتادة....

و في التاج الجامع للأُصول: ٤/ ٢٥٤: خولة بنت مالك بن ثعلبة. و في أُسد الغابة:٥/ ٤٤٢: خولة بنـت ثعلبة، و قيل: خويلة ــ و الأوّل أكثر ــ و قيل: خـولة بنت حكيم، و قيل: خـولة بنت مالك بن ثعلبة... قـالت: فيّ والله و في أوس بن الصامت أنزل الله عزّوجلّ صـدر سورة المجادلة. إلى آخر القصة.

وقال أيضاً في أُسد الغـابة:٥/ ٤٤٥: «خولة بنت دليج، و قيل: خـويلة روت قصة الظهار، و قد ذكرناها في خولة بنت ثعلبة».

الفصل العاشر

[الأخبار كالأوامر في دخول التخصيص]

و التّخصيص يصحّ دخوله في الأخبار كما يصحّ دخوله في الأوامر، لانّ معنى التّخصيص هو أن يريد المخاطِبُ بعض ما تناوله اللفظ، و هذا المعنى قائم في الأخبار.

الفصل الحادي عشر

[في بناء العام على الخاص[1]]

وبناء العام على الخاص لا يصحّ إلّا أن يردا جميعاً في حال واحدة لأنّ تقدّم

---

١. و لمزيد الإطلاع على هذه المسألة نأتي بكلام الشيخ الطوسي﵀ في المقام و إليك نصّه: اعلم انّه إذا ورد عامّ يتناول إثبات حكم، و ورد خاصّ يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العامّ، نظر في تاريخهما، فإن كان أحدهما سابقاً للآخر كان المتأخر ناسخاً و المتقدّم منسوخاً....

ومتى لم يعلم تاريخهما فالصحيح انّه يبنى العام على الخاص و يجمع بينهما، و هومذهب الشافعي وأصحابه وأهل الظاهر و بعض أصحاب أبي حنيفة.

وفي الناس من قال:إذا عدم التاريخ فالواجب أن يرجع في الأخذ بأحدهما إلى دليل و يجريهما مجرى عامين تعارضا، و هو مذهب عيسى بن أبان وأبي الحسن الكَرْخي .عدة الأُصول:١/ ١٥٣، ط القديم.

و قد توقّف المؤلّف في هذه المسألة تبعاً للسيّد المرتضى﵀ حيث إنّ الشريف المرتضى بعد أن حقّق مورد النزاع بانّه لو فقد التاريخ و لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر قال ما هذا نصّه:

و الذي يقوى في نفوسنا التوقّف عن البناء والرجوع إلى ما يدلّ عليه الدليل من العمل بأحدهما، و الذي يدلّ على صحّة ما اخترناه أنّ بناء العام على الخاص له شرط لابدّ من اعتباره، و هو أن يكونا واردين معاً، و الحال واحدة، لأنّ تقدّم أحدهما على الآخر يقتضي عندهم النّسخ فلابدّ من تقدير المقارنة. ←

أحدهما على الآخر يقتضي النّسخ، و إذا كان هذا الشرط غير معلوم، وجب الوقف في ذلك.

الفصل الثاني عشر

[في حكم العمومين إذا تعارضا]

و العمومان لا يتعارضان إلاّ أن يكـون العمل بهما جميعاً غير ممكن، إمّا لأنّ أحدهما اقتضى اثبات ما اقتضى الآخر نفيه، أو يقتضي حكماً يضادّ كلّ ما يقضيه الآخر، و لا يحصل هذا فيما طريقه العلم من الأخبار إلاّ و هناك ما يدلّ على العمل بأحدهما أو يكون المكلّف مخيّراً بين حكميهما، لأنّ الأدلّة لا تتناقض.

و ما طريقـه الظّنّ يجوز مثل ذلك فيـه، لانّ ما هذا طريقـه يجوز أن يخالف تكليفُ زيد فيه تكليفَ عمرو.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث عشر

[الكلام في المجمل والمبيّن]

والمجمل هو الخطاب الّـذي لا يستقلّ بنفسه في معرفة المراد به، إمّـا لوضع اللّغة كقرءٍ و شَفَقٍ.

و إمّا لنقـلٍ كالأسماء الشرعية، فانّ المراد بـالصّلاة والزكـاة في الشرع غير ما وضعا في اللغة.

و إمّا لمقدّمةٍ، و ذلك كلّ عمومٍ علمنا بأمر متقدّم انّه لا يُراد به إلاّ البعضُ، ولا دليل على تعيّنه، كقوله تعالى: ﴿وَ أُوتِيَت مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ .[1]

← و إذا كـان هذا الشرط غير معلـوم، فما هو مبنيّ عليه مـن البنـاء لا يصحّ. الـذريعة إلى أُصـول الشريعة:١/ ٣١٦ـ٣١٧.

١. النمل:٢٣.

و إمّا لأمر متأخّر، و ذلك كلّ ظاهر يعلم انّه مشروط بشرطٍ مجملٍ، أو استثناءٍ مجملٍ، كقوله تعالى:﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلاّ ما يُتْلىٰ عَلَيْكُمْ﴾.[١]

و هذا و ما ماثله[٢] هوالمحتاج إلى بيان.

والبيان هو الدلالة على اختلاف أحوالها[٣]. لأنّ الإجماع حاصل على أنّ الله تعالى قد بيّن جميع الأحكام، لانّه من حيث نصب الأدلّة عليها في حكم المظهر لها، والدالّ يوصف بانّه مبيِّن، و هذا الوصف قد يجري مع فقد حدوث العلم، و ذلك مبطل لقول من يقول بانّه عبارة عن حدوث العلم، لانّه كان يجب أن يكون من لم يعلم الشيء فما بيّنه الله تعالى له و لانَصَبَ له بياناً عليه، وذلك ظاهر البطلان.

و المُفَسَّرُ هو المستقلّ بنفسه في معرفة المراد به، و ذلك:

إمّا أن يدلّ على المراد بلفظه، كقوله تعالى: ﴿وَ لاٰ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتي حَرَّمَ اللهُ إِلاّ بِالحَقِّ﴾[٤] و قوله :﴿أَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عليمٌ﴾[٥]﴿ولا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾.[٦]

و إمّا أن يدلّ على المراد بفحواه، كقوله تعالى: ﴿فَلاٰ تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ﴾.[٧]

---

١. المائدة:١.
٢. في «أ»:و ما يماثله.
٣. قد اختلفت كلمات العلماء في حقيقة البيان و ما هو المراد منه، قال الشيخ الطوسيﷺ :ذهب أكثر المتكلّمين و الفقهاء إلى انّه عبارة عن الأدلّة الّتي تُبيَّن بها الأحكام، و عليه يدلّ كلام أبي علي وأبي هاشم.
و ذهب أبو عبد الله البصري إلى انّ البيان هو العلم الحادث الذي يُبيَّن به الشيء.
و ذهب الصيرفي إلى انّ البيان هو ما أخرج الشيءَ من حدّ الإشكال إلى التّجلي.
و قال الشافعي: البيان اسم جامع لمعان متشعّبة الأُصول متشعّبة الفروع.
ثمّ قال الشيخ الطوسيﷺ : و الذي يدلّ على ما ذهبنا إليه من انّه عبارة عن الدلالة على اختلاف أقسامها، أنّ بالأدلّة يتوصّل إلى معرفة المدلول، و البيان هو الّذي يصحّ أن يبيّن ما هو بيان له، و لأجل ذلك يقال: قد بيّن الله تعالى الأحكام، و المراد بذلك انّه دلّ عليها بأن نصب عليها الأدلّة، فكان بذلك في حكم مظهرٍ لها، فكما يقال لما قد ظهر: بانَ، فكذلك يقال للمدلول عليه: قد بانَ ، ويوصف الدالّ بانّه مبيِّن. لاحظ عدّة الأُصول:٢/ ١٥٧.
٤. الأنعام:١٥١.
٥. البقرة:٢٣١.
٦. الكهف: ٤٩.
٧. الاسراء:٢٣.

و إمّـا أن يدل على المراد بمفهـومـه[١] كالـزجر، وتعلُّـق الحكم بـالأسباب و وجوب ما لا يتمّ ما كُلِّفْناه إلاّ به.

و قـد أُلحق بـذلك مـا يـدلّ على المراد بفـائدتـه، كطـريقة التعليـل نحـو قوله ﷺ: انّها من الطّوافين عليكـم والطوّافات[٢] وأكثـر ما في ذلـك أن يعلم منـه تعليق الحكم بهذه الصفة، ولا يعلم تعديته إلى كلّ ما كانت هذه الصفة له إلاّ بعد التعبّد بالقياس.

الفصل الرابع عشر

[التخصيص لا يمنع من التعلّق بظاهر العموم]

و تخصيص العموم لا يمنع من التعلّق بظاهره، و تحقيق القول في ذلك: انّ كلّ خطاب لو تُرِكْنا و ظاهرَه لكنّا نفعل ما اريد منّا فعلُه، و إنّما نُخْطِئُ بأن نضمّ إلى ذلـك فعـل مـا لم يُـرَدْ منّـا فعلُـه، فيجـب أن يكـون المحتـاجُ إليـه في بيـانـه التخصيصَ، والأصلُ يمكن التعلّق بظاهره، و كلّ خطـاب لو تُرِكْنا مع ظاهره لَما أمكن تنفيذ شيء من الأحكام على وجه ولا سبب، فانّه يحتاج في أصله إلى بيانٍ.

مثال الأوّل قولـه تعالى: ﴿وَ السارِقُ وَ السّارِقَةُ فَـاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمٰا﴾[٣]، لانّا

---

١. و مثاله ـ على ما نقله السيد المرتضى ﷺ ـ قوله تعالى: ﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ﴾ إذا ثبت انّه زجر عن السرقة و انّ القطع إنّما كان لأجل السرقة.

٢. كنز العمال: ٩/ ٣٩٩ برقـم ٢٦٦٧٧ و ٢٦٦٧٩ و فيه: السنّور من أهل البيـت، وأنّها من الطوّافين أو الطوّافات عليكم، و قـال ابن منظور: الطائف هو الخادم الذي يخدمك برفـق و عناية، و جمعه الطوّافون، و قال النبيّ ﷺ في الهرّة: إنّما هي مـن الطوافات في البيـت أي من خَـدَم البيت، وفي طريـق آخر: إنّما هي من الطـوّافين عليكم و الطوافـات، شبّهها بالخادم الّذي يطـوف على مولاه و يدور حولـه، و لمّا كان فيهم ذكور و إناث قـال: «الطوافين و الطوّافات». أُنظر لسـان العرب مادة (طوف).

٣. المائدة: ٣٨.

لوخُلّينا و ظاهره لقطعنا مَنْ أُريد منّا قطعُهُ ومَنْ لم يُرَدْ. فاحتجنا إلى بيان من لايُقْطع.

و مثال الثاني قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ﴾[1] ، لأنّا لو تُرِكْنا و ظاهِرَه لما أمكننا فعل شيءٍ ممّا أُريد منّا فعلهُ، فاحتجنا إلى بيان ما أُريد منّا، لأنّا لا نستفيده من ظاهر اللفظ.

الفصل الخامس عشر

[في وقوع البيان بالأفعال]

و بيان المجمل يقع بالأفعال كما يقع بالأقوال، لانّ الإجماع حاصل على الرجوع إلى أفعال النبيّ ﷺ في المناسك و غيرها، و جعلهم ذلك بياناً لقوله تعالى: ﴿وَ لِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[2] و غير ذلك.

فإذا اجتمع القول والفعل، أو ترادفا،[3] وكان البيان تصحّ بكلّ واحد منهما كما يصحّ بالآخر، فانّه يصحّ وصف كلّ واحد منهما بانّه بيان.

الفصل السادس عشر

[في جواز تأخير التبليغ]

و تأخير التّبليغ عن وقت امكانه جائز لانّه يتبع المصلحة في تقديم و تأخير، فمن قال من الفقهاء: انّ التبليغ لا يجوز تأخيره، إن أراد أن لا يتأخّر عن وقت الحاجة والمصلحة[4] فهو صحيح، و إن أراد انّه لا يتأخّر عن وقت امكان

---

١. البقرة:٤٣.
٢. آل عمران:٩٧.
٣. في «ب» و ترادفا.
٤. كذا في «أ» و لكن في سائر النسخ:لا يجوز تأخيره و أراد عن وقت الحاجة والمصلحة .

الإبلاغ والأداء، فذلك باطل، لأنّه لا يمتنع أن يكون وقت امكان الإبلاغ لا يتعلّق به المصلحة فلا يلزم.

ثـمّ ذلك يلـزم فيـه تعالى، حتّـى يكـون متـى أمكنه تعـريفنـا وجب ذلـك إمّابخطاب منه سبحانه أو برسول، و هذا يقتضي أن لا يقف التقديم على حدٍّ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السابع عشر

[لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة]

و تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بلا خلاف و تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائز.

يدلّ على ذلك[1] انّه لا يمتنع أن يكون فيه مصلحة دينيّة فيحسن لها .

و أيضاً فإذا جاز تأخير إقدار المكلّف على الفعل عن حال الخطاب فكذلك تأخير العلم بصفات الفعل.

وأيضاً فقدعلمنا ضرورةً حسن قول الملك لبعض أصحابه: قد وَلَّيْتُكَ البلدَ الفلانيّ و عَوَّلْتُ على كفايتك، فاخرج إليه في الغد أوبعد شهر و أنا أَكْتُبُ لك تذكرةً بتفصيل ما تَأْتيه و تَذَرُه، وأُسَلِّمُها إليك عند توديعك،أو أُنْفِذُها إليك بعد استقرارك في عملك.

و هذا هو تأخير البيان، و ليس بجارٍ عند أحد مجرى خطاب العربي بالزنجيّة على ما يدّعيه المخالف.[2]

وأيضاً فلا خلاف انّه يحسن منه تعالى تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به و الوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب مع كونه مراداً بالخطاب، لأنّ الانتهاء إلى الغاية المعيّنة من غير تجاوزٍ لها، لابدّ من كونه مراداً[3]، و هذا هوتأخير البيان .

---

١. أي على جواز تأخير بيان المجمل.

٢. هذا من جملة الأدلّة التي استدل بها من دفع جواز تأخير بيان المجمل، و سيأتي توضيحه و الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

٣. في «أ»: من كونها مراداً.

و قد نطق القرآن بتأخير البيان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ إلى قوله: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾[1] فأمرهم الله تعالى بذبح بقرةٍ لها هذه الصفات المخصوصة كلّها، و لم يُبَيِّنْ ذلك في أوّل الخطاب حتى إذا راجعوا و استفهموا، فبيّن لهم المراد شيئاً بعد شيء، و هذا صريح في جواز تأخير البيان.

و ليس لهم أن يقولوا: ما أنكرتم أن يكون هذه الصفات المخصوصة كلها ليست للبقرة الأُولى التي أُمِروا بذبحها، و أن يكونوا أُمِروا في أوّل الخطاب بذبح البقرة من عُرْض البقر[2] ولو فعلوا لكانوا قد أدّوا الواجب.

فلمّا توقّفوا، و راجعوا ،تغيّرت المصلحة، و اقتضت أمرهم بذبح بقرة لافارضٍ و لا بكرٍ من غير اعتبار ببقي الصفات.

فلمّا توقّفوا، تغيّرت المصلحة فأُمروا بذبح بقرةٍ صفراءَ.

فلمّا توقّفوا، تغيّرت المصلحة، فأُمروا بذبح مالَهُ كلّ هذه الصفات.

لأنّ الكناية[3] إذا تقدم ما يجوز أن يكون كنايةً عنه وجب رجوعها إليه، و لم يجز أن يجعل كنايةً عن الشأن و القصّة، و إنّما يجعل كناية عن ذلك بحيث يرتفع اللّبس و الاشتباه.

---

١. البقرة:٦٧ـ٧١.

٢. عُرْض الشيء: نفسه. لسان العرب.

٣. قوله:«لأنّ الكناية» تعليل لقوله:«و ليس لهم أن يقولوا...» و ردّ لما قاله الخصم من انّ هذه الصفات المخصوصة ليست للبقرة الأُولى التي أُمروا بذبحها، و لإيضاح المقصود نأتي بما أجابه السيد المرتضى﵀ عن هذا السؤال و إليك نصّه:

قلنا: هذا سؤال من لا يعرف عادة أهل اللغة في كناياتهم، لأنّ الكناية في قوله:«﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ لا يجوز عند متأمّل أن يكون كناية إلاّ عن البقرة الّتي تقدّم ذكرها، لأنّه لم يَجْرِ ذكرٌ لغيرها فيكنّى عنه، ولا يجوز على ما ذهب القوم إليه أن تكون كناية عن البقرة التي يريد تعالى أن يأمرهم بذبحها ثانياً، لأنّهم لا يعرفون ذلك، ولا يخطر لهم ببال، فكيف يسألون عن صفة بقرة لا يعلمون انّهم يؤمرون بذبحها. الذريعة إلى أُصول الشريعة:١/ ٣٦٥.

و لانّ اضمار القصّة والشأن إنّما يسوغ إذا كان الكلام مع تعلّق الكناية بهما مفهوماً مفيداً كقولهم: «انّه زيد منطلق »و «إنّها هند ذاهبة» فانّ تعلّق الكناية بالحال والقصة لا يخرج مابعدها من الكلام عن كونه مفيداً، لأنّ تقديره «زيد منطلق» و «هند ذاهبة» .

و ليس كذلك الكناية في هذه الآيات، لانّا متى جعلناها للحال والقصة، بقي في الكلام مالا فائدة فيه و مالا يستقلّ بنفسه، لأنّه لا فائدة في قولنا:«بقرة صفراء» و «بقرة لا فارض و لا بكر عوان» فلابدّ من تقدير محذوفٍ يستقلّ معه الكلام و يفيد.

فإن كان الذي نقدّره و نضمّه إلى قوله بقرة صفراء و بقرة لا فارض «التي أمرتم بذبحها»[1] بطل صرف الكناية إلى غيرها، و وجب صرفها إلى البقرة المذكورة في أوّل الخطاب، لئلاّ يفتقر إلى حذف خبر المبتدأ أو ترك ظاهر الكلام من غير ضرورة.

و تعلُّقُ من منع من جواز تأخير بيان المجمل ـ بانّ خطاب العربيّ بالزنجيّة قبيح، و إنّما قبح لعدم فهم المراد منه، فكذلك يجب في الخطاب با لمجمل ـ باطلٌ[2] لأنّا نقول: إنّما قبح خطاب العربيّ بالزنجية، لعدم الفائدة فيه أصلاً و البتّة، لانّ المخاطَب به لا يفصل بين كونه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو عرضاً أو تمنّياً، بل يجوز أن يكون ذمّاً له، كما يجوز كونه مدحاً.

و ليس كذلك الخطاب بالمجمل، لأنّا نفصل معه بين أنواع الخطاب، و نعلم أيّ ضرب هو من ضروبه، و يقف العلم بتفصيل ما يتعلّق به على البيان.

فإذا قال تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاة و آتُوا الزَّكاة﴾[3] استفدنا الأمر لنا بعبادة هي

---

١. الظاهر انّ ما بين المزدوجين هو المراد من تقدير محذوفٍ حتى يستقلّ معه الكلام.

٢. قوله:«باطلٌ» خبر لقوله:«و تعلّق من منع...».

٣. البقرة:٤٣.

صلاة أو زكـاة، و لابدّ و الحال هـذه من العـزم و توطين النفـس على الفعل و إن تأخـر بيان صفته إلى وقـت الحاجة، و العزم و ما يتبعـه طاعةٌ لله تعـالى، و مسهّل للمأمور به، و هذه فائدة ليست بحاصلة في الخطاب بالزنجية.

الفصل الثامن عشر

[في قبح تأخير بيان العموم]

وأمّا[1] العمـوم فلو كـان بـاقياً على أصـل اللغـة في انّ ظـاهره محتمـل لجاز أيضاً تـأخير بيانـه، لانّه في حكـم المجمل، فـامّا إن انتقـل بالعـرف الشرعيّ إلى وجوب الاستغراق بظاهره، فلا يجوز ذلك فيه.

لأنّ الحكيم لا يجوز أن يخاطِب بلفظ له حقيقةٌ، و هولا يريدها من غير أن يدلّ في حـال خطابـه على ذلك. و لأنّ الخطـاب موضـوع للافـادة ، و من سَمِـع العمـومَ مع تجويـزه أن يكون خصـوصاً، و تميّـز له ذلـك في المستقبل، يكـون غير مستفيد به شيئاً في تلك الحال، و يكون وجوده كعدمه.

و لأنّ ذلك يقتضي أن يكون المخاطب قد دلّ على الشيء بخلاف ما هو به، لأنّ لفظ العموم إذا اقتضى مـع تجرّده الإستغراق، فإذا خاطب به مطلَقـاً، فامّا أن يكون دلّ به على الخصوص أو على العموم.

و الأوّل يقتضي كونه دالاًّ بما لا دلالة فيه، و الثاني يقتضي أن يكون دالاًّ على خلاف مراده، لأنّ مراده الخصوص فكيف يدلّ عليه بلفظ العموم!

---

١. في الأصل و «ب»: فأمّا.

الفصل التاسع عشر

[في جواز سماع المخاطب العام و إن لم يسمع الخاص]

و يجوز أن يَسْمع المخاطَبُ العامَّ و إن لم يسمع الخاصَّ، و يكون مكلّفاً لطلب الخاص[1] في الأُصول، لانّه لا خلاف في حسن الخطاب الله تعالى بالعامّ و في أدلّة العقول تخصيصه، سواء استدل المكلّف بالعقل على ذلك، أو لم يَسْتَدِلَّ، لأنّ التمكّن من معرفة المراد في الحالين حاصل، فكذلك هاهنا .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١. في «أ» و «ب» و «د»: بطلب الخاص.

الفصل العشرون

[في الكلام على تعليق الحكم بصفة]

و تعليق الحكم بصفة ليس بدالّ على نفيه عمّا انتفت عنه تلك الصفة، والدليل على ذلك انّ اللفظ إنّما يدلّ على ما تناوله، أو على ما هو بأن يتناوله أولى، فأمّا أن يدلّ على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول له أولى فمحال، لانّه لو دلّ على ذلك لم ينحصر مدلوله، لأنّ ما لا يتناوله لا يتناهى، و ليس بعضه بأن يدلّ عليه أولى من بعض.

و إذا ثبت ذلك فكان قوله[1] عليه السلام: في سائمة الغنم زكاة[2] لم يتناول المعلوفة و لا هو بتناولها أولى[3]، بدلالة انّه لو قال «و في معلوفتها» لما كان متناقضاً، لأنّ من شأن اللفظ إذا دلّ على حكم مالم يتناوله لفظه لكونه[4] بأن يتناوله أولى أن يمنع من التصريح بخلافه.

و لهذا لمّا تناول قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ﴾[5] النّهي عن التأفف بلفظه، و كان بأن يتناول سائر المكروه أولى، لم يحسن أن يصرّح بأن يقول: وَاضْرِبْهُما وَ اشْتِمْهُما لأنّه يناقض ما تقدم، فلم يجز ـ والحال هذه ـ أن يكون في قوله عليه السلام: في

---

١. في الأصل و «ب»: و كان قوله.

٢. عوالي اللئالي: ١/ ٣٩٩ برقم ٥٠، و لفظ الحديث: في الغنم السائمة زكاة، و نقله السيد المرتضى رحمه الله في الذريعة: ١/ ٣٩٩ والشيخ الطوسي رحمه الله في الخلاف، كتاب الزكاة، المسألة ٣٣و ٦٠ كما في المتن.

٣. في «أ»: بتناوله لها أولى.

٤. كذا في الأصل و لكن في «أ» و «ب» و «د»: «أو لكونه» و الظاهر انّه تصحيف، و الصحيح كما في الذريعة: «لكنّه».

٥. الإسراء: ٧٣.

سائمة الغنم الزكاة ما يدلّ على حكم المعلوفة .

و أيضاً فقد ثبت انّ تعليق الحكم بالاسم اللّقب لا يدلّ على انّ ما عداه بخلافه، فكذلك يجب في تعليقه بالصفة، لانّهما يجريان في الإبانة و التمييز مجرى واحدٍ.

ولو لم يكن تعليق الحكم بالاسم كما ذكرناه[1] لوجب أن يكون قولنا: «زيد عالم» و «عمرو جاهل» مجازاً و ليس بحقيقة، لمشاركة زيد و عمرو في العلم و الجهل غيرهُما ، ولوجب أن لا يصحّ النطق بهذه الألفاظ على جهة الحقيقة، و المعلوم ضرورةً خلافُ ذلك.

و قلنا: انّ الاسم في التمييز كالصفة، من حيث كان ذلك هو الغرض في وضع الأسماء، و لِيُمْكِن الإخبار عن الغائب بالعبارة كما أمكن عن الحاضر بالاشارة.

و لمّا بطل التمييز بحصول الاشتراك في الأسماء، احتاجوا إلى ادخال الصفات ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يحصل فيه الاشتراك، ألا ترى انّه لو لم يكن في الوجود من اسمه «زيدٌ» إلاّ واحداً، لم يُحْتَجْ في الإخبار عنه إلى صفة، و لكفانا ذكر اسمه.

و يدلّ أيضاً على أصل المسألة حسنُ استفهام القائل: لقيت اشراف جيراني، و ضربت سُودانَ غلماني[2] فيقال له: هل لقيت العامّة من جيرانك و ضربت البيض من غلمانك أو لا؟

و لو كان تعليق الحكم بالصفة دالاً على نفيه عمّا انتفت عنه لقبح الاستفهام، كما يقبح عن حكم ما يتعلّق اللفظ به.

---

١. في «ج»: و لو لم يكن تعليق الحكم بالاسم بخلافه كما ذكرناه.

٢. في الأصل و «ب»: «سُود غلماني» كلاهما جمع أسود. لسان العرب.

وقول المخالف: لو لم يدلّ تعليق الحكم بالسّوم على ما ذكرناه لم يكن فيه فائدة. ليس بمعتمدٍ [١] لأنّا نقول: ما أنكرتم أن يكون الفائدة فيه انّ به علمنا وجوب الزكاة في السائمة، و قبل ذلك لم نكن نعلمه، و مع ذلك يجوز أن يدلّ دليل على انّ حكم المعلوفة حكمها، لأنّ الحكمين المتماثلين يجوز أن يُعْلَما بدليلين مختلفين على حسب اقتضاء المصلحة لذلك.

و هذا كما نقوله فيما عدا الأجناس الستة، فإنّ حكمه في ثبوت الربا فيه حكمها، و مع هذا علمنا ثبوت ذلك فيها بالنص، ووكلنا فيما عداها إلى دليل آخر من قياس عند من قال به، أو غيره.

و قولهم تعليق الحكم بالسّوم يجرى مجرى الاستثناء، فكأنّه قال: ليس في الغنم إلاّ السائمة زكاة، والمستثنى منه يخالف في الحكم للمستثنى. غيرُ معتمدٍ [٢] أيضاً، لأنّ الاستثناء لم يَدُلَّ بلفظه على انّ ما لم يتناوله بخلاف حكمه، بل دلّ العموم على دخول الكلّ فيه.

فلمّا أخرج الاستثناءُ بعضَ ما تناوله العموم علمنا حكم المستثنى بلفظ الاستثناء، وعلم انّ مالم يتناوله بخلافه بلفظ العموم، كقوله: ضربت القوم إلاّ زيداً، فانّ بالاستثناء نعلم انّ زيداً غير مضروب و بلفظ العموم نعلم انّ مَنْ عداه مضروب، لا من جهة دليل الخطاب.

و ليس هذا موجوداً في قوله ﷺ في سائمة الغنم الزكاة، لانّه ﷺ ما استثنى من جملة مذكورة، و لا يجب فيما فيه معنى الاستثناء ثبوت حكم الاستثناء لأنّ للاستثناء الفاظاً موضوعةً، فما لم يدخل فيه، لم يكن مستثنىً منه.

و قولهم: تعليق الحكم بالشرط إذا دلّ على انتفائه بانتفاء الشرط، فكذلك يجب في الصفة، لأنّ التخصص يحصل بكلّ واحد منهما كحصوله بالآخر، لانّه لا

---

١. قوله: «ليس بمعتمد» خبر لقوله: «وقول المخالف».

٢. قوله: «غير معتمد» خبر لقوله: «و قولهم...».

فرق بين أن يقول: في سائمة الغنم الزكاة، أو يقول: فيها إذا كانت سائمةً الزكاةُ. غير لازم.[١]

لأنّا نقول في الشرط كقولنا في الصفة، في انّه لا يدلّ على انّ ما عدا المشروط بخلافه بمجرّد اللفظ، بل إن عُلِم ذلك في بعض المواضع فبدليل، لانّ تأثير الشرط أن يتعلّق الحكم به، و لا يمتنع أن يَخْلِفَه شرط آخر، ولا يخرج بذلك عن كونه شرطاً.

لانّا قد علمنا انّ الشرط في العمل بقول الشاهد الأوّل ضمُّ الشاهد الثاني إليه، بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾[٢] ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إليه يقوم مقام الثاني، ثمّ نعلم بدليل أنّ ضمّ اليمين إليه يقوم مقامه أيضاً.

و تعلّقهم ـ بما روي عنه ﷺ عند نزول قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾[٣] من قوله : لأزيدنَّ على السّبعين،[٤] و انّه لو لم يفهم من جهة دليل الخطاب انّ ما زاد على السبعين بخلافها لم يقل ذلك ـ ممّا لا يعوّل[٥] على مثله في هذا الموضع، لأنّه خبر واحد يحصل به الظن، و نحن في مسألة طريقها العلم.

ثمّ هو معارض برواية أُخرى، و هي انّه ﷺ قال: لو عَلِمْتُ أنّي لو زِدْتُ على السبعين غفر الله لهم لَفَعَلْتُ.[٦]

---

١. قوله:«غيرُ لازمٍ» خبر لقوله:«و قولهم تعليق الحكم...».
٢. البقرة:٢٨٢.
٣. التوبة:٨٠.
٤. صحيح البخاري: ٦/ ٨٥، كتاب التفسير في ذيل الآية و مجمع البيان:٣/ ٥٥ في ذيل تفسير الآية،و كنز الدقائق:٥/ ٥٠٨ في ذيل تفسير الآية ٨٠ من سورة براءة . و نقله السيد المرتضى﵀ في الذريعة:١/ ٤٠٣ .
٥. قوله:« ممّا لا يعوّل» خبر لقوله:«و تعلّقهم بما روى...» و جواب عمّا تعلّقوا به.
٦. صحيح البخاري:٦/ ٨٥، كتاب التفسير ، و مجمع البيان:٣/ ٥٥ ، و كنز الدقائق:٥/ ٥٠٨، و الذريعة:١/ ٤١٠.

ثمّ قد تضمّن ما يدلّ على ضعفه من انّه ﷺ يستغفر للكفار لأنّ ذلك غير جائز.

على انّ معنى الآية النّهيُ عن الاستغفار للكفّار، و انّك لو أَكْثَرْتَ منه لم يُغْفر لهم، فعبّر عن الاكثار بالسبعين، و لا فرق بينها و بين ما زاد عليها، كما يقول العربيّ لغيره : لَوْ جِئْتَني سبعين مرّةً ما جئتك، و المراد بذلك انّك لو أكثرت من المجيء إليّ ما جئتك.

و إذا كان هذا معنى الآية لم يجز أن يقول ﷺ عند نزولها ما روى عنه.

على انّ أكثر ما فيه لو صحّ انّه ﷺ فَهِم أنّ مازاد على السبعين بخلافها، فمن أين أنّ ذلك من ظاهر اللفظ، و ما المنكر أن يكون لدليل سواه؟

و تعلّقهم بما روى ـ من أنّ يعلى بن مُنْيَة[1] سأل عمر فقال: ما بالنا نُقصّر و قد أَمِنّا ؟ فقال: عَجِبْتُ ممّا تَعَجَّبْتَ منه فسألت النبيّ ﷺ فقال: صَدَقَةٌ تَصَدَّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته[2]، و انّ تعجّبها من ذلك يدل على أنّهما فَهِما من تعليق القصر بالخوف أنّ حال الأمن بخلافه ـ مردود[3] بانّه خبر واحد.

و لانّه غير دالٍّ على موضع الخلاف، لأنّ تعجّبهما من ذلك غير معلوم انّه لأجل تعليق القصر بالخوف، و يجوز أن يكون من حيث عقلا من الآيات الواردة

---

١. هو يعلى بن أُميّة بن أبي عبيدة التميمي الحنظلي، المعروف بـ«يعلى بن مُنْيَة» و هي أُمّه، روى عنه ابنه صفوان و عكرمة و مجاهد.

قال ابن الأثير نقلاً عن المدايني: انّ يعلى كان باليمن فبلغه قتل عثمان فأقبل لينصره، فسقط عن بعيره في الطريق فانكسرت فخذه، فقدم مكّة و استشرف إليه الناس فقال: من خرج يطلب بدم عثمان فعليّ جهازه، فأعان الزبير بأربعمائة ألف و حمل سبعين رجلاً من قريش، و حمل عائشة على الجمل الذي شهدت القتال معه، و اسم الجمل «عسكر». أُسد الغابة:٥/ ١٢٨ ولاحظ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:١٠/ ٢٣٥.

٢. من لا يحضره الفقيه:٣/ ٥٦٧ و سنن النسائي: ٣/ ١١٦ و مسند أحمد بن حنبل:١/ ٢٥و ٣٦ و سنن ابن ماجة:١/ ٣٣٩.

٣. قوله:«مردود» خبر لقوله:«و تعلّقهم بما روى...».

في ايجاب الصلاة وجوبَ الإتمام في كلّ حال، و اعتقَدا انّ المستثنى من ذلك حال الخوف، فتعجّبا لهذا الوجه.

و تعلّقهم بما روى عن الصحابة ـ من قولهم: «الماء من الماء منسوخٌ»[1] و لولا انّهم فهموا من جهة دليل الخطاب نفيَ وجوب الاغتسال بالماء من غير الماء لم يقولوا ذلك ـ يُضَعَّفُ[2] من حيث كان خبراً واحداً، ومن انّه[3] قد روى بلفظ آخرو هو: انّما الماء من الماء[4] و بدخول لفظة «إنّما» يعلم انّ ما عداه بخلافه.

على انّه من أين عُلم أنّهم عَقَلوا ذلك من ظاهره، و ما المانع أن يكونوا علموا ذلك بدليل سوى اللفظ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. سنن النسائي: ١/ ١١٥ و مسند أحمد بن حنبل: ٣/ ٢٩، و نقله السيد المرتضى﵀ في الذريعة: ١/ ٤٠٣ و أجاب عنه، ونقله الشيخ الطوسي في العدّة: ٢/ ٢٣ـ الطبع القديم ـ.

٢. قوله: «يُضَعَّفُ» خبر لقوله «و تعلّقهم» و جواب عمّا تعلّق به الخصم.

٣. في الأصل و «ج»: كان خبر واحد من انّه.

٤. صحيح مسلم: ١/ ٢٦٩، و سنن ابن ماجة: ١/ ١٩٩ برقم ٦٠٧، و سنن أبي داود: ١/ ٥٥ و عوالي اللئالي: ٢/ ٢٠٣ برقم ١١٢، و ٣/ ٣٠ برقم ٧٩، و نقله الشيخ الطوسي﵀ في الخلاف، كتاب الطهارة، المسألة ٦٨.

باب الكلام في النّسخ و ما يتعلّق به

قد بيّنا عند الكلام في النبوّة حدَّ النسخ، و الدلالةَ على جوازه، والفرقَ بينه و بين البداء، فلا وجه لاعادة ذلك.

و دليل النسخ يُوصَف بانّه ناسخ، لانّه كاشف عن تغيّر الإيجاب، و يُوصَف القديمُ تعالى بانّه ناسخ، من حيث كان فاعلاً لما هو نسخٌ، و يُوصَف الحكم بذلك، من حيث كان دليلاً.

والمنسوخ هو الدليل الذي تغيّر حكمه بالدليل الناسخ، والحكمُ يُوصَفُ بانّه منسوخ، لانّه المقصود بالدلالة، و لانّه الّذي يَتَغَيَّر.

و معنى النسخ لا يدخل إلاّ في حكم مستمرّ، لانّ مالا يستمرّ لا يصحّ أن يدخل فيه معنى النسخ ولا النسخ نَفْسُهُ.

ولابدّ فيه أيضاً أن يكون ممّا يصحّ تغيره بعد الاستمرار، لانّ ما يستمرّ على حال واحد[1] لا يصحّ النسخ و لا معناه فيه.

و ما يجب استمراره على وجهٍ واحدٍ، منه ما يجب استمراره بصفةٍ هو عليها، كوجوب الانصاف، و قبح الكذب. و منه ما يجب استمراره من حيث كونه لطفاً لا يتغيّر، كالمعرفة بالله تعالى.

و ما يجوز تغيّره من الأفعال كالبيع والشراء و وجوه التصرف، لانّه قد يَحْسُنُ تارةً و يقبح أُخرى، فمعنى النسخ يصحّ دخوله فيه.

فأمّا النسخ نفسه فإنّما يدخل فيما يثبت حكمه شرعاً، و يزول أيضاً كذلك.

---

١. كذا في «د» و لكن في غيرها من النسخ: على حال و احدة.

الفصل الأوّل

[في دخول النسخ في الأخبار]

و النسخ يصحّ دخوله في الأخبار، لانّه إذا دخل في الأمر والنهي فما دخل في أنفسهما و إنّما دخل في متناولهما، والخبر يجري في ذلك مجراهما، لانّ مقتضاه كمقتضاهما.

و إذا كان جواز النسخ في فعل المكلّف إنّما يصحّ لأمر يرجع إلى تغيّر حال الفعل في المصلحة، لا لشيء يرجع إلى صفة الدليل، لم يكن فرق ـ إذا تغيرت المصلحة ـ بين أن يدلّ على ذلك بالخبر أو الأمر أو النهي.

فإن قيل: دخول النسخ في الخبر يقتضي تجويز الكذب.

قيل: دخوله في الأمر يؤدي إلى البداء.

الفصل الثاني

[في جواز نسخ الحكم دون التلاوة و نسخ التلاوة دونه]

و يجوز نسخ الحكم دون التلاوة، كنسخ الاعتداد بالحول،[1] وتقديم الصدقة أمام المناجاة.[2]

و يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، ومثاله غير مقطوع به، و هو ما روى انّ من جملة القرآن: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة».[3]

---

١. البقرة: ٢٤٠.

٢. المجادلة: ١٢.

٣. رواه أصحاب الصحاح عن عمر و عائشة لاحظ صحيح البخاري: ٨/ ٢٠٩ـ٢١٠. ←

ويجوز نسخ الحكم و التلاوة معاً، و مثال ذلك أيضاً وارد من طريق الآحاد.[1]

الفصل الثالث

[في جواز نسخ العبادة قبل فعلها]

و يجوز نسخ العبادة قبل فعلها و بعد مضي وقتها، لانّه تعالى يحسن أن يأمر بالفعل مَنْ يَعصي، كما يحسن أن يأمر مَنْ يُطيع، و إذا كان لو أمر من أطاع، لجاز النسخ، فكذلك إذا أمر من يعصى، لأنّ النسخ لا يتغيّر حسنه التابع للمصلحة بطاعة ولا معصية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

← و روى ابن حزم الأندلسي في المحلّى: ١٢/ ١٧٧ كتاب الحدود عن عائشة انّها قالت: لقد نزلت آية الرجم والرضاعة، فكانتا في صحيفةٍ تحت سريري فلمّا مات رسول الله ﷺ تشاغلنا بموته، فدخل داجن فأكلها.

أقول: و من أراد التفصيل فليرجع إلى البيان للمحقّق الخوئي، ص ٢٩٦ـ٤٠٣.

١. روى مسلم في صحيحه: ٢/ ١٠٧٥ كتاب الرضاع عن عائشة انّها قالت: كان فيما أنزل من القرآن: «عَشْرُ رَضَعاتٍ معلوماتٍ يُحَرِّمْنَ» ثمّ نسخن: «بخمس معلومات» فتوفّى رسول الله ﷺ و هنّ فيما يقرء من القرآن. و صحيح الترمذي: ٣/ ٤٥٦ كتاب الرضاع برقم ١١٥٠.

الفصل الرابع

[في عدم جواز نسخ العبادة قبل وقت فعلها][1]

ولا يجوز نسخ العبادة قبل وقت فعلها لوجهين:

أحدهما انّه يقتضي البداء، لانّ شروطه حاصلةٌ فيه.

و الثاني انّه يقتضي اضافة قبيح إليه تعالى لأنّ الفعل إن كان قبيحاً فالأمر به قبيح، و إن كان حسناً فالنهي عنه قبيح.

و تعلُّقُ المخالف في هذه المسألة بأمره تعالى إبراهيم بذبح ابنه و نسخه ذلك قبل وقت الفعل. قد مضى[2] الجواب عنه عند الكلام في انّ الأمر إنّما كان أمراً لإرادة المأمور به.

و تعلّقهم بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ﴾[3] لا دلالة لهم فيه، لانّه يقتضي محواً واثباتاً في الحقيقة، و ذلك لا يليق بالنسخ، ويحتمل أن يكون

---

١. قال الشيخ الطوسي﵀: اختلف العلماء في ذلك، فذهب طائفة من أصحاب الشافعي و غيرهم إلى جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله، و إلى ذلك كان يذهب شيخنا أبو عبد الله.

و ذهب المتكلّمون من المعتزلة و أكثر أصحاب أبي حنيفة و بعض أصحاب الشافعي إلى أنّ ذلك لا يجوز، و هو الّذي يختاره سيّدنا المرتضى قدّس الله روحه، و هو الذي يقوى في نفسي. عدة الأُصول:٢/ ٣٧، ط القديم.

أقول: و تبعهما المؤلّف ﵀ في ذلك، و استدلّ عليه بما استدل به السيّد المرتضى و شيخ الطائفة، قدّس الله أسرارهم.

٢. في «ب» و «ج»: و قد مضى. و قوله: «قد مضى» خبر لقوله: «و تعلُّقُ المخالف».

٣. الرعد: ٣٩، و قد اختلف المفسّرون في تفسير الآية على أقوال وأنهاها الطبرسي﵀ إلى تسعة أقوال. لاحظ مجمع البيان:٦/ ٢٩٦.

تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء و يثبت لمصلحة تتعلّق با لملائكة عليهم السلام.[١]

و قولُهُمْ النسخ يتأتّى فيما فُعِلَ و إنّما يتأتّى فيما لم يُفْعل.

الجواب عنه أن نقول: إن أردتم انّه يكون فيما لم يُفْعل و قد تناوله الأمر، فغير مسلّم، و هو محلّ الخلاف، و إن أردتم انّه يكون فيما لم يُفْعل، و قد تقدّم فعل نظائره، فكأنّه قيل له: لا تَفْعَلْ نَظيرَ ما كُنْتَ أُمِرْتَ من الصلاة الموقّتة، فمسلّم لكن لا منفعة لكم فيه.

و قولُهُم: إذا جاز أن يمنع الله تعالى المكلّف من الفعل بالاخترام[٢] جاز أن يمنعه منه بالنهي. باطلٌ لأنّا لا نسلّم انّ الله تعالى يجوز أن يأمر بما يعلم انّ الاخترام يمنع منه.

و تعلّقهم بما روي ـ من قوله عليه السلام في وصف مكة: أُحِلَّتْ لي ساعةٌ من نهار،[٣] و مع هذا فلم يقع منه قتال أصلاً ـ إنّما يصحّ[٤] التعلّق به في جواز النسخ قبل ايجاد الفعل، فأمّا قبل وقته فلا، و لا يمنع أن يباح له عليه السلام من قتالهم مالم يفعله.

و تعلُّقُهُمْ بما روى في ليلة المعراج: انّ الله أوجب في اليوم والليلة خمسين صلاة، فراجع النبيّ صلى الله عليه وآله حتى صارت خمساً[٥] باطلٌ[٦] لتضمّنه وجوهاً من الفساد:

---

١. و قد أجاب الشيخ الطوسي رحمه الله بما هذا نصّه:

انّه ليس في الآية انّه يُثْبِتُ ما محى و يَمْحو ما أثْبَتَ، و لا يمتنع عندنا أن يمحو غير ما أثبت و يُثبِتَ غير ما محى. فأيّ تعلّق لهم بالظاهر؟ و ليس المراد بذلك النسخ، لأنّ ظاهره لا يقتضي ذلك.

و قد قيل: انّه يمحو ما يشاء ممّا يُثْبِتُه الملك الموكّلُ بالعبد في الصحيفة في المباحات و يُثْبِتُ ما يشاء ممّا يستحق عليه[من] ثواب أو عقاب. عدة الأُصول: ٢/ ٣٩ ط القديم.

٢. الإخترام: الإهلاك، في المصباح المنير: اخترمهم الدهر: إذا أهلكهم بحوائجه.

٣. صحيح مسلم:٤/ ١١٠ كتاب الحج باب تحريم مكة و صيدها و سنن النسائي: ٥/ ٢١١ كتاب الحج، و سنن الكبرى للبيهقي: ٥/ ١٧٧ و ١٩٥، كتاب الحج و ج٨، ص ٥٢، كتاب الجنايات، و مسند أحمد بن حنبل:١/ ٢٥٣.

٤. قوله: «إنّما يصحّ...» خبر لقوله:«و تعلّقهم بما روى...» و جواب عمّا تعلّق به الخصم.

٥. بحار الأنوار:١٨/ ٣٣٠.

٦. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله:«و تعلُّقهم بما روى...».

منها:نسخ الفعل عن المكلّف قبل أن يَعْلم أنّه مأمور به .

ومنها:انّ المصالح الدينيّة تتعلّق بمشورة العباد و اختيارهم.

ومنها :ما يشتمل عليه من التشبيه و أنواع الأباطيل، ثمّ لو سلم من كلّ ذلك لكان خبراً واحداً لا يجوز الاعتماد عليه في هذه المسألة.

الفصل الخامس

[الزيادة على النصّ هل يكون نسخاً أم لا؟]

ولا يكون الزيادة على النص نسخاً إلاّ أن يكون مُتَّصِلَةً مؤثّرةً، فإن كانت منفصلةً أو متّصلةً غيرَ مؤثّرة لم تكن نسخاً.

و المتّصلة المؤثّرة هي التي تُغَيِّر حكمَ المزيد عليه في الشرع حتّى يصيرَ لو وقع في المستقبل من دون تلك الزيادة، لكان متعرّياً من جميع تلك الأحكام الشرعية التي كان عليها أوبعضها .

مثاله زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتّصال، كما روي انّ فرض الصلاة كان ركعتين، فزيد في صلاة الحضر.

لانّ هذه الزيادة قد غيّرت الأحكام الشرعية، لانّ المكلّف لو فعل الركعتين بعد الزيادة على ما كان يفعلهما عليه أوّلاً، لما كان لهما حكم، و كان كأنّه لم يفعلهما، ووجب عليه الإعادة لهما .

ومثال الزيادة المتصلة الغير المؤثّرة زيادة عشرين على حدّ القذف، و زيادة النفي على حدّ الزاني البكر، و زيادة الرجم على حدّ المحصن.

و مثال الزيادة المنفصلة زيادةُ صلاةٍ سادسةٍ وصومِ شهر ثانٍ، و ذلك ابتداءُ عبادةٍ لا يقتضي نسخاً بلا خلاف، و إنّما الخلاف في الزيادة في الحدّ، والذي يدلّ على انّها لا يقتضي نسخاً، انّها لا تُؤثّر في تغيّر حكم شرعيّ معقول للمزيد

عليه.

لانّ المزيد عليه يُفْعل بعد التعبّد بالزيادة على الوجه الذي كان يُفْعَلُ عليه قبلها، و إنّما يجب ضَمُّ هذه الزيادة إليه من غير أن يكون الاخلال بها مؤثراً في الأوّل، فوجب أن تكون هذه الزيادة ابتداءَ عبادةٍ.

الفصل السادس

[في أنّ النقصان من النصّ هل يقتضي النسخ أم لا؟]

و النقصان من النصّ يعتبر بما ذكرناه في الزيادة فإن كان الباقي من العبادة[1] بعده إذا فعل لم يكن له في الشرع حكم، و لم يجر مجرى فعله قبل النقصان، فهو نسخ، و إن لم يكن كذلك فليس بنسخ.

و مثال الأوّل نقصان ركعة من جملة الصلاة، لانّا لو فرضنا حصول ذلك لكان نسخاً من جملة الصّلاة، لانّ حكمها الشرعيّ بعد هذا النقصان قد تغيّر، و لو فُعِلَتْ كما كانت تُفْعَلُ عليه أوّلاً لم تَجُز، فجملتها منسوخة.

و مثال الثاني أن ينقص من الحدّ عشرون، فإنّ ذلك لا يكون نسخاً لما بقي من الحدّ.

---

١. في «ج»: من العبادات.

الفصل السابع

[في جواز نسخ الكتاب بالكتاب و السّنة بالسّنة]

و يجوز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة المقطوع بها بلا خلاف، و إنّما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنة، و السنّة بالكتاب.[1]

والّذي يدلّ على الأوّل[2] انّ النسخ إنّما يتناول الحكم، و إذا كان كذلك، و كانت السنة في الدلالة على الأحكام كالكتاب، وجب جواز النسخ بها .

و أيضاً فالسنة المقطوع بها جارية في وجوب العلم و العمل بها مجرى الكتاب، فكما انّه يجوز نسخ الكتاب بعضه ببعض، فكذلك يجوز نسخه بها.

فأمّا السنّة التي لا تقطع بها فلا يجوز النسخ بها، لانّها ليست بدلالةٍ.

و هذا الذي ذكرناه يدلّ على جواز نسخ السنّة بالكتاب و بل أولى، لأن للكتاب من المزيّة على السّنة ما ليس بخافٍ.[3]

و تعَلَّقَ من منع من نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿مٰا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ

---

١. قال الشيخ الطوسي﵀ :ذهب المتكلّمون بأجمعهم من المعتزلة و غيرهم وجميع أصحاب أبي حنيفة و مالك إلى انّ نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها جائز، و إليه ذهب سيّدنا المرتضى﵀ و ذهب الشافعي و طائفة من الفقهاء إلى انّ ذلك لا يجوز، و هو الذي اختاره شيخنا أبو عبد الله﵀ ...ولي في هذه المسألة نظر . عدة الأُصول:٢/ ٤٥ ط القديم.

٢. و المراد من قوله:«الأوّل» نسخ الكتاب بالسّنة. و في بعض النسخ:«و الّذي يدلّ عليه».

٣. قال السيّد المرتضى﵀ :و كلّ شيءٍ دللنا به على انّ السّنة المقطوع بها تَنْسَخُ القرآنَ يدلّ على هذه المسألة، بل هو هاهنا آكد و أوضح، لأنّ للقرآن المزيّة على السّنة. الذريعة:١/ ٤٧٠.

أقول: و مثال نسخ السنة بالكتاب: نسخ القبلة الأُولى التي كانت ثابتةً بالسنة، بالقبلة الثانية و هي معلومة بالقرآن، على ما نقله السيّد المرتضى قدّس الله سرّه.

﴿نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[1] و ادّعاؤهم انّها تدلّ على قولهم من وجوه:

منها: قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ علىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2] لانّ ذلك يشعر بأنّه تعالى أراد ما يختصّ بالقدرة عليه من القرآن.

ومنها: انّه أضاف ذلك إلى نفسه، و السّنة لا تُضاف إليه حقيقةً.

ومنها: انّ الآية إنّما تكون خيراً من الآية بأن تكون أنفع منها، و ذلك يكون بتلاوتها و بامتثال حكمها، فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في كلا الوجهين على ما يَنْسَخُهُ ولا يصحّ في السنة إلاّ أحدهما.

ومنها: انّ ظاهر قول القائل: «لا آخذ منك كذا إلاّ و أَعطيتُكَ خيراً منه» يدلّ على انّ المعطىٰ ثانياً من جنس الأوّل.

الجواب عنه أن نقول: الآية لا تدلّ على موضع الخلاف، لانّه في حكمها لا في نفسها، و ظاهرها أيضاً لا يدلّ على انّ ما يأتي به يكون ناسخاً و هو محلّ الخلاف، لانّه تعالى قال: ﴿ما ننسخ... نأت﴾ و هذا يدلّ على تقدّم النسخ على الإتيان بما هو خير منها.

و معنى «خيرٍ مِنْهَا» أصلح و أنفع و أزيد في الثواب، و هذا لا يمتنع أن يكون الفعل الناسخ الذي تدلّ السّنة عليه، أكثر ثواباً وأنفع لنا ممّا دلّت الآية عليه من الفعل المنسوخ، و هذا يسقط الشّناعة بانّ السّنة خير من القرآن.

على انّه أيضاً لا يطلق القول بانّ بعض القرآن خير من بعض، و إن نسخ بعضه ببعض، و مهما قالوه في ذلك قيل لهم مثله فيما شنعوا به.

و قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ لا يدلّ على صفة ما يكون به النسخ،[3] و إنّما يدلّ على انّه قادر على نسخ الفعل بما هو أصلح منه في

---

١ و ٢. البقرة: ١٠٦.

٣. في الأصل: لا يدلّ على ما يكون به النسخ.

الديـن، سواء كان الناسـخ كتاباً أو سنّةً، و إضـافة الإتيان إليه تعـالى لا تدلّ على اختصاصٍ بكتاب و لا سنّة، والسنّـة إذا كانت بوحيه و أمره كانـت إضافتها إليه كإضافة كلامه.

و الانتفاع بـالآية و إن كـان من الـوجهين اللذيـن ذكروهما، فغير ممتنـع أن يكون السنّة ـ و إن انتُفِعَ بها مـن وجهٍ واحدٍ ـ أصلح لنا من الآية مـن الوجه الذي بيّناه في معنى «خير منها» لانّ الثواب قد يتضـاعف و الوجه واحد على الوجهين. على انّ في درس السنة أيضاً ثواباً و عبادةً.

و لا نسلّم انّ قول القـائل: لا آخذ منك كذا إلّا و أعطيتـك خيراً منه، يدلّ على أنّ الثاني مـن جنس الأوّل، بـدلالة انّـه لو صرّح بخـلاف جنسه لحسـن و لما قبح.

الفصل الثامن

[في ما يعرف به كون الناسخ ناسخاً والمنسوخ منسوخاً]

و أقوى ما يعلم به الناسخ والمنسـوخ، التاريخُ، أو يكون ذلك في اللفظ إذا كان مذكوراً على وجه التفصيل.

و قد يكون على وجه الجملة في لفظ المنسـوخ، كما لو قال تعالى: افعلوا كذا إلى أن أَنْسَخَهُ عنكم في الوقتِ الفلاني، لكـان وقتُ زوال العبادة قد علم[1] باللفظ الذي اقتضى ايجابها، و هذا خارج عن النسخ.[2]

---

١. في الأصل: و قد علم.

٢. لا يذهب عليـك انّ تحديد الإيجاب على قسمين: تارة على وجه الإجمال، كأن يقـول: افعلوا كذا إلى أن أَنْسَخَهُ عليكـم، و أُخرى على وجـه التفصيل، كما إذا قال: افعلـوا كذا إلى أن أَنْسَخَـهُ عنكم في الوقت الفلاني، فلو جاء الدليل الثاني فهو يكون ناسخاً في الأوّل دون الثاني.
و بذلك يعلم انّ ما ذكره المصنّف مثالاً لقوله: «و قد يكون على وجه الجملة» لا ينطبق على الممثَّل، ←

باب الكلام في الأخبار

[تعريف الخبر]

الخبر ما احتمل الصدق أو الكذب، وحدّه بانّه ما احتمل الصدق والكذب، ينتقض بالخبر الذي لا يكون إلّا صدقاً، و لا يحتمل الكذب، و بالخبر الذي لا يكون إلّا كذباً، و لا يحتمل الصدق.[1]

والاخبار على ضروب ثلاثة:

أحدها: يُعْلم أنّ مُخْبَرَهُ على ما تناوله.

و ثانيها: يُعْلَم أنّ مُخْبَرَهُ ليس على ما تناوله.

و ثالثها: يجوز كون مخبره على ما تناوله أو ليس على ما تناوله.

و الأوّل على ضربين:

أحدهما يُعْلم ذلك منه ضرورةً، كالخبر بأنّ السّماء فوقنا، و الأرضَ تحتنا و ما شاكل ذلك.

والآخر يُعْلَم باكتسابٍ كخبر الله تعالى، و خبر رسوله، و الخبر المتواتر، و خبر الأُمّة بأجمعها.

والثاني على ضربين:

→ و لعلّ في العبارة سقطاً، كما يظهر من الذريعة للسيد المرتضى﵀ لاحظ:١/ ٤٧٢. وتصحيح العبارة هكذا: «إلى أن أَنْسَخَهُ عنكم» و لو قال: «إلى أن أَنْسَخَهُ في الوقت...».

١. مثال الأوّل: كقولنا: انّ الله تعالى محدِثٌ للعالم، أو عالِمٌ لنفسه، و مثال الثاني: كقولنا: الكذب حَسَنٌ. لاحظ الذريعة:٢/ ٤٧٧.

أحدهما يُعْلَم ذلك من حاله باضطرار كالخبر بانّ السّماء تحتنا، والأرض فوقنا، و ما أشبه ذلك.

و الآخر يُعلم باكتساب، و ذلك كلّ خبر عُلِم أنّ مخبَرَهُ ليس على ما تناوله بدليل.

و الضرب الثالث من القسمة المتقدمة كلّ خبر لم يُعْلَمْ كونُه صدقاً و لا كذباً ضرورةً ولا استدلالاً.

الفصل الأوّل

[الأخبار المتواترة على ضربين]

والأخبار المتواترة على ضربين:

أحدهما: يحصل العلم عندها لكلّ عاقل سمعها بلا شكّ، كالأخبار عن البلدان و الحوادث العظام.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و الآخر: يحصل العلم به بنظرٍ و استدلالٍ كالأخبار عن معجزات النبيّ ﷺ التي هي سوى القرآن، و أخبار النصّ الجلي على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

والضرب الأوّل قال قوم: انّ العلم الحاصل عنده ضروريّ.

و قال آخرون: انّه مكتسب. و نحن نجوّز كونه على كلّ واحد من الأمرين، و لا نقطع على أحدهما، لعدم الدليل الدالّ على ذلك.

والضرب الذي يحصل العلم عنده بنظر و استدلال في صفة المُخْبِرين، له شروط ثلاثة:

أحدها: بلوغهم من الكثرة إلى حدّ، لا يجوز معه في العادة اتّفاق الكذب منهم من المخبر الواحد، لأنّهم متى لم يكونوا كذلك، و نعلم ذلك من حالهم، لم نأمن من أن يكون الكذب وقع منهم اتّفاقاً، كما يجوز مثل ذلك في الواحد

والاثنين.

و ثانيها: أن نعلم أنّهم لم يجمعهم على الكذب جامعٌ من تواطؤ أو ما يجري مجراه، لانّا متى لم نعلم ذلك لم نقطع على الصدق.

و ثالثها: أن نعلم ارتفاع اللَّبس و الشبهة عمّا أخْبروا عنه، لانّها تدعو الجماعات الكثيرة إلى الكذب، كإخبار الخلق الكثير من المُبْطِلين عن مذاهبهم الفاسدة لأجل الشبهة الداخلة عليهم، و هي تقوم مقام التواطؤ في الجمع على الكذب. هذا إذا كانت الجماعة تُخْبر عن المُخْبَرِ عنه بلا واسطة، فإن كان هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في الواسطة بينهم و بين المخبر عنه[1] و إلا لم نقطع على صدقهم.

و إذا تكاملت هذه الشروط في الخبر بطل كونه كذباً، و في ذلك كونه صدقاً، لانّه لا واسطة بينهما.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

[خبر الواحد لا يوجب العلم]

و خبر الواحد لا يقتضي علماً، و إنّما يقتضي غلبةَ الظنّ إذا كان المخبِرُ عدلاً، و قول من يدّعي ـ انّه يقتضي العلم بانّ من مرض و عاده الناس، ثمّ خرج أهلُه و قد لَطَموا الوجوهَ و خَرَقوا الثيابَ، و أحضروا سريرَ الغسل و الأكفان، لا يعترض شكّ في صدقهم، و إن كان لا يبلغون حدّ التواتر ـ باطلٌ.[2]

لانّ هذه الأُمور قد تنكشف عن باطل، فيقال: انّ المريض كان أُغمِي عليه، أو لحقته سكتة و ما أشبه ذلك، و لو كان العلم قد حصل لما انكشف الحال عن باطل.

---

١. في الأصل: و بين المخبر.

٢. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و قول من يدّعي...».

الفصل الثالث

[في جواز التعبّد بالعمل بخبر الواحد]

و يجوز من جهة العقل التعبد بالعمل بخبر الواحد إذا كان المُخْبِرُ به على صفةٍ مخصوصةٍ، لانّه لا فرق في العلم بتحريم الشيء، بين أن يقول النبيّ ﷺ: «انّه حرام» و بين قوله: «إذا أخبركم(عنّي)[1] بتحريمه فلان فحرّموه»، و كما انّه لا فرق في ذلك فلا فرق أيضاً بينه و بين أن يقول:

«إذا أخبركم عنّي من هو على الصفة الفلانية بتحريمه فحرّموه» لأنّ العلم بالتحريم يحصل بذلك كلّه.

و لا يمتنع أن يجعل الرسول ﷺ قول الواحد دليلاً مع جواز الغلط عليه، لانّه لو قال: «إذا أخبركم عنّي أبوذرّ بشيء فهو حقّ» لحصلت الثقة بذلك عند خبره.

ولو قال: «إذا أخبركم فلان بشيء فاعملوا به فانّه صلاح» لوجب العمل به و إن كانت الثقة مرتفعة، و يجري ذلك مجرى تعبّد الحاكم بعلمه في حصول الثقة، و التعبد بالاقرار والشهادة في وجوب العمل، و إن كانت الثقة مرتفعة منهم.

---

١. ما بين القوسين موجود في «د».

الفصل الرابع

[في عدم جواز التّعبّد بخبر الواحد[1]]

و التعبّد في العمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به، و إذا ثبت ذلك، لم يجز العمل به، لأنّ العمل لابدّ من كونه تابعاً للعلم، فإمّا أن يكون هاهنا تابعاً للعلم بصدق الخبر، أو تابعاً للعلم بوجوب العمل مع جواز الكذب، و إذا كان العلم بصدق الواحد مرتفعاً، لم يبق إلاّ العلم بوجوب العمل، و إذا كان ذلك موقوفاً على الدليل الشرعي، و لم نجد في الشرع دليلاً عليه، وجب نفيه.

و تعلُّقُ المخالف في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّينِ وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2] و انّه حثّ على التّفقه في الدين، و ندب إلى النفور فيه من كلّ فرقة طائفة، و اسم الطائفة يقع على الثلاثة فصاعداً، وخبر الثلاثة من قبيل الآحاد. لا يصحّ الاعتماد عليه.[3]

لانّ اسم الطائفة كما يقع على الآحاد يقع على المتواترين، و إذا كان مشتركاً

---

١. قال السيد المرتضى﵀ في الذريعة:٢/ ٥٢٨:

الصحيح أنّ العبارة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يجوّز التعبد بذلك و غير محيلٍ له... و ذهب الفقهاء و أكثر المتكلّمين إلى أنّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة....

والّذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه... هو أن نقول: العمل بالخبر لابدّ من أن يكون تابعاً للعلم، فإمّا أن يكون تابعاً للعلم بصدق الخبر، أو العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب، و قد علمنا أنّ خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلاّ أن يكون العمل به تابعاً للعلم بالعبادة بوجوب العمل به، و إذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به، نفيناه.

٢. التوبة:١٢٢.

٣. قوله:«لا يصحّ الإعتماد عليه» خبر لقوله:«و تعلّق المخالف...».

بين الأمرين وجب الوقف في المراد بذلك في الآية، و لم يجز القطع على أحد الأمرين إلاّ بدليل، و إذا افتقر ما جعلوا الآية دلالةً عليه إلى دلالة غيرها، خرجت من كونها دليلاً عليه.

على انّ ظاهر الآية يفيد الحثَّ على النذارة التي هي التخويف من ترك النظر في الأدلّة، و ذلك يحصل بخبر الواحد و إن كان فاسقاً بل كافراً، لأنّ الخوف الحاصل عند تخويف المُخَوّف لا يفتقر إلى العلم بصدقه، و لا يحتاج إلى صحّة التعبّد بالعمل بقوله، لاستناد ذلك إلى وجوب التحرّز من الضرر المظنون.

و ليس هذا من العمل بخبر الواحد في شيء من اعتبار ايمانه و عدالته[1] و رجوع صحّة العمل بقوله إلى إثبات التعبد به.

و يبيّن ذلك قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ و الحذر مطابق للتخويف، ولو أراد ما ظنّوه لقال: «لعلّهم يعملون».

والنبي ﷺ و إن سمّي منذراً وكان قبول قوله واجباً، فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوّفاً،ثمّ إذا استقر دليل نبوّته، وجب العمل بقوله.

وإذا لم يتضمّن الآية الخبر عن وجوب الحجّة بنقل الطائفة، و إنّما تضمّنت حصول الإنذار، فقد سقط التعلّق بها في موضع الخلاف.

و تعلُّقُهُم بقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ﴾ [2] لا يصحّ [3] التعلّق به ،لأنّه مبنيّ على دليل الخطاب، و هو باطل على ما بيّناه.

على انّ ظاهر الآية يمنع من العمل بخبر العدل، لانّه سبحانه علّل المنع

---

١. في الأصل و «أ»: لاعتبار إيمانه و عدالته.

٢. الحجرات:٦.

٣. قوله:«لا يصحّ...» خبر لقوله: «وتعلّقهم...».

من قبول قول الفاسق بعلّةٍ هي قائمة في خبر العدل بقوله: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ﴾.

و هذه العلّة ثابتة في خبر العدل، لعدم العلم بحقيقة الأمر فيه، و ارتفاع الثقة بصدقه فيما يرويه، و إذا شارك العدلُ الفاسقَ في علّة المنع، وجب الوقف في خبره كالفاسق.

و تعلُّقُهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدىٰ﴾[1] وانّه تعالى حَظَرَ الكتمانَ، و ذلك يقتضي وجوب الإظهار، و لا يجب الاظهار إلاّ للقبول.

الجواب عنه انّ حظر الكتمان[2] و إن كان لا يستعمل إلاّ فيما يجب اظهاره، فما دليلُهم على انّ خبر الواحد بهذه الصفة، حتّى يُطْلَقَ فيه حظر الكتمان.

على انّا لو سلّمنا انّ خبر الواحد يجب إظهاره لم يدلّ ذلك على وجوب القبول، لانّه يحتمل أن يجب إظهاره ليصير للمكلّف طريقاً إلى العلم بالتواتر الّذي يلزم العمل به، و لا يمكن حصوله من دون سماع أخبار الآحاد.

و تعلّقهم ـ بأنّ الله تعالى قد أمر بالإبلاغ في مواضع من الكتاب، و ذلك يكون بالتواتر والآحاد معاً، لانّه لو اختصّ بالتواتر لوجب أن يكون العلم بفروع العبادات كالعلم بأُصولها ـ لا يصحّ التعلّق به[3] لأنّ الله تعالى لا يجوز أن يَأمر بالإبلاغ إلاّ بما هو حجّة في نفسه يجب العمل به، فمن أين انّ خبر الواحد بهذه الصفة حتى يصحّ به الابلاغ؟

و تعلّقهم ـ بأنّ النبيّ ﷺ كان يبعث رُسلَه إلى البلاد آحاداً و افراداً للدعاء إلى شريعته، فيعملون على مجرّد أقوالهم في كونهم رسله ﷺ و فيما يؤدونه إليهم من

---

١. البقرة:١٥٩.

٢. في «أ»: الجواب عنه أن نقول حظر الكتمان.

٣. قوله:«لا يصحّ التعلّق به» خبر لقوله:«و تعلّقهم بانّ الله...».

الأحكام الشرعيـة، و انّ هذا دليل على انّ أخبـار الآحاد حجّة في الشرعيـات ـ لا يصحّ الاعتماد عليه.[١]

لانّه مبنـيّ على دعوى غير مسلّمـة، و هي انّ العمـل كان على مجرّد أقـوال هؤلاء الرّسل و ليـس ذلك بمعلوم، بل المعلوم عملهم عنـدها، و ذلك يحتمل أن يكون بها و لأجلها، و يحتمل أن يكون لما ينضمّ إليها من القرائن الموجبة للعلم.

و إذا كان محتمـلاً لما ذكرنـاه، لم يكن فيما اقتصروا عليـه دليلاً على مـا ذهبوا إليه.

على أنّ الإتّفاق حـاصل على أنّ أوّل شيء كـان هؤلاء الرسـل يدعـون إليه، المعرفةُ بالله تعالى، ثمّ تصديق الرسول ﷺ، مع أنّ أقوالهم ليست حجّة في ذلك، و إنّما الفائدة فيها الإنذار والتنبيه على النظر في الأدلّة الموجبة للعلم.

فما أنكروا[٢] أن يكـون دعاؤهـم إلى الشرائع لا لأنّ أقـوالهم حجّـة فيها، بـل للتنبيه على النظر في إثباتها و الرجوع إلى التواتر و ما جرىٰ مجراه في العلم بها.

و أيضاً فـلابدّ أن يكـون الّذيـن في أطراف البـلاد قد ثبـت عليهم الحجّـة بالعمـل بأخبـار هؤلاء الرسـل حتّى يلزمهـم العمل بها، و لا يجوز أن يعلمـوا من جهتهم، لانّ خبرهم لا يوجب العلم.

فإذا قيل: يعلمون ذلك بالأخبار المتواترة الّتي ينقلها الصادر و الوارد.

قلنا :فما المنكـرُ أن يكون حكم ما حملـوه من الشرع في طريق العلـم، حكمَ التعبّد بالعمل بأقوالهم؟ و لن يجدوا فرقاً بين الأمرين.

و تعلّقهم ــ بعمل الصحابة على وجـوب الغسل من التقـاء الختانين بخبر أزواج النبيّ ﷺعنـد اختـلافهم في ذلـك و عمـل أبي بكـر في ميراث الجدّة بخبر

---

١. قوله:«لا يصحّ الإعتماد عليه» خبر لقوله:«و تعلّقهم بانّ...».

٢. في الأصل:و ما أنكروا.

الواحد و الاثنين، و عمل عمر في جزية المجوس بخبر عبد الرحمان بن عوف[1] إلى غير ذلك، و انهم كانوا بين عاملٍ بذلك و ممسكٍ عن النكير على العامل به، و ذلك دلالة الرّضا، و هذا يقتضي إجماعها على العمل بأخبار الآحاد، و قد ثبت انّها لا تجتمع على خطاء ـ لا يصحّ الاعتماد عليه[2] من وجوه:

أحدها: انّ ذلك يعلم من حال الصحابة بالتواتر[3] و لا تواتر حاصل بما ذكروه، لانّه لو كان لوجب أن يعلم ضرورة دعواهم على الصحابة ذلك على حسب ما يقولونه في مخبر الخبر المتواتر، أو باستدلالٍ عند من قال بذلك، و لو كان معلوماً ضرورةً، لارتفع الخلاف فيه، ولو كان معلوماً باستدلال، لوجب ثبوت صفة التواتر في ناقليه، و في فقد الأمرين منه دليل على انّه غير معلوم.

و إذا كان كذلك، و كان وارداً من طريق الآحاد، لم يجز التّعويل عليه في اثبات التعبّد بالعمل بها، لانّ ذلك استدلال بالشيء على نفسه، و لانّ هذه مسألة فرض المكلف فيها العلم.

و الوجه الثاني انّا لو سلّمنا انّ إلى العلم بذلك طريقاً لم يكن فيه دلالة، لأنّ المعلوم عملهم عند هذه الأخبار، و ذلك يحتمل أن يكون لأجلها، و يحتمل أن يكون لذكرهم عندها سماعهم ذلك من النبي ﷺ، أو لتنبيه الخبر لهم على طريقة من الاجتهاد، تقتضي إثبات الحكم.

و قولُ المخالف[4] ـ: إنّ أهل «قبا» تحوّلوا عن القبلة عند خبر الواحد ـ لا لأجله.[5] لانّ عندهم انّ العمل بذلك لا يجوز بخبر الواحد، و إنّما رجعوا بدليل

---

١. مضت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ١٦٤.

٢. قوله: «لا يصحّ الاعتماد عليه» خبر لقوله: «و تعلّقهم بعمل...» وجواب عمّا تعلّقوا به.

٣. كذا في الأصل و لكن في سائر النسخ «من حال الصحابة ما يقولونه بالتواتر».

٤. كذا في «ب» و لكن في سائر النسخ: «و قد قال المخالفون».

٥. قوله: «لا لأجله» خبر لقوله: «و قول المخالف» و ردٌّ لما قاله المخالف.

غير الخبر، اتّفق رجوعهم بذلك الدليل عنده، فما المانع من مثل ذلك في عمل الصحابة عند هذه الأخبار ؟

الوجه الثالث: انّا لو سلّمنا تسليم نظر، انّ عملهم كان بهذه الأخبار و لأجلها، لم ينفعهم ذلك فيما قصدوه، لانّ من أضيف إليه العملُ بها بعضُ الصحابة، و فعل بعضهم ليس بحجّة عندهم.

و تعويلهم على امساك الباقين عن النكير غير مسلّم، و لو لم يكن هناك إلّا إنكار أمير المؤمنين عليه السلام العمل بأخبار الآحاد لكفى، لاتّفاق ذرّيته عليهم السلام على الفتيا بمذهبه و النقل عنه لصريح إنكاره العمل بذلك .

ثمّ لو سلّم لم يكن دلالة الرّضا على ما ادّعوه، لاحتماله له و لغيره من الخوف، لوقوع قبيح هو أعظم مما ينكروا، من الشك[1] في حال العامل، و هل عمل بمجرّد الخبر أو لقرينةٍ؟ و إذا احتمل الرّضا و غيره لم يمكن القطع به على الرّضا .

على انّا لو سلّمنا انّه دلالة الرّضا لم يدلّ ذلك على ما قصدوه، لانّ الإجماع الذي لا ينعقد على خطاءٍ مختصّ بفعل واحد، و ما نحن فيه غير ذلك، لانّ عمل من عمل بخبر الواحد، غير امساك الآخر عن النكير عليه.

و إذا اختلف الفعلان و تغايرا، لم يمتنع أن يخطئ العامل من حيث عمل بما لا دليل عليه، و يخطئ الممسك عن النكير من حيث ترك الواجب عليه، لانّ الّذي اقتضاه الدليل السمعي عندهم، انّ الأُمّة بأسرها لا تجتمع على خطأ في حكمٍ واحدٍ، لحصول الاتّفاق على خطائهم في حكمين.

و الوجه الرابع: انّا لو سلّمنا لهم حصول الإجماع على شيء واحد، لم تكن لهم فيه دلالة حتّى يدلّوا على أنّه حجّة في نفسه، و هذا ممّا لا سبيل لهم على أُصولهم إلى الدلالة عليه، و سنبيّن ذلك فيما بعد إن شاء الله.

---

١. كذا في «ب» ولكن في سائر النسخ: ممّا ينكر ومن الشّك.

و تعلّقوا بان حملوا قبول خبر الواحد مع جواز الخطاء عليه، على قبول قول المفتي، و على الشهادات و أخبار المعاملات.

و الجواب انّا لا نسلّم صحّة عمل المستفتي بقول المفتي مع تمكّنه من العلم بالفتيا، و إنّما يصحّ العمل بفتياه بعد العلم بصحّتها.

ثمّ لو سلّمنا ذلك على ما فيه، لكان إنّما يدلّ على جواز التعبد بالعمل بأخبار الآحاد، و هذا لا خلاف بيننا فيه، و إنّما الخلاف في ثبوت ذلك.

فإن قاسوا قبول خبر الواحد على المفتىٰ بعلّة فقهية جامعة بينهما، كان لنا أن نقول قبل النظر في صحّة العلّة: ما نحن فيه مسألة فرضنا فيها العلم، فلا يجوز التعويل فيها على ما يقتضي الظنّ، و بهذا نجيب عن حملهم ذلك على الشهادات.

و أخبار المعاملات على ضربين:

أحدهماعقليّ، كقبول الهدايا، و الإذن في دخول الدار، والشرع قد ورد بإقرار ذلك لا باستيناف حكم له، و لذلك لم يُميِّزِ العدلَ فيه من الفاسق و لا الصبيَّ من البالغ، لانّ المعوّل في ذلك على غلبة الظنّ.

والضرب الآخر ما يجري في الشرع[1] من قبول قول الواحد في طهارة الماء و نجاسته، و في القبلة، و دخول الوقت، و هذا فرع من فروع خبر الواحد، فلاَ الأوّل يجوز أن يجعل أصلاً، لانّه عقليّ، ولاَ الثاني لانّه تابع و فرع.

وتعلّقهم بانّ الضرورة تقود إلى قبول أخبار الآحاد إذا حدثت الحادثة، و ليس فيها حكم منصوص، ليس بشيء يعوّل عليه[2] لانّ الضرورة إنّما تقود إلى ما هو حجّة في نفسه، فعليهم أن يدلّوا على انّ خبر الواحد بهذه الصفة.

و عندنا لا حادثة إلاّ و على حكمها دليل يوجب العلم، و متى فرضنا عدم

---

١. في «ج» و «د»:ما يجزى في الشرع.

٢. قوله:«ليس بشيء يعوّل عليه » خبر لقوله:«و تعلّقهم بانّ...».

الدليل رجعنا إلى حكم العقل، فليس هاهنا ضرورة على ما ادّعوه.

و قولهم ـ: إذا وجب في العقل العملُ على قول من أنذرنا بسَبُع في طريق و إن كان واحداً، تحرزاً من الضرر في الدنيا فكذلك يجب العمل بخبر من أخبرنا عن الرسول ﷺ بخبر، لأنّا لا نأمن مع اهمال العمل به الضرر في الآخرة ـ غيرُ معتمد[1] لانّ مضارّ الدين يجب في حكمة الله تعالى مع التكليف لنا أن يُعْلِمَنا بها و يدُلَّنا على الفعل الذي يستحقّ به.

فإذا فقدنا ذلك علمنا انتفاء المضرّة، و ليس كذلك من أخبرنا عن سَبُعٍ في الطريق، لانّه لا يجب نصب الدلالة على انّ في الطريق سبعاً فنأمن بفقدها المضرة في سلوكه به.

على انّ ذلك يوجب أن يكون الفاسقُ كالعدل، والكافر كالمؤمنِ من غير اعتبار ما يشترطونه في خبر الواحد، على انّ العقل يمنع من الإقدام على ما لا يؤمن بشيءٍ من كونه مفسدة،[2] فَلِمَ وجب العمل بخبر الواحد تحرّزاً من المضرّة، و لم يجب ترك العمل به تحرّزاً من المفسدة ؟

على انّ في الأخبار مالا مضرّة في ترك العمل به، كالمتضمّنة للاباحة الخارجة عن الحظر و الايجاب، فمن أين لهم وجوب العمل بها؟

و يلزم على ما ذكروه وجوب العمل على قول مدّعي الرسالة، لانّ فيه تحرّزاً، و ليس هذا قول أحد.

فإن قيل: إذا كنتم لا تعملون بأخبار الاحاد، فما الفائدة فيما يرويه آحادكم، و يفتي به علماؤكم، و هل هذا إلّا مناقضة ؟

قيل: الفائدة في رواية كلّ و احدٍ من محدّثي الشيعة ما سمعه من شيوخه الناقلين عن الأئمّة عليهم السلام أن يؤدّي الأمانة في تبليغ ما سمعه، ليحصل بروايته و

---

١. قوله: «غير معتمد» خبر لقوله: «و قولهم إذا...».

٢. في الأصل و «ج»: لا يؤمن كونه مفسدة.

رواية غيره للمكلّف طريق إلى العلم بالتواتر.

و كذلك الفائدة في فتيا كلّ واحد من علمائنا تأدية الأمانة بإذاعة ما عَلِمه، ليصير بفتياه و فتيا أمثاله من العلماء لكلّ مكلّف سبيلٌ إلى العلم بما أجمعوا عليه، إذ لو لم يرو المحدِّث ما سمعه، ولا يفتى العالم بما علمه، لانسدّ طريق العلم بالشرعيات.

و ليس في ذلك خلاف في أُصولنا، لانّ الراوي غير العامل، لانّه لم يرو إلا ما سمعه، فهو على يقين ممّا خبّر به، فإن كان سماعه من إمامٍ أو جماعة متواترة عن حجّة، فهو على يقين من أمره في علمه و روايته، و إن كانَ سماعه من واحد فهو صادق في خبره، و عمله[1] موقوف على العلم.

و المفتي لم يفت إلاّ بما علمه، فلا تبعة عليه فيما عمل به، ولا منافاة بين فتياه وعمله، فإن أفتى بغير علم فالتبعة عليه، و كذلك إن كذب المخبر في خبره.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في الأصل، و«ج» و «ب»: و علمه.

باب الكلام في الأفعال و ما يتعلّق بها
[أقسام الفعل و أحكامه]

الفعل عبارة عمّا وجد بعد ان كان مقدوراً، و ينقسم إلى ما لا صفة له تزيد على حدوثه، و إلى ماله صفة تزيد على ذلك.

و الأوّل كلام النائم و حركاته التي لا تتعدّاه، و هذا لا يوصف بحسن و لا قبح.

و الثاني ينقسم إلى فعل ملجأ و مخلّى.

و ما يحصل مع الالجاء لا يستحقّ به مدح ولا ذم.

و المخلّى ينقسم أفعاله إلى قبيح و حسنٍ، و القبيح عبارة عمّا يستحقّ فاعله ـ مع العلم بقبحه أو التمكن من ذلك ـ الذمَّ.

والحسن ينقسم:

إلى ما لا صفة لـه تزيد على حسنه، ولا يستحق به مـدح ولا ذم، و هذا هو المباح في المعنى، و من شرط تسميته بذلك أن يعلم فاعله بذلك من حاله، أو يدلّ عليه.

و إلى مـاله صفـة تزيـد على حسنـه، و يستحقّ فـاعله المدح، ولا يستحـقّ بالاخلال بـه الذمَّ، و هذا هو الندب، و يوصـف بانّه مستحبّ و مرغّـب فيه، مع الدلالة و الإعلام، كما قدّمناه.

أو يكون ذلـك نفعاً مـوصلاً إلى الغير على وجـه مخصوصٍ، فيـوصف بـانّه

تفضّلٌ و إحسانٌ، ويستحقّ فاعله الشكر مضافاً إلى المدح.

ومنهاما يستحقّ الذم من لم يفعله و لا ما يقوم مقامه، و هذا يوصف بانّه واجب مخيّر، كالكفارات الثلاث في حنث اليمين.

ومنهاما يستحقّ به الذم متى لم يفعله بعينه، و هذا يوصف بانّه واجب مضيّق، كردّ الوديعة بعينها، و ردّ عين المغصوب.

و ما يختصّ كلّ شخص، من غير أن ينوب فعل الغير منابه، يوصف بانّه من فروض الأعيان، مثل الصّلاة والصيام.

و ما ينوب فعل الغير فيه منابه، و يسقط معه الفرض، يوصف بانّه من فروض الكفايات، كالصلاة على الموتى والجهاد.

الفصل الأوّل

[العقل لا يوجب اتّباع النبيّ في أفعاله]

و أفعال النبيّ ﷺ لا يجب من جهة العقل اتّباعه فيها، لانّ من الجائز اختصاصه بعبادات شرعيّة لا يكون لنا في التعبّد بها مصلحة، و متى تبعناه والحال هذه أدّى إلى أن نفعل ما هو فساد لنا، لأنّ التعبد بالشرعيات يتبع المصلحة، ولا يمتنع اختلاف المكلّفين في المصلحة، فيختلف لأجل ذلك تعبّدهما، كما خالف المقيم للمسافر والطاهر للحائض.

الفصل الثاني

[وجوب التأسي بالنبي ﷺ]

وقد دلّ الشرع و الإجماع على وجوب اتّباعه ﷺ و التأسي في أفعاله التي لا يعلم الحكم إلاّ بها دون ما لا يكون كذلك، و ينبغي أن يعلم انّ التأسي بصورة

الفعل و الوجه الذي يقع عليه، لانّه ﷺ لو أخذ من إنسان نصف دينار على وجه الزكاة، لم يكن أحدنا متأسّياً به إذا أخذ من ذلك الغير نصف دينار على وجه القرض.

الفصل الثالث

[في انّ أفعاله ليست على الوجوب[1]]

ولا يجوز الحكم بانّ جميع أفعاله ﷺ على الوجوب لانّها تنقسم إلى بيان، وحكم البيان حكم المبيّن في وجوب أو ندب أو غير ذلك، و إن كان امتثالاً للخطاب فبحسب الدليل الممتثل، و إن كان ابتداء شرع، فينقسم أيضاً إلى وجوبٍ و ندبٍ و إباحةٍ، فثبت انّ الأمر على ما ذكرناه.

الفصل الرابع

[في الوجوه الّتي يقع عليها أفعاله و طريق معرفة ذلك]

و أفعاله ﷺ تنقسم إلى بيانٍ و امتثال و ابتداء شرع، يبيّن صحّة ما قلناه انّه إذا كان لابدّ للفعل من دليلٍ، فإمّا أن يكون دليله ظاهراً مستقلاً بنفسه، فيكون الفعل امتثالاً، أو يكون دليله ظاهراً لا يستقلّ بنفسه، فيكون بياناً، أو لا دليل له يظهر، فيكون ابتداء شرع.

---

١. قال السيد المرتضى رحمه الله: اختلف الناس في ذلك، فقال مالك: إنّ أفعاله ﷺ على الوجوب، و ذهب إلى ذلك بعض أصحاب الشافعي، و قال قوم: هي على الإباحة، و آخرون: إنّها على الندب، و آخرون قالوا: هي موقوفة على الدليل.

والصحيح انّ كلّ شيءٍ انقسمت أحكامه، فلا يجوز أن نُجيب عنه بحكم واحد، و أفعاله ﷺ كأقواله في الانقسام، فكما لا يجوز أن نقول في أقواله: انّها على وجوبٍ أو ندبٍ للانقسام، فكذلك أفعاله. الذريعة:٢/ ٥٧٨.

و البيان ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

بيان المجمل.

و بيان التخصيص.

و بيان النسخ.

و يلحق بذلك بيان زيادةٍ لاحقةٍ لابدّ منها، و قد يكون ذلك تارةً نسخاً، و أُخرى غير نسخ.

و يلحق بذلك أيضاً بيان فعل محتمل[١] لانّ الفعل قد يبيّن بالفعل، و يدخل أيضاً فيه بيان قول محتمل الأمرين، كآية القرء.[٢]

فأمّا مثال بيان المجمل، فكبيانه ﷺ في الصلاة والمناسك و غيرهما.

و أمّا مثال بيان تخصيص العموم، فكَنَهْيه ﷺ عن الصلاة في أوقات مخصوصة، و خَصَّ ذلك فعلُه صلاةً مخصوصةً في تلك الأوقات.

و أمّا بيان النسخ، فنحو ما روى من قوله ﷺ: إذا صلّى الإمام قائماً فصلّوا قياماً، و إذا صلّى جالساً فصلّوا جلوساً أجمعين[٣] فنسخ بأن صلّى جالساً و من خلفه قيام في مرضه الذي مات ﷺ فيه[٤].

و مثال الزيادة أن يزيد زيادة عدد في الحد أو غيره، و يدخل فيه زيادة السنن في الطهارة.

وأمّا بيان القول المحتمل فما دلّ من فعله على أحد المرادين.

وأمّا الامتثال فهو أن يفعل ﷺ ما هو مبيّن في دليل الكتاب[٥] و يصحّ أن نعرفه على ذلك الحدّ من غير أن يفعله.

---

١. في «أ» و «ب» و «د»: فعلٍ مجملٍ.
٢. البقرة:٢٢٨.
٣. صحيح البخاري:١/ ١٦٩ و سنن الدرامي: ١/ ٣٠٠.
٤. بحار الأنوار:٢٢/ ٤٨٦.
٥. في الأصل و «ب»: في ذلك الكتاب.

و أمّا أمثلة ابتداء الشرع فكثيرة، تنقسم قسمة أُخرى: فعل و ترك و إقرار الفاعل على فعله.

وتنقسم قسمة أُخرى: منها واجب و منها ندب. و منها مباح.[1]

الفصل الخامس

[لا يقع التعارض في أفعال النبيّ ﷺ]

و أفعاله ﷺ لا يقع فيها التعارض، لانّ ذلك إنّما يكون بوقوع الفعل و تركه في حال واحدة، أو وقوعه و ضدّه في الحال الواحدة أيضاً، و هذا لا يمكن، فأمّا إذا أمكن العمل بالدليلين معاً فلا تعارض بينهما.

الفصل السادس

[في انّ النبيّ هل كان متعبّداً بشرائع من تقدّمه]

و هو ﷺ بعد البعثة لم يكن متعبّداً بشرع من كان قبله، لأنّ الإجماع حاصل على أنّ شرعه ﷺ ناسخ لشرع من تقدّمه، فأمّا قبل البعثة فيجوز ذلك فيه.[2]

---

١. لاحظ عن تفصيل ذلك الذريعة إلى أُصول الشريعة، تأليف السيد المرتضى ﷺ: ٢/ ٥٨٧ـ ٥٩٢.

٢. اختلف العلماء في انّ النبي ﷺ هل كان متعبداً قبل بعثته بشريعة من تقدّمه من الأنبياء أم لا؟ فقد صرح السيد المرتضى ﷺ في الذريعة انّ هذه المسألة ذات أقوال ثلاثة:

أحدها: انّه ما كان متعبداً قطعاً.

والآخر: انّه كان متعبداً قطعاً.

والثالث: التوقف عن القطع على أحد الأمرين، و اختار السيد المرتضى ﷺ القول الثالث. لاحظ الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢/ ٥٩٥.

وقال الشيخ الطوسي ﷺ: عندنا انّ النبيّ ﷺ لم يكن متعبداً بشريعة من تقدّمه من الأنبياء لا قبل النبوة ولا بعدها، و انّ جميع ما تعبّد به كان شرعاً له، و يقول أصحابنا: انّه ﷺ قبل البعثة كان يوحىٰ إليه بأشياء تخصّه، وكان يعمل بالوحي لا اتّباعاً لشريعة. ←

بابُ الكلام في الإجماع

اعلم أنّ قولنا «إجماع» إمّا أن يكون واقعاً على جميع الأُمّة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء، و على كلّ الأقسام لابدّ أن يكون قول الإمام المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطاء و لا يكون قوله إلاّ حقّاً و حجّةً داخلاً فيه.

فقد وافقنا في الفتوى من يذهب إلى انّ الإجماع حجّة، و إنّما المخالفة[1] في علّة كونه كذلك، و في دلالته.

فعندنا انّ العلة في كونه حجّةً، انّه يشتمل على قول المعصوم، و عندهم انّ الله تعالى علم انّ هذه الأُمّة لا تجتمع على خطاء، و إن جاز ذلك على آحادها.

و عندنا انّ الدلالة على صحّة الإجماع وكونه حجّة في كلّ عصر، انّ العقل قد دلّ على أنّ الإمام المعصوم لطف في التكليف العقلي، و انّه لا يخلو منه زمان.

و مخالفنا يستدلّ على صحّة الإجماع بطرق سمعية لا يدلّ شيء منها على

← و يدلّ على ما ذهبنا إليه إجماع الفرقة المحقّة، و ما ثبت بالإجماع من انّه أفضل من جميع الأنبياء، و لا يجوز أن يؤمر الفاضل باتّباع المفضول.

فإن قيل: فمن أين يعلم انّه كان قبل النبوّة أفضل من سائر الأنبياء؟

قيل: لم يخصّ أحد تفضيلَه على سائر الأنبياء بوقت دون وقتٍ، فيجب أن يكون أفضل في جميع الأوقات. عدة الأُصول: ٢/ ٦٠ (ملخّصاً).

و قال المجلسي﵀ بعد نقل الأقوال: ـ فاعلم انّ الّذي ظهر لي من الأخبار المعتبرة و الآثار المستفيضة هو انّه ﷺ كان قبل بعثته ـ مذ أكمل الله عقله في بدو سنّه ـ نبيّاً مؤيّداً بروح القدس، يكلّمه الملك، و يسمع الصوت، و يرى في المنام، ثمّ بعد أربعين سنة صار رسولاً، وكلّمه الملك معاينة، و نزل عليه القرآن و أُمر بالتبليغ، وكان يعبد الله قبل ذلك بصنوف العبادات، إمّا موافقاً لما أمر به الناس بعد التبليغ، وهوأظهر أو على وجه آخر... بحار الأنوار: ١٨/ ٢٧٧.

١. في الأصل و «ب»: وإنّما نخالفه.

ذلك. فإن قيل: كيف يمكنكم القطع على أنّ قول الإمام الغائب في جملة أقوال الإماميّة، مع عدم تميّزه و معرفته، و مع استتاره وغيبته؟

قلنا: قد بيّنا فيما مضى انّ إمام الزمان عليه السلام عندنا موجود العين فينا و بين أظهرنا، نلقاه و يلقانا، و إن كنّا لا نعرفه بعينه، و لا نميّزه من غيره.

و معنى قولنا «انّه غائب» انّه مجهول العين، غير متميّز الشخص، و لا نريد بذكر الغيبة[1] انّه بحيث لا يرى شخصه و لا يسمع كلامه، و ما منزلته عندنا في حال الغيبة إلاّ بمنزلة كلّ من لا نعرفه بنسبه من جملة الإمامية.

و إذا كنّا نعرف إجماع المسلمين على المذهب الواحد و نقطع عليه، و أكثرهم لا نعرفه و لا نلقاه و لا نشاهده، فما المنكر من معرفة إجماع الإماميّة و الإمام من جملتهم على مذهب بعينه، و هل الإمام من جملة الإمامية إلاّ بمنزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين؟

فإن قيل: إذا كان المرجع بكون الإجماع حجّة عندكم إلى قول المعصوم، و ليس للإجماع تأثير في ذلك، كان قولكم «الإجماع حجّة» لغواً لا فائدة فيه.

قيل: نحن لانبدأ بالقول انّ الإجماع حجّة، بل إذا سُئلنا فقيل لنا: ما قولكم في إجماع المسلمين؟ قلنا: هو حقّ و حجّة من حيث كان قول المعصوم داخلاً في إجماعهم، و هذا كما لو قيل في جماعة فيها نبيٌّ: هل قول هذه الجماعة حقٌّ و حجّة؟ فانّه لابدّ في الجواب لنا و لكل مسؤول عن ذلك، من القول بانّه حجّة، و إن كان لا تأثير لقول من عدا النبيّ صلى الله عليه وآله في ذلك.

على انّ قول الإمام عليه السلام إذا جاز أن يلتبس ويشتبه إمّا لغيبة أو غيرها، لم يكن بدّ من الرجوع إلى إجماع الإماميّة أو علمائها، ليعلم دخول قول الإمام فيه، و من القول بانّه حجّة لاشتماله على قول المعصوم.

---

١. في الأصل و «ج»: ولا نريد بذلك الغيبة.

و هذا كما يقوله المحصّلون من مخالفينا: انّ الإجماع الذي هو حجّة إجماع المؤمنين دون غيرهم، إلّا انّ قول المؤمنين لما لم يكن متميّزاً اُعتبر إجماع الأُمّة ليدخل ذلك.

فإن قيل: فَلِمَ قلتم: انّه ليس في السمع ما يدلّ على أنّ الإجماع حجّة، على ما يذهب مخالفكم إليه؟

قيل: لأنّا قد اعتبرنا ما يعتمدونه في ذلك، فلم نجد في شيء منه دليلاً، و نحن نبيّن ذلك فنقول:

أحد ما اعتمدوه هو قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الهُدىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِيراً﴾ [1] قالوا: فتوعّد سبحانه على اتّباع غير سبيلهم وعيداً، يدلّ على وجوب اتّباع سبيلهم، و سبيلهم هو إجماعهم، و إذا وجب اتّباعه ثبت انّه حجّة.

والجواب عن ذلك من وجوه:

أوّلها لا نسلّم انّ الآية تدلّ على وجوب اتّباع سبيل المؤمنين، لانّه تعالى توعّد على اتّباع غير سبيلهم، ولم يَجْرِ لسبيلهم ذكرٌ، فمن أين يستفاد حكمه؟ ومن الجائز أن يكون حكم سبيلهم حكم سبيل غيرهم في كون اتّباعه محظوراً.

فإن قالوا: لو لم نستفد حكم اتّباع سبيلهم لم يكن في الكلام فائدة.

قلنا: هذا قول بدليل الخطاب، و قد بيّنا فيما تقدّم فساده.

ثمّ لو سلّمناه تسليم جدلٍ لكان مقتضاه أن يكون اتّباع سبيلهم مخالفاً لاتّباع غير سبيلهم، و قد يكون مخالفاً له بأن لا يكون محظوراً، ثمّ هو معرض لأن يكون مباحاً أو ندباً أو واجباً، فمن أين لهم القول بوجوب اتّباعهم قطعاً؟

فإن قالوا: لانّ لفظة «غير» هاهنا تفيد الاستثناء، فكأنّه تعالى قال: و يتّبع

---

١. النساء:١١٥.

إلاّ سبيل المؤمنين.

قلنا: لفظة «غير» حقيقة في الصفة، كما انّ لفظة «إلاّ» حقيقة في الاستثناء، و إنّما استثنى بلفظة «غير» تشبيهاً بلفظة «إلاّ» كما وصفوا بلفظة «إلاّ» تشبيهاً بلفظة «غير».

و إذا كانت لفظة «غير» بالصفة أخصّ منها بالاستثناء، لم يجز حملها على الاستثناء إلاّ بدليل، و كذا لو كانت لفظة «غير» محتملة للأمرين على حدّ واحد، ولا دليل لهم على ذلك.

على انّه لا يجوز أن يكون «غير» في الآية بمعنى إلاّ، لانّه تعالى لو قال عقيب قوله: ﴿ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾: ولا يتبّع سبيلهم، و اتّباع سبيلهم مباح أو محظورٌ، لكان كلاماً صحيحاً، ولو كانت بمعنى «إلاّ» لم يحسن[1] هذا التقدير، كما لا يحسن أن يقول القائل: لا تتّبع سبيلاً إلاّ سبيل زيد و لا تتّبع سبيله.

فإن قالوا متى لم يتّبع غير سبيلهم، فلابدّ أن يكون بحكم الضرورة متّبعين لسبيلهم.

قلنا لا ضرورة في ذلك لانّه يجوز أن يحظر اتّباع سبيل كلّ أحد، لانّ المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتَّبع الفعلَ لأجل فعل المتَّبَع، و قد يجوز أن ينهى عن كلّ ذلك، و يوجب عليه العمل بما يؤدّي إليه الأدلة.

على أنّا قد بيّنا صحّة إطلاق ذلك من غير تناقض في الكلام، و مالا يحتمله لا يحسن فرضه و تقديره.

الوجه الثاني: من الكلام على الآية انّا، لا نسلّم انّ سبيل المؤمنين هو إجماعهم، لانّ السبيل إذا أُضيف إلى قوم بصفة هم عليها، تعلّق بما يفيده الصفة التي أُضيف السبيل إلى القوم بذكرها، لانّ المفهوم من إطلاق قول القائل

---

١. في الأصل و «ج»: «لم يجز» بدل «لم يحسن».

لصاحبه: اتّبع سبيل المؤمنين، و اسلُك منهج الصالحين، أمره باتّباعهم فيما به كانوا مؤمنين و صالحين دون سائر متصرّفاتهم.

فعلى هذا كأنّه تعالى قال: و من يتّبع غير سبيل ما يكون به المؤمنون مؤمنين. و ذلك قائم بنفسه متميّز من غيره، أجمع القوم عليه أو اختلفوا فيه .[1]

و إذا لم يفد سبيل المؤمنين في الآية إجماعهم، و كان الاستدلال بها مبنيّاً على ذلك، سقط معتمدهم من أصله.

الوجه الثالث: إنّا لا نسلّم انّ الوعيد في الآية متوجه إلاّ إلى مشاقّة الرسول خاصّة، لانّ اتّباع غير سبيل المؤمنين و مشاقّة الرّسول ليسا في الآية أمرين ينفصل أحدهما من الآخر، و انّهما شيء واحد، فكأنّه تعالى قال: و من يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهُدى و يتّبع بمشاقّة الرسول غير سبيل المؤمنين الّذين لم يشاقّوه نولّه ما تولّى. الآية

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه خرجت الآية عن كونها دليلاً على موضع الخلاف.

على أنّهما لو كانا أمرين ينفصل أحدهما من الآخر، لكان الظاهر يقتضي توجّه الوعيد إلى من جمع بينهما، فمن أين لهم انّ اتّباع غير سبيل المؤمنين على الانفراد محظور.

فإن قالوا: فهذا يقتضي أن لا نعلم بظاهر الآية توجّه الوعيد إلى من انفرد بمشاقّة الرسول.

قلنا :كذلك نقول، و إنّما علمنا ذلك بدليل منفصل.

الوجه الرابع: انّا لو سلّمنا انّ حكم اتّباع سبيل المؤمنين مستفاد من ظاهر الآية، و انّ سبيلهم هو إجماعهم، و انّ الوعيد متوجّه على مخالفته، لم يثبت ما قصد

---

١. في الأصل و «ج»: و اختلفوا فيه.

المخالف إليه، من صواب إجماع مؤمني كلّ عصر من وجوه:

أحدها: انّ الألف و اللام في «المؤمنين» يصحّ أن يكون للعهد، فلا يستغرق اللفظ جميع المؤمنين باتّفاق، ثمّ لو كانا للجنس لم يكن للمخالف دليل على وجوب الاستغراق على ما دللنا عليه فيما تقدّم.

و إذا لم يمكنه اثبات انّ هذه اللفظة عامّة في كلّ مؤمن سقط التعلّق بها في موضع الخلاف.

و ثانيها :انّا لو سلّمنا العموم في جميع المؤمنين، لاقتضى ذلك تناوله لكلّ مؤمن إلى يوم القيامة، فمن أين لهم انّ المراد أهل كلّ عصر؟، فإن خصّوه بمؤمني كلّ عصر رجعوا عن الظاهر، و لم يجدوا فرقاً بينهم و بين من خصّه بالمعصومين من آل محمّد ﷺ، بل تخصيصه بهم أولى من وجهين:

أحدهماانّ ظاهر لفظ المؤمنين يقتضي من هو كذلك حقيقة في الباطن و الظاهر، دون من يجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره، لأنّ الكلام في الآية خارج مخرج المدح و التعظيم من حيث الأمر بالاقتداء والاتّباع، و ذلك لا يليق إلاّ بمن يستحقّ التعظيم على الحقيقة، دون من يجوز فيه مخالفة الباطن للظاهر ممن يستحقّ الاستخفاف و الاهانة.

والثانيما قدّمناه عند الكلام في الإمامة، من أوامر الكتاب و السنة الدالّة على وجوب اتّباع الأئمّة من آل محمّد ﷺو الاقتداء بهم.

الوجه الثالث من الكلام على أصل الاستدلال انّه تعالى علّق وجوب اتّباعهم بكونهم مؤمنين، فمن أين لهم أنّهم لا يخرجون عن هذه الصفة؟ فلا يجب اتّباعهم، و إنّما يعوّل المخالف في انّهم لا يخرجون عن الإيمان، على ما هو مبنيّ على أنّ الحقّ لا يخرج عنهم، و الكلام في ذلك.

والوجه الرابع: انّ الآية كالمجملة لانّه تعالى لم يُوجب اتّباع سبيلهم في كلّ

حال ولا في حال مخصوصة، فمن أين لهم عموم الأحوال؟ و ليس هاهنا لفظ عموم.

و ليس لهم أن يقولوا: لو أراد التخصيص لبيّن، لانّ ذلك يمكن عكسه عليهم.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَ كَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[1] قالوا: فأخبرتعالى انّه جعلهم عدولاً ليشهدوا على غيرهم من الأُمم، وهم لايكونون كذلك مع جواز اجتماعهم على خطاء.

و الجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها انّ الاستدلال بالآية مبنيّ على انّ الخطاب بها متوجّه إلى جميع الأُمّة، و ذلك باطل من وجوه:

منها: انّه ليس فيها شيء من ألفاظ العموم التي يمكن التعلّق بها في ذلك، و إنّما هي خطاب لمواجه بحرف المواجهة، الذي هو «الكاف» و«الميم» و يصحّ أن يكون الثلاثة فما زاد.

ومنها: انّه لو كان فيها شيء من ذلك لم يدلّ بظاهرها على الاستيعاب، لانّا قد بيّنا انّه ليس للمخالف دليل على انّ للعموم صيغة مفردة هي حقيقة فيه.

ومنها: انّ الآية تقتضي علم المخاطب بها بما يجب و يقبح عقلاً و سمعاً، ليصحّ كونهم شهداء على غيرهم بما يفعلون من قبيح، أو يخلون به من واجب، وهذا مختصّ ببعض العلماء، وهم العارفون بالتكليف العقلي و السمعي، فضلاً عن العامّة.

والوجه الثاني: من الكلام على الآية انّا لو سلّمنا توجّهها إلى جميع الأُمّة،

---

١. البقرة:١٤٣.

للـزمهم تنـاولها لكلّ مسلـم إلى يوم القيـامـة، و هذا يبطـل أن يكون إجماع أهـل كلّ عصر حجّة.

فإن خصّـوها بأهـل كلّ عصر، تركـوا الظاهر، و لم يكـونوا بذلـك أولى ممّن خصّها ببعض أهل العصر، فتخرج من كونها دليلاً في موضع الخلاف.

والوجه الثالث: انّا لا نسلّم انّ الآية دالّة على عدالة المخاطب بها، لانّ قوله تعالى: ﴿وَسَطاً﴾ يحتمل وسطـاً بين طرفين، و يحتمـل خياراً، و أيّهما كـان لم يقتض العدالة.

أمّا الأوّل فيصحّ أن يشهـدوا لبعض من سبقهم من أُمـم الأنبياء بالإيمان و على بعضهم بالكفر، لعلمهم بذلك من دينه ﷺ ويشهدوا على مـن أقام على غير دينه بعد بعثة النبيّ ﷺ بالكفر، فيكونون لأجل ذلك وسطاً.

وأمّا الثـاني: فيحتمل أن يكـون أُمّتنا خير الأُمـم، لفضل نبيّهـا[1] على سائر الأنبياء، و مـؤمنها على كـلّ مؤمن، و أعمالها على أعمال الشرائع، و كلّ ذلـك لا يقتضي كونهم عدولاً.

و انتفاء عـدالتهم لا يمنع من شهـادتهم،لانّها عند من يعلم الصـادق من الكاذب، عدلاً كان في الدنيا أم فاسقاً، في حالٍ لا يصحّ فيها اختيار الكذب و لا غيره من القبح بلا خلاف.

فكيف يتوهّم ذو فطنة أنّ جَعْلَهُمْ شهـوداً عنده سبحانه في الآخرة، يقتضي كونهم عدولاً في الدنيا.

على أنّ كون النبـي ﷺ شهيـداً إذا لم يمنع عنـد المعتزلـة منهم مـن مواقعـة الصغائر، و عند الباقين منهم من مواقعة الكبائر، فما المنكر من مثل ذلك في الأُمّة و إن كانوا شهوداً؟

---

١. في «ج» و «د»: نبيّنا.

والوجه الرابع: انّ الآية لو دلّت على العدالة، للزمهم أن تدلّ على ذلك في حال الافتراق و الاجتماع، من حيث جعلوا الشهادة علّة العدالة[1] و هذا يقتضي عدالة كلّ واحد منهم، لانفصال شهادته[2] من شهادة غيره في الإقامة.

و تخصيص الآية بجماعة كلّ واحد منهم حجّة يوجب[3] توجّهها إلى أئمّتنا عليهم السلام، لأنّ ذلك لم يثبت ولا ادّعى لسواهم.

والوجه الخامس: انّها لو دلّت على العدالة على الوجه الذي يدّعونه، لم يمنع ذلك من اجتماعهم على خطاءٍ لا يجوز اتّباعهم فيه، من وجوه:

أحدها: انّ الصغائر عندهم لا تُنافي العدالة، فلا يمتنع اجتماعهم على صغيرة و إن كانوا عدولاً، فلا يجوز اتّباعهم فيه لكونه قبيحاً.

وثانيها: انّ خطاء المجتهد فيما طريقه الاجتهاد أو الظواهر المحتملة لا يقدح في عدالته بلا خلاف بينهم، و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يخطي كلّ واحد من الأُمّة في الحكم من أحد هذين الوجهين فيجمعوا على الخطاء و إن كانوا عدولاً.

وثالثها: انّ الشهادة لهم بالعدالة لا يوجب استمرارهم عليها، و متى خرجوا عنها لم يكن إجماعهم حجّةً، و إذا جاز ذلك عليهم في كلّ حال، وجب الوقف فيما أجمعوا عليه حتّى يعلم كونهم عدولاً.

و تعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[4] قالوا: و هم لا يكونون[5] خير أُمّة مع اجتماعهم

---

١. في الأصل و «ج»: «علة الدلالة» و الصحيح ما في المتن.

٢. في الأصل و «ج»: لانفصال شهادتهم.

٣. في «أ»: و تختص الآية بجماعة كل واحد منهم حجّة و يوجب.

٤. آل عمران: ١١٠.

٥. في الأصل و «ب» و «ج»: وهي لا تكون.

على خطاء.

و الجواب عن هذه الآية كهو عن الّتي قبلها، لانّ الاستدلال بها مبنيّ على أنّها خطاب لجميع الأُمة، وذلك باطل من وجوه:

منها: انّه ليس فيها شيء من ألفاظ العموم.

و منها: انّه لو كان لم يدلّ على الاستغراق على ما بيّناه.

و منها: وصف المخاطبين فيها بما ليس بحاصل لجميعهم، و يلزمهم متى كانت متوجّهة إلى الجميع دخول كلّ من كان من أُمّته ﷺ في الظاهر إلى يوم القيامة.

و وصفهم بالخيريّة و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، لا يدلّ على العدالة، لأنّ المرء يكون خيراً من غيره و إن كان فاسقاً، بأن يكون ذاك كافراً أو فاسقاً مُغْلِناً مُكْثِراً من الفسق.[1]

ولا شبهة انّ أُمّة الإسلام أفضل من جميع الأُمم المخالفة لها، لثبوت كفر الجميع و كون أدنى المسلمين فاسقاً، و لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كلّ عالم بهما متمكن يجوّز تأثيرهما، و لا يظنّ مفسدة، سواء كان عدلاً أو فاسقاً، و لانّ عدالتهم لو ثبتت لم يمتنع من اجتماعهم[2] على خطاء من الوجوه التي بيّناها.

و تعلّقوا أيضاً بما روى عنه ﷺ من قوله: أُمّتي لا تجتمع على خطاء[3] قالوا: و هذا نصّ صريح في نفي الخطاء عن كلّ ما اجتمعت أُمّته عليه.

والجواب عن ذلك من وجوه:

---

١. في «أ»: مكثراً في الفسق.

٢. في الأصل و «ج»: لم يمنع إجماعهم.

٣. المعتمد: ٢/ ١٦، والمحصول في علم الأُصول: ٢/ ٣٧ ونقله السيد المرتضى ﷺ في الذريعة: ٢/ ٦٠٨ وأجاب عنه، و الشيخ الطوسي ﷺ في عدّة الأُصول: ٢/ ٧٤ و ردّه من وجوه.

أحدها: انّه خبر واحد، و قد دللنا على فساد العمل بأخبار الآحاد في الفروع الفقهية فضلاً عن الأُصول والإجماع من أُصول الشريعة، فلا يجوز اثباته حجّة بخبر واحد على رأي أحد.

و قولهم: ـ إنّه و إن كان من أخبار الآحاد فمعناه متواتر ـ باطلٌ.[1] لأنّ معناه لو كان متواتراً لكان لفظه كذلك، لأنّ معنى الخبر لا ينفصل من لفظه، و محال أن يكون لفظه واحداً و معناه متواتراً، فلا ينبغي أن يعوّل في ذلك على مجرّد عبارة.

و قولهم ـ: انّه يجري مجرى الخبر عن شجاعة عمرو[2] و سخاء حاتم[3] ـ باطلٌ أيضاً، لأنّ تسليم كونه خبر واحد يمنع من دعوى مساواته للخبر بشجاعة عمرو و سخاء حاتم، لكون ذلك معلوماً ضرورة لكلّ سامع للأخبار.

و هذا يدلّ على تواتر الخبر به، فكيف يحسن من منصِفٍ دعوى تساوي الخبرين والحال هذه.

و دعواهم تلقّى الأُمّة له بالقبول أبعد في التعلّق ممّا تقدّم[4]، لانّهم إن أشاروا بذلك إلى جميع الأُمّة فالمعلوم ضرورةً خلاف ذلك، لوجود التنازع بين الأُمّة فيه، و ردّ أكثرها له على رواته.[5]

و إن أشاروا إلى البعض فمغالطون في العبارة و المعنى جميعاً.

أمّا العبارة فإطلاقهم لفظ الأُمّة على بعضها و ذلك فاسد و كذب.

---

١. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و قولهم...».

٢. الظاهر انّه عمرو بن عبدوَدّ العامري، فارس قريش و شجاعها في الجاهلية، ادرك الإسلام و لم يسلم، و قتله الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في وقعة الخندق. لاحظ ترجمته في الأعلام للزركلي: ٥/ ٢٥١.

٣. حاتم بن عبد اللهبن سعد بن الحشرج الطائي، كان جواداً يضرب به المثل في الجود، وكان شجاعاً و شاعراً، انظر ترجمته و أخباره في الأغاني: ١٧/ ٣٦٣. و سفينة البحار: ١/ ٢٠٨.

٤. في «د»: أبعد في تعلّق المتعلّق بما تقدّم.

٥. كذا في «أ» و «ج» و لكن في الأصل: «على راويه» و في «ب» و «د»: على روايةٍ.

وأمّا المعنى فـانّ الّذين تلقّوه بـالقبول، هم الذاهبـون إلى كون الإجماع حجّةً المعتقدون بغير بـرهانٍ كون هذا الخبر دليـلاً عليه، فلا اعتداد بقبـولهم له على رأي أحد.

على انّ التنازع حاصل في إجماع الأُمّة بأسرهـا ،فكيف يستدلّ على أنّه حجّة بفعل بعضها؟

على أنّ تلقّي الأُمّة لـه بالقبول لا يدلّ على صحّتـه لو سلّم، لانّ الإجماع إنّما يكون حجّةً إذا ثبت الخبر، فكيف يجعل الفـرع الذي هو الإجماع، دليلاً على صحّة الأصل الذي هو الخبر، والإجماع لا يثبت كونه حجّة إلاّ بعد صحّة الخبر.

و دعواهم ـ عمل الصحـابة بهذا الخبر، و انّ من عادتها انّها لا تعمل إلاّ بما تعلم ـ عاريةٌ[1] من برهانٍ، فعليهم أن يدلّوا على صحّة ذلك، و هيهات.

و ليس كلّ من عُرف منه انّه ردّ بـاطلاً و قَبِل حقاً، لا يجوز عليه بالشبهة أن يقبل باطلاً و يرد حقّاً، و غاية ما يوجبه حسن الظنّ بهم نفى علمهم[2] بما يعلمونه باطلاً، فمن أين انّهم لا يعملون بما يظنّونه صواباً، و يعتقدون صحّته، لقوة الشبهة و إن كان باطلاً.

و أيضاً فإنّما يكون قولهم أو فعلهم حجّـة إذا ثبت الخبر، فكيف يجعل ذلك دليلاً على صحّته، أوَ ليس هذا يقتضي وقوفَ صحّة كلّ واحد منهما و كونه دليلاً، على الآخر؟ و هو محال على ما بيّنّاه.

والوجه الثاني: انّا إذا سلّمنا صحّة الخبر لم يكن لهم فيه دلالة من وجوه:

أوّلها : انّ لفظـة «خطاء» ليسـت من ألفـاظ العموم، و إنّما هـي لفظ نكـرة مفردة غير متميّزة، لا يفهم منه إلاّ خطأ واحد.

---

١. قوله: «عارية» خبر لقوله: «و دعواهم عمل...» و ردّ لما ادّعاه الخصم.

٢. في «أ» و «ج» و «د»: «نفي عملهم» و الصحيح ما في المتن.

و إذا كان كذلك حملناه على خطاء مخصوص، و هو الكفر المعلوم من دينه ﷺ، و انّ أُمّته لا تطبق عليه.

و إذا احتمل أن يكون المراد بالخبر ما ذكرناه، سقط التعلّق به في موضع الخلاف.

والوجه الثاني: انّ قوله ﷺ :« أُمّتي» إن حملوه على جميع المصدّقين بنبوّته، لزمهم تناوله لجميعهم إلى يوم القيامة، و كذا إن حملوه على بعضهم، و هم المؤمنون، وجب تناوله لكلّ مؤمن إلى قيام الساعة، و هذا يبطل أن يكون إجماع أهل كلّ عصرٍ حجّةً.

على أنّهم متى حملوه على البعض رجعوا عن الظاهر، لأنّ لفظة «أُمّتي» لا تخصّ مؤمناً من فاسق، لانّه لا يقتضي مدحاً فيمن اريد به، فيخرج من لا يستحق المدح من جملته، و لم يكونوا بذلك أولى من غيرهم إذا خصّه ببعض مؤمني كلّ عصر.

والوجه الثالث: انّ قوله ﷺ : «أُمّتي لا تجتمع على خطاء» كما يصحّ أن يكون خبراً عن حالهم مجتمعين، يصحّ أن يكون نهياً لهم عن ذلك، من حيث كانت لفظة «تجتمع» غير مضبوطة الإعراب، فيصحّ أن تكون مجزومة للنّهي، و إن لم يضبط الراوي ذلك، و إذا كان نهياً فلا تعلّق[1] لهم فيه.

و يحتمل أن يكون نهياً و إن كان خبراً لفظه محرّك بالضمّ، لأنّ مجيء الخبر بمعنى النهي والأمر كثير.

قال الله تعالى : ﴿فَلاٰ رَفَثَ وَ لاٰ فُسُوقَ وَ لاٰ جِدالَ فِي الْحَجِّ﴾[2] هو خبر محض و معناه النهي.

---

١. في الأصل و«أ» و«ب»: فلا متعلّق.

٢. البقرة:١٩٧.

و قوله سبحانه: ﴿وَ مَنْ دخَلَهُ كانَ آمِناً﴾ [1] و قوله: ﴿وَ للهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [2] خبر معناه الأمر.

و كذلك قوله ﷺ: العارية مؤدّاة [3] و الزعيم غارم [4] واحتمال الخبر للنهي يسقط التعلّق به المبنيّ على القطع على كونه خبراً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ و٢. آل عمران:٩٧.

٣. وسائل الشيعة:١٣/ ٢٣٨، ب ٢ من أبواب أحكام العارية، ح١ و٣ و لفظ الحديث: بل عارية مؤدّاة.

٤. سنن البيهقي: ٦/ ٧٢ كتاب الضمان، و مسند أحمد بن حنبل: ٥/ ٢٦٧ ،و كنز العمال:١٥/ ١٧٨ برقم ٤٠٤٩٠.

الفصل الأوّل

[في انّه هل الإجماع حجّة في كلّ شيءٍ أو أشياء مخصوصة]

و إذا كان المرجع بكـون الإجماع حجّة إلى قول المعصوم، فكلّما تقـدّم العلم بوجود المعصوم على العلم به فقوله حجّة فيه(كـالوحدانيّة للقديم تعالى، و الرؤية و التكلّم)[1] و مالا يصحّ العلم بوجود المعصوم قبـل العلم به، لا يكون قوله حجّة فيه ، كالعلم با لمحدِث سبحانه و بعدله وحكمته.

و على هذا يصحّ أن نعلم بالإجماع أكثر ممّا يعلمه مخالفونا به على أُصولهم.[2]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

[في انّ الإجماع بعد الخلاف يزيل حكم الخلاف]

والإجماع بعد الخلاف يجري في أنّه حجّة مجرى الإجماع المبتدأ، لانّ العلّة الّتي لها كان حجّة تقتضي ذلك، و إنّما اشتبه الأمر في هـذه المسألة على مخالفينا، لقولهم بصحّة الاجتهاد.

لانّ من نفى أن يكـون الإجماع بعد الخلاف قاطعاً للخـلاف، يعتمد على انّ الخلاف الأوّل يتضمّن الإجماع على جـواز القول بكلّ واحد مـن المذهبين مطلقاً، فإذا جزمنا ذلك بالإجماع الثـاني، نقضنا كون الإجماع الأوّل حجّةً، و إذا ادّعى كون

---

١. ما بين القوسين موجود في «أ» و لا يخفى عدم انطباق المثال على الضابطة.

٢. و لمزيد الإطلاع على ذلك يلاحظ كلام السيد المرتضى في الذريعة: ٢/ ٦٢٦.

الأوّل مشروطاً، جاز أن يدّعى مثل ذلك في الثاني، فيقف الكلام هاهنا أو يشتبه.

و على أصلنا لا يلزم ذلك، لأنّا لا نسلّم انّ المختلفين على قولين، مجمعون على جواز القول بكلّ واحد منهما، لأنّ الاجتهاد عندنا باطل، والحقّ مدلول عليه، و المكلّف غير معذور في الجهل به.

فمتى اختلفت الأُمّة على قولين، فلابدّ أن يكون الحقّ في واحد منهما، و إذا كان كذلك وجب أن يكون الآخر باطلاً، و كذلك القول فيما زاد على ذلك.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

باب الكلام في القياس

و يجوز من جهة العقل التعبّد بالقياس في الشرعيات، لانّه يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام الشرعية و دليلاً عليها.

ألا ترى انّه لا فرق في العلم بتحريم النبيذ المسكر مثلاً بين أن ينصّ الشارع على تحريم جميع المسكر، و بين أن ينصّ على تحريم الخمر بعينها، و ينصّ على انّ العلّة في هذا التحريم الشدّة.

و لا فرق بين أن ينصّ على العلّة، و بين أن يدلّ بغير النصّ على انّ تحريم الخمر لشدّتها، أو ينصب لنا أمارةً يغلب في الظنّ عندها انّ تحريم الخمر لهذه العلّة، مع ايجابه القياس علينا في هذه الوجوه كلّها، لانّ كلّ طريق[1] منها يوصل إلى العلم بتحريم النبيذ المسكر.

و من منع من جواز ورود العبارة بأحدها كمن منع من جواز ورودها بالباقي.

و في العقليّات[2] مثال لذلك، لانّه لا فرق في تجنّب السلوك لبعض الطرق[3] بين أن نعلم انّ فيه سبُعاً بالمشاهدة، و بين أن نعلم ذلك بخبر يوجب العلم أو يحصل به الظنّ.

ولا فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه، و بين أن يُنَصَّ لنا على

---

١. في «أ» و «د»: كلّ ذلك طريق.

٢. في الأصل و «ج» بالباقي في العقليات.

٣. في «ب»: ببعض الطّريق.

صفة الطريق الذي فيه السبُع، أو يُنصب لنا أمارة على تلك الصفة.

و من منع من جواز التعبد بالقياس ، لتعلّقه بالظن الذي يخطئ و يصيب، يُبْطِلُ قولَه تعلُّقُ كثير من الأحكام العقلية والشرعية به .[1]

أمّا العقلية فمثل علمنا بحسن التجارة عند ظنّ الربح و قبحها عند ظنّ الخسران، و قبح سلوك الطريق الذي يظنّ انّ فيه سبُعاً، و ما أشبه ذلك.

و أمّا الشرعية فكالتوجّه إلى القبلة عند الظنّ انّها في جهةٍ ما، و العمل بقول الشاهدين و تقدير النفقات، و أُروش الجنايات، و قيم المتلَفات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في «ج»: و الشرعيّة له.

الفصل الأوّل

[في الكلام على من أثبت القياس من طريق العقل]

و من أثبت القياس عقلاً يُبْطِلُ قولَه انّ الفعـل الواجب لابدّ من كونه على صفةٍ لها وجب، و إلاّ لم يكن بالوجوب أولى من غيره، و تلك الصفة إمّا أن تختصّه و لا تتعدّاه، كردّ الـوديعة، و شكر المنعم، أو يكون وجوبـه لتعلّقه بغيره على جهة اللطف.

و الوجه الأوّل لا يجوز في الشرعيات، لانّها لو وجبت لصفة تخصّها، لوجب أن نعلم على تلك الصفـة، و نعلم وجوبها متى علمناه، و معلـوم انّ الصلاة و ما جرى مجراهـا تُعْلَمُ بالعقل صفـاتها و إن لم يُعْلَم وجوبها، فلم يبـق إلاّ انّها وجبت لتعلّقها بغيرها على جهة اللطف.

و إذا ثبت ذلك، و لم يكـن في العقل دليل على أنّ وقوع بعـض الأفعال من أحدنا يختار عنده فعلاً آخر، لانّ العقـل لايدلّ على ما يختاره الإنسان أو لا يختاره، و لم يجز أن يدلّ أيضاً على الشيء و نفيه، و الحكم و ضدّه، كما نراه في الشرائع من اختلاف المتفقّين، والناسخ والمنسوخ، لم يبق إلاّ أن يكون الطريق إليها هو الشرع، و لولا ذلك لما احتيج في تعريف المصالح الشرعية إلى بعثة الأنبياء عليهم السلام.

و القول ـ بانّ العقل يقتضي في كلّ مشتبهين أنّ حكمهما واحد، فيجب أن يحكم في الأُرز مثلاً بحكم البُرّ[1] و إن لم يأت السمع به ـ باطلٌ.[2] لانّ الاشتباه الذي

---

١. في «أ» و «د»: مثلاً ما بحكم البرّ.

٢. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و القول بأنّ...».

يقتضي ذلك، إنّما يكون فيما يُعْلم انّ الحكم فيه عن ذلك الشبه[١] أو يكون في حكم الموجب عنه.

لانّ من شارك العالِمَ في وجود العلم في قلبه يجب كونه عالماً، و ما شارك ردّ الوديعة[٢] في هذه الصفة كان واجباً.

وعلل الشرع التي هي أمارات لا يجب بالمشاركة فيها المشاركة في الحكم، لانّ العقل لا يُعْلَم به كونُها علّةً، و لو عُلِمَ ذلك لما وجب فيما شاركها فيها مثل حكمها.[٣]

لانّ مصالح الشرع مختلفة، لتعلّقها بالاختيار، و لا مدخل للإيجاب فيها، و لهذا جاز أن يكون الشيء مصلحةً و مثلُه مفسدةً، و جاز اختلاف الأعيان والأوقات في ذلك.

و قولهم ـ: إذا حرّم الله تعالى الخمر، ووجدنا التحريم يتبع الشدّة و يثبت بثبوتها[٤] و ينتفي بانتفائها، علمنا أنّ الشدّة هي علّة التحريم، و لم يحتج إلى السمع في ذلك ـ غيرُ صحيح.[٥]

لانّ هذا ليس بأكثر من حصول النصّ على أنّ الشدّة هي العلّة في تحريم الخمر، و مع هذا فلا يجب تحريم كلّ شديدٍ إلاّ بعد التعبّد بالقياس، لانّه يمكن ـ و إن وافقه في الشدّة ـ أن يخالفه في المصلحة.

---

١. في «أ» عين ذلك الشبه.

٢. في الأصل و «ب» و «ج»: و من شارك رادّ الوديعة.

٣. في «ج»: مثل حكمها.

٤. في الأصل و «ج»: «يثبت بثبوتها».

٥. قوله: «غير صحيح» خبر لقوله: «و قولهم إذا...» و جواب عمّا قاله الخصم.

الفصل الثاني

[أدلّة من زعم أنّ الشرع ورد بالتعبّد بالقياس و الجواب عنها]

والتعبد لم يرد بالعمل في الشريعة بالقياس، و قلنا ذلك لانّ ما يفتقر ثبوته إلى دليل، فانّ عدم دليل إثباته كافٍ في القطع على انتفائه، و لذلك اتّفق الكلّ على نفي وجوب صلاة سادسة في اليوم و الليلة، و صوم شهر ثان، و حجّ بيت بخراسان، لانّ ثبوت ذلك يفتقر إلى دليل، فلمّا فُقِد دليل الاثبات قطع على النفي.

و إذا ثبت ذلك و كان القياس ممّا يفتقر[1] ثبوت التعبد بالعمل به في الأحكام الشرعية إلى دليل شرعيّ، كسائر الأُصول الشرعية، لانّ التعبّد بجميع ذلك يتبع المصلحة، و لم نجد في الشرع ما يدلّ على ذلك، وجب نفيه.

و قد تعلّق المخالف في ورود التعبد بالعمل به في الشريعة، بأشياء كلّها فاسدة، و نحن نبيّن ذلك.

فممّا تعلّقوا به قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[2] قالوا: فأمر الله تعالى بالإعتبار، و الاعتبار هو المقايسة.

ولأنّه سبحانه ذكر ما حلّ بالكفّار و نبّه على سببه، ثمّ أمر بالاعتبار، و ذلك تحذير من المشاركة في السبب، فلولا انّ المشاركة في السبب تقتضي المشاركة في

---

١. في «ب» و «د»: يفتقر به.

٢. الحشر:٢.

الحكم، لم يكن في الكلام فائدة.

و الجواب عن ذلك أن يقال لهم: لم زعمتم انّ لفظ الاعتبار يفيد القياس، فانّهم لا يجدون إلى ذكر شيء يعوّل عليه سبيلاً.

ثمّ إنَّ إطلاق هذه اللفظة يفيد الإتّعاظ و الإنزجار، و لهذا لا يفهم من قول القائل: فلان كثير الاعتبار و قد اعتبر بكذا إلاّ ما ذكرناه.

و منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لأُولي الأَبصارِ﴾[1] و قوله: ﴿وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعامِ لَعِبْرَةً﴾[2] ولا يقال لمن أكثر القياس في الأحكام: انّه كثير الاعتبار، ولا لمن ذهب إلى ذلك: هو من أهل الاعتبار.

و إذا ثبت أنّ هذه اللفظة حقيقة فيما ذكرناه، لم يجز حملها على القياس إلاّ بدليل.

على انّه لو كان لفظ الإعتبار مشتركاً بين الأمرين، لم يجز حمله في الآية على ما ذكرناه، لانّ كلّ جملة فيها لفظ محتمل لمعان مختلفة، الواجب حمل اللفظ المحتمل على ما لو صرّح به لاقتضاه سياق الكلام و معاني الجملة المتقدمة، دون مالا يليق به الكلام الأوّل .

و إذا صحّ ذلك و كنّا نعلم انّه تعالى لو صرّح بعد قوله ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَ أَيْدِي المُؤْمِنينَ﴾[3] بأن يقول: «فاتّعظوا يا أولي الأبصار. و انزجروا» لكان كلاماً مفيداً متعلّقاً بعضه ببعض.

و لو قال بعد عقيب ذلك: «فقيسوا الفروع على الأُصول في الشريعة» لم يكن له تعلّق بالكلام الأوّل، و لا كان في ذكره بعد قوله ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَ أَيْدِي المُؤْمِنينَ﴾ فائدة مقصودة.

---

١. آل عمران:١٣.
٢. النحل:٦٦.
٣. الحشر:٢.

و قولهم ـ: إنّ الله تعالى نبّه على المشاركة في السّبب، و ذلك يقتضي المشاركة في الحكم ـ باطلٌ [١] لانّه كان يجب أن يحلّ بكلّ من فعل مثل فعل المذكورين كالذي حلّ بهم.

فإن قالوا :كذلك هو، أريناهم بطلان قولهم ضرورةً، لوجودنا من يشارك المذكورين في المخالفة و المعصية، و إن لم يصبه ما أصابهم.

و تعلّقوا بخبر معاذ [٢] لما أنفذه النبيﷺ إلى اليمن و قال: بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنّة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي، فقال: الحمد لله الّذي وفّق رسول رسوله.[٣]

قالوا :و هذا نصّ صريح بصحّة الاجتهاد.

الجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها: انّه من أخبار الآحاد، و قد دللنا على فساد العمل بها في الفروع، فكيف يجوز العمل بها في الأُصول، و فيما طريقه العلم و القطع.

على أنّ القياس عندهم من الأُصول الشرعيّة، و ما هذه حاله لا يجوز إثباته بما يقتضي الظنّ باتّفاقٍ.

والوجه الثاني: انّه منقطع الاسناد، لانّ كلّ من رواه أضافه إلى جماعة من أصحاب معاذ غير مذكورين بأسمائهم ولا معروفين، و إذا لم يُعرف من نُقل عنه، لم يجز العمل به لتجويز كونه فاسقاً، و فقد الطريق إلى اعتبار عدالته، الّتي هي

---

١. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله:«و قولهم إنّ الله...».

٢. مضت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ١٢٠.

٣. التاج الجامع للأُصول: ٣/ ٦٦، و بحار الأنوار:٢/ ٣١٠، و لاحظ وسائل الشيعة:١٨/ ٣٤ ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح٣٨، و نقله السرخسي في أُصوله: ٢/ ١٣٠ و فيه في آخر الحديث:«الحمد لله الّذي وفّق رسول رسوله لما يرضىٰ به رسوله»، و اعلام الموقّعين:١/ ٢٠٢، و المحصول في علم الأُصول للفخر الرازي:٢/ ٢٥٤.

شرط عندهم في العمل بخبر الواحد.

والوجه الثالث: انّه معارض بما يبطله، لانّه روى أنّ معاذاً لمّا قال له النبيّ ﷺ: فإن لم تجد في الكتاب و لا في السنة؟ قال: أَكْتُبُ إليك و تَكْتُبُ إليّ، فقال: الحمد لله الّذي وفّق رسول رسوله[1]

و روى انّه ﷺ قال: ستفترق أُمّتي على بضع و سبعين فرقة، أعظمهم فتنةً على أُمّتي قوم يقيسون الأُمور برأيهم، فيحرّمون الحلال و يحلّلون الحرام.[2]

وغير ذلك من الروايات الواردة من طرق المخالف. فأمّا ما يختص بروايتنا[3] فممّا لا يحصى كثرةً.

و ليس لهم أن يقولوا: تلقّي الأُمّة بالقبول يدلّ على صحّته، لانّ ذلك غير مسلّم لهم، لانّ كلّ من نفى القياس يردّه، فإن أرادوا بالأُمّة الذاهبين إلى القياس، ظهر خطاؤهم في العبارة و المعنى جميعاً على ما بيّناه فيما مضى.

والوجه الرابع: انّا لو سلّمنا صحّة الخبر لم يمكنهم القطع بظاهره على ما قصدوه، لانّ قول معاذ: «أجتهد رأيي» كما يحتمل القياس، يحتمل أن يريد أجتهد رأيي في استخراج الحكم من أدلّة النصوص، لانّ فيها مالا يوصل إليه إلاّ بالاجتهاد.

و إذا احتمل ما ذكرناه، لم يمكن القطع على ما قالوه إلاّ بدليل.

---

١. سنن الترمذي: ٣/ ٦١٦ برقم ١٢٢٧ و سنن أبي داود: ٣/ ٣٠٣ برقم ٣٥٩٢ و الإحكام للآمدي: ٤/ ٣٦، ولاحظ بحار الأنوار: ٢/ ٣١١، و الذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢/ ٧٧٣.

٢. مستدرك الوسائل: ١٧/ ٢٥٧ ب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ١٠، و المحصول في علم الأُصول: ٢/ ٢٩١، بحار الأنوار: ٢/ ٣١٢، والذريعة إلى أُصول الشريعة: ٢/ ٧٧٧، و عدّة الأُصول: ٢/ ١١٠ وكنز العمال: ١/ ٢١٠ برقم ١٠٥٨.

٣. كذا في «أ» و لكن في سائر النسخ «فأمّا ما يختص بروايته» و لاحظ الأخبار الناهية عن العمل بالرأي والقياس في بحار الأنوار: ٢/ ٢٨٣ـ ٣١٦، ووسائل الشيعة: ١٨/ ٢٠ـ ٤١، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، أحاديث الباب.

و ليس لهم أن يقولوا: في الخبر ما يمنع من ذلك، و هو قوله: فإن لم تجد في الكتاب ولا في السنّة، و ما ثبت بدليل الكتاب أو السنة، هو من جملتهما و موجود فيهما.

لأنّا نقول: ما أنكرتم أن يكون المراد فإن لم تجد في ظاهرهما ما تحكم به؟ فقال: اجتهد في استخراج الحكم من أدلّتهما، و أن يكون معاذ فهم ذلك من قصده عليه السلام بشاهد الحال.

و تعلّقوا أيضاً بما روى من عمر في رسالته إلى أبي موسى الأشعري[1] من قوله: «اعرف الأشباه والنظائر و قس الأُمور برأيك»[2] و هذا خبر واحد أيضاً أضعف من خبر معاذ، فلا يجوز التعلّق به في هذه المسألة.[3]

على أنّه لا دلالة فيه لو كان ممّا يصحّ الاحتجاج به هاهنا، لانّ القياس الذي دعاه إليه، هو إلحاق الشيء بشبهه، و لهذا قال: «اعرف الأشباه والنظائر».

و المشابهةُ الموجبةُ للقياسِ وحملِ الشيء على نظيره، إنّما هي في أمرٍ مخصوص به تعلّق الحكم، و من عَرَفَ ذلك و حصّله وجب عليه الجمع بين الأصل والفرع إذا تُعُبِّدَ بالقياس، و هذا المقدار لا يُنازِعون فيه، و لكن لا سبيل إلى معرفته.

و لو أمكن ما يدّعونه من غلبة الظنّ لم يكن في الخبر أيضاً دلالة، لانّه ليس فيه الأمر بقياس الفرع على الأصل إذا شاركه في معنى يغلب على الظنّ انّه علّة الحكم.

و لمن خالفهم أن يقول: ليس بين الأرزّ و البُرّ، و لا بين النبيذ التمري و

---

١. مضت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ٣٢٠.

٢. أُصول السرخسي: ٢/ ١٣٣، واعلام الموقّعين لابن القيّم: ١/ ٦٣، و المحصول في علم الأُصول: ٢/ ٢٦٧، والإحكام للآمدي: ٤/ ٤٤، و نقله السيد المرتضى في الذريعة: ٢/ ٧١٠ و ٧٧٨ وأجاب عنه بأنّه أضعف من خبر معاذ.

٣. في «ج»: فلا يجوز تعلّقهم به في المسألة.

الخمر شبه يوجب التساوي في الحكم، و الخبر إنّما يتناول المساواة بين المشتبهين.

فإن قالوا: هاهنا اشتباه مظنون .

قلنا ليس في الخبر «اعمل على ما تظنّه مشتبهاً » و إنّما قال: «اعرف الاشباه والنظائر» و ذلك يقتضي حصول العلم بالاشتباه، لانّ المعرفة هي العلم.

على أنّ الأمر الذي يحصل به التشابه غير مذكور في الخبر.

و إذا جاز أن يقال انّه أراد التشابه في المعاني التي تدّعونها كالكيل في البُرّ والشدة في الخمر، جاز أيضاً أن يقال: انّه أراد المشابهة في إطلاق الاسم و اشتمال اللفظ، فيكون ذلك دعاءً[1] منه إلى القول بحمل اللفظ على كلّ ما تحته إلاّ أن يقوم دلالة.

و احتمال الخبر لذلك، يخرجه عن صحّة الاعتماد عليه فيما قصدوه.

و تعلّقوا أيضاً بما رووه من اختلاف الصحابة في مسألة الحرام[2]، لانّهم قالوا فيه بأقوال:

منها : انّه في حكم التطليقات الثلاث.

ومنها: انّه يمين يلزم فيه كفارة.

ومنها : انّه ظهار.

ومنها : انّه تطليقة واحدة رجعيّة .

و قال بعضهم: هي باينة.

و قال مسروق[3]: إنّ ذلك ليس بشيء، لانّه تحريم لما أحلّه الله تعالى.

---

١. في «أ»: فيكون ذلك إدّعاءً منه.

٢. نحو أن يقول الرجل لامرأته«أنت عليّ حرامٌ» لاحظ الأقوال حول المسألة في المعتمد: ٢٠/ ٢١٦.

٣. مسروق بن الأجدع التابعي الجليل الكوفي، كان من العباد و الفقهاء، مات سنة ٦٣هـ لاحظ ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي، ص ٨٠، و الثقات لابن حبّان: ٥/ ٤٣٤.

وكذلك اختلافهم في الجدّ والايلاء والمشتركة[1] ظاهر، قالوا: ولا وجه لهذه الأقوال إلّا طريقة القياس والاجتهاد، لأنّ من جعل الحرام طلاقاً ثلاثاً، معلوم انّه لم يرد كونه كذلك على الحقيقة.

و كذلك من جعله يميناً أو ظهاراً لا يجوز إلّا أن يريد إلّا التشبيه والتمثيل.

و لانّهم قد نقل عنهم التصريح بانّهم قالوا ذلك قياساً، لانّ من ذهب إلى انّ الجد بمنزلة الأب نصَّ على انّه مع فقد الأب بمنزلة ابن الابن مع فقد الابن، حتّى قال ابن عباس: ألا يتّقي اللهَ زيد بن ثابت[2] يجعل ابن الابن ابناً، و لا يجعل أبَ الأبِ أباً[3] و لم يرجع في ذلك إلى نصّ، لأنّ الجدّ لا نصّ عليه في الكتاب.

و روي أيضاً عمّن قال بالمقايسة بين الجدّ والأخ انّه شبّههما[4] بغصني شجرة و جدوَلَي نهرٍ[5] قالوا: و إذا ثبت ذلك و كانوا بين قائل بالقياس و مُصَوِّب لقائله

---

١. في «أ» «المشرّكة» قال الفخر الرازي: المسألة المشتركة و هي: زوج و أُمّ و اخوة لأُمّ و اخوة لأب و أُمّ، حكم عمر فيها بالنصف للزوج، و بالسدس للأُمّ، و بالثلث للإخوة من الأُمّ، ولم يعط للإخوة من الأب و الأُمّ شيئاً، فقالوا: هب أنّ أبانا كان حماراً، ألسنا من أُمّ واحدة؟ فشرّك بينهم و بين الاخوة من الأُمّ في الثلث. المحصول في علم الأُصول:٢/ ٢٦٤. و لاحظ سنن البيهقي:٦/ ٢٥٥، و الغدير:٦/ ١٠٩.

قال النوّوي بعد نقل المسألة ما هذا نصّه: و هذه المسألة تعرف بالحمارية لأنّه... و تعرف بالمشرّكة أيضاً. لما فيها من التشريك بين الإخوة للأُمّ و الإخوة للأب و الأُمّ في الثلث. المجموع في شرح المهذّب:١٧/ ١٦٤، ولاحظ المغني لابن قدامة:٧/ ٢٢.

٢. زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصارى الخزرجي، روى عنه أبو هريرة و أنس و ابن عمر و غيرهم مات سنة ٤٥هـ، و قيل: ٥٥ هـ لاحظ ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي، ص ٢٧ و الإستيعاب، ص ٥٣٧ برقم ٨٤٠ و التاريخ الكبير: ٣/ ٣٨٠.

٣. المعتمد:٢/ ٢١٨، و أُصول السرخسي: ٢/ ١٨٨، ونقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٠٧.

٤. في «أ» و «د»: و روى انّ عمر قال بالمقايسة بين الجدّ والأب انّه شبّههما.

٥. أُصول السرخسي:٢/ ١٨٨، والمعتمد:٢/ ٢١٨، وفيه: انّ عليّاً عليه السلام و زيد بن ثابت شبّهاه بغصني شجرة و بجدولي نهرٍ، ولاحظ الذريعة تأليف السيد المرتضى:٢/ ٧٠٧.

غير منكر عليه، اقتضى ذلك إجماعهم على القول به، و قد ثبت انّ إجماعهم حجّة، فثبت بذلك التعبّدُ به.

الجواب عن ذلك من وجوه:

منها: انّ ما رووه من أقوال الصحابة في هذه المسائل، غير معلوم، و إنّما طريقه الآحاد، لمثل ما قلناه عند اعتمادهم على مثل هذه الطريقة في التعبّد بالعمل بأخبار الآحاد.

وما نحن فيه فرض المكلّف فيه العلم، فلا يجوز التعويل في إثباته على ما أَحْسَنُ حالِهِ أن يقتضي غلبة الظن.

والوجه الثاني :انّا لو سلّمنا انّ إلى العلم بذلك طريقاً، لكان الاستدلال به مبنيّاً على أنّ القول في تلك المسائل لا يجوز أن يكون إلّاللقياس، و نحن لا نسلّم ذلك، لأنّ الإختلاف في المذاهب المستندةِ إلى النصوص ممكنٌ بالشبهات، كإمكانه في المستندةِ إلى القياس .

و قولهم: لو كانوا قالوا بذلك للنصوص، لوجب نقلها و ظهورها. يُعْكَسُ عليهم[1]. و يقال لهم: لو كانوا قالوا ذلك لعللٍ قياسيّةٍ، لوجب فيها مثل ذلك.

و قولهم ـ: الفرق بين الأمرين انّ النصّ يجب اتّباع العالم فيه، و ليس كذلك القياس ـ باطل[2] بل إذا ظهر وجه القول به، و أمارات غلبة الظنّ به، وجب عندهم فيه الاتّباع، و لهذا حسنت مناظرة أصحاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض.

و قولهم ـ: لسنا نجد في نصوص الكتاب و السنّة ما يدلّ على المذاهب الّتي رويت عنهم في تلك المسائل ـ يُعْكَسُ عليهم[3] و يقال لهم: و لسنا نجد لقول كلّ

---

١. قوله: «يعكس عليهم» خبر لقوله:«و قولهم لو كانوا».

٢. قوله:«باطلٌ» خبر لقوله:«و قولهم الفرق...».

٣. قوله:« يُعْكَسُ عليهم» خبر لقوله:«و قولهم لسنا...» وجواب عمّا قالوا به.

واحد منهم علّة تقتضيه.

فإن قالوا: انكم لم تجدوا علّة يجب عندها الحكم بكلّ ما حكى عنهم، وإلاّ فأنتم تجدون ما يمكن أن يجعل علّة و يعتقد لأجله المذهب.

قيل لهم: و هكذا نقول لكم فيما تقدّم، على انّا نقول لهم: ما أنكرتم أن يكون من ذهب في الحرام إلى الطلاق الثلاث، جعله ككنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة، و لها أحكام الطلاق عند كثير منكم من غير اعتبار النية، و رجع في ذلك إلى النصّ في الطلاق، فأدخله في جملة ما تناوله الاسم.

ومن جعله يميناً رجع إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿يٰا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مٰا أَحَلَّ اللهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ﴾[1] ثمّ قال: ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ﴾[2] فوصف التحريم باليمين، و إلى هذا يرجع القائلون في زماننا هذا بانّ الحرام يمين.

و من ذهب إلى أنّه ظهار أجراه مجراه في تناول الاسم، و إن كان لفظه مخالفاً للفظ الظهار، كما كانت كناياتُ الطلاق مخالفةً للفظه، و أُجْرِيَتْ مجراه.

و من ذهب إلى أنّه تطليقة واحدة كأنّه ذهب إلى الطلاق، و إلى أقلّ ما يقع به.

و من ذهب إلى الثلاث ذهب إلى الأكثر و الأعمّ.

و أمّا قول مسروق فلم يرجع فيه إلى القياس، بل تمسك بالأصل في الاباحة و ببعض الظواهر التي تحظر تحريم المحلِّل.

و أمّا قولهم: إنّهم جعلوه طلاقاً تشبيهاً، فقد بيّنا انّه يجوز أن يكون ادخلوه فيما يتناوله الاسم، و ليس في الرواية عنهم انّهم قالوا: قلنا بكذا تشبيهاً بكذا، و إنّما رُوِي أنّهم جعلوا الحرام طلاقاً، فأمّا من أيّ وجهٍ فعلوا ذلك فلا.

على أنّه قد يشبّه الشيء بالشيء على جهة التقريب والإفهام دون القياس،

١و٢. التحريم: ١و٢.

لأنّ من ينفى القياس قد يقول: المصافَحَةُ تجري في الظهار مجرى المجامعة، و إن لم يكن حاملاً أحد الأمرين[١] على الآخر بالقياس، بل ذاهباً إلى تناول قوله تعالى: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾[٢] لهما.

وعلى هذا لو نقل عنهم التصريح بالتشبيه لم يكن فيه دلالة.

و ما روي عن ابـن عباس من قولـه: ألا يتّقي الله زيد بن ثـابت، و ما روي من التشبيـه بغصني شجـرة و جدولي نهر، وارد مـن طريـق الآحاد الّتـي لا يصحّ الاعتماد عليها في هذه المسألة.

على انّ أكثر مـا في الرواية عن ابـن عباس انّه أنكر على زيـد إذا لم يحكم في الجدّ بحكم الأب، كما حكم في ابـن الابن، و ليس في الرواية انّـه جمع بين الأمرين بعلّة قياسيّة أوجبت ذلك.

و ظاهر نكيره يـدلّ على أنّ ظاهراً من القول أوجـب عنده اجراء الجدّ مجرى الأب، كما انّ ظاهـر آخر أوجب إجراء ابـن الابن مجرى ابن الصُّلب، لانّـه نسب زيداً إلى مفارقة التقوى و خوّفه بالله تعالى.

و من يَعْدِلُ عن مـوجب القياس عند مثبتيه لا ينسبونـه إلى مفارقة التقوى، لانّ أكثرهم يقول: انّه مصيب،ومن خطّاه منهم يقول: انّه معذور .

فأمّـا التّشبيه بغصني شجـرة و جَدْوَلَـي نهر فليس مـن القياس في شيء، و إنّما هو تقريب و افهام، و قد علمنا أنّ الذي ذكروه من الغصن و الجدول لا يصحّ أن يكون عند أحدٍ أُصولاً في الشريعة يقاس عليها، و تثبت الأحكام بها.

على انّ الوجه في ذكر ذلك التّوصل إلى معرفة أقرب الرجلين من المتوفّى، ثمّ المرجع في توريثه إلى الدليل الموجب للأقرب الميراثَ.

---

١. في «ج»: جاعلاً أحد الأمرين.

٢. النساء:٤٣.

الوجه الثالث من الكلام على هذه الطريقة: انّا لو سلّمنا انّ القول في تلك المسائل كان للقياس، لم ينفعهم ذلك فيما قصدوه، لانّ الذي روى عنهم الاختلاف فيها بعض الصحابة دون جميعهم، و فعل بعضهم ليس بحجّة.

و ما يعوّلون عليه من إمساك الباقين عن النكير، لا يصحّ الاعتماد عليه، للوجوه التي ذكرناها في ذلك عند الكلام على مثل هذه الطريقة لهم في التعبد بأخبار الآحاد.

و من النكير الوارد في ذلك الذي يمنع من ادّعاء ارتفاعه، قولُ أمير المؤمنين عليه السلام: لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان المسح بباطن الخف أولى من ظاهره[1] و قوله: من أراد أن يقتحم جراثيم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه[2]. و هذا اللفظ بعينه روى عن عمر بن الخطاب.[3]

و عن عمر انّه قال: إيّاكم و أصحاب الرأي، فانّهم أعداء السّنن أعْيَتْهُم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي، فَضَلّوا و أضَلّوا[4] و عنه انّه قال: إيّاكم و المكايَلَة قيل: و ما هي؟قال: المقايسة[5] و عنه انّه قال: أَجْرَأُكُمْ على الجدّ أجرأكم على النار.[6]

و عن شريح[7] انّه قال: كتب إليّ عمر بن الخطاب، و أنا يومئذ من قبله :

---

١. أُصول السرخسي: ٢/ ٦٦ و ١٣٢، و المعتمد في أُصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي:٢/ ٢٢١، و نقله الفخر الرازي في المحصول في علم الأُصول: ٢/ ٢٧٤.

٢. المعتمد :٢/ ٢٢١، و نقله الفخر الرازي في المحصول في علم الأُصول:٢/ ٢٧٤.

٣. نقله الفخر الرازي في المحصول: ٢/ ٢٧٤، و لاحظ الذريعة إلى أحكام الشريعة:٢/ ٧٣٥، و عدة الأُصول:٢/ ١٠٠.

٤. المعتمد:٢/ ٢٢١، و أُصول السرخسي:٢/ ١٢١، و المحصول في علم الأُصول:٢/ ٢٧٤.

٥. المحصول في علم الأُصول:٢/ ٢٧٤، قال ابن الأثير في النهاية: و في حديث عمر: انّه نهى عن المكايلة، وهي المقايسة. النهاية:٤/ ٢١٩، و نحوه في لسان العرب مادة «كيل» و نقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٣٦.

٦ المعتمد:٢/ ٢٢١.

٧. لاحظ ترجمته في تهذيب التهذيب:٤/ ٣٢٦.

اقض بما في كتاب الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، فاقض بما في سنّة رسول الله ﷺ، فإن جاءك ما ليس في سنّة رسول الله، فاقض بما اجتمع عليه أهل العلم، فإن لم تجد فلا عليك أَلاّ تَقْضِيَ.[1]

و عن ابن مسعود[2] انّه قال: هلك القايسون[3] و عنه انّه قال يذهب قرّاؤكم و صلحاؤكم، و يتخّذ الناس رُؤساء جهّالاً، يقيسون الأُمور برأيهم[4] و عنه انّه قال: إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً ممّا حرّم الله، و حرّمتم كثيراً ممّا أحلّ الله تعالى[5].

و عن ابن عباس انّه قال: لو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ﷺ يقول الله تعالى: ﴿وَ أَنِ اُحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ﴾[6].

و عنه انّه قال: إنّ الله تعالى قال لنبيّه: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِما أَراكَ اللهُ﴾[7] و لم يقل: بما رأيت.[8]

و عن ابن عمر[9] انّه قال: السنّة ما سنّه رسول الله ﷺ لا تجعلوا الرأي سنّةً

---

١. سنن البيهقي: ١٠/ ١١٠، و المحصول في علم الأُصول:٢/ ٢٧٤، و نقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٣٦، و الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:٢/ ١٠٠.

٢. مضت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ١٩٨.

٣. مستدرك الوسائل: ١٧/ ٣٤٤ب ١٥ من أبواب صفات القاضي ح٢.

٤. المعتمد:٢/ ٢٢١، و المحصول في علم الأُصول:٢/ ٢٧٤ و نقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٣٦.

٥. المحصول في علم الأُصول:٢/ ٢٧٤، و نقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٣٦، و الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:٢/ ١٠٠.

٦. المائدة:٤٩.

٧. النساء:١٠٥.

٨. الإحكام للآمدي:٤/ ٤٨، و نقله السيد المرتضى ﷺ في الذريعة:٢/ ٧٣٦، و الشيخ في العدة:٢/ ١٠٠.

٩. مضت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع ص ١٢٧.

للمسلمين[١] إلى غير ذلك، فكيف يمكن مع ما ذكرناه دعوى ارتفاع النكير.

و ليسوا بأن يحملوا أخبار النكير على تأويلٍ يوافق ما يدّعونه في عمل الصحابة في المسائل المذكورة، بأولى منّا إذا حملنا اختلاف الصحابة في تلك المسائل على ما يوافق ظواهر الانكار، بل نكون بذلك أولى، لكون أخبارنا صريحة في إنكار القياس، و احتمال أخبارهم له و لغيره، و لافتقار التعبّد بالقياس إلى دليل مقطوعٍ به غيرِ محتملٍ و لا معارضٍ.

و تعلّقوا أيضاً بان قالوا: قد ظهر عن الصحابة القول بالرأي و إضافة مذاهبهم إليه، و لفظ «الرأي» إذا أُطلق لم يُفِدِ القولَ بالحكم من طريق النصّ بل من طريق القياس والاجتهاد.

و ذلك نحو ما روى عن أبي بكر في الكلالة: أقول فيها برأيي.[٢]

و قول عمر بن الخطاب: أقضي برأيي[٣] و قوله: هذا ما رأىٰ عمر.[٤]

و قول أمير المؤمنين عليه السلام في أُمّهات الأولاد: كان رأيي و رأيُ عمر أن لا يُبَعْنَ ثمّ رَأَيْتُ بيعهن.[٥]

و نحو ما روى انّ ابن مسعود[٦] و قد سئل عن امرأة مات عنها زوجها و لم يُسَمِّ لها صداقاً، و لم يدخل بها ،من انّه ردَّدَ السائلَ شهراً، ثمّ قال:

«أقول فيها برأيي، فإن كان حقّاً فمن الله، و إن كان خطأً فمنّي و من الشيطان، و اللهُ و رسولُهُ منه بريئان: عليها العدّة، و لها الميراث، و لها مهر

---

١. رواه الفخر الرازي في المحصول في علم الأُصول:٢/ ٢٧٤، و نقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٣٧.

٢. المعتمد في أُصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي المتوفى ٤٣٢: ٢/ ٢٢٠، و أُصول السرخسي:٢/ ١٣٣، و اعلام الموقّعين:١/ ٢٠٤.

٣و٤. المعتمد:٢/ ٢٢٠.

٥. المعتمد:٢/ ٢٢٠، و أُصول السرخسي:٢/ ١٣٣، واعلام الموقعين:١/ ٢١٥.

٦. مضت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع، ص ١٩٨.

نساءها، لا وَكسَ [1] و لا شَطَطَ».[2]

و لو كـان اعتمادهم في ذلـك على النصوص و مـا يوجـب العلم، لم يصـحّ منهم الرجوع من رأي إلى رأي ، و لا التوقّف فيه، و تجويز كونه صواباً و خطاء، و لا أن يمسكوا عن تخطئة المخالف و النكير عليه، و لانّ الأدلة لا تتناقض، فكيف يرجع كلّ واحد منهم إلى ما يوجب العلم مع اختلاف أقوالهم؟

و الجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها: انّ ما رووه مـن هذه الأخبار أخبار آحـاد، لا يجوز الاعتماد عليها في مسألة فرضنا فيها العلم.

الوجه الثاني: انّ لفظ الرأي إذا أطلـق لا يختصّ بما قيل قياساً، بـل يفيد كلّ ما كان متوصَّلاً إليه من جهة الاستدلال، الّذي يصحّ فيه اعتراض الشبهات، و قد اختلف فيه أهـل الإسلام. لانّهم يقولون: فـلان يَرى العدلَ، وفلان يـرى القَدَرَ، و فلان يـرى الإرجاء، و فلان يرى القطـع على عقاب الفساق، و إن كان كـلّ ذلك متوصَّلاً إليه بالأدلّة الموجبة للعلم.

ويقولون: أبوحنيفة يرى الوضـوء بنبيذ التمر، و إن كان لا يرجع في ذلك إلى قياس و اجتهـاد، و رأي مالـك والشافعـي القضاء بـالشاهـد واليمين، و إن كان مرجعهما في ذلك إلى الخبر.

و الأقـراء التـي تُعْتَبر في العـدّة على رأي أبي حنيفـة الحيـضُ، و على رأي الشافعـي و غيره الأَطْهار، و إن كان رجـوع كلّ واحد منهما في ذلـك إلى ضرب من الاستدلال يخالف القياس.

---

١. وكسه وكساً ـ من باب وعد ـ : نقصه، ولا وكس ولا شطط أي لا نقصان ولا زيادة، المصباح المنير.

٢. صحيح الترمذي:٣/ ٤٥٠ برقم ١١٤٥، بلوغ المرام :١/ ٢١٦، سبل السلام:٣/ ١٥٠، بذل النظر في الأصول، ص ٥٩٦، و نقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٥١، و الشيخ الطوسي في عدّة الأصول:٢/ ١٠٤.

و إذا كان الأمر على ما ذكرناه، لم يكن في اضافة الصحابة أقوالها إلى الرأي لهم دلالةٌ على القول بالقياس.

و قولهم ـ: لا يفهم من قول القائل: هذا مذهب أهل الرأي، و قال أهل الرأي كذا، إلاّ أهل القياس دون غيرهم، و هذا يدلّ على اختصاص لفظ الرأي بالقياس.

ولو كان الأمر على ما ذكرتموه لجاز أن يقال: المسلمون يرون التمسك بالصوم والصلاة و ما أشبه ذلك، من الأُمور المعلومة بالنصوص ـ غير لازم.[1] لانّ الاختلاف بين الأُمّة لمّا حدث في القياس فنفاه قوم، وأثبته آخرون، غلب على مثبتيه الاضافة إلى الرأي، و معلوم انّ هذا التعارف حادث و لم يكن في زمن الصحابة، فلا يجوز حمل خطابهم عليه.

و إنّما لا يقال انّ المسلمين يرون التمسك بالصلاة، لما بيّناه من أنّ لفظ الرأي يفيد في التعارف ما كان حاصلاً من طريق يصحّ اعتراض الشبهات فيه و قد اختلف فيه أهل القبلة، و لا يضاف إليه شيء من الأُمور المعلومة بالأدلة التي لا يختلف المسلمون فيها.

على أنّ المذاهب الّتي أضافوها إلى رأيهم، لها مخرج في النصوص، و للذّاهب إليها التعلّق بغير القياس.

امّا بيع أُمّهات الأولاد، فمن مَنَع منه يمكن أن يكون تعلّق بما روى من قوله ﷺ :أيّما امرأة ولدت من سيّدها فهي مُعْتَقَةٌ[2] و قوله في مارية[3] لما ولدت

---

١. قوله:«غير لازم» خبر لقوله:«وقولهم لا يفهم».

٢. المبسوط للسرخسي:٧/ ١٤٩ و كنز العمال: ١٠/ ٣٢٨ برقم ٢٩٦٥٤، ونقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٢٦٥.

٣. مارية القبطية مولاة رسول الله ﷺ و سريّته و هي أُم ولده إبراهيم بن رسول الله ﷺ أهداها المقوقس صاحب الاسكندرية لرسول الله ﷺ فوصلت إلى المدينة سنة ٨ هـ و توفيت سنة ١٦ هـ لاحظ ترجمتها في أُسد الغابة:٥/ ٥٤٣.

إبراهيم عليه السلام[١]: أعتقها ولدُها.[٢]

و من أجاز بيعهنّ يمكن تعلّقه بظاهر قوله تعالى: ﴿وأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٣] و قد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام انّه قال: سبق كتاب الله تعالى بجواز بيعهنّ[٤] فأضاف الجواز إلى الكتاب دون غيره.

فأمّا قول أبي بكر في الكلالة: أقول فيها برأيي، فلا يجوز أن يكون أراد القياس، لانّ السؤال وقع عن معنى اسم من الأسماء، و الأسماء لا مدخل للقياس فيها، و إنّما المرجع فيها إلى المواضَعَة و توقيف أهل اللسان.

على أنّ كتاب الله تعالى دلّ على معنى الكلالة، لانّه تعالى قال: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلالَةِ﴾[٥] و ما تولّى الله تفسيرَه لا يدخله الرأي الذي هو الاجتهاد والقياس.

و أمّا ابن مسعود فيمكن أن يكون رجع في ايجاب العدّة و الميراث إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَ الَّذينَ يُتَوَفَّونَ مِنكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً﴾[٦] أو قوله: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمّا تَرَكْتُمْ﴾[٧] لانّه يشتمل على من لم يسمّ لها زوجها صداقاً، و لم يدخل بها، و رجع في ايجاب مهر المثل إلى قوله سبحانه: ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[٨] لانّ المسمّى لا

---

١. إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وآله و أُمه مارية القبطية، كان مولده في ذي الحجة سنة ٨ هـ و توفي و هو ابن ثمانية عشر شهراً و قيل: ستة عشر شهراً، و دفنه رسول الله صلى الله عليه وآله بالبقيع. لاحظ أُسد الغابة:١/ ٣٨.

٢. المبسوط للسرخسي:٧/ ١٤٩، باب بيع أُمهات الأولاد، و كنز العمال:١١/ ٤٧٠ و ٤٧١ برقم ٣٢٢٠٩ و ٣٢٢١٣ ونقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٢٦٥.

٣. البقرة:٢٧٥

٤. نقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٥٠،والشيخ الطوسي في عدّة الأُصول:٢/ ١٠٣.

٥. النساء:١٧٦.

٦. البقرة:٢٣٤.

٧. النساء:١٢.

٨. النساء:٢٥.

يتجاوز و لا يعتبر فيه العرف.

و إذا كان لِما أَفْتَتْ به الصحابة وجهٌ في ظاهر النصوص، لم يجز القطع على إضافة أقوالهم إلى القياس.

و قولهم ـ: لو كان رجوعهم في ذلك إلى طرق العلم[1] لما صحّ منهم الرجوع من رأي إلى رأي آخر ـ باطل.[2] لانّ ذلك يصحّ فيما طريقه العلم، لانّ القائل بالإجبار قد يعدل عنه إلى القول بالعدل، و القائل بالقطع على عقاب الفساق من أهل الصلاة، يتركه و يرجع إلى القول بالإرجاء.

و كذلك التوقّف غير ممتنع حصوله فيما طريقه العلم، كما يتوقف الناظرون في مسائل الأُصول طلباً للاستدلال و التأمّل.

و كذلك تجويز كونه صواباً و خطاء، لانّ المستدلّ بالكتاب و السنّة قد يخطئ بأن يضع الاستدلال في غير موضعه، مثل أن يؤخّر مقدّماً أو يقدّم مؤخّراً، أو يخصّ عاماً أو يعمّ خاصّاً، أو يتمسك بمنسوخ، أو يعمل على ما هناك أولى منه، و هم يقولون: كلّ مجتهد مصيب، فالسؤال عن تجويز كونه صواباً أو خطاء لازم لهم.

فأمّا دعواهم الامساك عن التخطئة و النكير، فغير مسلّمة، و الطريق إلى أنّ بعضهم خطّأ بعضاً كالطريق إلى انّهم اختلفوا، فروي عن أمير المؤمنين عليه السلام ـ و قد استفتاه عمر في امرأة وَجَّهَ إليها فأَلْقَتْ ما في بطنها، و قد أفتاه كلّ من حضره من الصحابة بانّه لا شيء عليه لانّه مُؤَدِّبٌ ـ انّه قال: إن كان هذا جهد رأيهم و قد اخطأوا، و إن كان قد قاربوك فقد غشّوك.[3]

---

١. في «أ»: إلى طريق العلم.

٢. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و قولهم لو كان».

٣. في «ب»: «و إن كان قد راقبوك فقد غشّوك» جاء الحديث في مسانيد القوم ومجامعهم الحديثية باختلاف يسير، نقله البيهقي في سننه الكبرى: ٦/ ١٢٣، و ابن أبي الحديد في شرح ←

و هذا صريح بالتخطئة، و ما قدّمناه من قوله ﷺ : من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه[1] يشهد بذلك.

و ما روي عن ابن عباس من انّه قال : من شاء باهلته انّ الّذي أحصى رمل عالج ما جعل للمال نصفين و ثلثا، و من شاء باهلته انّ الجد أب.[2]

و رويت المباهلة عن ابن مسعود[3] أيضاً في قصة أُخرى.[4]

و قول ابن عباس: ألا يتقي الله زيد بن ثابت[5] و قول عمر أجْرأُكُم على الجدّ أجْرَأُكُمْ على النار[6]، واضح فيما ذكرناه

و روى انّ عائشة بعثت إلى زيد بن أرقم[7] ـ و قد اشترى ما باعه بأقلّ مما باعه

← النهج:١/ ١٧٤،ونقل العلاّمة الأميني مصادر أُخرى للحديث لاحظ الغدير:٦/ ١١٩، و نقله جبرئيل بن شاذان القمي في الإيضاح، ص ٥٢٠، والسيد المرتضى في الذريعة: ٢/ ٧٥٧،و الشيخ الطوسي في عدّة الأُصول:٢/ ١٠٥.

١. تقدّم مصدر الحديث آنفاً.

٢. التعليق المغني على الدار قطني:٤/ ٦٩،و المحلّى:٨/ ٢٧٩،و المبسوط للسرخسي:٢٩/ ١٦٢،و المغني لابن قدامة:٧/ ٢٧،و الشرح الكبير:٧/ ٦٨، ونقله الشيخ الطوسي في التهذيب:٩/ ٢٤٨ و عدّة الأُصول: ٢/ ١٠٥ (ط قديم) و السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٥٧ باختلاف يسير في بعض المصادر.

٣. مضت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع ص ١٩٨.

٤. لاحظ المبسوط للسرخسي: ٦/ ٣١، و ١٧/ ١٦٦، و المغني لابن قدامة:٩/ ١١١، حيث رويت المباهلة عن ابن مسعود في انّ قوله تعالى ﴿وَ أولات الأحمال أجلهنّ ...﴾ ناسخة لقوله تعالى:﴿يتربّصن بأنفسهنّ ...﴾ و نقل في الذريعة:٢/ ٧٥٧، وعدّة الأُصول: ٢/ ١٠٥، كما في المتن.

٥. مضت ترجمته آنفاً.

٦. تقدم مصدر الحديث آنفاً.

٧. أبو عمر زيد بن أرقم بن قيس الأنصاري الخزرجي، روى حديثاً كثيراً عن النبي ﷺ و روى عنه ابن عباس، وأنس بن مالك، و ابن أبي ليلى و غيرهم، قال ابن الأثير: انّه شهد مع رسول الله ﷺ سبع عشر غزوة، و شهد مع عليّ ﷺ صفّين،و مات بالكوفة سنة ٦٨هـ. لاحظ أُسد الغابة:٢/ ٢١٩.

به قبل قبض الثمن ـ انّك إن لم تَتُبْ بطل جهادك مع رسول الله ﷺ.[١]

و قيل لابن المسيّب:[٢] انّ شريحاً قضىٰ في مكاتب عليه دينٌ أنّ الكتابة و الدين بالحِصَصِ، فقال: أخطأ شريح.[٣] والأخبار بذلك كثيرة.

و قولهم ـ: الأدلّة لا تتناقض فكيف يرجع كلّ واحد منهم إلى دليل يوجب العلم مع اختلاف أقوالهم ـ باطل.[٤] لانّا لم نقل: انّ مع كلّ واحد منهم دليلاً على الحقيقة، و إنّما قلنا: يجوز أن يكون كلّ واحد منهم تعلّق بطريقة من الظاهر، و أدلّة النصوص اعتقدها دليلاً.

و لا شبهة انّ الأدلّة لا تتناقض إلاّ أن يعتقد بالشبهة كونه دليلاً لا يجب ذلك فيه.

فإن قالوا: لو كانوا قالوا في تلك المسائل بما يوجب العلم، لوجب أن يكون الحقّ واحداً، و أن يكون ما خالفه باطلاً، و ذلك يوجب قطعَ ولايةِ قائله، و البراءة منه، و أن ينقض بعضهم على بعض الأحكامَ التي يخالفهم فيها مع التمكن من ذلك، و أن ينقضَ الواحدُ أيضاً على نفسه ما حكم به في وقت و رجع عنه في آخر، و في العلم بخلاف ذلك دليل على أنّ الكلّ صوابٌ، و أنّ كلّ مجتَهِدٍ مصيبٌ.

قيل لهم: اشتراك الفعلين[٥] في الخطاء، لا يوجب اشتراكهما فيما يُسْتَحَقُّ عليهما، فانّ الكفر يشارك غيره في القبح، والصغيرة تشارك الكبيرة في ذلك، مع الاختلاف فيما يُسْتَحَقُّ به، فلا يمتنع و الحال هذه أن يكون الحقّ في أحد ما قالته

---

١. نقله السيد المرتضى في الذريعة:٢/ ٧٥٨، والشيخ الطوسي في عدّة الأُصول:٢/ ١٠٥(ط قديم).
٢. تقدّمت ترجمته في تعليقتنا على الغنية قسم الفروع ص ٢٠٠.
٣. نقله السيدا لمرتضى في الذريعة:٢/ ٧٥٨، و الشيخ الطوسي في عدّة الأُصول:٢/ ١٠٥(ط قديم) ولاحظ ترجمة الرجل (شريح بن الحارث القاضي الكوفي) في تهذيب التهذيب: ٤/ ٣٢٦، و أُسد الغابة:٢/ ٣٩٤.
٤. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و قولهم الأدلّة».
٥. في «ب» و «ج»: اشتراك اللفظين.

الصحابة والباقي خطأً، و لا يجب فيه أن يساوي الخطاء الذي يوجب البراءة و قطع الولاية.

ولا خلاف انّ الأنصار قبل العقد لأبي بكر قد أخطأت في قولهم: «منّا أمير و منكم أمير» و في ترشيحهم سعداً للخلافة[1] لمخالفتهم للنص على أنّ الأئمّة من قريش[2] و مع هذا لا يستحقّ في تلك الحال البراءة و قطع الولاية، فما المنكر من مثل ذلك فيما اختلفت فيه الصحابة من المسائل الفقهية؟

فأمّا الزامهم[3] أن ينقض بعضهم على بعض، و الواحد على نفسه، فغير لازم، لانّ اقرار الحكم بعد ورود العبادة بالإمساك عن نقضه[4] لا يوجب كونه صواباً، لانّا قد نقرّ أهل الذمة على مذاهبهم، و نقتصر في انكارها على اظهار خلافها، و لا نرى شيئاً منها صواباً.

و يجري ذلك مجرى ابتداء العبادة، فكما يجوز أن يرد بهذا الحكم، يجوز أن يرد بإقراره إذا وقع، و إن كان خطأً.

و قد روي انّ شريحاً قضى في ابني عمّ أحدهما أخ لأُمّ بمذهب ابن مسعود، فنقض أمير المؤمنين عليه السلام حكمَه و قال: «في أيّ كتابٍ وجدتَ ذلك أو في أيّ سنّة»؟[5]

---

١. تقدّم تفصيل هذه القصة في مبحث الإمامة فراجع.

٢. كذا في «ج» و لكن في سائر النسخ: «للنص على الأئمّة من قريش» و لا يخفى انّ النصّ على أنّ الأئمّة من قريش قد نقل متواتراً في كتب الفريقين، نقله البخاري في صحيحه: ٩/ ٦٢، كتاب الأحكام باب الأمراء من قريش و ص ٨١، كتاب الأحكام باب الإستخلاف، و مسلم في صحيحه: ٦/ ٣ و ٤ كتاب الإمارة باب الناس تبع للقريش، وأبو داود في سننه: ٤/ ١٠٦، وأحمد بن حنبل في مسنده: ٥/ ٩٠، ١٠١ ولاحظ عن تفصيل ذلك، كتاب العمدة لابن البطريق: ٢/ ٤٨١ و تعليقتنا عليه.

٣. في «ج»: فأمّا التزامهم.

٤. في الأصل و «ج»: على نقضه.

٥. نقله السيد المرتضى في الذريعة: ٢/ ٧٧١، و الشيخ الطوسي في عدّة الأُصول: ٢/ ١٠٩ (ط قديم).

و هذا يُبْطِلُ القولَ بأنّ أحداً لم ينقض حكم من خالفه .

و الكلام في نقض الواحد على نفسه يجري مجرى ما ذكرناه.

ونبيّن على الجملة[1] انّ خلاف الصحابة لا يجوز أن يكون مستنداً إلى القياس، لانّه لو كان كذلك مع حصول الإجماع على العمل به على ما ظنّوه، لم يكن ذلك إلّابعد النصّ من النبيّ ﷺ على تسويغ العمل به، و حصول العلم بذلك لكافة الصحابة.

و هذا يقتضي عموم العلم بذلك من دينه ﷺ لكلّ مخالط لأهل العلم، لانّ ما كان معلوماً لجميع الصحابة و عملت به، لم ينكره منهم أحد و ولدهم التابعون و تابعوهم إلى يومنا هذا، يجب أن يكون معلوماً ضرورةً، كما يجب مثل ذلك في سائر المعلومات من دينه ﷺ .

و لو كان هذا حاصلاً، لاستغنوا به عن اعتبار عمل الصحابة، و قبحت مناظرة المخالف فيه[2] كما يجب مثل ذلك في كلّ معلوم من دينه ضرورةً، كالصلاة و الصيام، و المعلوم خلاف ذلك.

الوجه الثالث: انّا لو سلّمنا انّ قولهم في تلك المسائل كان للقياس، لم يكن في ذلك دلالة، لانّ العاملين بذلك بعض الصحابة، وفعل بعضهم ليس بحجّة، و الإمساك عن النكير لا يدلّ على الرضا، و لو دلّ لم ينفعهم أيضاً فيما قصدوه، على ما بيّناه فيما تقدّم.

و تعلقوا أيضاً بأن قالوا: إذا ثبت انّه لابدّ في الفروع الشرعيّة من حكم، و لم نجد نصّاً و لا دليلاً على حكمها، وجب أن نكون متعبّدين فيها بالقياس.

والجواب عن ذلك أن يقال لهم: ما أنكرتم أن نكون متعبّدين في الحادثة

---

١. كذا في «ب» و لكن في الأصل«و يبيّن على الجملة» و في «أ» و «د»: و يبيّن هذه الجملة .

٢. في «ب» و «ج»: فتجب مناظرة المخالف فيه.

الّتي لا نـصّ على حكمها بـأحكام العقول، لانّـه لو كـان حكمها مـن التكليف السمعي، لوجب في حكمة الله سبحانه الّـذي لا يجوز عليه الاخلال بالواجب أن يبيّنه، فإذا فُقِدَ بيـانُه من جهته تعالى، قطع بتخصيصه بـالعقليّات، و يكون حكم هذا الحادث[1] ـ والشرع ثـابت ـ كحكمه لـو لم يكن شرع في وجـوب الرجـوع إلى أحكـام العقول، مـن تحسين، أو تقبيـح، أو ايجاب، أو ابـاحة، لعـدم الفـرق بين الموضعين.

و تعلّقوا أيضاً بـأن قالوا: إذا وجب طلـب القبلة بما يمكن به الطلـب عند عدم العَيْن، فكذلك يجب طلب الحكم بما يمكن طَلَبُهُ عند عدم النصّ.

والجواب عن ذلـك انّ التعبّد بـالاجتهاد في القبلـة، يدلّ على جـواز التعبّد بذلـك في الشرعيّات، و لا يـدلّ على ثبوتـه، لانّ المستدلّ بـالقبلة لابـدّ أن يقيس عليها غيرها من حوادث الشرع.

و الكلام إذا كـان في هل ورد التعبّـد بالقيـاس أم لا؟ لم يجز أن يستدلّ على ذلك بقياس، لانّه يكون استدلالاً بالشيء على نفسه.

و لنافي القياس أن يقـول: الذي يجب أن أُثْبِتَ الحكم في القبلـة بالإجتهاد، لورود النصّ بذلك وَ أَقِفُ عنده، و لا أُجاوزُهُ[2]، و هذا كما لو ورد التعبّـد بايجاب صلاة، فانّه لا يجوز أن يقيس عليها وجوب أُخرى إلاّ بعد التعبّد بالقياس.

على أنّ الاجتهـاد في القبلة، إنّما جـاز لِما ثبـت بـالنصّ حكـمٌ لا سبيـل إلى معـرفته إلاّ بـالاجتهـاد، فيجب على الخصـم أن يثبـت في الفروع حكماً لا يمكـن معرفته إلاّ بالاجتهاد، حتّى يتساوى الأمران، و هذا ما لاسبيل إليه .

على أنّه ليس مثبـت القياس المتعلّق بالقبلـة في إثبات حكم للفرع، قيـاساً

---

١. في «أ» و «د» : فيكون حكم هذا الحادث باقياً.

٢. كذا في «د»: و لكـن في «أ»: الذي يجب على أن أثبت الحكـم... ولا يجاوزه و «ب»: الذي يجب ان إثبات الحكم...وقف عنده ولا يتجاوزه.

على الأصل، بأولى من نافيه إذا [1] تعلّق بها في حمل الفرع على الأصل، في انّه لا يثبت له هذا الحكم إلاّ بالنصّ.

و ما ذكرناه في القبلة يبطل تعلّقهم بجزاء الصيد و النفقات و أُروش الجنايات و ما أشبه ذلك، لانّه إنّما يدلّ على جواز التعبّد بالقياس والاجتهاد، ولا يدلّ على ثبوته.

على أنّ المرجع في تمييز ذلك إلى عادة معروفة، و طريقة معلومة، إمّا على الجملة أو على التفصيل، و ليس ذلك من القياس الذي يُمْنَعُ منه في شيء.

و تعلّقهم ـ بما روي من قوله ﷺ للخثعميّة: أرأيتِ لو كان على أبيكِ دَيْنٌ أكنتِ تقضينه؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحقّ أن يُقضىٰ [2] و من قوله لعُمَرَ ـ و قد سأله عن القُبلة للصائم ـ: أرأيت لو تمضمضتَ بماء أكنت شاربه ـ؟[3] لا يصحّ الاعتماد عليه[4] من حيث إنّه من أخبار الآحاد.

ثمّ إنّ تنبيهه ﷺ على علّة الحكم ليس بأكثر من التصريح بها، و مع ذلك لا يجب القياس إلاّ بدليل مستأنف يقتضي التعبّد به، لانّ اختلاف الشيئين في المصلحة جائز و إن اتّفقا في العلّة.

و بهذا نجيب عن تعلّقهم بما روي عن أمير المؤمنين ﷺ في حدّ شارب الخمر، من انّه إذا شرب سكر و إذا سكر هذى و إذا هذى افترى فيجب أن

---

١. كذا في الأصل و «ب» و لكن في «ج»: «ليس لمثبت القياس» وفي «أ» و «د»: ليس لمثبت القياس التعلّق بالقبلة في إثبات الحكم للفروع قياساً على الأصل دون نافيه إذا.

٢. صحيح البخاري: ٢/ ١٦٣ كتاب الحج، باب وجوب الحج، و التاج الجامع للأُصول: ٢/ ١١٠، كتاب الحج، و الذريعة للسيد المرتضى: ٢/ ٧١٣، و عدّة الأُصول للشيخ الطوسي: ٢/ ١١٢ (ط قديم) و أُصول السرخسي: ٢/ ١٣٠.

٣. أُصول السرخسي: ٢/ ٩٣، و نقله السيد المرتضى في الذريعة: ٢/ ٧١٣، والشيخ الطوسي في عدّة الأُصول ٢/ ١١٢ (ط قديم).

٤. قوله: «لا يصحّ الإعتماد عليه» خبر لقوله: «و تعلقهم بما روى» وجواب عمّا تعلّق به الخصم.

يحدّ حدّ المفتري.[١]

و لانّ الحدود لا تؤخذ قياساً، و لا يحمل بعضها على بعض.

و لانّه عليه السلام لم يحمل السكر على الافتراء، و إنّما بيّن أنّ حكم أحدهما حكم الآخر، و ذلك عندنا ثابت بالنصّ.

و لانّه ما استخرج من المفتري علّة قاس عليه السكران.

و قول أمير المؤمنين عليه السلام: علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم فتح لي كلّ باب ألفَ بابٍ[٢] لا تعلّق لهم بمثله، لانّه يفيد انّ تلك الأبواب أدّت إلى غيرها، فمن أين انّها لم تؤدّ إلى ذلك إلاّ بالقياس؟ و ما المنكر من انّها كانت جملةً و ضروباً من العموم يتضمّن تفاصيل كثيرة؟

و قد ورد مثل ذلك في الشريعة لقوله صلى الله عليه وآله: يؤكل من البيض ما اختلف طرفاه، ولا يؤكل ما استوى طرفاه[٣] و قوله: يؤكل من الطير ما يدفّ و لا يؤكل ما يصفّ[٤] و قوله: فيما سقت السماء العشر[٥] و ما أشبه ذلك.

و إذا احتمل قوله ما ذكرناه لم يكن لهم فيه دلالة.

---

١. وسائل الشيعة:١٨/ ٤٣٢ ب ٢ من أبواب حدّ القذف ح٤و ص ٤٦٥ ب ٢ من أبواب حدّ المسكر، ح٢ و ص ٤٦٧ ب ٣ من أبواب حد المسكر ح٤، و ص ٤٧٠ ب ٤ من أبواب حد المسكر ح٧.

٢. لاحظ بحار الأنوار:٤٠/ ١٢٧ـ٢٠٠، الباب ٩٣: انّ النبيّ صلى الله عليه وآله علّمه ألف بابٍ.

٣. لاحظ وسائل الشيعة:١٦/ ٤٢٢ ب ٢٠ من أبواب الأطعمة المحرمة، أحاديث الباب، ومستدرك الوسائل: ١٦/ ١٨٣ ب١٦ من أبواب الأطعمة المحرمة أحاديث الباب.

٤. مستدرك الوسائل:١٦/ ١٨٣ ب ١٥ من أبواب الأطعمة المحرمة ح١ و لفظ الحديث: يؤكل من الطير ما يدف بجناحيه، ولا يؤكل ما يصف. الحديث، ولاحظ وسائل الشيعة:١٦/ ٤٢٠ ب ١٩ من أبواب الأطعمة المحرمة أحاديث الباب.

٥. وسائل الشيعة: ٦/ ١٢٤ ب ٤ من أبواب زكاة الغلات أحاديث الباب، و سنن أبي داود:٢/ ١٠٨ برقم ١٥٩٧ ، و سنن البيهقي:٤/ ١٢١، و المستدرك على الصحيحين:١/ ٣٩٥.

فصل

[في عدم جواز تقليد المستفتي للمفتي]

لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي، لانّ التقليد قبيح، و لانّ الطائفة مجمعة على انّه لا يجوز العمل إلاّ بعلم.

و ليس لأحد أن يقول: قيام الدليل ـ و هو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي إلى المفتي، والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه ـ يؤمّنه من الاقدام على قبيح، و يقتضي إسناد عمله إلى علم.

لانّا لا نسلّم[1] إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه، و هو موضع الخلاف، بل إنّما أمروا برجوع العامي إلى المفتي فقط، فامّا ليعمل بقوله تقليداً فلا.[2]

فإن قيل: فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟

قلنا: الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه و فتيا غيره من علماء الإمامية سبيلٌ إلى العلم بإجماعهم، فيعمل بالحكم على يقين.

يبيّن صحّة ذلك انّهم أجمعوا على انّه لا يجوز الاستفتاء إلاّ من إمامي

---

١. قوله: «لانّا لا نسلّم» تعليل لقوله: «و ليس لأحد أن يقول».

٢. التقليد عبارة عن رجوع الجاهل إلى العالم، و عليه جرت سيرة العقلاء في كافّة المجالات، و لم يردع عنها الشارع، بل أمر على العمل على وفقها، و هذا يكفي في جواز التقليد، و ما ذكره نظريّة تختصّ به.

المذهب، و إنّما حظروا استفتاء مخالفه [١] خوفاً أن يُفْتِيَه بخلاف الحقّ.

فلو كان إيجابهم الاستفتاء من الإمامي لتقليده، لم يكن فرق بينه و بين مخالفه الذي لا تؤمن فتياه [٢] بغير الحقّ، لارتفاع عصمته، و لانّ مخالفه يجوز أن يفتي بمطابقة الحقّ و موافقته، فثبت أنّهم إنّما أُمروا برجوع المستفتي إلى فقهاء الإماميّة، ليحصل له العلم بإجماعهم على الحكم، فيقطع على صحّته.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. في «أ»: مخالفيه.

٢. في «أ» و «د»: الّذي لا يؤمن أن يكون فتياه.

فصلٌ

[الأصل فيما يصحّ الإنتفاع به و لا ضرر فيه على أحدٍ هو الإباحة]

معلومٌ ضرورةً أنّ ما فيه نفعٌ خالصٌ من مضرّة عاجلةٍ أو آجلةٍ فله صفةُ المباح، و انّه يحسن الاقدام عليه، كما انّ العلم بانّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعةٍ، قبيحٌ محظورٌ الإقدامُ عليه كذلك.

و الاعتراض على ما ذكرناه بخلاف الذاهبين إلى الحظر، غير لازم، لانّهم لم يخالفوا في الموضع الذي ذكرناه، و إنّما اعتقدوا انّ في الاقدام عليه مضرّةً، فلم يخلُصْ لهم العلم بالصفة التي يتبعها العلم بالاباحة.

و كذلك من ذهب إلى الوقف، لم يخلص له هذا العلم، لانّه اعتقد انّه لا يَأْمَنُ المضرَّة في الفعل.

يبيّن صحّة ما قلناه انّه لابدّ في كلّ قسم من أحكام الأفعال من أصلٍ ضروريّ في العقل، لأنّ ما له صفة الظلم لابدّ في العقل من قبحه، و ما له صفة الإنصاف لابدّ في العقل من وجوبه، فكذلك يجب أن يكون في العقل أصل الاباحة ما كان على صفة مخصوصة من الأفعال، و ليس يمكن أن يذكر في ذلك شيء سوى ما قلناه من النفع الخالص.

و ما به يعلم انتفاء المضرّة في العقل، هو فقد الطريق إلى العلم بها، والظن لها، و لولا ما ذكرناه لم نقطع على انتفاء المضرّة عن كثير من أفعالنا و تصرّفنا.

و استدلال من ذهب إلى الحظر ـ بانّ المخلوقات كلّها ملك لله تعالى، و

لا يجوز في العقل التصرّف في ملك المالك إلاّ بإذنه، فإذا فقدنا الإذنَ قَطَعْنا على الحظر ـ لا يصحّ [1] لأنّ التصرّف إذا حسن بالإذن السمعي، فهو بأن يَحْسُنَ بالدليل العقلي أولى، و قد بيّنّا انّ العقل دالّ على الإباحة.

يوضح ذلك انّ من وَضَعَ الماء على الطريق على وجه قد جرت العادة فيه انّه للإباحة، أو أحضر الطعام و أجلس الضيف على المائدة، لكان أقوى في الإذن من قوله.

على أنّ العلّة في قبح التصرّف في ملك الغير ليست ما ذكروه، و إنّما هي التصرّف فيما يضرّه من ملكه بغير إذنه، و هذا لا يوجد في ملكه تعالى.

ويبيّن صحّة ذلك بانّه يحسن الاستظلال بحائط الغير، و النظر في مرآته المنصوبة بغير إذنه، و كلّ ذلك تصرّف في ملك الغير بغير إذنه، و إنّما حسن لانتفاء الضرر به.

و يوضحه انّ من أباح طعامه لغيره، فالمتناوَلُ منه ملك لصاحبه، و الإذن له لم يؤثّر في انتقاله عنه، و إنّما حسن التصرّف، لانتفاء المضرّة، و لهذا لو علم المأذونُ له أنّ الضرر حاصل مع الإذن، لم يحلّ له التناول.

---

١. قوله: «لا يصحّ» خبر لقوله: «و استدلال من ذهب».

فصلٌ

[لزوم الدليل على كلّ نافٍ لحكم عقليّ أو شرعيّ]

كلّ نافٍ لحكم عقليّ و شرعيّ يلزمه الدليل، لانّ النافي مُخْبِرٌ عن اعتقاده و مذهبه في انتفاء الحكم، فلابدّ من إقامة الدليل عليه متى لم يكن ضرورياً، كما لزم مثل ذلك في الإثبات، و يكفي النافي في الاستدلال على نفي الحكم، نفي الدلالة على ثبوته إذا كان ممّا يجب لو كان ثابتاً أن يكون عليه دليل.

و ليس لأحد أن يقول لِمَ وجب النفي لعدم دليل الاثبات، و لم يَجِبِ الإثباتُ لعدم دليل النفي؟ لانّا نقول إنّما وجب ذلك لانّا ننفي ما لا نهاية له، فلو احتجنا في كلّ منفيّ إلى دليلٍ و هو اثباتٌ، لوجب اثبات أدلّة لا تتناهى، و ليس كذلك الاثبات، لانّ الأشياء المثبتة متناهية، فجاز اثباتها بأدلّة إثبات متناهية.

و يبيّن الفرق بين الأمرين أنّا نقطع في شخص بعينه انّه ليس بنبيّ، لفقد المعجز الدالّ على نبوّته، ولا يجوز قياساً على ذلك أن نُثْبِتَ نبوّةَ شخص آخر، لعدم الدليل على انّه ليس بنبيّ، و نقطع على انتفاء بلد بين الحلّة و بغداد أكبر من أحدهما، من حيث انتفاء الخبر عنه، و لا يجوز أن نثبته لانتفاء الخبر بنفيه، و مثل هذا كثير.

و قول المخالف: النافي منكر، و لا بيّنة على المنكر باطلٌ[1]. لوجوه من الاستدلال[2] لانّ أوّل ما في هذا انّ طريقه الشرع دون العقل، و كلامنا فيما يقتضيه

---

١. قوله: «باطلٌ» خبر لقوله: «و قول المخالف...».

٢. في الأصل و «ب» و «ج»: باطل من وجوه الاستدلال.

العقل.

ثمّ إنّ كون الشيء في يده يجري مجرى البيّنة، و كذا وجوب اليمين عليه يقوم في براءته من المطالبة، و قطع خصومته، مقامَ البيّنة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصلٌ

[في انّ استصحاب الحال لا دليل عليه]

و المتعلِّق باستصحاب الحال يُثْبِتُ الحكم عند التحقيق بغير دليل، يوضح ذلك انّهم يقولـون: قد ثبت بالإجماع على من شرع في الصلاة بـالتيمم المضيُّ فيها قبل مشاهدة الماء، فيجب أن يكون مع هـذه الحال بعد المشاهدة له، و هذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل اقتضى الجمع بينهما.

لانّ اختلاف الحالتين لا شبهة فيه، لانّ المصلّي غير واجد للماء في إحداهما، وواجد له في الأُخرى، فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة.

و إذا كان الـدليل إنّما يتناول الحال الأُولى، و كـانت الحال الأُخرى عـارية منه، لم يجز أن يثبت لها مثل الحكم.

و قـولهم ـ: إذا ثبـت الحكـم في الحال الأولى، كـان ذلك يقتضي استمـراره إلّا لمانع، و لولا ذلك لما علم استمرار الأحكام في موضع من المواضع ـ باطلٌ [1] لانّه لابدّ من اعتبار الدليل الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة الأولى، و كيفيّة إثباته، و هل أَثْبَتَ في حال واحدة أو على سبيل الاستمرار؟ و هل تعلّق بشرط أو لم يتعلّق؟

و إذا كان كـذلك، و كان الحكـم الثابـت في الحال الأُولى، إنّما ثبت بشرط فقد الماء ، و كان الماء موجوداً في الحال الثانية، واتّفقت الأُمّةُ على ثبوت الحكم في الأُولى، وَ اخْتَلَفَتْ في الثانية، لم يكن بدٌّ من دلالة على كلّ واحد منهما.

---

١. قوله:«باطلٌ» خبر لقوله:«و قولهم إذا ثبت».

ويلزم على ما قالوه أن نقطع على أنّ زيداً في الدار اليوم، إذا رأيناه فيها [1] أمس، من غير دليل مستأنف، و المعلوم خلاف ذلك، و انّه لا يجوز استصحاب الحال الأُولى فيه، و انّه لا فرق بين اعتقاد كونه فيها ـ و قد زالت الرؤية ـ و بين كون اعتقاد أن نقطع على كون غيره فيها.

تمّ الكلام في أُصول الفقه و يتلوه الكلام في الفقه نفسه إن شاء الله تعالى.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١. في «أ» و «د»: و يلزم على ما قالوه استصحاب انّ زيداً في الدار اليوم إذا رأيناه فيها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهارس العامّة

١. فهرس الآيات

٢. فهرس الأحاديث

٣. فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام

٤. فهرس الأشعار

٥. فهرس الأعلام والمترجمين

٦. فهرس الأماكن والبلدان والنسب

٧. فهرس الفرق والمذاهب

٨. فهرس القبائل

٩. فهرس الكتب

١٠. فهرس مراجع التحقيق والتخريج

١١. فهرس الموضوعات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١

فهرس الآيات

البقرة/٢

رقم الآية		الصفحة
٣	﴿وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ﴾	١٢٧
٢٠	﴿إِنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ﴾	٩٩
٢٦	﴿وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفاسِقينَ﴾	٩٤
٤٣	﴿أَقِيمُوا الصَّلوٰةَ﴾	٢٤٧و٣٢٩و٣٣٣
٦٧ـ٧١	﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ... فَذَبَحُوها وَ ما كادُوا يَفْعَلُونَ﴾	٣٣٢
٩٨	﴿قُلْ مَنْ كانَ عَدُوّاً لِلّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ ميكالَ﴾	٦٤
١٠٦	﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها﴾	٣٤٩
١١٥	﴿فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾	٥١
١٢٣	﴿وَ لا تَنْفَعُها شَفاعَةٌ﴾	٢٤٦
١٤٣	﴿وَ كَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهيداً﴾	٣٨٠
١٤٨	﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ﴾	٢٩٧
١٥٩	﴿إِنَّ الَّذينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدىٰ﴾	٣٥٨
١٨٥	﴿وَلا يُريدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾	٧٦

١٨٧	﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾	١٤٣
١٩٤	﴿فَمَنْ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ﴾	٩٨
١٩٦	﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾	٣١١
١٩٧	﴿فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ﴾	٣٨٢
٢١٠	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمامِ وَ الْمَلائِكَةُ﴾	٥١
٢٣٤	﴿وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً﴾	٤٠٥
٢٣٦	﴿لا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّساءَ﴾	٣٢٢
٢٣١	﴿أَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	٣٢٧
٢٣٧	﴿وإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إِلاّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ﴾	٣٢٣
٢٦٤	﴿لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذىٰ﴾	٢٣٨
٢٧٠	﴿وَ ما لِلظّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ﴾	٣٤٦
٢٧٥	﴿وأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾	٤٠٥
٢٨٢	﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾	٣٣٩

آل عمران / ٣

١٣	﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لأُولِي الأَبْصارِ﴾	٣٩١
٩٧	﴿وَ مَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾	٣٨٣
٩٧	﴿وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾	٣٢٩، ٣٨٣
١١٠	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ	

	المُنكَرِ﴾	٣٧٨
١٣٣	﴿سارِعوا إلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾	٢٩٧
١٧٣	﴿اَلّذينَ قالَ لَهُمُ النّاسُ إنَّ النّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾	١٦٦

النساء/٤

١	﴿يا أَيُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾	١٢٠
١٢	﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمّا تَرَكْتُمْ﴾	٤٠٥
١٤	﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فيها﴾	٢٤٧
٢٣	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ﴾	٣٠٩
٢٥	﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾	٤٠٥
٢٧	﴿وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ يُرِيدُ الَّذينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَواتِ أَنْ تَميلُوا مَيْلاً عَظيماً﴾	٧٦
٢٨	﴿وَ خُلِقَ الإِنْسانُ ضَعيفاً﴾	١٠١
٣٣	﴿وَ لِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ﴾	١٦٨
٤٣	﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾	٣٩٩
٤٨	﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾	٢٤٨
٥٩	﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطيعُوا اللهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾	٢١٢
٦٠	﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعيداً﴾	٩٤
٧٨	﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هٰذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ...﴾	١٠٠
٨٣	﴿وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلىٰ أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾	٢١٣

٩٢	﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾	٢٥٠
٩٢	﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها﴾	٢٤٧
١١٥	﴿وَ مَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِيراً﴾	٣٧٢
١٠٥	﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِما أَراكَ اللهُ﴾	٤٠١
١٣٧	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾	٢٥٠
١٥٣	﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾	٥٥
١٦٦	﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾	٣٩
١٦٨ ١٦٩	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً* إِلاّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها أَبَداً﴾	٩١
١٧٢	﴿وَ لا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾	٥٠ و٥٢
١٧٦	﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ﴾	٤٠٥

المائدة/٥

١	﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلاّ ما يُتْلىٰ عَلَيْكُمْ﴾	٣٢٧
٢	﴿وَإِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا﴾	٢٧٤
٣٨	﴿وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾	٣٢٨
٤٩	﴿وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ﴾	٤٠١
٥٥	﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ﴾	١٦٢

٦٤	﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾	٣٩ و٥٠
١١٠	﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾	٩٨

الأنعام/٦

٢	﴿ثُمَّ قَضىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ﴾	١٢٤
١٠٣	﴿لاٰ تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ﴾	٥٤
١٢٥	﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾	٩١
١٤٨	﴿سَيَقُولُ الَّذينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللهُ ما أَشْرَكْنا وَ لاٰ آباؤُنا وَ لاٰ حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّىٰ ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلاّٰ تَخْرُصُونَ﴾	٧٦
١٥١	﴿وَ لاٰ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتي حَرَّمَ اللهُ إِلاّٰ بِالحَقِّ﴾	٣٢٧
١٦٠	﴿مَنْ جاءَ بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها﴾	٥٦

الأعراف/٧

٥٤	﴿أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْر﴾	٦٣
١١٧	﴿تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ﴾	٩٨
١٤٣	﴿رَبِّ أَرِني أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾	٥٥
١٤٣	﴿أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا﴾	٥٥
١٥٨	﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَ كَلِماتِهِ﴾	٦٤
١٦٨	﴿وَبَلَوْناهُمْ بِالحَسَناتِ وَالسَّيِّئاتِ﴾	١٠٠

١٧٩	﴿وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الجِنِّ وَ الإنْسِ﴾	٨٠
١٨٧	﴿فَلَمّا تَجَلّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾	٤٩
٢٠٦	﴿إِنَّ الّذينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾	٥٠

الأنفال/٨

٢٤	﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ﴾	٩٧

التوبة/٩

٣٢	﴿يُريدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ يَأْبَى اللهُ إِلاّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ﴾	٧٨
٧١	﴿وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ﴾	١٧١
٧٧	﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾	٥٦
٨٠	﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾	٣٣٩
١٢٢	﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾	٣٥٦
١٢٤	﴿وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زادَتْهُ هٰذِهِ إِيماناً﴾	٩٢
١٢٥	﴿وَ أَمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلىٰ رِجْسِهِمْ﴾	٩٢
١٢٧	﴿ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾	٩٨

يونس/١٠

٢٦	﴿لِلَّذينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنىٰ وَ زِيادَةٌ﴾	٥٦
٢٧	﴿وَ الَّذينَ كَسَبُوا السَّيِّئاتِ جَزاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِها﴾	٥٦

هود/١١

٤٠	﴿حَتّىٰ إِذا جاءَ أَمْرُنا وَ فارَ التَّنُّورُ﴾	٢٧١
٧٣	﴿قالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾	١٧١
١١٤	﴿إِنَّ الْحَسناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ﴾	٢٣٨

يوسف/١٢

١٧	﴿وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ كُنّا صادِقِين﴾	٢٥٢
٨٢	﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾	٥٢

الرّعد/١٣

٦	﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّاسِ عَلىٰ ظُلْمِهِمْ﴾	٢٤٨
١٦	﴿اللهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	٩٩
٣٩	﴿يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ﴾	٣٤٥

إبراهيم/١٤

٢٧	﴿وَ يُضِلُّ اللهُ الظّالِمِينَ﴾	٩٤

الحجر/١٥

٩	﴿إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾	٦٠
٦٦	﴿وَ قَضَيْنا إِلَيْهِ ذٰلِكَ الْأَمْرَ﴾	٩٤

النحل/١٦

٤٠	﴿إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾	٦٣

٦٦	﴿وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعامِ لَعِبْرَةً﴾	٣٩١
٩٠	﴿وَ يَنْهىٰ عَنِ الفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ﴾	٦٤

الإسراء/١٧

٤	﴿وَ قَضَيْنا إِلىٰ بَنِي إِسْرائيلَ فِي الكِتابِ﴾	٩٤
٢٣	﴿وَ قَضىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ﴾	٩٤، ٩٥
٢٣	﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾	٣٢٧و ٣٣٦
٩٤	﴿وَ ما مَنَعَ النّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الهُدىٰ﴾	٩٢

الكهف/١٨

١٧	﴿مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾	٩١
٢٨	﴿وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا﴾	٩٦
٢٨	﴿وَاتَّبَعَ هَواهُ وَ كانَ أَمْرُهُ فُرُطاً﴾	٩٦
٤٩	﴿وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾	٣٢٧
٥٧	﴿وَ جَعَلْنا عَلىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾	٩٦
٥٧	﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً﴾	٩٧
١١٠	﴿فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ﴾	٥٦

طه/٢٠

٣٩	﴿وَلِتُصْنَعَ عَلىٰ عَيْنِي﴾	٥١
٥٢	﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوىٰ﴾	٤٨
٧٩	﴿أَضَلَّ فرعونُ قَومَهُ وَما هَدى﴾	٩٤
٨١	﴿كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ﴾	١٢٧
٨٥	﴿وَ أَضَلَّهُمُ السّامِرِي﴾	٩٤

الأنبياء / ٢١

٢	﴿مٰا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾	٦٠
٢٨	﴿وَ لاٰ يَشْفَعُونَ إِلاّٰ لِمَنِ ارْتَضىٰ﴾	٢٤٦
٣٥	﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً﴾	١٠٠
٤٧	﴿وَ نَضَعُ المَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلاٰ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ اَتَيْنا بِهٰا وَ كَفىٰ بِنٰا حاسِبِينَ﴾	٢٦٠

الحج / ٢٢

٢٣-٢٤	﴿وَ لِباسُهُمْ فِيهٰا حَرِيرٌ* وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ القَولِ وَ هُدُوا إِلىٰ صِراطِ الْحَمِيدِ﴾	٩١ و ١٨٠
٣٠	﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوثانِ﴾	

مرکز تحقیقات کامپیوتری اسلامی

النور / ٢٤

٥	﴿إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا﴾	٣١٨

الفرقان / ٢٥

٢٣	﴿وَقَدِمْنٰا إِلىٰ مٰا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَبٰاءً مَنْثُوراً﴾	٩٦
٥٩	﴿خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْض وَمٰا بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أَيّامٍ﴾	٩٩

الشعراء / ٢٦

١٠٠-١٠١	﴿فَمٰا لَنا مِنْ شٰافِعِينَ*وَلاٰ صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾	٢٤٦
١٠٢	﴿فَلَوْ أَنَّ لَنٰا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾	٢٤٧

النمل / ٢٧

٢٣	﴿وَ أُوتِيَت مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾	٩٩ و ٣٢٦
٥٧	﴿إِلاّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الغٰابِرِينَ﴾	٩٤ و ٩٥

القصص/٢٨

٥٧	﴿وَيُجْبىٰ إِلَيْهِ ثَمراتُ كُلِّ شَيءٍ﴾	٩٩
٨٠	﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَ حَزَناً﴾	٨٠

العنكبوت/٢٩

١٧	﴿وَ تَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾	٦٤

الروم/٣٠

١٠	﴿الَّذِينَ أَساؤا السُّوأىٰ﴾	٥٦
٢١	﴿وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾	٩٦
٢٢	﴿وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ﴾	١٠٠

السجدة/٣٢

١٠	﴿وَ قٰالُوا ءَإِذا ضَلَلْنا فِي الأَرْضِ ءَ إِنّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾	٩٢

الأحزاب/٣٣

٦	﴿اَلنَّبِيُّ أَولىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾	١٧٣

سبأ/٣٤

١٨	﴿ وَ قَدَّرْنا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهٰا لَيالِيَ وَ أَيّاماً آمِنِينَ﴾	٩٤و٩٥
٥٠	﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾	٥٢

فاطر/٣٥

٣	﴿هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ﴾	١٢٧
١٠	﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾	٤٩
٤٢	﴿فَلَمّا جاءَهُمْ نَذِيرٌ ما زادَهُمْ إِلّا نُفُوراً﴾	٩٢

يٰس / ٣٦

٨	﴿إِنّا جَعَلْنا في أَعْناقِهِمْ أَغْلالاً﴾	٩٦
١٠	﴿وَ سَواءٌ عَلَيْهِمْ ءَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾	٩٧
٦٢	﴿وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلاًّ كَثيراً﴾	٩٤
٧٧	﴿أَوَ لَمْ يَرَ الإِنسانُ أَنّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾	٥٨

الصافات / ٣٧

٩٥ـ٩٦	﴿أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ* وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾	٩٨
١٠٢	﴿افْعَلْ ما تُؤْمَرُ﴾	٢٧٦
١٠٤و١٠٥	﴿وَ نادَيْناهُ أَنْ يا إِبْراهيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا﴾	٢٧٦

صٓ / ٣٨

٧٠	﴿إِنْ هٰذا إِلاّ اخْتِلاقٌ﴾	٦٤
٧٥	﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾	٥٠

الزمر / ٣٩

٥٣	﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاً﴾	٢٤٨
٥٦	﴿يا حَسْرَتىٰ عَلىٰ ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾	٥١
٦٥	﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾	٢٣٨
٦٧	﴿وَ الأَرْضُ جَميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّمٰواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾	٥٠

غافر / ٤٠

١٨	﴿ما لِلظّالِمينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ﴾	٢٤٦
٢٠	﴿وَاللهُ يَقْضي بِالحَقِّ﴾	٩٤
٣١	﴿وَ مَا اللهُ يُريدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ﴾	٧٦

فصلت/٤١

١٠ ﴿وَ قَدَّرَ فيها أَقْواتَها﴾ ٩٥

١٢ ﴿فَقَضيهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ في يَومَيْنِ﴾ ٩٤

١٥ ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنهُمْ قُوَّةً﴾ ٤٠

١٧ ﴿وَ أَمّا ثَمُودَ فَهَدَيْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمىٰ عَلَى الهُدىٰ﴾ ٩٢

الشورى/٤٢

١١ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾ ٥٢

٣٠ ﴿فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ ٥٠

٤٠ ﴿وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها﴾ ٩٨

الزخرف/٤٣

١٩ ﴿وَ جَعَلُوا المَلائِكَةَ الَّذينَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمٰنِ إِناثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهادَتُهُمْ وَ يُسْئَلُونَ﴾ ٩٦

الأحقاف/٤٦

٢٥ ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ٩٩

محمد ﷺ/٤٧

٤ـ٥ ﴿وَ الَّذينَ قُتِلُوا فِي سَبيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمالَهُمْ* سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ﴾ ٩١و٩٢

٩

١٧ ﴿كَرِهُوا ما أَنْزَلَ اللهُ فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُمْ﴾ ٢٠٥

﴿وَ الَّذينَ اهتَدَوا زادَهُمْ هُدىً وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ﴾ ٩١

الحجرات/٤٩

٢ ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمالُكُمْ﴾ ٢٣٨

٤ ﴿إِنَّ الَّذينَ يُنادُونَكَ مِنْ وَراءِ الحُجُراتِ﴾ ١٦٦

٦	﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ﴾	٣٥٧

ق/٥٠

١٦	﴿وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَريدِ﴾	٥٢

الذاريات/٥١

٥٦	﴿وَ ما خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾	٧٦
٥٨	﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذُوالْقُوَّةِ الْمَتينُ﴾	١٢٧

القمر/٥٤

١٤	﴿تَجْري بِأَعْيُنِنا﴾	٥١
١٩	﴿إِنّا أَرْسَلْنا﴾	١٦٦
٤٧	﴿إِنَّ الْمُجْرِمينَ فِي ضَلالٍ وَ سُعُرٍ﴾	٩٢

الرحمن/٥٥

٢ـ٣	﴿عَلَّمَ القُرآنَ* خَلَقَ الإِنسانَ﴾	٦٣

الحديد/٥٧

٤	﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ﴾	٥٢
١٥	﴿مَأْواكُمُ النّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ﴾	١٦٩
٢٧	﴿وَ جَعَلْنا في قُلُوبِ الَّذينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً﴾	٩٥

المجادلة/٥٨

٧	﴿ما يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ إِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ ... إِلاّ هُوَ مَعَهُمْ﴾	٥٢
٢٢	﴿أُولئِكَ كَتَبَ في قُلُوبِهِمُ الإِيمانَ﴾	٩٥و٩٦

الحشر/٥٩

٢	﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَ أَيْدِي الْمُؤْمِنينَ﴾	٣٩١

٢	﴿فَاعتَبِرُوا يا أُولي الأَبصارِ﴾	٣٩٠
١٠	﴿وَ لا تَجْعَلْ في قُلُوبِنا غِلاًّ لِلَّذينَ آمَنُوا﴾	٩٦

الممتحنة/٦٠

٦٠	﴿يا أَيُّهَا النَبِيُّ إذا جاءَكَ المُؤْمناتُ﴾	٢٥٠

الصف/٦١

٥	﴿فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾	٩٨
١١	﴿وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾	٩١

المنافقون/٦٣

٨	﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنا إِلَى المَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْها الأَذَلَّ﴾	١٦٦
١٠	﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ المَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلا أَخَّرْتَنِي إِلىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾	١٢٤

الطلاق/٦٥

١	﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾	٣٢٣
٢	﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾	٣٢٣

التحريم/٦٦

١	﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ﴾	٣٩٨
٢	﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ﴾	٣٩٨

الملك/٦٧

١٣و١٤	﴿وَأَسِرُّوا قَولَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ* أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ...﴾	١٠
١٦	﴿ءَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾	٤٨

المعارج/٧٠

١٩ـ٢١	﴿إِنَّ الإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً* إذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً* وَإذا مَسَّهُ الخَيْرُ مَنُوعاً﴾	١٠١
٢٢	﴿إِلاّ الْمُصَلِّينَ﴾	١٠١

نوح/٧١

٤	﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرْكُمْ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمّىً﴾	١٢٥

القيامة/٧٥

٢٢ـ٢٣	﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلىٰ رَبِّها ناظِرَةٌ﴾	٥٤
٢٤ـ٢٥	﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ باسِرَةٌ* تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ﴾	٥١

الإنسان/٧٦

٣٠	﴿وَ ما تَشاؤُونَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾	٧٩

المطفّفين/٨٣

١٥	﴿كَلاّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَومَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾	٥٧

الفجر/٨٩

٦	﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعادٍ﴾	٥٨
٢٢	﴿وجاءَ ربُّكَ﴾	٣٩و٥١

الإخلاص/١١٢

٤	﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾	٥٢

فهرس الأحاديث

احلّت لي ساعة من نهار ٣٤٦
ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي ٢٤٥
إذا شرب سكر و إذا سكر هذى و إذا هذى افترى ... ٤١٢
إذا صلّى الإمام قائماً فصلّوا قياماً و إذا صلّى جالساً ... ٣٦٨
أرأيت لو كان على أبيك دَيْن أكنت تقضيه؟ ٤١٢
اعتقها ولدها ٤٠٥
اقبلي ادبري ١٣٨
اللّهم حوالينا ولا علينا ١٣٨
اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه... ١٨٩
ألست أولى بكم من أنفسكم ١٦٨، ١٧٣
أُمّتي لا تجتمع على خطاء ٣٧٩
أنت منّي بمنزلة هارون من موسى ١٧٥، ١٧٨
إن فقد جعفر فأمير الجيش زيد ١٥٨
انّ الله تعالى ارسلني إليكم يا بني هاشم ... ١٨٢
انّ الله أوجب في اليوم والليلة خمسين صلاة فراجع النبي ﷺ... ٣٤٦
انّك تدعى إلى مثلها فتجيب على مضضٍ ١٣٩
إن كان هذا جهد رأيهم وقد اخطأوا و إن كان قد قاربوك فقد غشّوك ٤٠٦
إنّما الأعمال بالنيات ١٦٤
إنّما الربا في النسيئة ١٦٤
إنّما الماء من الماء ١٦٤، ٣٤١
إنّما الولاء لمن أعتق ١٦٤
إنّها من الطوافين عليكم والطوافات ٣٢٨
أيّما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة ٤٠٤

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إنّي مخلف فيكم الثقلين... ٢١٣
انّي مغصوب وممنوع عن حقّي ١٩٧
(قول عمر: إيّاكم وأصحاب الرأي فانّهم أعداء السنن...) ٤٠٠
بِمَ تَقضي؟ قال: بكتاب الله،قال: فإن لم تجد؟... ٣٩٢، ٣٩٣
تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ١٣٨، ١٧٩
تقتل ذا الثدية ١٣٩
تقتلك الفئة الباغية ١٤٠
تنبحكِ كلاب الحوأب ١٤٠
حربك يا علي حربي وسلمك سلمي ١٨٩، ٢٢٣
الزعيم غارم ٣٨٣
سبق كتاب الله تعالى بجواز بيعهنّ ٤٠٥
سترون ربّكم كما ترون القمر ٥٧
ستعذر بك الأُمّة بعدي ١٧٩
ستفترق أُمّتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنةً... ٣٩٣
شريعتي لا تنسخ أبداً ١٤١
صالحي زوجك ٢٤٥
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ٣٤٠
العارية مؤدّاة ٣٨٣
علّمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم فتح لي كلّ باب ألف بابٍ ٤١٣
عليّ مع الحقّ والحقّ مع عليّ... ١٨٩
في أيّ كتاب وجدت ذلك أو في أيّ سنّة؟ ٤٠٩
في سائمة الغنم زكاة ٣٣٦، ٣٣٨
فيما سقت السماء العشر ٤١٣
(قول عمر بن الخطاب: بخّ بخّ يابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة) ١٧١
كان رأيي ورأي عمر ان لا يُبَعْنَ ثمّ رأيت بيعهنّ ٤٠٢

لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض ١٧٩
لأزيدنَّ على السبعين ٣٣٩
لن يرى الله تعالى أحد في الدنيا ولا في الآخرة ٥٨
لوكان الدين يؤخذ قياساً لكان المسح بباطن الخف أولىٰ من ظاهره ٤٠٠
لو علمت انّي لو زدت على السبعين غفر الله لهم لفعلت ٣٣٩
لي اللواء الممدود والحوض المورود والمقام المحمود وانّيّ لأسجد امام العرش... ٢٤٥
مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح... ٢١٤
من أراد أن يقتحم جراثيم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه ٤٠٠، ٤٠٧
من سبّ علياً فقد سبّني ١٨٩
ولمّا احتجّ المهاجرون على الأنصار... ٢٠١
وما زلت مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ ١٩٧
يؤكل من البيض ما اختلف طرفاه ولا يؤكل ما استوى طرفاه ٤١٣
يؤكل من الطير ما يدفّ ولا يؤكل ما يصفّ ٤١٣

٣

فهرس اسامي المعصومين عليهم السلام

آدم عليه السلام ١٤٤

إبراهيم عليه السلام ٩٨، ١٤٤، ٢٧٦

اسرائيل ١٤٤

الحسن عليه السلام ٢٠٩، ٢١٠

سليمان عليه السلام ١٤٤

الصادق عليه السلام ٢١١

أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٥، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٢، ٣٢٤، ٣٦١، ٤٠٢، ٤٠٩، ٤١٢، ٤١٣

عيسى عليه السلام (المسيح) ٦٧، ٦٨، ٦٩

محمد صلى الله عليه وآله ١٣٢، ١٤٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥

محمد بن الحسن المهدي عليه السلام ٢١٠

موسى بن جعفر عليه السلام ٢١١

موسى عليه السلام ٥٥، ١٢٠، ١٤١، ١٤٥، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١

نوح عليه السلام ١٤٤

هارون عليه السلام ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١

يوشع عليه السلام ١٨١

٤

فهرس الأشعار

إذا مـا رايـة رفعـت لمجـد تلقّاهـا عـرابة باليمـين ٥٠

تجلى لنـا بالمشرفيـة والقنـا وإن كان عن وقع الأسنة نائياً ٤٩

تلك شكاة ظاهر عنك عارها ٢٠١

ثـمّ استـوى بشر على العـراق مـن غير سيـف ودم مهـراق ٤٨

فأصبحت مولاها من الناس كلهم وأحرى قريـش أن تهاب وتحمدا ١٦٩

فغـدت كلا الفـرخين تحسب انّـه مـولى المخافـة خلفهـا وامامهـا ١٦٩

فلمّا علـونـا واستـوينـا عليهـم تـركنـاهم صرعـى لنسر وكـاسر ٤٨

كيـف الـرشاد وقـد صرنـا إلى نفـر لهم عـن الـرشـد أغـلال وأقيـاد ٩٧

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم قـوم لأولهم يـومـاً إذا قعـدوا ٢٠٤

وجـوه يـوم بـدر نـاظـرات إلى الـرّحمن تـأتي بـالفـلاح ٥٤

وطـائفـة قـد اكفـروني بحبهـم وطـائفـة قـالـوا مسيء ومـذنـب ٩٣

ولأنـت تفـرى مـا خلقـت و بعـ ـض القـوم يخلـق ثـمّ لا يفـرى ٩٩

ويومـاً بذي قـار رأيت وجـوههم إلى الموت من وقع السيـوف نواظرا ٥٤

٥

فهرس الأعلام والمترجمين

أ

إبراهيم (بن رسول الله ﷺ) ٤٠٥
ابن الحنفية ٢١١
ابـن عبـاس ٥٤، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٧
ابن عبد ربّه ١٩٩
ابن عمر ٤٠١
ابـن مسعـود ١٨٦، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٧، ٤٠٩
ابن المسيّب ٤٠٨
أبو بكر ١٦٠، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠٢، ٢١٩، ٣٥٩، ٤٠٢، ٤٠٩
أبو حنيفة ٣١٩، ٤٠٣
أبو عبيدة ١٩٢
أبو موسى الأشعري ٣٩٤
أبو هاشم ٢٣١، ٢٣٦
أبو هريرة ١٨٤
أخطل ١٦٩
أُسامة ١٧١، ١٨٨
إسماعيل بن جعفر عليه السلام ٢١١
الأفوة ٩٧

ب

البخاري ١٩٣، ١٩٤، ١٩٨
بريرة ٢٤٥
بشير بن سعد ١٩٢، ١٩٣
البلاذري ١٩٥

ج

جعفر بن أبي طالب ١٥٧، ١٥٨

ح

حاتم ٣٨٠
الحباب بن المنذر ١٩٢
الحسن البصري ٢٥٤

خ

خالد بن الوليد ١٥٧، ١٥٨
خولة بنت خُويلد ٣٢٤

ذ

ذو الثدية ١٣٩

ز

الزبير ١٩٣، ١٩٤
زهير بن أبي سُلمى ٢٠٤
زيد بن أرقم ٤٠٧
زيد بن ثابت ٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠٧

زيد بن حارثة ١٥٧، ١٥٨
س
سالم مولى أبي حذيفة ١٩٢
سعد بن عبادة ١٩١، ١٩٢، ٢٠٢، ٤٠٩
سلمان ١٩٣
سنان ٢٠٥
سهيل بن عمرو ١٣٩
ش
الشافعي ٤٠٣
شريح ٤٠٠، ٤٠٨، ٤٠٩
ض
ضرار بن عمرو ٤٥
ط
الطبري ١٩٥
طلحة ١٩٤
ع
عائشة ١٤٠، ١٩٨، ٤٠٧
عباس بن عبد المطلب ١٦٠، ٢٠٢، ٢٠٣
عبد الرحمان ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٣٦٠
عثمان ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٩
عمار ١٤٠
عمر بن الخطاب ١٧١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٣٤٠، ٣٦٠، ٣٩٤، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤١٢
عمرو بن عاص ١٥٧، ١٥٨
عمرو بن عبد ود ٣٨٠
عمرو بن معديكرب ٩٢
عويمر بن ساعدة ١٩٢
ق
قيس بن أبي حازم ٥٧
ك
الكميت ٩٣
ل
لبيد ١٩٦
م
المبرد ١٦٩
مسروق ٣٩٥، ٣٩٨
مارية ٤٠٤
معاذ ٣٩٢، ٣٩٣
معاوية ٢٠١، ٢٠٩
المغيرة بن شعبة ١٢٩
مويس بن عمران ٢٨٦
ن
النظام ٧٤
هـ
هلال بن أُمية ٣٢٤
ي
يعلى بن مُنية ٣٤٠

٦
فهرس الأماكن والبلدان

بيت المقدس ١٤٤
السقيفة ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ٢٠١
الشام ٢٠٢
الشعب ٢١٩
الغار ٢١٩
قُبا ٣٦٠
الكوفة ٥٨
مكّة ١٣٣، ١٣٤
موتة ١٥٧
اليمن ٣٩٢

٧
فهرس الفرق والمذاهب

الإسماعيلية ٢١١
أصحاب الجمل ٢٢٤
أصحاب القياس والإجتهاد ٣٩٧
أصحاب المعارضة ١٢١
الإماميّة ٢٢٢
أهل القياس ٤٠٤
البراهمة ٢٢، ١٢٩
بغدادية المعتزلة ٢٤٠
الثنوية ٦٦، ٦٧
الخوارج ١٢١، ٢٥٤
الزيديّة ٢١٠
الكيسانيّة ٢١٠
المجبرة ٢٢٤
المجوس ٦٦، ٦٧، ٣٦٠
مذهب أهل الرأي ٤٠٤
المشبّهة ٢٢٤
المعتزلة ١٥٦، ٢٠٩، ٢٢٤، ٢٣٢
الملاحدة ٢٢
الناووسيّة ٢١١
النسطوريّة ٦٨
النصارى ٦٦، ٦٧
الواقفيّة ٢١١
اليعقوبيّة ٦٨
اليهوديّة (اليهود) ٨٥، ١٤٠، ١٤١، ١٨١

٨

فهرس القبائل

الأنصـــار ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٢، ٤٠٩
بنو آدم ٢٠٦
بنو ساعدة ١٩٤
بنو سنان ٢٠٤
بنو سليم ٩٣
بنو هاشم ١٨٢، ١٩٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦
الخثعمية ٤١٢
الزنجيّة ٣٣٣
العربيّ ٣٣٣
عشيرة بشير بن سعد ١٩٢
قريش ١٩٢، ٢٠٥، ٤٠٩
المهاجرون ١٩٢، ٢٠١

٩

فهرس الكتب

التوراة ١٤٤، ١٤٦
العبارة عن صفات الله تعالى ١٦٩
كتاب البلاذري ١٩٦
صحيح البخاري ١٩٣، ١٩٤، ١٩٨
كتاب العقد الفريد ١٩٩

١٠

فهرس مراجع التحقيق و التخريج

ـ بعد القرآن و نهج البلاغة

حرف الألف

١. **إثبات الهداة:** محمد بن الحسن الحر العاملي(م١١٠٤) المطبعة العلمية، قم.

٢. **الاحتجاج:** أحمد بن علي الطبرسي من علماء القرن السادس، انتشارات أُسوة، الطبعة الأُولى١٤١٣هـ.

٣. **إحقاق الحقّ:** الشهيد السيد نور الله الحسيني التستري (م١٠٩١هـ) المطبعة الإسلامية، طهران.

٤. **اختيار معرفة الرجال:** الشيخ الطوسي: محمد بن الحسن (م٤٦٠هـ) مؤسسة آل البيت سنة ١٤٠٤.

٥. **الإحكام في أُصول الأحكام:** علي بن محمد الأمدي(م٦٣١) الطبعة الأُولى١٤٠٤هـ.

٦. **الإرشاد:** الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، (م٤١٣هـ) طبع قم، ١٤٠٢هـ.

٧. **إرشاد الطالبين:** الفاضل المقداد(م٨٢٦هـ) مطبعة السيد الشهداء عليه السلام، قم١٤٠٥.

٨. **أُسد الغابة:** عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير (م٦٣٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩. **الإصابة:** ابن حجر أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (م٨٥٢هـ) الطبعة الأُولى سنة ١٣٢٨ أوفسيت.

١٠. **أُصول الحديث وأحكامه:** الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية١٤١٤هـ

١١. **أُصول السرخسي:** محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي(م٤٩٠هـ) مطبعة حيدر آباد الدكن.

١٢. الإعتصام: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (م٧٩٠هـ) الطبعة الأُولى ١٤١٧هـ.

١٣. الإعتصام بالكتاب والسّنة: العلاّمة الأُستاذ الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام الطبعة الأُولى سنة ١٤١٤.

١٤. إعراب القرآن: محيى الدين الدرويش، نشر دار ابن كثير و اليمامة، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٥ الأعلام: خير الدين الزِركلي (م١٣٩٦هـ) دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة١٩٨٩م.

١٦. اعلام الموقّعين: محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية(م٧٥١هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأُولى١٤١٦هـ.

١٧. أعلام النساء: عمر رضا كحالّة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة سنة ١٤٠٤.

١٨. أعيان الشيعة: السيد محسن الأمين العاملي (م١٣٧١هـ) دار التعارف، بيروت.

١٩. الأغاني: أبو الفرج علي بن الحسين الإصفهاني(م ٣٥٦هـ) الدار التونسيّة للنّشر، تونس.

٢٠. الإقتصاد: الشيخ الطوسي (م٤٦٠هـ) مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٠هـ.

٢١. الإلهيات: الشيخ جعفر السبحاني، الطبعة الأُولى١٤١٠هـ.

٢٢. الأمالي: السيد المرتضى (م٤٣٦هـ) دار احياء الكتب العربية، بيروت، ١٣٧٣هـ.

٢٣. الأمالي: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي(٣٨١هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة١٤٠٠هـ.

٢٤. الأمالي: الشيخ الطوسي (م٤٦٠هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠١هـ.

٢٥. الإمامة والسياسة: ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (م٢٧٦هـ) مطبعة مصطفى محمد، مصر.

٢٦. **الأنساب**: السمعاني أبو سعد عبد الكريم بن محمد (م٥٦٢هـ) الطبعة الأُولى، دار الجنان بيروت سنة ١٤٠٨ وأيضاً الطبعة الأُولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن الهند، سنة ١٣٨٣.

٢٧. **الأمثال في نهج البلاغة**: محمد الغروي، انتشارات الفيروز آبادي، الطبعة الأُولى، ١٤٠١هـ.

٢٨. **أنساب الأشراف**: أحمد بن يحيى البلاذري (م٢٧٩هـ) الطبعة الأُولى ١٣٩٧هـ.

٢٩. **أنوار الملكوت**:أبو منصور حسن بن يوسف العلاّمة الحلّي (م٧٢٦هـ) انتشارات الرضي، الطبعة الثانية.

٣٠. **أوائل المقالات**: محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد (م٤١٣هـ) الطبعة الثانية.

٣١. **الإيضاح**: الفضل بن شاذان (م٢٦٠هـ) الطبعة الأُولى١٠٤٢ ـ.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

حرف الباء

٣٢. **بحار الأنوار**: محمد باقر المجلسي (م ١١١١هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت، سنة ١٤٠٣.

٣٣. **بحوث في الملل والنحل**: العلاّمة الأُستاذ الشيخ جعفر السبحاني، الطبعة الأُولى ١٤١٣هـ.

٣٤. **البيان**: السيد أبو القاسم الخوئي (م١٤١٣هـ) مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

٣٥. **بذل النظر في الأُصول**: محمد بن عبد الحميد الأسمندي(م٥٥٢هـ) مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأُولى١٤١٢هـ.

٣٦. **بلوغ المرام**: ابن حجر العسقلاني(م٨٥٢هـ) دار التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية١٤٠٧هـ.

حرف التاء

٣٧. **التاج الجامع للأُصول**: منصور علي ناصف، دار إحياء التراث العربي، الطبعة

الرابعة، سنة ١٤٠٦.

٣٨. تاج العروس: محمد مرتضى الزبيدي(م١٢٠٥هـ)، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، الطبعة الأُولى.

٣٩. تاريخ ابن خلدون:عبد الرحمان(م٨٠٨هـ) دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية١٤٠٨هـ.

٤٠. تاريخ بغداد: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي(م٤٦٣هـ) المكتبة السلفية، المدينة المنوّرة.

٤١. تاريخ التراث: فؤاد سزگين، مطبعة بهمن، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٤٢. التاريخ الكبير: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (م ٢٥٦هـ) حيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٢.

٤٣. التبيان: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن(م ٤٦٠هـ) إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٤. تأويل الآيات الظاهرة في العترة الطاهرة: السيد شرف الدين علي بن الحسين الغروي من علماء القرن العاشر الهجري، نشر وتحقيق مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأُولى.

٤٥. تجريد الإعتقاد: المحقق نصير الدين الطوسي(م٦٧٢هـ)،متن كشف المراد.

٤٦. التعليق المغني على الدار القطني: أبو الطيب محمد بن شمس الحق العظيم الأبادي، دار المحاسن للطباعة ، القاهرة، ١٣٨٦هـ.

٤٧. تفسير الصافي: ملا محسن فيض الكاشاني (م١٠٩١هـ)، الحجرية.

٤٨. تفسير الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (م ٣١٠هـ) دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٤٩. تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأندلسي القرطبي (م ٦٧١هـ) دار إحياءالتراث العربي بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٥.

٥٠. التفسير الكبير: الفخر الرّازي، محمد بن عمر الخطيب (م٦٠٦هـ) دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية.

٥١. تقريب المعارف: أبو الصلاح التقي بن النجم الحلبي(م ٤٤٧هـ) تحقيق الشيخ الرضا الأُستاذي، المطبوع١٤٠٤هـ.

٥٢. تلخيص الشافي: الشيخ الطوسي(م٤٦٠هـ) دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٩٤هـ.

٥٣. تهذيب الأحكام: الشيخ الطوسي (م ٤٦٠هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٩٠.

٥٤. تهذيب التهذيب: ابن حجر أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (م ٨٥٢هـ) مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند بمحروسة حيدر آباد الدكن الطبعة الأُولى، سنة ١٣٢٥.

٥٥. التوحيد: محمد بن عليّ بن الحسين الصدوق(م٣٨١هـ) مكتبة الصدوق، طهران.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حرف الجيم

٥٦. جامع الأُصول: أبو السعادات المبارك بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري (م ٦٠٦هـ) دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣ و أيضاً دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة ١٤٠٠.

٥٧. الجامع الصغير: أبو بكر جلال الدين السيوطي (م ٩١١هـ) دار الفكر، بيروت، الطبعة الأُولى، سنة ١٤٠١.

٥٨. جامع المقاصد: الشيخ علي بن الحسين الكركي (م ٩٤٠هـ) مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأُولى، سنة ١٤٠٨.

حرف الخاء

٥٩. الخرائج والجرائح: قطب الدين الراوندي (م٥٧٣هـ)، انتشارات المصطفوي، قم.

٦٠. الخلاف: الشيخ الطوسي محمدبن الحسن (م٤٦٠هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

حرف الدال

٦١. الدر المنثور: أبوبكر جلال الدين السيوطي (م ٩١١هـ) دار الفكر، بيروت، الطبعة الأُولى، سنة ١٤٠٣.

٦٢. دلائل النبوة: أبوبكر أحمد بن الحسين البيهقي (م٤٥٨هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥هـ.

٦٣. ديوان زهير بن أبي سلمى من شعراء القرن السادس للمسيح. دار صادر بيروت.

حرف الذال

٦٤. الذخيرة في علم الكلام:السيد المرتضى(م٤٣٦هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٤هـ.

٦٥. الذريعة إلى أُصول الشريعة:السيد المرتضى (م٤٣٦هـ) انتشارات دانشگاه طهران.

حرف الراء

٦٦. الرسائل العشر: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن(م٤٦٠هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٦٧. ريحانة الأدب: ميرزا محمد علي المدرس (م١٣٧٣هـ)، تبريز، مطبعة شفق، الطبعة الثانية.

٦٨. سبل السلام: محمد بن إسماعيل الكحلاني(م١١٨٢هـ) دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ.

٦٩. سفينة البحار: الشيخ عباس القمي (م١٣٥٩هـ) انتشارات المكتبة المحمودي.

حرف السين

٧٠. سنن ابن ماجة: ابن ماجة القزويني (م ٢٧٥هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة ١٣٩٥.

٧١. سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (م ٢٧٥هـ) دار إحياء

التراث العربي، بيروت.

٧٢. سنن البيهقي: أبوبكر أحمدبن الحسين (م ٤٥٨هـ) دار المعرفة، بيروت سنة١٤٠٦.

٧٣. سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي (م ٢٧٩هـ) احياء التراث العربي، بيروت، بتحقيق أحمد محمد شاكر.

٧٤. سنن الدار قطني: أبو الحسن علي بن عمر (م ٣٨٥هـ) المدينة المنورة (الحجاز) سنة ١٣٨٦.

٧٥. سنن الدارمي: أبو محمّد عبد الله بن عبد الرحمان، السمرقندي الدارمي (م ٢٥٥هـ) دار الفكر، القاهرة، سنة ١٣٩٨.

٧٦. سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي (م٣٠٣هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الشين

٧٧. الشافي في الإمامة: السيد المرتضى (م٤٣٦هـ) تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران.

٧٨. شرح الأُصول الخمسة: القاضي عبد الجبار الهمداني(م٤١٥هـ) الطبعة الأُولى ١٣٨٤هـ.

٧٩. شرح جمل العلم والعمل: السيد المرتضى (م٤٣٦هـ) دار الأُسوة للطباعة والنشر، ١٤١٤هـ.

٨٠. شرح المعلقات السبع: أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني (م٤٨٦هـ)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مكتبة القاهرة بمصر ١٣٨١هـ.

٨١. شرح المقاصد: مسعود بن عمر المشهور بسعد الدين التفتازاني(م٧٩٣هـ) من منشورات شريف الرضي، الطبعة الأُولى.

٨٢. شرح نهج البلاغة: عز الدين أبو حامد بن هبة الله المعروف بابن أبي الحديد المدائني (م٦٥٥هـ)، الطبعة...

حرف الصاد

٨٣. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري (م ٢٥٦هـ) دار الجيل، بيروت.

٨٤. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (م ٢٦١هـ) مطبعة محمد علي صبيح، مصر.

٨٥. الصواعق المحرقة: أحمد بن حجر(م٩٧٤هـ) مكتبة القاهرة، مصر، ١٣٨٥.

حرف الطاء

٨٦. طبقات الشافعية: أبوبكر أحمد المعروف بابن قاضي شهبة (م٨٥١هـ) مؤسسة دار الندوة الجديدة، بيروت.

٨٧. طبقات الفقهاء: أبو إسحاق الشيرازي (م ٤٧٦هـ) مطبعة دار القلم، بيروت.

٨٨. الطراز: يحيى بن حمزة العلوي اليمني(م٧٤٥هـ)منشورات مؤسسة النصر، طهران.

حرف العين

٨٩. العبارة عن صفات الله: أبو العباس المبرد (م٢٨٥هـ).

٩٠. عبقات الأنوار: السيد حامد حسين الموسوي (م١٣٠٦هـ) منشورات مدرسة الإمام المهدي، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.

٩١. عدة الأُصول: الشيخ الطوسي (م٤٦٠هـ) الطبع القديم، سنة ١٣١٢هـ.

٩٢. العقد الفريد: أبوعمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (م ٣٢٨) دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٤٠٦.

٩٣. العمدة: للحافظ يحيى بن الحسن ابن البطريق(م٦٠٠هـ) الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٩٤. عوالي اللئالي: محمد بن علي المعروف بابن أبي جمهور الإحسائي، (م حوالي ٩٠١) مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم الطبعة الأُولى.

٩٥. العين: الخليل: اللغوي الطائر الصيت (م١٧٠) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدسة، سنة ١٤١٤.

حرف الغين

٩٦. غاية المرام: السيد هاشم البحراني (م١١٠٧هـ) طبعة حجرية، إيران.

٩٧. الغدير: العلّامة الأميني، عبد الحسين أحمد (م ١٣٩٠هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٤٠٣.

٩٨. الغيبة: الشيخ الطوسي (م٤٦٠هـ) مطبعة النعمان، النجف الأشرف.

حرف الفاء

٩٩. فرائد السمطين: إبراهيم بن محمد الحموئي (م٧٣٠هـ) مؤسسة المحمودي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

١٠٠. الفرق بين الفرق: عبد القاهر بن طاهر البغدادي (م٤٢٩هـ) الناشر دار المعرفة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان.

١٠١. فضائل الخمسة: السيد مرتضى الحسيني الفيروز آبادي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ.

١٠٢. فضائل الصحابة: أبو عبد الله أحمد بن حنبل (م٢٤١هـ) جامعة أُم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ.

١٠٣. الفقيه: أبو جعفر محمد بن علي الصدوق (م ٣٨١هـ) دار التعارف للمطبوعات، بيروت، سنة ١٤١١.

١٠٤. الفهرست: ابن النديم أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم البغدادي (م ٣٨٥هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٩١.

حرف القاف

١٠٥. قاموس اللغة: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (م٨١٦هـ) القاهرة، ١٣٣٣هـ.

حرف الكاف

١٠٦. الكافي: أبو الصلاح التقي بن النجم الحلبي (م٤٤٧هـ) منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان بتحقيق: الشيخ رضا الأُستادي.

١٠٧. **الكامل في التاريخ**: عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني المعروف بابن الأثير(م٦٣٠هـ) دار صادر بيروت، ١٤٠٢هـ.

١٠٨. **كتاب سليم بن قيس**:سليم بن قيس الكوفي الهلالي (م٧٦هـ)، صاحب أمير المؤمنين عليه السلام، الكتب الإسلامية، قم.

١٠٩. **الكشّاف عن حقائق التنزيل**:الزمخشري محمود بن عمر(م٥٣٨هـ) مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٧هـ.

١١٠. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**:الحسن بن يوسف المشهور بالعلامة الحلّي(م٧٢٦هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين١٤١٣هـ.

١١١. **كشف الظنون**: مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (م١٠٦٧هـ) دار الفكر بيروت، سنة ١٤١٠.

١١٢. **كفاية الأثر**: أبو القاسم علي بن محمد الخراز القمي من علماء القرن الرابع، انتشارات بيدار، ١٤٠١هـ.

١١٣. **الكميت بن زيد الأسدي بين العقيدة والسياسة**:الدكتور على نجيب عطوى، دار الأضواء، بيروت،١٤٠٨هـ.

١١٤. **كنز الدقائق**: الميرزا محمد المشهدي(م١١٢٥هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم١٤٠٧هـ.

١١٥. **كنز العمال**: علي المتقي بن حسام الدين الهندي (م ٩٧٥هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٤٠٥.

١١٦. **الكنى و الألقاب**: الشيخ عباس بن محمد رضا القمّي (م ١٣٥٩هـ) المطبعة الحيدرية في النجف سنة ١٣٧٦.

حرف اللام

١١٧. **لسان العرب**: ابن منظور(م٧١١هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأُولى سنة ١٤٠٨.

١١٨. لسان الميزان: ابن حجر أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (م٨٥٢هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٦.

١١٩. اللوامع الإلهية: الفاضل المقداد بن عبد الله(م٨٢٦هـ) مطبعة شفق، تبريز، ١٣٩٦هـ.

حرف الميم

١٢٨. المبسوط: شمس الدين السرخسي (م ٤٩٠) دار المعرفة، بيروت، سنة ١٤٠٦.

١٢١. المجازات النبويّة: السيد الرضيّ (م ٤٠٦هـ) بيروت، ط سنة ١٤٠٨.

١٢٢. مجمع البحرين: الشيخ فخر الدين بن الشيخ محمد علي الطريحي، (م ١٠٨٧هـ) ط بالأوفسيت، سنة ١٣٧٩.

١٢٣. مجمع البيان: الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (م ٥٤٨هـ) مكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

١٢٤. المجموع: أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النّووي (م ٦٧٦هـ) مكتبة الإرشاد، جدّة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الوحيدة.

١٢٥. المحصول في علم الأُصول:الفخر الرازي محمد بن عمر الخطيب(م٦٠٦هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

١٢٦. المحلى بالآثار: ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي (م ٤٥٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٤٠٨.

١٢٧. المحيط بالتكليف:القاضي عبد الجبار الهمداني (م٤١٥هـ) المؤسسة المصرية العامة، تحقيق عمر السّيد عزمي.

١٢٨. مروج الذهب: علي بن الحسين المسعودي(م٣٤٥هـ) منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٢٥م.

١٢٩. ميزان الإعتدال: محمد بن أحمد الذهبي (م ٧٤٨هـ) دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأُولى، سنة ١٣٨٢.

١٣٠. المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (م ٤٠٥هـ) دار المعرفة، بيروت.

١٣١. مستدرك الوسائل: المحدث حسين النوري (م١٣٢٠هـ) مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الأُولى.

١٣٢. مسند أحمد بن حنبل: أحمد بن محمد بن حنبل (م ٢٤١هـ) دار الفكر.

١٣٣. مسند أبي يعلى: أحمد بن علي (م ٣٠٧هـ) دار المأمون للتراث، بيروت، الطبعة الأُولى، سنة ١٤٠٤.

١٣٤. المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي (م٧٧٠هـ)ط ١٣٤٧.

١٣٥. المعتمد في أُصول الفقه: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب(م٤٣٦هـ) الطبعة الأُولى، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٣٦. معجم البلدان: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي (م٦٢٦هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ.

١٣٧. معجم الفرق الإسلامية: شريف يحيى الأمين، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٠٦هـ.

١٣٨. المغني و الشرح الكبير: عبد الله بن أحمد ابن قدامة (م ٦٢٠هـ) دار الكتاب العربية، بيروت، سنة ١٤٠٣.

١٣٩. مفاهيم القرآن: الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ.

١٤٠. الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (م٥٤٨هـ) دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

١٤١. مناقب آل أبي طالب: رشيد الدين محمد بن عليّ السروي المعروف بابن شهر آشوب المازندراني (م٥٨٨هـ) المطبعة العلمية، قم.

١٤٢. مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام: علي بن محمد الشافعي الواسطي المعروف بابن

المغازلي (م٤٨٣هـ) المكتبة الإسلامية، طهران١٤٠٣هـ.

١٤٣. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة: حبيب الله الهاشمي الخوئي (م١٣٢٤هـ) المطبعة الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة.

حرف النون

١٤٤. الناصريات: السيد المرتضى (م ٤٣٦هـ) في ضمن الجوامع الفقهية و سلسلة الينابيع الفقهية.

١٤٥. النّهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير مبارك بن محمد الجزري (م٦٠٦هـ) مؤسسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة في خمسة أجزاء، ١٤٠٥هـ.

١٤٦. نور الثقلين:الشيخ عبد علي بن جمعة الحويزي (م١١١٢هـ) مطبعة الحكمة بقم.

حرف الواو

١٤٧. وسائل الشيعة: محمد بن الحسن الحرّ العاملي (م١١٠٤هـ) مطبعة الإسلامية، طهران.

١٤٨. وفيات الأعيان: أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (م ٦٨١هـ) منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الثانية، سنة ١٣٦٤.

فهرس الموضوعات

في حقيقة التكليف وأقسامه	١٩
وجوب شكر المنعم	٢٠
التكليف السمعي	٢١
في وجوب النظر	٢٢
الكلام في التوحيد	٢٤
في حدوث الأجسام	٢٥
في إثباته سبحانه	٢٧
في إثبات صفاته تعالى	٢٩
صفاته سبحانه	٣٠_٣٣
كيفية استحقاقه سبحانه ما تقدّم من الصفات	٣٤
كونه تعالى عالماً فيما لم يزل	٣٤_٣٥
كونه تعالى حياً	٣٦
استحالة خروجه تعالى عن الصفات...	٣٧_٤٠
الإرادة حادثة لا في محل	٤١
كونه تعالى مريداً وكارهاً	٤٤
فيما لا يجوز عليه تعالى	٤٥
انّه تعالى ليس بمحتاج	٤٦
انّه تعالى ليس بجسم	٤٧
معنى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ استَوىٰ﴾	٤٨

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

معنى قوله تعالى: ﴿فَلَمّا تَجَلّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ ٤٩
معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذين عِنْدَ رَبِّكَ﴾ ٥٠
معنى قوله تعالى: ﴿وَجاءَكَ رَبّك﴾ ٥١
استحالة رؤيته تعالى ٥٢ـ٥٨
الكلام في صفة التكلم ٥٨
معنى الكلام والمتكلم ٥٩
الكلام ليس معنى في النفس ٦٠
في انّه تعالى واحد لا ثاني له ٦٤
بطلان قول الثنوية والنصارى والمجوس ٦٦
معنى الأقانيم الثلاثة ٦٧
بطلان قول اليعقوبية ٦٨
بطلان قول النسطورية ٦٨
معنى التثليث ٦٩
الكلام في العدل ٧١
انّه تعالى لا يفعل القبيح ٧٢
الكلام في الحسن و القبح ٧٣
في كونه تعالى قادراً على القبيح ٧٤
انّه تعالى لا يريد القبيح ٧٥ـ٨٠
استناد الأفعال إلى العباد ٨١
أدلّة استناد الأفعال إلى العباد ٨٢ـ٨٤
أدلّة المخالفين والجواب عنها ٨٥ـ٩٠
الآيات المتضمنة لذكر الضلال و الهدى ٩٠و٩١
أقسام الهداية ٩١و٩٢

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أقسام الضلالة	٩٢و٩٣
أقسام القضاء و معناه في الآيات	٩٤
أقسام القدر و معناه في الآيات	٩٥
معنى الجعل والخلق في الآيات	٩٦ـ٩٩
المراد بالخير والشر والحسنة والسيئة	١٠٠ـ١٠١
فصل في الإستطاعة	١٠٢
القدرة متعلقة بالمختلفين	١٠٢
في تقدم القدرة للفعل	١٠٣
قبح تكليف من ليس بقادر	١٠٥
فصل في التكليف وما يتعلق به	١٠٦
حسن التكليف من الله تعالى ووجهه	١٠٦
ليس الوجه في حسن التكليف الاستحقاق	١٠٧و١٠٨
في وجوب انقطاع التكليف	١٠٩
لا يجب عليه تعالى الأصلح في أمر الدنيا	١٠٩ـ١١١
فصل في الألم والعوض	١١٢
لا يحسن الألم بمجرد العوض	١١٣
لا عبرة بالتراضي في العوض	١١٤
عدم جواز الألم لدفع الضرر	١١٥
عدم لزوم العوض عليه تعالى عند كون الغير سبباً للألم	١١٦
في انقطاع العوض	١١٧
فصل الكلام في المعرفة و النظر	١١٨
تعريف النظر	١١٩
في تعريف الخاطر	١٢٠

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ادعاء أصحاب المعارف ١٢١
النظر مولّد العلم ١٢٢
فصل في الآجال والأرزاق والأسعار ١٢٣
الأجل هو الوقت ١٢٣
الكلام حول الأجلين في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضىٰ أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمّى عِنْدَهُ﴾ ١٢٤
أقوال المفسرين من العامة والخاصة حول الأجلين (الهامش) ١٢٤
الكلام في المقتول و كلام المجبرة فيه (الهامش) ١٢٥
الكلام في الأرزاق ١٢٦
الكلام في الأسعار والرخص والغلاء ١٢٨
فصل في النبوة ١٢٩
معنى النبيّ في اللغة (الهامش) ١٢٩
القول في العصمة ١٣٠
القول في المعجز وشرائطه ١٣١
شرائط المعجزة ١٣٢
الدليل على نبوة نبيّنا ﷺ على ضربين ١٣٢
في تحدّي رسول الله ﷺ بالقرآن و انتفاء المعارضة ١٣٢ـ١٣٤
الكلام في الصرفة ١٣٥
تفسيرات ثلاثة للصرفة (الهامش) ١٣٦
في معجزات النبيّ ﷺ سوى القرآن ١٣٧
لكلّ عضو من أعضاء النبي ﷺ معجزة (الهامش) ١٣٧
ذكر جملة من معجزات النبي ﷺ كانشقاق القمر ورجوع الشمس وحنين الجذع و... ١٣٨

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إخبار النبيّ ﷺ بالغائبات ١٣٨
من ذو الثدية الخارجي (الهامش) ١٣٩
قول النبي ﷺ لعائشة: تنبحك كلاب الحوأب ١٤٠
اليهود في مسألة نسخ الشرائع على ثلاث فرق ١٤١
تعريف النسخ ١٤٢
البداء وشروطه ١٤٣
اختلاف شرائع الأنبياء في بعض المسائل ١٤٤
لفظ التأبيد وقع في التوراة في موارد ولم يرد به الدوام ١٤٦
الكلام في الإمامة ١٤٧
الإمامة لطف ١٤٧
نصب الإمام عند العامة (الهامش) ١٤٧
جواب من يخالف في الإمامة ١٤٨ـ١٤٩
فوائد كثيرة في ظهور الإمام عليه السلام ١٥٠
الإمام حافظ للشريعة ١٥١
لابدّ من كون الإمام معصوماً ١٥٢
الدليل على وجه الحاجة إلى الإمام ١٥٣ـ١٥٤
في وجوب كون الإمام أفضل من رعيّته ١٥٥
لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل ١٥٦
بطلان ما ادّعته المعتزلة من تقديم المفضول على الفاضل ١٥٦
في وجه تسمية المعتزلة (الهامش) ١٥٦
إيذاء عمرو بن العاص النبيّ ﷺ (الهامش) ١٥٧
الطريق على معرفة الإمام إمّا معجز يظهر على يده أو نصّ صادق بالإمامة عليه ١٥٩

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في أعيان الأئمّة عليهم السلام ١٦٠
اختلاف الناس في الإمام بعد النبي ١٦٠
الإمامة ثابتة لأمير المؤمنين عليه السلام بالإجماع ١٦١
يدلّ على إمامة عليّ عليه السلام قوله سبحانه: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا ... ﴾ ١٦٢
في معنى لفظة «وليّ» في الآية ١٦٣
في معنى لفظة «إنّما» في الآية ١٦٤
في نزول الآية فيه عليه السلام لمّا تصدّق بخاتمه ١٦٥
لفظ الجمع قد يعبّر به عن الواحد في عرف الاستعمال ١٦٦
حديث الغدير يدلّ على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ١٦٧
موقف العامة عند حديث الغدير (الهامش) ١٦٨
لفظة «مولى» تفيد في اللغة «الأولى» ١٦٨ و١٦٩
كلام ابن البطريق حول لفظة «مولى» (الهامش) ١٧٠
الأُمور التي تدل على أنّ لفظة «مولى» في الخبر تفيد «الأولى» ١٧٠ـ١٧٤
حديث المنزلة ١٧٥
كلام ابن حجر حول حديث المنزلة (الهامش) ١٧٧
منازل هارون ثابتة لأمير المؤمنين عليه السلام إلاّ النبوة ١٨٠
حديث الدار ١٨١
في أمره صلى الله عليه وآله لأصحابه بالتسليم على عليّ عليه السلام بإمرة المؤمنين ١٨٢
في صحّة النصوص الدالّة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ١٨٣
علل دخول عليّ عليه السلام في الشورى ١٨٧
مخالفة البعض في الخروج في جيش أُسامة وفي أن يأتوه في مرضه صلى الله عليه وآله بدواة و كتف و... ١٨٨

الإختلافات التسعة الواقعة في حال مرض النبيّ ﷺ وبعد وفاته في كلام الشهرستاني (الهامش) ١٨٨
قول الفخر الرازي والآلوسي بانّ عمر كان من المنهزمين في غزوة أُحد و حنين (الهامش) ١٨٩
الكلام في بطلان إمامة المتقدمين على أمير المؤمنين عليه السلام ١٩٠
يدلّ على بطلان إمامتهم أُمور ١٩٠
قصة السقيفة ١٩١
قول عمر: اقتلوا سعداً قتل الله سعداً ١٩٢
قول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرّها ١٩٣ و ١٩٤
فتنة الشورى هي التي انشعبت منها جميع الفتن (الهامش) ١٩٤
كلام الشارح المعتزلي حول أمر الشورى وانّه كان سبب كلّ فتنة وقعت أو تقع إلى أن تنقضى الدنيا (الهامش) ١٩٤
كلام الشارح الخوئي رحمه الله في هذا المقام (الهامش) ١٩٤ و ١٩٥
قول عبد الرحمان لعلي عليه السلام : بايع وإلاّ ضربت عنقك ١٩٦
قول عليّ عليه السلام : ما زلت مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ ١٩٧
لم تزل ذرية عليّ عليه السلام وبنوه وشيعته تتظلّم إلى يومنا هذا ١٩٨

[قصة إحراق بيت فاطمة عليها السلام]

كلام ابن عبد ربّه في كتابه العقد الفريد في هذا المضمار و انّ عمر أتى باب عليّ عليه السلام ومعه قبس من نار... ١٩٩
كلمات العامة والخاصة حول قصة إحراق بيت فاطمة عليها السلام (الهامش) ١٩٩ و ٢٠٠
رواية حمران عن الصادق عليه السلام انّه قال: والله ما بايع عليّ عليه السلام حتى رأى الدخان قد دخل بيته (الهامش) ٢٠٠

خطبة الشقشقية تشهد على عدم رضايته بتقدّم من تقدم عليه ٢٠١
كتاب عليّ عليه السلام إلى معاوية ٢٠١
سعد بن عبادة لم يبايع حتى مات بالشام ٢٠٢
جواب عباس بن عبد المطلب عما قاله أبو بكر وعمر ٢٠٣
ماجرى بين عمر و بين ابن عباس في اجتماع النبوة و الخلافة في بني هاشم ٢٠٤ـ٢٠٧
لو فرضنا ارتفاع النكير لم يكن في ذلك أيضاً دلالة على العقد للمذكورين ٢٠٧ـ٢٠٩
الكلام في إمامة باقي الأئمّة عليهم السلام ٢١٠
الإمامة ثابتة بعد أمير المؤمنين عليه السلام في أبنائه من الحسن إلى المهدي عليهم السلام ٢١٠
في بطلان قول الناووسية والواقفية والإسماعيلية ٢١١
النصوص الدالة على إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام مع ذكر اسمائهم تبلغ فوق التواتر (الهامش) ٢١١
أُولى الأمر الأئمّة عليهم السلام ٢١٢
حديث الثقلين يدل على إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام ٢١٣
حديث :مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى و من تخلّف عنها غرق ٢١٤
في سبب غيبة صاحب العصر والزمان عليه السلام ٢١٥
كلام ابن حجر في كون القرآن و أهل البيت الثقلين و أنّ كل واحد منهما معدن للعلوم و الأسرار (الهامش) ٢١٤
كلام ابن حجر حول أهل البيت و انّ فاطمة عليها السلام وبنوها بضعة الرسول صلى الله عليه وآله (الهامش) ٢١٥
كلام ابن حجر في تشبيه أهل البيت بالسفينة (الهامش) ٢١٥

في سبب غيبة صاحب الزمان عليه السلام عن أوليائه ٢١٧
في كلام العلامة المجلسي رحمه الله حول حديث انتفاع الشيعة واستضاءتهم بنور صاحب الزمان في غيبته، ووجه التشبيه بالشمس المجللة بالسحاب(الهامش) ٢١٨
استتار صاحب الزمان عليه السلام نحو استتار النبي صلى الله عليه وآله في الشعب والغار ٢١٩
في أحكام محاربي أمير المؤمنين عليه السلام ٢٢٢
كلام الشارح المعتزلي بانّ محاربي عليّ عليه السلام كانوا عندنا كفاراً لوجوه (الهامش) ٢٢٢
يظهر من بعض الروايات انّ محاربي عليّ عليه السلام كانوا أعظم جرماً ممّن حارب رسول الله صلى الله عليه وآله(الهامش) ٢٢٣
وقوع التوبة من محاربي عليّ عليه السلام خبر واحد لا يصحّ الإعتماد عليه ٢٢٤
الكلام في الوعد و الوعيد ٢٢٥
في معنى المدح وما يستحق به ٢٢٥
في معنى الثواب و ما يستحق به ٢٢٦
في معنى الشكر والعبادة والذم ٢٢٧
استحقاق العقاب سمعي ٢٢٨و٢٢٩
دوام الإستحقاق سمعيّ ٢٣٠و٢٣١
في دوام عقاب الكافر وانقطاع عقاب من عداه من العصاة ٢٣٢
في بطلان التحابط ٢٣٣ـ٢٣٨
في توضيح الإحباط والتكفير والموازنة (الهامش) ٢٣٣
في معنى احباط العمل وبطلانه في بعض الآيات ٢٣٨و٢٤٠
في جواز عفو الله تعالى عن العقاب تفضلاً ٢٤٠و٢٤١
في تقسيم المعتزلة بحسب الطبقات والمدارس(الهامش) ٢٤٠

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

في سقوط العقاب عند التوبة تفضلاً ٢٤٢
في معنى التوبة المسقطة للعقاب ٢٤٣
في سقوط العقاب عند الشفاعة ٢٤٤
الكلام في معنى الشفاعة ٢٤٤
الشفاعة عند المعتزلة و المرجئة (الهامش) ٢٤٤
الرتبة ليست بمعتبرة في الشفاعة ٢٤٥
حديث: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي ٢٤٥
الآيات لا تدلّ على اختصاص الشفاعة بزيادة المنافع ٢٤٦ـ٢٤٩
في وجوب الوفاء بالإيمان ٢٥٠
في الأسماء والأحكام ٢٥١
معنى الأسماء والأحكام في علم الكلام و تلقيب ذلك بالمنزلة بين المنزلتين (الهامش) ٢٥١
في معنى الإيمان والكفر ٢٥٢ـ٢٥٤
حقيقة الإيمان عند المعتزلة والكرامية والخوارج (الهامش) ٢٥٢
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢٥٥
شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢٥٦ـ٢٥٨
في أحكام المكلفين بعد الدفن وما بعده من أحوال الآخرة ٢٥٩
في عذاب القبر (الهامش) ٢٥٩
في كيفية شهادة الجوارح ٢٦٠
الكلام في الصراط ٢٦٠
لا تكليف في الدار الآخرة ٢٦١
الكلام في شكر أهل الجنة ٢٦١

تمّ فهرس أُصول الدين من كتاب الغنية

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الكلام في أُصول الفقه	٢٦٥
في جواب بعض المخالفين حول البحث عن أُصول الفقه	٢٦٥
ترادف الأدلّة غير منكر	٢٦٦
في تعريف أُصول الفقه	٢٦٧
في أقسام الخطاب	٢٦٨
في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى	٢٦٩
الفصل الأوّل في الأمر	٢٧١
في اشتراك الأمر بين القول والفعل	٢٧١
أدلّة القائلين باختصاص الأمر بالقول	٢٧٢
في اشتراك صيغة الأمر بين الوجوب والإباحة	٢٧٣و٢٧٤
لابدّ في الأمر أن يكون الآمر مريداً للمأمور به	٢٧٥
في اشتراك الأمر بين الوجوب والندب لغة و اختصاصه بالوجوب شرعاً	٢٧٧
أدلّة من ذهب إلى انّ مطلق الأمر يقتضي الوجوب	٢٧٨ـ٢٨٠
أدلّة من ذهب إلى انّ مطلق الأمر يقتضي الندب	٢٨٠و٢٨١
في حكم الأمر الوارد بعد الحظر	٢٨٢
الأمر بالشيء أمر بمالا يتمّ إلّا به إن كان سبباً	٢٨٢
الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضدّه	٢٨٣
الكلام في الأمر بالشيء على وجه التخيير	٢٨٥ـ٢٨٧
في اقتضاء الأمر المطلق المرة أو التكرار	٢٨٨و٢٨٩
دليل من قطع على المرة الواحدة من غير زيادة	٢٩٠
الأمر المعلّق بشرط أو صفة هل يتكرر بتكرارهما؟	٢٩١
إثبات المأمور به بعد خروج الوقت يحتاج إلى أمر جديد	٢٩٢

في انّ الأمر هل يقتضي الإجزاء ٢٩٣
الكلام في إفادة الأمر للفور وعدمه ٢٩٤
في بطلان قول من ذهب إلى انّ الأمر يقتضي الفور ٢٩٦
أدلّة من حمل الأمر المطلق على التراخي ٢٩٧
الكلام في الواجب الموسع ٢٩٩
أدلّة من خصّ الوجوب بآخر الوقت والجواب عنها ٢٩٩ـ٣٠١
الشروط الّتي يحسن معها الأمر بالفعل ٣٠٢
الآمر لا يدخل تحت أمره ٣٠٣
الكفار مخاطبون بالشرائع ٣٠٤و٣٠٥
الكلام في النهيّ ٣٠٦
ليس للنهيّ صيغة تخصه ٣٠٦
في صحّة دخول التخيير في النهي ٣٠٧
هل يقتضي النهيّ فساد المنهيّ عنه؟ ٣٠٧ـ٣٠٩
الكلام في العموم و الخصوص ٣١٠و٣١٣
الفرق بين التخصيص والنسخ ٣١٤
في جواز الخطاب بالعموم و إرادة الخصوص ٣١٥
في تخصيص العموم بالإستثناء ٣١٥
الإستثناء المتصل بجمل يجوز رجوعه إلى جميعها أو إلى ما يليه
منها ٣١٦ـ٣٢٠
في تخصيص العموم بالشرط ٣٢١
في المخصصات المنفصلة ٣٢١
في الغاية التي يجوز انتهاء التخصيص إليها ٣٢١
الشرط والإستثناء إذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم ٣٢٢و٣٢٣

العموم إذا خرج على سبب خاص لم يجب قصره عليه ٣٢٤
التخصيص يصحّ دخوله في الأخبار ٣٢٥
في بناء العامّ على الخاص ٣٢٥
في حكم العمومين إذا تعارضا ٣٢٦
الكلام في المجمل والمبيّن ٣٢٦
في معنى البيان ٣٢٧
التخصيص لا يمنع من التعلّق بظاهر العموم ٣٢٨
في وقوع البيان بالأفعال ٣٢٩
في جواز تأخير البيان عن وقت إمكانه ٣٢٩و٣٣٠
لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ٣٣١ـ٣٣٤
في قبح تأخير بيان العموم ٣٣٤
في وجوب سماع المخاطب العامّ وإن لم يسمع الخاصّ ٣٣٥
في تعليق الحكم بصفة ٣٣٦ـ٣٤١
الكلام في النسخ وما يتعلّق به ٣٤٢
دخول النسخ في الأخبار ٣٤٣
في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ٣٤٣
في جواز نسخ العبادة قبل فعلها ٣٤٤
في عدم جواز نسخ العبادة قبل وقت فعلها ٣٤٥و٣٤٦
الزيادة على النص هل يكون نسخاً أم لا؟ ٣٤٧
النقصان من النص هل يقتضي النسخ أم لا؟ ٣٤٨
في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنّة بالسنّة ٣٤٩
ما يعرف به كون الناسخ ناسخاً و المنسوخ منسوخاً ٣٥١
الكلام في الأخبار ٣٥٢

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

تعريف الخبر	٣٥٢
الأخبار على ضروب ثلاثة	٣٥٢
الأخبار المتواترة على ضربين	٣٥٣
خبر الواحد لا يوجب العلم	٣٥٤
في جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد	٣٥٥
في عدم جواز التعبد بخبر الواحد	٣٥٦ـ٣٦٤
الكلام في الأفعال وما يتعلّق به	٣٦٥
أقسام الفعل وأحكامه	٣٦٥
وجوب التأسي بالنبيّ ﷺ	٣٦٦
أفعال النبيّ ﷺ على أقسامٍ	٣٦٧
البيان على ثلاثة أقسامٍ	٣٦٨
لا يقع التعارض في أفعال النبيّ ﷺ	٣٦٩
هل كان النبيّ ﷺ قبل البعثة متعبّداً بشرائع من تقدّمه	٣٦٩
نقل الأقوال في المسألة (الهامش)	٣٦٩و٣٧٠
الكلام في الإجماع	٣٧٠
العلّة في كون الإجماع حجّة اشتماله على قول المعصوم	٣٧٠
في معنى قولنا «انّ إمام الزمان عليه السلام غائب عنّا»	٣٧١
أدلّة المخالفين والجواب عنها	٣٧٢ـ٣٨٣
هل الإجماع حجّة في كلّ شيء أو أشياء مخصوصة؟	٣٨٤
الإجماع بعد الخلاف يزيل حكم الخلاف	٣٨٤و٣٨٥
الكلام في القياس	٣٨٦
في إبطال قول من أثبت القياس عقلاً	٣٨٨و٣٨٩
أدلّة من زعم انّ التعبّد بالقياس ورد في الشريعة والجواب عنها	٣٩٠ـ٤١٣

المسألة المشتركة (الهامش) ٣٩٦
المسألة الحماريّة(الهامش) ٣٩٦
قول ابن مسعود هلك القائسون ٤٠١
قول ابن مسعود يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ... ٤٠١
قول ابن عمر: السنة ما سنّه رسول الله ﷺ لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين ٤٠١
قول ابي بكر: أقول فيها برأيي ٤٠٢
قول ابن مسعود: أقول فيها برأيي فإن كان حقاً فمن الله... ٤٠٢
أبو حنيفة يرى الوضوء بنبيذ التمر ٤٠٣
في بيع أُمّهات الأولاد ٤٠٤
في مباهلة ابن عباس ٤٠٧
في مباهلة ابن مسعود ٤٠٧
عدم جواز تقليد المستفتي للمفتي عند المؤلف ٤١٤و٤١٥
الأصل فيما يصحّ الانتفاع به الإباحة ٤١٦و٤١٧
في لزوم الدليل على كلّ ناف لحكم ٤١٨و٤١٩
استصحاب الحال لا دليل عليه ٤٢٠

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى