

الكتاب: حقائق الإيمان

المؤلف: الشهيد الثاني

الجزء:

الوفاء: ٩٦٦

المجموعة: من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية

تحقيق: تحقيق: السيد مهدي الرجائي / إشراف: السيد محمود المرعشي

الطبعة: الأولى

سنة الطبع: ١٤٠٩

المطبعة: مطبعة سيد الشهداء (ع)

الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة - قم المقدسة

ردمك:

ملاحظات:

منحطوطات  
مكتبة آية الله المرعشي العامة  
(٢٦)

حقائق الإيمان  
مع رسالتي الاقتصاد والعدالة  
للشيخ الفقيه الشهيد  
زين الدين بن علي بن أحمد العاملي  
(٩١١ - ٩٦٥ هـ ق)  
إشراف: السيد محمود المرعشي  
تحقيق: السيد مهدي الرجائي

نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة - قم المقدسة  
تاريخ الطبع: ١٤٠٩ هـ ق  
الطبعة: الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد  
 وآله الطاهرين المعصومين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين  
 من الآن إلى قيام يوم الدين.

العلم نور وضياء، والعلماء هم مصابيح ذلك النور وزجاجات الضياء التي توقد من شجرة مباركة هي روح العالم الذي تتحمله، فيضيئه ويستضاء به غيره. فهم أنوار الهداية، وأعلام الرشد، وينايع الحكمة، وقوام الأمة، وأدلاء الخلق إلى الحق، وقادتهم إلى نهج الصواب والصدق، تحيي بهم قلوب أهل الإيمان، وترغم أنوف أهل الزيغ والالحاد، مثلهم في الأرض كمثل النجوم التي في السماء، يهتدى بها في الظلمات البر والبحر. ويكفي في تعظيم شأنهم والتنويه بمكانتهم ومقامهم ما ورد في حقهم من محكم آيات الكتاب الحكيم ومستفيض السنة الكريمة والمأثور المروي عن حجج الله المكرمين سلام الله عليهم أجمعين.

وللعلماء العاملين الذين جاهدوا بأقلامهم وأنفسهم واحتوا على درك تلك السعادتين، مزية عظيمة وميزة ظاهرة على من سواهم بما بذلوا أنفسهم في سبيل الله، وجاهدوا في مرضاته حق جهاده، فهم حفظة أحكام الدين ونواميسه وحراس ثغور الشرع وحدوده وألسنة الناطقة، وسيوفه القاطعة، ينفون من الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

ومن هؤلاء الأفاضل الذين ازدهرت به علوم الشيعة الإمامية، وتزينت بوجوده

سماء معارفها السامية حوالي منتصف القرن العاشر الهجري هو الشيخ الجليل  
الأعظم الفائز بسعادة الشهادة الشيخ الشهيد زين الدين بن الشيخ نور الدين علي  
ابن أحمد بن الشيخ تقي الدين بن صالح بن مشرف الطلوسي الشامي العاملي  
الشهير بابن حجة قدس الله روحه الشريف فقد كانت حياته حياة علم وعمل وجد  
وجهد واستفادة وإفادة، حتى اجتمعت فيه خلال الفضل والكمال.

وكتب التراجم مشحونة بالإطراء على شخصيته الفذة، وقد كتب تلميذه  
المولى الشيخ محمد بن علي بن حسن العودي الجزيني ترجمة مبسطة مستقلة  
حول مكانته العلمية والاجتماعية في رسالة سماها " بغية المرید من الكشف عن  
أحوال الشيخ زين الدين الشهيد " .

والرسالة أورد شطرا منها المولى الشيخ علي بن محمد الحسن بن زين  
الدين الجبعي العاملي في رسالة " بغية المرید في الكشف عن أحوال الشهيد " .  
المطبوع في المجلد الثاني من كتابه الدر المنثور من المأثور وغير المأثور " .  
ونكتفي هنا بإطراء تلميذه العودي عن اطراء غيره، فإنه أدى المقام حقه  
قال:

حاز من خصال الكمال محاسنها ومآثرها، وتردى من أصنافها بأنواع مفاخرها  
كانت له نفس عليه تزهي بها الجوانح والطلوع، وسجية سنية يفوح منها الفضل  
ويضوع، كان شيخ الأمة وفتاها، ومبدأ الفضائل ومنتهاها.  
ملك من العلوم زماما، وجعل العكوف عليها إلزاما، فأحيا رسمها وأعلى  
اسمها، لم يصرف لحظة من عمره إلا في اكتساب فضيلة.  
ووزع أوقاته على ما يعود نفعه في اليوم واللييلة، أما النهار ففي تدريس  
ومطالعة وتصنيف ومراجعة، وأما الليل فله فيه استعداد كامل لتحصيل ما يبتغيه من  
الفضائل.

هذا مع غاية اجتهاده في التوجه إلى مولاه، وقيامه بأوراد العبادة حتى يكل قدماه، وهو مع ذلك قائم بالنظر في أحوال معيشتة على أحسن نظام، وقضاء حوائج المحتاجين بآتم قيام، يلقي الأضياف بوجه مسفر عن كرم كانسجام المطار وبشاشة تكشف عن شمم كالنسيم المعطار، يكاد يبرح بالروح وترتاح إليه النفوس كالغض المروح، إن رآه الناظر على أسلوب ظن أنه ما تعاطى سواه، ولم يعلم أنه بلغ من كل فن منتهاه، ووصل منه إلى غاية أقصاه، فجاء نظامه أرق من النسيم للليل، وأنق من الروض البليل.

أما الأدب فإليه كان منتهاه، ورقى فيه حتى بلغ سماه. وأما الفقه فقد كان قطب مداره وفلك شموسه وأقماره، وكان هوي نجم سعوده في داره.

وأما الحديث فقد مد فيه باعا طويلا، وذلك صعب معانيه تذليلا، وشعشع القول فيه وروقه، ومد في ميدان الإعجاز مطلقة، حتى صار نصب عينه عيانا. وجعل للسالكين في طريقه تبيانا، أدأب نفسه في تصحيحه وإبرازه للناس حتى فشا، وجعل ورده في ذلك غالبا ما بين المغرب والعشاء، وما ذاك إلا لأنه ضبط أوقاته بتمامها، وكانت هذه الفترة بغير ورد قرين الأوراد بختامها. وأما المعقول فقد أتى فيه من الابداع ما أراد وسبق فيه الأنداد والأفراد، أن تكلم في علم الأوائل بهج الأذهان والألباب، وولج منها كل باب. وأما علوم القرآن العزيز وتفاسيره من البسيط والوجيز، فقد حصل على فوائدها وحازها، وعرف حقائقها ومجازها وعلم إطلتها وإيجازها وأما الهيئة والهندسة والحساب والميقات، فقد كانت له فيها يد لا تقصر عن الآيات.

وأما السلوك والتصرف، فقد كان له فيه تصرف وأي تصرف.

بالجملة فهو عالم الأوان ومصنفه، ومقرط البيان ومشنفه بتأليف كأنها الخرائد وتصانيف أبهى من القلائد، وضعها في فنون مختلفة وأنواع، وأقطعها ما شاء من الاتقان والإبداع، وسلك فيها مسلك المدققين، وهجر طريق المتشدين، إن نطق رأيت البيان منسربا من لسانه، وإن أحسن رأيت الإحسان منسبا إلى إحسانه.

جدد شعائر السنن الحنيفية بعد أخلاقها، وأصلح للأمة ما فسد من أخلاقها، وبه اقتدى من رام تحصيل الفضائل، واهتدى بهداه من تحلى بالوصف الكامل عمر مساجد الله وأشاد بنيانها، ورتب وظائف الطاعات فيها وعظم شأنها، كم أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وكم أرشد من صلى وصام وحج واعتمر. كان لأبواب الخيرات مفتاحا، وفي ظلمة عمى الأمة مصباحا، منه تعلم الكرم كل كريم، وبه استشفى من الجهالة كل سقيم، واقتفى أثره في الاستقامة كل مستقيم لم تأخذه في الله لومة لائم، ولم يثن عزمه عن المجاهدة في تحصيل العلوم الصوارم أخلص لله أعماله فأثرت في القلوب أقواله. أعز ما صرف همته خدمة العلم وأهله، فحاز الحظ الوافر لما توجه إليه بكله.

ولقد كان مع علو رتبته وسمو منزلته على غاية من التواضع ولين الجانب، ويبدل جهده مع كل وارد في تحصيل ما يبتغيه من المطالب، إذا اجتمع بالأصحاب عد نفسه كواحد منهم، ولم تمل نفسه إلى التميز بشئ عنهم، حتى أنه كان يتعرض إلى ما يقتضيه الحال من الأشغال من غير نظر إلى حال من الأحوال، ولا ارتقاب لمن يياشر عنه ما يحتاج إليه من الأعمال. ولقد شاهدت منه سنة ورودي إلى خدمته أنه كان ينقل الحطب على حمار في الليل لعياله ويصلي الصبح في المسجد، ويشغل بالتدريس بقية نهاره،



فلما أشعرت منه بذلك كنت أذهب معه بغير اختياره، وكنت أستفيد من فضائله، وأرى من حسن شمائله ما يحملني على حب ملازمته وعدم مفارقتها. وكان يصلي العشاء جماعة ويذهب لحفظ الكرم ويصلي الصبح في المسجد، ويجلس للتدريس والبحث كالبحر الزاخر، ويأتي بمباحث عقل عنها الأوائل والأواخر.

ولعمري لقد اشتمل على فضيلة جميلة ومنقبة جليلة، تفرد بها عن أبناء جنسه وحباه الله بها تزكية لنفسه، وهي أنه من المعلوم البين أن العلماء رحمهم الله لم يقدرُوا على أن يرجوا أمور العلم، وينظموا أحواله.

ويفرغوه في قالب التصنيف والترصيف، حتى يتفق لهم من يقوم بجميع المهمات ويكفيهم كل ما يحتاجونه من التعلقات، ويقطع عنهم جميع العلائق. ويزيل عنهم جميع الموانع والعوائق: إما من ذي سلطان يسخره الله لهم أو ذي مروءة وأهل خير يلقي الله في قلبه قضاء مهماتهم، لئلا يحصل الإخلال باللفظ العظيم.

ويتعطل السلوك إلى المنهج القويم، ومع ذلك كانوا في راحة من الخوف بالأمان وفي دعة من حوادث الزمان، ولكل منهم وكلاء قوامون بمصالح معيشتهم ونظام دنياهم، بحيث لا يعرفون إلا العلم وممارسته.

ولم يبرز عنهم من المصنفات في الزمان الطويل إلا القليل ومن التحقيقات إلا اليسير، وإن كان بعضهم خارجاً عما ذكرنا، فلا غرو ما كان فيه شيخنا الشهيد من تمام التوفيق الموصل إلى غاية مدارك التحقيق.

وكان شيخنا المذكور روح الله روحه معنا عرفت بتعاطي جميع مهماته بقلبه وبدنه، حتى لو لم تكن إلا مهمات الواردين عليه ومصالح الضيوف المترددين إليه، مضافاً إلى القيام بأحوال الأهل والعيال ونظام المعيشة، واتقان أسبابها من

غير وكيل ولا مساعد يقوم بها، حتى أنه ما كان يعجبه تدبير أحد في أموره، ولا يقع على خاطره ترتيب مرتب لقصوره عما في ضميره.

ومع ذلك كله فقد كان غالب الزمان في الخوف الموجب لإتلاف النفس والتستر والاختفاء الذي لا يسع الانسان معه أن يفكر في مسألة من الضروريات البديهية، ولا يحسن أن يعلق شيئاً يقف عليه من بعده من ذوي الفطن النبيهة. وسيأتي انشاء الله تعالى في عد تصانيفه ما ظهر عنه في زمن الخوف من غزارة العلوم المشبهة بنفائس الجوهر المنظوم.

وقد برز عنه مع ذلك من التصنيفات والأبحاث والتحقيقات والكتابات والتعليقات ما هو ناش عن عين فكر صاف وعارف من بحار علم واف، بحيث إذا فكر من تفكر في الجمع بين هذا وبين ما ذكرنا تحير، وهذه فضيلة يشهد له بها كل من كان له به أدنى مخالطة، ولا يمكن لأحد فيها مغالطة.

ومن الشاهد الواضح البين أن الواحد منا مع قلة موانعه وتعلقاته وتوفر دواعيه وأوقاته لو بذل الجهد في استقصاء كتابة مصنفاته وما برز من تحقيقاته فما - رأينا أحدا من أصحابه - استقصاها ولا بلغ منتهاها، وكفاه بذلك نيلاً وفخراً. وأما شكله فقد كان ربة من الرجال في القامة معتدل الهامة، وفي آخر أمره كان إلى السمن أميل، بوجه صبيح مدور، وشعر سبط إلى الشقرة ما هو مع سواد العينين والحاجبين، وكان له خال أحد خديه وآخر على أحد جبينيه، وبياض اللون ولطافة الجسم، عبل الذراعين والساقين، كأن أصابع يديه أقلام فضة.

إذا نظر الناظر في وجهه وسمع عذوبة لفظه لم تسمح نفسه بمفارقتة، وتسلي عن كل شئ بمخاطبته، تمتلي العيون من مهابتة، وتبتهج القلوب لجلالته، وأيم الله إنه لفوق ما وصفت، وقد اشتمل من حميد الخصال على أكثر مما ذكرت

انتهى (١).  
تأليفه القيمة:

كتب المترجم مؤلفات ورسائل كثيرة، قد تجاوزت جهود الفرد الواحد، كما أشار إليه تلميذه الشيخ العودي فيما تقدم، وهذا تمثل اضطلاعاً بجوانب المعرفة الشاملة، ومن بينها مؤلفات مشهورة قيمة، لا تزال معينا للعلماء إلى اليوم. وقد يعجب المرء من وفرة تأليفه ذات المواضيع المختلفة والمعارف المتعددة، من الفقه والرجال والحديث والأصول والكلام وغيرها، على الرغم كما عرفت من سيرة حياته من عدم استقراره وتفرغه للعلم، مع قصر عمره الشريف. ولا ريب أن ذكائه المفرط وذاكرته العجيبة ووعيه الشامل، كان ذلك من الأسباب الرئيسية في تغلبه على تلك العقبات التي تحول دون تأليفه وتصنيفه. وحظيت مؤلفاته بعناية العلماء والمفكرين بالشرح والتعليق والدرس والاستفادة وظلت مصدرا للباحثين في المعارف الإسلامية، يعتمدون عليها ويستفيدون منها، ولا بأس من البسط حول تصانيفه وهي:

١ - آداب الجمعة وفضلها وخصائصها.

قال في الروضات [٣ / ٣٧٩]: وهي غير رسالتيه في صلاة الجمعة، راجع الرياض ٢ / ٣٧٠ وأمل الأمل ١ / ٨٦ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥، ثم إن الشيخ الطهراني في الذريعة ١ / ١٥ قال: يأتي بعنوان خصائص الجمعة. هذا ولكن لم يتعرض بهذا العنوان له أصلا.

٢ - آداب الصلاة.

قال في الذريعة [١ / ٢٢]: وهو غير أسرار الصلاة له، بل هو مختصر فيه

-----  
(١) الدر المنثور ٢ / ١٥٣ - ١٥٧.

بعض الآداب والأدعية والتعقيبات، رأيته في النجف ضمن مجموعة من رسائل الشهيد عند آقا محمد بن المولى محمد علي الخوانساري.  
٣ - الإجازات.

قال ولده الشيخ حسن صاحب المعالم في أو آخر إجازته الكبيرة المشهورة: إن والذي جمع أكثر إجازات المشايخ في كتاب مفرد، ذكره في فهرست كتب خزائنه انتهى راجع الذريعة ١ / ١٢٥ والدر المنثور ٢ / ١٨٨ والرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الآمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥.

٤ - إجازة الحديث. وهي إجازة كبيرة كتبها الشهيد للشيخ حسين بن عبد الصمد الجباعي والد شيخنا البهائي وتاريخها ليلة الخميس ثالث جمادي الآخر سنة ٩٤١.

قال في الروضات [٣ / ٣٧٩]: وإجازة الشيخ حسين بن عبد الصمد، وهي إحدى الإجازات الثلاث المشهورات انتهى.

وتوجد نسختان منها في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٤٢٥٠ و ٤٩٤٩.  
٥ - أسرار الزكاة والصوم والحج.

قال في كشف الحجب: إنه استخرجه من جواهر القرآن للغزالي. راجع الذريعة ٢ / ٤٥.

٦ - أسئلة ابن فروج. للشيخ زين الدين علي بن إدريس بن الحسين الشهير باب فروج أرسلها إلى الشهيد الثاني، وكتب هو أجوبتها.

قال في الذريعة [٢ / ٧٥]: رأيتها وجواباتها ضمن مجموعة من رسائل الشهيد في مكتبة شيخنا الشهير بشيخ الشريعة الأصفهاني. وراجع الرياض ٢ / ٣٧١، والدر المنثور ٢ / ١٨٩، وأمل الآمل ١ / ٨٧، ولؤلؤة البحرين ص ٣٥، والروضات ٣ / ٣٧٩.

٧ - الأسئلة المازحية. للشيخ أحمد العاملي المعروف بالمازحي تقرب من مائة مسألة فقهية، سألها عن الشيخ الشهيد الثاني، فأجاب عنها وأكثر جواباتها مختصرات.

قال في الذريعة [٢ / ٩١]: توجد مع الجوابات ضمن مجموعة من رسائل الشهيد الثاني في مكتبة الشيخ مير محمد الطهراني العسكري انتهى. وراجع الرياض ٢ / ٣٧١، والدر المنثور ٢ / ١٨٩، وأمل الآمل ١ / ٨٧، والروضات ٣ / ٣٧٩ وتوجد نسخة منها في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ١٢٥٩. ٨ - الاعتقادية. أوله: " الحمد لله رب العالمين - إلى قوله - فهذه رسالة مشتملة على ما لا يسع المكلف جهله من معرفة الله وما يتبعه من أصول الدين ". قال في الذريعة [٢ / ٢٣٨]: رأيتها ضمن مجموعة من الاعتقادية للشيخ البهائي في مكتبة المولى محمد علي الخوانساري بالنجف. ٩ - أعمال الجمعة. كذا في الذريعة ٢ / ٢٤٤ وقال: مختصر مطبوع انتهى. ولعله كتابه آداب الجمعة المتقدم يحتاج إلى الملاحظة.

١٠ - الاقتصاد في معرفة المبدأ والمعاد وأحكام أفعال العباد والارشاد إلى طريق الاجتهاد. أوله: يا من يجود بالحدود ويا الله المحمود صل على الدليل إليك والمبعوث من لديك.

قال في الذريعة [٢ / ٢٦٨]: مرتب على قسمين: أولهما في الأصول والعقائد وثانيهما في الفروع، وفي كل منهما أبواب مع غاية اختصاره، نسخة في مكتبة الشيخ الحجة ميرزا محمد الطهراني العسكري، وأخرى في مكتبة السيد جعفر ابن السيد محمد باقر آل بحر العلوم في النجف انتهى. وقال في الرياض [٢ / ٣٧١]: ورسالة في الاجتهاد. وقال في هامشه: سماها الاقتصاد في الإرشاد إلى طريق الاجتهاد، صرح بذلك الشيخ المعاصر في أوائل

كتاب الهداة في بحث المعرفة.  
وقال في الروضات [٣ / ٣٧٩]: ورسالته في الاجتهاد، وكأنها هي التي توسم  
بالاقتصاد والارشاد إلى طريق الاجتهاد، وتوجد نسختها عندنا، ونسبها إليه أيضا "  
السيد صدر الدين القمي شارح الوافية انتهى.  
وتوجد نسخة من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ١٢٥٩.  
وقابلت النسخة عليها.  
١١ - بداية الدراية.  
وقد شرحه الشهيد نفسه يأتي، راجع الذريعة ٣ / ٥٨ والرياض ٢ / ٣٧١  
والدر المنثور ٢ / ١٨٨ وأمل الآمل ١ / ٨٧.  
١٢ - البداية في سبيل الهداية.  
راجع الرياض ٢ / ٣٧٢، وأمل الآمل ١ / ٨٧ والدر المنثور ٢ / ١٨٩، والروضات  
٣ / ٣٧٩، والذريعة ٣ / ٥٨.  
١٣ - تفسير آية البسملة. أوله: باسمك اللهم نفتتح الكلام ونستدفع المكاره  
العظام. فرغ منه في أول شهر الصيام سنة ٩٤٠ يقرب من مائة وخمسين بيت.  
راجع الذريعة ٤ / ٣٢٥.  
وقال في الدر المنثور: ورسالة في شرح " بسم الله الرحمن الرحيم "  
عندي بخط والدي رحمه الله انتهى. وراجع الرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الآمل ١ / ٨٧  
والروضات ٣ / ٣٧٩.  
وتوجد نسخة من الرسالة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٤٤٤.  
وفيه تأمل.  
١٤ - تفسير آية والسابقون الأولون.  
راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٩ والرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الآمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة

البحرين ص ٣٥ والروضات ٣ / ٣٧٩.

١٥ - تقليد الميت.

قال في الذريعة [٣٩٢ / ٤]: كتبه للسيد حسين بن أبي الحسن معبرا عنه بعد الخطبة بقوله " فاعلم أيها الأخ الوفي والبر التقي نفعني الله بك ونفعك بي " كذا ذكره في كشف الحجب.

ثم قال أقول: هو السيد حسين بن أبي الحسن الموسوي العاملي جد صاحب المدارك ووالد السيد نور الدين علي الذي كان تلميذ الشهيد ووصيه، نسخة منه في خزانة كتب سيدنا أبي محمد الحسن صدر الدين في ثماني عشرة صفحة بقطع الربع.

أوله: اللهم حببنا إلى الحق وحببه إلينا، وحننا بحقائقه، وجنبنا الباطل وبغضه إلينا، ومل بنا عن طرائقه. بدأ بجملة من المواعظ والنصائح، وذكر اثنا عشر وجها لعدم جواز تقليد الميت.

وختم الكتاب بالترغيب والتحريض إلى علم الفقه والحديث، والتحذير عن الاشتغال بعلوم الفلاسفة، وآخر كلامه: ما أردت إلا الإصلاح وما توفيقني إلا بالله. وصرح بأنه كتبه في جزء يسير من يوم واحد قصير خامس شوال (٩٤٩) انتهى.

راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٨ والرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الآمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ وتوجد نسخة من الرسالة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم ١٢٥٩.

١٦ - تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع الأحكام الشرعية.

قال في الذريعة [٤٣٣ / ٤]: ذكر في أوله أنه لما رأى كتاب التمهيد في القواعد الأصولية وما يتفرع عليها من الفروع المؤلف في (٧٦٨) والكوكب

الدري في قواعد العربية كذلك، وقد ألفهما الأسنوي الشافعي المتوفى (٧٧٢) كما أرخه في كشف الظنون أراد أن يحذو حذوه ويجمع بين تلك القواعد في كتاب واحد مع إسقاط ما بين الكتابين من الحشو والزوائد.

فألف تمهيد القواعد هذا ورتبه على قسمين في أولهما مائة قاعدة من القواعد الأصولية مع بيان ما يتفرع عليها من الأحكام وفي ثانيهما مائة قاعدة من القواعد العربية كذلك، ورتب لها فهرسا مبسوطا لتسهيل التناول للطالب، طبع بإيران مع الذكرى في (١٢٧٢) انتهى.

وراجع الدر المنثور ٢ / ١٨٥ وفيه كلام مبسوط حول الكتاب تركناه خوف الإطالة.

وفي الرياض ٢ / ٣٧٠ فرغ من تأليف تمهيد القواعد على ما صرح به في آخره ليلة الثلاثاء بعد ثلث الليل تقريبا ثامن شهر رجب سنة ٩٥٨. وتوجد ثلاث نسخ من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ١٥٠٢ و ٣٤٨٣ و ٥١٧٣.

١٧ - التنبهات العلية على وظائف الصلاة القلبية وأسرارها. قال في الذريعة [٤ / ٤٥٢]: جعله ثالث الرسالتين الشريفتين الألفية في واجبات الفرائض اليومية، والنفلية في مستحباتها، والتنبهات هذا في أسرارها فرغ من تأليفه يوم السبت التاسع من ذي الحجة (٩٥١) طبع بإيران مكررا منها في (١٣٠٥) ونسخة قرب عصر المصنف توجد بكربلاء في مكتبة السيد عبد الحسين الحجة انتهى ملخصا.

راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٦ والرياض ٢ / ٣٧٠.

وطبع الكتاب أيضا في مجموعة سنة (١٣١٢).

وتوجد إحدى عشر نسخة من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم



٣٢ و ٦٤ و ٩٣ و ٤٤٤ و ٧٤٤ و ١٤٤٧ و ٢٣٨٨ و ٢٣٩٩ و ٢٤٣٧ و ٣٧٣٣ و ٤٢٣٩.

١٨ - جواب المسائل الشامية.

راجع الرياض ٢ / ٣٧٢، وأمل الآمل ١ / ٨٧، ولؤلؤة البحرين ص ٣٦،  
والدر المنشور ٢ / ١٨٩ والذريعة ٥ / ٢٢٤.

١٩ - جواب المسائل الخراسانية.

راجع لؤلؤة البحرين ص ٣٥، والرياض ٢ / ٣٧٢. وقال في الذريعة [٥ / ٢١٩]  
يوجد ضمن مجموعة من رسائل الشهيد.

٢٠ - جواب المسائل الهندية.

راجع الدر المنشور ٢ / ١٨٩ والرياض ٢ / ٣٧٢ وأمل الآمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة  
البحرين ص ٣٦، والذريعة ٥ / ٢٤٠.

٢١ - جواب المباحث النجفية.

راجع الدر المنشور ٢ / ١٨٩ والرياض ٢ / ٣٧٢ وأمل الآمل ١ / ٨٧، ولؤلؤة  
البحرين ص ٣٥، والذريعة ٥ / ٢٣٩.

٢٢ - جوابات بعض الأفاضل.

قال في الذريعة [٥ / ٢٠١]: وهي جوابات عن ثلاث مسائل سئل عنها توجد  
ضمن مجموعة من رسائله انتهى.

وقال في الدر المنشور [٢ / ١٨٧]: ومنها رسالة في أجوبة ثلاثة عن ثلاث

مسائل لبعض الأفاضل: إحداها في شخص على بدنه منى واغتسل في ماء كثير  
ومعك بدنه لإزالة الخبث، فلما انصرف تيقن أن تحت أظفاره شيئاً من وسخ البدن  
المختلط بالمنى، فهل يطهر الوسخ الذي له جرم مخالط للمننى بنفوذ الماء في  
أعماقه أم لا؟ والثانية قطعة الجلد المنفصلة عن بدن الانسان هل هي طاهرة أم نجسة؟

والثالثة فى شأص مرض بالغا أراء الوصفة؁ فعرض عليه بعض أصحابه أن ففجل عشرين توماناً من ماله أمساً فقال اأعلوا إلى آخر السؤال انتهى.

٢٣ - آوابات السماكى؁ كذا فى الذرفة؁ وهى مآأة مع سابقها.

قال فى الذرفة [٥ / ٢٠٦]: آوابات السماكى وهى السىء المىر شرف الءىن السماكى؁ كما كآب على ظهر بعض نسخه. أو السىء المىر فآر الءىن السماكى من ساءات اسآرآباء وعلمائها. إلى أن قال: وهى الذى بعآ إلى الشىآ زىن الءىن الشهىء فى (٩٦٦) آلاآ

مسائل وطلب منه آواباتها: ١ - الوسخ الممزآ بالمنى آآ الظر. ٢ - الآلء الرقىق المبأن عن آسء الآى. ٣ - آء شعور المرىض فى وصفته.

فكتب الشهىء آواباتها فىما فقرآ من مآآىن وآمسىن بىآأ أوله: الآمء لله آق آمءه - إلى قوله - وبعء وصلت رسالك أىها الآلىل الفاضل العالم العامل آلاصة الأبرار وزبءة الأآىار. ثم ذكر أربع نسخ مآوءة من الآوابات أقءمها المآوء فى الآزانة الرضىوة.

٢٤ - آوابات سآىن مسألة.

قال فى الذرفة [٥ / ٢٠٥]: وهى آوابات مآءوفة السؤال عناوینه: مسألة على القول بنآاسة الوذى فنفض الوضوء - إلى أن قال: وذكرا كآب النسخة فى آخرها ما لفظه: اعلم أن الشىآ زىن الءىن الشهىء كآب هذه المسائل فى آواب سؤالات وآءتها بنآطه؁ لكن آرآت السؤالات لمعلومفآها وكتب الأآوبة لاسآلالها والنسخة بنآط الفاضل الربانى الشىآ شرف الءىن على بن آمال الءىن المازنءرانى الذى كان آىا إلى (١٠٧٠)... انتهى.

أقول: لا فبعء أن آكون الآوابات ملآقطة من آآوبة المسائل المآءمة.

٥٢ - آواهر الكلمات فى صىغ العقوء والاىقاعات.

ذكره في الروضات ٣ / ٣٨٠ قال في الذريعة [٥ / ٢٧٨]: قد رأيت في مكتبة السيد محمد علي هبة الدين نسخة صيغ العقود للشهيد أوله: الحمد لله حمدا كثيرا كما هو أهله. وهي بخط مقصود علي بن شاه محمد الدامغاني في سنة (٩٩٦) لكن ليس فيه التسمية بجواهر الكلمات. وراجع الرياض ٢ / ٣٨٤.

٢٦ - الحاشية على الإرشاد.  
قال في الدر المنثور [٢ / ١٨٨]: وحاشية على الإرشاد إلى آخره.  
وقال في الذريعة [٦ / ١٥]: حكى صاحب الرياض عن خط الفاضل الهندي في ظهر روض الجنان أن حواشي الشهيد الثاني على جميع الإرشاد من أوله إلى آخره، لكنها على هوامش الإرشاد. أقول: الظاهر إنه لم يطلع على بعض المدونات منها مثل " الحاشية على

فرائض الإرشاد " الملحقة بآخر نسخة من الموجودة في الرضوية كما ذكر في فهرسها ٢ / ٤ وذكر أن أولها: الحمد لله الذي هدانا لإدراك العلوم الأصولية. وآخرها: هذا ما أردت في تأليف هذه الفرائض.

وتاريخ كتابة النسخة (٩٨٤) ومثل " الحاشية على قطعة من عقود الإرشاد المدونة في مجموعة في خزانة الشيخ على كاشف الغطاء وهذا الحواشي غير شرح الإرشاد الموسوم بروض الجنان في شرح إرشاد الأذهان كما يأتي انتهى. أقول: وتوجد نسخة كاملة من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات مدونة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٣٣٥٤ وراجع الرياض ٢ / ٣٨٤

٢٧ - الحاشية على ألفية الشهيد الأول.  
قال في الذريعة [٦ / ٢٣]: اقتصر فيها على أمهات المسائل، وهي غير شرحه الموسوم بالمقاصد العلية الذي عليه حواش كثيرة منه أيضا كما يأتي وقد أحال إليه في هذه الحاشية - إلى أن قال: ونسخة منه في الرضوية وأخرى من وقف

العماد الفهرسي، وعند السيد شهاب الدين بقم نسخة على ظهرها إجازة الشهيد للشيخ عز الدين حسين بن زمعة المدني في (٩٤٨) كما كتبه إلينا انتهى. أقول: وهذه الحاشية هي الموسومة بالشرح الوسيط على الألفية. ٢٨ - الحاشية على ألفية الشهيد الأول.

قال في الذريعة [٢٣ / ٦] اقتصر فيها على مجرد الفتوى لعمل المقلدين، وقد عبر الشيخ الحر عن هاتين الحاشيتين والمقاصد العلية بالشرح وعدها من مصادر الكتاب في الفائدة الثانية في أول شرح وسائله الموسوم بتحرير وسائل الشيعة فقال الشرح الكبير والوسيط والصغير على الألفية كلها للشهيد الثاني ويظهر منه وجود جميعها عنده.

أقول: وتوجد نسخة من الحاشية الصغيرة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٥٣. وراجع الروضات ٣ / ٣٧٤ والرياض ٢ / ٣٨٣. ٢٩ - الحاشية على تمهيد القواعد. كذا في أمل الآمل ١ / ٨٦ والظاهر زيادة كلمة " الحاشية " فيه، حيث أنه لم يتعرض لها في غيره من التراجم، والله يعلم. ٣٠ - الحاشية على خلاصة الأقوال للعلامة الحلبي.

قال في الذريعة [٨٢ / ٦]: علقها بخطه على هوامش نسخة الخلاصة، وقد حصلت تلك النسخة عند الشيخ مساعد بن بديع بن الحسن الحويزي المعاصر للشيخ الحر، كما ترجمه في أمل الآمل، فاستنسخ عنها الشيخ مساعد بخطه نسخة ونقل على هامش نسخته جميع ما علقه الشهيد على هوامش نسخته. وقد فرغ من كتابتها لنفسه في رابع عشر ذي القعدة (١٠٧٤) وهي كانت عند الشيخ الحر، وينقل عنها في كتاب رجاله، كما صرح به في أوله وجعل رمزها " ز " إشارة إلى حاشية زين الدين، ونسخة خط الشيخ مساعد موجودة في مكتبة الصدر.

ثم إن الشيخ عبد الحسين بن الحاج جواد البغدادي المعاصر المتوفى (١٣٦٥) عمد إلى استخراج تلك الحواشي وتدوينها مستقلا في مجلد صغير رأته بخطه عنده قبل ثلاثين سنة واستنسخت عن نسخته نسخ أخرى انتهى.

أقول: وعد الحاشية في الدر المنثور ٢ / ١٨٩ والرياض ٢ / ٣٧٢ وأمل الآمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة البحرين ص ٣٦ بعنوان فوائد خلاصة الرجال. وقال في الروضات ٣ / ٣٧٩ وفوائد خلاصة الرجال، وكأنها التي يعبر عنها بتعليقاته في كتب الرجال.

٣١ - الحاشية على الروضة البهية للمؤلف نفسه.

قال في الذريعة [٦ / ٩٤]: غير مدونة رمزها " منه رحمه الله " رأيت كثيرا منها في هامش نسخة كتابتها في (١٠٩٥).

٣٢ - الحاشية على شرائع الإسلام.

قال في الذريعة [٦ / ١٠٦]: قال هو - أي الشهيد الثاني - في إجازته للشيخ تاج الدين بن الشيخ هلال الجزائري: إن هذه الحاشية في مجلدين، ومسالك الأفهام في شرائع الإسلام في سبع مجلدات. أقول: كانت نسخة منها في الفاضلية ينتهي إلى كتاب الهبات أولها: الحمد لله حمدا يليق بجلاله. ورأيتها في السفارة الأخيرة في الرضوية.

ورأيت نسخة من حاشية الشهيد على كتاب الفرائض خاصة من الشرائع في مكتبة سيدنا الشيرازي بسامراء أوله: قوله: الفرائض هو جمع الفريضة بمعنى مفروضة من الفرض وهو التقدير. وينتهي إلى قوله: الحمل يرث بشرط الخ انتهى.

أقول: وقال في الدر المنثور ٢ / ١٨٦: ومنها حاشية مختصرة على الشرائع خرج منها قطعة سالحة انتهى وراجع الرياض ٢ / ٣٧٠ ولؤلؤة البحرين ص ٣٤.

- ٣٣ - حاشية فتوى خلافيات الشرائع، كذا في أمل الآمل ١ / ٨٦ والرياض ٢ / ٣٧٠ ولؤلؤة البحرين ص ٣٤.
- وقال في الدر المنثور ٢ / ١٨٦ بعد ما عد حاشيته على الشرائع: ومنها جزء لطيف يشتمل على فتوى خلافيات الشرائع.
- ٣٤ - الحاشية على قواعد الأحكام للعلامة الحلبي.
- قال في الدر المنثور [٢ / ١٨٦]: حقق فيها المهم من المباحث ومشى فيها مشي الحاشية المشهورة بالبخارية للمولى السعيد الشيخ الشهيد، وغالب المباحث فيها بينه وبينه، برز منها مجلد لطيف إلى آخر كتاب التجارة انتهى.
- أقول ولعل البخارية، تصحيف النجارية، راجع الذريعة ٦ / ١٧٦.
- وقال المولى الأفندي في حواشيه على أمل الآمل المطبوع في هامش الرياض ٢ / ٣٧٠: وهي على قواعد العلامة في الفقه، وتسمى بنكت القواعد، وتسمى فوائد القواعد أيضا، وقد رأيتها بخطه الشريف عند سبطه قدس سره، ونسخة أخرى أيضا بخط الشيخ ماجد بن فلاح الشيباني، وله عليها تعليقات أيضا وعندنا أيضا منها نسخة وقد وصلت إلى أواسط مبحث البيع انتهى.
- . أقول: وتوجد نسخة منها في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٤٢٤٢.
- ٣٥ - الحاشية على المختصر النافع.
- قال في الدر المنثور ٢ / ١٨٦: تشتمل على تحقيق المهم منه. راجع أمل الآمل ١ / ٨٦ والرياض ٢ / ٣٧٠ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والذريعة ٦ / ١٩٣.
- ٣٦ - حاشية على قطعة من عقود الإرشاد.
- قال في الدر المنثور ٢ / ١٨٦: مشتملة على تحقیقات مهمة ومباحث محررة.
- أقول: الظاهر أنها قطعة من حواشيه على الإرشاد المتقدم برقم: ٢٦.
- ٣٧ - الحاشية على المسالك للمؤلف نفسه.

قال في الرياض [٣٨٢ / ٢]: ومنها حواشي الكتاب المذكور مجلدان. راجع الروضات ٣ / ٣٨٠ والذريعة ٦ / ١٩٩.

٣٨ - الحبة. فرغ منه يوم الثلاثاء ٢٥ ذي الحجة ٩٥٦، رتبته على ستة مطالب.

قال في الذريعة [٢٤٣ / ٦]: طبع بطهران مع الحق المبين في (١٣١٩) ونسخة قرب عصر المصنف في النجف فرغ من الكتابة في (٩٨٠) انتهى راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٧ والرياض ٢ / ٣٧٠ و ٣٨٤ وأمل الآمل ١ / ٨٦. أقول: توجد نسختان من الرسالة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ١٧٧٧ و ٢٣٦٢. وطبع الرسالة أيضا في مجموعة رسائل الشهيد الثاني سنة (١٣١٣).

٣٩ - الحث على صلاة الجمعة.

وهذه الرسالة غير رسالة وجوب صلاة الجمعة، راجع الذريعة ٦ / ٢٤٨. أقول: وطبع الرسالة في المجموعة المشار إليها سابقا. ٤٠ - حجية الإجماع.

قال في الدر المنثور ٢ / ١٨٨: ورسالة في تحقيق الإجماع عندي بخطه. راجع الرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الآمل ١ / ٨٧ والذريعة ٦ / ٢٦٨.

٤١ - حقايق الإيمان، وهو هذا الكتاب بين يديك، سيأتي الكلام حوله.

٤٢ - ذم التقليد واتباع الآباء وترك الاستدلال. أوله: حبنا إلى الحق وحببه إلينا.

قال في الذريعة [٤٢ / ١٠]: يقرب من مائتين وثلاثين بيتا يوجد ضمن مجموعة من رسائل الشهيد، دونها الشيخ الميرزا محمد الطهراني بسامراء وهي بخطه في مكتبته.

٤٣ - الرجال والنسب.

قال المولى أفندي في هامش الرياض [٢ / ٣٧١]: وقد أخرج رحمه الله واختاره من كل من كتاب معالم العلماء لابن شهر آشوب، ومن كتاب رجال ابن داود، وكتاب حل الإشكال في معرفة الرجال للسيد جمال الدين ابن طاووس جملة من الأسامي، وجعل كل واحد منها رسالة مفردة، وقد كان نسخة حل الإشكال بخط مؤلفه عنده، وأنا رأيت تلك الرسائل، وعندنا نسخة من بعضها، وكان تاريخ اختياره من كتاب حل الإشكال المذكور سنة (٩٤١) انتهى.

وراجع أمل الأمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والذريعة ١٠ / ١١٧. والدر المنثور ٢ / ١٨٨.

٤٤ - رسالة في الاجتهاد، كذا في الرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الآمل ١ / ٨٧ والذريعة ١١ / ٣٠.

أقول: الظاهر اتحاد الرسالة مع كتابه الاقتصاد في الإرشاد إلى طريق الاجتهاد المتقدم برقم: ١٠.

٤٥ - رسالة في إرث الزوجة. ألفها يوم الخميس ٢٧ ذي الحجة (٩٥٦). قال في الذريعة ١١ / ٥٥: نسخة منه في الرضوية كتابتها (٩٨٠) انتهى راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٧ والرياض ٢ / ٣٧٠ وطبع الرسالة في مجموعة من رسائل الشهيد (١٣١٣).

أقول: وتوجد نسختان من الرسالة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ١٧٧٧ و ٢٣٦٢. وراجع الذريعة ٢٣ / ٣٠٣.

٤٦ - رسالة في الأرض المفتوحة عنوة. قال في الذريعة ١١ / ٦٠: كذا وجدت بخط الشيخ علي بن إسماعيل الترك على ظهر بعض المجاميع.



٤٧ - رسالة في البئر وعدم انفعاله.  
راجع الذريعة ١١ / ١٢٦ والدر المنثور ٢ / ١٨٦ والرياض ٢ / ٣٧٠ وأمل الآمل  
١ / ٨٦ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥. أولها: بعد الحمد، مسألة اختلف أصحابنا في  
نجاسة البئر بمجرد ملاقاته النجاسة. فرغ منها خامس صفر (٩٥٠)، وطبع في مجموعة  
من رسائله سنة ١٣١٣. وراجع الذريعة أيضا ٢٤ / ٦٥.  
٤٨ - رسالة في الحدث في أثناء غسل الجنابة. الذريعة ١١ / ١٧٠ وقال: ونسخة  
كتابتها (٩٨٠) في الرضوية. وراجع در المنثور ٢ / ١٨٦ والرياض ٢ / ٣٧٠  
وأمل الآمل ١ / ٨٦.  
وطبع الرسالة في مجموعة من رسائله سنة ١٣١٣.  
أقول: وتوجد نسختان من الرسالة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم:  
١٧٧٧ و ٥٠٠٣.  
٤٩ - رسالة في خروج المقيم عن محل الإقامة. الذريعة ١١ / ١٨٠.  
وقال: توجد مع رسالته في طلاق الحائض بخط محمد صالح بن الحاج حسن  
على باع سهيل في (١٩ - ع ١ - ١٠٠١).  
أقول: الرسالة هي نتائج الأفكار في حكم المقيم في الأسفار كما سيأتي.  
٥٠ - روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان.  
قال في الذريعة ١١ / ٢٧٥: فرغ منه يوم دحو الأرض ٢٥ ذي القعدة ٩٤٩  
وقد طبع بإيران ومعه منية المرید في ١٣٠٧ ونسخة عصر المصنف بخط تلميذه  
السيد محمود الشولستاني موجودة في خزانة الصدر، ونسخة بخط السيد حسين  
ابن محمد بن علي بن أحمد الحسيني من تلاميذ الشهيد أيضا كتبه في (٦ - ع ١ -  
٩٥٨)  
ونقل بعض الحواشي عليه من إملاء الشهيد بعنوان (من إملائه سلمه الله) انتهى  
موضع الحاجة.

وراجع حول الكتاب الدر المنثور ٢ / ١٨٣ - ١٨٤ والرياض ٢ / ٣٦٩ و ٣٨٢ و ٣٨٣. وأمل الآمل ١ / ٨٦. وهو أول كتاب ألفه. أقول: وتوجد نسختان من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٥٦٣ - ٢١٤٨.

٥١ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. واشتهار الكتاب كالشمس في رائعة النهار، فالأولى عدم التعرض حول الكتاب.

٥٢ - شرح بداية الدراية للمؤلف نفسه. وهو شرح مزجي فرغ منه ليلة الثلاثاء خامس ذي الحجة سنة ٩٥٩.

وطبع أخيراً محققاً. ومنه ست نسخ في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ١١٩ - ٢١٠ - ١٤٥٢ - ٣٧٣٣ - ٤١٤٧ - ٤٢٥٠. راجع الذريعة ١٣ / ١٢٤ والدر المنثور ٢ / ١٨٨ والرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الآمل ١ / ٨٧.

٥٣ - شرح حديث الدنيا مزرعة للآخرة. راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٨ والرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الآمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والذريعة ١٣ / ١٩٨.

٥٤ - شرح المنظومة في علم النحو للمؤلف نفسه. قال في الدر المنثور [١٨٨ / ٢]: ومنظومة في النحو وشرحها رأيت بعضها بخطه. راجع الرياض ٢ / ٣٧١، وأمل الآمل ١ / ٨٧، ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والروضات ٣ / ٣٧٩ والذريعة ١٤ / ٩٢.

٥٥ - رسالة في صلاة الجمعة والقول بالوجوب العيني لها. قال في الذريعة [٧١ / ١٥]: أولها الحمد لله الذي شرف يوم الجمعة على سائر الأوقات وفضل صلاتها على جميع الصلوات. فرغ منها في (٩٧٢) ولذا أنكر جمع كونها له، حكاه في كشف الحجب هكذا. ولكن النسخة بخط الشهيد كانت

في مكتبة الخوانساري فلا وجه للانكار أبدا، وقد وقع سهو في التاريخ من الناسخ في كلمة سبعين بدل ستين ظاهرا.  
والنسخة المصححة أيضا المكتوب في آخرها تاريخ الفراغ عن المصنف أنه فرغ منها غرة ربيع الأول (٩٦٢) فيكون الفراغ قبل وفاته بأربع سنوات.  
وهذه النسخة في مجموعة مع رسائله الآخر رأيتها في مكتبة شيخنا الشيرازي بسامراء، ونسخة كذلك كتابتها (١٠١٠) كانت عند الشيخ عباس القمي بمشهد خراسان.

أقول: الرسالة مطبوعة في مجموعة من رسائل الشهيد سنة ١٣١٣ وصرح المؤلف في آخر الرسالة أنه فرغ منها غرة شهر ربيع الأول سنة (٩٦٢) راجع حول الرسالة الدر المنثور ٢ / ١٨٧ والرياض ٢ / ٣٧٠ وأمل الآمل ١ / ٨٦.  
وتوجد أربع نسخ من الرسالة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٤٤٤ - ١٤٤٥ - ٤٠٣٣.

٥٦ - رسالة في صلة الرحم وأنها تزيد في العمر.  
قال في الذريعة [١٥ / ٨٧]: توجد في مجموعة من رسائله كانت في مكتبة شيخنا شيخ الشريعة الأصفهاني النجفي.

٥٧ - صيغ العقود والايقاعات.  
قال في الذريعة [١٥ / ١٠٩]: رأيتها عند السيد هبة الدين الشهرستاني.  
أقول: الظاهر اتحاده مع جواهر الكلمات المتقدم برقم: ٢٥.

قال في الرياض [٢ / ٣٨٤]: ومن مؤلفاته التي عثرنا عليها سوى ما سبق كتاب جواهر الكلمات في صيغ العقود والايقاعات، وهو كتاب حسن. ويحتمل اتحاده مع ما سبق في كلام الشيخ المعاصر " ره " بعنوان كتاب العقود، بل هو الظاهر الخ  
٥٨ - رسالة في طلاق الحائض الحاضر زوجها وتحريمه.

قال في الذريعة [١٥ / ١٧٥]: توجد بخط تلميذه المجاز منه الشيخ سلمان ابن محمد بن محمد الجبعي، كتبها في (٩٥١) وعليها إجازة الشهيد بخطه تاريخها (٩٥٤) في كتب القمشهي الكبير في النجف، وأخرى ضمن مجموعة من رسائله في مكتبة الشريعة انتهى.

وراجع الدر المنثور ٢ / ١٨٦. والرياض ٢ / ٣٧٠ وأمل الآمل ١ / ٨٦.

٥٩ - رسالة في طلاق الحامل الحاضر زوجها المدخول بها. الذريعة ١٥ /

١٧٥ وقال: موجودة في تلك المجموعة. وراجع لؤلؤة البحرين ص ٣٥.

٦٠ - رسالة في طلاق الغائب.

قال في الذريعة [١٥ / ١٧٦]: أحال إليها في كتاب الطلاق من الروضة البهية،

نسخة بخط تلميذة المجاز منه الشيخ سلمان بن محمد بن الجبعي محمد ضمن

مجموعة من رسائله في كتب القمشهي الكبير في النجف.

وطبع ضمن مجموعة عشرة وسائل له في ١٣١٣. وراجع الدر المنثور

٢ / ١٨٨.

٦١ - رسالة في العدالة. راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٩ والرياض ٢ / ٣٧٢ وأمل

الآمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والذريعة ١٥ / ٢٢٥.

أقول: وتوجد نسختان من الرسالة في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم:

٤٤٤ - ١٤٤٥.

٦٢ - رسالة في عدم انفعال البئر بملاقة النجاسة.

قال في الذريعة [١٥ / ٢٣٤]: رأيتها في مجموعة من رسائله كتابتها (٩٨٠) بخط

الشيخ حسن بن الحسين الغاربات النجفي في مجموعة من رسائل الشهيد كلها بخط

واحد في الرضوية. ألفها في (٩٥٩) وفرغ منها في خامس صفر من تلك السنة،

ونسخة في مدرسة الشيرازي بسامراء.

- أقول: تقدم الرسالة برقم: ٤٧، ووقع التكرار في الذريعة، ولكن وقع الاختلاف في كتابة الرسالة من مؤلفها فتأمل.
- ٦٣ - غنية القاصدين في معرفة اصطلاحات المحدثين.  
قال في الدر المنثور ٢ / ١٨٨ بعد ذكر الكتاب: وهذا العلم لم يسبقه أحد من علمائنا إلى التصنيف فيه، وهو أول من فتح بابَه وذلك صعبه. راجع رياض العلماء ٢ / ٣٧٠ وأمل الأمل ١ / ٨٧ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والذريعة ١٦ / ٦٨.
- ٦٤ - فتاوي الإرشاد.  
راجع الرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الأمل ١ / ٨٧ والذريعة ١٦ / ١٠١.
- ٦٥ - فتاوي الشرائع.  
راجع الرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الأمل ١ / ٨٧ والذريعة ١٦ / ١٠٢.
- ٦٦ - فتاوي المختصر النافع.  
راجع الرياض ٢ / ٣٨٣ والذريعة ١٦ / ١٠٣.
- ٦٧ - فتوى الخلاف من اللمعة.  
راجع الرياض ٢ / ٣٧١ وأمل الأمل ١ / ٨٧ والذريعة ١٦ / ١٢١.
- ٦٨ - فوائد في الدراية.  
راجع الذريعة ١٦ / ٣٥٥.
- ٦٩ - الفوائد المليية في شرح الرسالة النفلية.  
قال في الذريعة ١٦ / ٣٦٠: وهو شرح مزج فرغ منه صفر (٩٥٥) رأيت نسخة منه في المجلس كتبت في رجب ٩٦٣ ثمان سنوات بعد التأليف وقوبلت مع نسخة المقروءة على مصنفه. ويوجد منها نسخا في دانشكاه (١ / ٢٠٢٣ و ٣١٦١) تاريخ كتابة النسخة الأولى (١٠٦٢) والثانية (ج ١ / ٩٥٧) ونسخة منه بخط زين

العابدين بن أحمد في (٩٧١) في مدرسة فاضل خان. وطبع مع المقاصد العلية بطهران (١٣١٢). أقول: وتوجد ثلاث نسخ من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم:

٢٥٣١ - ٣٣٠٨ - ٣٦٤٨.

٧٠ - فهرست تمهيد القواعد. راجع حوله الذريعة ١٦ / ٣٨١.

٧١ - القصر في السفر.

قال في الذريعة [١٧ / ١٠٠]: رسالة موجزة في صلاة المسافر أقول: تقدم له رسالة في خروج المقيم عن محل الإقامة برقم: ٤٩. والظاهر اتحادهما مع نتائج الأفكار الآتي.

٧٢ - كشف الريبة في أحكام الغيبة والنميمة. والكتاب في تعريف الغيبة وذكر أقسامها وأحكامها والأحاديث الدالة على تحريمها ورتبه على مقدمة وفصول وخاتمة وهو مطبوع مكررا في إيران منها مع محاسبة النفس في ١٣١٩ ومع هذا الكتاب وغيره في ١٣٠٥ وطبع محققا.

راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٨ وأمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧١ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والذريعة ١٨ / ٣٦.

وتوجد نسختان من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٤٤٤ - ١٤٤٥.

٧٣ - ما خالف شيخ الطائفة إجماعات نفسه.

راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٩ وأمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧٢ وقال: عندنا منها نسخة. والذريعة ١٩ / ١٨ وقال: طبع مع الألفية والنقلية.

٧٤ - ما لا يسع المكلف جهله من الأصول والفروع.

قال في الذريعة ١٩ / ٢٦: مختصر في مائة وخمسين بيتا رأيته في مكتبة الميرزا

محمد الطهراني بسامراء.  
٧٥ - ما يحرم الزوجة منه من إرث زوجها.  
كذا في الذريعة ١٩ / ٣٥ والظاهر اتحاد الرسالة مع ما تقدم برقم: ٤٥ فراجع.  
٧٦ - مختصر خلاصة الأقوال.  
راجع أمل الآمل ١ / ٨٧ والدر المنثور ٢ / ١٨٩ والرياض ٢ / ٣٧١ ولؤلؤة  
البحرين ص ٣٥ والذريعة ٢٠ / ١٩٥.  
٧٧ - مختصر منية المرید.  
راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٩ وأمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧١ ولؤلؤة  
البحرين ص ٣٥ والذريعة ٢٠ / ٢١٢. واسم الكتاب: بغية المرید.  
٧٧ - مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام. شرح بالقول على سبيل  
الحاشية في العبادات، ثم بسط البحث في المعاملات.  
قال في الدر المنثور [٢ / ١٨٥]: ومنها شرح الشرائع الذي تفجرت منه  
ينابيع الفقه، وأخذ بمجامع العلم، سلك فيه أولا مسلك الاختصار على سبيل  
الحاشية حتى كمل منه مجلد.  
وكان قدس سره كثيرا ما يقول نريد نضيف إليه تكملة لاستدراك ما فات، ثم  
أخذ في الإطناب حتى صار بحرا يسلك فيه سفن أولي الألباب، فكمل سبعة  
مجلدات ضخمة، من أحرزه فقد أحرز تمام الفقه مما حواه، واستغنى بمطالعتة  
عن غيره من كل كتاب سواه.  
وراجع الرياض ٢ / ٣٦٩ و ٣٨٢ و ٣٨٣ وأمل الآمل ١ / ٨٦ ولؤلؤة البحرين  
ص ٣٤ والذريعة ٢٠ / ٣٧٨ أقول: وتوجد (٢٠) نسخة من الكتاب في مكتبة آية الله  
المرعشي العامة  
برقم: ٨٠٦ - ٨٥٦ - ١٠٣٥ - ١٠٥٣ - ١٠٧٥ - ١٢٠٥ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦

١٢٦٧ - ١٣٢٨ - ١٦٢١ - ١٦٣٧ - ١٧٠٩ - ١٨٩٣ - ١٨٩٤ - ١٨٩٥ -  
١٩٠٥

٢٦٦٤ - ٤٣٣١ - ٤٤٤٤.

٧٨ - مستثنيات الغيبة.

قال في الذريعة [٢١ / ١]: ذكرها بعض الفضلاء.

أقول: قد مر أنفاً أن للمحقق الكركي رسالة في الغيبة بسط فيها القول في المستثنيات وعد منها سبعة موضع، ومر في الكاف كشف الريية عن أحكام الغيبة للشهيد الثاني، فلعل هذه الرسالة استدراك من الشهيد لما فاتته في كشف الريية.

٧٩ - مسكن الفؤاد عند فقد الأحبة والأولاد.

قال في الذريعة [٢١ / ٢٠]: كتبه بعد فوت ولده محمد في رجب سنة أربع وخمسين وتسعمائة مرتباً على مقدمة وأبواب وخاتمة - إلى أن قال: طبع بإيران ونسخة خط تلميذ المصنف المقررة عليه مع خط المصنف بالإجازة للكاتب موجودة في كتب مولانا الآخوند المولى محمد حسين القمشهي النجفي الكبير. راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٧ وأمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧٠ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥.

وقال في الروضات ٣ / ٣٧٩: ونقل في سبب تصنيفه لكتابه المسكن كثرة ما توفي من الأولاد، بحيث لم يبق له منهم أحد إلا الشيخ حسن المرحوم، وكان لا يثق بحياته أيضاً وقد استشهد وهو صبي غير مراهق، وأن لكتابه هذا فوائد جمّة وأحاديث نادرة ولطائف عرفانية الخ.

أقول: وتوجد ثلاث نسخ من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم:

٤٤٤ - ١٤٤٥ - ٤٠٣٣.

٨٠ - المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية.



راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٤ وأمل الآمل ١ / ٨٦ والرياض ٢ / ٣٦٩ والذريعة ٢١ / ٣٨٢. وفرغ منه (٩ - ع ١ - ٩٥٠) وقد طبع بإيران سنة ١٣١٢. وتوجد نسخة من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٢٧٧٣. ٨١ - مقالة في قبلة الشامات وميلها عن الجنوب. قال في الذريعة [٢١ / ٤٠٣]: مختصرة في ٢٥ بيتاً، يوجد عند الميرزا محمد الطهراني.

٨٢ - مناسك الحج الكبير. قال في الذريعة ٢٢ / ٢٦٣: مرتب على مقدمة ومقالتين وخاتمة أوله: نحمدك اللهم يا من شرع لنا مسالك الأحكام... فرغ منه نهار الأربعاء (٢٠ شوال ٩٥٣) والنسخة التي استنسخ عنها الميرزا محمد الطهراني بخطه تاريخ كتابتها سنة (١١٠١) ورأيت نسخة أخرى بخط مقصود علي بن شاه محمد الدامغاني، فرغ من نسخها سنة (٩٩٦) وفي بعض النسخ ذكر فراغ المصنف في ضحى الجمعة (١٧ رمضان ٩٥٠) وفي بعضها (١٤ رمضان) ونسخة منها في الرضوية. راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٧ وأمل الآمل ١ / ٨٦ والرياض ٢ / ٣٧٠ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥.

أقول: وتوجد نسخة من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٢٧٩٦.

٨٣ - مناسك الحج الصغير. راجع أمل الآمل ١ / ٨٦ والرياض ٢ / ٣٧٠ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥، والذريعة ٢٢ / ٢٦٣.

ونسخة منه في مكتبة آية الله المرعشي العامة برقم: ٣٣٠٧. ٨٤ - منظومة في النحو.

راجع أمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ١ / ٣٧١ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والذريعة ٣٢ / ١٤١ وتقدم شرحها له برقم: ٥٤.

٨٥ - منار القاصدين في أسرار معالم الدين.

أحال إليه في أول كتابه منية المرید ص ٢ و ٧٢ الآتي قال: وفيه تفصيل جملة شريفة من هذه الأحكام. الذريعة ٢٢ / ٢٤٤. وأمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧١.

٨٦ - منية المرید في آداب المفيد والمستفيد. رتبه على مقدمة وأبواب وخاتمة، وفرغ منه ضحى الخميس العشرين من ربيع الأول سنة أربع وخمسين وتسعمائة.

طبع مكررا منضما إلى روض الجنان ومستقلا في بمبئ في سنة ١٣٠١ وطبع أيضا في النجف وطبع أخيرا محققا.

وقال في الذريعة ٢٣ / ٢٠٩: ونسخة بخط تلميذ المصنف مع إجازة المصنف له بخطه موجودة في كتب الآخوند القمشهي الكبير. راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٦ ووصف الكتاب بوصف جميل.

أقول: وتوجد أربع نسخ من الكتاب في مكتبة آية الله المرعشي برقم: ٤٤٤ - ١٦٧٣ - ٢٥٣١ - ٣٧٣٣.

٨٧ - نتائج الأفكار في حكم المقيمين في الأسفار.

قال في الدر المنثور ٢ / ١٨٧: ومنها رسالة نفيسة في بيان حال حكم المسافر إذا نوى إقامة عشرة أيام في غير بلده، وتقسيم المسألة إلى أقسامها المشهورة، وفيما إذا خرج ناوي المقام عشرة إلى ما دون المسافة وتقسيمها أيضا إلى أقسامها، وبيان جميع أحكامها، جليلة الفروع غريبة الوقوع، سماها نتائج الأفكار في حكم المقيمين في الأسفار. راجع الذريعة ٢٤ / ٤٤.

أقول: وتقدم برقم: ٤٩ وطبع الكتاب في مجموعة من رسائله ١٣١٣.

٨٨ - النية. راجع أمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧١ والروضات ٣ / ٣٧٩ والذريعة ٢٤ / ٤٣٩.

٨٩ - نية الحج والعمرة.

قال في الذريعة ٢٤ / ٤٤١: وهي غير مناسكه أولها: الحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد وآله الطاهرين إذا عزمت على سبيل الحج وقطعت العوائق فقف على باب بيتك وانو الحج والعمرة. مختصرة تزيد على مائة بيت رأيتها في مكتبة سيدنا الشيرازي ونسخة مع مناسكه في مكتبة الشريعة انتهى، وراجع الدر المنثور ٢ / ١٨٧. وأمل الآمل ١ / ٨٦.

أقول: وهناك عدة كتب ورسائل فاتتنا وهي:

٩٠ - رسالة في تيقن الطهارة والحدث والشك في السابق. راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٦ وأمل الآمل ١ / ٨٦ والرياض ٢ / ٣٧٠ وطبع الرسالة في مجموعة من رسالة سنة ١٣١٣.

وتوجد نسخة من الرسالة في مكتبة آية الله المرعشي برقم: ١٧٧٧.

٩١ - منتخب مشيخة ابن محبوب.

قال في أمل الآمل ١ / ٨٧: رأيت بخطه كتابا فيه أحاديث نحو ألف حديث انتخبها من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب.

٩٢ - رسالة في ذكر أحواله.

راجع أمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧٢ ولؤلؤة البحرين ص ٣٧.

٩٣ - رسالة المسائل الإسطنبولية في الواجبات العينية.

راجع أمل الآمل ١ / ٨٧ والدر المنثور ٢ / ١٨٩ والرياض ٢ / ٣٧٣ وقال في هامشه: رأيت بخط الشيخ علي سبطه بعد ذكر المسائل الإسطنبولية في الواجبات

العينية هكذا: الرسالة الإسطنبولية على عشرة مباحث من عشرة علوم، فالظاهر أنها بعينها ما ذكر في المتن بعنوان رسالة في عشر مباحث مشكلة في عشرة علوم.

٩٤ - مبرد الأكباد مختصر مسكن الفوائد.

راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٩ وأمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧١.

٩٥ - رسالة في تحقيق الإجماع.

راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٨ وقال: عندي بخطه. وأمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧١.

٩٦ - رسالة في الولاية وأن الصلاة لا يقبل إلا بها.

راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٨ وقال: ذكرها في شرح الإرشاد. وأمل الآمل

١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧١.

٩٧ - رسالة في عشرة مباحث مشكلة في عشرة علوم.

راجع الدر المنثور ٢ / ١٨٧ وقال: صنفها في إصطنبول وعقد في كل مبحث إشكالا يعجز عن حله الراسخون في العلم. وأمل الآمل ١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧٠.

وتقدم برقم: ٩٣ احتمال اتحادها مع المسائل الإسطنبولية فراجع.

٩٨ - العقود في أسرار معالم الدين. راجع الرياض ٢ / ٣٧١.

٩٩ - المطالب العلية في شرح الألفية.

كذا في الرياض ٢ / ٣٨٣ والظاهر أنه متحد مع إحدى شروحه عليها. ١٠٠ - رسالة في الأخبار.

قال في الرياض ٢ / ٣٨٤: مشتملة على خمسة فصول، وقد رأيتها ببلدة ساري

في جملة كتب مولانا عبد الله الشيرازي.

هذه جملة من الكتب والرسائل التي عثرت عليهما، وإن كان بعض ما ذكرتها

متحددا مع الآخر كما أشرت إليه، ولعل هناك كتب ورسائل لم نعثر عليها.  
حول الكتاب:

البحث عن حول الكتاب يقع في مقامين:

الأول: موضوع الكتاب: قال المؤلف في مقدمة الكتاب: إني لما رأيت الأقوال في حقيقة الإيمان مع الاتفاق على حقيقته متكررة والأدلة على ذلك في كتب الأصول منتشرة وأكثر هالا يروي الغليل ولا يشفي العليل، ولا يجدي منها إلا القليل أحببت أن أجمع منها جملة كافية مع إضافة بعض ما يتبع ذلك. الخ.  
ثم رتب الكتاب على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة، فالمقدمة في نقل الأقوال والمذاهب في حقيقة الإيمان. والمقالة الأولى في حجج الأقوال. والمقالة الثانية في أبحاث: ١ - الإيمان يقبل الزيادة والنقصان. ٢ - في حقيقة الكفر. ٣ - في إمكان الكفر بعد الإيمان، وأن المؤمن يمكن أن يصير كافرا كعكسه.

والمقالة الثالثة في أبحاث أيضا: ١ - في الإسلام وحقيقته. ٢ - في عدم كفر المخالف ورفع شبهته. ٣ - في حكم المكلف في زمان مهلة النظر من الكفر والإيمان.

وفي الخاتمة أيضا مباحث: ١ - في زمان التكليف بالمعارف. ٢ - في الدليل الذي يكفي في حصول المعرفة. ٣ - في تعيين المعارف الخمسة التي يحصل بها الإيمان مرتبا على الأصول الخمسة، مع البسط في الإمامة منها. وهناك خلال الكتاب مباحث عميقة ومطالب جليلة فاغتنمها.

المقام الثاني: عنوان الكتاب. بما أن المؤلف لم يعين لكتابه عنوانا خاصا فقد وقع الاختلاف في عنوانه وإليك نص عبارات الأصحاب: قال في الدر المنثور ٢ / ١٨٨: وكتاب في تحقيق الإسلام والإيمان عندي بخطي. وكذا في أمل الآمل

١ / ٨٧ والرياض ٢ / ٣٧١ ولؤلؤة البحرين ص ٣٥ والروضات ٣ / ٣٧٩ .  
وقال في الذريعة ٧ / ٣٠: حقائق الإيمان في بيان حقيقة الإيمان والاسلام  
وأجزائها وشروطهما، كما أشرنا إليه بعنوان الإيمان والاسلام في (ج ٢ / ٥١٤)  
أو تحقيق الإسلام والإيمان في (ج ٣ / ٤٨١) إلى أن قال: وفي كشف الحجب  
عبر عنه برسالة في الإيمان والاسلام والكفر، ولم يشخص المؤلف ولعل نسخته  
كانت ناقصة. وقد رأيت النسخة التامة في كربلاء في مكتبة السيد حسين آل خير  
الدين الهندي الحائري تاريخ كتابتها (ع ١١٠١٢) وصرح الشهيد في آخره  
باسمه ونسبه، وأنه فرغ منه في سحر ليلة الاثنين ثامن ذي القعدة (٩٥٤) قبل  
شهادته باثني عشرة سنة وطبع مع كشف الفوائد للعلامة الحلبي في (١٣٠٥)  
وقال في أعيان الشيعة ٧ / ١٥٦: كتاب تحقيق الإسلام والإيمان، وهو كتاب  
حقائق الإيمان الذي رأينا منه نسخة مخطوطة في طهران، صرح بذلك صاحب  
الذريعة.

أقول: فقد تبين من ذلك أن الكتاب معنون في كتب بكتاب تحقيق  
الإسلام والإيمان والمتأخرين منهم عنونوه بحقائق الإيمان، كما في البحار.  
وبما أن الكتاب من مصادر بحار الأنوار للعلامة المجلسي قدس سره فقامت  
بالمقابلة مع المنقول عنه في البحار.  
في طريق التحقيق:

قوبل الكتاب والرسالتان على عدة نسخ وهي:

- ١ - نسخة مخطوطة من حقائق الإيمان، للمكتبة برقم: ١٤٨٨، والكتاب  
مضبوط باسم حقيقة الإيمان، ولم يتفطن الم فهرس للكتاب ولا لمؤلفه، ورمز  
النسخة " ن " .
- ٢ - نسخة مخطوطة من حقائق الإيمان، للمكتبة برقم: ٥٨٤٢، وهي نسخة

ثمينة مصححة جدا وجاء في آخر النسخة: قد قوبل وصحح من نسخة صححها الشيخ السند والسيد المعتمد السيد الجليل النبيل عبد الحسين الحسيني الخاتون آبادي سلمه الله تعالى من نسخة صححها الشيخ الفاضل الزاهد علي بن محمد بن الحسن ابن مؤلف الكتاب رحمه الله نمقه ابن لاچين محمد عفي عنهما انتهى واستنسخ الكتاب ابن لاچين في سنة ١١٠٢. ورمز النسخة " م " .

٣ - نسخة مخطوطة من حقائق الإيمان، للمكتبة برقم: ٥٥٥٥، استنسخها إبراهيم بن محمد بن علي الخرفوشي العاملي في سنة ١٠٧٠.

٤ - نسخة مطبوعة من حقائق الإيمان في سنة ١٣١٢ هـ ق، ورمزها " ط " .

٥ - نسخة مخطوطة من رسالة الاقتصاد، للمكتبة برقم: ١٢٥٩، وهي نسخة مغلوطة فيها سقطت صحتها حسب الوسع والطاقة.

٦ - نسخة مخلوطة من رسالة العدالة برقم: ٤٤٤، وفيها علامة البلاغ والمقابلة

٧ - نسخة مخطوطة من رسالة العدالة برقم: ١٤٤٥.

وهذه النسخ كلها لخزانة مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي دام ظله. وقد بذلت الوسع والطاقة في تصحيح الكتاب والرسالتين وتخريج الآيات والأحاديث والمصادر المنقولة منها.

والمرجو من العلماء الأفاضل والأعزاء الكرام الذين يراجعون الكتاب أن يتفضلوا علينا بما لديهم من النقد وتصحيح ما لعنا وقعنا من الأخطاء والاشتباكات والزلات، فإن الانسان محل الزلل والخطأ والنسيان.

وبالختام إنني أقدم ثنائي العاطر لإدارة المكتبة العامة التي أسسها سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي أدام الله ظله الوارف على اهتمامها في إحياء آثار أسلافنا المتقدمين، وأسأل الله تعالى أن يديم ظل سماحته المديد لرعاية هذه الحركة المباركة.

وأطلب إليه جل وعز أن يزيد في توفيق ولده البار الروؤف العلامة الدكتور السيد محمود المرعشي حفظه الله، الذي باهتمامه البليغ ومساعدته الجميلة قد أحيى كثيرا من آثار أسلافنا، فجزاه الله خير جزاء المحسنين.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ونستغفر مما وقع من خلل وحصل من زلل، ونعوذ به من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا وزلات أقدامنا وعثرات أقلامنا، ونستجير بالله من الخيانة بالأمانات، وتضييع الحقوق فهو الهادي إلى الرشاد، والموفق للصواب والسداد، والسلام على من اتبع الهدى.

١ / ٤ / ١٤٠٩ هـ ق م المشرفة ص ب ٧٥٣ - ٣٧١٨٥ السيد مهدي الرجائي



الصفحة الأولى من نسخة " م "

(٤١)

الصفحة الأخيرة من نسخة " م "

الصفحة الأولى من النسخة الثالثة

(٤٣)

الصفحة الأولى من رسالة الاقتصاد

(٤٤)

الصفحة الأخيرة من رسالة الاقتصاد

(٤٥)

حقائق الإيمان  
أو  
رسالة حقيقة الإيمان والكفر

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي شرح صدورنا للإسلام، وتفضل علينا بحسن الإعلام لمزيد  
الأكرام، فنور قلوبنا بمعرفته وثبتها (١) على الإيمان، وصلى الله على نبيه المبعوث  
لبيان البلاغ وبلاغ البيان: (٢) بأبلغ برهان وعلى آله المنتجبين، وحفظة الشرع  
المبين، الذين أتم الله علينا بهم النعمة، وأكمل لنا بهم الدين، فصدقنا وأقرنا،  
ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين.

وبعد: فإني لما رأيت الأقوال في حقيقة الإيمان مع الاتفاق على حقيقة متكثرة  
والأدلة على ذلك في كتب الأصول منتشرة، وأكثرها لا يروي الغليل ولا يشفي  
الغليل، ولا يجدي منها إلا القليل.

أحببت أن أجمع منها جملة كافية مع إضافة بعض ما يتبع ذلك، ليسهل على  
الناظر تناولها، ويستغني بما نذكره في بيان آيات بيناتها (٣) عن تناولها.  
وذكرت في خلال ذلك ما ينبغي إيراد سؤاله وجوابه، ليكثر بذلك نفعها،

(١) في (ط): وثبتنا.

(٢) في هامش (م): التبيان - خ ل.

(٣) في (ط): بنيانها.

وينتقش على صحيفة النفس وقعها.  
راجيا من الله تعالى أن ينفع بها من نظر، ويؤجر من عشر على عشرة فصبر  
وغفر، سائلا منه حسن الاملاء، عائذا به من الاستدراج والاملاء. ورتبتها على  
مقدمة ومقالات وخاتمة، أما:  
المقدمة

[في تعريف الإيمان لغة وشرعا]  
فاعلم أن الإيمان لغة: التصديق، كما نص عليه أهلها (١)، وهو إفعال من  
الأمن، بمعنى سكون النفس واطمئنانها لعدم ما يوجب الخوف لها، وحينئذ فكان  
حقيقة "آمن به" سكنت نفسه [إليه] واطمأنت بسبب قبول قوله وامتنال أمره، فتكون  
الباء للسببية.

ويحتمل أن يكون بمعنى أمنه التكذيب والمخالفة، كما ذكره بعضهم،  
فتكون الباء فيه زائدة. والأول أولى، كما لا يخفى، وأفق لمعنى التصديق.  
وهو يتعدى باللام، كقوله تعالى "وما أنت بمؤمن لنا (٢)" "فآمن له لوط (٣)"  
وبالباء كقوله تعالى "آمنا بما أنزلت (٤)".  
وأما التصديق: فقد قيل إنه القبول والاذعان بالقلب، كما ذكره أهل الميزان.  
ويمكن أن يقال: معناه قبول الخبر أعم من أن يكون بالجنان أو باللسان،  
ويدل عليه قوله تعالى "قالت الأعراب آمنا (٥)".

- 
- (١) راجع صحاح اللغة ٥ / ٢٠٧١.  
(٢) سورة يوسف: ١٧.  
(٣) سورة العنكبوت: ٢٦.  
(٤) سورة آل عمران: ٥٣.  
(٥) سورة الحجرات: ١٤.



فأخبروا عن أنفسهم بالإيمان وهم من أهل اللسان، مع أن الواقع منهم هو الاعتراف باللسان دون الجنان، لنفيه عنهم بقوله تعالى " قل لم تؤمنوا ". وإثبات الاعتراف بقوله تعالى " ولكن قولوا أسلمنا " الدال على كونه إقراراً بالشهادتين، وقد سموه إيماناً بحسب عرفهم، والذي نفاه الله عنهم إنما هو الإيمان في عرف الشرع.

إن قلت: يحتمل أن يكون ما أدعوه من الإيمان هو الشرعي، حيث سمعوا أن الشارع كلفهم بالإيمان، فيكون المنفي عنهم هو ما ادعوا ثبوته لهم، فلم يبق في الآية دلالة على أنهم أرادوا اللغوي.

قلت: الظاهر أنه في ذلك الوقت لم تكن الحقائق الشرعية متقررة عندهم، لبعدهم عن مدارك الشرعيات، فلا يكون المخبر عنه إلا ما يسمونه إيماناً عندهم، وقوله تعالى " آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم (١) " وقوله تعالى " ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين (٢) " .

وجه الدلالة في هذه الآيات أن الإيمان في اللغة: التصديق، وقد وقع في الأخبار عنهم أنهم آمنوا بألسنتهم دون قلوبهم، فيلزم صحة إطلاق التصديق على الإقرار باللسان وإن لم يوافقه الجنان.

وعلى هذا فيكون المنفي هو الإيمان الشرعي أعني القلبي، جمعا بين صحة النفي والإثبات في هذه الآيات.

لا يقال: هذا الإطلاق مجاز، وإلا لزم الاشتراك، والمجاز خير منه. لأننا نقول: هو من قبيل المشترك المعنوي لا اللفظي، ومعناه قبول الخبر

---

(١) سورة المائدة: ٤١، والآية في النسخ والصحيح: " من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ".  
(٢) سورة البقرة: ٨.

أعم من أن يكون باللسان أو بالجنان، واستعمال اللفظ الكلي في أحد أفراد معناه باعتبار تحقق الكلي في ضمنه حقيقة لا مجازا، كما هو المقرر في بحث الألفاظ. فإن قلت (١): إن المتبادر من معنى الإيمان هو التصديق القلبي عند الإطلاق وأيضا يصح سلب الإيمان عن من أنكر بقلبه وإن أقر بلسانه، والأول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز.

قلت: الجواب عن الأول أن التبادر لا يدل على أكثر من كون المتبادر هو الحقيقي لا المجازي، لكن لا يدل على كون الحقيقة لغوية أو عرفية، وحينئذ فلا يتعين أن اللغوي هو التصديق القلبي، فلعله العرفي الشرعي.

إن قلت: الأصل عدم النقل، فيتعين اللغوي.

قلت: لا ريب أن المعنى اللغوي الذي هو مطلق التصديق لم يبق على إطلاقه بل أخرج عنه إما بالتخصيص عند بعض أو النقل عند آخرين.

ومما يدل على ذلك أن الإيمان الشرعي هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله، وبنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وبما علم بالضرورة مجيئه صلى الله عليه وآله به لا ما وقع فيه الخلاف وعلى هذا أكثر المسلمين.

وزاد الإمامية التصديق بإمامة إمام الزمان، لأن من ضروريات مذهبهم، أيضا أنه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وقد عرفت أن الإيمان في اللغة التصديق مطلقا، وهذا أخص منه.

ويؤيد ذلك قوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا بالله ورسوله " (٢) أخبر عنهم تعالى بالإيمان، ثم أمرهم بإنشائه فلا بد أن يكون الثاني غير الأول، وإلا لكان أمرا بتحصيل الحاصل.

(١) في (ن) و (م): إن قلت.

(٢) سورة النساء: ١٣٦.

وإذا حصلت المغايرة كان الثاني المأمور به هو الشرعي، حيث لم يكن حاصلًا لهم، إذ لا محتمل غيره إلا التأكيد، والتأسيس خير منه.  
وعن الثاني بالمنع من كون ما صح سلبه هو الإيمان اللغوي بل الشرعي، وليس النزاع فيه.

إن قلت: ما ذكرته معارض (١) بما ذكره أهل الميزان في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، من أن المراد بالتصديق الأذعان القلبي، فيكون في اللغة كذلك لأن الأصل عدم النقل.

قلت: قد بينا سابقا الخروج عن هذا الأصل، ولو سلم فلا دلالة في ذلك على حصر معنى التصديق مطلقا في الأذهان القلبي، بل التصديق الذي هو قسم من العلم وليس محل النزاع.

على أنا نقول: لو سلمنا صحة الإطلاق مجازا، ثبت مطلوبنا أيضا، لأننا لم ندع إلا أن معناه قبول الخبر مطلقا، ولا ريب أن الألفاظ المستعملة لغة في معنى من المعاني حقيقة أو مجاز أبعد من اللغة، وهذا ظاهر.  
"تعريف الإيمان الشرعي"

وأما الإيمان الشرعي: فقد اختلف في بيان حقيقته العبارات بحسب اختلاف الاعتبار.

وبيان ذلك: أن الإيمان شرعا: إما أن يكون من أفعال القلوب فقط: أو من أفعال الجوارح فقط أو، منهما معا.

فإن كان الأول، فهو التصديق بالقلب فقط، وهو مذهب الأشاعرة، وجمع من متقدمي الإمامية ومتأخريهم، ومنهم المحقق الطوسي رحمه الله في فصوله (٢).

(١) في هامش (م): يعارض خ ل.

(٢) فصول العقائد ص ٤٨.

لكن اختلفوا في معنى التصديق، فقال أصحابنا: هو العلم. وقال الأشعرية: هو التصديق النفساني، وعنوا به (١) أنه عبارة عن ربط القلب على ما علم من أخبار المنبر، فهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق (٢)، ولذا يثاب عليه بخلاف العلم والمعرفة، فإنها ربما تحصل بلا كسب، كما في الضرويات. وقد ذكر حاصل ذلك بعض المحققين، فقال: التصديق هو أن تنسب باختيارك (٣) الصدق إلى المنبر، حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وإن كان معرفة، وسنبين إن شاء الله تعالى [قصور] ذلك. وإن كان الثاني، فإما أن يكون عبارة عن التلطف بالشهادتين فقط، وهو مذهب الكرامية. أو عن جميع أفعال الجوارح من الطاعات بأسرها فرضا ونفلا، وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والغلاة والقاضي عبد الجبار. أو عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات (٤) دون النوافل، وهو مذهب أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأكثر معتزلة البصرة. وإن كان الثالث، فهو: إما أن يكون عبارة عن أفعال القلوب مع جميع أفعال الجوارح من الطاعات، وهو قول المحدثين وجمع من السلف كابن مجاهد وغيره فإنهم قالوا: إن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. وإما أن يكون عبارة عن التصديق مع كلمتي الشهادة، ونسب إلى طائفة منهم أبو حنيفة. أو يكون عبارة عن التصديق بالقلب مع الإقرار باللسان، وهو مذهب المحقق نصير الدين الطوسي رحمه الله في تجريده، فهذه سبعة مذاهب ذكرت

- 
- (١) في (ن): وعنونوه.  
(٢) في (ط): بأخبار الصدق.  
(٣) في (ن): بإخبارك.  
(٤) في (ط): المحذورات.

في الشرح الجديد للتجريد (١) وغيره.  
واعلم أن مفهوم الإيمان على المذهب (٢) الأول يكون تخصيصاً للمعنى اللغوي  
وأما على المذاهب (٣) الباقية فهو منقول، والتخصيص خير من النقل.  
وهنا بحث وهو: إن القائلين بأن الإيمان عبارة عن فعل الطاعات، كقدماء  
المعتزلة والعلاف (٤) والخواارج، لا ريب أنهم يوجبون اعتقاد مسائل الأصول،  
وحيثُذ فما الفرق بينهم وبين القائلين بأنه عبارة عن أفعال القلوب والخواارج؟  
ويمكن الجواب بأن اعتقاد المعارف شرط عند الأولين وشرط عند الآخرين  
المقالة الأولى

في بيان حجج هذه المذاهب وما يرد عليها  
وما يذكر في دفعها (٥)

اعلم أن المحقق الطوسي رحمه الله ذكر في قواعد العقائد أن أصول الإيمان  
عند الشيعة ثلاثة: التصديق بوحداية الله تعالى في ذاته تعالى، والعدل في  
أفعاله، والتصديق بنبوة الأنبياء عليهم السلام، والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين من  
بعد الأنبياء عليهم السلام.  
وقال أهل السنة: إن الإيمان هو التصديق بالله تعالى: وبكون النبي صلى الله عليه وآله  
صادقاً، والتصديق بالأحكام التي يعلم يقيناً أنه صلى الله عليه وآله حكم بها دون ما فيه  
اختلاف

(١) وهو للفاضل القوشجي من علماء أهل السنة.

(٢) في (ن): مذهب.

(٣) في (ن): المذهب.

(٤) في (ن): الغلاة.

(٥) في (ط) و (م): دفعه.

واشتباه.  
والكفر يقابل الإيمان، والذنب يقابل العمل الصالح، وينقسم إلى كبائر وصغائر. ويستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة، ويستحق الكافر الخلود في العقاب (١) انتهى.

وذكر في الشرح الجديد للتجريد أن الإيمان في الشرع عند الأشاعرة هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلا فيما علم تفصيلا، وإجمالا فيما علم إجمالا، فهو في الشرع تصديق خاص (٢) انتهى.

فهؤلاء اتفقوا على أن حقيقة الإيمان هي التصديق فقط، وإن اختلفوا في المقدار المصدق به، والكلام هاهنا في مقامين:

الأول: في أن التصديق الذي هو الإيمان المراد به اليقين (٣) الجازم الثابت، كما يظهر من كلام من حكينا عنه.

الثاني: في أن الأعمال ليست جزءا من حقيقة الإيمان الحقيقي، بل هي جزء من الإيمان الكمالي.

أما الدليل على الأول فأيات بينات:

منها: قوله تعالى " إن الظن لا يغني من الحق شيئا " (٤) والإيمان حق للنص والاجماع، فلا يكفي في حصوله وتحققه الظن.

ومنها: " إن يتبعون إلا الظن " (٥) " إن هم إلا يظنون " (٦) " إن بعض الظن إثم " (٧)

(١) قواعد العقائد ص ٤٦٦.

(٢) الشرح الجديد للفاضل القوشجي الشيخ علاء الدين علي بن محمد المتوفى سنة ٨٧٩ هـ.

(٣) في هامش (م): اليقيني - خ ل.

(٤) سورة يونس: ٣٦.

(٥) سورة الأنعام: ١١٦.

(٦) سورة الجاثية: ٢٤.

(٧) سورة الحجرات: ١٢.

فهذه [الآيات] قد اشتركت في التوبيخ على اتباع الظن، والإيمان لا يوبخ من حصل له بالاجماع، فلا يكون ظنا.

ومنها: قوله " إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا " (١) فنفي عنهم الريب، فيكون الثابت هو اليقين.

إن قلت: هذه الآية الكريمة لا تدل على المدعى بل على خلافه، وهو عدم اعتبار اليقين في الإيمان، وذلك أنها إنما دلت على حصر الإيمان فيما عدا الشك، فيصدق الإيمان على الظن

قلت: الظن في معرض الريب، لأن النقيض مجوز فيه ويقوى بأدنى تشكيك، فصاحبه لا يخلو من ريب، حيث أنه دائما يجوز النقيض، على أن الريب قد يطلق على ما هو أعم من الشك، يقال: لا ارتاب في كذا. ويريد أنه منه على يقين، وهذا شائع ذائع.

ومن السنة المطهرة قوله عليه السلام: " يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك "

فلو لم يكن ثبات القلب شرطا في الإيمان لما طلبه عليه السلام، والثبات هو الجزم والمطابقة، والظن لا ثبات فيه، إذ يجوز ارتفاعه.

وفيه منع كون الثبات شرطا في تحقيق الإيمان، ويجوز (٢) أن يكون عليه السلام طلبه لكونه الفرد الأكمل، وهو لا نزاع فيه.

ومن جملة الدلائل على ذلك أيضا الإجماع، حيث ادعى بعضهم أنه يجب معرفة الله تعالى التي لا يتحقق الإيمان بها إلا بالدليل إجماعا من العلماء كافة، والدليل ما أفاد العلم والظن لا يفيد، وفي صحة دعوى الإجماع بحث، لوقوع الخلاف في جواز التقليد في المعارف الأصولية، كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

(١) سورة الحجرات: ١٥.

(٢) في (ط): ولم لا يجوز.

واعلم أن جميع ما ذكرناه من الأدلة لا يفيد شئ من العلم، بأن الجزم والثبات معتبر في التصديق الذي هو الإيمان، إنما يفيد الظن باعتبارهما، لأن الآيات قابلة للتأويل وغيرها كذلك، مع كونها من الآحاد.

ومن الآيات أيضا قوله تعالى " فاعلم أنه لا إله إلا الله " (١).

واعترض على هذا الدليل بأنه أخص من المدعى، فإنه إنما يدل على اعتبار اليقين في بعض المعارف، وهو التوحيد دون غيره، والمدعى اعتبار اليقين في كل ما التصديق به شرط في تحقق الإيمان، كالعدل والنبوة والمعاد وغيرها. وأجيب بأنه لا قائل بالفرق، فإن كل من اعتبر اليقين اعتبره في الجميع، ومن لم يعتبره لم يعتبره في شئ منها.

واعلم أن ما ذكرناه على ما تقدم واردها هنا أيضا، واعترض أيضا بأن الآية الكريمة خطاب للرسول صلى الله عليه وآله، فهي إنما تدل على وجوب العلم عليه وحده

دون غيره.

وأجيب بأن ذلك ليس من خصوصياته صلى الله عليه وآله بالاجماع، وقد دل دليل وجوب

التأسي به على وجوب اتباعه، فيجب على باقي المكلفين تحصيل العلم بالعقائد الأصولية.

وأیضا أورد أنه إنما يفيد الوجوب لو ثبت أن الأمر للوجوب، وفيه منع لاحتماله (٢) غيره، وكذا يتوقف على كون المراد من العلم هاهنا القطعي، وهو غير معلوم، إذ يحتمل أن يراد به الظن الغالب، وهو يحصل بالتقليد، وبالجملة فهو دليل ظني

(١) سورة محمد صلى الله عليه وآله: ١٩.

(٢) في (ن): لاحتمال.



### [اعتبار اليقين في المعارف]

وحيث انجر البحث إلى ذكر الدلائل على اعتبار اليقين في الإيمان، فلنذكر نبذة مما ذكره علماء الأصول من الأدلة على كون المعرفة واجبة بالدليل، وأن التقليد غير كاف فيها، إذ بذلك يعلم اعتبار الدليل في الإيمان دون التقليد. اعلم أن العلماء أطبقوا على وجوب معرفة الله تعالى بالنظر، وأنها لا تحصل بالتقليد إلا من شذ منهم، كعبد الله بن الحسن العنبري (١) والحشوية (٢) والتعليمية، حيث ذهبوا إلى جواز التقليد في العقائد الأصولية، كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع، والنبوة، والعدل وغيرها، بل ذهب إلى وجوبه. لكن اختلف القائلون بوجوب المعرفة في أنه عقلي أو سمعي، فالإمامية والمعتزلة على الأول، والأشعرية على الثاني، ولا غرض لنا هنا ببيان ذلك، بل ببيان أصل الوجوب المتفق عليه. من ذلك: إن لله تعالى على عبده نعمًا ظاهرة وباطنة (٣) لا تحصى، يعلم ذلك كل عاقل، ويعلم أنها ليست منه ولا من مخلوق مثله. ويعلم أيضًا أنه إذا لم يعترف بإنعام ذلك المنعم ولم يدعن بكونه هو المنعم لا غيره

(١) في (ن) و (ط): البصري.

(٢) قال في المقالات والفرق ص ٦: وفرقة منهم يسمون الشكاك والبترية أصحاب الحديث منهم سفيان بن سعيد الثوري، وشريك بن عبد الله، وابن أبي ليلى، ومحمد بن إدريس الشافعي ومالك بن أنس ونظراؤهم من أهل الحشو والجمهور العظيم وقد سمو الحشوية أقول: الحشو في الاصطلاح عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته، وسميت الحشوية حشوية لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن طريق الوحي، أي: يدخلونها فيها وليست منها. وقالوا: كل ثقة من العلماء يأتي بخبر مسند عن النبي صلى الله عليه وآله فهو حجة.

(٣) في هامش (م): الظاهرة والباطنة - خ ل.

ولم يسع في تحصيل مرضاته ذمه العقلاء، ورأوا سلب تلك النعم عنه حسنا،  
وحينئذ فيحكم ضرورة العقل بوجوب شكر ذلك المنعم.  
ومن المعلوم أن شكره على وجه يليق بكمال ذاته يتوقف على معرفته، وهي  
لا تحصل بالظنيات كالتقليد وغيره، لاحتمال كذب المخبر وخطأ الأمانة، فلا بد من  
النظر المفيد للعلم.

وهذا الدليل إنما يستقيم على قاعدة الحسن والقبح، والأشاعرة ينكرون ذلك،  
لكنه كما يدل على وجوب المعرفة بالدليل، يدل أيضا على كون الوجوب عقليا.  
واعترض أيضا بأنه مبني على وجوب ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وفيه  
أيضا منوع للأشاعرة.

ومن ذلك أن الأمة اجتمعت على وجوب المعرفة، والتقليد وما في حكمه  
لا يوجب العلم، إذ لو أوجب لزم اجتماع الضدين في مثل تقليد من يعتقد حدوث  
العالم ويعتقد قدمه.

وقد اعترض على هذا بمنع الإجماع، كيف؟ والمخالف معروف، بل عورض  
بوقوع الإجماع على خلافه، وذلك لتقرير النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه العوام  
على إيمانهم

وهم الأكثرون في كل عصر، مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع  
وصفاته، مع أنهم كانوا لا يعلمونها، وإنما كانوا مقرين باللسان ومقلدين في المعارف  
ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز تقريرهم على ذلك مع الحكم بإيمانهم.  
وأجيب عن هذا: بأنهم كانوا يعلمون الأدلة إجمالا، كدليل الأعرابي حيث  
قال: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء (١) ذات أبراج  
وأرض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير، فلذا أقروا ولم يسألوا عن  
اعتقاداتهم، أو أنهم كان يقبل منهم ذلك للتمرين، ثم يبين لهم ما يجب عليهم من

(١) في البحار: أفسماه.

- المعارف بعد حين.

ومن ذلك: الإجماع أنه لا يجوز تقليد غير المحقق، وإنما يعلم المحقق من غيره بالنظر في أن ما يقوله حق أم لا، وحينئذ فلا يجوز له التقليد إلا بعد النظر والاستدلال، وإذا صار مستدلاً امتنع كونه مقلداً، فامتنع التقليد في المعارف الإلهية.

ونقض ذلك بلزوم مثله في الشرعيات، فإنه لا يجوز تقليد المفتي إلا إذا كانت فتياه عن دليل شرعي، فإن اكتفى في الاطلاع على ذلك بالظن وإن كان مخطئاً في نفس الأمر لحط ذلك عنه فليجز مثله في مسائل الأصول. وأجيب بالفرق، بأن الخطأ في مسائل الأصول يقتضي الكفر بخلافه في الفروع، فساغ في الثانية ما لم يسغ في الأولى. احتج من أوجب التقليد في مسائل الأصول بأن العلم بأن الله غير ممكن، لأن المكلف به إن لم يكن عالماً به تعالى امتنع (١) أن يكون عالماً بأمره، وحال امتناع كونه عالماً بأمره يمتنع كونه مأموراً من قبله، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق (٢) وإن كان عالماً به استحال أيضاً أمره بالعلم به، لاستحالة تحصيل الحاصل. والجواب عن ذلك على قواعد الإمامية والمعتزلة ظاهر، فإن وجوب النظر والمعرفة عندهم عقلي لا سمعي. نعم يلزم ذلك على قواعد الأشاعرة، إذ الوجوب عندهم سمعي.

أقول: ويجاب أيضاً معارضة، بأن هذا الدليل كما يدل على امتناع العلم بالمعارف الأصولية، يدل على امتناع التقليد فيها أيضاً، فينسد باب المعرفة بالله تعالى، وكل من يرجع إليه في التقليد لا بد وأن يكون عالماً بالمسائل الأصولية

(١) في هامش (م): استحال.  
(٢) في (م): لزم التكليف بما لا يطاق.

ليصح تقليده.

ثم يجري الدليل فيه، فيقال: علم هذا الشخص بالله تعالى غير ممكن، لأنه حين كلف به إن لم يكن عالما به تعالى استحال أن يكون عالما بأمره بالمقدمات (١) وكل ما أجابوا به فهو جوابنا، ولا مخلص لهم إلا أن يعترفوا بأن وجوب المعرفة عقلي، فيبطل ما ادعوه من أن العلم بالله تعالى غير ممكن، أو سمعي فكذلك.

فإن قيل: ربما حصل العلم لبعض الناس بتصفية النفس أو إلهام إلى غير ذلك فيقلده الباقون.

قلنا: هذا أيضا يبطل قولكم إن العلم بالله تعالى غير ممكن، نعم ما ذكروه يصلح أن يكون دليلا على امتناع المعرفة بالسمع، فيكون حجة على الأشاعرة، لا دليلا على وجوب التقليد.

واحتجوا أيضا بأن النهي عن النظر قد ورد في قوله تعالى " ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا (٢) " والنظر يفتح باب الجدل فيحرم. ولأنه صلى الله عليه وآله رأى الصحابة يتكلمون في مسألة القدر، فنهى عن الكلام فيها وقال: إنما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا، ولقوله عليه السلام " عليكم بدين العجائز "

والمراد ترك النظر، فلو كان واجبا لم يكن منهيًا عنه.

وأجيب عن الأول: أن المراد الجدل بالباطل، كما في قوله تعالى " وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق (٣) " لا الجدل بالحق، لقوله تعالى " وجادلهم بالتي

(١) في (م): بأمره إلى آخر المقدمات.

(٢) سورة غافر: ٤.

(٣) سورة غافر: ٥.

هي أحسن (١) " والأمر بذلك يدل على أن الجدل مطلقا ليس منهيًا عنه. وعن الثاني: بأن نهيمهم عن الكلام في مسألة القدر على تقدير تسليمه لا يدل على النهي عن مطلق النظر، بل عنه في مسألة القدر، كيف؟ وقد ورد الإنكار على تارك النظر، في قوله تعالى " أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله (٢) " وقد أثنى على فاعله في قوله تعالى " ويتفكرون في خلق السماوات والأرض (٣) " على أن نهيمهم عن الخوض في القدر لعله لكونه أمرا غيبيا وبحرا عميقا، كما أشار إليه علي عليه السلام بقوله " بحر عميق فلا تلجه (٤) ". بل كان مراد النبي صلى الله عليه وآله التفويض في مثل ذلك إلى الله تعالى، لأن ذلك ليس من الأصول التي يجب اعتقادها، والبحث عنها مفصلة. وهاهنا جواب آخر عنهما معا، وهو أن النهي في الآية والحديث مع قطع النظر عما ذكرناه إنما يدل على النهي عن الجدل الذي لا يكون إلا عن متعدد، بخلاف النظر فإنه يكون من واحد، فهو نصب الدليل على غير المدعى. وعن الثالث بالمنع من صحة نسبته إلى النبي صلى الله عليه وآله، فإن بعضهم ذكر أنه من مصنوعات سفيان الثوري، فإنه روي أن عمر بن عبد الله المعتزلي قال: أن بين الكفر والإيمان منزلة بين منزلتين (٥)، فقالت عجوز، قال الله تعالى " هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن " (٦) فلم يجعل من عبادة إلا الكافر المؤمن،

(١) سورة النحل: ١٢٥.

(٢) سورة الروم: ٨.

(٣) سورة آل عمران: ١٩١.

(٤) التوحيد للصدوق ص ٣٦٥ ح ٣.

(٥) في (ط): المنزلتين.

(٦) سورة التغابن: ٢.

فسمع سفيان كلامها، فقال: عليكم بدين العجائز. على أنه لو سلم فالمراد به التفويض إلى الله تعالى في قضائه وحكمه والانقياد له في أمره ونهيه.

واحتج من جوز التقليد: بأنه لو وجب النظر في المعارف الإلهية لوجد من الصحابة، إذ هم أولى به من غيرهم لم يوجد، وإلا لنقل كما نقل عنهم النظر والمناظرة في المسائل الفقهية، فحيث لم ينقل لم يقع فلم يجب. وأجيب: بالتزام كونهم أولى به لكنهم نظروا، وإلا لزم نسبتهم إلى الجهل بمعرفة الله تعالى، وكون الواحد منا أفضل منهم، وهو باطل إجماعا، وإذا كانوا عالمين وليس بالضرورة فهو بالنظر والاستدلال.

وأما أنه لم ينقل النظر والمناظرة، فلاتفاهم على العقائد الحقة، لوضوح الأمر عندهم، حيث كانوا ينقلون عقائدهم عن من لا ينطق عن الهوى، فلم يحتاجوا إلى كثرة البحث والنظر.

بخلاف الأحناف بعدهم، فإنهم لما كثرت شبه الضالين، واختلفت أنظار طالبى اليقين، لتفاوت أذهانهم في إصابة الحق، احتاجوا إلى النظر والمناظرة، ليدفعوا بذلك شبه المضلين ويقفوا على اليقين. أما المسائل الفروع، فإنها لما كانت أمورا ظنية، اجتهادية خفية، لكثرة تعارض الأمارات فيها، وقع بينهم الخلاف فيها، والمناظرة والتخطفة لبعضهم من بعض فلذا نقل.

واحتجوا أيضا: بأن النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلالات بخلاف التقليد فإنه أبعد عن ذلك، وأقرب إلى السلامة، فيكون أولى، ولأن الأصول أغمض أدلة من الفروع وأخفى، فإذا جاز التقليد في الأسهل جاز في الأصعب بطريق أولى، ولأنهما سواء في التكليف بهما، فإذا جاز في الفروع

فليجز في الأصول.  
وأجيب عن الأول: بأن اعتقاد المعتقد إن كان عن تقليد، لزم إما التسلسل،  
أو الانتهاء إلى من يعتقد عن نظر، لانتفاء الضرورة، فيلزم ما ذكرت من المحذور  
مع زيادة، وهي احتمال كذب المخبر، بخلاف الناظر مع نفسه، فإنه لا يكابر  
نفسه فيما أدى إليه نظره.

على أنه لو اتفق الانتهاء إلى من اتفق له العلم بغير النظر كتصفية الباطن  
كما ذهب إليه بعضهم، أو بالإلهام، أو بخلق العلم فيه ضرورة، فهو إنما يكون لأفراد  
نادرة، لأنه على خلاف العادة، فلا يتيسر لكل أحد الوصول إليه مشافهة بل  
بالوسائط، فيكثر احتمال الكذب، بخلاف الناظر فإنه لا يكابر نفسه، ولأنه أقرب  
إلى الوقوع في الصواب.

إن قلت: ما ذكرت من الجواب إنما يدل على كون النظر أولى من التقليد،  
ولا يدل على عدم جوازه، فجواز التقليد باق (١) لم يندفع، على أن ما ذكرته من  
احتمال الكذب جار في الفروع، فلو منع من التقليد فيها لمنع في الأصول (٢).  
قلت: متى سلمت الأولوية وجب العمل بها، وإلا لزم العمل بالمرجوح مع  
تيسر العمل بالراجح، وهو باطل بالاجماع، لا سيما في الاعتقادات.  
وأما الجواب عن العلاوة، فلأنه لما كان الطريق إلى العمل بالفروع إنما هو  
النقل ساغ لنا التقليد فيها، ولم يقدح احتمال كذب المخبر، وإلا لا نسد باب العمل  
فيها (٣)، بخلاف الاعتقادات فإن الطريق إليها بالنظر ميسر، فاعتبر قدح الاحتمال  
في التقليد فيها.

(١) في (ط): بان.

(٢) في (ن): من الوصول، وفي هامش (ط): الفروع خ ل.

(٣) في (ن): بها.

وأما احتمال الخطأ في النظر، فإنه وإن أمكن إلا أنه نادر جهدا بالقياس إلى الخطأ في النقل، فكان النظر أرجح، وقد بينا أن العمل بالأرجح واجب. وأجيب عن الثاني: أولا بالمنع من كونها أغمض أدلة، بل الأمر بالعكس لتوقف الشرعيات على العقليات عملا وعلما. وثانيا بالمنع من الملازمة، فإن كونها أغمض أدلة لا يستلزم جواز التقليد فيها فضلا عن كونه أولى، لأن المطلوب فيها اليقين، بخلاف الشرعيات، فإن المطلوب فيها الظن اتفاقا.

ومن هذا ظهر الجواب عن الثالث.

واحتجوا أيضا: بأن هذه العلوم إنما تحصل بعد الممارسة الكثيرة والبحث الطويل، وأكثر الصحابة لم يمارسوا شيئا منها، فكان اعتقادهم عن تقليد. وأجيب: بأنهم لمشاهدتهم المعجزات وقوة معارفهم بكثرة البيئات من صاحب الوحي عليه السلام لم يحتاجوا في تيقن تلك المعارف إلى بحث (١) كثير في طلب الأدلة عليها.

أقول: ومما يبطل به مذهب القائلين بالتقليد أنه إما أن يفيد العلم أو لا، فإن أفاده لزم اجتماع الضدين فيما لو قلد واحدا في قدم العالم وآخر في حدوثه، وهو ظاهر. وإن لم يفده وجب ترجيح النظر عليه، إذ من المعلوم ضرورة أن النظر الصحيح يفيد العلم، فإذا ترجح النظر عليه وجب اعتباره وترك المرجوح إجماعا. وأقول: مما يدل على اعتبار اليقين في الإيمان أن الأمة فيه على قولين: قول باعتبار اليقين فيما يتحقق به الإيمان. وقول بالاكتفاء بالتقليد أو ما في حكمه فإذا انتفى الثاني بما ذكرناه من الأدلة ثبت الأول. وأقول: أيضا مما يصلح شاهدا على ذلك قوله تعالى " قالت الأعراب آمنا

(١) في (ن): تعب.



قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم (١) " فنفى ما زعموه إيماناً، وهو التصديق القولي، بل ما سوى التصديق الجازم، حيث لم يثبت لهم من الإيمان إلا ما دخل القلب.

ولا ريب أن ما دخل القلب يحصل به الاطمئنان، ولا اطمئنان في الظن وشبهه لتجويز النقيض معه، فيكون الثبات والجزم معتبرا في الإيمان.

فإن قلت: قوله تعالى حكاية عن إبراهيم " أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي (٢) " يدل على أن الجزم والثبات غير معتبر في الإيمان، وإلا لما أخبر عليه السلام

عن نفسه بالإيمان، بقوله " بلى " مع أن قوله " ولكن ليطمئن قلبي " يدل على أنه لم يكن مطمئناً فلم يكن جازماً.

قلت: يمكن الجواب بأنه عليه السلام طلب العلم بطريق المشاهدة، ليكون العلم بإحياء الموتى حاصلًا له من طريق الأبصار (٣) والمشاهدة، ويكون المراد من اطمئنان قلبه عليه السلام استقراره وعدم طلبه لشيء آخر بعد المشاهدة، مع كونه موقناً بإحياء الموتى قبل المشاهدة. أيضا وليس المراد أنه لم يكن متيقنا قبل الإرادة، فلم يكن مطمئنا ليلزم

تحقق الإيمان مع الظن فقط.

وأیضا إنما طلب عليه السلام كيفية الإحياء، فحوطب بالاستفهام التقريري على (٠) الإيمان بالكيف الذي هو نفس الإحياء، لأن التصديق به مقدم على التصديق بالكيفية فأجاب عليه السلام بلى آمنت بقدرة الله تعالى على الإحياء، لكنني أريد الاطلاع

(١) سورة الحجرات: ١٤.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٣) في (م): الأخبار.

(٤) في (ن) و (م): الإرادة.

(٥) في (ط) و (م): عن.

على كيفية الأحياء، ليطمئن قلبي بمعرفة تلك الكيفية الغريبة، البديعة، ولا ريب أن الجهل بمعرفة تلك الكيفية لا يضر بالإيمان، ولا يتوقف على معرفتها. وأما سؤال الله سبحانه عن ذلك مع كونه عالما بالسرائر، فهو من قبيل خطاب المحب لحبيبه.

إن قلت: فما الجواب أيضا عن قوله تعالى " وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون " (١) فإنه يفهم من الآية الكريمة وصف الكافر المشرك بالإيمان حال شركه،

إذ الجملة الاسمية حالية، فضلا عن الاكتفاء بالظن وما في حكمه في الإيمان، وهو ينافي اعتبار اليقين.

قلت: لا، فإن الآية الكريمة إنما دلت على (٢) إخباره تعالى عنهم بالإيمان بالصانع والتصديق بوجوده، لكنهم لم يوحده في حالة تصديقهم به، بل اعتقدوا له شريكا تعالى الله عما يشركون.

وحيث فيجوز كونهم جازمين بوجود الصانع تعالى مع كونهم غير موحدين، فإن التوحيد مطلب آخر، فكفرهم كان كذلك (٣)، فلم يتحقق لهم الإيمان الشرعي، بل الإيمان جزء (٤) منه، وهو غير كاف.

على أنه يجوز أن يكون المراد من الإيمان المنسوب إليهم في الآية الكريمة التصديق اللغوي، وقد بينا سابقا أنه أعم من الشرعي، وليس النزاع فيه بل في الشرعي.

ويكون المعنى والله أعلم: وما يؤمن أكثرهم بلسانه إلا وهو مشرك بقلبه، أي:

(١) سورة يوسف: ١٠٦.

(٢) في (ن): أفادت على كذا.

(٣) في (م): كاف لذلك.

(٤) في (ن): بجزء.

حال إشراكه بقلبه، نعوذ بالله من الضلالة، ونسأله حسن الهداية هذا ما تيسر لنا من المقال في هذا المقام.

وأما المقالة الثانية (١)

وهو أن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان ولا نفسه فالدليل عليه من الكتاب العزيز، والسنة المطهرة، والاجماع: أما الكتاب: فمنه قوله تعالى " إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات " (٢) فإن العطف يقتضي المغايرة، وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه، فلو كان عمل الصالحات جزءاً من الإيمان أو نفسه لزم خلو العطف عن الفائدة لكونه تكراراً. ورد ذلك بأن الصالحات جمع معرف يشمل الفرض والنفل، والقائل بكون الطاعات جزءاً من الإيمان يريد بها فعل الواجبات واجتناب المحرمات، وحينئذ فيصح العطف لحصول المغايرة المفيدة لعموم المعطوف، فلم يدخل كله في المعطوف عليه، نعم ذلك يصلح (٣) دليلاً على إبطال مذهب القائلين بكون المندوب داخلاً في حقيقة الإيمان كالخوارج.

ومنه قوله تعالى " ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن " أي حالة إيمانه، فإن عمل الصالحات في حالة الإيمان يقتضي المغايرة لما أضيف إلى تلك الحالة وقارنه فيها، وإلا لصار المعنى: ومن يعمل بعض الإيمان حال (٤) حصول ذلك

(١) في (م): وأما المقام الثاني.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٧.

(٣) في (ن): يصح.

(٤) سورة طه: ١١٢.

(٥) في (ط): حالة. وفي (م): في حال.

البعض، أو ومن يعمل من الإيمان حال حصوله، وحينئذ فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل.  
إن قلت: الآية الكريمة إنما تدل على المغايرة في الجملة، لكن لا يلزم من ذلك أن لا تكون الأعمال جزءاً، فإن المعنى - والله أعلم - : ومن يعمل من الصالحات حال إيمانه، أي: تصديقه بالمعارف الإلهية. وحينئذ فيجوز أن يكون الإيمان الشرعي بمجموع الجزئين، أي: عمل الصالحات والتصديق المذكور، فالمغايرة إنما هي بين جزئي الإيمان ولا محذور فيه، بل لا بد منه، وإلا لما تحقق الكل، بل لا بد لنفي ذلك من دليل.

قلت: من المعلوم أن الإيمان قد غير عن معناه لغة، فإما التصديق بالمعارف فقط فيكون تخصيصاً، أو مع الأعمال فيكون نقلاً، لكن الأول أولى، لأن التخصيص ير من النقل. ووجه الاستدلال بالآية أيضاً بأن ظاهرها كون الإيمان الشرعي شرطاً لصحة

الأعمال، حيث جعل سعيه مقبولاً إذا وقع حال الإيمان، فلا بد أن يكون الإيمان غير الأعمال، وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه.

ويرد على هذا ما ورد على الأول بعينه، نعم اللازم هنا أن يكون أحد جزئي المركب شرطاً لصحة الآخر ولا محذور فيه.  
والجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك فتأمل.

ومنه قوله تعالى " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا " (١) فإنه أثبت الإيمان لمن ارتكب بعض المعاصي، فلو كان ترك المنهيات جزءاً من الإيمان، لزم تحقق الإيمان وعدم تحققه في موضع واحد في حالة واحدة، وهو محال.  
ولهم أن يجيبوا عن ذلك بمنع تحقق الإيمان حالة ارتكاب المنهي، وكون

-----  
(١) سورة الحجرات: ٩.

تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا عليه وخصوصا على مذهب المعتزلة، فإنهم لا يشترطون في صدق المشتق على شئ حقيقة بقاء المعنى المشتق منه. ويمكن دفعه بأن الشارع قد منع من جواز إطلاق المؤمن على من تحقق كفره وعكسه، والكلام في خطاب الشارع، فلا نسلم لهم الجواب. ومنه قوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين " (١) فإن أمرهم بالتقوى التي لا تحصل إلا بفعل الطاعات والانزجار عن المنهيات مع وصفهم بالإيمان، يدل على عدم حصول التقوى لهم، وإلا لما أمروا بها مع حصول الإيمان لو وصفهم به، فلا يكون الأعمال نفس الإيمان ولا جزءا منه، وإلا لكان أمرا بتحصيل الحاصل.

ويرد عليه جواز أن يراد من الإيمان الذي وصفوا به اللغوي، ويكون المأمور به هو الشرعي وهو الطاعات، أو جزؤه عند من يقول بالجزئية. ويجاب عنه بنحو ما أجيب عما أورد على الدليل الثاني، فليتأمل. ومنه أيضا الآيات الدالة على كون القلب محلا للإيمان من دون ضميمة شئ آخر، كقوله تعالى " أولئك كتب في قلوبهم الإيمان " ٢ أي: جمعه وأثبتته فيها والله أعلم.

ولو كان الاقرار أو غيره من الأعمال نفس الإيمان أو جزءه، لما كان القلب محل جمعه، بل هو مع اللسان وحده، أو مع بقية الجوارح على اختلاف الآراء.

وقوله تعالى " ولما يدخل الإيمان في قلوبكم " (٣) ولو كان غير القلب من

- 
- (١) سورة التوبة: ١١٩.  
(٢) سورة المجادلة: ٢٢.  
(٣) سورة الحجرات: ١٤.

أعمال الجوارح نفس الإيمان أو جزءه، لما جعل كله محل القلب، كما هو ظاهر الآية الكريمة.

وقوله تعالى " وقلبه مطمئن بالإيمان " (١) فإن اطمئنانه بالإيمان يقتضي تعلقه كله به، وإلا لكان مطمئنا ببعضه لا كله.

أقول: يرد على الأخير أنه لا يلزم من اطمئنانه بالإيمان كونه محلا له، إذ من الجائز كونه عبارة عن الطاعات وحدها، أو مع شيء آخر واطمئنان القلب لاطلاعه على حصول ذلك، فإن القلب يطالع على الأعمال.

ويرد على الأولين أن الإيمان المكتوب والداخل في القلب إنما هو العقائد الأصولية، ولا يدل على حصر الإيمان في ذلك، ونحن لا نمنع ذلك بل نقول باعتبار ذلك في الإيمان، إما على طريق الشرطية لصحته، أو الجزئية له، إذ من يزعم أنه الطاعات فقط لا بد من حصول ذلك التصديق عنده أيضا لتصح تلك الأعمال، غاية الأمر أنه شرط للإيمان أو جزؤه لا نفسه، كما تقدمت الإشارة إليه.

نعم هما يدلان على بطلان مذهب الكرامية، حيث يكتفون في تحققه بلفظ الشهادتين من غير شيء آخر أصلا لا شرطا ولا جزءا.

قيل: وكذا آيات الطبع والختم تشعر بأن محل الإيمان القلب، كقوله تعالى " أولئك الذين طبع الله على قلوبهم فهم لا يؤمنون " (٢) " وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله " (٣) وفيه ما تقدم.

وأما السنة المطهرة، فكقوله عليه السلام " يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك " .

(١) سورة النحل: ١٠٦.

(٢) سورة النحل: ١٠٨ وليس في الآية قوله " فهم لا يؤمنون " .

(٣) سورة الحاثية: ٢٣.

وجه الدلالة فيه: أن المراد من الدين هنا الإيمان، لأن طلب تثبيت القلب عليه يدل على أنه متعلق بالاعتقاد، وليس هناك شيء آخر غير الإيمان من الاعتقاد يصلح لثبات القلب عليه بحيث يسمى ديناً، فتعين أن يكون هو الإيمان، وحيث لم يطلب غيره في حصول الإيمان علم أن الإيمان يتعلق بالقلب لا بغيره. وكذا ما روي أن جبرئيل عليه السلام أتى النبي صلى الله عليه وآله فسأله عن الإيمان؟ فقال: أن

تؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر.

ومعنى ذلك: أن تصدق بالله ورسله واليوم الآخر، فلو كان فعل الجوارح أو غيره من الإيمان لذكره له، حيث سأله الرسول صلى الله عليه وآله عما هو الإيمان المطلوب للشارع.

وإن قيل: ظاهر الحديث فيه مناقشة، وذلك أن الرسول عليه السلام سأله عن حقيقة الإيمان، فكان من حق الجواب في شرح معناه أن يقال: أن تصدق بالله لا أن تؤمن لأن " أن " مع الفعل في تأويل المصدر، فيصير حاصله الإيمان هو الإيمان بالله، فيلزم منه تعريف الشيء بنفسه في الجملة، وذلك لا يليق بنفس الأمر. والجواب أن المراد من قوله " أن تؤمن بالله " أن تصدق، وقد كان التصديق معلوماً له عليه السلام لغة، فلم يكن تعريف الشيء (١) بنفسه، فهذا إنما يكون بالقياس إلى غيرهما عليهما السلام، وإلا فالسائل والمسؤول غنيان عن معرفة المعاني من الألفاظ.

وأما الإجماع، فهو أن الأمة أجمعت على أن الإيمان شرط لسائر العبادات، والشيء لا يكون شرطاً لنفسه، فلا يكون الإيمان هو العبادات.

أقول: على تقدير تسليم دعوى الإجماع، فللخصوص أن يقولوا: نحن نقول بكون التصديق بمسائل الأصول شرطاً لصحة العبادات التي هي الإيمان، ولا يلزمنا بذلك أن يكون تلك المسائل هي الإيمان، فإن سميتموها إيماناً بالمعنى

(١) في (ن) و (م): تعريفاً للشيء.

اللغوي فلا مشاحة في ذلك. وإن قلت بل هي الإيمان الشرعي، فهو محل النزاع  
ودليلكم لا يدل عليه.  
وأجمعت أيضا على أن فساد العبادات لا يوجب فساد الإيمان، وذلك يقتضي  
كون الإيمان غير أعمال الجوارح.  
أقول: إن صح نقل الإجماع، فلا ريب في دلالة على المدعى، وسلامته عن  
المطاعن المتقدمة.

هذا غاية ما رأينا وبيناه في تحقيق هذا المقام  
ويرد على المقام الأول إشكالات:

أحدهما ما سيحى إن شاء الله تعالى تحقيقه من أن المؤمن هل يجوز أن يكفر  
بعد إيمانه أم لا؟ ذهب إلى الأول جماعة من العلماء، وظاهر القرآن العزيز  
يدل عليه في آيات كثيرة، كقوله تعالى " إن الذين آمنوا ثم كفروا " (١) إلى غير  
ذلك من الآيات

ولو كان التصديق بالمعارف الأصولية تعتبر فيه الجزم والثبات لما صح  
ذلك إذ اليقين لا يزول بالأضعف، ولا ريب أن موجب الكفر أضعف مما يوجب  
الإيمان.

قلت: لا ريب أن الإيمان من الكيفيات النفسانية، إذ هو نوع من العلم على  
ما هو الحق، فهو عرض، وقبوله للزوال بعروض ضده أو مثله، عند من يقول بأن  
الأعراض لا تبقى زمانين كالأشاعرة ظاهر.

وكذا على القول بأن الباقي محتاج إلى المؤثر في بقاءه، أو غير محتاج مع  
قطع النظر عن بقاء الأعراض زمانين، لأن الفاعل مختار، فيصح منه الایجاد  
والإعدام في كل وقت.

-----  
(١) سورة النساء: ١٣٧.



غاية الأمر أن تبديل الإيمان بالكفر لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى على ما تقتضيه قواعد العدالة، من أن العبد له فعل، وأن اللطف واجب على الله تعالى، ولو كان التبديل منه تعالى لنا في اللطف.

على أنا نقول: قد يستند الكفر إلى الفعل دون الاعتقاد، فيجامع الجزم اليقين في المعارف الأصولية، كما في السجود للصنم وإلقاء المصاحف في القاذورات مع كونه مصدقا بالمعارف.

إن قلت: فعلى هذا يلزم جواز اجتماع الإيمان والكفر في محل واحد وزمان واحد، وهو محال، لأن الكفر عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا.

قلت: الإيمان هو التصديق بالأصول المذكورة بشرط عدم السجود وغيره مما يوجب فعله الكفر بدلالة الشارع عليه، وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط. ثانيها يلزم أن يكون الظان ولو في أحد (١) من الأصول الخمسة كافرا وإن كان عالما بالباقي، لأن الظن من أضداد اليقين فلا يجامعه.

فيلزم بكفر مستضعفي المسلمين بل كثير من عوامهم، لعدم التصديق في الأول والثبات في الثاني، كما نشاهد من تشككهم عند التشكيك، مع أن الشارع حكم بإسلامهم وأجرى عليهم أحكامه.

ومن هنا اكتفى بعض العلماء في الإيمان بالتقليد، كما تقدمت الإشارة إليه. ويمكن الجواب عن ذلك: بأن من يشترط اليقين يلتزم الحكم بكفرهم لو علم كون اعتقادهم بالمعارف عن ظن، لكن هذا الالتزام في المستضعف في غاية البعد والضعف.

وأما إجراء الأحكام الشرعية [فإنما هو للاكتفاء بالظاهر، إذ المدار في إجراء

(١) في (ن): لواحد.

الأحكام الشرعية] (١) فهو لا ينافي كون المجري عليه كذلك كافرا في نفس الأمر. وبالجملة فالكلام إنما هو في بيان ما يتحقق به كون المكلف مؤمنا عند الله سبحانه، وأما عندنا فيكفي ما يفيد الظن حصول ذلك له، كإقراره بالمعارف الأصولية مختارا غير مستهزاء، لتعذر العلم علينا غالبا بحصول ذلك له.

ثالثها: أنه إذا كان الإيمان هو التصديق الجازم الثابت، فلا يمكن الحكم (٢) بإيمان أحد حتى نعلم يقينا أن تصديقه بما ذكر يقيني، وأنى لنا بذلك، ولا يطلع على الضمائر إلا خالق السرائر.

والجواب عن هذا هو الجواب عن الثاني.

رابعها: انتقاض حد الإيمان والكفر جمعا ومنعا بحالة النوم والغفلة وكذا بالصبي، لأنه إن كان مصدقا فهو مؤمن، وإلا فكافر، لعدم الواسطة، مع أن الشارع لم يحكم عليه بشيء منهما حقيقة بل تبعا.

وأجيب عن الأولين بأن التصديق باق لم يزل، والذهول والغفلة إنما هو عن حصوله واتصاف النفس به، إذ العلم بالعلم وبصفات النفس غير لازم، ولا عدمه ينافي حصولهما (٣).

على أن الشارع جعل الأمر المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاذه ويزيله في حكم الباقي، فسمي من اتصف بالإيمان مؤمنا، سواء كان مستشعرا بإيمان نفسه، أو غافلا عن ذلك مع اتصاف نفسه به.

وعن الثالث بأن الكلام في الإيمان الشرعي، فهو من أفراد التكليف، فلا يوصف الصبي بشيء منها (٤) حقيقة، لعدم دخوله في المكلف، نعم يوصف تبعا.

(١) ما بين المعقوفتين من (ط) و (م).

(٢) في (ن): فلا يحكم.

(٣) في (م): حصولها.

(٤) في (م): منهما.

[هل الإيمان هو نفس المعرفة أو غيرها؟]

وهاهنا بحث تقدم الوعد بنقله وبيانه في أول تحرير المذاهب حاصله: إن العلامة التفتازاني ذكر في بعض تحقیقاته أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة.

وأطبق علماؤنا على فساده، لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله،

كما كانوا يعرفون أبناءهم، حيث أخبر الله تعالى عنهم بذلك، مع القطع بكفرهم لعدم التصديق.

ولأن من الكفار من كان يعرف الحق وينكره عنادا واستكبارا، كما قال تعالى " ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم (١) " فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام

واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها، ليصح كون الثاني إيمانا دون الأول. والمذكور في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على (٢) ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يحصل باختيار المصدق، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات.

بخلاف المعرفة، فإنها قد تحصل بغير كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة بأنه جدار أو حجر مثلا.

وهذا ما ذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر، حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وإن كان معرفة.

قال: وهذا مشكل، لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية لا من الأفعال الاختيارية، لا نا إذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا أنها بالاثبات

(١) سورة النمل: ١٤.

(٢) في (ط): عليها.

أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل لنا هو الازدعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والإيقاع.  
نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ودفع (١) الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكان هذا هو المراد بكونه سببا (٢) اختياريًا، ولا تكفي المعرفة لأنها قد يكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار تصديقا، ولا بأس بذلك انتهى.

أقول: يرد على علمائهم القائلين بكون الإيمان ليس معرفة وأنه معنى مغاير لها، أن يكون من حصل له العلم بالمعارف الإلهية عن إلهام، أو خلق علم ضروري بذلك، أو تصفية النفس، أو غير ذلك من أسباب العلم أن لا يثاب على إيمانه، ولا يكون مؤمنا، لأن الإيمان هو التصديق بالمعنى الذي زعموه، وهذا ليس كذلك، وبطلانه ظاهر كمنار على علم (٣)، نعم ما ذكره من معنى التصديق هو اللغوي.

وأقول أيضا: الذي ظهر من كلام هذا الفاضل وما نقله من أن التفرقة بين المعرفة والتصديق إنما هي باعتبار أسباب الإدراك، فإن كانت اختيارية كان ذلك الإدراك تصديقا ومعرفة، وإلا فمعرفة، فالمعرفة حينئذ أعم من التصديق. ويرد عليه أن المعرفة من أقسام العلم وليست تصورا، لأن الكلام في المعرفة التي هي قسم من الاعتقاد لا مطلق المعرفة، فيكون تصديقا لانقسام العلم إليهما. وإلا لزم: إما أن لا يكون المعرفة المرادة هاهنا علما، أو كون التقسيم غير

(١) في (ن) و (م): رفع.

(٢) في هامش (ط): شيئا - خ ل.

(٣) في هامش (م): جبل - خ ل.

حاصر، وكلاهما باطل، وحينئذ فلا تكون أعم منه، بل مساوية له، وذلك يبطل قول علمائهم بأن الإيمان لا يكون معرفة.

اللهم إلا أن يقال: إن التقسيم إنما هو للعلم الكسبي لا لمطلق العلم، والمعرفة الإذعانية قسم من مطلق العلم، كسبياً كان أو ضرورياً، فيجوز حينئذ كونها أعم. لكن هذا غير مانع من صحة تعريف الإيمان بالمعرفة، إذ غايته أنه تعريف بالأعم، وقد جوزوه بعضهم، على أن منشأ المنع في كلامهم لم يكن هو العموم بل كون الإيمان اختيارياً أو غير اختياري.

ونحن قد بينا أن العلم الحاصل للنفس بما يتحقق به الإيمان قد يكون غير اختياري وغير كسبي، كما إذا اتفق حصوله بكشف أو بمشاهدة المعجزة مع سبق دعوى النبوة، من غير أن يكون الناظر في المعجزة قاصداً لتحصيل الحق فإنه إذا شاهد المعجزة حصل له في الحال العلم الضروري بصدق المدعى في كل ما أدعاه، ولا ريب في تحقق الإيمان بذلك مع أنه لم يكتسبه. على أنا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك، فحكمهم بأن الإيمان ليس هو المعرفة لا يجامع الذي ذكرناه من أن ربط القلب لا يكون إلا بواسطة أمر يفيد اطمئنان القلب غير الخبر، كالقرآن والتواتر، أو صدق المخبر كعصمته، أو غير ذلك من الأسباب، بل ليس الحاصل من ذلك إلا المعرفة والعلم.

فإن قلت: على ما ذكرت كان الواجب أن يعرف الإيمان بالمعرفة لا بالتصديق. قلت: لما كان ما ذكرناه من حصول الإيمان بغير الكسب أمراً نادراً لا يحصل إلا لذوي إلا نفس (١) القدسية جعل كالمعدوم، فلم يعتبر في التعريف. أو نقول: إن التصديق المأخوذ في تعريف الإيمان الشرعي يشمل الفرد المذكور، إذ قد بينا أنه نقل عن معناه اللغوي إلى الإذعان القلبي، وهو يشمل

(١) في (ن): النفوس.

مثل ذلك.  
وما قيل: من أنه لو نقل عن معناه اللغوي لنقل إلينا، كغيره من الحقائق الشرعية كالصلاة والزكاة والحج وغيرها، فحيث لم ينقل إلينا دل على بقاءه على معناه اللغوي.

قلنا: القرآن العزيز صريح في نقله كآية الأعراب وغيرها.  
وأما حكاية الإثابة على الإيمان، فالكسبي منه يثاب عليه وعلى إثباته، إذ الكل فعل الكاسب، أحدهما مباشرة والآخر توليدا، كما هو الحق عند العدلية القائلين بأن العبد له فعل، فإنه عندهم أعم من كونه مباشرة وتوليدا.  
أما الأشاعرة، فيلزمهم أن لا يثابوا على تصديقهم، حيث نفوا الفعل عن العبد مطلقا.

وأما غير الكسبي منه، فإنه وإن لم يتحقق للعبد فيه فعل، لكنه يثاب على العزم على البقاء عليه وعلى آثاره فإنها فعله، نعم هذا الفرض نادر جدا.  
وأما الآيات التي استدلوا بها على أن الإيمان ليس هو المعرفة، فهي حجة عليهم لا لهم، وذلك أن القطع بكفرهم مع معرفتهم إنما كان لانكارهم وجحدهم الاقرار بذلك، وتركهم الاتباع لما علموا حقيقته (١)، لا لعدم تحقق التصديق. فهو دليل على أن المعرفة معتبرة وكافية لولا جحدهم لما عرفوه، ولذا وبخهم الله تعالى بذلك، حيث جعل المعرفة مع جحدهم سببا للانكار عليهم، هذا ما يتعلق بأهل المذهب الأول.

[مذهب الكرامية في الإيمان والجواب عنه]  
وأما أهل الثاني وهم الكرامية، فقد استدلوا على مذهبهم بأن النبي صلى الله عليه وآله

(١) في (ن): حقيقة.

والصحابة كانوا يكتفون في الخروج عن الكفر بكلمتي الشهادة، فتكون هي الإيمان إذ لا واسطة بين الكفر والإيمان، لأن الكفر عدم الإيمان.

وبقوله تعالى " فمنكم كافر ومنكم مؤمن " (١) وبقوله عليه السلام " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله " (٢) وبقوله عليه السلام لأسامة حين قتل من تكلم بالشهادتين

" هلا شققت قلبه " (٣) أو هل شققت قلبه " على بعض النسخ، يريد بذلك الإنكار عليه حيث لم يكتف بالشهادتين منه.

أقول: هذا الحديث على تقدير صحته، فدلالته على اعتبار التصديق أظهر مما ذكره، إذ المتبادر منه أن النبي صلى الله عليه وآله لما أنكر عليه بفعله ذلك، فكأنه قال

له: الإيمان يكون في القلب، فهلا شققت قلبه لتجده فيه، أو هل شققت قلبه فلم تجده؟ حتى فعلت ما فعلت.

على أنه يجوز أن يكون الإنكار عليه من جهة أن الاقرار بالشهادتين يوجب حقن الدماء عند الشارع، وحرمة القتل وانتهاك الحرمة، وهو لا يدل على حصول الإيمان بالشهادتين فقط، فلعل هذا التحريم كان للترغيب في الإسلام وحصوله بالشهادتين فقط دون الإيمان.

والجواب عن الأول: أن الخروج عن الكفر بكلمة الشهادة إن أرادوا به الخروج في نفس الأمر، بحيث يصير مؤمناً عند الله سبحانه بمجرد ذلك من دون التصديق فهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون اكتفاؤهم بذلك للترغيب في الإسلام لا للحكم بالإيمان؟

(١) سورة التغابن: ٢.

(٢) سنن ابن ماجه ٢ / ١٢٩٥، الرقم: ٣٩٢٧ و ٣٩٢٨. وراجع عوالي اللئالي

١ / ١٥٣ و ٢٣٨ و ٢ / ٢٢٥.

(٣) سنن ابن ماجه ٢ / ١٢٩٦، الرقم: ٣٩٣٠.

وإن أرادوا به الخروج بحسب الظاهر، فمسلم (١) لكن لا ينفعهم، إذ الكلام فيما يتحقق به الإيمان عند الله تعالى بحيث يصير المتصف به مؤمنا في نفس الأمر، لا فيما يتحقق به الإسلام في ظاهر الشرع، حيث لا يمكن الاطلاع على الباطن.

ألا ترى أنهم كانوا يحكمون بكفر من ظهر منه النفاق بعد الحكم بإسلامه ولو كان مؤمنا في نفس الأمر لما جاز ذلك. وأما نفي الوسطة فهو مستقيم على أخذ الحكم في نفس الأمر، فلا دلالة لهم فيه. والآية الكريمة أيضا يمكن تنزيلها على ما هو في نفس الأمر، فإن حال المكلف في نفس الأمر لا يخلو عن أحدهما.

وأما " جعل لا إله إلا الله " غاية للقتال، فلا يدل على أكثر من كونه للترغيب في الإسلام أيضا بسبب حقن الدماء، على أن النبي صلى الله عليه وآله ربما لا يطلع على بواطن الناس، فكيف يؤمر بالقتال على ما لا يطلع عليه.

[مذهب المعتزلة في الإيمان والجواب عنه] وأما أهل الثالث، وهم قدماء المعتزلة القائلون بأن الإيمان جميع الطاعات

فرضا ونفلا، فمن أمتن دلائلهم على ذلك قوله تعالى " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيامة " (٢). والمشار إليه ب " ذلك " هو جميع ما حصر ب " الا " وما عطف عليه، والدين هو الإسلام، لقوله تعالى " إن الدين عند الله الإسلام " (٣) والإسلام هو الإيمان

(١) في البحار: فهو مسلم.

(٢) سورة البينة: ٥.

(٣) سورة آل عمران: ١٩.



لقوله تعالى " ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه " (١).  
ولا ريب أن الإيمان مقبول من مبتغيه، للنص والاجماع، وقد تقدم ذلك،  
فيكون إسلاما، فيكون دينا، فيعتبر فيه الطاعات، كما دلت عليه الآيات.  
الجواب: المنع من اتحاد الدينين في الآيتين، فلا يتكرر الوسط.  
ولو سلم اتحادهما فلا نسلم أن الإيمان هو الإسلام ليكون هو الدين، فتعتبر  
فيه الطاعات

لم لا يجوز أن يكون الإيمان شرطا للإسلام، أو جزءا منه أو بالعكس؟ وشرط  
الشيء وجزؤه يقبل مع كونه غيره، ولا يلزم من ذلك أن يكون الإيمان هو الدين  
بل شرطه أو جزؤه.

على أنا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك فالآية الكريمة إنما تدل على أن من  
ابتغى وطلب غير دين الإسلام دينا له، فلن يقبل منه ذلك المطلب، ولم تدل على  
أن من صدق بما أوجبه الشارع عليه، لكنه ترك فعل بعض الطاعات غير مستحل  
أنه طالب لغير دين الإسلام.

إذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه، لعدم المنافاة بينهما، فإن الشخص قد يكون  
طالبا للطاعة مريدا لها، لكنه تركها إهمالا وتقصيرا، ولا يخرج بذلك عن  
ابتغائها.

واستدلوا أيضا بقوله تعالى " وما كان الله ليضيع إيمانكم " (٢) أي: صلاتكم  
إلى البيت المقدس.

واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون المراد به تصديقكم بتلك الصلاة.  
سلمنا ذلك لكن لا دلالة لهم في الآية، وذلك لأنهم زعموا أن الإيمان جميع

(١) سورة آل عمران: ٨٥.

(٢) سورة البقرة: ١٤٣.

الطاعات، والصلاة إنما هي جزء من الطاعات، وجزء الشيء لا يكون ذلك الشيء.

[مذهب القائلين بأن الإيمان فعل الواجبات وترك المحظورات]

وأما أهل الرابع، وهم القائلون بكونه عبارة عن جميع الواجبات وترك المحظورات دون النوافل، فقد يستدل لهم بقوله تعالى " إنما يتقبل الله من المتقين " (١) والتقوى لا تتحقق إلا بفعل الأمور به وترك المنهي عنه، فلا يكون التصديق مقبولاً ما لم تحصل التقوى.

وبما روي من أن الزاني لا يزني وهو مؤمن (٢). وبقوله عليه السلام " لا إيمان لمن لا أمانة له " (٣) وبقوله تعالى " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " (٤)

وقد لا يحكم بما أنزل الله، أو يحكم بما لم ينزل الله مصدقاً (٥). فلو تحقق الإيمان بالتصديق، لزم اجتماع الكفر والإيمان في محل واحد وهو محال لتقابلهما بالعدم والملكية.

والجواب عن الأول: أنه يجوز أن يكون المراد - والله أعلم - الأعمال النديبة (٦)، على أنا نقول: إن ظاهر الآية الكريمة متروك، فإنها تدل ظاهراً على أن من أخلص في جميع أفعاله وكان قد سبق منه معصية واحدة لم يتب عنها (٧) أن

(١) سورة المائدة: ٢٧.

(٢) راجع عوالي اللئالي ١ / ٤٠ و ١٦٧.

(٣) راجع المعجم المفهرس لا لفاظ الحديث النبوي ١ / ١٢٠.

(٤) سورة المائدة: ٤٤.

(٥) في (ن): مصدق.

(٦) في (ن): البدنية.

(٧) في (ط): منها - خ - عليها. وفي البحار: لم يشب عليها. وفي (م): لم يشب عليها.

يكون جميع أعمال الطاعات اللاحقة غير مقبولة، والقول بذلك مع بعده عن  
حكمة الله تعالى من أفضع الفظايح فلا يكون مرادا.  
بل المراد - والله أعلم - أن من عمل عملا إنما يكون مقبولا إذا كان متقيا  
فيه، بأن يكون مخلصا فيه لله تعالى، وحينئذ فلا دلالة لهم في الآية الكريمة.  
مع أنا لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بدالاتها على عدم قبول التصديق من دون  
التقوى، فلا يحصل بذلك مدعاهم الذي هو كون الإيمان عبارة عن جميع  
الواجبات إلى آخره.

ولقائل (١) أن يقول: لم لا يجوز أن يكون الإيمان عبارة عما ذكرتم مع  
التصديق بالمعارف الأصولية؟ وعدم قبول الجزء إنما هو لعدم قبول الكل.  
وأما الحديث الأول على تقدير تسليمه، فيمكن حمله على المبالغة في  
الزجر، أو تخصيصه بمن استحل، ودليل التخصيص في أحاديث آخر، أو على  
نفي الكمال في الإيمان، وكذا الحديث الثاني.  
وأما الاستدلال بالآية، فقد تعارض بقوله تعالى " ومن لم يحكم بما أنزل  
الله فأولئك هم الفاسقون (٢) والفاسق مؤمن على مذهب الحق، أو بين المنزلتين  
على غيره (٣).

ويمكن أن يقال: الفسق لا ينافي الكفر، إذ الكافر فاسق لغة، وإن كان في  
العرف ينافيه (٤)، لكنه لم يتحقق كونه عرف الشارع، بل المعلوم كونه لا هل الشرع  
والأصول، فلا تعارض حينئذ.

(١) في (ط) و (ن): إذ لقائل.

(٢) سورة المائدة: ٤٧.

(٣) في هامش (ط): على مذهب المعتزلة - خ ل.

(٤) في (ط) والبحار: يباينه، وفي هامشه: ينافيه - خ ل.

أقول: والحق في الجواب أن المراد - والله أعلم - ومن لم يحكم بما أنزل الله، أي: بما علم قطعاً أن الله سبحانه أنزله، فإن العدول عنه إلى غيره مستحلاً، أو الوقوف منه كذلك لا ريب في كونه كفراً، لأنه إنكار لما علم ثبوته ضرورة، فلا يكون التصديق حاصلًا.

وحينئذ فلا دلالة فيها على أن من ارتكب معصية غير مستحل أو مستحلاً، مع كون تحريمها (١) لم يعلم من الدين ضرورة يكون كافراً. وإنما ارتكبنا هذا الاضمار في الآية لما دل عليه النص والاجماع من (٢) أن الحاكم لو أخطأ في حكمه لم يكفر، مع أنه يصدق عليه أنه لم يحكم بما أنزل الله. واعلم أنه قد ظهر من هذا الجواب وجه آخر للجمع بين الآيتين ودفع التعارض بين ظاهرهما، بأن يراد من إحداهما ذكرناه في (٣) الجواب، ومن الأخرى ومن لم يحكم غير مستحل مع علمه بالتحريم فهو فاسق. والحاصل أنه يقال لهم: إن أردتم بالطاعات والتروك ما علم ثبوته من الدين ضرورة، فنحن نقول بموجب ذلك. لكن لا يلزم منه مدعاكم، لجواز كون الحكم بكفره: إما لجحده ما علم من الدين ضرورة، فيكون قد أخل بما هو شرط الإيمان، وهو عدم الجحد على ما قدمناه، أو لكون المذكورات جزء الإيمان على ما ذهب إليه بعضهم وإن أردتم الأعم، فلا دلالة لكم فيها أيضاً، وهو ظاهر.

-----  
(١) في (ط): تعريفها.

(٢) في (ن): مع.

(٣) في (ن): من.

[مذهب القائلين بأن الإيمان تصديق بالجنان

وإقرار باللسان وعمل بالأركان]

وأما أهل الخماس القائلون بأنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، فيستدل لهم بما استدل به أهل التصديق، مع ما استدل به أهل الأعمال ومن أضاف الإقرار باللسان إلى الجنان.

وقد علمت تزييف ما سوى الأول، وسيجئ إن شاء الله تعالى تزييف أدلة من أضاف الإقرار، فلم يبق لمذهبهم قرار.

نعم في أحاديث أهل البيت عليهم السلام ما يشهد لهم، وقد ذكر في الكافي وغيره منها جملة:

فمنها: ما رواه علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن عبد الرحيم القصير، قال: كتبت مع عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الإيمان ما هو؟ فكتب إلي مع عبد

الملك بن أعين: سألت رحمك الله عن الإيمان وهو الإقرار باللسان وعقد في القلب وعمل بالأركان، والإيمان بعضه من بعض (١).

ومنها: ما رواه علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن عن عجلان بن أبي صالح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوقفني على حدود الإيمان؟

فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، والإقرار بما جاء من عند الله وصلاة الخمس، وأداء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج البيت وولاية ولينا وعداوة عدونا، والدخول مع الصادقين (٢).

ومنها: ما رواه أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان أو

(١) أصول الكافي ٢ / ٢٧، ح ١.

(٢) أصول الكافي ٢ / ١٨، ح ٢.

غيره، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الإيمان؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، والاقرار بما جاء به من عند الله، وما استقر في القلوب من التصديق بذلك، قال قلت: أليست الشهادة عملاً؟ قال: بلى، قلت: العمل من الإيمان، قال: نعم لا يكون الإيمان إلا بعمل والعمل منه، ولا يثبت الإيمان إلا بعمل (١).

وغير ذلك من الأحاديث في الكافي وغيره. واعلم أن هذه الأحاديث منها ما سنده غير نقي كأول، فإن في سنده عبد الرحيم القصير، وهو مجهول مع كونه مكاتباً.

وأما الثاني، فإن سنده وإن كان جيداً إلا أن دلالة غير صريحة، فإن كون المذكورات حدود الإيمان لا يقتضي كونها نفس حقيقته، إذ حد الشيء نهايته وما لا يجوز تجاوزه، فإن تجاوزه خرج عنه.

ونحن نقول بموجب ذلك (٢)، فإن من تجاوز هذه المذكورات بأن تركها جاحداً لا ريب في خروجه عن الإيمان، لكن لعل ذلك لكونها شروطاً للإيمان لا لكونها نفسه.

وأما الثالث، فإن دلالة وإن كانت جيدة إلا أن في سنده إرسالا، مع كون العلاء مشتركاً بين المقبول والمجهول (٣). وبالجملة فهذه الرواية معارضة بما هو أمتن منها دلالة، وقد تقدم ذلك فليراجع، نعم لا ريب في كونها مؤيدة لما قالوه.

(١) أصول الكافي ٢ / ٣٨، ح ٣.

(٢) في (ن) بموجبه.

(٣) الظاهر هو العلاء بن رزين الثقة لرواية صفوان وغيره عنه وروايته عن محمد بن مسلم قال الفاضل الكاظمي في المشتركات [ص (١١١) المطبوع أخيراً بتحقيقنا وتعاليننا عليه]: ويعرف أنه ابن رزين الثقة برواية عدة نقلها عنه إلى أن قال: وصفوان بن يحيى إلى آخره انتهى ومع كثرة رواياته في كتب الأصحاب يرجح كونه ابن رزين الثقة، فتأمل.

وأما أهل السادس القائلون بأنه التصديق مع كلمتي الشهادة، ففي ما مر من الأحاديث ما يصلح شاهدا لهم، وكذا ما ذكره الكرامية مع ما ذكره أهل التصديق يصلح شاهدا لهم، وقد عرفت ما في الأولين، فلا نعيده.

[مذهب القائلين بأن الإيمان هو التصديق مع الاقرار باللسان]

وأما السابع، فإنه مذهب جماعة من المتأخرين، منهم المحقق الطوسي رحمه الله في تجريده (١)، فإنه اعتبر في حقيقة الإيمان مع التصديق الاقرار باللسان. قال: ولا يكفي الأول لقوله تعالى " وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم " (٢) أثبت للكفار الاستيقان النفسي، وهو التصديق القلبي، فلو كان الايمان هو التصديق القلبي فقط لزم اجتماع الكفر والإيمان، وهو باطل لتقابلهما تقابل العدم والملكية. ولا الثاني يعني الاقرار باللسان، لقوله تعالى " قالت الأعراب آمنا " (٣) الآية، ولقوله تعالى " ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين " (٤) فأثبت لهم تعالى في الآيتين التصديق باللسان ونفى عنهم الإيمان. أقول: الاستدلال على عدم الاكتفاء بالثاني مسلم موجه، وكذا على عدم الاكتفاء بالأول. أما على [عدم] (٥) اعتبار الاقرار، ففيه بحث، فإن الدليل أخص من المدعى، إذ المدعى أن الإيمان لا يتحقق إلا بالتصديق مع الاقرار به، وبدون ذلك يتحقق الكفر.

والآية الكريمة إنما دلت على ثبوت الكفر لمن جحد، أي: أنكر الآيات

(١) تجريد الاعتقاد ص ٣٠٩.

(٢) سورة النمل: ١٤.

(٣) سورة الحجرات: ١٤.

(٤) سورة البقرة: ٨.

(٥) الزيادة من (ط).

مع علمه بحقيقتها، وبينهما واسطة، فإن من حصل له التصديق اليقيني (١) في أول الأمر ولم يكن تلفظ بكلمات الإيمان لا يقال له إنه منكر ولا جاحد. وحينئذ فلا يلزم اجتماع الكفر والإيمان في مثل هذه الصورة، مع أنه غير مقر ولا تارك للاقرار جحدا كما هو المفروض، هذا إن قصد بالآية الدلالة على اعتبار الاقرار أيضا، وإلا لكان اعتبار الاقرار دعوى مجردة، وقد علمت ما عليه. وأما دلالة الآية الكريمة على كفره في صورة جحده واستيقانه، فنقول بموجبه، لكن ليس لعدم إقراره فقط، بل لأنه ضم إنكارا إلى استيقان.

وبالجملة فهو من جملة العلامات على الحكم بالكفر، كما جعل الاستخفاف بالشارع أو الشرع ووطئ المصحف علامة على الحكم بالكفر، مع أنه قد يكون مصدقا كما سبقت الإشارة إليه.

نعم غاية ما يلزم أن يكون إقرار المصدق شرطا، لحكمنا بإيمانه ظاهرا، وأما قبل ذلك وبعد التصديق، فهو مؤمن عند الله تعالى إذا لم يكن تركه للاقرار عن جحد.

على أنه يلزمه قدس سره أن من حصل له التصديق بالمعارف الإلهية ثم عرض له الموت فجأة قبل الاقرار يموت كافرا ويستحق العذاب الدائم، مع اعتقاده وحدة الصانع وحقية ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، ولا أظن أن مثل هذا المحقق يلتزم ذلك.

والحاصل أنه إن أراد رحمه الله أن كون الانسان مؤمنا عند الله سبحانه - كما هو ظاهر كلامه - لا يتحقق له إلا بمجموع الأمرين، فالواسطة والالتزام لازمان عليه. وإن أراد أن كونه مؤمنا في ظاهر الشرع لا يتحقق إلا بالأمرين معا، فالنزاع لفظي، فإن من اكتفى فيه بالتصديق يريد به كونه مؤمنا عند الله تعالى فقط. وأما عند الناس، فلا بد في العلم بذلك من الاقرار ونحوه.

(١) في (ن): النفسي.



واعلم أنه قد استدل بعضهم على هذا المذهب أيضا بأنا نعلم بالضرورة أن الإيمان في اللغة هو التصديق، والدلائل عليه كثيرة، فإما أن يكون في الشرع كذلك، أو يكون منقولا عن معناه في اللغة. والثاني باطل، لأن أكثر الألفاظ تكرارا في القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وآله لفظ

الإيمان، فلو كان منقولا عن معناه اللغوي لوجب أن يكون حاله كحال سائر العبادات الظاهرة في وجوب العلم به، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه باق على وضع اللغة. إذا ثبت هذا فنقول: ذلك التصديق إما أن يكون هو التصديق القلبي، أو اللساني، أو مجموعهما، والأول باطل لقوله تعالى " فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به " (١) فأثبت لهم المعرفة مع أنه حكم بكفرهم، ولو كان مجرد المعرفة إيمانا لما صح ذلك.

وأیضا قوله تعالى " فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين \* وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا " (٢) ولا يصح أن يكون جحدهم لها بقلوبهم حيث

أثبت لهم الاستيقان بها، فلا بد أن يكون بألسنتهم حيث لم يقرؤا بها. وإذا كان الجحد باللسان موجبا للكفر، كان الاقرار به مع التصديق القلبي موجبا للإيمان، فيكون الاقرار من محققات الإيمان. وأيضا قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام إذ يقول لفرعون " لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض " (٣) فأثبت بكونه عالما بأن الله تعالى هو الذي أنزل الآيات التي جاء بها موسى عليه السلام، فلو كان مجرد العلم هو الإيمان لكان فرعون

مؤمنا، وهو باطل بنص القرآن العزيز وإجماع الأنبياء عليهم السلام من لدن موسى عليه السلام

(١) سورة البقرة: ٨٩.

(٢) سورة النمل: ١٣ - ١٤.

(٣) سورة الإسراء: ١٠٢.

إلى محمد صلى الله عليه وآله. وأيضاً قوله تعالى " فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون " (١) ومعنى ذلك والله أعلم: أنهم يجحدون ذلك بألسنتهم ولا يكذبونك بقلوبهم، أي: يعلمون نبوتك.

ولا يستقيم أن يكون المعنى لا يكذبونك بألسنتهم، لمنافاة يجحدون بألسنتهم له، فيلزم أن يكونوا بألسنتهم ولم يكذبوا بها، وبطلانه ظاهر، فيجب تنزيه القرآن العزيز عنه.

ولك أن تقول: لم لا يجوز أن يكون المعنى: لا يكذبونك بألسنتهم ولكن يجحدون نبوتك بقلوبهم، كما أخبر الله تعالى عن المنافقين في سورتهم حيث قالوا " نشهد إنك لرسول الله " (٢) وكذبهم الله تعالى حيث شهد سبحانه وتعالى بكذبهم فقال: " والله يشهد إن المنافقين لكاذبون " (٣).

والمراد في شهادتهم، أي: فيما تضمنته من أنها عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد، كما ذكره جماعة من المفسرين، حيث لم توافق عقيدتهم، فقد علم من ذلك أنه لم يكذبه بألسنتهم بل شهدوا له بها، ولكنهم جحدوا ذلك بقلوبهم، حيث كذبهم الله تعالى في شهادتهم.

والجواب: التكذيب لهم ورد على نفس شهادتهم التي هي باللسان لا على نفس عقيدتهم.

وبالجملة فهذا لا يصلح نظيراً لما نحن فيه، على أن معنى الجحد كما قرره هو الإنكار باللسان مع تصديق القلب، وما ذكر من الاحتمال عكس هذا المعنى.

(١) سورة الأنعام: ٣٣.

(٢) سورة المنافقون: ١.

(٣) سورة المنافقون: ١.

ثم قال: والثاني باطل، أما أولاً، فبالاتفاق من الإمامية.  
وأما ثانياً فلقوله تعالى " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا  
أسلمنا " (١) ولا شك أنهم كانوا صدقوا بألسنتهم، وحيث لم يكن كافياً نفى الله  
تعالى  
عنهم الإيمان مع تحققه.

وقوله تعالى " ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين " (٢)  
فأثبت لهم الاقرار والتصديق باللسان ونفى إيمانهم، فثبت بذلك أن الإيمان هو التصديق  
مع الاقرار.

ثم قال: لا يقال لو كان الاقرار باللسان جزء الإيمان للزم كفر الساكت.  
لأننا نقول: لو كان الإيمان هو العلم أي (٣) التصديق لكان النائب غير مؤمن  
لكن لما كان النوم لا يخرج عن كونه مؤمناً بالاجماع مع كونه أولى، بأن يخرج  
به النائب عن الإيمان، لأنه لا يبقى معه معنى (٤) الإيمان، بخلاف الساكت فإنه  
قد بقي معه معنى منه، وهو العلم لم يكن السكوت مخرجاً بطريق أولى.  
نعم لو كان الخروج عن التصديق والاقرار، أو عن أحدهما على جهة الإنكار  
والجحد، لخرج بذلك عن الإيمان، ولذلك قلنا، إن الإيمان هو التصديق بالقلب  
والاقرار باللسان، أو ما في حكمهما انتهى محصل ما ذكره.

أقول: قوله " إن النائب ينتفي عنه العلم أي التصديق " غير مسلم، وإنما  
المنتفي شعوره بذلك العلم، وهو غير العلم، فالتصديق حينئذ باق، لكونه من  
الكيفيات النفسية، فلا يزيله النوم، وحينئذ فلا يلزم من عدم الحكم بانتفاء الإيمان  
من النائب عدم الحكم بانتفائه عن الساكت بطريق أولى.

(١) سورة الحجرات: ١٤.

(٢) سورة البقرة: ٨.

(٣) في (ط): لم يكن.

(٤) في (ن): من، وفي (م) والبحار: معنى من الإيمان.

نعم الحكم بعدم انتفائه عن الساكت على مذهب من جعل الاقرار جزءا، إما للزوم الحرج العظيم لو كلف بدوام الاقرار في كل وقت، أو أن يكون المراد من كون الاقرار جزءا للإيمان الاقرار في الجملة، أي: في وقت ما مع البقاء عليه، فلا ينافيه السكوت المجرد، وإنما ينافيه مع الجحد، لعدم بقاء الاقرار حينئذ.

وأقول: الذي ذكره من الدليل على عدم النقل لا يدل وحده على كون الاقرار جزءا، وهو ظاهر، بل قصد به الدلالة على بطلان ما عدا مذهب أهل التصديق. ثم استدل على بطلان مذهب التصديق بما ذكره، من الآيات الدالة على اعتبار الاقرار في الإيمان، فيكون الإيمان الشرعي تخصيصا للغوي، كما هو عند أهل التصديق.

وهذا جيد، لكن دلالة الآيات على اعتبار الاقرار ممنوعة، وقد بينا ذلك سابقا بأن تكفيرهم إنما كان لجحدهم الاقرار، وهو أخص من عدم الاقرار، فتكفيرهم بالجحد لا يستلزم تكفيرهم بمطلق عدم الاقرار ليكون الاقرار معتبرا. نعم اللازم من الآيات اعتبار عدم الجحد مع التصديق، وهو أعم من الاقرار واعتبار الأعم [لا] يستلزم اعتبار الأخص، وهو ظاهر. وهذا جواب عن استدلاله بجميع الآيات.

ونزيد في الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى في الحكاية عن موسى عليه وعلى نبينا وآله الصلاة والسلام " لقد علمت ما أنزل هؤلاء " (١) الآية أنه يجوز أن يكون نسب

إلى فرعون العلم على طريق الملاطفة والملائمة، حيث كان مأمورا عليه السلام بذلك بقوله " فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى " (٢).

(١) سورة الإسراء: ١٠٢.

(٢) سورة طه: ٤٤.

وهذا شائع في الاستعمال، كما يقال في المحاورات كثيرا: وأنت خبير بأنه كذا وكذا، مع أن المخاطب بذلك قد لا يكون عارفاً بذلك المعنى أصلاً، بل قد لا يكون هناك مخاطب أصلاً، كما يقع في المؤلفات كثيراً. وعلى هذا فلا تدل الآية على ثبوت العلم لفرعون، ولو سلم ثبوته كان الحكم بكفره للجدد (١)، لا لعدم الاقرار مطلقاً كما سبق بيانه. واعلم أن المحقق الطوسي رحمه الله اختار في فصوله (٢) الاكتفاء بالتصديق القلبي في تحقق الإيمان، فكأنه رحمه الله لحظ ما ذكرناه. وقد استدلل له بعض الشارحين بقوله تعالى " أولئك كتب في قلوبهم الإيمان " (٣) وبقوله تعالى " ولما يدخل الإيمان في قلوبكم " (٤) فيكون حقيقة فيه، فلو أطلق على غيره لزم الاشتراك أو المجاز وهما خلاف الأصل. نعم الاقرار باللسان كاشف عنه، والأعمال الصالحة ثمراته.

أقول: الذي ظهر مما حررناه (٥) أن الإيمان هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته وبالنبوة، وبكل ما علم بالضرورة مجيء النبي صلى الله عليه وآله به مع الاقرار

بذلك، وعلى هذا أكثر المسلمين بل ادعى بعضهم إجماعهم على ذلك، والتصديق بإمامة الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام وبإمام الزمان عليه السلام وهذا عند الإمامية (٦)

- 
- (١) في (ن): لجدده.  
(٢) فصول العقائد ص ٤٨.  
(٣) سورة المجادلة: ٢٢.  
(٤) سورة الحجرات: ١٤.  
(٥) في البحار: حررناه.  
(٦) راجع البحار ٦٩ / ١٣٠ - ١٤٩.

## المقالة الثانية

(في تحقيق أمور تتعلق بما سبق)

وفيها أبحاث:

### البحث الأول

في إن حقيقة الإيمان بعد الاتصاف بها بحيث يصير المتصف بها

مؤمنا عند الله تعالى هل تقبل الزيادة أم لا؟

ف قيل: بالثاني لما تقدم من أنه التصديق القلبي الذي بلغ الجزم والثبات، فلا تتصور فيه الزيادة عن ذلك، سواء أتى بالطاعات وترك المعاصي أم لا؟، وكذا لا تعرض له النقيصة وإلا لما كان (١) ثابتا، وقد فرضناه كذلك هذا خلف. وأيضا حقيقة الشيء لو قبلت الزيادة والنقصان لكانت حقائق متعددة وقد فرضناها واحدة، هذا خلف.

إن قلت: حقيقة الإيمان من الأمور الاعتبارية للشارع، وحينئذ فيجوز أن يعتبر الشارع للإيمان حقائق متعددة متفاوتة زيادة ونقصانا، بحسب مراتب المكلفين في قوة الإدراك وضعفه، فإننا نقطع بتفاوت المكلفين في العلم والإدراك. قلت: لو جاز ذلك وكان واقعا لوجب على الشارع بيان حقيقة إيمان كل فرقة يتفاوتون في قوة الإدراك مع أنه لم يبين، وما ورد من جهة الشارع فيما به يتحقق الإيمان من حديث جبرئيل للنبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأحاديث [قوى] (٢) قد مر ذكره، وليس فيه شيء يدل على تعدد الحقائق بحسب تفاوت قوى المكلفين.

(١) في (ط): كانت.

(٢) الزيادة من (م).

وأما ما ورد في الكتاب العزيز والسنة المطهرة مما يشعر بقبوله الزيادة والنقصان، كقوله تعالى " وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً " (١) وقوله تعالى " ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم " (٢) وقوله تعالى " ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين " (٣).

وكذا ما ورد من أمثال ذلك في القرآن العزيز، فمحمول على زيادة الكمال، وهو أمر خارج عن أصل الحقيقة الذي هو محل النزاع.

والآية الثانية صريحة في ذلك، فإن قوله تعالى " مع إيمانهم " يدل على (٤) أن أصل الإيمان ثابت، أو على من كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله حيث كانوا يسمعون

فرضاً بعد فرض منه صلى الله عليه وآله، فيزدادوا إيمانهم به، لأنهم لم يكونوا مصدقين به قبل أن يسمعوهم.

وحاصله أن الحقيقة الشرعية للإيمان لم تكن حصلت بتمامها في ذلك الوقت، فكان كل ما حصل منها شيئاً صدقوا به.

واعترض بأن من كان بعد عصر النبي يمكن في حقه تجديد الاطلاع على تفاصيل الفرائض المتوقف عليها الإيمان، فإنه يجب الاعتقاد إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا ريب أن اعتقاد الأمور المتعددة تفصيلاً أزيد وأظهر عند النفس من اعتقادها إجمالاً، فعلم من ذلك قبول حقيقة الإيمان الزيادة.

أقول: فيه بحث، فإن الجازم بحقيقة الجملة جازم بحقيقة كل جزء منها وإن

(١) سورة الأنفال: ٢.

(٢) سورة الفتح: ٤.

(٣) سورة المائدة: ٩٣.

(٤) في (ط): من.

لم يعلمه بعينه، ألا ترى أنا بعد علمنا بصدق النبي صلى الله عليه وآله جازمون بصدق كل ما

يخبر به، وإن لم نعلم تفصيل ذلك جزءا جزءا، حتى لو فصل ذلك علينا واحدا واحدا لما ازداد ذلك الجزم.

نعم الزائد في التفصيل إنما هو إدراك الصور المتعددة من حيث التعدد والتشخص وهو لا يوجب زيادة في التصديق الاجمالي الجازم، فإن هذه الصور قد كانت مجزوما بها على تقدير دخولها في الهيئة الإجمالية، وإنما الشاذ عن النفس إدراك خصوصياتها، وهو أمر خارج عن تحقق الحقيقة المجزوم بها. نعم لا ريب في حصول الأكملية به، وليس الكلام فيها.

وقد أجاب بعض المفسرين عن الآية الثالثة بأن تكرار الإيمان فيها ليس فيه دلالة على الزيادة، بل إما أن يكون باعتبار الأزمنة الثلاثة، أو باعتبار الأحوال الثلاث: حال المؤمن مع نفسه، وحاله مع الناس، وحاله مع الله تعالى، ولذا بدل الإيمان بالاحسان، كما يرشد إليه قوله صلى الله عليه وآله في تفسيره الإحسان " أن تعبد الله كأنك

تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك "

أو باعتبار المراتب الثلاث: المبدأ، والوسط، والمنتهى.

أو باعتبار ما ينبغي ترك المحرمات حذرا عن العقاب، وترك الشبهات تباعدا عن الوقوع في المحرمات، وهو مرتبة الورع، وترك بعض المباحات المؤذنة بالنقص، حفظا للنفس عن الخسة، وتهديا لها عن دنس الطبيعة.

أو يكون هذا التكرار كناية عن أنه ينبغي للمؤمن أن يجدد الإيمان في كل وقت بقلبه ولسانه وأعماله الصالحة، وعبر عنه على بقائه (١) والثبات عليه عند الذهول ليصير الإيمان ملكة للنفس، فلا يزلزلها عروض شبهة انتهى.

(١) في هامش (م): حرصا منه على بقائه - ظ.



قيل في بيان قبول الإيمان الزيادة: إن الثبات والدوام على الإيمان أمر زائد عليه في كل زمان، وحاصل ذلك يرجع إلى أن الإيمان عرض، لأنه من الكيفيات النفسانية، والعرض لا يبقى زمانين، بل بقاؤه إنما يكون بتجدد الأمثال.

أقول: وهذا مع بنائه على ما لم يثبت حقيقته (١) بل نفيه، فليس من الزيادة في شيء، إذ لا يقال للمماثل الحاصل بعد انعدام مثله: أنه زائد، وهذا ظاهر. وقيل في توجيه قبوله الزيادة: إنه بمعنى زيادة ثمرته من الطاعات وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي.

أقول: هذا التوجيه وجيه لو كان النزاع في مطلق الزيادة، لكنه ليس كذلك، بل النزاع إنما هو في أصل حقيقته لا في كمالها.

واستدل بعض المحققين على أن حقيقة التصديق الجازم الثابت تقبل الزيادة والنقصان، بأنا نقطع أن تصديقنا ليس كتصديق النبي أقوى من تصديقنا وأكمل.

أقول: لا ريب في أننا قاطعون بأن تصديق النبي صلى الله عليه وآله أقوى من تصديقنا وأكمل،

لكن هذا لا يدل على اختلاف حقيقة الإيمان التي قدرها الشارع باعتقاد أمور مخصوصة

على وجه الجزم والثبات.

فإن تلك الحقيقة إنما هي من اعتبارات الشارع، ولم يعهد من الشارع اختلاف حقيقة الإيمان باختلاف المكلفين في قوة الإدراك، بحيث يحكم بكفر قوي الإدراك لو كان جزمه بالمعارف الإلهية كجزم من هو أضعف إدراكا منه.

نعم الذي يتفاوت فيه المكلفون إنما هو مراتب كماله بعد تحقق أصل حقيقته التي يخاطب بتحصيلها كل مكلف، ويصير (٢) بها مؤمنا عند الله تعالى، ويستحق الثواب الدائم وبدونها العقاب الدائم.

(١) في (ن): حقيقته.

(٢) في البحار: ويعتبر.

وأما تلك الكمالات الزائدة، فإنما تكون باعتبار قرب المكلف إلى الله تعالى بسبب استشعاره لعظمة الله تعالى وكبريائه وشمول قدرته وعلمه، وذلك لإشراق نفسه وإطلاعها على ما في مصنوعات الله تعالى من الأحكام والاتقان والحكم والمصالح.

فإن النفس إذا لاحظت هذه البدائع الغريبة العظيمة التي تحار في تعقلها مع علمها بأنها تشترك في الإمكان والافتقار إلى صانع يبدعها ويبيدها متوحد في ذاته بذاته، انكشف عليها كبرياء ذلك الصانع وعظمته وجلاله وإحاطته بكل شيء، فيكثر خوفها وخشيتها واحترامها لذلك الصانع، حتى كأنها لا تشاهد سواه ولا تخشى غيره، فتقطع عن غيره إليه، وتسلم أزمة أمورها إليه، حيث علمت أن لا رب غيره، وأن المبدأ منه والمعاد إليه.

فلا تزال شاخصة منتظرة لأمره حتى تأتيها، فتفر إليه من ضيق الجهالة إلى سعة مغفرته (١) ورحمته ولطفه، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون. وكذا ما ورد في السنة مما يشعر بقبوله الزيادة والنقصان يمكن حمله على ما ذكرناه، كحديث الجوارح ذكره في الكافي في باب طينة المؤمن والكافر عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن بكر بن صالح، عن قاسم بن بريد (٢) قال: حدثنا أبو عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام بعد كلام طويل قال قلت له: صفه (٣) - يعني

الإيمان - جعلت فداك حتى أفهمه.

فقال: الإيمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل، فمنه التام المنتهي تمامه، ومنه الناقص البين نقصانه.

(١) في (ط) والبحار: معرفته.

(٢) في النسخ: يزيد.

(٣) في (ن): صف لي. وفي البحار: صفه لي.

قلت: إن الإيمان ل يتم وينقص ويزيد؟

قال: نعم

قلت: كيف ذلك؟

قال: لأن الله تبارك وتعالى فرض الإيمان على جوارح ابن آدم وقسمه عليها وفرقه فيها، فليس من [جوارحه] (١) جارحة إلا وقد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها.

ثم ذكر جارحة جارحة وما فرض الله عليها، وابتدأ منها بالقلب، وهو حديث طويل جدا، فصل فيه كل ما فرض الله على جارحة جارحة فليطلب هناك. ثم قال في آخره قلت: قد فهمت نقصان الإيمان وتمامه، فمن أين جاءت زيادته؟

فقال: قول الله عز وجل " وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا " (٢) الآية وقال: " نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى " (٣).

ولو كان واحدا لا زيادة فيه ولا نقصان لم يكن لأحد منهم فضل على الآخر، ولاستوى الناس وبطل التفضيل، ولكن بتمام الإيمان دخل المؤمن الجنة، وبالزيادة في الإيمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله، وبالنقصان دخل المفرطون النار (٤) انتهى.

إعلم أن سند هذا الحديث ضعيف، لأن في طريقه بكر صالح الرازي،

(١) الزيادة من المصدر.

(٢) سورة التوبة: ١٢٦.

(٣) سورة الكهف: ١٣.

(٤) أصول الكافي ٢ / ٣٣ - ٣٧.

وهو ضعيف جدا كثير التفرد بالغرائب. وأبو عمرو الزبيري وهو مجهول، فسقط الاستدلال به.

ولو سلم سنده فلا دلالة فيه على اختلاف نفس حقيقة الإيمان. ألا ترى أنه قال عليه السلام: ولكن بتمام الإيمان دخل المؤمنون الجنة. فأشار بذلك إلى نفس حقيقة الإيمان التي يترتب عليها النجاة، وجعل الناقص عنها مما يترتب عليه دخول النار، فلم يكن إيماننا وإلا لم يدخل صاحبه النار، لقوله تعالى " وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات " (١) وجعل الزيادة في الإيمان مما يوجب التفاضل في الدرجات.

ولا ريب أن هذه الزيادة لو تركت، واقتصر المكلف على ما يحصل به التمام، لم يعاقب على ترك هذه الزيادة، ولأنه عليه السلام جعل التمام موجبا للجنة، فكيف يوجب

العقاب ترك الزيادة؟ مع أن ما دونه - وهو التمام - يوجب الجنة. وعلى هذا فتكون الزيادة غير مكلف بها، فلم تكن داخلة في أصل حقيقة الإيمان، لأنه مكلف به بالنص والاجماع، فيكون من الكمال. فظهر بذلك كون هذا الحديث دليلا على عدم قبول حقيقة الإيمان للزيادة والنقصان، لا دليلا على قبولهما. وهذا استخرج لم نسبق إليه، وبيان لم يعثر غيرنا عليه. على أن هذا الحديث لو قطعنا النظر عما ذكرناه وحملناه على ظاهره لكان معارضا بما سبق من حديث للنبي صلى الله عليه وآله حيث سأله عن الإيمان، فقال: أن تؤمن بالله

ورسله واليوم الآخر، أي: تصدق بذلك.

ولو بقي من حقيقته شيء سوى ما ذكره له لبينه له، فدل على أن حقيقته تتم بما أجابه بالقياس إلى كل مكلف. أما للنبي فلأنه المجاب به حين سأله، وأما لغيره فالتأسي به.

(١) سورة التوبة: ٧٢.

وطريق الجمع بينهما حينئذ حمل ما في حديث الجوارح من الزيادة عن ذلك على مرتبة الكمال كما بيناه سابقا.

[التوسعة في حقيقة الإيمان]

وهاهنا بحث: وهو أن حقيقة الإيمان لما كانت من الأمور الاعتبارية للشارع كان تجديدها إنما هو بجعل الشارع وتقريره لها، فلا يعلم حينئذ مقداره وحقيقته إلا منه.

وحيث رأينا ما وصل إلينا من خطابه تعالى غير قاطع في الدلالة على تعيين قدر مخصوص من أنواع الاعتقادات والأعمال، بحيث يشترك الكل في التكليف به من غير تفاوت بين قوي الإدراك وضعيفه، بل رأيناها متفاوتة في الدلالة على ذلك يعلم ذلك من تتبع آيات الكتاب العزيز والسنة المطهرة. وقد سبق نبذة من ذلك. ولا يجوز الاختلاف في خطابه، ولا أن يكلف عباده بأمر لا يبين لهم مراده تعالى منه، لاستحالة تكليف ما لا يطاق وإخلاله باللفظ، ورأينا الأكثر ورودا في كتابه بذلك الأمر بالاعتقاد القلبي من غير تعيين مقدار مخصوص بقاطع يوقفنا على اعتباره. أمكن حينئذ أن يكون مراده منه مطلق الاعتقاد العلمي، سواء كان علم الطمأنينة، أو علم اليقين، أو حق اليقين، أو عين اليقين، فيكون حقيقة واحدة، وهو الأذعان القلبي والاعتقاد العلمي، والتفاوت بالزيادة والنقصان إنما هو في أفراد تلك الحقيقة ومن مشخصاتها، فلا يكون داخلا في الحقيقة المذكورة. وما ورد مما ظاهره الاختلاف في الدلالة على مراد الشارع منه، يمكن تنزيهه على تفاوت الأفراد المذكورة، كعلم الطمأنينة وعلم اليقين وغيرها، فيكون كل واحد منهما مرادا وكافيا في امتثال أمر الشارع، وهذا هو المناسب لسهولة التكليف واختلاف طبقات المكلفين في الإدراك كما لا يخفى.

وبذلك يسهل الخطب في الحكم بإيمان أكثر العوام الذين لا يتيسر لا أنفسهم الاتصاف بالعلم الذي لا يقبل تشكيك المشكك، فإن علم الطمأنينة متيسر لكل واحد.

وعلى هذا فيكون ما تشعر النفس به من الازدياد في التصديق والاطمئنان عندما نشاهده من برهان أو عيان إنما هو انتقال من (١) أفراد تلك الحقيقة وتبدل واحد بآخر والحقيقة واحدة.

لا يقال: أفراد الحقيقة الواحدة لا تنافي الاجتماع في القوة العاقلة، فإن أفراد الحيوان والانسان يصلح اجتماعهما في القوة العاقلة، وما نحن فيه ليس كذلك إذ لا يمكن اتصاف النفس بحصول علم الطمأنينة وعلم اليقين في حالة واحدة لتضادهما، ولهذا يزول الأول بحصول الثاني، فلا يكون ما ذكرت أفراد حقيقة واحدة بل حقائق.

قلت: لا نسلم أن أفراد كل حقيقة يصلح اجتماعها في الحصول عند القوة العاقلة، بل قد لا يصلح ذلك، لما بينها من التضاد كما في البياض والسواد، فإنهما فردان لحقيقة واحدة هي اللون، مع عدم صحة اجتماعهما في محل واحد لا خارجا ولا ذهنا. بقي هاهنا شيء: وهو أنه لا ريب في تحقق الإيمان الشرعي بالتصديق الجازم الثابت، وإن أحل المتصف به ببعض الطاعات وقارف بعض المنهيات عند من يكتفي في حصول الإيمان بإذعان الجنان.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى للنزاع عند هؤلاء في أن حقيقة الإيمان هل تقبل الزيادة والنقصان؟ إذ لو قبلت شيئا منهما لم تكن واحدة بل متعددة، لأن القابل غير المقبول، والعارض غير المعروض.

---

(١) في (ن) والبحار: في.

فإن دخل الزائد في مفهوم الحقيقة بحيث صار ذاتيا لها تعددت وتبدلت، وكذا الناقص إذا خرج عنها، فلا تكون واحدة وقد فرضناها كذلك هذا خلف. وإن لم يدخل ولم يخرج شيء منهما كانت واحدة من غير نقصان وزيادة فيها، بل هما راجعان إلى الكمال وعدمه، وحينئذ فيبقى محل النزاع هل يقبل كما لها الزيادة والنقصان؟ وأنت خبير بأن هذا مما لا يختلف على (١) صحته اثنان. وقد ذكر بعض العلماء أن هذا النزاع إنما يتمشى على قول من جعل الطاعات من الإيمان.

وأقول: الذي يقتضيه النظر أنه لا يتمشى على قولهم أيضا، وذلك أن ما اعتبروه في الإيمان من الطاعات: إما أن يريدوا به توقف حصول الإيمان على جميع ما اعتبروه، أو عليه في الجملة.

وعلى الأول يلزم كون حقيقته واحدة، فإذا ترك فرضا من تلك الطاعات يخرج عن الإيمان.

وعلى الثاني يلزم ما يتحقق به الإيمان من تلك الطاعات داخلا في حقيقته و ما زاد عليه خارجا، فتكون واحدة على التقديرين، فليس الزيادة والنقصان إلا في الكمال على جميع الأقوال (٢).

البحث الثاني

(في بيان حقيقة الكفر نعوذ بالله منه)

عرفه جماعة بأنه عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا، سواء كان ذلك

(١) في (ن) وهامش (ط): في.

(٢) راجع البحار ٦٩ / ٢٠١ - ٢٠٨.

العدم بضد أو (١) بلا ضد.  
فبالضد كأن يعتقد عدم الأصول التي بمعرفتها يتحقق الإيمان، أو عدم شيء منها.

وبغير الضد كالخالي من الاعتقادين، أي: اعتقاد ما به يتحقق الإيمان، واعتقاد عدمه، وذلك كالشاك، أو الخالي بالكلية، كالذي لم يقرع سمعه شيء من الأمور التي يتحقق الإيمان بها.

ويمكن إدخال الشاك في القسم الأول، إذ الضد يخطر بباله، وإلا لما صار شاكا.

واعترض بأن الكفر قد يتحقق مع التصديق بالأصول المعتبرة في الإيمان، كما إذا ألقى إنسان المصحف في القاذورات عامدا، أو وطأه كذلك، أو ترك الاقرار باللسان جحدا، وحينئذ فينتقض حد الإيمان منعا وحد الكفر جمعا. وأجيب تارة بأننا لا نسلم بقاء التصديق لفاعل ذلك، ولو سلمنا بقاؤه حالة وقوع ذلك، لكن يجوز أن يكون الشارع جعل وقوع شيء من ذلك علامة وأمارة على تكذيب فاعل ذلك وعدم تصديقه، فيحكم بكفره عند صدور ذلك منه.

وهذا كما يجعل (٢) الاقرار باللسان علامة على الحكم بالإيمان، مع أنه قد يكون كافرا في نفس الامر، وتارة بأنه يجوز أن يكون الشارع حكم بكفره ظاهرا عند صدور شيء من ذلك، حسما لمادة جرأة المكلفين على انتهاك حرماته وتعدّي حدوده، وإن كان التصديق في نفس الأمر حاصلًا.

وغاية ما يلزم من ذلك جواز الحكم بكون شخص واحد مؤمنا وكافرا، وهذا

(١) في هامش (ط): أم - خ.

(٢) في (ن): جعل.



لا محذور فيه، لأننا نحكم بكفره ظاهرا وإمكان إيمانه باطنا (١)، فالموضوع مختلف فلم يتحقق اجتماع المتقابلين ليكون محالا.

ونظير ذلك ما ذكرناه من دلالة الاقرار على الإيمان، فيحكم به مع جواز كونه كافرا في نفس الأمر.

وأقول أيضا: النقص المذكور لا يرد على جامعية تعريف الكفر، وذلك لأنه قد بين أن عدم المأخذ فيه أعم من أن يكون بالضد أو غيره، وما ذكره من موارد النقص داخل في غير الضد كما لا يخفى، وحينئذ فجامعيته سالمة، لصدقه على الموارد المذكورة، والناقض والمجيب غفلا عن ذلك.

ويمكن الجواب عن مانعية تعريف الإيمان أيضا، بأن نقول: من عرف الإيمان بالتصديق المذكور جعل عدم الاتيان بشئ من موارد النقص شرطا في اعتبار ذلك التصديق شرعا وتحقق حقيقة الإيمان.

والحاصل أنا لما وجدنا الشارع حكم بإيمان المصدق وحكم بكفر من ارتكب شيئا من الأمور المذكورة مطلقا، علمنا أن ذلك التصديق إنما يعتبر في نظر الشارع إذا كان مجردا عن ارتكاب شئ من موارد النقص وأمثالها الموجبة للكفر، فكان عدم الأمور المذكورة شرطا في حصول الإيمان.

ولا ريب أن المشروط عدم عند عدم شرطه وشروط المعرف التي يتوقف عليها وجود ماهية ملحوظة في التعريف وإن لم يصرح بها فيه، للعلم باعتبارها عقلا، لما تقرر في بداهة العقول أنه بدون العلة لا يوجد (٢) المعلول، والشرط من أجزاء العلة كما صرحوا به في بحثها، والكل لا يوجد بدون جزئه. وهذا الجواب واللذان قبله لم نجدنا لغيرنا، بل هي من هبات الواهب تعالى

(١) في (ن): ظنا.

(٢) في (ط) والبحار: لا يوجب.

وتقدس ولم نقدم (١) لذلك مثلا وإن لم نكن له أهلا (٢).  
وقال الغزالي: الكفر هو التكذيب بما التصديق به إيمان.  
وقال بعض الأشعري: إن الكفر هو الجحد، وربما فسر الجحد بالجهل.  
ويريد على تعريف الغزالي ما سبق وروده على غيره. والجواب الجواب.  
ويرد عليه زيادة أن عدم التصديق أعم من التكذيب، وهو موجب للكفر أيضا  
كما تقدم في الشاك وخالي الذهن، فلم يكن التعريف جامعاً.  
واعتذر الفخر الرازي عنه بأن من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله أن تصديقه  
واجب في كل ما جاء به، فمن لم يصدقه فقد كذبه.  
وهذا ليس بشيء، إذ لا ريب في تحقق الوسطة بين التصديق والتكذيب،  
وإن لم يتحقق بين الصدق والكذب على المذهب (٣) الحق، فإن الشاك لا يقال له  
مكذب.  
ولئن سلم إطلاقه عليه، فالخالي لا يطلق عليه أصلاً، فإن التزم صحة الإطلاق  
مجازاً لزم ارتكاب المجاز في التعريف، وقد منع منه خصوصاً مع عدم القرينة  
كما هنا.  
ويرد على أولئك البعض كل ما ورد على الغزالي.

(١) في البحار: نعدم.  
(٢) راجع البحار ٦٩ / ٢٠ - ٢١ ثم قال وأقول: هذه التكاليف إنما يحتاج إليها  
إذا جعل الإيمان نفس العقائد ولم يدخل فيها الأعمال، ومع القول بدخول الأعمال لا حاجة  
إليها، مع أن هذا التحقيق يهدم ما أسسه سابقاً، إذ يجري هذه الوجوه في سائر الأعمال  
والتروك التي نفى كونها داخلة في الإيمان، وما ذكره عليه السلام في آخر الحديث من  
الالتزام على المخالفين يومئذ إلى هذا التحقيق فتأمل.  
(٣) في (ن): مذهب.

ثم إن فسر الجحد بأنه الإنكار باللسان مع الاعتراف بالقلب، كما هو المتعارف في معناه، كان أخص من تعريف الغزالي، لأن التكذيب قد يكون بالقلب، كما قد يكون باللسان، فيرد عليه زيادة النقض بمن صدق بلسانه وأنكر بقلبه، فإنه كافر مع عدم صدق التعريف عليه، فلا يكون التعريف جامعاً، وبالزيادة المذكورة قد يكون أقل جامعياً.

وإن فسر بمطلق الإنكار كان قريباً من تعريف الغزالي، فيرد عليه ما يرد عليه فقط. وإن فسر بالجهل، مع كونه لا يخلو عن جهل يرد عليه الحكم بإيمان من كذب بلسانه دون قلبه مع أنه محكوم بكفره، لكن لا يرد عليه جميع النقوض السابقة.

### البحث الثالث

في أن المؤمن بعد اتصافه بالإيمان الحقيقي في نفس الامر هل يمكن أن يكفر أم لا؟

ولا خلاف في أنه لا يمكن ما دام الوصف، وإنما النزاع في إمكان زواله بضد أو غيره، فذهب أكثر الأصوليين إلى جواز ذلك، بل إلى وقوعه، وذلك لزوال الضد بطريان ضده، أو مثله على القول بعدم اجتماع الأمثال أمر ممكن، لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال.

لا يقال: نمنع عدم لزوم المحال، فإنه من فرض وقوعه، وذلك لأن زوال الضد بطريان الآخر يلزم منه الترجيح من غير مرجح، بل ترجيح المرجوح، لأن الضد الموجود راجح الوجود لوجوده والمعدم مرجوح، فكيف يترجح على الراجح، وكلاهما محال. وكذا الحكم في الأمثال.

لأننا نقول: المرجح موجود، وهو فاعل المختار القادر على الإيجاد والإعدام حتى في الحقائق الوجودية، فكيف بالحقائق الاعتبارية، ولا ريب أن الإيمان والكفر حقيقتان اعتباريتان للشارع، فاعتبر الاتصاف بالإيمان عند حصول عقائد مخصوصة، وانتفائه عند انتفائها، وكلاهما مقدوران للمعتقد. وظاهر كثير من الآيات الكريمة دال عليه، كقوله تعالى " إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا " (١) وقوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم بعد إيمانكم كافرين " (٢).

وذهب بعضهم إلى عدم جواز زوال الإيمان الحقيقي بصد أو غيره، ونسب ذلك إلى السيد المرتضى رضي الله عنه، مستدلا بأن ثواب الإيمان دائم وعقاب الكفر دائم، والاحباط والموافاة عنده (٣) باطلان.

أما الاحباط فلاستلزام أن يكون الجامع بين الإحسان والإساءة بمنزلة من لم يفعلهما مع تساويهما أو بمنزلة من لم يحسن إن زادت الإساءة، أو بمنزلة من لم يسئ مع العكس، واللازم بقسميه باطل قطعا، فالملزوم مثله.

وأما الموافاة فليست عندنا شرطا في استحقاق الثواب بالإيمان، لأن وجوه الأفعال وشروطها التي يستحق بها ما يستحق لا يجوز أن يكون منفصلة عنها ولا متأخرة

عن وقت حدوثها، والموافاة منفصلة عن وقت حدوث الإيمان، فلا يكون وجهها ولا شرطا في استحقاق الثواب.

لا يقال: الثواب إنما يستحقه العبد على الفعل، كما هو مذهب العدالة، والإيمان ليس فعلا للعبد، وإلا لما صح الشكر عليه، لكن التالي باطل، إذ الأمة

(١) سورة النساء: ١٣٧.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٠.

(٣) في (ن): عندنا.

مجتمعة على وجوب شكر الله تعالى على نعمة الإيمان، فيكون الإيمان من فعل الله تعالى، إذ لا شكر (١) على فعل غيره، وإذا لم يكن من فعل العبد، فلا يستحق عليه ثوابا فلا يتم دليله، على أنه لا يتعقبه كفر، لأن مبناه على استحقاق الثواب على الإيمان.

لأننا نقول: بل هو من فعل العبد، ونلتزم عدم صحة الشكر عليه ونمنع بطلانه. قولك " في إثباته الأمة مجتمعة " إلى آخره قلنا: الشكر إنما هو على مقدمات الإيمان، وهي تمكين العبد من فعله وإقداره عليه، وتوفيقه على تحصيل أسبابه وتوفيق ذلك له لا على نفس الإيمان الذي هو فعل العبد، فإن ادعى الإجماع على ذلك سلمناه ولا يضرنا، وإن ادعى الإجماع على غيره منعناه فلا ينفعهم. والاعتراض عليه رحمه الله من (٢) وجوه.

أحدها: توجه المنع إلى المقدمة القائلة بأن الموافقة ليست شرطا في استحقاق الثواب، وما ذكره في إثباتها من أن وجوه الأفعال (٣) وشروطها التي يستحق بها ما يستحق لا يجوز أن تكون منفصلة عنها، والموافاة منفصلة عن وقت الحدوث فلا يكون وجهها، لا دلالة له على ذلك.

بل إن دل فإنما يدل على أن الموافاة ليست من وجوه الأفعال، لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون شرطا لاستحقاق الثواب، فلم لا يجوز أن يكون استحقاق الثواب مشروطا بوجوه الأفعال مع الموافاة أيضا؟ لا بد لنفي ذلك من دليل. ثانيها: الآيات الكريمة التي مر بعضها، فإنها تدل على إمكان عروض الكفر بعد الإيمان، بل بعضها على وقوعه.

---

(١) في (ن): يشكر.  
(٢) في (ط): على.  
(٣) في (ط): الأعمال.

وأجاب السيد عن ذلك، بأن المراد - والله أعلم - من وصفهم بالإيمان الإيمان اللساني دون القلبي، وقد وقع مثله كثيرا في القرآن العزيز، كقوله تعالى " آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم " (١) وحيث أمكن صحة هذا الإطلاق ولو مجازا سقط الاستدلال بها.

ثالثها: أن الشارع جعل للمرتد أحكاما خاصة به لا يشار كه فيها الكافر الأصلي كما هو مذكور في كتب الفروع، وهذا أمر لا يمكن دفعه، ولا مدخل للطعن فيه فإن الكتاب العزيز والسنة المطهرة ناطقان بذلك، والاجماع واقع عليه كذلك ولا ريب أن الارتداد هو الكفر المتعقب للإيمان، كما دل عليه قوله تعالى " ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر " (٢) الآية، فقد دل ما ذكرناه على أن المؤمن يمكن أن يكفر.

أقول: وللسيد رحمه الله أن يجيب عن ذلك، بأن ما ذكر إنما يدل على من اتصف في ظاهر الشرع بالارتداد، فحكمه كذا وكذا، ولا يدل أنه صار مرتدا بذلك في نفس الأمر، فلعله كان كافرا في الأصل.

وحكمنا بإيمانه ظاهرا للاقرار بما يوجب الإيمان مع بقاءه على كفره عند الله تعالى، وبفعله ما يوجب الارتداد ظاهرا حكمنا بارتداده، أو كان مؤمنا في الأصل، وهو باق على إيمانه عند الله تعالى، لكن لاقتحامه حرمان الشارع وتعديه هذه الحدود العظيمة جعل الشارع الحكم بالارتداد عليه عقوبة له، لتنحسم بذلك مادة الاقتحام والتعدي من المكلفين، فيتم نظام النواميس الإلهية. وأقول: الحق أن المعلومات التي يتحقق الإيمان بالعلم بها أمور متحققة ثابتة لا تقبل التغيير والتبدل، إذ لا يخفى أن وحدة الصانع تعالى ووجوده وأزليته

(١) سورة المائدة: ٤١.

(٢) سورة البقرة: ٢١٧.

وأبديته وعلمه و قدرته وحياته إلى غير ذلك من الصفات أمور يستحيل تغييرها، وكذا كونه تعالى عدلا لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب. وكذا النبوة والمعاد، فإذا علمها الشخص على وجه اليقين والثبات بحيث صار علمه بها كعلمه بوجود نفسه، غير أن الأول نظري والثاني بديهي، لكن لما كان النظري إنما يصير يقينيا بانتهاؤه إلى البديهي ولم يبق فرق بين العلمين، امتنع تغيير ذلك العلم وتبدله، كما يمتنع تغيير علمه بوجود نفسه. والحاصل أن العلم إذا انطبق على المعلوم الحقيقي الذي لا يتغير أصلا فمحال تغييره، وإلا لما كان منطبقا، فعلم أن ما يحصل لبعض الناس من تغيير عقيدة الإيمان لم يكن بعد اتصاف أنفسهم بما ذكرناه من العلم. بل كان الحاصل لهم ظنا غالبا بتلك المعلومات، لا العلم بها، والظن يمكن تبدله وتغييره، وإن كان المظنون لا يمكن تبدله، لأن الانطباق غير حاصل وإلا لصار علما.

إن قلت: يتصور زوال الإيمان بصدور بعض الأفعال الموجبة للكفر كما تقدم وإن بقي التصديق اليقيني بالمعارف المذكورة، فقد صح أن المؤمن قد يكفر بعد اتصافه بالإيمان.

قلت: لا نسلم إمكان صدور فعل يوجب الكفر ممن اتصف بالعلم المذكور بل صار ذلك الفعل ممتنعا بالغير الذي هو العلم اليقيني وإن أمكن بالذات، وحينئذ فصدور بعض الأفعال المذكورة إنما كان لعدم حصول العلم المذكور. وبالجملة فكلام علم الهدى ومذهبه هنا رحمه الله في غاية القوة والامتانة بعد تدقيق النظر.

وقد ظهر مما حررناه أن القائلين بإمكان زوال الإيمان بعروض الكفران أرادوا به إمكان زوال العلم بالأمر المذكورة، فظاهر أنه ممتنع بالذات كانقلاب الحقائق.

وإن أرادوا به إمكان انتفاء الإيمان بعروض شئ من الأفعال وإن بقي العلم، فقد بينا أنه ممتنع بالغير. فإن أرادوا بالامكان على هذا التقدير الإمكان الذاتي، فلا نزاع لأحد فيه.

وإن أرادوا به عدم الامتناع ولو بالغير، فقد بينا منعه وامتناعه. وبالجملة فظواهر كثير من الآيات الكريمة والسنة المطهرة تدل على إمكان طروء الكفر على الإيمان، وعلى هذا بناء أحكام المرتدين، وهو مذهب أكثر المسلمين.

نعم في الاعتبار ما يدل على عدم جواز طرؤه عليه كما أشرنا إليه إن جعلنا الإيمان عبارة عن التصديق مع الاقرار أو حكمه، لكن الأول هو الأرجح في النفس (١).

المقالة الثالثة

(في تحقيق أمور آخر)

وفيها مباحث:

المبحث الأول

(في بيان حقيقة الإسلام)

فقيل: هو والإيمان واحد. وقيل: بتغايرهما. والظاهر أنهم أرا دوا الوحدة بحسب الصدق لا في المفهوم.

ويظهر من كلام جماعة من الأصوليين أنهما متحدان بحسب المفهوم أيضا،

-----  
(١) راجع البحار ٦٩ / ٢١٤ - ٢١٨.



حيث قالوا: إن الإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهية الباري تعالى، والاذعان بأوامره ونواهيه، وذلك حقيقة التصديق الذي هو الإيمان على ما تقدم. وأما القائلون بالتغاير صدقا ومفهوما، فإنهم أرادوا أن الإسلام أعم من الإيمان مطلقا.

وقد أشرنا فيما تقدم في أوائل المقدمة الأولى أن المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره نقل في قواعد العقائد أن الإسلام أعم في الحكم من الإيمان، لكنه في الحقيقة هو الإيمان، وهذه عبارته رحمه الله:

قالوا: إن الإسلام أعم في الحكم من الإيمان، لأن (١) من أقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين، لقوله تعالى " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا " (٢) وأما كون الإسلام في الحقيقة هو الإيمان، فلقوله تعالى " إن الدين عند الله الإسلام " (٣).

ثم قال: واختلفوا في معناه يعني الإيمان، فقال بعض السلف كذا (٤) وقالت المعتزلة: أصول الإيمان خمسة وعدها. وقالت الشيعة أصول الإيمان ثلاثة وعدها أيضا. وقال أهل السنة: هو التصديق بالله على ما تقدم تفصيله فليراجع (٥). أقول: ظاهر قوله رحمه الله " قالوا " أي: هؤلاء المختلفون في معنى الإيمان كما يدل عليه قوله " واختلفوا ".

وظاهر هذا النقل يعطي أنه لا نزاع في أن حقيقتهم واحدة، والمغايرة إنما

(١) في المصدر: من الإيمان، وهما في الحقيقة واحد، وأما كونه أعم فلان الخ.

(٢) سورة الحجرات: ١٤.

(٣) سورة آل عمران: ١٩.

(٤) كذا في النسخ وفي المصدر: الإيمان إقرار باللسان، وتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح.

(٥) قواعد العقائد ص ٤٦٦.

هي في الحكم فقط، بمعنى أنا قد نحكم على شخص في ظاهر الشرع بكونه مسلماً لا قراره بالشهادتين، ولا نحكم عليه بالإيمان حتى نعلم من حاله التصديق. وما نقلناه من المذهبين الأولين يقتضي وقوع النزاع في الحقيقة والحكم. أما أهل المذهب الأول، وهم القائلون باتحادهما مطلقاً صدقاً ومفهوماً أو صدقاً فقط، فإنهم صرحوا باتحادهما في الحكم أيضاً، حيث قالوا: لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدهما سوى هذا.

وأما أهل المذهب الثاني وهم القائلون بالتغاير، فإنهم صرحوا بتغايرهما صدقاً ومفهوماً وحكما، حيث قالوا: إن حقيقة الإسلام هي الانقياد والإذعان بإظهار الشهادتين، سواء اعترف مع ذلك بباقي المعارف أم لا، فيكون أعم مفهوماً من الإيمان.

فتبين مما حررناه أن المذاهب في بيان حقيقة الإسلام ثلاثة (١). احتج أهل المذهب الأول بقوله تعالى " فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين " (٢) وجه الاستدلال أن " غير " هنا (٣) للاستثناء بمعنى " إلا " وهذا الاستثناء مفرغ متصل، فيكون من الجنس. إذ المعنى - والله أعلم - : فما وجدنا فيها بيتاً من بيوت المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين، وبيت المسلم إنما يكون بيت المؤمن إذا صدق المؤمن على المسلم، كما هو مقتضى الاتحاد في الجنس.

---

(١) المذهب الأول الاتحاد مطلقاً، الثاني التغاير مطلقاً، الثالث التغاير في الحكم دون الحقيقة، كما سيأتي في الاستدلال على المذهب الثاني.  
(٢) سورة الذاريات: ٣٥ - ٣٦.  
(٣) في (ن) والبحار: هذا.

إذ من المعلوم أن المراد من البيت هنا أهله لا الجدران على حد قوله تعالى " واسأل القرية " (١) وصدق المؤمن على المسلم يقتضي كون الإيمان أعم من الإسلام، أو مساويا له، لكن لا قائل بالأول فتعين الثاني.

واعترض بأن المصحح للاستثناء هو تصادق المستثنى والمستثنى منه في الفرد المخرج (٢) لا في كل فرد، وهو يتحقق بكون الإسلام أعم، كما يتحقق بكونه مساويا.

والأمر هنا كذلك فإنه على تقدير كون الإيمان أخص يتصادق المؤمن والمسلم في البيت المخرج الموجود، فإنه بيت لوط على نبينا وعليه السلام.

على أن دلالة هذه الآية معارضة بقوله " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنا ولكن قولوا أسلمنا " (٣) فوصفهم تعالى بالإسلام، حيث جوز لهم الأخبار عن أنفسهم به ونفى عنهم الإيمان، فدل على تغييرهما.

واحتج أهل المذهب الثاني على المغايرة بهذه الآية، والتقريب ما تقدم في بيان المعارضة، وبما تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله والصحابة رضي الله عن المؤمنين

منهم أنهم كانوا يكتفون في الإسلام بإظهار الشهادتين، ثم بعد ذلك ينيهون المسلم على بعض المعارف الدينية التي يتحقق بها الإيمان.

أقول: إن الآية الكريمة إنما تدل على المغايرة في الجملة، وكما يجوز أن يكون بحسب الحقيقة يجوز أن يكون في الحكم دون الحقيقة، كما اختاره أهل المذهب الثالث.

ويؤيد ذلك أن الله تعالى لم يثبت لهم الإسلام صريحا ولا وصفهم به

(١) سورة يوسف: ٨٢.

(٢) في (ن): الممتزج.

(٣) سورة الحجرات: ١٤.

حيث لم يقل ولكن أسلمتم، كما قال: " لم تؤمنوا " بل أحال الأخبار به (١) على مقالتهم، فقال تعالى: " ولكن قولوا أسلمنا " .

وحيث فيجوز أن يكون المراد - والله أعلم - أنكم لم تؤمنوا حتى تدخل المعارف في قلوبكم ولما تدخل، لكن ما زعمتموه من الإيمان هو إسلام ظاهري يمكن الحكم عليكم به في ظاهر الشرع، حيث أقرتم بألسنتكم دون قلوبكم فلکم أن تخبروا عن أنفسكم به.

وأما الإسلام الحقيقي، فلم يثبت لكم عند الله تعالى كالإيمان، فلذا لم يخبر عنكم به.

وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثاني أيضا.

قلت: إن الإسلام من الحقائق الاعتبارية للشارع كالإيمان، فلا يعلم إلا منه وحيث أذن لهم في أن يخبروا عن أنفسهم بأنهم أسلموا مع أن الإيمان لم يكن دخل قلوبهم، كما دل عليه آخر الآية، فدل (٢) على أنه لم يكن له حقيقة وراء ذلك عند الشارع، وإلا لما جوز لهم ذلك الأخبار.

واحتمال المجاز يدفعه أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولزوم الاشتراك على تقدير الحقيقة يدفعه أنه متواطئ أو مشكك، حيث بينا أن مفهومه هو الانقياد والاذعان بالشهادتين، سواء اقترن (٣) بالمعارف أم لا، ليكون إسلام الأعراب فردا منه.

قلت: لا ريب أنه لو علم عدم تصديق من أقر بالشهادتين، لم يعتبر ذلك الاقرار شرعا، ولم نحكم بإسلام فاعله، لأنه حينئذ يكون مستهزئا أو مشككا

---

(١) في (ط): لهم.  
(٢) في البحار: تدل.  
(٣) في (ن): اعترف.

وإنما حكم الشارع بإسلامه ظاهرا في صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسان بالنسبة إلينا، تسهيلا ودفعاً للحرج عنا، حيث لا يعلم السرائر إلا هو. وأما عنده تعالى، فالمسلم من طابق قلبه لسانه، كما قال تعالى " إن الدين عند الله الإسلام " (١) مع أن الدين لا يكون إلا مع الاخلاص، لقوله تعالى " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين " إلى قوله تعالى " وذلك دين القيامة " (٢). فالإسلام لا يكون إلا مع الاخلاص أيضا، بقرينة أنه ذكر الإسلام معرفا، وذلك يفيد حصر الإسلام في الدين المخلص.

فكان المعنى - والله أعلم - لا إسلام إلا ما هو دين عند الله تعالى، كما يقال: زيد العالم. أي: لا غيره. والفرق ظاهر بين أن يقال: الدين المخلص إسلام (٣) أو هو الإسلام كما قررناه، فعلم أن الإسلام باللسان (٤) ليس داخلا في حقيقة الإسلام عند الله تعالى.

والكلام إنما هو فيما يعد إسلاما و إيمانا عند الشارع لا عندنا، بحيث لا يجتمع مع ضده الذي هو الكفر في موضع واحد في زمان واحد، والاقرار باللسان دون القلب يجامع الكفر، فلا يكون إسلاما حقيقة، ولعل هذا هو السر في إحالة الإخبار بالإسلام على قول الأعراب دون قوله تعالى، كما أشرنا إليه سابقا. إن قلت: إذا لم يكن إسلام الأعراب إسلاما عند الله تعالى كان مغريا لهم بالكذب، حيث أمرهم أن يخبروا عن أنفسهم بالإسلام، فقال: " قولوا أسلمنا " وهو محال عليه تعالى.

(١) سورة آل عمران: ١٩.

(٢) سورة البينة: ٥.

(٣) في (ط): أسلم.

(٤) في (ن): اللساني.

قلت: إنما أمرهم أمرا إرشاديا، بأن يخبروا بالاسلام الظاهري، وهو بأسره (١) في الظاهر، فلم يكن مغريا لهم بالكذب، حيث لم يأمرهم يخبروا بأنهم مسلمون عند الله بالاسلام مطلقا، وقد تقدم ما يصلح دليلا لما ادعيناه من التخصيص. على أنه يمكن أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى لم يأمرهم بالاخبار أصلا لا ظاهرا ولا غيره، بل أمر نبيه صلى الله عليه وآله أن يأمرهم حيث قال تعالى له: " قل لم تؤمنوا

ولكن قولوا أسلمنا " (٢) أي: ولكن قل لهم قولوا أسلمنا. فالأمر لهم بقول " أسلمنا " إنما هو من النبي صلى الله عليه وآله لا من الله تعالى، لما تقرر

في الأصول من أن الأمر بالأمر بالشئ ليس أمرا بذلك الشئ. واحتج أهل المذهب الثالث على كل من جزئي مدعاهم، أما على أن الإسلام أعم في الحكم، فبآية الأعراب المتقدمة، والتقريب ما تقدم. لكن لا يرد عليهم شئ مما أوردناه على استدلال أهل المذهب الثاني بها، لأنهم يدعون دلالتها على مغايرة الإسلام للإيمان حقيقة، وهؤلاء (٣) يدعون المغايرة في الحكم ظاهرا دون الحقيقة.

بل ما ذكرناه من الإيرادات محقق لاستدلالهم بها، إذ لا يتم لهم بدونه، كما لا يخفى على من أحاط بما ذكرناه في بيان معنى هذه الآية مما من به الواهب الكريم

إن قلت: إن الشارع حكم بإيمان من أقر بالمعارف الأصولية ظاهرا، وإن كان في نفس الأمر غير معتقد لذلك، إذا لم يطلع عليه على حد ما ذكرت في الإسلام، فكما أن الإيمان والاسلام الاعتقاديين متحدان، فكذا الظاهريان، فما

(١) كذا في (ط) وفي هامشه: مؤمن - خ ل وفي (ن): ياس وفي البحار: حق.

(٢) سورة الحجرات: ١٤.

(٣) في البحار: وهم.

وجه عموم الإسلام في الحكم وما معناه؟  
قلت: الإسلام يكفي في الحكم به ظاهرا الاقرار بالشهادتين مع عدم علم (١) الاستهزاء والشك من المعتبر، بخلاف الإيمان فإنه لا بد في الحكم به ظاهرا مع ذلك من الاعتراف بأنه يعتقد الأصول الخمسة مع إقراره بها، أو يقتصر على الاقرار بها مع علمنا منه بما ينافي ذلك من استهزاء أو شك، فهو أخص حكما من الإسلام.

وهذا الذي ذكرناه يشهد به كثير من الأحاديث، وحكم علماء الإمامية أيضا بإسلام أهل الخلاف، وعدم إيمانهم يؤيد ما قلناه.  
وأما على أن الإسلام في الحقيقة هو الإيمان، فبقوله تعالى " فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين " (٢) الآية، والتقريب ما تقدم في بيان استدلال أهل المذهب الأول بها.

والاعتراض الاعتراض، لكن ما ذكر هناك من المعارضة بآية الأعراب لا يرد هنا، لا بنا أننا تدل على المغايرة في الحكم، وهو لا ينافي الاتحاد بها في الحقيقة وأما هناك فلما كان المدعى الاتحاد مطلقا حكما وحقيقة، أمكن المعارضة بها في الجملة.

وقد تقدم في كلام المحقق الطوسي رحمه الله أنهم استدلوا على كون حقيقتهما واحدة بقوله تعالى " إن الدين عند الله الإسلام " (٣) ويمكن تقريره بوجهين:

أحدهما: أن الإيمان هو الدين، والدين هو الإسلام، فالإيمان هو الإسلام.

(١) في (ن): العلم.  
(٢) سورة الذاريات: ٣٥.  
(٣) سورة آل عمران: ١٩.

أما الكبرى فلائية، وأما الصغرى فلقوله تعالى " ومن يتغ غير الإسلام دينا  
فلن يقبل منه " (١) ولا ريب أن الإيمان مقبول ممن يتغيه دينا بالاجماع، فيكون  
الإيمان

دينا، فيكون هو الإسلام.

وفيه أنه لا يلزم من صحة حمل الإسلام عليه كونهما واحدا في الحقيقة،  
لجواز كون المحمول أعم.

ويمكن الجواب بما ذكرنا سابقا من إفادة مثل ذلك حصر الإسلام في الدين  
لكن يرد على دليل الصغرى أن اللازم منه كون الإيمان دينا. أما كونه نفس الدين  
ليكون هو الإسلام فلا، لجواز أن يكون جزءا منه، أو جزئيا له، أو شرطا كذلك.  
ولا ريب أن جزء الشيء أو جزئيته أو شرطه يقبل معه وإن كان مغايرا له، فعلم أن  
المراد من الغير في الآية الكريمة غير ذلك.

وأیضا يرد عليه أن هذا الدليل إنما يستقيم على مذهب من يقول: إن الطاعات  
جزء من الإيمان، وذلك لأن الظاهر أن الدين المحمول عليه الإسلام هو دين  
القيامة في قوله تعالى " وذلك دين القيامة " (٢) والمشار إليه بذلك ما تقدم من  
الاخلاص

في الدين مع إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

ثانيهما: أن العبادات المعتبرة شرعا هي (٣) الدين، والدين هو الإسلام،  
والاسلام هو الإيمان.

أما الأولى فلقوله تعالى " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين " (٤)  
وأما الثانية فلقوله تعالى " إن الدين عند الله الإسلام " (٥)

(١) سورة آل عمران: ٨٥.

(٢) سورة البينة: ٥.

(٣) في (ط): في.

(٤) سورة البينة: ٥.

(٥) سورة آل عمران: ١٩.



وأما الثالثة فلقوله تعالى " ومن يبتغ غير الإسلام ديناً " (١) الآية، وقد تقدم بيان ذلك.

ويرد عليه جميع ما يرد على الوجه الأول، ويزيد عليه أن النتيجة كون العبادات هي الإيمان، والمدعى كون الإسلام هو الإيمان أو عكسه، فلا ينطبق على المدعى.

ولو سلم استلزامه للمدعى لاقتضاء المقدمة الثالثة ذلك. قلنا: فبقية المقدمات مستدركة، إذ يكفي أن يقال: الإسلام هو الإيمان، لقوله تعالى " ومن يبتغ غير الإسلام " الآية.

أقول: قد عرفت أن هذا الاستدلال بوجهه (٢) إنما يستقيم على مذهب من يجعل الطاعات الإيمان أو جزءاً منه، فإن كان المستدل به (٣) هؤلاء، فذلك قد علم مع ما يرد عليه. وإن كان غيرهم فهو (٤) ساقط الدلالة أصلاً ورأساً.

ثم نقول: على تقدير تسليم دلالة هذه الآيات على اتحادهما: إن الحكم بعموم الإسلام في الحكم على مذهب من يجعل الطاعات الإيمان ظاهراً أن الآيات دلت على اتحادهما في الحقيقة عند الله تعالى، فعلى هذا من لم يأت بالطاعات أو بعضها، فلا دين له فلا إسلام، فلا إيمان له عند الله تعالى لا في الظاهر إذا لم يعرف منه ذلك

وأما من اكتفى بالتصديق في تحقق حقيقة الإيمان وجعل الاتيان بالطاعات

(١) سورة آل عمران: ٨٥.

(٢) في (ن): توجيئه.

(٣) في (ط): إليه.

(٤) في (ط): فمن.

من المكملات (١)، فيلزم عليه بمقتضى هذه الآيات إن سلمه (٢)، بأن يكون بين الإسلام والإيمان عموم من وجه. لتحققهما في من صدق بالمسائل الأصولية وأتى بالطاعات مخلصا، وانفراد الإسلام في من أقر بالشهادتين ظاهرا مع كونه غير مصدق بقلبه، وانفراد الإيمان في من صدق بقلبه بالمعارف وترك الطاعات غير مستحل، فإنه لا دين له حيث لم يتم الصلاة ولا أتى الزكاة كما هو المفروض، فلا إسلام له لأن الدين عند الله الإسلام وهو في غاية البعد والاستهجان، ولم يذهب أحد إلى أنه قد يكون المكلف مؤمنا ولا يكون مسلما.

هذا إن اعتبرنا النسبة بين مطلق الإسلام والإيمان حقيقيا أو ظاهريا. وإن اعتبرنا النسبة بين الحقيقيتين فقط، أي: ما هو إسلام وإيمان عند الله تعالى، كانا متحدين عند من جعلهما الطاعات، وعند من اكتفى بالتصديق يكون الإيمان أعم مطلقا، وهو أيضا غريب، إذ لم يذهب إليه أحد، ولا مخلص له عن هذا الالتزام إلا بالتزامه، إذ يدعى أن تارك الطاعات غير مستحل مسلم.

أيضا ويتأول الدين في قوله تعالى " وذلك دين القيامة " (٣) بالدين الكامل، ويكون المراد بالدين في قوله تعالى " إن الدين عند الله الإسلام " (٤) الدين الأصلي الذي لا يتحقق أصل الإيمان إلا به، وحينئذ فيكون الإسلام والإيمان الحقيقيان متحدين (٥) أيضا عنده.

(١) في (ن): المتممات وفي هامش (م): الممكنات - خ ل

(٢) في (ن): يسلمه.

(٣) سورة البينة: ٥.

(٤) سورة آل عمران: ١٩.

(٥) في (ن): متحدان.

ويؤيد ذلك ما ذكره بعضهم من أن الاستدلال بآية الاخلاص إنما يتم بإضمار لفظ المذكور ونحوه، فإن الإشارة في قوله تعالى " وذلك الدين القيامة " يرجع إلى متعدد، وهو العبادة مع الاخلاص في الدين وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة. بل مع جميع الطاعات، بناء على أنه اكتفى عن ذكرها بذكر الأعظم منها، وأنها قد ذكرت إجمالاً في قوله تعالى " ليعبدوا " وذكر أقام الصلاة وإيتاء الزكاة، لشدة الاعتناء بهما، فكان حق الإشارة أن يكون أولئك ونحوه تطابقاً بين الإشارة والمشار إليه، ولما كانت الإشارة مفردة ارتكب المذكور. وحيث لا بد من الاضمار، فللخصم أن يضمم الاخلاص، أو التدين (١) المدلول عليهما بقوله " مخلصين له الدين " والترجيح لهذه القرينة من المعنى اللغوي للإيمان.

وبعد ذلك فلم يكن في الآية دلالة على أن الطاعات هي الإيمان، فلم يتكرر الأوسط في قولنا " عبادة الله مع الاخلاص " وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة كالدين (٢)، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، لقوله تعالى " ومن يتبع " الآية. فالطاعات هي الإسلام والإيمان، لأنه يقال: لا نسلم أن المراد من الدين في المقدمة الأولى ما يراد منه في المقدمة الثانية.

وقد ظهر من هذا تزييف الاستدلال بهذه الآيات (٣) على كون الطاعات معتبرة في حقيقة الإيمان، وأنه (٤) لم يناف ما نحن فيه من اتحاد الإسلام والإيمان، لكن لا يخفى أنه مناف لما قد بيناه من أن البحث كله على تقدير تسليم دلالة هذه الآيات

- 
- (١) في (ط): التقدير.  
(٢) في (ن): هي الدين.  
(٣) في هامش (ط): الآية - خ.  
(٤) في البحار: لأنه.

وما ذكر من التأويل مناف للتسليم المذكور. ويمكن الجواب عنه فتأمل.  
[هل الطاعات معتبرة في حقيقة الإيمان]  
وهاهنا بحث يصلح لتزييف الاستدلال بهذه الآيات على المطلبين: مطلب  
كون الطاعات معتبرة في حقيقة الإيمان، ومطلب اتحادهما في الحقيقة.  
فنقول: لو سلمنا أن المراد من الدين في الآيات الثلاث واحد، وأن الطاعات  
معتبرة في أصل حقيقة الإسلام، فلا يلزم أن تكون معتبرة في أصل حقيقة الإيمان  
ولا أن يكون الإسلام والإيمان متحدين حقيقة.  
وذلك لأن الآية الكريمة إنما دلت على أن من ابتغى، أي: طلب غير دين  
الإسلام ديناً له فلن يقبل منه ذلك المطلوب، ولم تدل على أن من صدق بما أو جبه  
الشارع عليه لكنه ترك فعل بعض الطاعات غير مستحل أنه طالب لغير دين الإسلام  
إذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه، لعدم المنافاة بينهما، فإن الشخص قد يكون  
طالباً للطاعة مريداً لها، لكنها تركها إهمالاً وتقصيراً، ولا يخرج بذلك عن ابتغائها  
وقد تقدم هذا الاعتراض في المقالة الأولى على دليل القائلين بالاتحاد.  
إن قلت: على تقدير تسليم اتحاد معنى الدين في الآيات فما يصنع من اكتفى  
في الإيمان بالتصديق فيما إذا صدق شخص بجميع ما أمره الله تعالى [به] (٣) ولو  
إجمالاً، لكنه لم يفعل بعد شيئاً من الطاعات لعدم وجوبها عليه، كما لو توقفت  
على سبب أو شرط ولم يحصل، أو وجد مانع من ذلك، فإنه يسمى مؤمناً ولا يسمى  
مسلماً، لعدم الاتيان بالطاعات التي هي معتبرة في حقيقة الإسلام.  
وكذا الحكم على من وجبت عليه وتركها تقصيراً غير مستحل، مع كونه  
مصدقاً بجميع ما أمر به ومريداً للطاعات، فإنه يسمى حينئذ مؤمناً لا مسلماً، ويلزم

-----  
(١) الزيادة من البحار و " م "

الاستهجان المذكور سابقا.

قلت: الأمر على ما ذكرت، ولا مخلص من هذا إلا بالتزام ارتكاب عدم تسليم اتحاد معنى الدين في الآيات، أو التزامه ونمى من استهجانه، فإنه لما كان حصول التصديق مع ترك الطاعات فردا نادر الوقوع لم تلتفت النفس إليه، فلذا لم يتوجهوا إلى بيان النسبة بين الإسلام والإيمان على تقديره.

وبالجملة فظواهر الآيات تعطي قوة القول بأن الإيمان والاسلام الحقيقيان يعتبر فيهما الطاعات وتحقق حصول الإيمان في صورة حصول التصديق قبل وجوب الطاعات يفيد قوة القول بأن الإيمان هو التصديق فقط والطاعات مكملات (١).

[تفسير حول كلام أمير المؤمنين عليه السلام في انتسابه الإسلام]

وهاهنا كلام في بيان معنى الإسلام صدر عن سيد الأوصياء وأبلغ البلغاء أمير المؤمنين عليه وعلى محمد وآله صلوات رب العالمين نقله السيد الرضي المرضي قدس سره في نهج البلاغة، فلو شح المبحث بذكره تبينا واستظهارا بمعانيه. قال عليه السلام: لأنسبن الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي: الإسلام هو التسليم، والتسليم

هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الاقرار، والاقرار هو الأداء، والأداء هو العمل (٢).

أقول: البحث عن هذا الكلام يتعلق بأمرين:

الأول: ما المراد من هذه النسبة؟

الثاني: ما المراد من هذا المنسوب؟

(١) أورد العلامة المجلسي من أول المبحث الأول في بيان حقيقة الإسلام إلى هنا في البحار ٦٨ / ٣٠٠ - ٣٠٩.

(٢) نهج البلاغة ص ٤٩١، رقم الحديث: ١٢٥.

أما الأول: فقد ذكر بعض الشارحين أن هذه النسبة بالتعريف أشبه منها (١) بالقياس، فعرف الإسلام بأنه التسليم لله والدخول في طاعته، وهو تفسير لفظ بلفظ أعرف منه، والتسليم بأنه اليقين، وهو تعريف بلازم مساو. إذ التسليم الحق إنما يكون باليقين، فمن تيقن صدق من سلم له (٢)، واستحقاقه التسليم واليقين بأنه التصديق، أي: التصديق الجازم المطابق البرهاني، فذكر جنسه ونبه بذلك على حده أو رسمه.

والتصديق بأنه الاقرار بالله ورسله وما جاء من البينات، وهو تعريف لفظ بلفظ أعرف.

والاقرار بأنه الأداء، أي: أداء ما أقربه من الطاعات، وهو تعريف بخاصة له. والأداء بأنه العمل، وهو تعريف له ببعض خواصه انتهى.

أقول: هذا بناء على أن المراد من الإسلام المعرف في كلامه عليه السلام ما هو الإسلام حقيقة عند الله تعالى في نفس الأمر، أو الإسلام الكامل عند الله تعالى أيضا، وإلا فلا يخفى أن الإسلام يكفي في تحققه في ظاهر الشرع الاقرار بالشهادتين، سواء علم من المقر التصديق بالله تعالى والدخول في طاعته أم لا، كما صرحوا به في تعريف الإسلام في كتب الفروع وغيرها.

فعلم أن الحكم بكون تعريف الإسلام بالتسليم بالله آخره تعريفا لفظيا إنما يتم على المعنى الأول، وهو الإسلام في نفس الأمر أو الكامل.

ويمكن أن يقال: إن التعريف حقيقي، وذلك لأن الإسلام لغة هو مطلق الانقياد والتسليم، فإذا قيد التسليم بكونه لله تعالى والدخول في طاعته كان بيانا للماهية التي اعتبرها الشارع إسلاما، فهو من قبيل ما ذكر جنسه ونبه على حده أو رسمه.

(١) في (ن): منه.

(٢) في (ط): فيه.

وأقول أيضا: في جعله الاقرار بالله تعالى إلى آخره تعريف لفظ بلفظ أعرف للتصديق بحيث لا يخفى.  
لأن المراد من التصديق المذكور هنا القلبي لا اللساني، حيث فسره بأنه الجازم المطابق إلى آخره.  
والاقرار المراد منه الاعتراف باللسان، إذ هو المتبادر منه.  
وكذا جعله بعضهم قسيما للتصديق في تعريف الإيمان، حيث قال: هو التصديق مع الاقرار.

وحينئذ فيكون بين معنى اللفظين غاية المباينة، فكيف يكون تعريف لفظ بلفظ أعرف

اللهم إلا أن يراد من الاقرار بالله ورسله مطلق الانقياد والتسليم بالقلب واللسان على طريق عموم المجاز، ولا يخفى (١) ما فيه.  
والذي يظهر لي أنه تعريف بلازم عرفي، وذلك لأن من أذعن بالله ورسله وبيناتهم لا يكاد ينفك عن إظهار ذلك بلسانه، فإن الطبيعة جبلت على إظهار مضمرة القلوب كما دل عليه قوله عليه السلام " ما أضمر أحدكم شيئا إلا وأظهره الله على صفحات وجهه  
وفلتات لسانه " (٢).

ولما كان هذا الاقرار هنا مطلوباً للشارع مع كونه في حكم ما هو من مقتضيات الطبيعة، نبه عليه السلام على أن التصديق هو الاقرار مع تأكيد طلبه، حتى كان التصديق غير مقبول إلا به، أو غير معلوم للناس إلا به.  
وكذا أقول في جعله الأداء خاصة للاقرار،  
فإن خاصة الشيء لا تنفك عنه،  
والأداء قد ينفك عن الاقرار، فإن المراد من الأداء هنا عمل الطاعات، والاقرار

(١) في (ن): وفيه.

(٢) نهج البلاغة ص ٤٧٢ رقم الحديث: ٢٦.

لا يستلزمه.  
ويمكن الجواب بأنه عليه السلام أراد من الاقرار الكامل، فكأنه لا يصير كاملاً حتى يردفه (١) بالأداء الذي هو العمل.

وأما الثاني: فقد علم من هذه النسبة الشارحة أن المنسوب - أي: المشروح - هو الإسلام الكامل، أو ما هو إسلام عند الله تعالى، بحيث لا يتحقق بدون الإسلام في الظاهر.

وعلم أيضاً أن هذا الإسلام هو الإيمان: أما الكامل، أو ما لا يتحقق حقيقته المطلوب (٢) للشارع في نفس الأمر إلا به، لكن الثاني لا ينطبق إلا على مذهب من قال بأن حقيقة الإيمان هو تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. وقد عرفت تزييف ذلك فيما تقدم، وأن الحق عدم اعتبار جميع ذلك في أصل حقيقة الإيمان. نعم هو معتبر في كماله.

وعلى هذا فالمنسوب إن كان هو الإسلام الكامل، كان الإيمان والإسلام الكاملان واحداً. وأما الأصليان، فالظاهر اتحادهما أيضاً، مع احتمال التفاوت بينهما.

وإن كان هذا المنسوب بما اعتبره الشارع في نفس الأمر إسلاماً لا غيره، لزم كون الإيمان أعم من الإسلام، ولزم ما تقدم من الاستهجان. فيحصل من ذلك أن الإسلام إما مساو للإيمان، أو أخص، وأما عمومه فلم يظهر له من ذلك احتمال إلا على وجه بعيد، فليتأمل (٣).

(١) في (ط): يرفعه.

(٢) في (ط) والبحار: حقيقة المطلوبة.

(٣) راجع البحار ٦٨ / ٣١٥ - ٣١٧.



## المبحث الثاني

في جواب إزام يرد على القائلين من الإمامية بعموم الإسلام مع القول بأن الكفر هو عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا أما الإلزام فإنهم حكموا بإسلام من أقر بالشهادتين فقط غير عابث دون إيمانه سواء علم منه عدم التصديق بإمامة الأئمة عليهم السلام أم لا، إلا من خرج بدليل خارج كالتواصب والحوارج، فالظاهر أن هذا الحكم مناف للحكم بأن الكفر عدم الإيمان عما من شأنه إلى آخره.

وأیضا قد عرفت مما تقدم أن التصديق بإمامة الأئمة عليهم السلام من أصول الإيمان عند الطائفة الإمامية، كما هو معلوم من مذهبهم ضرورة، وصرح بنقله المحقق الطوسي رحمه الله عنهم فيما تقدم.

ولا ريب أن الشيء يعدم بعدم أصله الذي هو جزؤه كما نحن فيه، فيلزم الحكم بكفر من لم يتحقق له التصديق المذكوران أقر بالشهادتين، وأنه مناف أيضا للحكم بإسلام من لم يصدق بإمامة الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام.

وهذا الأخير لا خصوصية له، لو روده على القول بعموم الإسلام، بل هو وأرد على القائلين بإسلام من لم يتحقق له التصديق المذكور مع قطع النظر عن كونهم قائلين بعموم الإسلام أو مساواته للإيمان.

وأما الجواب فبالمنع من المنافاة بين الحكمين، وذلك لأننا نحكم بأن من لم يتحقق له التصديق المذكور كافر في نفس الأمر، والحكم بإسلامه إنما هو في الظاهر، فموضوع الحكمين مختلف، فلا منافاة.

إن قلت: ما ذكرت لا يدفع المنافاة، لأن الحكم (١) بكفر أحد في نفس الأمر

(١) في (ط): العلم.

ينافيه الحكم بإسلامه في نفس الأمر وفي الظاهر أيضا، وهو ظاهر.  
وحاصله أن الموجب لحكمنا بكفره هو علمنا بأنه لم يعتقد ما يتوقف حصول  
الإيمان على اعتقاده، وهذا العلم باق ما دام لم يعتقد، فالحكم بكفره باق باطنا  
وظاهرا، فلم يتحقق اختلاف الموضوع في الحكم بإسلامه في الظاهر.  
قلت: المراد بالحكم بإسلامه ظاهرا صحة ترتب كثير من الأحكام الشرعية  
على ذلك والحاصل أن الشارع جعل الاقرار بالشهادتين علامة على صحة إجراء  
أكثر الأحكام الشرعية على المقر، كحل مناكحته والحكم بطهارته وحقن دمه وماله  
وغير ذلك من الأحكام المذكورة في كتب الفروع.  
وكان الحكمة في ذلك هو التخفيف عن المؤمنين، لمسيب الحاجة إلى  
مخالطتهم في أكثر الأزمنة والأمكنة، واستمالة الكافر إلى الإسلام، فإنه إذا اكتفى  
في إجراء أحكام المسلمين عليه ظاهرا بمجرد إقراره الظاهري ازداد ثباته ورغبته  
في الإسلام، ثم يترقى في ذلك إلى أن يتحقق له الإسلام باطنا أيضا.  
وأنت خير بأن هذا الجواب إنما يستقيم على مذهب القائلين بعمومه صدقا  
وهذا وجه آخر لترجيح القول بالعموم في الحكم.  
وقد ظهر مما حررناه أن المراد من كون الكفر عدم الإيمان عما من شأنه  
إلى آخره أن الكفر في نفس الأمر عدم الإيمان والإسلام فيه، والكفر في الظاهر  
عدم الإيمان والإسلام فيه.  
وحيث فلا يلزم من الحكم بأن الكفر عدم الإيمان إلى آخره عدم صحة  
الحكم بالإسلام ظاهرا على من حكم بكفره على بعض التقارير، وهو ما إذا كان  
محكوما بكفره ظاهرا.  
واعلم أن جمعا من العلماء الإمامية حكموا بكفر أهل الخلاف، والأكثر  
على الحكم بإسلامهم، فإن أرادوا بذلك كونهم كافرين في نفس الأمر لا في الظاهر

فالظاهر أن النزاع لفظي، إذ القائلون بإسلامهم يريدون ما ذكرناه من الحكم بصحة جريان أكثر أحكام المسلمين عليهم في الظاهر، لا أنهم مسلمون في نفس الأمر، ولذا نقلوا الإجماع على دخولهم النار. وإن أرادوا بذلك كونهم كافرين باطنا وظاهرا، فهو ممنوع ولا دليل عليه، بل الدليل قائم على إسلامهم ظاهرا، كقوله عليه السلام "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" (١) وقد تقدم نبذة من ذلك.

#### المبحث الثالث

في أن الانسان في زمان مهلة النظر إذا أراد أن يعرف الله تعالى به فإن العارف الخمسة نظرية هل هو كافر أو مؤمن؟  
جزم السيد الشريف المرتضى رضي الله عنه بكفره، واستشكل بعضهم. والظاهر أن محل النزاع في من لم يسبق منه اعتقاد ما يوجب الكفر، فإنه في زمان طلب الحق بالنظر فيه مع بقاء ذلك الاعتقاد لا ريب في كفره. بل النزاع في من هو في أول مراتب التكليف إذا وجه نفسه للنظر في تحقيق الحق ليعتقده ولم يكن معتقدا لما يوجب الكفر بل هو متردد حتى يرجح عنده شيء فيعتقده.

وكذا من سبق له اعتقاد ما يوجب الكفر رجع (٢) عنه إلى الشك بسبب نظره في تحقيق الحق ولما يترجح (٣) عنده الحق، فهذان هل هما كافران في مدة النظر أم لا؟

(١) راجع عوالي اللثالي ١ / ١٥٣ و ٢٣٨ و ٢ / ٢٢٥.

(٢) في (ن) وهامش (ط): يرجع.

(٣) في (ن): ترجح.

أقول: ما تقدم من تعريف الكفر بأنه عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا يقتضي الحكم بكفرهما حالة النظر، لصدق عدم الإيمان عليهما في تلك الحالة، وهذا مشكل جدا، لأنه يقتضي الحكم بكفر كل أحد أول كمال عقله الذي هو أول وقت التكليف بالمعرفة، لأنه أول وقت إمكان النظر، إذ النظر قبله لا عبرة به، ويقتضي أن يكون من أدركه الموت في تلك الحالة مخلدا في جهنم.

ولا يخفى بعد ذلك عن حكمة الله تعالى وعدله، ولزوم: إما تكليف ما لا يطاق إن عذبه على ترك الإيمان، حيث لم يمض له وقت يمكن تحصيله فيه قبل الموت كما هو المفروض، أو الظلم الصريح إن لم يقدر على ذلك، تعالى الله عن ذلك، إذا لم يسبق له اعتقاد ما يوجب الكفر، كما هو المفروض أيضا، ليكون التعذيب عليه. ويلزم من ذلك القدح في صحة تعريف الكفر بذلك.

اللهم إلا أن يقال: إن مثل هذا النوع من الكفر لا يعذب صاحبه، لكن لا يلزم منه القدح في الإجماع على أن كل كافر مخلد في النار، وليس بعيدا التزام ذلك. وأن يكون المراد من الكافر المخلد من كان كفره عن اعتقاد، فيكون الإجماع مخصوصا بمن عدا الأول.

إن قلت: إن لم يكن هذا الشخص من أهل النار، يلزم أن يكون من أهل الجنة، إذ لا واسطة بينهما في الآخرة على المذهب الحق، فيلزم أن يخلد في الجنة من لا إيمان له أصلا كما هو المفروض، وهو مخالف لما انعقد عليه الإجماع من أن غير المؤمن لا يدخل الجنة.

قلت: يجوز أن يكون إدخاله الجنة تفضلا من الله تعالى كالأطفال، ويكون الإجماع مخصوصا بمن كلف الإيمان ومضت عليه مدة كان يمكنه تحصيله فيها فقصر.

وأقول أيضا: الذي يقتضيه النظر أن هذا الشخص لا يحكم عليه بكفر ولا بإيمان في زمان النظر حقيقة بل تبعا كالأطفال، فإنه لم يتحقق له التكليف التام ليخرج عن حكم الأطفال، فهو باق على ذلك إلى أن يمضي عليه زمان يمكن فيه النظر الموصل (١) إلى الإيمان، لكن هذا لا يتم في من لم يسبق له كفر، كمن هو في أول بلوغه. أما من سبق له اعتقاد الكفر ثم رجع عنه إلى الشك فيتم فيه. أما الخاتمة

ففيها مباحث مهمة:

الأول

(في تعيين زمان التكليف بالمعارف الإلهية)  
إعلم أن المتكلمين حددوا وقت التكليف بالمعرفة بالتمكن من العلم بالمسائل الأصولية، حيث قالوا في باب التكليف: إن المكلف يشترط كونه قادرا على ما كلف به مميزا بينه وبين غيره مما لم يكلف به متمكنا من العلم بما كلف به، إذ التكليف بدون ذلك محال.

وظاهر (٢) أن هذا لا يتوقف على تحقق البلوغ الشرعي بإحدى العلامات المذكورة في كتب الفروع، بل قد يكون قبل ذلك بسنتين أو بعده كذلك، بحسب مراتب الإدراك قوة وضعفا.

وذكر بعض فقهاءنا أن وقت التكليف بالمعارف الإلهية هو وقت التكليف بالأعمال الشرعية، إلا أنه يجب أولا بعد تحقق البلوغ والعقل المسارعة إلى تحصيل المعارف قبل الاتيان بالأعمال.

---

(١) في (ط): الواصل.  
(٢) في هامش (ط): الظاهر.

أقول: هذا غير جيد، لأنه يلزم منه أن يكون الإناث أكمل من الذكور، لأن الأثني تخاطب (١) بالعبادات عند كمال التسع إذا كانت عاقلة، فتخاطب بالمعرفة أيضا عند ذلك، والصبي لا يبلغ عند كمال التسع بالاحتلام ولا بالانبات على ما جرت به العادة، فلا يخاطب بالمعرفة وإن كان مميزا عاقلا، لعدم خطابه بالعبادات، فتكون أكمل منه استعدادا للمعارف، وهو بعيد عن مدارك العقل والنقل.

ومن ثم ذهب بعض العلماء إلى وجوب المعرفة على من بلغ عشرة عاقلا، ونسب ذلك إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس سره. وأيضا هذا لا يوافق ما هو الحق من أن معرفة الله تعالى واجبة عقلا لا سمعا، لأننا لو قلنا إن المعرفة لا تجب إلا بعد تحقق البلوغ الشرعي الذي هو مناط وجوب العبادات الشرعية، لكنا قد أوجبنا المعرفة بالشرع لا بالعقل، لأن البلوغ المذكور إنما علم من الشرع، وليس في العقل ما يدل على أن وجوب المعرفة إنما يكون عند البلوغ المذكور، فلو وجبت عنده لكان الوجوب معلوما من الشرع، لا من العقل.

لا يقال: العقل إنما دل على وجوب المعرفة في الجملة دون تحديد وقته، والشرع إنما دل على تحديد وقت الوجوب [وجوب المعرفة] (٢) وهو غير الوجوب فلا يلزم كون الوجوب شرعيا.

لأننا نقول: لا نسلم أن في الشرع ما يدل على تحديد وقت وجوب المعرفة أيضا، بل إنما دل على تحديد وقت العبادات فقط نعم دل الشرع على تقدم المعرفة على العبادات في الجملة، وهو أعم من تعيين وقت التقدم، فلا يدل عليه

(١) في (ن): مخاطب.  
(٢) ما بين المعقوفتين من (ط).

وأيضاً لا معنى لكون العقل يدل على وجوب المعرفة في الجملة من دون اطلاعه على وقت الوجوب، إذ لا ريب أنه يلزم من الحكم بوجوبها كونها واجبة في وقت الحكم

والحاصل أنه لا يمكن العلم بوجوبها إلا بعد العلم بوقت وجوبها، فالوقت كما أنه ظرف لها فهو ظرف للوجوب أيضاً.

وتوضيحه: إن العبد متى لاحظ هذه النعم عليه وعلم أن هناك منعماً أنعم بها عليه أوجب على نفسه شكره عليها في ذلك الوقت، خوفاً من أن يسلبه إياها لو لم يشكره، وحيث أنه لم يعرفه بعد يوجب على نفسه النظر في معرفته في ذلك الوقت ليتمكنه شكره، فقد علم أنه يلزم من وجوب المعرفة بالعقل معرفة وقتها أيضاً.

نعم ما ذكروه إنما يتم على مذهب الأشاعرة، حيث أن وجوب المعرفة عندهم سمعي.

فإن قلت: قوله صلى الله عليه وآله " رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ " (١) فيه دلالة على

تحديد وقت وجوب المعرفة بالبلوغ الشرعي، لأن رفع القلم كناية عن رفع التكليف وعدم جريانه عليه إلى الغاية المذكورة، فقبلها لا يكون مكلفاً بشيء، سواء كان قد عقل أم لا.

قلت: لا نسلم دلالة على ذلك، بل إن دل فإنما يدل على أن البلوغ الشرعي غاية لرفع التكليف مطلقاً. وإن كان عقلياً، فيبقى الدليل الدال على كون التكليف بالمعرفة عقلياً سالماً عن المعارض، فإنه يستلزم تحديد وقت وجوب المعرفة بكمال العقل، كما تقدمت الإشارة إليه.

والحاصل أن عموم رفع القلم مخصص بالدليل العقلي، وقد عرف العقل

---

(١) راجع عوالي اللئالي ٣ / ٥٢٨.

الذي هو مناط التكليف الشرعية بأنه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المعني بقولهم " غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات " وهذا التفسير اختاره المحقق الطوسي رحمه الله وجماعة.

والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان، والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة. وإنما اعتبر سلامتها، لأن العلم إنما يتبع العقل عند سلامتها. ألا ترى إن النائم عاقل؟ ولا علم له لتعطل حواسه.

وقيل: إنه ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح. وهذا التفسير اختاره القائلون بأن الحسن والقبح ذاتيان للفعل.

وقيل: إنه العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة. واختاره العلامة التفتازاني.

وقريب من هذا التفسير ما قيل: إنه العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات.

[تحقيق حول مراتب الإدراك]

ولنذكر هنا ما حققه العلماء في مراتب الإدراك، ليتضح معنى العقل بالملكة.

إعلم أن العقل كما يطلق على ما هو مناط التكليف كما ذكرناه، يطلق أيضا بالاشتراك اللفظي على ما ليس مناطا، فيطلق على الجوهر المقابل للنفس، والمراد به المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته وفعله.

ويطلق على النفس، وهي الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته دون فعله، باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا.

ويطلق على نفس مراتبها أيضا وعلى قواها في تلك المراتب كذلك.



وبيان ذلك: إن للنفس باعتبار تأثيرها عما فوقها من المبادي باستفاضتها (١) عنها ما تتكامل به من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا، وله أربع مراتب، ولها باعتبار تأثيرها في البدن ليفيد جوهره كما لا تأثيرا اختياريا قوة أخرى تسمى عقلا عمليا وله أيضا أربع مراتب.

على أن هذا الكمال الذي يحصل للبدن بسببها في الحقيقة يعود إليها، لأن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل.

أما مراتب النظري، فهي: أما كمال، وأما استعداد نحو الكمال، قريب أو متوسط أو بعيد.

فالبعيد وهو محض قابلية النفس للإدراكات (٢) يسمى عقلا هيولانيا، تشبيها لها بالهيولي الأولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة بهذا الاسم أيضا، ولا شيء منها مناطا للتكليف. والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات، بعد حصول الضروريات لها يسمى عقلا بالملكة، والمراد بالملكة ما يقابل الحال، لأن استعداد الانتقال إلى المعقولات النظرية راسخ في هذه المرتبة، أو ما يقابل العدم، كأنه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال إليها بناء على قربه.

كما يسمى العقل بالفعل عقلا مع كونه بالقوة، لأن قوته قريبة من الفعل جدا وهذه المرتبة - أعني العقل بالملكة - هي المشار إليها سابقا في كلام بعضهم أنها العقل الذي هو مناط التكليف.

أقول: هذا القول مطبوع والتفاسير السابقة ترجع إليه، فإن الانسان إنما يعرف فيها حسن الحسن وقبح القبيح، وكذلك استعداده للعلوم إنما هو في هذه

(١) في (ن): باستفاضتها.

(٢) في (ن): للإدراك.

المرتبة.

والقريب وهو الاقتدار على استحضارها النظريات متى شاء من غير افتقار إلى كسب جديد، لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات، يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل.

وأما الكمال وهو أن تحصل النظريات مشاهدة، فيسمى عقلا مستفادا، لأنه استفيد من خارج، أعني: العقل الفعال الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما يفيدها من الكمالات على زعم الحكماء وعلى ما هو الحق، لأنه استفيد من المبدأ الأول واهب العقول والنفوس بقدرته واختياره.

فعلى هذا يكون العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادات لتحصيل الكمال ابتداء أعني العقل المستفاد وللعقل بالفعل استعداد استرجاعه واسترداده، فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد.

لأن المدرك ما لم يشاهد مراتب كثيرة لا يصير ملكة يقتدر بها على الاستحضار متى شاء، فيتقدم عليه في البقاء، لأن المشاهدة تزول بسرعة، وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة، فتوصل بها إلى مشاهدة المدرك مرة أخرى وهكذا، فمن نظر إلى التأخر في الحدوث جعل العقل بالفعل مرتبة رابعة، ومن نظر إلى التقدم في البقاء جعله مرتبة ثالثة.

واعلم أن العقل المستفاد يتصور بالقياس إلى كل مدرك، وقد يتصور بالقياس إلى جميع المدركات دفعة بأن تصير جميعها حاضرة مشاهدة، بحيث لا يغيب شئ منها أصلا.

وهذا إنما يتصور في دار القرار، ومنهم من جوزه في هذه الدار لأهل النفوس القوية القدسية، فكأنهم لشدة انقطاعهم عن الشواغل الدنيوية ونزوعهم عن العلائق البدنية، وتعلقهم بأسباب الوصول إلى مشاهدة جمال كبرياء خالق البرية

تجردت أنفسهم عن جلايب أبدانهم، فشاهدت معقولاتها جميعا دائما.  
وأما مراتب العقل العملي:  
فأولها: تهذيب (١) الظاهر باستعمال الشرائع النبوية.  
وثانيها: تهذيب الباطن من الملكات الردية بقطع (٢) آثار شواغلها (٣) عن  
التوجه إلى عالم الغيب.  
وثالثها: ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب، وهو: تجلي النفس بالصور  
القدسية.

ورابعها: ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه  
بالكلية عن ملاحظة جلال الله تعالى وجماله، وقصر النظر على كماله حتى لا يرى  
لأحد قدرة في جنب قدرته الكاملة، ولا علما في جنب علمه الشامل، بل كل وجود  
وكمال [وجود] (٤) إنما هو فائض عن جناب قدسه ووجوده.  
ولا يشتهه عليك أن المرتبة الرابعة من العملي هي الرابعة من النظري أعني  
العقل المستفاد المشاهد لجميع المعقولات فإنه ليس كذلك، بل الرابعة من العملي  
إذا حصلت حصل بسببها مشاهدة جميع المعقولات، فهي متقدمة في الحدوث على  
هذا الفرد من العقل المستفاد.

واعلم أن هذه المراتب كما اتضح بيانها حد التكليف، اتضح به الطريق  
إلى تكميل الإيمان أيضا، خصوصا ذكر مراتب العمل.

- (١) في (ط): تهذب.  
(٢) في (ن) لقطع.  
(٣) في (ن) وهامش (ط): شواغله  
(٤) الزيادة من (ط).

الثاني

في بيان معنى الدليل الذي يكفي في حصول المعرفة المحققة للإيمان عند من لا يكتفي بالتقليد في المعرفة

إعلم أن الدليل بمعنى الدال، وهو لغة: للمرشد، وهو الناصب للدليل كالصانع، فإنه نصب العالم، دليلاً عليه، والذاكر له كالعالم، فإنه دال بمعنى أنه يذكر كون العالم دليلاً على الصانع، ويقال لما به الإرشاد كالعالم، لأنه بالنظر فيه يحصل الإرشاد، أي: الاطلاع على الصانع تعالى.

واصطلاحاً: هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري (١) وهذا يشمل الأمانة، لأنها توصل بالنظر فيها إلى الظن بمطلوب خبري (٢)، كالنظر في الغيم (٣) الرطب في فصل الشتاء، فإن التأمل فيه يوجب الظن بنزول المطر فيه. وقيل: أنه ما يمكن التوصل به إلى العلم بمطلوب خبري (٤)، فلا يشمل الأمانة. وهذان التعريفان للأصوليين.

وقوله " ما يمكن " يشمل ما نظر فيه بالفعل وأوجب المطلوب وما لم ينظر فيه بعد، فالعالم قبل النظر فيه دليل على وجود الصانع عند الأصوليين دون المنطقيين حيث عرفوه بأنه قولان فصاعداً يكون عنهما قول آخر.

وهذا يشمل الأمانة وقيل: قولان فصاعداً يلزم عنه لذاته قول آخر، وهذا لا يشمل الأمانة فالدليل عندهم إنما يصدق على القضايا المصدق بها حالة النظر فيها أي: ترتيبها، لأنها الحالة التي تكون فيه أو يلزم منها قول آخر.

(١) في (ن): جزئي.

(٢) في (ن): جزئي.

(٣) في (ن): النعيم. وفي (ط): التقسيم.

(٤) في (ن): جزئي.

ويمكن أن يقال: على اعتبار اللزوم لا يصدق الدليل على المقدمات حال ترتيبها، لأن اللزوم لا يحصل عنده بل بعده. اللهم إلا أن يراد باللزوم اللغوي، أي الاستتباع.

ثم إن الذي يكفي اعتباره في تحقق الإيمان من هذه التعاريف هو التعريف الثاني للأصوليين، لكن بعد النظر فيما يمكن التوصل به لا الأول، لأن ما يفيد الظن بالمعارف الأصولية غير كاف في تحقق الإيمان على المذهب الحق. ولا يعتبر في تحققه شيء من تعريف المنطقيين، لأن العلم بترتيب المقدمات وتفصيلها على الوجه المعتبر عندهم غير لازم في حصول الإيمان. بل اللازم من الدليل فيه ما تطمئن به النفس بحسب استعدادها ويسكن إليه القلب، بحيث يكون ذلك ثابتا مانعا من تطرق الشك والشبهة إلى عقيدة المكلف وهذا يتفق كثيرا بملاحظة الدليل إجمالا، كما هو الواقع لأكثر الناس. أقول: يمكن أن يقال إن حصول العلم عن الدليل لا يكون الأبعد ترتيب المقدمات على الوجه التفصيلي (١) المعتبر في شرائط الاستدلال، وحصوله في النفس وإن لم يحصل الشعور بذلك الترتيب، إذ ليس كل ما اتصفت به النفس تشعر به، إذ العلم بالعلم غير لازم.

والحاصل أن الترتيب المذكور طبيعي لكل نفس ناطقة مركز فيها. وهذا معنى ما قالوه من أن الشكل الأول بديهي الانتاج لقربه من الطبع فدل على أن في الطبيعة ترتيبا مطبوعا متى أشرفت عليه النفس حصل به العلم، وحينئذ فالمعتبر في حصول العلم بالدليل ليس إلا ما ذكره المنطقيون. والخلاف بينهم وبين الأصوليين ليس إلا في التسمية، لأنهم يطلقون الدليل على نفس المحسوس كالعالم، وأهل المعقول لا يطلقونه إلا على نفس المعقول

-----  
(١) في (ط): التفصيل.

كالقضايا المرتبة، مع أن حصول العلم بالفعل على الاصطلاحين يتوقف على ترتيب قضايا المعقولة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن حصول الإيمان بالفعل - أعني: التصديق بالمعارف الإلهية - إنما يكون بعد الترتيب المذكور. فقولهم " إن الدليل الاجمالي كاف في الإيمان " لا يخلو عن مسامحة، لما بينا من أن الترتيب لا بد منه في النظريات، وكأنهم أرادوا بالاجمال عدم الشعور بذلك الترتيب، وعدم العلم بشرائط الاستدلال، لا عدم حصول ذلك في النفس. والثاني هو المعتبر في حصول العلم دون الأول. نعم الأول إنما يعتبر في المناظرات ودفع المغالطات ورد الشبهة وإلزام الخصوم. ويؤيد ما ذكرناه إنك لا تجد في مباحث الدليل وتعريفه إشارة إلى أنه قد يكون تفصيلياً وقد يكون إجمالياً، وما يوجد في مباحث الإيمان من أنه يكفي فيه الدليل الجملي (١)، فقد بينا المراد منه.

الثالث

(في بيان المعارف التي يحصل بها الإيمان)

وهي خمسة أصول:

الأصل الأول

(معرفة الله تعالى وتقدس)

المراد بها التصديق الجازم الثابت بأنه تعالى موجود أزلاً وأبداً واجب الوجود لذاته، بمعنى أن وجوده تعالى مقتضى ذاته القديم من غير افتقار إلى

-----  
(١) كذا في النسخ والظاهر: الإجمالي.

علة في ذاته ووجوده، فيكون وجوده القديم عين ذاته القديم، إذ لو فرض عدم قدم ذاته ووجوده خرج عن كونه واجب الوجود إلى ممكن الوجود، وقد فرضناه واجب الوجود هذا خلف.

والتصديق بصفات جلاله ونعوت كماله التي هي صفاته الثبوتية، وتنزيهه عما لا يليق بكبرياء ذاته من صفات مخلوقاته التي يجب اعتقاد سلبها. وقد اتفقت عبارات أهل الكلام في مقدر عددها.

واختلفت عباراتهم في اعتبار معدودها، فجعلها المحقق الطوسي رحمه الله في تجريده ثمانية: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والإدراك، والكلام، والصدق والسر مدية (١).

وجعلها بعضهم هذه ولكن اعتبر موضع الإدراك السمع والبصر ولم يعتبر الصدق، واعتبر البقاء موضع السر مدية.

ولا يخفى أولوية اعتبار الإدراك، فإنه أعم من السمع والبصر، وكأنه لما رأى أن معنى كونه مدركا أنه عالم بالمدركات اكتفى عنه بالعلم، وأثر ذكر السمع والبصر لورودهما في القرآن العزيز.

والإدراك وإن ورد كذلك إلا أنه ورد خاصا بالأبصار، والغرض جعله صفة عامة.

وأما عدم اعتباره الصدق، فلعله للاكتفاء عنه بذكر العدل، فإنه يرجع إليه بنوع من الاعتبار.

وجعلها العلامة قدس سره في كثير من كتبه الكلامية ثمانية أيضا: القدرة والعلم، والحياة، والإرادة، والكراهة، والإدراك، وأنه قديم أزلي باق أبدي وأنه متكلم، وأنه صادق، فزاد اعتبار الكراهة.

-----  
(١) تجريد الاعتقاد ص ١٩١ - ١٩٣.

ومن اكتفى بذكر الإرادة رأى أن الكراهية هي إرادة الترك، ولذا عددهما العلامة واحدة، وزاد اعتبار القدم والأزلية والأبدية، لأنها تفصيل معنى السر مدية والتفصيل أولى من الاجمال، وخصوصا في مقام تعداد صفات الكمال، فإن تعداد الثناء بأربع صفات أبلغ منه بصفة تجمع معنى الأربع. وأما عددها واحدة فلرجوعها إلى معنى واحد وهو السر مدية.

وبالجملة فوجه الاختصار (١) على هذه الثمانية، مع أن صفاته تعالى كثيرة جدا، أن الغرض بيان الصفات الذاتية الحقيقية. وما عدا المذكورات إما إضافية محضة، كالحالق والرازق والحفيظ إلى غير ذلك، أو يرجع إلى المذكورات كما لا يخفى.

على أنه يمكن أيضا رد جميع الصفات إلى القدرة والعلم، فإن الإرادة والكلام يرجعان إلى القدرة وما سواهما إلى العلم، بل يمكن رد الجميع إلى وجوب الوجود.

وعلى هذا فيمكن أن يقال: يكفي في معرفة الله تعالى اعتقاد وجوب وجوده وقدرته وعلمه، بل اعتقاد وجوب وجوده.

وبالجملة فالحق أن صفاته تعالى اعتبارات تحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته تعالى إلى غيرها، ونظرا إلى الآثار الصادرة عنه تعالى، فإنه لما أوجد مقدورا صادرا عنه تعالى اعتبر له قدرة كما في الشاهد.

وهكذا حين أوجد هناك معلوما اعتبر له علم إلى غير ذلك، وإلا فذاته المقدسة لا صفة له زائدة عليها، وإلا لزم كونه محلا لغيره إن قامت به، وقيام صفته بغيره إن لم تقم به، وكلاهما بديهي البطلان، وعدم قيامها بشئ بل بنفسها أظهر بطلانا.

(١) في (م): الاختصار.

(١) في (ن) عصمته، والظاهر: عظمته.



فالكل راجع إلى كمال الذات المقدسة وغنائها، لكن لما كانت عقول الخلق متفاوتة في الاستعداد حتى أنها تدرك كثرة عظيمة متى اطلعت على كثرة صفاته الجميلة، كما هو الواقع في المشاهد لوحظت هذه الصفات والاعتبارات، ليتوصل بها الخلق إلى معرفة خالقهم على حسب استعدادهم.

ثم إنه قد ينكشف عليهم بسببها أنوار كبريائه عند الإحاطة بحقائقها، وأنها ليست إلا اعتبارات، فلا يجدون في الوجود إلا ذاتا واحدة واجبة مقدسة، كما أشار إليه علي عليه السلام بقوله: وتمام توحيده نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها

غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنها غير الصفة (١). وحينئذ فلا حرج في اختلاف الاعتبارات (٢) في تعداد هذه الصفات، فإن الغرض منها تقريب معرفة الواحد تعالى إلى أفهام أهل التوحيد.

الأصل الثاني

(التصديق بعدله)

أي: بأنه عادل. والتصديق بحكمته أي: بأنه حكيم.

والمراد بالعدل المنسوب إليه تعالى، بحيث صار باعتباره عادلا ما قابل الظلم والجور. وبكونه عدلا أنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب الذي أو جبهه على نفسه تعالى من الألفاظ الخفية الراجعة إلى بريته.

ويترتب على اعتقاد كونه تعالى عدلا لا يفعل القبيح اعتقاد أنه لا يرضى به فما يصدر عنا من القبائح، مستند إلى قدرتنا واختيارنا وإيجادنا الفعل بهما مع إرادتنا وإن كانت القدرة من فعل الله تعالى فإنها آلة، وفاعل الآلة ليس فاعلا لما يصدر بواسطتها.

(١) نهج البلاغة ص ٣٩، رقم الخطبة: ١.

(٢) في (ط): العبارات.

ويتفرع على عدم إخلاله بالواجب، تكليف المكلفين، وإثابة المطيعين وإرسال الرسل، وإنزال الكتب مبشرين ومنذرين. وأما الحكمة، فيطلق على ترك القبيح الذي هو الإخلال بالواجب، وعلى العلم بحقائق الأمور، وعلى معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. وأفضل العلوم العلم بالله تعالى، وأجل الأشياء هو الله تعالى، والله سبحانه لا يعرفه كنه معرفته غيره، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم، فهو الحكيم حقا، لعلمه أجل الأشياء بأجل علم (١).

والمراد بالحكمة في باب العدل المعنى الأول، فهي داخلة فيه. وذكرها في مقابلة العدل حيث يقال: عدله وحكمته، إما لتجريد العدل عن معنى ترك القبيح، أو لترادفهما أو لتلازمهما. أو بالمعنى الثاني فهي داخلة في العلم وبالمعنى الثالث علم خاص قوي.

الأصل الثالث

(التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وآله)

وبجميع ما جاء به تفصيلا فيما علم تفصيلا، وإجمالا فيما علم إجمالا. وليس بعيدا أن يكون التصديق الإجمالي بجميع ما جاء به عليه السلام كافيا في تحقق الإيمان، وإن كان المكلف قادرا على العلم بذلك تفصيلا، يجب العلم بتفاصيل ما جاء به من الشرائع للعمل به.

وأما تفصيل ما أخبر به من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات، والسؤال في القبر وعذابه، والمعاد الجسماني، والحساب والصراط، والجنة، والنار، والميزان، وتطائر الكتب، مما ثبت مجيئه به تواترا، فهل التصديق

-----  
(١) في هامش (ط): العلم - خ والكلمة غير موجودة في (ن).

بتفاصيله معتبرة في تحقق الإيمان؟ صرح باعتباره جمع من العلماء.  
والظاهر أن التصديق به إجمالاً كاف، بمعنى إن المكلف لو اعتقد حقيقة (١)  
كل ما أخبر به عليه السلام، بحيث كلما ثبت عنده جزئي منها صدق به تفصيلاً كان  
مؤمناً

وإن لم يطلع على تفاصيل تلك الجزئيات بعد  
ويؤيد ذلك أن أكثر الناس في الصدر الأول لم يكونوا عالمين بهذه التفاصيل  
في الأول، بل كانوا يطلعون عليها وقتاً فوقتاً، مع الحكم بإيمانهم في كل وقت  
من حين التصديق بالوحدانية والرسالة، بل هذا حال أكثر الناس في جميع  
الأعصار كما هو المشاهد فلو اعتبرناه لزم خروج أكثر أهل الإيمان عنه، وهو  
بعيد عن حكمة العزيز الحكيم.

نعم العلم بذلك لا ريب له من مكملات الإيمان، وقد يجب العلم به محافظة  
على صيانة الشريعة عن النسيان، وتباعداً عن شبه المضلين، وإدخال ما ليس من  
الدين فيه، فهذا سبب آخر لوجوبه لا لتوقف الإيمان عليه، وهو الظاهر.  
وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء بمعنى  
لا نبي بعده، وغير ذلك من أحكام النبوات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء  
ذلك، حيث ذكر أن من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان، ويحتمل الاكتفاء  
بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً.

الأصل الرابع

(التصديق بإمامة الإثنا عشر صلوات الله عليهم أجمعين)  
وهذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقة الإمامية، حتى أنه  
من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع.

-----  
(١) في (ن): حقيقة.

ثم إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم، إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمة. أما التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس، كما دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية.

والتصديق بكونهم منصوباً عليهم من الله تعالى ورسوله، وأنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم. وأن علمهم ليس عن رأي واجتهاد بل عن يقين تلقوه عن من لا ينطق عن الهوى خلفاً عن سلف بأنفس قوية قدسية، أو بعضه لدني من لدن حكيم خبير. وغير ذلك مما يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنهم عليهم السلام محدثون (١) أي: معهم ملك يحدثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه. أو أنهم يحصل لهم نكت في القلوب بذلك على أحد التفسيرين للحديث. وأنه لا يصح خلو العصر عن إمام منهم، وإلا لساخت الأرض بأهلها. وأن الدنيا تتم بتمامهم، ولا تصح الزيادة عليهم.

وأن خاتمهم المهدي صاحب الزمان عليه السلام وأنه حي إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة المحقة الناجية بالفرج بظهوره عليه السلام كثيرة فهل يعتبر في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ فيه الوجهان السابقان في النبوة. ويمكن ترجيح الأول، بأن الذي دل على ثبوت إمامتهم دل على جميع ما ذكرناه خصوصاً العصمة، لثبوتها بالعقل والنقل. وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، علي ما يظهر من حال (٢) روايتهم ومعاصريهم

(١) راجع بصائر الدرجات، فقد أشبع المقام حقه من الأحاديث الواردة عنهم عليهم السلام.

(٢) كذا في (ط) وفي هامشه: جل - خ. وفي (ن): جهل.

من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام، فإن كثيرا منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم  
لخفائها

عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم  
وفي كتاب أبي عمرو الكشي (١) رحمه الله جملة مطلعة على ذلك، مع أن المعلوم  
من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم بل عدالتهم.  
وهل يكفي في كل شخص اعتقاد إمامة من مضى منهم عليهم السلام إلى إمام زمانه  
وإن لم يعتقد إمامة الأئمة الباقين الذين وجدوا وانتهت الإمامة إليهم بعد انقراضه  
الظاهر ذلك، وفي كثير من كتب الأحاديث والرجال ما يشعر بذلك، فليطلب منهما.  
والدليل إنما يدل على وجوب اعتقاد إمامة (٢) الاثنا عشر بالنظر إلى من تأخر  
زمانه عن تمام عددهم عليهم السلام، فليتأمل، كيف؟! وقد كانوا في كل زمان مخفيين  
مشردين منزوين ملتزمين للتقية في أكثر أوقاتهم، لا يستطيعون إخبار خواصهم  
بإمامتهم فضلا عن غيرهم، يشهد بذلك كتب الرجال والأحاديث أيضا، وحينئذ  
فلا بد من الاكتفاء بما ذكرناه، والالزام خروج أكثر شيعتهم عن الإيمان، وهو باطل.  
واعلم أن من مشاهير الأحاديث بين العامة والخاصة وقد أوردها العامة في  
كتب أصولهم وفروعهم أن " من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية "  
(٣).

فنحن الحمد لله نعرف إمام زماننا في كل وقت، ولم (٤) يمت أحد من الإمامية  
ميتة جاهلية، بخلاف، غيرنا من أهل الخلاف، فإنهم لو سئلوا عن إمام زمانهم  
لسكتوا، ولم يجدوا إلى الجواب سبيلا، وتشتت كلمتهم في ذلك.

(١) وهو كتاب اختيار معرفة الرجال المطبوع أخيرا مع تعليقات السيد الداماد  
قدس سره بتحقيقنا وتعليقنا عليه.

(٢) في " ن " الأئمة.

(٣) خبر متواتر بين الفريقين، أورده جماعة من أعلام القوم في صحاح كتبهم. (٤) في " ن " فلم.

فقائل بأن إمامهم القرآن العزيز، وهؤلاء يحتج عليهم بأن القرآن العزيز قد نطق بأن الإمام والمطاع غيره، حيث قال الله تعالى " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم " (١).

على أنه لو سلم لهم ذلك للزمهم اجتماع إمامين في زمان واحد، وهو باطل بالاجتماع منا ومنهم، كما صرحوا به في كتب أصولهم، وذلك لأن القرآن العزيز منذ رحلة النبي صلى الله عليه وآله من الدنيا وقد حكموا بإمامة الأربعة الخلفاء في وقت وجود

القرآن العزيز، فيلزم ما ذكرناه.

وقائل إن الأمويين والعباسيين كانوا أئمة بعد الخلفاء الأربعة الماضين، ثم استشكل هذا القائل الأمر بعد هؤلاء المذكورين، فهو أيضا ممن لا يعرف إمام زمانه.

فإن قالوا: إن الآية الكريمة دلت على أن كل ذي أمر تجب طاعته، وأولوا الأمر من الملوك موجودون في كل زمان، فيكون الإمام أو من يقوم مقامه متحققا قلنا لهم أولا: إنكم أجمعتم على جواز تعدد الإمام في عصر واحد، فمن يكون منهم إماما؟ ولا يمكنهم الجواب باختيار واحد، لأننا نجد الأمة مختلفة باختلافهم فإن أهل كل مملكة يطيعون مليكهم مع اختلاف أولئك الملوك، فيلزم اجتماع الأمة على الخطأ، وهو عدم نصب إمام مطاع في الكل، وهو باطل، لأن الأمة معصومة بالاجتماع منهم ومنا بدخول المعصوم عندنا.

ولا يرد مثل ذلك علينا، لأن الإمامة عندنا بنص الله تعالى ورسوله، وقد وقعا بنص الشريعة (٢)، والإمام عندنا موجود في كل زمان، وإنما غاب عنا خوفا أو لحكمة مخفية، وبركاته وآثاره لم ينقطع عن شيعته في وقت من الأوقات وإن

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) في " ط " : الرعية.

لم يشاهده أكثرهم، فإن الغرض من الإمامة الأول لا الثاني.  
وثانياً بأن ما ذكرتم من الملوك ظلمة جائرون لا يقومون بصلاح الشريعة (١)  
في الدنيا فضلاً عن الدين، وقد قال تعالى عز من قائل " لا ينال عهدي الظالمين " (٢)  
أي: لا تنال الظالمين ولايتي، والإمامة من أعظم الولايات.  
وبالجمله فقد شهد هؤلاء الجماعة على أنفسهم بأن ميّتهم جاهلية، وكفى به  
ضلالة وسوء عقبى، نعوذ بالله من الردى واتباع الهوى.  
[الاستدلال على وجوب الإمامة]

وحيث انجر البحث إلى هنا، فلنبسط بعض القول في الإمامة:  
إعلم أن أهل السنة أوجبوا الإمامة كالإمامية، لكنهم حكموا بأن وجوبها على  
الأمة سمعي لا عقلي، وحكم المعتزلة والزيدية بأن وجوبها على الأمة عقلي  
لا سمعي، وحكم الإمامية بأن تعيين الإمام واجب على الله تعالى، لأنها لطف  
واللطف واجب على الله تعالى.  
أما أنها لطف، فلأن الناس إن كان لهم رئيس عام يمنعهم عن المعاصي ويحثهم  
على الطاعات، كانوا معه إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد. ولا نعني باللطف  
سوى ذلك.

وأما أن اللطف واجب على الله تعالى، فلأن غرضه الذي هو إطاعة العباد  
لا يحصل إلا به، فلو لم يخلق اللطف فيهم ولهم لكان ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض  
عبث تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وانحصار هذا اللطف في الرئيس العام معلوم للعقلاء، وينبه عليه الوقوع  
فإننا نجد أنه متى تكثرت الرؤساء في عصر كثر الفساد، وإذا خلا الناس في قطر

(١) في (ط): الرعية.  
(٢) سورة البقرة: ١٢٤.

من الأقطار عن رئيس ظلم بعضهم بعضا، وانتشر الفساد والفتن بينهم. ويؤيد ذلك أيضا ما روي عن علي عليه السلام قال: لا يخلو الأرض من قائم بحجة إما ظاهرا مشهورا، أو خائفا مغمورا (١)، لئلا تبطل حجج الله وبياناته (٢) انتهى. فوجود الإمام لطف من الله تعالى وقد فعله سبحانه. وإنما كان هذا اللطف واجبا على الله تعالى، لأن إيجاد إمام يكون عام الرئاسة والشرعية أقرب إلى الصلاح في أمور معاشهم ومعادهم، وأبعد عن الفساد فيهما بسبب وجوده وعصمته، وليس مقدورا للعباد لخفائها عنهم وخصوصا العصمة، فلا بد أن يكون المعين له هو الله سبحانه.

وظهوره وتصرفه لطف آخر، وهو واجب على العباد، لأنه موقوف على تمكينهم له، وقد أخلوا به حيث أخافوه بسوء اختيارهم لغيره ورفع يده عن التصرف الذي كان ينبغي له.

وأما أهل السنة فقد استدلوا على وجوب الإمام سمعا على العباد بوجوه: منها: حديث " من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ". ومنها: أن الشارع أمر بإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الإسلام.

ومن المعلوم أن

كل ذلك لا يتم إلا بوجود رئيس عام (٣)، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.

ومنها: أن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى، واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب. أما الصغرى، فتكاد أن تكون من الضروريات بل المشاهدات. وأما الكبرى، فضرورية أيضا.

(١) في (ط): مستورا.

(٢) نهج البلاغة ص ٤٩٧، رقم الحديث: ١٤٧

(٣) في " ن " : العام.



ومنها: ما عدوه عمدة في هذا المطلب إجماع الصحابة، حتى جعلوا ذلك من أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وآله. وقد روي أنه توفي النبي صلى الله عليه وآله خطب أبو بكر فقال: أيها الناس من كان يعبد محمدا، فإن محمدا صلى الله عليه وآله قد مات، ومن كان يعبد رب محمدا، فإنه حي

لا يموت، لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا فأتوا آراءكم رحمكم الله، فتبادروا من كل جانب وقالوا: صدقت لكننا ننظر في هذا الأمر، ولم يقل أحد منهم أنه لا حاجة إلى الإمام.

أقول: أما الدليل الأول، فإننا نقول بموجبه، لكنه لا يدل ما ادعوه من كون وجوب نصب الإمام سمعيا، بل إن دل فإنما يدل على أن من مات ولم يعرف إمام زمانه، أي: الذي يثبت إمامته في زمانه، والثبوت أعم من كونه سمعيا، فلا يدل على مدعاهم.

بل فيه دلالة على أن ميتة هؤلاء ميتة جاهلية من حيث لا إمام لهم معروف عندهم بعد الأربعة السابقين، كما تقدمت الإشارة إليه، هذا شأن من ضل عنه ما كان لعشرته

(١)

ينطق لسانه بالحق مع ضلال قلبه عن الهدى.

وأما الثاني، فلا يتم الاستدلال به على مذهبهم، لأنه مبني على أن مقدمة الواجب واجبة، المبني على عدم جواز تكليف ما لا يطاق، المبني على الحسن والقبح العقليين، وهم لا يقولون به.

إن قلت: لعل غرضهم بذلك إلزام الخصم، فيكون دليلا جدليا لا برهانيا.

قلت: هذا مع كونه خلاف الظاهر من مقام استدلالهم على هذا المطلب،

فهو منقلب عليهم، إذ جميع ما ذكروه من إقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وغيرها، لا ريب في كونها ألطافا في حفظ بيضة الإسلام وتقوية شوكته.

(١) في (ط): يعتبر به. وفي (م): يفترية.

وحيث علم الشارع قصورنا عن القيام بها - لاختلاف آرائنا وطلب كل منا الرئاسة على ذلك لنفسه مع قصور كل منا عن ذلك علما وعملا - وجب عليه تعالى أن ينصب لذلك شخصا يقوم بعبء جميع ذلك كاملا في العمل والعلم دنيا.

وأخرى ليجتمع الناس عليه وينقادوا في ذلك إليه، إذ لا يعلم الناس من يصلح لذلك منهم إلا بتوفيق من الله سبحانه على لسان نبيه، أو معجز يظهره على يد من يعلم صلاحيته لذلك.

وهذا الأمر إن لم يتفقا لغير علي عليه السلام وأولاده الأحد عشر، فإن النص بالإمامة عليهم قد نقله شيعتهم رحمهم الله تواترا معنويا، بل لفظيا جليا وغيره، وجملة منه جلية في كتب المنكرين لذلك على وجه لا يمكنهم إنكاره ولا إخفاؤه، وإنما تأولوا بعضهم بما يضحك الثكلى عجزا منهم وكلا.

وأما كراماتهم ومعاجزهم على استحقاقهم لذلك وأنهم أهله دون غيرهم، فقد ملأت الخافقين من الفريقين، وخصوصا كتاب الصفوة لابن الجوزي، ومسند أحمد بن حنبل وصحاحهم الست.

فإن زوايا قد اشتملت على هذه الخبايا، وقد عثر عليها نقاد الحق فأظهروها ناطقة بالصدق (١)، يتناقلونها في صحف مكرمة بأيدي سفرة كرام بررة.

فمنها: كتاب الطرائف (٢) للسيد الجليل النبيل فريد العصر وأعجوبة الدهر الزاهد النقيب السيد علي بن طاووس الحسيني.

ومنها: عمدة (٣) الفاضل المتبحر ابن البطريق.

---

(١) ومن أحسن الكتب الجامعة لأخبارهم في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام كتاب إحقاق الحق المطبوع مع الملحقات.

(٢) طبع الكتاب في سنة ١٣٩٩ هـ ق بتحقيقنا وتعالقنا عليه على أحسن حال.

(٣) قد طبع أخيرا محققا. ونشرتها مؤسسة النشر الاسلامي.

ومنها: كتاب الخرائج للقطب المحقق ابن هبة الله الراوندي.  
ومنها: كتاب ابن طلحة وهو من علمائهم، وأمثال ذلك كثيرة، فعلم من ذلك  
أن دليلهم كان عليهم لا لهم، والفضل ما شهدت به الأعداء.  
وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثالث، على أنا لو قطعنا النظر عن ذلك يعني  
الكبرى قلنا: إن أردت الوجوب الشرعي منعناه، وإن أردت العقلي سلمناه، وهو  
المطلوب، وبالجملة فهذان الدليان لا دلالة للأشعرية فيهما.  
نعم ربما أمكن كونهما دليلين للمعتزلة في بادي الرأي، وإلا فعند التأمل  
لا دلالة لأحد الفريقين فيهما، بل هما دليلان للإمامية، كما حررناه.  
وأما الرابع الذي يعتمدونه ويصلون (١) به، فلا يخفى وهنه بل وهيه، كيف؟  
وأجلاء الصحابة وأشرفهم كعلي والحسين عليهم السلام كانوا غائبين عن ذلك،  
مشتغلين  
بتجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله، مع خروج كثير من الصحابة عنهم وعدم  
موافقتهم لهم،  
كسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد رضي الله عنهم،  
والزبير أيضا كان من المخالفين على بيعتهم.  
وهذا أمر معلوم متواتر نقله من المخالف والمؤلف، فلم يتحقق لهم دعوى  
الإجماع والاتفاق بالاتفاق، بل إنما تحقق بذلك حرمانهم الفوز بسعادة تغسيل  
الرسول صلى الله عليه وآله وتجهيزه حيث لم يكونوا لذلك أهلا.  
فإن زعموا أنا نريد انعقاد الإجماع في ثاني الحال حيث اتفق الكل بعد ذلك  
على خلافة أبي بكر.  
قلنا: إن أردتم الاتفاق عن رغبة واختيار منعناه، كيف؟ ومن المعلوم أن عليا  
عليه السلام كان لا يزال يتظلم من صنيع (٢) القوم به وخلافهم عليه، وكتاب نهج  
البلاغة

(١) في (ن): ويتوصلون.

(٢) في (ط): منع.

مشحون (١) بذلك.

وانقطاع أبي عبد الله سلمان الفارسي إليه في جميع أحواله وأوقاته، وكذلك أبو ذر والمقداد، وخلافهم على أبي بكر وصاحبيه من المعلوم أيضا، كما يشهد به السير والآثار والنقلة الأخيار، فلا يغتر عاقل بما زينه حب الدنيا وزخارفها الفانية لهؤلاء الغفلة الذين اتبعوا أهواءهم وآراء أسلافهم، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل.

وحيث رأى كثير من علمائهم أن الاستدلال بالاجماع لم يتم، نظرا إلى ما ذكرناه وتحققه عندهم، عدلوا إلى القول بأن الإمامة تثبت باختيار واحد من المسلمين وإن كان فاسقا، ويجب على الباقيين اتباعه في ذلك ولو جبرا. وممن صرح بذلك من علمائهم المتعصبين محمد بن أبي بكر الأصفهاني ذكر في كتاب ألفه في رد اعتراضات الإمامية عليهم في الإمامة وغيرها. وأنت خير بأن مثل هذا العدول لما كان من غير عدل، بل من الفاسد إلى الأفسد، اتسعت به دائرة الاعتراض وضاعت على هؤلاء مسالك الانقباض، إذ يقال لهم: كما قبض أبي بكر كم من اختاره (٢)، فقد وفق الله العلي لعلي من اختاره قبل اختيار صاحبكم، كالحسين عليهما السلام وسلمان وأبي ذر والمقداد وغيرهم، فالترجيح

معنا، فماذا يقولون؟ إن هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلا. وأما حديث أبي بكر فعلى تقدير تسليمه لا يدل على مدعا هم أيضا، لأن قول الحاضرين " لكننا ننظر " كما يحتمل النظر في السمعيات يحتمله في العقليات فلم يدل على وجوبها سمعا، وقد علم من هذه الجملة (٣) من هؤلاء القوم بعد خلو

(١) ومن الخطب الناطقة بذلك هي الخطبة الشقشقية فتأملها.

(٢) في (ن): كما قبض لأبي بكر كم من أضاده.

(٣) في (ط): الملة.

الأربعة لم يعرفوا لهم إماما، من أنهم يوجبون الإمامة في كل زمان، كما اقتضته أدلتهم، وخصوصا حديث " من مات " .  
فالأمة مشتركة في الاجتماع على الخطأ، حيث لم تنصب لها إماما في كل زمان بعد الخلفاء، فإنه ينافي ما نقلوه عن النبي صلى الله عليه وآله " لا تجتمع أمتي على الخطأ " (١)  
وجعلوه من أمتن أدلة الإجماع.

ويمكن الجواب من هذا: بأن الاخلال بنصب إمام ليس من الكل، بل بعضهم يريد نصبه، لكن الباقيون لا يوافقون، فلم يتحقق الإجماع على الخطأ. وأما لزوم كون ميثمتهم جاهلية، فلا مخلص عنه إلا بالاعتراف بإمامة المهدي عليه السلام

وأنه موجود إلى آخر زمان التكليف.

الأصل الخامس

(المعاد الجسماني)

اتفق المسلمون قاطبة على إثباته، وذهب الفلاسفة إلى نفيه وقالوا بالروحاني والمراد من الأول إعادة البدن بعد فئائه إلى ما كان عليه قبله لنفع دائم أو ضرر دائم، أو منقطع يتعلقان به، وذهب جمع من الأشاعرة إلى أن المراد منه هو إعادة مثل البدن لا هو نفسه، وهو ضعيف لما سيأتي.

واعلم أن العقل لا يستقل بإثبات المعاد البدني، كاستقلاله بإثبات الصانع تعالى ووحدته، بل إنما ثبت على وجه يقطع العقل بوقوعه بمعونة السمع، وقد ذكر المحقق الطوسي رحمه الله لذلك أدلة:

الأول: إن الله تعالى وعد المكلفين بإيصال الثواب على الطاعة بعد الموت وتوعد بالعقاب على المعصية كذلك، ولا يمكن ذلك الأبعد الموت، فيجب

(١) راجع الحديث والكلام حوله كتاب الطوائف ص ٥٢٦.

الايفاء بالوعد والوعيد، وإلا لزم الكذب على الصادق، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.  
الثاني: إن الله تعالى كلف بالأوامر والنواهي، فيجب عليه تعالى البعث  
بمقتضى حكمته، لإيصال الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، وإلا لكان ظالما،  
تعالى عن ذلك وتقدس.

والفرق بين الدليلين ظاهر، حيث أن اللازم من الأول الكذب، ومن الثاني الظلم  
وهذان الدليلان لا يقول بهما الأشاعرة لابتنائهما، على الحسن والقبح العقليين،  
وأن الوعد واجب على الله تعالى وقد نفوه.  
الثالث: أن المعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله مع كونه  
أمرا

ممكنا، وقد أخبر الصادق بوقوعه، فلا بد من ذلك.  
أما أنه ممكن فلان المراد به جمع الأجزاء المتفرقة التي لم تعدم بالكلية،  
بحيث يعود البدن إلى ما كان، وهو ممكن بالضرورة، ولأننا نعلم بالضرورة أيضا  
أن الإعادة مثل الایجاد ابتداء لأنها إیجاد ثان، فلزم أن تصح الإعادة، وإلا  
لاختلف حكم المثليين في اللوازم، فلا يكونان مثليين، وهو باطل بالضرورة  
المثلية (١).

ولأن الإعادة لو امتنعت لكان امتناعها: إما لنفس ماهية البدن أو للازمه، أو لأمر  
خارج غير لازم، والأربعة المتقدمة تشترك في امتناع الایجاد ابتداء أيضا، وهو  
ظاهر.

وأما الأمر الخارج، فإما أن يختص به حال الإعادة أو لا يختص، فإن لم يختص  
وجب استحالة وجوده ابتداء، لأن النسبة إليه في الحالتين واحدة، ولأن الأمر  
الخارج ممكن الزوال، فيزول الامتناع الذي كان بسببه فتصح الإعادة. وإن

-----  
(١) في (ط): الثلاثة.



وقوله تعالى " وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما (١) " وقوله تعالى " وما من دابة في الأرض يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم (٢) " وقوله تعالى " ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة " (٣). وقوله تعالى " فمن أوتي كتابه بيمينه (٤) " وقوله تعالى " يوم يقوم الناس لرب العالمين (٥) " وقوله تعالى " يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا (٦) " الآية. وقوله تعالى " يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى (٧) " وقوله تعالى " يوم يفر المرء من أخيه (٨) " وقوله تعالى " يوم يأت لا تكلم نفس إلا بإذنه (٩) " وقوله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى (١٠) " وقوله تعالى " يوم لا يغني مولا عن مولا شيئا (١١) " وقوله تعالى " يوم تبيض وجوه وتسود وجوه (١٢) " وقوله تعالى " ونادى أصحاب الجنة (١٣) "

- 
- (١) سورة البقرة: ٢٥٩.  
(٢) سورة الأنعام: ٣٨.  
(٣) سورة الزمر: ٦٠.  
(٤) سورة الإسراء: ٧١.  
(٥) سورة المطففين: ٦.  
(٦) سورة مريم: ٨٥.  
(٧) سورة الحج: ٢.  
(٨) سورة عبس: ٣٤.  
(٩) سورة هود: ١٠٥.  
(١٠) سورة الأنبياء: ٢٨.  
(١١) سورة الدخان: ٤١.  
(١٢) سورة آل عمران: ١٠٦.  
(١٣) سورة الأعراف: ٤٤.



إلى غير ذلك من الآيات البينات.  
وحيث تبين بما ذكرنا أن المعاد البدني من ضروريات الدين، وجب على كل مكلف التصديق والإيمان به، وإلا لخرج عن ربة الإيمان وضل في تيه الكفر والطغيان نعوذ بالله منه.

[شبهة الأكل والمأكل]

واعلم أن منكري المعاد البدني ذكروا شبهها على عدم إمكانه، فمن أعظمها أنه لو أكل الانسان إنسانا حتى أنه صار جزء بدن المأكل جزء بدن الأكل أو أكله حيوان كذلك.

وكذلك الانسان في مدة حياته قد تختلف حاله من الهزال. والسمن وعكسه ويطيع في أحدهما ويعصي في الآخر، فلو أعيد البدن في هذه المواضع، لزم أن يعاقب المطيع ويثاب العاصي وهو محال، فالمعاد البدني محال. وأجيب عن ذلك: بأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على الإطلاق، وحينئذ فلا يعاد الجزء المأكل مع الأكل، لأنه كان زائدا على أجزائه الأصلية، بل إنما يعاد مع بدن المأكل إن كان مما يعاد.

وكذا يقال في الجزء السمين إن كان قد أطاع به لا يعاد حتى يعذب الهزيل بقدر استحقاقه، ثم يعاد السمين بعد ذلك ليثاب مع الهزيل، على أن يمكن أن يقال: بل يعادان معا، لكن (١) يعذب الجزء العاصي وتجعل بردا وسلاما على الطائع كما جعلت على إبراهيم.

وأما عذاب القبر نعوذ بالله تعالى منه وما يتبع المعاد مما دل عليه السمع أيضا كالحساب، والصراط، والميزان، وتطير الكتب، ودوام عقاب الكافرين

(١) إلى هنا تم نسخة (ن).

في النار، ودوام نعيم المؤمن في الجنة، فلا ريب أنه يجب التصديق بها إجمالاً لاتفاق الأمة عليها، وتواتر السمع المتواتر، فمنكرها يخرج عن الإيمان. أما التصديق بتفاصيلها ككون الحساب على صفة كذا، والميزان هل هو ميزان حقيقة أم كناية عن العدل؟ إلى غير ذلك من التفاصيل التي طريقتها الآحاد، فالظاهر أن الجهل بها غير محل بالإيمان، وكذا كون جهنم - نعوذ بالله منها - تحت الأرض، وكون الجنة فوق السماء.

نسأل الله تعالى أن يجعلنا وآباءنا وذرياتنا وأهل حزاناتنا وإخواننا المؤمنين والمؤمنات من أهلها وسكانها من غير أن يسبق على ذلك عذاب، بعفو الله سبحانه ولطفه ومنه ويمنه مع محمد وآله الطاهرين، ومع الذين أنعم الله عليهم من النبيين بحق محمد وآله الطاهرين المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين. ورحم الله من نظر إلى ما من الله سبحانه علينا بجمعه في هذا الكتاب بعين الحقيقة والإنصاف، ونكب بحقيقة عينيه عن طريق الاعتساف، وزاده الله تعالى وإيانا به وبما جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله تصديقا وإيمانا. وقد اتفق الفراغ من تأليفه جعله الله مألوفاً سحر ليلة الاثنين ثامن شهر ذي قعدة الحرام سنة أربع وخمسين وتسعمائة، على يد العبد الذليل الجاني المفتقر إلى رحمة ربه العلي زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، تجاوز الله عنهم وعن جميع المؤمنين والمؤمنات وعن من دعا لهم بالمغفرة بالنبي وآله الطاهرين آمين رب العالمين.

وتم استنساخ الكتاب تحقيقاً وتصحيحاً وتعليقاً عليه سحر ليلة الخميس ثامن شهر رمضان المبارك سنة ألف وأربعمائة وسبع هجرية على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفي عنه في بلدة قم المشرفة حرم أهل البيت عليهم السلام.

الاقتصاد والارشاد  
إلى  
طريقة الاجتهاد  
في  
معرفة الهداية والمعاد  
و  
أحكام أفعال العباد

بسم الله الرحمن الرحيم  
يا من وجود بالجود، ويا الله المحمود، صل على الدليل إليك، والمبعوث  
من لديك، الذي جاهد فيك حق الجهاد، واستغنى بصباح الوحي عن مصباح  
الاجتهاد، وآله المعصومين وعترته الهادين.  
وبعد: فإن العمر قصير، والعلم كثير، والناقد بصير، وإن كثيرا من العلوم  
والمباحث كسراب يتبعه يحسبه الظمان ماء، إذ أكثرهم ينطقون عن الهوى ويتكلمون  
بالآراء.  
ولهذا كلما نسجته آراء قوم نسخته أهواء طائفة أخرى،  
وكلما دخلت أمة  
لعنت أختها. ولذلك قال مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه: العلم نقطة كثرتها  
الجاهلون (١). فاختر لنفسك ما لا بد لك من أصول وفروع، ودع الفضول مما  
لا يسمن ولا يغني من جوع.  
وهذه رسالة موسومة ب "الاقتصاد والإرشاد إلى طريقة الاجتهاد في معرفة  
الهداية والمعاد وأحكام أفعال العباد " جعلتها تحفة لمن جلى (٢) قلبه عن وصمة (٣)

-----  
(١) عوالي اللئالي ٤ / ١٢٩، برقم: ٢٢٣.  
(٢) في الأصل: حلى، بالحاء المهملة.  
(٣) الوصم: المرض.

العناد، وصفا خاطره عن كدورة الإلحاد، وهي على قسمين إذ الدين أصول وفروع:  
القسم الأول  
(في الأصول)  
وفيه أبواب:  
الباب الأول

(في تفسير الشريعة وفائدتها وحكمة وضعها)

وهي قانون إلهي، ومنهج بلوى، وطريق إمامي، جرت منها الأحكام، ويتميز بها الحلال عن الحرام.

وفائدتها: كمال المكلفين من حيث العلم والعمل.

وحكمة وضعها: هداية الضالين عن الخطأ والزلل، فبعث الله رسولا يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. ففي الحكمة التي أخبرنا سبحانه بقوله عز وعل " ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا " (١) فدلنا وأرشدنا إلى ما فيه صلاحنا، فله الحمد على ما هداانا. وحيث وضعت لكل وضع وشريف، وكل قوي وضعيف، فالعقل قاض بأنها طريق سهل وسبيل واضح ومنهج لائح، وبه أشار صادعها صلى الله عليه وآله: إني بعثت

على الملة السمحة السهلة البيضاء (٢).

والملة والشريعة والدين واحد، وأن الدين عند الله الإسلام، والسهولة

(١) سورة البقرة: ٢٦٩.  
(٢) عوالي اللئالي ١ / ٣٨١، برقم: ٣.

ضد الصعوبة، والمسامحة عدم المضائق، وبياضها كناية عن نورها وضيائها، فهي طريق لا يضل عنها أحد، وإن كان في عينيه رمد. فمن استصعبها وجعل التمسك بها كالصعود إلى السماء، فقد خالف السنة، وعطل الشريعة، وفوت حكمها، وضيع فائدتها. ومنشأ هذا الوهم الفاسد والخيال الكاسد، عدم المعاشرة بأهل الحال، وسوء الظن للحسن المقال، وقلة الممارسة بالمسائل الشرعية، والتقصير في خدمة علماء الشريعة.

الباب الثاني

[في التفكير والاستدلال]

إن الفكر والاستدلال عزيزتان للانسان لا يحتاج فيهما إلى البيان، كما أشار إليه جل جلاله " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها " (١) وقال النبي صلى الله عليه وآله: كل مولود يولد على فطرة الإسلام [حتى يكون] أبواه يهودانه وينصرانه (٢).

والدليل على ذلك أن العليم الحكيم خلق الانسان في أحسن تقويم، وركب فيه المدارك والمشاعر والقوى، ونور قلبه بالهدى، وزينه بالرأي الصائب والفكر الثاقب، كما زين السماء الدنيا بمصابيح وزينة الكواكب. ولا شك أن كل مكلف عاقل، فله قوة فكرية يرتب بها المعلومات، وينتقل بها إلى المجهولات، وإن لم يعلم كيفية الترتيب والانتقالات، كما يشاهد في بدء الحال من الأطفال. فكما أن صاحب الباصرة يشاهد المحسوسات، ولا يعلم كيفية الاحساس من

(١) سورة الروم: ٣٠.  
(٢) عوالي اللئالي ١ / ٣٥، برقم: ١٨.

أنه هل هو بخروج الخطوط الشعاعية مثلا، أو بانطباع الصور في جليده. كذلك صاحب القوة الفكرية يتفكر ويستدل، وإن لم يعلم كيفية الفكر والاستدلال. وممن نبه عليه السيد العارف رضي الدين علي بن طاووس (١) قدس سره فقال: ابن آدم إذا كان له نحو من سبع سنين وإلى قبل بلوغه إلى مقام التكليف لو كان جالسا مع تباعة، فالتفت إلى ورائه فرأى طعاما سبق إلى تصويره وإلهامه أن ذلك ما حضر بذاته وإنما أحضره غيره، ويعلم ذلك على غاية عظمة من التحقيق والكشف والضيء، بحيث لو حلف له كل من حضر عنده أنه حضر ذلك الطعام بذاته، كذب الحالف ورد عليه دعواه.

فهذا يدل على أن فطرة ابن آدم ملهمة معلمة من الله سبحانه، بأن الأثر دلالة بديهية على مؤثره، والحادث دال على محدثه، ولذلك ذهب العلماء والحكماء على أن للنفس الناطقة مراتب أربعة.

الأول: يسمى العقل الهولاني، وهي المرتبة التي تخلو عن جميع الصور والمعلومات، لم ترسم فيها صور المحسوسات وسائر البديهيات، فينتقل منها بالكفر والحدس إلى النظريات والحدسيات، ويحصل لها المرتبة الناشئة التي تسمى بالعقل وبالملكة.

ولا ريب أن هذا الاكتساب والانتقال هو الكفر والاستدلال، فثبت أن كل عاقل مستدل بالطبع، مكتسب للمجهولات بحسب الفطرة، إذ ليس له معلم في باب الأمر وأول الانفعال.

---

(١) هو إمام السالكين وقطب العارفين، ولد في الحلة في منتصف المحرم سنة ٥٨٩ هـ وتوفي سنة ٦٦٤ ق ٥.

### الباب الثالث

في أن هذه المرتبة الفطرية مع الإشارات والتنبيهات الشرعية لا يتوقف على تعلم علم مدون وإن توقفت ذلك على تعليم معلم وذلك لوجوه:

الأول: في أن المكلف إذا بلغ في أثناء النهار تجب عليه صلاة ذلك اليوم ولا تصح الأبعد الإيمان. ومعلوم أن في هذا القدر من الزمان لا يتمكن أحد من الوصول إلى تعليم وتعلم العلم علم (١) مدون كالمنطق مثلا. فلو لم تكن الفطرة الانسانية مع الهداية الشرعية الإلهية كافية في تحصيل الدين، لزم التكليف بما لا يطاق، ضرورة عدم جواز التقليد في الأصول بالاتفاق. الثاني: الإيمان الشرعي هل يزيل بتعليم العلوم من المنطق والكلام أم لا؟ فعلى الأول تجب قضاء جميع العبادات السابقة، وهو خلاف الإجماع. وعلى الشقين الأخيرين يلزم كفاية الفطرة الانسانية. الثالث: من ارتد عن الفطرة عقيب البلوغ يحكم باستباحة دمه وماله وحرимه، فلو لم يكن الإيمان فطريا لما صح هذا الحكم. ثم أقول: هل يقول عاقل إن شخصا يستدل بحسب الفطرة الانسانية على إثبات الصانع وصفاته الحسنی والمعاد الجسماني بالدليل العقلي والنقلي كحال البعد بين الواجب والممكن، وعدم استقلال العقل بأحوال الجسماني. وهذا الشخص بعينه بعد ما طالع أكثر العلوم الآتي من العقلي والنقلي لا يقدر على الاستدلال على الحكم الشرعي والعرفي، وهل هذا إلا الفساد وعدم المعرفة بالاجتهاد؟ أو الجهل بمعنى الاستدلال، وعدم العقل بحقيقة الحال.

-----  
(١) كذا في الأصل.



## الباب الرابع

(في بيان كيفية معرفة الصانع)

وذلك أنه من تأمل في نفسه يجدها بالبديهة ممكنة حادثة محتاجة إلى علة فيجزم بأن لها موجداً، إذ البديهة شاهدة بأن الشيء ما لم يوجد. وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام " إن من عرف نفسه فقد عرف ربه (١) " وقال الصادق عليه السلام حين سئل ما لدليل على أن للعالم صانعا؟ أكثر الأدلة في نفسي، لأنني وجدتها لا تعدوا أحد أمرين: إما أن أكون خلقتها وأنا معدوم، فكيف يخلق لا شيء؟ فلما رأيتهما فاسدين من الجهتين علمت أن لي صانعا ومدبرا (٢). صدق ولي الله.

أقول: ولذلك ترى العلماء يقولون: إن العقل مستقل بمعرفة المبدء دون المعاد.

فإن قلت لنا: إن الممكن يدل على وجوب علته، فمن أين جزمتم بأن ذلك الموجود هو الواجب الوجود؟ لم لا يجوز أن يكون علته وموجده أمرا ممكنا؟ قلت: هذه شبهة، والعقلاء بالنظر إليها على ستة أقسام: القسم الأول: من لم يخطر هذا بباله، لصفاء خاطره، وتوقد ذكائه، واستقامة طبعه.

القسم الثاني: من لا يخطر بباله لفرط محبته وكثرة مؤانسته وألفه بمطلوبه إذ ليس كل عائق للحركة عائقا لكل متحرك، وهذا هو حال أكثر المؤمنين. القسم الثالث: من يخطر بباله لكن لا يقدر في جزمه وإذعانه، كالعلوم

(١) عوالي اللئالي ٤ / ١٠٢، برقم: ١٤٩.

(٢) التوحيد للصدوق ص ٢٩٠، ح ١٠.

العادية، إذ يجزم بأن الجبل المعهود على كونه حجرا مع احتمال إنفائه ذهباً، لدخوله تحت الإمكان والقدرة الإلهية.

القسم الرابع: من يرد هما بجودة ذهنه وقوة فكره، لأنه إذا تأمل فيها يجد أنها تؤول إلى أحد أمرين: الدور، أو التسلسل، وكلاهما باطلان بشهادة الطبع السليم.

القسم الخامس: من لا يقدر على ردها ودفعها بنفسه، لكنه يوفقه الله تعالى لخدمة العلم واستاد يهديانه إلى دينه أنه (١)، بأن طلب المحتاج من المحتاج سفه من رأيه وضلة من عقله، ما لممكن المحتاج في وجوده إلى غيره لا يكون محتاج إليه غيره ولدون وجهين، وقياس الوجود بغيره فاسد، فلا يذهب بك إلى خلق الأعمال، إذ الإيجاد الحقيقي شيء، وكون الانسان فاعلا لفعله شيء آخر، وبينهما بون بعيد و فرق عظيم (٢).

القسم السادس: كلبهم الذي تحير في تيه الضلالة والدور، وتاه في بادية التسلسل، ولا يصل إلى مقصوده أبداً، فيغوى طول عمره، ويبحث بالباطل، ويدحض به الحق، فيغلب على مزاجه مرة صفراء الجهل، فيجد طعم شهد الحق مرا، ويشتبه على الحق بالباطل، فلا يرى الحق حقاً، ولا يرى الباطل باطلاً، فعند ذلك طبع الله على قلبه وسمعته وجعل على بصره غشاوة وله عذاب أليم. وإنما ينشأ هذه الحالة للانسان من الأنس ببرهان الملاحظة، والألف بمزخرفات الفلاسفة، إذ الطبيعة سارقة. وبالجملة فالإيمان هداية ونور من الرحمن، ولذا قال جل جلاله " يمينون

(١) كذا، والصواب: يهديانه إلى الحق وينهيانه.

(٢) في عبارات هذا القسم غزاة وتعقيدات فتأمل جيداً.

عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان " (١)

وقال عز وعلا " يهدي الله لنوره من يشاء " (٢).  
والحاصل: أن المعتبر في الإيمان الشرعي هو الجزم والاذعان، وله أسباب مختلفة من الإلهام والكشف والتعلم والاستدلال.  
والضابط: هو حصول الجزم بأي طريق اتفق، والطرق إلى الله الخالق بعدد أنفاس الخلائق.

الباب الخامس

(في بيان كيفية معرفة التوحيد وباقي المسائل الأصولية)  
أقول: التوحيد على ثلاثة أقسام:

الأول: توحيد الذات ونفي الشريك في واجب الوجود.  
الثاني: بحسب الصفات هو نفي الصفة الموجودة القائمة بذاته تعالى.  
الثالث: توحيده تعالى بحسب العبودية وتخصيص العبادة له جل جلاله.  
والعمدة في الاستدلال على الأول قوله تعالى " قل لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " (٣).

والدليل على الثاني والثالث قوله تعالى " ولا يشرك بعبادة ربه أحدا " (٤).  
وقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: " إن أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال

(١) سورة الحجرات: ١٧.

(٢) سورة النور: ٣٥.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٤) سورة الكهف: ١١٠.

الإخلاص له نفي الصفات عنه، بشهادة (١) كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه (٢) فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله " (٣) صدق ولي الله عليه السلام. وروى محمد بن أبي عمير عن الكاظم عليه السلام حين سأله عن التوحيد؟ فقال: يا أبا أحمد لا تجاوز في التوحيد عما ذكره الله تعالى في كتابه فتهلك (٤). وسائر صفاته الثبوتية مذكورة في القرآن، مصرحة بواجب الوجود، وهو دليل على نفي الصفات السلبية، لاستلزامها الإمكان المضاد للوجوب. وباقى الأصول من النبوة والإمامة والمعاد الجسماني مستفاد من الكتاب العزيز والسنة النبوية والإمامية، بحيث لا مزيد عليها. فظهر أن تحصيل الإيمان لا يتعلم (٥) على تعلم علم الكلام، ولا المنطق، ولا غيرها من العلوم المدونة، بل يكفي مجرد الفطرة الانسانية على اختلاف مراتبها. والتنبيهات الشرعية من الكتاب والسنة المتواترة أو الشائعة المشهورة، بحيث يحصل من العلم بها العلم بالمسائل المذكورة. وكل ممكن برهان، وكل آية حجة، وكل حديث دليل، وفهم المقصود استدلال، وكل عاقل مستدل، وإن لم يعلم الصغرى ولا الكبرى، ولا التالي ولا المقدم، بهذه العبارات والقانونات والاصطلاحات.

(١) في النهج: لشهادة.

(٢) في الأصل في الموضعين: قربه.

(٣) نهج البلاغة ص ٣٩، الخطبة الأولى.

(٤) التوحيد ص ٧٦، ح ٣٢.

(٥) كذا في الأصل مع علامة (كذا) على الكلمة. والصواب: لا يتوقف.

## الباب السادس

(في الكلام على تعلم علم الكلام)

واعلم أنه علم إسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته العليا، وزعموا أن الطريق منحصر فيه وهو أقرب الطرق.

والحق أنه أبعدا وأصعبا وأكثرها خوفا وخطرا، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغور فيه، حيث روي أنه مر على شخصين متباحثين على مسألة، كالقضاء والقدر، فغضب صلى الله عليه وآله حتى احمرت وجنتاه (١). وروى هارون بن موسى التلعكبري أستاذ شيخنا المفيد قدس سرهما عن عبد الله ابن سنان قال: أردت الدخول على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي مؤمن الطاق استأذن

على أبي عبد الله عليه السلام فقلت: نعم، فدخلت عليه فأعلمته مكانه، فقال عليه السلام: يا بن

سنان لا تأذن له علي، فإن الكلام والخصومات يفسدان النية وتمحق الدين (٢). وعن عاصم بن حميد الحنات عن أبي عبيدة الحذاء قال قال لي أبو جعفر عليه السلام وأنا عنده: إياك وأصحاب الكلام والخصومات ومجالستهم، فإنهم تركوا ما أمروا بعلمه وتكلفوا ما لم يؤمرا بعلمه حين تكلفوا أهل أبناء السماء (٣)، يا أبا عبيدة خالط الناس بأخلاقهم وزائلهم في أعمالهم، يا أبا عبيدة إنا لا نعد الرجل فقيها عالما حتى يعرف لحن القول، وهو قوله تعالى " ولتعرفنهم في لحن القول " (٤). وعن جميل بن دراج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: متكلموا هذه

(١) البحار عن منية المريد ٢ / ١٣٨، ح ٥٤.

(٢) كشف المحجة ص ١٨ - ١٩.

(٣) في الكشف: تكلفوا علم السماء.

(٤) كشف المحجة ص ١٩. والبحار عن كتاب عاصم ٢ / ١٣٩، ح ٥٨.

الأمة من شرار أمتي ومن هم منهم (١).  
وعنه عليه السلام: يهلك أهل الكلام وينجو المسلمون (٢).  
وورد في موضع آخر: أن شر هذه الأمة المتكلمون.  
وروي أن يونس قال للصادق عليه السلام: جعلت فداك إني سمعت أنك تنهى عن  
الكلام تقول: ويل لأصحاب الكلام. فقال عليه السلام: إنما قلت ويل لهم إن تركوا  
ما أقول وذهبوا إلى ما يقولون.  
أقول: يمكن أن يكون هذا إشارة إلى أنهم تركوا التشبيهات، كما عرفت  
الواردة في القرآن والآثار النبوية والإمامية صلوات الله عليهم، وعدلوا عنها إلى  
خيالاتهم الفاسدة، وحكاياتهم الباردة المذكورة في الكتب الكلامية.  
قال سيد المحققين رضي الدين علي بن طاووس قدس سره: مثل مشائخ  
المعتزلة في تعليمهم معرفة الصانع، كمثل شخص أراد أن يعرف غيره النار،  
فقال: يا هذا معرفتها تحتاج إلى أسباب:  
أحدها الحجر ولا يوجد إلا في طريق مكة.  
والثاني الحديد وصفته كذا وكذا.  
والثالث حراق على هذه الصفة.  
والرابع مكان خال عن شدة الهواء، فأخذ المسكين في تحصيل هذه الأسباب.  
ولو قال له في أول الحال أن هذه الجسم المضئ الذي تشاهده هو النار  
التي تطلبها لأراح واستراح.  
فمثل هذا العلم حقيق أن يقال: إنه قد أضل، ولا يقال إنه قد هدى، أو عدل بالخلائق  
في معرفة الخلائق إلى تلك الطرائق الضيقة البعيدة، وضيق عليهم سبيل الحقيقة كأعدل  
من

(٤) كشف المحجة ص ١٩ وراجع البحار ٢ / ١٣٨، ح ٤٨.

(٥) البحار عن البصائر ٢ / ١٣٢، ح ٢٢ و ٢٣.

أراد تعريف النار المعلومة بالاضطرار استخراجها من الأخبار (١).  
أقول: هذا حال الكلام الذي كان في أول الإسلام، ولا شك أنه ما كان بهذه المثابة من البحث والخصومة، فما ظنك بهذه المباحثات والخصومات الشائعة في زماننا. وليت شعري أن هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي ونقلي على وجوبه واستحبابه؟ أو مجرد تقليد آباءهم وأسلافهم، على أنه وأنهم على آثارهم لمقتدون. وأنهم هل يقرون بإيمان السابقين تكوينه أو ينكره؟ وهل يعترفون بإيمان العوام الغافلين عنه أو لا يعترفون؟ فإن أقروا واعترفوا فما فائدته؟ وإلا فكيف يعاشرونهم بالرطوبات؟ مع اعتقادهم بأن عدم المعرفة بالأصول كفر، والكافر نجس.

وكيف يجوز الاشتغال بالواجب مع استلزامه ترك ما هو أوجب؟ فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي كانوا يوعدون.

الباب السابع

(في بيان حال المنطق)

واعلم أن نسبته إلى الفكر كنسبة العروض إلى الشعر، فكما أن الانسان إذا كان له قوة شعرية، منشأه تمييز صحيحه وفساده، وإن لم يعترض العروض كذلك من كان له قوة فكرية يتفكر ويستدل ويتميز بين صحيحها وفسادها وإن لم يتعلم المنطق، واحتمال الخطأ أو وقوعه لا يدل على عدم كفاية الفطنة الانسانية للتمييز، إذ قد يحصل من ذلك للغفلة، أو عدم بذل الطاقة. وأيضا لو كان المنطق مميزا لما صدر الخطأ عن المنطقيين والعدر بأنه ناش من عدم الرعاية ليس بمقبول، لتمادي النزاع في مدة مديدة، والعقل لا يجوز

-----  
(١) كشف المحجة ص ٢٠ - ٢١.

أنهم لا يراعونه في هذه المدة مع علمهم بأن الحافظ مراعاته لا نفسه. بل السر فيه أن الخطأ قد يقع في المراعاة أيضا، وأنه قد يكون من حيث القدرة وقد يكون من جهة الصورة، لا ما يقع من حيث المادة، كما لا يخفى على من له علم بحاله.

وأیضا لا نسلم أن وقوع الخطأ وعدم كفاية الفطرة يستلزمان الاحتياج إلى تعلم، بل اللازم هو الاحتياج إلى مميزهم وهو أعم منه، إذ قد يحصل التمييز من العلم، كما يشاهد أن كثيرا ما يغلطه الانسان في فكره، فإذا عزم على غيره ينبهه ويشير إلى مواضع خطائه فلا تقرب.

وناهيك بهذا دليلا على عدم فائدته أنه لو كان له نفع لما صدر مثل هذا الخطأ العظيم منهم في استدلالهم هذا على وجوب تعلمه مع كمال اهتمامهم به واجتماعهم عليه.

وبالجملة لو سلم فائدته فهي اكتساب تصور أو تحصيل أو تصديق، وأنت تعلم أن الأول ما كان بديهيا وبعضه، وعلى الأول لا حاجة إلى القسم الأول منه، وهو مباحث التصورات التي يهرم فيها الكبير ويشيب عنها الصغير.

وعلى تقدير الثاني يجب على المستدل أن يثبت أولا أن بعض التصورات الواجب علينا اكتسابه نظري، ولا يمكن حصوله إلا بتعلمه، إذ بدونه لا يلزم تعلمه، لجواز أن يكون جميع التصورات التي يجب عليه تحصيله في المسائل الشرعية والحكمية من القسم الأول البديهي.

وأما التصديق، فإن كان كله بديهيا، فكذلك لا حاجة لنا إلى تعلم أصلا. وإن كان الكل نظريا، فيحتاج إلى تميز آخر، فحينئذ هو المحتاج إليه لا المنطق. وإن كان مبعضا، فكما يكفي بديهية لتحصيل نظريته يحتمل أن يكون كافيا لتحصيل الأحكام الشرعية والتصديقات الدينية، فيجب عليه أن يثبت أن بعض القضايا الشرعية موقوف على بعض المسائل النظرية منه، إذ بدون ذلك لا يثبت



المقصود منه، لقيام الاحتمال المذكور.  
بل الواقع ليس إلا هو يشهد أن كثيرا من العلوم النظرية والصنائع الجزئية  
الفكرية الدقيقة تحصل بالفكر والاستدلال، أو التعليم لمن يخطر بباله المنطق،  
ومنع هذا مكابرة.

والقول بأن الدليل وإن لم يدل على وجوبه، فلا شك في استحبابه باطل،  
لأنك عالم بأن الواجب لو كان واجبا لفوات ما أو جب منه يكون حراما، فكيف  
الحال في المستحب والمباح؟ فلو سكتنا عن القول بحرمة فاسكتوا عن القول  
بالاستحباب حتى نسكت كلنا عما سكت الله (١) عنه.

الحاصل: أن الدال والمدلول لهما تصورات أو تصديقات، لعزم إمكان اكتساب  
التصور من التصديق وبالعكس على مقصدهم. ولا شك أن دلالة تصور على تصور  
موقوف على العلم بالعلاقة بينهما، ولا يخفى أن النسبة والعلاقة كما أن تحققها  
موقوف على تحقق الطرفين، كذلك العلم بهما لا يتحقق بدون العلم بالطرفين.  
وكذلك ذهب المحققون إلى أن اكتساب تصور من تصور آخر عبارة عن  
الالتفات به واستحقاره عند حصول ما يدل عليه. وأما حصول صورة متجددة غير  
حاصلة، فلا يكون إلا بالبدئية أو التعليم أو الحدس أو الإلهام وأمثالها، ولا يتصور  
حصوله بطريق العقل والنظر المصطلحين، كما يشهد به الوجدان وسلامة الفطنة  
والبراهين المذكورة في كتب الحكمة.

وأما التصديقات، فطريق الاستدلال بها منحصر في طرق أربعة:  
الأول: القياس الاستثنائي، وحاصله أن من علم بلزوم شئ لشيء آخر،  
فإذا جزم أو ظن بتحقق الملزوم يجزم، أو يظن بتحقق اللازم، وإذا علم بانتفاء  
اللازم يعلم بانتفاء الملزوم وهذا أمر بديهي لا يشك فيه عاقل.

-----  
(١) في الأصل أمه:

الثاني: الاقتراني: ومراتبه أربعة: فالشكل الأول منه بديهي لكل عاقل، والثالث مثله، والباقية مختلفة باختلاف مراتب العقول، وأكثر ضروريها يرجع إلى الشكل الأول. والذي لا يرجع إليه، فالأصل يقتضي عدم الحاجة إليه، ومن يدعا فعليه البيان.

ولا يتوهم أن ما ذكر في عدم إمكان الاكتساب من التصور جار في الاقتراني، إذ الفرق حاصل، لأن النسبة بين الأصغر والأكبر معلومة، فإذا أدخلنا الأوسط حصل ظن أو جزم بتلك النسبة بعينها، فالمعلوم واحد في كلا الحالين. بخلاف التصور إذ لو كان المطلوب مقصورا فهو حاصل، وإلا فلا شعور فلا طلب، لاستحالة طلب المطلق، واختلاف الجهة مجرد كلام لا أصل، إذ الظاهر من حيث هو مطلوب لا يقبل الاختلاف، تأمل ولا تستعجل فإن العجلة من الشيطان. وبالجملة فحصول العلم بالنتيجة عند العلم بالمقدمتين معلوم بالبديهة: أما بطريق التوليد، وأما بطريق اللزوم، وأما بطريق الإفاضة من المبدء الفياض، وذهب إلى كل احتمال طائفة.

وقال بعض العلماء: إن النتيجة كانت معلومة لكن بعلم إجمالي. وفائدة إدخال الأوسط بين الأصغر والأكبر هو: أن المجمل يصير مفصلا، والمبهم معينا، ومثل برؤية سواد العسكر من بعيد، فإن هذه الرؤية رؤية كل واحد واحد من أفرادها، لكن لا على جهة وجه التمييز والتعيين، فإذا قربت منه فقد تميز كل واحد منه، وكذلك إذا حكمت بأن كل إنسان حيوان، فقد تميز عندك زيد عن الغير.

وأما الاستقراء وهو الاستدلال بحال الجزئيات على حال كلي، فحصول العلم عنه قريب من الحدسيات والمتواترات التي هي قسم من البديهيات، وهو قليل الوقوع في المسائل الشرعية.

وأما التمثيل الذي يسمى بالقياس، فهو استدلال بحال جزئي على جزئي آخر فإن كانت العلة منصوصة أو ظاهرة، فلا استدلال به بديهي، كالأستدلال بالشكل الأول، وإلا فالعمل به مردود، إذ أول من قاس إبليس، وعلى هذا إجماع الإمامية. فظهر أن التصورات لا فائدة فيها، وأما التصديقات فأكثرها بديهية، والباقي غير محتاج إليه، فالاشتغال بتعلم المنطق ليس إلا بمجرد التقليد واتباع آثار السلف فاختر لنفسك ما لا بدلك منه لئلا تهلك.

القسم الثاني

(في الفروع)

وفيه أبواب:

الباب الأول

(في تقسيمها)

وهي على المشهور تنقسم على أربعة أقسام: عبادات، ومعاملات، وإيقاعات وسياسات، لأنه: إما أن يشترط في صحته النية والقربة أولاً، الأول: هو العبادات والثاني: إما أن يعتبر فيه الصيغة أو لا، والثاني السياسات التي تسمى بالأحكام، والأول إما أن يكفي فيه بصيغة واحدة أو لا، الأول الإيقاعات، والثاني العقود والمعاملات وكل من الأقسام الأربعة أيضاً على أربعة أقسام: ضروري، وإجماعي، ومنصوص، وهذه الثلاثة تسمى بالقطعيات. والرابع وهو ما لا يكون دليل قطعي يسمى بالاجتهاديات.

وبعض المسائل ذو غايتين وذو حجتين (١) كالجهاد، فمن جهة داخلية في العبادات، ومن جهة داخلية في السياسات، وكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

-----  
(١) كذا، والصواب: ذو جهتين.

وغاية هذه الأقسام مقاصد خمسة: حفظ النفس، والعقل، والدين، والنسب والمال. هكذا قرره الأصحاب رضوان الله عليهم. وإذا عرفت أقسام الشرعية والفرعية وغايتها وفائدتها، فاعلم أن المكلف بها الآن لا يخرج من عهدة التكليف إلا بالاجتهاد والتقليد، فلا بد من تحقيقها وتبيينها، لنبين طريق براءة الذمة والخروج من العهدة.

الباب الثاني

(في تفسير الاجتهاد وتعيين ما هو المراد)

أقول: هو لغة احتمال التعب والمشقة. وفي الشرع تارة يطلق على ملكة وقوة يقتدر بصاحبها على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من الأدلة التفصيلية والمراد بالاستنباط هو الاستدلال، ومرجعه هنا إلى أمرين: فهم المدلولات، ومعرفة الرواة.

ومناط الأول على شيئين: قوة مدركة وقد عرفت أنها فطرية. والثاني العلم بالعلاقة بين الدال والمدلول، كالوضع في الدلالة النقلية، والروية في الدلالة العقلية.

فكل مكلف مجتهد بالمعنى الأول، إذ كلهم ذو بصيرة وصاحب قوة فكرية. فكل من نظر إلى الآيات والأحاديث بقصد الفهم يفهم منها أحكاما شرعية غير منصوصة ولا ضرورية ولا إجماعية فهو مجتهد، كما قال الصادق عليه السلام: كل من نظر إلى حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فاتخذوه قاضيا، فإني جعلته عليكم قاضيا (١).

ولا شك أن كل قاض مجتهد كما سيجيء، فالناظر هذا مجتهد، والآيات

-----  
(١) تهذيب الأحكام ٦ / ٣٠٢.

والأحاديث دليل، والنظر فيها مع فهم الأحكام اجتهاد واستدلال. ولا يعتبر في مفهومه الاصطلاحي تعب ومشقة، كما يعتبر في مفهومه اللغوي. فقد ظهر أنه عبارة عن الفكر والنظر في الأدلة الشرعية التي لا يكون عليها دليل قاطع لتحصيل ظن بحكم شرعي فرعي. وهذا هو المستفاد منها يكون أعم مما قررناه، لأنه شامل لفهم المنصوصات.

فالقول بأنه استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي لا أصل له في الشرع، إذ لو فسر الفقيه الواقع في التعريف بالمجتهد يكون دورياً، وإن فسر بالناظر في الأدلة الشرعية فهو راجع إلى ما قررناه، وإن فسر بمعنى آخر فعلى المعرف البيان.

وهذا التعريف الصادر عن بعض العلماء صار منشأ لتوهم أن من لم يكن فقيهاً ولا مجتهداً لا يعتبر نظره ولا فكره واستنباطه للأحكام.

وأنت خبير بأن المتوهم إن كان مراده بالمجتهد هو صاحب القوة الفكرية والملكة الاستدلالية، فقد عرفت أنهما طبيعتان للإنسان، وإن كان مراده هو المجتهد بالمعنى الثاني، أي: المستدل المستنبط للأحكام بالفعل، فيشكل بالمرتبة الأولى من الاستدلال والاجتهاد.

فظهر أن المكلف قسماً: عالم قادر على فهم الأحكام، وعاجز عنه كالعوام ومن صرف عمره في سائر العلوم الدينية الشرعية.

والضابط في القدر المعتبر منها: ما يتمكن به من فهم بعض الأحكام، وحصول هذه المرتبة في غاية السهولة. ولذا ترى أن بعض العلماء كالحليين حكموا بوجوده العيني على كافة المكلفين.

### الباب الثالث (في أحكامه)

اتفقت كلمة جماعة من الأصحاب على وجوبه على كافة المكلفين من الذكور والإناث والأحرار والعبيد والذكي والبليد، فسلامة العقل شاهدة على أنه لا بد أن يكون أمرا واضحا بينا، لاستحالة التكليف بالمبهم والخفي الغير، البين، سيما مثل هذا التكليف العام الشامل لجميع المكلفين.

والجزم بوجوبه مع الجهل بمفهومه غير معقول به أن يكون أمرا سهلا يتيسر الوصول إليه لكل من فك (١) به وسعه وفهم له، لاستحالة التكليف بما لا يطاق. والقول بأن الواجب هو السعي لا الوصول جدلي غير مستحسن، وتوهم الاستحالة في حق الصبية التي لها تسع سنين مردود، وسيجئ تحقيقه. ثم اعلم أنه باعتبار العلوم الثلاثة التي عدوها من شرائطه، وهي: الأصول والعربية، والرجال على ثلاثة أقسام: الاجتهاد فيها كلها، أو في بعضها والتقليد في الباقي، والتقليد في الكل. ولا شك أن المرتبة الأولى ساقط عنا، لجواز التقليد في العربية والرجال بالاتفاق.

وأما الأصول، فلا شك في سقوط مباحث القياس والرأي والاستحسان وأمثالها عنا، وحكم المسائل التي داخلة في العربية حكمها، وكثير من مباحثها لا طائل تحتها، والقدر الضروري كالاتفاق والتقييد وطريق العمل للخلاص من تعارض الأمارات ذكره الأصحاب في الكتب الفقهية الاستدلالية بحيث لا مزيد عليه، فالحكم بوجود تعلم هذا العلم مطلقا يحتاج إلى دليل.

-----  
(١) فك يفك فكا الشيء: أبان بعضه عن بعض.

وكذا الحال في اشتراط تعلم أحوال الرواة بعد فهم الأحاديث الأحكامية ورتبت (١) على ترتيب المسائل. والأصحاب ذكروا الأحاديث باسم الصحيح والحسن وغيرهما، حيث قالوا: في صحيحة فلان، أو حسنة فلان، أو مرسله فلان وهكذا.

وكذا قال بعض المحققين: فلم يبق لأحد ممن تأخر عنهم من البحث والتفتيش إلا الاطلاع ما قرروه والفكر فيما القوة انتهى.

قال في الذكرى: إن الاجتهاد في هذا الوقت أسهل منه فيما قبله، لأن السلف رحمهم الله قد كفونا مؤونته بكدهم وكدهم وجمعهم السنة والأخبار وتعديلهم وغير ذلك انتهى.

وأقول: في زماننا أسهل منه في زمان الشهيد رحمه الله، لزيادة سعيه وسعي من بعده، شكر الله سعيهم في تنقيحه وتهذيبه وطريق العمل به.

ولو تنزلنا عن هذه المرتبة التي ذكرناها، فلا شك في كفاية جانب من العلوم الثلاثة، ولا يحتاج إلى الاجتهاد فيها بالاجماع، ولا المهارة بالمعرفة التامة لعدم ضبطها، إذ فوق كل ذي علم عليم. والرجوع إلى ذي عرف في أمثال هذه الأمهات من المفهومات غير معقول، لاختلاف العرف ولزوم الرد إلى الجهالة من غير ضرورة.

الباب الرابع

(في جواز التجزية في الاجتهاد)

أما بالنظر إلى القوة الاستدلالية، فبمعنى أنها قابلة للشدة والضعف والزيادة والنقصان، سواء كانت فطرية أو كسبية. وأما بالنسبة إلى معناه الآخر، فبمعنى

---

(١) كذا، ولعل: وترتيبها.

أنه إذا فرض حصول جميع ما يتوقف عليه الحكم، جاز الاستدلال عليه والاجتهاد فيه، ولا يحتاج إلى الاطلاع بدليل الأحكام الآخر. ولا شك في صحة هذين المعنيين بل في وقوعهما، فالقول بأنه يحتمل أن يكون للمسألة تعلق بشئ آخر باطل، لأن المفروض حصول جميع ما يتوقف، مع أن الاحتمال هنا لا يقدر في الاجتهاد، إذ مناطه على الأمارات، فلو كان الاحتمال مانعا له لا نسد بابه.

بل الحق أن الواقع منه ليس إلا التجزئة، إذ الاطلاع مأخذ جميع الأحكام الجزئية عسى أن يكون من المحالات العادية، ولذا نشاهد مثل المحقق والعلامة قدس سرهما يتوقفان في كثير من الأحكام. فالنافي: إن أراد أن الملكة المعتبرة فيه لا تقبل الشدة والضعف، فهو خلاف الوجدان

وإن أراد أن الاجتهاد في بعض الأحكام مع حصول جميع أسبابه غير جائز للاحتمال المذكور فقد عرفت بطلانه فلا نعيده.

وإن أراد أن أقل ما هو الواجب في حقيقة الاجتهاد من القوة والملكة لا تقبل الزيادة والنقصان فلا تنازع لأحد، إلا أن مرادنا بالتجزئة غير هذا المعنى لما بينا.

ومما يدل على التجزئة من الأخبار والروايات ما رواه سالم بن مكرم الجمال، وهو قول أبي عبد الله عليه السلام: أياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فإني جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا إليه (١). وكذا يدل عليه خبر عمر بن حنظلة (٢) السابق.

(١) تهذيب الأحكام ٦ / ٣٠٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٦ / ٣٠١.



وأقول: يستفاد من حديث الجمال أحكام خمسة:  
الأول: تجزي الاجتهاد لقوله عليه السلام " شيئاً " وهو نكرة.  
الثاني: اشتراط الذكورية في القاضي للفظه " الرجل " .  
الثالث: كونه إمامياً، لقوله عليه السلام " منكم " .  
الرابع: كونه مجتهداً، لقوله عليه السلام " يعلم شيئاً " إذ المقلد لا يسمى عالماً بالأحكام الخمسة.

الخامس: كونه نائباً للإمام، لقوله عليه السلام " جعلته عليكم قاضياً " .  
الباب الخامس

(في بيان كيفية الاستدلال)

أقول: الدليل قد يطلق على ما يمكن التوصل به على مطلوب خبري، وقد يطلق على مقدمتين موصلتين إلى مقدمة أخرى، وهو عقلي ونقلّي. فالأول ما لا يكون للنقل فيه مدخل، كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث. والثاني ما للنقل فيه مدخل.

ولو خص المقدمات بالعربية، فلنقل الضرب (١) قد يوجد نحو تارك المأمور عاص، لقوله تعالى " أف عصيت أمري " (٢) وكل عاص يستحق العقاب، لقوله تعالى " ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم " (٣) والمركب منهما: هذا تارك للمأمور به، وكل تارك المأمور به عاص. وإذا عرفت الدليل، فاعلم أن الاستدلال لغة: ذكر الدليل أو طلبه. وعرفاً

---

(١) كذا في الأصل.  
(٢) سورة طه: ٩٣.  
(٣) سورة الجن: ٢٣.

فمعناه هو الفكر والنظر أو قريب منهما. وقد مر معك مرارا أنهما طبيعتان للانسان وقد يقدر بأنهما ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول.  
قال بعض العلماء: إن الأدلة العقلية في الأحكام الشرعية الفرعية قليلة جدا، بل منحصرة في البراءة الأصلية والاستصحاب والقياس، والظاهر أن الترجيح - وهو تعدية الحكم من منطوق إلى مسكوت عنه - ضرب من القياس الجلي، كما يقال: ضرب الوالدين حرام، لأن أفهما حرام، وقد يسمى بالتنبيه بالأدنى على الأعلى وكذا اتحاد طريق المسألتين " قياس جلي ".  
لما علم أن المسائل الاجتهادية عندنا كثيرة جدا، وليس كل الخلافات منها، لأن سبب الخلاف أكثرها النصوص وقد علمت أن المنصوصات لا تسمى اجتهادية.

فطريق معرفة الأحكام التي لا تكون ضرورية أولا، أن يراجع أولا الكتب الفقهية، فما ذكروا فيه بالاجماع وما اختلفوا فيه، فلا بد من رده إلى أصله ومأخذ ه فإن ثبت حكمه من الكتاب العزيز بطريق النص أو بطريق الاجتهاد فهو المراد. وإلا فليرجع إلى السنة النبوية أو الإمامية عليهما السلام ولا فرق بينهما إلا أن السنة النبوية يعمل بأقسامها الثلاثة: من القول، والفعل، والتقرير مطلقا، لعدم جواز التقية على النبي صلى الله عليه وآله.  
وأما السنة الإمامية، فيفرق بين حال التقية وغيرها، لوجوبها عليهم عليهم السلام. فإن وجد الحكم فيها صريحا فهو المراد، وإلا فقد يستنبط ويستخرج بضرب من العمل، لما روى زرارة وأبو بصير في الصحيح عن الباقر والصادق عليهما السلام أنهما قالوا: علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا.  
وإن لم يوجد الحكم في الكتاب ولا في السنة، لا صريحا ولا بالاجتهاد والتفريع فيراجع إلى أدلة العقل من براءة الذمة أو الأصل والاستحسان.

وهذا التفصيل مستفاد من الخبر المستفيض الشائع بين الأمة، من أن النبي صلى الله عليه وآله

لما بعث معاذ للقضاء إلى اليمن، قال له: بما تحكم يا معاذ؟ قال: بكتاب الله ثم قال: فإن لم تجد فيه؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد فيها. قال: باجتهادي (١).

فظهر مما تلو نا عليك أن الاجتهاد علينا ببركة المعصومين صلوات الله عليهم والعلماء الماضين في غاية السهولة، لكثرة الفتاوى والأحكام المنقولة المروية عنهم عليهم السلام، وإلا فيتمسك بالبراءة الأصلية والاستصحاب، وهما طريقان واضحا  
في غاية السهولة.

ومما يدل على كثرة الأحكام والفتاوى المستفادة من الأخبار أنه نقل الثقات أن أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق صلوات الله عليه كتبت من أجوبة مسائله أربعمائة مصنف، ودون من رجاله المعروفين أربعة آلاف رجال من أهل العراق والحجاز وخراسان والشام. وكذا عن مولانا الباقر عليه السلام، وقريب منهما الكاظم عليه السلام، وكذا سائر الأئمة عليهم السلام، فنقل عنهم الأحكام وإن كان بعضهم أكثر  
من بعض.

قال في الذكرى: لا يقال فمن أين وقع الاختلاف العظيم بين فقهاء الإمامية إذا كان نقلهم عن المعصومين وفتواهم عن المطهرين؟  
لأننا نقول: محل الخلاف إما من المسائل المنصوصة، أو مما فرعه العلماء والسبب في الثاني اختلاف الأنظار ومباديها، كما هو بين سائر علماء الأمة. وأما الأول فسببه الاختلاف بين الروايات ظاهرا، وقل ما وجد فيها التناقض بجميع شروطه.

وقد كانت الأئمة عليهم السلام في زمن تقية واستتار خوفا من مخالفيهم، فكثير إما

-----  
(١) عوالي اللئالي ١ / ٨٣، وأخرج في ذيله عن مسند أحمد بن حنبل ٥ / ٢٣٠ و ٢٣٦ و ٢٤٢.

يجيبون السائل على وفق معتقده، أو معتقد بعض الحاضرين، أو بعض من عساه يصل إليه من المعاندين، أو يكون عاما مقصورا على سببه، أو قضية في واقعة مختصة بها، أو اشتباه على بعض النقلة عنهم عليهم السلام، أو عن الوسائط بيننا وبينهم كما وقع في الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله.

مع أن زمان معظم الأئمة عليهم السلام أطول من الزمان الذي انتشر فيه الإسلام ووقع فيه النقل عن النبي صلى الله عليه وآله، وكأن الرواة عنهم أكثر عددا، فهم بالخلاف

أولى انتهى (١).

أقول: قد ظهر وتبين مما نقلناه وتلونا أن خلاصة الاستدلال والاجتهاد على الأحكام الشرعية عندنا: إما توفيق الروايات المختلفة على الوجه المقرر المذكور في الكتب الأصولية والفروعية وغيرهما كالأستبصار، فهذه الكلفة قد كفونا مؤونتها أصحابنا رضوان الله عليهم، بحيث لم يبق لنا عمل بعد توفيقهم وعملهم، فهذا حال التوفيق.

وإما رد فرع إلى أصل، فهو عبارة عن استنباط حكم جزئي من قاعدة كلية وهو في غاية السهولة أيضا.

وإما تمسك ببراءة أصلية واستصحاب، وهما أظهر وأسهل من الكل، والله ولي التوفيق ويده أزمة التحقيق.

الباب السادس

(في الفرق بين المجتهد والمفتي والقاضي)

أقول: المستدل على الأحكام الشرعية الفرعية يسمى مجتهدا، وباعتبار الإعلام والإخبار للغير يسمى مفتيا، وباعتبار الحكم والالزام يسمى قاضيا.

-----  
(١) الذكرى ص ٦.

ولا يشترط العدالة في الاجتهاد، بل يشترط في الفتوى والقضاء.  
ويعتبر الذكورية والحرية في القاضي دونهما.  
قال: بعض الفقهاء: ولو عرف المفتي من نفسه أنه غير موصوف بالعدالة  
لم يصح له أن يفتي غيره، وحرّم عليه ذلك وكان بفتواه مأثوماً، ولا يصح لذلك  
الغير أن يستفتيه مع علمه بحاله انتهى.  
فبحسب هذه الشروط المذكورة صار المجتهد أعم مطلقاً، والقاضي أخص  
مطلقاً منهما.

ثم اعلم أن الفتوى من باب الخبر، والحكم والقضاء من باب الإنشاء.  
والأول جار في أقسام الشرعيات سوى الضروريات، بل المنصوصات والإجماعيات  
على المصطلح المشهور، والقضاء مختص بالحكومات والسياسات ورفع  
الخصومات.

والظاهر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قسم العبادات، ولا يختص  
بالقاضي بل يجب على جميع المكلفين.  
قال بعض الفقهاء: يجب على المفتي إذا لم يكن عادلاً اصطلاحاً باطنه،  
ليكون موصوفاً بالعدالة، ويسقط بوجوده الوجوب الكفائي عنه وعن أهل بلده  
ومن قاربهم من البلاد التي يمكن استفتاءهم به عن غير لقربه، إذ لو بقي على  
حاله من غير اصطلاح باطنه لم يكن وجوده يسقط الواجب لاعنه ولا عن غيره  
انتهى.

الباب السابع

(في عدم جواز خلو الزمان عن المجتهد)  
إن الشريعة لا بد لها من حافظ وناصر في تبليغ الأحكام إلى المكلفين، وكذلك

نصب النبي صلى الله عليه وآله أئمة عليهم الصلاة والسلام لتبليغ الأحكام وحفظ الإسلام.

إلى أن انتهى الأمر إلى صاحب الأمر صلوات الله وسلامه وعجل الله فرجه، واقتضت المصلحة الإلهية والحكمة الخفية اختفاءه، فنصب نائبا بعد نائب للتوسط بينه وبين الرعايا في تبليغ الحكم، ثم انقراضوا بانقراض آخرهم، وهو علي ابن محمد السمري (١)، فانقطعت الواسطة وتعذر الوصول إليه عليه السلام. فلا بد من عارف عادل ظاهر يرجع الناس إليه في الأحكام الشرعية في زمن الغيبة، وإلا لاختلفت الأحكام الشرعية، وتعطلت الحكمة الإلهية. لا بل قد عرفت أن الشريعة والدين عبارة عن المسائل والتصديقات، فلا يبقى ظاهرا بدون من يعلمها، لأن بقاء العلم بدون العالم والحكمة بدون الحكيم غير معقول، ولا جائز أن يكون مقلدا، لاحتياج الناس إلى الأحكام الحادثة المتجددة التي لم يذكرها أحد من السابقين، ولاحتياج الناس إلى الحاكم والمفتي، ولا يجوز له الحكم ولا الفتوى بالاجماع.

قال بعض المحققين: وجود المفتي من ضروريات الدين وتمام شرائط التكليف فلا يجوز خلو الزمان عنه، فلو خلى بلد منه وجب عليهم النفور إلى بلد يمكنهم فيه تحصيل الشرائط على الكفاية، لمضمون قوله تعالى "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين" (٢).

أوجب النفور على طائفة غير معينة، فيجب النفور على الكل حتى يحصل منهم من يقوم بذلك، فيسقط به الوجوب عن الباقيين، ولا يجوز لهم الاشتغال عن ذلك بشيء من العبادات ولا غيرها إلا بقدر تحصيل المعاش الضروري لا غير ولو لم يفعلوا ذلك كان الكل مأثوما مخاطبا، إذ لا يجوز لهم صرف شيء من

(١) في الأصل: المهدي.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢.

الزمان في غير ذلك.  
وأما خلو جميع البلاد منه، فغير جائز عندنا، لاستلزام رفع التكاليف وفسق الأمة، وخروجهم عن العدالة أجمع، وهو رفع الثقة بشئ من أحكام الدين انتهى.  
وأقول: كما أن النقل والعقل دلا على وجوب المجتهد، كذلك الأخبار والآثار والحكمة والمصلحة تدل على وجوده وظهوره في كل قطر من الأقطار وكل بلد من البلدان وكل زمان وأوان، والمنكر مكابر لم يلتفت إليه، والله أعلم بسرائر الأمور.

#### الباب الثامن

(في أن أدلة الفقه عندنا ثلاثة عند التحقيق)  
لأن القياس غير معتبر بالنص عن أئمة الهدى سلام الله عليهم، لأن مناط الشرع على الجمع في الحكم بين المتخالفين، والتفريق بين المتماثلين، ولأن كثيرا من أحكام الشرع تعبدية، فاستنباط علة الحكم غير ممكن.  
وهذا بأصول الأشعري أوفق، لأن أفعاله سبحانه عندهم غير معللة والعقل بمعزل عن الحكم والحسن والقبح شرعيان (١)، فالقياس على أصولهم ترك القياس أيضا، ولأن أول من قاس إبليس.  
والحق أن الإجماع أيضا ليس بحجة على حده.  
قال العلامة في التهذيب: الإجماع إنما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم، وكل جماعة قلت أو كثرت وكان قول الإمام في جملة قولهم فإجماعهم حجة لأجله لا لأجل الإجماع انتهى.

(١) كذا والظاهر: الشرعيان. والظاهر في العبارة سقط.

أقول: لا بد من القطع بدخوله عليه السلام ولا يكفي الظن.  
قال في المعتبر: الإجماع حجة بانضمام المعصوم، فلو خلى المائة عنه  
عليه السلام لم يكن قولهم حجة، فلا تغتر بمن يتحكم فيدعي الإجماع باتفاق الخمسة  
أو العشرة مع جهالة الباقيين إلا مع العلم القطعي بدخوله عليه السلام (١) انتهى.  
وأقول: فظهر أن دخول الإمام جزء من مفهومه ومصداقه، فيجب أن لا يعرف  
بالتعريف الذي يعرفون به العامة، لأنه لا يصدق على إجماعنا، وحيث كان دخول  
الإمام جزء من مفهومه، والعلم به موقوف على العلم بدخوله، فلو عكس لدار.  
نعم إذا علم دخوله عليه السلام في جماعة، ثم علم اتفاقهم على قول يعلم منه قوله  
عليه السلام دخوله بالإجماع كاشف عن قول المعصوم لا عن دخوله، فهو في الحقيقة  
طريق مخصوص إلى السنة، كالرواية والكتابة والسماع، وليس حجة برأسه  
كيف؟ ولو عد الدال على الحجة حجة لما انحصرت الأدلة في ثلاثة أو أربعة  
أو خمسة.

وعلى أي حال لا يوجد منه في زماننا إلا المنقول بخبر الواحد، وحكمه  
حكمه في إفادة الظن، بل نقل الإجماع أضعف، لأنه خبر عن أمر مستبعد جدا  
والتواتر وهو حجة على من ثبت عنده بالتواتر.

ولم فرض أن الإجماع نفسه يوجد والعلم به يتحقق، فهو أيضا حجة على  
العالم به لا غير، كالعلم التواتري، فإنه حجة للعالم فقط وبالنسبة إلى الغير  
فنقول: وقد عرفت أنه لا يفيد إلا الظن، فما اشتهر أن الإجماع مطلقا من الأدلة  
القطعية لا أصل له.

فالدليل حينئذ منحصر في الكتاب لا كله بل بعضه، وهو قريب من خمسمائة  
آية. والسنة النبوية والإمامية على الوجه المقرر في الكتب الأصولية والفقهية

-----  
(١) المعتبر ١ / ٣١.



الاستدلالية. والثالث دلالة العقل.  
وحيث بطل القياس انحصر في البراءة الأصلية والاستصحاب، فلا بد من  
معرفة الأدلة الثلاثة وكيفية دلالتها، وقد بينها الأصحاب رضوان الله عليهم على  
وجه لا مزيد عليه.  
فهذه الثلاثة مآخذ الأحكام، فهي بمنزلة المادة، ومعرفة باقي العلوم بمنزلة  
الشرائط المعتبرة من قبل الفاعل.

#### الباب التاسع

(في ذكر العلوم التي ذكرها العلماء وعدوها من شرائط الاجتهاد)  
وهي تسعة: المنطق، والكلام، وأصول الفقه، ومتن اللغة، والصرف  
والنحو، وعلم الرجال، والحديث، والتفسير.  
أما المنطق، فقد علمت حاله.

ولا يقال: إن التعريفات اللفظية مقيدة بالبداهة فلتعلمه فائدة.  
لأننا نقول: لا نسلم أنها من المسائل المنطقية وسند المنع أنها محصلة  
للتصديقات.

وبيان ذلك: أن الحاصل من التعريف اللفظي هو التصديق دون التصور  
إنك إذا سمعت غضنفرًا مثلاً وما علمت معناه، فسألت أحداً عنه، فقال: هو الأسد  
فالمتحرر الحاصل هنا أمران: أحدهما - الالتفات إلى الأسد المعلوم. والثاني:  
التصديق بأن لفظة " غضنفر " موضوع لما وضع له الأسد.  
ولا نزاع أن الالتفات إلى تصور حاصل ليس بتصوير آخر، فالحاصل ليس  
إلا التصديق، ولو سلم منه فلا شك في بدايتها، إذ كل عاقل يقتدر على تفسير  
مدلول لفظ بلفظ آخر.

والحق أن حصول الأمرين المذكورين هنا بالتعليم لا بالفكر، وبينهما بون بعيد، فلا دخل للمنطق فيها حينئذ.  
وأما الكلام، فالحق أنه غير مشخص ولا متميز، لا من حيث الموضوع ولا من حيث المحمول، ولذا ترى بعضهم يقول: موضوعه الوجود المطلق. وبعضهم يقول: هو ذات الواجب وصفاته.  
وأما المحمول، فإن محمولات مسائل كل علم على معتقدتهم لا بد أن يكون من الأعراض الذاتية لموضوع العلم ولو بنحو من التكليف. وأنت خبير بأن من جملة محمولات مسألة رسالة الرسل وإمامة الأئمة صلوات الله عليهم وأمثالها فبأي تكلف يعتبر (١) يرجعان وأمثالها إلى الذاتي للموضوعين المذكورين. وأي علم يكون مسألته قضية شخصية.  
والحق أن المسمى بالكلام في هذا الزمان مسألة متفرقة من الرياضي والطبيعي والإلهي وغيرها، ولا شك أن الإيمان لا يتوقف عليها، ولا نزاع أن الاجتهاد على قدر زائد على الإيمان المعتبر في صحة الصلاة وسائر العبادات، صرح بذلك العلامة قدس سره في النهاية.  
نعم قد يقال: إنه لا بد من مجتهد في كل زمان قادر على دفع شبهة المعاندين ودفع اعتراض المخالفين، وهذا مبحث آخر، وكلامنا هنا في الاجتهاد الذي يتوقف عليه الخروج من عهدة التكليف نظرا إلى جميع المكلفين، واختلف في وجوبه العيني والكفائي.  
وأما أصول الفقه، فكثير من مباحثه لا طائل تحته، مثل المباحث المتعلقة (٢) وأما مسأله، منها داخل في علوم آخر فحكمه حكم ذلك العلم. وأما القياس

(١) كذا في الأصل.

(٢) كذا في الأصل.

وهو العمدة وقد عرفت حاله، وكذا بحث الإجماع.  
وبالجملة فما يحتاج إليه من مسائله لا بد من معرفتها: إما من كتب الأصول  
وإما من الكتب الاستدلالية الفروعية. ومن أراد أن يفرق بين ما هو ضروري  
منه، وبين ما ليس بضروري، فعليه بمطالعة كتب السلف التي فيها الاستدلال  
على الفروع وردها إلى الأصول، وليحصل له بصيرة في كيفية استنباط الأحكام  
والتمييز بين الحلال والحرام.  
وأما العربية، فالضابط فيها فهم معاني الآيات الأحكامية وأحاديثها بحسب  
السليقة، وإما بالكسب بأي وجه اتفق.  
وأبعد الطرق إلى هذا المطلب طريق العجم، فإن مناط تعليمهم وتعلمهم  
العربية على مناقشات لفظية متعلقة بالألفاظ والعبارات والتعريفات، ولذلك تراهم  
يصرفون أكثر أعمارهم في تعلمها، ولا تحصل لهم قوة فهم مدلولات ألفاظ العربية  
بالسهولة.  
والظاهر أن للمعاني والبيان دخل في معرفة لغة العرب، مع أن أكثرهم  
لا يعدونها من شرائط الاجتهاد.  
وأما الرجال، فلا بد من معرفتها وهو أمر سهل، وقد يقال: إن بعد تقسيم  
الحديث إلى الصحيح والحسن وسائر الأقسام وتعيين كل قسم فلا حاجة إليها.  
وأما الكتاب والسنة، فلا مفر عنهما لأنهما بمنزلة المادة كما قلنا، ولكن  
الظاهر أن بعد ضبط الآيات والأحاديث الأحكامية، وتصحيح إلفاظها، وتفسير  
المدلولات والبحث عن كيفية الدلالات، وتعيين أن بعض الأفهام معتبر وبعضها غير  
معتبر فلم يبق لنا عمل في هذا الزمان.  
كما قال بعض المحققين بعد ما نصح المكلفين ورغبهم في تحصيل معرفة  
أحكام الدين: ولقد نصحتك غاية النصح، وبينت لك طريق القوم غاية البيان

وأزحت عنك جميع العلل، فاشرب من الحياض، واجلس على موئدهم الهنيئة  
والبس الحلل السنية، واخلع نعالا تجلس على بساط القوم وتكون من أهل الهداية  
السالكين مسلك أهل الولاية انتهى.

الباب العاشر

(في التقليد)

وهو ضد الاجتهاد، وقد يفسر بقبول قول الغير مطلقا، وقد يقيد بقبول قول بلا دليل.  
ولما كان طريق معرفة الأحكام في زمن الغيبة منحصرًا في الاستدلال، وكان  
تكليف العوام به على طريق الوجوب العيني موجبا للخرج والعسر المنفيين  
ومستلزما لفوات نظام العالم، جوزه الشارع في الفروع تسهيلا للأمر بلطفه العظيم  
وشفقته على العباد بكرمه العميم، فقال جل جلاله " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم  
لا تعلمون " (١) وعلى جوازه معظم الأصحاب. والحلبيون حيث أو جبوا الاجتهاد  
وجوبا عينيا منعوا منه مطلقا.

والجواز مشروط بأمور: الأول: أن لا يكون المقلد مجتهدا.

الثاني: أن يكون قولا لمجتهد.

والثالث: عدالة المجتهد.

والرابع: حياته.

والخامس: عدم الأعلم منه.

والسادس: عدم الأورع منه.

والسابع: المشافهة منه، أو رواية عدل عنه، وهل يجوز العمل بالكتابة؟

-----  
(١) سورة النحل: ٤٣ والأنبياء: ٧.

جوزة الشهيد رحمه الله متمسكا بالعمل بكتب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. وهو

محل نظر، إذ عدم اعتبار الخط كاد يكون إجماعيا عندنا، والتمسك المذكور قياس، والقول بأنه من باب اتحاد الدليلين غير واضح. والظاهر من قوله تعالى " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " وللخبر المشهور " خذوا العلم من أفواه الرجال " (١) ولقوله عليه السلام " ولا يغرنكم الصحفيون " (٢).

ولا شك أنه على طريق التجوز لا بد من اشتراط الامن من التزوير والتصحيح معا والجزم بالمدلول، أو الظن الذي يصلح أن يكون مناطا لحكم شرعي. ولا ريب في أن هذه الشروط لا تحصل إلا لمن تتبع كلام الفقهاء وألف عباراتهم وأنس باصطلاحاتهم، وإلا فقد يخبط خبط عشواء، ويضل عن الطريق كأعمى.

ولا ريب أن هذه الشروط كلها للعمل بقول المفتي. وأما الفتوى والحكم، فلا يجوزان للمقلد بالاجماع.

قال بعض المحققين: لا يصح الفتوى للمقلد، سواء قلد حيا أو ميتا، بل من سمع من المفتي الفتوى بشئ من الأحكام وكان السامع موصوفا بالعدالة متيقنا لما سمع عارفا بمعناه صح أن يرويه لغيره، وصح لذلك الغير العمل بما يحكيه له عن المفتي إذا كان عارفا بعدالة الراوي والمروي عنه وأنه موصوف بشرائط الفتوى، ويسمى ذلك راويا لقول المفتي انتهى.

واعلم أن فهم فتاوي العلماء من عباراتهم أصعب من فهمها من الكتاب مصححة مضبوطة، فلا مجال لتصحيح، وكذا الأحاديث الأحكامية. والثاني: أكثر الأحاديث جواب لسؤال، والسؤال قرينة قوية على فهم

(١) عوالي اللئالي ٤ / ٧٨، برقم: ٦٨.

(٢) عوالي اللئالي ٤ / ٧٨، برقم: ٦٩.

المراد.

الثالث: الآيات والأحاديث الأحكامية كلها مفسرة مبينة، استدلل بها العلماء على الأحكام، فلا يبقى لفهم خفاء، بخلاف عبارات الفقهاء، فإن كثيرا ما يكون المفاد ضد المراد. وهذا لا يخفى على من له أدنى مؤانسة بالعلوم الشرعية من التفسير والحديث والفقهاء.

فعلى هذا أحد الأمرين لازم: إما الحكم باجتهاد كل من روى فتاوي العلماء من مطالعة كتبهم وعباراتهم العربية، وإما عدم صحة روايتهم، وتبين هذه الدعوى راجع إلى فهمك وإنصافك، فافهم وانصف.

الباب الحادي عشر

(في تحقيق العمل بقول الميت)

قال في الذكرى: ظاهر العلماء المنع منه، محتجين بأنه لا قول له، ولهذا انعقد الإجماع على خلافه ميتا، وجوزه بعضهم لا طباق الناس على النقل عن العلماء الماضين، ولو منع الكثير من المجتهدين وأن كثيرا من الأزمنة تخلو عن المجتهدين، أو عن التوصل إليهم، فلو لم تقبل تلك الرواية لزم العسر المنفي. وأجيب بأن النقل والتصنيف يعرفان طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث والاجماع والخلاف لا للتقليد، وبمنع خلو الزمان عن المجتهد في زمان الغيبة انتهى.

أقول: قد سمعت أدلة المجوزين للعمل بقول الميت وأجوبتها، فاستمع لأدلة المانعين وتأمل فيها.

الأول: نقل الإجماع على عدم جواز العمل بقوله.

الثاني: انعقاد الإجماع على خلافه ميتا، وهذا يدل على عدم اعتبار قوله.

الثالث: المقلد لا يقلد إلا ظن المجتهد، فإذا مات مات ظنه.  
الرابع: هو أن الإجماع منعقد على وجوب تقليد الأعلام الأورع من المجتهدين والوقوف لأهل هذا الزمان على الأعلام الأورع كاد أن يكون ممتنعاً.  
الخامس: إذا وجد للفقهاء في مسألة قولان إنما يجوز تقليده في القول الأخير وأكثر المسائل يختلف قول الفقهاء الواحد فيها، ولا يكاد يفرق بين القول الأول والأخير إلا نادراً، فيتعذر الرجوع من هذا الوجه أيضاً. هذه أدلة الطرفين على ما وصل إلينا، والرد والقبول مرجوع إليك فانظر ماذا ترى.  
وأقول: والحق أن هنا مقامين: أحدهما - الفتوى والحكم بقول الميت. والثاني: العمل به. أما الأول فلا نزاع لأحد منا في عدم جوازه.  
قال العلامة قدس سره: لا يحل الحكم والفتوى لغير جامع الشرائط، ولا يكفيه فتوى العلماء لا تقليد المتقدمين، لأن الميت لا يحل تقليده انتهى.  
وأما الثاني فبعد ما مر معك من أدلة النافين ودعوى الإجماع ونقله أقول: لا شك أن قولك "يجوز العمل بقول الميت" مسألة شرعية، فإن كنت مقلداً فيها فيجب عليك إسنادها إلى مجتهد معين عادل، فمن لا يجوز أنه كما عرفت من شرائط التقليد إذ تقليد الميت لو لم يكن أكثر شروطاً وأضيق من تقليد الحي، فلا أقل من أن يكون مساوياً في الشرائط.  
فلا يجوز العمل بمجرد الاحتمال بأنه قول المجتهد، ولا الإسناد إلى مجهول الحال، بل لا بد من معرفة حاله من حيث الاجتهاد والعدالة، وكونه أعلم وأورع من مخالفه. وإن كنت مجتهداً فيها، فقد خرجت عن موضع المسألة، إذ الخلاف فيما لم يوجد مجتهداً.  
هذا وقد تبين من هذه المباحثات أنه لا يجوز خلو الزمان عن المجتهد، وإلا لضاعت الشريعة واختلت الأحكام.

فلا بد في كل عصر بل في كل قطر ممن يرفع الناس إليه في الفتوى والحكم ولا يجوز للمقلد مباشرتهما بالاجماع، ولا واسطة بينهما بالاتفاق. والقول بأن عدول المؤمنين يقومون مقام المجتهدين قول لا أصل له في الشريعة لأنهم إن كانوا جاهلين بالأحكام فلا يجوز اتباعهم، وإن كانوا عارفين بها، فإن كانوا مجتهدين فيكفي واحد ولا حاجة إلى الإجماع مع أن المفروض عدمه. وإن كانوا مقلدين، فقد عرفت حالهم من أنه لا يجوز لهم الحكم والفتوى بالاجماع ولا تأثير للاجماع، إذ لا بد له من دليل، وإلا فلا اعتبار به مع أن الأصل هو العدم.

الباب الثاني عشر

(فيه موعظة حسنة لمن كان ير جو الله واليوم الآخر)

أقول: من آمن بالله فليثق الله من الجدال والخلاف، فإن الخصومات تفسد النية وتمحق الدين.

فاعلم أنه يجب على كل مكلف أن يسعى في تحصيل معرفة ما كلف به: إما بطريق الاستدلال، وهو المسمى بالاجتهاد. وإما بطريق السؤال، وهو كما قال: سبحانه " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " (١).

ومن لم يكن أهلاً للأول، فليكن طالباً لتحصيل من هو أهل له. وإذا سمع من يدعي الاجتهاد وهو جالس بملا من الناس يستفتون منه، فإنه يصح له الأخذ والاستفتاء منه بمجرد هذه الحالة المذكورة، وإن كان من أهل العلم والتميز فلا بأس بالمباحثة اللطيفة المطلعة على حاله.

ولا يتوهم أن المجتهد لما كان نائباً للإمام، فلا بد أن يكون ممن له شرف ونسب

-----  
(١) سورة النحل: ٤٣ والأنبياء: ٧.



وجاه قياسا على نائب سلاطين الدنيا، إذ القياس باطل وهذا وهم فاسد لا أصل له في الشريعة.

لأنه لو اجتهد عبد قن لا ينعق وتجب عليه خدمة مولاه وصار ذا رأي يحب على مولاه قبول قوله في المسائل الشرعية وإن كان سلطانا، كما يجب على السلطان قبول شهادة من رأى الهلال وإن كان أفقر الناس وأحقهم، وكذا الحال في الراوي.

فظهر أن وجوب الاتباع في أمر شرعي لا يدل على شرف المتبوع على التابع مطلقا، ولا على تقديمه عليه من كل جهة.

ولأجل هذا الخيال الباطل والوهم الفاسد كل من يدعي الاجتهاد منهم يجب الرئاسة والتقدم على العامة والخاصة، ولذلك صعب قبول اتباعه على النفوس الأبية، وشق الانقياد على البرية، فانسد باب الاجتهاد واختلف أحوال العباد، فتعطل الأحكام وضاع الإسلام.

فلو أنصف كل من المدعي والمنكر صاحبه من أنفسهما وعرفا قدرهما ولم يتجاوزا طورهما، كان الواجب على المنكر ترك العناد شفقة على نفسه وسائر العباد، وشكر المدعي إن كان صادقا في دعواه ودعى له إن كان مصيبا فيما أدعاه لأنه سبب لسقوط هذه المشقة العظيمة عن غيره، ومخرج له عن تلك المهلكة الشديدة العامة البلوى، وهذه نعمة عظيمة وشكر المنعم غنيمة.

ويجب على المدعي أيضا ترك ما لا يليق بأمثاله وإصلاح حاله، وليلطف ويتواضع ويتزهد عن الدنيا الدنية، كما هو عادة الصلحاء والأتقياء والزهاد، إذ هذه سيرة الأنبياء وشيمة الأولياء، فالذي يدعي نيابتهم ناسب أن يشابههم في بعض صفاتهم وأخلاقهم وأفعالهم.

ويجب أن يكون ملازما للتقوى والمروءة، إذ لا يجوز العمل بقول غير العادل.

ولا بد أن لا يشوغل في تحصيل الدنيا، ولا يجعل هذه المرتبة الشريفة شركا ووسيلة لتحصيلها.

وقفنا الله وإياكم للتقوى، فإنه خير موفق ومعين، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين وآله الطيبين الطاهرين.

وتم استنساخ الرسالة تحقيقا وتعليقا عليها في ليلة الخامس والعشرين من ربيع الأول سنة ألف وأربعمائة وتسع هجرية في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي. وكانت النسخة سقيمة جدا، فصححتها حسب الوسع، وفيها موارد مبهمه أثبتها كما هي.

رسالة  
في العدالة

(٢٠٧)

بسم الله الرحمن الرحيم  
العدالة: لغة الاستواء، فقال: فلان عدل فلان، أي: مساو له، ويقال:  
عادت (١) ابن كذا وكذا فاعتدلا، أي استويا.  
وفي الاصطلاح العملي هي: تعديل القوى النفسانية وتقويم أفعالها، بحيث  
لا يغلب بعضها على بعض، ثم تعديل ما خرج من ذاته من المعاملات والكرامات  
اقتداء للفضيلة لا لغرض آخر.  
بيان ذلك: إن للنفس الناطقة الانسانية قوة عاملة هي مبدء الفكر والتمييز  
والشوق إلى النظر في الحقائق.  
وقوة غضبية هي مبدء الغضب والجرأة لدفع المضار والإقدام على الأهوال  
والشوق إلى التسلط على الرجال.  
وقوة شهوية هي مبدء طلب الشهوة للمنافع من المآكل والمشارب، وباقي  
الملاذ البدنية واللذات الحسية.  
وهذه القوى الثلاث متباينة جدا، فمتى إحداهما انقهرت الباقيتان، وربما  
أبطل بعضها فعل البعض.  
والفضيلة للانسان تحصل بتعديل هذه القوى، فالعاملة تحصل من تعديلها

-----  
(١) كذا في النسختين وفي هامش (م): عادل - ظ.

فضيلة العلم والحكمة. والغضبية تحصل من تعديلها فضيلة الحلم والشجاعة. والشهوية تحصل من تعديلها فضيلة العفة.

فالحكمة حينئذ ملكة تحصل للنفس عن اعتدال حركتها تحت سلطان العقل بها يكون شوقها إلى المعارف الصحيحة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجريزة التي هي استعمال الفكر فيما لا يجب، وهي طرف الإفراط. والغباوة التي هي تعطيك قوة الفكر بالاختيار لا بالخلقة، وهي طرف التفريط.

والشجاعة التي هي فضيلة القوة السبعية الغضبية، ملكة تحصل عند اعتدال هذه القوة تحت تصرف العقل بها تصور الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور الذي هو الإقدام على ما لا ينبغي الإقدام عليه، لحصول إماراة الهلاك أو غير ذلك، وهو طرف الإفراط لهذه القوة.

والجبن الذي هو الخوف مما لا ينبغي الخوف منه وهو طرف التفريط. والعفة: ملكة تصدر عن اعتدال حركة القوة الشهوية تحت تصرف العقل بها تكون الأفعال المتوسطة بين أفعال الشره، وهو الانهماك في اللذات، والخروج فيها إلى ما لا ينبغي، وهو طرف الإفراط.

والجمود الذي هو سكون النفس عن اللذة الجمالية التي يحتاج إليها لمصالح البدن مما رخصت فيه الشريعة.

وإذا حصلت هذه الفضائل الثلاث تسالمت باعتدال القوى الثلاث حدث منها ملكة رابعة هي تمام الفضائل الخلقية وهي المعبر عنها بالعدالة.

فهي إذن ملكة نفسانية تصدر عنها المساواة في الأمور الواقعة من صاحبها. وتحت كل واحدة من هذه الفضائل فضائل أخرى، وكلها داخلة تحت العدالة كما قرر في محلة، فهي دائرة الكمال وجماع أمر الفضائل، وبها قامت السماوات

والأرض، كما ورد في الخبر.  
وأما مفهومها شرعا الذي هو المقصود بالذات، فالمشهور بين الفقهاء في تعريفها: إنها ملكة نفسانية تنبعث عن ملازمة التقوى والمروءة.  
واحترزوا بالملكة عن الحال المنتقلة بسرعة، كحمرة الخجل وصفرة الوجع  
بمعنى أن الاتصاف بالوصف المذكور لا بد أن يصير من الملكات الراسخة بحيث يعسر زوالها، وتصير كالطبيعة المستقرة غالبا.  
وأما التقوى، فقد اختلف فيها كلام الأصحاب، ف قيل: هي اجتناب الكبائر والصغائر من المكلف الكامل العقل، وهو اختيار جماعة من أجلاننا كالمفيد، وأبي الصلاح، وابن البراج، وابن إدريس، وأبي الفضل الطبرسي، حاكيا ذلك عن أصحابنا من غير تفصيل.  
وقيل: هي اجتناب الكبائر كلها وعدم الاصرار على الصغائر، أو عدم كونها أغلب، فلا تقدر الصغيرة النادرة.  
ويلحق به ما يؤول إليه بالعرض وإن غاية بالأصل، كترك المندوبات المؤدي إلى التهاون بالسنن، وهذا هو المشهور، خصوصا بين المتأخرين.  
وتحقيقه يتوقف على بيان الكبائر. وقد اختلف فيها أقوال الأصحاب وغيرهم: قيل: كل مصيبة يوجب الحد.  
وقيل: ما يوجب في جنسها.  
وقيل: ما يوعد عليه بخصوصه في الكتاب أو السنة، كالشرك بالله، والقتل بغير حق، والزنا، واللواط، والفرار من الزحف، والسحر، والربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، والغيبة بغير حق، واليمين الغموس، وشهادة الزور، وشرب الخمر، والسرقه، والغضب، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، وعقوق الوالدين، وقطيعة الرحم، وخيانة الكيل والميزان، ومنع

الزكاة، وغير ذلك مما وقع عليه الوعيد عليه بخصوصه.  
وروي أنها سبع: الشرك بالله، وقتل النفس التي حرم الله، وقذف المحصنة  
وأكل مال اليتيم، والزنا، والفرار من الزحف، وعقوق الوالدين (١).  
وحمل على بيان المحتاج إليه فيها وقت ذكره، لقول ابن عباس رضي الله  
عنه " هي إلى سبعين أقرب " وروي عنه أيضا " هي بين إلى سبعمائة أقرب " وروي  
عنه أيضا " هي إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبعة ".  
وقال جماعة من أصحابنا وغيرهم: الذنوب كلها كبائر، وإنما صغر الذنب  
وكبره بالإضافة إلى ما فوقه وما تحته، فأكبر الكبائر الشرك بالله، وأصغره حديث  
النفس.

وبينهما وسائط يصدق عليها الأمران، فالقبلة بالنسبة إلى الزنا صغيرة وإلى  
النظر كبيرة، وكذا سرقة درهم صغير بالنسبة إلى الدينار، وكبير بالنسبة إلى  
الدانق وهكذا.

وروى الشيخ في التهذيب وغيره بالإسناد عن ابن أبي يعفور قال قلت لأبي  
عبد الله عليه السلام: بما عرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم  
وعليهم؟

قال فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد  
واللسان، ويعرف باجتناّب الكبائر التي أوعد الله عليها النار، من: شرب الخمر  
والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك.  
والدال على ذلك كله والساتر بجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش  
ما وراء ذلك من عثراته وغيبته. ويجب عليهم توليه وإظهار عدالته في الناس  
التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحافظ مواعيتهن، بإحضار جماعة  
المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة.

(١) الخصال ص ٣٦٤.

وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد على آخر (١) بالصلاح، لأن من لم يصل فلا صلاح له بين المسلمين، لأن الحكم جرى فيه من الله ومن رسوله صلى الله عليه وآله بالحرق في جوف بيته. وقال صلى الله عليه وآله: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة. وقال رسول الله عليه وآله: لا غيبة لمن (٢) يصلي في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقط بينهم عدالته ووجب هجرانه. وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذره، فإن حضر جماعة المسلمين

وإلا أحرق عليه بيته. ومن حضر جماعتهم حرم عليهم غيبته وتثبت عدالته بينهم (٣). وهذا الحديث يخرج شاهدا على القول الثالث، وإن كان القول فظاهره أعم باعتبار استناد التوعد فيه إلى الله ورسوله، واختصاص الحديث بوعيد الله، فإن مآلها واحد.

فإن ما قاله الرسول صلى الله عليه وآله مستند إلى الله، لأنه لا ينطق عن الهوى، وقد روي

ما يدل عليه وعلى ما ورد عنهم عليهم السلام. وعلى تقدير الفرق بين الصغائر والكبائر، فلا تقدح الصغيرة إلا مع الاصرار عليها، كما يزول أثر الكبر مع التوبة عنها. وهو معنى ما ورد في الحديث من أنه لا صغيرة مع الاصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار. فإن الاصرار على الصغيرة يلحقها بالكبائر، والاستغفار من الكبيرة على وجهه يسقطها.

والأول جار على عمومته، والثاني مقيد بذنوب مخصوصة، فإن الاستغفار

(١) في التهذيب: أحد.

(٢) في التهذيب: إلا لمن.

(٣) تهذيب الأحكام ٦ / ٢٤١.



لا يسقط كل كبيرة، بل قد يحتاج معه إلى أمر آخر، كحد القذف ورد المال المغصوب.

والمراد بالاصرار على الصغيرة العزم على فعلها بعد الفراغ منها، أو على معاودتها قبله ولو من نوع آخر، ومنه المداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة، والاكثار من جنس الصغائر بلا توبة.

وأما من فعل الصغيرة ولم يخطر بباله بعدها توبة ولا عزم على فعلها ولا أكثر منها ثم عاد إليها فليس بمصر، ولعله مما يكفره الأعمال الصالحة من الصلاة والصيام كما جاء في الأخبار ويظهر من الآية.

وأما المروءة، فالمراد بها تنزيه النفس عن الدناءة التي لا تليق بأمثاله، ويستهجى ممن هو على مثل حاله. ويحصل ذلك بالتزام محاسن العادات وترك الرذائل المباحة بحسب الزمان والمكان والرتبة، فربما كان الشيء مطلوباً في وقت مرغوباً عنه في آخر.

ومنها: ملاحظة الحال في اللبس والهيئة، ومن هنا قالوا: يقدر فيها لبس الفقيه أهبة الجندي. وترك الرذائل المباحة، كالبول والأكل في الأسواق، وكثرة الضحك والسخرية، والافراط في المزاح، وكشف الرأس بين الناس وهم ليس كذلك، وكشف العورة التي يتأكد الاستحباب سترها، وهو ما بين السرة والركبة كذلك.

ونظائر ذلك مما يسقط المحل والغيرة من القلوب، ويدل على عدم الحياء، وقلة المبالاة بالاستنقاص، وهو كثير.

واعلم أن التزام محاسن العادات إنما هو في المباحات وما ناسبها، أما ما ورد في الشرع برجحانه واستحبابه، فلا يقدر ارتكابه وإن هجره العامة واستهجىه معظم، كالاكتحال بالأثمد والحنك والحناء في بعض البلاد، لأن الشرع في وروده أصل للعادة لا فرع عليها. وإنما يرجع إليها مع عدم دلالة على شيء

بخصوصه.  
وربما خل قيد المروءة من عبارات بعض الأصحاب، وليس في الأدلة الشرعية ما يدخلها صريحا، ولا ريب أن اعتبارها مع كونه هو المشهور أولى، والله أعلم.  
تم استنساخ الرسالة تحقيقا وتعليقا عليها ليلة السادس والعشرين من ربيع الأول سنة ألف وأربعمائة وتسع هجرية في بلدة قم المشرفة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه.

جواب  
مسائل الشيخ أحمد العاملي  
المعروف بالأسئلة المازحية

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي عم عباده بالنوال، ومنحهم من مواهب كرمه بغير سؤال،  
وتفضل عليهم من جوده بسواغ الافضال، والصلاة والسلام على رسوله محمد  
المظلل بالغمام، وعلى آله البررة الكرام المطهرين من الزلل والاثام، صلاة  
دائمة بدوام الليالي والأيام.  
أما بعد: فان التكليف الشرعية يحتاج في القيام بها: إما إلى الأدلة التفصيلية  
أو إلى الأمور النقلية، ولما كان الأول متعسرا على كثير من الطلاب، بل متعذرا  
على جميع الأصحاب، تعين الثاني، وهو غاية ما في الباب.  
وحيث أن الفروع الفقهية يتجدد الاعصار، أحببت أن أكتب ما تلجئ  
الضرورة إليه من عوارض الأفكار، ومن الله أستمد التوفيق وأسأله هداية الطريق.  
مسألة - ١ - : قد ورد أن صلة العمر تزيد في العمر، وكذا بر الوالدين وفعل  
المعروف، كيف ذلك؟ والمقدرات في الغيب، والمكتوبات في اللوح لا تقبل  
الزيادة والنقصان، لاستحالة الجهل عليه تعالى، وعلمه بالموجودات على ما هي  
عليه قبل وجودها، فكيف يتجه زيادة العمر ونقصانه بسبب.  
اعلم أنه كما سبق في علمه تعالى تحقق أمور مضبوطة مطلقا، كذلك تعلق  
علمه بأمور موقوفة على أسباب وعلل، كما سبق في علمه أن دخول فلان الجنة

موقوف على موته على الايمان، وإن كان تعالى يعلم هل يموت مؤمنا أم لا؟  
وحيث أن فيجوز تعليق العمر زيادة ونقصانا على سبب وشرط، كصلة الرحم  
وقطعه وغيرهما، وذلك لا ينافي علمه السابق بوجهه، فإذا فرض أنه جعل لزيد من  
العمر خمسين سنة مثلا بشرط أن لا يصل رحمه، فإذا وصله جعله ثمانين، فلا يتكل  
الانسان على العلم السابق، بل يبادر إلى صلة الرحم، فإذا فعله علم سبق علم الله  
تعالى بجعل عمره ثمانين وهكذا.

وتحقيق هذا المحل يحتاج إلى أوراق لا يحتملها بياضك.

مسألة - ٢ - : لو آجر الموقوف عليه وعلى أولاده من بعده الوقف مدة معينة  
فمات في أثنائها، فهل تبطل الإجارة بالموت؟ ويرتجع من الأجرة مع قبضها  
بنسبة الباقي أم لا؟

الجواب: ان اجره المدة المذكورة لمصلحته بطل بموته، وان آجره كذلك  
لمصلحة الوقف وكان ناظرا عليه لم تبطل.

مسألة - ٣ - : قد ورد النص بأن دية المقتول يقضى منها ديونه، وينفذ  
وصاياه، والقطع حاصل بعدم ملكه لها في حياته، لاستحالة تقديم المسبب على  
السبب، وبعد موته يدخل في ملك الوارث، فكيف يتجه قضاء الديون وانفاذ  
الوصايا منها؟

الجواب: هذا البحث ساقط، وجواب آخره موجود في أدلته، فإنك لما  
اعترفت بورود النص بالحكم المذكور، لا معنى لقولك كيف يتجه وجوب  
القضاء وغيره. وكيف كان فلا اشكال في أنها بحكم مال الميت هو ان لم تدخل  
في ملكه حال الحياة.

مسألة - ٤ - : قيل: إن تأخير الصلاة إلى آخر الوقت لا يجوز الا لذوي  
الاعذار، فهل يآثم غيرهم على هذا القول فيجتمع الأداء والاثم أم لا؟

فإن كان الأول فقد اجتمعا. وإن كان الثاني، فقد ورد: ان أول الوقت رضوان الله، وآخره عفو الله (١)، فعلى من يحمل الخبر؟

الجواب: المشهور بين المتأخرين اشتراك وقت الفرضين على الوجه الذي فصلوه جمعا بين الاخبار، وان دل بعضها على ذلك، وبعضها على اختصاص كل واحدة بوقت مع الاختيار، بحمل هذه على الفضيلة.

وخالف جماعة فحكموا باختصاص جواز التأخير لذوي الاعذار، وعليه فمن آخر لا لعذر يآثم ويبقى أداء ما دام وقت الاضطرار باقيا.

والخبر الذي ذكرتموه ظاهر في هذا القول، لان العفو يقتضي حصول ذنب وأصحاب القول الأول حملوه على المبالغة في الكراهية ونقصان الثواب.

مسألة - ٥ - : لو ظن أنه أسلم، فأحرم بفريضة أخرى، ثم ذكر نقص الأولى ركعة، فهل يبطلان معا أم يجب اكمال الأولى حين الذكر وتصح أم لا؟

الجواب: نعم ان لم يتجاوز العدد، بأن يركع في ركعة زائدة.

مسألة - ٦ - : لو تعارض الصف الأول مع فوات ركعة أو أقل أو أكثر فيه والأخير مع حصول الصلاة فيه تماما، فأيهما أفضل؟

الجواب: انما يترجح الصف الأول لأهله حيث لا يستلزم فوات ركعة فصاعدا مع الامام.

مسألة - ٧ - : لو علق البيع على الواقع، نحو بعتك هذا إن كان لي. أو على ما هو شرط فيه، نحو بعتك ان قبلت، هل ينعقد أم لا؟

الجواب: تعليق العقد على شرط يعلمان حصوله غير قادح فيه انشاء الله تعالى.

مسألة - ٨ - : الثمار على رؤوس الأشجار هل يباح التصرف فيها بعد اعراض

(١) من لا يحضره الفقيه ١ / ٢١٧، برقم: ٦٥١، مواقيت الصلاة.

المالك عنها أم لا؟

الجواب: نعم.

مسألة - ٩ - : لو تعارض فعل الصلاة جماعة في الوقت المتأخر عن وقت فضيلتها أو تقديم الثانية كذلك وفرادى فيه، فأيهما أولى بالمراعاة. جواب: مراعاة وقت الاختيار الذي قيل بعدم جواز تأخير الفريضة عنه اختياراً، وتقديمها عليه أولى.

مسألة - ١٠ - : لو دعا الخصم خصمه إلى الحاكم وهو معسر، أو يعتقد براءة ذمته، أو أن الحاكم يحكم عليه بجور، لاطلاعه في البينة على ما لا يطلع عليه الحاكم، هل تجب اجابته أم لا؟

الجواب: تجب عليه الإجابة ويبين عذره بوجه شرعي. وأما قولك " يحكم الحاكم عليه بجور " حيث لم يطلع على البينة فهو جور، لان فرض الحاكم العمل بالظاهر، وذلك لا بعد جوراً.

مسألة - ١١ - : لو نوى الوجوب والندب في عبادة واحدة، كما لو نوى بالغسل الجنابة والسنة، هل يبطل لتنافي الوجهين أم لا؟ فإن كان الثاني فلا بحث وإن كان الأول واقتصر على الوجوب هل يكتفي به في القيام بالسنة أم لا؟ الجواب: الأقوى دخول المتدوب تحت الواجب حيث يجتمعان، ولا يفنقر إلى النيتين المتنافيتين.

مسألة - ١٢ - : لو شك في دخول الوقت وصلى فصادف الوقت، أو دخل وهو فيها، فهل تقع مجزية أم لا؟ الجواب: لا تصح والحال هذه.

مسألة - ١٣ - : هل يجوز التعويل على الظن مع وجود الطريق إلى العلم به أم لا؟

الجواب: لا يصح.  
مسألة - ١٤ - : المأكول في المخمصة مأذونا فيه هل مضمونا على الاكل أم لا؟

الجواب: نعم.

مسألة - ١٥ - : لو فعل الانسان فعلا أو قولا يوجب الارتداد جاهلا بذلك هل يرتد أم لا؟

الجواب: لا.

مسألة - ١٦ - : دهن الحليب هل هي من الجامدات فلا تسري النجاسة فيها أم لا؟

الجواب: لا.

مسألة - ١٧ - : الدفاع المؤدي إلى القتل عن نضح (١) محرم في الأجانب إذا لم يمكن بدونه، أو قتل مؤمن ظلما كذلك، هل هو واجب ولا يترتب عليه شيء من مسببات القتل أم لا؟

الجواب: نعم حيث يظن السلامة، والا فلا.

مسألة - ١٨ - : إذا تساوى خوف التلف في الوديعة مع الإقامة والسفر مع وجوبه عليه، وتعذر المالك ووكيله والحاكم والثقة، فهل يجب السفر بها ولا ضمان أم لا؟

الجواب: بل يجوز خاصة.

مسألة - ١٩ - : لو نذر شيئا معيناً على الامام ولم يعينه، فهل يحمل الاطلاق على صاحب هذا الزمان أم لا؟

الجواب: نعم.

مسألة - ٢٠ - : اطعام من لا يعتقد وجوب الصوم عليه نهارة في شهر رمضان

-----  
(١) كذا في الأصل مع علامة (كذا) فوق الكلمة.



جائز أم لا؟

الجواب: نعم.

مسألة - ٢١ - هل المؤونة من التلاد المنخمس أم من الطارف (١) عكس

الأول أم منهما بالنسبة؟

الجواب: الأول أحوط، والأخير أعدل، والأوسط جيد.

مسألة - ٢٢ - الاعتبار بكثرة الاستحاضة وقتها في أوقاتها الصلوات أم لا؟

ثم الانقطاع على إحدى الحالات للبرء يوجب ما توجه الحالة؟ الجواب: لا انقطاعه

للبرء يوجب ما كان قبله من وضوء أو غسل.

مسألة - ٢٣ - الحالة الوسطى لو حصلت في وقت الظهرين أو العشائين هل

يوجب ما توجهه في وقت الفرض الخامس أم لا؟

الجواب: لا يوجب الا أن يحصل في وقت الصبح.

مسألة - ٢٤ - السجود للأب والسيد والزوج والعالم ونحوهم جائز أم لا؟

الجواب: لا... وعلى الثاني فهل هو كفر أم لا؟.. لا.. (٢) وعلى الثاني

فهل فرق بين أن يكون المعظم مشتملا على الكمالات النفسانية أم لا؟

مسألة - ٢٥ - لو تواطئا على شرط، فنسياه حين العقد، فهل يقع باطلا

أم لا؟

الجواب: نعم وكذا لو جهلاه.

مسألة - ٢٦ - لو تواطئا اثنان على بيع، وفي أنفسهما رده بعد مدة بزيادة

عن ثمنه، هل يصح أم لا؟

الجواب: نعم.

(١) الطارف: المال الحديث أو المستحدث، ويقابله التالد.

(٢) كذا بياض في الأصل.

- مسألة - ٢٧ - : لو أنفق فقير على غني هل يسقط الفطرة عنهما معا أم لا؟  
الجواب: نعم.
- مسألة - ٢٨ - : قيل: إن الصبي لا ذمة له، فلو أتلف مال غيره، فهل يتعلق به الضمان؟ وعلى تقديره فهل هو معجل أم مشروط بالبلوغ؟  
الجواب: يتعلق به معجلا (١).
- مسألة - ٢٩ - : هل يصح الصرف معاطاة وأخذ العوض على التعاقب أم لا؟  
الجواب: لا يصح بدون التقابض في المجلس كغيره.
- مسألة - ٣٠ - : لو كان في ذمته حق ويئس من معرفة صاحبه، هل يجوز الصدقة به على العلويين حيث أنها مندوبة أم لا؟  
الجواب: نعم يجوز وإن كانت واجبة، ولا معنى للندب هنا.
- مسألة - ٣١ - : هل يجب تكفين من تجب نفقته لو مات مقدرًا عدا الزوجة والمملوك؟  
الجواب: لا بل لا يجب تكفين من عدا الزوجة من الأقارب.
- مسألة - ٣٢ - : لو كان الأب أو الابن فقيرا، فهل يجوز له أخذ الصدقة من الآخر مع إمكان الاخذ من الغير أم لا؟  
الجواب: نعم.
- مسألة - ٣٣ - : لو زرع الحنطة وغيرها، ولولا زرعها لفضلت عن مؤونة سنته، هل يجب فيها خمس أم لا؟  
الجواب: نعم.
- مسألة - ٣٤ - : لو استأجرت المرأة لتصلي عن الرجل، هل يجب عليها الجهر في مواضعه أم لا؟

(١) وفي هامش الأصل كذا: ليس بصحيح - ر.

الجواب: لا.

مسألة - ٣٥ - : المصلي هل يتخير في الجهرية بين الجهر والاخفات أم لا؟

الجواب: نعم.

مسألة - ٣٦ - : الزوجة الفقيرة إذا زوجها الغني، هل يجوز لها أخذ الزكاة

منه أم لا؟

الجواب: نعم.

مسألة - ٣٧ - : لو كان من تجب نفقته ذا كسب يقوم به، لكنه مشغول بطلب العلم أو محصلاته، فهل يجوز لمن تجب نفقته عليه أن يدفع إليه من الزكاة أم لا؟

مسألة - ٣٨ - : التبرع بالارضاع لبا وغيره من الام وغيرها، أو بالأجرة

كذلك، موجب لاشتغال الذمة بالفطرة أم لا؟

الجواب: نعم مع اجتماع باقي الشرائط.

مسألة - ٣٩ - : لو آجر الطفل أو ماله مدة، فبلغ في أثنائها، فهل له

الفسخ في الباقي أم لا؟

الجواب: نعم.

مسألة - ٤٠ - : الماء والثلج المجتمعان في ملكه والكلاء النابت في أرضه

هل يدخل في ملكه قهريا كالأرث أم لا؟

الجواب: هو أولى به.

مسألة - ٤١ - : لو وقع بيع الأثمان بالأثمان مؤجلا مع القبض في المجلس

هل يصح أم لا؟.

الجواب: لا يصح.

مسألة - ٤٢ - : الخبز واللحم ونحوهما الموصى به إذا وضعه للغير غير

الوصي مع عدم العلم بالأذن هل يجوز تناوله؟

الجواب لا.

مسألة - ٤٣ - : هل يصح الصوم ندبا مع جهل الوالد أو علمه وعدم النهي أم لا؟  
الجواب: الأقوى كراهة الصوم المندوب بدون اذن الأب.

مسألة - ٤٤ - : السفر المباح أو المندوب بغير اذن الوالدين أو أحدهما  
معصية يحرم التقصير فيه أم لا؟  
الجواب: نعم.

مسألة - ٤٥ - : هل يجوز أخذ الزكاة والخمس والكفارة من الممتنع قهرا  
وصرفها في أربابها لغير الامام أو الحاكم أم لا؟

مسألة - ٤٦ - : لو ظفر بمال مغصوب هل يجب أخذه وايصاله إلى أربابه أم لا؟  
الجواب: لا.

مسألة - ٤٧ - : قد ورد الخبر " ان حب علي عليه السلام حسنة لا تضر معها سيئة  
وبغضه سيئة لا تنفع معها حسنة " (١).

فالثاني يمكن توجيهه باستحالة حصول المسبب، أعني: الجنة ونعيمها  
بدون سببه، وهو المحبة التي هي الموالاتة له ولاحد عشر من ولده، وذلك هو  
الايمان أو بعضه.

وأما الأول فقد قيل: إن صاحب الكبيرة يعاقب ما لم يحصل له أحد أمور  
ثلاثة: إما توبة مخلصه، أو شفاعته، أو عفو الله تعالى، فكيف يتجه استقلال  
المحبة بدخول الجنة؟

الجواب: لا بد من تصحيح الخبر أولا، ومع ذلك فالقرآن ناطق بأنه " من  
يعمل مثقال ذرة شرا يره " (٢) و " من " عامة يشمل محب علي وغيره.  
فعلى تقدير صحة الخبر مفتقر إلى التأويل، وأقرب التأويلات حملة على

(١) رواه كشف الغمة عن كتاب الفردوس، راجع البحار ٣٩ / ٢٤٨.

(٢) سورة الزلزلة: ٨.

المحبة الحقيقية الكاملة، وهي توجب عدم ملابسة شئ ء من الذنوب البتة، لان المحب الحقيقي يؤثر رضا المحبوب كيف كان. ولا شك أن رضا علي عليه السلام في ترك المحرمات والقيام بالواجبات، فمحبة على الحقيقة تؤثر لأجله ذلك، فلا يفعل موجب النار فيدخل الجنة، ومن خالف هوى محبوبه فمحبتته معلولة.

مسألة - ٤٨ - : لو كان دين الغارم مؤجلا، فهل يجوز له قبض الزكاة معجلا أم لا؟

الجواب: لا.

مسألة - ٤٩ - : لو كان مؤونة سنته له ولواجبي النفقة وعليه دين مؤجل سنة أو أكثر، فهل هو فقير يستحق الزكاة أم لا؟

الجواب: لا.

مسألة - ٥٠ - : قد روي: ان صوم الغدير يعدل صوم الدهر (١)، فكيف يساوي الجزء الكل؟

الجواب: هذا الخبر على تقدير صحته محمول على الدهر مع خروج ذلك اليوم منه، حتى لا يلزم تفضيل الشئ على نفسه، ومثله واقع في الاخبار كثير. وقولنا " على تقدير صحته " إشارة إلى كونه ضعيف السند، وإن كان مذكورا في الكتب المعتبرة، كالمصباح وغيره، فرب مشهور لا أصل له.

مسألة - ٥١ - الواجب أفضل من المندوب، فما وجه أفضلية ابراء المعسر من الدين؟ مع نديه على الانظار الواجب وإعادة المنفرد صلاته جماعة.

الجواب: كون الواجب مطلقا أفضل من الندب ممنوع، وسند المنع ما ذكر في المثالين. والتحقيق أن المراد من تفضيل الواجب على الندب مع

(١) رواه الفتال الفارسي في روضة الواعظين ص ٤١٠. الطبعة الثانية.

تساويهما كيفية وكمية، كصلاة ركعتين مثلا واجبة أفضل منها مندوبة، والصدقة بدرهم واجبا أفضل منها به مندوبا، وهكذا، وحينئذ فيرتفع الاشكال.

مسألة - ٥٢ - : المراد بالرحم المعروف بالنسب وان بعد، ذكرا كان أم أنثى أم من يحرم نكاحه على تقدير الأنوثة؟

الجواب: لا خلاف في أن الرحم كل قريب وان بعد، والقول باختصاصه بالمحرم من شذوذ أقوال العامة.

مسألة - ٥٣ - : هل يملك المسلم الانتفاع بالأرض المختصة بالامام عليه السلام بالاحياء في زمن الغيبة، وكذا منافعها كالحطب والحشيش أم لا؟

الجواب: نعم

مسألة - ٥٤ - : لو مات وعليه خمس أو زكاة أو حج أو دين لم يوص به، وكل من الوصي والوارث عالم به، فهل يجب عليهما اخراج ذلك من صلب

المال أم لا؟ وهل حكم الصلاة الواجبة كذلك أم لا؟

الجواب: كل واجب مالي يجب اخراجه عن الميت إذا ترك ما لا أوصى

به أو لم يوص، وجميع ما ذكره السائل من الأمثلة من هذا القبيل الا الصلاة،

فإنها واجب بدني لا يجب اخراجه الا مع الوصية به من ثلث المال ان لم يجز الوارث.

مسألة - ٥٥ - : إذا استؤجر للحج واشترط المستأجر ايقاع كل فعل في محله منه بنفسه، ثم مات بعد دخول الحرم، فهل يستحق جميع الأجرة أم لا؟

الجواب: بل يستحق بنسبة ما فعل والحال هذه، وانما يستحق الجميع مع الاطلاق.

مسألة - ٥٦ - : لو مس الميت بسنه أو بشعره أو ظفره هل يلزمه غسل أم لا؟

الجواب: لا.

مسألة - ٥٧ - : هبة ثواب الطاعات المندوبة صحيحة أم لا؟ وهل الواجبة

- كذلك أم لا؟ وهل فرق في الموهوب بين الحي والميت أم لا؟  
الجواب: لا فرق، والأولى إيقاعها بصيغة الندب.
- مسألة - ٥٨ - : خرزة الدماغ حرام مع التميز، فهل هي كذلك مع عدمه كدماغ الطير الصغير أم لا؟  
الجواب: لا.
- مسألة - ٥٩ - : لو تحرى قضاء الصوم الواجب في الأيام المستحبة قاصدا تحصيل الفضيلتين، فهل يكفي نية الواجب ويحصلان معا.  
الجواب: ليس ببعيد.
- مسألة - ٦٠ - : إذا كان جواب الدعوى موقوفا على العلم بالمدعى، فما وجه جواز دعوى التهمة وسماعها مع الظن؟  
الجواب: انما يتوقف على العلم فيما يمكن العلم به، أما ما يخفى كالسرقة فلا.
- مسألة - ٦١ - هل يصح هبة الحمل ويكتفى بقبض الام في اللزوم أم لا؟  
الجواب: نعم.
- مسألة - ٦٢ - : لو اجتمع الحالة العليا أو الوسطى من الاستحاضة بالنسبة إلى الصبح مع الجنابة، فهل إذا نوى الاستباحة أو الرفع المطلق أو الجنابة يتداخلان أم لا؟  
الجواب: نعم في الغسل والوضوء.
- مسألة - ٦٣ - : لو جدد الانسان نية قضاء الصوم مع كونه أصبح ناوي الافطار هل به بأس أم لا؟  
الجواب: لا بأس.
- مسألة - ٦٤ - : لو كان الواقف على الفقراء فقيرا، فهل يدخل في الوقف ويجوز كونه قابضا؟

الجواب نعم.

مسألة - ٦٥ - هل يجب بمس السقط لدون أربعة أشهر غسل أم لا؟

الجواب: لا.

مسألة - ٦٦ - إذا قذف ولده من الرضاع أو قتله هل يحد أو يقتل به؟ وهل يقبل شهادة الولي عليه أم لا؟

مسألة - ٦٧ - هل يجب على الولد القضاء عن أبيه المرتد عن فطرة أم لا؟  
الجواب: لا.

مسألة - ٦٨ - لو باع اليهودي أو النصراني صوفا أو جلدا في بلاد الاسلام وأسواقهم وأخبر أنه من مأكول اللحم، فهل يقبل قوله أم لا؟

الجواب: الجلد ميتة في يده مطلقا، سواء أخبر بكونه مما يؤكل لحمه أم لا؟  
وأما الصوف فأصله الغنم، فلا يفتقر إلى خبره فيه.

مسألة - ٦٩ - هل يطهر الصابون بالقليل أم لا؟

الجواب: نعم إن كانت النجاسة على ظاهره.

مسألة - ٧٠ - هل يجوز أن ينوي في الصلاة نية عبادة أخرى أم لا؟

الجواب: نعم ويصح حال الصلاة النية بالقلب.

مسألة - ٧٢ - هل يجوز تقليد المخالف والفاسق في القرآن والقراءة بنقلهم في الصلاة أم لا؟

الجواب: القراءة العشر متواترة، والمخالف من الجملة الخبرين بالتواتر ولولا الرجوع إليهم في ذلك لبطل تواتر القراءات، إذ لم يقد بضبطه غيرهم غالبا في سائر الأعصار.



مسألة - ٧٢ - الحديد المشرب بالنجس نجس هل يجب تطهيره أم لا؟  
الجواب: هذا هو الأحوط.

مسألة - ٧٣ - : لو أعطى المكلف ناراً لصبى فأمجها في مباح، فسرت وجنت فالضمان على من؟

الجواب: ان حصل تعدد، بأن كان هناك هواء يوجب السراية، أو كانت النار زائدة عن قدر الحاجة على وجه يظن التعدي ضمن الصبي، ولا ضمان على المكلف مطلقاً مع كون الصبي مميزاً.

مسألة - ٧٤ - : إذا غلب الظن بطهارة الجلد المطروح في بلاد الإسلام بقريئة الدبغ ونحوها، فهل هو طاهر أم لا؟

الجواب: الدبغ ليس من القرائن الدالة على التذكية، لا شراكه بين المسلمين والكفار، والأصل عدم التذكية إلى أن يعلم.

مسألة - ٧٥ - : قوله تعالى " ان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله " (١) فهل نحاسب على ما يخطر في النفس من عزم على ترك واجب أو فعل قبيح أم لا؟

الجواب: المراد من الآية ما يتناوله الأمر والنهي من الاعتقادات والإرادات مما هو مستودعنا ويمكن المكلف نفيه وإثباته، فأما ما لا يدخل في التكليف من الهواجس النفسانية والوساوس وما لا يمكن التحفظ عنه من الخواطر فخارج عن ذلك، لقوله صلى الله عليه وآله " عفي لهذه الأمة عما حدثت به أنفسها " والعقل يدل على ذلك أيضاً.

مسألة - ٧٦ - : إذا وطئ بهيمة غيره ولم يعلم المالك به هل يلزمه القيمة أم لا؟

(١) سورة البقرة: ٢٨٤.

الجواب: الاظهر عدم لزوم القيمة للفاعل الا مع ثبوت الفعل بالبينة، أو اقراره مع تصديق المالك إياه والا فلا.

مسألة - ٧٧ - : الثياب المطوية المشاهدة يجوز بيعها أم لا؟

الجواب: لا بد من اعتبارها على وجه يرتفع الجهالة عنها بالنشر أو ما يقوم مقامه.

مسألة - ٧٨ - : الكلاء الواجب كالكلام لحفظ الأعمى والصبي من التردى ونحوه، هل يبطل الصلاة أم لا؟

الجواب: نعم يبطل من غير اثم، الا أن يكون بالقرآن أو الذكر حيث لا يتمحض به قصد الاعلام.

مسألة - ٧٩ - : لو شرع في القراءة أو التسبيح في الأخيرتين هل يجوز له العدول إلى آخر؟

الجواب: ان شرع في أحدهما بقصده لم يجز العدول عنه مطلقا، وكذا ان سبق إليه لسانه على الأقوى، وان قصد أحدهما فسبق لسانه إلى غيره جاز العدول إلى ما قصده.

مسألة - ٨٠ - : هل يستحب حكاية أذان عصري الجمعة وعرفة وعشاء المزدلفة والاذان الأول في الصبح أم لا؟

الجواب: استحباب الحكاية تابع لشرعية الاذان، وحيث لا يشرع في الثلاثة الأول لا يشرع حكايته، بخلاف الاذان للصبح، فإنه مستحب وكذا حكايته.

مسألة - ٨١ - : لو أعطى ثوبه لفاسق ليطهره، فهل يفتقر إلى سؤاله أم لا؟

الجواب: نعم يفتقر إلى السؤال، ويقبل قوله في تطهيره.

مسألة - ٨٢ - : المائع كاللبن والدبس إذا عرض له نجاسة يجوز بيعه على المخالف والكافر أم لا؟

الجواب: المخالف لا يستحل كل النجس، فلا يجوز بيعه منه مطلقا. وأما الكافر ان علم من مذهبه استحلال ذلك جاز بيعه منه من دون الاعلام والا فلا.

مسألة - ٨٣ - : لو أوقب غير البالغ مثله، هل يتعلق به نشر الحرمة؟ فلو تزوج ثم فارقتها هل يجب عليها عدة أم لا؟

الجواب: ايقاب الذكر يوجب نشر الحرمة لأمه وأخته وبنته مع سبقه، فالعقد المتأخر باطل، سواء علم بالحال أم جهل والولد ولد شبهة مع جهلها بالتحريم وزنا مع علمهما. ولو تفرقا في العلم لزم كلا منهما حكمه، وعليها العدة مع جهلها أو أحدهما.

مسألة - ٨٤ - هل يجوز لطالب العلم العدل أن يحكم بين الناس ويحلف مع فقد المجتهد لئلا يتعطل الأحكام الشرعية أم لا؟

الجواب: لا خلاف بين المسلمين في عدم جواز ذلك، نعم له الوساطة بينهم بالصلح والاصلاح والاعلام بما يعلمه من الحكم الشرعي دون القضاء، فإنه متوقف على الاجتهاد.

مسألة - ٨٥ - : لو طين حائط أو سطح بطين نجس فجففته الشمس، هل يطهر ظاهرا وباطنا؟

الجواب: إذا أشرقت على ظاهره طهر هو وما اتصل به من النجس.

مسألة - ٨٦ - : لو وقع قطرة من بول مأكول اللحم أو بعض فضلاته في المائع كالحليب ما حكمه؟

الجواب: ان استهلك فيه حل الجميع على الظاهر.

مسألة - ٨٧ - هل يكفي في الفقير المتناول للحقوق الشرعية والصدقات كونه يعتقد معتقد الامامية وان لم يكن بدليل عقلي؟

الجواب: نعم يكفي ذلك.

مسألة - ٨٨ - لو أخذ الفقير من مال الزكاة ما يكفيه سنين متعددة دفعة، فهل يجب في الزائد عن مؤونة السنة الخمس والزكاة إذا بلغ النصاب أم لا؟  
الجواب: لا يجب الخمس وتجب الزكاة إذا اجتمعت شرائطها.

مسألة - ٨٩ - إذا ظفر المقاص بغير جنس ماله، فهل يجوز له بيعه وأخذ حقه منه أم لا؟ وهل يكون مضمونا عليه قبل البيع أم لا؟ وهل يعتبر اللفظ في الاخذ قصاصا أم لا؟

الجواب: نعم يجوز له البيع ويكون مضمونا عليه لاقبله على الأقوى، ولا يعتبر اللفظ نعم يستحب.

مسألة - ٩٠ - هل يجوز نقل حصر الجامع إلى جامع آخر ليصلى عليه فيه؟ مع عدم المصلين في الأول، أو كانوا وكان عندهم من الحصر ما يكفيهم ويفضل عنهم أم لا؟

الجواب: نعم يجوز ذلك.

مسألة - ٩١ - لو لم يكن على الغريم بينة، أو كانت لكنها غير مقبولة عند الحاكم، فهل يجوز له المقاصة ولو من غير الجنس أم لا؟  
الجواب: يجوز له المقاصة والحال هذه.

مسألة - ٩٢ - إذا أرسل انسان سلاما مع غيره، هل يجوز للرسول أن يصلي مع سعة الوقت أم لا؟

الجواب: نعم الصلاة صحيحة وإن كان أداء الأمانة قبلها أقوى.

مسألة - ٩٣ - لو كان لانسان شئ من الغرس كالتوت وغيره، ولاخر أرض، فتواطئا على الغرس في تلك الأرض على التنصيف فيهما، فهل يصح أم لا؟  
الجواب: المعاملة المذكورة غير لازمة، بل ولا جائزة بمجرد التواطئ بل الطريق إلى تصحيحها أن يبيعه نصف الأرض بنصف الغرس، أو نحو ذلك

من الوجوه الشائعة شرعا.

مسألة - ٩٢ - : لو أرضعت العمه أو الخالة ولد الأخ أو الأخت بلبن زوجها المحرم هل يحرمان عليه أم لا؟ وكذا الجدة لو أرضعت ولد ولدها أو الأخت أختها بلبن زوجيهما الفحل، هل يحرمان عليه أم لا ؟ والجواب: الخالة لا تحرم، وأما العمه فتحريمها قوي.

مسألة - ٩٥ - : قال في الشرائع: فإن كان معه مساو ذو فرض ونقصت التركة، كان النقص داخلا على البنت أو الأب (١). كيف يتجه دخول النقص على الأب، لأنه لها مع الولد، فلا ينتقص سهمه عن السدس أولا معه فارثه بالقرابة، والحال انه ذو فرض مع ذي فرض، فكيف يدخل النقص عليه. الجواب: ادخال الأب في المثال غير سديد، وقد أثبتته كذلك جماعة وأغفله آخرون، وقد حققنا ذلك في محلة.

وجاء في آخر نسخة الأصل: هذا آخر أسئلة الشيخ أحمد رحمه الله مع أجوبتها للمرحوم المبرور الشيخ زين الدين الشهير بالشهيد الثاني قدس الله روحه. وتم استنساخ الرسالة تحقيقا وتصحيحا وتعليقا عليها في أول جمادى الأول سنة ألف وأربعمائة وتسع هجرية على يد العبد السيد مهدي الرجائي في بلدة قم المقدسة، والحمد لله رب العالمين.

(١) شرائع الاسلام ٤ / ١١.



بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي أو ضح للأنام سبل الاكرام، وجعل الرواية ذريعة إلى درك  
الاحكام، وأفضل الصلاة وأتم السلام على سيدنا محمد الداعي إلى دار السلام،  
وعلى آله الكرام أعلام الأنام، وأصحابه العظام.  
وبعد: فان العبد الضعيف المفتقر إلى عفو الله تعالى زين الدين بن علي بن  
أحمد بن جمال الدين بن تقي الدين صالح بن شرف العاملي أوزعه الله تعالى شكر  
نعمته، وتولاه بفضله ورحمته.  
يقول: إنه قد تطابق شاهد العقل وهو الذي لا يبدل، وشاهد الشرع وهو  
المزكى المعدل، على أن أرجح المطالب، وأربح المكاسب، وأنجح المآرب،  
هو العلم الذي يمتاز الانسان به عن ذوي الجهالات، ويضاهي به ملائكة السماوات  
ويستحق به رفيع الدرجات.  
وأن أشرف أنواعه العلم بالله سبحانه، وما يلحقه من الكمال ومعرفة سفرائه  
وما يتبعه من تفصيل الأحوال، وهو المعبر عنه بعلم الكلام، على قانون الاسلام.  
ثم معرفة كتابه الكريم وشرعه القويم المأخذ عن سيد المرسلين، وعترته  
الأكرمين، صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين وما يتوقف عليه من العلوم

العقلية والأدبية، وهي العلوم الإسلامية التي استقرت عليها حكمة المالك الجليل وآمن أن يعترها تغيير أو تبديل.

وقد نصب الله سبحانه عليها دليلا لا يعدل عنه، وبابا لا تؤتى الا منه، وكان من أهمه على ما أرشد إليه هو الاخبار عن سفرائه حسب ما دل عليه، وكان السلف رضوان الله تعالى عليهم همهم أبدا رعاية الاخبار بالهمم العالية، والفتن الصافية تارة بالحفظ لما يروونه والفرق بين ما يقبلونه ويردونه، وأخرى بالتصنيف والأقراء والرواية على أكمل وجوه الرعاية.

ثم درست عوائد التوفيق، وطمست فوائد التحقيق، وذهبت معالم الشريعة النبوية في أكثر الجهات، وصارت الاحكام المصطفوية في حيز الشتات، وبقي الامر كما تراه، يروى انسان هذا الزمان ما لا يحقق معناه ولا يعرف من رواه. - كان لم يكن بين الحجون إلى الصفا\* أنيس ولم يسمر بمكة سامر - والله سبحانه لم يتعشهم لهذا التضييع، ولا خلقهم للانهماك في هذا الجهل الفظيع، وانا لله وانا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم. وأما نحن ففضيلتنا (١) الاعتراف بالتقصير، ونسبتنا إلى تلك المفاسد نسبة الحقير إلى الكبير، لكن لكل جهده بحسب زمانه وقوة جنانه.

ثم إن الأخ في الله المصطفى في الاخوة المختار في الدين، والمترقي عن حضيض التقليد إلى أوج اليقين، الشيخ الامام العالم الأوحى ذو النفس الطاهرة الزكية والهمة الباهرة العلية، الأخلاق الزاهرة الانسية، عضد الاسلام والمسلمين عز الدنيا والدين حسين (٢) بن الشيخ الصالح العالم العامل المتقن المتفنن خلاصة

(١) فقضيتنا - خ ل.

(٢) هو الشيخ الحسين بن الشيخ عبد الصمد بن محمد الحارث الهمداني الجبعي والد شيخنا البهائي - ره - كان - قدس سره - عالما ماهرا متبحرا عظيم الشأن، وقال المحدث



الأخيار الشيخ عبد الصمد ابن الشيخ الامام شمس الدين محمد الشهير بالجبعي الحارثي الهمداني.

أسعد الله جده وجدد سعده، وكبت عدوه وضده، ووقفه للعروج على معارج العاملين وسلوك مسالك المتقين، ممن انقطع بكليته إلى طلب المعالي، ووصل يقظة الأيام باحياء الليالي، حتى أحرز السبق في مجاري ميدانه، وحصل بفضيلة السبق على ساير أترابه وأقرانه.

وصرف برهة جميلة من زمانه في تحصيل هذا العلم وحصل منه على أكمل

-----  
العالمي في الأمل - في ترجمته - كان عالما محققا مدققا، متبحرا جامعا أديبا منشئا شاعرا عظيم الشأن جليل القدر ثقة ثقة من فضلاء تلامذة شيخنا الشهيد الثاني له كتب. منها كتاب الأربعين حديثا، ورسالة في الرد على أهل الوسواس سماها العقد الحسيني وحاشية الارشاد، ورسالة سماها تحفة أهل الايمان في قبلة عراق العجم وأهل خراسان رد فيها على الشيخ علي بن عبد العالي العاملي الكركي حيث امرهم ان يجعلوا الجدي بين الكتفين وغير محارب كثيرة مع أن طول تلك البلاد يزيد على طول مكة كثيرة وكذا عرضها فيلزم انحرافهم عن الجنوب إلى المغرب كثيرا فقى بعضها كالمشهد بقدر نصف المسافة خمسا وأربعين درجة وفي بعضها أكثر وفي بعضها أقل وله رسائل أخر.

وكان سافر إلى خراسان وأقام بهراة مدة وكان شيخ الاسلام بها ثم انتقل إلى البحرين وبها مات وكان عمره ستا وستين سنة ورثاه ابنه الشيخ البهائي بقصيدة منها قوله:

- يا حيرة هجروا واستوطنوا هجرا \* واهل قلبي المعنى بعد كم واهل -
  - يا ثاويا بالمصلى من قرى هجر \* كسيت من حلل الرضوان أضفاها -
  - أقمت يا بحر بالبحرين فاجتمعت \* ثلاثة كن أمثالها واشتباها -
  - ثلاثة أنت أنداها وأغزرها \* جودا وأعذبها طعما واصفاها -
  - حويت من درر العلياء ما حويا \* لكن دركك أعلاها وأغلاها -
  - ويا ضريحا على فوق السماك علاء \* عليك من صلوات الله أزكاها -
  - فاسحب على الفلك الاعلى ذيول على \* فقد حويت من العلياء أعلاها -
- فوائد الرضوية ص ١٣٨ - لؤلؤة البحرين ص ٣٢ - كشكول البحريني ج ٢ ص ٢٠١.

نصيب وأوفر سهم، فقرأ على هذا الضعيف، وسمع كتباً كثيرة في الفقه والأصولين والمنطق وغيرها.

فمما قرأه من كتب أصول الفقه مبادي الوصول وتهذيب الوصول من مصنفات الداعي إلى الله تعالى جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر قدس الله روحه وشرحه جامع البين في فوائد الشرحين، للشيخ الامام الاعلم شمس الدين محمد ابن مكّي عرج الله بروحه إلى دار القرار، وجمع بينه وبين أئمة الاطهار. ومن كتب المنطق رسائل كثيرة، منها الرسالة الشمسية للامام نجم الدين الكاتب القزويني، وشرحها للامام العلامة سلطان المحققين والمدققين قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر بن بابويه الرازي أنار الله برهانه، وأعلى في الجنان شأنه (١).

وسمع من كتب الفقه بعض كتاب الشرايع والارشاد، وقرأ جميع كتاب قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، من مصنفات شيخنا الامام الأعلم أستاذ الكل في الكل جمال الدين أبي منصور الحسن بن الشيخ سديد الدين يوسف ابن المطهر شرف الله قدره، ورفع في عليين ذكره، قراءة مهذبة محققة جمعت بين تهذيب المسائل وتنقيح الدلائل، حسب وسعته الطاقة، واقتضاه الحال، وقرأ

وسمع كتباً أخرى. وقد أجزت له أدام الله نبهه، وكثر في العلماء مثله رواية جميع ما قرأه وسمعه على واقراءه والعمل به عن مشايخي الذين عاصرهم، واستفدت من أنفاسهم، أو اتصلت الرواية بهم.

---

(١) أقول: وجدت بخط بعض الأفاضل ما صورته هكذا: نقله الشهيد رحمه الله من خطه في آخر قواعد الأحكام الذي كتبه وقرأه على الفاضل وقال الشهيد - ره -: هذا يشعر بأنه من ذرية الصدوق ابن بابويه رحمه الله كذا في نسخة العلامة المجلسي بخطه.

بل أجزت له رواية جميع ما صنفه ورواه وألفه علماؤنا الماضون سلفنا الصالحون، من جميع العلوم النقلية والعقلية والأدبية والعربية، بالطرق التي لي إليهم، وجميع ما روته عنهم وعن غيرهم، متى علم أنه داخل تحت روايتي. وها أنا مثبت بعض الطرق إلى أعيان العلماء ومشاهيرهم، وجاعل استيفاء ذلك إليه، أسبغ الله تعالى فضله عليه. متى ثبت عنده أنه طريقي إليهم رضوان الله تعالى عليهم.

فأما مصنفات شيخنا الامام الأعظم محيي ما درس من سنن المرسلين، ومحقق حقائق الأولين والآخرين، الامام السعيد أبي عبد الله الشهيد محمد بن مكي بن محمد بن حامد العاملي قدس الله روحه ونور ضريحه.

فاني أرويها عن عدة مشايخ بطرق عديدة، أعلاها سندا عن شيخنا الامام الأعظم، بل الوالد المعظم شيخ فضلاء الزمان ومربي العلماء الأعيان الشيخ الجليل الفاضل المحقق العابد الزاهد الورع التقى نور الدين علي بن عبد العالي الميسي

العاملي رفع الله مكانه في جنته، وجمع بينه وبين أحبته، بحق روايته، عن شيخه الامام السعيد ابن عم الشهيد شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن داود الشهير بابن المؤذن الجزيني، عن الشيخ ضياء الدين علي نجل الشيخ الجليل السعيد شمس الدين محمد بن مكي، عن والده قدس الله أرواحهم الزكية الطاهرة وجمع بينهم وبين أئمتهم الزاهرة.

وبهذا الاسناد جميع مصنفات علمائنا السابقين من الطبقة التي عاصرها إلى طبقة الأئمة المعصومين في جميع الأزمنة، بالطرق التي له إليهم. وأرويها أيضا بالاسناد إلى الشيخ شمس الدين بن داود ، عن الشيخ أبي

القاسم علي بن طي، عن الشيخ شمس الدين العريضي، عن السيد حسن بن أيوب الشهير بابن نجم الدين بن الأعرج الحسيني، عن الشهيد رحمهم الله.

ح: وعن الشيخ شمس الدين المذكور، عن الشيخ عز الدين حسن بن العشرة عن الشيخ الصالح الزاهد العابد جمال الدين أحمد بن فهد، عن الشيخ زين الدين علي بن الخازن الحائري، عن الشهيد رحمه الله.

ح: وعن الشيخ شمس الدين بن داود، عن السيد الا جل المحقق السيد علي بن دقماق الحسني، عن الشيخ الفاضل المحقق شمس الدين محمد بن شجاع القطان، عن الشيخ المحقق أبي عبد الله المقداد بن عبد الله السيوري الحلبي الأسدي، عن الشهيد رحمهم الله تعالى.

وبهذا الاسناد عن المقداد جميع مصنفاته، وبالاسناد المتقدم إلى الشيخ جمال الدين أحمد بن فهد جميع مصنفاته.

ح: وبالاسناد المتقدم إلى الشيخ عز الدين بن العشرة عن الشيخ شمس الدين محمد بن نجدة الشهير بابن عبد العالي، عن الشهيد. وأرويهما أيضا عن شيخنا الاجل الأعلم الاكمل ذي النفس الطاهرة الزكية أفضل المتأخرين في قوته العلمية والعملية السيد حسن بن السيد جعفر بن السيد فخر الدين بن السيد حسن بن نجم الدين بن الأعرج الحسني نور الله تعالى قبره، ورفع ذكره، عن شيخنا المتقدم ذكره الشيخ نور الدين علي بن عبد العالي بسنده.

وعن السيد بدر الدين حسن المذكور جميع ما صنفه وأملاه وألفه، وأنشأه فمما صنفه كتاب المحجة البيضاء والحجة الغراء، جمع فيه بين فروع الشريعة والحديث والتفسير للآيات الفقهية، عندنا منه كتاب الطهارة أربعون كراسا، ومن مصنفاته كتاب العمدة الجلية في الأصول الفقهية قرأنا ما خرج منه عليه، ومات قبل اكماله.

ومنها كتاب مقنع الطلاب فيما يتعلق بكلام فيما يتعلق بكلام الاعراب وهو كتاب حسن الترتيب

ضخم في النحو والتصريف والمعاني والبيان، مات - ره - قبل اكمال القسم الثالث منه.

ومنها كتاب شرح الطيبة الجزرية في القراءات العشر، وليس له رواية كتب الأصحاب الا عن شيخنا المذكور، فأدخلناه في الطريق تيمنا به قدس الله روحه الزكية، وأفاض على تربته المراحم الإلهية.

وأرويهما أيضا عن الشيخ الامام الحافظ المتقن خلاصة الأتقياء والفضلاء والنبلاء الشيخ جمال الدين أحمد ابن الشيخ شمس الدين محمد بن خاتون، عن والده الشيخ شمس الدين محمد، عن الشيخ جمال الدين أحمد بن الحاج علي شهر بذلك، عن الشيخ زين الدين جعفر بن الحسام، عن السيد حسن بن نجم الدين، عن الشهيد رحمه الله.

وعن الشيخ جمال الدين أحمد وجماعة من الأصحاب الأخيار عن الشيخ الامام المحقق المنقح نادرة الزمان وبييمة الاوان، الشيخ نور الدين علي بن عبد العالي الكركي قدس الله تعالى روحه، عن الشيخ الامام الأعظم نور الدين علي ابن هلال الجزائري، عن الشيخ جمال الدين أحمد بن فهد، عن الشيخ علي بن الخازن الحايري، عن الشهيد السعيد شمس الدين محمد بن مكّي قدس الله روحه وأرواحهم أجمعين بمحمد وآله الطاهرين.

وبهذه الطرق وغيرها التي لنا إلى الشيخ شمس الدين الشهيد جميع ما صنّفه وألفه ورواه وأجازّه في ساير العلوم على اختلافها وتباين أوصافها الشيخ الامام العلامة سلطان العلماء وترجمان الحكماء جمال الملة والدين الحسن ابن الشيخ الامام سديد الدين يوسف علي بن المطهر قدس الله روحه، عن جماعة من تلامذته عنه.

منهم: ولده الشيخ الامام العالم المحقق فخر الدين أبو طالب محمد.

والسيد الجليل الطاهر ذو المجدين المرتضى عميد الدين عبد المطلب ابن  
السيد مجد الدين أبي الفوارس محمد بن علي بن الأعرج الحسيني العبيدلي.  
والسيد الامام العلامة النسابة المرتضى النقيب تاج الدين أبو عبد الله محمد  
ابن القاسم بن معية الحسن بن الدياجي.  
والسيد الجليل العريق الأصيل أبو طالب أحمد بن أبي إبراهيم محمد بن محمد  
ابن الحسن بن زهرة الحلبي.  
والسيد الكبير العالم نجم الدين مهنا بن سنان المدني.  
والشيخ الامام العلامة ملك العلماء سلطان المحققين، وأكمل المدققين،  
قطب الملة والدين محمد بن محمد الرازي صاحب شرح المطالع والشمسية  
وغيرهما (١).  
والشيخ الامام العلامة ملك الأدباء والفضلاء رضي الدين أبو الحسن علي  
ابن الشيخ جمال الدين أحمد بن يحيى المعروف بالمزيدي.  
والشيخ الامام المحقق زين الدين أبو الحسن علي بن طراد المطار باذي  
وغيرهم، عن العلامة جمال الدين رحمهم الله تعالى.  
وعن هؤلاء الجماعة جميع مصنفاتهم ومؤلفاتهم ومروياتهم، عنه وعن غيره  
من المشايخ.  
وأروي جميع مصنفات ومرويات السيد تاج الدين ابن معية المذكور،  
وجميع ما يصح عنه أيضا، عن ولدي شيخنا الشهيد أبي طالب محمد وأبي القاسم

(١) أقول: وجدت بخط بعض الأفاضل ما صورته: وجدت بخط شيخنا الشهيد  
ما صورته: اتفق اجتماعي به في دمشق سنة ست وستين وسبعمائة، فإذا هو بحر لا ينزف،  
وأجاز لي ما يجوز له روايته، وتوفى في تلك السنة ودفن بالصالحية وحضر الأكثر من  
معتبري دمشق الصلاة عليه، ثم نقل إلى موضع آخر، كذا في نسخة العلامة المجلسي  
بخطه.

ضياء الدين علي، عن السيد تاج الدين المذكور بغير واسطة، أما ضياء الدين علي، فبالاسناد إلى الشيخ شمس الدين بن داود عنه. وأما أبو طالب محمد فبالاسناد إلى الشيخ عز الدين بن العشرة عنه.

ورأيت خط هذا السيد المعظم بالإجازة لشيخنا السعيد شمس الدين محمد ابن مكّي ولولديه محمد وعلي ولأختهما أم الحسن فاطمة المدعوة ست المشايخ ولجميع المسلمين ممن أدرك جزءاً من حياته بجميع ذلك عن مشايخه:

منهم: الشيخ جمال الدين العلامة، والسيد مجد الدين أبو الفوارس محمد ابن علي بن الأعرج، والد السيد ضياء الدين والسيد عميد الدين رحمهم الله. والسيد الجليل النسابة علم الدين المرتضى بن السيد جلال الدين عبد الحميد ابن السيد النسابة الطاهر الأوحّد فخار بن معد الموسوي.

والسيد رضي الدين علي بن السيد غياث الدين عبد الكريم ابن السيد جمال الدين أبي الفضائل أحمد بن طاووس الحسيني.

والسيد كمال الدين الحسن بن محمد الاوي الحسيني.

والشيخ صفي الدين محمد بن الشيخ نجيب الدين بن يحيى بن سعيد.

والشيخ جمال الدين يوسف بن حماد.

والشيخ جلال الدين محمد بن الكوفي، وغيرهم عن مشايخهم رحمة الله عليهم، وجميع مصنّفات هؤلاء ومؤلفاتهم.

وبالاسناد إلى الشيخ أبي طالب محمد ولد شيخنا الشهيد جميع مصنّفات ومرويات والده، والشيخ فخر الدين بن المطهر عنه بغير واسطة، بإجازة سبقت منه إليه رحمهم الله.

وبالاسناد المتقدم إلى الشيخ رضي الدين علي بن أحمد المزدي وزين الدين علي بن طراد المطارباذى جميع مصنّفات ومرويات الشيخ الفقيه الأديب النحوي العروضي ملك العلماء والأدباء والشعراء تقي الدين الحسن بن علي بن داود

الحلي صاحب التصانيف العزيزة والتحقيقات الكثيرة التي من جملتها كتاب الرجال سلك فيه مسلكا لم يسبقه إليه أحد من الأصحاب، ومن وقف عليه علم جليلة الحال فيما أشرنا إليه.

وله من التصانيف في الفقه نظما ونثرا مختصرا ومطولا، وفي المنطق والعربية والعروض وأصول الدين نحو من ثلاثين مصنفا، كلها في غاية الجودة، بالطرق التي له إلى العلماء السابقين رحمهم الله، وقد ذكر بعضها في كتاب الرجال. وعنه قدس الله روحه جميع مصنفات ومرويات الشيخ المحقق شيخ الطائفة في وقته إلى زماننا هذا نجم الدين أبي القاسم جعفر بن سعيد، وجميع مصنفات ومرويات السيد الإمام العلامة جمال الدين أبي الفضائل أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس الحسيني مصنف كتاب بشرى المحققين في الفقه ست مجلدات وكتاب ملاذ علماء الإمامية في الفقه أربع مجلدات، وكتاب حل الاشكال في معرفة الرجال وهذا الكتاب عندنا موجود بخطه المبارك وغيرها من الكتاب تمام اثنين وثمانين مجلدا كلها من أحسن التصانيف وأحقها قدس الله روحه الزكية.

وجميع مصنفات ومرويات ولده السيد غياث الدين عبد الكريم بن أحمد ابن طاووس صاحب المقامات والكرامات (١) وغيرهم، وسيأتي انشاء الله ذكر مشايخ هؤلاء الأفاضل واتصالهم بمن تقدم.

وعن السيد غياث الدين جميع مصنفات ومرويات الامام السعيد المحقق سلطان الحكماء والفقهاء والوزراء، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

---

(١) كتب الشيخ تقي بن داود في كتاب الرجال عند ذكره أنه استقل بالكتابة واستغنى عن المعلم في أربعين يوما وعمره إذ ذاك أربع سنين، وحفظ القرآن في مدة يسيرة وله إحدى عشر سنة، وما دخل في ذهنه شيء فكاد أن ينساه، ومن جملة مصنفاته كتاب الشمل المنظوم في مصنفي العلوم، ليس لا صحابنا مثله، كذا في نسخة العلامة المجلسي بخطه.



رضوان الله عليه.  
وبالاسناد المتقدم عن العلامة جمال الدين ابن المطهر عنه أيضا وعن السيد  
غياث الدين أيضا، وانما أفردنا هما هنا عن مشايخ الشيخ جمال الدين لفائدة ما (١).  
ح: وبالاسناد المتقدم إلى الشيخ رضي الدين علي بن أحمد المزيدي، جميع  
ما رواه عن مشايخه، مضافا إلى الشيخ جمال الدين العلامة.  
فمنهم: الشيخ الصالح العالم شمس الدين محمد بن أحمد بن صالح السبيبي  
القسيني، تلميذ السيد فخار بن معد الموسوي.  
ومنهم: السيد رضي الدين بن معية الحسنسي.  
ومنهم: الشيخ الامام العلامة فخر الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن  
البوقي اللغوي.  
والشيخ العالم صفى الدين محمد ابن نجيب الدين يحيى بن سعيد.  
والشيخ تقي الدين الحسن بن علي بن داود.  
والشيخ الامام الأعلام شيخ الطائفة وملاذها شمس الدين محمد بن جعفر بن  
نما الحلبي المعروف بابن الإبريسي.  
ومنهم: والده السعيد جمال الدين أحمد بن يحيى المزيدي، وغيرهم عن  
مشايخهم بطرقهم إليهم، وعن هؤلاء المشايخ جميع مصنفاتهم ومروياتهم.  
ح: وبالاسناد المتقدم إلى السيد المرتضى عميد الدين عبد المطلب جميع  
ما يرويه، عن والده السعيد مجد الدين أبي الفوارس محمد بن علي بن الأعرج

(١) هي أن مشايخ جمال الدين الذين يأتي ذكرهم يروون كلهم عن ابن نما وفخار  
وابن زهرة، ولم يصل إلينا رواية هذين الشيخين عن الثلاثة، فأفردنا هما لنروي مصنفات  
الثلاثة هناك عن جميع مشايخ الفاضل لتنظم العبارة، كذا في نسخة العلامة  
المجلسي بخطه.

تلميذ الشيخ يحيى بن سعيد والشيخ مفيد الدين محمد بن جهيم وغيرهما، وجميع ما رواه عن جده السعيد فخر الدين علي، والسيد فخر الدين يروي، عن السيد جلال الدين عبد الحميد ابن السيد فخار، عن والده وغيرهم، وجميع ما رواه عن الشيخ رضي الدين علي بن الشيخ سديد الدين يوسف بن المطهر قدس الله روحه.

ح: وبالإسناد إلى الشيخ العلامة فخر الدين بن المطهر جميع ما رواه مضافاً إلى والده السعيد جمال الدين، عن عمه الإمام رضي الدين علي بن يوسف بن المطهر، عن والده سديد الدين يوسف، والشيخ نجم الدين جعفر بن سعيد وغيرهما. وأما مصنفات ومرويات الشيخ الإمام الفاضل العلامة جمال الدين الحسن ابن المطهر، فإنا نرويها بطرق أخرى مضافة إلى ما تقدم.

منها: عن شيخنا السعيد نور الدين علي بن عبد العالي الميسي، عن الشيخ الصالح شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد الصهيووني، عن الشيخ المحقق جمال الدين أحمد الشهير بابن الحاج علي، عن الشيخ زين الدين جعفر ابن الحسام عن السيد الجليل حسن بن أيوب الشهير بابن نجم الدين بن الأعرج الحسيني عن السيدين الفقيهين الأبرين ضياء الدين عبد الله بن محمد بن علي بن الأعرج وأخيه السيد عميد الدين عبد المطلب، وعن الشيخ فخر الدين أبي طالب، جميعاً عن العلامة جمال الدين.

ح: وعن شيخنا السعيد المذكور، عن الشيخ شمس الدين بن داود، عن الشيخ زين الدين أبي القاسم علي بن طي، عن الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الله العريضي، عن السيد بدر الدين حسن بن نجم الدين، عن المشايخ الثلاثة ضياء الدين وعميد الدين وفخر الدين جميعاً، عن العلامة جمال الدين، وعن الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم جميع مصنفاتهم.

ح: وعن الشيخ شمس الدين محمد بن د أود، عن الشيخ عز الدين حسن ابن العشرة، عن الشيخ جمال الدين أحمد بن فهد الحلبي، عن الشيخ نظام الدين علي بن عبد الحميد النيلي، عن المشايخ الثلاثة، عن العلامة.

ح: وعن الشيخ شمس الدين محمد الصهيووني، عن الشيخ عز الدين حسن ابن العشرة، عن الشيخ نظام الدين علي بن عبد الحميد النيلي، عن الشيخ أبي طالب فخر الدين بن المطهر، عن والده العلامة.

ومنها: عن شيخنا الفقيه الكبير العالم فخر السادة وبدرها ورئيس الفقهاء وأبي عذرها السيد حسن بن السيد جعفر بن الأعرج الحسيني، عن شيخنا الجليل نور الدين علي بن عبد العالي بطرقه.

ومنها: عن شيخنا الجليل المتقن الفاضل جمال الدين أحمد بن الشيخ شمس الدين محمد بن خاتون وغيره من الأصحاب، عن الشيخ الامام ملك العلماء والمحققين الشيخ نور الدين علي بن عبد العالي الكركي المولد الغروي الخاتمة، عن الشيخ الجليل نور الدين علي بن هلال، عن الشيخ الصالح جمال الدين أحمد بن فهد الحلبي، عن الشيخ نظام الدين علي بن عبد الحميد النيلي، عن المشايخ الثلاثة، عن العلامة، وعن الشيخ المحقق نور الدين علي بن عبد العالي جميع ما صنفه وألفه ورواه عن مشايخه مفصلاً.

ح: وعن الشيخ جمال الدين أحمد، عن الشيخ شمس الدين محمد الصهيووني عن مشايخه المتقدمين، عن الشيخ الامام العلامة جمال الدين أبي منصور الحسن ابن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي، وعن العلامة، عن والده الشيخ سديد الدين يوسف.

وعن الشيخ المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد الحلبي وابن عمه الشيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن ابن سعيد.

والشيخ مفيد الدين محمد بن جهيم الأسدي الحلبي، والسيدان الامامين  
السعيدين الزاهدين العابدين البديلين رضي الدين أبي القاسم علي، وجمال الدين  
أبي الفضائل أحمد ابني موسى بن جعفر بن محمد الطاووس الحسيني جميع  
مصنفاتهم ومؤلفاتهم ومروياتهم عنهم بغير واسطة.  
وأروي مصنفات الشيخ المحقق نجم الدين جعفر بن سعيد عاليا عن شيخنا  
الشهيد، عن الشيخ الامام البليغ جلال الدين محمد ابن الشيخ الامام ملك الأدباء  
شمس الدين محمد بن الكوفي الهاشمي الحارثي، عن الشيخ نجم الدين بلا واسطة.  
وأرويها أيضا عن الامامين عميد الدين وفخر الدين، عن الشيخ رضي الدين  
علي بن يوسف بن مطهر، عن المحقق.  
وأرويها أيضا بالاسناد المتقدم عن السيد تاج الدين بن معية الحسيني والشيخ  
رضي الدين علي بن أحمد المزيدي والشيخ زين الدين علي بن طراد المطار باذي  
جميعا عن الشيخ صفى الدين محمد بن يحيى بن سعيد، عن عمه المحقق نجم الدين  
رحمهم الله.  
وعن الجماعة (١) كلهم رضوان الله تعالى عليهم جميع مصنفات ومرويات  
الشيخ الامام العلامة قدوة المذهب نجيب الدين أبي إبراهيم محمد بن جعفر بن  
أبي البقاء هبة الله بن نما الحلبي.  
ومصنفات ومرويات السيد السعيد العلامة المرتضى امام الأدباء والنساب  
والفقيه شمس الدين أبي علي فخار بن معد الموسوي.  
ومصنفات ومرويات الشيخ العلامة قدوة المذهب السيد السعيد محيي الدين  
أبي حامد محمد أبي القاسم عبد الله بن علي بن زهرة الحسيني الصادقي الحلبي.  
وعن المشايخ الثلاثة جميع مصنفات ومرويات الشيخ الامام العلامة المحقق

(١) أي مشايخ الشيخ جمال الدين الستة.

فخر الدين أبي عبد الله محمد بن إدريس الحلبي .  
ومصنفات ومرويات الشيخ السعيد رشيد الدين أبي جعفر محمد بن علي بن  
شهر آشوب المازندراني صاحب كتاب المناقب وغيره .  
ومصنفات ومرويات الشيخ الامام العالم أبي الفضل سديد الدين شاذان بن  
جبرئيل القمي نزيل مهبط وحى الله ودار هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله كل ذلك  
بغير

واسطة متروكة الا في الشيخ نجيب الدين بن نما، فإنه يروي عن شاذان بن جبرئيل  
بواسطة الشيخ السعيد أبي عبد الله محمد بن جعفر المشهدي .

وبالاسناد عن السيد فخار جميع مصنفات الشيخ أبي زكريا يحيى بن علي  
ابن بطريق الحلبي الأسدي صاحب كتاب العمدة وغيره، ورواياته وجميع مصنفات  
الشيخ الامام المحقق الضابط البارع عميد الرؤساء هبة الله بن حامد بن أحمد بن  
أيوب عنهما بغير واسطة .

ح: وعن الشيخ أبي عبد الله محمد بن إدريس جميع مصنفات السيد الطاهر  
أبي المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، صاحب كتاب غنية النزوع في  
الأصوليين الفروع وغيره .

وعن ابن أخيه السيد محيي الدين محمد المتقدم عنه أيضا، وجميع مصنفات  
ومرويات الشيخ عربي بن مسافر العبادي، والشيخ نجم الدين عبد الله بن جعفر  
الدوريسي .

وعن الشيخ شاذان بن جبرئيل جميع مصنفات ومرويات الشيخ الجليل أبي  
عبد الله جعفر بن محمد الدوريسي تلميذ الشيخ المفيد، وصالح كتاب الكفاية  
في العبادات، وكتاب الاعتقاد وغيرهما .

وعن شاذان، عن الشيخ الفقيه عبد الله بن عمر الطرابلسي، عن القاضي  
عبد العزيز بن أبي كامل، عن الشيخ أبي الفتح محمد بن عثمان الكراچكي نزيل

الرملة جميع تصانيفه.  
وعن شاذان عن الشيخ الفقيه أبي محمد ریحان ابن عبد الله الحبشي، عن  
القاضي عبد العزيز بن أبي كامل، عن الشيخ أبي الفتح الكراجكي أيضا  
وعن القاضي عبد العزيز أيضا جميع مصنفات الشيخ الفقيه السعيد خليفة  
المرتضى في البلاد الحلبية أبي الصلاح تقي الدين بن نجم الحلبي.  
وعن الشيخ شاذان، عن أبي القاسم العماد محمد بن أبي القاسم الطبري  
مصنفات ومرويات الشيخ الفقيه أبي علي الحسن ابن الشيخ الامام شيخ الطائفة  
أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، وعن أبي علي مصنفات ومرويات والده  
الشيخ أبي جعفر - ره - التي من جملتها كتاب التهذيب والاستبصار وغيرهما من  
كتب الحديث والأصول والفروع.  
وعن الشيخ أبي جعفر مصنفات ومرويات السيد المرتضى علم الهدى علي  
ابن الحسين الموسوي، ومصنفات ومرويات أخيه السيد الرضي التي من جملتها  
كتاب نهج البلاغة.  
ومصنفات الشيخ سلال بن عبد العزيز الديلمي، ومصنفات ومرويات الشيخ  
أبي عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري التي من جملتها كتاب الرجال.  
ومصنفات ومرويات الشيخ الجليل الضابط أبي عمرو الكشي بواسطة الشيخ  
الجليل هارون بن موسى التلعكبري.  
وجميع مصنفات ومرويات الشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان  
الملقب بالمفيد رحمهم الله تعالى.  
وعن الشيخ المفيد جميع مصنفات ومرويات الشيخ الامام العالم الفقيه الصدوق  
أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ومصنفات ومرويات  
الشيخ الفقيه أبي القاسم جعفر بن قولويه، وعن الصدوق أبي جعفر محمد مصنفات

والده علي بن الحسين.  
وعن ابن قولويه جميع مصنفات ومرويات الشيخ الامام شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني التي من جملتها كتاب الكافي، وهو خمسون كتابا بالأسانيد التي فيه لكل حديث متصلة بالأئمة عليهم السلام.  
وطريق آخر إلى الشيخ المفيد ومن قبله أعلى من ذلك، عن السيد فخار ابن معد الموسوي المتقدم، عن شاذان بن جبرئيل، عن جعفر الدورستاني، عن المفيد. وعن الدورستاني، عن أبيه محمد، عن الصدوق ابن بابويه.  
ح: وعن الشيخ شاذان بن جبرئيل، عن السيد أحمد بن محمد الموسوي عن ابن قدامة، عن الشريف المرتضى وأخيه السيد الرضي، وعن الشيخ جعفر ابن محمد الدورستاني، عن الرضي أيضا، وعن أخيه المرتضى.  
ح: وبالاسناد المتقدم إلى الشيخ المحقق المعظم خواجه نصير الدين الطوسي عن أبيه، عن السيد فضل الله الحسيني، عن المرتضى الرازي، عن جعفر بن محمد الدورستاني، عن السيد الرضي.  
ح: وبالاسناد المتقدم إلى السيد غياث الدين بن أحمد بن طاووس، عن السيد جلال الدين عبد الحميد بن السيد فخار الموسوي، عن الشيخ برهان الدين القزويني، عن السيد هبة الله بن الشجري النحوي، عن ابن قدامة، عن السيد الرضي.  
ح: وبالاسناد المتقدم إلى الشيخ رشيد الدين محمد بن شهر آشوب السروري المازندراني، عن السيد المنتهى بن أبي زيد كيايكي الحسيني الجرجاني، عن السيد الرضي.  
ح: وعن ابن شهر آشوب، عن السيد فضل الله بن علي الراوندي، عن عبد الجبار المقري، عن أبي علي، عن السيد الرضي، رحمهم الله

تعالى.

ح: وعن ابن شهر آشوب، عن السيد أبي الصمصام ذي الفقار بن معبد الحسيني المروزي (١)، عن الشيخ أبي عبد الله محمد بن علي الحلواني، عن السيدين السعديين البديلين علي ومحمد المرتضى والرضي قدس الله روحيهما ونور ضريحهما.

ح: وعن السيد أبي الصمصام الحسيني مصنفات الشيخ أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي التي من جملتها كتاب الرجال، وعن النجاشي مصنفات الشيخ أبي عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري صاحب كتاب الرجال وغيره.

هذا ما اقتضاه الحال من ذكر الطريق المشترك إلى من ذكر من الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم.

ولنا إلى الشيخ السعيد أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه طرق أخرى مضافة إلى ما تقدم، فمنها: عن السيد رضي الدين علي بن طاووس الحسيني، عن الشيخ حسين بن أحمد السوراوي، عن محمد بن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ أبي علي، عن والده الشيخ أبي جعفر.

ح: وعن السيد رضي الدين، عن الشيخ علي بن يحيى الخياط، عن عربي ابن مسافر العبادي، عن محمد بن أبي القاسم الطبري، عن أبي علي، عن والده.

ح: وعن السيد رضي الدين بن طاووس المذكور، عن أسعد بن عبد القاهر

---

(١) أقول: قد سبق في فهرست الشيخ منتجب الدين ذكر السيد أبي الصمصام وأنه يروى عن السيد المرتضى رضي الله عنهما بغير واسطة وأنه أدركه وهو ابن مائة وخمس عشرة سنة، فتأمل. كذا في هامش نسخة العلامة المجلسي بخطه.



الأصفهاني، عن أبي الفرج علي بن أبي الحسين الراوندي، عن أبي جعفر محمد ابن علي بن المحسن الحلبي، عن الشيخ أبي جعفر.

ح: وعن السيد رضي الدين، عن السيد محيي الدين أبي حامد محمد بن زهرة الحلبي، عن الشيخ أبي الحسن يحيى بن الحسن بن البطريق الأسدي عن العماد محمد بن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ أبي علي، عن والده.  
ح: وبالاسناد المتقدم إلى الامام السعيد خواجه نصير الدين الطوسي، عن والده. عن السيد فضل الله الراوندي، عن السيد المجتبي بن الداعي، عن الشيخ أبي جعفر.

ح: وبالاسناد المتقدم إلى الشيخ العلامة جمال الدين بن المطهر، عن والده عن الشيخ يحيى بن محمد بن الفرج السوراوي، عن الفقيه الحسين بن هبة الله ابن رطبة عن أبي علي، عن والده.

ح: وعن الشيخ جمال الدين، عن والده، عن السيد أحمد بن يوسف العريضي العلوي، عن برهان الدين محمد بن محمد الحمداني القزويني، عن السيد فضل الله ابن علي الراوندي عن السيد عماد الدين أبي الصمصام ذي الفقار بن معبد الحسن بن علي بن أبي جعفر.

ح: وبالاسناد المتقدم إلى شيخنا الشهيد، عن الشيخ رضي الدين علي بن أحمد المزيدي، وزين الدين علي بن طراد المطار باذي، عن الشيخ العلامة تقي الدين الحسن بن داود، عن الشيخ المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد، عن أبيه، عن أبيه يحيى الأكبر، عن عربي بن مسافر، عن الياس ابن هشام الحائري، عن الشيخ أبي علي، عن والده.

ح: وعن الشهيد، عن السيد تاج الدين ابن معية، عن السيد المرتضى علي ابن السيد جلال الدين عبد الحميد بن فخار الموسوي، عن أبيه، عن جده فخار،

عن شاذان بن جبرئيل، عن العماد الطبري، عن أبي علي، عن والده.  
ح: وعن شيخنا الشهيد، عن الشيخ رضي الدين المزيدي عن الشيخ الصالح  
محمد بن أحمد بن صالح السبيي القسيني، عن السيد فخار، عن شاذان بن جبرئيل،  
عن العماد الطبري، عن أبي علي، عن والده، وعن مشايخ السيد فخار الدين  
تقدموا إلى المفيد وغيره.

قال الشيخ محمد بن صالح: روى لي السيد فخار في السنة التي توفي فيها،  
وهي سنة ثلاثين وستمائة، وسبب ذلك أنه جاء إلى بلادنا وخدمناه وكنت أنا  
صبي أتولى خدمته، فأجاز لي وقال: ستعلم فيما بعد حلاوة ما خصصتك به.

ح: وعن الشيخ محمد بن صالح، عن والده أحمد، عن الفقيه قوام الدين  
محمد بن محمد البحراني، عن السيد فضل الله الراوندي، عن السيد المجتبي ابن  
الداعي الحسيني، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي.

ح: وعن والده أحمد، عن الشيخ علي بن فرج السوراوي، عن الحسين  
ابن رطبة، عن أبي علي عن والده.

ح: وعن والده أحمد، عن الفقيه الأديب المتكلم اللغوي راشد بن إبراهيم  
البحراني، عن القاضي جمال الدين علي بن عبد الجبار الطوسي، عن والده،  
عن الشيخ أبي جعفر الطوسي.

ح: وعن القاضي جمال الدين علي، مصنفات الشيخ قطب الدين سعيد بن  
هبة الله، والسيد أبي الرضا فضل الله الراونديين.

ح: وعن الشيخ محمد بن صالح، عن محمد بن أبي البركات الصنعاني،  
عن عربي ابن مسافر، عن الحسين بن رطبة، عن أبي علي، عن والده.

ح: وعن ابن صالح، عن السيد رضي الدين بن طاووس، والشيخ المحقق  
نجم الدين بن سعيد، بسند هما المتقدم إلى الشيخ أبي جعفر.

ح: وعن ابن صالح، عن الشيخ علي بن ثابت بن عصيدة السوراوي، عن عربي بن مسافر، عن الحسين بن رطبة، عن أبي علي، عن والده.

ح: وعن ابن صالح، عن الشيخ نجيب الدين محمد بن نما، عن والده جعفر وعن ابن إدريس كليهما، عن الحسين بن رطبة، عن أبي علي، عن والده.

ح: وعن ابن صالح، عن السيد الفقيه الزاهد رضي الدين محمد بن محمد ابن محمد بن زيد بن الداعي الحسيني، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه، الداعي الحسيني، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، وعن السيد المرتضى علم الهدى، وعن الشيخ سلالر، والقاضي عبد العزيز بن البراج (١)، والشيخ أبي الصلاح بجميع ما صنفوه ورووه.

ح: وبالإسناد إلى شيخنا الشهيد، عن شيخه الجليل الفقيه الصالح جلال الدين الحسن بن أحمد بن الشيخ نجيب الدين محمد بن جعفر بن هبة الله بن نما، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه، عن الشيخ أبي عبد الله الحسين بن محمد ابن طحال المقدادي أبي علي، عن والده الشيخ أبي جعفر الطوسي.

وبهذه الطرق نروي جميع مصنفات من تقدم على الشيخ أبي جعفر من المشايخ المذكورين وغيرهم، وجميع ما اشتمل عليه كتابه فهرست أسماء المصنفين وجميع كتبهم ورواياتهم بالطرق التي له إليهم، ثم بالطرق التي تضمنتها الأحاديث. وإنما أكثرنا الطرق إلى الشيخ أبي جعفر، لأن أصول المذهب كلها ترجع إلى كتبه ورواياته.

وأجزت له أدام الله تعالى معاليه أن يروي عني جميع ما رواه الشيخ الإمام الحافظ منتجب الدين أبو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن المدعو بحسكا بن

(١) وجدت بخط شيخنا الشهيد ان البراج تولى قضاء طرابلس عشرين سنة قال أو ثلاثين منه. كذا بخط العلامة المجلسي.

الحسين ابن الحسن بن علي بن الحسين بن الحسين بن بابويه، عن مشايخه، وعن والده، وعن جده وباقي أسلافه، وعن عمه الاعلى الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن

الحسين، بالطرق التي له إليه، وجميع ما اشتمل عليه كتاب فهرسته لا سماء العلماء المتأخرين، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي بطرقه فيه إليهم. وكان هذا الرجل حسن الضبط كثير الرواية عن مشايخ عديدة بالاسناد المتقدم إلى السيدين الأعظمين رضي الدين علي وجمال أحمد ابني طاووس والشيخ سديد الدين بن مطهر جميعا عن السيد صفي الدين أبي جعفر محمد بن معد الموسوي،

عن الشيخ الفقيه برهان الدين محمد بن محمد بن علي الحمداني القزويني نزيل الري، عن الشيخ منتجب الدين.

وبهذا الاسناد جميع مصنفات السيد صفي الدين بن معد ورواياته ومصنفات الشيخ برهان الدين القزويني ورواياته وعن الحمداني مصنفات الشيخ أمين الدين أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي.

ومصنفات الشيخ سديد الدين الحمصي ومصنفات السيد فضل الله الراوندي. ومصنفات الكراجكي والصبهرشتي عنهم بغير واسطة وكتب الشيخ السعيد أبي الحسين ورام بن أبي فراس المالكي الأشتري بواسطة الشيخ منتجب الدين رحمهم الله.

وأروى أيضا مصنفات ومرويات الشيخ منتجب الدين المذكور، عن الشيخ شمس الدين بن مكّي، عن السيد تاج الدين بن معية الحسيني، عن السيد رضي الدين علي بن السيد غياث الدين عبد الكريم بن طاووس، عن والده، عن الوزير السعيد نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، عن برهان الدين الحمداني عنه. وعن العلامة جمال الدين، عن والده سديد الدين، عن السيد أحمد بن يوسف العريضي عن برهان الدين القزويني، عن الشيخ منتجب الدين.

وبهذا الطريق (١) عن الشيخ منتجب الدين، عن المرتضى والمجتبى ابني  
الداعي الحسيني، عن الشيخ المفيد عبد الرحمن بن أحمد بن الحسين النيسابوري  
جميع مصنفاته ومصنفات السيد المرتضى وأخيه الرضي والشيخ أبي جعفر وسلا  
وابن البراج والكراجكي، عنهم بغير واسطة.  
وأجزت له حرس الله مجده وكبت عدوه وضده أن يروي الصحيفة الكاملة  
عن مولانا سيد العابدين علي بن الحسين عليهما السلام بالاسناد المتقدم إلى شيخنا  
الشهيد

عن السيد النسابة تاج الدين بن معية، عن والده أبي جعفر القاسم  
، عن خاله

تاج الدين أبي عبد الله جعفر بن محمد بن الحسن بن معية، عن والده السيد مجد  
الدين

محمد بن الحسن بن معية، عن الشيخ أبي جعفر محمد بن شهر آشوب المازندراني  
عن السيد أبي الصمصام ذي الفقار بن محمد بن معبد الحسيني، عن الشيخ أبي  
جعفر الطوسي بسنده المذكور في أولها.

وبطريق آخر عن السيد تاج الدين بن معية، عن السيد كمال الدين المرتضى  
محمد بن محمد بن السيد رضي الدين الاوي الحسيني، عن خواجه نصير الدين  
محمد بن الحسن الطوسي، عن والده، عن السيد أبي الرضا فضل الله الحسيني،  
عن السيد أبي الصمصام عن الشيخ أبي جعفر الطوسي.

وأما كتب القراءات، فانا نروي كتاب التيسير للشيخ أبي عمرو الداني  
بالاسناد المتقدم إلى السيد تاج الدين بن معية، عن جمال الدين يوسف بن حماد،  
عن السيد رضي الدين بن قتادة.

عن الشيخ أبي حفص عمر بن معن الزبيري الضرير امام مسجد رسول الله صلى الله عليه  
 وآله

عن الشيخ أبي عبد الله محمد عمر بن يوسف القرطبي، عن الشيخ أبي الحسن  
علي بن محمد بن أحمد الجذامي الضرير المالقي، عن الشيخ أبي محمد عبد الله

-----  
(١) وبهذه الطرق خ ل.

ابن سهل، عن الشيخ أبي عمرو الداني المصنف.  
وأرويه أيضا عن شيخنا الشهيد، عن الشيخ عز الدين أبي البركات خليل بن  
يوسف الأنصاري، عن عبد الله بن سليمان الأنصاري الغرناطي عن أحمد بن علي  
ابن الطباع الرعيني.

عن عبد الله بن محمد بن مجاهد العبدوي، عن أبي خالد يزيد بن محمد بن رفاة  
الدهلي، عن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري، عن علي بن الحسين المرسي  
عن الشيخ أبي عمرو الداني.

وأما كتاب حرز الأمان المشهور بالشاطبية، فاني أرويه بهذا الطريق عن  
الشيخ خليل الأنصاري، عن الجعبري بسنده، عن مصنفها أبي القاسم بن فيرة (١)  
الرعيني.

وأرويه أيضا عن شيخنا الشهيد، عن الشيخ جمال الدين أحمد بن الحسين بن  
محمد بن المؤمن الكوفي، عن الشيخ شمس الدين محمد الغزال المضري، عن الشيخ  
زين الدين علي بن يحيى المربعي، عن السيد عز الدين حسين بن قتادة المدني  
عن الشيخ مكي بن يوسف بن عبد الرزاق، عن ناظمها.

وعن الشهيد، عن الشيخ شمس الدين محمد بن عبد الله البغدادي، عن  
الشيخ محمد بن يعقوب المعروف بابن الجرايدي، عن ولد المصنف، عن  
والده الناظم.

وأما كتاب الموجز في القراءات والرعاية في التجويد وباقي كتب مكي بن أبي  
طالب المقرئ وكتاب الوقف والابتداء للشيخ شمس الدين محمد بن بشار  
الأنباري وباقي كتبه.

فاني أرويه بالاسناد المتقدم إلى السيد رضي الدين بن قتادة، عن أبي حفص

(١) بكسر الفاء واسكان الياء وتشديد الراء وضمها " منه " .

الزبري، عن القاضي بهاء الدين بن رافع بن تميم، عن ضياء الدين يحيى بن سعدون القرطبي، عن الشيخ أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب، عن الامام أبي محمد مكّي بن أبي طالب المقرّي.

وبالاسناد عن ابن رافع، عن ضياء الدين، عن أبي عبد الله الحسين بن محمد ابن عبد الوهاب، عن أبي جعفر محمد بن أحمد بن محمد بن مسلمة، عن أبي القاسم إسماعيل بن سعيد، عن محمد بن القاسم بن بشار الأنباري. وأروي كتاب الشيخ جمال الدين أحمد بن موسى بن مجاهد في القراءات السبع بالاسناد إلى الشيخ جمال الدين بن مطهر، عن والده سديد الدين يوسف عن السيد صفّي الدين محمد بن معد الموسوي، عن نصير الدين راشد بن إبراهيم البحراني.

عن السيد فضل الله الحسني، عن أبي الفتح بن الفضل الأحمدي، عن أبي الحسن علي بن القاسم بن إبراهيم الخياط، عن أبي حفص عمر بن إبراهيم الكناني عن المصنف أحمد بن مجاهد.

وأما كتب اللغة والعربية، فاني أروي صحاح إسماعيل بن حماد الجوهري بالاسناد إلى الشيخ سديد الدين بن مطهر عن مهذب الدين الحسين بن رده، عن محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن عبد الصمد التميمي، عن أبيه، عن جد أبيه عن الأديب أبي منصور بن أبي القاسم البيشكي، عن الجوهري المصنف.

وأروي كتاب الجمهرة مع باقي مصنفات محمد بن دريد ورواياته وإجازاته بالاسناد المتقدم إلى السيد فخار الموسوي، عن أبي الفتح محمد بن الميداني، عن ابن الجواليقي، عن الخطيب أبي زكريا التبريزي، عن أبي محمد الحسن ابن علي الجواهري، عن أبي بكر بن الجراح، عن ابن دريد المصنف.

وبالاسناد عن أبي الفتح الميداني جميع مصنفات يعقوب بن السكيت صاحب كتاب اصلاح المنطق وجميع رواياته، عن الرئيس الحسين بن محمد بن عبد الوهاب المعروف بالبارع، عن محمد بن أحمد بن المسلم المعدل، عن أبي القاسم إسماعيل بن أسعد بن إسماعيل بن سويد، عن أبي بكر محمد بن القاسم ابن بشار الأنباري، عن أبيه القاسم عن عبد الله بن محمد الرستمي، عن المصنف. وعن السيد فخار جميع مصنفات الهروي صاحب كتاب الغريين، عن أبي الفرج ابن الجوزي، عن ابن الجواليقي، عن أبي زكريا الخطيب التبريزي، عن الوزير أبي القاسم المغربي، عن الهروي المصنف. وبالاسناد إلى الخطيب التبريزي، عن أبي الفتح سليمان بن أيوب الرازي عن الشيخ أبي الحسين أحمد بن فارس صاحب كتاب مجمل اللغة له ولجميع مصنفاته، وعن ابن الجواليقي، عن أبي الصقر الواسطي، عن الحبشي، عن التيسيني، عن الأنطاكي، عن أبي تمام حبيب بن أوس الطاعني صاحب الحماسة لها ولجميع تصانيفه ورواياته. وعن السيد فخار جميع مصنفات أبي العباس أحمد بن يحيى المشهور بثعلب صاحب الفصيح، عن عميد الرؤساء هبة الله بن أيوب، عن ابن القصار، عن أبي الحسن سعد الخير ابن محمد الأندلسي، عن أبي سعيد محمد بن محمد المظفري (١)، عن أحمد ابن عبد الله الأصفهاني، عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن كيسان النحوي، عن ثعلب. وأما الخلاصة المالكية، فاني أرويهما، عن شيخنا السعيد شمس الدين محمد ابن مكّي، عن الشيخ شهاب الدين أبي العباس أحمد بن الحسن بن أحمد النحوي فقيه الصخرة بيت المقدس، عن الشيخ برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري، عن

(١) المطري خ ل.



الشيخ شمس الدين محمد بن أبي الفتح الدمشقي، عن ناظمها.  
وبالاسناد المتقدم إلى الشيخ رضي الدين المزدي عن والده أحمد، عن  
الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد، عن الشيخ الأديب مهذب الدين بن كرم  
النحوي.

عن الشيخ نجيب الدين أبي البقاء العكبري والشيخ علي بن فرج السوراوي  
كلاهما، عن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أحمد بن الخشاب النحوي، عن السيد  
النقيب هبة الله بن الشجري.

عن السيد أبي المعمر يحيى بن هبة الله بن طباطبا الحسني، عن القاضي أبي  
القاسم عمر بن ثابت الثماني النحوي، عن ابن جني لكتاب اللمع وغيره من  
مصنفاته.

وبالاسناد إلى السيد فحار عن أبي الفتح الميداني، عن ابن الجواليقي  
جميع كتبه، وعن ابن الجواليقي عن أبي زكريا يحيى بن علي بن الخطيب  
التبريزي جميع كتبه.

وعن التبريزي، عن أبي العلاء المعري والثماني وأبي الحسن ابن عبد  
الوارث جميع كتبهم.

وعن الثماني، عن ابن جني جميع كتبه، وعن ابن جني، عن أبي علي الفارسي  
جميع كتبه.

وعن الربيعي جميع كتبه، وعن أبي علي الفارسي، عن أبي بكر بن السراج  
جميع كتبه، وعن ابن السراج عن الزجاج جميع كتبه.

وعن الزجاج عن أبي العباس المبرد جميع كتبه، وعن المبرد عن أبي عثمان  
المازني جميع كتبه، وعن أبي عثمان المازني عن الجرمي جميع كتبه.

وعن أبي الحسن الأخفش جميع كتبه، وعن أبي الحسن الأخفش عن



وسلامه عليهم أجمعين.  
قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لبعض أصحابه ذات يوم: يا عبد الله أحب في الله، وأبغض في الله ووال في الله وعاد في الله فإنه لا تنال ولاية الله الا بذلك. ولا يجد رجل طعم الايمان وان كثرت صلواته وصيامه حتى يكون كذلك، وقد صارت مواخاة الناس يومكم هذا أكثرها على الدنيا عليها يتوادون وعليها يتباغضون وذلك لا يغني عنهم من الله شيئاً.

فقال الرجال: يا رسول الله كيف لي أن أعلم أنني قد واليت وعاديت في الله ومن ولي الله عز وجل حتى أواليه ومن عدوه حتى أعاديه؟ فأشار له رسول الله صلى الله عليه وآله إلى علي عليه السلام فقال: ألا ترى هذا؟ قال: بلى، قال: ولي هذا ولي الله فواله، وعدو هذا عدو الله فعاده، وال ولي هذا ولو أنه قاتل أبيك وولدك وعاد عدوه ولو أنه أبوك أو ولدك (١).

فليرو ذلك وغيره عني بهذه الطرق وغيرها مما ذكره الأصحاب في كتبهم، وضمنوه إجازاتهم، خصوصاً كتاب الإجازات لكشف طرق المفازات الذي جمعه السيد السعيد الطاهر رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد الطاووس الحسيني.

والإجازة التي أجازها العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن مطهر للسيد الطاهر الأصيل أبي الحسن علي بن محمد بن زهرة فإنها اشتملت على المهم من كتب الأصحاب، وأكثر علماء الاسلام من الحديث والتفسير والفقهاء واللغة والعربية والنثر والنظم وغيرها.

وكتاب فهرست الشيخ منتجب الدين علي بن عبيد الله بن بابويه، وفهرست الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس الله سرهم وحباهم بالجنان

---

(١) رواه في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

وسرهم، وجعلنا من رفقائهم في الرفيق الاعلى، بجاه سيد المرسلين وآله الطاهرين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

وآخذ عليه في ذلك بما أخذ علي من العهد بملازمة تقوى الله سبحانه فيما يأتي ويذر، ودوام مراقبته، والاخذ بالاحتياط التام في جميع أموره، خصوصا في الفتيا، فان المفتي على شفير جهنم، وبذل العلم لأهله، وبذل الوسع في تحصيله وتحقيقه والاخلاص لله تعالى في طلبه وبذله، فليس وراء هذا السبب من مطلب إذا حصلت شريطته.

فقد روينا عن مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله تعالى عليه أنه قال: من كان شيعتنا عالما بشريعتنا، فأخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذي حبونا، جاء يوم القيامة على رأسه تاج من نور يضيئ لا هل جميع العرصات وعليه حلة لا يقوم لا قل سلك منها الدنيا بحذا فيرها. وينادى مناد هذا عالم من بعض تلامذة علماء آل محمد ألا فمن أخرج من ظلمة جهله في الدنيا فليتشبث به يخرج من حيرة ظلمة هذه العرصات إلى نزه الجنان، فيخرج كل من كان علمه في الدنيا خيرا أو فتح عن قلبه من الجهل قفلا أو أوضح له عن شبهة الحديث (١).

وعن مولانا العسكري عليه السلام أنه قال عن رسول الله صلى الله عليه وآله أشد من يتم اليتيم يتيم

انقطع عن امامه ولا يقدر على الوصول إليه، فلا يدري كيف حكمه فيما ابتلى به من شرايع دينه الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا فهدي الجاهل بشريعتنا كان معنا في الرفيق الاعلى (٢).

فنسأل الله سبحانه بنور وجهه الكريم، ونتوسل إليه بأكرم خلقه عليه محمد

(١) تفسير الإمام العسكري عليه السلام ص ٣٣٩.

(٢) تفسير الإمام العسكري عليه السلام ص ٣٣٩.

وأهل بيته الطاهرين أن يصلي عليهم أجمعين، وأن يحشرنا في زمرتهم وتحت  
لوائهم ويقفوا بنا آثارهم، ويجعلنا من عداد أوليائهم، انه أرحم الراحمين وأكرم  
الأكرمين.

وكتب هذه الأحرف بيده الفانية زين الدين (١) بن علي بن أحمد شهر بابن  
الحاجة تجاوز الله تعالى عن سيئاته ووقفه لمرضاته، ليلة الخميس لثلاث ليال  
مضت من شهر جمادى الآخرة سنة إحدى وأربعين وتسعمائة حامدا مصليا على رسوله  
وآله مستغفرا من ذنوبه، والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد  
النبي وآله.

وجاء في آخر نسخة العلامة المجلسي قدس سره بخطه الشريف هكذا:  
وأقول: قد نقلتها من خط نقل من خطه قدس الله روحه، فوافق ما نقل منه  
حسب الطاقة.

-----  
(١) ولقبه اسمه منه